الفكر السياسي عند

الخوارج

تأليف

محمد هاشم البطاط

www.dardjlah.com

الفكر السياسي عند الخوارج

الفكر السياسي عند الخوارج

تقديم

إدريس هاني

تأليف

محمد هاشم البطاط

الطبعة الأولى
2014

شبكة كتب الشيعة
shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

- **الفكر السياسي عند الخوارج**
- **محمد هاشم البطاط**

الطبعة الأولى 2014

منشورات:

المملكة الأردنية الهاشمية

عمان- شارع الملك حسين- مجمع الفحيص التجاري

تلفاكس: 0096264647550

خلوي: 00962795265767

ص. ب: 712773 عمان 11171- الأردن

E-mail: dardjlah@ yahoo.com

www.dardjlah.com

❖ رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (2013/5/1706)

ISBN: 9957-71-324-9

الآراء الموجودة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الجهة الناشرة

جميع الحقوق محفوظة للناشر. لا يُسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب. أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات. أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من الناشر.

All rights Reserved No Part of this book may be reproduced. Stored in a retrieval system. Or transmitted in any form or by any means without prior written permission of the publisher.

الإهداء . . .

إلى التي تجاوزت كونها بنتاً

فأضحت أُماً لأبيها

سيدتي الزهراء (عليها السلام)

المحتويات

الموضوع	الصفحة
الأيديولوجيا الفوضوية في فكر الخوارج السياسي	9
المقدمة	19
الفصل الأول : الخوارج / التسميات والنشأة والفِرَقْ	23
المبحث الأول : تسميات الخوارج	27
المطلب الأول : تسمية (الخوارج)	27
المطلب الثاني : تسميات الخوارج الأخرى	35
المبحث الثاني : نشأة الخوارج	49
المطلب الأول : النشأة التأريخية للخوارج	49
المطلب الثاني : تفسيرات نشأة الخوارج	68
المبحث الثالث : فِرَقْ الخوارج	83
الفصل الثاني : المُرتكزات الدينية والسياسية عند الخوارج	95
المبحث الأول : المرتكزات الدينية عند الخوارج	99
المبحث الثاني : المُرتكزات السياسية عند الخوارج	131
الفصل الثالث : الإمامة عند الخوارج	171
المبحث الأول : ضرورة الإمامة وأنواعها عند الخوارج	175
المطلب الأول : ضرورة الإمامة عند الخوارج	175
المطلب الثاني : أنواع الإمامة عند الخوارج	196
المبحث الثاني : شروط الإمام والموارد التي يجب فيها عزله عند الخوارج	207
المطلب الأول : شروط الإمام عند الخوارج	207
المطلب الثاني : موارد عزل الإمام عند الخوارج	219
المبحث الثالث : أساليب معارضة الإمامة عند الخوارج	225

المطلب الأول : أسلوب الثورة في معارضة الإمامة عند الخوارج 225
المطلب الثاني : أسلوب العمل السري في معارضة الإمامة عند الخوارج 234
الخاتمة 255
المصادر والمراجع 263

الأيديولوجيا الفوضوية في فكر الخوارج السياسي

لا زال موضوع الفِرق الإسلامية يفرض على المؤرّخ أنواعاً مضاعفة من التحدّيات والصعوبات التي جعلت منه موضوعاً للتّكرار والفشل الموضوعي، وأيّا بدت أقدمية هذا الموضوع وراهنيته الملحّة أيضاً، إلاّ أن ثمة ما يؤكّد على أن أفق الدراسات المقارنة في مجال الفرق والمذاهب الإسلامية لا يزال يعاني بعض الآفات وعوارض الانسداد، وبالنسبة للباحث المنتمي والمتأثر بثقافة عصره وبيئته سيجد صعوبات أخرى قد لا يجدها الباحث الأجنبي؛ نظرا لتحرره من سلطان الانتماء وآثار المعتقدات، وإن كان الاستشراق هو نفسه يطرح إشكالية الموضوعية في مستويات أخرى ليس بالضرورة أن يكون محورها الانتماء والاعتقاد، وإن كان سؤال الموضوعية مطلوبا في مسارات البحث الأكاديمي، إلاّ أن الموضوعية هي الأخرى تعرضت نفسها إلى الكثير من ضروب النقد الذي استهدف مدى إمكانية تحقّقها مما جعلها دعوى فارغة، والحق أنّ المطلوب ليس هو عدم الوفاء للانتماء نزولا عند الموضوعية المجردة، بل المطلوب هو قيام الرقابة على المعتقدات في سير البحث وتقديم ما هو مقنع في مستوى ما هو مشترك عقلي بين أنواع المعتقدات، وهنا يبدو أن الموضوعية تفجر إشكالاً آخر يضطرنا إلى الحديث عن الموضوعية الممكنة في الحد الأدنى وليس الموضوعية المجردة التي تبدو غير ممكنة ودعوى فارغة، من ناحية أخرى، عادة ما يواجه الباحث في فكر وتراث الخوارج صعوبات مضاعفة على ثلاث مستويات: موضوعية، ومرجعية، ومنهجية:

المستوى الأول: اتفاق الفرق الإسلامية الكبرى على الأحكام نفسها تجاه الخوارج باعتبارها الفرقة الأكثر وضوحا في اعتزال الجماعة؛ مما يطرح بالنسبة للباحث المنتمي لهذه الفرق تحدي الموضوعية والحياد.

المستوى الثاني: ندرة الوثائق التي تمكّن من استيعاب الخفي من أسرار هذه الحركة السياسية وصيرورة خطابها الثقافي.

المستوى الثالث: يتعلق بالمنهجية المطلوب اختطاطها أو انتقاؤها واختيارها في سبيل بلوغ نتائج أكثر فائدة للبحث العلمي.

واحدة فقط من هذه المستويات كافية كتحدّي يتعذّر معه إحراز الغاية المتوخّاة من البحث، يتضاعف المشكل التأريخي في تناول موضوع الخوارج من حيث أنّ التّأريخ نفسه لسائر الحدث الإسلامي وفعالياته لا يزال يطرح قضية تجديد الخطاب التّاريخي، فمتى ما أدركنا أن تاريخ الخوارج هو نفسه خضع لأحكام القيمة التي أخفت تفاصيل من شأنها أن توقفنا على الأسباب الكاملة لقيام ذلك النزاع، ندرك المهمّة التي تنتظر الباحث في تراث الخوارج السياسي والاجتماعي قبل العقائدي والفقهي، ولا يخفى ما للغواية الأيديولوجية من أثر سلبي لا يزال حائلاً منيعاً ضدّ قيام مساءلة حقيقية للتّاريخ العربي والإسلامي، أي لا زلنا ندفع حتى اليوم ضريبة مضاعفة لأدلجة خطيرة لتاريخ مارسناه منذ البداية كغواية شعرية، وقد كان اختيار الباحث للخطاب السياسي عند الخوارج مهم، فضلاً عن كونه مغامرة، من جهة أن الأصل في نشأة الخوارج هو سياسي مهما تعددت عوارض النشأة ذات الأبعاد العقائدية، فحتى حينما احتدم الجدل حول مرتكب الكبيرة وهل هو خالد في النّار، لم يكن ذلك هو منشأة الفرقة والخروج، بل كان ذلك عرضاً لنزاع سياسي ما فتئ يعبر عن نفسه في تخارجات فكرية وعقائدية زادها العناد السياسي وأجواء العزلة انزياحاً وشططاً، وهكذا سائر الفرق هي متولّدة من رحم نزاع سياسي سرعان ما بدت آثاره في نزاعات ذات طابع كلامي وفقهي، فإذا استبعدنا الأسلوب الذي تم تناول الظاهرة الخوارجية من خلاله، وهو في الغالب أسلوب يرتكز على أحكام القيمة والتبديع، وأخذنا بأسلوب حديث في ضوء

التطور الذي عرفته الدولة الحديثة والفكر السياسي الحديث، سنقف على تشاكل كبير بين نزعات الفكر السياسي الخوارجي والفكر السياسي عند تيار الفوضويين في القرن التّاسع عشر في أوربا، هنا ينتابنا سؤال رئيسي عن مغزى الخروج بمعناه السياسي والاجتماعي والاعتقادي، لقد كان الخروج عنواناً عامّاً لفِراق الجماعة، لكن نتساءل متى كان وضع الجماعة في الإسلام حقيقيا بعد رحيل صاحب الدعوة(صلى الله عليه وسلم)؟! لقد أسفر هذا الرحيل عن تفكّك الجماعة المسلمة التي سرعان ما تحوّلت إلى جماعات كشفت عن نفسها مع مرور الزمان، التّصدّع بات واضحاً منذ الجدل الأوّل حول من يخلف النبيّ (صلى الله عليه وسلم)، الخوف من مساءلة هذه المرحلة والاكتفاء ببعض المقاربات التي تؤكّد على أن تصدّع الجماعة بدأ في عهد الفتنة، أي عثمان وليس في سقيفة بني ساعدة، جعل فعل المساءلة التّاريخي نفسه يواجه صعوبات، كما جعل النظر في الفكر السياسي لهذه المرحلة يواجه التّحدي نفسه، لكن ما الذي يميّز خروج الخوارج عن خروج غيرهم عن الجماعة؟ في الواقع، إذا كنا سنقبل بأنّ التصدّع بدأ فعله في الجماعة مع رحيل شخص النبي(صلى الله عليه وسلم)، فإنّ الخروج كان يعني الاستقلال عن موقف أو جماعة أو فرقة ومناصبتها العداء، وتتفاوت أهمية الخروج عن جهة الخروج وجهة الاستقبال، بات تاريخ الفرق والجماعات في الإسلام مصدراً أساسياً لتصدير الأزمات لبعضها البعض، كما ظلّ مصدر تقاسم إشكاليات كلامية وسياسية يتعيّن إبداء الرأي تجاهها، وأيّا كان وضع هذه الجماعات والفرق، فإنّ نزوعها الكوني لم يبرح مثلها وأحلامها باعتبارها دائما وخلافا لما ينظر إليها خصومها، تعتبر نفسها الممثّل الحقيقي للإسلام وبأنّها من هذه الجنبة فهي دعوة عالمية مهما بدت أقلية في مجالها السياسي والاجتماعي الأم، لقد كان وضع الخوارج أصعب لأنهم خرجوا على الشرعية خروجا غامضاً مسكوناً بمزاج أصولي حادّ، كما استقلوا بتجربة خاصّة

خالفوا فيها سائر الفرق والجماعات، فخروجهم عن الجماعة الشرعية يؤكّد خروجهم السياسي والعقائدي، بينما خروجهم على سائر الجماعات عزّز من انكفائهم وغلوّ طريقتهم في التفكير والتّموقف، المبدئية في الموقف الخوارجي الأول واضحة، لكنها مبدئية غلوّ ومزاج لا مبدئية اعتدال وتعقّل، تفيدنا المقاربة الاجتماعية هنا في تكوين تصور عن منشأ هذا العناد العنيف للمجموعة الخوارجية الأولى، كونهم وكما لفت الباحث من خلال وصف ابن حزم وبرنو كونهم بدواً وأعراباً جهّالاً، الأمر الذي يفسر رسوخ العصبية في مواقفهم وآرائهم، وكذا يمكن الإشارة إلى اضطراب مواقفهم مما يعكس حالة مزاجية متقلّبة ساهم الزمان في نحت آرائها وتصوراتها حتّى أنّها ناقضت الأصل الذي من أجله أعلنوا خروجهم عن علي بن أبي طالب، أقصد موقفهم من الإمامة، سوء حظّ الخوارج أنّهم خرجوا على علي بن أبي طالب بعد أن كانوا جزء من جيشه الرسمي؛ فلقد راموا أمرين كان عليّ بن أبي طالب فيهما بالغ التّمكن والاقتدار: المواجهة بالحجة والمواجهة العسكرية، وأركّز على أنهم كانوا جزءاً من الجيش الرسمي لعليّ وليس خلّص شيعته؛ لأن لا شيء يؤكّد على أنهم كانوا كذلك، ولأنّ لسان موقفهم والحجج التي ساقوها ضد علي بن أبي طالب لا تعطي انطباعا على أنهم كانوا يتميّزون بقناعات حقيقية عن مقام وشأنية علي بن أبي طالب ولا حتى في سائر الاحتجاجات كانوا يفهمون ما يقول، بل يحتفظ التّاريخ بخبر المجموعة الخوارجية التي تراجعت في حروراء عن موقفها وفاءت إلى الحقّ فيما استولى العناد على الباقي وتمكنت منهم العصبية، ويكفي دليلا على هذا العناد أنّها سرعان ما عدلت عن فكرة نفي الإمامة وأقرّت من دون اعتراف بحجة علي بن أبي طالب في حتمية عدم الاستغناء عن الأمير في تدبير شؤون الدّولة، وأفضّل أن أقول إنّها حالة من الفوضوية التي ساندتها قابلية تدنّي العقل الخوارجي الدّيني النزّاع إلى العناد

