



جامعة اليرموك

كلية الآداب

قسم اللغة العربية وآدابها

الثابت والمتغير في أدب الفرق الإسلامية في العصر الأموي

**Stability and Change in the Literature of Islamic Sects in
The Umayyad Era**

رسالة دكتوراة

إعداد الطالبة:

حنين محمد سعيد خليل الخطيب

2012200013

بإشراف الدكتور:

عرسان حسين الرامي

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في تخصص الأدب والنقد

في جامعة اليرموك، إربد، الأردن

تاريخ المناقشة 7 / 8 / 2017م



جامعة اليرموك

كلية الآداب

قسم اللغة العربية وآدابها

الثابت والمتغير في أدب الفرق الإسلامية في العصر الأموي

Stability and change in the literature of Islamic sects in the
Umayyad era

رسالة دكتوراة

إعداد الطالبة:

حنين محمد سعيد خليل الخطيب

2012200013

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في تخصص الأدب والنقد
في جامعة اليرموك، إربد، الأردن

وافق عليها

الأستاذ الدكتور عرسان الرامي..... مشرفاً ورئيساً.

الأستاذة الدكتورة أمل نصير..... عضواً.

الأستاذ الدكتور حمدي منصور..... عضواً.

الدكتورة فائزة حجازي..... عضواً.

الدكتور محمد الزعبي..... عضواً.

تاريخ المناقشة 7 / 8 / 2017م

الإهداء

- إلى روح جدتي شيخة المجيد.
- إلى من منحني الإرادة والعزيمةإلى من لا زلت أعيش في عطفهم وحنانهم إلى والدتي: السيدة مريم والسيد محمد سعيد الخطيب.
- إلى أعمامي الكرماء ماجد ومنير الخطيب.
- إلى إخوتي وأخواتي وأبناء عمومتي.
- إلى هؤلاء جميعاً أهدي هذه الرسالة، مشفوعةً بامتناني.

ابنتكم:

حنين الخطيب

شكر وتقدير

يسرني أن أتقدم من أستاذي الكريم الدكتور عرسان الرامي بوافر الشكر والتقدير على جهوده العلمية ومتابعته المستمرة لهذه الدراسة، فكان لتوجيهاته وإرشاداته عظيم الأثر في تقويم الكثير مما ورد فيها من رؤى وآراء، فله مني كل الشكر والتقدير.

ويسعدني أن أتقدم من أساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة: الدكتورة أمل نصير، والدكتورة فائزة حجازي، والدكتور حمدي منصور، والدكتور محمد الزعبي بخالص الشكر والتقدير على قبولهم مناقشة هذه الدراسة، مقدرةً جهدهم في قراءتها الذي سيكون له أثر كبير في رفع مستوى هذا العمل.

والشكر كل الشكر إلى أمي الحبيبة والفاضلة "مريم" لدعمها الدائم لي، وأبي العزيز "محمد الخطيب". والشكر لابنة عمي الدكتورة كاملة الخطيب ولأشقائي وشقيقتي لقاء دعمهم المعنوي المستمر لي.

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء.....	أ.....
الشكر.....	ب.....
فهرس المحتويات.....	ت.....
ملخص الرسالة باللغة العربية.....	ث.....
المقدمة.....	1.....
الفصل الأول: الإمامة.....	9.....
- أدب الشيعة: من الوراثة إلى الوصية.....	13
- أدب الخوارج: الثورة في سبيل تصحيح السلطة.....	35
- أدب الأمويين: من الثأر لعثمان إلى تدبير الله.....	46
الفصل الثاني: الإيمان.....	63.....
- الشيعة: الإيمان بإمامة الإمام.....	65
- الخوارج: العمل جزء من الإيمان.....	82.....
- الأمويون: الإيمان بخليفة الله.....	95.....
الفصل الثالث: الكفر.....	111.....
- الشيعة وتكفير المخالفين.....	113.....
- الخوارج وتكفير المخالفين.....	130.....
- الأمويون وتكفير المخالفين.....	139.....
الفصل الرابع: الجهاد.....	153.....
- الشيعة: الجهاد في سبيل آل البيت.....	154.....
- الخوارج: الجهاد في سبيل الخلاص.....	163.....
الخاتمة.....	176.....
الملخص باللغة الإنجليزية.....	178.....
المصادر والمراجع.....	180.....

ملخص الرسالة بالعربية

الخطيب، حنين، الثابت والمتغير في أدب الفرق الإسلامية في العصر الأموي، رسالة دكتوراة، جامعة اليرموك، 2017م، المشرف: الدكتور عرسان الرامي.

تبحث هذه الدراسة في التحول العقائدي في الموروث الأدبي الذي خلفته الفرق الإسلامية حتى نهاية العصر الأموي. وتناولت أدب ثلاث فرق إسلامية هي حزب الشيعة والخوارج وحزب الخلافة الأموي. وهي في هذا المسعى، سعت إلى تقديم رؤية تحليلية للأدب المذهبي في سياق الظروف السياسية المحيطة آنذاك؛ إذ كان واضحاً أن التغيرات التي طرأت على المضامين الدينية كانت نابعة من التغيرات السياسية.

وقد سعت هذه الدراسة إلى متابعة أربع قضايا دينية مختلفة كان التحول فيها أدبياً عن الثابت القرآني واضحاً وملموساً وهي على الترتيب: الإمامة، الإيمان، الكفر، الجهاد؛ ولأن الدراسة تنطلق من حيث تعتقد الباحثة، بضرورة دراسة العقائد المذهبية للفرق، والظروف السياسية التي كونتها، ليس من جانب الدراسات التاريخية والمذهبية فحسب، بل من جانب الجهود الأدبية لتلك الفرق، التي يمكن أن تقدم الظروف السياسية والمذهبية بشكل أدق، فإن الدراسة -هنا- تنطلق من قراءة النصوص الأدبية -شعراً ونثراً- من أجل متابعة الثابت القرآني وآلية التحول عنه، لمراقبة الأسباب والدوافع التي أدت إلى ظهور المضامين الجديدة.

ويتناول الفصل الأول التحولات السياسية للفرق من خلال أدبهم وذلك بتتبع المراحل السياسية التي تمر بها نظرية الحزب من أساسها وحتى نضوجها، ومراقبة الظروف السياسية التي أدت إلى إنتاجها وبلورتها.

وأما الفصل الثاني فيتناول تحولات الإيمان عند الفرق وتجلياتها، وكيف تحولت رؤى تلك الأحزاب لجوهر الإيمان؛ بحيث أصبح الإيمان بجوهر الحزب هو أساس الإيمان الأساسي بمفهومه العام وحدوده القرآنية.

وتحدث الفصل الثالث عن تحولات الكفر في رؤى الفرق الإسلامية، مؤكداً أن تكفير الآخر كان أداة من أدوات السلطة السياسية تحدد علاقاتها مع ذاتها والجميع.

وأما الفصل الرابع فيتناول تحولات الجهاد وغاياته كما تطرحها جهود الفرق الإسلامية، مراقبين أهم الأسباب التي جعلت قتال الآخر المخالف من المسلمين جهاداً في سبيل الله تعالى.

المقدمة

تذهب هذه الدراسة إلى البحث في مظاهر التحول المذهبي في الجهود الأدبية التي خلفتها الأحزاب السياسية والدينية حتى نهاية العصر الأموي. وهي في هذا المسعى تتبنى رؤية جديدة من مسألة الارتباط السياسي للأدب في الفكر الإسلامي المبكر. فالدارسون المحدثون، من جولد تسهير وابتسام الصفار وحسن حنفي والنعمان القاضي وثرثيا ملحس إلى محمد عمارة وحسين عطوان ونصر حامد أبو زيد، أكدوا على وجود تلازم بين الدين والسياسة أدى إلى تبلور العقائد السياسية بأشكال مذهبية متنوعة، لكنهم لم يبحثوا في كيفية تحول العقائد المذهبية وانسلاخها عن بنية الدين نتيجة لتباين الأهداف السياسية، وكيف وظفت تلك المضامين الجديدة في بنية الأدب الإسلامي.

وبما أن القرآن الكريم هو المرجعية الدينية الأعلى للجميع فهذا يعني حتماً أنه سيكون جزءاً من نهجهم ومشكلاً رئيسياً لفكرهم السياسي، فالأحزاب السياسية تعلم جيداً أن قوة حضورها السياسية تعتمد على قدرتها في إثبات شرعيتها الدينية لدى الجماهير؛ لذلك سعت إلى تأويل النصوص الدينية بشكل دائم ومستمر في صياغة أفكارها وأهدافها السياسية المتنوعة. ومن هنا، فقد تصيدت الأحزاب المكونات الدينية وصاغت بطريقتهم أدبية خاصة في إطار النصوص الإسلامية، أي أن الأحزاب السياسية كانت على وعي مسبق لما تريد قبل أن تبدأ بممارسة التأويل على النصوص الدينية لتدعم أهدافها الخاصة؛ ومن هنا فإن هذا البحث سعى إلى كشف هذه الممارسات وتتبع مراحل تطورها المستمرة.

فالمراقب لمراحل التطور العقائدي لدى الحزب الواحد يجد أن الخطاب المذهبي يتشكل عبر سيرورة مستمرة تتغير بتغير الحالة السياسية المحيطة، فالنصوص الدينية رغم ثباتها إلا أن الأحزاب تُنطقها باستمرار لتعطي شرعيةً للهدف السياسي، وهذا ما عبر عنه الباحث نصر حامد أبو زيد في كتابه **النص والسلطة الحقيقية** حين أكد على أن النص الديني نص "منتج" قادر على "الإنتاج" فهو "منتج" يتشكل لكنه في الوقت نفسه--من خلال استثمار قوانين الدلالة-- يساهم في التغيير، وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً¹. من هنا سعت الأحزاب إلى تأويل القرآن الكريم وتوظيفه في الخطاب السياسي لتحقيق أهداف سياسية معينة. ولما كان

¹ أبو زيد، نصر حامد، **النص والسلطة والحقيقة**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص87.

الخطاب السياسي لغةً، والخطاب الديني (القرآن الكريم) لغةً أيضاً، سعت الأحزاب إلى دمج لغة القرآن الكريم ومصطلحاته في لغة الخطاب السياسي منتجةً بذلك خطاباً جديداً، ومتغيراً باستمرار كلما تغيرت الحالة السياسية المحيطة.

وثمة نقطة أساسية يحسن الإشارة إليها لأهميتها في تحديد المنهج، وهي مفهوم الثبات والتحول الذي بنينا على أساسه الدراسة. فالثابت الذي نقصده هنا هو الرؤية القرآنية للأشياء بشكلها العام وخطها العريض وقصديتها الأولى، وحين نقول الرؤية القرآنية فنحن نقصد بذلك الآيات القرآنية المباشرة التي تناولت الموضوعات العقائدية والتشريعية وعبرت عنها وصاغتها بكلماتٍ دالةٍ عليها صياغةً إلهيةً علوية. ولقد اعتبرنا الرؤية القرآنية ثابتاً لأنها تمثل الرؤية الأولى للمضامين والشكل الثابت لها. أما التحول فهو الرؤى المذهبية الجديدة للثوابت القرآنية التي شكلتها الأحزاب نتيجةً لظروفٍ سياسية ما، حيث أصبحت تلك الرؤى المذهبية بديلاً عن الثوابت التي تمثلها الآيات القرآنية بطرحها الأول. هذا التحول لم يكن محض تغير طبيعي بل هو تحول مقصود ودقيق جاء بالتزامن مع الأهداف السياسية للحزب؛ لأن التحول من أساسه قائم على قراءة النص الديني وتحليله، والنصوص الدينية بشكل عام نصوصٌ مفتوحة نستطيع أن نقرأها قراءات متعددة ومتضاربة أحياناً؛ لذا فإن أية قراءة لها لن تكون بريئة تماماً.

تكمن أهمية الدراسة في محاولتها إعادة قراءة الأدب الإسلامي المذهبي في ضوء الظروف السياسية التي زامنت تشكله. فهي تبحث في مدى تأثير العقيدة المذهبية للأحزاب بتغير الحالة السياسية المحيطة؛ وهي بذلك تكشف عن أبعاد جديدة في تأويل النصوص الدينية. فمظاهر التحول في أدب الفرق الإسلامية كما يطرحها التراث العربي المبكر تُعدُّ في جانبٍ منها امتداداً للوضع السياسي المحيط بها، إن لم تكن نتيجةً له. فالأدب المبكر للأحزاب يؤكد على هذه الحقيقة ويبين كيف أضحت التحولات في مضامين الأدب انعكاساً للواقع السياسي الجديد. وتنتضح هذه الحقيقة حين نضع في الاعتبار التحولات العقائدية على صعيد المذهب الواحد؛ إذ لعبت السياسة دوراً هاماً في هز الثوابت الراسخة وتفكيك بعضها ومن ثم توليد خصائص مذهبية جديدة تهدم المعتقد القديم وتبني معتقداً آخر. وعليه، فإن مراقبة هذا التحول في أدب الفرق الإسلامية يمثل الباب الأوسع للكشف عن مراحل تطور الأدب المذهبي، فتتبع مظاهر التحول في مضامين الأدب وربطها فيما استجد من وقائع سياسية ودينية في المنطقة إلى جانب مراقبة

الحافز السلوكي الذي دفع الساسة والشعراء للهدم والبناء يُعدُّ في حدِّ ذاته مفتاحاً هاماً لفهم جدلية الثابت والمتغير.

أما بالنسبة إلى إطار الدراسة فهو أدب الفرق الإسلامية منذ بداية تشكل هذه الفرق وحتى نهاية العصر الأموي. وقد شملت الدراسة ثلاثة أحزاب هي الشيعة، والخوارج، وحزب الخلافة الأموي. أما الأدب الذي تناولته الدراسة بالبحث، فهو الشعر المتصل بتلك الأحزاب السياسية وخطبها ورسائلها الديوانية وغير الديوانية.

سعت في هذه الدراسة إلى اتباع المنهج التحليلي، من خلال تحليل النص الأدبي، ومراقبة مظاهر التحول وآلياته والأسباب التي أدت إلى تطوره، وربط هذه التطورات بالحالة السياسية المحيطة للحزب آنذاك. كما تبنت الدراسة منهجاً صارماً وحذراً في التعامل مع المواد والمصادر المتاحة، فالمعلومات ذات العلاقة منتشرة في مصادر الأدب والتاريخ والكتب المذهبية. من هنا فإن الدراسة نظرت إلى ذلك كله من خلال القراءة الحذرة والموضوعية للمعلومات، وللأحداث السياسية التي رافقتها، وللقضايا المذهبية التي طرحتها، من خلال تتبع جذورها ومظاهر تطورها وتغيرها المستمرة.

ولقد تنوعت المصادر التي استخدمت في الدراسة بين مصادر أدبية، ودينية، وتاريخية، ومذهبية. فالمصادر الأدبية هي أشعار شعراء الفرق السياسية كما هي متفرقة في دواوينهم أو في كتب التاريخ والسير، إضافةً إلى خطب تلك الفرق ورسائلها، كما هي مدونة في كتب الوثائق والخطب. أما فيما يتعلق بالمصادر الدينية التي استخدمت، فإن أولها القرآن الكريم؛ وذلك لأنه كان محط أنظار الفرق السياسية ليكون مبرراً لأي تصرفٍ سياسي أو عسكري ضد الآخر. وما دامت الدراسة تتعلق بالفرق الإسلامية فإن كتب التفسير الدينية تعد من المصادر المهمة للدراسة؛ لذا استخدمت الدراسة عدداً من كتب التفسير التي تختص بتقديم رؤى وتفسير أصحاب تلك الفرقة أو ذلك الحزب. بالإضافة إلى مجاميع الأحاديث النبوية الشريفة.

أما بالنسبة للمصادر التاريخية، فتكمن أهميتها في أنها تعتبر شاهداً مقنعاً على الحالة السياسة السائدة آنذاك، إذ إنها تقدم تفاصيل دقيقة عن حياة الأحزاب ونشاطها. ومن أهم هذه

المصادر كتاب "تاريخ الرسل والملوك" للطبري، و"تهج البلاغة" لابن أبي الحديد، و"الأغاني" للأصفهاني، و"الاخبار الطوال" للدينوري.

والمصادر المذهبية هي تلك المتعلقة بالفكر المذهبي والعقائدي للفرق الإسلامية، حيث تقدم هذه الكتب تقارير مفصلة عن ماهية الفرق، وكيف تشكلت، وما أوجه الاختلاف بينها وبين الفرق الأخرى، وما هي الروافد التي شكلت الفكر العقائدي عند تلك الفرق؟ ومن هذه الكتب وأشهرها كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني، وكتاب "الفرق بين الفرق" للبغدادلي. مع الأخذ بعين الاعتبار اطلاعنا على دراسات مذهبية حديثة، ومن أشهرها كتاب "المراجعات" لعبد الحسين الموسوي، وكتاب "أصل الشيعة وأصولها" لمحمد كاشف الغطاء. إضافةً إلى الاطلاع على دراساتٍ حديثة تناولت الإشكاليات المذهبية عند الفرق، وأشهرها "فلسفة التأويل" و "النص والسلطة الحقيقة" لنصر حامد أبو زيد.

تألفت هذه الدراسة من أربعة فصول قُسمت وفقاً للموضوعات التي تعبر عن مظاهر التحول العقائدي في أدب تلك الأحزاب. ولقد تم اختيار أربع قضايا دينية مختلفة كان التحول فيها واضحاً وملموساً عن الثابت القرآني هي على الترتيب: الإمامة، الإيمان، الكفر، الجهاد. وعلى هذا الأساس، لم يدخل في اهتمامات الدراسة التحولات التشريعية الدقيقة التي تخص أفراد المذهب. وكذلك، لم تلتفت الدراسة إلى التحولات المذهبية التي لم تظهر في جهودهم النظرية والشعرية؛ لأن تلك التحولات الدقيقة شأنٌ مذهبيٌّ خالص وهي مبسطة في كتب المذاهب والفرق.

في الفصل الأول ذهبت الدراسة إلى أن الثابت في الإمامة عند كلٍّ من الشيعة والخوارج والحزب الأموي الحاكم، هو شكلها العام وضرورتها فقط؛ فالفرق الإسلامية الثلاث تتفق على ضرورة وجود السلطة، لكنهم يختلفون في طبيعتها وآلية الوصول إليها. وقد بررت الدراسة ذلك بعاملين اثنين: العامل الأول ضبابية مبدأ الشورى—الثابت السياسي القرآني الوحيد— وعدم وضوح معالمه فضلاً عن أنه لا يُكوّن نظريةً سياسيةً كاملة. أما العامل الثاني فهو تضارب المصالح الاقتصادية والاجتماعية بين الفرق والجماعات الأمر الذي دفعها إلى تطوير نظريات سياسية تحقق مطالبها وأهدافها في السلطة.

كما راقبت الدراسة التحولات المذهبية المتعلقة في الإمامة وذلك في ضوء جهودهم الأدبية. مُبينةً أهم العوامل السياسية التي أدت إلى تغير طبيعة الإمامة عند تلك الأحزاب، حيث أكدت الدراسة أن المعركة بين الفرق الإسلامية لم تكن يوماً دينية، بل هي معركة سياسية خالصة، بالرغم أن تلك الفرق عموماً تدعي أنها انطلقت من قواعد دينية أثناء تقديم ذاتها؛ بحيث جعلوا شرعيتهم من الله تعالى، يستوي في ذلك "الشيعة" الذين انكروا في تراثهم الفكري أن يكون ظهورهم نتيجةً لظروف سياسية، وذهبوا إلى أن الإمام علياً هو وصي الله في الأرض نص الله تعالى عليه وأوصى المؤمنين باتباعه، لكنه تعرض إلى مؤامرة من أعداء الله، وبنو أمية أيضاً كانوا يقدّمون حكمهم السياسي على أنه إرادة من الله وقدر منه لا حول لهم فيه ولا خيار، وكذلك الخوارج كانوا يروجون دائماً لأنفسهم بأنهم محاربون باسم الله ينفذون أوامره وفروضة في الأرض.

وتضمن الفصل الثاني ثلاثة محاور أساسية كلٌّ محورٍ يتناول تحولاً إيمانياً جديداً ومختلفاً عن الفرق الأخرى: تناول المحور الأول اعتبار الشيعة معرفة الإمام والإيمان به جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالله تعالى ورسوله، هذه الرؤية جعلت من الإيمان بإمامة الإمام مكوّناً عقائدياً جديداً لم يكن مألوفاً، هذا التحول العقائدي زلزل المضامين الأدبية الشيعية وجعل الخطاب الموجه للإمام خطاباً مقدساً يقوم على اعتباره شخصاً مميزاً إلهياً يعدُّ الإيمان به ركيزةً أساسيةً لاستقامة العقيدة. أما المحور الثاني فقد راقب طرحاً جديداً في جهود الخوارج الأدبية والفكرية وهو عدُّ العمل جزءاً من الإيمان؛ حيث ينظر الخارجي إلى العمل مكوّناً عقائدياً، يعدُّ أي نقصٍ فيه هدمٌ لكلية الإيمان، يترتب عليه فساد إيمان صاحب العمل وبطلان عقيدته. وأما المحور الثالث فقد قدم تصوراً جديداً لمعادلة الإيمان عند بني أمية؛ فبنتبع الجهود الأدبية الأموية تبين أن رؤيتهم تقوم على اعتبار السلطة قدراً إلهياً دبره الله لهم، من هنا صار الخليفة الأموي خليفةً لله تعالى، يقيم حدوده ويحرس شريعته ويتحرك ضمن مخططٍ مقدسٍ لحماية الدين. هذه الرؤية جعلت من الخليفة الأموي مكوّناً إيمانياً جديداً يعدُّ الإيمان به تكملةً للإيمان بفكرة تدبير الله تعالى الخلافة لبني أمية.

في ظل تلك المحاور الثلاث عاينت الدراسة مظاهر التحول في الموروث الأدبي لتلك الفرق، وارتباط تلك التحولات بعوامل سياسية خاصة أدت إلى بلورة عقائد معينة ثم تثبيتها في بنية الإيمان بحيث أصبحت تلك العقائد الجديدة أركاناً إيمانيةً لا يمكن أن يتم إيمان الفرد بدونها.

في السياق نفسه، أكدت الدراسة أن التحولات الإيمانية عند الفرق الثلاثة ليست إلا زوايا مختلفة لمعضلة واحدة هي الإمامة.

في الفصل الثالث ذهبت الدراسة إلى توضيح معنى مصطلح الكفر كما ظهر في القرآن الكريم، لتتعلق الدراسة بعدها إلى تتبع تحولات الكفر عند الفرق الإسلامية، التي نتجت من اختلاف بعض المكونات الإيمانية بينهم، الأمر الذي أدى إلى تغير شامل في ضوابط مصطلح الكفر وسلوك التكفير على حد سواء. وقد تضمن هذا الفصل ثلاثة محاور رئيسية تناولت أثر تغير ضوابط الكفر عند الفرق في تحول سلوك التكفير من ممارسة تشمل كل من جدد ركنًا من أركان الإيمان بالله تعالى إلى ممارسة تشمل كل من خالف عقيدةً سياسيةً من عقائد الفرق الإسلامية. كما أكدت الدراسة أن التكفير كان أداة من أدوات السلطة استخدم بشكل مباشر لنزع رداء الإيمان عن المخالف، وجعله هدفًا مباحًا يصبح قتله وسيلةً للتقرب إلى الله تعالى. في السياق نفسه، بينت الدراسة أن الأحزاب عمومًا كانت تمارس التأويل بطريقة مقصودة على الآيات القرآنية الخاصة بالكفر لجعلها تنطق بكفر الآخر؛ ليقوم بعدها الحزب بتوظيف تلك التأويلات في خطابه السياسي المذهبي والأدبي ليبين مشروعية قتاله مع الآخر المخالف.

وأخيرًا، في الفصل الرابع راقبت الدراسة تحولات الجهاد عند الشيعة والخوارج. ورصدت الغايات السياسية وراء تلك التحولات. وقد توصلت الدراسة إلى أن الجهاد في سبيل الله تحول ونتيجة للظروف السياسية إلى جهاد في سبيل أهدافٍ مذهبية جديدة تشكلت نتيجة لحالة سياسية خاصة رافقت تلك التحولات؛ فالشيعة جعلوا الجهاد محصوراً في سبيل آل البيت سرعان ما تطورت تلك العقيدة إلى غايةٍ أكثر خصوصيةً هي الجهاد في سبيل التوبة من ذنب خذلان الحسين. في المقابل جعل الخوارج الجهاد محصوراً في سبيل الخلاص من الظلم والجور السائد، ليتحول فيما بعد إلى وسيلة للخروج من الدنيا ومفتاحاً لحياة أفضل في الجنة.

وختمت الدراسة بخاتمة تضمنت أبرز ما خلُصت إليه الدراسة من نتائج، فضلاً عن أبرز الأفكار التي تناولتها.

وأخيراً أود أن اعترف بأن البحث في مجال أدب الفرق الإسلامية ليس بالأمر الهين، وذلك لضخامة تراث تلك الفرق. كما أود أن أذكر أنني وجدت عناءً كبيراً في معاينة البعد العقائدي لتلك الفرق، فجميع تلك الفرق تدعي امتلاكها الحقيقة المطلقة، وتُقدم فكرها من القرآن الكريم، وفي السياق نفسه ترمي خصومها بالكفر من القرآن الكريم، حتى يحار العقل في الحكم على تلك الفرق. لكنني بذلت قصارى جهدي في تقصي الحقيقة ضمن ضوابط البحث العلمي مستعينة في ذلك بملاحظات أستاذي المشرف الدكتور عرسان الراميني، فإليه أقدم شكري وامتناني لما قدمه لي من إرشاد وتوجيه.

الفصل الأول: الإمامة

- أدب الشيعة: من الوراثة إلى الوصية
- أدب الخوارج: الثورة في سبيل تصحيح السلطة
- أدب الأمويين: من الثأر لعثمان إلى تدبير الله

الإمامة

عندما نتحدث عن الإمامة في الإسلام فإن أول ما يدور في ذهننا هو نظرية الشورى بكل أبعادها القرآنية، فهي الثابت السياسي الوحيد في القرآن الكريم، فقد ذكرت في غير موضع، كقوله تعالى: "وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ"¹، وقوله تعالى: "وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ"²، هذه الإشارات القرآنية الصريحة على الشورى تفتح المجال أمام عدد من الأسئلة المسكوت عنها: ماهي معالم الشورى؟ هل الشورى نظرية سياسية كافية لقيادة الأمة؟ هل تثبت الشورى حقاً وكانت طريقاً للوصول إلى السلطة في الحكم الراشدي؟

وفي محاولة للإجابة على هذه الأسئلة، وذلك من خلال تتبع الدراسات ذات العلاقة، وجدنا تسليماً عند معظم الباحثين الإسلاميين يقوم على عدّ الشورى ركيزة أساسية للحكم الراشدي في الإسلام. فقد ذهب سيد قطب في كتابه "في ظلال القرآن" إلى أن الشورى مبدأ أساسي، لم يقم نظام الخلافة الإسلامي على أساس سواه³. ورأى عدي الكيلاني في كتابه "تأصيل وتنظيم السلطة" أن سيرة الخلفاء الراشدين تكشف أن الشورى كانت محور الحياة السياسية⁴. وقال علي الصلابي في كتابه "الشورى فريضة إسلامية" أن المجتمع الإسلامي في عصر الخلفاء الراشدين كان قائماً على الشورى⁵. وأكد عبد الحميد متولي في كتابه "الإسلام ومبادئ نظام الحكم" أن الشورى هي دعامة أساسية للحكومة الأولى في الإسلام بل هي مصدر السلطات⁶. على أن أبرز مدافع عن فكرة شوروية المجتمع الإسلامي المبكر هو محمد الخالدي؛ إذ طرحها في معظم نقاشاته، وتحدث عنها حديثاً طويلاً في كتابه "نظام الشورى في الإسلام" وذهب إلى أن الشورى ركن أساسي من سلطان الأمة، ومفهوم سياسي راسخ في المجتمع الإسلامي، يميز نظام الحكم في الإسلام عن غيره⁷.

¹ سورة الشورى، الآية 38.

² سورة آل عمران، الآية 159.

³ قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج1، بيروت: دار إحياء التراث، 1970م، ص501.

⁴ الكيلاني، عدي، تأصيل وتنظيم السلطة، عمان: دار البشير، 1987م، ص177.

⁵ الصلابي، علي محمد، الشورى فريضة إسلامية، دمشق: دار ابن كثير، 2010م، ص38 وما بعدها.

⁶ متولي، عبد الحميد، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، الإسكندرية: منشأة معارف الإسكندرية، 1990م، ص122.

⁷ الخالدي، محمد، نظام الشورى في الإسلام، عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، 1986م، ص11.

إن تلك الطروحات تقدم تصوراً ثابتاً للسلطة في العصر الراشدي، مفاده أن الشورى كانت طريقةً وحيدةً للوصول إلى السلطة ونهجاً شائعاً في الحكم، لكن المتتبع لطرق الوصول إلى السلطة في ذلك العصر يجد أن "بيعات الخلفاء الراشدين تمت بعيداً عن أجواء الشورى"¹.

وحتى لا تكون تلك التوطئة ضرباً من التجني، لا بد من معاينة الأزمة السياسية التي عاشها المسلمون بعد وفاة الرسول؛ إذ كانت هذه الأزمة أول ضربة تفتيتية تضرب دولة الإسلام الحديثة؛ فجميع المخارج التي صُمدت للخروج من الأزمة كانت شرارات أولية لحروب الفرق الطويلة. فلقد أثار خطاب قريش حفيظة الأنصار حين أعلنت حرمانهم من حق الترشح للسلطة بل وحرمان غير القرشيين من قيادة الأمة²، فخطاب قريش كان بمثابة خيبة أمل كبيرة للقبائل العربية التي طالما عاشت حلم العدالة الاجتماعية -كما يطرحها الإسلام- في ظل مشروعه القائم على العدالة. ومهما يكن من أمر، فإن حصر السلطة في أبناء قريش لم يكن أول الممارسات القبلية التي مارستها قريش ضد المسلمين، بل سبقتها ممارسة أخرى أشد عصبية من ذلك، هي تشكيل "حكومة المهاجرين الأوائل"³ التي كانت مثاراً للجدل بين عامة المسلمين؛ فالعصبية القبلية لا تتجلى كما تتجلى في هذه المجموعة، حيث تولى عشرة أنصار من قريش زمام الأمور دون غيرهم.

ولقد أثارت تلك المجموعة الكثير من الأسئلة حول نشأتها ومرجعياتها، إذ طُرحت العديد من الأسئلة حولها على استحياء منها: هل الشورى التي حصلت بين هذه الجماعة هي الشورى الإسلامية التي نادى بها الإسلام؟ لم هذه المجموعة فقط هي التي شكلت الحكومة؟ لم جميعهم من قريش، لا بل من أشرف قريش؟ لم تخلو هذه المجموعة الحساسة من العبيد أو من أبناء العائلات الأخرى؟ هنالك إجابة يتيمة في المصادر تكتفي بالتعليل بأنهم "المبشرون بالجنة"⁴. ومهما كانت التعليلات لا يخفى علينا أن هذه الحكومة على قصر الفترة التي مارست فيها سلطتها إلا أنها لعبت الدور الوحيد في تنصيب الخليفة.

¹ الكاتب، أحمد، تطور الفكر السني: نحو خلافة ديمقراطية، بيروت: الانتشار العربي، 2008م، ص 49.
² انظر الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل، بيروت: دار سويدان، 1967، ج3، ص220، انظر أيضاً ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مجلد 1، بيروت: دار الهدى، 1970، ص 130.
³ هيئة المهاجرين الأوائل هي أول من حكم بعد وفاة الرسول كانت تتكون من عشرة رجال من قريش يتم اختيار الخليفة والمصادقة والمصادقة عليه من بينهم وهم: أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، سعيد بن زيد بن نفيل، أبو عبيدة بن الجراح (انظر ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، الامامة والسياسة، ج1، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1969م، ص 32).
⁴ انظر الطبري، ج4، ص228.

ولعل قيام عمر بن الخطاب بمبايعة أبي بكر -رضي الله عنه-- كان أمراً صادمًا للمسلمين من جانب، ومفاجئاً لبني هاشم من جانب آخر¹. فمبادرة عمر هذه كانت تحدياً جديداً لثابتٍ حاولت قريشُ جاهدةً تثبيته أمام المسلمين؛ فبعد أن أثبتت السلطة في قبضة القبيلة عادت وأخرجتها من يد الهواشم ورثة الرسول. وتعقدت أزمة السلطة من جديد، وأزداد الغضب أكثر حين قام أبو بكر بنقل الخلافة بالتعيين المباشر لعمر بن الخطاب²، هذا التصرف المقصود من أبي بكر يكشف عن وجود تحالفاتٍ قبلية منظمة بين بطون قريش لمواجهة ثقل بني هاشم.

ولكي يتجاوز عمر بن الخطاب صيحات الغضب تلك قام بتوسيع دائرة الشورى؛ وذلك عن طريق إضافة أعضاء جدد لهيئة المهاجرين الأوائل، ولكن بشرطٍ قائم مفاده تقديم المشورة فقط دون الحق في اتخاذ القرار أو الانتخاب، يقول عمر: "أحضروا معكم من شيوخ الأنصار، وليس لهم من أمركم شيء، وأحضروا معكم الحسن بن علي وعبدالله بن عباس، فإن لهما قرابة، وأرجو لكم البركة في حضورهما، وليس لهما من أمركم شيء، ويحضر ابني عبدالله مستشاراً وليس له من الأمر شيء"³، مثل هذه الخطوة يمكن أن تفهم على أنها استرضاء للأنصار وبني هاشم على حدٍ سواء، ليس أكثر، ولا تمثل شيئاً من حل الأزمة الراهنة آنذاك.

ورغم أهمية هذه الخطوة إلا أنها لم تكن كافيةً لتهدئة النفوس، ولم تقدم شرحاً وافياً للمستقبل السياسي للجميع. ولا شك أن انتخاب الخليفة عثمان من مجموعة محدودة هم "أهل الشورى"⁴، كان بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير؛ فهذا اقضاءً متعمداً لبني هاشم عن السلطة واستبعاداً تلقائيً لباقى العرب. ثم تعقدت المسألة أكثر حين تولى علي بن أبي طالب السلطة من دون إجماع من المسلمين⁵. تبعاً لذلك فإن ماهية الحكم كما قدمها الخلفاء الراشدون ليست ثابتةً، ولكنها تتغير تبعاً للظرف السائد وقوة العشيرة وتأثيرها في قريش. إذن، هي مسألة شائكة لا قواعد لها، ضوابطها يحددها القوي مراعيًا فيها مصالحه ومنافع جماعته. من نفس المنطلق - عدم الوضوح-- انتقد المسلمون فكرة الشورى بشكل عام التي قُدمت على أنها محور الحياة

¹ انظر الطبري، ج3، ص205.

² انظر السابق، ص429.

³ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج1، ص22.

⁴ انظر الطبري، ج4، ص230.

⁵ السابق، ص429.

السياسية للدولة الإسلامية، فهي على الرغم من قرآنيتهما إلا أنها ضبابية المعالم لم تكن ثابتة للجميع بل كانت تمارس بالشكل الذي تفرضه جماعة أهل الشورى¹.

تأسيساً على ما سبق، نصل إلى أن طبيعة السلطة في الحكم الراشدي لم تكن مقنعة تماماً نظراً لعدم استقرار مبدأ الشورى بين المسلمين؛ بل كانت --تلك الشورى-- مدعاة للنزاع بين رجال الشورى أنفسهم؛ وعليه، فليس غريباً، أن ينتقد عليّ طريقة الوصول إلى السلطة بالشكل الذي مارسه أبو بكر وعمر، حين يقول في أحد الأقوال المنسوبة إليه: "بايع الناس أبا بكر وأنا أولى بهم مني بقميصي هذا، فكظمت غيظي، وانتظرت أمري وألّقت كلكلي بالأرض"². وقوله في موضع آخر: "إن الله قبض نبيّه، صلى الله عليه واستأثرت علينا قريش بالأمر، ودفعتنا عن حقّ نحن أحقّ به من الناس كافة"³، في الحقيقة عليّ يقدم تنظيراً قُبلياً مشروعاً، لمفهوم السلطة؛ هذا التنظير لم يكن إلا امتداداً لطروحات قريش الداعية بضرورة بقاء السلطة في عشيرة الرسول، لكن قريش غيرت قواعد الميراث تماماً حين قدمت أبا بكر وعمر وعثمان على علي بن أبي طالب؛ هذا التغيير كان بمثابة بؤادر قوية للانشقاق والتحول في وقت لاحق.

كما لا يمكن أن نغفل في السياق نفسه أن جعل الخلافة في شريحة من قريش لن يكون أمراً مقبولاً عند بعض العرب، كما أنه هدّم لروح الإسلام الداعية للمساواة والعدالة بين البشر، فمجرد حصر الحكم بمجموعة من بطون قريش واستبعاداً للباقي سيكون تربة مناسبة لإنبيات عددٍ من النظريات السياسية التي تخدم المستبشرين من السلطة؛ وعليه، فالشورى الفضفاضة التي استخدمها الخلفاء لم تكن مقنعة عند بعضهم وليست مرضية عند الآخرين، فهي شورى طبقية محصورة بين أشراف قريش تتجاهل صراحةً بقية المسلمين، هذه الأوضاع المأزومة كانت عاملاً من عوامل خروج الخوارج لرفض الواقع السياسي القبلي وهيمنة قريش على السلطة⁴ ودافعاً لتطوير نظريات سياسية جديدة تخدم الباقي المستبعد. وعلى أية حال لسنا هنا لدراسة المسألة تاريخياً فهي خلاف ما نذهب إليه، بل نحن بصدد تقديم طروحات الأحزاب الإسلامية

¹ "إن المستعرض لنصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية لا يجد كيفية محددة لممارسة الشورى، أو الالتزام بصورة محددة.

فالرسول عليه السلام لم يلتزم بكيفية معينة سار عليها، بل ترك الأمر للأمة" (عارف أبو عيد، نظام الحكم في الإسلام، دار

النفائس، الأردن، 1996م، ص240)

² الكليني، أبو جعفر محمد يعقوب، الأصول من الكافي، طهران: مكتبة الصدوق، 1381هـ، ص212

³ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، مجلد1، ص308.

⁴ انظر معروف، نايف، الخوارج في العصر الأموي، ط2، بيروت: دار الطليعة للنشر والطباعة، 1981، ص25.

كما تظهر في أدبهم؛ وذلك بمعاينة دقيقة للجهود الأدبية للأحزاب لمراقبة الحالة السياسية التي رافقت إنتاج النصّ الأدبي، وكيف تحولت الحجج العقائدية وتغيرت لتناسب الواقع السياسي آنذاك وتخدمه؛ فعقائد الأحزاب لم تكن تتوقف عند حدود دينية فحسب، بل امتدت لتشكّل لغة الحزب وخطابه.

- أدب الشيعة: من الوراثة إلى الوصية

إن الناظر في الفكر الشيعي العام يجد شيوعاً كبيراً لتبني الشيعة فكرة الوصية على الإمام علي بن أبي طالب، إذ آمنوا بها وجعلوها الأساس الذي ينهض عليه فكرهم الديني، وقدموا هذه النظرية قاعدةً أصيلةً قديمةً، وادعوا أنها معروفة لدى بني هاشم أنفسهم. فقد ذهب سعد القمي أن لكل نبي وصياً أوصى إليه بأمر من الله تعالى¹. وأفرد الكليني في كتابه "أصول الكافي" أبواباً للحديث عن أن الإمامة عهدٌ من الله عز وجل معهودٌ من واحدٍ إلى واحدٍ²، وقال المفيد البغدادي: إن النبي نصّ على علي بن أبي طالب صراحةً وحكم له بالإمامة³، وأكد المفيد أن كلّ من ينكر إمامة أحد من الأئمة وجد ما أوجبه الله تعالى لهم من الطاعة، فهو كافر لا محالة مستحق للخلود في النار⁴، واستمرت هذه النظرية في جهودهم لتتحول الإمامة إلى مهمة دينية شبيهة بالنبوة، فرأى جمال الدين الحلي الإمامة لطفاً عاماً، والنبوة لطفاً خاصاً لإمكان خلو الزمان من نبي حيّ بخلاف الإمام، وإنكارُ اللطف العام شرٌّ من إنكار اللطف الخاص⁵.

هذه الرؤى حول الإمامة ثبتت في عقيدتهم الدينية حتى أصبحت ركناً أساسياً من أركان المذهب، يُعدُّ الشك فيه خروجاً عن الملة؛ لذلك قال الإمام محمد الحسين آل كاشف الغطاء، في "أصل الشيعة وأصولها" إن الإمامة منصب إلهي كالنبوة، يختاره الله بسابق علمه بعباده كما يختار النبي، وأن الله أمر النبي بالنصّ على علي بن أبي طالب وتعيينه إماماً للناس من بعده⁶. بعده⁶. وفي الدراسات الحديثة، لم يجد علماء الشيعة قيد أنملة عن ذلك الطرح. فمن محمد جواد مغنية⁷ وعبد الحسين شرف الدين الموسوي¹، وهاشم معروف الحسيني² ردد الدارسون قول

¹القمي، سعد بن عبدالله بن أبي خلف الأشعري، المقالات والفرق، طهران: مطبعة حيدري، 1963م، ص 16.

²الكليني، أصول الكافي، ص 227.

³المفيد، محمد بن محمد البغدادي، الإفصاح في إمامة علي بن أبي طالب، النجف: المطبعة الحيدرية، 1950، ص 6.

⁴السابق، ص 20.

⁵الحلي، جمال الدين يوسف المطهر، منهاج الكرامة في معرفة الإمامة، القاهرة: دار العروبة، 1972م، ص 51.

⁶كاشف الغطاء، محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1982م، ص 68.

⁷مغنية، محمد جواد، الشيعة في الميزان، بيروت: دار الشروق، 1979م، ص 15.

القضاء في أن الوصية عقيدة أصيلة في الفكر الشيعي المبكر، وثابتة لدى الجيل الأول من الشيعة.

إن هذه التصورات الشائعة حول ماهية الإمامة تفرض علينا سؤالاً مفاده: "هل هذه التصورات حول الإمامة أصيلة أم دخيلة؟" هل رافقت نشوء فكرة التشيع أم تولدت بعد نضج المذهب؟ إزاء ذلك يحاول المحور الحالي أن ينظر في جهود الشيعة المبكرة، من خطب ورسائل ديوانية، وأشعار وروايات تاريخية، ليراقب الكيفية التي تطورت فيها النظرية الشيعية من خلال أدبهم، أولاً، والدوافع السياسية التي دفعت بها نحو التطور، ثانياً.

إن الوصية اصطلاحاً عند الشيعة هي نص النبي صلى الله عليه وسلم—على استخلاف علي بن أبي طالب رضي الله عنه—من بعده، وتعيينه إماماً للمؤمنين، حيث عهد إليه بإمامة الأمة يوم الغدير³، ولقد استتبط الشيعة هذه العقيدة استناداً إلى ما ينسب إلى النبي—صلى الله عليه وسلم—من أنه قال في غدير خم: "أَلَا مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَآلَ مَنْ وَآلَاهُ، وَعَادِ مَنْ عَادَاهُ وَانصِرْ مَنْ نصره، وَاخْذَلْ مَنْ خَذَلَهُ، وَأَدْرِ الْحَقَّ مَعَهُ كَيْفَمَا دَارَ"⁴ ولقد اتفق معظم علماء السنة على صحة الحديث واعتبروه حديثاً صحيحاً، لكن الخلاف لا يتعلق بمسألة صحة الحديث إنما يكمن في تطابق قصيدة الحديث مع ما يقدمه الشيعة من طروحات من جانب وبين ما فهمه السنة من معنى من جانب آخر، فلقد حسم شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه "منهاج السنة" أمر حديث الغدير حيث قال "ليس في حديث الغدير ما يدل على أنه نص على خلافة علي، إذ لم يُرد به الخلافة أصلاً، وليس في اللفظ ما يدل عليه، ولو كان المراد به الخلافة لوجب أن يبلغ مثل هذا الأمر العظيم بلاغاً بيناً"⁵.

لعل قول ابن تيمية يقطع أمر الوصية من جذوره؛ إذ إنه يؤكد على أن الحديث لا يتناول قضية استخلاف علي بن أبي طالب—رضي الله عنه—على الإطلاق ولا يقصدها، تبعاً لذلك،

¹ الموسوي، عبدالحسين شرف الدين، المراجعات، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، 1979م، ص 118.

² الحسيني، هاشم معروف، أصول التشيع، بيروت: دار القلم، د.ت، ص 17.

³ انظر: بخيت، محمد، قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2011م، ص 31؛ انظر أيضاً: دندل، جبر، عقيدة الشيعة الراضية في الإمامة والأئمة، عمان: دار عمار، 2008م، ص 47.

⁴ ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبد القادر عطا، ج 1، لبنان: دار الكتب العلمية، 2011م، رقم الحديث 615؛ انظر أيضاً: الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تعليق عزت عبيد الدعاس، ج 9، حمص: مطابع الفجر الحديثة، 1968م، رقم الحديث 3714.

⁵ ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد الحنبلي، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت، ص 182.

فإن حديث الغدير لا يقدم أي تقدم في مسألة الإمامة --من منظور السنة-- حتى وإن ثبتت صحة الحديث، فقصدية الحديث بعيدة تماماً عن طروحات الشيعة. وعلى أية حال فإن ما يهمننا في هذا البحث، هو التأكيد على أن أمر الوصية --بمجمله --كان غائباً عن الخطب والرسائل المنسوبة لرجال آل البيت تماماً في المرحلة المبكرة؛ حيث لم يتضمن خطابهم إشارات لتلك العقيدة، بل اكتفوا بالتدليل على أحقيتهم بالخلافة استناداً إلى وراثة الرسول صلى الله عليه وسلم--، ومن هنا، فإننا نذهب إلى أن عقيدة الوصية صيغت في وقت متأخر لدى الشيعة بتأثير عوامل سياسية خاصة دفعتهم إلى تشكيلها وزجها في خطابهم لدعم أهدافهم السياسية.

فالمراقب لجهود رجال آل البيت المبكرة لا يجد لعقيدة الوصية أي أثر، بل يتبين له من بدايات هذه الجهود أن حجتهم الأولى في الحكم كانت تقوم على الوراثية، نظراً لقربة الدم بين علي بن أبي طالب رضي الله عنه والرسول صلى الله عليه وسلم-- . هذه الحجة في الواقع ليست إلا امتداداً للثابت من الأعراف الاجتماعية السائدة التي تقضي ببقاء الحكم في العائلة الحاكمة. ولقد توضح لنا أن هذه الحجة كانت المحور الأساسي الذي نهض عليه الفكر الشيعي المبكر، فهي تتكرر باستمرار في أدبياتهم، حتى أصبحت الحجة الوحيدة لدى الشيعة في الفترة المبكرة؛ لذا كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه-- يستند إلى هذه الحجة وينافح عنها ويظهرها في كل مقام فهو يقول بعد مبايعة الناس أبا بكر رضي الله عنه--: "يا معشر المهاجرين، الله الله، لا تخرجوا سلطان محمد عن داره وبيته إلى بيوتكم ودوركم، ولا تدفعوا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فو الله يا معشر المهاجرين لنحن--أهل البيت--أحق بهذا الأمر منكم"¹، إن عبارة "سلطان محمد" تعبر عن تشبث واضح بالنظام القبلي السائد الذي يتخذ من القرابة والدم وسيلة لتوارث الممتلكات، فعلي يرى نفسه أنه الامتداد الطبيعي للرسول-- صلى الله عليه وسلم--؛ وبالتالي فهو أحق الناس بالحكم فصورة الإمامة في ذهن علي لا تتجاوز "التركة" كما أن صورته إماماً لا تفارق منزلة شيخ القبيلة؛ ومن هنا كانت بداية الفكر الشيعي لا تغدو أكثر من ثوابت قبلية وأعراف سائدة.

وعلى أية حال، يجدر بنا أن نشير إلى أن علياً بن أبي طالب رضي الله عنه-- حين طالب بالسلطة لم يكن يمتح من معين الأعراف الاجتماعية السائدة فحسب، بل كان يمتح

¹ ابن أبي الحديد، ج6، ص5.

من نفس المعين الذي شكلت قريش منه سياسة حصر السلطة في بطونها دون العرب. فأبو بكر—رضي الله عنه-- يعلنها صراحة يوم السقيفة مخاطباً الأنصار معترضاً رغبتهم في السلطة فيقول: "نحن الأمراء وأنتم الوزراء!"¹، قد يبدو هذا القول--للوهلة الأولى-- غريباً لما يتضمنه من مفارقة. فالإسلام جاء ليخرج الناس من العصبية القبلية إلى حياة جديدة تقوم على المساواة بين البشر كافة، لكن هذه الغرابة قد تتلاشى في ذهن المجتمعين حين خاطب عمر بن الخطاب—رضي الله عنه-- الأنصار قائلاً: "من ذا يخاصمنا في سلطان محمد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدلٍ بباطل أو متجانب لإثم أو متورط في هلكة"²، هذه الأقوال لسادة قريش تكشف عن تأصيل للتقاليد الثابتة والسائدة عند العرب قبل الإسلام القاضية بضرورة بقاء الحكم في العائلة الحاكمة. هذه الازدواجية--التي تصل إلى التناقض--ساهمت في تأزيم الوضع السياسي وتعقيده عند المسلمين عامة وبني هاشم خاصة؛ لأنها في مجملها تكريس للعصبية القبلية وتعميق للمسافة بين بطون قريش؛ فخطاب قريش تأكيد واضح على الولاء للقبيلة من جانب، وتراجع صريح عن قواعد الإسلام التي لم تمايز بين الناس لعرقهم أو نسبهم من جانب آخر.

فالعصبية القبلية هي التي دفعت بني هاشم إلى التمسك بميراث الرسول وعدم الإذعان لأية مقارنة ستقدمها لهم قريش؛ ولقد كشفت لنا الوثائق عن انتباه بني هاشم لمثل هذا السلوك الملغز. ففي رسالة إلى معاوية قال فيها الحسن بن علي:

"من عبد الله الحسن--أمير المؤمنين--إلى معاوية بن أبي سفيان، أما بعد، فإن الله بعث محمداً--صلى الله عليه وآله--رحمة للعالمين، فأظهر به الحق، وقمع به الشرك، وأعز به العرب عامة، وشرف به قريشاً خاصة، فقال: "وَأَنَّهُ لَذِكْرُ لَكَ وَلِقَوْمِكَ " فلما توفاه الله تنازعت العرب في الأمر بعده؛ فقالت قريش: نحن عشيرته وأولياؤه فلا تنازعونا سلطانه؛ فعرفت العرب لقريش ذلك، وجحدتنا قريش ما عرفت لها العرب، فتهيأت! ما أنصفتنا قريش--وإن كانوا ذوي فضيلة في الدين، وسابقة في الإسلام--واليوم فليتعجب المتعجب من منازعتك إيانا الأمر

¹ الطبري، ج3، 220.

² ابن أبي الحديد، ج6، ص4.

بغير حق في الدنيا معروف، ولا أثر في الإسلام محمود، فالله الموعود، نسأل الله معرفته ألا يؤتينا في هذه الدنيا شيئاً ينقصنا عنده في الآخرة¹.

فالحسن يؤكد أن بني هاشم كانوا على وعي كامل بسلوك أشراف قريش نحوهم، فهم-- على حد تعبيره-- منعوا عامة الناس من منازعة قريش شرف الرئاسة جرياً على عادات العرب؛ لتجد فيما بعد قريش حقهم في تركة الرسول-- صلى الله عليه وسلم--، إن موقف قريش من بني هاشم لا يُفسَّر إلا "برفض اجتماع سلطة الدين والسياسة في عائلة واحدة"²، وهو ما يتضمنه قول منسوب إلى عمر بن الخطاب يقول فيه: "إن قومكم كرهوا أن تجتمع لكم النبوة والخلافة، فتذهبوا في السماء شمخاً وبذخاً"³، وقول آخر منسوب إلى عثمان بن عفان: "إن الناس ينظرون إلى قريش، وقريش تنظر في صلاحها، فتقول إن ولي الأمر بنو هاشم لم يخرج منهم أبداً، وما كان في غيرهم فهو متداول في بطون قريش"⁴. هذه الأقوال تؤكد أن قريشاً انطلقت في نظرتها للحكم من منطلق قبلي واضح، لكن ليس بالمفهوم القبلي القديم، بل حاولت تطويره لمنع بني هاشم من الوصول إلى السلطة خوفاً من بقائها فيهم.

ويبدو أن آمال قريش لن تقابل بالترحيب، فبنو هاشم لن يصمتوا على إبعادهم عن الحكم، ثم إن القبائل العربية الأخرى لن تقبل باستئثار قريش بالحكم وحدها. وعلى أية حال فإن هذه العصبية بغض النظر عن عرقها سواء أكانت قرشية أم هاشمية-كانت أول الثوابت التي اصطدمت بالشورى الإسلامية الجديدة، وقد نتج عن هذا الاصطدام حالة سياسية عجيبة تحمل في تلاوينها أكثر من موقف. فمن جانب، تحارب قريش العصبية القبلية وحصر الحكم في عائلة الرسول-صلى الله عليه وسلم--؛ لأن الدين ليس تركة أحد، وهي، من الجانب الآخر، تمنع تداول السلطة في غير بطونها. أي أنها تدعو لممارسة الشورى ومحو آثار الجاهلية السائدة، وفي الوقت نفسه، تجعل هذه الشورى مقصورة على أهل الحل والعقد من شرفاء قريش!

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا الإطار لم أصرَّ علي بن أبي طالب-رضي الله عنه- في بداية الأزمة على الانطلاق من قواعد الموروث القبلي بدلاً من مبدأ الشورى الإسلامي الجديد؟ إن ما يلفت النظر، في هذا الإطار على نحو واضح، هو أن الدراسات تؤكد أن مبدأ

¹ ابن أبي الحديد، ج 6، ص 4.

² السيد، رضوان، الأمة والجماعة والسلطة، بيروت: دار اقرأ، 1986م، ص 159.

³ ابن أبي الحديد، ج 1، ص 62.

⁴ السابق، ص 65.

الشورى --بحد ذاته-- كان مثاراً للسخط والريبة عند المسلمين أنفسهم، لما يكتنفه من غموض وإبهام، فمعالمه كما يذهب الدارسون لم تكن صريحةً، وحدوده لم تكن واضحةً. فمثلاً لم يوضح هذا المبدأ من هم أهل الحل والعقد؟ وماهي وظيفتهم؟ ومن يختارهم؟ وكيف يتم اختيارهم؟... إلخ من الأسئلة التي كانت تدور في أذهان الناس¹، يضاف إلى ذلك، أن العصبية القبلية ظهرت من جديد بطريقة أكثر تعقيداً حيث تحالفت تيم (البطن الذي ينتمي إليه أبو بكر الصديق) مع عدّي (البطن الذي ينتمي إليه عمر بن الخطاب)؛ لذا لم يجد عليّ رضي الله عنه-- بدأً من التمسك بالعرف القبلي لمواجهة الشورى القائمة على التحالفات.

ومما يؤيد هذا الطرح أقوال منسوبة لعلي بن أبي طالب يشكو فيها استئثار قريش بالسلطة وتضييعهم حقه، فهو يقول بعد مبايعة المسلمين أبا بكر: "إنهم احتجوا بالشجرة واضاعوا الثمرة"²، ويقول في موضع آخر شاكياً ظلم قريش له: "اللهم إني استعديك على قريش ومن أعانهم فانهم قد قطعوا رحمي وأكفؤوا إنائي واجمعوا على منازعتي حقا كنت أولى به من غيري"³ ويقول في الخطبة المعروفة بالشقشقية: "أما والله لقد تقمصها فلان: وإنه ليعلم: أن محلي منها محل القطب من الرحي، ينحدر عني السيل ولا يرقى إلي الطير،...، فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا، أرى تراثي نهبا، حتى إذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم أني احدهم، فيالله والشورى متى اعترض الريب مع الأول منهم حتى صرت أقرن إلى هذه النظائر؟! "⁴. هذه الأقوال المنسوبة إلى علي بن أبي طالب تشير ضمناً إلى أمرين في غاية الأهمية؛ الأمر الأول أن علياً يرى نفسه شخصاً عادياً تميز من غيره بفضل قرابته من الرسول فقط، ولهذا يقرأ حقه في الحكم من مبدأ الأولوية فحسب، وعليه، فلا غرابة أن يدعو إلى نفسه من باب الوراثة لا من أي باب غيره، مع غياب واضح لأية إشارة لعقيدة الوصية أو التعيين. أما الأمر الثاني فهو تشكيك علي بعملية الشورى التي حصلت --من أساسها-- حيث يرى أنها مورست بطريقة اعتباطية غير مبررة؛ فالتحرك الأحادي من عمر بن الخطاب رضي الله عنه - لمبايعة أبي بكر كان أمراً لافتاً لعامة المسلمين من جانب، ومفاجئاً لبني هاشم وعلي من

¹ العتوم، محمد عبدالكريم، النظرية السياسية المعاصرة للشريعة، عمان: مؤسسة الرسالة، 1988م، ص 138.

² ابن أبي الحديد، ج6، ص2.

³ الشريف الرضي، أبو الحسن محمد، نهج البلاغة، ضبط صبحي الصالح، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980م، ص336.

⁴ ابن أبي الحديد، ج1، ص50.

جانب آخر¹؛ إذ كان هذا التحرك من عمر تحدياً واضحاً لبني هاشم، ورثة الرسول—صلى الله عليه وسلم-- . ومهما يكن من أمر، فقد تعقدت أزمة السلطة أكثر حين قام أبوبكر بنقل الخلافة بالتعيين المباشر لعمر بن الخطاب²، هذا التصرف الفردي من أبي بكر يكشف عن قلق مُضمّر في نفس قريش، فخطابها لم يعد عصبياً قُبلياً فحسب، بل أصبح محابياً لعائلاتٍ دون غيرها.

لا غروا، إذن، أن علياً تعلق بفكرة الوراثة بوصفها حجةً لا ينافسه فيها أحد. فمواقف قريش المتغيرة تحمل في خفاياها حشداً من الظنون المضمرة تدفع الهواشم دفعاً فطرياً إلى الالتفات حول نظرية صلبة تستطيع الثبات أمام قريش وعائلاتِها. ومن هنا أخذت نظرية الوراثة تشق طريقها في أدبيات بني هاشم وانصارهم لتنمو هذه النظرية وتصبح فيما بعد الأساس الذي ينهض عليه الفكر الشيعي المبكر.

فالحسن بن علي يتهم قريشاً صراحةً بالتوثب على حقهم في الحكم، وسلبهم سلطان جدهم. ففي إحدى الخطب المنسوبة إليه يقول مشيراً إلى قريش: "إنهم أخذوا هذا الأمر دون العرب بالانتصاف والاحتجاج، فلما صرنا، أهل بيت محمد وأولياءه؛ إلى مُحاجتهم وطلبِ النصف منهم باعدونا واستولوا بالاجتماع على ظلمنا ومُراغمتنا والعت منهم لنا، فالموعدُ الله وهو المولى والنصير. وقد تعجبنا لتوثب المتوثبين علينا في حقنا وسلطان نبينا صلى الله عليه وآله..."³. إن الحسن يجعل السلطة من أول الأمر حقاً شرعياً لهم جاء من الدم والقربة، وعليه، فإنه يَعُدُّ أن كل من توثب على حقهم في الحكم هو ظالمٌ لا محالة، ومعتدٌ آثم على سلطان النبوة الذي لا بدّ أن ينتقل إليهم تبعاً للأعراف القبلية الثابتة، ولا عجب، إذن من اتهام الحسن كلّ من شارك بإبعادهم عن السلطة بأية طريقة "بالاستيلاء بالاجتماع" هذه العبارة لافتة للانتباه، إذ إنها تحمل في طياتها رفضاً لجميع عمليات الاختيار التي تمت تحت غطاء الشورى في السقيفة وما بعدها.

ويواصل الحسن دعوته الأطراف الأخرى بضرورة العدول عن منازعتهم ميراث الرسول، فيقول مخاطباً معاوية بن أبي سفيان: "...فإنك تعلمُ أنني أحقُّ بهذا الأمر منك عند الله، وعند

¹ الطبري، ج3، ص205.

² السابق، ص429.

³ حمادة، ماهر، الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي، بيروت: مؤسسة الرسالة-دار النفائس، 1974م، ص90—ص91.

كلّ أوابٍ حفيظ، ومن له قلبٌ مُنيب، واتقِ الله ودعِ البغي واحقن دماءَ المسلمين، فو الله مالك من خيرٍ في أن تلقى الله من دمائهم بأكثر مما أنت لاقية به، فادخل في السلم والطاعة ولا تنزع الأمرَ أهلهُ ومن هو أحقُّ به منك...¹. ويقول في موطن آخر: "نحنُ حزبُ الله المفلحون وعترَةُ رسولِ الله --صلى الله عليه وسلم-- الأقربون وأهل بيته الطاهرون الطيبون، وأحدُ الثقلين اللذين خلفهما رسولُ الله --صلى الله عليه وسلم--؛ والثاني كتاب الله فيه تفصيلُ كلِّ شيء لا يأتيه الباطلُ من يديه ولا من خلفه، والمعولُ عليه في كلِّ شيء، لا يُخطئنا تأويله بل نتيقنُ حقائقه فأطيعونا فإن طاعتنا مفروضة؛ إذ كانت بطاعة الله والرسول وأولي الأمرِ مقرونة"².

لا يكفي الحسن، هنا، بالدعوة إلى استعادة حقهم في السلطة فحسب، بل يلحّ على أن لعائلته ميزةً وقيمةً ليست لغيرهم من العرب هذه السمة تجعلهم "حزب الله المفلحون" الذين شرفوا بحمل دم الرسول دون غيرهم؛ لذا فإن طاعتهم مقرونة بطاعة الله ورسوله، وأي خروجٍ عليهم هو شقٌّ لعصا طاعة الله. ولا يخفى، علينا توظيف الحسن لعددٍ من الآيات القرآنية--بشكل غير مباشر-- ليسبغ على مطالباته شرعيةً علويةً تعمل على تذكير الناس بقدسية دمهم وقربهم من الرسول. والحقيقة أن شرف الدم أخذ يتحول بالتدريج إلى شرف مقدس يُحتم على الجميع احترامه وعدم المساس به، فالحسين بن علي--رضي الله عنه-- يخاطب الناس قبل مواجهة الجيش الذي أرسله عبيد الله بن زياد لحربه، فيقول: "أما بعد، فانسبونني فانظروا من أنا؟ ثم ارجعوا إلى أنفسكم وعاتبوها فانظروا: هل يحل لكم قتلي وانتهاك حرمتي؟ ألسنت ابن بنت نبيكم صلى الله عليه وسلم..."³، فالحسين يعبر بشكل صريح عن قداسة دم آل البيت وضرورة احترامه.

ويستمر آل البيت بالمطالبة بالسلطة من خلال النظر إلى الحكم بوصفه ميراثاً لعائلة الرسول، وتحديدًا لعلي بن أبي طالب وولديه الحسن والحسين؛ حيث لم تخلُ خطبةٌ أو رسالةٌ واحدة من التذكير والتأكيد على هذا الحق. يقول الحسين بن علي في إحدى خطبه: "أما بعد، أيُّها الناس، فإنكم إن تتقوا، وتعرفوا الحقَّ لأهله، يَكُنْ أرضى الله ونحنُ، أهل البيت، أولى

¹ حمادة، ص91.

² المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج3، تحقيق عفيف نايف حاطوم، بيروت: دار صادر،

2005م، ص9.

³ الطبري، ج5، ص425.

بولاية هذا الأمر عليكم من هؤلاء المدعين ما ليس لهم، والسائرين فيكم بالجور، والعدوان¹ إن النصوص المنسوبة لبني هاشم في المرحلة المبكرة تؤكد أن آل البيت كانوا مؤمنين بأن السلطة حق شرعي لهم؛ لذا ما كانت حجة الميراث تفارق دفاعهم عن حقهم. ومنها استمدوا شرعيتهم وفعاليتهم ليصبح خطابهم قوياً ومقنعاً للكثير من المسلمين آنذاك.

ولعل هذا الخطاب نجح في فرض نفسه في الساحة السياسية لأن دعوته ثابتة تقوم على ميراث الرسول. هذه الحجة تعتبر حقاً ثابتاً في العقلية العربية فحجة آل البيت لا تخرج عن العرف السائد، بل تتماشى معه تماماً، فالحكم عند القبائل قديماً لا ينقل إلا بالقرابة والدم؛ لذا فإن فكرة الشورى بمفهومها اليوم أو بشكلها في السقيفة لم تكن مألوفة لدى العرب، فالشورى في اختيار الحاكم شعار --رغم شرعيته-- لم تعرفه العرب بشكل منظم، وعليه فقد كانت حجة آل البيت هي امتداد للثابت السائد الممثل بالتوريث العشائري.

يمكن القول، تأسيساً على ما تقدم، إن الوراثة، بوصفها ثابتاً قديماً، كانت حجة بني هاشم الوحيدة في بداية المطالبة بالخلافة، وإن فكرة تعيين الرسول لعلي بن أبي طالب أو الوصية له كانت أمراً غائباً في أدبياتهم المبكرة، فالمراقب للوثائق السياسية والمراسلات والخطب بين علي وولديه من جانب، وخصومهم، من جانب آخر، يجد أنها تخلو من عقيدة الوصية أو فكرة التعيين، بل كانت تدور في مجملها حول الوراثة، فمثلاً، كانت خطبة الحسن بن علي بن أبي طالب بعد مقتل والده تؤكد أحقيتهم بالحكم من باب الوراثة فحسب ودون أي أثر لعقيدة الوصية². وكذلك هي رسالة الحسن إلى معاوية لدعوته لبيعته، وخطبته حين حث الناس على المسير لحرب معاوية في النخيلة³، وخطبته حين بلغه تسلل فريق كبير من أنصاره إلى معاوية⁴، وخطبته عندما قرر تسليم الأمر إلى معاوية بشكل نهائي⁵.

