تطور مفهوم شرعية الحكم في صدر الإسلام

الملف

د. حسين علي محافظة

أستاذ مساعد التاريخ الإسلامي

جامعة البلقاء التطبيقية

د. حسين يوسف قزق

أستاذ مساعد اللغة والنحو

جامعة البلقاء التطبيقية

المملكة الأردنية الهاشمية

الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

حسين علي محافظة، حسين يوسف قزق، تطور مفهوم شرعية الحكم في صدر الإسلام.- دورية كان التاريخية.- العدد السابع عشر؛ سبتمبر ٢٠١٢. ص ١٣٠ – ١٤٢.

www.kanhistorique.org ISSN: 2090 – 0449

خمسة أعوام من الدراسات التاريخية ٢٠٠٨ – ٢٠١٢

ملخّص

تحاول هذه الدراسة التعرف إلى مفهوم شرعية الحكم وتطور أسسه ومرتكزاته في الخطاب السياسي والفكري الراشدي والأموي، كما جاء في الروايات في بعض المصادر التاريخية الأولية، لتكشف خطابين متعارضين في الوجهة والهدف والوسائل، فالأول كان متوافق النسق في استناده إلى مبادئ الشورى والكفاية والبيعة الطوعية، والآخر كان شاملاً ومتنوعًا، تراوحت مرتكزاته بين القوة وفكرة التفويض الإلهي؛ استجابة منه لتطور الأحداث، وتغير طبيعة الحكم، ومواجهة خطاب المعارضة.

مقدمة

تعد مسألة الشرعية إحدى أهم الضرورات اللازمة لأية سلطة حكم أو دولة، فهي مسألة ظهرت مع نشأة الأنظمة السياسية، وتطورت بتطورها منذ أقدم العصور، وحتى الآن. والشرعية على تعدد تعاريفها واختلاف أنماطها الواردة في القاموس السياسي وموسوعات النظم السياسية(١) تدور في مجملها حول فكرة القبول والرضا بالحكم من قبل المحكومين، استنادًا إلى نص أو قاعدة عرفية، أو قانونية مدونة، أو مدركة بوعي الناس وتفكيرهم، ومجسّدة في ثقافتهم، فالسلطة تكون شرعية حينما تحظى بالمقبولية والعدالة، ونقيضها يعني أنها قهرية أو مفروضة بالقوة، أي أنها تكون شرعية مؤقتة وغير كافية لاستمرار الحكم واستقراره وتقدمه.

وهذه الدراسة تفترض أن فكرة شرعية الحكم في الإسلام لها تاريخ يتطلب فهمها في ضوئه، وأن الخلافة – كمؤسسة حكم، والخلفاء كحكام – امتلكوا رؤية لمفهوم الشرعية حرصوا عليها لإسناد حكمهم وتبريره في فترة صدر الإسلام، وهي الفترة التي تأسست فيها معظم المفاهيم المتعلقة بالحكم والدولة وباقي النظم الإسلامية. من هنا تأتي أهمية هذه الدراسة التي تحاول التعرف إلى تطور مفهوم الشرعية ومرتكزاتها في الخطاب السياسي الراشدي أولاً، وفي الخطاب الأموي ثانيًا، وذلك من خلال دراسة الروايات في بعض المصادر التاريخية الأولية، وبالاستعانة ببعض الدراسات الحديثة، اعتمادًا على منهج البحث التاريخي الوصفي التحليلي.

تمهيد: التأسيس لمفهوم الشرعية

ثمة إجماع عند الدارسين للنظم الإسلامية، بما فيها نظام الحكم، على أنها مستمدة في أصولها من الدين الإسلامي، كما قررته المشيئة الإلهية المجسَّدة بالوحي ونبوة محمد عليه السلام في قيادته الأمة المستخلفة على الأرض، والمكلفة بنشر الرسالة بين الناس في العالم.[٢] وهذا القول يعني أن شرعية النظم المنبثقة عن النبوة والرسالة تؤسس شرعيتها بذاتها، وهي تبطل أو تلغي ما عداها من شرعيات الأنظمة التي قد تعترض سير تطبيقها، كما تجلى في إلغاء بعض الأعراف القبلية السلبية عند العرب وأنظمة الدول المعاصرة للدعوة وما بعدها (الدولتان البيزنطية والفارسية) ذات الأنظمة الاستبدادية.[٣]

وحينما نبحث عن مفهوم الشرعية الإسلامية في مجال التطبيق العملي أو سير تطور حركة الدعوة يظهر جليًا من روايات المصادر التاريخية الأولية[٤] التي أرّخت للسيرة النبوية أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) حقق نجاحًا باهرًا في تأسيس وإقامة سلطة وحكم ودولة بكل مقوماتها وأركانها المعروفة قديمًا وحديثًا.[٥] وكان مرتكز سلطة الرسول (عليه الصلاة والسلام) المعنوية والعملية الممارَسة على أرض الواقع، قبل الهجرة وبعدها، يقوم على الإيمان الحر بالعقيدة وانخراط الأفراد والجماعات طوعًا في صفوف الجماعة المؤمنة أو الأمة.[٦] ولعل أوضح دليل على تلك السلطة ما نجده في الإجراءات والتنظيمات التي اتبعها الرسول (عليه الصلاة والسلام) أو استحدثها مثل: (بيعة العقبة الأولى والثانية والصحيفة والغزوات وعقود الصلح والمراسلات والوفود) وغيرها،[٧] فهي تؤشر إلى ممارسته سلطة الزعامة السياسية بعبقرية لا مثيل لها في التاريخ.[٨]

يمكن القول؛ أن جوهر التنظيمات النبوية قامت على فكرة البيعة أو العهد أو العقد في إطار الشورى الهادفة إلى إقرار مبادئ العدل والمساواة، بما يحقق المصلحة، ويضفي على كل نشاط حالة من الرضا والقبول، أو صفة الشرعية.[٩] وفي هذا السياق يلاحظ؛ أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) كان يتيح المجال أمام كل الصحابة في مباشرتهم للأعمال والمهام الموكلة إليهم، وأنه كان يكلف من يتوسم فيهم الكفاية والمقدرة وفق ما تتطلبه الحاجات وتفرضه الظروف دون أن يتبع قاعدة محددة في التولية أو العزل،[١٠] كما أنه لم يكن يفاضل بينهم على أساس معايير، أو شروط عُدّت واجبة في الخلافة الشرعية أوردتها المصادر المتأخرة مثل: السابقة في الإسلام والهجرة والنسب والقرابة والسن وغيرها.[١١]

وخلاصة القول؛ أن الرسول (عليه الصلاة والسلام) أقام سلطة شرعية مُعترفًا بها من قبل الناس، عندما آمنوا بالرسالة والنبوة وأصبحوا معها مسلمين، كما أنه أوضح مبادئ الحكم وضرب مثلاً في سيرته، وترك لمن يأتي من بعده في الحكم الاقتداء والاجتهاد.[١٢] وهنا ينشأ السؤال الهام الآتي وهو: كيف تجسد مفهوم شرعية الحكم في الوعي السياسي للمسلمين عند ممارستهم للسياسة والحكم بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام (١١هـ/٦٣٢م).

أولاً: شرعية الحكم في نظر الخلفاء الراشدين

١/١- الشرعية من منظور أبي بكر الصديق (١١ - ١٣هـ/٦٣٢ - ٦٣٤م):

إن الإجابة عن السؤال السابق تقتضي البحث في الروايات التي تناولت الأحداث التي وقعت بعد الوفاة مباشرة، وتمثلت في اجتماع سقيفة بني ساعدة،[١٣] وما يستخلص منها أمران: الأول - سرعة انعقاد الاجتماع واقتصاره على فئة (الأنصار)، والآخر - سرعة حضور بعض (المهاجرين)، وحسم مسألة اختيار أبي بكر حاكمًا أو خليفةً أول للمسلمين باتفاق وبيعة غالبية من حضر الاجتماع، وبقية المسلمين في المسجد فيما بعد، وهذا ما عُرف بالبيعتين الخاصة والعامة.[١٤]

إن ما تم ينطوي على عدة دلالات، منها إدراك الصحابة لفكرة استمرارية السلطة والحكم والدولة التي أقامها الرسول (عليه الصلاة والسلام)، ولعل في تلقيب أبي بكر (خليفة رسول الله)، ورفضه التلقيب بـ "خليفة الله"[١٥] ما يؤكد الصفة السياسية لسلطته، مثلما نجد فيه تأكيدًا على أهمية الدولة وضرورتها.[١٦] وهذا يعد مؤشرًا إلى وعي سياسي عميق تمتع به الصحابة. ويلاحظ أن النقاش الذي جرى حول خلافة أبي بكر دار في مجمله حول أحقية مَن يحكم، والشروط الواجب توفرها فيه، ويبدو أنه

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

لم يكن مطروحًا سوى شرطٍ واحدٍ هو الكفاية أو القدرة على تحمل المسؤولية، مع قبول فكرة الوسط الاجتماعي الذي ينتسب إليه أبو بكر، وهو قبيلة قريش، إذ هي قبيلة الرسول (عليه الصلاة والسلام) ولها موقع قيادي معترف به في الوعي العربي والثقافة السائدة آنذاك.[١٧]

يمكن الاستنتاج – أيضًا- أن مسألة الحكم أو الخلافة لم تخضع لمجال التداول عبر النص الديني، على النقيض مما طُرح لاحقًا في الأدبيات السياسية الفقهية المتأخرة للفرق والمذاهب الإسلامية السنية والشيعية وغيرها؛ ذلك أن الوعي السياسي للمجتمع الإسلامي في تلك المرحلة لم يكن قادرًا على إفراز كل تلك الرؤى الاستشرافية التي ظهرت في الفقه السياسي في القرن الثاني للهجرة وما بعده.[١٨] ومما يؤكد هذا الاستنتاج ويوضحه بجلاء مفهوم شرعية الحكم في نظر الصحابة، وفي مقدمتهم أبو بكر (رضي الله عنه)، هو ما جاء في خطبته الأولى، إذ قال: "... فإني قد وليت عليكم ولست بخيركم ... الضعيف فيكم قوي عندي ... والقوي فيكم ضعيف عندي..."، وختمها بقوله: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم".[١٩]

إن كلام أبي بكر له دلالة عميقة ومعان بعيدة، فهو يؤكد مبادئ العدل والمساواة استنادًا إلى مبدأ "طاعة الله ورسوله"، وهو مبدأ يماثل المبادئ القانونية والدستورية التي تستند إليها شرعية الحكم في الدولة الحديثة والمعاصرة،[٢٠] إذ إنه جعل الالتزام بذلك المبدأ معيارًا لشرعية حكمه، وإذا حصل النقيض يصبح فاقدًا لشرعيته.[٢١] وهذا يعني أن أبا بكر أصّل أو قعّد مفهوم شرعية الحكم في الإسلام، أو في مؤسسة الخلافة. ويبدو أن هذا الأساس الفقهي أو القانوني كان منطلقه في ممارسته للسياسة والحكم عندما أطلق حركة الفتوحات (الجهاد)،[٢٢] وعالج قضية (الردة)[٢٣] التي عدّها حركة سياسية متمردة أو خارجة على سلطته الشرعية، مثلما عدها خروجًا على الدين، أو "كفر بعد إيمان"،[٢٤] تستوجب الحرب بالقوة الرادعة. وهكذا تم الأمر بموافقة المسلمين وتأييدهم.[٢٥]

٢/١- الشرعية مع تغير شكل الوصول للحكم:

بعد أبي بكر أصبح عمر بن الخطاب (١٣ - ٢٣هـ/٦٣٤ - ٦٤٣م) خليفة بمقتضى نصّ وعهد كتبه الأول للآخر، بعد مشاورة الصحابة ورضاهم، وتم الأمر بسلاسة وهدوء، ولم يرد في المصادر[٢٦] ما يشير إلى أي اعتراض؛ مما يعني أن شرط الكفاية المتوفر في عمر حظي بإقرار وموافقة الصحابة وبقية المسلمين. وهذا يعني أنه أصبح حاكمًا شرعيًا. وقد برهن عمر على حسن الظن به في كفايته القيادية، كما ظهرت باستكماله للفتوحات وتنظيماته الإدارية والمالية وعدالته وبُعد نظره وحُسن إدارته ونزاهته حتى ضُربت به الأمثال.[٢٧] وعندما تعرّض عمر للاغتيال اقترح آلية جديدة لاختيار خليفة من بعده عرفت بـ"مجلس شورى عمر"، وتكوّن مجلسه من ستة من كبار الصحابة من قريش رأى فيهم الأهلية للحكم، وأنيط بهم اختيار أحدهم، فاختاروا عثمان بن عفان "رضي الله عنه" (٢٣-٣٥هـ/٦٤٣-٦٥٥م). وحظي ببيعة أعضاء المجلس بمن فيهم منافسه علي بن أبي طالب "رضي الله عنه"(٣٥-٤٠هـ/٦٥٥-٦٦٠م) وعامة المسلمين.[٢٨] وهذا يعني أن شرعية الخليفة كانت تتحقق سواء أكانت بالانتخاب أو بالعهد أو عبر مجلس الشورى، ومن المنتظر أن تتحول هذه الأساليب إلى سوابق لنظام الخلافة وشرعية الخليفة.