والتعصب والوعي الشّقي الذي ينتاب سائر الدعوات الغالية في تاريخ المجتمعات التي تهيمن عليها العصبية، تمرّدهم على علي بن أبي طالب إنما هو تمرّد على فكرة الدّولة والإمامة العظمى، وهو مؤشّر على نزعتهم الفوضوية المبكّرة، وقد كانت دعوة الفوضويين دعوى مثالية لا تقدّم حلولا واقعية ولا ترضى بالحلول الوسط ولا تؤمن بالسياسة، مشكلة الخوارج هنا أنهم قالوا بالتسوية بين علي ومعاوية، وهو أمر كان يجدر بالمؤرخ للعقائد والسياسات الإسلامية أن يقف عنده عميقا، وقد كان قتل علي ومعاوية معا مطلبان للخوارج بعد أن اعتبروا أنّ الدولة هي شأن إلهي لا شأناً بشريّاً، فالحكم لله معناه-عدم الإقرار بحكومة البشر، في اعتقادي أنّ موقف الخوارج كان درسا تاريخيا للمستقبل، ذلك لأنّ المسار الذي أتبعته قضية الإمامة العظمى، لا سيما في نظر الشيعة ووجه من حيثية الواقعية والشّورى وبشرية الحكومة، وكان أحرى بالشيعة أن يستندوا إلى معركة علي بن أبي طالب ضد الخوارج كدليل على أنّ فكرة الإمامة الشيعية واجهت منذ بدايتها الفكرة غير العقلانية عن الحكومة بوصفها حكومة الله، قال علي بن أبي طالب ردّا على دعوى "لا حكم إلا لله"، بأنّ الخوارج يقولون كلمة حقّ يريدون بها باطل. ذلك لأنهم: يقولون لا إمرة وقد علموا أنّ أنه لا بد من أمير برّ أو فاجر، استمرت النزعة الأموية في الحكم بوصفها نزعة تتجه بالحكومة إلى وضعية الغلبة والاستئثار والاستبداد، لكن دعوى الخوارج واجهت نكوصاً نتيجة غلوّها ومخالفتها لطبائع السياسة، فالإمام علي بن أبي طالب حصر النزوع السياسي ما بين أن يكون الإمام برّاً أو فاجراً، ولكنه منح قواماً بشرياً للحاكم وعزّز من فكرة الدّولة ونزع بها نزوعا واقعياً بعيداً عن طوباوية الفوضوية الخوارجية، فالدعوة الخوارجية هي دعوة رفضوية دائمة لا تعترف بالحكومات ولا تعتبرها ضرورة سياسية أو عقلائية أو شرعية، فبما أنّ الله إله في السماء فهو كذلك في الأرض، وعلى أساس هذا التأويل

استهين بفكرة قيام الدّولة كما استهين بتدميرها وتمجيد الفوضى بوصفها تحرّرا، كانت فوضوية القرن التاسع عشر في أوربا ترى في إعلان الثورة الدائمة تحرراً؛ لأنّ لا تحرر مع وجود الدّولة مهما بلغ مقدارها من العدل، فالدولة مصممة على أن تحاصر الفرد وتتربّص بحريته، بينما اعتقد الخوارج ومن تأثّر بدعوتهم من المسلمين أنّ الحكم لله هو وحده الضامن لعدم شطط الدّولة، وتاريخيا قد يتساءل الأمر: إن كان علي بن أبي طالب غير مؤهّل عند الخوارج لتدبير حكم الله في الأرض، تعيّن أن لا دولة ستقوم في دنيا الخوارج، إلاّ بأن يخرجوا من خروجهم الأول ويكتشفوا رصيدهم-من الواقعية لتأسيس دولهم كما فعل بعض متأخريهم، بل وكما فعلوا حين أمّروا عليهم عبد الله بن وهب الراسبي في قتال عليّ في معركة النهروان، ومهما حاول البعض أن يجعل من ذلك مثالاً على أنهم كانوا يقصدون بشعار لا حكم إلاّ لله شيئا آخر غير إلغاء الإمرة فهذا مردّه إلى نزعة تخطيء موقف علي بن أبي طالب منهم، لأنّه هو نفسه من اعتبر دعوتهم بمثابة إلغاء لمبدأ البيعة والإمرة، بل إنّ تمرّدهم لم يكن ناتجا عن تكفير السلطة لهم لأنهم هم الذين باشروا دعوتهم بتكفير المسلمين وتكفير علي بن أبي طالب جهاراً، فكان التكفير بدعة خوارجية لم يسبقهم إليها أحد، هذا دون أن ننكر أنّ جزء من تطور الفكر السياسي الخوارجي كان يتأثر بوضعيتهم وصراعهم داخل المجتمع الإسلامي، وقد حقّ موقف علي بن أبي طالب منهم وفهمه لطبيعة دعوتهم حينما قاوم عنفهم، لكن حاجّ دعوتهم ونهى عن قتالهم من بعده واعتبر أنّ دعوتهم في المنشأ طلبا للحق أخطأ الطريقة والتأويل، لكنه أيضا كان يدرك أنّ غلوّهم سيزداد مع قتالهم، فالدولة لا تقوم في دنيا الخوارج إلاّ بعد تحقق خروجهم من خروجهم. وقضية أخرى أريد التّأكيد عليها في هذا السياق وهو أنّ الخروج فكرة لها علاقة بالعقل السياسي البشري، فالنزعة الخوارجية هي نزعة كونية تبتلى بها الفئات الأكثر سوءاً في تدبير مُثلها

السياسية، وأهمية الجانب السياسي في فكر الخوارج تكمن هنا في أنّنا لا نتحدّث هنا عن مذهب سياسي وإنما عن موقف ومزاج سياسي يمكن أن يتكرر داخل المذاهب السياسية المختلفة، فمن باب أحرى يمكن الوقوف على آثار المزاج الخوارجي في الفرق الإسلامية الأخرى كما نستطيع تلمّسه في كل الأجيال والحقب، لا توجد مدرسة أو فرقة تقبل أن تنسب إليها نزعة الخروج، وهكذا يتمّ التعاطي مع الأمر بمنهج كتّاب الملل والنّحل، أي بمعايير مدرسانية جامدة، بينما مقتضى التأثر والتأثير وديناميّة وتداخل الثقافات والنزعات، يؤكّد أنّ النزعة الخوارجية توجد في كثير من التيارات والمذاهب السياسية والكلامية والدينية، للدعوى السلفية نصيب من النزعة الخوارجية، فهي قد تخضع لبيئة تجعلها في موقف تمجيد الدّولة بناء على منطق أهل الحديث، لكن في بيئة أخرى غير ملائمة قد تسفر النزعة الخوارجية عن نفسها، كما هو شأن التّصورات التي آلت إليها فكرة الحاكمية بالمعنى القطبي الذي كاد ينزع بها نزوعاً فوضوياً في التنظير للخروج عن الدولة من دون بديل باعتبار الحاكمية لله وباعتبار أنه (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله).

وكلّما ازداد الضغط على الحرّيات كلّما ازداد النزوع للخروج إلى الحدّ الذي يبلغ الاعتقاد بضرر الدولة درجة الصّفر، ويسري هذا النزوع أيضا في كلّ الحركات الإرهابية التي تمجّد مُثلاً فوضوية وتمنحها اهتماما فائقا تسترخص فيه الدماء والحقوق وسائر العمران البشري، فالإرهاب حينما يصبح مبدأً واعتقاداً فهو مؤشّر على اختفاء السياسة من العقل وطغيان النزعة الخوارجية، لذا كان دائماً الحل رهين المقاربة الثقافية والسياسية والأمنية لمواجهة الإرهاب حينما يصبح اختياراً مبدئياً وممنهجاً، إن مصارع الجماعات ومظاهر الإرهاب التي تقضّ المجتمعات اليوم تجعل من مقاربة موضوع الفكر السياسي عند الخوارج أمراً فائق

القيمة والتقدير، فهي مشكلة راهنة جدّاً وليس قضية تراث مضى، إن النزعة الخوارجية تتجدّد في كثير من الخطابات السياسية وتدبّ دبيباً وتسري في ثنايا المعتقدات وتقضم من العقل السياسي ما يضخّم من مساحات الوعي الشّقي الذي بات عنواناً لممارسات سياسية في عصرنا الموسوم بالالتباس السياسي، المقاربة الاجتماعية والثقافية والتّاريخية مهمّة لفهم خطاب الخوارج السياسي، لكن بات مطلوباً المقاربة التأويلية لنصوصهم وعلاقتهم بالنّص الإسلامي المركزي، أي لم كان لا بدّ أن يقترن الدعوة إلى اللاّ دولة إلى العنف بينما اعتزال الدّولة كان بالإمكان أن يكون من دون عنف كما كان شأن التّصوف الذي استعاض بتدبير النفس على مطلب تدبير المدينة، قاتل علي بن أبي طالب العنف في الخوارج، ولكنه لم يقاتلهم بسبب رأيهم، بل أوصى بعدم التّعرض لهم بقتال؛ لأنّ القضية بات لها عنوان أبعد من الحرص على دعوى باطلة بوسيلة ناجعة، بل الأمر يتعلّق بكلمة حقّ يراد بها باطل. بل وبتعبير علي بن أبي طالب: ليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأصابه، فإذا كان الخوارج قد ذهبوا ضحية هذا الغلو في النظر والعمل فقاسوا بين علي بن أبي طالب ومعاوية، فإنّ مذهب علي بن أبي طالب كان عادلا حتّى أنه ميّز بينهم وخصومه الأمويين.

وختاماً يمكننا القول أن الباحث كان على معرفة بخطورة البحث وموضوعه والمشكلات التي يثيرها سؤال المنهجية والمقاربة الموضوعية، المغامرة هنا واضحة. لكن الإصرار على المعرفة يبدّد من هول الموضوع، ففي نهاية المطاف لا بدّ من البحث والاجتهاد والنظر، موضوع الخوارج، لا سيما في مجال الفكر السياسي، يقتضي مزيداً من الدراسة. وشطر من ذلك قد تحقق كتثارات لا تشفي نهم الباحثين. واعتماد آثارهم الأدبية، لا سيما التراث الشعري للخوارج في استيعاب فكرهم السياسي، أمر مطلوب. اختار الباحث المقاربة التّاريخية نظراً لاتصال

التراث الخوارجي بلحظة تاريخية لا يمكن استيعابها خارج مساراتها التّاريخية، غير أن المقاربة التّاريخية وحدها لا تكفي إذ لا بدّ من التحليل المقارن وهو ما حاوله الباحث، والتزم الباحث بعض الحياد وحاول أن يقارب موضوعه بالقدر الممكن من الموضوعية حينما اعتبر أن مجرد البحث في الفكر السياسي للخوارج يساهم في فهم الفكر السياسي الإسلامي، وهو في ذلك مصيب، كما أنّه رفض التحيّز المنهجي والاختزال في مقاربة موضوع الخوارج؛ وذلك بإظهار أخطاء الاختزال في المقاربة الاجتماعية أو الاقتصادية، مع أنّ هذه المقاربات مهمّة حينما تتكامل مع مقاربات أخرى. تظلّ محاولة الباحث العراقي محمد البطاط خطوة جادّة ومطلوبة في سبيل مراكمة وتكوين فهم تاريخي عن الفكر السياسي الإسلامي كخطوة معرفية ضرورية لإنمائه.

إدريس هاني

المغرب

المقدمة

إنطلقت جماعة الخوارج السياسية خلال أكثر الأوقات حراجةً بالنسبة للمسار السياسي للإسلام إبان مرحلته الأولى، إذ ظهرت، كجماعة سياسية لها متبنياتها الفكرية وأهدافها، خلال حرب صفين التي جمعت بين الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) ومعاوية بن أبي سفيان، وعلى الرغم من أن أغلب الكُتّاب يذهبون إلى أن حرب صفين لم تكن إلا اللحظة المناسبة والفُرصة المؤاتية التي تمكن فيها الخوارج من التعبير عن وجودهم، أي أنهم كانوا موجودين قبل حرب صفين، أو لنقل جذورهم، فأنهم يختلفون في تحديد معالم هذه الجذور والأسباب التي حملت الخوارج على الخروج.

تمكن الخوارج من أن يكوّنوا لأنفسهم منظومتهم الفكرية الخاصة بهم، وهي وإن كانت لا ترقى إلى تلك التي كوّنتها غيرها من الجماعات السياسية الإسلامية؛ وذلك للطبيعة العسكرية التي إتسموا بها، والتي جعلتهم لا يُولون القضايا الفكرية نفس الأهمية التي يولونها للأمور العسكرية، بيد أن ذلك لم يمنع من تاسيسهم لمرتكزاتٍ دينية وسياسية، وتاصيلهم للطروحات السياسية المتعلقة بموضوعة (السلطة العليا داخل المجتمع) والتي تعاملوا معها تحت مُسمى (الإمامة).

وبغض النظر عن الموقف الايديولوجي من الخوارج وفكرهم، فإن ما آمنوا به وفعلوه ياخذ حيزه في تشكيل البناء الكُلي للفكر السياسي الاسلامي، إذ نجد في عالمنا المعاصر جملة من الطروحات التنظيرية والممارسات العملية التي مثلت تجربة الخوارج جذراً تأسيسياً في مقارباتها الغائية والفاعلية، وهذا ما تكشفه مسارات التخبط والمنهجية النصية والتطرفية عند بعض الجماعات السياسية الاسلامية المعاصرة من إرتكان الى التفسير الحرفي / الجامد للنص الديني، ومن ثم الإتيان بقراءات مبتسرة / نكوصية لشريعة الاسلام السمحاء.

لذا يسعى هذا البحث إلى إستشفاف الفكر السياسي عند الخوارج، ومحاولة تقديمه بشكلٍ أكثر وضوحاً وأكثر تناسقاً، تماشياً مع ما كانوا يؤمنون به، منطلقاً من فرضيةٍ مفادها إن الخوارج كانوا يمتلكون فكراً سياسياً أسهم في تحديد مسارات تحركهم السياسي، وتمت الاستعانة بالمنهج التحليلي؛ بغية تحليل المضامين الفكرية للخوارج لاستخلاص الافكار السياسية منها، كونهم يمثلون جانباً فكرياً متشدداً يقرأ الاوضاع بعينٍ حرفية / نصية تسدل الستار على إعطاء العقل دوره الاستحقاقي في عملية التفكير والتحرك، مضافاً الى بعض المقارنات مع الفِرق الاسلامية الاخرى التي أملتها أهمية الاحاطة التقريبية بتلابيب الجدليات المعالَجة، وبما ان موضوعة البحث امتازت ببعدها التاريخي الذي يرتبط، ايما ارتباط، بالممارسة السياسية في الاسلام، بوصف الاخير شريعة تتعدى أنطقة توشيج العلاقة بين العبد وخالقه الى التاسيس لحياة مجتمعية متكاملة وقادرة على تقديم منجز حضاري يماشي إشتراطات التطور والتقادم في مسار الانسان التكاملي، لذا تم الارتكان الى المدخل التاريخي، كمدخل معرفي في عملية اللجوء الى التاريخ في بحث الموضوعة، ومن ثم الوصول الى المبتغى الاستنتاجي في التعاطي الفهمي والتدليل المنهجي.