كل تلك الوثائق تؤكد أن الحسن لم يعرف عقيدة الوصي ولم يوظفها في خطابه السياسي. وكذلك الحسين بن علي لم يعرف هذه العقيدة ولم يدع يوماً أن حقهم في الحكم يقوم

¹ الطبري، ج5، ص424.

² حمادة، ص76.

³ الأصفهاني، أبو فرج علي بن الحسين، مقاتل الطالبين، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1949م، ص60.

⁴ حمادة، ص79.

⁵ ابن الأثير، أبوحسن علي بن محمد الشيباني، الكامل في التاريخ، ج3، تحقيق نخبة من العلماء، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م، ص204.

عليها. فرسالته الجوابية لمعاوية كانت سياسيةً تقدم الحق من باب الوراثة¹، وكذلك خطبته في أصحابه وفي جنود الحر بن زياد²، ورسالته إلى شيعته من أهل الكوفة حين وصل بطن الرمة³، جميعها كانت تخلو من عقيدة الوصية، وحتى رسائل شيعتهم إليهم كانت تقدم حقهم في الحكم على أساس قرابتهم من الرسول؛ إذ لم تظهر عقيدة الوصية في تلك الوثائق على الإطلاق، فقد خلت خطبة قيس بن سعد من الإشارة إلى عقيدة الوصية، مثلاً، لما بلغه انضمام عبيد الله بن العباس إلى معاوية⁴، بل تحدثت بدلاً من ذلك عن فضل آل البيت وقرابتهم من الرسول، وكذلك رسائل الشيعة إلى الحسين والتي يدعونه فيها للحضور بعد وفاة معاوية⁵.

في ضوء ذلك، فإن الوثائق المبكرة لآل البيت من جانب وشيعتهم من جانب آخر تكشف عن غياب تام لعقيدة الوصية، فجميع الوثائق تجمع على أن حق وراثة الرسول—صلى الله عليه وسلم— هو الحجة الوحيدة التي يحتجون بها أمام الناس وأمام خصومهم. وكما أن السياسة لا تكون إلا بدعم ديني فقد استند آل البيت على الآيات القرآنية التي تحض على احترامهم وعدم المساس بهم لدعم سلطتهم لتنمو حجة الوراثة، وتصبح حالةً دينية مقدسة مقصورة على آل بيت الرسول. واستمر هذا الخطاب على ذات النسق حتى في حركة التوابين.

فتراتهم الفكري منذ نشأتهم حتى مصرع غالبيتهم في عين الورد كان قائماً على فكرة الوراثة، فهو لا يحتوي على أية عبارة تشير إلى عقيدة الوصية، بل تكاد تدور جميع خطبهم ورسائلهم حول ضرورة التوبة من ذنب خذلان ابن بنت النبي الحسين الحاكم الشرعي للأمة بعد أبيه وجده، ومن أمثلة ذلك خطبة سليمان بن صرد لما انتخبه الشيعة رئيساً لهم⁶، ورسالته إلى سعد بن حذيفة بن اليمان في المدائن حين دعاه للخروج معه طلباً بدم الحسين⁷، وخطبة المسيب بن نجية في اجتماع الشيعة الذي عقده لبحث الخروج والطلب بثأر الحسين⁸، وخطبة رفاعه بن شداد البجلي في نفس المناسبة⁹، وخطبة عبيد الله بن عبد الله المري أثناء تحريض

¹ ابن قتيبة، ج1، ص282.

² الطبري، ج5، ص424.

³ حمادة، ص199.

⁴ الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص65.

⁵ حمادة، ص193.

⁶ الطبري، ج4، ص426.

⁷ حمادة، ص231.

⁸ السابق، ص232.

⁹ السابق، ص233.

الشيعة على الأثر للحسين¹، كل تلك الوثائق كانت تخلو من عقيدة الوصية، ولا تشير لأي فضل فضل للحسين وآل البيت إلا فضل قرابتهم من الرسول وحرمة دمهم. إزاء ذلك، فالوصية والتعيين لم تظهر كذلك في مرحلة التوابين، بل استمرت نظرية الشيعة في الحكم قائمة على الوراثة فحسب.

في السياق نفسه تعرضت نظرية الوراثة لمعضلة عويصة، مفادها أن ورثة الرسول— صلى الله عليه وسلم— قد ماتوا، والحالة الاجتماعية تفرض وجود إمام من نسل الحسين؛ لذا سعى الشيعة فوراً لدعوة علي زين العابدين بن الحسين لتولي قيادة الشيعة، لكن الأخير قابل هذه الدعوة بالرفض المطلق². ومن هنا، كانت عملية الرفض هذه بمثابة زحزحة لأهم الثوابت في نظرية الوراثة، لقد خلقت حالة من الضياع في الفكر الشيعي الذي لا يطمئن إلا بقيادة تحمل دم النبوة.

وهكذا لم يتباطأ الشيعة عن إعادة الدعوة لعلي زين العابدين وحثه على ضرورة العودة للحياة السياسية، وتولي قيادة أمرهم ولكنه كان يكرر رفض هذه المطالب دائماً، الأمر الذي جعل المختار بن أبي عبيد الثقفي يكتب إلى محمد بن الحنفية يدعوه إلى تولي قيادة الشيعة وتورث إمامة أهل البيت ودعم حركة المختار في الكوفة؛ وهذا ما حصل، إذ تذهب بعض المصادر إلى أن ابن الحنفية وافق على هذه الدعوات ليصبح إمام الشيعة³.

بدءاً من ذلك يمكن القول إن نظرية الشيعة القائمة على وراثة الدم النبوي --تحديداً-- تمر في منعطف جديد، فجميع الوثائق الأدبية والسياسية تشير إلى أن أحفاد الرسول كانوا يدعمون حقهم بالحكم استناداً إلى قرابتهم من الرسول، وكما هو معروف فمحمد بن الحنفية ليس حفيد النبي إذ لم تلده فاطمة وعليه فهناك خرق للمبدأ؛ لذا سعى الشيعة جاهدين لتبرير نظرية سياسية جديدة تقوم على فكرة "النص والوصية" للإمام علي بن أبي طالب، لتنبثق عنها شرعية حكم ابن الحنفية، حيث ذهبت الكيسانية إلى أن "الإمامة بعد علي كانت لابنه الحسن، ثم للحسين بعد الحسن ثم إلى محمد بن الحنفية بوصية أخيه الحسين إليه حين هرب من المدينة

¹ الطبري، ج4، ص432.

² المسعودي، ج3، ص83.

³ السابق، ج2، ص67.

إلى مكة حين طولب بالبيعة ليزيد بن معاوية¹ هذا المبدأ الجديد هو بمثابة الحاجة أو المسرب الوحيد للخروج من الأزمة، ونلاحظ ومن خلال المصادر أن أصابع الاتهام تشير إلى أن المختار الثقفي هو من عمل على تهئية الشيعة لتقبل هذا التحول، وذلك ليجعل من ابن الحنفية زعيماً روحياً للشيعة، ويتولى هو الزعامة السياسية للأمة، فالمصادر تشير إلى أن المختار كان باحثاً عن الملك²، وكان على يقين مسبق أن هذه الزعامة لن تتأتى لغير قرشي، فظاهر بدعته لحق بني هاشم وأخذ يقنع ابن الحنفية بأن زعامة الشيعة من حقه، حتى ولو لم يكن من أبناء فاطمة.

ومهما يكن من أمر فإن شخصية المختار كانت محط نقاش الكثير من المؤرخين. فالبلادري يؤكد أن المختار كان عثمانياً، وهي تسمية تطلق على كل من غضب لمقتل عثمان بن عفان واعتبر أنه قتل مظلوماً، وأبدى سخطه على قتلته، وأيد بني أمية في مطالبتهم بثأره³، لكنه سرعان ما تبدل موقفه السياسي، إذ تشير المصادر إلى أن المختار بايع ابن الزبير ووقف إلى جانبه في مواجهة سياسة بني أمية⁴. فابن الأثير يتحدث بإسهاب عن قتال المختار إلى جانب ابن الزبير أثناء غزو الجيش الأموي لمكة فيقول: "فأقام عنده وشهد معه قتال الحصين بن نمير وأبلى أحسن بلاء، وقاتل أشد قتال، وكان أشد الناس مع أهل الشام"⁵، ويذكر ابن كثير أن المختار كان "من كبار الأمراء عنده"⁶؛ أي عند ابن الزبير، ولكن يبدو أن العلاقة بين المختار وابن الزبير لم تدم طويلاً، حيث لم يلبّ الأخير تطلعاته إلى السلطة "فعزم المختار على العودة إلى بلاد العراق، ليوفر لنفسه الزعامة والسلطة التي افتقدها في الحجاز عند ابن الزبير. من هنا حرص المختار على أن يلتقي بابن الحنفية، زعيم بني هاشم والشيعة والعلويين، ليخبره برغبته في الدفاع عن آل البيت؛ فقد كان لا بد لكل حركة سياسية في تلك الفترة أن تصطبغ بصبغة دينية، وتتل مساندة زعيم ديني ورئيس روحي؛ لذا سعى المختار إلى لقاء ابن الحنفية⁷. تبعاً لذلك نجح

¹ البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1995م، ص 39.

² الدينوري، أبو حذيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقيق عبد المنعم عامر، بيروت: دار المسيرة، د.ت، ص 299.

³ البلادري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، ج 5، تحقيق محمد باقر المحمودي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت، ص 219.

⁴ انظر ابن الأثير، ج 4، ص 72، ابن كثير، ج 8، 249، المسعودي، ج 3، ص 19.

⁵ ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ج 4، بيروت: دار عالم الكتب، 2003م، ص 72.

⁶ ابن كثير، ج 8، ص 249.

⁷ الخربوطلي، علي حسين، المختار الثقفي: مرآة العصر الأموي، القاهرة: مؤسسة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت، ص 109.

نجاح المختار في التسلّح بشرعية دينية يواجه بها الأحزاب الأخرى؛ ولهذا يؤكد الشهرستاني أن نجاح المختار "لم ينتظم إلا بانتسابه إلى محمد بن الحنفية أخي الحسين علماً ودعوة"¹.

سعى المختار بكل ما أوتي من قوة إلى تنظيم جيشه في الكوفة، مستفيداً من هزيمة التوابين في عين الورد، إذ التحقت فلول ابن صرد بحركته مستبشرين بالمختار خيراً، ويرى فلهوزن: "أن المختار كان ينوي أن يتزعم الشيعة، ولكنه لم يستطع أن ينال هذه الزعامة من سليمان بن صرد، رغم ما صادفه من بعض النجاح، ولكنه تخلص من سليمان بما وقع لهذا الأخير من حملته ضد أهل الشام، وهناك استطاع أن يرث زعامته وهو مرتاح الضمير، لأنه طالما حذر من القيام بتلك المغامرة"². وعلى أية حال لم يكتف المختار بعرب الكوفة وفلول التوابين، بل سعى إلى تجنيد الموالي في جيشه، فلم يتباطأ يوماً عن تقريبهم متذرعاً بأن أبناءهم أطوع وأوفى وأسرع لما يريد³، ولا عجب إذن أن يكون جيشه فارسياً خالياً من العنصر العربي؛ لذا كان جيشه لا ينطق بكلمة عربية، ومن هنا قال عمير بن الحباب لإبراهيم بن الأشتر قائد جيش المختار: "لقد اشتد غمي منذ دخلت معسكرك؛ وذلك أنني لم أسمع فيه كلاماً عربياً حتى انتهيت إليك"⁴، واتهمت بعض المصادر جيش المختار بالتستر بالثأر لبني هاشم إلا أنه --في حد تعبيرهم-- يسعى إلى محاربة بعض القبائل العربية ونهبها، حيث تتهمه بعض المصادر بأن حروبهم تأخذ شكل الغزوة والغارة أكثر من شكل الحرب الصريحة⁵، ويدلل الدينوري في روايته على استبداد المختار وجيشه حين أمر المختار كيسان أبا عمرة صاحب الكيسانية قيادة حرسه، وطلب منه تتبع من خرج لحرب الحسين، فوجدها كيسان فرصة لسلب العرب ممتلكاتهم؛ فهدم الكثير من الدور وقتل الكثير من العرب وجعل أموالهم وعطاءهم لأبناء العجم⁶، فضاجت العرب العرب من سياسة جيش المختار حيث تذكر المصادر مواقف كثيرة دارت بين العرب والمختار: حيث قالوا له صراحةً بأنك: "عمدت إلى موالينا وهم فيء أفاءه الله علينا وهذه البلاد جميعاً فأعتقنا رقابهم نأمل الأجر في ذلك والثواب والشكر، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا

¹ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ج1، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1976م، ص197.
² فلهوزن، يوليوس، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة عبدالرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، 1978م، ص209.

³ الدينوري، ص299.

⁴ السابق، ص293.

⁵ السابق، ص299.

⁶ السابق، ص292.

في فيننا"¹، وقالوا عنه: "إن المختار أطعم موالينا فيأنا وأخذ عبيدنا فحرب بهم يتامانا وأراملنا"².

إن هذه الأقوال في غاية الأهمية؛ فهي قد تكشف لنا أن حركة المختار هي حركة سياسية تسعى إلى ممارسة السياسة باسم شيعة آل البيت لتمرير أطماع المختار المادية والسياسية، ولما رفضت العرب الالتفاف حوله استعمل المختار الفرس لتحقيق مأربه. وبما أن الشيعة حريصون على أن تكون الزعامة في آل البيت لم يجد المختار مناصاً من دعم فكرة الوصية لعلي وعقبه؛ ليبرر لشييعته مشروعية ابن الحنفية.

وإذا عدنا إلى ممارسات جيش المختار ضد أبناء القبائل العربية كما هي متداولة في المصادر فإننا نجد فيها جانب المصلحة المادية: مثل النهب والسلب هو المسيطر، وعليه فحركة المختار الداعمة للوصية ليست إلا حركة تقترب إلى جماعات غازية إن جاز التعبير ولكن برداء ديني يهدف إلى تقديمها للجمهور جماعةً ثوريةً تحارب من أجل استرداد حق آل البيت، ومن هنا، نجد تفسيراً لإلحاح المختار على "السجاد" بضرورة المطالبة بحقه، وعند رفضه توجه لابن الحنفية لإقناعه بإضفاء الشرعية على حركته كونه من عقب علي بن أبي طالب. ومن هنا فلا غرابة أن تكون سلطة ابن الحنفية سلطةً صوريةً شكلية لا تتعدى صورة الموجه الروحي في حين أن يد المختار كانت المحرك لجموع الشيعة.

كان المختار يسعى دائماً إلى زج لقب الوصي في كل خطبه؛ ليجعل من نفسه خادماً لله تعالى ومنفذاً لأوامره التي تقضي بطاعة آل البيت التي يمثلها ابن الحنفية على حدّ تعبيره، هذا السلوك كان بمثابة الشرعية للمختار وحركته؛ حيث أصبحت تصرفاته وأقواله تكتسب نوعاً من القداسة؛ لكونه حامي الوصي والمدافع عنه، ومن هنا، كان دعم المختار لوصية ابن الحنفية ممارسةً نفعية لتبرير سياسته ليس أكثر، وعليه كانت وصية ابن الحنفية في خطاباته حجر الزاوية الذي تنهض عليه حركته والعباءة التي يتستر بها في غاراته على قبائل العرب.

والمراقب لخطب المختار يلمس ما أشرنا إليه سابقاً، ويلاحظ الكيفية الذكية التي يتلاعب المختار فيها بتوظيف وصية ابن الحنفية في مشروعه السياسي، يقول مخاطباً أهل الكوفة لحثهم

¹ الطبري، ج 6، ص 44.

² الدينوري، ص 43.

على طاعته واتباعه: "أما بعد، فإن المهديّ ابن الوصي، محمد بن علي، بعثني إليكم أميناً. ووزيراً، ومُنْتَخَباً، وأميراً، وأمرني بقتال المُلحدِين، والطلب بدماء أهل بيته، والدفع عن الضعفاء"¹، فمن يقرأ هذه الخطبة يخيّل إليه أنه إنما يقرأ لمندوبٍ شرعي عن آل البيت حمل على عاتقه الدفاع عنهم وإرجاع الحقوق المسلوقة لهم، ولعبارة "بعثني إليكم" دلالةٌ لافتة حيث أنها توضح مشروعية المختار فهو مبعوثٌ من ابن الوصي، كما ينبغي أن تفهم في إطار قرآني فهي تعني أن طاعة المختار واجبة، وهي مرتبطة بطاعة أولي الأمر الممثلة بالوصي. ومن هنا نفهم دلالة زج لقب الوصي في بداية الخطبة؛ ليعتد في نفس جمهوره أنه رسول الوصي الحاكم بأمر الله؛ لذا فإن طاعته واجبة كطاعة الحاكم والتمرد عليه هو تمرّدٌ على الوصي أي على صاحب الأمر الممثل لسلطة الله في الأرض؛ فالمختار إذن من خلال فكرة الوصي يقدم مشروعاً سياسياً ودينياً متكاملًا لجمهوره لا غبار عليه.

والحق أن المختار لم يستغل مكانته ولياً للوصي في إقناع الشيعة باتباعه فحسب، بل وظفها في النيل من خصومه من قادة الشيعة أنفسهم. فقد كان يعتمد في خطبه إلى تقديم نفسه ولياً للوصي؛ ليلج من ذلك إلى التهم على رموز كبرى من قادة الشيعة والنيل منهم، دون أن يستطيع أحد الدفاع عنهم؛ لأن المختار لا ينطق عن نفسه بل يتحدث بلسان ابن الحنفية. يقول متهجماً على سليمان بن صرد أحد أكبر رموز الشيعة ولأهـ لبني هاشم: "إني قد جئتكم من قبل ولي الأمر، ومعدن الفضل، ووصي الوصي، والإمام المهدي، بأمر فيه الشفاء، وكشف الغطاء، وقتل الأعداء، وتمام النعماء. إن سليمان بن صرد، يرحمنا الله وإياه، إنما هو عثمّة² من العثم، وحفش بال³، ليس بذي تجربة للأمر، ولا له علم بالحروب، إنما يريد أن يخرجكم فيقتل نفسه، ويقتلكم، إني إنما أعمل على مثالٍ قد مثّل لي، وأمر قد بيّن لي"⁴.

من الواضح أن لا مبرر في افتتاح الخطبة بعبارة "إني قد جئتكم من قبل ولي الأمر" إلا مسألة واحدة هي أن كلّ ما سيقال في الخطبة هو بمباركة الوصي. تبعاً لذلك لن يجد المختار حرجاً من الطعن في سليمان بن صرد، فالمختار يعي تماماً المنزلة العالية التي يتمتع بها ابن صرد في قلوب الشيعة، ويعلم أيضاً أن التهم عليه لن يكون محل ترحيب عند أغلب

¹ الطبري، ج 5، ص 58.

² العثمّة: الشيء المهزول.

³ الحفش: الشيء البالي.

⁴ الطبري، ج 5، ص 580.

الشيعية، لذا وجد أن أهون الطرق إلى مبتغاه أن يؤكد للجمهور أنه مرسل من الوصي لعرض أقواله وتنفيذ توجيهاته، هكذا أصبحت مواجهة الخصوم أكثر سهولة؛ فهي توجيهات دينية من الوصي فحسب. ولعل ممارسات المختار لم تقف عند هذا الحد بل تجاوزته، لتصبح ولاية المختار للوصي صكاً دينياً مقدساً يجوب فيها المدن لجمع الولاء والطاعة من الناس، فلقد حمل المختار كتاباً من محمد بن الحنفية إلى إبراهيم بن الأشتر يقول فيه: "أما بعد فإن هذا كتاب إليك من المهدي محمد، ابن أمير المؤمنين الوصي، وهو خير أهل الأرض اليوم، وابن خير أهل الأرض كلها قبل اليوم، بعد أنبياء الله ورسله، وهو يسألك أن تنصرتنا، وتؤازرنا، فإن فعلت اغتبطت، وإن لم تفعل فهذا الكتاب حجة عليك، وسيغني الله المهدي محمدًا، وأوليائه عنك"¹، لقد أضحي لقب الوصي عقيدة أساسية للانطلاق عند الشيعة، تجعل من يخالف أوامر ابن الحنفية أو وليه المختار كافرًا لا محالة، وعليه فلا بد من اتباعهم ونصرتهم.

ومن هذا المنظور يتصف خطاب الشيعة بدرجة عالية من التركيز على حادثة الغدير، كما يتضمن خطابهم تأكيداً ملحاً على أحقية علي بالحكم تأسيساً لعقيدة الوصية. وعلى أية حال، فالتأكيد على هذا الحق يضيف إلى الحزب الشيعي بعداً من المشروعية ويدفعه إلى المواجهة بسقف عالٍ من التبريرات.

فالحالة السياسية المتأزمة، إذن، هي المسؤولة عن إنتاج هذا الخطاب الإيمانى المعقد، لمواجهة فشل فكرة الوراثة سياسياً —أو بالأحرى تعثرها— نتيجة للقوى السياسية المعاكسة. استلزم طرح نظرية أقوى تقوم على تأويل حادثة الغدير؛ لدعم عقيدة الوصية، ينتج عنها تغير عميق في جوهر الإيمان يصب في صالح الموقف الشيعي للخروج من مأزق السلطة.

ومن الشواهد الأدبية على تقديم الشيعة حادثة الغدير ووصية الرسول للإمام عقيدة أساسية في جوهر الإيمان، أبيات الكميت التي تعبر صراحةً على أن علياً هو الإمام الأحق الذي أمر الله تعالى باتباعه وأمر نبيه بالنص عليه، ولكن القوم تبايعوها من وجهة نظره وعصوا الله ورسوله فيقول:

وَأَصْطَفَاهُ النَّبِيُّ عَلَى اخْتِيَارٍ بِمَا أَعْيَا الرُّفُوضَ لَهُ الْمَذْبَعَا

¹ الطبري، ج6، ص16.

وَيَوْمَ الدَّوحِ—دَوْحٌ غَدِيرٌ خُمْ-- أَبَانَ لَهُ الْوَلَايَةَ لَوْ أُطِيعَا

وَلَكِنَّ الرِّجَالَ تَبَايَعُوهَا فَلَمْ أَرْ مِثْلَهَا خَطَرًا مَبِيعَا

فَلَمْ أَبْلُغْ بِهِمْ لَعْنًا وَلَكِنْ أَسَاءَ بِذَلِكَ أَوْلَهُمْ صَنِيعَا

أَضَاعُوا أَمْرَ قَائِدِهِمْ، فَضَلُّوا وَأَقْدَمَهُمْ لَدَى الْحِثَّانِ رِيْعَا

تَنَاسَوْا حَقَّهُ وَبَغَوْا عَلَيْهِ بِلَا تَرَةٍ، وَكَانَ لَهُمْ قَرِيعَا¹

ويقول أيضاً:

إِنَّ الرِّسُولَ—رَسُولَ اللَّهِ—قَالَ لَنَا: إِنَّ الْإِمَامَ عَلِيٌّ غَيْرُ مَا هُجِرَا

فِي مَوْقِفٍ أَوْقَفَ اللَّهُ الرِّسُولَ بِهِ لَمْ يَعْطِهِ قَبْلَهُ مِنْ غَيْرِهِ بَشْرَا².

ويقول أيضاً:

عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَحِبُّهُ مِنْ اللَّهِ مَفْرُوضٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ

وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْصَى بِحَقِّهِ وَاشْرَكَهُ فِي كُلِّ حَقٍّ مَقْسَمٍ

وَزَوْجَهُ صَدِيقَةً لَمْ يَكُنْ لَهَا مُعَادِلَةٌ غَيْرَ الْبَتُولَةِ مَرِيَمَ

وَرَدَّمَ أَبْوَابَ الَّذِينَ بَنَى لَهُمْ بِيوتًا سِوَى أَبْوَابِهِ لَمْ يَرْدَمْ

وَأَوْجِبَ يَوْمًا بِالْغَدِيرِ وَلَايَةً عَلَى كُلِّ بَرٍّ مِنْ فَصِيحٍ وَأَعْجَمٍ³

إن توظيف حادثة غدير خم وتقديمها بشكل مستمر في خطابهم يعمد في نظري إلى الحفر في ذهنية الشيعة على أن الإيمان بعلي حقيقة دينية لا يصلح الإيمان بدونها، ومن هنا فإن ربط الإمامة بالنص المباشر سلاح هام لدى الشيعة على المستوى السياسي وعلى المستوى الديني أمام ذاتهم من جانب وخصومهم من جانب آخر.

¹ سلوم، داود، شعر الكميت بن زيد الأسدي، ج4، بيروت: عالم الكتب، 1997م، ص223.

² السابق، ص 287.

³ السابق، ج3، ص 44.

ومن الطبيعي -في ظل هذه النظرة- أن يظهر الخطاب الأدبي الشيعي متضمناً هذه الرؤى ومعبراً عنها ومنطلقاً منها في رؤيته نحو السلطة، حيث وجدنا عند عودتنا إلى المصادر، تقبل أنصار آل البيت لفكرة الوصية وانتشارها سريعاً في خطابهم الأدبي، عقيدة راسخة ومسلمة من مسلمات الدين، يقول السيد الحميري:

ألا قل للوصي: فدتك نفسي أطلت بذلك الجبل المقاما
أضر بمعشرٍ وألوك منّا وسَمَّوك الخليفة والإماما¹

وقوله في موضع آخر:

مَنَحْتُ الهوى المَحْضَ مِنِّي الوَصِيّا ولا أَمْنَحُ الودَّ إلا عليا
دعاني النبي عليه السلام إلى حبه فاجبت النبيّا
فَعَادَيْتُ فِيهِ وَوَالَيْتُهُ وَكُنْتُ لِمَوْلَاهُ فِيهِ وَلِيّا
أَقَامَ بِخَمٍّ بِحَيْثُ الْغَدِيرِ فَقَالَ فَاسْمَعْ صَوْتًا نَدِيّا²

ويقول أيضاً:

وصي محمدٍ وأمينُ غيبٍ ونعم أخو الإمامةِ والوصيه³.

ويقول كذلك:

وصيُّ محمدٍ وأبَا بنِيهِ وَوَارِثُهُ وَفَارِسُهُ الْوَفِيّا
وَقَدْ أُوتِيَ الْهُدَى وَالْحُكْمَ طِفْلاً كَنَحِيٍّ يَوْمَ أُوتِيَهِ صَبِيّا
أَلَمْ يُوْتِ الْهُدَى وَالنَّاسُ حَيْرَى فَوَحَّدَ رَبَّهُ الْأَحَدَ الْعَلِيّا⁴

¹ السيد الحميري، الديوان، تحقيق شاکر هادي شاکر، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1970م، ص 379.

² السابق، ص 463.

³ السابق، ص 472.

⁴ السابق، ص 458.

لعل الأبيات السابقة، تكشف بقوة عن إصرار الخطاب الشيعي على إلزامية الإيمان بفكرة الوصية ركناً أساسياً في بنية الإمامة، وعلى هذا الأساس أيضاً لا بدّ أن نعي أن الإيمان بالوصية أصبح عقيدةً أساسية لدى الشيعة، فالإمامة حسب منظورهم واضحة لا لبس فيها، والإمام على حقٍ ولكن القوم تلاعبوا بهذا الحق، وعصوا أوامر الله وعطلوا دينه. ويستمر الخطاب الشيعي على هذا المنوال، يقول الحميري في موضع آخر:

إِنِّي لَأُكْرَهُ أَنْ أُطِيلَ بِمَجْلِسٍ لَا ذَكَرَ فِيهِ لِفَضْلِ آلِ مُحَمَّدٍ
لَا ذَكَرَ فِيهِ لِأَحْمَدَ وَوَصِيَّهِ وَبَنِيهِ ذَلِكَ مَجْلِسٌ نَظِفٌ رَدِي
إِنْ الَّذِي يَنْسَاهُمْ فِي مَجْلِسٍ حَتَّى يَفَارِقَهُ لَغَيْرُ مَسَدَدٍ¹.

ويقول كذلك:

شَهِدْتُ وَمَا شَهِدْتُ بِغَيْرِ حَقٍّ بِأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِذِي شَبِيهِ
نَحَبٌ مُحَمَّدًا وَنَحَبٌ فِيهِ بَنِي أَبْنَائِهِ وَبَنِي أَبِيهِ
فَأُبَشِّرُ بِالشَّفَاعَةِ غَيْرِ شَكٍّ مَنْ الْمَوْصَى إِلَيْهِ وَمَنْ بَنِيهِ
فَإِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ كُلَّ قَوْلٍ يَدَانِ بِهِ الْوَصِيِّ وَيَرْضِيهِ²

إن رمزية حب آل البيت من حيث تجسيدها لرمزية العائلة المقدسة ليست أمراً بعيداً عن الخطاب الشيعي، لأن عملية الإشارة إليهم هي آلية دقيقة تدعو إلى العودة إلى مرجعية القرآن الكريم الذي ميزهم في عدة مواضع وجعل منهم جماعة مميزة في عدة جوانب، هذا الإسقاط الديني --من خلال لقب الوصي --يعمل بطريقة منتظمة على جعل التميز الإلهي لهذه العائلة حاضراً في وعي الشيعة باستمرار، وهو حضور يؤكد الإيمان بهم وبأهميتهم ويؤكد أن الكفر بهم مرتتهن بالإيمان بالله تعالى. ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى شواهد شعرية متنوعة تؤيد ذلك، يقول كثير شاعر الكيسانية:

أَلَا إِنَّ الْأَئِمَّةَ مِنْ قَرِيشٍ وَوَلَاةَ الْحَقِّ أَرْبَعَةٌ سِوَاءِ

¹ السيد الحميري، الديوان، ص 117.

² السابق، ص 468.

عليّ والثلاثة من بنيه هُم أسباطه والأوصياء

فأني وصيته إليهم يكون الشك منا والمراء

بهم أوصاهم ودعا إليه جميع الخلق لو سَمِعَ الدُّعاء¹.

إن عقيدة الشاعر مباشرة في الأبيات السابقة تتمحور حول الإيمان بالوصية بكل ما يقتضيه هذا الإيمان من أبعادٍ تحمل الفرد نحو الحق وطريق النجاة. وعليه، فلا غرابة إذا من إصرار الخطاب الشيعي على طرح هذه الأحقية -الممثلة بالوصية-- في مختلف سجلاته السياسية لمنح أهدافهم سترًا دينيًا يساعدهم على المواجهة والتصدي للآخر. يقول كثير في موضع آخر:

تُخَبِّرُ مَنْ لَاقَيْتَ أَنَّكَ عَائِدٌ بَلِ الْعَائِدُ الْمَحْبُوسُ فِي سَجْنِ عَارِمٍ

وَصِيُّ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى وَابْنُ عَمِّهِ وَفَكَأُكَ أَعْنَاقٍ وَقَاضِي مَغَارِمٍ².

ويقول كذلك مرتجزاً:

ما مت يا مهدي يا ابن المهدي

أنت الذي نرضى به ونرتجي

أنت ابن خير الناس من بعد النبي

أنت إمام الحق لسنا نمُتري

يا ابن علي سر ومن مثل علي

وسر بنا مصاحباً لا تنتهي

حتى نحاذي أرض كلب وبلي

ثمت أقبل، جارك الله العلي

بيّن لنا وانصح لنا يا ابن الوصي

¹ الخزاعي، كثير بن عبد الرحمن، الديوان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1971م، ص 521.

² كثير، الديوان، ص 232.

بَيْنَ لَنَا مِنْ دِينِنَا مَا نَبْتَغِي¹

إزاء الأبيات السابقة، لعل لقب الوصي يعدُّ ركيزةً أساسيةً في الخطاب الشيعي فمادام هذا اللقب يدخل في إطار الإيمان بالأحقية فقد كان من الضروري أن يحرص الخطاب على ألا يتحرك بدونه، بل لعلنا نلمس أحياناً اضطرار الشاعر تحت إلحاح ذلك الخطاب على إدراج "لقب الوصي" ضمن الأبيات لتصبح بموجبها معبرةً عن رؤى جماعته.

وأخيراً، يتضح-- في ضوء الشواهد الشعرية السابقة-- استقبال الشيعة للفلسفة الجديدة "الوصية" وتوظيفها السريع في أدبهم، فهذه الفكرة الجديدة تولد وضعاً معرفياً ومسلكاً جديداً للحزب، ويزداد إدراكنا لمعنى هذا التوظيف العقائدي في الأدب، حين نتأمل نتائج هذا الفكر الجديد على خطاب الشيعة؛ فلقد تحول خطابهم في تلك المرحلة من مطالبين بتركة الرسول (حق عشائري) إلى مطالبين بحق ديني أوصى به الله رسوله محمد ليوصي لعلي وعقبه فيه (فرض ديني)، وعليه فالإمامة أصبحت، منصباً إلهياً يمنح من الله تعالى لنسل علي فحسب، فعملية اختيار الإمام تكون من الله وحده، وهو خيار مقدس ليس لعامة البشر فيه شأنٌ، تبعاً لذلك، فالإمامة تشهد تحولاً ديناميكياً من منصبٍ دنيوي إلى آخر ديني.

تأسيساً على هذا، يمكن القول: إن الإمامة الشيعية ونتيجة للوصية أخذت شكلاً مقدساً؛ فالناظر إلى فعاليات الإمامة في جهودهم الأدبية والفكرية، يجد أنها تتطوي على جملة من الأبعاد الدينية المقدسة التي تظهرها عقداً دينياً خاصاً بين الله والإمام يقوم على إثرها الإمام بالاتصال المباشر مع الله لتنفيذ إرادته في الأرض. هذه الفكرة الدخيلة أحدثت تغيراً جوهرياً في طبيعة هذا المنصب، فبعد أن كان منصباً دنيوياً تحول --نتيجةً لتبني فكرة الوصية-- إلى منصب ديني خاص، صاحبه ممارسات جديدة للإمامة والإمام لم تكن مألوفة عند العرب، مثل: علم الإمام الشامل، وعقيدة الرجعة. تظهر هاتان العقيدتان بشكل واسع في أدبهم لتقدما ملامح سيكولوجية معينة، فهما يسبغان على الإمام صفات خارقة للعادة ليست للبشر العاديين، خلص عنها منح الإمام مميزات خارقة للعادة كالعلم الشامل والرجعة من الموت ليصلوا بذلك إلى نظرية

¹ السابق، ص 497.

سياسية متكاملة تقدم الإمام -قائد السلطة السياسية- كزعيم يرتبط بالله مباشرة، ويسير وفق تعليمات علوية؛ وعليه يكون الله حاضراً دائماً في كل مؤسسات الدولة الشيعية، متحدتاً في كلام الإمام وفاعلاً بأفعاله، وعندها تكون الدولة الشيعية المنشودة دولة الله التي تسير وفق عنايته وتوجيهاته.

في السياق نفسه، يمكن القول إن الأدب الشيعي المبكر كان يخلو تماماً من لقب الوصي فقد جاء اللقب متأخراً بعد تطور الفكر الشيعي؛ لذا فإننا نعتقد وجود فرضيتين رئيسيتين طورتهما الفكر العقائدي الشيعي، الأولى منهم تتمثل في أن فكرة الوراثة لم تعد مقنعة للجمهور، "وذلك بعد مقتل الحسين بن علي في كربلاء واعتذار علي زين العابدين عن مواصلة القيادة"¹، فما كان من الشيعة إلا أن نصبوا ابن الحنفية حاكماً عليهم رغم أنه ليس من نسل النبوة، ومن هنا، كان لا بد من مخرج، فكانت الوصية هي الحل الوحيد لهذه الأزمة، إضافةً إلى أن نظرية الوراثة بشكل عام أصبحت ضعيفة في ظل نظرية بني أمية القائمة على تدبير الله وقدره، ومن هنا كان لا بدّ للشيعة من البحث عن نظرية أقوى تساند حجة الوراثة. أما العامل الثاني فهو دعم المختار لفكرة الوصية ليجعل من نفسه مندوباً شرعياً لابن الحنفية.

وعلى أية حال لم تكن الوصية حلاً جذرياً لمشكلات آل البيت، بل خرج من يعارضها ويفندوها من آل البيت أنفسهم لتعارضها مع مصالحهم الشخصية، فمع التسليم بأن تحولات الإمامة عندهم كانت تقوم بجوهرها على تدعيم أحقيتهم في الحكم، إلا أن هنالك محاولات حثيثة من بعض رجالات آل البيت إلى تغيير ماهية الإمامة وخصائصها لتصبح حكراً لجماعة دون الأخرى؛ فلقد جاهد الإمام محمد بن علي الباقر على انتزاع الإمامة من عبدالله بن محمد ابن الحنفية وجعلها في النسل الفاطمي فحسب، واعتبر أنه الأولى بها من غيره؛ لأنه يحمل الدم المحمدي من جدته فاطمة الزهراء، لذا قاوم فكرة أن تكون الإمامة من حق أي هاشمي، بل أوجب أن تكون بنسل فاطمة فحسب ليصيرها لنفسه فيما بعد: "ليس لولد جعفر فيها نصيب ولا لولد العباس، ولا لأي بطن من بطون عبدالمطلب، ما لمحمدي فيها نصيب غيرنا"²، وما يهمننا، هنا، أن هذا المطلب الجديد لم يظهر إلا نتيجةً للظرف السياسي حيث أن محمد بن الباقر وجد أن الفرصة مناسبة للمطالبة بإرث أجداده ووجد أن الفرصة قوية؛ لأنه ينحدر من نسل

¹ الكاتب، أحمد، تطور الفكر السياسي الشيعي، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2005م، ص 21.

² الصدوق، علي بن بابويه، الإمامة والتبصرة من الحيرة، قم المقدسة: مدرسة الإمام المهدي، دت، ص 178.

فاطمة الزهراء، هذا الطرح اللافت للنظر يدعنا نعود إلى مقدمة الدراسة التي تذهب إلى أن تحولات الإمامة عند الشيعة ليست إلا نتائج حتمية للحالة السياسية السائدة، فالشيعة الأوائل أقاموا حق آل البيت على الوراثة فحسب، سرعان ما تطور هذا الحق إلى الوصية نتيجة للأوضاع السياسية المحيطة، ليظهر بعدها محمد بن علي الباقر ليطالب بعودتها إلى نسل فاطمة من باب الأولية والوراثة.

نعود من جديد، لنظرية النصّ والوصاية لنطرح الأسئلة التالية: لما كانت الوراثة هي الحجة الوحيدة التي تداولتها جهود بني هاشم المبكرة؟ لماذا لم يشر خطابهم المبكر إلى نظرية النصّ والوصية على الإمام علي؟ هل هذا يعني أن فكرة النصّ والوصية لم تكن مطروحة في بداية الفكر السياسي الشيعي؟ أو هل يعني ذلك أن الفكر الشيعي كان مستجيباً ومتفاعلاً للظروف المحيطة حيث قام بإنتاج أفكار جديدة أكثر تطوراً وتعقيداً من الوراثة لتناسب الأوضاع السياسية المعقدة؟ وفي سبيل الإجابة على هذه التساؤلات نرى أن الفكر الشيعي المبكر لم يكن مهياً في بدايته على تقديم طروحات معقدة بحجم الوصية والنص؛ لأن أفكار العرب بسيطة لم تألف مثل هذا النوع من الفكر المتطور، ومن هنا كانت دعوة الشيعة في بدايتها تقليدية منصبّة في الدرجة الأولى على فكرة الوراثة بمفهومها التقليدي. والسبب الآخر الذي نعتقد أنه من عوامل تأخر تطور العقائد الشيعية هو طبيعة تكوين العقل العربي التي تقوم بشكل عام على حسّ تقليدي بسيط، يقوم على رابطة الدم والتوريث. وهذا هو ما يفسر خلو المراسلات الأولى بين رجال آل البيت من لقب الوصي، واكتفائهم بالحديث عن الوراثة.

وأخيراً، وإزاء ما سبق، نتوصل الدراسة إلى أن الأدب الشيعي المبكر يخلو تماماً من فكرة الوصية، حيث أكد البحث على أن جميع المراسلات بين علي وابنائيه وخصومهم كانت تدور حول أحقية الوراثة فحسب. وعليه، ففكرة الوصية نظرية دخيلة لم تكن موجودة لدى الشيعة الأوائل، ودخلت إلى فكرهم وأدبهم نتيجةً لبعض الظروف السياسية التي أجبرت الساسة على تبني أساس جديد لمواجهة الظروف الجديدة.

- أدب الخوارج: الثورة في سبيل تصحيح السلطة

إن العلاقة بين السياسة ونظرية الحكم عند الأحزاب المذهبية علاقة وثيقة؛ لأن نظرية الحكم تشكلت لخدمة تلك الجماعة ودعم مصالحهم؛ وإذا كانت نظريات الحكم عند الأحزاب الإسلامية مختلفة فمن الطبيعي أن تكون المصالح السياسية والاجتماعية التي كونتها مختلفة أيضاً. وبعبارة أخرى إن نشوء نظرية سياسية عند جماعة ما هي إشارة على وجود مصلحة لهذه الجماعة أو خطر يهدد مصالحها يستدعي تبني وجهة سياسية لتصويب الأوضاع. والقراءة الفاحصة لأدب الخوارج وتاريخ تلك الجماعة يشير إلى أن ظهور هذه الفرقة لم يكن إلا نتيجة للحالة السياسية المضطربة التي عاشتها الأمة آنذاك، فهم لم يخرجوا على الحاكم لتصويبات دينية بقدر ما كانت قضيتهم من الأساس تقوم على الرغبة بتصويب أوضاعهم المعيشية المهمشة.

والناظر في فكر الخوارج يجد أن خروجهم على السلطة العامة هو بمثابة تحول عن الجماعة الممثلة بالسلطة الحاكمة، هذا التحول لم يتحقق إلا لوجود عوامل دفعتهم لخلق ذلك التغير. فالتحول الفكري بشكل عام يضعنا في مسألة السبب، ظرفياً، في مواجهة مباشرة لفهم الكيفية التي ظهر منها. فمن يتتبع نشأة الخوارج وبزوغهم كحزب يجد "أن هذا الحزب كان لا بد أن يولد، بل هو حاجة ملحة لكل المتضررين اقتصادياً وكل المهمشين سياسياً من الذين ابعدوا عن المراكز العليا لعدم قرشيتهم أو وزن قبائلهم"¹. وبكفي أن نتابع طبيعة الشعارات التي ينطلق الخوارج منها في ثوراتهم لنعرف جيداً أن خروجهم كان يعبر عن الجماعة المظلومة اقتصادياً وسياسياً هذه المطالبات المشروعة هي التي شكلت عصب ثوراتهم المتواصلة ليصبح صوتهم ممثلاً لصوت المستبعبين.

وبالعودة إلى أدبيات الخوارج نجد أن نظريتهم للحكم تُسجت من أسباب خروجهم تماماً؛ فهي تتحرك ضمن مسارين اثنين. هذان المساران برأي الخوارج- هما سيحققان العدالة الاجتماعية في جميع صورها. يُعنى المسار الأول بمحاربة الفساد في الدولة والممثل بسوء إدارة الأمويين للموارد المالية واستئثارهم بالفيء²، والمسار الثاني "محاربة قرشية الخلافة ثم العمل على تفعيل قاعدة الشورى العامة بين المسلمين لتتصيب الخليفة"³. فالحكم ليس ميراثاً لعائلة

¹ انظر النجار، عامر، الخوارج: عقيدة وفكر وفلسفة، بيروت: عالم الكتب، 1986م، ص22.

² الراميني، عرسان، في فكر الخوارج: الكتاب والسنة في شعار لا حكم إلا لله، المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، 9: (2013)4، ص 117.

³ حجازي السقا، أحمد، الخوارج الحروريون، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1980م، ص29.

الرسول ولا تركةً لعائلة الخليفة المقتول عثمان، بل هو حقٌ طبيعيٌّ لأي مسلمٍ حسن إسلامه عربياً كان أو عجمياً¹. هذان المساران اللذان شكلا نهج الخوارج السياسي الدائم هما من رسماً شكل التحول؛ وكوناً صورة الخوارج حزباً ينافح عن جميع المسلمين المتضررين من سياسة بني أمية أو الناقمين على بني هاشم رغبتهم بجعل الخلافة ملكاً لعائلة الرسول.

وإذا ابتدأنا بالبحث عن تجليات المسار الأول الممثل "بمحاربة الفساد" فإننا في طريق بحثنا سنعلم أن رفضهم للواقع السياسي والاقتصادي كان الشرارة الأولى التي أشعلت رفضهم للسلطة وممارساتها وطريقة الوصول إليها، فالتحول عن جماعة ما أو الانشقاق عنها يشير بشكل صريح إلى وجود أزمة ما تدفع المتضررين إلى الخروج عنها. فمن أدبهم الثوري نلمس حجم الرفض للممارسات المجحفة بحقهم وحجم الأضرار التي حتمت عليهم الرفض ومن ثم التحول إلى جماعة مقاتلة تحاول فرض وجودها وكيانها بحد السيف. وينسجم مع هذه الرؤية معظم أدبهم الذي يعلن للجميع أن الخوارج مستمرون على نهجهم حتى تحقيق مطالبهم المشروعة أو الموت دون ذلك.

فعلى صعيد الإطار العام للصورة التاريخية للخوارج، تشير الوثائق الأدبية والمرويات، أن الخوارج كانوا يسعون في ثورتهم إلى تنقية السلطة من الفساد واسترجاع حقوق الناس وتحقيق العدالة الاجتماعية، حيث تشير إحدى مناظرات عبدة بن هلال اليشكري أحد قادة الأزارقة، إلى أن السبب الرئيسي لقتل عثمان هو أنه "أخذ فيء الله الذي أفاءه عليهم فقسمه بين فساق قريش ومجان العرب"². وكذلك يقول صالح بن مسرح في بعض خطبه، وكان زعيماً للخوارج الصفرية، أن سبب قتل عثمان هو أنه "استأثر بالفيء وعطل الحدود وجار في الحكم"³، ولعل، هذين القولين يؤكدان أن هنالك خلافاً ما في حكومة عثمان بن عفان، هذا الخلل لن يولد إلا حالة من الاحتقان العام عند المتضررين وعليه فإننا نذهب إلى أن سياسة عثمان كان لها دورٌ عظيمٌ في تحول بعض المسلمين إلى خوارج.

ويذهب عرسان الراميني في دراسة له بعنوان "في فكر الخوارج: الكتاب والسنة في شعار لا حكم إلا لله" إلى تقديم أدلة خطيرة حول نشأة الخوارج، حيث يذهب الباحث إلى أن أسباب ثورة

¹ الناشئ الأكبر، أبو العباس عبدالله بن محمد، مسائل الإمامة، حققها وقدم لها يوسف فان إس، بيروت: فرانكس شتاينر، 1971، ص 68.

² الطبري ج 5، ص 566.

³ السابق، ج 6، ص 217.

الخوارج هي اقتصادية في أصلها، "قامت أساساً على رفض منهج الخلافة في التصرف في أموال الفيء، وإن ثورة زعمائهم الأوائل على عثمان رضي الله عنه إنما انطلقت من اعتقادهم بأن إجراءاته المالية قد جاءت مخالفة لشرع الله"¹ حيث يشير الباحث إلى قيام عثمان باقتطاع أراضي الصوافي، وتحويلها من ملكية مشتركة إلى ملكية خاصة لسادة من الحجاز واليمن، الأمر الذي خلق حالة من الاحتقان عند القبائل العراقية غير المستفيدة من الأراضي²، نتيجة للفوارق الطبقية في المستويات المعيشية؛ حيث أصبح سادة الحجاز واليمن يمثلون طبقة من الاقطاعيين والملاكين في المقابل كان أبناء القبائل العراقية يعيشون أوضاعاً معيشية صعبة، ويواصل الباحث حديثه ليؤكد أن "إخفاق عثمان في التصرف في أموال الخراج من أجل إزالة التفاوت الحاد بين أعراب الشمال، من جانب، وأهل الحجاز واليمن من الجانب الآخر" قد زاد الأمور تعقيداً وعزز الفوارق الطبقية أكثر بحيث زاد الغني غنىً وزاد الفقير فقراً. ويخلص الباحث إلى التأكيد على أن السبب وراء نقمة الخوارج على الخليفة عثمان كان يتمثل في تقسيمه أراضي الصوافي وأموال الخراج، إضافة إلى ما يروونه من فساد في توزيع الفيء³.

لا بد لنا ومن خلال ما سبق من معلومات تاريخية، أن نؤكد أن سياسة الخليفة عثمان تجاه بعض القبائل العربية كانت حافزاً خطيراً لانسلاخهم فيما بعد عن الدولة وتحولهم إلى خوارج، ومن هنا لا نعجب شيوع اللهجة الثورية في أدبهم الداعية دوماً إلى الثورة والخروج لتصحيح مسار السلطة وإقامة العدالة بين الناس. تبعاً لذلك، نؤكد أن الخوارج جماعة تحولت عن الدولة بفعل ظروف اقتصادية وسياسية عملت على إقصائهم والإضرار برزقهم فثاروا على الثوابت كلها وعصوا ولاية الأمر لفرض نظريتهم البديلة.

والناظر في أدبهم، يعرف جيداً أن نظريتهم السياسية قائمة على المطالبة بالعدالة ومحاربة الجور والفساد، على نحو ما جاء في خطبة صالح بن مسرح في جمع من الصفرية يتهم فيها على الخليفة عثمان بشكل مباشر، وبعدها ينتقل إلى الطعن بالخليفة علي، يقول فيها:

الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض، وجعل الظلمات والنور، ثم الذين كفروا
بربهم يعدلون ... ألا إن من نعمة الله على المؤمنين أن بعث فيهم رسولا من

¹ الراميني، في فكر الخوارج، ص 118 وما بعدها.

² السابق، ص 130.

³ السابق.

أنفسهم، فعلمهم الكتاب والحكمة، وزكاهم وظهرهم، وفقَّههم في دينهم، وكان بالمؤمنين رؤؤفاً رحيمًا. ثم ولى الأمر من بعده التقيّ الصّدّيق، على الرضا من المسلمين، فاقتدى بهديه، واستنّ بسنته، حتى لحق بالله، رحمه الله. واستخلف عمر، فولاه الله أمر هذه الرعية، فعمل بكتاب الله، وأحيا سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، ولم يخف في الحق لومة لائم، حتى لحق به، رحمة الله عليه. وولى من بعده عثمان، فاستأثر بالفيء، وعطل الحدود، وجار في الحكم، واستذل المؤمن، وعزز المجرم، فسار إليه المسلمون فقتلوه، فبرئ الله منه ورسوله وصالح المؤمنين. وولى أمر الناس من بعده علي بن أبي طالب، فلم ينشب أن حَكَم في أمر الله الرجال، وشك في أهل الضلال، وركن وداهن، فنحن من علي وأشياعه براء. فتيسروا -رحمكم الله- لجهاد هذه الأحزاب المتحزبة، وأئمة الضلال الظلمة، وللخروج من دار الفناء إلى دار البقاء، وللحاق بإخواننا المؤمنين الموقنين الذين باعوا الدنيا بالآخرة. ولا تجزعوا من القتل في الله، فإن القتل أيسر من الموت، والموت نازل بكم، فمفرق بينكم وبين آبائكم وأبنائكم وحلائلكم وديناكم. جعلنا الله وإياكم من الشاكرين الذاكرين، الذين يهدون بالحق وبه يعدلون¹.

يشير النص السابق إلى أن الأوضاع في حقبة أبي بكر وعمر كانت حسنة لا خلاف عليها، وأنهما عملا بكتاب الله وسنة الرسول على أتم وجه، لكن الأمور بدأت بالاضطراب في عهد عثمان بن عفان الذي عمل على الاستئثار بالفيء، وتعطيل الحدود، والجور في الحكم - على حد تعبيره - لذا ثار المسلمون على سياسته وقتلوه، ومهما يكن من أمر، فإن علينا التوقف عند موقف ابن مسرح من خلافة أبي بكر وعمر؛ حيث حمدهما لتمسكهما بكتاب الله وسنة النبي، أي بالثابت، هذا بالتأكيد يدفعنا هنا، لطرح السؤال الآتي: هل عثمان خالف الكتاب والسنة؟ وفي ضوء أدبيات الخوارج بشكل عام، فإن سوء تقسيم الفيء هو مخالفة للكتاب، كما أن تعيين أقاربه في المناصب العليا في الدولة هو مخالفة للعدالة التي نادى فيها الكتاب. ومهما يكن من أمر، فإن ما يهمننا هنا هو اتهامات الخوارج الصريحة لعثمان بأنه استأثر بالفيء، وعطل

¹ حمادة، ص 372.

الحدود وجار في الحكم، هذه الطروحات تؤكد لنا تماماً أن تحولهم عن الدولة لم يأت من فراغ بل كان نتيجة لممارسات الخليفة وعائلته.

ثم يتابع ابن مسرح الحديث عن أهم الأحداث في تاريخ الخوارج ليؤكد أن علياً جانب الصواب حين حكم في أمر الله الرجال، وعليه فإن مجرد قبول علي بن أبي الطالب بالتحكيم هو تهاون في قتال الفئة الضالة وعليه، كان لابد من البراء منه ومن أشياعه. تبعاً لذلك فلا مناص من قتال جماعة عثمان وجماعة علي على حد سواء لتصحيح مسار السلطة، حتى لو كان الموت ثمناً لذلك.

ومن الشواهد الأدبية التي تؤكد رفض الخوارج لممارسات الخليفة عثمان بن عفان رسالة المستورد إلى حاكم المدائن سمّاك بن عبيد العبسي، التي تختصر الأسباب الأساسية لثورة الخوارج:

من عبد الله المستورد أمير المؤمنين إلى سمّاك بن عبيد. أما بعد: فقد نقمنا على قومنا الجور في الأحكام وتعطيل الحدود والاستئثار بالفيء، وإنا ندعوك إلى كتاب الله عز وجل وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- وولاية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما والبراءة من عثمان وعلي لإحداثهما في الدين وتركهما حكم الكتاب، فإن تقبل فقد أدركت رشدك، وإلا تقبل فقد أبلغنا بالاعذار إليك وقد آذناك بحرب فنبنذنا إليك على سواء، إن الله لا يحب الخائنين¹.

لا شك أن المستورد في رسالته يسعى إلى التأكيد أن الخروج على الدولة حاجة ملحة، وذلك نتيجة لحالة الجور المنتشرة وتعطيل حدود الله والاستئثار بالفيء، هذه الممارسات ما كانت لتحصل لولا تعطيل الولاة لكتاب الله، وعليه فإن المستورد يدعو حاكم المدائن إلى الانضمام إلى الخوارج لإعادة العمل بكتاب الله وسنة نبيه بعد أن أحدث فيهما وتركهما كلّ من عثمان وعلي ويجدر بنا أن نشير إلى أن هذه الخطبة تعبر عن وجهتين هامتين في الفكر الخارجي، الوجهة الأولى هي دعوة الناس للانضمام إلى الخوارج من أجل إعادة العمل بالقرآن والسنة بعد أن تم الإحداث بهما وتركهما من قبل عثمان وعلي، وكأنني بالخوارج هنا ينزعون إلى اعتبار حزبهم

¹ حمادة، ص 154.

جماعة الله المختارة المدافعة عن كتابه وشريعته، تبعاً لذلك فهم يدافعون باسم الله والدين لإعادة العمل بالكتاب والسنة. أما الوجهة الثانية فهي التطرف وهو نتيجة للوجهة الأولى فما داموا جماعة الله المختارة فهذا يعني أن كل من خالفهم أو رفض الانضمام إليهم هو كافر لا محالة، وعليه لا نتعجب من المستورد أن يختم رسالته لحاكم المدائن بتقديم خيارين اثنين إما الانضمام إلى الخوارج أو الحرب؛ هذان الخياران لا يكشفان فقط عن حجم تحول الذات الخارجية من جماعة مطالبة بالعدالة الاجتماعية إلى جماعة مخولة بالدفاع عن شرع الله فحسب، بل يكشفان لنا أننا أمام جماعة متطرفة لا تؤمن بالتعددية على الإطلاق فإما أن تكن خارجياً أو تطالك سيوف الخوارج.

في السياق نفسه لا بد من الإشارة إلى مجموعة من الشواهد الشعرية المتنوعة التي تعبر عن طروحات الخوارج الرامية إلى مكافحة الجور والفساد وتنقية السلطة ونشر العدالة الاجتماعية بين المسلمين، يقول أبو وازع الراسبي إثر كلام بينه وبين نافع:

سأشري ولا أبغي سوى الله صاحباً وأبيض كالمخراق غضب المضارب
فقد ظهر الجور المبيز وأجمعت على ذاك أقوام كثير التكاذب¹.

وقول عمرو بن ذكينة الربيعي:

إننا شرينا بدين الله أنفسنا نبغي بذاك إليه أعظم الجاه
ننهى الولاة بحدّ السيف عن سرفٍ كفى بذاك لهم من زاجر ناه².

وقول عمران بن حطان:

حتى متى لا نرى عدلاً نعيش به ولا نرى لدعاة الحق أعوانا
مستمسكين بحق قائمين به إذا تلون أهل الجور ألوانا³

¹ عباس، إحسان، شعر الخوارج، عمان: دار الشروق، 1982م، ص 82.

² السابق، ص 211.

³ السابق، ص 164—165.

في ضوء الأبيات السابقة نفهم تعمّد الخوارج زج طروحاتهم السياسية ضمن خطابهم بأنها تصرفٌ مقصودٌ لتسويغ القتال وتبريره أمام ذاتهم من جانب، وأمام المخالفين لهم من جانبٍ آخر. هذه الطروحات التي تفصح عنها الأبيات السابقة تتفق تمامًا مع مشروعهم السياسي الرامي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية وتصويب أوضاع السلطة.

نعود إلى المسار الثاني الذي انتهجه الخوارج في طريقهم نحو تصحيح الحكم والمتعلق بمحاربة استئثار قريش للسلطة؛ فتكاد تجمع معظم الدراسات المتعلقة بالخوارج على أنهم أول من ثار على قرشية السلطة. فقد ذهب أحمد رمضان أحمد في كتابه "الخلافة في الحضارة الإسلامية" إلى أن الخوارج ثاروا على وجود النسب القرشي ضمن شروط الخلافة، وأبدلوه ليكون الإسلام، فخرجوا بالخلافة عن حيز العروبة¹. ورأى محمد فتحي عثمان في كتابه "من أصول الفكر السياسي الإسلامي" أن الخوارج حاولوا أن يقدموا شكلاً جديداً للحكم؛ لذا جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش². وقالت فتحية النبراوي في كتابها "تطور الفكر السياسي في الإسلام" أن الخوارج هم من ابتدعوا فكرة أن تكون الإمامة في غير قريش³. وأكد محمد شرف في كتابه "الفكر السياسي في الإسلام" على أن الخوارج أول من نادى أن تكون الخلافة حقاً لكل مسلم مادام كفؤاً لا فرق في ذلك بين قرشي وغير قرشي⁴. واعتقد إبراهيم بيضون في كتابه "الدولة الأموية والمعارضة" أن الخوارج أول من سعى إلى تحرير السلطة من الاستئثار القرشي، وذلك من خلال صيغة ديمقراطية تتجاوز العرق واللون⁵.

في الحقيقة، ليس هناك مجال؛ لأن يقلل المرء من أهمية الآراء السابقة، ويمكن أن يشار، هنا، إلى شواهد معززة لفكرة رفض الخوارج احتكار قريش للسلطة منها أبيات منسوبة لعيسى بن فاتك:

أبي الإسلام لا أب لي سواه إذا فخرنا ببكر أو تميم

¹ رمضان أحمد، أحمد، الخلافة في الحضارة الإسلامية، جدة: دار البيان العربي، 1983م، ص199.

² فتحي عثمان، محمد، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979، ص379.

³ النبراوي، فتحية، تطور الفكر السياسي في الإسلام، القاهرة: دار المعارف، 1982م، ص166.

⁴ شرف، محمد، الفكر السياسي في الإسلام، الإسكندرية: دار المعرفة، 1982، ص123.

⁵ بيضون، إبراهيم، الدولة الأموية والمعارضة، بيروت: دار الحداثة، 1980م، ص57.

كلا الحيين ينصر مُدَّعيه ليلحقهُ بذِي الحسب الصميم

وما حسبٌ ولو كُرِّمَتْ عروقٌ ولكنَّ التقى هو الكريم¹.

وكذلك أبياتٌ منسوبةٌ لشُبَيْلُ بن عَزْرَةَ يسخر فيها من صلاة عبد الله بن عمر بن عبد العزيز وسليمان بن هشام بن عبد الملك خلف الضحاك:

ألم ترَ أَنَّ اللهَ أظهرَ دينه فصلت قريشٌ خلف بكر بن وائل².

لعل رفض الخوارج قرشية الإمام نابغٌ من رغبتهم في تصحيح السلطة السياسية في كل أبعادها للوصول إلى العدالة الاجتماعية التي تمكن الخوارج وغيرهم من المستبعدين من المشاركة بصنع القرار السياسي والعيش بكرامة اجتماعية. ومن هنا كانت أبعاد صورة الإمام مختلفةً عن السائد عند المسلمين الأوائل الذين اشترطوا قرشيته، بل هي صورة جديدة تمثل رؤيةً سياسيةً جديدة لم تكن مألوفة، تجعل الإمامة ممارسةً سياسية خالصة تقوم على الاختيار من الأمة، تلك الرؤية تُعلي، على نحو خاص، من قيمة الإنسان بوصفه قادراً على الاختيار والترشح وممارسة إرادته وتنفيذها. هذا الطرح الجريء والتنويري كان ضربةً مقصودةً للشيعة وبني أمية على حدّ سواء.

لقد أدرك الخوارج أن حصر الخلافة في قريش هو ممارسة استبدادية لا بد من محاربتها³، ومن هنا فإن صورة الحاكم في الفكر الخارجي من الصور المتحولة التي لا يمكن دراستها معزولة عن سياق رؤيتهم للإمامة وطريقة الوصول إليها. ومعنى ذلك أن تصورهم للحاكم هو امتداد لعقيدتهم في عمقها الحقيقي. وحين نقول رؤية الخوارج فإننا نعني طبيعة منصب الحكم الدنيوية التي تقوم على اختيار حاكم من عامة المسلمين تميز عن غيره بتقواه لا بحسبه أو عرقه. والحق إن رفض الخوارج لحكم علي ومعاوية، ثم الخروج عليهما هو بمثابة ثورة لتجديد شكل السلطة، فتجديدهم كان حاداً وقوياً يقوم على نسف فكرة قرشية الخليفة وما يتبعها من ميزاتٍ لعائلة الحاكم وأقاربه.

¹ إحصان عباس، شعر الخوارج، ص 72.

² السابق، ص 226.

³ لقد خالف الخوارج جمهور العلماء بفكرة جواز أن يكون الإمام من غير قريش (انظر أبو سعدة، الخوارج في ميزان الفكر الإسلامي، ص 275).

ربما هذا التحول والرفض من الخوارج للواقع كان يمثل لسان الكثير من المسلمين حتى لو لم يشتركوا في ثورتهم، فالإسلام دين الله جاء للعالمين جميعاً؛ لذا ليس من المعقول أن تكون زعامة هذه الأمة حكراً لقبيلة قريش دون غيرها. من هنا كان لا بد من الرفض والخروج لأن الزعامة الدينية والسياسية—إن استمرت في قريش—ستتحول إلى منافع عامة ووقف للقبيلة على مرّ العصور. ومهما يكن من أمر؛ فإننا نذهب في دراستنا إلى اعتبار الخوارج تحولاً كبيراً وواضحاً على الثابت عند المسلمين القاضي بطاعة ولي الأمر والممثل بقوله 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 تَأْوِيلًا"¹، فالخوارج خرجوا ولم يقيموا أية اعتبار للولادة بل أعلنوها ثورة دائمة على الفساد بكل أشكاله في الدولة من رأس الهرم وحتى قاعدته.

في السياق نفسه لا يمكن أن نغفل، أن الإمامة—من وجهة نظر الخوارج—أداة من أدوات الدنيا يقوم الحاكم عن طريقها بإقامة العدالة والحفاظ على دين الله، هذا الإمام لا يصل إلى المنصب إلا باختيار جماعي يقوم على الشورى والشفافية والمصادقية، وعليه فالإمام بشرٌ عادي تمايز عن غيره من المسلمين بالتقوى والصلاح. هذا الطرح يدفعنا إلى مراجعة أهم الأسباب التي دعت الخوارج إلى الخروج عن الإمام علي وهي قبوله في التحكيم، وذلك حين قالوا له: "إِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ أَنَّكَ الْإِمَامُ حَقًّا فَلَمْ رَضَيْتَ بِحُكْمِيهِمَا، وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّكَ الْإِمَامُ حَقًّا فَلَمْ أَمُرْنَا بِالْمَحَابَةِ"²، هذه العبارة تكاد تجار بلسان الخوارج عامة بأن الإمام ليس معصوماً عن الخطأ؛ فلو كان كذلك لم أخطأ، ولما تحير في أمره.

ومهما يكن من أمر، فإن الخوارج لم يرفضوا فكرة عصمة الإمام فحسب، بل لن نبالغ إن ذهبنا إلى أنهم أول من ثار على الثابت والمتعارف في الثقافة الإسلامية اتجاه الإمام وطاعته، فمن المعروف أن التراث الإسلامي يمدنا بصورٍ عديدة لضرورة طاعة الإمام نتيجة لتثبيت القرآن فرض طاعته بقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ"³، لكن الخوارج قدموا طروحاتٍ غير مألوفة للإمام، وهي محاسبته وإقالته وقتله إن لزم الأمر"⁴،

¹ سورة النساء، الآية 59.

² الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1978م، ص 46.

³ سورة النساء، الآية 59.