٣/١- الفتنة واغتيال رمز الشرعية:

سارت الأمور في زمن عثمان بشكل عادي بعد انتخابه خليفة، وفي أواخر فترته ظهرت احتجاجات على سياساته الإدارية والمالية في معظم الأمصار لاسيما البصرة والكوفة والفسطاط، وتطوّرت الأحداث، وقام محتجون باغتياله،[٢٩] وبغض النظر عن تفاصيل تلك الأحداث، فإن ما يهمنا الإشارة إليه هو ردّ عثمان على المحتجين الذين طالبوه بالتنازل عن الخلافة قبل قتله، إذ قال: "ما كنت أنزع قميصاً قمّصنيه الله، أو قال: سربلنيه الله".[٣٠] وفسر كلامه أن خلافته مستمدة من الله،[٣١] لكن هذه الدراسة لا تميل إلى هكذا تفسير، وترجح الرأي القائل أن حكمه شرعي، ولا حق شرعيًا لهؤلاء المحتجين بالحكم إن أرادوه، والأدلة على هذا الرأي كثيرة منها: أن عثمان حذّرهم من قتله ليس خوفًا منه على حياته، بل خشية على ضياع فكرة شرعية الحكم في الإسلام، وما قد تجرّه الفتنة من فوضى واختلاف يهدّد الأمة ومستقبلها،[٣٢] كما أن الصحابة رفضوا قَبول تولي الخلافة عندما عرضها عليهم المحتجون، وقد اشترط علي عند قبوله تحمل المسؤولية أن تكون بيعته من كبار الصحابة، وبخاصة أعضاء مجلس شورى عمر، وأن تكون علنية في المسجد،[٣٣] أي أنه أراد أنه تكون خلافته مستوفية للشروط الشرعية كما كانت مرعية من قبل، وكما استقرت في وعي عامة الناس حتى تلك اللحظة.

وهكذا؛ أصبح علي خليفةً عندما توفرت شروط الشرعية كما طلبها، انطلاقًا من حرصه على ملء الفراغ السياسي الذي نشأ بعد اغتيال عثمان، ومنعًا للفوضى واستمرار الفتنة. لكن بيعة علي لم تحظ بقبول ورضا أطراف عديدة مثل كبار الصحابة الذين بايعوه ابتداء وهم: طلحة بن عبيد الله (ت٣٦هـ/٦٥٦م)، والزبير بن العوام (ت٣٦هـ/٦٥٦م)، وكذلك عائشة أم المؤمنين، ووالي الشام معاوية بن أبي سفيان(٤١-٦٠هـ/٦٦١-٦٧٩م)، وأفراد الأسرة الأموية، وأهل الأمصار الذين انقسموا بين مؤيد ومعارض.[٣٤] وبرّرت هذه الأطراف عدم رضاها أو طاعتها بأن بيعة علي كانت تحت الإكراه والضغط، وأن المحتجين ساهموا فيها، وأن علياً تهاون في ملاحقة قتلة عثمان الذين صار زعماؤهم أعوانه وأنصاره.[٣٥]

وهكذا؛ انقسم الناس حول خلافة علي، وجاءت إجراءاته الإدارية الأولية التي أقال فيها كل ولاة عثمان السابقين لتعمق الخلاف وتوسّع شقة الانقسام،[٣٦] وكل ذلك وضع عليا في موضع حرج، ووضع شرعية حكمه على المحك، وكان عليه بذل مساع

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

وجهود استثنائية لتثبيتها والاعتراف بها.[٣٧] لقد تطوّرت الأحداث بسرعة، وتحرك المعارضون وذهبوا إلى البصرة بقيادة (طلحة والزبير، وعائشة)، وسيطروا عليها، وانضم غالبية أهلها إليهم ودخلوا في معركة مع علي سميت معركة الجمل (٣٦هـ/٦٥٦م) انتهت بانتصاره وتشتت المعارضة الأولى.[٣٨] لقد شكك قادة تلك المعارضة بشرعية خلافة علي من منظور الشرعية كما فهموها، ولتوضيح ذلك نورد بعض أقوالهم: فقد أعلنت عائشة رفض عملية قتل عثمان والنتيجة التي ترتبت عليها، وهي خلافة علي؛ لأن مَن قام بها لا يمثلون الناس كونهم (أعراباً وعبيداً أو غوغاء)،[٣٩] وفي البصرة قالت: "إنّ من الرأي أن تنظروا إلى قتلة عثمان فيُقتَلوا به، ثم يُردّ هذا الأمر شورى على ما جعله عمر بن الخطاب".[٤٠]

كذلك طالب طلحة بالشورى حيث قال موجهاً كلامه إلى علي: "فاعتزل هذا الأمر، ونجعله شورى بين المسلمين، فإن رضوا بك دخلت فيما دخل فيه الناس، وإن رضوا غيرك كنت رجلاً من المسلمين".[٤١] وفي قول آخر: "كنا في الشورى ستة، فمات اثنان، وقد كرهناك، ونحن ثلاثة"،[٤٢] ثم أشار إلى اغتصاب علي الخلافة بقوله :"دعانا إلى البيعة بعد أن اغتصبها وبايعه الناس".[٤٣] وأما الزبير فقال: "بيننا وبينك عهد خليفة، ودم خليفة، اجتماع ثلاثة، وانفراد واحد، وأم مبرورة، ومشاورة العشيرة".[٤٤] وأما سعد بن أبي وقاص (ت ٥٥هـ/ ٦٧٤م)، ثالث أعضاء مجلس شورى عمر، الذي أشار إليه طلحة في قوله السابق، فإنه أعطى بيعته لعلي، ووصفها بأنها بيعة طاعة أو اعتراف، وليست بيعة طاعة نصرة، أي أنه فضّل الاعتزال وعدم الدخول في الصراع حول الخلافة.[٤٥]

إن الأقوال السابقة تؤشر إلى اتجاهين: الأول – عدم اعترافهم بشرعية خلافة علي؛ لأنه تجاوزهم، حينما قَبِل ترشيح غيرهم للخلافة كونهم أعضاء مجلس شورى عمر، وهم من يمنح الشرعية للخليفة، والآخر- أن مفهوم الشورى مأخوذ عندهم على معنى ضيق لا يتعدى مجلس شورى عمر. وهذا بدوره يؤشر إلى أن المفهوم ذاته لم يكن متبلورًا كما قد يُظنّ للوهلة الأولى، ومن المنتظر أن يكون عرضة لتفاسير ورؤى متباينة تبعًا لفهم كل طرف ومصالحه، وهذا ما سيتحدث عنه البحث. وفي المقابل نجد عليًا متمسكًا بصحة بيعته وشرعية حكمه، وعدّ الرجوع عن البيعة بمنزلة الردة وأن خروج (ثورة) من بايعه خروج على الشرعية، وأن له الحق بمحاسبتهم.[٤٦]

ويلاحظ أن عليًا قُبيل معركة الجمل قَبِلَ التفاوض على مسائل الحكم باستثناء شرعية البيعة مثل قضية عثمان ومحاكمة القتلة، لكنه أشار بعد المعركة إلى أن محاسبته للمعارضين جاءت على ما اقترفوه من قتل ونهب للمال العام عندما سيطروا على البصرة بالقوة،[٤٧] ووصفهم بـ"الناكثين"، وأحيانًا "أهل الباطل"، ووصف أنصارَه بـ"أهل الحق".[٤٨] وخلاصة القول؛ أن قتل عثمان نظر إليه كثير من الناس على أنه قتل لرمز شرعية الحكم، وربما شرعية الدولة؛ لذلك ظهر الصراع في بعض جوانبه وكأنه صراع بين من يمثل الشرعية وبين من يمثل نقيضها، وهو الفوضى والفتنة.[٤٩] ويمكن القول – أيضًا- أن مفهوم الشرعية المُعبَّر عنها بالشورى كان غامضًا، والسبب في ذلك عائد إلى عدم استقرار مفهوم الحكم والدولة في الوعي السياسي للناس، وافتقار الخلافة إلى العمل المؤسسي، وهذا ما عدّه "الدوري" الثغرة الكبرى في الحكم في تاريخ الإسلام السياسي.[٥٠]

٤/١- الصراع على الشرعية بين علي ومعاوية:

لم تنته الحرب حول شرعية الحكم بانتهاء معركة الجمل، بل تفاقمت بعدها، ودخل علي في صراع حولها مع معاوية، زعيم بلاد الشام، وهو المعروف بالدهاء أو العبقرية السياسية، الذي أدار منطقته لمدة طويلة قاربت العقدين من الزمن، امتلك خلالها كل مقومات القيادة الناجحة وصفات الزعامة، والحائز على ولاء لافت عند أهل الشام.[٥١] لقد أعلن معاوية سخطه على قتل عثمان، ورفض خلافة علي، وأخذ يعدُّ العدّة لكل الاحتمالات، وبسبب براعته السياسية أدار الصراع بخطوات مدروسة في توقيتها وحجمها، ولعل في مقدمة خطواته توفير كل الشروط اللازمة واستثمارها؛ لتقديم خطاب سياسي متكامل ضمّنه مفاهيمه ورؤيته للصراع برمته ليجد فيه التبرير الكافي لكل خطوة يقدم عليها، بل التضحية من أجلها من قبل أهل الشام وغيرهم.[٥٢]

وأما علي الذي اتخذ من الكوفة مركزًا له، فقد كان عليه تقديم خطاب سياسي يكفل له حشد طاقات أهل العراق لتوجيهها في خدمة أهدافه، وهي إعادة تنظيم إدارة العراق والمناطق التابعة له وانتزاع البيعة من معاوية.[٥٣] لقد نجح علي في هدفه الأول، على الرغم من حصول تشوش في علاقته مع بعض زعماء القبائل نتيجة التناقض بين مفهومه الإسلامي للإدارة، ومفاهيمهم القبلية التي لا تقبل الإقرار لقواعد الإدارة الشفافة للمال العام.[٥٤] وكان علي يطمح إلى حل مشكلة معاوية سلمًا؛ لذلك بادر إلى إرسال الرسائل والوسطاء، وقد أوردت المصادر تفاصيلها، ومن دراستها تظهر رؤية الطرفين لمفهوم الشرعية.