لقد واجهت الباحث العديد من الصعوبات التي من اهمها: إن أغلب الدراسات والبحوث الاكاديمية وغير الاكاديمية التي كُتبت حول (الخوارج) تناولت فقط جوانب معينة وغير سياسية، كالعقائد والتأريخ والادب، ولم يتم تناول الفكر السياسي عندهم بشكلٍ مباشر، وهذا ما جعل الباحث يسعى إلى محاولة إستخلاص الأفكار السياسية من مقولاتٍ عقائدية أو نصوصٍ تأريخية أو أبياتٍ شعرية.

كما أن ما كُتب عن الخوارج ووصل إلينا، لم يُكتب بأقلامٍ خوارجية، فالكتابات الموجودة الآن والتي تتعرض للخوارج لا تعود للخوارج أنفسهم، وإنما

كتب معظمها من لا يؤمن بفكر الخوارج ولا بأهدافهم، وحتى ما كتبهُ بعض كُتّاب الاباضية المعاصرون، فإن منهم من لا يؤمن بإرتباط فِرقته بالخوارج...، وهذا ما شكّل صعوبةً أخرى، الأمر الذي تطلب دقة وجهد إضافيين من اجل الوصول إلى أفكار الخوارج السياسية...

تمّ تقسيم البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة:

إنطوى الفصل الأول على مباحث ثلاثة: تسميات الخوارج ونشأتهم وفِرقهم، إذ تعرض المبحث الأول للتسميات التي كانت تُطلق على الخوارج، سواءاً أكانت تلك التي أطلقها الخوارج على أنفسهم أم التي أطلقها عليهم خصومهم، في حين تناول المبحث الثاني النشأة التأريخية للخوارج وابرز تفسيراتها، بينما خُصِصَ المبحث الثالث للحديث عن ابرز الفِرق الخوارجية.

أما الفصل الثاني فقد تُعرضَ فيه الى المُرتكزات الدينية والسياسية التي كان الخوارج يؤمنون بها، تناول المحبث الأول المرتكزات الدينية، في حين أن المُرتكزات السياسية تناولها المبحث الثاني من هذا الفصل.

أما الفصل الثالث والأخير فخُصِصَ للحديث عن الإمامة، في المبحث الأول تمّ التعرض إلى ضرورة الإمامة عند الخوارج، وأيضاً إلى أنواعها عندهم، أما المبحث الثاني، فكان لبحث شروط الإمام عند الخوارج، وكذلك إلى الموارد التي يجب عليهم فيها عزل الإمام عن منصبه، أما المبحث الثالث فلدراسة الأساليب التي مارسها الخوارج في معارضة الإمامة التي كانوا يعتقدون أنها جائرة.

وفي خاتمة البحث، خرجَ الباحثُ بجملةٍ من الإستنتاجات والخُلاصات.

محمد هاشم البطاط

بغداد

الفصل الأول

الخوارج / التسميات والنشأة والفِرَقْ

إن من الضروري، وقبل الإقدام على دراسة الفكر السياسي عند الخوارج، التعرض إلى جملة من الجوانب الأساسية المرتبطة بهم، من قبيل البحث في دلالات وخلفيات تسمية (الخوارج) التي عُرفوا بها، لا سيما وأنها تنطوي على بُعدٍ سياسيٍ مهم، وغيرها من التسميات التي كانت تُطلق عليهم، وأيضاً، إلى الظروف التي نشأوا خلالها، والتفسيرات التي أُريد منها إماطة اللثام عن نشأتهم، وكذلك الفِرَقْ التي تفرقوا إليها بعد أن كانوا متحدين، ومن أجل ذلك تم تقسيم هذا الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: تسميات الخوارج.

المبحث الثاني: نشأة الخوارج.

المبحث الثالث: فِرَقْ الخوارج.

المبحث الأول

تسميات الخوارج

كانت للخوارج العديد من التسميات التي تتراوح بين تلك التي أطلقوها هم على أنفسهم، وتلك التي أطلقها عليهم خصومهم، كما أنها تتراوح أيضاً، بين التسميات المعيارية التي أُخذ في إطلاقها وإستخدامها البعد الآيديولوجي، وبين غير المعيارية التي تمتاز بحياديتها من ناحية الإطلاق فقط، أو من ناحية الإطلاق والتحليل معاً، وسنحاول في هذا المبحث أن نُبيّن جميع تلك التسميات.

المطلب الأول

تسمية (الخوارج)

لا شك في أن من الأهمية بمكان الإبتداء بتوضيح الأبعاد الدلالية لكلمة الخوارج، وهي لغة جمع خارجة، والخارجة هي الطائفة[1]، وأصلها الفعل الثلاثي (خَ رَ جَ)، وبالامكان الإشارة إلى أن المراد من الفعل (خَرَجَ) ليس مجرد المغادرة، بقدر ما يراد منه التدليل على ممارسة الابتعاد المنطوية على شجب الوضع القائم، أو كما يُعبر (محمد مهدي شمس الدين) (انه يتضمن مدلولاً رافضاً تمردياً ذا نكهة خاصة ضد السلطة الحاكمة)[2]، ويُفسر (محمد عمارة) معنى الخروج، بأنه

---

[1]) إبن حجر العسقلاني (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) (13) جزء، الطبعة الثانية د.ت، نشر دار المعرفة – بيروت ج 12 ص 250، وأيضاً: عبد المحسن آل عبيكان (الخوارج والفكر المتجدد) د.ط، د.ت، نشر دار إبن القيم – الكويت، ص 5.

[2]) محمد مهدي شمس الدين (أنصار الحسين (ع)) الطبعة الثانية 1401هـ / 1981م، نشر الدار الإسلامية – د.م، هامش ص 38.

الثورة[1]، في حين يبيّن كاتب آخر[2] أن دلالات (الخروج) تتمثل في ثلاث:

الأولى: الخروج من الدين، وهو إنكار الثابت القطعي من أحكام الدين أو مخالفة المقطوع به من النصوص.

الثانية: الخروج السياسي، وهو نقض البيعة لأسباب مشروعة أو غير مشروعة.

الثالثة: الخروج في سبيل الله وإعلان الثورة ضد الظلم والكفر.....

وترجع التسمية إلى عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، إذ إنها مستوحاة من حديث قاله (صلى الله عليه وسلم) بعد حادثة حصلت معه عَقِبَ انتهاء غزوة (حُنَيْن) – مكان بين الطائف ومكة[3] – وتوزيعه غنائمها، حيث جاءه رجل يقال له (ذو الخويصرة) وإسمه (حرقوص بن زهير)[4] وإعترض على قسمة النبي (صلى الله عليه وسلم) قائلاً: لم أركَ عدلت[5] !...فقال له النبي (صلى الله عليه وسلم): ويحك إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون ؟ عندها حاول عمر بن الخطاب أن يقتله، فقال له النبي (صلى الله عليه وسلم): دعه، سيكون له شيعة يتعمقون في الدين ثم يخرجون منه كما يخرج السهم من الرمية[6]، وفي رواية أخرى، أضاف النبي (صلى الله عليه وسلم): يُحقّر

---

[1] محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) الطبعة الثانية 1997 م، نشر دار الشروق – القاهرة، ص14.

[2] عدون جهلان (الفكر السياسي عند الاباضية) د.ط، د.ت، نشر مكتبة الضامري – عمان، ص 54.

[3] أحمد زيني دحلان (السيرة النبوية) (3) أجزاء، الطبعة الثانية 2001 م، نشر دار الفكر – بيروت، ج2 ص 307.

[4] ويعد (ذو الخويصرة) أصل الخوارج كما يرى قِطاع من المؤرخين، ينظر: عز الدين بن الأثير (أسد الغابة في معرفة الصحابة) (5) أجزاء، د.ط، د. ت، نشر مؤسسة إسماعيليان – قم، ج 2 ص 140.

[5] يدل كلام ذو الخويصرة على سطحية في الإدراك، وهمجية في التعبير عن وجهة النظر....

[6] نايف معروف (الخوارج في العصر الأموي) الطبعة الأولى 1970 م، نشر دار الطليعة – بيروت، ص14، وأيضا: حبيب طاهر الشمري (الخوارج، اصول وعقائد) الطبعة الأولى 1415 هـ، نشر مجمع البحوث الإسلامية – طهران، ص 26.

أحدكم صلاته مع صلاتهم، وصيامه مع صيامهم، يقرؤون القرآن فلا يُجاوز تراقيّهم....[1].

إن الرواية أعلاه، قد شكّلت عاملاً مهماً وحاسماً في تهيئة العقل الجمعي المسلم، وأضفت عمقاً انتظارياً لدى المسلمين؛ بغية معرفة من هم شيعة (ذي الخويصرة) وذلك من أجل تحديد من هم الشخوص الذين سيخرجون من الدين في الوقت الذي هم فيه من أشد العباد، بحيث أن عبادات أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) من صلاة وصوم... لا تعادل شيئاً – وفقاً للحاظ العملي (المادي) – قياساً بعبادتهم، ومن ثم جعل الناس على إستعداد لإطلاق تسمية الخوارج على أول جماعة تنطبق عليها الأوصاف التي حددها النبي (صلى الله عليه وسلم)، فالتسمية كانت حاضرة، بكل ما تنطوي عليه من حنق وبغض من المسلمين على الذين سيخرجون من الدين بعد أن كانوا أكثر الناس عبادةً، ولهذا فان المدوّنات التاريخية تشير إلى ان تمّ توظيف الرواية من خلال إطلاق تسمية (الخوارج) من قِبل بعض المسلمين على خصومهم من المسلمين، فقد أُطلقت على الثائرين على عثمان بن عفان[2]، كما أنها قد وظفت من قبل السلطة الحاكمة في أوقات كثيرة، بغية تعرية البعد الشرعي للثوار على السلطة، إذ أُطلقت في بعض فترات الحكم الأموي على كل الجماعات التي إرتبطت فعلياً بالانتفاضات المضادة لهذا الحكم، ويبدو أن الدافع وراء ذلك إنما كان محاولة من السلطة لتأجيج روح العداء ضد الجماعات الخارجة على الحكم

---

[1]) محمد التاهساني (الجوهرة في أنساب الإمام علي وآله (ع)) تحقيق: محمد التونجي، الطبعة الأولى 1402 هـ، نشر مؤسسة الاعلمي – بيروت، ص 100.

[2]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 193، ويحتمل (معروف) في نفس الصفحة من كتابه، أن تكون التسمية قد أُطلقت على الثوار بعد أن خرج (المُحكّمة) على الإمام علي (ع) في صفين.

الأموي[1]، وقد إستغل الأخير عدم تحبيذ هذه التسمية من قِبل أهل العراق من أجل إحباط الثورات والانتفاضات الحاصلة فيه، كما حدث استحضار توظيفي للتسمية، وبشكلٍ فاعل، إبان العصر العباسي لضمان السيطرة على الحركات المناوئة وتفتيت قواعدها الجماهيرية بإلصاق تهمة (الخوارج) بقادتها، حتى أن المؤرخين أخذوا يستخدمون هذه التسمية دون تمييز واضح بين من يخرج على السلطة وهو يحمل أفكار الخوارج وعقائدهم، وبين ثورات غير الخوارج المتعاقبة التي كانت تندلع في بلاد فارس أو الكوفة[2]، ولهذا يمكن القول أن السلطات الحاكمة كانت تسعى جاهدة للحفاظ على الأحاديث المتعقلة بالخوارج ونشرها من أجل ضمان مصلحتها وفقاً لتعبير (مرتضى العسكري)[3]

لعل التوظيف السياسي لتسمية (الخوارج) المرتبطة بحادثة (ذو الخويصرة) وإطلاقاتها الجزافية من قبل السلطات الحاكمة ضد كل من يقف في وجهها ويثور عليها، وأيضاً، قيام السلطات بالترويج لكل حديث يدور حول (الخوارج)، هو الذي جعل (يوليوس فلهاوزن) يذهب إلى أن هذه الحادثة - أي حادثة ذو الخويصرة - هي نسج إسطوري[4]، بيد أن هذه الحادثة قد ثبتت تأريخياً وهي صحيحة.

---

[1]) جهاد تقي الحسني (مسائل أساسية في الفكر السياسي للخوارج) - مجلة (العلوم السياسية)، العدد السابع، السنة الثالثة -حزيران 1990 م، تصدر عن كلية العلوم السياسية - جامعة بغداد، ص 36.

[2]) نزار آلبو سعدة (جذور الشبهات، قراءة في حركات الخوارج) الطبعة الأولى 1996 م، نشر دار البراق - لندن، ص 158.

[3]) مرتضى العسكري (معالم المدرستين) (3) أجزاء، الطبعة الأولى 1410 هـ / 1990م، نشر مؤسسة النعمان - بيروت، ج 1 ص 295.

[4]) يوليوس فلهاوزن (أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة) ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية 1976 م، نشر وكالة المطبوعات - بيروت، ص 45.

وعموماً فإن التعرض لحادثة (ذو الخويصرة)، والمركزية التي أخذتها التسمية بسببها داخل العقل الجمعي المسلم، كان مهماً كمدخل لتبيان الأبعاد المتعددة للتسمية ووجهة نظر المسلمين غير الخوارج والخوارج بها، فبالنسبة لغير الخوارج أنها تطلق – كما يرى علي بن الحسين الهاشمي – على كل من خرج على خليفة أو ملك أو سلطان[1]، في حين يذهب الشهرستاني إلى أنها تطلق على كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه، سواءاً كان الخروج في أيام الصحابة من الخلفاء الراشدين، أو كان بعدهم من التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان[2]، أما العسقلاني فيعتقد أن الخوارج متأتية من الخروج عن الدين وعلى خيار المسلمين[3]، ومن جانبه يوضح (عبد الحسين شرف الدين) دلالة التسمية بقوله (أنها تطلق على الذين خرجوا عن الدين بخروجهم على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) عندما أنكروا عليه التحكيم الذي إضطروه إليه)[4]، أما (صادق الشيرازي) فإنه ينتقل من الخاص إلى العام، إذ يقول: (أنها تطلق على أهل النهروان، بل على كل من خرج على إمام معصوم)[5].