⁴ الخوارج يقولون بالخروج على الإمام الجائر بالسيف (انظر النجار، عامر، الخوارج: عقيدة وفكر وفلسفة، ص 129).

هذه التحولات في رؤيتهم للإمام كانت نتيجةً حتميةً للخلاف الشهير بين علي والخوارج حول قبوله التحكيم، تمخض عنه رفضهم لفكرة عصمة الإمام من الخطأ. إضافةً إلى ذلك، أن الإمامة—في رؤيتهم—من أساسها تعد منصباً دنيوياً يصل إليه الإمام باختيارٍ من الأمة، ولذلك فإن إمكانية وقوعه في الخطأ جائزة؛ وبالتالي وضع الخوارج خياراتٍ عدةً لمعالجة معضلة خطأ الإمام، منها إقالته أو قتله إن استدعى الأمر.

في مثل هذا التصور لرؤيتهم للإمام لا نتعجب من موقفهم من عثمان وعليٍّ ومعاوية، فلقد خرجوا عليهم، وكفروهم، ولعنوهم، وقدموا مشروعاً لقتل رؤوس السياسة الإسلامية آنذاك عليٍّ ومعاوية وعمر بن العاص، أسفر هذا المشروع عن قتل الإمام عليٍّ. ولم يكتفوا بذلك بل استمروا بثورتهم وملاحقتهم للشيعة وبني أمية في كل موضع، وأعلنوها ثورةً مستمرة لن تنتهي حتى يحققوا مطالبهم أو يموتوا دون ذلك، والناظر في أدبهم يلمس فخرهم في قتل علي بن أبي طالب، حيث يعتبرون قتله الضربة التي حلت نظام ملكه من أساسه، يقول ابن أبي مياس المرادي:

ونحن ضربنا، يالك الخير، حيدراً أبا حسن مأمومةً فتفطراً

ونحن حللنا ملكه من نظامه بضربة سيفٍ إذ علا وتجبرا

وعادتنا قتل الملوك وعزنا صدور القنا إذا لبسنا السنورا¹.

وكذلك يقول عمران بن حطان مادحاً عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي بن أبي طالب:

يا ضربةً من تقى ما أراد بها إلا ليلغ من ذي العرش رضوانا

إني لأذكره حيناً فأحسبُه أوفى البرية عند الله ميزاناً².

ويقول كذلك أحد الخوارج مفتخراً بقتلهم علياً:

دَسَسْنَا له تحت الظلام ابن ملجم جزاءً إذا ما جاء نفساً كتائبها³.

¹ عباس، شعر الخوارج، ص 48.

² السابق، ص 164.

³ السابق، ص 52.

في هذا التصور تتجلى لنا ظاهرة جديدة لم تكن مألوفاً من قبل عند المسلمين، هي ظاهرة الخروج على الإمام وقتله إن استدعى الأمر ذلك، هذه الظاهرة حركة دالة على دنيوية منصب الإمامة—من وجهة نظر الخوارج— وانفصاله التام عن أية علائق تربط بينه وبين الغيب. فالإمامة منصب خاص بأهل الدنيا وعليه فالإمام ينتمي إلى أهل الدنيا وهو بهذا بشر عادي يخطئ ويصيب ولا بد من تصويبه عند الوقوع في الخطأ حتى لو كلف الأمر قتله.

إزاء ما سبق، يبدو أن رؤية الخوارج للسلطة كانت بحد ذاتها تحولاً جديداً في بنية الخطاب الإسلامي السياسي، فقد قدم الخوارج طروحات جريئة لم يجروا أحد على تقديمها من قبلهم، كرفض فكرة احتكار قريش للسلطة، حيث قاموا برفضها ومواجهتها وتقديم بدائل جديدة عنها، لينطلقوا إلى تثبيت رؤية جديدة تقوم على ممارسة الشورى بشكل واسع لاختيار خليفة للمسلمين يتميز بتقواه فحسب بعيداً عن أصله ونسبه. هذه الممارسة كانت تحولاً ضمن سلسلة من التحولات الإصلاحية المتتالية للقضاء على الجور والفساد في سبيل تصحيح السلطة وتحقيق العدالة الاجتماعية.

- أدب الأمويين: من الثأر لعثمان إلى تدبير الله

إن المراقب للدراسات التاريخية المتعلقة بالعصر الأموي يجد ميولاً عاماً لدى الباحثين إلى جعل الثأر لعثمان العتبة الأولى التي دخل بنو أمية من خلالها إلى الحكم. فقد رأى مونتغمري واط: إن معاوية أسس رؤيته للحكم من منطلق أنه الوريث الشرعي للخليفة عثمان وولي دمه¹. وتحدث عادل فتحي عبدالحفيظ في كتابه "الفكر السياسي الإسلامي" حديثاً مسهباً عن ذلك يؤكد في مجمله أن معاوية شكّل رؤيته للحكم على اعتبار نفسه ولي الدم لقربته من عثمان². وقال أحمد رمضان أحمد في كتابه "الخلافة في الحضارة الإسلامية" إن معاوية بدأ حواراته السياسية مطالباً بدم قريبه الخليفة³، وفي رأيه أن هذه النظرة بدأت منذ "مبايعة أهل الشام لمعاوية على المطالبة بدم عثمان ومحاربة علي"⁴. وذهب علي شلق في كتابه "معاوية بن أبي سفيان" إلى "أن معاوية أعد نفسه، وأعد ذويه، ليكون مسؤولاً عن الثأر لعثمان"⁵. ورأى حسين

¹ واط، مونتغمري، الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة صبحي حديدي، بيروت: دار الحداثة، 1981م، ص 58.

² فتحي عبدالحفيظ، عادل، الفكر السياسي الإسلامي، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2007م، ص 233.

³ رمضان أحمد، أحمد، الخلافة في الحضارة الإسلامية، ص 83.

⁴ السابق.

⁵ شلق، علي، معاوية بن أبي سفيان، بيروت: دار المسيرة، 1980م، ص 86.

عطوان في كتابه "الأمويون والخلافة" "أن معاوية بن أبي سفيان اتخذ الطلب بدم عثمان وسيلةً للفوز بالخلافة"¹. واعتقد يوسف العش في كتابه "الدولة الأموية" أن تحركات معاوية بعد مقتل عثمان كانت أقرب إلى حشد النفوس من أجل جمع الشرعية حول نفسه، فنشر قميص عثمان على منبر جامع دمشق، وشجع أصحابه على المطالبة بثورته². وتحدث إبراهيم بيضون في كتابه "تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول" عن فكرة المطالبة بدم عثمان معتبراً ابن العاص أول من رفع ذلك الشعار ليسوغ لمعاوية حقه في الحكم³.

على أن أبرز المؤيدين لفكرة الثأر للخليفة عثمان مدخلاً للحكم عند بني أمية هو الدكتور محمد عمار في كتابه "الإسلام وفلسفة الحكم" إذ يؤكد في غير موضع من كتابه على أن تلك الحجة كانت منفذاً وحيداً لمعاوية لجعل المطالبة بالحكم حقاً يستمد شرعيته من عرف الوراثة، ليقدم الباحث بعدها استنتاجاً خطيراً مفاده أن حجة معاوية تلك كانت مكشوفة لدى جميع خصومه على وجه العموم وعلي على وجه الخصوص، متهمًا معاوية صراحةً "بجعل دم عثمان ستاراً يداري به أغراضه"⁴.

وليس هناك مجال، بالنظر إلى الدراسات السابقة، لأن يتهاون المرء مع تلك الطروحات. ويمكن أن يشار، هنا، إلى شواهد معززة لاعتقادات الباحثين بأن "الثأر للخليفة عثمان" كان مدخلاً للحكم عند بني أمية. فلقد ورد في حادثة اجتماع الحكمين أبي موسى وعمرو بن العاص قولاً منسوباً لعمرو يقول فيه مخاطباً الأشعري: يا أبا موسى أأنت تعلم أن عثمان قتل مظلوماً؟ قال: أشهد، قال: أأنت تعلم أن معاوية وآل معاوية أولياؤه؟ فقال: بلى. قال: فإن الله عز وجل قال: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا"⁵، هذه هذه الرؤية لوراثة تراث عثمان تكاد تتوضح أكثر بعد التحكيم مباشرة؛ حيث تذكر المصادر قولاً منسوباً لابن العاص يبرر فيه للناس سبب تثبيته لمعاوية وهو "أنه ولي عثمان بن عفان والطالب بدمه وأحق الناس بمقامه"⁷.

¹ عطوان، حسين، الأمويون والخلافة، عمان: دار الجيل، 1986م، ص13

² العش، يوسف، الدولة الأموية، سوريا: دار الفكر، 1985م، ص101

³ بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام، بيروت: دار اقرأ، 1986م، ص127.

⁴ عمار، محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م، ص106.

⁵ سورة الإسراء، الآية 33.

⁶ الطبري، ج4، ص49.

⁷ السابق، ج5، ص70.

وعليه، فليس غريباً، أن يعلن معاوية عن تكفله الحرب لمعاقبة القتل والمتخاذلين، إذ يقول:

أَتَانِي أَمْرٌ فِيهِ لِلنَّاسِ غَمَةٌ وفيه بكاءٌ للعيونِ طويلٌ

مُصَابٌ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَهَذِهِ تكادُ لها صمَّ الجبالِ تزولُ

تَدَاعَتْ عَلَيْهِ بِالْمَدِينَةِ عُصْبَةٌ فريقانِ منهم قاتلٌ وخذولُ

سَأَلِقَهَا حَرْبًا عَوَانًا مُلْحَةً وإني بها مِنْ عَامِنَا لَكَفِيلُ¹

إن فكرة المطالبة بئثر عثمان كانت كفيلةً لقلب المعركة السياسية بين علي ومعاوية لصالح الأخير، ففكرة الثأر في المخيال القبلي حقٌّ مشروعٌ وثابتٌ لا يمكن تجاوزه؛ لذا فإن مطالبات معاوية تكاد تظهره بمظهر "صاحب الدم الباحث عن القصاص"². في السياق نفسه، كانت فكرة الثأر وسيلةً فعالةً لجمع قناعات الناس بشرعية المطالب ومشروعيتها. هذه الرؤية تم ترتيبها بشكل منظم وحذر من رجالات بني أمية؛ إذ تذكر المصادر قولاً منسوباً لابن العاص يحض فيه معاوية صراحةً على توظيف الثأر جيداً في منهجه للوصول إلى الحكم؛ حيث يقول مخاطباً معاوية "أشرب قلوب أهل الشام اليقين بأن علياً مال على قتل عثمان"³.

في ضوء ذلك، كان متوقعاً من معاوية أن يوظف الثأر في خطابه السياسي اتجاه خصومه عامةً وعلي على وجه الخصوص للنيل منه، بل ولاغتiale سياسياً من جانبين: الجانب الأول، جانب الشرعية الدينية، فلقد اعتمد معاوية في دعم أحقية ثأره على القرآن الكريم مباشرةً، استناداً إلى قوله تعالى: "وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا"⁴. لينطلق بعدها إلى اتهام علي بالتستر على القتل ومخالفة كتاب الله تعالى. أما الجانب الثاني، فهو الجانب القبلي، فمعاوية بئثره كان يخاطب العقلية العربية السائدة التي تؤمن بالثأر واجباً جماعياً قبل أن يكون حقاً! تلك الرؤية المتكاملة جعلت مطالب معاوية تشق طريقها نحو السلطة بخطوات ثابتة.

¹ الدينوري، ص 156.

² الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م، ص 160.

³ الدينوري، ص 169.

⁴ سورة الإسراء، الآية 33.

وبالانتقال إلى الرسائل المبكرة بين معاوية وعلي، نجد الثأر لعثمان يتصدر الحديث بينهما، على نحو ما جاء في رسالة معاوية إلى مندوبي ابن أبي طالب، قائلاً فيها: "أما بعد فأنكم دعوتكم إلى الطاعة والجماعة، فأما الجماعة التي دعوتكم إليها فمعنا، وأما الطاعة لصاحبكم فلا نراها، إن صاحبكم قتل خليفتنا، وفرق جماعتنا وتاوى ثأرنا وقتلنا، وصاحبكم يزعم أنه لم يقتله، فنحن لا نرد ذلك عليه، أرايتم قتلة صاحبنا، أستم تعلمون أنهم أصحاب صاحبكم، فليدفعهم إلينا فلنقتلهم به، ثم نحن نجيبكم إلى الطاعة والجماعة"¹. من يتفحص النص السابق لا يخفى عليه حذر معاوية في انتقاء مكونات خطابه؛ فهو يتخذ من دم عثمان عذراً بني على أساسه أسباب رفضه تقديم الطاعة لعلي، متهمًا إياه بتفريق الجماعة وإبواء القتلة في جيشه، لينطلق بعدها إلى تضيق الخناق على علي بوضع تسليم القتلة شرطاً لتقديم الطاعة. في المقابل، كان ردُّ علي على شرط معاوية السابق مليئاً بالتهم، إذ يقول فيه: "وأما ما سألت من دفعي لقتله فإني لا أرى ذلك، لعلمي بأنك إنما تطلب ذلك ذريعة إلى ما تأمل، ومراقبة إلى ما ترجو، وما الطلب بدمه تريد"². إن علياً لا يكتفٍ بالطعن في تهم معاوية مباشرة بل يتجه أيضاً إلى اتهامه باتخاذ الثأر وسيلةً لمأرب أخرى في نفسه، هذا الخطاب المشحون يكاد يكشف لنا أن كل الأطراف كانت على وعي تام بما يضمن الآخر لها من خطط وخطوات.

وعلى الرغم من وعي الطرف الهاشمي بأهداف بني أمية من وراء تبني دم عثمان، إلا أن بني أمية كانوا حريصين دائماً على توجيه تهم التخاذل للبيت الهاشمي، فهناك رسالة لمعاوية بن أبي سفيان إلى عبد الله بن عباس يتهم فيها صراحةً رجالات بني هاشم بالتخاذل عن نصرته عثمان ورفض خلافته لأنه أموي النسب، حيث يقول فيها: "أما بعد، فإنكم معشر بني هاشم لستم إلى أحدٍ بالمساءة أسرع منكم إلى أنصار عثمان، فإن يك ذلك لسلطان بني أمية فقد وليها بنو تميم وعدي، فأظهروا الطاعة..."³. في المقابل، ردَّ ابن عباس على تلك الرسالة، قائلاً: "من عبدالله بن عباس إلى معاوية بن أبي سفيان، أما بعد، فقد أتاني كتابك، فأما ما ذكرت من سرعتنا إلى أنصار عثمان بسلطان بني أمية فقد أدركت حاجتك بعثمان، لقد استنصرتك فلم تنصره حتى صرت إلى ما صرت إليه، وبينني وبينك في ذلك ابن عمك الوليد بن عقبة، وما

¹ الطبري، ج1، 75؛ ابن الأثير، ج3، ص115.

² الدينوري، ص174.

³ عطوان، حسين، جمهرة الرسائل الأموية، ج1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2008م، ص9.

كتب إليك¹. إن ردّ ابن عباس على معاوية واضح لا لبس فيه، يقوم في مجمله على ردّ التهم الموجهة إليهم باتهام معاوية نفسه بالتخاذل عن نصرته ابن عمه ليجعل من وراثته تراثه طريقاً فيما بعد للوصول إلى السلطة، من هنا كانت عبارة ابن عباس "أدركت حاجتك بعثمان" تشخيصاً دقيقاً لآلية وصول معاوية للحكم.

إن فكرة الثأر لعثمان رغم ضعفها إلا أنها ظهرت في وثائق الجيل الأول لبني أمية وخصومهم على حد سواء، فقد كتب ابن عباس إلي يزيد بن معاوية كتاباً يرد فيه عن نفسه تهم المشايعة في قتل عثمان يقول فيه: "إني كنتُ بمعزلٍ عن عثمان، ولكن أباك تربص به، وأبطأ عنه بنصره، وحبس من قبله عنه، حين استصرخه واستغاث به، ثم بعث الرجال إليه معذراً، حين علم أنهم لا يدركونه حتى يهلك"². إن توظيف بني أمية لفتنة عثمان في حديثهم مع خصومهم هو ممارسة سياسية خالصة تهدف إلى وضع الأمة أمام معادلة حسابية عجيبة تقوم على عدّ كل من تباطأ عن نصرته عثمان مذنباً من جانب، ثم على اعتبار أنفسهم سدنة لتراث الخليفة الأموي المقتول من جانب آخر، ومهما يكن من أمر، فإن ذلك التوظيف، لم يكن مقنعاً لخصومهم، فالوثائق تشير بشكل واضح على التشكيك في موقف معاوية من نصرته عثمان. وبغض النظر، عن مأرب معاوية من فكرة "الثأر للخليفة عثمان"، إلا أن ذلك الشعار أتاح لمعاوية أن يتولى زمام القضية من أساسها، ليترتب على ذلك ظهور الحجة الأولى التي نهضت عليها الدولة الأموية وهي "وراثته الخليفة المقتول".

ومهما يكن من أمر، فإن هذه الحجة قد تكون قويةً لشحن الطاقات وحشد الهمم، ولكنها لا تصلح أن تكون أساساً للحكم، فهي ليست بالمقنعة إذا ما قورنت بحجة الوراثة عند الجيل الأول من الشيعة، ففكرة الوراثة بحد ذاتها كما يطرحها بنو أمية قد توصف بالركيكة والهشة حين تقارن بحجة وراثته آل البيت للسلطة، فالعرف القبليّ الثابت يتوافق أكثر مع طروحات آل البيت؛ لذا كان على بني أمية ومعاوية على وجه الخصوص البحث عن دعائم جديدة لإقناع المسلمين بشرعية حكمهم، ومن هنا شرع معاوية إلى تبني منهج آخر لدعوته يقوم على محاجة المسلمين بالمنطق ليؤكد لهم في غير موضع أن وصوله للسلطة كان أشبه بما حدث مع أبي بكر وعمر بن الخطاب، لينتهي بذلك إلى جعل مشروعيته امتداداً لمشروعية الخلفاء الراشدين، حيث يعلنها

¹ عطوان، جمهرة الرسائل الأموية، ص 10.

² السابق، ص 33.

كذلك صراحةً في إحدى خطبه: "أيها الناس لقد علمت أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قبض ولم يستخلف أحداً، فرأى المسلمون أن يستخلفوا أبا بكر. وكانت بيعته بيعة هدى فعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة رأى أن يستخلف عمر، فعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فلما حضرته الوفاة رأى أن يجعلها شورى بين ستة أنفار اختارهم من المسلمين"¹.

إن تأكيد معاوية على أن الرسول قد مات ولم يستخلف أحداً ليس تعبيراً مجازياً، بقدر ما هو تنفيذٌ لمزاعم الشيعة بأن الخلافة من حق ورثة الرسول، ولعل معاوية في هذه الخطبة يؤسس لمرجعية حكمه من خلال التأكيد --لعامة المسلمين-- أنه لم يحد قيد أنملة عن الطريق التي وصل بها الخلفاء إلى السلطة، فهو يومئ لهم بكل صراحة أن الرسول لو استخلف أحداً من أهل بيته لما تجرأت قريش على تداول السلطة يوماً. من هنا ينعطف معاوية إلى طريق أخرى غير وراثية الخليفة المقتول وهي قياس مشروعية حكمه بمشروعية الخلفاء الراشدين، فتجاوز الخلفاء أحقية آل البيت في الحكم تؤكد على أنه لا فضل لهم على غيرهم من الناس. ومهما يكن من أمر، فإن هذه المشروعية لم تقنع الناقمين على بني أمية، ولم ترضِ خصومهم؛ لذلك لجأ بنو أمية إلى السيوف لإخضاع خصومهم، وإسكات معارضيههم، ومن هنا، ذهب معاوية فيما ينسب إليه من أقوال إلى الإفصاح جهراً للناس بأنه وصل إلى الحكم بسيفه ورغمماً عن الكثير من الناس، حيث يقولها مباشرةً عند توليه الحكم:

أما بعد فإني والله ما وليتها بمحبةٍ علمتها منكم، ولا مسرةٍ بولايتي ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدةً، ولقد رُضت لكم نفسي على عمل ابن قحافة، وأردتها على عمل عمر، فنفرت من ذلك نفاراً شديداً، وأردتها على سُنَيَاتِ عثمان، فأبت عليّ، فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة ومواكلة حسنة ومشاربة جميلة، فإن لم تجدوني خيركم، فإني خير لكم ولايةً والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفى به القائل بلسانه، فقد جعلت ذلك له دبرَ أذني، وتحت قدمي، وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كله، فاقبلوا مني بعضه، فإن أتاكم مني خير فاقبلوه، فإن السيل إذا جاد يُثري، وإذا قل أغنى، وإياكم والفتنة، فإنها تُفسد المعيشة وتكدر النعمة².

¹ صفوت، أحمد زكي، *جمهر خطب العرب في العصور العربية الزاهرة*، ج2، بيروت: المكتبة العلمية، 1937، ص259؛ انظر أيضاً: ابن قتيبة، ج1، ص 297-298
² صفوت، ج2، ص182-183

إن معاوية في الخطبة السابقة يتحول في حديثه عن وراثة الخليفة المقتول إلى الاعتراف بأنه نال السلطة رغماً عن الكثيرين، ليؤكد لهم أنه حاول أن يسير على نهج أبي بكر وعمر وعثمان إلا أنه لم يستطع، لذا فإنه سينتهج نهجه الخاص، وعليهم أن يطيعوه ويتجنبوا الفتنة. وعلى أية حال، ما يهمنا، هنا، أن معاوية فور توليه الحكم لم يعد يوظف حجة وراثة الخليفة عثمان، وذلك لأن حجة ليست بالحجة القوية أمام وراثة الرسول عند الشيعة، وعليه كان على معاوية أن يتحول عن هذه الحجة إلى تذكير الأمة --دائماً --بأنه تولى الأمر بسيفه وسيحافظ عليها بسيفه. والجدير بالملاحظة أن أسلوب معاوية القائم على التهديد يتضح في غالبية خطب بني أمية في عهده، وهي خطب تكاد تكون شعاراً لمرحلته لأنها مملوءة بالاضطرابات السياسية والعسكرية؛ لذا كان لا بد أن يكون الخطاب السياسي للدولة قاسياً وحاداً لشكك المعارضين وإخماد الفتن. ومن الشواهد الأدبية على سياسية بني أمية اتجاه خصومهم، خطبة الحجاج في أهل الكوفة بحضور حشد من أهل الشام:

"يا أهل الكوفة، إن الفتنة تُلْقَحُ بالنَّجْوَى، وتُشْتَجُّ بالشَّكْوَى، وتُحْصَدُ بالسَّيْفِ؛ أما والله إن أبغضتموني لا تضروني، وإن أحببتموني لا تنفعوني، وما أنا بالمستوحش لعداوتكم، ولا بالمستريح إلى مودتكم، زعمتم أنني ساحر، وقد قال الله تعالى: "وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ". وقد أفلحتُ، وزعمتم أنني أعلم الاسم الأكبر، فلم تقاتلون من "يعلم ما لا تعلمون". ثم التفت إلى أهل الشام فقال: "لأزواجكم أطيب من المسك، ولأبنائكم أنس بالقلب من الولد، ثم قال: بل أنتم يا أهل الشام كما قال الله سبحانه: "وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ، إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ"¹.

إن الناظر في الخطبة السابقة يلمس اتجاهًا خطيراً في سياسة بني أمية، فالتحيز لبلاد الشام والاهتمام بها --بوصفها قاعدة بني أمية السياسية والعسكرية-- كان نهجاً أموياً دائماً على مرَّ الأيام. وفي المقابل، كان هنالك كرهٌ وحقْدٌ أمويّ اتجاه الكوفة وأهلها وتميُّزٌ في كل شيء ضدهم، وعليه، فلا عجب من الحجاج أن يبدأ خطبته بتذكيرهم بأن السيف سيكون علاج كل فتنة تقوم، ثم يردف قائلاً بأنه أفلح رغم مراهنات أهل الكوفة عليه، وكأنه يشير إلى إفلاحه في شكك أهل الكوفة وإخماد أصواتهم. هذه السياسة القاسية المقترنة بالتمييز يقابلها في الجانب

¹ صفوت، ص 295.

الآخر سياسة لينة مليئة بالمحبة اتجاه بلاد الشام وأهلها. هذا النهج المتباين إزاء بلاد الشام والكوفة يكشف لنا عن بعدين أساسيين في السياسة الأموية، البعد الأول يتمثل في سياسة القمع والحسم العسكري اتجاه الخصوم والمعارضين. أما البعد الثاني فيتمثل في سياسة اللين والتقريب اتجاه أعوانهم ومؤيديهم.

ويطول بنا الحديث لو تتبعنا كل خطابات بني أمية القائمة على التهديد والوعيد، فلا يخفى علينا أنها السمة الأبرز في خطابهم الأدبي طيلة فترة معاوية ونجله يزيد. وعلى أية حال، مهما كانت السياسة قاسيةً فلا بد من حجة سياسية مقنعة تبرر وجود الطبقة الحاكمة على رأس السلطة؛ فالحاكم الديني لا يستطيع أن يواجه الأمة بالسيف وحده، بل هو بحاجة دائمة إلى غطاءٍ دينيٍ لتبرير تصرفاته وسلوكه، ومن هنا، لم يكن بنو أمية خارج هذه الفرضية، فالجهود الأدبية الأموية المبكرة تشير إلى وجود قرائن توحى بتبنيهم نظرية الجبر؛ فلقد ذهب عامة الدارسين إلى تبني هذا الاعتقاد في دراستهم، وجعلوه الأساس الذي نهضت عليه دولة بني أمية، حيث ذهبوا إلى أن بني أمية تبنوا مذهب الجبر وجعلوه سبباً لإثبات أحقيتهم بالحكم، وتعلقوا به لتصحيح احتيازهم للسلطة، واستقروا على أن الله تعالى هو من آتاهم الملك، وأنهم يحكمون بإرادته ويتصرفون بمشيئته¹. كما ذهب بعض الباحثين إلى أن الأمويين تبنوا نظرية الجبر في وقت مبكر من خلافة معاوية، لأنهم بحاجة لإضفاء الشرعية على حكمهم، وذلك لأن حجة تعقب قتلة عثمان ثم وراثته خلافته ليست بالحجج التي تقوى على تشكيل نظرية سياسية ثابتة تقوم عليها الدولة الأموية؛ لذا جنحوا إلى تبني مذهب الجبر لتبرير حكمهم².

وعلى خلاف ذلك، ذهب عرسان الراميني في دراسة جديدة بعنوان "أدب الأمويين بين جبرية الخليفة وقداسته" إلى تقديم أدلة تنفي الجبرية عن بني أمية، حيث يرى فيها الراميني "أن الادعاء بأن خلفاء بني أمية كانوا جبريين يفتقر إلى الدليل"³، وأن جميع القرائن التي تؤيد جبرية بني أمية ليست كافيةً للخروج باستنتاج كبيرٍ من هذا النوع⁴، فأدلة القائلين بجبرية بني أمية تقوم،

¹ عطوان، حسين، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، عمان: دار الجليل، 1986م، ص 207، انظر أيضاً مرجحاً، محمد، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت: منشورات عويدات، 1970م، ص 283؛ الصفار، ابتسام، آفاق الأدب في العصر الأموي، عمان: دار حنين للنشر، 2005م، ص 89؛ ضيف، شوقي، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط 5، مصر: دار المعارف، 1973م، ص 79.

² عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام، ص 233-234.

³ الراميني، عرسان، "أدب الأمويين بين جبرية الخليفة وقداسته" أبحاث جامعة اليرموك سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 26:2 (2011): 1507-1529، ص 1509.

⁴ السابق، ص 1509.

كما يذهب الرامي، على نسبة الأفعال إلى الله تعالى حين يتحدثون عن الخلافة وشؤون الحكم، لكن هذا التقليد عادةً دارجةً عند سائر الأحزاب الإسلامية¹.

ثم يقدم الرامي مقتبسات من خطب الأحزاب الإسلامية وأشعارها تؤكد في مجموعها أن مجرد نسبة الأفعال إلى الله مألوفة في أدبيات تلك الأحزاب، لينطلق بعدها إلى أن وصف الأمويين بأنهم جبريون -- على اعتبار نسبة الأفعال إلى الله -- ليس كافياً لمثل ذلك الوصف؛ ذلك لأن جميع معارضتهم يستحقون هذا الوصف؛ لأن ما ورد في أدب الأمويين من عبارات توحى بجبريتهم قد ورد مثلها في أدب غيرهم من الأحزاب السياسية من غير أن تحمل أحداً على إلحاق أي من هذه الأحزاب بمذهب الجبر²، ثم يعلق الباحث على كل ذلك، بأن نسبة الأفعال إلى الله في أدبيات المسلمين مألوفة إلى درجة أن محاولة إثباتها، أو حتى توضيحها تبدو ساذجة. فالمسلمون في كل مكان وزمان ينسبون الأفعال إلى الله تعالى، لكنهم يفعلون ذلك إجلالاً وتعظيماً، واقتداءً بأسلوب القرآن الكريم³.

والمهم في الأمر، أن الرامي ينتهي إلى أن الادعاء بجبرية الأمويين ادعاء يفنقر إلى الأدلة والبراهين، إذ يقول: "إن تفسير أدب الأمويين تفسيراً جبرياً، انطلاقاً من الاعتقاد باعتقادهم مذهب الجبر لقيموا عليه أحقيتهم في الخلافة، إنما كان تفسيراً متسرعاً. فالأمويون لم يكونوا جبريين، والقرائن التي قدمت للتدليل على دعوى جبريتهم لم تكن كافيةً للخروج باستنتاج من هذا الحجم؛ لأن لغة الخطاب التي اشتقت منها تلك القرائن كانت لغةً واحدةً في أدب الأمويين وأدب معارضتهم على السواء"⁴. هناك، إذن، مبالغة في وسم بني أمية بالجبرية، فهذا الوصف، تبعاً للدراسة السابقة، إن جاز على بني أمية فهو جائز على غيرهم من الأحزاب، وعليه، فبنو أمية ليسوا جبريةً، ولكنهم ينسبون أفعالهم لله تعالى طاعةً وإجلالاً.

والحق أن الاستنتاج السابق يدفعنا إلى التساؤل عن الأساس الذي قامت عليه شرعية خلافة بني أمية، فنظرية وراثة الخليفة المقتول عثمان ليست بالنظرية القوية التي تستحق أن تكون أساساً للدولة، كما أن الحديث عن جبرية الأمويين ينقصه الأدلة والبراهين؛ إذن، من أين

¹ السابق، ص 1509.

² السابق، ص 1510.

³ السابق، ص 1511.

⁴ السابق، ص 1524.

استمد الأمويون شرعية حكمهم؟ لعل الإجابة عن هذا السؤال ستكشف لنا عن البعد التحولي في الأدب بشكل عام وأدب بني أمية بشكل خاص؛ ذلك أن الأدب يكشف لنا عن كيفية تبني الحزب لحجة ما وتطويرها في وقت لاحق لتناسب الظروف السياسية الجديدة، فوراثة الخليفة المقتول لم تعد حجة ناجحة إذا أنها عبرت عن تجربة زمنية محددة ومرحلية، فهذه الحجة و بعد أن ساعدت بني أمية على كسب قاعدة جماهيرية قوية كان لا بد من استبدالها بنظرية أقوى تدعم حكم دولة منظمة لها مؤسساتها، **فوراثة الخليفة المقتول** كانت أقرب لفكرة الثأر عند القبائل وزعامة القبيلة، لكن نحن نتحدث الآن عن دولة منظمة تستدعي أسساً قوية ومقنعة، تنهض عليها وتواجه بها عامة المسلمين بكل طوائفهم وميولهم السياسي.

وفي هذا الإطار، يجدر بنا أن نشير إلى أن ما يلفت النظر في أدبيات بني أمية وجود إشاراتٍ شبيهة بنظرية الجبر ولكن بطريقة غير مباشرة، هذه الإشارات تجعل استخلاف بني أمية في الأرض قضاءً وقدرًا من الله تعالى، فهي تُظهر حكمهم على أنه مشيئة خاصة من الله وتدبير منه معتمدين في ذلك على عددٍ من الآيات القرآنية التي توحى بالقضاء والقدر وإرادة الله ومشيئته؛ إذ جرى توظيفها بشكل ذكي في أدبياتهم ليكونوا بذلك نظرية سياسية دينية تقوم على جعل أنفسهم خدام الله في الأرض وخلفاء المنفذين لحكمه والمدافعين عن شريعته.

هذه النظرية التي قامت من أساسها على تأويل آيات القضاء والقدر منحت بني أمية شرعيةً دينيةً مقنعةً أمام المسلمين. ومن هنا، فلقد حَفَلَ خطابهم الأدبي السياسي بمثل هذه الرؤية وامتلاء بها، وبلورها أساساً دينياً خالصاً. ويمكننا هنا الإشارة إلى أبياتٍ أنشدتها جريرٌ يؤكد فيها أن الخلافة كانت للخليفة أمراً مقضياً من الله تعالى وقدرًا مقدساً منه:

ذُو الْعَرْشِ قَدَرٌ أَنْ تَكُونَ خَلِيفَةً، مُلْكَتِ فَأَعْلُ عَلَى الْمَنَابِرِ وَأَسْلَمُ¹.

يؤسس جرير في النص السابق بيته على فكرة القدر التي ترتبط بشكل مباشر مع القرآن الكريم، كالأية: "وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا"²، والأية: "إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدَرًا"³، والأية: "وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَى"¹، والأية: "فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ"²، هذا التوظيف

¹ جرير بن حذيفة، ديوان جرير، شرحه وضبط نصوصه وقدمه عمر فاروق الطباع، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر 1997م، ص 402.

² سورة الأحزاب، الآية 38.

³ سورة الطلاق، الآية 3.

الخطير لفكرة القدر القرآنية ليس عملاً بريئاً، بل هو توظيف مقصود ومتعمد لتبرير مشروعية حكم بني أمية، فالأبعاد القرآنية الواضحة في فكرة القدر في النص السابق لا تعتمد إلى دعم شكل الخلافة الجديد، بل تعمل على دفع المسلمين عنوةً إلى الاقتناع بنمط الخلافة الأموية؛ فهذه الخلافة قدر من الله وإرادة منه، ولولا مشيئته لما وصلت إليهم، ولمنعها الله عنهم وصيرها إلى غيرهم من القبائل، هذا الانتقاء والتصيّد لهذه الآيات جعل للخلافة شرعيةً قويةً أمام المسلمين، بحيث أصبح ساسة بني أمية خلفاء الله في الأرض لإقامة حدوده وتنفيذ إرادته. ويمكن الإشارة إلى أبيات أخرى لجريير تؤكد اختيار الله لبني أمية، حيث يصف حكم عبد الملك بن مروان بالقضاء الإلهي:

اللَّهُ طَوْفَكَ الْخِلَافَةَ وَالْهُدَى، وَاللَّهُ لَيْسَ لِمَا قَضَى تَبْدِيلُ

إِنَّ الْخِلَافَةَ بِالَّذِي أَبْلَيْتُمْ فِيكُمْ، فَلَيْسَ لِمُلْكِهَا تَحْوِيلُ³

فجريير يواصل دعم شرعية بني أمية وتقديم أساس حكمهم على أنه قضاء من الله لا يُبدّل ولا يُحوّل، هذه الرؤية بتركيباتها القرآنية تعد في جانبٍ منها نتيجةً للوضع السياسي المُنتج للنص الأدبي، لأنها تمثل رد فعلٍ قوي لأي حزبٍ يناوشهم السلطة. فالبيت السابق ليس مديحاً بقدر ما هو خطابٌ عامٌ يمثل لسان السلطة الذي يعبر عن مشروعيتهم، فجريير حين وظف فكرة القضاء في أبياته كان يعي تماماً المسار الذي يسير فيه بنو أمية والنهج الذي رسموه لحكمهم. ليظهروا أمام الناس بصورةٍ أشبه بصورة الجماعة التي لا حول لها ولا قوة أمام خيارات الله التي فُرضت عليهم فرضاً. ويمضي الشعراء على دعم فكرة استخلاف الله لبني أمية في الأرض وتأصيلها، وجعلها قدراً من الله حباهم فيه وفضلهم عن غيرهم، يقول الفرزدق لعبد الملك:

فَالْأَرْضُ لِلَّهِ وَلَهَا خَلِيفَتُهُ وَصَاحِبُ اللَّهِ غَيْرُ مَغْلُوبٍ

بعد الفساد الذي قد كان قام به كذاب مكة من مكر وتخريب

راموا الخلافة في غدرٍ فأخطأهم منها صُدُورٌ وفازوا بالعراقيب

¹ سورة الأعلى، الآية 3.

² سورة المرسلات، الآية 23.

³ جريير، ص 388.

والناس في فتنة عمياء قد تركت أشرافهم بين مقتول ومحروب

دَعُوا لِيَسْتَخْلَفَ الرَّحْمَنُ خَيْرَهُمْ وَاللَّهُ يَسْمَعُ دَعْوَى كُلِّ مَكْرُوبٍ

فَأَصْبَحَ اللَّهُ وَلِيَّ الْأَمْرِ خَيْرُهُمْ بَعْدَ اخْتِلَافٍ وَصَدَعٍ غَيْرِ مَشْعُوبٍ

تُرَاثُ عَثْمَانَ كَانُوا الْأَوْلِيَاءَ بِهِ سِرْبَالُ مَلِكٍ عَلَيْهِمْ غَيْرُ مَسْلُوبٍ¹

لعل الفرزدق في وصفه تولية الله الأرض للخليفة الأموي لم يبارح المضامين القرآنية التي تشير إلى آيات استخلاف الله للإنسان لإعمار الأرض²، لكن هذه المضامين تكتسب خصوصية أدق حين يجعل الفرزدق من الخليفة "صاحباً لله" فالعبارة تختصر رؤية معقدة تعبر عن عمق العلاقة بين الله والخليفة الأموي تجعل من الخليفة شخصاً ذا فعاليات مميزة عند الله، يرتبط بالله بشكل مباشر لتنفيذ إرادته في الأرض، وعليه فهو دائماً غالبٌ ومنتصرٌ بقوة الله.

والناظر في أقوال ساسة بني أمية وأنصارهم يلمس قناعة رجالها بأن السلطة صارت لهم بأمر الله تعالى ومشيتته، حيث يشرعون في كل قولٍ لهم على التأكيد على إرادة الله وقدره في جعل السلطة فيهم، ومن الشواهد على ذلك قول يزيد بن معاوية عند موت أبيه: "إن معاوية بن أبي سفيان كان عبداً من عبيد الله أكرمه الله واستخلفه وخوله ومكّن له... وقد قلنا الله عز وجل ما كان إليه"³، يبدو أن يزيد يرى شرعيته من كونه الامتداد الطبيعي للخليفة معاوية الذي صير الله الملك له وجعله خليفة له في الأرض، تبعاً لذلك فدفة الحكم التي وصلت إليهم كانت بأمر الله تعالى وحده ومشيتته، وعليه فهم جماعة مختارة من الله فُرِضَتْ عليهم خلافة الأرض فرضاً لا خياراً، والشيء نفسه نجده في خطبة زياد (البترء): "أيها الناس إنا أصبحنا لكم سادة، وعنكم ذادة، نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذي حولنا..."⁴، لا شك في أن زياداً يعتبر أن ملكهم هو من الله وذلك حين وصف سلطانهم بسلطان الله الذي أعطاهم، هذا التكتيف والعمق في الرؤية جعل من مشيئة الله وقدره أساساً قوياً للحكم، فالمسلم

¹ الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة، ديوان الفرزدق، شرحه وضبط نصوصه وقدم له عمر فاروق الطَّبَّاع، ط1، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1997م، ص 49.

² لعل الفرزدق يتكئ على قوله تعالى: "وَإِذَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"، سورة البقرة، الآية 30.

³ ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج1، ص 204.

⁴ حمادة، ص 114.

حين يمحس حجج الأحزاب سيجد إرادة الله في استخلاف بني أمية حجة مقنعة له، فلولاً مشيئة الله لما كانت لهم.

ويستمر جعل السلطة أمراً علوياً من الله في جهود بني أمية، وذلك حين قال الضحاك بن قيس في خطبته: "ما للحسن وذوي الحسن في سلطان الله الذي استخلف به معاوية في أرضه؟..."¹، فالفهرري يجعل المسألة من الأساس اختياراً ربانياً ليستنكر بذلك مناقشات الهواشم لبني أمية حكمهم، وتتوضح رؤية الضحاك الفهرري أكثر في خطبته لما مات معاوية بن أبي سفيان حيث قال: "إنَّ معاوية عود العرب، قطع الله عز وجل به الفتنة، وملكه على العباد وفتح به البلاد..."²، فالضحاك يجعل من معاوية وسيلة استخدمها الله بشكل مباشر للقضاء على الفتنة؛ لذا ملكه على العباد واستخدمه في فتح البلاد، وعليه فإن معاوية كان يسير وفق عناية ربانية حثيثة تراقبه باستمرار، وتوجهه إلى الطريق الصحيح. ويبلغ الوضوح في نسبة خلافة بني أمية إلى الله تعالى أقصاه في رسالة الوليد بن يزيد في البيعة لولديه بولاية العهد، يقول فيها: "استخلف الله خلفاءه على منهاج نبوته حين قبض نبيه... فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله من أمر انبيائه، واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لهم أحد إلا صرعه الله، ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه الله، ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم الله منه وسلطهم عليه، وجعله نكالا وموعظة لغيره، وكذلك صنع الله بمن فارق الطاعة التي أمر بلزومها والأخذ بها والأثرة لها..."³، لعل هذه الرسالة تكشف لنا بعداً خطيراً في رؤية بني أمية لحكمهم، إذ لم تصبح الخلافة منصباً دينياً فحسب بل هي امتداد للنبوة، وذلك يتجلى في قوله حين وصف طريق حكم الخلفاء بمنهج النبوة وشكل الحكم بميراث الأنبياء، هذه الأوصاف في الحقيقة هي ركائز هامة شكلت مشروعية بني أمية في الحكم فالناظر إلى أقوالهم يلمس حرصهم على جعل أنفسهم جماعة دينية مختارة من الله، كلفها الله لحمل رسالة الأنبياء، ونشر دينه وحماية عبادته، هذه الرؤية الدينية صيرت السلطة حقاً شرعياً لبني أمية، بل جعلتهم ولاية حق لا يجوز الطعن في شرعيتهم أو المساس بهم.

¹ السابق، ص 136.

² السابق، ص 130.

³ الطبري، ج 7، ص 220.

في إطار هذه التحولات المكثفة صار الله في خطاب بني أمية الأدبي حامياً لحكامهم ضارباً لأعدائهم، هذه الصورة الجديدة لله تساهم دون شك في تغذية شرعية الحكم الأموي بمزيد من المباركات العلوية من الله. على نحو ما جاء في رسالة عبيد الله بن زياد إلى يزيد بن معاوية بقتل مسلم بن عقيل: "أما بعد، فالحمد لله الذي أخذ لأمر المؤمنين بحقه، وكفاه مؤونة عدوه. أخبر أمير المؤمنين، أكرمه الله، أن مسلم بن عقيل لجأ إلى دار هاني بن عروة المرادي، وأني جعلت عليهما العيون، ودسست إليهما الرجال، وكدتهما حتى استخرجتهما، وأمكنت الله منهما، فقدمتهما فضربت أعناقهما. وقد بعثت إليك برؤوسهما...¹. لعل النص السابق يمثل شاهداً جيداً على تصور بني أمية لحكمهم والله على حد سواء، فعبيد الله من البداية يعلق مسؤولية قتل ابن عقيل على الله تعالى؛ إذ يبدأ رسالته بحمد الله والثناء عليه لأنه تكفل بأخذ حق أمير المؤمنين؛ لينعطف في حديثه إلى تصور طريف مفاده أن الله تعالى مكن له ولجنوده حتى تمكنوا من قتل مسلم! في السياق نفسه، لا بد أن نشير إلى أن الخطاب الأموي كان حريصاً كل الحرص على توظيف الله الحامي لهم والناصر لحكمهم في كل صغيرة وكبيرة؛ ليصير لازمة لأي خطاب سياسي أو تحريك عسكري حتى ولو كان عملية اغتيال كما في الرسالة الآتية الذكر.

ويستمر ظهور الله في جهود بني أمية راعياً للحكم وموجهاً للأمر والخلفاء على نحو ما جاء في رسالة يوسف بن عمر الثقفي إلى نصر بن يسار يأمره بحشد الناس لأخذ البيعة والميثاق للحكم وعثمان ابني الوليد بن يزيد: "...خُذْ عليهم العهد والميثاق على الذي نسخت لك في آخر كتابي هذا الذي نسخ لنا أمير المؤمنين في كتابه، فافهمه وباع عليه. نسأل الله أن يبارك لأمر المؤمنين ورعيته في الذي قضى لهم على لسان أمير المؤمنين، وأن يصلح الحكم وعثمان، ويبارك لنا فيهما. والسلام عليك"². في الرسالة السابقة ينطلق الثقفي من جملة "نسأل الله أن يبارك لأمر المؤمنين ورعيته في الذي قضى لهم على لسان أمير المؤمنين" ليؤكد من خلالها أن عملية حشد الناس لأخذ البيعة إنما هي قضاء من الله تعالى منزل على لسان أمير المؤمنين، هذه الرؤية تعمل بطريقة دقيقة على دفع الرعية إلى الإيمان بكل تصرفات الأمير لأنها من الله وما الأمير إلا مبلغ لها لا يملك من أمرها شيئاً. والرؤية نفسها نجدها في كتاب مروان بن محمد إلى الوليد بن يزيد يهنئه بالخلافة: "بارك الله لأمر المؤمنين فيما أصاره إليه، من

¹ جمهرة الرسائل الأموية، ج1، ص161.

² السابق، ص 52.

ولاية عباده، وراثته بلاده...¹، وقال في موضع آخر في الرسالة: "...وكان أمير المؤمنين بمكان من الله حاطه فيه حتى أزره بأكرم مناطق الخلافة، فقام بما رآه الله له أهلاً، ونهض مستقلاً بما حمل منها، مثبتة ولايته في سابق الزبر بالأجل المسمى، وخصه الله بها على خلقه وهو يرى حالاتهم، فقلده طوقها، ورمى إليه بأزمة الخلافة وعصم الأمور. فالحمد لله الذي اختار أمير المؤمنين لخلافته، ووثائق عرى دينه². إذن، فالخليفة ليس إلا حاكماً بأمر الله تعالى ووسيلة لحفظ عرى الدين، بل يتطرق الخطاب الأموي إلى أبعد من ذلك، إذ يعتبر أمر الخلافة والاستخلاف أمراً مكتوباً بالزبر منذ قديم الزمان.

واخيراً، ومن خلال كل ما سبق، يبدو لنا، أن الإمامة عند بني أمية بدأت عرفاً قبلتاً تمثل بالنثار للخليفة المقتول عثمان، بعدها تطورت هذه الحجة لتصبح وراثته لتركه الخليفة المقتول، وعندما شعر بنو أمية بضعف هذه الحجة وبرودها، عملوا على تقديم أنفسهم خلفاء الله في الأرض من خلال تبني نظرية تدبير الله لهم الحكم، واستندوا بذلك على آيات القضاء والقدر والإرادة الإلهية ليدفعوا الناس إلى الإيمان بشرعيتهم التي لولا إرادة الله لهم فيها لما وصلت إليهم ولما كانت لهم.

إزاء ذلك يمكن القول إن التحولات التي شهدتها إمامة بني أمية كانت بالتزامن مع الأوضاع السياسية المعقدة، حيث مارست الظروف السياسية فاعليتها على النص القرآني وقامت بإنطاق آيات القضاء والقدر بطريقة انتقائية تقترب إلى التصيد أحياناً، وهو ما يؤكد موقفنا منذ بداية البحث، بأن التحولات المذهبية لا تنشأ من تلقاء نفسها بل تتخلق بفعل عوامل سياسية فاعلة.

بناءً على ما سبق من المحاور، لا بد أن نعي جيداً أن الشورى ثابت قرآني "غير مستقر" في أذهان المسلمين أنفسهم؛ لأن حدوده ومعالمه لم تكن واضحة، لكن في السياق نفسه، نحن لا نلغي ثبات الشورى -- لأن نصها صريح -- إلا أننا نذهب إلى إضافة خاصية "عدم الاستقرار" نتيجة لضبابية أبعاد الشورى وغموضها. ومن هنا، فإن عملية التحول عند الأحزاب السياسية كانت حاجة ملحة نظراً لعدم وجود نظرية جامعة مانعة. فقد استطاعت الأحزاب الإسلامية المختلفة استيعاب فكرة "عدم استقرار الشورى" بطريقة ذكية دُمجت فيها أهدافها السياسية -- في إطار الشورى الإسلامية -- لتنتج نسقاً مذهبياً جديداً يعبر عن تطلعاتها المطلوبة.

¹ السابق، ص 214.

² السابق، ص 216.

كما نرى أنَّ التحولات العقدية في أدب الأحزاب المذهبية لم تكن مفارقةً للحالة السياسية التي أحاطت بها، بل هي نتيجة حتمية لها؛ لأن العوامل السياسية تمثل فاعلاً أساسياً في خلق أية تحول مذهبي في بنية الدين بشكل عام. ومن هنا فإن مراقبة العوامل السياسية بالتزامن مع أهداف الحزب ورصد التحولات العقدية الجديدة، يمثل أساساً لفهم أي طرح مذهبي جديد. هذا الطرح هو ما حاولت الدراسة إثباته وتتبعه من خلال رصد الرؤى المختلفة للفرق الإسلامية في ضوء أهدافها السياسية، حيث لاحظت الدراسة تطور رؤية الشيعة للإمامة ضمن ظروف سياسية مختلفة؛ فحجة الشيعة الأولى كانت تقوم على وراثة الرسول، سرعان ما تطورت تلك الحجة إلى الوصية؛ لينتج عنها اعتبار الإمامة ركناً من أركان الدين، وأصلاً من أصول الإيمان بالله تعالى.

من جانب آخر بينت الدراسة أن الخوارج بحد ذاتهم كانوا ظاهرةً متحولةً وضروريةً؛ لأنهم يمثلون الجماعة المستبعدة من الأمة بعد أن حصر الشيعة وبنو هاشم حكم الأمة في قريش، هذه الجماعة رفعت على عاتقها لواء الإصلاح مطالبين دوماً بالعدالة الاجتماعية نتيجةً لممارسات الجور والظلم المنتشرة في البلاد؛ حيث عمدوا على تقديم طروحاتٍ في غاية الحزم تقوم في مجملها على الإصلاح الاجتماعي أو المواجهة العسكرية مع الآخر لفرض ذلك الإصلاح.

في المقابل، راقبت الدراسة تطورات النظرية السياسية عند بني أمية؛ حيث أظهر أدبهم المبكر ووثائقهم السياسية أن حجتهم الأولى كانت تقوم على الثأر للخليفة المقتول عثمان بن عفان، سرعان ما تطورت تلك الحجة لتصبح الخلافة إرادةً من الله تعالى ومشيةً منه، نتج عن هذه الرؤية اعتبار خلفاءهم حكماً باسم الله تعالى ينفذون إرادته ومشيتته بين الناس.

الفصل الثاني: الإيمان

- الشيعة: الإيمان بإمامة الإمام
- الخوارج: العمل جزء من الإيمان
- الأمويون: الإيمان بخليفة الله

الإيمان

إن إشكالية الإمامة لا تقف عند حدود السياسة في سياقها المذهبي فحسب، بل تتعدى ذلك إلى جوهر الإيمان. ومن هنا فإن الإيمان بعقائد الحزب الفكرية —ذوي النشأة السياسية— يعني حتماً الإيمان بجوهر الدين الذي يتمثل في الحزب نفسه من وجهة نظر الأحزاب —ومعنى ذلك أن الإيمان يقوم أساساً على الاعتقاد بعقائد الحزب كاملة دون الشك في أي مكون عقدي، تبعاً لذلك فإن لفظ المؤمن لا يطلق على الجماعة إلا إذا كان الفرد مؤمناً إيماناً قطعياً بالعقائد المذهبية التي شكلها الحزب ضمن رؤيته إلى الأشياء. وكثيراً ما يتعقد الإيمان فيطرح بعض العقائد ليضمّر عن طريقها رؤى الحزب إزاء السلطة، وعلى ذلك ينطلق الإيمان الحزبي من ثوابت قرآنية تقوم على تأويلات مقصودة تتحول من خلالها تلك الثوابت إلى عقائد جديدة متحيزة حزبياً، تتحول تدريجياً لتصبح ثابتاً مذهبياً؛ فإشكالية العودة للقرآن الكريم كانت تمثل لازمة أساسية لا يستطيع الحزب أن يتحرك خارج حدودها، هذه العودة الممثلة بالتأويل تشكل مسار الحزب الذي يسير في إطاره. وفي ضوء ذلك يمكن القول إن الخلاف على السلطة بين الأحزاب هو نقطة الاختلاف بينهم؛ لأن الأحزاب المتصارعة كانت تنظر إلى جوهر الإيمان العام من زاويتين مختلفتين: الأولى تنظر إلى كلّ من يتبنى نظرتها السياسية إزاء السلطة نظرة المؤمن الذي اختار طريق الصواب والحق، بينما تقوم النظرة الثانية على عدّ كلّ من خالف الرؤى السياسية مُخلاً بعقائد إيمانية؛ لذا فإن إيمانه على المحكّ.

وانطلاقاً من ذلك تتحول رؤى تلك الأحزاب لجوهر الإيمان؛ بحيث يصبح الإيمان بجوهر الحزب هو أساس الإيمان الأساسي الذي ينطلق منه أصحاب الحزب في الحكم على صلاح الأفراد أو ضلالهم. هذا التركيز على العلاقة المتلازمة بين الإمامة والإيمان هو تأكيد مباشر على أن السياسة هي العامل الرئيسي لأي تحول مذهبي على مستوى الديانات عامة والإسلام خاصة. فالإيمان المذهبي في الفكر الإسلامي المبكر قد نُقلت عقائده من مجال الدين إلى مجالات متعددة أكثر اتساعاً لتشمل مجال السياسة وآلية الحكم، كان هذا الانتقال تطوراً عاماً في مفهوم الإيمان وتحولاً جذرياً في جوهره.

تأسيساً على الطرح السابق، سنتوقف للتعريف هنا بمفهوم الإيمان الإسلامي—الثابت في الخطاب الإسلامي المبكر العام—تعريفاً عاماً دون الخوض في التفاصيل الدقيقة، وذلك لمراقبة التحولات العقدية اللاحقة التي أصابت جوهره فيما بعد عند تلك الأحزاب.

إن الإيمان اصطلاحاً هو نقيض الكفر، فقد عرفه الألوسي في "روح المعاني" بأنه: "التصديق بما جاء به النبي—صلى الله عليه وسلم—، تفصيلاً وإجمالاً"¹، وعرفه الإمام الراغب في "المفردات في غريب القرآن" بأنه: "إذعان النفس بالحق على سبيل التصديق وذلك بإجماع ثلاثة أشياء: تصديق القلب، وإقرار اللسان، وعمل الجوارح وفقاً للتصديق والإقرار"²، وبينه ابن القيم في "الفوائد" أنه: "معرفة ما جاء به الرسول—صلى الله عليه وسلم—والتصديق به عقداً، والإقرار به نطقاً، والانقياد له محبةً وخضوعاً، والعمل به باطناً وظاهراً، وتنفيذه، والدعوة إليه بحسب الإمكان"³، تلك التعريفات في مجملها تدور حول التصديق بما جاء به الرسول تصديقاً مطلقاً لا شك فيه، لكن أبرز الموضحين لحقيقة الإيمان من رؤية قرآنية هو ابن تيمية، إذ قدمه في غير موضع، وتحدث عنه حديثاً مسهباً في كتابه الموسوم بـ"الإيمان"، وكان في كل المواطن يؤكد على أن الخطوط العامة للإيمان تتمثل في "الاعتقاد الجازم بالله تعالى والتصديق بالرسالات السماوية، ورسول الله، والملائكة، والكتب السماوية، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره"⁴.

ولقد صيغت هذه التعريفات العامة استناداً إلى عدد من الآيات القرآنية المباشرة كقوله تعالى: "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ"⁵، وقوله تعالى: "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ"⁶، هذه الآيات السابقة تمثل الثابت الذي استلهم منه المسلمون الأوائل تعريف

¹ الألوسي، محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، صححه علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م، ج1، ص 256.

² الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، مكتبة مصطفى الباب، السعودية، 1997م، ص 26.

³ ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله، الفوائد، القاهرة: دار الريان للتراث، 1987م، ص 147.

⁴ ابن تيمية، الإيمان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م، ص 8.

⁵ سورة البقرة، الآية 177.

⁶ سورة القمر، الآية 49.

الإيمان، كما صاغوا على أساسه حدود الكفر بهذه الأركان بقوله تعالى: وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا¹.

وعلى الرغم من شيوع هذه الرؤية للإيمان وقوة مقاصدها التي تمثل خطاب القرآن الثابت، إلا أنها كانت هدفاً سهلاً لتأويلات الأحزاب الإسلامية، تم من خلال تجاوز دلالاتها المباشرة للوصول إلى أهداف حزبية في غاية الخطورة؛ حيث تم تأويل بعض الأركان الإيمانية وتحويلها وطرحها من جديد في سياقات سياسية خالصة، بشكل غير مباشر أحياناً ومباشر أحياناً أخرى؛ لتصير فيما بعد إيماناً جديداً يلبي أهداف الحزب وتطلعاته السياسية والاجتماعية، وفق طروحات قرآنية مؤولة، بشكلٍ واسعٍ ومنظم، يجعل ذلك الإيمان الجديد مصدراً وحيداً للمعرفة التي ينطلق منها الحزب. من ذلك الإيمان بدأ الانحدار وبدأت ممارسة التكفير بحق الآخر (غير المؤمن بعقائد الحزب)، تتبناها مواجهاتٌ دامية تحمل اسم "الجهاد" تقوم بإنهاء حياة الآخر الكافر بالإيمان الجديد.

وسنسعى في هذا الفصل إلى رصد أبرز التحولات التي طرأت على رؤية الإيمان عند الأحزاب الإسلامية مستشهدين بخطابهم الأدبي الشعري منه والنثري؛ لنراقب تلك التحولات، وكيف تعززت في بنية الخطاب وأصبحت مكوناً ثابتاً، يعبر عن عقائد جديدة تخدم الرؤية السياسية المطلوبة.

- الشيعة: الإيمان بإمامة الإمام

إن تحولات الإمامة عند الشيعة كانت نتيجةً لظروفٍ سياسيةٍ محيطية، توقفت كل نظرية -في وقتها- عند رؤى معينة لخدمة واقعٍ سياسيٍ ما، لكن الركن الأساسي الذي ظل ثابتاً حتى مع تطور نظرياتهم من وراثته إلى نصٍّ ووصيةٍ هو "الإيمان بأحقية علي بن أبي طالب في السلطة"². فالفكر الشيعي عامةً قام على هذه الفكرة استناداً إلى ثابت الوراثة الممثل بوراثته الرسول ولكن سرعان ما ضعفت هذه الفكرة أمام الحجج التي قدمتها الأحزاب الأخرى. فطور الشيعة هذه الأحقية إلى نظرية أكثر قوةً هي "النص الإلهي على الإمام والوصية عليه"³، هذا

¹ سورة النساء، الآية 36.

² الموسوي، موسى، الشيعة والتصحيح: الصراع بين الشيعة والتشيع، د.م. دن، 1988م، ص9.

³ هاشم، أحمد عباس، أصول الدين عند الشيعة العلويين، تقديم السيد محمد حسين فضل الله، بيروت: دار المنتظر، 2000م، ص164.

التطور لم يأت من فراغ بل كان حاجة ملحة لجعل أحقية الإمام في الحكم أمرً ريانياً لا مجال للاجتهاد فيه أو رفضه؛ فالشيعة على وعي تام أن أية معادلة سياسية لا يكون الله طرفاً فيها لن تكون أداة فاعلة في دعم الشرعية للحزب، فضلاً عن أن الله ضرورة لإثبات الحق لأنه يمثل الحقيقة المطلقة التي لا يمكن تجاوزها؛ لذا كانت أوامره التي تتمثل في الوصية طرف المعادلة الأساسي الذي ينهض عليه الشيعي حين يقدم أحقيته.

هذا الوضع المتشابه يمثل الموقف الشيعي العام بالنسبة للسلطة، وبالوقت نفسه يمثل الموقف العام من الإيمان أيضاً، فلقد عمد الشيعة إلى نقل الإيمان بأحقية الإمام علي في السلطة من دائرة السياسة إلى دائرة الإيمان ليكون الإيمان بهذه الأحقية ضرورة لاستكمال أركان الإيمان بالله تعالى.

فالمراقب للفكر الشيعي العام يجد شيوعاً كبيراً لتبني الشيعة فكرة الإيمان بإمامة الإمام علي بن أبي طالب جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالله تعالى ورسوله؛ حيث آمنوا بها وجعلوها عقيدة راسخة لا يصح إيمان الفرد إلا بالاعتقاد بها، وقدموا هذه الرؤية ثابتاً أصيلاً قديماً. فقد ذهب المجلسي في كتابه "بحار الأنوار" إلى أنه لا يقبل عمل من الأعمال إلا بالإيمان بولاية الإمام¹. وأفرد الحلبي في كتابه "منهاج الكرامة" فصلاً كاملاً للحديث عن أن الإيمان بالإمام وأحقية ركن من أركان الإيمان بالله تعالى لا يتم الإيمان إلا بها². وقال محمد المظفر في كتابه "عقائد الإمامية" إن الإيمان بإمامة الإمام أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد به³، واستمرت هذه الرؤية في جهود الشيعة لتصير ثابتاً معروفاً، فرأى يوسف البحراني في كتابه "الشهاب الثاقب" أن الإيمان هو الاعتقاد بإمامة الإمام ومعرفة والقول به⁴، وقال البحراني في موضع آخر أن الإيمان لا يصدق على غير شيعة علي بن أبي طالب⁵.

هذه الرؤية حول الإيمان بإمامة الإمام تثبتت في عقيدتهم الدينية حتى أصبحت ركناً أساسياً من أركان الإيمان، لذلك؛ يقول الموسوي العاملي في كتابه "مدارك الأحكام" المؤمن هو

¹ المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج8، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1387هـ، ص 369.

² الحلبي، ابن مطهر، منهاج الكرامة، ص3.

³ المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر، 1422هـ، ص 102.

⁴ البحراني، الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم: المحقق، 1419هـ، ص 97.

⁵ السابق، ص 98 وما بعدها.

المعتقد اعتقاداً تاماً بإمامة الإمام علي وأحقّيته¹. وفي الدراسات الحديثة، لم يبتعد علماء الشيعة عن ذلك الطرح بل قدموه على أنه عقيدة إسلامية ثابتة وقديمة قدم القرآن الكريم. فمن محمد حسن النجفي² ومحمد صادق الروحاني³ والخميني⁴ ردد علماء الشيعة قول القدماء من أن الإيمان بإمامة علي عقيدة إيمانية أصيلة في الفكر الشيعي المبكر.

في المقابل، يجدر بنا، أن نؤكد على أن الإيمان بعلي يفتح المجال واسعاً لتكفير المخالف، إنه بعبارة أخرى أداة هامة لمواجهة الآخر فهو يبدأ بالإيمان وينتهي بتكفير من يخالف تلك العقيدة؛ فالإمامة كما يعرفها ابن خلدون -من وجهة نظر الشيعة--: "ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، ويتعين القائم فيها بتعينهم، بل هي ركن الدين، وقاعدة الإسلام، لا يجوز لنبي إغفاله، ولا تفويضه إلى الأمة، بل يجب عليه تعيين الإمام"⁵، هذا النص النص التراثي يؤكد أن جوهر الإيمان عند الشيعة يحتم على المؤمن بالله تعالى ورسوله أن يؤمن بالإمام الموصى إليه؛ لأن الإيمان بالله والرسول يستوجب بلا شك القيام بكل الأوامر التي تصدر عنهما وبالتالي لا بدّ من اتباع الإمام استجابةً للأمر الإلهي.

ومن هذا المنظور، يتصف خطاب الشيعة بدرجة عالية من التركيز على عقيدة الإيمان بإمامة علي، كما يتضمن خطابهم تأكيداً ملحاً على أحقيته في الحكم، لأن أية ممارسة لا تضمن ذلك هي "ممارسة عاصية لله وأوامره ومخالفة للركن الأول من الإيمان المتمثل بالإيمان بالله وما يتبعها من فعاليات كطاعة أوامره واجتناب نواهيه"⁶. وعلى أية حال، فمن المؤكد أن التأكيد على هذا الحق يضيف إلى الحزب الشيعي بعداً من المشروعية ويدفعه إلى المواجهة بسقف عالٍ من التبريرات. ويقترن ذلك بروى الشيعة المرتبطة بالظروف السياسية التي أنتجتها، ولعل من نافلة القول إن الحالة السياسية المتأزمة هي المسؤولة عن إنتاج هذا الخطاب الإيماني المعقد، لمواجهة فشل فكرة الوراثة سياسياً -أو بالأحرى تعثرها- نتيجةً للقوى السياسية المعاكسة؛ لذا استلزم الأمر طرح نظرية أقوى تقوم على دمج الإيمان بالله ورسوله وما يصدر عنهما من أوامر

¹ الموسوي العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، ج4، قم: مطبعة مهر، 1410هـ، ص150.

² النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق عبدالله قوني، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1367هـ، ص80.

³ الروحاني، محمد صادق، فقه الإمام الصادق عليه السلام، قم: المطبعة العلمية، 1412هـ، ص258.

⁴ الخميني، آية الله، المكاسب المحرمة، قم: مؤسسة إسماعيليان، 1410هـ، ص250.

⁵ ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م، ص155.

⁶ انظر المجلسي، بحار الأنوار، ص166.

بنظرية الوصية؛ لينتج عنها تغيير عميق في جوهر الإيمان يصب في صالح الموقف الشيعي للخروج من مأزق السلطة.