ابتدأ علي في إرسال وسيط يحمل رسالة منه، وهو جرير بن عبد الله البجلي، وهو صحابي كان واليًا على منطقة هَمَذان منذ زمن عثمان، وقد أقاله علي من مركزه،[٥٥] وقد جاء في الرسالة :"فإن بيعتي بالمدينة لزمتك وأنت بالشام؛ لأنه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان...فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد. وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسمّوْه إمامًا كان ذلك لله رضًا ..".[٥٦] وقد رفض معاوية مفهوم علي للشرعية أو الشورى، ورد قائلاً: "وقد أبى أهل الشام إلا قتالك حتى تدفع إليهم قتلة عثمان، فإن فعلت كانت شورى بين المسلمين".[٥٧]

يُلاحظ على الأقوال السابقة تباين مفهوم الشورى بين الاثنين، علي كان يعتقد أن الشورى مقصورة على كبار الصحابة من المهاجرين والأنصار.[٥٨] أما معاوية فإنه أرادها شورى عامة أو موسعة تشمل غيرهم بسبب ما طرأ من أحداث وتغيرات ذهب معها

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

حقُّ مَنْ سماهم مِن الصحابة، وحتى الإقليم الذي كانوا يمثّلون زعامته، حيث قال في رسالة ثانية: "وقد كان أهل الحجاز الحكامَ على الناس، وفي أيديهم الحقُّ، فلما تركوه صار الحقُّ في أيدي أهل الشام".[٥٩] وفي رد علي عليه قال: "أما قولك عن أهل الشام هم الحكام على أهل الحجاز، فهات رجلاً من قريش الشام يُقبل في الشورى، وتحل له الخلافة، فإن زعمت ذلك كذّبك المهاجرون والأنصار، وإلا أتيتك به من قريش الحجاز".[٦٠]

وفي قول آخر لعلي أكد أن الشورى مقصورة على كبار الصحابة ممن حضروا معركة بدر (٢هـ/٦٢٣م)؛[٦١] وذلك لأن معاوية ليس من هذه الفئة أو التي سبقتها، فهو متأخر بإسلامه، وقد جاء بعد فتح مكة (٨هـ/٦٢٩م)، وكان من أهلها الذين نالوا العفو النبوي وسُمُّوا (الطلقاء).[٦٢] وأصر معاوية على طرح مطلبه الرئيس، وهو المطالبة بالثأر من قتلة عثمان ومحاكمتهم، وكان قد استخدم هذا المطلب في حشد أهل الشام وتعبئتهم منذ لحظة الإعلان عن مقتل عثمان، إذ قال: "يا أهل الشام قد علمتم أني خليفة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وخليفة عثمان، وقتل مظلومًا، وقد تعلمون أني وليه، والله يقول في كتابه: "ومن قُتل مظلومًا فقد جعلنا لوليّه سلطاناً"،[٦٣] ويبين أنه هو ولي عثمان كونه ابن عمه وأحد عماله وعمال الخليفة الذي سبقه.

وفي قول آخر له أمام قراء أهل الشام الذين سألوه عن سبب حربه لعلي، وهو أولى منه بالخلافة للسابقة والفضل في الإسلام، رد عليهم أنه لا يقاتله إلا طلباً بدم عثمان ولتسليم قتلته،[٦٤] ثم تطوّر خطاب الاثنين من خلال إضافتهما مرتكزات جديدة لمفهوم الشرعية، فعلي أضاف إلى جانب سابقته وفضله في الإسلام قرابته الماسّة بالرسول عليه السلام، وكذلك الحرص على مبدأ (وحدة الجماعة) الضامن لوحدة الأمة وبقائها.[٦٥] وأما معاوية فأضاف مفهومه للشورى الموسعة، فقد جاء في رسالة له إلى زعماء الحجاز: "إنما نطلب بدمه، أي عثمان، حتى يدفعوا إلينا قتلته فنقتلهم بكتاب الله، فإن دفعهم علي إلينا كففنا عنه، وجعلناها شورى بين المسلمين، على ما جعلها عمر بن الخطاب، وأما الخلافة فلسنا نطلبها".[٦٦] وأما رؤيته للجماعة، فإنه أوضح أن عليًا هو من فرّق الجماعة التي كانت مجتمعة على عثمان، وأضاف أنه هو مَن يمثّل الجماعة في قيادته أهل الشام المنادين بنصرة عثمان والثأر له، "فأما الجماعة التي دعوتم إليها فمعنا هي، وأما الطاعة لصاحبكم (يقصد علياً) فإنّا لا نراها، إن صاحبكم قتل خليفتنا وفرّق جماعتنا".[٦٧]

لكن عليًا احتج باستمرار بشرعية بيعته التي نالها من كبار الصحابة، ونظر إلى البيعة على أنها عهد لا يمكن الرجوع عنه لأي سبب، وتحت أي ظرف كان، يظهر ذلك في قوله لمعاوية: "وأما تميزك بين أهل الشام والبصرة، وبينك وبين طلحة والزبير، فلعمري فما الأمر هناك إلا واحد؛ لأنها بيعة عامة لا يتأتّى فيها النظر، ولا يُستأنف فيها الخيار".[٦٨] كما طرح الاثنان – علي ومعاوية – أفكارًا أخرى لا تقل أهمية عما سبق - وقد أشرنا إليها - وربما تفوق كلَّ ما ذكر كونُها تشكل الخلفية المحركة لنزعات جيوش الطرفين القبلية ومصالحها الحيوية،[٦٩] وهي فكرة إعلاء شأن الأقاليم وأهلها، أي إظهار مكانة العراق وأهله من قبل علي، وفي المقابل إظهار مكانة الشام وأهلها من قبل معاوية.

وفيما يخص الأول فإنه درج على الإشادة بالكوفة ودور أهلها في الإسلام ونصرته، ووصفهم بأهل الحق المدافعين عن شرعية خلافته، إذ قال: "أما بعد، يا أهل الكوفة، فإن لكم في الإسلام فضلاً ما لم تُبدِّلوا وتُغيِّروا. دعوتُكم إلى الحق فأجبتم وبدأتم بالمنكر فغيرتم".[٧٠] كما استخدم أوصافًا مماثلة عند تعبئته للقتال أثناء معركة صفين، وأوضح أن قيادته لهم هي دفاع عن مصالحهم المهددة من الطرف الآخر الذين عدّ قادتهم ظالمين يقاتلون ليكونوا ملوكًا جبابرة.[٧١] إلا أن علاقته بأهل الكوفة ضعفت بعد معركة صفين، وانحدرت معهم باتجاه سلبي بلغ ذروته بعد معركة النهروان (٣٨هـ/٦٥٨م) مع الخوارج،[٧٢] وتخاذلهم عن مواجهة معاوية وجيوشه التي أحاطت بالعراق وهيمنت على باقي أقاليم الدولة (مصر والحجاز)،[٧٣] وتُشعِر أقوالُ علي قبيل اغتياله بحسرة شديدة على الوضع الذي وجد نفسه فيه مع أهل الكوفة حتى تمنى الشهادة على البقاء بينهم.[٧٤]

وأما معاوية فقد كان اهتمامه بإظهار مكانة الشام ودور أهلها منذ وقت مبكر، وبيّن أنها أرض مقدسة، وأن أهلها المرابطين فيها مدافعون عن الإسلام والمسلمين، ففي أزمة الاحتجاج على عثمان ذُكر هذا الكلام،[٧٥] وبعد الدخول في الصراع ضد علي، كرر أقواله أمام أهل الشام ووسيط علي (جرير بن عبد البجلي): "الحمد لله الذي جعل الدعائم للإسلام أركانًا، والشرائع للإيمان برهانًا، يتوقد قبسه في الأرض المقدسة، التي جعلها الله محل الأنبياء والصالحين من عباده، فأحلّها أهل الشام، ورضيهم لها ورضيها لهم ...القُوّام بأمره والذابين عن دينه وحرماته، ثم جعلها لهذه الأمة نظامًا".[٧٦] استمر معاوية مشيدًا بالشام وأهلها أثناء التعبئة للقتال في صفين وبعدها. وأوردت المصادر،[٧٧] لاسيما ابن عساكر، أحاديث كثيرة في فضائل الشام ودمشق منسوبة إلى الرسول (عليه الصلاة والسلام)، يبدو أن معاوية كان يرددها، قبل خلافته وبعدها، بهدف توظيفها كمسوغات ومؤشرات دالة على مصداقية قيادته وشرعية دولته.

ثانيًا: تطور مفهوم الشرعية عند الأمويين

٢/أ-الشرعية في نظر معاوية بعد وصوله للحكم:

لم يطرأ تغيير نوعي على مفهوم الشرعية بعد وصول معاوية للحكم، فقد استمر في طرح الأسس السابقة للشرعية كما طرحها أثناء الفتنة، وهي: ولاية عثمان والشورى والبيعة ووحدة الجماعة والطاعة، فضلاً عن مؤهلاته وقدراته القيادية.[٧٨] ومع الزمن وتطور الأحداث أخذ يطرح مرتكزات جديدة؛ لتكريس شرعية حكمه، ولمواجهة المشككين بها في الكوفة، أو غيرها من الأمصار، فركز على أنه خليفة للمؤمنين كغيره من الخلفاء الذين سبقوه. ومن مظاهر

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

حرصه ضرورة مخاطبته بإمرة المؤمنين، وعدم الاقتصار على أمير، أو نعته بلقب ملك، أو غيره،[٧٩] كما ظهر ذلك في كتابة لقبه على النقود التي سُكّت في عهده.[٨٠]

وكان معاوية يحاول إيجاد حرمة للخلافة ومنزلة مميزة للخليفة، وحذر من المساس بفكرة الدولة التي يوقدها باقتدار أو ما كان يسميه "المُلْك" بقوله: "إني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا". وقوله: "كل ذنب عنكم موضوع ما خلا القدح في هذا الملك".[٨١] وتجلت هذه التوجهات في قضية حجر بن عدي ورفاقه سنة ٥١هـ/٦٧١م، الذي اتّهم بالتشكيك بشرعية حكمه من خلال لعن الخليفة (معاوية)، وإحياء ذكرى خلافة علي.[٨٢] وأما قرشية الحكم فإنه استخدمها في مواجهة خطاب الخوارج[٨٣] الرافضين لها، والداعين إلى جواز حكم غيرها من القبائل العربية؛ لذلك شدد معاوية على إشاعة الحديث المنسوب إلى الرسول عليه السلام والقائل: "الناس تبع لقريش في هذا الأمر خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا"، أو غيره من الأحاديث مثل: "الأئمة من قريش".[٨٤]

ويبدو أن معاوية لم يواجه تحدّيًا جديًا لحكمه، إذ شهد عهدُه حالة استقرار واضحة، وتوجُّهًا نحو الفتوح وإعادة تنظيم إدارة مؤسسات الدولة،[٨٥] وهذا ما أضاف نوعًا من الشرعية لحكمه مستمدًا من نجاحه في تطوير الدولة، وتحقيق مصالح الناس، أو ما يمكن تسميته "بشرعية الإنجاز" الذي كان يشير إليه معاوية باستمرار منذ بداية تسلمه للحكم، وتمثل في مقدرته السياسية والعسكرية والإدارية كمؤهلات للخليفة، فشدد على أن الراشدين ولّوه، ولم يغشّ، ولم يستأثر بشيء".[٨٦] وأنه أحسنُ سياسةً وأقوى على جمع الأموال، وأكْيَدُ للعدو، وذلك بقوله: "إني نظرت فعلمت أنه لا يُصلِحُ الناسَ إلا ثلاثُ خصالٍ: إتيان العدو في بلاده ...، وهذا العطاء والرزق أن يقسم في أيامه، وأن يقيم البعث القريب".[٨٧]

٢/ب – شرعية فكرة التوريث:

كانت فكرة توريث الحكم التحدي الحقيقي لمعاوية ورؤيته للحكم ومفهومه للشرعية، ظهر ذلك مع طرحه لفكرة تغيير نظام الخلافة الذي تكرّس أيام الراشدين، لكن فكرة التوريث غير جديدة في تراث الزعامة عند العرب،[٨٨] كما أن الفكرة كانت السائدة في أنظمة حكم الإمبراطوريات السابقة، أو المعاصرة للدولة العربية الإسلامية.[٨٩] وكان على معاوية تقديم مبررات مقنعة حول ضرورة الفكرة لتكون مقبولة أو شرعية. ويبدو أن معاوية كان يدرك مخاطر توجهه الجديد؛ ولذلك أعدّ لها إعدادًا جيدًا، ونفذّه على مراحل، وهو المعروف بحسن التخطيط والتنظيم لكل عمل كان يقوم به، فضلاً عن إتقانه فنّ الحوار والوصول إلى الأهداف بكل الوسائل العقلية، واستخدام سياسات الترغيب والترهيب.[٩٠]

وتجمع المصادر[٩١] على أن صاحب الفكرة هو المغيرة بن شعبة (٤١ - ٥٠هـ/٦٦١-٦٧٠م)، والي الكوفة، المعروف بالدهاء، وقد يكون هذا صحيحًا، ويمكن أن يكون المغيرة صاحب المبادرة، لكن من غير الممكن نسبتها بشكل نهائي إليه؛ نظرًا لما نلاحظ من نسبة أفكار أخرى مماثلة في سيرة معاوية إلى مستشاريه مثل فكرة التحكيم في معركة صفين التي نسبت إلى عمرو ابن العاص.[٩٢] وبغض النظر عن مصدر الفكرة، فإن معاوية بادر إلى طرحها على نطاق ضيق انحصر في بعض مستشاريه المخلصين أمثال زياد بن أبيه (٤٥ - ٥٣هـ/٦٦٥ - ٦٧٢م) الذي عُدَّ أخًا لمعاوية بعد استلحاقه بنسبه سنة ٤٤هـ/٦٦٤م وتولّيه إدارة العراق والمشرق الإسلامي.[٩٣] وقد أشار زياد على معاوية بضرورة التريث في طرح الفكرة، وأنّ عليه تأهيل يزيد بما يكفي من المؤهلات القيادية لتكون فكرة تولّيه الخلافة مقبولة في نظر الناس.[٩٤] تدرج معاوية في طرح الفكرة، فطرحها على زعماء الشام الذين رحبوا بها وتشجعوا لها؛ لأنها تحقق مصالحهم كونهم حلفاء حكم معاوية وأنصاره، وبلادهم مركز الخلافة، مثلما تحقق مصالح عامة الناس بالإبقاء على وحدتهم ومنع تجدد الاختلاف وإثارة الفتنة الممقوتة التي عانى منها الجميع.[٩٥]

وعلى امتداد الفترة الممتدة من عام وفاة الحسن بن علي (٤٩هـ/٦٦٩م)، حتى سنة (٥٦هـ/٦٧٥م أو ٥٧هـ/٦٧٦م) أجرى معاوية سلسلة لقاءات مع زعماء الأمصار كلها، لا سيما العراق والحجاز، طرح فيها الفكرة وبررها بالقول: "إني أرهب أن أدع أمة محمد كالضأن لا راعي لها".[٩٦] ومما شجع معاوية على المضي فيما يريد عدم تبلور طريقة محددة لدى المسلمين في اختيار الخليفة، وقد أكد معاوية ذلك أمام أهل المدينة، مبيّنًا سبب اختياره يزيد وليًا لعهده قائلاً: "أيها الناس، قد علمتم أن رسول الله (عليه الصلاة والسلام) قُبض ولم يستخلف أحدًا، فرأى المسلمون أن يستخلفوا أبا بكر، وكانت 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 نفر، اختارهم من المسلمين، فصنع أبوبكر ما لم يصنعه رسول الله، وصنع عمر ما لم يصنعه أبو بكر، كل ذلك يصنعونه نظرًا للمسلمين، فلذلك رأيت أن أبايع لما وقع الناس فيه من الاختلاف، ونظرًا لهم بعين الإنصاف".[٩٧]

كما قام معاوية بالتعرف إلى رأي زعماء الأسرة الأموية في تولية يزيد، أمثال: سعيد بن العاص، ومروان بن الحكم، وعبد الله بن عامر، فأمر شاعرًا (مسكين الدارمي) أن يقول أبياتًا في مجلسه عند حضور يزيد ووجوه بني أمية، فأنشأ يقول:

ألا ليت شعري ما يقول ابن عامر ومروان أم ماذا يقول سعيد؟
إذا المنبر الغربي خلّاه ربُّه فإن أمير المؤمنين يزيد

فقال له معاوية: ننظر فيما قلت، يا مسكين، ونستخير الله.[٩٨] ولم يتكلم أحد من بني أمية في ذلك إلا بالإقرار والموافقة. وقام معاوية بالتمهيد لبيعة يزيد فعينه قائدًا لحملة القسطنطينية سنة ٤٩هـ/٦٦٩م،[٩٩] كما ولاّه موسم الحج سنة ٥٠هـ/٦٧٠م، أو سنة ٥١هـ/٦٧١م،[١٠٠] فأحسن في أهل مكة والمدينة "...ثم انصرف

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

والناس عنه راضون. وشاع الخبر في الناس بأن معاوية يريد أن يأخذ البيعة ليزيد، وكان الناس في أمر يزيد على فرقتين ما بين راضٍ وساكتٍ، أو قائلٍ منكرٍ".[١٠١] واستمر معاوية في مشاوراته لزعماء الأمصار، مثل: ابن الزبير، والأحنف بن قيس (ت٦٧هـ/٦٨٦م) زعيم أهل البصرة، ويبدو أنهم أشاروا بآراء فيها تحفُّظ، كما تحفَّظ آخرون، مثل: عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٥٣هـ/٦٧٢م)، الذي ردَّ على مروان بن الحكم والي المدينة عندما طرح الفكرة، وأن السبب فيها جمع الألفة وحقن الدماء، قائلاً: "كذبت والله يا مروان، وكذب منْ أمركَ بهذا، والله ما يزيد برضا، ولكن يزيد ورأيه هرقلية".[١٠٢]

ويبدو أن هذه الآراء جاءت عند أول طرح للفكرة التي أُعلنت بشكل نهائي بعد سنة ٥٣هـ/٦٧٢م، فذكر الطبري: "لما مات زياد بن أبيه (ت ٥٣هـ/٦٧٢م)، دعا معاوية بكتاب فقرأه على الناس باستخلاف يزيد، إن حدثَ به حدثُ الموت فيزيدُ وليّ عهد، فاستوسق، أي انتظم، له الناس على البيعة".[١٠٣] وبعد هذه الخطوات التمهيدية دعا معاوية إلى اجتماع موسع حضره زعماء الأمصار، وانعقد في دمشق سنة ٥٥هـ/٦٧٤م، أو سنة ٥٦هـ/٦٧٥م،[١٠٤] لاستشارتهم وأخذ رأيهم النهائي في نظامه الجديد وبيعة يزيد، وطرح زعماء الوفود وجهات نظرهم التي تراوحت بين الحذر والتأييد التام،[١٠٥] وأشار بعض زعماء الشام إلى استخدام السيف أو القوة لكل من تسول له نفسه الاعتراض أو تحدي الفكرة، وقد مدح معاوية الزعيم المشير للقوة بقوله: "أنت سيد الخطباء"؛[١٠٦] مما يعني أن القوة ستكون إحدى مرتكزات شرعية الحكم المنتظر.

وعلى الرغم من هذه الموافقة التي نالتها الفكرة، فإنها كانت غير تامة بنظر معاوية وآخرين، طالما أنها لم تحظَ بعد بموافقة وتأييد أبناء كبار الصحابة، وهم الطامحون بالزعامة ونيل الخلافة، ولهذا قام معاوية بزيارة الحجاز، والالتقاء بهم ومحاورتهم، ومن الذين التقاهم عبد الله ابن عمر، وعبد الله بن الزبير، والحسين بن علي، وآخرون.[١٠٧] واستخدم أساليب متنوعة عند طرح الفكرة على كل واحد منهم، مرغِّبًا ومهدِّدًا، وذكرت الروايات أنهم اتفقوا على رأي واحد تكلم فيه عبد الله بن الزبير، وتكلم معاوية أولاً قائلاً: "قد علمتم سيرتي فيكم وصلتي أرحامكم وصفحي عنكم وحلمي لما يكون منكم، ويزيد ابن أمير المؤمنين، أخوكم وابن عمكم، وأحسنُ الناس فيكم رأيًا، وإنما أردت أن تقدموه باسم الخلافة، وتكونون أنتم الذين تنزعون وتؤمرون، وتجبون وتقسمون، لا يدخل عليكم في شيء من ذلك".[١٠٨] وردّ ابن الزبير فخيَّر معاوية باتباع ما سنه الخلفاء الراشدون، أو التخلي عن الحكم، لكن معاوية بيَّن أن تلك السنة لم تعد مناسبة، وأن على الجميع الموافقة على رأيه، وهددهم قائلاً: "...قد أعذر من أنذر ....وإني أقسم لكم بالله لئن ردَّ عليّ منكم إنسان كلمة في مقامي هذا لا ترجع إليه كلمته حتى يسبق إليَّ رأسُه، فلا يرعين رجل إلا على نفسه".[١٠٩]

وأورد ابن أعثم أن معاوية أعلن عن موافقة أبناء الصحابة، وقال: " ...وهؤلاء الرهط الأربعة (الحسين بن علي، وعبد الرحمن بن أبي بكر، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير)، هم عندي سادة المسلمين وخيارهم، وقد دعوتهم إلى البيعة فوجدتهم إذاً سامعين مطيعين، وقد سلّموا وبايعوا وسمعوا وأجابوا وأطاعوا".[١١٠] ويلاحظ أن الروايات تضاربت حول أقوال أبناء الصحابة، لكنها تجتمع على عدم بيعتهم ليزيد، ولذلك حذّر معاوية ابنه قبيل وفاته في وصيته التي جاء فيها: " ...وإني لا أتخوَّف أن ينازعك هذا الأمر الذي استتب لك إلا أربعةُ نفرٍ من قريش: الحسين بن علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر"، وهذا ما يؤكد عدم بيعتهم ورفضهم – أي الحسين وابن الزبير – لبيعة يزيد عندما علما بوفاة معاوية.[١١١]

من خلال الاستعراض السابق يلاحظ: أن معاوية أنهى فكرة الشورى أو الاختيار المتعدد للخليفة، وأسس فكرة التوريث، وأنها لم تحظ بتأييد الزعماء الذين رأوا أنفسهم مؤهلين للخلافة، وفئات واسعة من عامة الناس، وهذا ما فتح المجال للصراع حول مركز الخلافة، ووضع شرعية الفكرة والحكم الأموي على المحك، ودخلت الدولة معها في طور جديد من التقاتل والحروب عبر حركات وثورات اشتعلت في معظم الأمصار طوال الفترات اللاحقة. ولما كانت الفترة طويلة بأحداثها، وتعددت فيها الأفكار والطروحات المتعلقة بشرعية الحكم، فإننا سنتحدث بلمحة مختصرة عن فكرة جديدة طرأت على مسار مفهوم الشرعية، ابتداءً من عهد عبد الملك ابن مروان (٦٥ - ٨٦هـ/٦٨٤ - ٧٠٥م)،[١١٢] وهي فكرة التفويض الإلهي في الحكم، أو الاستخلاف الإلهي عند الأمويين.