---

[1]) علي بن الحسين الهاشمي (وقعة النهروان أو الخوارج) تحقيق: المؤسسة الإسلامية للبحوث والمعلومات، الطبعة الأولى 2004 م، نشر مؤسسة التاريخ الإسلامي – بيروت، ص 275.

[2]) أبو الفتح محمد الشهرستاني (الملل والنحل) (10) أجزاء، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، د.ط، د.ت، نشر دار المعرفة – بيروت، ج 1 ص 132.

[3]) إبن حجر العسقلاني (فتح الباري في شرح صحيح البخاري) مصدر سابق، ج 12 ص 250.

[4]) عبد الحسين شرف الدين (النص والاجتهاد) تحقيق: أبو مجتبى، الطبعة الأولى 1404 هـ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي – قم، ص 97.

[5]) المحقق الحلي (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام) (4) أجزاء، تحقيق: صادق الشيرازي، الطبعة الثانية 1409 هـ نشر دار انتشارات الاستقلال – طهران، ج 1 هامش ص 12.

إن ملاحظة التحديدات أعلاه تُفضي إلى القول بأن التسمية أُطلقت وتُطلق في موردين:

المورد الأول: وهو المورد العام، إذ تُطلق فيه على كل من خرج عن الدين أو الحـ أو على الإمام المعصوم أو الخليفة أو الحاكم....

المورد الثاني: وهو المورد الخاص، إذ تُطلق التسمية – وفقاً له – على الـذين حملـو الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) على التحكيم، ثم رفضوه، فإنشقوا عن جيش (عليه السلام).

كما يلاحظ أيضاً – بالنسبة للمورد الثاني – أن التسمية أُطلقت على المنشقّين من قبل خصومهم الذين عدوهم خارجين على أئمة الحق والعدل[1] وأنهم قد خرجوا من الدين والملة، ولهذا فإن المنشقين رفضوا الكيفية التي تمّ وفقها تخريج التسمية، فهم يعدون أن أعدائهم سمّوهم هكذا بطريقة غير منصفة، بيد أن الخوارج – أي المنشقون عن جيش العراق – قاموا بعد ذلك، بمحاولة إعادة قراءة للتسمية، والسعي الحثيث تجاه إعطائها بعداً ايجابياً مشرفاً كيما يتمكنوا من تقبّلها، وقد إرتكنوا للقرآن الكريم والسنة النبوية بغية الحصول على تخريج جديد للتسمية، فقرآنياً إستدل الخوارج على أنها تصح عليهم إذا ما أُخذ اللحاظ الوارد في الآية التي تقول (رَبَّنا أخرِجنا مِن هذِهِ القريةِ الظالِمِ أهلُها)[2]، فهم يعتقدون أنهم خوارج، لأنهم خرجوا في سبيل الله[3]، من خلال مفارقتهم - كما يرون - للممارسات السلطوية الظالمة والحياة الاجتماعية البعيدة عن روح الإسلام الأصيل.

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 14.

[2]) سورة النساء- آية 75.

[3]) جهاد تقي الحسني، مصدر سابق، ص 36.

كما أنهم يستشهدون بقوله تعالى (وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلى اللّهِ)[1]، أي أن الخروج هو من اجل الله تعالى، سواءاً أكان المقصود من الخروج الابتعاد من اجل النجاة بالدين وبالعقيدة من خلال مهاجرة المجتمع الذي أخذ بالتخلي عن القيم الإسلامية التي دعا إليها النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) كما هم يرون، أم بالابتعاد بغية إعداد العدة والتهيؤ من أجل العودة إلى الديار وتطهيرها من معالم الشرك، وقد آمن الخوارج بالسببين للخروج ومارسوه في تاريخ تحركهم السياسي.

أما في السنة النبوية، عدّ الخوارج أنهم كذلك – أي خوارج – لاستلهامهم العبرة من تجربة النبي (صلى الله عليه وسلم) في الخروج من مكة إلى دار هجرته[2]، فهم يرون أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يبق في مكة؛ لأنها لا تستحق أن يمكث بين ظهرانيها من يؤمن إيماناً حقيقياً، لذا فهم ايضاً مهاجرون بخروجهم من المجتمع الإسلامي الذي يعدونه بعيداً عن المضامين الإسلامية، كما أنهم وسّعوا من أفق التسمية لتشمل أبعاداً متسعة بإيجابيتها، فهذا (شبيب الخارجي)، أحد أبرز قادة الخوارج، يخاطب أنصاره قائلاً (تيّسروا إخواني للخروج من دار الفناء إلى دار البقاء لِلّحاق بإخواننا المؤمنين [يقصد الشهادة])[3]، والملاحظ في خطاب هذا القائد الخوارجي هو أنه يعطي للخروج بعداً أسمى من كونه خروجاً من المجتمع الإسلامي – الكافر وفقاً للخوارج –، إذ انه يعّد الخروج خروجاً من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة.

---

[1]) سورة النساء – آية 100

[2]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 193 – 194.

[3]) أحمد معيطة (الإسلام الخوارجي، قراءة في الفكر والفن ونصوص مختارة) الطبعة الثانية 2006 م، نشر دار التكوين – دمشق، ص 246

إن إيمان الخوارج بهذه التسمية وفق التخريج الذي قاموا به من أجل تقبا جعلتهم يذكرونه بشكل جلي في أشعارهم، إذ يقول أحد شعرائهم، وهـو (عيسـ بن فاتك التميمي)[1]:

أألفا مؤمن فيما زعمـتم

وبقتلهم بآسـك أربعونا

كذبتم ليس ذاك كما زعمتم

ولكن الخوارج مؤمنونا

من هنا يتبين أن تسمية (الخـوارج) يمكـن أن تعتـبر حياديـة مـن زاويـة ا الخوارج وخصومهم يؤيدونها، صحيح أن كل طرف ينطلق من لحـاظ لا يسـلّم بـ الآخر، فالخوارج يعتقدون أن خروجهم في سبيل الله تعالى، في حـين أن خصـومه يرونه خروجاً عن الدين وابتعاداً عن الملة، لكن هذا لا يمنع كون هذه التسمية تتس بالحيادية، بعدّها تسمية أطلقت على أحدى الجماعات السياسية في مرحلة التجربـ السياسية الباكرة للإسلام، وقد لقيت إستحساناً من الجانبين، لا سيما بعـد أن قـا الخوارج بإعطائها أبعاداً جديدة تتباين وتلك التي نظر بالاسـتناد إليهـا خصـومهم إذن فالذي نقصده بالحيادية، هو مجـرد (التسـمية) دون تحليلـها (أي إعطـاء تعليـا لإطلاقها)؛ لكون الأخير يخضع للتحليل الأيديولوجي البعيد عن إجماع الجانبين.

---

[1]) أسماء العزاوي (نشاط الخوارج في البصرة والأحواز) رسالة ماجستير(غير منشورة)، جامعة بغداد/ كلية الآداب / قسم التاريخ – 1421 هـ / 2001 م، ص 48.

المطلب الثاني

تسميات الخوارج الأخرى

ان الاقرار بما حظيت به تسمية (الخوارج) من تداولٍ واسع وانتشارٍ بين الخوارج وغيرهم لا يعني بطبيعة الحال أنها التسمية الوحيدة التي كانت تُطلق على الخوارج، فثمة العديد من التسميات، سواءاً تلك التي أطلقوها هم على أنفسهم أو تلك التي أُطلقت عليهم من قبل خصومهم، وسنحاول في هذا المطلب أن نورد هذه التسميات:

- **المُحَكّمة**:

تعد هذه التسمية واحدة من أبرز التسميات التي يعتز الخوارج بها والتي تُعبرُ عن واحدٍ من أبرز المرتكزات السياسية عندهم، وهي مُستوحاة من شعارهم البارز الذي رفعوه على مر التأريخ، فالمُحكّمة قد أُستُمدت في الأساس من حادثة التحكيم حين رفع المعارضون لهذا التحكيم شعار (لا حكم إلا لله)، الأمر الذي يعني أنها برزت خلال حادثة التحكيم، فعندما تم التوصل بين الطرفين إلى إتفاقٍ باللجوءِ إلى التحكيم وجاء (الأشعث بن قيس) – وكان يومئذ ضمن جيش الإمام علي (عليه السلام) – على فرسه يقرأ كتاب الاتفاق على التحكيم صاح (عُروة بن أُدية)، والذي سيكون فيما بعد أحد وجوه الخوارج،: "أتُحكّمون في دين الله الرجالُ"[1]، فلا حكم إلا لله"[2]، فعُروة ومن أيّده كانوا يعتقدون أن الحكم لله

---

[1]) أبو حنيفة الدينوري (الأخبار الطوال) تحقيق: عبد المنعم عامر، الطبعة الاولى 1960 م، نشر دار إحياء الكتب العلمية – بيروت، ص 197، وأيضاً: أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 21.

[2]) علي بن الحسين الهاشمي، مصدر سابق، ص 200.

ولا يجوز إيكال الأمر إلى البشر، فالله تعالى هو وحده الذي يحكم بين الناس، لذا مبرر لتحكيم الرجال، ومن المهم الإشارة هنا إلى أن رفض التحكيم ومن ثم رف شعار (لا حكم إلا لله) جاء بعد أن أرغم جيش العراق – ومن ضمنهم الذ سيُطلق عليهم فيما بعد بـ (الخوارج) – الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) عل قبول التحكيم[1].

وربما يمكن الذهاب الى ان هذه التسمية من تلك المحبذات الى نفو الخوارج؛ لأنها بالنسبة إليهم تعبير عن تمسكهم بالحكم الإلهي ورفض أن يتو البشر وظائف الله تعالى، كما أنهم يرونها تسمية تنم عن تجاوبهم مع النص القرآ (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)[2]، فهم يرفضون حكم البش في أمرٍ قد بتّ الله تعالى فيه[3]، لأن الخالق قد أمضى حكمه في معاوية وأصحا أن يُقتلوا أو يدخلوا معهم [أي مع الإمام علي (عليه السلام) وجيشه] في حكمه عليهم[4]، وبالتالي، ونتيجة للحكم القرآني الذي لا ريب فيه – كما رأى الخوار – فإن من تحاكم إلى مخلوق فهو كافر، قال شاعرهم[5]:

نقاتلُ من يقاتلنا ونرضى

بحكم الله لا حكم الرجالِ

---

[1]) جهاد الحسني، مصدر سابق، ص 36.

[2]) سورة المائدة – آية 44

[3]) هشام أحمد عوض (الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية) الطبعة الأولى 1416هـ / 995 م، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي – فيرجينيا، ص 77.

[4]) نصر بن مزاحم المنقري (وقعة صفين) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية 1382 هـ نشر المؤسسة العربية الحديثة – د.م، ص 517.

[5]) شريف يحيى الأمين (معجم الفِرَق الإسلامية) الطبعة الأولى 1406هـ / 1986 م، نشر دار الأضوا – بيروت، ص 215.

إن تسمية المُحكّمة كانت تستهوي الخوارج كثيراً، كيف لا وهي تُصرّح بشعارهم البارز، وتُعبر عن أحد مُرتكزاتهم السياسية، غير انه لا بد من الإشارة إلى أن تسمية المُحكّمة، التي تُطلق على الخوارج كافة من جهة، لا سيما في مرحلة ما قبل الانقسام والتحول من مرحلة التوحد إلى مرحلة الفِرَقْ المتعددة، فإنها من جهة أخرى، تُشير إلى واحدة من فرقهم، كما يرى بعض الكُتّاب، والتي تسمى بـ (المحكمة الأولى)[1]، بيد أنه، وعلى الرغم من هذا، فإن الخوارج ظلوا متمسكين بهذه التسمية وإستمروا في إطلاقها على أنفسهم [بشكلٍ عام]، خصوصاً إبان العصر الأموي[2]، هذا العصر الذي شهِد قمة الحِراك السياسي للخوارج.

بقي أن نُشير إلى أن تسمية (المحكّمة) تعد تسميةً معياريةً، إذ أنها لاقت الإستحسان والتناقل والترويج بشكل أكبر من قبل الخوارج بالقياس إلى غيرهم، لأنها تعبر عن مُرتكز يعتبرونه محوراً وقطباً لفكرهم، وبالتالي لتحركهم، نعم تداولها المؤرخون كتسمية للفرقة الأولى (المحكّمة الأولى) أما كتسمية للخوارج بشكل عام، فلم تلق ذاك التفاعل من الذين لا يؤمنون بفكر الخوارج لذا فهي تسمية معيارية إطلاقاً وتحليلاً.

- **الحرورية:**

تمثل هذه التسمية أيضاً واحدة من التسميات البارزة للخوارج، وقد أُطلقت عليهم نسبة إلى المكان الذي نزلوا به عقب مفارقتهم لجيش الإمام علي (عليه السلام) وهو حروراء – بفتحتين وسكون الواو – وهي عبارة عن قرية بظاهر [أي

---

[1]) أبو الفتح محمد الشهرستاني، مصدر سابق، ج 1 ص 133.

[2]) أسماء العزاوي، مصدر سابق، ص 52.

بظهر] الكوفة[1]، وقيل: موضع على بعد ميلين منها[2] ، وقد نُسب الخوار إليها لأنها كانت أول منزل نزلوا به بعد مفارقتهم علي (عليه السلام) وجيشه[3] جـ الخلاف على (التحكيم) وتداعياته.