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى بعض الشواهد الأدبية التي تجعل من الإيمان بأحقية علي بن أبي طالب عقيدة أساسية في جوهر الإيمان، يقول السيد الحميري مؤكداً أن علياً هو الإمام الحق الذي أمر الله تعالى باتباعه وأمر نبيه بالنص عليه، ولكن القوم تابيعوها من وجهة نظره وعصوا الله ورسوله:

عَجِبْتُ مِنْ قَوْمٍ أَتَوْا أَحْمَدًا	بخطبة ليس لها موضعُ
قالوا له: لو شئتَ أعلمتنا	إلى مَنْ الغاية والمفرغُ
إذا توفيتَ وفارقتنا	وفيهُم في الملِك من يطمع
فقال: لو أعلمتكم مفرعاً	كنتم عسيتم فيه أن تصنعوا
كصنع أهل العجل إذ فارقوا	هارونَ، فالتك له أودعُ
ثم أتته بعده عزمة	من ربِّه ليس لها مدفعُ
أبلغ وإلا لم تكن مبلغاً	والله منهم عاصمٌ يمنعُ
فعندها قام النبي الذي	كان بما يأمره يصدعُ
يخطبُ مأموراً، وفي كفه	كفٌ علي، نورها يلمع
رافعها أكرم بكف الذي	يرفعُ والكف التي ترفعُ
من كنت مولاه فهذا له	مولى فلم يرضوا ولم يقتعوا
وظل قوم غاظهم قوله	كأنما آنافهم تجدعُ
حتى إذا واروه في لحده	وانصرفوا عن دفنه ضيعوا
ما قال بالأمس وأوصى به	واشتروا الضر بما ينفع

وَقَطَعُوا أَرْحَامَهُ بَعْدَهُ فَسَوْفَ يُجْزَوْنَ بِمَا قَطَّعُوا
وَأَزْمَعُوا مَكْرًا بِمَوْلَاهُمْ تَبًا لِمَا كَانُوا بِهِ أَزْمَعُوا
لَا هُمْ عَلَيْهِ يَرُدُّوا حَوْضَهُ غَدًا، وَلَا هُوَ لَهُمْ يَشْفَعُ¹.

هذا النص ومثله كثير في تراث الشيعة، يكشف عن الرؤية المتجذرة في العقلية الشيعية التي تتحرك ضمن خط إيماني واحد، يقوم على الإيمان بأن علياً هو الإمام الحق الذي أمر الله تعالى المؤمنين باتباعه، لكن الإمام تعرض إلى مؤامرة سياسية خالصة—من وجهة نظرهم—تمخض عنها استبعاده عن خلافة السلطة الدينية وإمامة الأمة الإسلامية، هكذا تتحدد قيمة الإيمان بإمامة علي طبقاً لمستوى الإيمان بالله الذي أمر باتباع علي على لسان نبيه؛ ومعنى ذلك أن الفكر الشيعي أصبح يعتبر بالتدريج أن كل من تأمر على الإمام المختار من الله هو متأمر على الله تعالى نفسه، ورافض لأوامره؛ وعليه فإيمانه بالله تعالى أصابه البطلان حتماً.

ومن الطبيعي—في ظل هذه النظرة—أن يظهر الخطاب الأدبي الشيعي متضمناً هذه الرؤية الإيمانية بكثافةٍ معبراً عنها ومنطلقاً منها في سياسته في الحكم على إيمان الأفراد أو كفرهم، ومن الشواهد الشعرية التي تؤيد ذلك أبيات أبو الأسود الدؤلي:

يَقُولُ الْأَرْدَلُونَ بَنُو قُشَيْرٍ طَوَالَ الدَّهْرِ لَا تَنْسَ عَلِيًّا!
فَقُلْتُ لَهُمْ: وَكَيْفَ يَكُونُ تَرْكِي مِنَ الْأَعْمَالِ مَفْرُوضاً عَلِيًّا!
أَحِبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا وَعَبَّاسًا وَحُمَزَةَ وَالرِّضْيَا
وَجَعْفَرَ إِنَّ جَعْفَرَ خَيْرُ سَبِطٍ شَهِيدًا فِي الْجَنَانِ مُهَاجِرِيًّا
أَحْبُهُمْ لِحُبِّ اللَّهِ حَتَّى أَجِيءُ إِذَا بُعِثْتُ عَلَى هَوِيَّا
بُنُو عَمِّ النَّبِيِّ وَأَقْرَبُوهُ أَحَبُّ النَّاسِ كُلِّهِمْ إِلَيَّا
فَإِنْ يَكُ حُبُّهُمْ رُشْدًا أَصْبِهِ وَفِيهِمْ أَسْوَةٌ إِنْ كَانَ غِيَا

¹ ابن أبي الحديد، ج1، ص78، أنظر أيضاً: أمين، أحمد، ضحى الإسلام، ج3، القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1998م، ص31.

رَأَيْتُ اللَّهَ خَالِقَ كُلِّ شَيْءٍ

هَدَاهُمْ وَاجْتَبَى مِنْهُمْ نَبِيًّا¹

يتجاوز الشاعر حبه لعلّي إلى القول بحبه آل البيت أيضاً، ليتجه بعدها بربط حبهم بمقدار حبه لله تعالى، ثم يتطرق إلى فكرة أن الله تعالى قد ميز هذه العائلة عن غيرها من الناس بأن جعل النبوة فيهم، وجعل حبهم فرضاً على المسلمين، ليصل بذلك إلى أن الإيمان بهم وحبهم لا يقل إلزاميةً عن الإيمان بالله تعالى. هذه المناورات الكلامية تكشف بقوة عن إصرار الخطاب الشيعي على فرض الإيمان بعلّي ركناً أساسياً في بنية الإيمان بالله تعالى، والأخطر من ذلك أنه ينظر إليه نظرة القداسة وما تفرضه من أبعاد، فالشاعر على حد تعبيره يجعل حب عائلة الإمام علياً فرضاً من الله تعالى لا يمكن إغفاله. وهو في ذلك ينطلق من وعي أزمة الإمامة التي نتج عنها استبعاد الإمام المختار من الله تعالى واستبدال غيره به. ويجب أن نذكر في هذا الصدد أن حب الإمام علي وعائلته ينبع من الإيمان بتميزهم عن غيرهم، وبالتالي أفضليتهم عما سواهم، لكن المسألة الأهم هي ربط الشاعر حبهم بحبه لله تعالى، فالشاعر هنا يعبر أن حبه وإيمانه بهم ينبع من حبه لله فمن أراد أن يستكمل محبة الله فعليه أن يحب تلك العائلة ويؤمن بحقها.

وعلى هذا الأساس أيضاً لا بدّ أن نعود قليلاً إلى مصدر الأحقية في الإمامة التي بنى الشيعة على أساسه مشروعية علي وعقبه، وهما الوراثة والنص؛ فالشيعي المؤمن بتلك العقيدتين لا يعتبر تشييعه صحيحاً إن لم يؤمن بأحقية الإمام وصدق إمامته²، في هذه الرؤية المتشابكة يتبدى موقف الشيعة واضحاً من الإيمان بالإمام، فالإمامة حسب منظورهم "واضحة لا لبس فيها، والإمام على حقٍ ولكن القوم تلاعبوا بهذا الحق، وعصوا أوامر الله وعطلوا دينه"³. ومن الأبيات التي تؤكد هذا الطرح، أبيات الكميت التي يقول فيها:

وَأَصْطَفَاهُ النَّبِيُّ عَلَى اخْتِيَارٍ بِمَا أَغْيَا الرَّفُوضَ لَهُ الْمَذِيْعَا

وَيَوْمَ الدَّوْحِ—دَوْحٌ غَدِيرٍ خُمْ— أَبَانَ لَهُ الْوَلَايَةَ لَوْ أُطِيعَا

وَلَكِنَّ الرِّجَالَ تَبَايَعُوْهَا فَلَمْ أَرْ مِثْلَهَا خَطَرًا مَبِيعَا

¹ الدّولي، ظالم بن عمرو بن سفيان، ديوان أبي الأسود الدّولي، ط2، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد: مطبعة المعارف، 1964م، ص75.

² الحكيم، محمد باقر، الإمامة وأهل البيت النظرية والاستدلال، بيروت: المركز الإسلامي، 2003م، ص22.

³ المجلسي، بحار الأنوار، ج3، ص194.

فَلَمْ أَبْلُغْ بِهِمْ لَعْنًا وَلَكِنْ أَسَاءَ بِذَلِكَ أَوْلَهُمْ صَنِيعًا

أَضَاعُوا أَمْرَ قَائِدِهِمْ، فَضَلُّوا وَأَقْدَمَهُمْ لَدَى الْحَدِّثَانِ رِيْعًا

تَنَاسَوْا حَقَّهُ وَبَغَوْا عَلَيْهِ بِلا تِرَّةٍ، وَكَانَ لَهُمْ قَرِيعًا¹

إن موقف الكميت في الأبيات السابقة واضح هو إيمانه القطعي بحق الإمام علي بالحكم، هذا الحق لم يأت من مصدر بشري، بل من نص الله تعالى على لسان رسوله يوم غدیر خم. ذلك الموقف المعقد يدفعنا إلى القول إن موقف الشيعة من الإيمان بأحقية الإمام لم يكن بمعزل عن الحالة السياسية التي شكلت تلك العقيدة، فالشيعة كانوا على وعي تام بالمعادلة السياسية حين ربطوا جوهر الإيمان بالله ورسوله بالإمام مباشرة؛ ليخرجوا بذلك إلى طريق ثابت هو بطلان الإيمان بالله تعالى ما لم يكن مقرونًا بأحقية الإمام علي وعقبه من بعده في إمامة الأمة. هذه العقيدة تتكرر باستمرار في معظم الأدبيات الشيعية التي تتناول رؤى الحزب الرئيسية بحيث تصبح مكونًا أساسيًا ثابتًا في خطابهم المذهبي، ومن الشواهد على ذلك أبيات أخرى للكميت يتعرض فيها للمسألة ذاتها، فيقول:

إِنَّ الرِّسُولَ—رَسُولَ اللَّهِ—قَالَ لَنَا: إِنَّ الْإِمَامَ عَلِيٍّ غَيْرَ مَا هُجِرَا

فِي مَوْقِفٍ أَوْقَفَ اللَّهُ الرِّسُولَ بِهِ لَمْ يَعْطِهِ قَبْلَهُ مِنْ غَيْرِهِ بَشْرًا²

إن ربط إمامة علي بالإقرار المباشر من الرسول تستند في رأي الكميت إلى أنها تقرير إلهي من الله تعالى لا يمكن تجاهله أو تناسيه، والشاعر على وعي تام أن أية محاولة لرفض الإقرار بأحقية علي هي عصيان صريح لله تعالى. ومهما يكن من أمر فإن توظيف حادثة غدیر خم وتقديمها بشكل مستمر في خطابهم يعمد في نظري إلى تأصيل تلك الحادثة في ذهنية الشيعة لتصير حقيقة دينية لا يصلح الإيمان الشيعي بدون الاعتقاد بها؛ تبعاً لذلك فإن ربط الإمامة بالنص المباشر على الإمام سلاح هام لدى الشيعة على المستوى السياسي وعلى المستوى الديني أمام ذاتهم من جانب وخصومهم من جانب آخر.

¹ سلوم، داوود، شعر الكميت، ج4، ص223.

² السابق، ص 287.

هذه الرؤية الإيمانية -بوعيا العميق وأبعادها السياسية- كانت جوهرًا للإيمان الشيعي، تُفصل الموقف الإيماني الشيعي وتوضح الأساس الذي أدى بهم إلى اعتناق هذه العقيدة الجديدة. هذه الرؤية تقدم أساساً دينياً لموقف الشيعي من الدين والدولة معاً، إنها توصل توجهاته الدينية وتحميها من أن تكون سلوكاً مصلحياً أو جهوياً، وهي الاتهامات التي وجهت لعلّي واتباعه من خصومهم؛ لذا فلا غرابة أن يستمر الشاعر الشيعي في خطابه التأكيد على هذا الحق منطلقاً من الرؤية السابقة، يقول السيد الحميري:

إذا أنا لم أحفظ وصاة محمد	ولا عهدَه يومَ الغدير المؤكدا
فإنّي كمن يشرى الضلالة بالهدى	تنصّر من بعد التقى، وتهوّدأ
ومالي وتيم، أو عدي، وإنما	أولو نعمتي في الله من آل أحمدأ
تتمّ صلاتي بالصلاة عليهم	وليست صلاتي بعد أن أتشهدأ
بكاملة إن لم أصلّ عليهم	وأدع لهم ربّاً كريماً ممجدا
بذلت لهم ودي، ونصحي، ونصرتي	مدى الدهر ما سميتُ -ياصاح- سيّدا
وإن امرأ يلحى على صدقٍ ودّهم	أحقّ، وأولى فيهم أن يُفندا
فإن شئت فاختر عاجل الغمّ ضلّة	والأ فأمسك كي تُصان وتُحمدا ¹

إن الشاعر في الأبيات السابقة يقوم بفعل التأسيس الفكري بشكل واضح، هو يحفر في وعي الخطاب والمتلقي --على حد سواء --عقائد حزبه، وينطلق من أحقية علي في الإمامة ليقدم موقفه الإيماني رافضاً الواقع المفروض عليه ومثبتاً حق إمامه في الإمامة؛ لينتهي إلى حدّ فاصل يقوم على الخيار بالإيمان بأحقية عليّ أو الانتهاء إلى الضلال. هذا الموقف العقائدي الجديد للشيعية هو الذي جعلهم يصرون على دمج الإيمان بعلي مع الإيمان بالله تعالى، لا لأنه جزء من طاعة الله المتمثلة في اختياره علياً خليفةً للرسول فحسب، بل لأن هذا الطرح هو عصب دعوتهم السياسية وبدونه تصبح ضعيفة لا تقوى على الصمود أمام طروحات الأحزاب الأخرى. فالتأسيس المعرفي السابق ركيزة أساسية لاستمرار الدعوة وحمايتها من الضياع، إنها مسألة وجودٍ إذن قبل أن تكون صراعاً فكرياً أو مذهبياً.

¹ الأصفهاني، الأغاني، ج7، ص200.

وفي ضوء ذلك فإن الإيمان بأحقية علي في الخلافة ركيزة أساسية ضمن بنية الإيمان بالله تعالى، لأن الإيمان بهذا الحق يعني حتماً الاستجابة لأوامر الله القاضية بجعل الإمامة في علي وعقبه، تبعاً لذلك، يتخذ التشيع شكلاً آخر، هو شكل الجماعة المطيعة لله الحافظة لأوامره والمجتنبه لنواهيه؛ فالتشيع هو طريق الحق والسير قدماً في هذا الطريق يعني التمسك بحبل الله تعالى، يقول الكميت بن زيد بن خنيس الأسدي:

ومن غيرهم أَرْضَى لِنَفْسِي شِيعَةً وَمَنْ بَعْدَهُمْ لَا مِنْ أَجَلٍ وَأَرْجَبُ
يَعِيرَنِي جُهَالٌ قَوْمِي بِحُبِّهِمْ وَبِغَضَائِهِمْ أَدْنَى لِعَارٍ وَأَعْطَبُ¹.

ويقول أيضاً:

فَمَا لِي إِلَّا آلُ أَحْمَدَ شِيعَةً وَمَا لِي إِلَّا مَشْعَبُ الْحَقِّ مَشْعَبُ².

ويقول كذلك في آل البيت وشيعتهم:

فَهُمُ الْأَقْرَبُونَ مِنْ كُلِّ خَيْرٍ وَهُمْ الْأَبْعَدُونَ مِنْ كُلِّ دَآمٍ
بَسَطُوا أَيْدِيَ النَّوَالِ وَكَفُّوا أَيْدِيَ الْبَغْيِ عَنْهُمْ وَالْعُرَامِ
أَخَذُوا الْقَصْدَ فَاسْتَقَامُوا عَلَيْهِ حِينَ مَالَتْ زَوَامِلُ الْآثَامِ³

إن رؤية الشاعر مباشرة في الأبيات السابقة تقوم في مجملها على الإيمان بالتشيع بكل ما يقتضيه هذا الإيمان من تفاصيل وجزئيات، هذا الإيمان يردنا من جديد إلى التصورات الأساسية التي قام عليها الفكر الشيعي، وهي الإيمان بأحقية الإمام علي في السلطة، تلك التصورات التي حفرت في البنية العقدية لتخلق فيما بعد فروقاً جوهرية راسخة، تطورت لتصبح فروقاً مذهبية، يصبح التخلي عنها كفراً بكلية الدين الإسلامي. في ظل ذلك كله، لا غرابة إذا من إصرار الخطاب الشيعي على طرح هذه الأحقية في مختلف سجالاته السياسية لمنح أهدافهم سترًا دينياً يساعدهم على المواجهة والتصدي للآخر.

¹ سلوم، ج4، ص184.

² السابق، ص176.

³ السابق، ص175.

ويستمر الشيعة على ذات المنوال في جعل الإيمان بإمامة علي عقيدةً أساسية في مذهبهم، بل قد جعل بعض الشعراء حب آل البيت ديناً وبغضهم خروجاً عن الملة، يقول الفرزدق مادحاً علي زين العابدين بن الحسين:

مِنْ مَعْشَرِ حُبِّهِمْ دِينَ وَيَبْغُضُهُمْ كُفْرٌ وَقُرْبُهُمْ مَنْجَى وَمُعْتَصِمٌ
إِنْ عُدَّ أَهْلُ التَّقَى كَانُوا أُنْمَتَهُمْ أَوْ قِيلَ مَنْ خَيْرُ أَهْلِ الْأَرْضِ قِيلَ: هُمْ¹.

إن حب آل البيت يمثل أقوى مظهر للخصوصية في الأدب الشيعي، إذ يركز تقديسهم على فلسفة محددة مدارها أن هذه العائلة لا يتحقق الإيمان بالله تعالى بدون الاعتقاد بقداستها وتميزها. هذه الفلسفة ولدت نوعاً من الالتزام اتجاه هذه العائلة؛ بحيث أصبح ذكرهم في الخطاب الشيعي لازمةً أساسية لا يمكن تجاوزها. هذا الحضور المستمر لتلك العائلة في لغة الشيعة قد يفسر أيضاً تفسيراً طريفاً مفاده أن حضورهم المستمر في اللغة قد يضيفي الطمأنينة على لغة ذلك الحزب. فلا غرابة إذن أن يتخذ بعض الشعراء من محبة آل البيت ممارسة عبادية يقومون من خلالها بالتقرب إلى الله تعالى، ومنهم حرب بن المنذر بن الجارود الذي ترك الدنيا وزهد في حب آل البيت، يقول:

فَحَسْبِي مِنَ الدُّنْيَا كَفَافٌ يُقِيمُنِي وَأَثْوَابُ كَتَانٍ أَزُورُ بِهَا قَبْرِي
وَحُبِّي ذَوِي قُرْبَى النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ فَمَا سَأَلْنَا إِلَّا الْمَوَدَّةَ مِنْ أَجْرِ².

أيضاً يقول المكفوف:

أُحِبُّكُمْ حُبًّا عَلَى اللَّهِ أَجْرُهُ تَضَمَّنَهُ الْأَحْشَاءُ وَاللَّحْمُ وَالْدَّمُ³.

ويقول منصور النمري:

وَعَاذِلِي أَنَّنِي أُحِبُّ بَنِي أَحْمَدَ، فَالْتَرَبُّ فِي فَمِ الْعَاذِلِ
قَدْ ذَقْتُ مَا دِينَكُمْ عَلَيْهِ فَمَا وَصَلْتُ مِنْ دِينِكُمْ إِلَى طَائِلِ

¹ الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، زهر الآداب وثمر الألباب، ج1، تحقيق زكي مبارك، بيروت: دار الجيل، 1980، ص104.

² الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ط4، بيروت، دار الفكر، 1980م، ج3، ص365.

³ ابن عبد ربه، ج1، ص21.

دينكم جفوة النبي وما الجا في لآل النبي كالواصل

ألا مساعير يغضبون لها بسلة البيض والقنا الذابل¹.

ويقول الحميري:

إني إمرو حميري غير مؤنسب جدّي رعين وأخوالي ذوو وزن

ثمّ الولاء الذي أرجو النجاة به يوم القيامة للهادي أبي الحسن²

إزاء النصوص السابقة، نجد حب علي وتقديس عائلته ركيزة أساسية في الخطاب الشيعي تنتظم طبقاً لرؤى دينية تتقلب فاعليتها إلى أهداف سياسية صريحة، فحب آل البيت وتقديسهم ينبثق بلا شك من إيمان الشيعة بأحقية علي بالحكم، ينتقل هذا الحب إلى مستوى آخر يمس الأهداف السياسية؛ ليصير لازمة عقائدية لا بد من تكرارها في خطابهم لتأكيد على الهوية الشيعية وخصوصيتها.

من هذا التحول الجذري في الإيمان استطاع الشيعة أن يحولوا طبيعة الإمامة من منصب سياسي إلى آخر ديني؛ فما دام الإمام شخصاً مختاراً من الله تعالى، فحتماً هو "شخصية مميزة ليست كالبشر؛ لأن الله اصطفاه وأمر باتباعه وطاعته، وعليه فإن فعالياته ستكون مغايرة لفعاليات الطبيعة أحياناً"³، من هذا المنطلق، لا يتعجب الناظر في الأدب الشيعي من وجود صفات خارقة للإمام لم تكن مألوفة من قبل يتوجب على الشيعي أن يؤمن بها ويعترف بحقيقتها، مثل "علم الإمام الشامل؛ فالإمام عالم بكل الأسرار والخفايا، مطلع على الأحداث المستقبلية؛ لذا فهو معصوم عن الذنوب لا يقع في الأخطاء نتيجة لعلمه المسبق"⁴، هذه الفعاليات قد تعتبر بسيطة إذا ما قورنت بعقيدة الرجعة⁵؛ فالإمام من وجهة نظرهم -- حي دائماً لا يموت سيرجع يوماً لينصر جماعته المؤمنة ويخلصهم من الظلم والاستبداد.

¹ الأصفهاني، الأغاني، ج13، ص 103.

² الحميري، ص 136.

³ الدمشقي، محمد بن طولون، الأئمة الاثنا عشر، تحقيق مديحة الشرقاوي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006م، ص5.

⁴ طعيمة، صابر، الأصول العقيدية للإمامية، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004م، ص 122.

⁵ الأسدي، مختار، أزمة العقل الشيعي، بيروت: الانتشار العربي، 2009م، ص35.

ويبدو في هذا المجال أن تلك التحولات الجديدة في طبيعة الإمام كانت نتيجةً للتحولات التي شهدتها طبيعة الإمامة؛ فصفة علم الإمام الشامل والغيبى للأحداث هي بالضرورة نتيجة حتمية ومنطقية لطبيعة الإمامة التي شكلها الشيعة من جديد، فجعل الإمام استمراراً للنسب ثم وكالةً من الله للإمام لتفسير أمور الرعية؛ جعلت من الإمام شخصيةً خارقة للعادة؛ فالإمام - حسب تقديرات الشيعة- "يتواصل مع الله مباشرة"¹، وعليه، فهو بالتأكيد عالمٌ بكل تفاصيل الأشياء عارف بالخفايا والبواطن جميعها، فعملية المعرفة الغيبية تحتاج إلى الاتصال بالله للاطلاع على الحقائق لإرشاد الرعية وإقامة الشريعة².

ولعل، ما يستوقفنا في فكرة الاتصال مع الله هو تلك العلاقة المعقدة التي تمتد في الذاكرة بصورة "الوحي"، فاتصال الإمام مع الله تجسيد كامل لفكرة اتصال الله بالرسول عن طريق الوحي. وعليه، لا يعد الوحي تحولاً بقدر ما هو ثابت، بيد أن التحول كان في المستقبل، أي الإمام بدلاً من الرسول. هذا النموذج من التحول لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء حاجة ملحة لتدعيم النسق الديني للشيعة سواء من جهة قداسة الوحي الإلهي في عملية التواصل، أو من جهة الإمام الذي أصبح نتيجةً لعملية التحول شبيهاً بالرسول خليفة الله في الأرض وحامي الشريعة المقدسة.

والناظر في أدب الشيعة المتأخر يجد انتشار فكرة "علم الإمام" بكثرة، لتكشف هذه الفكرة عن تكريس لألوهية منصب الإمامة، ليطل علينا الإمام بشخصية أشبه بشخصية الرسول الذي لا يسير إلا وفق طريق يملئها الله عليه مباشرةً، يقول الكميت:

غالبين هاشميين في العل م ربوا من عطية العلم³.

وتتنامي فكرة العلم الشامل أكثر في أدبياتهم لتمنح الإحساس الدائم بعصمة الإمام من الخطأ، "فكل ما يصدر عن الإمام هو من الله، والله لا يخطئ في اختياراته"⁴، ومن هنا فإن الشيعة دأبوا على جعل الإصابتة في الأحكام حليفةً للإمام في مجمل أفعاله وأقواله، فإصابتة مستمرة دائمة لا تقبل الشك على الإطلاق، يقول الكميت:

¹ البندري، محمد، التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، عمان: دار عمار، 1988م، ص187.

² انظر العتوم، محمد، نظام الحكم في الإسلام عند السنة والشيعة، عمان: المكتبة الوطنية، 2010م، ص106.

³ سلوم، ج4، ص174.

⁴ انظر كوربان، هنري، الشيعة الاثنا عشرية، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993م، ص70.

المصيبين باب ما أخطأ الناس و مرسى قواعد الإسلام¹.

فالكميت يجعل الإصابة في الأفعال والأقوال خاصية مميزة للأئمة من آل البيت؛ ليؤكد منطق التحليل منذ البداية، التحليل الذي يبين أن علم الإمام تحول ناتج عن تطور فكرة الإمامة من منصب دنيوي إلى آخر إلهي، هذا التحول خلق حالة من التحولات في طبيعة الإمامة كان أبرزها تغير شخصية الإمام تماماً.

هذا التحول من شأنه أن يلغي "طبيعة الإمام" الإنسانية السائدة في موروث العقليّة العربيّة البسيطة ويستبدل بها طبيعة أخرى لم تكن مألوفة لدى العرب، وهي شخصية الإمام العارف الكاشف المطلع على الغيبات. والسؤال الذي يطرح في هذا السياق، كيف نسج الشيعة هذه الصورة المعقدة عن طبيعة الإمام؟ في الواقع، إن الإجابة على هذا السؤال تجعلنا نقدم فرضيتين مستقلتين، تسيّران معاً لتكوين فلسفة العلم الشامل. الأولى هي التأثير بالقرآن الكريم وبالقصص التي يرويها القرآن الكريم عن اختصاص الله بعض الناس المكرمين بعلمه، كقصة فتى موسى (الخضر) الذي منحه الله علماً واسعاً وإصابةً في الأفعال²، وكذلك قصة النبي يوسف الذي منحه الله علماً في تفسير الرؤيا استناداً إلى إخبار الله تعالى له بذلك³. وأما الفرضية الثانية فهي تقوم على الظنّ باطلاع الشيعة على التراث الإسرائيلي؛ "حيث لم تقتصر صفة العلم الشامل على أنبياء بني إسرائيل وأوصيائهم بل امتدت لتشمل حاخاماتهم أيضاً"⁴، ومن هنا، لعل علم الإمام لم يتسرب إلى الثقافة الشيعية إلا من خلال الفرضيتين السابقتين فرادى أو معاً.

أما فيما يخص عقيدة الرجعة فهي محاولة مقصودة لنفي الموت عن الإمام، لخلق صفة الخلود عليه، فالإمام—في رؤيتهم—"لا يموت وإن غاب فهو سيعود باسم المهدي الذي يقضي على الظلم ويقيم الشريعة"⁵. هذه الطروحات تتطابق تماماً مع طبيعة الإمامة المقدسة، إذ هي لا تخرج بدورها عن الخط العام للإمامة، حيث إن الرؤية المقدسة للإمامة تسعى إلى تلوين كل

¹ سلوم، ج4، ص173.

² سورة الكهف، الآية 65. "فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا، قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَبَعْتُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رَشْدًا"

³ سورة يوسف، الآية 46. "يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ أَفْتِنَا فِي سَبْعِ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعِ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ لَعَلِّي أَرْجِعُ إِلَى النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ"

⁴ جمعة، محمد، أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية، المنصورة: مكتبة الإيمان، 2008م، ص223 وما بعدها؛ انظر أيضاً: مليطان، عبدالله سالم، الحقيقة السبئية وعمق صلتها بالفكر الشيعي، القاهرة: مكتبة دبولي، 2011م، ص199.

⁵ انظر مغنية، محمد جواد، الجوامع والفوارق بين السنة والشيعة، تحقيق: عبدالحسين مغنية، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994م، ص206 وما بعده

شيء بصبغة خارقة للعادة. والسؤال الذي يلوح في الأفق هو التالي: ما الأسباب التي دفعت الشيعة إلى ابتكار عقيدة الرجعة؟ في الحقيقة، وفي سبيل الإجابة، لا بد أن نشير إلى أن الشواهد الأدبية الشيعية التي عبرت عن فكرة الرجعة لم تظهر إلا في خضم الهزائم السياسية، وتحديداً عند الكيسانية؛ حيث يؤكدون بشكل قاطع على أن ابن الحنفية لم يمت، واعتبروه غائباً في جبل الرضوى¹، وذهبوا في جميع تراثهم الأدبي بأنه سيرجع يوماً ليقيم الشريعة، ويقضي على خصومهم. ولم تقف عقيدة الرجعة عند الكيسانية، بل شاعت وانتشرت لتتبناه الاثنا عشرية فيما بعد، لتؤكد أن الإمام محمد بن الحسن العسكري غائب في مكان ما في الأرض وسيعود يوماً لاسترداد حكمهم المسلوب². وبمدنا الأدب الشيعي بشواهد أدبية كثيرة عن الرجعة والمهدي، يقول السيد الحميري مؤكداً رجعة ابن الحنفية:

وما ذاقَ ابنُ خَوْلَةٍ طَعْمَ مَوْتٍ ولا وارتَ له أرضٌ عِظاما
لقد أمسى بمُورِقِ شِعْبِ رَضْوَى تُراجعه الملائكةُ الكلاما³.

ويقول أيضاً عن الرجعة:

سميَ نبيّنا لم يبقَ منهم سواءُ فعندهُ حصلَ الرجاءُ
تغيّبَ غيبةً من غيرِ مَوْتٍ ولا قتلٍ وسارَ بهِ القضاءُ
وبينَ الوحشِ يرعى في رياضٍ من الآفاقِ مرتعها خلاءُ
فحلَّ فما بها بشرٌ سواه بعقوته له عسلٌ وماءُ
إلى وقتٍ ومدةٍ كلَّ وقتٍ وإن طالت عليه لها انقضاء⁴.

ويقول كذلك:

أيا شعبَ رضوى ما لمن بك لا يرى فحتى متى تخفى وأنت قريب

¹ الشهرستاني، ج1، ص145.

² البغدادي، ص60.

³ المسعودي، ج2، ص315.

⁴ الحميري، ص49.

يابن الوصي ويا سمي محمدٍ وكنيه نفسي عليك تذوب

فلو غاب عنا عمر نوحٍ لا يقت منا النفوس بأنه سيؤوب¹

ويمكن الإشارة في هذا الصدد إلى أبيات كثير شاعر الكيسانية التي تنفي الموت عن الإمام وتدعي عودته يوماً لقيادة الأمة وجحافل الشيعة:

فَسَبَطَ سَبَطَ إِيْمَانٍ وَحَلِمٍ وَسَبَطَ غَيْبَتَهُ كَرِيْلَاءِ

سقى جدثاً تَضَمَّنَهُ مُلْثٌ هَتَوْفُ الرَّعْدِ مُرْتَجِزُ رَوَاءِ

تَظَلُّ مُظْلَلَةٌ مِنْهَا عَزَالٍ عَلَيْهِ وَتَغْتَدِي أُخْرَى مَلَاءِ

وَسَبَطَ لَا يَذُوقُ الْمَوْتَ حَتَّى يَقُودَ الْخَيْلَ يَقْدُمُهَا اللَّوَاءِ

تَغِيَّبَ لَا يُرَى زَمَاناً بَرَضَوَى عِنْدَهُ عَسَلٌ وَمَاءٌ².

فكثير لا ينفي الموت عن الأئمة فحسب؛ بل يصف موتهم بالغيبة التي ستتبعها رجعة، كما يؤكد في قصيدة أخرى على أن ابن الحنفية هو المهدي نفسه الذي أخبروا عنه في الأزمان السابقة، يقول:

هو المهديُّ خَبَرْنَاهُ كَغَبٍّ أَخُو الْأَحْبَارِ فِي الْحَقْبِ الْخَوَالِي³.

ليس ثمة من يجهل أن لسان الشعراء في الأبيات السابقة ينطق بأيدولوجيات الحزب الشيعي وفكرهم للتأكيد أن الأزمات السياسية التي تواجههم لن تستمر، وأن "قادتهم عائدون -لا محالة- من الموت للدفاع عن رعيّتهم وتطبيق الشريعة"⁴. وعليه فنحن لا نستطيع أن نفهم الرجعة في فكرهم إلا علاجاً لحالات الضعف والهزيمة التي مروا بها، وهنا لا بد أن نتساءل عن الكيفية التي تبلورت فيها هذه العقيدة والعوامل التي أدت إلى ثباتها في الخطاب الشيعي المتطور، فهي فكرة دخيلة لم يعرفها الأدب الشيعي المبكر ولم تظهر في مراسلاتهم وجهودهم ولم يُشَرَّ إليها على الإطلاق.

¹ السابق، ص 68.

² كثير، ص 525.

³ السابق، ص 232؛ هذه الأبيات وردت بعينها في الأغاني ج 7، ص 188، منسوبة لسيد الحميري.

⁴ الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، عمان: دار مجدلاوي، 2008م، ص 221.

في الحقيقة، ومن خلال مراقبة الأدب منذ بداية الأزمة وحتى نضج العقيدة الشيعية، تبين لدينا، أن عوامل ظهور عقيدة الرجعة كانت ثلاثة: أولها أنها كانت نتيجة حتمية لتغير طبيعة الإمامة من منصبٍ عادي إلى آخر إلهي، فكان من الضروري أن يصاحب ذلك تغيرات في طبيعة الإمام ليمتاز عن غيره من البشر العاديين؛ فالإمام لا يموت ولا يفنى، هو خالدٌ ليتم رسالة الله وقيم العدالة بين الرعية ويثأر من أعداء آل البيت. أما العامل الثاني فكان التأثير بالقرآن الكريم؛ فالقرآن الكريم ذكر قصصاً عديدةً عن عودة أناسٍ من الموت كقصة الرجل الذي مرَّ على قرية خاوية، فتعجب من إحياء الله تعالى لها بعد موتها، فأَمَّاتَه الله مئة عامٍ ثم بعثه¹، وقصة أهل الكهف²، وقصة إحياء النبي عيسى للموتى بأمر الله تعالى³، أما العامل الثالث فهو تسرب هذه الفكرة من التراث الإسرائيلي، فالتراث اليهودي يقوم على الإيمان بعودة مخلص للبشرية يقضي على أعدائهم وقيم دينهم⁴.

تبعاً لذلك نستطيع أن نصل إلى أن الإيمان بالوصية للإمام أحدث تغيراتٍ جوهريةً في المذهب الشيعي، تبعته تحولاتٌ متنوعةٌ في طبيعة الإمامة أدت إلى زلزلة الثوابت العقائدية واستبدال عقائد أخرى بها نتج عنها تمازجٌ وحلولٌ بين شخصية الإمام البشرية والذات الإلهية. هذه التحولات الجذرية كانت نتيجةً منطقيةً لتحول رؤيتهم للإمامة من منصب سياسي يتأتى بالوراثة إلى منصب ديني يؤتى من الله تعالى لجماعة خاصة، هم آل بيت النبوة، خُلصَ عنها منحُ الإمام مميزاتٍ خارقةً للعادة كالعلم الشامل والرجعة من الموت ليصلوا بذلك إلى نظرية سياسية متكاملة تقدم الإمام -قائد السلطة السياسية- كزعيم يرتبط مع الله مباشرةً، ويسير وفق تعليمات علوية؛ ليكون الله تبعاً لذلك حاضراً دائماً في كل مؤسسات الدولة الشيعية، متحدناً في كلام الإمام وفاعلاً بأفعاله، وعندها تكون الدولة الشيعية المنشودة دولة الله التي تسير وفق عنايته وتوجيهاته.

وأخيراً وتأسيساً على ما سبق، تقوم رؤية الشيعة لفكرة الإيمان بأحقية الإمام وإمامته على معادلة سياسية مباشرة، مفادها "أن الله تعالى نصَّ على الإمام علي وأمر نبيه بجعل الخلافة حقاً

¹ سورة البقرة، الآية 259 "أو كالذي مرَّ على قريةٍ وهي خاوية عروشها قال أنى يحي هذه الله بعد موتها فأمَّاتَه الله مئة عامٍ ثم بعثه"

² سورة الكهف، الآية 11 "فضرَبنا على أذانهم في الكهف سنين عدداً ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً"

³ سورة المائدة، الآية 110 "وإذا علمتَ الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني وتبرئ الأكمه والابرص بإذني وإذا تخرج الموت بإذني"

⁴ انظر فلوتن، فان، السيادة العربية والشيوعية والإسرائيليات، ترجمة حسن إبراهيم، القاهرة: دار النهضة المصرية، 1993م، ص 109؛ انظر أيضاً: جولد تسهر، إجنسس، مذاهب التفسير الإسلامي، تحقيق عبد الحليم النجار، بيروت: دار اقرأ، 1992م، ص 192.

متوارثاً لعلّي وعقبه من بعده"¹، تبعاً لذلك فإن أية محاولة لسلب هذا الحق هي عصيانٌ لأوامر الله تعالى، وخروجٌ صريح عن أوامره التي أوصى نبيه بها². هذه الرؤية الجديدة لم تكن مصادفةً بل قد فُرِرَ لها أن تكون؛ نظراً للأزمات السياسية التي اجتاحت الفكر الشيعي وألزمته بتغييراتٍ جوهرية جديدة في أسلوب المطالبة في الحكم؛ لذا لم يكن هنالك بد من أن يعيد الشيعة النظر فيما بين أيديهم من حلول.

فكانت الوصية على الإمام علي هي الحل لذلك كله، فهي تجنب الشيعي التفكير بقوة الحجة لأنها أمر إلهي خالص، كما أنها تجعل من الشيعي مدافعاً عن أمرٍ رباني واضح ثابت، فضلاً عن أنها تحاول تخلص الشيعي من مشقة البحث عن الحقيقة لأن مصدرها هو الله صاحب الحقيقة المطلقة الأوحد. تبعاً لذلك كان "الإيمان بأحقية الإمام جزءاً لا يتجزأ من الإيمان بالله، يعدُّ كلٌّ من جحد هذه الأحقية عاصياً لله لم يكتمل إيمانه الحقيقي"³. وعلى هذا الأساس نشأت جدلية الإيمان والكفر عند الشيعة؛ فالإيمان بالإمام شرطٌ لا يمكن تجاوزه لاستكمال الإيمان بالله تعالى، وطالما هنالك شك في هذا الشرط فأيمان الفرد حتماً باطلٌ. ومن هنا فإن الإيمان -في ظل هذا الفهم- لا يعني مجرد ممارسة دينية فحسب، بل يعني أن المؤمن الشيعي قد استكمل شروط الإيمان كاملةً ومارسها وتمثل بها. هكذا يتحول مفهوم الإيمان من الإيمان بالله تعالى إلى إيمان آخر يختزل عقائد سياسية تعبر عن أيديولوجيات محددة تسير وفق مشروع سياسي خاص.

إزاء ذلك، ننتهي إلى القول إلى أنَّ الإيمان بالله تعالى ورسوله عند الشيعة تعرض إلى عوامل سياسية فاعلة عملت على توسيع دائرة الإيمان بهما لتشمل طاعة كل ما يصدر عنهما -أي الله ورسوله- تبلور عنها الإيمان بأحقية علي بن أبي طالب، وعقبه من بعده في خلافة الله من خلال نظرية النص على الإمام والوصية عليه، تحول بموجبها الإمام علي إلى رمز ديني يمثل الإيمان بأحقية تنفيذ أوامر الله تعالى التي أمر بها نبيه في جعل الخلافة فيه. هذه العقيدة الديناميكية بوعياها الجديد مثلت الفكر الشيعي ولونت حكمه على الأشياء، ولا زالت مستمرة إلى يومنا الحاضر تمارس فعاليتها في الحكم على صحة الإيمان.

¹ انظر احمد محمود مصطفى، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار النهضة، بيروت، 1991م، ص71 وما بعده.

² انظر البحراني، ص 97 (يقول البحراني عن الإيمان هو معرفة الإمام والقول به، ومن لم يؤمن بذلك فقد كفر)

³ انظر البغدادي، مفيد محمد، أوائل المقالات، بيروت: دار المفيد، 1993م، ص 44.

- الخوارج: العمل جزء من الإيمان

لا تقف الأهداف السياسية عند حدود التمايز بين الأحزاب الدينية، بل تمتد لتشكّل العقائد المذهبية للحزب بكل مفرداته؛ فالمراقب لمعظم المصطلحات الدينية الحزبية الجديدة سيلبس أثراً واضحاً للعوامل السياسية في خلق تلك العقيدة. فالعقائد المذهبية—بشكل عام—رغم أبعادها الدينية إلا أنها خاضعة بصورة مباشرة إلى الظروف السياسية التي نشأت إبانها والتي خلقت -- قصداً—تلك العقيدة لمواكبتها، أي بعبارة أدق، إن مُجمل العقائد المذهبية الجديدة خضعت للسياسة بشكل مباشر؛ حيث مارست السياسة فاعليتها عليها وأصلتها في بنية الخطاب المذهبي؛ لتجعلها تتطرق بأهدافها ومصالحها ليصبح الاختلافُ العقائدي بعد ذلك نتيجةً للتضارب في المصالح والأهواء.

وانطلاقاً من ذلك، لا بد لأي مراقب للعقائد المذهبية الجديدة أن يتفحصها جيداً ويراقب أبعاد تطورها قبل الحكم على صدق حضورها، وأن ينظر لها -دائماً- نظرة المتشكك الباحث عن الحقيقة، فالعقائد لا تتخلق من تلقاء نفسها، بل لا بدّ أن تتكون بأثر قوى خارجية تمثل مصالح معينة، هذه الرؤية—المتشككة-- رافقتنا في بحث "كُلّية الإيمان" عند الخوارج¹، ونظرتهم الحادة التي تجعل عقيدة الإيمان كلاً متكاملاً لا يزيد ولا ينقص، فهم يؤمنون بشكل قاطع أن الإيمان واحد لا يتجزأ لا ينقص ولا يزيد، فإن تَقَصَّ بَطُلُ كله، وخرج صاحبه من الملة².

ربما للوهلة الأولى، يجد المطلع أن هذا التحول في منظومة الإيمان نتج من رؤية الخوارج لذلك لا على تفاعل حقيقي بين السياسة والدين، بل ربما ظن بعضهم أن الرؤية الإيمانية الواحدة أو الكلية الكاملة ممارسةً روحانية صرفة، لكننا نذهب إلى رؤية أبعد من ذلك، تتمثل في اعتبار فكرة العمل جزءاً من الإيمان عقيدةً خارجية ظهرت وتكونت نتيجةً لعوامل سياسية خالصة؛ "فالخوارج منذ انطلاق حزبه قرروا مجموعة من الأهداف الأساسية تدور معظمها في فلك السياسة والحياة الاجتماعية، فلقد طالبوا بالعدالة والقضاء على الفساد وتصحيح مسار السلطة"³، أي أنهم لم يقدموا طروحات عقديّة تبحث في الوحدانية أو ماهية الله على الإطلاق.

¹ لقد جعل الخوارج الإيمان شيئاً واحداً، إذا زال بعضه زال جميعه (انظر ابن تيمية: منهاج السنة، ج7، 510)
² إن الإيمان -من وجهة نظر الخوارج- لا يتبعض ولا يتفاضل ولا ينقص، فإن ذهب منه جزء ذهب كله، لأن الشيء المركب من أجزاء متى ذهب منه جزء ذهب كله (انظر منهاج السنة، ج5، 204)
³ انظر الراميني، في فكر الخوارج، ص135.

وعليه فالخارجي حين ينظر للعمل مكوناً عقائدياً أساسياً للإيمان، فإنه يعتبر أن أي خلل في هذا العمل من شأنه أن يخل في الكلية العامة للإيمان، فيصبح الإيمان بهذه الحالة باطلاً غير صحيح¹. وعليه، فإن عملية ربط العمل بالإيمان ليست بالأمر الهين؛ إنها عملية خطيرة تهدف في باطنها إلى "اعتبار أي عمل يخالف أهداف تلك الجماعة عملاً فاسداً، يترتب عليه بطلان إيمان صاحب ذلك العمل"²، تبعاً لذلك يباشر الخارجي عملية التكفير ضمن ذلك المعيار بطريقة مبررة.

واستناداً إلى هذا المعيار يركز الخطاب الخارجي تركيزاً مكثفاً على العمل وضرورة أن ينعكس صلاحه على مختلف المستويات السياسية منها والاجتماعية. هذا التركيز بمثابة تحول جديد غير مسبوق إذا قورن بالخطاب المذهبي لباقي الأحزاب. فهو عاملٌ فاعلٌ في الحفر في بنية الثقافة الخارجية وأداة هامة في الصراع المعقد في ميدان الحرب أولاً، والدين بعد ذلك. ومن هنا كان انطلاق الخوارج إلى التركيز على صحة العمل للحصول على صحة الإيمان ركيزة أساسية في سياق إثبات إيمان الخارجي، ونفي تلك الصفة عن الآخر صاحب الأعمال غير الصالحة.

ومن الطريف في ضوء الحديث عن العمل أن نؤكد أن الخارجي في خطابه الأدبي لم يركز على الصلاة والصيام والفروض الدينية، بقدر تركيزه على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومواجهة الفساد وإصلاح السلطة وتحقيق العدالة الاجتماعية، ولا شك أن هذا التركيز كان لرفع الظلم المنتشر نتيجة للأعمال الجائرة التي تمارسها السلطة السياسية في حقهم، ومن هنا جاء ربط العمل بصحة الإيمان نتيجة طبيعية للأزمات السياسية والاقتصادية يمكن فهمه من خلال مستويين: المستوى الأول أن السلطة وصلت لجماعة ضالة أفسدت الحياة الاجتماعية على المسلمين، ومارست الظلم والجور عليهم. والمستوى الثاني هو مسؤولية الخارجي اتجاه هذا الوضع المرفوض التي تتمثل بالخروج من أجل مواجهة الكفار فاسدي الإيمان ومكافحتهم؛ لإعادة الأمور إلى نصاب الدين والدولة. في ضوء ذلك كله ينطلق الخارجي في صراعه من عدة نقاط مختلفة احداها مواجهة الخلل الإيماني الذي أصاب الآخر، بمواجهة العمل الضال الذي أفسد إيمان الآخر وأحل المشكلات على الأمة. هذه المواجهة من شأنها أن تلغي الآخر نتيجة

¹ الصلابي، علي محمد، فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة والجماعة، الإسكندرية: دار الإيمان، 2005م، ص46.

² انظر عبدة، عبدالسلام، تأملات في التراث العقدي، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1986م، ص 262 وما بعدها.

للخلل الإيماني الذي يعانيه-- من فساد عمله-- ليأتي الإلغاء تمهيداً لإباحة مواجهته--من قبل الخوارج-- كونه كافراً تنطبق عليه أحكام القتل والاستباحة.

في نفس الإطار لا بد أن نشير إلى أن "فساد السلطة الحاكمة التي يمثلها بنو أمية"¹، و"تخيب علي وجماعته لآمال الخوارج نتيجة لقبول التحكيم"²، ثم "تردي الأوضاع الاقتصادية العامة للقبائل البدوية التي ينتمي إليها الخوارج"³، كل ذلك أدى إلى تثبيت عقيدة العمل جزءاً من الإيمان في خطاب الخوارج، لينطلقوا من هذه العقيدة إلى محاصرة الآخر بعقيدته وطعنه فيها، هذا الفعل الإقصائي -إن جاز التعبير- هو ردة فعلٍ عنيفة للآخر الذي لا يعترف به، ولا يكف عن تكفيره ومواجهته في ساحة المعركة من جانب، ووثيقةً شرعيةً تبيح المواجهة والقتل بكل أبعادها من جانب آخر. من هنا تتجلى عقيدة العمل جزءاً من الإيمان طرحاً دينياً يخفي العديد من الأهداف السياسية في جوانبه.

هذا الطرح يتجلى بوضوح أكثر عند معاينة تراث الخوارج الأدبي؛ حيث يدور في مجمله على إصرار عجيب على قتل الآخر "فاسد العمل"، وحين نتحدث عن فساد العمل من منظورهم فهم لا يشيرون إلى فساد عبادات الآخر، بل هم يستمرون بالحديث عن فساد العمل من الناحيتين السياسية والاقتصادية أولاً، الأمر الذي يعيدنا من جديد إلى الأسباب الاقتصادية الأولى التي دفعتهم إلى الخروج على السلطة الحاكمة، من خلال ذلك، نذهب إلى أن تبنيهم فكرة العمل جزءاً من الإيمان كان نابعاً من موقفهم من الفساد الاقتصادي والسياسي في المقام الأول.

وعلى أية حال، علينا أن نكون مدركين دائماً أن الخوارج لم يقدموا هذا الطرح بهذه السذاجة، بل سعوا بطريقة منظمة إلى إعلاء شأن العمل الإنساني، فالمؤمنون يتمييزون عن الكفار بعملهم وبقدرتهم على إرادة الاعتقاد، واختيار العمل الصالح للوصول إلى طاعة الله تعالى وإرضائه، وإذا كان العمل هو المقياس لمعرفة صحة تلك الممارسات فلا بد من أن يكون انعكاساً لاعتقادات ذلك الإنسان، لكنهم أضفوا عليه بعداً معقداً هو "بطلان العمل عند نقصانه"⁴، أي بعبارة أخرى، لا يصح إيمان أي مسلم حتى لو أقام كل الفروض الإيمانية المطلوبة إذا بطل جزء

¹ معيطة، أحمد، الإسلام الخوارجي، اللاذقية، دار الحوار، 2000م، ص43.

² صادق، حسن، جذور الفتنة في الفرق الإسلامية، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993م، ص188.

³ البكاي، لطيفة، حركة الخوارج نشأتها وتطورها، بيروت: دار الطليعة، 2001م، ص76.

⁴ يعتقد الخوارج أن الإيمان يكون مطلقاً يتناول فعل جميع الطاعات وترك جميع المحرمات، وأنه متى ما ذهب بعض ذلك بطل الإيمان، فلا يكون مع الفاسق إيمان أصلاً، وأنه في الآخرة خالد مخلد في النار (انظر الرحيلي، التكفير وضوابطه، ص26-27)

من عمله، وهو طرح في غاية الخطورة يجعل من كل المسلمين المخالفين لهم كفاراً؛ لأن الإيمان من منظورهم لا ينقص. ومن الشواهد الأدبية التي تعبر عن بطلان إيمان الآخر نتيجة لأعماله الضالة، أبيات منسوبة إلى الصحاري بن شبيب يتوعد فيها خالد بن عبد الله القسري ويتهمه بالميل عن الحق وسن الضلال:

لم أُرِدْ منه الفريضة إلا طمعا في قتله أن أنا
فأريح الأرض منه وممن عاث فيها وعن الحق مالا
كل جبار عنيد أراه ترك الحق وسن الضلالا
إنني شار بنفسي لربي تارك قبالا لديهم وقالا
بائع أهلي ومالي أرجو في جنان الخلد أهلاً ومالا¹.

في ضوء الطروحات السابقة، نفهم لماذا يعتبر الشاعر قتل القسري عملاً جهادياً، فالقسري—على حد تعبير الشاعر— عاث في الأرض فساداً وترك الحق واتبع الباطل، وفساد عمله ذلك أوقعه في فساد الإيمان، فهو كافر لا بد من قتله، وإنقاذ المسلمين من شروره. هذه الرؤية هي التطبيق العملي لعقيدة العمل جزءاً من الإيمان؛ فالخارجي لا يؤمن بهذه العقيدة فحسب، وإنما يحاسب كل من خالفها؛ لذا فهو يختم أبياته بأنه يسعى بقتاله—كل من يخالف تلك العقيدة—إلى إتمام صفقة البيعة لله يرجو بذلك جنان الخلد وحسن الثواب، هذه الخاتمة تؤكد بلا شك أن رؤيتهم الإيمانية للعمل مرتبطة تماماً بجوهر الإيمان بالله؛ فالخارجي حين يقتل الآخر المخالف إيمانياً إنما يجاهد في سبيل الله تعالى ومرضاته.

ويتابع الخوارج التأصيل لرؤيتهم الجديدة، في كل مناحي حياتهم، لتشمل ميادين المعركة وساحات الاشتباك، فهم حين يقدمون إلى الحرب يعرفون تماماً أنهم أمام خيارين لا ثالث لهما إما أن يقتلوا أو يُقتلوا، لكنهم لا ينظرون إلى تلك الخيارات بمعزل عن عقيدتهم الإيمانية، فهم يقدمونها على أنها عمل جهادي يهدف إلى مواجهة الذين فسدت أعمالهم لتطهير الأرض من شرورهم، وإقامة دين الله تعالى، يقول عبد الله بن يحيى مرتجلاً في إحدى المعارك:

¹ ، معروف، ديوان الخوارج، ص 81

أَضْرِبْ قَوْمًا حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ

اللَّهُ مَوْلَانَا وَلَا مَوْلَى لَهُمْ¹.

هذه المقطوعة، رغم صغرها، وبساطتها، إلا أنها أدت المعنى المطلوب بعينه على الوجه الذي كان يقصده الشاعر تماماً، فالشاعر يؤكد أنه خارج للقتال من أجل هدف أساسي هو مواجهة الآخر الذي حبطت أعماله، ولا شك أن عبارة "الحبط" تكثف في طياتها أبعاداً قرآنية عميقة، فهي إشارة إلى عدة آيات قرآنية كقوله تعالى: "فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ"²، وقوله تعالى: "وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ"³، وقوله تعالى: "أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ"⁴، ولعل الخارجي من هذه الآيات يشكل فكرة "حبط الإيمان" للآخر نتيجة لأعماله الفاسدة التي نهى الله عنها، ومن هنا فهو كافر مجرد من حرمة الدم لا بد من مواجهته ومكافحته وتخليص الأمة منه. تلك هي النهاية التي يرسمها الخوارج لكل من فسّد عمله: المطاردة، والقتل، وشد رداء الإيمان عنه وتركه رديئةً لرماحهم وسيوفهم. يمثل هذه الآلية، أي تكفير الآخر فاسد العمل، يحقق الخوارج ذاتهم، وترتاح ذهنيّتهم من سؤال مشروعية إراقة دم الآخر المسلم؛ حيث اعتبروا إيمانه فاسداً من أساسه وعليه فلا ذنب من قتله واستباحته.

وتستمر هذه النبرة الحادة في خطابهم على وتيرة واحدة، تجعل من السكوت على فساد عمل الآخر جرماً لا يغتفر، معللين ذلك، بأنه فسادٌ إيماني لا يجوز السكوت عنه، يقول عيسى بن فاتك حين عدله أصحابه لزم أهل السلطان:

أَخَافُ عِقَابَ اللَّهِ إِنْ مِتُّ رَاضِياً بِحُكْمِ عُبيدِ اللَّهِ ذِي الْجَوْرِ وَالْغَدْرِ

وَأَحْذَرُ أَنْ أَلْقَى إِلَهِي وَلَمْ أَرْعُ ذَوِي الْبَغْيِ وَالْإِلْحَادِ فِي جَحْفَلٍ مَجْرٍ⁵.

إن الأبيات السابقة رصدت عدة أفعالٍ فاسدة يمارسها الآخر في الدولة الإسلامية، هي أعمال الجور والغدر، وُظفت في النص بكل أبعادها لتوضح سبب الخروج على الدولة، فالناظر إلى النص يلحظ أنه انطوى على تبرير صريح للقتال، حين جمع بين أعمال الدولة الجائرة

¹ السابق، ص 88

² سورة البقرة، الآية 217.

³ سورة المائدة، الآية 5.

⁴ سورة الأحزاب، الآية 19.

⁵ معروف، ديوان الخوارج، ص 153.

والغادرة، وبين البغي والإلحاد، ليحيلنا تلقائياً إلى تحول الآخر إلى كافر ملحد نتيجةً لفساد عمله، هذه الرؤية المتشابكة تعيدنا باستمرار إلى جذور الصراع؛ لتضعنا من جديد في إطار ثورات الخوارج ضد الاستغلال وأعمال الفساد ونحو ذلك من ممارسات، كلها تكاد تجأر بصوت واحد أن ذلك الآخر هو سبب النكبات، وهو سبب الخروج عن الدولة؛ إذ إن العلة كل العلة تكمن في أعمال الاستبداد التي يمارسها الآخر عليهم؛ لذا لا بد من قتله وتصفيته نهائياً ليستطيع الخارجي أن يعيش بكرامة. إذن إنها معركة حياة ووجود قبل أن تكون معركة عقائد وغيبيات.

في السياق نفسه، ونتيجةً لعقيدة "العمل جزء من الإيمان" يتحول الخارجي إلى مجاهد مستمر لا يتوقف عن الجهاد لتصحيح مسار الإيمان والقضاء على المنكر، وإعادة الأمور إلى نصابها الحقيقي، هذه الرؤية الجديدة كانت سبيلهم إلى الخروج المستمر، ومبرّرهم الشرعي لقتل الآخر، حتى وصل الحد بهم إلى تكفير أي خارجي يقعد عن مواجهة فاسدي الأعمال من المسلمين، يقول قطري بن الفجاءة مخاطباً أبا خالد القناني، وكان من قعدة الخوارج:

أبا خالدٍ انْفِرْ فَلَسْتَ بِخَالِدٍ وما جعلَ الرحمنُ عُذْراً لِقَاعِدِ

أَتَزْعُمُ أَنَّ الْخَارِجِيَّ عَلَى الْهُدَى وَأَنْتَ مُقِيمٌ بَيْنَ لَصٍّ وَجَاهِدٍ¹.

إن قطري في الأبيات السابقة يتجاوز فكرة الخروج المستمر إلى تحريم التخلف عن الخروج والقعود عنه؛ لذا يخاطب أحد القعدة من الخوارج بنبرة غاضبة على أن الله لا يعذر من يتخاذل عن الجهاد في سبيله، ليقوم بعدها بالتهكم على فكرة الرضا بالقعود في بيئة الأعمال الفاسدة. ومهما يكن من أمر، فإن الأبيات السابقة تدفعنا إلى القول بأن نبرة الغضب المتصاعدة بين الخوارج حول فكرة الجهاد المستمر والقعود عنه تدل على توتر الحالة السياسية المحيطة بالجماعة كاملة بكل أطرافها؛ فالمعركة كما أسلفنا هي لحسم الوجود، وقد يترتب عليها حياة الجماعة أو فناؤها، ومن هنا تعتمد الجماعة على تعنيف الخطاب إزاء أفرادها لترهيبهم من التراجع؛ لأن القعود عن الجهاد قد يضرب وجود الخوارج جميعاً، ومن هنا مرس التكفير أحياناً ضد "القعدة من الخوارج"². ومع ذلك فإننا نذهب إلى أن التكفير والاستبعاد من الجماعة، ليست من خصائص مذهب الخوارج بقدر ماهي أدوات احتياطية لمواجهة أية حالة انقسام مستقبلي فيما

¹ معروف، ديوان الخوارج، ص165

² الصلابي، الخوارج والشيعة، ص80.

بينهم، تبعاً لذلك يستمر الجميع في نفس المسار دون القدرة على الرجوع خوفاً من التكفير والاستبعاد من الجماعة.

فالخارجي حين تبني عقيدة العمل جزء من الإيمان كان يهدف إلى الطعن في صحة إيمان الآخر فاسد الأعمال؛ لتجريده من الإيمان، وجعله هدفاً مباحاً لا حرمة لدمه وماله، لكن علينا في السياق نفسه أن نعترف أن الخارجي كان بحاجة لمثل هذه العقيدة لمواجهة حالة الظلم الاقتصادي والجور الاجتماعي التي تمارس عليه من السلطة الحاكمة، ولعلنا نكرر هنا أن أزمة السلطة وحصرها في بطون قريش، وتمييز عائلات محددة على حساب أخرى التي بلغت ذروتها في عهد الخلفاء الراشدين كانت تمثل صدماتٍ متتالية للقبائل البدوية المتعطشة للعدالة؛ حيث بدأ النقد على جميع المستويات تبعه خروجٌ وثوراتٌ متكررة قادتها تلك القبائل تحت لواء الخوارج.

إذن هنالك حالة حقيقة من الظلم والجور تستدعي الخارجي رغباً عنه إلى خلق عقيدة دينية تجعل من أي عمل ظالم يمارس ضده كفراً لا تستقيم معه أية عبادة، فالقهر الاجتماعي الذي عانته تلك الجماعة كان كفيلاً بأن يشعل الخارجي بعقيدة تدفعه إلى ممارسة القتال وقتل كل فاعل للجور، يقول أبو بلال مرداس بن أدية حين أزمع على الخروج:

إلهي، هَبْ لِي زُلْفَةً وَوَسِيلَةً إِلَيْكَ، فَإِنِّي قَدْ سَنِمْتُ مِنَ الدَّهْرِ

وقد أظهرَ الجورَ الولاةَ وأجمعوا على ظُلمِ أهلِ الحقِّ بالغدر والكفر

وفيكَ إلهي إن أردتَ مُغَيَّرَ لكلِّ الذي يأتي إلينا بنو صخر

فقد ضيَّقوا الدُّنيا علينا برُحبها وقد تركُّونا لا نَقْرُ من الدُّعْرِ

فيا ربِّ، لا تُسَلِّمْ وُلاتَكَ للردي وأَيِّدْهُمْ يا ربِّ بالنَّصرِ والصَّبْرِ

وَيَسِّرْ لَنَا خَيْراً وَلَا تَحْرِمْنَا لِقَاءَ ذَوِي الإِلْحَادِ فِي عَدَدٍ دَثَر¹.

إن النص السابق يكشف عن حالةٍ قهرٍ حقيقيةٍ يعيشها الشاعر دفعته إلى طلب الموت للخروج من حياة الظلم والجور التي يمارسها الأمويون بحقه، هذه الصرخة تؤكد أن الخوارج حين

¹ معروف، ديوان الخوارج، ص193

جعلوا العمل جزءاً من الإيمان لم يكن ذلك من فراغ، بل هي عملية تأويلية مقصودة تكشف للمطلع أن الإيمان ليس الاعتقاد بالله ورسوله وكتبه وملائكته وقدره فحسب، إنها مجرد رمزيات وأدوات تشير إلى مدلولات روحية، لكن الإيمان الحقيقي هو الفعل، وما يمارس على الفرد والجماعة. فبنو أمية -من وجهة نظر الخوارج- كفرة؛ لأنهم مارسوا كل أشكال الظلم والاضطهاد والقتل؛ لذا فإن إيمانهم باطل لا يصح رغم صحة اعتقادهم بالله. العراك إذن حول الإيمان والكفر يعود إلى العمل أولاً؛ لأنه الممارسة الحقيقية للحياة، ومن هنا لا نتعجب من صرخات الخوارج الساخطة على أعمال الظلم والقهر الممارس ضدهم، يقول الوليد بن طريف يوم المصاف مرتجلاً:

أنا الوليدُ بن طريفِ الشاري

قسورة لا يُصطلَى بناري

جوركُم أخرجني من داري¹.

النص السابق يكشف عن الحل النهائي وهو "القتال والقتل" علاجاً وحيداً لأعمال الجور قدمه الشاعر في خطابه خياراً لا بدّ منه لإزاحة الظلم الواقع على تلك الفئة؛ لذلك جعل أعمال الجور قوة فاعلة أثرت على حياته فتضطر للخروج لوضع حد لها. هكذا يكون الخارجي قد كرّس فكرة العمل في بنية الإيمان، وقدمها على مستوى العقيدة بالتزامن مع المستوى الاجتماعي القاسي الذي يعاني منه لحل التعارض بين تحريم دماء الآخر المسلم وإيمانه بضرورة القضاء على أعمال الجور التي تحاربه في أبسط حقوق حياته.

في سياق هذه الرؤى المتشابكة كان ثمة صراع آخر يدور بين الخوارج أنفسهم، هو صراع حول مدى تحقيق الإيمان عندهم وعند الآخر على حد سواء، فمن البديهي أن يفرضوا رؤيتهم النظرية حول العمل فعلياً أيضاً لتلائم أهدافهم المنشودة في تحقيق العدالة؛ لذلك تركزت المعركة الفكرية بين الخوارج والآخر حول محورين: الأول مدى صلاح العمل وارتباطه بالشرعية الإسلامية ممثلة بالقرآن الكريم، وسنة نبيه، وخلافة الشيخين، وهذا يعني أن أية ممارسة سياسية

¹ السابق، ص 209

خارج تلك الأطر هي باطلَةٌ إيمانيًّا¹، والمحور الثاني هو المواجهة؛ لتصحيح أي عمل غير صالح يمارس في الدولة²، ومن هنا منح الخارجي نفسه سلطة علوية تؤهله على قتال الآخر تحت ذلك الغطاء، لتظهر هذه الرؤية بشكل مكثف في خطابهم يهددون عن طريقها الآخر ويتوعدونه بالواجهة لقتله نتيجةً لخلل إيمانه، يقول عمرو بن ذكينة الربيعي مخاطباً عمر بن عبدالعزيز لما استخلف فقال:

أَنَا شَرَيْنَا بَدِينِ اللَّهِ أَنْفُسَنَا نَبْغِي بِذَاكَ إِلَيْهِ أَعْظَمَ الْجَاهِ
يَنْهَى الْوَلَاةَ بَحْدَ السَّيْفِ عَنْ سَرْفِ كَفَى بِذَاكَ لَهُمْ مِنْ زَاكِرٍ نَاهِ
فَإِنْ قَصِدْتَ سَبِيلَ الْحَقِّ يَا عُمَرُ آخَاكَ فِي اللَّهِ أَمْثَالِي وَأَشْبَاهِي
وَإِنْ لَحِقْتَ بِقَوْمٍ، كُنْتَ وَاحِدَهُمْ فِي جَوْرِ سِيرَتِهِمْ، فَالْحُكْمَ لِلَّهِ³.