٢/ج – فكرة الاستخلاف الإلهي:

واجه عبد الملك خصومه وأعداء الدولة، وانتصر عليهم بالقوة، واستلزم القضاء على المعارضة المسلحة والمعززة بالأفكار والشعارات دحضُها والإتيان بأفكار مضادة تبطلها وتستعلي عليها. فقد أخذ يؤكد منذ تولّيه الخلافة مبدأ القوة أولاً، محذّرًا من ادّعاء أيّ طرف الأحقية بالخلافة المكرَّسة لشعار وحدة الخلافة، قائلاً: "أما بعد ...فلست بالخليفة المُستضعف ... وإني والله لا أداويكم إلا بالسيف... ألا فليبلغ الشاهد الغائب أنه ليست من لعبة إلا ونحن نحتملها، ما لم تبلغ أن تكون صعود منبر أو نصب راية".[١١٣] ومع إحرازه للنصر على معارضيه أمثال: عمرو بن سعيد بن العاص (قُتل ٧٠هـ/٦٨٩م)، وعبد الله بن الزبير (قُتل ٧٣هـ/٦٩٢م)، أخذ يطرح فكرة استخلافه من الله تعالى، فقال: "إن الله اختصنا بالكرامة، وانتخبنا للولاية، وآثرنا بالخلافة".[١١٤] ومن مظاهر تجسيد الفكرة تلقبه بلقب خليفة الله، إلى جانب اللقب المعتاد الذي حمله الخلفاء منذ عمر بن الخطاب، وهو "أمير المؤمنين"، وظهر اللقب على النقود ابتداءً من سنة ٧٣هـ/٦٩٢م، وهو العام الذي انتهت به ثورة ابن الزبير.[١١٥]

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

ولتأكيد اللقب وإشاعته بين الناس، سُكَّ على النقود المعرَّبة ورسُم عليها شارات عربية إسلامية مثل: صورة الخليفة واقفًا وواضعًا يده على مقبض السيف، وإلى جانبه كُتِب "خليفة الله"، وفي الجانب الآخر "أمير المؤمنين".[١١٦] ويبدو أن هذا النمط من الشارات كان ردّا على ألقاب زعماء المعارضة التي سكّوها على نقودهم المستعملة في مناطق نفوذهم مثل: درهم مصعب بن الزبير في العراق، ودرهم قطريّ بن الفُجاءة زعيم الخوارج التي كُتب عليها "قطري أمير المؤمنين"، إضافة إلى شعار الخوارج الشهير "لا حكم إلا لله".[١١٧] ويبدو أن عبد الملك استخدم لفظًا معزّزًا للقب السابق، فأضاف إليه عبارة "الخليفة ظل الله في الأرض"، فقد أورد البلاذري أن عبد الملك خطب في الكوفة، بعد قتل مصعب بن الزبير، فعظّم حق الخليفة، وقال: "إنه ظل الله في الأرض"[١١٨] أي أنه عدّ نفسه ممثلاً لله في الأرض بقيادته الأمة المستخلفة عليها. ورأى رضوان السيد أن المقصود بالعبارة أن الخليفة هو مَن يتولى الدعوة العالمية للإسلام،[١١٩] لكن هذه الدراسة لا ترجح هذا الرأي؛ لأن كلام عبد الملك جاء في سياق خطاب موجه لأهل الكوفة مركز المعارضة، ولم يكن في وارد الحديث نشر الإسلام أو حركة الفتوح.

وشاع استخدام عبارة الاستخلاف الإلهي على ألسنة ولاة عبد الملك، أمثال: الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق الشهير(ت ٩٥هـ/٧١٣م)، الذي تكفل بقمع المعارضة بكل الوسائل، ويبدو أنه بالغ في ألفاظه عند وصف عبد الملك، مثل قوله: "إن الله حباه بالنصر"، "وإن الله ارتضاه إمامًا"، و"إنه انتصر بطاعته والوفاء ببيعة خليفته" وغيرها.[١٢٠] واتهم المعارضين للخليفة بالكفر الصريح.[١٢١] كما كان للشعراء دور كبير في إشاعة هذه الألفاظ من خلال قصائدهم التي مدحوا بها عبد الملك والخلفاء الأمويين من بعده، ولا يخفى ما للشعر والشعراء من أهمية ودور في نشر الأفكار بين الناس في تلك المرحلة،[١٢٢] ومن هذه الأشعار قول الأخطل:[١٢٣]

الخائض الغمرة الميمون طائره خليفة الله، يُستسقى به المطر

وقول الفرزدق:[١٢٤]

خليفة الله، فهم في رعيته يهدي به اللهُ بعد الفتنة البشرا

وقول الشاعر[١٢٥] مادحًا الوليد بن عبد الملك:

وكنت المصفى من قريش ولم يكن لوطئك فيهم زيغ كعب ولا نعل
حباك بها الله الذي هو ساقها إليك فقد أبلاك أفضل ما يبلي

ويبدو أن طرح فكرة الاستخلاف توقفت مؤقتًا في زمن خلافة سليمان بن عبد الملك (٩٦ -٩٩هـ/٧١٤ - ٧١٧م)، وعمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١هـ/٧١٨ - ٧١٩م)، على التوالي، وهما مَن حاول طرح خطاب سياسي اتسم بالطابع الديني، ورأيا من خلاله أن الخلافة وظيفة دينية، أو مهمة كبرى في قيادة الأمة، وهي مسؤولية عليهم تحمل عبء واجبها المُلقى على عاتقهم من عند الله.[١٢٦] فقد جاء في كتاب لسليمان قوله: "وليس الذي ولاني الله من ذلك بهيّن عليّ"،[١٢٧] وأما عمر فقد اعترض بشدة على مناداته بلقب خليفة الله، وفضَّل مخاطبته بلقب أمير المؤمنين فقط، وقال: "فلما وليتموني أموركم سميتموني أمير المؤمنين، فلو ناديتَني يا أمير المؤمنين أجبتُك، وأما خليفة الله في الأرض فلست كذلك، ولكن خلفاء الله في الأرض داود النبي وشبهه".[١٢٨] وهذا يؤشر إلى منهجه في الحكم، فضلاً عن اعتداله وواقعيته في التعاطي مع شؤون الحكم كما هي على أرض الواقع.

وفي زمن الخلفاء الأُمويين المتأخرين عادوا لاستخدام فكرة الاستخلاف والتفويض الإلهي في الحكم، كما استعادوا معظم الأفكار التي طرحها مَن سبقوهم مثل: أفكار الطاعة والجماعة وإعلاء حرمة الخلافة وشأن الخليفة، في محاولة منهم لمواجهة حالة الاضطراب والفوضى في واقعهم السياسي، سواء أكان على صعيد ولاية العهد وتنظيم عملية الوصول إلى مركز الخلافة أو الوقوف في وجه المعارضة التي تنوعت واشتدت وصارت تهدد الدولة ومستقبلها. ومن الأمثلة على ذلك تأكيد هشام بن عبد الملك ضرورة طاعة الخليفة المستمدة من طاعة الله، مع رفضه لما يشاع من أقوال عن الشيعة، التي يرفعون بها منزلة أئمتهم فوق منزلة الخلفاء الأمويين، أثناء أحداث ثورة زيد بن علي في الكوفة عام ١٢١هـ/٧٣٨م.[١٢٩] لكن هشامًا، وهو المعروف بالعقلانية والواقعية في التفكير،[١٣٠] بالغ في وصف ولي عهده الوليد ابن يزيد بأوصاف لا تليق بالخلفاء، أو مركز الخلافة، في محاولته إقصاءه عن الحكم وتولية أحد أولاده، وقد فشل في إقناع مراكز القوى المؤثرة في الدولة والحكم (قادة الأجناد) بصحة فكرته، وأنها قد تهدد شرعية الحكم.[١٣١]

وحاول الوليد (١٢٦هـ/٧٤٣م) خلال حكمه القصير التأكيد مجددًا على فكرة أهمية الخلافة والخلفاء، وأن طاعتهم من طاعة الله،[١٣٢] ويلاحظ تمسّك الوليد بفكرة الاستخلاف الإلهي بشكل لافت، وربما تكون تعبيرًا عن أزمة الحكم واستشعاره للمخاطر التي باتت تهدده، إذ لم تنقضِ بضعة شهور من خلافته حتى سقط حكمه، وقتل على يد يزيد بن الوليد بن عبد الملك، الذي قاد ثورة في دمشق أوصلته إلى الخلافة بدعم من أنصار فرقة القَدَريّة من القبائل اليمانية.[١٣٣] اتهم يزيد سلفه الوليد بأوصاف بلغت حد الكفر،[١٣٤] وربما ساهمت ثورته ودعايته في تشكيك الناس بشرعية الخلافة الأموية، كما أنه طرح شعار الالتزام بالكتاب والسنة، ووعد الناس بالالتزام بالعمل بموجبهما، ومنحهم حقَّ خلعه إنْ لم يفِ بوعده،[١٣٥] ثم حاول التأكيد مجددًا على أهمية الخلافة ومكانة الخليفة،[١٣٦] وظهر ذلك، إضافة إلى ما فعله مع سلفه، وكأنه تناقض غير مسوغ عند أنصار الحكم. وهو ما أدى إلى ظهور واستفحال العصبية القبلية بين القبائل الشامية، وفي باقي أنحاء الدولة.[١٣٧]

ومع رفض مروان بن محمد (١٢٦ - ١٣٢هـ/ ٧٤٣ - ٧٤٩م) لخلافة يزيد، ومبدأ الثورة على خليفة من أفراد الأسرة الحاكمة بخاصة،[١٣٨] انفتح المجال واسعًا للخلاف والتقاتل على الحكم،

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

وظهر في أقواله وخطبه ورسائله، التي كُتبت بيد عبد الحميد الكاتب، تحذير شديد من تفكك الأسرة الأموية ومخاطره، فدعا إلى الوحدة والجماعة وضرورة الطاعة، وأنها طاعة لله، وأنها تخدم الأمة، وتحفظ أبناءها، وتصون مقدراتها،[١٣٩] لكن البراعة في ألفاظ الخطاب وكفاية الخليفة الاستثنائية لم تكن كافية للمحافظة على الحكم أمام قوة المعارضة، التي توحّدت كل أطرافها ضد الدولة الأموية، فكانت نهايتها.

وبعد استعراض تطور فكرة الاستخلاف الإلهي - كمرتكز من مرتكزات شرعية الحكم عند الأمويين- يستحسن الإشارة إلى خطاب المعارضة لإيضاح مفهومها للشرعية، وموقفها من فكرة الاستخلاف الإلهي، لاسيما فرقها الرئيسة: الخوارج، والشيعة، والقَدَريّة.

١- الخوارج:

لم يعترف الخوارج منذ نشأتهم الأولى بخلافة معاوية، وعدّوه غاصبًا للحكم، واتهموه والأمويين بالطغيان والكفر، ووصفه زعماؤهم وأفرادهم بأنه "أمير المشركين"، وأن الخلفاء والأمويين "أئمة جور وظلم"، وأنهم "استأثروا بالحكم والمال".[١٤٠] وأعلن الخوارج ثورة مسلحة مستمرة ضد الأمويين، وحاولوا إقامة حكم أو خلافة من وحي أفكارهم لتكون البديل عن خلافة الأمويين، ونعتوا زعماءهم بإمرة المؤمنين، ورفعوا شعارهم "لا حكم إلا لله"، ونادوا بتطبيق الكتاب والسنة، وأن يكون الإمام مختارًا من أهل العلم والاجتهاد، ورأوا بقادتهم "ورثة الأنبياء"،[١٤١] وأن الواجب أن يتصف الإمام بالعدل والقدرة، فقيهًا بالدين،[١٤٢] حريصًا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مجاهدًا للعدو، بغض النظر عن نسبه من قريش أو غيرها من القبائل العربية، وفيما بعد أجازوا إمامة المسلم عربيًا كان أو لم يكن.[١٤٣]

وهكذا؛ رفض الخوارج كل مرتكزات الحكم وشرعيته عند الأمويين، لاسيما فكرة الاستخلاف الإلهي التي رفضوها من أساسها، بل طرحوا فكرة عزل الإمام لضعف في دينه أو وعيه أو جسده، فإن طُلِب منه تركُ الإمامة أو الحكم، ولم يفعل، وجب حربه وقتاله.[١٤٤] إن أخطر ما في حركة الخوارج أمران: الأول – القتال عبر الثورة المستمرة، بغض النظر عن شروط نجاحها، والأمر الآخر - هو تكفير الآخرين، وإباحة قتل الناس المسالمين أو "استعراضهم"،[١٤٥] ولعل هذه التوجهات دفعت الأمويين إلى إطلاق ذات الأوصاف على معارضيهم، فتبادلوا التهم بالكفر؛ ممّا أضفى على الحياة السياسية نمطًا فريدًا من الصراع الفكري ترك آثارًا سلبية على تطور مفهوم الحكم ونظريته في الإسلام.