ويروي المبرد[4] أن علياً (عليه السلام) هو الذي أطلق عليهم لقب (الحرور بعد أن انشقوا عنه، فقد خرج إليهم عند إعتزالهم في تلك القرية فقال لهم حينذا "أنتم الحرورية لاجتماعكم بحروراء"، ويورد (نايف معروف) رأياً يقول أن تسـ الحرورية كانت تطلق على أولئك القوم من الخوارج الذين عادوا إلى علي (ء السلام) بعد إعتزالهم في حروراء ولم يعودوا إلى صفوف الخوارج بعد ذلك[5]، غـ انه ليس من اليسير التسليم بهذا الرأي فلم يثبت أن هذه التسمية كانت مختصة فق بالذين رجعوا مع الإمام علي (عليه السلام) بعد أن ذهب إليهم وحاورهم وبيّن لهـ أستراتيجيته في التحكيم ولماذا لا يستطيع رفضه ووضّحَ لهم موقفه الثابت مـ معاوية بن أبي سفيان؛ لأن الأخير لا يعدو كونه طالبُ جاهٍ وسلطة، فالحرور لطالما أُطلقت على الخوارج كافة، نعم هناك من علماء الفِرَقْ من يطلقها على فر بعينها[6]، وهي تلك التي تُسمى أيضا بـ (المحكّمة الأولى) كما سيتبيّن في المبحـ

---

[1]) حسن الصدر (نهاية الدراية) تحقيق: ماجد الغرباوي، د.ط 1354 هـ (شمسي)، نشر دار المَشعَر قم، ص 502.

[2]) ياقوت الحموي (معجم البلدان) (5) أجزاء، د.ط 1399هـ / 1979 م، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، ج 2 ص 245.

[3]) جمال الدين بن منظور (لسان العرب) (15) جزء، الطبعة الأولى 1405 هـ نشر دار أدب الحوزة د.م، ج 4 ص 185.

[4]) نقلاً عن: أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 20.

[5]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 189.

[6]) أحمد أبو الشباب (الخوارج، تاريخهم، فرقهم، وعقائدهم) الطبعة الأولى 2005 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ص 9.

الثالث من هذا الفصل، غير أنه من المستبعد أن تكون تسمية (الحرورية) خاصة بالتائبين عن خروجهم بعد قبول التحكيم وورودهم مرة ثانية في جيش الإمام علي (عليه السلام) ولعل الذي دفع (نايف معروف) إلى إيراد مثل هذا الرأي هو كون الإمام علي (عليه السلام) هو الذي أطلق عليهم هذه التسمية فرجّح أن يكون قد أطلقها فقط على الذين أذعنوا له وعادوا معه، والُملاحظ أن معروف نفسه قد ذكر في موضع آخر من كتابه أنها تسمية عامة للخوارج كافة، فيقول (كانت عامة عُرفَ بها الخوارج في بدء أمرهم وأن استعمالها كان مرادفاً لاسم الخوارج أو بديلاً عنه)[1]

إن تسمية (الحرورية) لا تحمل في طياتها أية معان فكرية تميز بها الخوارج عن غيرهم، كما أنها لا توحي بأية مرتكزات دينية يؤمنون بها، أو أهداف سياسية يرومون تحقيقها، ولهذا لا ترقى إلى مستوى التسميات الأخرى كـ (الخوارج) و(الشراة) وربما أن بعض المؤرخين الذين لم يحبذوا إستخدام تسميات (المارقة) و(النواصب) لأنها حادة جداً، عمدوا إلى استخدام هذه التسمية، على الأقل حرماناً لهم من التسميات التي يعتزون بها[2].

كما أن الخوارج يرضون بهذه التسمية ولا يستنكرونها، وقد وردت على لسان أحد شعرائهم، الذي يقول[3]:

إن الحرورية الحرّى إذا ركبوا

لا يستطيعُ لهم أمثالك الطلبا

---

[1] نايف معروف، مصدر سابق، ص 188.

[2] المصدر السابق والصفحة.

[3] عبد الله الحسن (مُناظراتٌ في الإمامة) الطبعة الأولى 1415 هـ، نشر دار أنوار الهدى – قم، هامش ص 79.

وبإشارة التسمية إلى مكان فقط لا غير جعلت منها تسمية حيادية، أي رضيّ عنها الطرفان، بيد أن حياديتها (إطلاقاً وتحليلاً) سبّبت عدم شيوعها بالمستوى الذي يرقى إلى التسميات الأخرى كـ (الخوارج) مثلاً، فبالنسبة للخوارج تبين أن تسمية الحرورية لا تشير إلى أي مرتكز ديني أو سياسي، وبالتالي فهي لا تُثير فيهم ولا تُذكّي حالة الحماس والاندفاع صوب تحقيق الأهداف المنشودة، أما بالنسبة لأعدائهم فهم أيضاً لم يروّجوها – بإستثناء من ذكرنا أعلاه – لأنهم لا يجدوا فيها ذماً للخوارج، كيما يعمدوا إلى إستعمالها كسلاح فكري ضدهم[1].

• الشُراة:

يعتز الخوارج كثيراً بهذه التسمية ويرتضونها وصفاً لهم، والشُراة جمع شاري[2]، قال الجوهري: الشراء: الخوارج، والواحد (شار)، سُموا بذلك لقولهم "إنا شرينا أنفسنا في طاعة الله تعالى" أي بعناها حين فارقنا الأئمة الجائرة[3]، فالخوارج يقصدون أنهم باعوا أنفسهم وكل الذي يملكونه إلى الله تعالى من أجل الفوز بالجنة والرضوان؛ لأن للعرب في (شروا) و(إشتروا) مذهبان: الأكثر منهما أن يكون شروا: باعوا، وإشتروا: إبتاعوا[4].

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 189.

[2]) رضي الدين الاستراباذي (شرح شافية بن الحاجب) (4) أجزاء، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرون، د.ط 1395 هـ نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ج 4 ص 501. كما أن كلمة (الشُراة) تُشير إلى إسم لناحية في الشام، المصدر: عبد الله البكري (معجم ما إستُعجم من أسماء البلاد والمواضع) (4) أجزاء، الطبعة الثالثة 1403 هـ نشر عالم الكتب – بيروت ج3 ص 789.

[3]) نقلاً عن: رضي الدين الأستراباذي، مصدر سابق، ج 4 ص 501.

[4]) جمال الدين بن منظور، مصدر سابق، ج 4 ص 428.

وهكذا فإن الخوارج يعتقدون أن تسميتهم هذه متأتية من ممارسة التجارة التي دعا القرآن الكريم المسلمين إلى مزاولتها، فهم يقولون نحن الشراة لقوله عز وجل (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاء مَرْضَاتِ اللّهِ)[1]، أي يبيعها ويبذلها في الجهاد وثمنها الجنة، وقوله تعالى (إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ)[2].

وقد وردت هذه التسمية كثيراً في أشعار الخوارج، وأعطوها أبعاداً مغرقة بالمدح والتمجيد، فهذا (مُعاذ بن جُوين الطائي) يقول[3]:

ألا أيها الشارون قد حان لإمرئٍ

شرى نفسه لله أن يترحلا

أقمتم بدار الخاطئين جهالةً

وكل إمرئٍ منكم يُصادُ ليُقتلا

أما (أبو الوازع الراسبي) فإنه يُنادي[4]:

سأشري ولا أبغي سوى الله صاحباً

وأبيض كالمخراق عضْبِ المضارب

في حين ذهب خصوم الخوارج، من أجل تعرية التسمية من الأبعاد الايجابية التي أضفاها الخوارج عليها، إلى أن (الشاري) يعني هنا: شديد الإلحاح، فهو مشتق

---

[1]) سورة البقرة – آية 207.

[2]) سورة التوبة – آية 111.

[3]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 65 – 66.

[4]) المصدر السابق، ص 58.

من الرجل إذ ألّح، وهم شديدو الإلحاح على ما يطلبون، أو معناه: الذي يستش بالشر[1]، وبهذا التخريج تسنى للخصوم إطلاق التسمية على الخوارج دون تكون فيها أية دلالات الإطراء والتمجيد، بل على العكس، فإنها تتضمن أبع دلالية تهدف إلى إظهار البعد السلبي، وينشد (عدي بن حاتم الطائي) فيقول[2]:

نسيرُ إذا ما كاع قومٌ وبلّدوا

برايات صِدقٍ كالنسور الخوافقِ

إلى شر قومٍ من شُراةٍ تحزّبوا

وعادّوا إله الناس رب المشارقِ

طُغاةٌ عُماةٌ مارقين عن الهدى

وكلٌ ينفي قوله، غير صادقِ

تنقل المصادر التأريخية إلى أن أول من تشرّى من الخوارج هو رجل م ربيعة من بني يشكر كان مع الإمام علي (عليه السلام) في صفين، فلما رأى إتف الفريقين على التحكيم واللجوء إلى حكم الحكمّين، إستوى على فرسه وحمل عل أصحاب معاوية وقتل منهم رجلاً، ثم حمل على أصحاب الإمام علي (عليه الس وقتل منهم رجلاً، ثم نادى بأعلى صوته: "ألا أني قد خلعتُ علياً ومعاوية وبرئ من حكمهما" ثم قاتل أصحاب علي (عليه السلام) حتى قتله قوم من همدان[3]، وق

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي)، مصدر سابق، ص 16.

[2]) شريف يحيى الأمين، مصدر سابق، ص 145.

[3]) زهير هواري (السلطة والمعارضة في الإسلام) الطبعة الأولى 2003 م، نشر المؤسسة العربية بيروت، ص 329.

مثلت هذه الحادثة بداية الشراء من قبل الخوارج، وأخذت مركزيتها داخل العقل الجمعي الخوارجي، صحيحٌ أنها لم تُشر إلى التسمية، غير أنها مهدت لإطلاقها على الخوارج، من خلال إرجاع دوافع الرجل إلى النص القرآني وبالتالي الخروج بتسمية (الشُراة) ذات الدلالة على بيع النفس في سبيل الله تعالى، بإعتبار أن هذا الشاري لم يفكر في النجاة أو المهادنة مع أحد الأطراف بعد أن توهم له ضلالة كل منهما.

لقد كان هناك من إعتقد أن التسمية مختصة بواحدة من الفِرَقْ الخوارجية، كـ (بدير حميد)[1]، غير أن من الأهمية بمكان القول أن الشُراة، كما هو ثابت، كانت ولا تزال تسمية عامة لجميع الخوارج[2].

من هنا يتضح أن هذه التسمية تقترب من تسمية (الخوارج) في كونها قد أُخِذَ بها من قبل الخوارج وخصومهم، أي على صعيد إطلاقها، لكن تحليلها كان مختلفاً، فكل طرف نظر إليها من لحاظ وحللها وفقاً له، وبالتالي لم يرض كلُ طرف بما إستنتجه الآخر وتوصل إليه، ولعل شيوع رمزية التسمية، بكونها تجارة مع السماء ببيع النفس لقاء الجنان ألقت بظلالها على الخصوم، جاعلة منهم يقللون من إستخدامها، كونها تُشير إلى مبدأ سامٍ لم يكونوا يشاؤون إلحاقه بالخوارج، غير أن ذلك لم يمنع من إنتشارها وشيوعها، كواحدة من أبرز تسميات الخوارج.

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 192.

[2]) المصدر السابق والصفحة، وحول أن الشُراة هم الخوارج، ينظر: جلال الدين السيوطي (لب اللباب في تحرير الأنساب) د.ط، د.ت، نشر دار صادر – بيروت، ص 148، وأيضاً: علي بن بابويه القمي (فقه الرضا) تحقيق: مؤسسة آل البيت، د.ط، د.ت، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا – طهران، هامش ص 214.

- **المارقة:**

لئن كانت بعض المصادر التأريخية التي أشارت إلى حادثة (ذو الخويصـ وإعتراضه على عدالة النبي (صلى الله عليه وسلم) في تقسيم الغنائم قد ذكرت ضمن الـ الذي ذكره النبي (صلى الله عليه وسلم) من أنه سيكون لحرقوص التميمي شيعة، يخرج من الدين كما يخرج السهم من الرمية، فكانت تسمية (الخوارج) نتاجاً لهذا الحد التنبؤي، فإن تسمية الخوارج بـ (المارقة) هي أيضاً تستند وترتكز على نفس الحـ والحديث، ولكن بآلية طرح مُغايرة، إذ ورد في الحديث قول النبي (صلى الله عليه و (سيخرج من ضئضئ هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السـ من الرمية)[1]، والمروق في اللغة: هو الخروج من شيء من غير مدخا والمارقة: الذين مرقوا من الدين [أي خرجوا] لغلوهم فيه[2]، فالسهم إذا أصـ الرمية خرج إلى الجانب الآخر لحدة نصله[3]، أي أن الخوارج، وفقاً لتفسيرات الحديث، سيخرجون من الدين كخروج السهم من الرمية بعد أن يُصيبها، والرمـ هي (المرمية)[4].

يوضح (هشام جعيط) هذه التسمية بأن من طبيعة حركة الخوارج أن تكـ متصلبة وعنيدة في أعماقها؛ لأن الأمر يتعلق بقراءة معينة للإسلام مندفعة إلى حـ

---

[1]) محمد بن عيسى الترمذي (سنن الترمذي) (5) أجزاء، تحقيق: عبد الرحمن محمد، الطبعة الثانية 3(هـ/ 1983 م، نشر دار الفكر – بيروت، ج 3 ص 326، وأيضا، عز الدين بن الأثير (النهاية في غر الحديث) (5) أجزاء، الطبعة الرابعة 1363هـ (شمسي) نشر مؤسسة إسماعيليان – قم، ج4ص20

[2]) جمال الدين بن منظور، مصدر سابق، ج 10 ص 341.

[3]) أسماء العزاوي، مصدر سابق، ص 52.

[4]) النعمان المغربي (شرح الأخبار الطوال في فضائل الأئمة الأطهار (ع)) (3) أجزاء، تحقيق: ـ الحسيني، د.ط، د.ت، نشر مؤسسة النشر الإسلامي – قم، ج 3 ص 381.

الأقصى، لقد تعمقوا في الدين إلى حد أنهم خرجوا منه مثلما يخرج السهم من الرمية[1].