هنا يجب أن نلتفت إلى أن سيادة عقيدة العمل وهيمنتها على فكرهم خلقت خطاباً تهديدياً مشحوناً بالتوعد، فالشاعر يهدد الخليفة الجديد بأن عملية الاستمرار بأعمال الجور والظلم ستواجهه بالسيف، وسيكون الحكم فيها لله تعالى. فالأعمال الجائرة التي تمارس ضد الخوارج مصدرها وفاعليتها من السلطة الحاكمة تلك الأعمال فاقدة للشرعية والمشروعية؛ لذا فإن عملية إيقافها واجب خارجي؛ لإعادة الأمور إلى نصابها، ولحماية دين الله.

ويستمر الخارجي على هذا المنوال طيلة صراعه السياسي، ينصب نفسه حارساً على الإيمان، يراقب أعمال السلطة، ويعاين أفعالها، فإن ثبت خروجها عن الشريعة الممثلة بالنصوص الدينية الثابتة أعلن النفير العام، متصورين مطابقة رؤيتهم لما في القرآن والسنة، أي للحقيقة المطلقة، الممثلة لأوامر الله تعالى، ثم يزعمون بعد ذلك أن قتالهم كان "لجوهر الإيمان الذي تعرض إلى التجني والتزييف من الآخر"⁴، والشواهد النثرية المنتشرة في تراثهم تكاد تجزم على صحة تلك الرؤية، فجميع وثائقهم الأدبية تركز على صحة العمل وضرورة صلاحه، وتتوعد

¹ يذهب الخوارج إلى أن مرتكب الذنب كافر؛ فالإنسان إما كافر أو مؤمن، فإن لم يكن مؤمناً فهو كافر تجري عليه أحكام الكفار (انظر منهاج السنة، ص 417).

² يعتقد الخوارج أن القعود عن قتال الكفرة كفر، كما يعتقدون أن دارهم دار شرك ما داموا متخلفين عن الخروج، فإن خرجوا إلى القتال صاروا مسلمين (انظر ابن الجوزي، جمال الدين، تلبيس إبليس، تحقيق السيد إبراهيم الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م، ص 130).

³ معروف، ديوان الخوارج، 146.

⁴ المنيعي، سليمان بن عثمان، الخوارج قديماً وحديثاً، القاهرة: دار الإمام أحمد، 2004م، ص 42 وما بعدها.

بتصحيحه عند الآخر بالقوة، يقول بكير بن هرون البجليّ مخاطباً الجيش الذي أرسله الحجاج لمحاربة مطرّف بن المغيرة: "...خبروني عن عبد الملك بن مروان، وعن الحجاج بن يوسف، أستم تعلمونها جبارين مستأثرين يتبعان الهوى، فيأخذان بالظنّة ويقتلان على الغضب؟" ¹... ويقول حيان بن ظبيان مخاطباً أصحابه من الخوارج: "انصرفوا بنا—رحمكم الله—إلى مصرنا فلنأت إخواننا، فلندعهم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلى جهاد الأحزاب، فإنه لا عذر لنا في القعود، وولاتنا ظلمة وسنة الهدى متروكة، وثأرنا الذين قتلوا إخواننا في المجالس آمنون فإن يُظفرنا الله بهم نعدّ بعدُ إلى التي هي أهدى وأرضى وأقوم، ويشفي الله بذلك صدور قوم مؤمنين، وإن نُقتل فإن مفارقة الظالمين راحة لنا، ولنا بأسلافنا أسوة" ² وكتب شبيب الأشجعي إلى صالح بن المُسرّح فقال: "...إنّ الآجال غاديةٌ ورائحةٌ ولا آمن أن تخترمني ³ المنية ولم أجاهد الظالمين. فيا له غَبْنًا ⁴، ويا له فضلاً متروكاً. جعلنا الله وإياك ممن يريد بعمله الله ورضوانه، والنظر إلى وجهه ومرافقة الصالحين في دار السلام. والسلام عليك" ⁵. وخطب صالح بن المسرح إلى أصحابه فقال: "...ألا إنّ من نعمة الله على المؤمنين، أن بعث فيهم رسولاً من أنفسهم، فعلمهم الكتاب والحكمة وزكّاهم وطهرهم ووفّقهم في دينهم، وكان بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً، حتى قبضه الله صلوات الله عليه. ثم ولي الأمر من بعده التقي الصديق على الرضى والمسلمين، فاقتدى بهديه، واستن بسنته، حتى لحق بالله رحمه الله. واستخلف عُمر، فولّاه الله أمر هذه الرعية، فعمل بكتاب الله وأحيا سنة رسول الله، ولم يَحْنُقْ في الحق في جرتة، ولم يخف في الله لومة لائم، حتى لحق به رحمة الله عليه. وولي من بعده عثمان، فاستأثر بالفيء، وعطلّ الحدود، وجار في الحكم، واستدلّ المؤمن، وعزّز المجرم. فسار إليه المسلمون فقتلوه، فبرئ الله منه ورسوله وصالح المؤمنين. وولي أمر الناس من بعده عليّ بن أبي طالب، فلم يَنْشَبْ أن حكم في أمر الله الرجال وشكّ في أهل الضلال، وركن وأدّهن، فنحن من عليّ وأشياعه براء. فتيسروا رحمكم الله لجهاد هذه الأحزاب المتحرّية وأئمة الضلال الظلمة..." ⁶.

¹ معروف، ديوان الخوارج، ص 246

² السابق، ص 248

³ تخترمني: تهلكني

⁴ الغبن: الرأي الضعيف

⁵ معروف، ديوان الخوارج، ص 250

⁶ السابق، ص 253

وقال صالح بن المسرح يحث أصحابه على الخروج: " ما أدري ما تنتظرون وحتى متى أنتم مقيمون! هذا الجور قد فشا، وهذا العدل قد عفا، ولا تزداد هذه الولاة على الناس إلا غلواً وعتواً وتباعداً عن الحق وجرأةً على الرب. فاستعدوا وابعثوا إلى إخوانكم الذين يريدون من إنكار الباطل والدعاء إلى الحق مثل الذي تريدون...¹. وقال في خطبة أخرى ليلة خروجه لأصحابه: "اتقوا الله عباد الله، ولا تعجلوا إلى قتال أحدٍ من الناس إلا أن يكونوا قوماً يريدونكم، وينصبون لكم. فإنكم إنما خرجتم غضباً لله، حيث انتهكت محارمه وعصي في الأرض، فسفكت الدماء بغير حلّها، وأخذت الأموال بغير حقّها، فلا تعيبوا على قوم أعمالاً ثم تعملوا بها، فإن كلّ ما أنتم عاملون أنتم عنه مسؤولون...². وقال عبد الله بن السّخبر مخاطباً أصحابه: "لحي الله امرءاً لا يكون تشريح ما بين عظمه ولحمه وعصبه أيسر عنده من سخط الله عليه في لحظةٍ يسعى بها على مقتته، فكيف وإنما تريدون بذلك وجه الله! يا اخوتي، تقربوا إلى الله ببغض من عصاه، واخرجوا إليهم، فاضربوا وجوههم بالسيوف حتى يُطاع يتبكم ثواب المطيعين العاملين بمرضاته، القائمين بحقوقه. فإن تظفروا بالغنيمة والفتح، وإن تغلبوا فأيّ شيءٍ أفضل من المصير إلى رضوان الله وجنته؟!"³ وقال عبد الله بن يحيى لما استولى على بلاد اليمن، خاطباً ومذكراً وأهلاً من سوء العمل: "إنّا ندعوكم أيها الناس، إلى كتاب الله وسنة نبيه، وإجابة من دعا إليهما، الإسلام ديننا، ومحمد نبينا، والكعبة قبلتنا، والقرآن إمامنا. رضينا بالحلل حلالاً لا نبتغي به بدلاً، ولا نشترى به ثمناً، وحرّمنا الحرام ونبذناه وراء ظهورنا، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وإلى الله المشتكى، وعليه المَعول. من زنى فهو كافر، ومن سرق فهو كافر، ومن شرب الخمر فهو كافر، ومن شكّ في أنّه كافر فهو كافر. ندعوكم إلى فرائض بينات، وآيات محكمات، وآثارٍ نقتدي بها، ونشهد أن الله صادقٌ فيما وعد، وعدلٌ فيما حكم وندعو إلى توحيد الرب، واليقين بالوعد، والوعيد وأداء الفرائض، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والولاية لأهل ولاية الله، والعداوة لأعداء الله. أيها الناس، إنّ من رحمة الله أن جعل في كل فترة بقايا من أهل العلم يدعون من ضلّ إلى الهدى، ويصبرون على الألم في جنب الله، ويُقتلون على الحقّ في سالف الأيام. شهداء فما نسيهم ربهم وما كان ربك نسياً. أوصيكم بتقوى الله وحسن القيام على ما وُكلتم بالقيام عليه، وقابلوا الله حسناً في أمره وزجره.

¹ السابق، ص 254

² السابق، ص 254.

³ السابق، ص 255

أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم¹. وقال أبو بلال لأصحابه: "إنَّه والله ما يسعنا المُقام بين هؤلاء الظالمين تجري علينا أحكامهم، مجانبين للعدل، مفارقين للفصل، والله إنَّ الصبر على هذا لعظيم...²".

وكتب المُستورد إلى سِماك بن عبيد الأزدي العبسي فقال: " فقد نَقمنا على قومنا الجور في الأحكام وتعطيل الحدود والاستئثار بالفيء. وإنا ندعوك إلى كتاب الله عز وجلّ وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- وولاية أبي بكر وعمر رضوان الله عليهما، والبراءة من عثمان وعليّ لإحداثهما في الدين وتركهما حكم الكتاب. فإن تقبل فقد أدركت رشدك، وإلّا تقبل فقد أبلغنا في الإِغْذار إليك وقد آذناك بحرب، فنَبذنا إليك على سواء. إنَّ الله لا يحبّ الخائنين³". خطب أبو حمزة الخارجي في مكة فقال: "...أما بنو أمية ففرقة ضلالة، بطشهم بطش جبرية، يأخذون بالظُّنة، ويقضون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويحكمون بالشفاعة، ويأخذون الفريضة من غير موضعها، ويضعونها في غير أهلها، وقد بين الله أهلها؛ فجعلهم ثمانية أصناف، فقال: "إنّما الصّدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل"⁴. فأقبل صنفٌ تاسعٌ ليس منها فأخذها كلها، تلكم الفرقة الحاكمة بغير ما أنزل الله. وأمّا هذه الشيع فشيّعٌ ظهرت بكتاب الله، وأعلنت الفرية على الله، لم يفارقوا الناس ببصرٍ نافذٍ في الدين، ولا بعلمٍ نافذٍ في القرآن. ينقمون المعصية على أهلها ويعملون إذا ولّوا بها. يصرون على الفتنة، ولا يعرفون المخرج منها. جُفأة عن القرآن، أتباعُ كهان، يؤملون الدّول في بعث الموتى، ويعتقدون الرّجعة إلى الدنيا، قلدوا دينهم رجلاً لا ينظر لهم. قاتلهم الله أنى يؤفكون⁵".

كل تلك النصوص النثرية تكاد تعبر عن رؤية واحدة، هي أن أعمال الآخر باطلة أفسدت إيمانه، وإذا كان الآخر فاسدٌ إيمانه، فكيف يكون مسلماً؟ إذن هو كافرٌ بالله مرتدٌ عن دينه، لا بد من مواجهته وتصفيته جزاءً لفعلته تلك. هكذا تم دمج العمل السياسي المضاد للخوارج في عقيدة الإيمان، فما دام العمل جزءاً من الإيمان أصبح من السهل الحكم بكفر مخالفيهم، هذه التصورات

¹ السابق، ص 260

² السابق، ص 269

³ معروف، ديوان الخوارج، ص 272.

⁴ سورة التوبة، الآية 60.

⁵ معروف، ديوان الخوارج، ص 285

هي التي سادت في خطاب الخوارج وسيطرت على عقليتهم وجعلتهم يشعرون بامتلاكهم الحقيقة المطلقة لما تضمنه خطابهم من حس عالٍ من الإيمان، وبأي حالٍ من الأحوال، ونتيجة لهذا الخطاب المعقد نتج عندهم حالةٌ من الخلط والالتباس بين الكفر والارتداد نتج عنها "اعتبار كل مسلم فسد عمله مرتداً موصوفاً بالكفر"¹، رغم عدم وجود نص قرآني ثابت يشرع قتل المرتد، لكن الخوارج عمدوا إلى صياغة تشريع خاص يجعل من الآخر فاسدَ الإيمان مرتداً عن الدين ليصلوا بذلك إلى إباحة قتله، فقد كتب نافع بن الأزرق إلى نجدة الحنفي رداً على كتابه الذي يعيره في بعض أعمال الخوارج فقال له نافع: "...وأما استحلال الأمانات ممن خالفنا فإن الله تعالى أحلّ لنا أموالهم، كما أحلّ دماءهم، فدماؤهم حلالٌ طلقٌ، وأموالهم فيءٌ للمسلمين فاتق الله وراجع نفسك، فإنه لا عذر لك إلا بالتوبة، ولن يسعك إلا خذلاننا والقعود عنا وترك ما نهجناه لك من طريقنا ومقاتلتنا، والسلام على من أقرّ بالحق وعمل به"².

بهذه الحدية يؤكد الخارجي أن الآخر هدفٌ مشروعٌ مادام قد خالف أعمال الخوارج، والمقصود بالهدف المشروع "أي أنه مباحٌ من الله تعالى، يستباحٌ على إثره دم الآخر وأطفاله وأمواله"³. هذه الرؤية الصارمة هي نتيجة لمفهوم العمل جزءً من الإيمان وتطبيق عملي لها، يتحول المسلم الآخر بموجبها إلى كافر نتيجة فساد إيمانه المرتبط بعمله الضال، هذا الإطار العام لرؤية الإيمان يحقق شيئاً على حساب شيء آخر، يحقق جانباً من العدالة الاجتماعية المفقودة؛ حيث يستردون حقوقهم الاقتصادية عنوةً، فربط الإيمان بالعمل كان ضمن معادلة مدروسة تتفي الإيمان بكليته إذا شابه شيء من الجور والظلم. بل هو نتيجة حتمية لما مورس ضدهم من أفعال استبدادية كُمنّت في عقليتهم كمون الجمر تحت الرماد، ما لبثت أن انفجرت على شكل ثورات دامية من أجل لقمة.

وهنا لا بد أن نشير إلى أن هذه الرؤية الحادة ونتيجة لتداخلها وتفاعلها الجدلي مع الأعمال السياسية الظالمة من جهة، وطاعة الله تعالى التي تحتم على الخارجي تصويب تلك الأعمال من جهة أخرى، فشلت في تحقيق الاستقرار للذات الخارجية، فالخارجي تبعاً لتلك

¹ انظر الإسفراييني، أبي المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1983م، ص45.

² معروف، ديوان الخوارج، ص 279

³ انظر ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج، تلبيس إبليس، تحقيق: إبراهيم الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م، ص 30.

المعادلة تحول إلى مقاتل مستمر يرفض التوقف عن القتال حتى استرجاع كامل حقوقه ليصدم فيما بعد بمزيد من الهزائم والمآسي التي جعلته يتعطش للموت من أجل الخلاص من ألم الواقع.

تأسيساً على ما سبق، يبدو أن الخارجي حين صاغ مفهوم العمل جزء من الإيمان لم يكن بمعزلٍ عن الظروف السياسية والاقتصادية التي يعانيتها، بل كان يستمد مرجعيته منها ويؤسس على إثرها حلوله لمواجهة أزماته التي تقتلها السلطة الحاكمة. هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر فإنه يتمثل في عملية دمج العمل بالإيمان فقد كانت رغم حداثة مقاومتها للبقاء والثبات في خضم الصراع الديني المسيس. ومهما يكن من أمر، فإن النتيجة السابقة تدفعنا إلى القول إن التحولات العقائدية عند الأحزاب الإسلامية عامة لم تكن مفارقةً للحالة السياسية التي تشكلت في إطارها، ساعدها في ذلك استجابة القرآن الكريم لممارسات التأويل؛ فتُستنتق الأحكام والعقائد بالطريقة المناسبة للحزب وأهدافه. فمظاهر التحول في بنية الإيمان كما يطرحها التراث الخارجي المبكر تُعدُّ، في جانبٍ منها انعكاساً للوضع الاجتماعي والسياسي المحيط بها، إن لم تكن نتيجةً له. فالجهود الخارجية المبكرة المتمثلة بالنصوص الشعرية والنثرية تميظ اللثام عن هذه الحقيقة وتبين كيف أضحت التحولات في بنية الإيمان انعكاساً للواقع.

- الأمويون: الإيمان بخليفة الله

إن الناظر في الجهود الأدبية للحزب الأموي لا يلمس تصوراتٍ إيمانيةً جديدةً لكنه يجد شيوعاً كبيراً لتبني بني أمية فكرة الإرادة الإلهية لهم؛ حيث اعتقدوا بها وجعلوها الركيزة التي ينهض عليها فكرهم الديني والسياسي على حد سواء، وقدموا هذه الفكرة قاعدةً أصيلةً في خطابهم. وفي سياق تلك الإرادة الإلهية التي أفضت إلى نقل السلطة إلى بني أمية، طور بنو أمية في خطابهم السياسي رؤى مختلفة للسلطة والخليفة على حد سواء، كرست بموجبها "دينية الحكم" وأضافت إليه هالةً من القداسة. فلقد عكف الخطاب الأموي على شرعنة أسباب الوصول إلى السلطة محاولاً بذلك تقديم العائلة الحاكمة بمظهرٍ مقبولٍ للعامة. ويمكن القول بأن أية حلولٍ مطروحةٍ للخروج من الأزمة السياسية المعقدة آنذاك يجب أن تكون من القرآن الكريم، أو بعبارة أدق من الله مباشرةً، فبنو أمية يواجهون أحزاباً تدعي باستمرار أنها تتحرك ضمن أوامر الله ورغباته، تبعاً لذلك فإن أية تحرك لبني أمية خارج الإرادة الإلهية سيخلق حالةً من الحرج للأمويين ليس على مستوى الآخر فحسب بل على مستوى الذات أيضاً.

في السياق نفسه لم تكن الإرادة الإلهية التي قضت بجعل الحكم لبني أمية تقتصر على تحويل الخطاب السياسي الأموي من خطاب استبدادي إلى آخر ديني فحسب، بل كان لها تجلياتها وفاعليتها على السلطة بجميع مؤسساتها، ابتداءً من الخليفة الذي يحكم بتفويض إلهي وانتهاءً بالجندي البسيط الذي يقاتل من أجل الدفاع عن حكم بني أمية الذين اختارهم الله لتولي خلافة الأرض.

هذه المعادلة الدينية بصرف النظر عن الأسباب السياسية التي أدت إلى بلورتها، أفسحت المجال لظهور مصطلح سياسي عجيب هو "خليفة الله" إن المصطلح للوهلة الأولى يكشف عن جرأة غير مسبقة، تتمثل في ربط الخليفة الأموي مباشرةً بالله تعالى دون الحاجة لوضع أية واسطة بينهما، كخليفة رسول الله مثلاً، ولكن، هذه الانطباعات الجريئة تكاد تخف حدتها إذا ما تذكرنا الأساس الذي ينهض عليه حكمهم، فما دام الله قد اختارهم واصطفاهم ويسر لهم أمر الخلافة، فمن الطبيعي أن يكون الخليفة الأموي رجل الله في الأرض، واليد التي تنفذ أحكامه وتبطلش بأعدائه.

تلك الرؤية حول لقب خليفة الله كانت محط اهتمام دراسة أجنبية حول مفهوم الخلافة بعنوان "God's Caliph" حيث ذهب فيها كل من Hinds و Crone إلى "أن لقب خليفة الله يجعل التصور إزاء الخلافة على أنها كانت جزءاً من الإيمان منذ أن استهلكت"¹. فالباحثة ترى أن "اللقب ينطوي على دعوى قوية لامتلاك سلطة دينية"² وأن اللقب كان خطاباً رسمياً لرئيس الدولة الأموية، وليس قولاً للتملق³. ولم تكتفِ الباحثة بذلك بل عززت أقوالها بأدلة تاريخية وأخرى أدبية تؤيد ذلك.

تلك الرؤية التي طرحها كل من Hinds و Crone تجعلنا نقرأ لقب "خليفة الله" على أنه جزء من التصور السياسي والديني الذي تفرضه مؤسسة الخلافة الأموية على العامة، فالإيمان بخليفة الله بكل تفاصيل هذا المصطلح وتبعاته يعني الإيمان حتماً بالله تعالى الذي جعل الخلافة فيهم، هذا الجانب التأسيسي لا يشرعن الوجود الأموي فحسب بل يحفر بالوعي

¹ الزريقي، هبة، "Main problems Encountered in Translating Cron&Hinds' God's Caliph"، رسالة ماجستير،

جامعة اليرموك، 2015م، ص 72.

² السابق، ص 34.

³ السابق.

الذاتي عقيدة الأحقية ويجعل لوجودهم مشروعية إلهية لا يمكن تجاوزها من أحد. هكذا تتكشف تحولات السياسة في جعل الحكم أمراً ربانياً في دلالتها الإيمانية إلى رفع المسؤولية عن العائلة الحاكمة وتحميلها إلى الله الذي يحرك الدولة وحده، وتبرئة أصحاب السلطة من الدماء التي يريقونها في سبيل المنصب الذي أراده الله لهم. وبعبارة أدق إن جعل الخلافة إرادة من الله وجعل الخليفة حاكماً نائباً عن الله في الأرض هي دعوة جريئة لجعل الله يتحمل مسؤولية خياره ومسؤولية أفعال من اختارهم، فممارساتهم القمعية المستبدة هي أفعال الله على أيديهم لا حول لهم ولا قوة.

تبعاً لذلك نحن أمام نظرية دينية سياسية متكاملة تقوم على أن السلطة كانت بأمر الله تعالى الذي قدر لبني أمية سلطانه، وعليه فالخليفة هو خليفة الله في الأرض بشكل مباشر، يقوم بتنفيذ إرادة الله في سلطانه، يسير وفق خطى ربانية لا يغادرها قيد أنملة، وحين نقول إن الخليفة هو خليفة الله فهي عبارة مقصودة لذاتها، فهو خليفة الله وليس خليفة رسول الله، فالجهود الأموية جميعها تكشف أن لقب الخليفة كان يظهر دائماً مباشرة إلى جانب اسم الله دون أية فواصل، وذلك للإشارة إلى قوة الصلة التي تربط بين الله وخليفته، ونحن لا نبالغ إن قلنا إن هذا اللقب لعب دوراً كبيراً في إضفاء نوع من القداسة على الخليفة، ليجعل منه شخصاً ذا خصوصية دينية خاصة تجعل منه زعيماً روحياً إلى جانب سلطاته السياسية الأخرى.

وأما ما يظهر في الأدب المتصل بهم من عبارات تجعل الخليفة الأموي خليفةً لله مباشرةً، وحاكماً باسمه، وممثلاً له في الأرض، فهي كثيرة، ويمكننا الإشارة هنا إلى بعض هذه الشواهد المستلة من خطب ورسائل ديوانية، وذلك على نحو ما جاء في خطبة لمعاوية يصف نفسه بخليفة الله حيث يقول: "الأرض لله وأنا خليفة الله"¹، ومن تلك الشواهد رسالة من الحجاج بن يوسف إلى عبد الملك، يقول فيها: "إلى عبدالله أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين"²، أيضاً من تلك الشواهد ما جاء في رسالة بعث بها مسلم بن عقبة المري إلى يزيد بن معاوية يطلب فيها مكافأة رجل كان مروان بن الحكم قد وعده بالمكافأة على معاونته جيش الشام حيث يقول: "وأرجو من الله عز وجل أن يلهم خليفته وعبدته عرفان ما أولى من الصنع وأسدى من الفضل.[....] وكان -أكرم الله أمير المؤمنين - من محمود مقام مروان بن الحكم وجميل

¹ البلاذري، الأنساب، ج4، ص 17.

² ابن عبدربه، ج5، ص 512.

مشهده وشديد بأسه وعظيم نكايته لعدو أمير المؤمنين ما لا إخال ذلك ضائعاً عند إمام المسلمين وخليفة رب العالمين إن شاء الله¹.

لعل لقب خليفة الله مباشرةً دون فواصل هو نتيجة حتمية لنظرية إرادة الله ومشيئته في الحكم فمن الطبيعي وقد شيد بنو أمية حكمهم على اختيار الله وإرادته أن يجعلوا للخلافة ميزاتٍ ليست لغيرها، تبعاً لذلك فإن لقب "خليفة الله" يختزن هذه النظرية؛ لأن الغاية والمقصد الذي يذهب هذا اللقب إلى تثبيته هو التعبير عن جوهر حكمهم القائم على توجيهات الله المباشرة. هذا اللقب يسعى لا شعورياً إلى الحفر في العقلية الإسلامية بضرورة اتباع المستخلف من الله، وعدم مخالفته لأنه الممثل الوحيد لله، والقائم بأعماله في الأرض.

أما ما يرد في الشعر المتصل بهم من عبارات تؤكد إيمان الخطاب الأموي بخليفة الله نائباً عن الله في الأرض وقائماً بأعماله فيها، فهي كثيرة، ويمكننا الإشارة هنا إلى بعض الشواهد الشعرية المستلثة من قصائد متنوعة، يقول حارثة بن بدرٍ مادحاً زياد بن أبي سفيان، والي معاوية على البصرة:

ألا من مبلّغٍ عني زياداً فنعم أخو الخليفة والأمير!
فأنت إمامٌ معذلةٍ وقصدٍ وحزمٍ حين تحضرك الأمور
أخوك خليفةُ الله ابنُ حربٍ وأنت وزيرُهُ نعم الوزير².

ويقول الأخطل مادحاً عبد الملك واصفاً إياه بخليفة الله الذي يستسقى به المطر:

الخائف الغمر، والميمون طائرُهُ خليفةُ الله يُستسقى به المطر³.

ويقول في أبياتٍ أخرى واصفاً الخليفة بأمين الله وخليفته الذي يستسقى بسنته الغيث:

إن الوليد أمين الله أنقذني وكان حضناً إلى منجاته هربي
فأمن النفس ما تخشى، ومولها قدم المواهب من أنوائه الرغب

¹ ابن قتيبة، ج1، ص 175.

² الطبري، ج5، ص223-224.

³ الأخطل، غياث بن غوث، ديوان الأخطل، شرح مجيد طراد، بيروت: دار الجيل، 1995م، ص88.

وثبت الوطاء مني، عند مُضْلَعَةٍ حتى تخطيتها، مسترخياً لبتي

خليفةُ الله، يستسقى بِسُنَّتِهِ أَلْغَيْتُ، من عند مولى العلم مُتَخَبٍ¹.

وقول جرير في مدح هشام بن عبد الملك:

فأنت لرب العالمين خليفةً وليّ لعهد الله بالحق عارف

هداك الذي يهدي الخلائق للتقى وأعطيت نصراً لم تنله الخلائق².

وقول ابن قيس الرقيات مادحاً عبد الملك بن مروان:

خليفةُ الله فوق منبره جفت بذاك الأقلام والكتب

يعتدلُ التاجُ فوق مفرقه على جبينٍ كأنه الذهبُ³.

في السياق نفسه، لعلنا، لا نجانب الحقيقة، إذا ذهبنا إلى إضافة فعالية جديدة للقب خليفة الله وهي امتصاص قداسة الإمام في نسختها الشيعية، والعمل على إعادة تشكيلها بشكل أموي يعمل على تقديم الخلافة بصورة مقدسة لا تقل هيبةً عن الصورة الشيعية، ونحن لا نملك دليلاً قطعياً على ذلك، إلا أننا نؤكد أن الأبيات الأموية تسعى دائماً إلى تقديم الخليفة بصورة خارقة للعادة، فلقب خليفة الله دون وسائط أو فواصل هو بمثابة هدم أية فواصل بين الله والحاكم وهي رؤية شبيهة لرؤية الإمام الشيعي الذي يظهر بصورة المختار من الله المطلع على علومه وأسراره.

وعلى هذا المنوال يستمر الخطاب الأموي بممارسة تأصيل لقب خليفة الله في بنيته ليصير الإيمان به مرتعناً بالإيمان بالله تعالى الذي قرر جعل الحكم في بني أمية وحدهم، هذا الخليفة يمثل الله في الأرض ويقوم بتنفيذ أوامره مباشرة، يقول عدي بن الرقاع مادحاً الوليد بن عبد الملك:

صَلَّى الذي الصلوات الطيبات له والمؤمنون إذا ماجمَعُوا الجُمعا

¹ السابق، ص 185.

² جرير، ص 384.

³ ابن قيس الرقيات، عبيد الله بن قيس، الديوان، شرح عمر فاروق، بيروت: دار الأرقم، 1995م، ص 70.

على الذي سبق الأقوام ضاحيةً بالأجر والحمد حتى صاحباه معا
هو الذي جمع الرحمن أُمَّتَهُ على يديه وكانوا قبله شيعاً
إنَّ الوليدَ أمير المؤمنين له ملك عليه أَعَانَ اللهَ فارتفعاً
لا يمنع الناس ما أعطى الذين لهم له عباد ولا يُعطون ما منعاً¹.

إن النص السابق يكشف عن وعي جديد بدور خليفة الله، هذا الوعي الجديد هو وعي ديني يرى الخليفة جزءاً من معادلة إلهية دقيقة تهدف إلى انقاذ العباد من التشتت والضياح والتشعب، وهو، في الوقت نفسه، يحمي الخليفة من فكرة الاستبداد التي مُني بها بنو أمية في خطاب خصومهم. فالشاعر يصور الخليفة الأموي يتحرك ضمن طريق رباني دقيق يقوم من خلاله بتعديل أوضاع العباد وجمع شملهم. هذا الخليفة يمارس فاعليته من خلال الإرادة الإلهية التي قدرها الله لهم، ترتب على ذلك تفويض عامّ منح الخليفة من خلاله التصرف في الأرض ومخلوقاتنا.

ولقد عبر الفرزدق عن هذا الاعتقاد في الكثير من المواضع مصرحاً بأن الخليفة الأموي هو خليفة الله الذي اختارته العناية الإلهية لاستكمال مشروع الإرادة. يقول مادحاً عبد الملك:

فَالْأَرْضُ لِلَّهِ وَلَهَا خَلِيفَتُهُ وَصَاحِبُ اللَّهِ فِيهَا غَيْرُ مَغْلُوبٍ
بَعْدَ الْفَسَادِ الَّذِي قَدْ كَانَ قَامَ بِهِ كَذَابُ مَكَّةَ مِنْ مَكْرٍ وَتَخْرِبٍ
رَامُوا الْخِلَافَةَ فِي غَدْرٍ فَأَخْطَأَهُمْ مِنْهَا صُدُورٌ وَفَازُوا بِالْعَرَاقِبِ
كَانُوا كَسَالَتِهِ حَمَقَاءَ إِذْ حَقَّتْ سِلَاحُهَا فِي أَدِيمِ غَيْرِ مَرْبُوبٍ
وَالنَّاسُ فِي فِتْنَةٍ عَمِيَاءَ قَدْ تَرَكْتُ أَشْرَافَهُمْ بَيْنَ مَقْتُولٍ وَمَحْرُوبٍ
دَعَا لِيَسْتَخْلِفَ الرَّحْمَنُ خَيْرَهُمْ وَاللَّهُ يَسْمَعُ دَعْوَى كُلِّ مَكْرُوبٍ².

¹ عدي بن الرقاع العاملي، ديوان شعر عدي، تحقيق عبدالله الحسيني البركاتي، مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، 1985م، ص 61.
² الفرزدق، ص 49.

إن عبارة "الأرض لله ولاها خليفته" تتجاوب، في الأبيات السابقة، مع عبارة "صاحب الله غير مغلوب" وكلتا العبارتين تتفاعلان معاً مع مفهوم "خليفة الله" من حيث أنه مُكَمَّلٌ للمشروع الإلهي الذي جعل بني أمية حكاماً، ومهما يكن من أمر، فالسؤال الذي يطرح نفسه الآن، لم يسعى شعراء بني أمية على التركيز على مصطلح "خليفة الله" بشكل مكثف ومستمر. في الحقيقة، إن الإجابة على هذا السؤال تكون في تقديرنا هي استمالة العامة على تقبل مؤسسة الخلافة وتبني صورة الخليفة الجديدة، فهي ليست اختراعاً عبثياً، بل هي اختراعٌ جدي لجعل مشروعية السلطة مقبولة لدى الجمهور؛ فمثل هذه الرؤى أمرٌ طبيعيٌّ إلى حدٍّ ما في المجتمعات المضطربة سياسياً، منظوراً إلى ذلك من الزاوية الدينية، فتلك المجتمعات عموماً تفضل التعلق بالغيبيات، بغض النظر عن صحة هذه الغيبيات، فالبعض يرى أن المسير خلف حاكمٍ مؤيدٍ من الله مختارٌ منه نوعاً من الطمأنينة أثناء التقدم في الحياة.

ومن الشواهد الأدبية المُلحَة على فكرة اختيار الله لخليفته أبيات جرير التي قالها لما أراد سليمان تولية ابنه أيوب بدلاً من أخيه يزيد:

الله أعطاكم، من علمه بكم،	حُكماً وما بعدَ حكم الله تعقيبُ
أنتَ الخليفةُ للرحمن يعرفهُ	أهلُ الزبورِ وفي التوراةِ مكتوبُ
كُونُوا كَيُوسُفَ لَمَّا جَاءَ إِخْوَتُهُ	وَاسْتَعْرِفُوا وَفِي التوراةِ مكتوب
اللهُ فَضَّلَهُ وَاللهُ وَفَقَهُ	تُوفِيقَ يُوسُفَ إِذْ وَصَاهُ يَعْقُوبُ ¹ .

جمع الشاعر في هذه الأبيات صورة الخليفة وصورة النبي يعقوب جمع نِدٍ بند، بل جعل خيار الله في جعل الخلافة له ولابنه من بعده أمراً قديماً معروفاً لدى أهل التوراة والزبور. هذه المبالغات والقياسات الواسعة كانت أداةً جيدةً للحفر في الوعي الإسلامي، يلجأ إليها الشاعر لتدعيم مشروعية ممدوحه، ليبلغه بذلك حد الشرعية والقبول من جهة، ومن ثم يسدُّ الثغرات الكامنة في صورة الخلافة كما يقدمها بنو أمية عن أنفسهم من جهة أخرى. فمادام الله قد أراد لهم الخلافة فحتماً سيكون الخليفة الأموي أداة ترابط بين الله ورعيته.

¹ جرير، ص 52.

وعلى هذا المنوال، يواصل شعراء بني أمية تأصيل الخليفة والخلافة في الخطاب السياسي ليحولوا بذلك خطابهم إلى آخر ديني. حيث يذهب الفرزدق في أحد قصائده إلى التأكيد على أنه لو كان هنالك نبي بعد النبي محمد لكان يزيد بن عبد الملك هو ذلك النبي:

وَلَوْ كَانَ بَعْدَ الْمُصْطَفَى مِنْ عِبَادِهِ نَبِيٌّ لَهُمْ مِنْهُمْ، لِأَمْرِ الْعِزَائِمِ

لَكُنْتَ الَّذِي يَخْتَارُهُ اللَّهُ بَعْدَهُ لِحَمْلِ الْأَمَانَاتِ الثَّقَالِ الْعِظَامِ

وَرِثْتُمْ خَلِيلَ اللَّهِ كُلَّ خِزَانَةٍ وَكُلَّ كِتَابٍ بِالنُّبُوَّةِ قَائِمِ

وَحَبْلُكَ حَبْلُ اللَّهِ مِنْ يَعْتَصِمُ بِهِ إِذَا نَالَهُ يَأْخُذُ بِهِ حَبْلَ سَالِمٍ¹.

يصبح خليفة الله في الخطاب الأموي رمزاً للقداسة، أورثه الله أسرارَه لِيخدم الأرض والعباد، فهو المختار لحمل الأمانات الثقال، وهو خليل الله ووارث الكتب، وحبل الله الذي ينجو من يستعصم به، ليعرج الشاعر إلى افتراضٍ في غاية الطرافة: هو أنه لو كان بعد النبي محمد نبي لكان بلا شك الخليفة يزيد بن عبد الملك! هذا الطرح على مبالغته الواضحة وتملقه المباشر يمثل الرؤية السائدة آنذاك للإيمان، فالشاعر حين يوظف فكرة الاستخلاف الإلهي فهو يكتب بتأثير مباشر منها، نمطاً من الشعر يتبنى تلك الوجهة. هكذا يتحول الشعر أيضاً بالتزامن مع تحولات الاعتقاد عند الأحزاب، وهو ما يدعم فكرة السياسة الفاعلة في خلق وتكوين الخطابات الأدبية والدينية.

مواكبةً لما سبق، إذا كان استخلاف الله لبني أمية—من وجهة نظرهم— في جوهره مسألة دينية بمعنى أنها معادلة لا تتفصل عن الأوامر الإلهية، فهي من هنا محور مهم في الحياة الاجتماعية للدولة، ولسنا مع ذلك ننكر الجانب السياسي في الصورة الكلية لكل ذلك، لكن ما يهمنا هنا التحولات التي نتجت عن اعتبار الخليفة ممثلاً لله في الأرض، وهي نتائج مختلفة منها تحميل الله تعالى أفعال كل ما يقوم به الخليفة، وجعل أي فعل تصاب به السلطة فعلاً إلهياً في الدرجة الأولى، يقول أعشى همدان مادحاً الحجاج لما أخمد ثورة عبدالرحمن بن الأشعث:

أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نَوْرُهُ وَيُطْفِئَ نَوْرَ الْفَاسِقِينَ فَيُخَمِّدَا

¹ الفرزدق، ص 643--644

ويظهر أهل الحق في كل موطن ويعدل وقع السيف من كان أصيدا

وينزل ذلاً بالعراق وأهله لما نقضوا العهد الوثيق المؤكدا¹.

إنّ هذه الأبيات تكشف بوضوح عن قناع السياسة الملتحم بالدين الذي يرتديه الحاكم عن قصد، ويمارس فيه فاعلية الله في الأرض، فالشاعر يعبر عن الطرح مباشرة حين يعتبر فعل هزيمة ابن الأشعث فعلاً إلهياً أحدثه الله على يد رجالات بني أمية الذين اختارهم لخلافة الأرض. هكذا يصبح الحاكم الأموي ممثلاً لله تعالى يسير في الأرض ضمن خطى ربانية محددة ينفذ مشيئة الله بإعزاز أتباعه والقضاء على خصومه، فابن الأشعث بهذا المفهوم ليس عدواً لبني أمية فحسب، بل هو عدو الله الذي عادى خليفته، ومن هنا فإن الصور التكفيرية التي يجأر بها الشاعر بحق خصومهم الشيعة مثل: الجماعة الناقضة للعهد والميثاق، والضالة والفاصلة هي نغوت تنفتح على وجهة سياسية خالصة يغدو فيها الشيعي عدواً دينياً وسياسياً للذات الأموية؛ ولهذا فإن الله تعالى تكفل بنصر بني أمية على الشيعة الضالة التي شقت طاعة الخليفة، فكانت الهزيمة جزاءً لتمرده على الحاكم أي على خليفة الله.

بهذا الشكل تقترن أفعال الخليفة بالله، ويتم تقديم أفعال رجالات الدولة بطريقة خاشعة، وذلك عن طريق تصوير أفعالهم كلها، باعتبارها أوامر الله تعالى التي يُملئها على الخليفة الحاكم لينفذها بين العباد. وانطلاقاً من ذلك فإن كل ما يصدر عن تلك الحكومة والدولة هي أفعال صائبة لا مجال للشك في صحتها، ترتب على ذلك تبلور مفهوم جديد يضاف إلى فعالية الخليفة الأموي هو مصطلح "العدل" المكتسب من العدل الإلهي؛ فمادام الله تعالى هو من قدر لبني أمية الحكم وجعل من الخليفة الحاكم خليفةً مباشر له، فهذا يعني حتماً أن كل ما يصدر عن ذلك الحاكم يلتزم بالعدالة استناداً إلى العدالة الإلهية التي اختارتهم لحمل رسالتها. يقول جرير واصفاً سليمان بالعدل الذي ينفذ أوامر الله في الحكم بين رعيته قائلاً:

سُلَيْمَانُ الْمُبَارَكُ، قَدْ عَلِمْتُمْ، هُوَ الْمَهْدِيُّ قَدْ وَضَحَ السَّبِيلُ

أَجَرَتْ مِنَ الْمَظَالِمِ كُلِّ نَفْسٍ، وَأَدَيْتَ الَّذِي عَهْدَ الرَّسُولِ

صَفَتْ لَكَ بَيْعَةً بِثَبَاتِ عَهْدٍ فَوَزُنَ الْعَدْلُ أَصْبَحَ لَا يَمِيلُ¹.

¹ الطبري، ج4، ص367.

هذه الأبيات رصدٌ لفاعليات خليفة الله العادل، فهو المهدي الذي أخبرت عنه العقائد الدينية، وهو العادل الذي يجبر المظلوم ويرفع المظالم عن الناس، فعنده ميزان العدل لا يميل. تلك الأوصاف المدروسة جيداً تحيلنا تلقائياً إلى فكرة العدالة الإلهية التي اختارت هذا الحاكم وجعلته يحكم باسمها، وعليه فإن هذا الطرح يحتم على الخليفة أن يحكم بالعدالة ذات المصدر الإلهي، لأنه في الحقيقة يمثل الله الذي لا يجوز أن يصدر عنه فعلٌ يخلو من العدالة، من جانب آخر، لا بد أن نشير إلى أن تبني بني أمية لفكرة العدالة لم يكن أمراً اعتباطياً بل هو تركيب فعال لحماية الحاكم الأموي من تهم سوء استخدام السلطة؛ لذا شرعوا في تقديمها أساساً لحكمهم للظهور بمظهرٍ متزنٍ أمام الجميع، ولتشحن أفعالهم بطاقات قوية تحقق ذاتها بذاتها دون الارتكاز على التبرير أحياناً.

يوصل شعراء بني أمية تأصيل العدالة في الخطاب الأموي الموجه للخليفة وللعمامة والآخر على حدّ سواء، فيقول عبد الله بن الزبير الأسدي واصفاً بشر بن مروان بالعادل الجابر لكسور الرعية:

كَأَنَّ بَنِي أُمَيَّةٍ حَوْلَ بَشَرٍ نَجُومٌ وَسَطَها قَمَرٌ مَنِيرٌ
هُوَ الْفَرْعُ الْمَقْدَمُ مِنْ قَرِيشٍ إِذَا أَخَذَتْ مَا خَذَهَا الْأُمُورُ
جَبَرَتْ مَهِيضَنَا وَعَدَلَتْ فِينَا فَعَاشَ الْبَائِسُ الْكُلُّ الْكَسِيرُ
فَأَنْتَ الْغَيْثُ قَدْ عَلِمْتَ قَرِيشَ لَنَا، وَالْوَاكِفُ الْجَوْنُ الْمَطِيرُ².

هذه الصورة التي يرسمها الشاعر عن الخليفة الأموي هي أقرب ما تكون إلى الكمال الذي لا يتوافر في البشر العاديين، هو الخليفة العادل الذي عم عدله أرجاء المعمورة، وجبر كسر الضعفاء، وأنقذ الفقراء، بل هو الغيث الذي ينقذ الأرض الجافة من الموت، ويبعث الحياة في الأنحاء، هذا الخليفة حتماً ليس خليفة عادياً، إنه ممثل الله في الأرض ومقيم العدالة الربانية بين العباد.

¹ جرير، ص 358

² الأصفهاني، الأغاني، ج 14، ص 159.

لكن لقب خليفة الله قد يأخذ شكلاً متطرفاً -إن صدقت بعض المرويات- حيث تذهب بعض الجهود الأموية إلى جعل منزلة الخليفة أعلى شأنًا ومكانةً عن الأنبياء، فالتراث يزودنا بحوادث وأقوال تُقدم منزلة خلفاء بني أمية على منزلة الرسل، حيث يُذكر أن خالد بن عبد الله القسري حين كان والياً على مكة أمر من الوليد أن يحفر بئراً، فخرج له ماءٌ عذبٌ فكتب إلى الوليد يقول: "إن خليفة الله أكرم على الله من رسوله إبراهيم، لأن إبراهيم عليه السلام استسقاها فسقاها ماء غير عذب وأمير المؤمنين سقاها ماء عذباً فراتاً"¹، ومن تلك الشواهد رسالة الحاج إلى عبد الملك بن مروان يقول فيها: "إن خليفة الرجل في أهله أكرم عليه من رسوله إليهم، وكذلك الخلفاء يا أمير المؤمنين أعلى منزلةً من المرسلين"²، كما يُروى أن عبد الله الصيفي سأل هشاماً بن عبد الملك: "يا أمير المؤمنين، أخلفتك في أهلك أحب إليك وآثر عندك أم رسولك؟ فقال هشام: بل خليفتي في أهلي؛ فقال عبد الله: فأنت خليفة الله في أرضه وخلقه، ومحمد صلى الله عليه وسلم رسول الله إليهم؛ فأنت أكرم على الله منه"³.

في الحقيقة، إن عملية فصل لقب الخليفة عن رسول الله وجعله بصورة خليفة الله مباشرة تدفعنا تلقائياً إلى تصديق المرويات السابقة، ففصل لقب الخليفة عن رسول الله وجعله متصلاً بالله مباشرة ربما فعلٌ مقصودٌ لذاته، يهدف إلى جعل الخليفة شخصيةً دينيةً لا تقل قداسةً عن الرسل بل قد تتجاوزهم رفعةً، وكأنني ببني أمية يسعون من وراء ذلك إلى جعل حكمهم ضرورةً لتسيير حياة العباد، وضرورةً لاستمرار الحياة، وعليه فنحن لا نستغرب أن يصبح الخليفة وسيلة لطلب المطر من الله تعالى، فالمرزباني يذكر قولاً لرجل يجعل معاوية "خليفة في البلاد، ورقبياً على العباد، يستسقى بك المطر، ويستنبت بك الشجر"⁴. ومهما يكن من أمر فإن لقب خليفة الله ظاهرة هامة، ليس من جهة أنها تدل على الارتباط المباشر بين الله والخليفة من جهة، وبين المسلمين من جهة أخرى.

بل هي ظاهرة معقدة تعمل على تقريب الخليفة إلى الله بشكل مباشر ليحل الخليفة محل الرسول تماماً هذا التصرف المقصود هو حركة أصيلة ضمن خطة بني أمية الرامية إلى جعل

¹ المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، ج6، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1980، ص41.

² ابن عبد ربه، ص51.

³ الدينوري، ص346.

⁴ المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران، نور القيس المختصر في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء، تحقيق رودلف زلهام، فيسبادن: فرانكس شتاينر، 1964، ص19.

حكمهم مشروعاً سماوياً مقدراً من الله تعالى، فكما جعل الله الحكم فيهم فلا بد أن يتابع سلوكهم ويرشدهم إلى الطريق الصحيح، عملية الإرشاد هذه لن تكون إلا بشكل مباشر من الله؛ لذا قاموا بحذف أية وسائط بين الله وخليفته ليظهر الحاكم بلقب خليفة الله مباشرةً. هذا التحول في شخصية الخليفة لا يمكن إنكار أثره في بنية وعي الشعراء والساسنة وأصحاب القرار في الدولة الأموية؛ لذلك لا عجب أن يظهر الخليفة الأموي بمظهرٍ خارقٍ ومميز، هذا المظهر هو الصورة اللائقة التي يجب أن يواجه فيها هذا الخليفة خصومه من الأحزاب الأخرى.

وفي سياق حديثنا عن التحولات في نظرية الحكم عند بني أمية، سواء ذلك في نظرية إرادة الله استخلافهم في الأرض أو اتصال الله المباشر مع الخليفة وذلك كما يظهر في لقب "خليفة الله" تتصاعد نغمة جديدة ألا وهي المهدي الأموي، حيث تطالعنا جهود بني أمية الأدبية على انتشار كبير للقب المهدي ولكن بشكلٍ مختلفٍ عن الشيعة، فإن كان مهدي الشيعة غائباً سيعود يوماً ليقم العدالة ويحمي حدود الله، فمهدي بني أمية حي لا يغيب يتمثل بالخليفة الأموي الحاكم. ولقد انتشر لقب المهدي في أدبياتهم حتى أصبح صفةً يعرف بها خليفة بني أمية، يقول جرير مادحاً هشام بن عبد الملك:

إلى المهدي نَفَزْ، إِنْ فَرَزْنَا، وَنَسْتَسْقِي، بِغُرَّتِهِ، الْعَمَامَا¹.

إن جريراً لم يخلع لقب المهدي على الخليفة من فراغ، بل هو لقب له فعاليتيه الدينية فالشاعر يجعل من مهديه وسيلةً لطلب الماء من رب العالمين، هذا التصرف الغريب ما كان ليكون لأي شخص وإنما لشخص مميز يتمتع بطبيعة خاصة ومكانة دينية عالية يتمثل بخليفة الله فقط، ومن الشواهد التي تناولت لقب المهدي أبيات الفرزدق في مدح سليمان بن عبد الملك حيث يقول:

أَنْتَ الَّذِي نَعَتَ الْكِتَابُ لَنَا فِي نَاطِقِ التَّوْرَةِ وَالزُّبَيْرِ

كَمْ كَانَ مِنْ قَسٍّ يُخَبِّرُنَا بِخِلَافَةِ الْمَهْدِيِّ أَوْ حَبْرٍ

جَعَلَ الْإِلَهُ لَنَا خِلَافَتَهُ بُرْءَ الْقُرُوحِ وَعِصْمَةَ الْجَبْرِ².

¹ جرير، ص 412.

² الفرزدق، ص 274.

فالفرزدق يذهب في أبياته إلى التأكيد أن سليمان هو المهدي الذي بشرت به التوراة والإنجيل، وأن خلافته علاجٌ لمشاكل المسلمين، والشاعر عمد إلى توظيف لقب المهدي في تشكيل صورة الخليفة ليضفي عليه شكلاً من القداسة، فالمهدي كما تحدثنا عنه الكتب هو مبعوثٌ خاص من الله، وحارسٌ على شريعته، وعليه فالخليفة الأموي يتحرك في الأرض بخطى مقدسة وبأوامر الله تعالى القاضية بنشر الخير والعدالة بين البشر.

وبشكل عام انتشر لقب المهدي انتشاراً واسعاً في أدبهم حتى غدا وصفاً طبيعياً حتى عند أكثر الخلفاء تديناً وهو الخليفة عمر بن عبد العزيز حيث يصفه جرير مباشرةً بالمهدي قائلاً:

أَنْتَ الْمُبَارَكُ وَالْمَهْدِيُّ سِيرَتُهُ، تَعْصِي الْهَوَى وَتَقُومُ اللَّيْلَ بِالسُّورِ

أَصْبَحْتَ، لِمَنْبَرِ الْمَعْمُورِ مَجْلِسُهُ زَيْنًا وَزَيْنَ قِبَابِ الْمُلْكِ وَالْحَجَرِ

نَالَ الْخِلَافَةَ إِذْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا كَمَا أَتَى رَبَّهُ مُوسَى عَلَى قَدَرِ

فَلَنْ تَزَالَ لِهَذَا الدِّينِ مَا عَمَرُوا، مِنْكُمْ عِمَارَةٌ مُلْكٍ وَاضِحِ الْغُرِّ¹.

فالخليفة عمر بن عبد العزيز رغم ما يعرف عنه من تدين وزهد تلقى هذا اللقب برحابة صدر، وكأنني بلقب المهدي أصبح سمةً رئيسةً للخليفة، بحيث أصبح وسمه بها أمراً طبيعياً ومألوفاً عند خلفاء بني أمية. تبعاً لذلك فإن لقب المهدي لم يكن عقيدةً شيعيةً فحسب بل هو ظاهرةً أموية أيضاً عملت على تقديم الخليفة مهدياً مرسلاً من الله يعمل على إقامة الشريعة وحراسة الدين.

إزاء ما سبق، يبدو أن فكرة الإرادة الإلهية كانت حاجةً ملحةً عند بني أمية للإحالة إلى مرجعية شرعية يستندون عليها لتبرير حكمهم وممارساتهم. كما تتضمن هذه العقيدة حلاً لأية محاولة لنزع الحكم منهم؛ لذا كان لا بد من إنتاجها وتطويرها وتثبيتها في بنية الخطاب لتصبح مرجعيةً عليا لا يمكن تجاوزها. ولا يخفى علينا أن بني أمية لم يتوصلوا إلى مثل هذه النظرية المتطورة إلا من خلال ممارسة التأويل على الآيات الخاصة بالإرادة والمشيئة الإلهية، كقوله تعالى: "وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا"²، وقوله تعالى: "وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا

¹ جرير، ص 238.

² سورة الإنسان، الآية 30.

فإنما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ"¹، وغيرها من الآيات التي نزلت في سياقات محددة، ووظفت في سياقات جديدة استطاع بنو أمية من خلالها أن يقدموا أنفسهم كجماعة مختارة من الله، حصلت على الحكم بتدبير منه. ترتب على ذلك اعتبار أي قوة معارضة لهم مخالفةً لله تعالى ومشيتته. فالحكم مستمدٌ من الله، لا يجوز الخروج عليه، ومعنى ذلك أن المسلم يجب أن يتبع النظام الحاكم إلى ما لا نهاية، لأن أي تجاوز عن هذا النظام هو رفضٌ لمشئته الله. وقد كان من الطبيعي وقد تعامل الأمويون مع الخلافة على أنها تدبير من الله واختيار منه، أن يقوموا بتقديم خلفائهم على أنهم خلفاء الله تعالى مباشرة؛ ليبرروا وجودهم ويشكلون خطوط شخصيتهم حزباً منافحاً عن الدولة الإسلامية بأمر الله تعالى، من خلال هذه المعادلة السياسية الدقيقة استطاعوا أن يقدموا الخليفة خليفةً لله بخطوطٍ إيمانية خاصة تجعل منه نائباً عن الله في الأرض وخليفة مباشراً له.

في ضوء كل ما تقدم من تحولاتٍ جديدةٍ في جوهر الإيمان عند الأحزاب هل يمكن القول إنها في شكلها ومضمونها وتوتراتها واندفاعاتها في بنية العقائد الحزبية كانت نتيجة لمسارات الأحزاب المتباينة، وأهدافها المختلفة؟ بمعنى أن تحولات الإيمان سمة حسم في الصراع بين الأحزاب المتناحرة من أجل السلطة وضرورة حتمية لشرعنة الوجود والاختلاف معاً؟

نعم يمكن قول ذلك دون تردد؛ فالمتتبع للخطاب الأدبي الخاص بالأحزاب يجد أنه يحدد منذ البداية حاجته للافتراق عن الآخر ورفضه للالتقاء، ورغبته الدائمة في إبراز التميز بالاختلاف لتدعيم الذات وتهميش الآخر في آن واحد. هذه الرغبة بالقطيعة عن الآخر كانت مصدراً لتلك التحولات الإيمانية وعاملاً فاعلاً في نشأتها وتشكلها، فالتحول الإيماني عموماً يعني رؤيةً جديدةً للعقيدة تهدم سابقتها وتحل محلها، هذه الرؤية ما كانت لتري النور لولا جهد الأحزاب المقصود في خلقها وبلورتها للتعبير عن ذاتها المختلفة.

تلك الرؤى الإيمانية الجديدة التي دأبت الأحزاب على اختراعها وتقديمها بديلاً للشاؤبات القرآنية، قامت على ممارسات حزبية دقيقة ومنظمة تضمن ألا يعيب تفسيريةً وممارساتٍ تأويليةً مجحفةً تنصيد الآيات القرآنية بدقة، تنتزعها من سياقاتها التاريخية الأصلية وتوظفها في مواقف

¹ سورة البقرة، الآية 117.

جديدة لتكون بها خطاباً جديداً يتوشح بالقداسة؛ فالناظر إلى جهود تلك الأحزاب يجد أنها جميعاً تسير بمباركة الله وتحارب من أجل الله، بل وتعتبر ذاتها جماعة الله المختارة في الأرض.

إزاء ذلك كله، يمكن لنا القول إن العقائد الإيمانية الجديدة عند الأحزاب الإسلامية عامة قد نتجت وتطورت تبعاً لظروف وقوى سياسية فاعلة أثرت فيها وبلورتها لتصبح على إثرها تلك العقائد ناطقةً بلسان الأحزاب التي تمثلها. ومن هنا، فعلينا التسليم أن أية عقيدة جديدة لا يمكن أن تتشكل من تلقاء نفسها بل لا بد أن تتعرض إلى أثر خارجي قوي يعمل على انسلاخها عن الثابت الراسخ وتطويرها بالتزامن مع القوى المؤثرة الفاعلة، هذه التطورات تظل مشدودة بحبل خفي يرتبط بالمصلحة دائماً.

فالجهود الأدبية والفكرية للأحزاب تُميط اللثامَ عن هذه الحقيقة، وتوضح كيف أضحت الرؤى السياسية وسيلة للتخلص من كل شيء ثابتٍ حتى لو كان نصاً دينياً، وأداةً لتحطيم المضامين والأشكال. وتتضح هذه الحقيقة حين نضع في الاعتبار مراحل تطور العقائد المذهبية، إذ كان واضحاً أن أغلب التطورات كانت نابعةً من رؤى سياسية خالصة هي التي خلقت تلك التطورات؛ حيث سعت إلى تشكيل تلك العقائد تشكيلاً يواكب حركيتها المستمرة وتقلباتها الوجودية. وعليه، فجوهر الإيمان الجديد عند الأحزاب الإسلامية ليس إلا بوحاً خاصاً برؤى تلك الأحزاب المتغيرة، ونهجاً فكرياً تصطنعه - نتيجة اتساع الرؤى وعمقها - للتعبير عن التغيير والتحول. فالتغيرات العقدية وخروجها عن الثابت والقديم لا تفسير له سوى أنها امتداد لتغيرات رؤى الأحزاب. لأن رؤى الأحزاب الدينية ليست منفصلة عن المشروع السياسي؛ لذا يمكن القول صراحةً أن هنالك تحويلاً لمشروع الإسلام الإنساني إلى مشروع سياسي يدخل فيه القرآن لتبرير الوجود السياسي للحزب، فالطروحات القرآنية المؤولة التي توشحت بها الأحزاب الإسلامية تكونت في رحم المشروع السياسي، وظلت متلازمة عضوياً معها لتكسب قاعدة جماهيرية قوية وتبرر وجودها.

الفصل الثالث: الكفر

- الشيعة وتكفير المخالفين
- الخوارج وتكفير المخالفين
- الأمويون وتكفير المخالفين

الكفر

إن الكفر في اللغة يعني: الستر والتغطية¹. والكفر اصطلاحاً هو نقيض الإيمان، عرفه الأصفهانى بأنه "عدم التصديق بالله ورسوله وجود الوحدانية، أو الشريعة والنبوة"²، وقال ابن حزم فيه هو "جدد الربوبية وجدد نبوة نبي من الأنبياء صحت نبوته في القرآن، أو جدد شيء مما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم—مما صح عند جاحده بنقل الكافة، أو عمل شيئاً قام البرهان بأن العمل به كفر"³ ووضحه ابن القيم بأنه "جدد ما علم أن الرسول صلى الله عليه وسلم—جاء به، سواء كان من المسائل التي يسمونها علمية أو عملية، فمن جدد ما جاء به الرسول—صلى الله عليه وسلم—بعد معرفته بأنه جاء به فهو كافر في الدين"⁴، وبينه السعدي بأنه: "حد الكفر الجامع لجميع أجناسه وأنواعه وأفراده هو جدد ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم—أو جدد بعضه"⁵.

إن جميع التعريفات السابقة تدور حول محور واحد هو أن الكفر مضاد للإيمان، هذه التعريفات هي ترجمة حرفية لمفهوم الكفر في القرآن الكريم، فالكفر ثابت قرآني له أحكامه التي يجب أن يحققها الفرد؛ ليصبح كافراً، قد وردت في مواضع مختلفة كقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ"⁶، وقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ يَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا"⁷، وقوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخَفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ"⁸.

¹ انظر ابن فارس، أبي الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، ج5، بيروت: دار الجيل، 1991م، ص 191.

² الأصفهانى، الراغب الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، السعودية: مكتبة مصطفى الباز، 1997م، ص434.

³ ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، بيروت: دار المعرفة، 1983م، ص 253.

⁴ ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق سيد إبراهيم، القاهرة: دار الحديث، 1992م، ص620.

⁵ السعدي، عبدالرحمن، الإرشاد إلى معرفة الأحكام، د.م: مطبعة العلم، 1400هـ، ص203.

⁶ سورة البقرة: الآية 7.

⁷ سورة النساء: الآية 151.

⁸ سورة فصلت، الآية 41.

تلك الآيات القرآنية تؤكد أن للكفر بنيةً محددة لا تتم إلا بأركان أساسية، هي جحد الله أو الإشراف به أو تكذيب الرسول أو رسالته السماوية. هذه البنية تمثل في تقديرنا الثابت القرآني العام لحدود الكفر. لكن تلك البنية القرآنية لم تدم طويلاً فالفرق الإسلامية تؤسس ذاتها ومكوناتها باستمرار وهذا يحتم عليها أن تقدم الرؤى القرآنية للأشياء ضمن إطار فهمها له؛ لذا كان لبنية الكفر عندهم أشكال متنوعة تتنوع ضوابطها وحدودها تبعاً لشكل العقيدة الفكرية الجديدة التي يتبنونها والتي تبلورت نتيجةً لاختلاف رؤيتهم حول الإمامة.

ولقد سبق أن أكدنا أن التحولات في نظرية الإمامة--بشكل عام--هي نتائج لمواقف سياسية خالصة، وآليات دفاع تعمل على تبرير شرعية الحزب؛ لذا فهي في مجملها تضر جوهر الحزب وحدوده عن الآخر. فالخطاب المذهبي في الفكر الإسلامي يدور في مجمله حول تلك المسألة بكل أبعادها، بمعنى أنه خطابٌ يتحدث عن جميع التفاصيل الدقيقة لهذه المعضلة وأثرها في المذهب عقيدةً وأفراداً؛ فعندما حددت الفرق شكل الإمامة والإمام في رؤيتهم كان لا بدّ لهم أيضاً أن يحددوا ماهية من يخالفهم من المذاهب الأخرى ومنزلته التي يستحقها، من هذه المعادلة السياسية الخالصة نتج التكفير ممارسةً عنيفةً تطال كل من يخالف الفرقة أو يرفض منهجها أو يشك في عقائدها، هذا المفهوم الجديد للتكفير كان مغايراً تماماً للرؤية القرآنية التي حددت مفهوم الكفر وبينت ضوابطه.

والمراقب للخطاب الأدبي للفرق يجد تزامناً دقيقاً بين الظروف السياسية المعقدة ونشوء التكفير؛ تدفعنا إلى الاعتقاد بأن الصراع السياسي آنذاك هو من دفع الأحزاب إلى تأويل آيات الكفر في القرآن الكريم لتبرير عقائدهم وتصوراتهم؛ فانتزعت الآيات القرآنية الثابتة من سياقها الحقيقي، ووظفت في سياقات أخرى لتعزز خطاب الكراهية؛ وتبلور تلك التأويلات شكل المخالفين وتدعم اضطهادهم وقتلهم. في مثل هذا التصور كان التكفير أداةً من أدوات التسلط السياسي عند الأحزاب الإسلامية وممارسة قهريةً تمارسها تلك الجماعات بعضها على بعض.

فالاختلاف في رؤية الأحزاب الإسلامية للإمامة أعاد طرح مسألة الكفر -كما ظهرت في النص القرآني- بقوانين جديدة ورؤى غير مسبقة، متجاهلين السياقات التاريخية التي نزلت ضمنها تلك الآيات، ثم تأولوها وزجوها في خطابهم السياسي، لإنتاج دلالات جديدة تناسب فكرهم وطموحهم في السلطة؛ فالخلاف على الإمامة ولد حروباً داميةً أريقَت فيها دماءٌ حار في حكمها

المسلمون؛ فشيعة علي كفروا كل من شك بأحقيته في الإمامة واعتبروه كافراً، لا يقل خطيئةً على من جحد الله وكفر بوحدايته¹، وجماعة معاوية لعنوا علياً في مساجد الله، ومنعوا أية صلاة لا يُلَعَنُ عليٌّ فيها على المنبر جهراً أمام المسلمين، وذهب الخوارج إلى تكفير من قاتل علياً في حرب الجمل واعتبروا علياً على الحق حتى شك في حقه وقبل التحكيم، فأشرك الرجال في حكم كتاب الله فأذنب وكفر وخرج عن حكم ربه؛ لذا وجبت توبته من فعلته².

وتأسيساً على ما سبق، سنسعى في هذا الفصل إلى الكشف عن تحول مسألة الكفر من ثابت يمثل كل من جحد الله ورسوله ورسالته إلى عقيدة تمثل كل من خالف فكر الحزب السياسي، متتبعين أدب تلك الأحزاب ومعاينين الآلية التي يتجاهل فيها الحزب الثابت القرآني، ويتأوله بطريقة مقصودة ليحوّله إلى عقيدة ثابتة الأبعاد تدعو إلى ممارسة جديدة ليست شائعة من قبل بين المسلمين وهي التكفير.