٢- الشيعة

عبّر الشيعة عن رفضهم سلطة معاوية والأمويين بأساليب مختلفة تراوحت بين المعارضة السلمية والعسكرية، وعدّوا الأمويين غاصبين للحكم، وأنهم حازوها بالقوة والقهر،[١٤٦] تجلّى ذلك من خلال ثورة الحسين بن علي، وحركات أهل الكوفة المتكررة مثل: حركة التوّابين، والمختار، وزيد بن علي، وأجمعت شعارات هذه الحركات على عدم الاعتراف بخلافة الأمويين.[١٤٧] وبعد حركة الحسين الذي اتهم الأمويين بالجور والظلم، وأنه الأحق بالأمر،[١٤٨] أخذ يتبلور خطاب الشيعة السياسي، وطرحوا أفكارًا حول مفهوم الإمامة والزعامة، مثل أفكار: الوصية، والمهدية، والتُقية، القائمة على فكرة توريث الزعامة في أفراد البيت العلوي، أو أسرة الرسول عليه السلام،[١٤٩] وأن الأئمة هم خلفاء الله في الأرض،[١٥٠] وأن الله سبحانه وتعالى اصطفى الأئمة، وأن إمامتهم تأتي بقدر الله ومشيئته،[١٥١] وليست من الأمور أو المصالح التي يكون للبشر فيها خيرة أو دور.[١٥٢] وأكدوا تميز أئمتهم وتحلّيهم بالصفات القيادية التي تؤهلهم لقيادة الأمة والدفاع عن الدين. وهذا يعني أن الشيعة، على تعدد فرقهم، لم يروا للأمويين حقًا في الخلافة والحكم، بل رأوهم مغتصبين لحق آل البيت، وهذا هو محور عقائدهم ومرتكزات مفهومهم لشرعية الحكم.[١٥٣]

٣- القَدَريّة

وهي فرقة دينية سياسية نشأت في النصف الثاني من القرن الهجري الأول،[١٥٤] وقامت على أساس نفي القَدَر، أو الجبر بالأعمال، أي على النقيض من فكرة الجبر الأموية، بقولهم إن الإنسان ليس مجبرًا على أعماله، وبخاصة أعمال الشر، فالأعمال والأفعال كلها للبشر، وليست لله.[١٥٥] شكلت آراء القَدَريّة خطرًا على مرتكزات شرعية الخلافة الأموية، فعارضت مبدأ القرشية، ورفضت فكرة الاستخلاف الإلهي، وتبنت أن تكون الخلافة بالاختيار والشورى وإجماع الأمة، وعليه اعتبروا الأمويين غاصبين للحكم.[١٥٦] وتمثلت خطورة الفرقة بظهورها في الشام مركز الحكم، وتبنيها من قبل أفراد من الأسرة الأموية ذاتها، فكان أتباع الحركة هم أنصار ثورة يزيد بن الوليد الذي قاد الحركة وقتل الوليد بن يزيد، وتولى الخلافة بالاعتماد على هذه الأفكار، وبمساعدة القبائل اليمانية الناقمة على سياسات بعض الخلفاء الأمويين،[١٥٧] كما كان للقَدَريّة دورٌ فعّالٌ في تولية إبراهيم بن الوليد الخلافة مؤقتًا.[١٥٨] وقد عدّ الأمويون الحركة القَدَريّة من أخطر الحركات، وحاولوا ملاحقة أتباعها والقضاء عليهم بكل الوسائل،[١٥٩] وأُشيعت أحاديث منسوبة إلى الرسول عليه السلام تطعن في القَدَريّة وتذمهم، وأحيانًا تخرجهم من الإسلام، باعتبارها حركة معادية للدولة.[١٦٠] وهكذا؛ ساهمت هذه الفرقة في خلخلة الأسس التي اعتمدها الأمويون في فلسفة حكمهم وشرعيته.

خاتمة

خلصت هذه الدراسة إلى نتائج عديدة لعل أهمها ما يلي:

- أجمع الدارسون على أن شرعية الحكم في الإسلام استمدت أصولها من الدين الإسلامي ومبادئه الداعية إلى العدل والمساواة، وتجسّدت سياسيًا وفكريًا في الخطاب الراشدي الذي أكد مفاهيم البيعة والشورى بين كبار الصحابة، ومبدأ الكفاية في شخص الخليفة، مرتكزاتٍ رئيسةً لمفهوم الشرعية.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

- أحدثت الفتنة والحرب الأهلية اضطرابًا في مفهوم الشرعية عند كل الأطراف المتنازعة على الخلافة، فكانت القوة العامل الحاسم في الصراع، وأصبحت مرتكزًا أول للشرعية دون أن تلغي مفاهيم البيعة الضامنة لوحدة الأمة.
- كانت فكرة وراثة الحكم، التي تبناها الأمويون، تحوّلاً نوعيًا في طبيعة الحكم نتج عنها تحوّل في مفهوم الشرعية، تكرس معه مبدأ القوة لمواجهة خطاب المعارضة المعززة بالقوة ومفاهيم الشورى، وفكرة النصّ على الإمام عند الشيعة، أو توفر فضائل القدرة على الجهاد والعلم في رأي آخر عند الخوارج.
- بلغ التغيّر في مفهوم "الشرعية" ذروته عندما طرح الأمويون فكرة الاستخلاف الإلهي، أو أنّ الله تعالى هو من استخلف الخليفة، وفي المقابل طرحت المعارضة فكرة حرية إرادة الناس ومسؤولية الحُكّام عن أعمالهم، وأنّ من حقّ الناس الثورة على الحاكم المنحرف أو الظالم.

الهوامش:

(١) الكيالي، عبد الوهاب، **موسوعة السياسة**، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ٤٥١/٣ – ٤٥٤. العروي، عبد الله، **مفهوم الدولة**، ط ٣، دار التنوير للطباعة والنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٤، ص ١٢- ١٣. **موسوعة الثقافة السياسية والاجتماعية الاقتصادية والعسكرية**، ط ٢، دار القلم العربي، حلب، سوريا، ٢٠٠٣، ٨٢٥ – ٨٢٧.

(٢) ينظر على سبيل المثال: الصالح، صبحي، **النظم الإسلامية**، ط ٦، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٢، ص ٥٥ – ٦٦. العلي، صالح، **الدولة في عهد الرسول عليه السلام**، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٠، ص ٣٨١. رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ط١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤ – ٢٥. الغنوشي، راشد، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣، ص ٩٠، ١٠١. حنفي، حسن، **موسوعة الحضارة الإسلامية**، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٦، ص ٥٦. الكيلاني، عبد الله إبراهيم، **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام وضماناتها**، ط١، دار البشير، عمان، الأردن، ١٩٩٧، ص ١٣.

(٣) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٠، ١٥٨/٤ وما بعدها، ١٧٨/٥ وما بعدها. العلي، مرجع سابق، ص ٣٤١ – ٣٤٢. حنفي، مرجع سابق، ص ٣٠٣ - ٣٠٥.

(٤) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك (ت٢١٨هـ)، **السيرة النبوية**، حققها مصطفى السقا وآخرون، مطبعة مصطفى البابي، ١٩٣٦، ٤٢٤/١ - ٤٢٢ – ٤٢٥. الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)، **تاريخ الطبري**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٠ – ١٩٦٨، ٢ /٣٥٠، ٣٦٢.

(٥) فالح حسين، **بحث في نشأة الدولة الإسلامية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١٠، ص ٥٥. وعن مفهوم الدولة ومقوماتها؛ ينظر: إبراهيم شيحا، **الأنظمة السياسية**، جامعة الإسكندرية، ١٩٨٦، ص ١٤. نعمان الخطيب، **الوجيز في النظم السياسية**، ط٢، دار الثقافة، عمان، ٢٠١١، ص ١٤، ٣٨. علي يوسف الشكري، **الوسيط في الأنظمة السياسية المقارنة**، ط١، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠١٢، ص٣١.

(٦) العلي، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٧) حول تنظيمات الرسول عليه السلام، ينظر: ابن هشام، **السيرة**، ٤٢٢/١ ، ٤٢٤ ، ٤٣١ ،٤٤٢، ٤٦٨، ٥١/٢-٥٧ . الطبري، **تاريخ** (ط دار المعارف ١٩٦٠-١٩٦٨م) ٣٥٠/٢ ، ٣٦٢ ، ٤٦٨.

(٨) خليل، أحمد خليل، **العرب والقيادة**، ط١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥، ص ٩٦ ، ١١٤.

(٩) ابن خلدون، عبد الرحمن، (ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م)، **المقدمة**، مكتبة المثنى، بغداد، ب. ت، ص ٢٠٩. حنفي، مرجع سابق، ص ٣٠٧. الغنوشي، مرجع سابق، ص ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٣٥٠. رضوان السيد، **السلطة في الإسلام (دراسة في نشوء الخلافة)**، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، تحرير محمد عدنان البخيت، م ٣، عمان، ١٩٨٧، ص ٣٩٩ – ٤١٧.

(١٠) العلي، مرجع سابق، ص ٩٦، ١٠٣، وحول أسماء عمال الرسول عليه السلام ينظر: ص ٩٦ وما بعدها.

(١١) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٨١، رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ١٤٠.

(١٢) أبو المجد، أحمد كمال، **المسألة السياسية (وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة)**، ورقة عمل مقدمة لندوة الأصالة والمعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢، بيروت ١٩٨٧، ص ٥٧٩. الجابري، محمد

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

عابد، **وجهة نظر: نحو إعادة بناء الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢، ص ١٢٤.

(١٣) ينظر حول الاجتماع: ابن هشام، **السيرة**، ٦٥٦/٢، الطبري، **تاريخ** ٢١٨/٢-٢٢١، ابن أعثم الكوفي (ت٣١٣٤هـ/٩٢٦م)، **الفتوح**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦، ١-٢/٤-١٢. البلاذري، أحمد بن يحي (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، **أنساب الأشراف: الشيخان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وولدهما**، تحقيق إحسان صدقي العمد، مؤسسة الشراع العربي، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٢٧.

(١٤) ابن خلدون، **مرجع سابق**، ص ٢٠٩.

(١٥) اليعقوبي، **تاريخ**، ط دار صادر، بيروت، ١٩٦٠، ١٣٦/٢. ابن خلدون، **مرجع سابق**، ص ١٩١.

(١٦) رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص٢٦، ٧٠- ٧٢. حنفي، مرجع سابق، ص ٢٩٦. الجابري، مرجع سابق، ص ١٢٤. جعيط، هشام، **الفتنة**، ط ٢، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٠، ص ٣٧.

(١٧) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٩٠ – ٩٥. الجابري، محمد عابد، **العقل السياسي العربي**، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٣٦ – ١٣٧. رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ٧٠.

(١٨) الغنوشي، مرجع سابق، ص ٣٢٤ – ٣٢٥. الجابري، مرجع سابق، ص ١٣٥ – ١٣٦. أحمد محمود صبحي، **النظريات السياسية لدى الفرق الإسلامية**، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد ٢، مجلد ٢ /١٣٤ – ١٧٧. رضوان السيد، **السلطة في الإسلام**، ص ٤٠١ – ٤٠٣.

(١٩) حول خطبة أبي بكر ينظر: ابن هشام، **السيرة** ٦٦١/٢. اليعقوبي، **تاريخ**، ١٢٧/٢. الطبري، **تاريخ**، ٣/ ٢١٠.

(٢٠) رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ١٠. الغنوشي، مرجع سابق، ص ١٠٢. النبهان، محمد فاروق، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٤.