من الواضح جداً أن (المارقة) قد أُطلقت على الخوارج من قبل خصومهم الذين إرتكزوا على الحديث النبوي إبان إطلاقها، وهي تنطوي على دلالة مغرقة في سلبيتها، إذ تُجَرّد الموصوف بها – وفقاً لنص الحديث – من كل أوجه الانتماء للدين الإسلامي، فهو قد خرج من تحت سقف الإسلام، ولم تعد توشجه بالأخير أية رابطة معنوية، وبالفعل فإن الخوارج قد إبتعدوا عن شريعة الاسلام السليمة، وراحوا يحللون ما حرم الله تعالى، ويحرمون ما حلله، وهم بدورهم – الخوارج – قد شجبوا إلصاق التسمية بهم، وسعوا حثيثاً صوب إبعادها عن ساحتهم من أجل تجنُب ملازماتها الخطيرة، فهذا كاتب الاباضية المعاصر (علي يحيى معمر) يسعى جاهداً إلى توجيه الحديث النبوي توجيهاً يُبعده عن الخوارج، فهو يقول (يقول الحديث { سيخرج أو سيمرق }، فإن إستعمال السين يدل على قرن الخروج، ولم يكن أقرب إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من هذا الخروج [يقصد حركة الردة] الذي قضى عليه الصديق وحارب أهله حرب ثمود)[2]، فمعمر يذهب إلى أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يكن يقصد الخوارج، بل كان يقصد حركات الردة التي خرجت بعد وفاته مباشرة؛ لأنه إستخدم (سين الاستقبال) والسين أقرب إستقبالاً – وفقاً للغة العربية – من الـ (سوف)، فمن الصعب – كما يرى معمر – سحب الحديث على الخوارج في الوقت الذي فيه تكون الردة أقرب منهم إلى زمن النبي

---

[1]) هشام جعيط (الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر) ترجمة: خليل أحمد، الطبعة السادسة 2008 م، نشر دار الطليعة – بيروت، ص 257.

[2]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) (4) حلقات، الطبعة الأولى 1384 هـ / 1964 م، نشر مكتبة وهبة – القاهرة، ح 1 ص 29.

(صلى الله عليه وسلم)، لكن يمكن الرد على الكاتب بأن تحديد الأبعاد الزمانية والمكا لمفردات اللغة ترتبط بشكل وثيق بمَديّات المساحات المستخدمة فيها، أي أننا أخذنا الحديث النبوي – الذي ينطوي على غيبيات كما هو بيّن – فهو بالقياس عُمْر الأمة الإسلامية والفتن التي ستعترضها، فإن ما سيجري خلال النصف الأ من القرن الأول الهجري، يمكن أن تُستخدم له (سين الاستقبال) بالمقايسة مع الع المديد للأمة الإسلامية هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإن (نايف معروف) يـ بأن (السين) قد وردت في أحاديث متعددة، معبرةً فيها عن القريب والبعيد عل السواء، مثل (سيكون خلفاء فتكثر...)[1].

كما أن حديث المروق كان شخصه معلوماً وهو (حرقوص بن زهير) الذ سيكون حاضراً في حرب صفين وله دور في إيقاف القتال، ومن ثم الخروج الحرورية – كما سيتضح لاحقاً –، في حين لم يرد نفس الدور لحرقوص خلا حركة الردة..

إن تسمية (المارقة) كانت غير محبذة من قبل الخوارج، وقد ذهب أح الكُتّاب إلى أنهم كانوا بعيدون عنها كُل البعد بما عُرِف عنهم من العبادة والتقو حتى شُهِروا بذلك[2]، غير أنه ينبغي الإلتفات إلى أن درجة التمسك بالدين تُقاس بالعبادة المادية فقط.

- **النواصب**:

لا تبتعد هذه التسمية عن غيرها من التسميات التي أُطلقت على الخوارِ من قِبل خصومهم وقد أُطلقت عليهم لنصبهم العداء للإمام علي بن أبي

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 191.

[2]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 21.

طالب(عليه السلام)[1] وما يلاحظ بالنسبة لتسمية (النواصب)، إن جملة من الكتاب يجعلونها أعم من الخوارج، فالأخيرة جزء من الأولى، إذ يذهب (أحمد النراقي) إلى القول (أن الخوارج قسم من النواصب، بل هم شر أقسامهم)[2].

في حين قام (محمد محمد صادق الصدر) بوضع تمييزٍ بين الذين تُطلق عليهم كل واحدة منهما[3]:

(أولاً: إن النواصب لم يُناجزوا الحرب لأئمة الشيعة الإثنى عشرية (عليه السلام)، في حين أن الخوارج ناجزوهم .

ثانياً: إن النواصب يبغضون الأئمة الأحد عشر من ولد الإمام علي (عليه السلام) ولكنهم يسكتون عنه (عليه السلام) بإعتباره – بالنسبة إليهم – الخليفة الرابع وأحد المُبشرين بالجنة، إلا أن الخوارج قد إنصبّت عداوتهم ضد علي (عليه السلام)، فيكونوا أشدُ من النواصب).

- **الحرارية:**

لقد أورد (علي بن إسماعيل الأشعري) هذه التسمية[4] دون أن يوّضح السبب في إطلاقها عليهم، كما انه من المستبعد أن تكون تصحيف لـ (الحرورية) لأنه قد وردت التسميتان معاً، وأيٌ يكن السبب، فإن هذه التسمية لم تكن معروفة قياساً بغيرها.

---

[1] نايف معروف، مصدر سابق، ص 194.

[2] أحمد النراقي (مستند الشيعة) (19) جزء، الطبعة الأولى 1415 هـ نشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث – مشهد، ج 1 ص 204.

[3] محمد محمد صادق الصدر (ما وراء الفقه) (10) أجزاء، الطبعة الأولى 1420هـ / 1999م، نشر دار الأضواء – بيروت، ج 1 ص 169.

[4] علي بن إسماعيل الأشعري (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) تحقيق: هلموت ريتر، الطبعة الثالثة 1400هـ / 1980 م، نشر دار فرانز شتايز – د.م، ص 127.

- **الوهبية / الراسبية:**

سُمي الخوارج بالوهبية، وأيضاً بالراسبية، نسبة إلى عبد الله بن وهب الراسبي، الذي بايعه الخوارج قبل حرب (النهروان) فكان إمامهم الأول[1]، وقد قُتل الراسبي في النهروان، وواضح أن هاتين التسميتين ليستا عامتين، وإنما أُطلقت على الذين بايعوا الراسبي[2]، كما أنه لم يتم إطلاق التسميتين على الخوارج بعد أن إفترقوا إلى فِرَقْ، مع العلم أن الخوارج على إمتداد تأريخهم يفتخرون في إنتسابهم إلى أهل النهروان ويعدون الراسبي والذين قُتلوا معه في النهروان مثالاً يُحتذى بالنسبة إليهم.

- **النهروانية:**

لا تختلف هذه التسمية عن التسميتين السابقتين فقد تم إطلاقها على أهل النهروان، أي أتباع (عبد الله بن وهب الراسبي)[3].

- كما هناك تسمياتٌ أخرى لم تعرف الشياع، كالـ (المُبيّضَة) التي أُطلقت على الخوارج الحرورية – أي في المدة القريبة من نزولهم بحروراء –؛ لان راياتهم في الحروب كانت بيضاء[4].

---

[1]) جهاد الحسني، مصدر سابق، ص 37.

[2]) أسماء العزاوي، مصدر سابق، ص 53.

[3]) علي بن الحسين الهاشمي، مصدر سابق، ص 18.

[4]) شريف يحيى الأمين، مصدر سابق، ص 211.

المبحث الثاني

نشأة الخوارج

ما زال يُحيط بنشأة الخوارج الكثير من الغموض واللبس ولا يوجد رأي واحد حول الجذور التأريخية لهذه النشأة أو قولٌ مُتفقٌ عليه حول الأسباب الأساسية التي نشأ الخوارج بسببها في الوقت الذي يتفقُ فيه الجميع على أن الظهور الحقيقي لجماعة الخوارج كان خلال حرب صفين، وسيتم في هذا المبحث التعرض إلى النشأة التأريخية للخوارج وأبرز تفسيراتها.

المطلب الأول

النشأة التأريخية للخوارج

حتى يتسنى لنا الوقوف على الكيفية التي نشأت وفقها جماعة الخوارج إنطلقت منها إلى الوجود كإحدى الجماعات السياسية المعارضة، ومن أجل أن وضح الأسباب المتعددة والمتنوعة لهذه النشأة، فإننا سنتعرض إلى الموضوع من خلال المراحل التالية:

ولاً: مرحلة ما قبل حرب صفين (جذور الخوارج)

انياً: مرحلة حرب صفين (حادثة رفع المصاحف والتحكيم)

الثاً: مرحلة ما بعد حرب صفين.

• أولاً: مرحلة ما قبل حرب صفين (جذور الخوارج):

يتفق أغلب الكُتّاب على أن من العسير الحديث عن نشأة الخوارج عقب حادثة رفع المصاحف وجعلهم نِتاجاً عنها دون الحديث عن وجود جذور لهذه الجماعة قبل أن يقوم جيش الشام برفع المصاحف ويدعو إلى الاحتكام إلى كتاب الله تعالى، إذ لا يمكن ان تكون قد تكوّنت دفعة واحدة، بل لا بد أن فكرتها، التي تكونت حولها مبادئها الأولى، كانت منتشرة في فئة من المسلمين[1]؛ لأنها مثّلت (ظاهرة فكرية)، والأخيرة لا يمكن الذهاب إلى أنها توجد مصادفة أو معزولة عن جذورها، فمثل هذه الظاهرة –وفقاً لأحد الكتاب - لا تولد تلقائياً أو فُجائياً[2]، ولهذا يذهب (عبد الرحمن بدوي) إلى أن القول بأن رفع المصاحف هو السبب في نشوء الخوارج خطأ؛ لان هذا السبب أوهى الأسباب[3].

واذا كان هناك شبه إجماع بين الكُتّاب على أن إنطلاق (الخوارج) إبان حرب صفين يرتبط أيما إرتباط بما قبلها، من حيث أن للخوارج جذوراً أخذت بالنمو والتطور فما أن كانت الظروف مؤاتية برزت على شكل جماعة تجمعها منظومة عقدية، لها آرائها الخاصة حول الدين والسياسة، فمثلت بذلك تنظيماً سياسياً، لكنهم – أي الكُتّاب – يختلفون حول ماهية هذه الجذور، فمنهم من يُرجعها إلى حادثة (ذو الخويصرة) أي (حرقوص بن زهير)، الذي شكل إعتراضه على قسمة النبي (صلى الله عليه وسلم) عاملاً ممهداً لخروج ذلك التنظيم، سواءاً من ناحية رفع لباس القداسة عن جميع الأشخاص حتى لو كان النبي (صلى الله عليه وسلم)

---

[1]) عرفان عبد الحميد (دراسات في الفِرَقْ والعقائد الإسلامية) د.ط 1977م، نشر دار التربية – بغداد ص 58.

[2]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 46.

[3]) ينظر المقدمة التي كتبها لكتاب: يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 13.

وعدم إستبعاد خطأه !!! أو من ناحية النبؤة التي تنبأ بها النبي (صلى الله عليه وسلم) حول شيعة (ذو الخويصرة)، ولعل من المهم القول إن دور هذا الرجل لم ينته عند هذا الحد، فقد كان من الثائرين على عثمان، كما أنه شارك في جيش الإمام علي (عليه السلام) وأسهم في إرغامه خلال حرب صفين على الرضوخ لطلب جيش الشام، ومن ثم لومه على قبول التحكيم[1]، إذن فحرقوص كما يذهب جملة من الكُتّاب كان أول خوارجي في الإسلام[2].

في حين يذهب أحد الكُتّاب بعيداً، إذ يرى ان جذور الخوارج ترجع إلى ما قبل الإسلام، وتحديداً إلى (صعاليك الجاهلية) الذين خرجوا على أعراف قبائلهم وتقاليدها وتمردوا على قيم البادية... وشهروا سيوفهم في وجوه الأغنياء، وسلبوا ونهبوا، ولكن بأخلاقية الفروسية العربية[3]، ولكن هل أن وجود مجرد تشابه في الأفكار أو السلوك، من قريب أو من بعيد، يعني أن هؤلاء كانوا جذوراً لأولئك ؟ من الصعب الركون أو التسليم إلى هكذا رأي؛ لأنه سيقود إلى تبني إستراتيجية عشوائية في تحليل الأحداث التأريخية، وفي عملية البحث عن مسبباتها، لأنه إذا كان المدار في تجذير (الخوارج) هو التشابه في بعض المُتبنيات، فبالإمكان الرجوع إلى ما هو أقدم مما ذكره الكاتب.

وهناك من الكُتّاب من رأى أن جذور الخوارج تتمثل بـ (السبئية) نسبة إلى (عبد الله بن سبأ)، فـ (عرفان عبد الحميد) لا يستبعد ذلك، (بدليل أن بعضاً من آراء السبئية وجدت لنفسها مكانة عند بعض فِرَقْ الخوارج)[4]، في حين لا يؤيد

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 15، 336.

[2]) محمد اليافعي (قراءات تأريخية) الطبعة الثالثة 1990 م، نشر دار الأماني – بغداد، ص 63.

[3]) أحمد سليمان معروف (قراءة جديدة في مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم) الطبعة الأولى 1988م، نشر دار طلاس – دمشق، ص 21.

[4]) عرفان عبد الحميد، مصدر سابق، ص 89.

(فلهاوزن) مثل هكذا تجسير بين السبئية والخوارج[1]، ويرى كاتب آخر أن هذا الرأي الذي يُراد منه الربط بين قادة الخوارج الأوائل وبين إبن سبأ إنما هو من أجل القول بأن الخوارج كانوا بذرة فاسدة بذرها هذا الرجل اليهودي.[2].

ربما من الصعب إثبات أن السبئية قد مثلت الجذور الارتكازية التي نما عليها الخوارج، فـ (عبد الله بن سبأ) كشخصية حقيقية كانت موجودة ومؤثرة بشكل فاعل داخل المجتمع الإسلامي، لم يزل الاختلاف حولها قائمٌ للآن، فهناك من يعتقد أنها كانت شخصيةً حقيقية[3]، وهناك من يعتقد أنها شخصية وهمية[4]، أما (طه حسين) فإنه يرى (أن عبد الله بن سبأ لم يكن إلا وهماً، وإن وُجد بالفعل فلم يكن ذا خطر كالذي صوره المؤرخون)[5]، في حين يتراوح (علي الوردي) بين القول بوهميتها[6]، وبين كون إبن سبأ هو (عمار بن ياسر)[7]، وهذا رأي غريبٌ غريبٌ جداً !!!!