- الشيعة وتكفير المخالفين

إذا كان الصراع على أحقية الإمام علي في الحكم هو الذي أدى إلى نشأة الشيعة، فإن الدفاع عن هذه العقيدة هو المسؤول عن جعلها مرجعاً وحيداً للعقلية الشيعية. أي بعبارة أدق، إما أن يكون المسلم مع ذلك الحق وإما أن يكون كافراً بهذا الحق خارجاً عن ملة الإسلام؛ أي لا مجال للتوسط في ذلك الحكم على الإطلاق. وعليه فلا بد للقوى المتصارعة أن تخوض الحرب إما في جانب الشيعة وإما في الجانب الآخر الذي يمثل طائفة الكفر والضلال.

من هنا كان تكفير الآخر عند الشيعة نتيجة لعدّهم الإمامة منصباً دينياً منحه الله تعالى للإمام علي بشكل مباشر. فقد ذكر الكليني قولاً منسوباً للإمام محمد الباقر عليه السلام يقول فيه: "إن الله عز وجل نَصَبَ عليّاً عليه السلام علماً بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً..."³، كما يذكر في موضع آخر قولاً منسوباً للإمام جعفر الصادق عليه السلام، يقول فيه: "...من عرفنا كان مؤمناً، ومن أنكرنا كان كافراً، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالاً حتى يرجع إلى الهدى الذي افترضه الله عليه من طاعتنا الواجبة

¹ انظر الشافعي، عبد الملك بن عبد الرحمن، *الفكر التكفيري عند الشيعة*، مصر: مكتبة الإمام البخاري، 2006م، ص 25.

² انظر البغدادي، *الفرق بين الفرق*، ص 74

³ الكليني، *أصول الكافي*، ج 1، ص 437.

فإن مات على ضلالتة يفعل الله به ما يشاء¹. ويروي البرقي في كتاب "المحاسن" قولاً منسوباً إلى الإمام الصادق يقول فيه: "إن علياً باب الهدى، من عرفه كان مؤمناً، ومن خالفه كان كافراً، ومن أنكره دخل النار"². وذهب الطوسي في "الرسائل العشر" إلى أن الإيمان خمسة أركان من عرفها فهو مؤمن، ومن جهلها فهو كافر، هي: التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد³، كما أكد في موضع آخر من الكتاب على أن "من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية"⁴.

تلك الأقوال تجأ بالموقف العام للشيعة بغض النظر عن المكان والزمان، فالمضامين السابقة تبلورت نتيجة لرؤى مبكرة في تراثهم ترى كل من جدد إمامة علي بن أبي طالب كافراً خارجاً من الإسلام. في ضوء ذلك كله تحولت ممارسة التكفير في التراث الشيعي من الكفر بالله تعالى ورسوله وكتبه إلى الكفر بأحقية علي وعقبه في الإمامة⁵، وقد تثبت هذا التحول في بنية الأدب الشيعي وصار مضموناً ثابتاً—في تقديرنا—بفعل عاملين اثنين: يتصل العامل الأول منهما بنظرية حق آل البيت في الحكم التي تعد كل من اعتدى على هذا الحق، أو لم يؤمن به كافراً مخالفاً لأوامر الله ورسوله، أما العامل الآخر فهو الاعتداءات المستمرة على رجالات آل البيت وعدم احترام قدسية دمهم من الأطراف الأخرى.

بالنسبة للعامل الأول فمن نافلة القول أن الإيمان بأحقية آل البيت في الحكم بالنسبة للشيعة هو "ركن أساسي من أركان الإيمان يوازي الإيمان بالله تعالى"⁶، يُعد أي شك في هذا الحق تعدياً أثماً على أوامر الله تعالى القاضية بجعل الحكم في علي بن أبي طالب وعقبه. هذا الفهم وما يرتبط به من ممارسات سياسية هو تحول واضح في تأويل الآيات القرآنية، استمر الشيعة بتعزيزه ليحل محل الثابت القرآني الذي لم يذكر حقاً لأحد في السلطة. فالوثائق الشيعية عامة تشير إلى تعامل الشيعة مع الآيات القرآنية من منظور واحد، هو منظور حق آل البيت في السلطة؛ حيث نسجوا لأنفسهم صورة واحدة تقوم على أن حق علي في الحكم أمر إلهي لا مجال لرفضه أو الشك فيه.

¹ الكليني، ج1، 187.

² البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، تحقيق مهدي الرجائي، د.م: المجمع العالمي لأهل البيت، 1992م، ص89.

³ الطوسي، نصير الدين أبو جعفر، الرسائل العشر، تحقيق: واعظ زاده خراساني، قم: الناشر جامعة المدرسين، 1404هـ، ص103.

⁴ الطوسي، الرسائل العشر، ص317.

⁵ انظر السامرائي، نعمان عبدالرزاق، التكفير: جذوره، أسبابه، مبرراته، بيروت: المنارة للنشر والتوزيع، 1984م، ص25.

⁶ انظر الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تقديم السيد أحمد الحسيني، إعداد السيد مهدي الرجائي، قم: مطبعة سيد الشهداء، نشر دار القرآن الكريم، 1405هـ، ص251.

في هذا السياق كان لا بد من ظهور التكفير مواجهةً لكل من يسلبهم هذا الحق، فأطراف الصراع الأخرى --برفضها لهذا الحق-- هي لا تعتدي على آل البيت فحسب، بل هي تعصي أوامر الله ورسوله القاضية بجعل الحكم فيهم على حدّ قولهم. أي أن الإيمان بأحقية عليّ هو الأساس الذي يصحّ بموجبه إسلام الفرد عند الشيعة؛ تبعاً لذلك فإن كلّ من جحد هذا الحق أو شك فيه هو عاصٍ لأوامر الله خارجٌ من الملة تترتب عليه أحكام الكفر.

ونشير في هذا الصدد إلى عددٍ من الخطب الشيعية التي تؤكد على نهج الشيعة التكفيري إزاء خصومهم، على نحو ما جاء في خطبة أم الخير بنت الحريش بن سُرّاقة البارقي في جموع الشيعة في صفين أثناء حثهم على قتال بني أمية:

...قاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم، لعلهم ينتهون. صبراً يا معشر المهاجرين والأنصار! قاتلوا على بصيرة من ربكم، وثبات من دينكم، فكأنّي بكم غداً، وقد لقيتم أهل الشام، كحمر مستنفرة، فرت من قسورة، لا تدري أين يسلك بها من فجاج الأرض. باعوا الآخرة بالدنيا، واشتروا الضلالة بالهدى وعما قليل ليصبحن نادمين، حين تحلّ بهم الندامة، فيطلبون الإقالة ولات حين مناص. إنه من ضلّ والله عن الحق وقع في الباطل، ألا إن أولياء الله استصغروا عمر الدنيا فرفضوها، واستطالوا الآخرة فسعوا إليها، فאלله الله أيها الناس قبل أن تبطل الحقوق، وتعطل الحدود وتقوى كلمة الشيطان، فإلى أين تريدون—رحمكم الله—عن ابن رسول الله—صلى الله عليه وسلم—وصهره، وأبي سبطيه، خلق من طينته، وتفرع من نبعته [لوخصه بسرّه] وجعله باب مدينته، وأبان ببغضه المنافقين، وها هو ذا مفلق الهام، ومكسر الأصنام. صلى والناس مشركون، وأطاع والناس كارهون، فلم يزل في ذلك حتى قتل مبارزي بدر، وأفنى أهل أحد، وهزم الأحزاب، وقتل الله به أهل خيبر، وفرق به جمع هوازن...فيالها من وقائع زرعت في القلوب نفاقاً، وردّة وشقاقاً، وزادت المؤمنين إيماناً قد اجتهدت في القول وبالغت في النصيحة، وبالله التوفيق، والسلام عليكم ورحمة الله.¹

لا شكّ أن حرب صفين قامت نتيجةً للاختلاف على السلطة؛ لذا فإن شيعة علي تفسر مشاركة أي فردٍ في القتال في صفوف جيش معاوية منازعةً صريحةً لحقّ أبانه الله ورسوله لعلّي بن أبي طالب؛ لذلك ليس غريباً أن نجد توجهاً ممنهجاً من قبلهم لاعتبار كلّ من شارك ضدهم

¹ ابن عبد ربه، ص 95.

في تلك الحرب كافراً لا محالة، وفقاً لهذه النظرة، فلا عجب أن تجاهر أم الخير صراحةً بوسم أهل الشام بأئمة الكفر الذين لا إيمان لهم مستحضرة قول الله تعالى: "وإن نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا إيمان لهم لعلمهم ينتهون"¹، ومهما يكن من أمر، فإن قذف المسلم بالكفر ليس بالأمر السهل، خصوصاً أن حدود الكفر واضحة وبينية لعامة المسلمين لكن أم الخير حين وصفتهم بذلك كانت تجأر بلسان الشيعة عامة الذين ذهبوا إلى أن كل من نازع علياً حقه مخالف لأوامر الله ورسوله؛ فالإيمان بإمامة علي جزء من الإيمان بالله تعالى؛ لذا فخروج أهل الشام على الإمام صاحب الشرعية هو شقٌ لعصا الطاعة التي أمر الله تعالى عباده بالالتزام بها في غير موضع قرآني منها قوله تعالى "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"²، في السياق نفسه تؤكد أم الخير أن الشيعة يقاتلون على بصيرة من ربهم، وثبات في دينهم لمواجهة المخالف الكافر الذي اشترى الضلالة بالهدى وعطل حدود الله ولزم كلمة الشيطان.

هذه العبارات التي تدور في مجملها في فلك الكفر والضلال أدت إلى صياغة معادلة التكفير في الفكر الشيعي؛ حيث تمت مواجهة حدود الكفر الثابتة في القرآن الكريم بتأويلات معينة تهدف إلى نزع صفة الإيمان عن كل من خالف الشيعة ليصبح هدفاً مباحاً يرمى بقتله الثواب والأجر من الله تعالى. وإذا تمعنا ملياً في الطرح السابق سنجد أنه حجة معقولة للحفاظ على الرؤية السياسية وعلى أهدافها.

بدءاً من ذلك كله أخذ الشيعة يرون في كل من لا يشاركهم طريقتهم في فهم الإمامة، خارجاً عليهم، عاملاً على سلبهم تلك الأحقية؛ لذا لا بد أن تحل عليه اللعنة، ويوصف بأنه كافر، وضال. تلك الرؤية الحادة هي التي حولت المجتمع الإسلامي آنذاك إلى مجتمع نبذ وعزل وإقصاء، ونفي وقتل.

أيضاً تؤكد أم الخير بنت الحريش في موضع آخر على رؤية شيعية في غاية الخطورة تقوم على اعتبار كل من خالف الإمام علي مرتداً عن الحق:

¹ سورة التوبة، الآية 12.

² سورة النساء، الآية 59.

يا أيُّها الناس اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ...إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَوْضَحَ لَكُمْ الْحَقَّ، وَأَبَانَ الدَّلِيلَ وَبَيَّنَّ السَّبِيلَ، ورفع العلم...ولم يدعكم في عَمِيَاءٍ مَبْهَمَةٍ، وَلَا ظُلُمَاءٍ مُدْهِمَةٍ، فأين تريدون رحمكم الله؟ أفراراً عن أمير المؤمنين، أم فراراً من الزَّحْفِ، أم رغبةً عن الإسلام، أم ارتداداً عن الحق؟...¹.

في النص السابق يتجسد التكفير كما تطرحه أم الخير بمسألة الارتداد عن الحق أو الكفر بعد الإيمان، والارتداد عن الدين ثابتٌ ظهر في القرآن الكريم نمطاً من أنماط الكفر بالله تمثل في قوله تعالى: "وَمَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ"²، وقوله تعالى: "وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ إِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ"³، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا السياق، هل كانت جماعة معاوية في صفين مرتدة عن الإسلام؟ أم هل جحدوا الله ورسوله بعد الإيمان بهم؟ في الحقيقة لا لم ترتد جماعة معاوية عن الإسلام مطلقاً، ولكن أم الخير حولت بخطابها السياسي الارتداد عن الإسلام إلى مخالفة الإمام. ويجب الملاحظة هنا أن معادلة الشيعة التوفيق بين الارتداد عن الإسلام والارتداد عن الإمام علي كما قدمتها أم الخير بحد ذاتها تحولٌ جديدٌ يشكل أداة هامة في الصراع؛ حيث تسمح هذه الرؤية للشيعة أنفسهم قتل المخالف لهم من المسلمين دون الشعور بحرمة دينية؛ فالمخالف قد ارتد عن الإيمان الذي يتمثل بالإيمان بأحقية عليٍّ، وعليه فقتل هذا المخالف أمرٌ إلهي. هنا لا بد أن نشير إلى أن الشيعة تبنوا صراحةً عقيدة قتل المخالفين لهم، فالبحراني في كتاب "الشهاب الثاقب" يذكر قولاً منسوباً لعلماء الشيعة المتقدمين يجيزون فيه استباحة دماء المخالفين، إذ يقول: "لو أمكن لأحد اغتيال شيء من نفوس هؤلاء (المخالفين) وأموالهم، من غير استلزامه لضرر عليه أو على أحد إخوانه، جاز له فيما بينه وبين الله تعالى"⁴.

وإذا عدنا إلى النص السابق سنجد أن جذور التكفير كما تطرحها أم الخير ليست دينيةً، بل سياسية خالصة تتعلق بأحقية الإمام، هذه الأحقية أصبحت سلطةً بديلةً تستطيع تقويض

¹ ابن عبد ربه، مجلد 2، ص 94

² سورة البقرة، الآية 217.

³ سورة التوبة، الآية 74.

⁴ البحراني، ص 266.

سلطة النص القرآني وانتهاك قدسيته بقدسية الإمام، هذا التحول الجذري كان مخرجاً للشيعة وأداة هدم للثوابت، وتأويلاً جديداً يوسع دائرة المعرفة العليا التي ينطلق منها الشيعي في حياته.

ولم يقتصر الشيعة على وصف خصومهم بالكفر صراحةً، بل انطلقوا إلى تمنى المواجهة ونيل شرف قتل المخالف الكافر، على نحو ما جاء من أبيات منسوبة لأم البراء بنت صفوان أنشدتها في حث الشيعة على القتال:

يا زيدُ دونك صارماً ذا رونقٍ عَضَبَ المهزّةِ ليسَ بالخوّارِ
أَسْرَجَ جَوادِكَ مُسرِعاً ومُشَمِّراً للحربِ غيرِ مُعَرِّدٍ بفرارِ
أَجِبِ الإمامَ وذُبَّ تحتَ لوائِهِ والِقِ العدوَّ بصارمٍ بَتّارِ
يا ليتني أَصَبْتُ لستُ قعيدةٌ فأذَبَّ عنه عساكرَ الكفارِ¹.

إن حضور عبارة "عساكر الكفار" إلى جانب تعطش الشاعرة إلى المواجهة والقتال تفضي بنا إلى نتيجتين: الأولى إيمان الشيعة العميق أن المخالف كافرٌ خارجٌ عن ملة الإسلام. والنتيجة الثانية أن هذا المخالف فقد بكفره حرمة دمه؛ لذا هو هدفٌ مباح، يعدُّ قتله ثواباً يرجى فيه التقرب إلى الله تعالى، فلا عجب إذن أن تتمنى الشاعرة لو أنها في صفوف الجيش مقاتلةً لتتال شرف القضاء على الكفرة وإعلاء كلمة الحق الممثلة بالإمام علي بن أبي طالب. وعلى أية حال، ليس ثمة من يجهل أن نزوع الشيعة إلى التحريض على المواجهة يجعلنا ندرك أنهم مسكونون بعقيدة أحقية الإمام؛ تعيش فيهم، تشكل خطابهم، ترسم طريقهم، وتشحن أنفسهم بالرغبة المستمرة في القتال.

وأما ما يرد في الأدب المتصل بهم من عبارات تكفيرية تشير بخروج الآخر عن عامة الدين فهي كثيرة، ويمكننا الإشارة هنا إلى خطبة عبدالله بن العباس في البصرة وهو يحث جموع الشيعة على نصرته علي وقتل المحليين: "أيُّها الناس، استعدوا للشخوص إلى إمامكم، وانفروا خفافاً، وثقالاً وجاهدوا بأموالكم، وأنفسكم، فإنكم تقتاتلون المحليين القاسطين، الذين لا يقرأون القرآن، ولا يعرفون حكم الكتاب، ولا يدينون دين الحق مع أمير المؤمنين، وابن عم رسول الله،

¹ القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج1، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981م، ص361

الآمر بالمعروف، والناهي عن المنكر، والصادع بالحق، والقيّم بالهدى، والحاكم بحكم الكتاب، الذي لا يرتشي في الحكم، ولا يُداهن الفُجار، ولا تأخذه في الحق لومة لائم"¹.

إن تحليل النص السابق يؤكد أن المخالف للشيعة هو كافرٌ منفصلٌ تماماً عن الإسلام؛ فهو لا يقرأ القرآن ولا يعرف حدود الدين ولا واجباته اتجاه الله، وهو بالإضافة إلى ذلك كله لا يتبع دين الحق المتمثل بالإمام علي أمير المؤمنين، هذه الصورة عن المخالف هي صكٌ هامٌ ووثيقةٌ يحملها الشيعي ضد من يخالفه؛ ليعتبر تصفيته أمراً علوياً لا بدّ من فعله، بعد أن حقق ذلك المخالف شروط الكفر بخروجه عن دين الإمام علي.

وفي سياق حديثنا عن التكفير لا بد أن نشير إلى أن الشيعة دلفوا إلى توظيف وصفٍ قرآني خاص بالكفار هو "أهل الباطل"، ولفظ الباطل بحد ذاته هو طعنٌ في عقائد المخالفين، فالباطل نقيض للحق كما ورد في قوله تعالى: "ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ"²، وقوله تعالى: "لِمَ تُلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ"³، وقوله تعالى: "ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ"⁴ هذه الآيات الثابتة تربط بين الكفر والباطل بشكل مباشر؛ فالباطل في الاصطلاح هو الشيطان الذي هو ضد الحق أي الله تعالى، وعليه فإن أهل الباطل هم أتباع الشيطان الذين اتخذوه من دون الله، هذه التأويلات تنفتح بشكل سريع من خلال ذلك اللفظ لتعبر عن الكفر بأبشع صوره، فلا يتبع الشيطان إلا كافر جاحد لله تعالى. تلك التأويلات تتحول تدريجياً إلى دوافع أساسية لقتل المخالف المتبع للضلالة والشياطين.

ويمكن الإشارة أيضاً في هذا الصدد إلى شواهد مستتلة من خطب شيعية تتهم المخالفين لهم باتباع الباطل، وذلك على نحو ما جاء في خطبة ابن عباس رضي الله عنه— بصفين: "...عليكم بتقوى الله والجد والحزم والصبر، والله إنا لنعلم أنكم لعلى الحق وأن القوم لعلى الباطل، فلا يكونن أولى بالجد على باطلهم منكم في حقكم، وإنا لنعلم أن الله سيعذبهم بأيديكم أو بأيدي غيركم، اللهم أعنا ولا تخذلنا، وانصرنا على عدونا، ولا تحل عنا، وافتح بيننا وبين قومنا بالحق، وأنت خير الفاتحين"⁵. وقول عكرشة بنت الأطرش في يوم صفين مخاطبة

¹ صفوت، ج1، ص326.

² سورة الحج، الآية 62.

³ سورة آل عمران، الآية 71.

⁴ سورة محمد، الآية 3.

⁵ ابن أبي الحديد، ج5، ص504.

شيعة علي: "...إن معاوية دلف إليكم بعجم العرب، غلف القلوب، لا يفقهون في الإيمان، ولا يدركون الحكمة، دعاهم بالدنيا فأجابوه، واستدعاهم إلى الباطل فلبوه، فاتقوا الله عباد الله في دين الله، إياكم والتواكل، فإن ذلك ينقض عز الإسلام، ويطفئ نور الحق، هذه بدر الصغرى والعقبة الأخرى".¹ وقول الأشتر النخعي في إحدى خطبه: "...اتقوا الله، وعليكم بالحزم والجد، واعلموا أنكم على الحق، وأن القوم على الباطل...إنما تقاتلون معاوية وأنتم مع البدرين— قريب من مائة بدري—سوى من حولكم من أصحاب محمد، أكثر ما معكم رايات قد كانت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم—ومعاوية مع رايات قد كانت مع المشركين على رسول الله—صلى الله عليه وسلم—فمن يشك في قتال هؤلاء إلا ميّت القلب. أنتم على إحدى الحسينين—إما الفتاح وإما الشهادة—عصمنا الله وإياكم بما عصم به من أطاعه واتقاه، وألهمنا وإياكم طاعته وتقواه، وأستغفر الله لي ولكم".²

إن وصف الشيعة المخالفين بالباطل وأهل الباطل هي ممارسة واعية تهدف إلى غاية واحدة هي إدراك أن كل من خالف علماً هو مخالف للحق أي الله تعالى وعليه فهو يسير في طريق أخرى يتتبع خطى الشيطان، تبعاً لذلك هو تارك لأوامر الله تعالى جاحد لها، فضلاً عن أن توظيف هذه العبارات المتمثلة بإتباع الباطل تصريح شرعي للشيعة بضرورة مجاهدة تلك الفئة الضالة التي خالفت نهج الله وسارت في طريق مناقضة للحق. ولعل هذا الفهم للباطل هو الذي سهل الطريق أمام ضمير أفراد الشيعة لقتال كل من خالفهم وقتله وهم مطمئنون القلوب.

في السياق نفسه يصوغ الشيعة صورة أخرى لمن خالفهم من خصومهم هي صورة أعداء الله، وهي في الحقيقة صورة قرآنية تستند إلى قوله تعالى: "مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ"³؛ تظهر هذه الصورة في تراثهم بكثرة، على نحو ما جاء في خطبة الأشتر النخعي بقناصرين حيث قال خاطباً و محرصاً للناس: "...كان مما قضى الله سبحانه وقدر، أن ساقطنا المقادير إلى أهل هذه البلدة من الأرض، فقلت بيننا وبين عدو الله

¹ ابن عبد ربه، ج2، ص131؛ الفلقشندي، ج1، ص253.

² ابن أبي الحديد، ج5، ص484.

³ سورة البقرة، الآية 98.

وعدونا، فنحن بحمد الله ونعمه، ومنه فضله، قريرة أعيننا، طيبة أنفسنا، نرجو بقتالهم حسن الثواب، والأمن من العقاب"¹.

فالنخعي تجاوز النصّ القرآني الذي يصف كل من عادى الله تعالى وملائكته ورسله بالعدو مستخدماً عبارة "معاداة الله" لينقلها إلى دلالة أخرى تشمل كل من عادى علياً وشيعته. مُدخلًا ممارسة العداء لله في نطاق صراعهم ضد المخالف الجاحد لأحقية علي؛ ليصبح بنو أمية وجهاً لأعداء الله. هذا الاستخدام لم يكن عبثياً بل هو ممارسة ذكية أخرجت أعداء علي من ملة الإسلام وأدخلتهم في دائرة الكفر ومعاداة الله ففعل "المعاداة لله" لا يمارسه إلا من كفر به. بهذا الشكل اتخذ الصراع على المستوى الديني والسياسي والأدبي، ممارسة التكفير استناداً إلى تأويل الآيات القرآنية الخاصة بمسألة الكفر؛ لتأكيد أحقية الشيعة في قتالهم تلك الأحزاب الضالة، ولتصبح ممارسة التكفير مدخلاً لإباحة قتل الآخر من المسلمين، سرعان ما تطورت تلك الرؤية لتجعل القتل للمخالف واجباً دينياً يُثاب من يقوم به.

وقد ذهب الشيعة مذهباً جديداً في التكفير؛ حيث قاموا بتقديم صورةٍ عجيبةٍ لخصومهم الذين اعتدوا على حق آل البيت في الحكم وهي صورةٌ تقوم على اعتبار أعدائهم خارجين عن نطاق الشفاعة يوم القيامة؛ حيث لا تقبل لهم شفاعاة من أحد، يخلدون في النار إلى الأبد، ولعلمهم في هذه الصورة يستندون إلى آيات قرآنية عديدة نزلت بحق الكفار كقوله تعالى: "مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ"²، وقوله تعالى: "فَمَا تَتَفَعَّلُهُم شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ"³، هذه الآيات تؤكد أن هنالك كفرًا لن تقبل فيهم الشفاعة⁴، وهي أقصى درجات الطرد من رحمة الله، في ضوء ذلك قام الشيعة بقتل تلك الآيات وتوظيفها في أدبهم صورةً لخصوم آل البيت الذين لن تشملهم الشفاعة يوم القيامة، ومن الشواهد الشعرية التي وظفت هذه الصورة من التكفير فيها أبيات منسوبة للسيد الحميري، يقول فيها:

أبلغ وإلا لم تكن مُبلغاً والله منهم عاصمٌ يمنعُ

¹ ابن أبي الحديد، ج5، ص484

² سورة غافر، الآية 18

³ سورة المدثر، الآية 48.

⁴ إن الثابت في رؤية أهل السنة والجماعة حول الشفاعة يوم القيامة أنها لا تكون إلا لأهل التوحيد والإخلاص (انظر ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، الإيمان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ص73) لكن الشيعة حولوا هذه الرؤية لتصير الشفاعة حصراً لهم؛ لأنه يعدون أنفسهم الفرقة الناجية الوحيدة يوم القيامة التي ستنجو بشفاعة الرسول (انظر الشافعي، الفكر التكفيري عند الشيعة، ص212).

فَعْنَدَهَا قَامَ النَّبِيُّ الَّذِي	كَانَ بِمَا يَأْمُرُهُ يَصْدَعُ
يَخْطُبُ مَأْمُورًا، وَفِي كَفِّهِ	كَفٌّ عَلِيٍّ، نُورُهَا يَلْمَعُ
رَافِعُهَا أَكْرَمَ بِكَفِّ الَّذِي	يَرْفَعُ وَالْكَفُّ الَّذِي تَرْفَعُ
مَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَهَذَا لَهُ	مَوْلَى فَلَمْ يَرْضَوْا وَلَمْ يَقْنَعُوا
وَزَلَّ قَوْمٌ غَاظَهُمْ قَوْلُهُ	كَأَنَّمَا آنَافُهُمْ تَجْدَعُ
حَتَّى إِذَا وَارَوْهُ فِي لَحْدِهِ	وَانْصَرَفُوا عَنْ دَفْنِهِ ضَعِيفُوا
مَا قَالَ بِالْأَمْسِ وَأَوْصَى بِهِ	وَاشْتَرَوْا الضَّرَّ بِمَا يَنْفَعُ
وَقَطَعُوا أَرْحَامَهُمْ بَعْدَهُ	فَسَوْفَ يُجْزَوْنَ بِمَا قَطَعُوا
وَأَزْمَعُوا مَكْرًا بِمَوْلَاهُمْ	تَبَا لِمَا كَانُوا بِهِ أَزْمَعُوا
لَا هُمْ عَلَيْهِ يَرُدُّوهُ حَوْضُهُ	غَدًا وَلَا هُوَ لَهُمْ يَشْفَعُ ¹ .

إن أبيات الحميري تعبر عن عقائد أصيلة عند الشيعة تمثل إيمانهم الثابت أن علياً بن أبي طالب قد تعرض لمؤامرة من بطون قريش يوم السقيفة؛ حيث قاموا بعصيان أوامر الله ورسوله القاضية بجعل الحكم في علي وعقبه؛ لذا فالحميري يشكل أبياته من تلك الحادثة ليعبر عن حجم الكبيرة التي ارتكبها كل من اعتدى على حق آل البيت في الحكم؛ لينطلق فيما بعد بوصفهم بمشتري الضلالة وقاطعي الأرحام والماكرين؛ ليخلص إلى نتيجة مفادها أن هؤلاء لن يردوا على حوض الرسول، وسيكونون خارج نطاق الشفاعة. في السياق نفسه، من المعروف، أن إخراج جماعة من شفاعاة الرسول هو شكلٌ من أشكال التكفير²؛ "فالكفرة هم الفئة الوحيدة التي لا شفاعاة فيها يوم القيامة"³. تبعاً لذلك نرى أن الحميري قد نجح في نقل دلالة الحرمان من

¹ الأصفهاني، الأغاني، ج7، 276

² انظر اللالكائي، الحافظ أبو القاسم، شرح اعتقاد أهل السنة وإجماع الصحابة، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، مجلد3، الرياض: دار طيبة، الرياض، 1994م، ص1160.

³ يؤكد ابن تيمية أن الشفاعاة تكون لأهل التوحيد والإخلاص لا يحرم منها سوى الكافر أو المشرك (انظر ابن تيمية، الإيمان، ص 73)

الشفاعة كما هي ثابتة في القرآن الكريم بحق الكفار إلى دلالة أخرى تعبر عن كل من خالف عقيدة الإيمان بإمامة علي.

وتكاد ممارسة "التكفير" تستوعب الكثير من الأشكال، فالشيعة عمدوا إلى استخدام عباراتٍ متنوعة ذات بعدٍ تأويلي خاص تعبر بشكل مباشر عن الخروج عن الإسلام، ومن الصور التكفيرية الرائجة في فكرهم؛ ممارسة التبرؤ من المخالف، والبراءة من الكفار أو المشركين ثابت قرآني ظهر في غير موضع كقوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ"¹، وقوله تعالى: "قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ"²، وقوله تعالى: "فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لِأَوْاهٍ حَلِيمٌ"³، وقوله تعالى: "أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ"⁴، ومن الضروري الإشارة هنا أن الشيعة في التبرؤ من خصومهم يتقصون شخصية المؤمن الذي يبرأ من الآخر الكافر، وهو سلوك دفاعي قبل أن يكون هجومياً يهدف إلى إثبات إيمانية الأفراد حين ينزعون إلى التبرؤ من المخالف. على نحو ما قاله كثير بن عبد الرحمن:

برئتُ إلى الإله من ابن أروى ومن دين الخوارج أجمعينا

ومن عمرٍ برئتُ ومن عتيقٍ غداة دعى أمير المؤمنين⁵

إنَّ فكرة البراءة من الخلفاء والخوارج تعيدنا من جديد إلى إشكالية الإمامة والخلاف العام بين الأحزاب عليها، فالبراءة من كلٍّ من نازع الإمام علياً تأكيدٌ واضح على أن الخلاف ليس خلافاً سياسياً أو مجرد خلافٍ دنيوي، بل هو خلاف يمتد إلى جوهر الدين في عمقه الحقيقي. وحين نقول جوهر الدين الحقيقي فإنما نعني بذلك أن الإيمان بأحقية الإمام عند الشيعة هو الجوهر الرئيسي للإيمان بالإسلام، فمن آمن بهذه العقيدة فهو مؤمن ومن خالفها فهو كافر، وعليه فلا عجب إذن من تبرؤ الشاعر من كل من ناوش الإمام في الإمامة؛ لأن مجرد مخالفة الإمام من وجهة نظرهم—هو كفر خالص لا إيمان بعده.

¹ سورة الزخرف الآية 26.

² سورة هود، الآية 54.

³ سورة التوبة، الآية 114.

⁴ سورة التوبة، الآية 3.

⁵ البغدادي، الفرق بين الفرق، ص29؛ انظر أيضاً: كثير، الديوان، ص 490.

في المقابل إن موقف الشيعة من الآخر لم يقتصر على بني أمية أو الخوارج بل تعداه إلى المرجئة الذين جنبوا عن اتخاذ قرارٍ إزاء مسألة الإمامة؛ فالشيعة يعتبرون الإرجاء شكاً والشك في العقيدة غير جائز؛ لذا فإن موقف المرجئة على محايدته كان مرفوضاً، يقول السيد الحميري متعجباً من إرجاء الحكم في إمامة علي مع أن الحق واضحٌ من وجهة نظره:

أُرجى عليّ إمام الهدى وعثمان! ما أعند المرجيان

ويرجى ابن حرب وأشياعه وهوج الخوارج بالنهروان

يكون إمامهم في المعاد خبيث الهوى مؤمن الشيصبان¹.

إن الأبيات السابقة تؤكد أن المرجعية الدينية الأساسية التي يمكن من خلالها أن يُحكم على فئة ما بالإيمان أو الكفر هي الإيمان بأحقية علي بن أبي طالب في الإمامة؛ لذا فإن الشك في هذه العقيدة هو إخراجٌ لصاحبها من دائرة الإيمان؛ وعليه فالحميري يعتبر بني أمية والخوارج والمرجئة خبيثي الوجهة مؤمنين بالشيصبان أي بالشيطان الرجيم، وبما أنهم أتباع الشيطان فهم حتماً جاحدون بالله تعالى وكافرون به.

كان هذا شأن العامل الأول الموسوم باستيلاء الآخر على الحكم، أما العامل الثاني المتمثل في الاعتداءات على رجالات آل البيت فقد ساهم بشكل فعال في تأجيج ممارسة التكفير سلوكاً دفاعياً لمعاقبة المخالفين؛ ذلك أن الاعتداء على رجالات آل البيت يمثل اعتداءات صريحة على جوهر الدين بالنسبة للشيعة، فالبيت -من وجهة نظر الشيعة- "جماعةٌ مميزةٌ إلهياً اختارها الله تعالى لجعل النبوة والإمامة فيهم"²؛ لذا فإن رجالاتهم هم ممثلون لله في الأرض، يصير فيه الاعتداء عليهم اعتداءً على الله تعالى.

ومن الشواهد الأدبية على تكفير الشيعة للآخر المعتدي على رجال آل البيت، خطبة أبي الأسود الدؤلي حين خطب في الناس بعد مقتل الإمام علي بن أبي طالب: "وإن رجلاً من أعداء الله المارقة عن دينه اغتال أمير المؤمنين عليّاً، كرم الله وجهه ومثواه، في مسجده، وهو خارجٌ لتجهده، في ليلة يرجى فيها مصادفةٌ ليلة القدر، فقتله، فيا لله هو من قتيل، وأكرم به،

¹ الأصفهاني، الأغاني، ج7، ص257

² انظر السالوسي، علي أحمد، عقيدة الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية، القاهرة: دار الاعتصام، 1987، ص26.

وبمقتله. وروحه من روح، عرجت إلى الله تعالى، بالبر، والتقى، والإيمان، والإحسان. لقد أطفأ منه نور الله في أرضه، لا يبين بعده أبداً، وهدم رُكناً من أركان الله تعالى، لا يُشاد مثله، فإننا لله، وإنا إليه راجعون¹.

هنا يجب أن نلتفت إلى أن تكفير الشيعة للخوارج في النص السابق تم بأدوات دينية، فالدولي منذ البداية يقرر أن أعداء الله الذين مرقوا² من الإسلام هم من قتلوا الإمام، وحسب تعبير الدولي فإن قتل عليٍّ هو جريمة لا تغتفر؛ لأنه نور الله في الأرض وركن من أركان الإيمان، وعليه، فإن عملية القتل التي تمت من أعداء الله—المارقين من الدين—هي بحد ذاتها كبيرة عظيمة؛ لأنها تمس جوهر الإيمان وعليه فقد كفر القاتل، ولن تقبل له توبة أو شفاعة. أيضاً من الشواهد الشعرية التي تؤكد إيمان الشيعة اليقيني أن قاتل الإمام علي سيخلد في النار إلى الأبد أبو يزيد الطائي في رثاء علي بن أبي طالب:

رَهْطُ امْرِئٍ خَارَهُ لِلدِّينِ مُخْتَارُ	إِنَّ الْكَرَامَ عَلَى مَا كَانَ مِنْ خُلُقٍ
يُعْدِلُ بِحَبْرِ رَسُولِ اللَّهِ أَخْبَارُ	طَبَّ بَصِيرٍ بِأَضْغَانِ الرِّجَالِ وَلَمْ
وَكُلُّ شَيْءٍ لَهُ وَقْتُ وَمَقْدَارُ	وَقَطْرَةٌ قَطَرَتْ إِذْ حَانَ مَوْعِدُهَا
عَلَى إِمَامٍ هَدَى أَنْ مَعَشَرَ جَارُوا	حَتَّى تَنْصَلَّهَا فِي مَسْجِدِ طُهُرٍ
وَأُوجِبَتْ بَعْدَهُ لِقَاتِلُهُ النَّارُ ³ .	حُمْتُ لِيَدْخُلَ جَنَاتِ أَبُو حَسَنِ

إن الأبيات السابقة تدفعنا إلى التسليم بأن الشيعة يعتبرون قاتل الإمام علي اقترف كبيرة لا تغتفر؛ وعليه فإن منزلته ثابتة يوم القيامة الخلود في نار جهنم إلى الأبد. ومن المؤكد أن الخلود في النار للقاتل المتعمد ثابت قرآني متمثل بقوله تعالى: "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا"⁴، لكن الطريف أن تأويل الخوارج لعملية القتل كان مختلفاً نتيجة لرؤيتهم

¹ الأصفهاني، الأغاني، ج11، ص123.

² المارقة وصف يستخدمه أعداء الخوارج لتعبير عن مروق الخوارج من الإسلام، إشارة إلى حديث ينسب للرسول -صلى الله عليه وسلم-، "عن أبي سعيد سعد بن مالك الخدري، قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: يخرج فيكم قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم وصيامكم مع صيامهم وأعمالكم مع أعمالهم، يقرأون القرآن ولا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، تنظر في النصل فلا ترى شيئاً، ثم تنظر في القدح فلا ترى شيئاً، ثم تنظر في الريش فلا ترى شيئاً" انظر: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، ج3، ص52.

³ أبو العباس المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، ج7، تحقيق جمعة الحسن، بيروت: دار المعرفة، 2003م، ص 132

⁴ سور النساء الآية 93.

السياسية للإمام علي؛ حيث اعتبروه "مُحكماً في كتاب الله خارجاً عن أوامره لا بدّ من قتله؛ لأنه رفض التوبة من ذلك الذنب الذي أدخله في دائرة الكفر"¹، هذه الرؤى المتضاربة حول مشروعية الدم تؤكد أن الخلاف سياسي في الأساس لكنه تحول بالتدريج إلى خلاف عقائد.

ولقد ظلّ توظيف المآسي التي ألحقت برجال آل البيت شائعاً في أدب الشيعة وعاملاً هاماً لتكفير الآخر والنيل منه، وليس لهذا التوظيف إلا دلالة واحدة هي شحن الخطاب الشيعي بالمزيد من الأسباب التي تجعل من القتال والثورة حاجة ملحة لأتباعهم، على نحو ما جاء في أبيات أبي دهب الجمحي متأسيّاً على قتلى آل البيت في الطف:

نَبِيتُ سَكَّارِي مِنْ أُمِيَّةٍ نُومًا وبالطفّ قَتَلِي مَا يَنَامُ حَمِيمُهَا

وما أَفْسَدَ الإسلامَ إِلَّا عَصَابَةٌ تَأَمَّرَ نُوكُهَا، وَدَامَ نَعِيمُهَا

فصارت قناة الدين في كفّ ظالم إذا أعوجّ منها جانبٌ لا يقيمها²

يتعرض الشاعر في أبياته إلى حادثة الطف والمساس بحرمة دم آل البيت، ثم يتحرك ليؤكد أن بني أمية عصابة أفسدت الإسلام وتآمرت عليه، لينتقل بعدها للحديث على أن الدين في يد سلطة ظالمة وفاسدة لا تقيم حدود الله ولا تصلح المنكر، ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أن وصف السلطة الحاكمة بالظلم لم يكن سلوكاً عبثياً، فممارسة الظلم كما تظهر في القرآن الكريم هي وجه من وجوه التكفير استناداً إلى قوله تعالى: "وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا"³، وقوله: "وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ فَإِذَا اسْتَوَيْتُ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكَ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ"⁴، وقوله تعالى: "وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ"⁵، فالآيات القرآنية تطلق الظلم على الكفرة؛ بحيث تجعلهم ظالمين بممارساتهم، ولقد ذهب ابن تيمية إلى عدّ الظلم وجهاً للكفر⁶. في السياق نفسه إن دلالة عبارة "إفساد الإسلام" وإدخالها في حيز المؤامرة هي بحد ذاتها تصريح واضح على خروج بني أمية من الإسلام، فالمسلم لا يُفسد دينه ولا يتآمر عليه.

¹ انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 167.

² الأغاني، ج 7، ص 137.

³ سورة الفرقان، الآية 27

⁴ سورة المؤمنون، الآية 27:28

⁵ سورة البقرة، الآية 254.

⁶ الرحيلي، إبراهيم بن عامر بن علي، التكفير وضوابطه، القاهرة: دار الإمام أحمد للنشر والتوزيع، 2008م، ص 74—75.

على هذا النهج يواصل الشيعة تكفير بني أمية على قتلهم رموز آل البيت الذين أوصى القرآن الكريم بهم خيراً، فيقول خالد بن غفران وقد أتى برأس الحسين إلى دمشق:

جاءوا برأسك يا بن بنت محمد مُتَزَمِلاً بدمائه تزميلاً

وكأنما بك يا بن بنت محمد قتلوا جهاراً عامدين رسولاً

قتلوك عطشاناً ولم يترقبوا في قتلك التأويل والتنزيل

ويكبرون بأن قتلتي، وإنما قتلوا بك التكبير والتهليل¹

إن الشاعر منذ البداية يعمد إلى استخدام عبارات ذات دلالات دينية مثل "ابن بنت محمد" ليدلف من خلال هذا التعبير للوصول إلى أن الاعتداء على ابن بنت النبي هو اعتداء على الدين ذاته؛ لينتقل بعدها للتأكيد على أن قتل الحسين كان مخالفاً لما أنزل من آيات قرآنية ثابته توصي بآل البيت، وعليه فإن من يخالف ما أنزل في كتاب الله هو كافر لا محالة، استناداً إلى قوله تعالى: "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"². وعلى النمط ذاته يستمر الشيعة في تكفير كل من تعرض لرجال آل البيت على أساس ثابت يقوم على الاتكاء على الآيات القرآنية التي تهتم بهم. هكذا يحل الشيعة معضلة تكفير الآخر من منطلق أنه معتد على عائلة مميزة إلهياً. تقول ابنة عقيل بن أبي طالب باكيةً على مقتل الحسين في كربلاء:

ماذا تقولون إن قال النبي لكم ماذا فعلتم وأنتم آخر الأمم

بِعترتي وبأهلي بعد مفتردي منهم أسارى ومنهم ضرجوا بدم³.

وكذلك أبيات أحد الشيعة في المدينة بعد انتشار نبأ قتل الحسين:

أيها القاتلون جهلاً حُسيناً أبشروا بالعذاب والتَّكْيِيل

كلُّ أهل السماء يدعوا عليكم من نبيِّ وملاكٍ وقبيل

¹ ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، ج5، تحقيق محب الدين أبي سعيد العمروي، بيروت: دار الفكر، 1995م، ص85.

² سورة المائدة، الآية 44

³ الطبري، ج5، ص467.

قد لعنتم على لسان ابن داود، وموسى وحامل الإنجيل¹

لعل إغراق الشيعة في الترميز والتصوير الملحمي من خلال توظيف حادثة كربلاء وتكثيف مدلولاتها النصية باستمرار ساهم في تثبيت روح الثأر عند الشيعة، ذلك الثأر الذي لن يتم إلى بالمواجهة والقتل. وفي الواقع، نحن لا نجانب الصواب إن قلنا إن تصوير حادثة كربلاء هو خرق لقوانين الخطاب الأدبي الشائعة، وعليه، فالخطاب لم يعد خطاب اللغة العادية، بل اللغة الدينية العليا؛ لأن لغته تحتوي ترميزات دينية وخرقاً كثيرة لمعايير اللغة العادية الشائعة. وعلى أية حال، إن خرق الشيعة للغة المألوفة ينبع من رؤيتهم الفكرية الراضية للتفوق ضمن إطار لا يكون آل البيت فيه.

ومن صور التكفير الشائعة في أدبهم صورة "اللعن" وهي "نمط تكفيري خالص يقوم على الطرد النهائي من رحمة الله تعالى"². والشواهد على التكفير باستخدام اللعن كثيرة منها أبيات لكثير يلعن فيها كل من شارك في سب الإمام علي بن أبي طالب وعقبه على المنابر:

لعن الله من يسبُّ علياً وبنيهِ من سُوقَةٍ وإمام
أُيسَّبُ المُطَهَّرُونَ أصولاً والكرامُ الأخوال والأعمام
يأمنُ الطيِّزُ والحمامُ ولا يأمنُ آل الرسولِ عند المقام
رحمةُ الله والسلامُ عليهم كلمّا قامَ قائمُ الإسلامِ³.

وقول مُسلم بن قتيبة، مولى بني هاشم نادباً الحسين ولاعناً عبید الله بن زياد:

لعن الله حيثُ كان زياداً وابنه والعجور ذات البعول⁴

وقول السيد الحميري في مقتل الإمام زيد بن علي بن الحسين زين العابدين سنة 121هـ:

بثُّ ليلاً مُسهداً ساهر العين مُقصداً

¹¹ الطبري، ج5، ص467.

² انظر القرطبي، أبو عبدالله محمد بن محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، مج5، ج9، بيروت: دار إحياء التراث، 1965م، ص314 يقول القرطبي: اللعنة هي الطرد الأبدي القطعي من رحمة الله.

³ كثير، الديوان، ص537.

⁴ المسعودي، مروج الذهب، ج3، ص72.

وَلَقَدْ قُلْتُ قَوْلَهُ وَأَظْلَمْتُ التَّبْذُداً

لَعَنَ اللَّهُ حَوْشِباً وَخِرَاشاً وَمَزِيداً

وَيَزِيداً فَإِنَّهُ كَانَ أَعْتَى وَأَعْتَدَا

أَلْفُ أَلْفٍ وَأَلْفُ أَلٍ فِ مِنَ اللَّعْنِ سَرْمِداً

إِنَّهُمْ حَارِبُوا الْإِلَّ هَ وَآذَوْا مُحَمَّدًا

شَرَكْتُوا فِي دَمِ الْمَطِ هَرَّ زَيْدٍ تَعْنُداً¹.

لا مجال هنا لمناقشة تفسير اللعن تفسيراً يبتعد عن التكفير والطرْد النهائي من رحمة الله، ولا مجال كذلك لمناقشة القصد الذي يرمي إليه الشيعة. فالمعنى واضح بلا شك.

ويطول بنا الحديث لو استشهدنا من تراث الشيعة بنماذج أدبية تعبر عن صور التكفير المستخدمة آنذاك، وما يهمننا هنا هو التأكيد على أن الثابت هو النصّ القرآني لكن التحول كان يتمثل بالتأويل الذي هو ممارسة استبدادية مورست قسراً على النصّ القرآني لاستنباط أحكام جديدة وتشريع رؤى مقصودة لتنفيذ أجنداث معينة، وعليه، لا نتعجب من تحول مفهوم الكفر كما هو ثابت في النصّ القرآني بأن يشمل كل من جحد الله ليتحول فيما بعد إلى كل من جحد إمامة عليٍّ أو شك في أحقيته. هذا التحول لم يكن بعيداً عن الثابت القرآني بل كان نتيجة لتأويلات معينة قررتها الشيعة مسبقاً وقدمتها للجمهور الشيعي كأدلة على صدق عقائدها. بهذا الشكل اتخذ الصراع على المستوى الديني والسياسي والأدبي، ممارسة التكفير استناداً إلى تأويل الآيات القرآنية الخاصة بمسألة الكفر؛ لتأكيد أحقية الشيعة في قتالهم تلك الأحزاب الضالة، ولتصبح ممارسة التكفير مدخلاً لإباحة قتل الآخر من المسلمين، سرعان ما تطورت تلك الرؤية لتجعل القتل للمخالف واجباً دينياً يُثاب من يقوم به.

¹ الطبري، ج5، ص506؛ انظر أيضاً: الحميري، الديوان، ص 473.

– الخوارج وتكفير المخالفين

إن التكفير عند الأحزاب الإسلامية بشكل عام والخوارج بشكل خاص أداة لتشكيل الذات التي لا تتحقق كاملاً إلا من خلال اغتيال الآخر بإخراجه من ملة الإسلام؛ ليصبح كلّ من يخالف هذه الجماعة أو تلك هدفاً مباحاً لا إثم من إراقة دمه وتصفيّة وجوده¹. وعليه، فوسم الآخر بارتكاب الكبيرة ثم نعتة بالكفر هو ممارسة لاستمرار الذات وتثبيت لعقيدها ووجودها الذي لن يتحقق إلا بسحق جميع المخالفين. تبعاً لذلك يستحل من يخالفه دون أن توقفه عن ذلك حرمة الدم؛ "قدم المسلم لم يعد محرماً بعد أن وقع صاحب الدم بالكبيرة التي أوقعته في منزلة الكفر"².

وتؤكد المصادر على أن الخوارج قدموا تصوراً حازماً بخصوص مرتكبي الكبائر، حيث اجمعوا على تكفير مرتكبي الكبائر وجعلوهم خالدين في النار إلى الأبد³، يقول الإسفراييني في تصوره: "إنهم يزعمون أن كلّ من أذنب ذنباً من أمة محمد صلى الله عليه وسلم—فهو كافراً، ويكون في النار خالدًا مخلداً"⁴، ويقول ابن تيمية فيهم: "هم أول من كفر أهل القبلة بالذنوب، بل بما يرونه هم من الذنوب، واستحلوا دماء أهل القبلة بذلك"⁵، ويقول ابن الجوزي في معرض الحديث عنهم: "...كان أصحاب نافع بن الأزرق يقولون نحن مشركون ما دمنا في دار الشرك، فإذا خرجنا فنحن مسلمون، قالوا: ومخالفونا في المذهب مشركون، ومرتكبو الكبائر مشركون، والقاعدون عن موافقتنا في القتال كفر، وأباح قتل النساء والصبيان من المسلمين، وحكموا عليهم بالشرك"⁶، ويقول الملطي عن نهجهم: "والشرأة كلهم يكفرون أصحاب المعاصي، ومن خالفهم في مذهبهم..."⁷

¹ يعتبر الخوارج غيرهم من المسلمين مشركين؛ لذا لا صلاة معهم ولا بأذانهم، وذبيحتهم حرام أكلها، والزواج من غير فرقته غير جائز، ولا التوارث، وجهاد المسلمين الآخرين فرض عين، ودمائهم وذرايرهم وأموالهم حلّ لهم... (انظر السامرائي، **التكفير جذوره أسبابه مبرراته**، ص30)

² العسكري، مرتضى، **معالم المدرستين**، ط6، ج1، طهران: الناشر المجمع العلمي الإسلامي، 1996م، ص21، يقول العسكري إن الأصول العقائدية للخوارج تقوم على تكفير عامة المسلمين من غيرهم واستباحة دمهم.

³ الأشعري، 174-176؛ البغدادي، ص87

⁴ الإسفراييني، **التبصير في الدين**، ص45

⁵ ابن تيمية، **منهاج السنة**، ص42

⁶ ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص130

⁷ الملطي، أبي الحسين محمد بن أحمد، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، عني بتصحيحه س. ديدريغ، بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2009م، ص63.

إزاء تلك الأقوال لا بدّ أن نعي جيداً أن تحول الكفر في فكر الخوارج من الكفر بالله ورسوله وكتبه إلى الكفر بمذهبهم ومعتقدهم هو أمرٌ في غاية الخطورة، لأن ذلك التحول كان بمثابة الإذن الرياني الذي يسمح لهم بالاعتداء على حرّيات المسلمين.

وفي إطار حديثنا عن الحس التكفيري عند الخوارج، لا بد من الإشارة إلى أن أغلب الطوائف الإسلامية قد لامتهم على تأويلاتهم الحازمة التي جرت الأمة إلى دوامة من الدّم، يقول ابن تيمية عنهم: "إنهم يكفرون بالذنوب والسيئات، ويترتب على تكفيرهم بالذنوب استحلال دماء المسلمين وأموالهم، وأن دار الإسلام دار حربٍ ودارهم هي دار الإيمان"¹، ولا بأس أن نؤكد هنا، أن ممارسة التكفير اتّجاه المخالفين كانت أداة فعالةً من أدوات الحسم في الصراع، فكما أسلفنا سابقاً، إن ممارسة التكفير تحت ذريعة ارتكاب الكبائر هي ممارسة تهدف إلى اخراج الآخر من الملة ليضحي هدفاً لهم لن ينتهي الصراع إلا بتصفيته نهائياً، فالصراع السياسي لن يحسم إلا بالحرب، والحرب معادلة مباشرة تعني إما القتل أو النصر (أي نصر المذهب)، وعملية الحسم لن تكون إلا بالمواجهة والقتل، وكما هو ثابت في القرآن فإن دم المسلم حرام؛ لذا كان التكفير هو المخرج الوحيد لهذه الأزمة.

إن تحليل خطاب الخوارج يؤكد أن بدء ظهور فكرة "التكفير" في شكلها البسيط كان بعد قبول علي بن أبي طالب للتحكيم، حيث "طلبوا منه أن يقر على نفسه بالكفر، وأن يتوب من فعلته، وأن يرجع إلى حكم الله لا إلى حكم الرجال"². وعملية التكفير تلك يمكن فهمها—في تقديرنا—على مستويين اثنين، المستوى الأول: تحول فكرة الكفر في ذهن الخوارج من جحد الله إلى ممارسة أخرى تتمثل في رفض الإمام علي الامتثال إلى رغباتهم برفض التحكيم، لأن قبول التحكيم قد يضر بمصالحهم، والتحول هنا في هذا المستوى أشبه بردة فعل عنيفة ليس أكثر. أما المستوى الثاني فهو: نعت عليّ بالكفر، والحرص على إظهاره بمظهر الخارج عن الإسلام لتسهيل تصفيته دون أية حرمة؛ فالنصوص القرآنية ثابتة في حرمة إراقة دم المسلم؛ لذا كان لا بدّ من تحولٍ لمواجهة الثابت.

¹ ابن تيمية، منهاج السنة، ص41.

² انظر السبيعي، ناصر، الخوارج والحقيقة الغائبة، ط2، مسقط: مطابع النهضة، 2003م، ص160 وما بعدها.

هذا التحول من أجل المواجهة تم من خلال تكفير الإمام علي بجعل الكفر صفة مطلقة تعبر عن حجم الكبيرة التي اقترفها عليّ حين حكم الرجال في كتاب الله، ثم نعتوا كل من والاه بالكفر في كل خطاباتهم. ولعل التحول بفكرة "الكفر" من الثابت القرآني إلى ذلك التصور الجديد هو إرهابٌ لاغتيال الآخر وإنهاء وجوده، مدعوماً بغطاء ديني قاموا بتشكيله؛ ليناسب طموحهم السياسي.

إن تكفير عليّ هو التصور الذي يشيعه الخارجي دائماً في رؤيته اتجاه الشيعة عامة وعليّ خاصة، وعليه، فإن محاربتة وقتاله ثم قتله هو الممارسة الفعلية لهذا التصور، قال عبدالله بن وهب الراسبي لرسول علي بن أبي طالب:

نُقَاتِلُكُمْ كَيْ تَلْزَمُوا الْحَقَّ وَحْدَهُ وَنَضْرِبُكُمْ حَتَّى يَكُونَ لَنَا الْحُكْمُ

فَإِنْ تَبَتَّغُوا حُكْمَ الْإِلَهِ نَكُنْ لَكُمْ إِذَا مَا اصْطَلَحْنَا الْحَقَّ وَالْأَمْنَ وَالسَّلَامَ

وَالْأَمْرُ فَإِنَّ الْمَشْرِفِيَّةَ مَحْذُومٌ بِأَيْدِي رِجَالٍ فِيهِمُ الدِّينُ وَالْعِلْمُ¹.

يمكن القول بناء على الأبيات السابقة أن شيعة عليّ لم يلتزموا بالحق وحده، ولم يتبعوا حكم الإله؛ لذا كان على الخوارج—على حد تعبير الشاعر—أن يعدلوا الموقف بالسلاح، وأن يحموا دين الله من التجاوزات. في السياق نفسه، علينا التوقف عند عبارة "نقاتلكم كي تلتزموا الحق وحده" فهي عبارة لافتة للانتباه من حيث أنها منتجة للعديد من التأويلات؛ فالشاعر يؤكد أن قتال الخوارج للشيعة نابغ من عدم الالتزام بالحق وحده، وهي تشير ضمناً إلى رؤية الخوارج العقائدية الملتزمة بالحق والمتمثلة بشعار "لا حكم إلا لله"، كما تكشف العبارة عن تبرير شرعي للقتال يتمثل أيضاً بعدم التزام عليّ وشيعته بالحق، مما يجعل قتالهم واجباً ودمهم مباحاً.

وإذا طالعنا خطاب الخوارج اتجاه الشيعة نجد تركيزاً غير مسبوق على حادثة التحكيم، هذا التركيز يستمد حضوره اللافت من الحساسية الدينية للتحكيم فهي الأساس الذي انطلق منه الخوارج لتكفير عليّ وشيعته؛ لذا لا بد أن يكون حاضراً في الخطاب السياسي، ليكون الانشقاق عنهم مبرراً، وقتالهم ضرورةً وذلك على نحو ما جاء في أبيات لفروة بن نوفل يقول فيها:

¹ معروف، الديوان، ص 87

نُقَاتِلُ مَنْ يُقَاتِلُنَا وَنَرْضَى بِحُكْمِ اللَّهِ لَا حُكْمَ الرِّجَالِ

وفارقنا أبا حَسَنٍ عَلِيًّا فما مِنْ رَجْعَةٍ إِحْدَى اللَّيَالِي

فَحَكَمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَمْرًا وَذَاكَ الْأَشْعَرِيُّ أَخَا الضَّلَالِ¹

إن شعار "حكم الله لا حكم الرجال" كما يظهر في الأبيات السابقة هو إلحاح من الخوارج على أن علياً استحق منزلة الكفر لقبوله حكم الرجال بدلاً عن حكم الله، هذا الطرح يمنح الخوارج المشروعية أمام ذاتهم وأمام الآخر؛ من خلال تحليل الآيات القرآنية التي تحرم الخروج على أوامر الله في أي حال من الأحوال وتحت أي ظرف كقوله تعالى: "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ"² و قوله تعالى: "مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ"³، وقوله تعالى: "مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ"⁴، وعليه فالشعار ليس جملة إنشائية بقدر ما هو وثيقة شرعية لتكفير الآخر وإنزاله في منزلة الكفر. ولقد ظلّ الخوارج يدورون في فلك التحكيم رديحاً من الدهر، "وجعلوا كل من شارك بتلك الحادثة كافراً وملعوناً إلى يوم الدين"⁵؛ حيث تبنوا موقفاً حازماً من الحادثة شكلت على إثره صورة الآخر كافراً خارجاً عن ملة الإسلام، يقول رجل من الخوارج:

أَبْرَأَ إِلَى اللَّهِ مِنْ عَمْرٍ وَشِيعَتِهِ وَمِنْ عَلِيٍّ وَمِنْ أَصْحَابِ صَفِيِّنَ

وَمِنْ مَعَاوِيَةَ الطَّاعِي وَشِيعَتِهِ لَا بَارِكَ اللَّهُ فِي الْقَوْمِ الْمَلَاعِينِ⁶

هكذا يحدد الخوارج موقفهم من الجميع لا لمجرد التميز عن الآخر فحسب، بل لتبرير سبب خروجهم، فالبراءة من جماعة علي ومعاوية على حدّ سواء، تؤكد أن الانشقاق عن الجماعة كان لوجود خللٍ ما، فكانت البراءة منهم حسماً للفساد وضرورةً للبدء بمعالجة ذلك، وعليه فلا غرابة من لعنهم للآخر؛ فاللعنُ يستمد قوته من حيث حقيقته في النصّ القرآني التي تعبر عن الطرد الأبدي من الرحمة وهي صورة من صور الكافر في القرآن الكريم، وردت في غير موضع،

¹ معروف، الديوان، ص 159.

² سورة المائدة، الآية 44.

³ سورة المائدة، الآية 45.

⁴ سورة المائدة، الآية 47.

⁵ انظر السكسكي، أبو الفضل عباس بن منصور، البرهان في معرفة عقائد أهل الإيمان، تحقيق بسام علي سلامة العموش، الزرقاء:

مكتبة المنار، 1988م، ص19.

⁶ معروف، الديوان، ص240.

يقول تعالى: "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا عَظِيمًا"¹، وقوله تعالى: "اولئك الذين لَعَنَهُمُ اللَّهُ وَمَنْ يَلْعَنِ اللَّهُ فْلَن تَجِدْ لَهُ نَصِيرًا"²، وقوله: "والذين يَنفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَسُوءُ الدَّارِ"³، وقوله: "إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا"⁴. تبعاً لذلك، جعل الخوارج من كلٍّ من شارك في حادثة التحكيم كافراً بالله تعالى، لا بدّ من لعنه وطرده من رحمة الله تعالى.

ولقد تعامل خطاب الخوارج الديني مع حادثة التحكيم من حقيقة كونها سبباً للوقوع في الكبيرة؛ لذا وظفت هذه الحادثة كثيراً في تراثهم النثري، يقول صالح بن المسرح في كتابه إلى شبيب الخارجي: "...وولي أمر الناس من بعده علي بن أبي طالب، فلم ينشأ أن حكم في أمر الله الرجال وشك في أهل الضلال، وركن وأدهن، فنحن من علي وأشياعه براء. فتيسروا رحمكم الله لجهاد هذه الأحزاب المتحرّبة وأئمة الضلال الظلمة، وللخروج من دار الفناء إلى دار البقاء، واللاحق بإخواننا الموقنين"⁵.

يؤكد النص السابق أن التحكيم هو المرجعية الأساسية لتكفير عليّ وشيعته؛ فالنص يدعي أنّ عليّاً شك في أحقيته وقبل بأن يُشرك الرجال في حكمٍ بت فيه الله في كتابه، هذا التحرك من عليّ بدءاً بالشك في أهل الضلالة وانتهاءً بقبول التحكيم هو في منظورهم ضلالاً ما بعده ضلال. وبين هذا الضلال ورفض اعتراف عليّ بذنبه بالإقرار على نفسه بالكفر وطلب التوبة، قرر الخوارج تكفيره وجماعته والتأكيد على أن كبريئتهم تلك لن تخرجهم من جهنم أبداً.

يقول عبد الله بن وهب الراسبي لما عرضت عليه الخوارج الخلافة: "...وأشهد على أن أهل دعوتنا من أهل ديننا قد اتبعوا الهوى، ونبذوا حكم الكتاب وجاروا في الحكم، وأن جهادهم لحق، فأقسم بمن تعنو له الوجوه وتخشع له الأبصار، لو لم أجد على قتالهم مساعداً لقاتلتهم وحدي حتى ألقى ربي شهيداً"⁶. يبدو أن حادثة التحكيم تغطي طغياناً حاداً في خطب الخوارج

¹ سورة النساء، الآية 93.

² سورة النساء، الآية 52.

³ سورة الرعد، الآية 25.

⁴ سورة الأحزاب، الآية 57.

⁵ معروف، الديوان، ص 253.

⁶ السابق، ص 256.

وفي أي خطاب لهم؛ لتغدو ركيزةً أساسيةً يقوم عليها نهجهم، هذا في تقديرنا محاولة لاستبدال التكفير الثابت في حدوده كما تظهر في القرآن الكريم بتكفير جديد مرتين بمصالحهم التي تتعارض تماماً مع مصالح الجماعات الإسلامية الأخرى.

في السياق نفسه كتب الراسبي ويزيد بن الحصين وأصحابيهما إلى علي رداً على دعوته لهم للإقبال إليه، فقالوا: "أما بعد، فإنك لم تغضب لربك، ولكن غضبت لنفسك، فإن شهدت على نفسك أنك كفرت فيما كان من تحكيمك، واستأنفت التوبة والإيمان، نظرنا فيما سألتنا من الرجوع إليك، وإن تكن الأخرى، فإننا نناوبك على سواء، "إن الله لا يهدي كيد الخائنين"²¹. وقال الراسبي بشأن الحكومة: "أما بعد، فإن هذين الحكيمين قد حكما بغير ما أنزل الله، وقد كفر إخواننا حين رضوا بهما، وحكموا الرجال في دينهم، ونحن على الشخوص من بين أظهرهم، وقد أصبحنا والحمد لله ونحن على الحق من بين هذا الخلق"³.

وكتب المستورد إلى سيماك بن عبيد الأزدي العبسي فقال: "أما بعد: فقد نقمنا على قومنا الجور في الأحكام وتعطيل الحدود والاستئثار بالفيء. وإنا ندعوك إلى كتاب الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم—وولاية أبي بكر وعمر رضوان الله عليهما، والبراءة من عثمان وعلي لإحداثهما في الدين وتركهما حكم الكتاب. فإن تقبل فقد أدركت رشدك، وإلا تقبل فقد أبلغنا في الإعذار إليك وقد آذناك بحرب، فنبذنا إليك على سواء. إن الله لا يحب الخائنين"⁴. وكتب مطرف بن المغيرة حين خرج إلى بكر بن هارون وسويد بن سرحان الثقفي، فقال: "أما بعد، فإننا ندعوكم إلى كتاب الله وسنة نبيه وإلى جهاد من عند الحق، واستأثر بالفيء، وترك حكم الكتاب. فإذا ظهر الحق ودُمغ الباطل، وكانت كلمة الله هي العليا، جعلنا هذا الأمر شورى بين الأمة، يرتضي المسلمون لأنفسهم الرضى..."⁵.

إن الكتب السابقة تكشف عن وجود خللٍ ما في السلطة الحاكمة، كما تكشف عن وجود ممارسات استبدادية تمارس بحق الرعية لا يمكن السكوت عنها؛ من جورٍ وتعطيلٍ للأحكام والحدود واستئثارٍ بالفيء، هذه الممارسات هي من موجبات الخروج عند المسلمين. فضلاً عن

¹ سورة يوسف، الآية 52.

² معروف، الديوان، ص 258

³ السابق، ص 258.

⁴ السابق، ص 272.

⁵ السابق، ص 273.