(٢١) الغنوشي، مرجع سابق، ص ١٤٧. الريس، محمد ضياء الدين، **النظريات السياسية الإسلامية**، ط ٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٢١٤. النبهان، محمد فاروق، **نظام الحكم في الإسلام**، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨، ص ٢٤. فالح حسين، مرجع سابق، ص ٩٦.

(٢٢) حول حركة الفتوحات ينظر: اليعقوبي، **تاريخ**، ١٣٢/٢ وما بعدها، البلاذري، **فتوح**، ص ١١٥ وما بعدها.

(٢٣) حول حركة الردة ينظر: اليعقوبي، **تاريخ** ١٣٠/٢ وما بعدها، خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ١٠١ وما بعدها، الطبري، **تاريخ** ، ١٤٧/٣، ١٨٤ – ١٨٧ ، ٢٣٦/٣ ، ٣١٨.

(٢٤) ينظر: أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت١٨٢هـ/٧٨٩م)، **الخراج**، تحقيق إحسان عباس، ط٢، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ٨١ - ٨٢. رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ٣٠ – ٣١. فالح حسين، مرجع سابق، ص ٩٩ – ١٠٤. جعيط، **الفتنة**، ص ٣٨.

(٢٥) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٩١. الدوري، **الجزيرة العربية في عصر الرسول والخلفاء الراشدين**، ضمن الأعمال الكاملة للدكتور الدوري، م ١٠، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٤٠ – ٤١، أبو يعلى الفراء الحنبلي (ت ٤٥٨هـ)، **الأحكام السلطانية**، صححه محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥١ وما بعدها.

(٢٦) ينظر: مجهول (ق ٣/٩م)، **الإمامة والسياسة**، تحقيق محمد طه الزيني، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٢٤ – ٢٥.

(٢٧) ابن عبد ربه الأندلسي (ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م)، **العقد الفريد**، تحقيق محمد سعيد العريان، دار الفكر، بيروت، ب. ت، م ٣، ٢٣/٥. رضوان السيد، **السلطة في الإسلام**، ص ٤٠٨ – ٤١٠. جعيط، مرجع سابق، ص ٦٩ – ٧١.

(٢٨) اليعقوبي، **تاريخ**، ١٦٠/٢-١٦١. الطبري، **تاريخ**، (ط دار سويدان)، ج ٤ ص ٢٢٨. مجهول، مرجع سابق، ٢٨/١-٣١. ابن عبد ربه، **العقد**، م ٣، ٢٤/٥ وما بعدها. جعيط، مرجع سابق، ص ٥٥، رضوان السيد، **السلطة في الإسلام**، ص ٤٠٨.

(٢٩) ينظر حول أحداث الفتنة: اليعقوبي، **تاريخ**، ١٧٢/٢. الطبري، **تاريخ**، ٣٤٦/٤ – ٣٤٨. مجهول، مرجع سابق ٣١/١ وما بعدها. ابن عبد ربه، **العقد**، م٣، ٣٦/٥. ابن خلدون، مرجع سابق ص ٣١٥ – ٣١٦.

(٣٠) البلاذري أحمد بن يحي (ت ٢٧٩هـ/٨٩٢م)، **أنساب الأشراف**، ط ١ ، تحقيق سهيل زكار، رياض الزركلي، دار الفكر، بيروت، ١٩٦٦، ١٨٢/٦. ابن كثير، إسماعيل بن كثير (ت٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، **البداية والنهاية**، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨، ٧/ ٢٠٢ ، ٢٣٣.

(٣١) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع والدولة**، ص ٨٦ - ٨٧.

(٣٢) حنفي، مرجع سابق، ص ٣١٤. جعيط ، مرجع سابق ، ص ٦٨.

(٣٣) ينظر: الطبري، **تاريخ** (ط دار سويدان)، ٣٩٥/٤، ٤٢٨. مجهول، **الإمامة** ٤٧/١. ابن عبد ربه، **العقد**، م ٣، ج٤٠/٥ ، ٥٧.

(٣٤) ينظر: مجهول، مرجع سابق، ٤٧/١- ٥١. ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص ٢١٤.

(٣٥) مجهول، مرجع سابق ١/ ٤٧. جعيط، مرجع سابق، ص ١٤١.

(٣٦) اليعقوبي، **تاريخ** ٢/ ١٧٩. خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ١٨١. مجهول، مرجع سابق، ص ٤٨.

(٣٧) اليعقوبي، **تاريخ** ١٨٠/٢. خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ١٨١. جعيط، هشام، **الفتنة**، ص ٤٣ وما بعدها.

(٣٨) اليعقوبي، **تاريخ** ١٨٠/٢ وما بعدها. خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ١٨١.

(٣٩) الطبري، **تاريخ** ، ٤٤٩/٤.

(٤٠) مجهول، مرجع سابق، ١/ ٦٤.

(٤١) مجهول، مرجع سابق، ٧٠/١.

(٤٢) مجهول، مرجع سابق، ٧٠/١.

(٤٣) مجهول، مرجع سابق، ٦٥/١.

(٤٤) الآبي، منصور بن الحسين (ت٤٢١هـ/١٠٣٠م)، **نثر الدر في المحاضرات**، تحقيق محمد علي قرنة، مراجعة علي محمد البجاوي، الهيئة المصرية العامة، ١٩٨٩، ١٠٥/٢. ابن عبد ربه، **العقد**، م٣ ، ٦١/٥.

(٤٥) مجهول، مرجع سابق، ٥٢/١. الطبري، **تاريخ**، ٤٣١/٤.

(٤٦) مجهول، مرجع سابق ٧٣/١، ابن كثير(ت ٧٧٤هـ/١٣٧٢م)، **النهاية في الفتن والملاحم**، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، دار الحديث، القاهرة، ب ت ، ٧١/١.

(٤٧) المصدر نفسه ١٣/١- ١٣٥، جعيط، مرجع سابق، ص ٢٧٠.

(٤٨) المصدر نفسه ١٣٥/١. ابن عبد ربه، **العقد**، م، ٧٤/٥. المنقري، نصر بن مزاحم (ت ٢١٢هـ/ ٨٢٧م)، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون ط ٢، المؤسسة العربية الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٢٨٢هـ، ص ٣.

(٤٩) ينظر: جب، هاملتون، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة إحسان عباس، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ٥٣. جعيط، **الفتنة**، ص ١٢٦.

(٥٠) الدوري، **الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي**، ضمن الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري، ط٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ٩٥/٢ – ٩٦.

(٥١) إحسان عباس، **تاريخ بلاد الشام في العصر الأموي**، ط ٢، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ١٩٩٩، ص ٢٠ – ٢٢. جعيط، **الفتنة**، ص ١٧٦، ١٨٢.

(٥٢) المصدر نفسه، خريسات، محمد، **الدولة الأموية من النهوض إلى السقوط**، مؤسسة حمادة، إربد، الأردن، ٢٠٠٥، ص ٧١. جعيط، مرجع سابق، ص ١٨٢ – ١٨٣.

(٥٣) ينظر: جعيط، مرجع سابق، ص ١٨٢ – ١٨٣.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(٥٤) ينظر: مجهول، **الإمامة**، ٧٦/١، ٨٢، ٨٣-٨٤، ١٨٢. الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ط ٥، بيروت، ١٩٨٧، ص ٥٩.

(٥٥) المنقري، **صفين**، ط ٢، ١٩٦٢، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر، القاهرة، ص ١٦ ، ٢٨.

(٥٦) المنقري، **صفين**، ط دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠، ص ٢٨ – ٢٩. الدينوري، أبو حنيفة أحمد (ت٢٨٢هـ/٨٩٥م)، **الأخبار الطوال**، ط ١، تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٥٦ – ١٥٧.

(٥٧) المبرد، أبو العباس محمد (ت ٢٨٦هـ/٨٩٩م)، **الكامل**، ط ٢، تحقيق محمد أحمد الداني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٧، ٤٢٤/١.

(٥٨) المنقري، **صفين**، (ط دار الجيل)، ص ٢٩. الدينوري، الأخبار، ١٥٧.

(٥٩) مجهول، **الإمامة**، ٩١/١. رضوان السيد، السلطة في الإسلام، ص ٤١١.

(٦٠) المنقري، **صفين**، ص ٥٨.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ، ٢٣٨.

(٦٢) حول تسمية الطلقاء ينظر: ابن هشام، **السيرة**، ط دار الكتب العلمية، م ٢، ص ٤١٢. جعيط ، مرجع سابق، ص ٣٢٤. رضوان السيد، **السلطة في الإسلام**، ص ٤١١.

(٦٣) المنقري، **صفين**، ص ٨١. ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ/١٢٥٨م)، **شرح نهج البلاغة**، ط ١، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٧، ١/ ٣٢٢.

(٦٤) المنقري، **صفين**، ص ٨٥.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٣. ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة** ١٠٩/٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٦٨) ابن عبد ربه، **العقد**، م ٣ ، ٧٧/٥.

(٦٩) ينظر: إحسان النص، **العصبية القبلية في الشعر الأموي**، ط ٢، دار الفكر، ص ٢٤٥ ، ٢٦٧ ، ٢٧٧ ، جعيط، مرجع سابق، ص ١٩٥.

(٧٠) المنقري، **صفين**، ط ٢، ص ٣.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

(٧٢) ينظر الطبري، **تاريخ**، (ط دار سويدان)، ٥/ ٧٦ وما بعدها.

(٧٣) اليعقوبي، **تاريخ**، ص ١٩٣ وما بعدها.

(٧٤) مجهول، **الإمامة**، ١٢٩/١، ١٣٦ – ١٣٧. الطبري، **تاريخ** (ط دار سويدان)، ١٠٦/٥ وما بعدها. ابن عبد ربه، **العقد**، ط ٢، ١٣٦/٤ وما بعدها، م ٣، ١٠٢/٥.

(٧٥) ابن عساكر، أبو القاسم علي (٥٧١هـ/١١٧٥م)، **تاريخ دمشق**، ط ١، تحقيق عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦، ٩٣/٢٤. رضوان السيد، **الأمة والجماعة**، ص ٧٣ – ٧٤. كذلك رضوان السيد، **الخلافة والملك: دراسة في الرؤية الأموية للسلطة**، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام، تحرير محمد عدنان البخيت، عمان ١٩٨٩، ص ٩٦ -٩٧.

(٧٦) المنقري، **صفين**، ٣١ -٣٢. ابن عساكر، **تاريخ** ، ١٢٩/٥٩.

(٧٧) ينظر: أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م)، **المسند**، ط ١، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣م – ١٩٩٩م، ١٢٨/٢٨- ١٢٩. الطبراني، أبو القاسم (ت ٣٦٠هـ/٩٧٠م)، **مسند الشاميين**، ط ٢، تحقيق حمدي بن عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٦م، ٣١٦/١. ابن عساكر، **تاريخ** ١/ ٢٦٢ – ٢٦٥، ٢٣٦/٢ ، ٣٢٣ وما بعدها.

(٧٨) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع**، ص ٣٩، ٦٩. وعن تسمية العام (٤١هـ/٦٦١م) الذي وصل فيه للحكم بعام الجماعة يُنظر: خليفة، **تاريخ**، ص ٢٠٣، الطبري، **تاريخ**، ط دار المعارف ١٩٧٧، ٣٢٤/٥، ابن عساكر، **تاريخ** ٦٢/٥٩، ١١٩.

(٧٩) اليعقوبي، **تاريخ**، ١٢٤/٢. ابن عساكر، **تاريخ**، ٣٢٤/١٧ ، ٩٧/٣٢.

(٨٠) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٢٢٢ – ٢٢٤.

(٨١) البلاذري، **أنساب**، ١٠٠/٥.

(٨٢) الطبري، **تاريخ**، ٢٦٩/٥.

(٨٣) الأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٢٠هـ/٩٤١م)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٥، ٢٠٤/١، ١٥١/٢.