إذن، إذا كان الاختلاف ما زال حول وجود شخصية اسمها عبد الله بن

---

[1]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 38.

[2]) صابر طعيمة (الإباضية، عقيدةً ومذهباً) د.ط، د.ت، نشر دار الجيل – بيروت، ص 32.

[3]) أحمد شلبي (موسوعة التاريخ الإسلامي) (10) أجزاء، الطبعة الثالثة عشر 1988م، نشر مكتبة النهضة – القاهرة، ج 1 ص 626، وأيضاً: محمد عابد الجابري (العقل السياسي العربي، محدداته، تجلياته) وهو الجزء الثالث من (نقد العقل العربي) الطبعة الخامسة 2004 م، نشر مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ص 221.

[4]) مرتضى العسكري (عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى)(جزآن) الطبعة السادسة 1413هـ نشر دار التوحيد –د.م، ج1 ص 43.

[5]) طه حسين (المجموعة الكاملة) (16) جزء، الطبعة الخامسة 1996 م، نشر الشركة العالمية للكتاب – بيروت، ج 4 ص 519.

[6]) علي الوردي (وعاظ السلاطين) الطبعة الثانية 1995 م، نشر دار كوفان – لندن، ص 98.

[7]) المصدر السابق، ص 174.

سبأ، وإن كان البحث الموضوعي يستلزم الاقرار بوهميتها، فمن الصعب الحديث عن دورها المعظام في تمهيد إلى ظهور الخوارج.

يذهب الكثير من الكتاب إلى أن الجذور الحقيقية لجماعة الخوارج ترتبط بما حدث في زمن عثمان بن عفان، الذي قد تولى الخلافة- في عام 24هـ، وكان الشرط الأساس لفوزه هو تعهده بالعمل وفقاً للكتاب والسنة وسيرة الشيخين (أبو بكر) و(عمر بن الخطاب)، لكن الإشكالية الحقيقية التي سببت للأوضاع الكارثية اللاحقة، هي أن الخليفة الجديد قام بإطلاق العِنان لأقاربه لإستغلال مكانتهم الخاصة في إقتناء الضياع وتكوين الثروات من البلاد المفتوحة، فشكّلوا – على حد تعبير محمود إسماعيل – (أرستقراطية ثيوقراطية قرشية)[1]، فعلى سبيل المثال، قام بإعطاء (الحكم بن أبي العاص بن أمية) (طريد رسول الله) مائة ألف دينار[2]، وأعطى لإبن عمه (مروان بن الحكم) خُمس غنائم أفريقيا، أي (100000) إلى (200000) دينار، وإبتنى مروان لنفسه داراً، وفجأة صار غنياً بعدما كان قرشياً فقيراً[3]، كما أُخذ عليه ايضاً أنه عطل الحدود التي يجب أن تُقام[4]، ومما زادَ في تأجي فداحة الأمر عليه، ان عثمان قد تعهد إبان إختياره، بأن يعمل وفق الكتاب والسنة وسيرة الشيخين، وهذا ما دفع أحد الكُتّاب وهو (عمر أبو نصر) إلى القول بأن (سيرة عمر بن الخطاب هي التي قتلت عثمان؛ لأنها كانت شيئاً لا قِبَلَ لعثمان بإقراره على الوجه الأكمل والأحسن)[5]..

) محمود إسماعيل (الحركات السرية في الإسلام)الطبعة السادسة2006، نشر دار رؤية-القاهرة، ص27.

) محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص 182.

) هشام جعيط، مصدر سابق، ص 72-73.

) جعفر السبحاني (المذاهب الإسلامية) الطبعة الأولى 2004م، نشر مؤسسة التاريخ العربي – بيروت، ص 120، وأيضاً: عدون جهلان، مصدر سابق، ص 42.

) عمر أبو نصر (الخوارج في الإسلام) الطبعة الثانية 1956م، نشر مكتبة المعارف – بيروت ص 29.

ولئن كان أغلب الكُتّاب قد ذهبوا إلى ان عثمان كان مخطئاً في سياسته الاقتصادية، فإن هناك من نظر إلى الأمور من زاوية أخرى، فـ (هشام جعيط) يحلل سياسته، من وجه نظر ليبرالية فيقول (لقد كان عثمان يريد خلق مناخ مؤات لحرية العمليات التجارية والاستهلاك والإثراء، وكان صاحب آيديولوجيا تقول (دعه يعمل دعه يمر) وهي آيديولوجيا تكاد تكون آيديولوجيا إستمتاعية أو مُتعية)[1]، ويعتقد (برهان غليون) أن الخليفة المقتول أراد ان يدعم الدولة الناشئة بطبقة إجتماعية مستقرة لم يكن من الممكن إنشاؤها – وفقاً لغليون – إلا في إطار زعامة معروفة وتقليدية بدل أن يترك الأمور تفلت من يده[2] وفي الحقيقة أن تحليل (جعيط – غليون) غريب جداً، إذ أنه يصور عثمان بن عفان على انه يفكر بطريقه أدم سمث !!!، كما هو يرتكز على استراتيجية التحليل الواثب على عقلية كل مرحلة تاريخية، إذ يحاول ان يحاكم السابقين تبعاً لميكانزمات لاحقة عليهم، وهذا سيؤدي الى ضبابية في التحليل والاستنتاج...

وحتى مع التنزل والاقرار بأن سياسة عثمان كان مخطط لها، فإنها لم تكن مقنعة للرأي العام الذي فَهِمَ من هذه السياسة أنها تستأثر بأموال المسلمين لصالح عثمان وبطانته، وقد كان للقُرّاء – الذين سيكونون المادة الخام للخوارج في صفين – دورٌ كبيرٌ في الدعوة إلى الثورة والقضاء على حكم الخليفة الثالث[3]، وقد كانوا جماعة من المسلمين الذين شُهِروا بجودة قراءتهم للقرآن الكريم، فقد كانوا يحفظونه

---

[1]) هشام جعيط، مصدر سابق، ص 72.

[2]) برهان غليون (نقد السياسة، الدين والدولة) الطبعة الثالثة 2004، نشر المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ص 74.

[3]) علي أومليل (السلطة الثقافية والسلطة السياسية) الطبعة الثانية 1998 م، نشر مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، ص 33.

ويُعلمونه للناس[1]،- وقد سُمُو بالقراء؛ نظراً إلى كون الذين يقرأون آنذاك كانوا قلة[2]-، فتجاوب الناس معهم؛ لمركزهم الديني المرموق داخل أوساط الجماهير المسلمة، الأمر الذي قاد إلى نهاية مأساوية لخلافة عثمان، إذ قامت ضده ثورة عارمة إنتهت بقتله، وعندما يُقيّم (الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)) ما حدث يقول (إستأثر هؤلاء [عثمان وأقاربه] فأساءوا الإثرة، وجزع أولئك [الثوار] فأساءوا الجزع)[3].

لقد كانت الثورة على عثمان تلك التربة الخصبة التي تشبّثت بها جذور الخوارج، المتمثلة بالقُراء، الذين سيكون لهم دور كبير في حمل الإمام علي (عليه السلام) على قبول وقف القتال في حرب صفين، ومن ثم معاداته بدعوى أنه حكّم الرجال، وإن الحكم إلا لله.

من هنا يُمكن القول أن أغلب الكُتّاب يُرّجحون خطأ الاعتقاد بان حرب صفين هي البداية الحقيقية لجماعة الخوارج، بقدر ما هي اللحظة الحاسمة والمؤاتية لتعبير عن وجودها لان جذورها كانت موجودة قبل الحرب، غير أنهم يختلفون حول ماهية هذه الجذور، فمنهم من يُلحقها بما قبل الإسلام، وهناك من يربطها بحادثة (ذو الخويصرة) والتشكيك بعدالة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وأيضاً ربطها لبعض بـ (عبد الله بن سبأ)، في حين رأى البعض الآخر أن (القُراء) هم جذور لخوارج، بثورتهم – مع آخرين – على عثمان.

بيد أن ثمة من لا يرى أية جذور لجماعة الخوارج، ولا ثمرة من البحث

) نايف معروف، مصدر سابق، ص 29.

) علي أومليل، مصدر سابق، ص 31.

) محمد بن محمد الحاكم النيسابوري (مستدرك الحاكم) (4) أجزاء، تحقيق: يوسف المرعشلي، د.ط 140 هـ نشر دار المعرفة – بيروت، ج 3 ص 104، وايضاً: علي الوردي، مصدر سابق، ص 24.

عنها، فالخوارج – وفقاً لعبد الله السامرائي -، كظاهرة سياسية – دينية متميزة، قامت على إثر حرب صفين[1]، بيد ان هذا الراي يفتقر الى الداعمة المقنعة في مسار النشاة، اذ من المستبعد الارتكان الى آنية نشاة الخوارج غبان حرب صفين دونما اية عوامل تمهيدية اسهمت في خروجهم عن جادة الطريق.

• ثانياً: مرحلة حرب صفين (حادثة رفع المصاحف والتحكيم):

بعد أن قام الثوار بقتل عثمان بن عفان واجهوا إشكالية كبيرة جداً ألا وهي من سيشغل منصب الخلافة، ولقد إعتقد الثوار أن أنسب شخص لحمل هذه الأمانة العظيمة هو الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فهو من المشهود لهم بالسابقة الإسلامية وكان اليد اليُمنى للنبي(صلى الله عليه وسلم) وهو صهره، ومعروفٌ بالتقوى والصلاح، فعرضوا عليه الخلافة[2]، غير أن علياً (عليه السلام) أبى أن يتولاها؛ لأنه كان يعلم أنه في حال تولاها، فإن سياسته الجديدة لن تُرضي الكثير من الذين لهم ثقلهم داخل المجتمع، كما أنهم مختلفون فيما بينهم في أفكارهم ورؤاهم إلى درجة ملفتة، ولكنهم أصروا عليه، ولم تفلح مساعيه لإبعادها عنه فقبلها، لكنه أشار – من خلال قراءته للأحداث – إلى أن المستقبل سيكون مُضطرباً، بقوله (فإنا مستقبلون أمراً له وجوهٌ وألوان)[3].

---

[1]) عبد الله السامرائي (الغلو والفِرَق الغالية في الحضارة الإسلامية) الطبعة الثالثة 1988 م، نشر دار واسط – بغداد – لندن، ص 113.

[2]) عرضوا عليه الخلافة بعد حينٍ وهو الأحق بها من قبل لأنه خليفة رسول الله (ص) !!!.

[3]) مرتضى مطهري (سيرة الأئمة الأطهار) ترجمة: مالك وهبي، الطبعة الأولى 1991 م، نشر دار الهادي – بيروت، ص 30.

يصف (أحمد بن حنبل) الأوضاع المضطربة لمرحلة خلافة الإمام علي (عليه السلام)، فيقول (بايعه المسلمون وهم متفرقون فرقة تزداد كل يوم، إذا سد منها فجوة إنفتحت أمامه فجوات، وقد حمل ناسٌ من المسلمين السيف في وجهه)[1]، وبالفعل، فما أن باشر الإمام عليٌ (عليه السلام) بتنفيذ سياسته الإصلاحية، وبدأ بتعديل الاعوجاج الذي لحق بالدولة خلال خلافة من سبقه حتى تحقق ما توقعه، فقد دخل في أول حروبه (حرب الجمل) في عام 36 هـ[2]، ضد الذين يُطالبون بدم عثمان من الإمام علي (عليه السلام) !!!، وكان على رأسهم (عائشة بنت أبي بكر) و(طلحة بن عُبيد الله) و(الزبير بن العوام) وإنتهت الحرب بإنتصار علي (عليه السلام) على أصحاب الجمل، ليجد نفسه في مواجهة أخرى ضد جيش الشام بقيادة (معاوية بن أبي سفيان) الذي كان والياً على الشام قرابة العشرين عاماً، إذ أن عمر بن الخطاب هو الذي ولاهُ عليها[3]، وقد إستغل معاوية مقتل عثمان ليُسارعَ إلى المطالبة بدمه والتشبث بحجة الأخذ بثأره بذريعة أنه قُتل مظلوماً، وهكذا إستعمل (قميص عثمان) كوسيلة سياسية لتأجيج الرأي العام في الشام ضد الإمام علي بن

---

[1] أحمد بن حنبل (العلل ومعرفة الرجال). (3) أجزاء، تحقيق: وصي الله بن محمود، الطبعة الأولى 1408 هـ / 1988 م، نشر دار الخاني – الرياض، ج 1 ص 12.

[2] سليمان القندوزي (ينابيع المودة لذوي القربى) (3) أجزاء، تحقيق: علي جمال ن الطبعة الأولى 1416 هـ، نشر دار الأسوة – د.م، ج 2 ص 387، وحول مجريات حرب (الجمل) ينظر: سيف بن عمر الضبي (الفتنة ووقعة الجمل)تحقيق: احمد راتب عرموش، الطبعة الأولى 1391 هـ نشر دار النفائس – بيروت.

[3] أبو القاسم علي بن عساكر (تأريخ مدينة دمشق) (70) جزء، تحقيق: علي شيري، د.ط 1415 هـ نشر دار الفكر – د.م، ج 70 ص 186، وأيضاً: أحمد بن يحيى البلاذري (فتح البلدان) (3) أجزاء د.ط 1379 هـ نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ج 1 ص 167، وأيضاً: أبو الفداء بن كُثَيّر، مصدر سابق، ج 7 ص 63.

أبي طالب (عليه السلام)، كما أنه كان من أول الرافضين للإعتراف بعلي (عليه السلام) كخليفة جديد للمسلمين[1].