ذلك تكشف النصوص السابقة عن رؤية الخوارج لعثمان وعليّ التي تقوم على البراءة منهما؛ تبعاً لذلك فإن حكومة ورثة عثمان الممثلة ببني أمية وكذلك شيعة عليّ هما جماعتان كافرتان خارجتان عن الملة لا بد من قتالهم؛ لهذا كله نجد دعوة صريحة في كتب الخوارج إلى مجاهدة هذه الجماعات الضالة؛ لإعادة الأمر شورى بعد أن استبدوا به.

وبناء على هذه التحولات الكمية والكيفية في التكفير عند الخوارج، امتدت تلك التحولات لتجعل من المخالف لهم كافراً لا يبصر شيئاً من الدين سائحاً في الضلالة، غارقاً في غمرات الكفر على نحو ما جاء في كتاب قطري بن الفجاءة إلى الحجاج بن يوسف الثقفي: بسم الله الرحمن الرحيم. من قطري بن الفجاءة إلى الحجاج بن يوسف: سلامٌ على من اتبع الهدى، ذكرت في كتابك أنني كنت بدوياً استطعم الكسرة، وأبدر إلى التمرة. وبالله لقد قلت زوراً، بل الله بصّرني من دينه ما أعماك عنه، إذ أنت سائحٌ في الضلالة، غرقٌ في غمرات الكفر...¹.

إن ما يعنينا الوقوف عنده، هنا، هو الالتفات إلى الدلالة الرمزية لعبارات الضلال والغرق في غمرات الكفر، فقطري من خلال تلك العبارات يسعى إلى تكثيف مدلولات الكفر التي مُنيّ بها بنو أمية؛ فهم على حد تعبيره لا يبصرون شيئاً من الدين ويسيحون في الضلال وعبرة الضلال لفظ قرآني وردّ في أكثر من آية كقوله تعالى: "وَمَا كَيْدُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ"²، وقوله تعالى: "وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ"³، وقوله تعالى: "إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ"⁴، تلك الآيات تدور في مجملها حول الابتعاد عن جادة الطريق، يوظف مقصدها قطري بطريقة مكثفة مضيفاً إلى مدلولاتها دلالة "السياحة في الضلال" والغرق في الكفر "ليعمق المدلولات بشكل أحدّ. ولعل التوظيفات القرآنية الدقيقة في الخطاب السابق التي تقوم على قنص آيات القرآن الكريم الخاصة في الكفار، ثم توظيفها ضمن البنية الخاصة للتعبير عن المخالفين لهم يفسر بشكل مباشر إدراك الأحزاب أهمية النص القرآني في صياغة الخطاب المذهبي على جميع المستويات؛ لذا حرصت على استعارة لغته وألفاظه وصوره ووظفتها في خطابها بشكل مدروس.

¹ المبرد، الكامل في اللغة والأدب، ج1، ص 180.

² سورة غافر، الآية 25.

³ سورة غافر، الآية 50.

⁴ سورة القمر، الآية 47.

ولأن التكفير أداة حسم في الصراع، فقد كان الاهتمام به عند الخوارج كبيراً، لدرجة أن التكفير لم يشمل المخالف البالغ فحسب بل تعدى ذلك إلى أطفاله أيضاً؛ حيث استتبط الخوارج رؤية غريبة من نوعها تقوم على قتل أطفال غيرهم من المسلمين، استناداً إلى قصة طلب النبي نوح إحلال العقاب الشامل لجميع الكفار دون استثناء؛ فقام الخوارج بتطوير هذه القصة وترتيب نظرية عجيبة تقوم على ملاحقة أطفال المخالفين وقتلهم، على نحو ما جاء في كتاب نجدة الحنفي معاتباً نافع بن الأزرق: "...استحللت قتل الأطفال، وقد نهى رسول الله—صلى الله عليه وسلم—عن قتلهم، وقال الله جل ثناؤه: "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى"¹... ثم إنك لا تؤدي أمانةً إلى من خالفك، والله تعالى قد أمر أن تُؤدى الأمانات إلى أهلها. فاتق الله في نفسك، واتق يوماً لا يجزى فيه والدٌ عن ولده، ولا مولودٌ هو جازٍ عن والده شيئاً، فإن الله بالمرصاد وحكمه العدل، وقوله الفضل. والسلام"².

إن قتل أطفال المخالفين—كما يظهر في النص السابق—يتوازي مع رؤية الخوارج إزاء المخالفين؛ فهم يعتبرونهم كفاراً لا بد من اجتزاز أفكارهم وعقائدهم من جذورها بحيث لا تعود إلى الظهور من جديد. من هنا لا نتعجب من رد ابن الأزرق على نجدة الحنفي مبرراً قتله أطفال غيرهم من الأحزاب المخالفة، قائلاً: "...وأما الأطفال، فإن نوحاً نبى الله كان أعلم بالله مني ومنك، وقد قال: "رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ دَيَّاراً إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلْدُوا إِلَّا فَاغِراً كَفَّاراً"³ فسمّاهم بالكفر وهم أطفال، وقبل أن يولدوا، فكيف جاز ذلك في قوم نوح ولا يجوز، في قومنا؟! والله تعالى يقول: "أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلَئِكَمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ"⁴ وهؤلاء كمشركي العرب، لا يُقبل منهم جزية، وليس بيننا وبينهم إلا السيف أو الإسلام. وأما استحلال الأمانات ممن خالفنا فإن الله تعالى أحلّ لنا أموالهم، كما أحلّ دماءهم، فدمائهم حلالٌ طلقٌ وأموالهم فيءٌ للمسلمين فاتق راجع نفسك، فإنه لا عذر لك إلا بالتوبة، ولن يسعك إلا خذلاننا والقيود عندنا وترك ما نهجناه لك من طريقتنا ومقالتنا، والسلام على من أقرّ بالحق وعمل به"⁵.

¹ سورة الإسراء، الآية 15.

² معروف، الديوان، ص 282.

³ سورة نوح، الآية 26—27.

⁴ سورة القمر، الآية 43.

⁵ معروف، الديوان، ص 279.

إن النصّ يدفعنا إلى التعجب من منهجية الخوارج إزاء خصومهم، لكن هذا العجب قد يتلاشى حين نعرض موقفاً عجيباً منسوباً إليهم؛ حيث تذكر المصادر أنهم: "أصابوا في طريقهم مسلماً ونصرانياً، فقتلوا المسلم لأنه عندهم كافّر إذ كان على خلاف معتقدهم واستوصوا بالنصراني، وقالوا احفظوا ذمة نبيكم"¹. هذا الموقف يتكرر في تراث الخوارج كثيراً، وهو موقف على مفارقتة إلا أنه تأصيل لرؤية الخوارج للمخالفين لهم من المسلمين، يقوم على اعتبارهم أشدّ كفراً من غير المؤمنين برسالة الإسلام أصلاً.

في ضوء ما تقدم، إذا كان لكل شيء معيار، فإنه أيضاً لكل معيار رؤية. وإذا كان للمعيار فكر داخلي يربط بنيته، فإن للرؤية أيضاً فكراً داخلياً يرتبط ببنيته. ويمكننا، على هذا الأساس، أن نقول: إن معرفة معايير التكفير هي معرفة رؤية تلك الجماعة التي تنظمها. وسؤالنا هو: إلى أي مدى تتطابق معايير التكفير عند الخوارج مع رؤاهم؟ وفي محاولة للإجابة عن هذا السؤال يجب أن نؤكد على أن الحضارة الإسلامية تقوم على المعرفة الدينية الإسلامية التي تمثلت في "القرآن الكريم" سرعان ما تطورت هذه المعرفة لتصبح كما يقول نصر حامد أبو زيد: "مركزاً للحضارة ومحوراً أساسياً تقوم عليه"²؛ فسيادة النصّ القرآني معرفةً ساميةً عليا ولد نوعاً من السيادة على مصادر المعرفة الأخرى؛ فالقرآن يطرح نفسه نصّاً علوياً مقدساً في الحياة الإسلامية ومرجعياً وحيدة. وعلى هذا فالقرآن هو مركز ثابت يدور حوله الجميع. هذه النظرة المقدسة للقرآن هي التي دفعت الخوارج وغيرهم من الأحزاب إلى ممارسة التأويل المقصود على آياته ليكونوا بذلك الشرعية لمشاريعهم السياسية والاقتصادية.

ولعل أخطر الإنجازات التأويلية التي قدمها الخوارج، هي ربط العمل بالإيمان حيث انتهوا بذلك إلى تكفير أي مسلم حَبَطَ جزء من عمله؛ فارتباط العمل بالإيمان أكسبه صفة المادية، وتحدد معناه في الممارسة الظاهرة التي يستطيع الخارجي من خلالها الحكم على إيمان الأفراد أو كفرهم، وحيث أن الممارسة هي انعكاس للعقيدة، كان من السهل على الخوارج الحكم بتكفير الآخر المخالف لعقيدتهم.

¹ ابن الأثير، ج2، ص 122.

² أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994، ص 9.

من هنا صار التكفير ممارسة علاجية تنفذ على المخالف نتيجة إخلاله بعقيدة خارجية ما، وكأن الإسلام أصبح دين الخوارج؛ ليصبح كل من خالف عقيدتهم كافراً بدين الإسلام جاحداً بالله. هذا التحول الذي صاغه الخوارج لفكرة التكفير أنهى إلى الأبد حرمة قتل المسلم في ذهن أفراد تلك الجماعة؛ لأن حرمة القتل صارت محكومةً بمعايير أخرى، وتصوراتٍ جديدةٍ تجعل منهم مجاهدين في سبيل الله وتجعل قتلهم كفاراً. تلك الرؤى الجديدة هي المسؤولة عن التغيرات الجوهرية في علاقة الخارجي بالآخر وفي طبيعة فهمه لذاته؛ فجعلته يقاتل باسم الله دائماً كلّ من يخالفه من المسلمين، وحولت الآخر المسلم إلى كافر يمثل قتله غاية سامية من غايات الجهاد.

جملة القول إن إمكانية تأويل النصّ القرآني، تمثل ظاهرةً تحتاج إلى وقفة متأنية، بل الأولى القول إنها إحدى مسببات التكفير، فهي ظاهرةٌ تفاقمت واتسعت نتيجةً لسلوك الخوارج الدفاعي في تثبيت دعائمهم الفكرية وترسيخ ذاتهم، وكأن القرآن وثيقة وجودهم الشرعية التي يسعون إلى امتلاكها. وليس ثمة خلاف أن هنالك أزمةً فكريةً في تأويل القرآن لكن الخلاف يتركز في كيفية التأويل ودوافعه وطريقة فهمهم له. وعليه، فنحن نميل إلى تعليق أسباب تحول التكفير عن الثابت القرآني على مشذب الوضع السياسي السائد كما هو الحال في الفهم المتنوع للنصّ القرآني من الأحزاب والطوائف الإسلامية؛ فكل طائفة إسلامية تمثل في حدّ ذاتها وجهاً من وجوه تعدد القراءات.

- الأمويون وتكفير المخالفين

بشكل عام، تحول الثابت القرآني -الذي تم اختزاله في ذات الحزب- إلى عقائد جديدة، يمثل التخلي عنها وقوعاً في الكفر. لقد صارت مخالفة الحزب مخالفةً لنهج الله تعالى، في حين صار التمسك بالدين مرتيناً بالإيمان بجميع تفاصيل الحزب وأركانه، والنتيجة الحتمية لذلك كله هي تكفير المخالف وإخراجه من الإسلام ليصبح قتاله أمراً إلهياً لا مناص من تنفيذه. هذا الوضع المعقد للأحزاب المتصارعة، حول التكفير من مسألة دينية ثابتة لها شروطها إلى ممارسة جديدة تخضع للحالة والهدف السياسي المطلوب. فقد استطاعت الأحزاب أن تتلاعب بالتأويلات الخاصة بآيات الكفر وتوظيفها ضمن خطابها السياسي لتحول تلك التأويلات إلى نداءات ربانية تتحدث باسم الطوائف وأجنداتها. ومن هنا، لا غرابة أن نجد الآية القرآنية الثابتة تتحدث

باستمرارٍ متنوعٍ عن منظومات فكرية مختلفة؛ لتتطوّر في كل مناسبة بتوجه جديد يتناسب مع الحدث أو الحالة السائدة.

وكما تحول الثابت القرآني إلى عقائد جديدة تمثل فكر الأحزاب المتصارعة، تم اختزال التكفير لدى بني أمية؛ ليمثل ممارسة تعسفية لكل من خالف النظام الحاكم. من خلال ذلك يمكن القول: إن "التكفير" أضحيّ يحيل إلى منهج الحزب أو إلى "أهدافه العنيفة" ضمن الصراع على السلطة؛ لذا يمكن أن نفهم أن حقيقة الكفر لم تعد تعبر عن جحد الله تعالى أو أحد أركان الإسلام كما ورد في القرآن الكريم، بل تحولت إلى ممارسة حتمية تمارسها الأحزاب على من يخرج عليها أو يشك في أحقيتها في السلطة.

والقراءة المتمهلة لفكر بني أمية تكشف أن ممارسة التكفير لديهم ليست ردة فعلٍ لتكفير الأحزاب لهم فحسب، بل هي حاجةٌ ملحةٌ للمواجهة ومخرجٌ ضروري لتبرير موقفهم أمام المسلمين، فليس من المعقول أن يخوض بنو أمية حروباً دامية ضد خصومهم من المسلمين بلا غطاء شرعي يبرر موقفهم أمام جيوشهم ورعيّتهم من جانب، وخصومهم من جانب آخر، إزاء ذلك كله دأب بنو أمية على البحث عن حجة شرعية لمواجهة المخالفين، والنيل منه بطريقة شرعية مبررة؛ لذا كان التكفير آلية هامة لتبرير جملة الالتباسات التي قد تحدث حين يقدم جيشٌ مسلمٌ على قتال جيشٍ آخر يؤمن بالله تعالى رباً والإسلام ديناً، فبنو أمية على ضعف حججهم السياسية مقارنةً بغيرهم من الأحزاب كانوا يعتمدون على الآيات القرآنية لتعزيز ذاتهم وفكرهم؛ تبعاً لذلك لا بدّ من تبرير أيّ سلوك قد يريك أتباعهم أو حتى رعيّتهم.

ولا يخفى علينا أن رؤية بني أمية لأحقيّتهم في السلطة كانت تقوم على عدة حجج سياسية تعتمد جميعها على آياتٍ قرآنية ثابتة انتزعت من سياقها ووظفت في سياقات جديدة لتعبر عن فكر بني أمية السياسي، هذه الحجج التي تعبر عن رؤيتهم للإمامة هي نفس الأساس الذي انطلق بنو أمية منه لتكفير كل من رفضها من خصومهم. وبعبارة أدق كان لبني أمية أيضاً رؤى واضحة في طرح ممارسة التكفير التي على أساسها يعتبر الآخر هدفاً مباحاً وشرعياً.

فرؤية بني أمية لأحقيتهم للسلطة كانت تقوم على عدة أسس مشروعة، كان الأساس الأول الذي نهضت عليه هو "حجة الثأر للخليفة عثمان"¹ استناداً إلى قوله تعالى: "وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً"²، سرعان ما تطورت هذه الحجة إلى وراثة الخليفة المقتول، لينطلق بعدها بنو أمية إلى حجة أكثر تأثيراً وإقناعاً للجماهير هي "مشيئة الله تعالى" وقضاؤه في انتقال السلطة إليهم، فقد قدم الأمويون حكمهم للجميع على أنه "تمثيل لإرادة الله تعالى الذي اختارهم، وقدر لهم السلطة، وأوصلهم إلى الحكم"³، وقد استندوا على العديد من الآيات القرآنية التي تعبر عن مشيئة الله تعالى وقدره كقوله تعالى: "وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ"⁴، وقوله تعالى: "قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ"⁵.

هذا التوفيق في ترتيب هذه المعادلة جعل حكمهم شرعياً لا غبار عليه؛ ليذهب بعدها بنو أمية إلى تكفير أي خصم لا يؤمن بتلك الرؤى الدينية. وسواء تحركت المعادلة في اتجاه مقتل عثمان ووراثته، أو تحركت باتجاه مشيئة الله تعالى في اختياره لهم، في كلتا الحالتين حقهم ثابت من الله ومخالفتهم كافر خارج عن إرادة الله. إزاء ذلك نستطيع أن نفهم دلالة التكفير عندهم أنها تشمل كل من خالف نظامهم أو لم يؤمن بأحقيتهم بالسلطة؛ فهي إذن وسيلة لقتل الكفار الخارجين عن طاعة الله واستبقاء المسلمين الراضين بإرادة الله.

ومن المهم أن نلاحظ أن محور نشاط التكفير كان متزامناً مع الحجة السياسية، سواء في الثأر للخليفة المقتول عثمان أو في الحجة الثانية المتمثلة بإرادة الله تعالى اختيارهم خلفاء له في الأرض؛ لذلك بدأ تكفير بني أمية لعلي وشيعته باتهامهم بالتخلي عن نصرته عثمان بن عفان والتباطؤ في نصرته؛ لأن التخاذل عن حماية الخليفة ومساندته هو من وجهة نظرهم عصيان لله تعالى؛ فعثمان هو خليفة الله في الأرض وعليه فهو الممثل الشرعي لله، ومن هنا فإن التطاول عليه هو تطاول على الله الذي قرن طاعته بطاعته في قوله: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ

¹ انظر فروخ، عمر، تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، بيروت: دار العلم للملايين، 1976م، ص120.

² سورة الإسراء، الآية 33.

³ فوزي، فاروق، الخلافة الأموية، عمان: دار الشروق، 2009م، ص 517.

⁴ سورة التكوين، الآية 29.

⁵ سورة عمران، الآية 40.

تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خيرٌ وأحسن تأويلاً¹، تبعاً لذلك فإن تخاذل علي وشيعته عن نصره خليفة الله هو تخاذل عن نصره الله تماماً.

ومما زاد الوضع تعقيداً أن "قتلة عثمان استجاروا بجيش علي ولاذوا بحمايته"²، فكان رفض علي طلب معاوية تسليمهم بمثابة الاعتراف الضمني أن ما قام به القتلة كان برضا عليّ وجماعته، تبعاً لذلك فعلي—من وجهة نظر بني أمية— لم ينفذ أوامر الله تعالى القاضية بطاعة أولي الأمر؛ لذا قرر معاوية قتالهم لذلك. فضلاً عن أن عملية رفض تسليم القتلة بحد ذاتها عصيان لله وخليفته، استناداً إلى قوله تعالى: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قُتلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يُسرف في القتل إنه كان منصوراً"³، ولعلنا نفهم من إصرار معاوية على توظيف مقتل عثمان في خطابه الموجه لعلي وشيعته بشكلٍ مستمر هو لتذكير المسلمين أن طاعة أولي الأمر مقرونة بطاعة الله؛ وعليه فإن حالة الرضا التي ظهرت على علي إبان مقتل عثمان هي بمثابة الإقرار بالرغبة والموافقة. وعليه فعليّ كافرٌ لتوانيه عن نصره الخليفة.

من هنا فإننا نذهب إلى أن التركيز على قتل عثمان هو فعل تكويني يعمل على تشكيل بنية الخطاب الأموي؛ ليظهر التكفير نتيجةً مبررةً لا ممارسةً تعسفية بحق عليّ وشيعته، ولقد خدمت معاوية في هذه المسألة سلوكيات عدة ربما لم تكن مقصودة، منها حماية علي لقتلة عثمان ورفضه تسليمهم لمعاوية؛ فبغض النظر عن أسباب عليّ المبررة لهذا التصرف إلا أن حالة الرفض هذه لتسليم القتلة هي بمثابة الرضا والإقرار لما قاموا به، فطلب معاوية تسليم القتلى هو بمثابة إبراءٍ للذمة ليس أكثر إلا أن علياً رفض ذلك، وعليه فهو راضٍ بما فعلوا.

إزاء ذلك ظهر عليّ وشيعته بمظهر المشاركين في الجريمة والمتوثبين على أولي الأمر والناهبين لملكه، على نحو ما جاء في أبيات الوليد بن عقبة، الذي اتهم فيها بني هاشم صراحةً بقتل أخيه والتوثب على ملكه:

بني هاشمٍ رُدوا سلاح ابن أختكم ولا تنهبوه، لا تحلُ مناهبه

¹ سورة النساء، الآية 59.

² النصولي، أنيس زكريا، الدولة الأموية في الشام، بغداد: القيروان للنشر والتوزيع، 2006م، ص 87.

³ سورة الإسراء، الآية 33

ولا تَهْبُوه لا تَحُلْ مواهبه

بني هاشم كيف الهوادة بيننا وعند علي سيفه ونجائبه

قتلتم أخي كيما تكونوا مكانه كما فعلت يوماً بكسرى مزاربه

ولا تَهْبُوه لا تَحُلْ مواهبه¹

إن الشيعي في رؤية بني أمية - ناهبٌ لسلطان بني أمية، وقاتل لخليفة الله. وعلى ذلك فلقد زواج الأمويون ما بين الخروج على عثمان بن عفان المتمثلة في إيواء الثوار في جيش علي - على الصعيد الديني والسياسي - بالخروج على الله تعالى. فإذا كانت طاعة الله مقرونة بطاعة الخليفة، فهذا يعني بالضرورة أن الخروج على عثمان هو معادل للخروج على الله. إن هذه المسألة ستقضي بالتأكيد إلى تكفير عليٍّ وأتباعه، ويمكن القول إن هذا الطرح كان من أخطر الطروحات الأموية التي أفرزها الفكر الأموي، والذي تجلّى بتكفير الشيعي وملاحقته.

في السياق نفسه، نرى في النص السابق صيغ الاتهامات طاغية بشكل مباشر؛ فالشاعر لا يتهم بني هاشم بالمشاركة في القتل بل يتهمهم بالقتل مباشرةً، كما يتهمهم بنهب دار عثمان ثم يؤكد أن سطوهم ليس حلالاً ولا مبرراً، وقد عبر عن ذلك بعبارة صريحة هي "لا تَحُلْ مواهبه" والسؤال الذي يدور في الأفق لمّ وضح الشاعر فكرة عدم جواز استحلال مناهب بيت عثمان، رغم أن استحلال أموال المسلمين عنوة أمرٌ محرّمٌ تماماً؟ إن الإجابة عن هذا السؤال هي ببساطة توضيحٌ للشيعية ولكلّ المشاركين في عملية القتل للخليفة عثمان أن الخليفة مسلمٌ ولم يمل عن الدين؛ وعليه فإن ماله محرّمٌ كحرمة دمه لا يجوز استباحته، فقتلة عثمان قدموا نهبهم لدار عثمان بأنه مالٌ عن الدين وعليه فقد خرج من الملة، وماله صار مباحاً للجميع.

ويواصل بنو أمية في خطابهم الأدبي إدماج عبارات العتب واللوم على علي وشيعته، وتحميلهم مسؤولية قتل الخليفة وفتنة المسلمين لتأسيس قاعدة قوية للانطلاق منها نحو قتال الشيعي بعد تكفيره، وإزالة حاجز التحريم عن دمه، على نحو ما جاء من اتهام بني أمية علياً بالرضا عن قتل عثمان أبيات لكعب بن جعيل يقدم فيها صراحةً فكرة سلب بني هاشم لملك عثمان بن عفان:

¹ الأصفهاني، الأغاني، ج5، ص98.

وَمَا فِي عَلِيٍّ لِمُسْتَعْتَبٍ مَقَالَ سِوَى ضَمِهِ الْمُحْدِثِينَ

وَلَيْسَ بِرَاضٍ وَلَا سَاخِطٍ وَلَا فِي النُّهَاءِ وَلَا الْأَمْرِينَا

وَلَا هُوَ سَاءٌ وَلَا سَرٌّ وَلَا بُدٌّ مِنْ بَعْدِ ذَا أَنْ يَكُونَا¹

إن خطاب التكفير المبكر لدى بني أمية اعتمد بصفة أساسية على توظيف حادثة مقتل عثمان في سياق الحديث مع الشيعي، هذا التوظيف يقوم بشكل مباشر على تأويل موقف علي إبان الحادثة، فعليّ كما يظهر في الأبيات السابقة قدم الحماية للقتلة، وخالف النص القرآني الذي يأمر بالقصاص من القاتل، والمتمثل بقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ، ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بِكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ"² ثم إن موقف علي المحير من الحادثة الذي كان أميلَ إلى موقف "المشاهد" فقط دون إبداء الرضا أو السخط كان أقرب إلى الموافقة لما حدث ومن هنا فقد عده بنو أمية خروجاً على خليفة الله الذي قرن الله تعالى طاعته بطاعته.

تتوالى اتهامات التكفير بدلالات مكثفة هي "الخروج عن طاعة خليفة الله" و"رفع القصاص عن القتلة" و"تهب أموال محرمة" هذه الدلالات تندمج مع بعضها بعضاً في بنية الخطاب الأموي في خطّ واحد تجعل من الشيعي خارجاً عن طاعة الله المقرونة بطاعة خليفته وعاصياً لأوامر الله القاضية بتعقب القتلة، وإيقاع القصاص فيهم؛ وعليه فهو كافر لا بدّ من قتاله وقتله حيث وجد؛ لذا لا نعجب من تنامي حالة من اليقين في صفوف بني أمية إزاء نظرة الله لهم، تقوم تلك النظرة على الثقة بدعم الله الدائم وحمايته لهم؛ وذلك على نحو ما جاء في أبيات الأخطل التي تدعي أن الله أعطى معاوية المدد في صفين جزاءً للظالمين الذين ظلموا الخليفة عثمان، يقول:

ويوم صفين والأبصار خاشعةً أمدهم إذا دعوا من ربهم مددٌ

على الألى قتلوا عثمان مظلمةً لم ينههم نشدّ عنه وقد نُشدوا

¹ الدينوري، ص160.

² سورة البقرة، الآية 178.

فَمَ قَرَّتْ عَيُونَ الثَّائِرِينَ بِهِ وَأَدْرَكُوا كُلَّ تَبَلٍّ عِنْدَهُ قَوْدٌ

فَلَمْ تَزَلْ فَيَلِقُ خَضِرَاءَ تَحْطِمُهُمْ تَنْعِي ابْنَ عَفَانَ حَتَّى أَفْرَحَ الصَّيِّدُ¹

ومهما يكن من أمر فإن تطوير تلك الرؤية أمرٌ في غاية الأهمية بالنسبة لبني أمية؛ وذلك لجعل قتالهم علياً وشيعته فعلاً مدعوماً من الله تعالى، ولا يظنن أحد أن تلك الرؤية على سبيل المبالغة الشعرية فحسب، على اعتبار أن قصة المدد قد تكون مختلفة، لكنها في الواقع جزء من المعركة الإعلامية التي يمارسها بنو أمية في حربهم مع الآخر. ومن الشواهد الأدبية التي تؤكد على تدخل الله في حروب بني أمية ضد الشيعة أبيات أعشى همدان التي تصرح أن الله تعالى هو من حسم المعركة ضد شيعة عليٍّ بالهزيمة نتيجةً لضلالتهم عن طريق الإسلام وفسادهم؛ فسلط الله عليهم بني أمية لقتالهم والقضاء عليهم، يقول الشاعر مادحاً الحجاج بن يوسف وداماً خصومه من الشيعة:

أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتَمَّمَ نوره وَيُطْفِئَ نَورَ الْفَاسِقِينَ فَيُخَمِّدَا

وَيُظْهِرَ أَهْلَ الْحَقِّ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ وَيَعْدِلُ وَقَعَ السَّيْفِ مَنْ كَانَ أَصِيدَ

وَيُنْزِلَ ذُلًّا بِالْعِرَاقِ وَأَهْلَهُ لِمَا نَقَضُوا الْعَهْدَ الْوَثِيقَ الْمُؤَكَّدَا

وَمَا أَحْدَثُوا مِنْ بِدْعَةٍ وَعَظِيمَةٍ مِنْ الْقَوْلِ لَمْ تَصْعَدْ إِلَى اللَّهِ مَصْعَدَا

وَمَا نَكَثُوا مِنْ بَيْعَةٍ بَعْدَ بَيْعَةٍ إِذَا ضَمِنُوهَا الْيَوْمَ خَاسُوا بِهَا غَدَا

فَلَا صِدْقَ فِي قَوْلٍ وَلَا صَبْرَ عِنْدَهُمْ وَلَكِنْ فَخْرًا فِيهِمْ وَتَزْيِيدَا

فَكَيْفَ رَأَيْتَ اللَّهَ فَرَّقَ جَمْعَهُمْ وَمَزَّقَهُمْ غُرَضَ الْبِلَادِ وَشَرَّدَا؟

فَقَتَلَهُمْ قَتْلَى ضَلَالٍ وَفِتْنَةٍ وَحِيَّهُمْ أَمْسَى ذَلِيلًا مَطْرَدَا

جُنُودُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ظُهُورُهُ عَلَى أُمَةٍ كَانُوا بُغَاءَ وَحُسدَا

وَجَدْنَا بَنِي مَرْوَانَ خَيْرَ أُمَةٍ وَأَفْضَلَ هَذِي النَّاسِ حِلْمًا وَسُؤْدَدَا

¹ الأخطل، ص 174.

وخير قريش في قريش أرومة وأكرمهم إلا النبي محمداً

إذا ما تدبرنا عواقب أمره وجدنا أمير المؤمنين مسدداً

سيُغلب قومٌ غالبوا الله جَهرةً وإن كايده كان أقوى وأكيدا

كذلك يضل الله من كان قلبه مريضاً ومن والى النفاق وألحد¹

لن نبالغ إن قلنا إن النص السابق أنموذجٌ صريحٌ للتكفير؛ فالشاعر يبدأ نصه بآية قرآنية تعبر عن أن الله كان مع بني أمية في حريهم ضد الشيعة ونصرهم وأتم نوره استناداً إلى قوله تعالى: "يُرِيدُونَ لِيُطْفَؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ"²؛ لينتقل الشاعر إلى التأكيد أن الله لا يحابي جماعة على أخرى إلا في الحق؛ وعليه فنصر الله لهم كان تجاوباً مع موقفه الداعم لهم ممثلين له في الأرض؛ فالله لم ينزل الهزيمة بالشيعة إلا لضلالهم وكفرهم؛ لذا فالهزيمة كانت عقاباً لهم على قتالهم بني أمية ظلماً وعدواناً.

ويستمر الشاعر بإلصاق صفات الكفار بالشيعة ليؤكد أن الذل الذي نزل بالعراق كان نتيجة لنقض العهود التي أبرمها الشيعة، وهي تهمةٌ تحيلنا إلى قوله تعالى: "الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ"³، وقوله تعالى: "وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ"⁴، ويبدو من خلال الآيات السابقة أن عقوبة نقض العهد ثابتة في القرآن الكريم وهي الخسارة يوم القيامة واللعن وسوء الدار، وهي دلالة قطعية على خروج الواقع فيها من الإسلام، فالملعونون هم من طردوا طرداً أبدياً من رحمة الله تعالى.

وقد ذهب الشاعر مذهباً تكفيرياً شائعاً عند أهل الأحزاب الإسلامية، وهو جعل قتلى المخالفين لهم قتلى ضلال وكفر، وهي إشارة مضمرة يمكن استنباطها من الوضع السياسي فما دام بنو أمية يقرؤون حقهم في الخلافة على أنها شرعية من الله؛ لذا فإن كل من يقاومهم هو

¹ الطبري، ج 6، ص 367.

² سورة الصف، الآية 8.

³ سورة البقرة، الآية 27.

⁴ سورة الرعد، الآية 25.

ضالٌّ عن الطريق مخالفٌ لأوامر الله، وعليه فقتلهم محرومون من الشهادة بل هم قتلى كفرٍ وضلال، وأخيراً يختم الشاعر قصيدته باتهام الشيعة صراحةً بالإلحاد بعبارة مباشرة، والإلحاد فكر ثابت قبل القرآن الكريم لكنه ظهر في القرآن ضمن دائرة الكفر، استناداً إلى قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمَنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ"¹، ومن هنا فبنو أمية يعتبرون شيعة علي ملاحدة أضلهم الله عن طريقه.

في مثل هذا التصور يكتسب "التكفير" أبعاداً سياسية، تتمثل في انتساب الآخر المخالف سياسياً إلى الكفر، في حين يكون الإيمان ركناً أساسياً من أركان الذات. هذه العلاقة الجدلية لا سبيل إلى التوسط بينها فإن لم تكن مؤمناً بالحزب فحتماً أنت كافرٌ. على هذا النهج نجد علاقة بني أمية مع المخالفين من الخوارج، لا تختلف من حيث شكلها عن تكفير الشيعة، لكن الاختلاف يكمن في أسباب التكفير فقط، فبالعودة إلى أسباب نشأة الخوارج نجد أنها جماعة قامت في الأصل على "اتهام حكومة عثمان بالاستئثار بالفيء، والتفرد في توزيع المناصب على رجال بني أمية، الأمر الذي دفع الخوارج إلى الخروج لمواجهة هذا الظلم"²، من جانب آخر كانت رؤية بني أمية لجماعة الخوارج تقوم على اتهامهم بعصيان خليفة الله الذي أمر الله الأمة بطاعته، وعليه فإن الخارجي خارجٌ عن طاعة الله واقع في دائرة الكفر.

إن ربط التكفير بأسباب سياسية يكشف عن ارتباط القضية برمتها بالمصلحة السياسية، لتجعل من التكفير أداةً في حسم الصراع ليس أكثر، ومن الشواهد الأدبية على تكفير بني أمية الخوارج قول كعب الأشقر لما هزم المهلب بن صفرة الخوارج في كرمان:

لولا المهلب للجيش الذي وردوا أنهارَ كرمانَ بعد الله ما صدروا
إنّا اعتصمنا بحبلِ الله إذ جحدوا بالمحكّمات ولم نكفر كما كفروا
جاروا عن القصد والإسلام واتبعوا ديناً يخالف ما جاءت به النذر³.

¹ سورة فصلت، الآية 40.
² فوزي، الخلافة الأموية، ص 264.
³ الطبري، ج 6، ص 308.

لم يكتف الشاعر في النص السابق باتهام الخوارج بجحد آيات الله والكفر بها فحسب، بل اتهمهم بالابتعاد عن الحق الممثل بالإسلام واتباع دين آخر مخالفاً لما جاءت به الرسل، هذا الخطاب التعسفي يجذب التكفير إلى بنيته ويزجه فيها عنوة؛ ليقدم تبريراً مقبولاً لكل الممارسات التي ستتخذ بحق الخوارج من مطاردة وقتل واستباحة. وفي تقديرنا لم يكن الشاعر بحاجة إلى اتهام الخوارج بابتداع دين جديد ذلك أنه اتهمهم منذ البداية بجحد الآيات والكفر بها وهي ممارسة كافية لإخراجهم من الملة، لكن يبدو أن تهمة ابتداع الدين الجديد كانت بمثابة إقرار على أن الكفر قد وصل أوجه عندهم؛ لذا لا بد من مواجهة هذا الخطر المحدق، هذا الاتهام يحل الكثير من المشكلات من ضمنها مواجهة الرعية التي تعي جيداً أن الخوارج مسلمون وأصحاب منهج سياسي ديني له قواعده وأتباعه.

وعلى الصعيد نفسه يستمر الخطاب الأموي بتوظيف عبارة "الكفر" صراحةً في خطابه الموجه إلى الخوارج، على نحو ما جاء في أبيات طفيل بن وائلة بعد انتصار المهلب بن أبي صفرة على عبد ربه الكبير وقتله، يقول فيها متهماً قطري بن الفجاءة بالكفر صراحة:

لقد مسَّ منَّا عبدَ ربِّ وجُنْدُه	عقابٌ فأَمسى سَبِيههم في المقاسم
وما قَطَرِي الكُفْر إلا نَعَامَة	طريقٌ يَدْوَى ليلَه غيرَ نائم
إذا فَرَضَ منَّا هارباً كان وَجْهُه	طريقاً سوى قصدِ الهدى والمعالم
فليس بمُنْجِيهِ الفَرارُ وإن جرت	به الفُلُكُ في لُجٍّ من البحرِ دائم ¹

إن وصف قطري زعيم الأزارقة بالكفر مباشرةً هو تحرك أموي مألوف اتجاه الآخر، فتكفير المخالف أصبح ظاهرةً اعتيادية في خطابهم، ليس من جهة أنها تدل على ارتباط الآخر بالكفر والضلال عن الدين فحسب، بل هي ظاهرة أكثر تعقيداً؛ لأنها الوسيلة الوحيدة لتجنب وقوع بني أمية في حرمة قتل النفس التي حرم الله قتلها إلا بالحق؛ فالتكفير يلعب دور المخرج للأزمة فهو ينزع عباءة الإسلام عن الآخر؛ ليمسي رديئةً لسيوف بني أمية لا إثم من قتله واستباحة أمواله لارتداده عن دين الله.

¹ الطبري، ج6، ص308

وفي السياق نفسه كتب الحجاج بن يوسف إلى قطري بن الفُجاءة:

"بسم الله الرحمن الرحيم. من الحجاج بن يوسف إلى قَطْرِيَّ بن الفُجاءة: سلامٌ عليك، المَوْحِدُ الله، والمصلى عليه محمد عليه السلام. أما بعد، فإنك كنت أعرابياً بدوياً، تستطعم الكِسرة، وتَخِفُّ إلى التمرة، ثم خرجتَ تحاول ما ليس لك بحق، واعترضت على كتاب الله، ومرقت من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم. فارجع عما أنت عليه بما زين لك، وادعني، فقد آن لك"¹.

إن الحجاج في النص السابق يكفر قطرياً صراحةً ويتهمه بالاعتراض على كتاب الله والمروق من سنة الرسول، ثم يدعو إلى الرجوع عن تلك الطريق الضالة. هذا الخطاب الواثق تأكيد على وعي رجالات بني أمية نحو ذاتهم ونحو الآخر على حد سواء، فالحجاج يَعدُّ طريقه طريق الإسلام الوحيدة التي يجب أن يسلكها الجميع، وأن أي محاولة للخروج عن تلك الطريق هي اعتراض على كتاب الله. هذه الرؤية لا تهدف إلى عقد علائق مع الآخر بقدر ما تسعى إلى تثبيت علائق الذات مع أتباعها فعندما يعتبر الحجاج طريقه مرجعاً لكل ضال تائب فإنه يهدف إلى التأكيد على إيمان جماعته وثباتها مقابل كفر الآخر وتحوله عن الجماعة.

ومن الخطب الأدبية التي تبرر قتل الآخر خطبة يوسف بن عمر عندما قتل زيد بن الحسين سنة 122 هجري؛ حيث اتهم أهل الكوفة بالبغي وبمحاربة الله ورسوله، يقول فيها:

"يا أهل المدرة الخبيثة، إنني والله ما تفرن بي الصعبة، ولا يُقعقع لي بالشنان، ولا أخوف بالذئب. هيهات. حُبيت بالساعد الأشد. أبشروا يا أهل الكوفة بالصغار والهوان، لا عطاء لكم عندنا ولا وزن. ولقد هممت أن أخرب بلادكم ودوركم، وأحرمكم أموالكم، أما والله ما علوت منبري إلا أسمعتم ما تكرهون عليه، فإنكم أهل بغي وخلاف، ما منكم إلا من حارب الله ورسوله. ولقد سألت أمير المؤمنين أن يأذن لي فيكم، ولو أذن لقتلت مقاتليكم، وسببت ذراريكم"².

¹ الميرد، الكامل، ج1، ص180.

² الطبري، ج8، ص278.

وأخيراً، علينا الاعتراف أنه على الرغم من تلاعب بني أمية في التأويلات القرآنية، وتحويلهم ممارسة التكفير من سياق معين إلى سياق آخر يهدف إلى تبرير وجودهم السياسي، إلا أنه من الضروري أن نؤكد أن تصورهم حول تكفير الآخر له سنده المشروع من القرآن الكريم، وأياً كان فإنه وعلى الرغم من المبالغة في التأويلات إلا أنهم يبنون أحقيتهم على نص ديني يمثل الحقيقة المطلقة الوحيدة؛ فتكفيرهم للآخر كان عملية مدروسة ضمن خطة مرسومة لإخراج كل من يخالفهم من ملة الإسلام، ثم استباحة وجوده وقتله، وتطهير الأرض من شروره.

خلاصة القول، إن التكفير بشكل عام هو وسيلة لنهوض أي عقيدة مذهبية إلى مصاف الحقيقة المطلقة؛ فجميع الأحزاب على حد سواء تدعي امتلاكها حقيقة الإيمان وبموجب تلك الملكية تشرع بتكفير الآخر المختلف، هذا الاعتبار للتكفير كان يتسلل إلى بنية الخطاب المذهبي نتيجة لإيمان ذلك الخطاب باستناده إلى سلطة غيبية تتيح له إخضاع الآخر لممارسة التكفير عليه في كل أشكاله. هذه الرؤية المبكرة للأحزاب الإسلامية دفعت الأحزاب بوقت مبكر إلى مواجهة بعضهم بعضاً في ساحة الحرب.

فالقرآن الكريم هو أداة الصراع الأولى بين الأحزاب الإسلامية المتصارعة على السلطة؛ لذا فإنه حتماً سيتحول بموجب ذلك إلى أداة دفاع وهجوم في آن واحد، تمارس عليه الأطراف المتصارعة عمليات التأويل القصيرية لإثبات شرعيتها، أي بعبارة أدق صار النص الديني كما يقول نصر حامد أبو زيد: "مفعولاً به، وأصبحت الأيدولوجية هي الفاعل، حيث تتم صياغة الأيدولوجية بلغة النص فتكتسب طابع الدين. ومعنى ذلك كله أن المسلك التأويلي لا يتجاهل طبيعة النص ويغفل مستويات السياق فقط، بل يضيف إلى ذلك كله جنائية إخفاء وجه أيدولوجيته السياسية بقناع الدين ذاته"¹.

في السياق نفسه، لا بد أن نعترف بأن الأحزاب تقرأ القرآن قراءات أيدولوجية تختار آلياتها بطريقة مصلحية خالصة، وليس من المهم هنا أن تكون قراءة الفرد للنص تقوم على ترجمة ما تحمله بنية الآيات القرآنية في بنيتها وأسباب نزولها وسياقاتها التي أنزل النص بناءً عليه، بل الأهم أن تعبر الآيات عما يريده الحزب من أجندات سياسية، هذه الممارسة استثمرت لغة القرآن وحولتها إلى أداة إثبات صحة، أصبح بها الخطاب الأدبي مبتذلاً خصوصاً في جانب التكفير،

¹ أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص115.

مما أدى إلى خنق الخطاب الأدبي في دوائر تأويلية نفعية، تسعى إلى إثبات خطاب الذات ومهاجمة خطاب الآخر. ولعل هذه الممارسات تكشف عن مدى الزيف والاختلاق الذي تمارسه السلطة السياسية في إنتاج الخطاب المذهبي، وعلى مدى التجني الذي تمارسه على النصّ القرآني حتى تجعل منه بوقاً هاتفاً بأهدافها وغاياتها النفعية، وملبياً لحاجاتها التي لا تتوقف.

إن التكفير في الفكر الإسلامي المبكر فعلٌ ناتجٌ عن كل الممارسات السابقة، تحول بموجبها من نقيض للإيمان بمفهومه العام إلى نقيض للإيمان بمفهومه المذهبي الناتج من فواعل سياسية خاصة؛ حيث استخدم سلاحاً أساسياً في المعركة لنزع لقب الإيمان عن المسلم الآخر ليتحول ذلك الآخر إلى هدفٍ مستباحٍ؛ لذا عملت الأحزاب على توظيف التكفير في سجلاتها المختلفة من خلال تطويع الإيمان في لغة خطابها من جانب، وممارسة التأويل على النصوص الدينية من جانب آخر، ثم زجها في بنية خطابها للتعبير عن معادلاتها السياسية. وعلينا ألا ننسى في السياق نفسه أن التكفير كان ممارسةً تبريريةً، ليبرر الحزب لأفراده أسباب قتال المخالفين، وإقناعهم أن ذلك جهادٌ وشهادةٌ في سبيل الله تعالى.

الفصل الرابع: الجهاد

- الشيعة: الجهاد في سبيل آل البيت

- الخوارج: الجهاد في سبيل الخلاص

الجهاد

إن مفهوم الجهاد في القرآن الكريم هو الممارسة العملية لحماية الدين الإسلامي من أي أخطارٍ تهدده أو تهدد أفرادَهُ، وهو فرض كفاية على المسلمين جاء في غير موضع قرآني كقوله تعالى: "الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها أبداً إن الله عنده أجر عظيم"¹، وقوله تعالى: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقاً في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم"²، وقوله تعالى: "وقاتلوا في سبيل الله الذي يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين"³. والجهاد شرعاً عند معظم المصادر الإسلامية التي فسرت الآيات القرآنية هو بذل الجهد في قتال الكفار⁴؛ وذلك بقتال مسلمٍ كافرًا غير ذي عهد لإعلاء كلمة الله تعالى⁵؛ ببذل الوسع والطاقة في سبيل الله - عز وجل - بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك⁶.

لكن مفهوم الجهاد عند بعض الأحزاب الإسلامية تعرض إلى التأويل المقصود نتيجة للظروف السياسية المعقدة أدت إلى تحول مفهومه وغايته. وحين نقول "تأويل مقصود" فنحن نقصد ممارسات الأحزاب الممنهجة لاستتطاق آيات القرآن الكريم وتحويل معانيها؛ لتعبر عن أهدافهم السياسية الخاصة؛ فالمعركة بين الأحزاب الإسلامية حول السلطة لم تتوقف عند تضارب الرؤى حول الإمامة أو تبادل تهمة التكفير، بل تجاوزت ذلك لتصل إلى الحسم العسكري؛ وذلك بقتل الآخر نهائياً لإنهاء وجود فكره المذهبي؛ لأن الصراع على صياغة العقائد والشرائع فيما بينهم لم يكن كافياً لمعركة البقاء؛ فكان القضاء على الآخر هو الحل الوحيد للحسم؛ فالمعركة لم تعد صراعاً قُبلياً أو جهوياً، بل أصبحت صراعاً من أجل الوجود؛ تبعاً لذلك كانت المواجهة في ساحات المعارك هي الفيصل بين أطراف النزاع.

¹ سورة التوبة، الآية 20—22.

² سورة التوبة، الآية 111.

³ سورة البقرة، الآية 190.

⁴ ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج6، تحقيق عبدالعزيز بن باز، بيروت: دار الفكر، 1996م، ص3.

⁵ الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، ج2، تنسيق مصطفى كمال، القاهرة: دار المعارف، 1971م، ص267.

⁶ الكساني، علاء الدين أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م، ص97.

هذه الرؤية للوهلة الأولى تبدو متعارضةً مع تعاليم الدين الإسلامي التي تحرم على المسلم قتال مسلم آخر، لكن هذه الرؤية في الواقع اكتسبت طروحاتها الشرعية من مرجعيات إسلامية متحولة أساساً عن البنية العامة للدين؛ فالمسلم المذهبي لا ينطلق من القرآن الكريم في مواجهاته مع الآخر، بل ينطلق من رؤى مذهب الخاصة المتأولة من القرآن الكريم، هذه الرؤى لا تنتقل الدلالات من سياق إلى سياق فحسب، بل تحولها وتهذبها بالطريقة المناسبة؛ لتصل إلى نسقٍ مذهبيٍّ إسلاميٍّ جديد له أبعاده الخاصة وحدوده الثابتة.

بناءً على ذلك، يذهب هذا الفصل إلى تتبع تحول مفهوم الجهاد وغايته كما تظهر في أدب الأحزاب الإسلامية في ظل الظروف السياسية؛ لتأكيد على أن طبيعة العقيدة الدينية يمكن أن تتحول إلى عقائد أخرى تحت ضغط الفواعل السياسية. وقد شمل هذا الفصل على حزبين اثنين هما الشيعة وحزب الخوارج؛ ذلك لأن رؤيتهم للجهاد في سبيل الله كانت مفارقةً لما يطرحه النصّ القرآني من طروحات؛ حيث قدموا رؤى جديدة للجهاد ترتبط بشكل مباشر مع أهدافهم وتطلعاتهم السياسية. وعلى هذا الأساس لم يدخل في اهتمام هذا الفصل الحزب الأموي الحاكم؛ وذلك لأن رؤية الأمويين الجهادية اتجه خصومهم من المسلمين والكافرين على حدّ سواء كانت تتمحور حول الدفاع عن المصالح العامة للأمة؛ وهي رؤية ثابتة تعبر عن مفهوم الجهاد كما يظهر في القرآن الكريم بأنه قتال في سبيل الدفاع عما يحبه الله من الإيمان وما يبغضه من الكفر والعصيان. وعليه أستثني حزب بني أمية من هذا الفصل، وأقتصر هذه الدراسة على حزب الشيعة والخوارج.

- الشيعة: الجهاد في سبيل آل البيت

إن الحزب الشيعي قام على الإيمان بحقيقة قطعية واحدة، كل ما عداها باطل؛ هي الإيمان بأحقية عليّ وعقبه في الإمامة، هذه العقيدة تغلغلت في بنية فكرهم ثابتاً عقدياً بديلاً عن الإسلام بخطوطه العامة؛ لتصبح فيما بعد تلك العقيدة ثابتاً تصنيفياً يتحدد على أساسه مدى كفر الأفراد أو إيمانهم، فالفارق الأساسي بين الشيعي وغيره هو الإيمان بتلك العقيدة، والانطلاق منها في رؤيته للأشياء، تلك العقيدة بعينها تشحن الشيعي باستمرار على ضرورة النهوض والقتال من أجل تثبيتها والدفاع عنها.

في ضوء ذلك ولدت هذه العقيدة الإيمانية وضعاً معرفياً خاصاً، جعلت للشيعة ذاتاً خاصةً مغلقةً، تنظر إلى الأشياء بعين الذات المؤمنة التي تتعرض إلى الاستبداد الدائم من الكفار نتيجةً لرفضها ترك أوامر الله تعالى القاضية بجعل الإمامة في آل البيت. ويزداد إدراكنا لمعنى هذه الرؤية حين نتأمل إيمانهم المطلق بأحقية علي بن أبي طالب، وتكفيرهم لكل من اعتدى على هذه الأحقية، فالشيعة يعيش في حالةٍ من الخسارة نتيجةً لاستيلاء بني أمية على الحكم، وفي السياق نفسه تتمالكه حالةٌ من الخوف الإلهي تطارده أينما ذهب تذكره بضرورة إرجاع أمانة الإمامة في آل البيت، هذه الحالة تجعله مسؤولاً دوماً عن ضياع السلطة، والتراخي في الدفاع عن إمامه.

هكذا يرى الشيعة علياً في كل ما يربطهم بالواقع، ويعتقدون في المقابل أن الدفاع عن أحقية آل البيت هو الوسيلة الوحيدة للخلاص من أية عقوبة إلهية قد تنتظرهم نتيجةً لتراخيهم في نصرته قضيتهم الإيمانية، من هنا تحول الجهاد عندهم من الجهاد في سبيل الله تعالى إلى الجهاد في سبيل آل البيت وسيلةً للحياة والخلاص في الوقت نفسه؛ هذا التحول العميق في بنية اصطلاح الجهاد كان نتيجةً طبيعيةً لرؤيتهم للسلطة ولخصومهم على حد سواء.

تأسيساً على ما سبق يبدو أن الشيعة يعلم مسبقاً أنه حين يقاتل في سبيل استعادة حقوق آل البيت فهو يقاتل في سبيل تنفيذ أوامر الله تعالى القاضية بجعل الإمامة في علي وعقبه، وعليه فإن جهاد الآخر المغتصب لهذا الحق هو جهادٌ في سبيل الله تعالى. هذا الطرح يمتد في بنية الخطاب الشيعة إلى العمق ليستغرقه في كل المستويات، وينطلق منه إلى كل المجالات. فالمتتبع لأدبيات الشيعة، يجد تلك الرؤية واضحةً جليةً، تسكن خطابهم في كل أشكاله، تشحنه وتثوّر بنيته باستمرار، ومن أمثلة ذلك خطبة الأشر النخعي -قائد علي ومساعدته- بقنصارين في جموع الشيعة يحضهم على القتال:

"فاتقوا الله، وعليكم بالحزم والجِد، واعلموا أنكم على الحق، وأن القوم على الباطل...إنما تقاتلون معاوية وأنتم مع البدرين—قريب من مائة بدري—سوى من حولكم من أصحاب محمد، أكثر ما معكم رايات قد كانت مع رسول الله—صلى الله عليه وسلم—ومعاوية مع رايات قد كانت مع المشركين على رسول الله—صلى الله عليه وسلم—فمن يشك في قتال هؤلاء إلا

ميت القلب. أنتم على إحدى الحسينين—إما الفتح وإما الشهادة—عصمنا الله وإياكم بما عصم به من أطاعه واتقاه، وألهمنا وأياكم طاعته وتقواه، وأستغفر الله لي ولكم¹.

لعل أخطر نقطة تستوقفنا في النص السابق هي مخاطبة الأئمة جموع الشيعة بأن لهم إحدى الحسينيين؛ فهو يؤسس لمفهوم جديد للقتال في سبيل الله لا يرى قتل المسلم الآخر محرماً وإنما يراه غنيمةً يرجى أن ظفر فيها رضى الله تعالى؛ فجهاد الشيعة لخصومهم كان، من هذه الوجهة، تحولاً جديداً، هذا التحول في المفهوم كان حلاً للخروج من أزمة المواجهة في التعامل مع المسلمين المخالفين لهم سياسياً، من حيث حرمتها الدينية، وذلك بربط الجهاد في سبيل الله بالجهاد في سبيل آل البيت استناداً على فكرة الحق الإلهي لهم في الإمامة ليصبح بموجبها القتال إلى جانب تلك العائلة قتالاً من أجل الله وتنفيذ أوامره.

وعلى اعتبار أن الجهاد في سبيل آل البيت هو أمر إلهي لإعادة الإمامة إلى أصحابها، فإن هذا الطرح سيجعل الشيعي المقاتل في سبيل ذلك مجاهداً في سبيل الله، له الخلود في الجنة وحسن الثواب، تقول عكرشة بنت الأترش مخاطبةً الشيعة في صفين:

"أيها الناس: عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم، إن الجنة لا تزيل من قطنها، ولا يهرم من سكنها، ولا يموت من دخلها، فابتاعوها بدار لا يدوم نعيمها، ولا تنصرم همومها، وكونوا قوماً مستبصرين في دينهم، مستظهرين بالصبر على طلب حقهم، إن معاوية دلف إليكم بعجم العرب غلف القلوب، لا يفقهون الإيمان، ولا يدرون ما الحكمة، دعاهم بالدنيا فأجابوه، واستدعاهم إلى الباطل فلبوه، فأنه الله عباد الله في دين الله، وإياكم والتواكل، فإن ذلك ينقض عرى الإسلام، ويطفئ نور الحق، هذه بدر الصغرى، والعقبة الأخرى. يا معشر المهاجرين والأنصار، امضوا على بصيرتكم، واصبروا على عزيمتكم، فكأنى بكم غداً وقد لقيتم أهل الشام كالحمر الناهقة، تصقع صقع البقر²

إن الخطبة السابقة لا تنطوي على الحض على الجهاد في سبيل آل البيت فحسب، وإنما تنطوي على جملة من التأكيدات استلهمت من ظروف نفسية وسياسية، تسعى بآلية دقيقة إلى المناورة مع الافتراضات التي قد يفكر فيها الشيعي حين يستقبل فكرة قتال المسلمين على أنها

¹ ابن أبي الحديد، ج5، ص484.

² ابن عبد ربه، ج2، ص90.

قتال للكفار؛ لذا يسعى الخطاب إلى أسلوب الطمأنة ببيت التأكيدات المستمرة على أنه قتال شرعي يهدف إلى تنفيذ إرادة الله بإعادة حقوق آل البيت المسلوبة؛ من هنا يشرع الخطاب على التأكيد للشيعة أن الجنة ستكون نهاية كل شهدائهم، يستقرون فيها إلى الأبد نتيجةً لاستجابتهم لأوامر الله. هذه التأكيدات تتعطف إلى مسارٍ آخر يكشف عن نبرةٍ من التهديد والوعيد لكل متخلفٍ عن القتال أو متخوفٍ منه؛ لأن عملية التراجع بحد ذاتها هدمٌ للدين القائم على طاعة الله ورسوله المتمثلة بتنفيذ أوامره بجعل الإمامة في آل البيت.

في ضوء ذلك يبدو أن الخطاب الشيعي لم يكتف بتحويل الجهاد في سبيل الله إلى الجهاد في سبيل آل البيت بل جعله مكملاً أساسياً لمشروعه السياسي؛ ليؤسس من خلاله طاقةً عظيمة تشحن الشيعة على المواجهة المستمرة والقتال بلا خوف أو شك؛ لينطلق بهم نحو الحسم العسكري، فالنصر العملي لا يتحقق إلا بالقتال والغلبة.

والحقيقة إن تحول الجهاد في سبيل الله إلى الجهاد في سبيل آل البيت لم يتوقف عند هذا الحد من التحولات، بل تعرض إلى مزيد من العوامل السياسية أدت إلى بلورته وتشكيله بحدودٍ أكثر خصوصيةً؛ فقد كان لمقتل الحسين بن علي عظيم الأثر في نفوس الشيعة، حيث عملت هذه الحادثة على تكثيف حالة الغضب والحزن في نفوسهم معظمة هول الكارثة التي نزلت بهم؛ ليتغير بموجبها إحساسهم اتجاه ذاتهم واتجاه الآخر على حدٍّ سواء، هذا الإحساس بعينه عمل على ممارسة التحويل على عقيدة الجهاد عند الشيعة بشكل أكثر خصوصية ودقة؛ لتصبح جهاداً في سبيل الثأر للحسين للتوبة من خطيئة خذلانه؛ ليصبح الموت في سبيل ذلك حاجةً لتطهير النفس من ذلك الذنب.

من هنا صار الجهاد عند الشيعة جهاداً في سبيل الثأر للحسين ليصير الموت من أجل ذلك وسيلةً للتوبة من ذنب الخذلان، ولا عجب أن تظهر جماعة سياسية كاملةً منظمة هي "التوابين" لا هدف لها إلا التوبة من عظيم الخذلان بقتل أنفسهم في سبيل ذلك، هذه الرؤية تطورت بشكل سريع لتصبح غايةً رئيسيةً بديلة لفرض الجهاد في مفهومه الإسلامي العام. على نحو ما جاء في رسالة بعث بها سليمان بن صرد زعيم التوابين إلى سعد بن حذيفة بن اليمان في المدائن يطلب منه الخروج للثأر للحسين والتوبة من ذنب خذلانه، يقول فيها:

"... أنتم الذين لم تزالوا لنا شيعةً وآلاً، وقد رأينا أن ندعوكم إلى هذا الأمر الذي أراد الله به إخوانكم فيما يزعمون ويظهرون لنا أنهم يتوبون، وأنكم جدراء بتطلب الفضل والتماس الأجر والتوبة إلى ربكم من الذنب، ولو كان في ذلك حز الرقاب وقتل الأولاد واستيفاء الأموال وهلاك العشائر، وما ضرَّ أهل عذراء الذين قتلوا ألا يكونوا اليوم أحياءً عند ربهم يرزقون شهداء قد لقوا الله صابرين محتسبين ثواب الصابرين [يعني حجراً وأصحابه] وما ضرَّ إخوانكم المقتلين صبراً المصلين ظلماً والممثل بهم المعتدى عليهم ألا يكونوا أحياءً مبتلين بخطاياكم قد خير لهم فلقوا ربهم ووفاهم الله إن شاء الله أجرهم فاصبروا رحمكم الله على البأساء والضراء وحين البأس، وتوبوا إلى الله عن قريب، فو الله إنكم لأحرياء ألا يكون أحدٌ من إخوانكم صبر على شيء من البلاء إرادة ثوابه إلا صبر ثم التماس الأجر فيه على مثله. ولا يطلب رضا الله طالب بشيء من الأشياء، ولو أنه القتل، إلا طلبتم رضا الله به. إن التقوى أفضل الزاد في الدنيا وما سوى ذلك يبور ويفنى، فلتعزف عنها أنفسكم ولتكن رغبتكم في دار عافيتكم وجهاد عدو الله وعدوكم وعدو أهل بيت نبيكم حتى تقدموا على الله تائبين راغبين. أحيانا الله وأياكم حياةً طيبةً وأجارنا وأياكم من النار وجعل مناينا قتلاً في سبيله على أيدي أبغض خلقه إليه وأشدّهم عداوة له. إنه القدير على ما يشاء والصانع لأوليائه في الأشياء¹.

إن النصّ السابق يكشف عن جوهر الجهاد وغايته عند الشيعة؛ فهو جوهر له منطقة الخاص يختلف تماماً عن جوهر الجهاد في الإسلام بشكله العام، يؤدي وظيفةً محددةً مقصودة بعينها هي الموت في سبيل التوبة من ذنب خذلان الحسين، فابن صرد يباشر خطبته بالحض على طلب التوبة مهما كان الأمر. وإذا توقفنا ملياً في مفهوم التوبة عند الشيعي، أو كما يطرحه ابن صرد في الخطبة، فسوف نقف عند ظاهرةٍ عجيبة تقوم في صورتها العامة على اعتبار أن الشيعي قد مُني بخطيئة عظيمة حين تخاذل عن نصرته ابن بنت النبي، هذه الخطيئة ستبقى ملازمةً له ولجسده حتى يتوب من أجلها، تلك التوبة منوطةً بقتل النفس ومقيدةً بالتأثر للحسين؛ لذا يعتمد ابن صرد بطريقة دقيقة إلى الحديث عن الشيعة الأوائل الذين رفضوا أن يعيشوا بخطاياهم فبادروا إلى الموت بأنفسهم لينعموا بالسكينة والطهارة في الآخرة. على هذا التصور يقدم الشيعي شكلاً جديداً للجهاد ينسجم مع طروحاته السياسية الهادفة إلى بذل النفس في سبيل

¹ حمادة، ص 232.

استرداد حق آل البيت، الأس الذي يقوم عليه الفكر الشيعي عامةً ويبنى عليه تصوراته لعلاقته بذاته وبالأخر.

في ضوء ذلك تصبح التوبة من الخطيئة مرهونةً بقتل النفس في مواجهة قتلة الحسين، من هذا الطرح ينطلق الخطاب الشيعي نحو توثيق تلك العقيدة في بنيته، لتكون عاملاً فاعلاً في تثوير الشيعة واستنهاض همهم للقتال، يقول ابن صرد في السياق نفسه:

أما بعد، فإني والله لخائف ألا يكون أخرنا لهذا الدهر—الذي تنكدت فيه المعيشة، وعظمت فيه الرزية، وشمل فيه الجور أولى الفضل من هذه الشيعة—لما هو خير، إنا كنا نمد أعناقنا إلى قدوم آل نبينا ونمنيتهم بالنصر، ونحثهم على القدوم، فلما قدموا ونينا وعجزنا، وأوهنا، وتريصنا، وانتظرنا ما يكون، حتى قُتل فينا ولد نبينا وسلالته، وعصارتة وبضعة من لحمه ودمه، إذ جعل يستصرخ ويسأل النصف فلا يعطاه... اتخذته الفاسقون غرضاً للنبل ودريئة للرماح، حتى أقصدوه، وعدوا عليه فسلبوه، ألا انهضوا فقد سخط ربكم، ولا ترجعوا إلى الحلائل والأبناء حتى يرضى الله. والله ما أظنه راضياً دون أن تتاجزوا من قتله، أو تبيدوا... ألا لا تهابوا الموت، فو الله ما هابه امرؤ قط إلا ذل، كونوا كالأولى من بني إسرائيل، إذ قال لهم نبيهم: "إنكم ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعَجَل، فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ، فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ، ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ" فما فعل القوم؟... جثوا على الركب والله، ومدوا الأعناق، ورضوا بالقضاء حين علموا أنه لا ينجيهم من عظيم الذنب إلا الصبر على القتل، فكيف بكم لو قد دعيتم إلى مثل ما دعى القوم إليه؟... اشحذوا السيوف، وركبوا الأسنة: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوةٍ ومن رباط الخيل" حتى تدعوا وتستنفروا¹.

يذهب ابن صرد في الخطبة السابقة إلى تأنيب الذات الشيعية وتحميلها كامل المسؤولية عن التخاذل في نصره الحسين، ولا يرى تطهيراً لتلك الخطيئة سوى التوبة بقتل النفس في سبيل ذلك، ويعول في تقريره ذلك بقياس ذنب الشيعة في خذلان ابن بنت نبيهم بذنب بني إسرائيل حين عبدوا العجل؛ ليصل إلى نتيجة تقوم على السعي للقتال من أجل قتل أنفسهم والحصول على التوبة اقتداءً بالتائبين من بني إسرائيل. إن التوبة من منظورهم هي الحل والعلاج الوحيد لذاتهم المثقلة بالخطايا هذه التوبة لا تتحقق إلا بمجاهدة قتلة الحسين والثأر منهم وقتل أنفسهم في سبيل

¹ الطبري، ج5، ص554.

ذلك، هكذا يؤسس الخطاب الشيعي نهاية جميلة لأفراده. فهو ينطلق بهم من الإيمان بأحقية آل البيت إلى الجهاد في سبيل استرجاع تلك الأحقية، ثم الموت من أجل تلك الغاية والظفر في جنة الله التي أعدها للمجاهدين في سبيله؛ ليصبح الموت بموجب ذلك مفتاحاً لحياة أفضل.

ولقد عني الشيعة بفكرة "التوبة من خطيئة الخذلان" عناية خاصة، كونها نهايةً لمرحلة الذنب، وبدايةً للتطهر يستعد من خلالها الشيعي إلى دخول الجنة والخلود فيها، يقول ابن صرد خاطباً في الشيعة:

أما بعد: فقد أتاكم الله بعدوكم الذي دأبتم في المسير إليه آناء الليل وأطراف النهار، تريدون فيما تظهرون التوبة النصوح، ولقاء الله معذورين، فقد جاعوكم، بل جئتموهم أنتم في دارهم وخيرهم، فإذا لقيتموهم فاصدقوهم، واصبروا إن الله مع الصابرين. ولا يولنهم امرؤ دبره إلا متحرفاً لقتالٍ أو متحيزاً لفئة¹.