(٨٤) يُنظر: أحمد بن حنبل، **المسند**، ١٢٨/٢٨. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ/٨٦٩م)، **صحيح البخاري**، رقمه محمد نزار تميم، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٥، رقم ١٥٠٣/٧٤١ -١٥٠٤، ابن عساكر، **تاريخ** ١٨١/٥٢ - ١٨٢.

(٨٥) إحسان عباس، مرجع سابق، ص ٢٤ – ٢٥ ، ٥٧ وما بعدها.

(٨٦) الأصفهاني، أبو الفرج علي (٣٥٦هـ/٩٦٦م)، **مقاتل الطالبيين**، تحقيق أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت، ب ت، ص٥٠، ٩٤. ابن عساكر، **تاريخ**، ١٤/٢٢. جعيط، مرجع سابق، ص ٣١٣ – ٣١٤.

(٨٧) البلاذري، **أنساب**، ٢٨٩/٣.

(٨٨) الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية**، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص ٤٠، إحسان عباس، مرجع سابق، ص ٤٣ - ٤٤.

(٨٩) المرجع نفسه، ص ٤٠، إحسان عباس، مرجع سابق، ص ٤٣ – ٤٤.

(٩٠) ينظر: الجابري، **العقل لسياسي العربي**، ص ٢٣٧ وما بعدها.

(٩١) الطبري، **تاريخ**، (ط دار المعارف ١٩٧٧)، ٣٠١/٥-٣٠٣. مجهول، **الإمامة**، ١٤٢/١. ابن الأثير، علي بن محمد (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩، ٥٠٣/٣ – ٥٠٥.

(٩٢) اليعقوبي، **تاريخ** (ط دار صادر)، م ٢، ص ١٨٨. الطبري، **تاريخ**، (ط دار سويدان)، ٤٨/٥.

(٩٣) خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ٢٠٧، ٢١١. الطبري، **تاريخ**، (ط دار سويدان)، ١٩٧٠، ٢١٤/٥، ٢٢٥.

(٩٤) الطبري، **تاريخ**، ٣٠٢/٥-٣٠٣.

(٩٥) الطبري، **تاريخ**، ٢٧٨/٥-٢٧٩.

(٩٦) المصدر نفسه، ٣٠٤/٥.

(٩٧) مجهول، **الإمامة**، ١٦٣/١.

(٩٨) الأصفهاني، **الأغاني**، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب. ت، ٢١٢/٢٠.

(٩٩) الزبيري، أبو عبد الله المصعب بن عبد الله (ت ٢٣٦هـ/٨٥٠م)، **نسب قريش**، ط٣، تصحيح وتعليق ليفي بروفنسال، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ص ١٢٩- ١٣٠. الطبري، **تاريخ**، ٢٨٦/٢.

(١٠٠) اليعقوبي، **تاريخ**، ١٥٠/٢.

(١٠١) ابن أعثم، **الفتوح**، م٣٣٣/٢.

(١٠٢) المصدر نفسه، ٣٣٨/٢.

(١٠٣) الطبري، **تاريخ**، ٣٠٣/٥.

(١٠٤) المصدر نفسه، ٣٠١/٥.

(١٠٥) ابن أعثم، **الفتوح**، م٣٣٦/٢.

(١٠٦) المصدر نفسه، م٣٣٧/٢. كذلك: الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت٥٥هـ/٨٦٨م)، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، دار الفكر، بيروت، ب ت، ٣٠٠/١.

(١٠٧) ينظر: خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ٢١٣. اليعقوبي، **تاريخ**، م١٢٨/٢. الطبري، **تاريخ**، ٣٠٣/٥-٣٠٤.

(١٠٨) خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ٢١٣ – ٢١٤.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(١١٠) ابن أعثم، **الفتوح**، م٣٤٧/٢ - ٣٤٨.

(١١١) الطبري، **تاريخ**، ٣٠٣/٥ - ٣٠٤، ٣٢٢-٣٢٣.

(١١٢) ينظر: الدوري، **الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي**، ٧٧/٢.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449

(١١٣) البلاذري، **أنساب**، ٢١٢/٧-٢١٣.
(١١٤) الآبي، **نثر الدر**، ٥٢/٣.
(١١٥) القسوس، نايف، **مسكوكات الأمويين في بلاد الشام**، البنك العربي، كواميدي، عمان، ١٩٩٦، ص ٤٩. فالح حسين، مرجع سابق، ص ٢٧٤ وما بعدها.
(١١٦) المصدر نفسه، ص٤٩. كذلك النقشبندي، ناصر، **الدرهم الإسلامي المضروب على الطراز الساساني**، المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٦٩، ص ٢٣.
(١١٧) فالح حسين، مرجع سابق، ص ٢٨٥ – ٢٨٦.
(١١٨) البلاذري، **أنساب** ١١١/٧.
(١١٩) رضوان السيد، **الجماعة والمجتمع**، ص ٨٥، ٨٧-٨٨ ، ١٢٠.
(١٢٠) ينظر: مجهول، **الإمامة**، ٢٥/٢. البلاذري، **أنساب**، ٣٥٨/٧. الجاحظ، **البيان**، ١٢٨/٢-١٢٩.
(١٢١) خليفة بن خياط، **تاريخ**، ص ٢٨٢. ابن عساكر، **تاريخ دمشق**، ٥١٦/٣-٥١٧.
(١٢٢) زراقط، عبد المجيد، **الشعر الأموي بين الفن والسلطان**، ط١، دار الباحث، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٠-٧١.
(١٢٣) الأخطل، غياث بن غوث (ت ٩٠هـ/٧٠٨م)، **الديوان**، ط ١، شرح مجيد طراد، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٥، ص ٨٨. الأصفهاني، **الأغاني**، ٢٩٧/٨.
(١٢٤) الفرزدق، همام بن غالب (ت١١٤هـ/٧٣٢م)، **الديوان**، شرح عمر فاروق الطباع، ط ١، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٩.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٤١.
(١٢٦) البلاذري، **أنساب**، ١٠٤/٨. ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن (ت٥٩٧هـ/١٢٠٠م)، **سيرة ومناقب عمر بن عبد العزيز**، ط ١، ضبط وشرح نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٤، ص ٦٨-٦٩.
(١٢٧) البلاذري، **أنساب**، ٢٩٠/٨.
(١٢٨) ابن عبد الحكم، أبو محمد عبد الله (ت٢١٤هـ/٨٢٩م)، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، ط ٦، تصحيح وتعليق أحمد عبيد، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٤، ص ٥١-٥٢.
(١٢٩) الطبري، **تاريخ**، (ط ٤ دار المعارف)، ٧/ ١٦٩.
(١٣٠) ينظر: جب، هاملتون، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة إحسان عباس، ط ٣، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص ٤٥ وما بعدها.
(١٣١) البلاذري، **أنساب** ١٣٣/٩-١٣٥. الطبري، **تاريخ** ٢١١/٧-٢١٢.
(١٣٢) سالم أبي العلاء، **الرسائل**، نشرها وحققها إحسان عباس ضمن كتابه عبد الحميد الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨، ص ٣١٢ – ٣١٦.
(١٣٣) البلاذري، **أنساب**، ١٧١/٩ – ١٧٤. الطبري، **تاريخ** ٢٤٩/٧. ابن عساكر، **تاريخ**، ٣٣٩/٦٣.
(١٣٤) المصدر نفسه، ١٧٨/٩. الجاحظ، **البيان**، ٣١٩/١. الطبري، **تاريخ**، ٢٦٨/٧.
(١٣٥) الجاحظ، **البيان**، ١٤٢/٢.
(١٣٦) الطبري، **تاريخ** ٢٢٠/٧، ٢٧٥ – ٢٧٦.
(١٣٧) خريسات، محمد، **دور العصبية القبلية وأثرها على مجرى التاريخ الإسلامي حتى سقوط الدولة الأموية**، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٤٥٢.
(١٣٨) البلاذري، **أنساب**، ١٩٩/٩ – ٢٠١.
(١٣٩) المصدر نفسه، ٢١٩/٩. الطبري، **تاريخ** ٢٢٠/٧. عبد الحميد الكاتب، (ت ١٣٢هـ/ ٧٥٠م)، **رسائله، نشرها إحسان عباس ضمن كتاب عبد الحميد الكاتب**، دار الشروق، عمان، ١٩٨٨، ص ٢٠٩ – ٢١٣. ينظر: رضوان السيد، الخلافة والملك، ص ١١٨.
(١٤٠) يُنظر: المبرد، **الكامل**، ١٢٠/٣. البلاذري، **أنساب**، ١٤٤/٧. الجاحظ، **البيان**، ١٢٣/٢.
(١٤١) البغدادي، أبو منصور عبد القاهر (ت٤٢٩هـ/١٠٣٧م)، **أصول الدين**، ط ١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨١، ص ٢٧٩ – ٢٨٥. الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله (ت٥٧٧هـ/ ١١٦٢م)، **كتاب الاهتداء والمنتخب من سيرة الرسول وأئمة وعلماء عُمان**، تحقيق سيده إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عُمان، ١٩٨٥، ص ٦٧.
(١٤٢) البغدادي، **أصول الدين**، ص ٢٧٥.
(١٤٣) المصدر نفسه، ٣٣٢. الكندي، **الاهتداء**، ص ٦٩.
(١٤٤) الكندي، **الاهتداء**، ص ٦٩ ، ٧٠ – ٧١.
(١٤٥) اختلفت فرق الخوارج حول قضية التكفير والقتل للمسالمين، وكذلك الثورة أو القعود، ينظر: خليفات، عوض، **نشأة الحركة الإباضية**، عمان، ١٩٧٨، ص ٥٤ وما بعدها.
(١٤٦) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ط ١، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢٤٥.
(١٤٧) بيضون، إبراهيم، **ملامح التيارات السياسية في القرن الأول الهجري**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٥، ٢٠٥، ٢١٢.
(١٤٨) البلاذري، **أنساب**، ٣٨١/٣. الطبري، **تاريخ** (ط دار المعارف ١٩٧٧)، ٤٠٢/٥.
(١٤٩) يُنظر: الدوري، **الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول**، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري، م٢، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٧٥.
(١٥٠) الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م)، **الأصول من الكافي**، ط ٤، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار صعب، دار التعارف، بيروت، ١٩٨١، ص ٢١٧ – ٢٢٠.
(١٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٩.
(١٥٢) ابن بابويه القمي، أبو جعفر الصدوق (ت٣٨٢هـ/٩٩١م)، **أمالي الصدوق**، تقديم محمد مهدي الخرسان، المطبعة الحيدرية، النجف، ١٩٧٠، ص ١٣ ، ١١٦ ، ٣٦٥.
(١٥٣) الأشعري، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، ١٥٠/١.
(١٥٤) يُنظر: عمارة، محمد، **الإسلام وفلسفة الحكم**، ط ٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٨٥ وما بعدها.
(١٥٥) الرازي، أبو حاتم أحمد بن حمدان، (ت ٣٢٢هـ/٩٣٣م)، **الزينة في الكلمات الإسلامية العربية**، تحقيق عبد الله سلوم السامرائي، ضمن كتابه **الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية**، دار واسط، ب. ت، ص ٢٧٢.
(١٥٦) الدوري، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**، ط ٢، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦١، ص ٦٢.
(١٥٧) البلاذري، **أنساب**، ١٧٤/٩.
(١٥٨) المصدر نفسه، ٢٠٤/٩.
(١٥٩) البسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان (ت٢٧٧هـ/٨٩٠م)، **المعرفة والتاريخ**، ط ٢، تحقيق أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨١، ٢٨١/٢. ابن عساكر، **تاريخ**، ٣١٨/٥٩.
(١٦٠) يُنظر: أحمد بن حنبل، **المسند**، ١٠٨/١٠، ٣٤١. الطبراني، **مسند الشاميين**، ٣٩٨/٢، ٢٣٠/٣، ٢٣٤.

دورية إلكترونية .مُحكّمة .ربع سنوية ISSN: 2090 – 0449