في النص السابق يلتفت الخطاب الشيعي إلى التمازج مع العقلية الشيعية ليواجه بعض الافتراضات التي قد تحدث أثناء المعركة أو خلال ممارسة التوبة بالقتال -على حد تعبيرهم- فابن صرد يحذر من الهروب من المواجهة في معركة التوبة، ويستند إلى قوله تعالى: "وَمَنْ يُؤْلَمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرُهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحِيزًا إِلَى فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبُئْسَ الْمَصِيرُ"²، هذا الاستخدام الذكي للآية يكشف عن دقة الخطاب الشيعي في قنص ما يناسبه من آيات وتوظيفها في خطابه لخدمته أهدافه السياسية. وعلى أية حال، ما يهمنا في هذا السياق، التأكيد على أن الشيعي حين يقرر التوبة ويتجه إلى المعركة فهو يقرر الاستمرارية في الاقتتال على نفسه حتى الموت، فالانسحاب أو الهروب كبيرة قد تفوق الذنب الذي يقاتل الشيعي ليتوب منه. ومن هنا فالمعركة نهائية مستمرة حتى الموت للحصول على التوبة. ضمن هذه الصورة يتحرك الشيعي في رؤيته لقتال الآخر، يواجهه حتى النهاية للحصول على الراحة الأبدية.

على هذا المنوال تنمو عقيدة القتال "توبة من الخذلان" في خطاب الشيعة، حتى تصبح غايةً بديلةً عن الجهاد في سبيل الله، فالحصول على التوبة أصبح الهدف الأساسي الذي ينطلق

¹ الطبري، ج7، ص47.

² سورة الأنفال، الآية 60.

الشيعة من أجله إلى الجهاد، يقول المسيب بن نجبة الفزاري خطباً في جموع الشيعة حاضاً على التوبة وقتل النفس لذلك:

أما بعد فإننا قد ابتلينا بطول العمر، والتعرض لأنواع الفتن، فترغب إلى ربنا ألا يجعلنا ممن يقول له غداً: "أولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير" فإن أمير المؤمنين قال: العمر الذي أعذر الله فيه ابن آدم ستون سنة، وليس فينا رجل إلا وقد بلغه، وقد كنا مغرمين بتزكية أنفسنا، وتقريظ شيعتنا. حتى بلا الله أختيارنا، فوجدنا كاذبين في كل موطن من مواطن ابن بنت نبينا—صلى الله عليه وسلم—وقد بلغتنا قبل ذلك كتبه، وقدمت علينا رسله، وأعذر إلينا يسألنا نصره عوداً وبدءاً، وعلانيةً وسراً، فبخلنا عنه بأنفسنا، حتى قتل إلى جانبنا، لا نحن نصرناه بأيدينا، ولا جادلنا عنه بالسنتنا، ولا قويناه بأموالنا، ولا طلبنا له النصر إلى عشائرننا. فما عذرنا إلى ربنا، وعند لقاء نبينا—صلى الله عليه وسلم—؟ وقد قتل فينا ولده، وحبيبه، وذريته ونسله، لا والله لا عذر دون أن تقتلوا قاتله، والموالين عليه، أو تقتلوا في طلب ذلك، فعسى ربنا أن يرضى عنا عند ذلك، وما أنا بعد لقائه لعقوبته بآمن... أيها القوم: ولوا عليكم رجلاً منكم، فإنه لا بد لكم من أمير تفرعون إليه، وراية تحفون بها... أقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم¹.

في ضوء النص السابق يسعى الخطاب الشيعي إلى فعل التأصيل؛ إنه يحاول تأصيل الخطيئة وإقناع الشيعة باقترافهم إياها؛ فالمسيب يؤكد أنهم مارسوا أبشع صور الخذلان بحق الحسين بن علي؛ لذا فهم يحملون ذنبه، تبعاً لذلك فلا بد من التكفير عن تلك الممارسات والتوبة والرجوع إلى الله بقتل النفس في سبيل ذلك. ولعلنا نلمس هنا تنويراً عميقاً في الخطاب يسعى إلى إثارة الانفعال في نفس الشيعي والاستمالة ثم القناعة والقبول، لينطلق الشيعي بعدها مشبعاً بالثورة راجباً بقتل نفسه طلباً للتوبة.

وعلى هدي من تلك الرؤية، يواصل الشيعة حشد قوتهم؛ تحت راية آل البيت وحدهم، لا غاية لهم سوى الثأر للحسين والتوبة من خذلانه خلاصاً من الخطيئة التي حلت بهم نتيجةً للتواني عن نصرته، يقول عبيد الله المري خطباً:

¹ صفوت، ج 2، ص 58.

أما بعد، فإن الله اصطفى محمداً—صلى الله عليه وسلم—على خلقه بنبوته، وخصه بالفضل كله، وأعزكم باتباعه، وأكرمكم بالإيمان فحقن به دماءكم المسفوكة، وآمن به سبلكم المخوفة، "وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون" فهل خلق ربكم في الأولين والآخرين أعظم حقاً على هذه الأمة من نبيها؟ وهل ذرية أحد من النبيين والمرسلين أو غيرهم أعظم حقاً على هذه الأمة من ذرية رسولها؟... لا والله ما كان ولن يكون، الله أنتم!!... ألم تروا ويبلغكم ما اجترم إلى ابن بنت نبيكم؟... أما رأيتم إلى انتهاك القوم حرمة، واستضعافهم وحدته، وترميلهم إياه بالدم، وتجراهموه على الأرض، ولم يراقبوا فيه ربهم، ولا قرابته من الرسول—صلى الله عليه وسلم—اتخذوه للنبل عرضاً، وغادروه للضباع جزراً... فله عينا من رأى مثله! والله حسين بن علي!... ماذا غدروا به؟! ذا صدق وصبر، وذا أمانة ونجدة وحزم، ابن أول المسلمين إسلاماً، وابن بنت رسول رب العالمين، قلت حماته، وكثرت عداته حوله، فقتله عدوه، وخذله وليه، فويل للقاتل، وملامة للخاذل، إن الله لم يجعل لقاتله حجة، ولا لخاذله معذرة، إلا أن ينصح الله في التوبة، فيجاهد القاتلين، وينابذ القاسطين، فعسى الله عند ذلك أن يقبل التوبة، ويقل العثرة، إنا ندعوكم إلى كتاب الله، وسنة نبيه، والطلب بدماء أهل بيته، وإلى جهاد المحليين والمارقين، فإن قتلنا فما عند الله خير للأبرار، وإن ظهرنا رددنا هذا الأمر إلى أهل بيت نبينا¹

إن الصور الجزئية التي يصوغ منها المري صورة التوبة الكلية والتطهر من الخطيئة، تتوسل برموز دينية خاصة تتلاحم مع بعضها لتؤلف التوبة وطريقها معاً؛ فصورة فضل الرسول وعظيم أثره التي يركز عليها النص هي الطاقة المحركة لفكرة تحريم المساس بدم آل بيته، فالحسين بضعة من الرسول الكريم تشرف بحمل دمه والانتماء إلى بيته الذين ميزهم الله في كتابه وكرمهم الرسول في سنته. ومن هنا فإن المساس بهم كان خطيئة عظيمة وجراً كبيراً؛ لذلك نجد المري يعمد إلى الحض على الموت وقتل النفس في سبيل التوبة من هذا الذنب.

تبعاً لذلك، نجد أن مفهوم الجهاد عند الشيعة قد تعرض إلى التحول في بنيته الدلالية والفعلية؛ فقد تحول من جهاد في سبيل الله تعالى إلى جهاد في سبيل آل البيت، ما لبثت هذا التحول أن تعرض إلى ظروف سياسية جديدة ليصير الجهاد في سبيل التوبة من ذنب خذلان

¹ طبري، ج5، ص 559.

الحسين. وعلى أية حال تلك التحولات كانت نتيجة لعاملين اثنين: العامل الأول هو الظروف السياسية المريعة التي تفرض على زعامات الحزب الشيعي فرض المواجهة على أفرادهم لحماية وجودهم السياسي، وكما أن المواجهة لا تكون إلا في الحسم العسكري الذي يتطلب عقيدة عميقة تستطيع إزالة حاجز الخوف من الموت واستبداله بفكرة الخلود في الجنة. أما العامل الثاني فهو إيمان الشيعي بآل البيت عائلة مقدسة يمثل التخلف عن نصرتها وحمائتها ذنباً عظيماً لا يغتفر إلا بالموت في سبيل ذلك.

- الخوارج: الجهاد في سبيل الخلاص

إن الحديث عن تحولات الجهاد في أدبيات الخوارج هو حديثٌ عن ظروف سياسية واقتصادية خالصة؛ دفعتهم دفعاً إلى التمرد والرفض، ثم الخروج واختراع مذهبٍ يمنحهم العدالة التي يبحثون عنها. فالإحساس العميق بالظلم والاستبداد جعلهم يطرحون عقيدة الجهاد وسيلةً للموت ثم الراحة والخلاص، هذا المنطلق الإيماني الجديد هو نتيجة حتمية لرؤية الخوارج لذاتهم وللاخر على حد سواء. فالخارجي يعتقد أنه الأصلح بين الجميع، وأن الآخر كافرٌ مفسدٌ في الأرض؛ لذا فإن قتاله ومن ثم قتله يعد فاتحةً أساسيةً للإصلاح من جانب، وللغزو في جنة الله تعالى التي أعدها للمقاتلين في سبيله من جانب آخر.

ولا يمكن النظر إلى ذلك التحويل في المفهوم والغاية إلا بإدراك العمق السياسي للمسألة من أساسها من جهة، هذا العمق الذي أدى إلى تحول الخوارج عن بنية الإسلام العامة، وإدراك آليات التأويل التي مورست على بعض الآيات القرآنية الخاصة بالجهاد من جهة أخرى. بعبارة أخرى لا بد من وعي تام أن أي تحول في سياق مذهبي لا يمكن أن يكون من فراغ، ولا بد إلى جانب ذلك من إدراك مرونة النصوص الدينية وارتهاان تأويلها بالظروف السياسية التي تحيط بها. فالمذهب لا يتمثل بالقرآن الكريم بل بتأويلات خاصة أنتجت ضمن رؤية ذلك المذهب، هذه التأويلات تؤسس نفسها باستمرار بديلاً عن الدين الإسلامي بثوابته القرآنية.

وإذا كان المذهب يستند دائماً إلى سلطة التأويل فهذا يعني حتماً أن تلك التأويلات المرهونة بالظروف السياسية هي المسؤولة دائماً عن صياغة القوانين والعقائد المذهبية الخاصة التي تعمل بآلية خاصة على النقاط العقائد الإسلامية وتوظيفها في سياقات جديدة واستثمارها إلى

أبعد نقطة نفعية، هكذا تصوغ الأحزاب ذاتها وتنتج مرجعياتها وتوصلها لتجعلها بديلاً للثوابت القرآنية. في ضوء ذلك سيسعى هذا المحور إلى الكشف عن تحولات الجهاد في أدب الخوارج.

إن المتتبع للأدب الخارجي يجد رؤية لا تكاد تفارقهم وهي القتال من أجل محاربة الفساد والجور المنتشر في البلاد، تلك الصرخة ضمناً تشير إلى وجود خلل سياسي واقتصادي ما يدفع الخارجي إلى جعل مواجهته للمخالف جهاداً. ولعل التفسير السابق يعيدنا من جديد إلى الأسباب الأولى التي جعلت الخوارج يعلنون العصيان والرفض على الدولة، وهي أسباب سياسية واقتصادية خالصة تتمثل بممارسات الحكومات المتعاقبة¹ وسياساتها المجحفة في تقسيم الفيء؛ حيث ذهب الخوارج إلى أن تقسيمات الحكومات كانت محابيةً لجماعاتٍ دون أخرى، وهي تجاوز لأوامر الله تعالى القاضية بالعدالة، كما أنها ممارسات تهدف إلى إشاعة الظلم في البلاد وبين العباد²، وهي ممارسات تتفاقم بشكل ملحوظ في كل أنماط الحياة الاجتماعية، ولعل سياسة الاستئثار بالفيء التي مارسها حكومة عثمان --كما ذكرنا في فصل الإمامة-- كانت فاعلاً أساسياً لشحن الخارجي بعقيدة الكفاح في سبيل الخلاص من الظلم، فالخارجي يذهب إلى أن حكومة عثمان خالفت النص القرآني القاضي بتقسيم الفيء والثابت في قوله تعالى: "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"³، تأسيساً على القسمة الظاهرة في الآية فإن أية مخالفة لتلك القسمة هي مخالفة لأوامر الله تعالى يتحول بموجبها المخالف إلى كافرٍ جاحدٍ بأوامر الله تعالى، لا مناص من مواجهته وقتله استجابةً لقول الله تعالى: "فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا"⁴، تحول على إثر هذه الآية الجهاد في سبيل الله شرايةً يقدم الخارجي جسده لله في سبيل الخلاص من الجور والخلود في الجنة.

إزاء ذلك يبدو أن الخوارج يحملون مسؤولية الجور والظلم للسلطة الحاكمة؛ ذلك لأن الظروف الاقتصادية المتردية كانت نتيجة لممارساتها غير العادلة، تلك الظروف بعينها عملت على إحداث تغييرات في نفسية الخارجي لتدفعه إلى تبني فكرة القتال في سبيل تحقيق العدالة

¹ انظر الراميني، في فكر الخوارج، ص130

² السابق، ص131.

³ سورة الأنفال، الآية 41.

⁴ سورة النساء، الآية 74.

الاجتماعية بكافة صورها؛ ليستكمل بذلك مشروعه الإصلاحية، يقول أبو الوازع الراسبي إثر كلام بينه وبين نافع بن الأزرق:

سأشري ولا أبغي سوى الله صاحباً وأبيض كالْمِخْرَاقِ عَضَبَ المضارب

فقد ظهر الجورُ المُبِيرُ وأُجمعت على ذاك أقوامٌ كثيرون التكاذب¹.

يصرح الشاعر في الأبيات السابقة بأنه سيحمل السلاح ويواجه الآخر، ويفسر سلوكه بمكافحة الجور والكذب المنتشر في البلاد. مكوناً بذلك صورةً متكاملةً عن مفهوم الجهاد عند الخوارج، تتمحور حول القتال من أجل القضاء على الجور، منفتحةً على مستويات أوسع تتمثل بالشرية يستبدل فيها الخارجي جسده بالخلود في الجنة ينشد القضاء على الجور في سبيل الله تعالى. وعلى هدي من ذلك يستمر الخطاب الخارجي في تصوير تحولات الجهاد، يقول الصحاري بن شبيب:

لم أُرِدْ منه الفريضة إلا طمعاً في قتله أن أنا

فأريح الأرض منه وممن عاث فيها وعن الحق ما

كل جبارٍ عنيدٍ أراه ترك الحق وسن الضلالا

إنني شارٍ بنفسي لربي تارك قِيلاً لديهم وقال

بائع أهلي ومالي أرجو في جنان الخلد أهلاً ومالاً².

يحاول الخطاب الخارجي حصر الآخر داخل حدود الكفر ضمناً، لينطلق بعدها إلى ممارسة القتل والاستباحة، فبنية الخطاب تكشف عن حضور مكثف لتبريرات التي تنتشر لتوضح مشروعية القتال وضرورته فالشاعر يحدد أسباب خروجه، وهي رغبته في قتل الحاكم الظالم المائل عن الحق الذي فسق وجار في حكمه، وضيق الأرض على العباد بسنه قواعد الضلال والابتعاد عن سنن الحق، من هنا قرر الخارجي المواجهة للقضاء على ذلك الشر العظيم، بقتل نفسه في سبيل هذه الغاية طمعاً في جنة الله تعالى. هكذا يمكن القول إن الجهاد في سبيل

¹ معروف، ديوان الخوارج، ص 16 .

² السابق، ص 81.

الخلاص من الجور كان في حقيقته علاجاً للواقع الاجتماعي المأزوم نتيجةً للاستبداد السياسي والاقتصادي، لذا لا غرابة من لجوء الخارجي إلى الجهاد للتخلص من حالة الفساد تلك.

كذلك، قال أبو بلال مرداس بن أدية، راجياً من الله الشهادة والخلاص من الجور والظلم الذي أحدثه الولاة بحقهم:

إلهي، هَبْ لي زُلْفَةً ووسيلةً إليك، فإنِّي قد سئمتُ من الدهر

وقد أظهرَ الجور الولاةَ وأجمعوا على ظُلمِ أهلِ الحقِّ بالِغدر والكفر¹.

من السهل أن نكتشف الحالة المتأزمة التي يعيش الخوارج في ظلها، فالحضور المكثف لممارسات الولاة الجائرة تظهر حجم القمع الذي مورس ضدهم، من هنا فإن تحول الجهاد إلى جهادٍ ضد الولاة والمفسدين كان أمراً ضرورياً للخلاص وتحقيق أسباب الحياة، هذا التحويل للعقائد الثابتة يكشف بكل وضوح عن أن أي تغيير في العقائد المذهبية هو نتيجة للفهم النفعي والمذهبي للنصوص الدينية. في مثل هذا التصور واصل الخوارج بث رؤيتهم في خطابهم على نحو ما جاء في إحدى رسائل صالح بن مسرح إلى أنصاره:

...ألا إن من نعمة الله على المؤمنين أن بعث فيهم رسولاً من أنفسهم فعلمهم الكتاب والحكمة وزكاهم وطهرهم ووفقهم في دينهم وكان بالمؤمنين رؤوفاً رحيماً حتى قبضه الله صلوات الله عليه. ثم ولي الأمر من بعده التقي الصديق على الرضا من المسلمين فاقتدى بهديه واستن بسنته حتى لحق بأهله رحمه الله، واستخلف عمر فولاه الله أمر هذه الرعية فعمل بكتاب الله، وأحيا سنة رسول الله ولم يحنق في الحق على جرتة، ولم يخف في الله لومة لائم حتى لحق به رحمة الله عليه، وولي المسلمين من بعده عثمان فاستأثر بالفيء، وعطل الحدود، وجار في الحكم، واستنزل المؤمن وعزز المجرم، فسار إليه المسلمون فقتلوه فبرئ الله منه ورسوله وصالح المؤمنين، وولي أمر الناس من بعده علي بن أبي طالب فلم ينشب أن حكم في أمر الله الرجال وشك في أهل الضلال وركن وادهن، فنحن من علي وأشياعه براء. فتيسروا— رحمكم الله —لجهاد هذه الأحزاب المتحيزة دائمة الضلال والظلمة وللخروج من دار الفناء إلى دار البقاء واللاحق بإخواننا المؤمنين الموقنين الذين باعوا الدنيا بالآخرة وأنفقوا أموالهم

¹ معروف، الديوان، ص 193.

التماس رضوان الله في العاقبة، ولا تجزعوا من القتل في الله، فإن القتل أيسر من الموت، والموت نال بكم غير ما تُرجم الظنون فمفرق بينكم وبين آبائكم وبنائكم وحلائلكم ودنياكم وإن اشتد لذلك كرهكم وجزعكم. ألا فبيعوا الله أنفسكم طائعين واموالكم تدخلوا الجنة آمنين وتعانقوا الحور العين. جعلنا وإياكم من الشاكرين الذاكرين الذين يهدون بالحق وبه يعدلون¹.

إن الخطبة السابقة تجسد الأزمة الفاعلة التي أدت إلى تحويل غايات الجهاد؛ فهي كما يطرحها ابن مسرح أزمة لم تبدأ من الصفر، بل هي إرهابات متراكمة تكونت بفعل سياسات الدولة الاستبدادية بحق الخوارج كالاستئثار بالفيء والجور والضلال، تلك الإرهابات دفعت الخارجي إلى البحث عن مخرج حاسم لكل الجور الذي يزخر المجتمع به من جهة، والبحث عن مخرج عقائدي يقوى على إمداد الخارجي بطاقة ثورية للانطلاق من جهة أخرى؛ لذا كان الجهاد في سبيل القضاء على الجور معبراً عن ذلك كله.

في السياق نفسه، يقول حيّان بن ظبيان مخاطباً أصحابه، طالباً منهم جهاد الولاة الذين تركوا سنة الهدى وظلموا العباد، قائلاً:

...فانصرفوا بنا—رحمكم الله—إلى مصرنا فلنأت إخواننا، فلندعهم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإلى جهاد الأحزاب، فإنه لا عذر لنا في القعود وولاتنا ظلمةً وسنة الهدى متروكة، وثأرنا الذين قتلوا إخواننا في المجالس آمنون فإن يُظفرنا الله بهم نعد بعدُ إلى التي هي أهدى وأرضى وأقوم، ويشفي الله بذلك صدور قوم مؤمنين، وإن نُقتل فإنّ في مفارقة الظالمين راحةً لنا، ولنا بأسلافنا اسوة².

إن محاربة الولاة الظلمة الجائرين ممارسة خارجية لا انفكاك عنها؛ لأنها الخيار الوحيد لتحقيق العدالة الاجتماعية؛ لذا كان لا بد للجهاد أن يتحول إلى ممارسة ضرورية لتحقيق الأهداف المنشودة، ورغم ثقل فعل القتال على النفس إلا أن الخطاب الخارجي استطاع تحويله إلى مفتاح جديد للحياة يرجى به التخلص من الجور الاجتماعي والخلود في الجنة.

¹ حمادة، ص372.

² معروف، الديوان، ص247.

يبدو جلياً مما درج أن الأدب الخارجي تناول الجهاد بشكل جديد مختلف، قدمه على أنه جهاد في سبيل الخلاص من الظلم والجور الاجتماعي المتفشي في البلاد نتيجةً لبغي السلطة الحاكمة تحول بموجبها إلى جهاد من نوعٍ جديد يستهدف الآخر من المسلمين معتبراً إياهم كفراً لخروجهم عن كتاب الله وسنة نبيه. ومهما يكن من أمر فلا يخفى علينا أن شكل الجهاد الخارجي يركز في جانبه على غايةٍ نفعيةٍ خالصة هي تحقيق العدالة الاجتماعية للمهمشين لذا كان لا بد من دمج آيات الجهاد في سبيل الله تعالى في رؤيتهم بغية الحث وتشجيع الخارجي على الموت بلا قلق.

ليس هناك مجال، ومن خلال طروحات الخوارج الداعية إلى تصويب أوضاع السلطة ومحاربة الفساد والظلم، أن يقلل المرء من أهمية التحولات التي ستتركها هذه الطروحات في العقيدة الخارجية. فمادام الخارجي يطالب بتصحيح السلطة ومكافحة الجور والفساد فعليه إذن أن يكمل معادلته بالقتال في سبيل ذلك، ومن هنا فقد قامت هذه الرؤية بممارسة عملية التحويل على عقيدة الجهاد؛ فالجهاد في عقيدتهم لم يأخذ شكل قتال غير المسلمين لإدخالهم في الدين مثلاً، أو محاربة الكفار للحصول على مدنهم، إنما أخذ شكل "محاربة الأحزاب الضالة الشيعية والأموية لنيل منهم والقضاء على فسادهم"¹، غير أن المهم في الموضوع أن الجهاد لم يتحول فحسب --في مستواه العملي-- بل تحولت معه عقيدة الشهادة على المستوى الدلالي إلى عقيدة بمسمى جديد هي الشراية، هذه العقيدة تقوم من أساسها على فكرة إمارة الجسد في سبيل القضاء على الظلم والجور المنتشر في البلاد، للفوز بجنة الله تعالى التي أعدها لعباده المقاتلين في سبيله.

والشراية لغة: "شرى الشيء يشريه شري وشراء واشتره سواء، وشراه واشتره باعه. والعرب تقول لكل من ترك شيئاً وتمسك بغيره قد اشتره"²، واصطلاحاً هي عقيدة جهادية عند الخوارج تقوم على بيع الدنيا وملذاتها لله تعالى³، أي بعبارة أخرى هي صفقة بين الخارجي والله تقوم على بيع النفس لله تعالى بالجنة، فالموت في سبيل الله هو وسيلة للخلود والراحة الأبدية استناداً إلى عدد من الآيات القرآنية التي تعتبر الموت في سبيل الله طريقاً للحياة الأبدية، كقوله تعالى قوله

¹ انظر أبو سعدة، الخوارج: في ميزان الفكر الإسلامي، ص 198

² ابن منظور، لسان العرب، مادة شري، ص 427.

³ أبو سعدة، ص 30.

تعالى: "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ، فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ"¹، و قوله تعالى: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ"²، وقوله تعالى: "فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا"³.

ولعل الخارجي في صياغته لهذه الفكرة يعتمد إلى طمأنة جميع أفراد الحزب على أن سبيلهم في القتال والدفاع عن فكرهم لا خسارة فيه، فإن حالفهم النصر في قتالهم فهم حتماً سيصوبون السلطة، وسيقضون على الفساد والجور، وإن قتلوا فأنهم باعوا جسدكم الفاني لله بجنة باقية للأبد. هكذا تتجلى فكرة الشراية في أدبهم بديلاً عن الشهادة في سبيل الله. ومن الشواهد الشعرية التي تشير إلى تبني الخوارج فكرة الشراية كركيزة أساسية للانطلاق إلى طريق تصويب السلطة أو الموت دون ذلك، قول الصحاري بن شبيب:

إِنِّي شَارٍ بِنَفْسِي لِرَبِّي تَارِكٌ قِيَالًا لَدَيْهِمْ وَقَالَ
بَائِعٌ أَهْلِي وَمَالِي أَرْجُو فِي جِنَانِ الْخُلْدِ أَهْلًا وَمَالًا⁴.

وقول عمرو بن ذكينة الربيعي:

أَنَا شَرَيْنَا بَدِينِ اللَّهِ أَنْفُسَنَا نَبْغِي بِذَلِكَ إِلَيْهِ أَعْظَمَ الْجَاهِ⁵.

وقول الجعدي بن أبي صمام الذهلي راثياً مطر بن عمران بن شور الخوارجي:

أَرَى مَطَرًا قَدْ بَاعَ لِلَّهِ نَفْسَهُ بِمَا ظَلَّ يُعْطَى لِلشُّرَاةِ وَيُعَدُّ
فَأَصْبَحَ قَدْ نَالَ الْكَرَامَةَ كُلَّهَا بِمَا كَانَ يَسْعَى فِي ابْتِغَاها وَيَجْهَدُ
فَإِنْ يَكُ قَدْ لَاقَى مَقَادِيرَ قَوْمِهِ فَقَدْ بَانَ مِنَّا الْخَاشِعُ الْمُتَعَبِدُ⁶

¹ سورة التوبة، الآية 111.

² سورة البقرة، الآية 207.

³ سورة النساء، الآية 74.

⁴ معروف، ديوان الخوارج، ص81.

⁵ السابق، ص 146.

⁶ السابق، ص38.

وكذلك قوله في رثاء الخوارج الذين قتلوا في دقواء:

شَبَابٌ أَطَاعُوا اللَّهَ حَتَّى أَحَبَّهُمْ وَكُلُّهُمْ شَارٍ يَخَافُ وَيَطْمَعُ¹.

في الواقع، تتطوي عقيدة الشراية على خصوصية خارجية، تتمثل في فهمهم للجهاد فهمًا دينيًا ذا طابع سياسي وفلسفي في آن واحد، فالخوارج يتعاملون مع الشراية باعتبارها عقدًا مباشرًا مع الله تعالى، يقوم الخارجي فيها بتقديم جسده في سبيل القضاء على الجو والفساد مقابل خلود روحه في الجنة؛ لذا فإننا نرى أن الشراية كانت تطوراً لفكرة الجهاد في سبيل الله بمفهومها الإسلامي، لكن الفرق بين العقيدتين أن الشراية تحصل بمقاتلة جميع الأحزاب الإسلامية المعادية للخوارج، في حين أن الجهاد بمفهومه الإسلامي الثابت لا يكون إلا مع غير المسلمين.

والسؤال الذي يطرح الآن لِمَ استبدل الخوارج في غالبية تراثهم الشراية بالجهاد؟ في الحقيقة، إن مصطلح الشراية يعمل على نشر الطمأنينة في نفس الخارجي؛ لأن المصطلح في حد ذاته يجعله يتخطى ما ترتب في عقله من الخشية من استحلال دم المسلمين المحرم. هذا المصطلح مقروناً بفكرة محاربة الجور والفساد في البلاد تدفع الخارجي إلى الإقدام على قتال المسلمين من الأحزاب الأخرى وقتلهم إن استطاع؛ لأنه بات يعلم تماماً أن قتل الآخر إثبات للذات التي تسير في اتجاه تصويب الحياة، وأن الموت في سبيل ذلك سيمنح الروح حياةً أبديةً في الجنة التي أعدها الله لعباده الذين باعوا الدنيا واشتروا بها الآخرة. هذا التلاعب في دلالة الجهاد إلى الشراية تلاعب تم بالتأويل. حيث قاموا بتأويل الآيات القرآنية التي تحمل لفظ الشراية لتثبيت دلالتها في ذهن الأفراد لتمنح شرعية الموت للجماعة.

في السياق نفسه لم تقف تحولات الجهاد في الخطاب الخارجي إلى هذا الحد، بل تحولت إلى درجة أكثر عمقاً تتمثل في الجهاد في سبيل الخلاص من الأرض ومن آثامها؛ هذا التحول كان نتيجة لحالة عميقة من الأسى والانكسار عاشها الخوارج جراء هزائمهم المتكررة؛ فعلى الرغم من الجهود الجبارة التي بذلوها في سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية إلا أنها انتهت بالفشل دون تحقيق أية تقدمات، فبنو أمية باقون في السلطة، والظلم مرهون ببقائهم، وحروب الخوارج ضدهم لم تحقق سوى مزيدٍ من القتل والمطاردات والتضييق على سبل حياتهم. في ضوء ذلك تحول

¹ السابق، ص 38.

الجهاد إلى شكل جديد يتمثل في القتال من أجل الموت فحسب، من أجل الخروج من الأرض وتحرير الجسد من حياةٍ بائسةٍ ضيقة.

هذا التحول كان يقوم على معادلةٍ قرآنيةٍ خالصة تقوم أطرافها على تأويل الآيات القرآنية التي تؤكد على خلود المجاهد في سبيل الله في جنةٍ باقية للأبد، هذا الطرح القرآني كان في سياقٍ واضحٍ يستهدف المجاهدين من المسلمين الذين يقاتلون الكفار في سبيل الله، لكن الخارجي استطاع أن يحول تلك الآيات إلى مضامين جديدة تعدّ الخارجي مجاهداً في سبيل الله كما تعتبر الآخر المسلم كافراً خارجاً عن القرآن والسنة، يعد قتله جهاداً يحظى الخارجي بذلك جنةً أبديةً مكافأةً له على ذلك.

من هنا كان الجهاد ثم الموت حياةً جديدةً للخارجي المُعذب، و خلاصاً من آلام الدنيا وقسوة المجتمع الظالم الذي حارب الخارجي بلقمة عيشه، قال بن عميرة السُّمني راثياً أهل النهروان:

لقد فازَ إخواني فنالوا التي بها	نَجوا من عذابٍ دائمٍ لا يُفترُّ
أبى الله إلا أن أعيشَ خلفهم	وفي الله لي عزٌّ وحرزٌ ومنصرُ
ويا ربَّ هَبْ لي ضربةً بمُهَنْدٍ	حُسامٍ، إذا لاقى الضريبةَ يبهزُ
فقد طالَ عيشي في الضلالِ وأهله	أخافُ التي يخشى التقيُّ ويحذرُ
أخافُ صُرُوفَ الدهرِ إنِّي رأيتها	تروحُ على هذا الأنامِ وتُبكرُ ¹ .

يرى الشاعر أن موت أصحابه كان فوزاً عظيماً نالوا بموجبه الخلود في الجنة والنجاة من العذاب؛ لذا يطلب من الله أن ييسر له ضربة سيفٍ تنهي حياته القاسية، هذا الرجاء الغريب كان نتيجةً للوضع الحزين الذي يعيشه أفراد تلك الجماعة، فالشاعر يعبر عن ذلك صراحةً حين أكد أن حياته طالت في أرض أهل الضلال، وعليه فلا غرابة أن يكون الموت غايةً ترجى وتطلب من الله تعالى.

¹ معروف، الديوان، ص 180.

كذلك يقول مُعَاذُ بْنُ جُوَيْنٍ الطائِي حين بلغه عزم المغيرة على نفي خوارج الكوفة:

ألا أَيُّهَا الشَّارُونَ قَدْ حَانَ لَأَمْرِي ۖ شَرَى نَفْسُهُ لَلَّهِ أَنْ يَتْرَحِلَا

أَقْمَتُمْ بَدَارَ الْخَاطِئِينَ جِهَالَةً وَكُلُّ أَمْرِي مِنْكُمْ يَصَادُ لِيُقْتَلَا

فَشُدُّوا عَلَى الْقَوْمِ الْعُدَاةَ فَإِنَّهَا أَقَامْتُكُمْ لِلذَّبْحِ، رَأْيَا مُضِلًّا

ألا فاقصدوا يا قوم للغاية التي إِذَا ذُكِرْتُ كَانَتْ أَبْرَ وَأَعْدَلَا

فِيَا لَيْتَنِي فِيكُمْ عَلَى ظَهْرِ سَابِحٍ شَدِيدِ الْفُصِيرِ دَارِعاً غَيْرَ أَعْزَلَا¹.

الشاعر هنا يؤكد لرفاقه أن الوقت قد حان لمغادرة الأرض المليئة بالخطائين، ليشرع بعدها لتأكيد على أن الموت واقع لا محالة؛ لذا عليهم أن يبادروا إليه قبل أن يبادر إليهم، في السياق نفسه، يوظف الشاعر عقيدة الشراية؛ ليهون هول الموت في نفوسهم ويحول الخوف إلى طاقة من الطمأنينة تسكن نفوسهم المتعبة.

و لعل عقيدة الشراية يمكن أن تكون غطاء الطمأنينة الذي يغلف الموت البائس ويجعله لطيفاً في نفوسهم، بل هي اللمسة الإلهية التي تجعل الموت صفقة مع الله يمنح الخارجي بموجبها جسده في سبيل الله ليعطيه الخلود الأبدي في الجنة، استناداً إلى قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ"²، ومن هنا، انتشرت الشراية في أدبهم بشكل واسع؛ لتجعل من الخارجي مجاهداً في سبيل الله بائعاً جسده له مستبدلاً إياه بالجنة، يقول الجعدي بن أبي صَمَامِ الذُّهَلِي في رثاء مطر بن عمران بن شور الخارجي:

أرى مطراً قد باعَ لَلَّهِ نَفْسَهُ بِمَا ظَلَّ يُعْطَى لِلشَّرَاةِ وَيُوعَدُ

فَأَصْبَحَ قَدْ نَالَ الْكَرَامَةَ كُلَّهَا بِمَا كَانَ يَسْعَى فِي ابْتِغَاها وَيَجْهَدُ³.

¹ السابق، ص 197.

² سورة التوبة، الآية 111.

³ معروف، الديوان، ص 38

وقال يرثي صالح بن مسرّح:

أيا عين فابكي صالحاً شري نفسه لله يبغي بها الخلدا
وقد كان ذا رأيٍ مبينٍ ورأفةٍ صفوحاً عن العوراء يدفعها عمدا¹.

وقال يرثي الخوارج الذين قُتلوا يوم دقوقاء:

شبابٌ أطاعوا الله حتى أحبهم وكلُّهم شاربٍ يخافُ ويطمعُ
فلما تبوّوا من دقوقا بمنزلٍ لميعادٍ إخوانٍ تداعوا فأجمعوا
دعوا خصمهم بالمحكّماتِ وبينوا ضلالتهم، والله ذو العرش يسمع².

وقال الطرماح بن حكيم:

نقد شقيتُ شقاءً لا انقطاعَ له إن لم أفرّ فَوْزَةً تُنجي من النارِ
والنارُ لم ينجُ من روعاتها أحدٌ إلا المنيبُ بقلبٍ المخلص الشاري
أو الذي سبقت من قبل مولده له السعادة من خلّاقها الباري³.

وقال عميرة السمني:

شري ابنُ حديرٍ نفسه الله فاحتوى جناناً من الفردوس جمّاً نعيمها
وأسعدَهُ قومٌ كأنّ وجوههم نجومٌ دُجّناتٍ غيومٌ لها
مضوا بسيوفِ الهندِ قدماً وبالقتنا على مقرّباتٍ بادياتٍ سُهومها⁴.

وقالت امرأة من شيبان ترثي ذويها وقد قتلوا مع الضحّاك الحروري:

صبروا عند السيوفِ فلم يتكلوا عنها، ولا جبنوا

¹ معروف، ديوان الخوارج، ص 38.

² السابق، ص 39.

³ السابق، ص 85.

⁴ السابق، ص 180.

فَتِيَّةٌ بَاغُوا نَفُوسَهُمْ لَا—وَرَبَّ الْبَيْتِ—مَا غُبُونَا

فَأَصَابَ الْقَوْمَ مَا طَلَبُوا مَنَّةً، مَا بَعْدَهَا مَنَنْ¹.

إزاء ما سبق من أبيات، لعل الخارجي حين يقدم إلى المعركة يتحرك ضمن تصور واضح ودقيق يتمحور حول الجهاد في سبيل الحصول على الخلود نتيجة لصفقة الشراية التي عقدها مع الله تعالى، هذا التصور ينهي إلى الأبد التصور العام للجهاد في الإسلام بخطوطه العريضة. لقد صار جهاد الخارجي شكلاً جديداً له علاقته النفعية مع الله، في المقابل صار المسلم المخالف محكوماً بأفق العقائد الخارجية وتصوراتها التكفيرية. وقد أحدث هذا التصور تحولات جذرية في علاقة الخارجي بالله وفي طبيعة علاقته مع الآخر، هذه التحولات هي التي شكلت الجهاد الخارجي وبلورت غاياته.

ومادام الجهاد أصبح طريقاً للراحة الأبدية في الجنة، فالموت لم يعد مخيفاً، بل أصبح في رؤية الخوارج لا يتعدى الحالة المؤقتة التي يمر الخارجي فيها ليصل إلى الجنة الموعود فيها، يقول تميم بن جميل السدوسي حين جيء به ليقتل في حضرة الخليفة المعتصم:

وَمَا جَزَعِي مِنْ أَنْ أَمُوتَ وَإِنِّي لِأَعْلَمُ أَنَّ الْمَوْتَ شَيْءٌ مُؤَقَّتٌ².

وقال قطري بن الفجاءة يبيث الشجاعة في نفسه:

وَمَا طَوَّلُ الْحَيَاةِ بَثْوِبِ مَجْدٍ فَيُطَوَّى عَنْ أَخِي الْخَنَعِ الْيَرَاعِ

سَبِيلُ الْمَوْتِ مِنْهُجٌ كُلُّ حَيٍّ وَدَاعِيهِ لِأَهْلِ الْأَرْضِ دَاعِي³.

وقال أبو بلال مرداس:

مَا إِنْ نُبَالِي إِذَا أَرْوَحْنَا خَرَجْتَ م——إِذَا فَعَلْتُمْ بِأَجْسَادٍ وَأَوْصَالِ

نَرْجُوا الْجَنَانَ إِذَا صَارَتْ جَمَاجِمَنَا تَحْتَ الْعَجَاجِ كَمَثَلِ الْحَنْظَلِ الْبَالِ⁴.

¹ معروف، ديوان الخوارج، ص 240.

² السابق، ص 36.

³ السابق، ص 169.

⁴ السابق، ص 194.

هذه الأبيات السابقة توضح أن الموت عند الخوارج لا يغدو أكثر من حالة مؤقتة يمر فيها الخارجي في طريقه نحو الجنة والراحة الأبدية؛ لذا لا نعجب أن يصير الموت في رؤيتهم مُنيةً بل وهدفاً ينشدونه بكراً وأصيلاً، ولعل جمال صورة الموت ولطفها في خطابهم تعود في تقديرنا إلى وعي العقل الخارجي السياسي بضرورة ترويح الجنة في نفوس المقاتلين لتأسيس عقيدة قتالية متماسكة تجعل القتال غايةً والموت رغبةً. وسواء كان ذلك الافتراض صحيحاً، أم كان بعيداً عن الصحة، فالذي لا شك فيه أن جهادهم الجديد يكشف عن ممارسة السياسة فعل التحويل على العقيدة لإنتاج تحولات جديدة بتأويل النص الديني.

وأخيراً يتضح لدينا أن الجهاد تعرض إلى ممارسات سياسية أدت إلى تحوله من الجهاد في سبيل الله إلى الجهاد في سبيل الخلاص من الظلم والجور، سرعان ما شهد هذا الجهاد تحولاً آخر صار بموجبه الجهاد طريقاً للخلاص من الدنيا وآثامها، يقوم على شكل الشراية يفني الخارجي جسده في الحرب ليحصل على جنة الخلود مقابل ذلك.

جملة القول وفي ضوء ما تقدم من تحولاتٍ عند الأحزاب حول الجهاد يتوضح لدينا أن تأويلات الأحزاب للقرآن الكريم كانت السبب وراء إنتاج تلك التحولات، فالأحزاب سعت بطريقة مقصودة إلى دمج أهدافها السياسية في بنية الشروحات المؤولة للقرآن الكريم بحيث بدأت تلك الأهداف كأنها أوامر ربانية لا يمكن تجاهلها بأي شكل؛ فالشيعة جعلوا الجهاد في سبيل آل البيت أمراً إلهياً من الله يعد القاعد عنه مخضباً بالخطايا والآثام، في المقابل قدم الخوارج الجهاد وسيلة للخلاص من الجور والظلم وطريقاً لحياة جديدة.

تلك الرؤى المختلفة للجهاد هي نتيجة لاختلاف الأهداف السياسية بين الحزبين ليس أكثر؛ حيث تصبح السياسة عاملاً فاعلاً لإنتاج التحول، هذا التوازي بين الغايات السياسية وتحولات الجهاد يعزز استنباطنا في أن العقائد المذهبية الجديدة لا تتخلق من تلقاء نفسها بل تتعرض إلى فواعل سياسية تبلورها وتحولها إلى شكل معين.

الخاتمة

ذهبت هذه الدراسة إلى البحث في الثابت والمتحول في أدب الأحزاب الإسلامية حتى نهاية العصر الأموي، فتناولت أدب ثلاثة أحزاب إسلامية هي حزب الشيعة وحزب الخوارج وحزب الخلافة الأموي، مبينةً أثر الظروف السياسية في تأويل النص القرآني من جانب، وفي توظيف تلك التأويلات في خطاب الأحزاب الأدبي من جانب آخر.

وأكدت الدراسة أن المعرفة الدينية الوحيدة في العصر الأموي تمثلت في "القرآن الكريم" سرعان ما تطورت هذه المعرفة لتصبح الركيزة الأساسية التي تنطلق منها الأحزاب في رؤاها نحو الأشياء، هذه المعرفة ولدت نوعاً من الهدم والاستبدال _ هدم قيم الجاهلية وبناء قيم إسلامية جديدة _ فالقرآن يطرح نفسه معرفةً علوية، وعلى ذلك فهو أساس الحياة الاجتماعية في جميع صورها، ومعيّار يقيس مدى صلاح الأفراد أو انحرافهم؛ لذا من الطبيعي أن تتغير الكثير من المضامين لتتحول إلى مضامين جديدة بديلة للمضامين الإسلامية كما تظهر في القرآن الكريم. فالفكر العقائدي كما يظهر في أدب الفرق يعامل النصّ القرآني بوصفه النموذج المقدس الوحيد الذي يعبر عن الروح الدينية؛ لذلك يعمل على تأويله، وجرّه إلى قصيدته؛ لتصبح مضامينه نابعةً من كلام الله ومعبرةً عنه.

ولاحظت الدراسة أن تحولات الإمامة في أدب الأحزاب الإسلامية كان نتيجةً لتغير الظروف السياسية؛ فقد كان من الطبيعي وقد شيدت الأحزاب الإسلامية شرعيتها السياسية على قواعد دينية، أن تقوم بتوظيف الحجج الدينية التي دعت _ حسب تصورهم _ إلى جعل السلطة حقاً خاصاً لهم في أدبهم. وعلى هذا فإن إشكالية السلطة كانت هي العامل الأكبر لتحويل الصراع من سياسي إلى مذهبي. فالصراع على الحكم ليس خلافاً دينياً بل هو خلاف سياسي سرعان ما تطور إلى مذهبي نتيجة تقصد الأحزاب تأويل آيات قرآنية مقصودة بعينها وتوظيفها في خطابهم الأدبي لتعبر عن رؤاهم السياسية.

ورصدت الدراسة مظاهر التحول في العقيدة الإيمانية عند الأحزاب وكيفية توظيفها في أدبهم، فالرؤية السياسية المعقدة للفرق الإسلامية التي تنطلق من "القرآن"، جعلت من العلاقة بين الحزب السياسي والقرآن علاقة متشابكة تقوم على ضرورة توظيف القرآن في كل

جوانب الخطاب السياسي. ومن هنا فإن المراقب لبنية لغة الأحزاب يلمس توظيفاً واضحاً لتلك التأويلات؛ لخدمة غاية واحدة هي التعبير عن الرؤى الحزبية السياسية، وتتبع هذه التوظيفات من محاولة الفكر المذهبي الاتكاء على قاعدة دينية قوية ومختلفة تؤهله خوض الصراع السياسي مع المخالف، وبناء على ذلك فالتحولات في بنية الإيمان لا تعدُّ أكثر من نتائج للوضع السياسي المحيط، فلو أعدنا النظر في جزئيات الأدب المذهبي ومكوناته لوجدناه يعجُّ بالأجندات السياسية التي تنتشر تحت مسميات عقائدية مذهبية مختلفة.

وراقبت الدراسة تحول مفهوم الكفر كما يطرحه الأدب المذهبي، ووجدت أنه يقوم في مجمله على استخدام عبارات تكفيرية قرآنية نزلت في سياق معين لجماعة خاصة. وتوصلت الدراسة إلى أن ممارسة التكفير على المخالفين كانت نتيجة حتمية لإيمان الحزب بأحقّيته في السلطة، وعليه فإن كل من يناوشه ذلك الحق هو حتماً ضالٌّ كافرٌ لا بد من قتاله وتصفيته. ثم بينت الدراسة أن التكفير كان أداة من أدوات الحسم في المعركة السياسية؛ فهو الوسيلة الوحيدة التي يمكن من خلالها جعل الآخر هدفاً شرعياً يعد الظفر به جهاداً في سبيل الله تعالى.

وتناولت الدراسة تحولات مفهوم الجهاد وغايته كما تظهر في أدبيات الأحزاب الإسلامية، موضحة الأهداف السياسية التي تدفع الفرد إلى التعطش للمواجهة والموت بعد ذلك. وقد شمل هذا الفصل على حزينين اثنين هما الشيعة والخوارج؛ وذلك لوجود تراث أدبي لهم يؤكد وجود تحولات أكيدة في عقيدة الجهاد من منظورهم. وعلى هذا الأساس لم يدخل في بحث هذه الدراسة الجهاد عند الحزب الأموي؛ وذلك لأن الجهاد في رؤيتهم كان ثابتاً يقوم في مجمله على حماية المصلحة العامة. في السياق نفسه بينت الدراسة أن الجهاد عند الشيعة تحول إلى جهاد في سبيل آل البيت والتوبة من ذنب خذلان الحسين. كما رصدت تحولات مفهوم الجهاد عند الخوارج ووجدت أنه تغيير إلى جهاد في سبيل الخلاص من الجور والفساد وآثام الدنيا؛ ليصبح الجهاد على ذلك مفتاحاً لحياة جديدة في الآخرة.

Abstract

Khatib,hanin, Stability and change in the literature of Islamic sects in the Umayyad era .Yarmouk University.2017. Supervisor(p.H.D Irsan ALRamaini)

This Thesis examines the ideological shift in the Islamic Schools' literary legacy until the end of the Umayyad era. This study discusses the literature of three Islamic Schools; namely the Shia Party, the *Khawarij* Party and the *Umayyad* Caliphate Party. The study, therefore, seeks to provide an analytical view of the literature of each doctrine in the context of the existing political circumstances, and it emerges that the changes in the religious contents of the doctrines actually derived from the prevailing political changes.

This study addressed four different religious issues, which have clearly transformed from what has been considered a "Qur'anic constant" in the literature, namely: Imamah, Faith, Atheism (*kofr*) and Jihad. Furthermore, this study is based on the researcher's opinion on the need of studying and understanding the doctrinal beliefs of the schools as well as the underlying political circumstances, which created such doctrines, both from historical and doctrinal angles but also from the literary efforts of these groups. This can explain the political and sectarian circumstances more precisely. Therefore, the study focuses on the literature texts – both poetry and prose - in order to investigate the shift from the "Qur'anic constant" and understand the drivers that led to the emergence of new contents.

The first chapter discusses the political transformations of the schools through their literature, and follow the political stages in which the theory of the Party developed from its foundation to its maturity, observing the political conditions that led to its inception and its crystallization.

The second chapter discusses the transformations of Faith within the schools, the different manifestations, and how the views of these parties on the topic of Faith have changed, so that Faith in the Party becomes the basis of "Faith" in its general concept and its Qur'anic limits.

The third chapter deals with the transformation of Atheism (*kofr*) according to Islamic schools, stressing on the fact that accusing others of Atheism (*kofr*) became a tool of political power that determined its relations with itself and everyone else.

The fourth chapter deals with the shifts and the objectives of Jihad according to Islamic schools, discussing the reasons behind considering the fight against offending Muslims a jihad in the name of Allah Almighty.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم

ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، بيروت: دار الهدى الوطنية، 1970م.

ابن الأثير، أبو حسن علي بن محمد الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق نخبة من العلماء، بيروت: دار الكتاب العربي، 1983م.

الأخطل، غياث بن غوث، ديوان الأخطل، شرح مجيد طراد، بيروت: دار الجيل، 1995م.

الأسدي، مختار، أزمة العقل الشيعي، بيروت: الانتشار العربي، 2009م.

الإسفرابيني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت: عالم الكتب، 1983م.

الأشعري، علي بن أبي إسماعيل، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، د.م. دن، 1985م.

الأصفهاني، أبو فرج علي بن الحسين، الأغاني، تحقيق إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس، بيروت: دار صادر، 2002م.

_____ ، مقاتل الطالبين، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1949م.

الأصفهاني، الراغب الحسين بن محمد: المفردات في غريب القرآن، السعودية: مكتبة مصطفى الباز، 1997م.

الألوسي، محمود بن عبدالله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، صححه علي عبدالباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.

أمين، أحمد، ضحى الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة، 1998م.

البحراني، يوسف، الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب ، تحقيق السيد مهدي الرجائي، قم: المحقق ، 1419هـ.

بخيت، محمد، قضية الإمامة نشأتها وتطورها بين الفرق الإسلامية، عمان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، 2011م.

البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، تحقيق مهدي الرجائي، د.م: المجمع العالمي لأهل البيت، 1992م.

البغدادي، عبدالقاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت: المكتبة العصرية، 1995م.

البغدادي، مفيد محمد، أوائل المقالات، بيروت: دار المفيد، 1993م.

البكاي، لطيفة، حركة الخوارج نشأتها وتطورها، بيروت: دار الطليعة، 2001م.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر، أنساب الأشراف، تحقيق محمد باقر المحمودي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ت.

البندري، محمد، التشيع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، عمان: دار عمار، 1988م.

بيضون، إبراهيم، تكون الاتجاهات السياسية في الإسلام، بيروت: دار اقرأ للنشر والتوزيع، 1986م.

___ ، الدولة الأموية والمعارضة، بيروت: دار الحداثة، 1980م.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تعليق عزت عبيد الدعاس، حمص: مطابع الفجر الحديثة، 1968م.

ابن تيمية، الإمام تقي الدين أحمد الحنبلي، الإيمان، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

___ ، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

الجابري، علي حسين، الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، عمان: دار مجدلاوي، 2008م.

الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990م.

الجاحظ، أبو عثمان عمر بن بحر، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، ط4، بيروت، دار الفكر، 1980م.

جرير بن حذيفة، ديوان جرير، شرحه وضبط نصوصه وقدمه عمر فاروق الطباع، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر 1997م.

- جمعة، محمد، أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية، المنصورة: مكتبة الإيمان، 2008م.
- ابن الجوزي، جمال الدين، تلبيس إبليس، تحقيق السيد إبراهيم الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م.
- جولد تسهر، إجنسس، مذاهب التفسير الإسلامي، تحقيق عبدالحليم النجار، بيروت: دار اقرأ، 1992م.
- حجازي السقا، أحمد، الخوارج الحروريون، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1980م.
- ابن حجرالعسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبدالعزيز بن باز، بيروت: دار الفكر، 1996م.
- ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، بيروت: دار المعرفة، 1983م.
- الحسيني، هاشم معروف، أصول التشيع، بيروت: دار القلم، د.ت.
- الحصري، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، زهر الأداب وثمر الألباب، تحقيق زكي مبارك، بيروت: دار الجيل، 1980م.
- الحكيم، محمد باقر، الإمامة وأهل البيت النظرية والاستدلال، بيروت: المركز الإسلامي، 2003م.
- الحلي، جمال الدين يوسف المطهر، منهج الكرامة في معرفة الإمامة، القاهرة: دار العروبة، 1972م.
- حمادة، ماهر، الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي، بيروت: مؤسسة الرسالة-دار النفائس، 1974م.
- ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق عبدالقادر عطا، لبنان: دار الكتب العلمية، 2011م.
- الخالدي، محمد، نظام الشورى في الإسلام، عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، 1986م.
- الخربوطلي، علي حسين، المختار الثقفي: مرآة العصر الأموي، القاهرة: مؤسسة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت.
- الخزاعي، كثير بن عبدالرحمن، الديوان، تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، 1971م.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، بيروت: دار الكتب العلمية، 1978م.

الخميني، آية الله، المكاسب المحرمة، قم: مؤسسة إسماعيليان، 1410هـ.

الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تنسيق مصطفى كمال، القاهرة: دار المعارف، 1971م.

الدمشقي، محمد بن طولون، الأئمة الاثنا عشر، تحقيق مديحة الشرقاوي، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2006م.

دندل، جبر، عقيدة الشيعة الرافضة في الإمامة والأئمة، عمان: دار عمار، 2008م.

الدولي، ظالم بن عمرو بن سفيان، ديوان أبي الأسود الدولي، ط2، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، بغداد: مطبعة المعارف، 1964م.

الدينوري، أبو حذيفة أحمد بن داود، الأخبار الطوال، تحقيق عبدالمنعم عامر، بيروت: دار المسيرة، د.ت.

رمضان أحمد، أحمد، الخلافة في الحضارة الإسلامية، جدة: دار البيان العربي، 1983م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1978م.

الراميني، عرسان، "أدب الأمويين بين جبرية الخليفة وقداسته" أبحاث جامعة اليرموك سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 26:2 (2011): 1507-1529.

، "في فكر الخوارج: الكتاب والسنة في شعار لا حكم إلا لله" المجلة الأردنية في اللغة العربية وآدابها، 4:9 (2013): 117-140.

الرحيلي، إبراهيم بن عامر بن علي، التكفير وضوابطه، القاهرة: دار الإمام أحمد للنشر والتوزيع، 2008م.

الروحاني، محمد صادق، فقه الإمام الصادق عليه السلام، قم: المطبعة العلمية، 1412هـ.

الزريقي، هبة، Main problems Encountered in Translating "Cron&Hinds" God's Caliph، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، 2015م.

أبو زيد، نصر حامد، **النص والسلطة والحقيقة**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م.

____، **مفهوم النص**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1994م.

السالوسي، علي أحمد، **عقيدة الإمامة عند الشيعة الاثني عشرية**، القاهرة: دار الاعتصام، 1987م.

السامرائي، نعمان عبدالرزاق، **التكفير: جذوره، أسبابه، مبرراته**، بيروت: المنارة للنشر والتوزيع، 1984م.

السبيعي، ناصر، **الخوارج والحقيقة الغائبة**، ط2، مسقط: مطابع النهضة، 2003م.

أبو سعدة، محمد، **الخوارج في ميزان الفكر الإسلامي**، ط2، القاهرة: دن، 1998م.

السعدي، عبدالرحمن، **الإرشاد إلى معرفة الأحكام**، د.م: مطبعة العلم، 1400هـ.

السكسكي، أبو الفضل عباس، **البرهان في معرفة عقائد أهل الإيمان**، تحقيق بسام علي سلامة العموش، الزرقاء: مكتبة المنار، 1988م.

سلوم، داوود، **شعر الكميت بن زيد الأسدي**، ط2، بيروت: عالم الكتب، 1997م.

السيد الحميري، الديوان، جمع وتحقيق شاكر هادي شاكر، بيروت: دار مكتبة الحياة، 1970م.

السيد، رضوان، **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت: دار اقرأ، 1986م.

الشافعي، عبدالملك بن عبدالرحمن، **الفكر التكفيري عند الشيعة**، مصر: مكتبة الإمام البخاري، 2006م.

شرف، محمد، **الفكر السياسي في الإسلام**، الإسكندرية: دار المعرفة، 1982.

شلق، علي، **معاوية بن أبي سفيان**، بيروت: دار المسيرة، 1980م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم، **الملل والنحل**، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1976م.

الشريف الرضي، أبو الحسن محمد، **نهج البلاغة**، ضبطه صبحي الصالح، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980م.

الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تقديم السيد أحمد الحسيني، إعداد السيد مهدي الرجائي، قم: مطبعة سيد الشهداء، نشر دار القرآن الكريم، 1405هـ.

- صادق، حسن، **جذور الفتنة في الفرق الإسلامية**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993م.
- الصدوق، علي بن بابويه، **الإمامة والتبصرة من الحيرة**، قم المقدسة: نشر مدرسة الإمام المهدي، د.ت.
- الصفار، ابتسام، **آفاق الأدب في العصر الأموي**، عمان: دار حنين للنشر، 2005م.
- صفوت، أحمد زكي، **جمهر خطب العرب في العصور العربية الزاهرة**، ج2، بيروت: المكتبة العلمية، 1937م.
- الصلابي، علي محمد، **الشورى فريضة إسلامية**، دمشق: دار ابن كثير، 2010م.
- _____، **فكر الخوارج والشيعة في ميزان أهل السنة والجماعة**، الإسكندرية: دار الإيمان، 2005م.
- ضيف، شوقي، **التطور والتجديد في الشعر الأموي**، ط5، مصر: دار المعارف، 1973م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل، بيروت: دار سويدان، 1967.
- طعيمة، صابر، **الأصول العقدية للأمامية**، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2004م.
- الطوسي، نصير الدين أبو جعفر، **الرسائل العشر**، تحقيق: واعظ زاده خراساني، قم: الناشر جامعة المدرسين، 1404هـ.
- أبو العباس المبرّد، محمد بن يزيد، **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق جمعة الحسن، بيروت: دار المعرفة، 2003م.
- عباس، إحسان، **شعر الخوارج**، عمان: دار الشروق، 1982م.
- عبدة، عبدالسلام، **تأملات في التراث العقدي**، القاهرة: دار الكتاب الجامعي، 1986م.
- ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، تحقيق محمد التونجي، ط2، بيروت: دار صادر، 2009م.
- العتوم، محمد عبدالكريم، **نظام الحكم في الإسلام عند السنة والشيعة**، عمان: المكتبة الوطنية، 2010م.
- _____، **النظرية السياسية المعاصرة للشيعة**، عمان: مؤسسة الرسالة، 1988م.

عدي بن الرقاع العاملي، ديوان شعر عدي، جمع وتحقيق عبدالله الحسيني البركاتي، مكة المكرمة: المكتبة الفيصلية، 1985م.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن الشافعي، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق محب الدين أبي سعيد العمروي، بيروت: دار الفكر، 1995م.

أبو عيد، عارف، نظام الحكم في الإسلام، دار النفائس، الأردن، 1996م.

العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، ط6، طهران: الناشر المجمع العلمي الإسلامي، 1996م.

العش، يوسف، الدولة الأموية، سوريا: دار الفكر، 1985م.

عطوان، حسين، جمهرة الرسائل الأموية، بيروت: مؤسسة الرسالة، 2008م.

_____، الأمويون والخلافة، عمان: دار الجبل، 1986م.

_____، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، عمان: دار الجبل، 1986م.

عمارة، محمد، الإسلام وفلسفة الحكم، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979م.

ابن فارس، أبي الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، بيروت: دار الجبل، 1991م.

فتحي عبدالحفيظ، عادل، الفكر السياسي الإسلامي، الإسكندرية: دار الجامعة الجديدة، 2007م.

فتحي عثمان، محمد، من أصول الفكر السياسي الإسلامي، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979.

الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة، ديوان الفرزدق، شرحه وضبط نصوصه وقدم له عمر فاروق الطباع، ط1، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1997م.

فروخ، عمر، تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، بيروت: دار العلم للملايين، 1976م.

فلهوزن، يوليوس، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة، ترجمة عبدالرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، 1978م.

فلوتن، فان، السيادة العربية والشيوعية والإسرائيليات، ترجمة حسن إبراهيم، القاهرة: دار النهضة المصرية، 1993م.

فوزي، فاروق، الخلافة الأموية، عمان: دار الشروق، 2009م.

- ابن قتيبة، عبدالله بن مسلم، الامامة والسياسة، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1969م.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن محمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، بيروت: دار إحياء التراث، 1965م.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، بيروت: دار إحياء التراث، 1970م.
- القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1981م.
- القمي، سعد بن عبدالله بن أبي خلف الأشعري، المقالات والفرق، طهران: مطبعة حيدري، 1963م.
- ابن قيس الرقيات، عبيد الله بن قيس، الديوان، شرحه وضبط نصوصه عمر فاروق، بيروت: دار الأرقم، 1995م.
- ابن القيم الجوزية، شمس الدين أبو عبدالله، الفوائد، القاهرة: دار الريان للتراث، 1987م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق سيد إبراهيم، القاهرة: دار الحديث، 1992م.
- الكاتب، أحمد، تطور الفكر السني: نحو خلافة ديمقراطية، بيروت: الانتشار العربي، 2008م.
- _____، تطور الفكر السياسي الشيعي، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2005م.
- كاشف الغطاء، محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1982م.
- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، بيروت: دار عالم الكتب، 2003م.
- الكساني، علاء الدين أبو بكر، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م.
- الكليني، أبو جعفر محمد يعقوب، الأصول من الكافي، طهران: مكتبة الصدوق، 1381هـ.
- الكيلاني، عدي، تأصيل وتنظيم السلطة، عمان: دار البشير، 1987م.

كوربان، هنري، الشيعة الاثنا عشرية، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1993م.

اللاكائي، الحافظ أبي القاسم، شرح اعتقاد أهل السنة وإجماع الصحابة، تحقيق أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، مجلد3، الرياض: دار طيبة، الرياض، 1994م.

متولي، عبد الحميد، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، الإسكندرية: منشأة معارف الإسكندرية، ص1990م.

المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1387هـ.

مرحبا، محمد، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت: منشورات عويدات، 1970م.

المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران، نور القبس المختصر في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء، تحقيق رودلف زلهام، فيسبادن: فرانتس شتاينر، 1964م.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق عفيف نايف حاطوم، بيروت: دار صادر، 2005م.

مصطفى، أحمد محمود، نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية، دار النهضة، بيروت، 1991م

المظفر، محمد رضا، عقائد الإمامية، بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر، 1422هـ.

معروف، نايف، ديوان الخوارج، بيروت: دار المسيرة، 1983م.

____، الخوارج في العصر الأموي، ط2، بيروت: دار الطليعة للنشر والطباعة، 1981م.

معينة، أحمد، الإسلام الخوارجي، اللاذقية، دار الحوار، 2000م.

مغنية، محمد جواد، الجوامع والفوارق بين السنة والشيعة، تحقيق: عبدالحسين مغنية، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994م.

____، الشيعة في الميزان، بيروت: دار الشروق، 1979م.

المفيد، محمد بن محمد البغدادي، الإفصاح في إمامة علي بن أبي طالب، النجف: المطبعة الحيدرية، 1950م.

المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1980.

- المنيعي، سليمان بن عثمان، **الخوارج قديماً وحديثاً**، القاهرة: دار الإمام أحمد، 2004م.
- الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد، **التبويه والرد على أهل الأهواء والبدع**، عني بتصحيحه س. ديدرينغ، بيروت: المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2009م.
- مليطان، عبدالله سالم، **الحقيقة السبئية وعمق صلتها بالفكر الشيعي**، القاهرة: مكتبة دبولي، 2011م.
- الموسوي، عبدالحسين شرف الدين، **المراجعات**، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر، 1979م.
- الموسوي العاملي، محمد بن علي، **مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام**، قم: مطبعة مهر ، 1410هـ.
- الموسوي، موسى، **الشيعية والتصحيح: الصراع بين الشيعة والتشيع**، د.م: دن، 1988م.
- النجار، عامر، **الخوارج: عقيدة وفكراً وفلسفة**، بيروت: عالم الكتب، 1986م.
- الناشي الأكبر، أبو العباس عبدالله بن محمد، **مسائل الإمامة**، حققها وقدم لها يوسف فان إس، بيروت: فرانتس شتاينر، 1971.
- النبراوي، فتحية، **تطور الفكر السياسي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، 1982م.
- النجفي، محمد حسن، **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، تحقيق عبدالله قوني، طهران: دار الكتب الإسلامية، 1367هـ.
- النصولي، أنيس زكريا، **الدولة الأموية في الشام**، بغداد: القيروان للنشر والتوزيع، 2006م.
- هاشم، أحمد عباس، **أصول الدين عند الشيعة العلويين**، تقديم السيد محمد حسين فضل الله، بيروت: دار المنتظر، 2000م.
- واط، مونتغمري ، **الفكر السياسي الإسلامي**، ترجمة صبحي حديدي، بيروت: دار الحداثة، 1981.