وبعد أن إستنفد الإمام علي (عليه السلام) كل الوسائل السلمية لحل الأزمة، لم ير بُداً من المسير بجيشه للقاء جيش معاوية فالتقى الجيشان في (صِفِين)[2]، عام 37 هـ، وإشتد القتال بينهما، وما أن لاح النصر لجيش علي (عليه السلام)، حتى رفع جيش الشام المصاحفَ التي كانت معهم على أسنة الرماح، ودعوا الإمام علي (عليه السلام) وجيشه إلى الإحتكام إلى القرآن، وأخذوا ينادون (لا حكم إلا لله) وهذا يعني أن هذا الشعار قد نوديَ بهِ من قبل أهل الشام قبل أن يُنادي به الخوارج فيما بعد، ومن الجدير ذكره هنا، إن عملية رفع المصاحف خطة ماكرة وضعها (عمرو بن العاص)[3]، الأمر الذي أدى إلى إضطراب جيش أهل العراق، لا سيما وأن القُراء المشاركين فيه أخذوا بالمطالبة بإيقاف القتال، إذ لا يجوز في نظرهم الإقتتال في الوقت الذي يُدعون فيه إلى الإحتكام لكتاب الله تعالى، غير أن علياً (عليه السلام) كان يعلم أنها خُدعة من قبل معاوية وعمرو، فقال لأصحابه (عباد الله إمضوا إلى حقكم.... ويحكم إنهم ما رفعوها لكم إلا خديعة ودهاء ومكيدة)[4] لكن القُراء رفضوا إلا أن يتم إيقاف الزحف العسكري ضد جيش الشام، ورأوا إلزامية

---

[1]) لطيفة البكاي (حركة الخوارج، نشأتها وتطورها إلى نهاية العصر الأموي) الطبعة الأولى 2001م، نشر دار الطليعة – بيروت، ص 57.

[2]) صِفِّين: بكسرتين وتشديد الفاء، موضع بقرب (الرقة) على شاطئ الفرات، المصدر: ياقوت الحموي، مصدر سابق، ج 3 ص 414.

[3]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 25.

[4]) علي الخضري بك (تاريخ الدولة الإسلامية، (1) الدولة الأموية) (جزآن) تحقيق: نجوى عباس، الطبعة الأولى 2003 م، نشر مؤسسة المختار – القاهرة، ج1 ص 293.

الامتثال إلى مطلبهم الشرعي، وقد وصل بهم الأمر إلى تهديد علياً (عليه السلام) بالقتل، وإلحاقه بعثمان[1]!!

إن القُرّاء عندما يخاطبون علياً (عليه السلام) بنحوٍ تهديدي متضمن صيغ الوعيد بالقتل، فإنهم بهذا يستحضرون تجربتهم مع عثمان بن عفان، وبالتالي فإنهم لن يتوانوا عن قتله إن لم يستجب لمطلبهم !!!، في وقتٍ لاح لهم فيه النصر المؤكد على العدو !!، بيد أن الأمور لم تجري وفق ما كان يريد الامام علي (عليه السلام)، فوافق على إيقاف القتال، لكن موافقته لم تكُ لان القُراء هددوه بالقتل فهو (عليه السلام) لا يخشى القتل والموت، بل وافق على رأي الأغلبية وقد فعل هذا على الرغم من أن رأيه الشخصي كان يقوم على الاستمرار في القتال إلى النهاية[2].

بعد أن وقف القتال جرى الاتفاق على اللجوء إلى التحكيم الذي هو تقليد قديم قد عَهِدَهُ العرب من قبل، فإضطراد ممارسات الثأر وردود الفعل العنيفة التي كانوا يُمارسونها في تسيير النزاعات ما بينهم، كانت تحملهم على إختيار حكامٍ يقرروا في القضايا المتنازع عليها، تجنباً للحرب ومنع إراقة المزيد من الدماء[3].

ربما من المهم الإشارة هنا إلى ان بعض الكتاب ذهبوا إلى أن القراء – أي الخوارج كما سيُطلق عليهم – لم يطلبوا وقف القتال، فـ (محمود إسماعيل) يعتقد ن من الخطأ تحميل الخوارج ما لم يفعلوا، فهم لم يكونوا مع إيقاف القتال، وإنما كانوا من الدعاة المتحمسين لاستمراره[4]، ويذهب إلى نفس الرأي كاتب آخر،

) نايف معروف، مصدر سابق، ص 31.

) فاضل زكي محمد (الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره) الطبعة الأولى 1970 م، شر دار الطبع – بغداد، ص 241.

) محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص 162.

) محمود إسماعيل (الحركات السرية في الإسلام) مصدر سابق، ص 25.

ولكن دون تبرئة جميع الخوارج[1]، لكن ما يُرد به على هذا الرأي هو أنه إعتُمِدَ فيه على أدلة ضعيفة[2] من جهة، وعلى تخمينات لا ترقى إلى أن تُثبتَ أمراً حساساً مثل هذا من جهة أخرى، إذ ان من الثابت تاريخية أنهم هم من طالب بوقف القتال.

وعموماً فقد جرى الإتفاق على إختيار ممثل عن كل جانب، وقد إختار جيش الشام، ومن دون أدنى خلاف، عمرو بن العاص، المعروف بدهائه وفطنته، في حين أن جيش أهل العراق، كان أمره مختلفاً، إذ أراد الإمام علي (عليه السلام) أن يختار (عبد الله بن عباس) كممثل عنهم، لكن الكثيرين من جيشه رفضوا هذا الاختيار، وإتهموا علياً (عليه السلام) بأنه يريد إرسال إبن عمه كي لا يحكم ضده، أو على الأقل، لم يعودوا يؤمنوا بإختياراته بعد أن حصل الخلاف معه حول إيقاف القتال من عدمه، وقد كان على رأس المطالبين بعدم تحكيم إبن عباس (الأشعث بن قيس)، وكان الأشعث (رأس النفاق) على حد تعبير (محمد عبده)[3]، وقد أشار الأشعث الى أفضلية إختيار (أبي موسى الأشعري) وقد كان أبو موسى والياً على الكوفة فعزلهُ الإمام عليٌ (عليه السلام) عنها، وكان يُثبط الناس ويدعوهم إلى عدم مبايعة علي (عليه السلام)[4]، إذن فكيف يوافق الإمام علي (عليه السلام) على

---

[1] أحمد سليمان معروف، مصدر سابق، ص

[2] لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 24.

[3] يُنظر شرحه لنهج البلاغة في: الإمام علي بن أبي طالب (ع) (نهج البلاغة) (4) أجزاء، شرح محمد عبده، د.ط، د.ت، نشر دار المعرفة – بيروت، ج 1 هامش ص 56.

[4] هشام جعيط، مصدر سابق، ص 184 و241. وحول سعي (الأشعث بن قيس) لتحكيم(أبا موسى الأشعري)، ينظر: أبو الفداء بن كثير (البداية والنهاية) (14) جزء، الطبعة الأولى 1408 هـ نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، ج 7 ص 306.

تحكيمه ؟ تشير المصادر التأريخية إلى أن علياً (عليه السلام) لم يوافق على جعل أبي موسى الأشعري ممثلاً في التحكيم عن جيش العراق، ولكنه أُرغم على ذلك كما أُرغم من قبل على إيقاف القتال[1]، وقد كُتب كتاب الإتفاق على التحكيم، على أن يجتمع الحكمان (عمرو بن العاص) و(أبو موسى الأشعري) في شهر رمضان من عام 38 هـ، لينظرا فيما يصلح به أمر الأمة، ومن هنا فإن الحالة التي رزح تحت وطأتها جيش العراق مثلت ظاهرة خطيرة جداً، تنمُ عن إضطراب شديد في تحليل الأمور، وكيفية طرح الحلول لها، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على صدق توقعات علي (عليه السلام) بشأن المستقبل المضطرب الذي ستواجهه الأمة، وقد كان محقاً عندما رفض طلب منه الثوار أن يتولى الخلافة، لكنه قبلها بعد إلحاحهم لأنه أراد ان يُصلح الأمور فلم تصلح.

لكن حالة التناقض وسرعة التبدل في الأفكار والآراء لم تنته عند هذا الحد، إذ ينقل إبن خلدون في تأريخه، أنه و(بعد أن وافق عليٌ (عليه السلام) على إختيار (أبي موسى الأشعري) وكُتب كتاب التحكيم، جاءهُ زرعة بن البرج الطائي وحرقوص بن زهير السعدي [ذو الخويصرة] وقالا له: تُب من خطيئتك، وإرجع عن نضيتك وأُخرج بنا إلى عدونا نقاتله، فقال علي: قد كتبنا بيننا وبينهم كتاباً وعاهدناهم، فقال حرقوص: ذلك ذنب تنبغي التوبة منه)[2]!!.

وبعد أن جاء (الأشعث بن قيس) على فرسه يقرأ كتاب الاتفاق على التحكيم – صاح (عروة بن أُدية)، والذي سيكون فيما بعد أحد وجوه الخوارج:

) حسن صادق (جذور الفتنة في الفِرَقْ الإسلامية، منذ عهد النبي (ص) حتى إغتيال السادات) الطبعة الثانية 1993 م، نشر مكتبة مدبولي – القاهرة، ص 45.

) عبد الرحمن بن خلدون (تاريخ بن خلدون) (8) أجزاء، الطبعة الرابعة، د.ت، نشر مؤسسة الاعلمي - بيروت، ج 2 ص 178.

أتحكمون في دين الله الرجال"[1]، فلا حكم إلا لله"[2]، وهكذا وبسرعة كبيرة حدث إنقلاب كبير في الآراء إلى درجة التناقض التام، فمن الدعوة إلى السلم إلى الدعوة إلى رفع السيف مرة أخرى، لماذا ؟ لأن معاوية وأنصاره هم البغاة، وحكم القرآن الكريم واضحٌ في مقاتلة الفئة الباغية (وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ)"[3].

وبعد أن رجع كل جيشٌ من حيثُ أتى، فكان جيشُ الشام راجعاً بالألفة والاجتماع"[4]، في حين رجع جيش العراق والخلاف يدبُ فيه، بعضهُ يُلقي باللائمة على بعضه الآخر، وإستمروا على هذا الحال حتى وصلوا إلى مكان يُقال له (حروراء) بالقرب من الكوفة، فإنشق عنهم إثنا عشر ألفاً، وبقوا في هذه المنطقة ولم يدخلوا الكوفة، فبعث لهم الإمام علي (عليه السلام) بإبن عباس كي يُقنعهم بالعودة، فلم ينفع، فذهب إليهم بنفسه وحاورهم وأوضح لهم القضية كما نظر إليها هو، وبرّر لهم تصرفاته، وما هي حقيقة تقييماته للوضع، إذ قال لهم"[5]، وهو بصدد تبيان تحكيمه للرجال، (أما قولكم: أني حكمت في دين الله الرجال، فما حكمت الرجال، وإنما حكمتُ كلام ربي الذي جعله الله حكماً بين أهله، وقد حكّم الله تعالى الرجال، في طائرٍ، فقال (وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّداً فَجَزَاء مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ

---

[1]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 21.

[2]) علي بن الحسين الهاشمي، مصدر سابق، ص 200.

[3]) سورة الحجرات - آية 9.

[4]) شمس الدين الذهبي (سير أعلام النبلاء) (23) جزء، تحقيق: شُعيب الأرنؤوط وصالح السم، الطبعة التاسعة 1413هـ/ 1993م، نشر مؤسسة الرسالة - بيروت، ج 3 ص 137.

[5]) المحقق البحراني (الحدائق الناضرة) (25) جزء، تحقيق: محمد تقي الايرواني، د.ط، د.ت، نشر مؤسسة النشر - قم، ج 15 ص 260.

النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ) [1] فعاد معه (ثمانية آلاف)، في حين بقيَ (أربعة آلاف) على موقفهم [2].

وكان هؤلاء الباقون يعتقدون أن علياً (عليه السلام) قد كفر بعد التحكيم!!!! [3]، لأنه خالف حكم كتاب الله الذي ينص على مقاتلة الفئة الباغية حتى يُقتلوا أو يفيئوا إلى أمر الله [4]، في حين انهم من حمله على إيقاف القتال والقبول بالتحكيم، وقد مثّل هؤلاء "حزبَ" الخوارج، المنبثق عن حرب صفين [5]

أما بالنسبة إلى نتيجة التحكيم الذي تم الاتفاق على اللجوء إليه، فقد إجتمع الممثلان (أبو موسى الأشعري) و(عمرو بن العاص) في المكان والزمان المحددين، وبعد نقاشات كانت سرية وطويلة [6]، لم يطلع عليها المرافقون للممثلّين، إتفق الطرفان على أن يعزلا كلاً من الإمام علي (عليه السلام) ومعاوية، على أن يختار المسلمون غيرهما، غير أن عمرو بن العاص إحتال على أبي موسى الأشعري، فدفعه ليخطب، أي ليعلن للملأ إتفاقهما على خلع الاثنين، فخلعَ أبو موسى علياً (عليه السلام)!! ثم قام عمرو بن العاص وأعلن تثبيته لمعاوية وعدم خلعه !!! [7].

---

[1]) سورة المائدة – آية 95.

[2]) مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص 41.

[3]) مرتضى العسكري (أحاديث أم المؤمنين عائشة، أدوار من حياتها) (جزأان)، الطبعة الأولى 1414هـ / 1994 م، نشر دار التوحيد – د.م، ج 1 ص 252.

[4]) عبد الوهاب الكيالي، وآخرون (موسوعة السياسة) (7) أجزاء، الطبعة الثانية 1991م، نشر المؤسسة العربية – بيروت، ج 2 ص 631.

[5]) حسين مروة (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) (4) أجزاء، الطبعة الثانية 2002 م، نشر دار الفارابي – بيروت، ج 1 ص 478.

[6]) سليمان باشا الباروني (مختصر تأريخ الاباضية) د.ط، 1936 م، د.ن – طرابلس، ص 18.

[7]) محمد بن جرير الطبري (تأريخ الأمم والملوك) (8) أجزاء د.ط، د.ت، نشر مؤسسة الاعلمي – بيروت، ج 4 ص 52.

يعتقد (محمد عابد الجابري) أنه ليس من السهل التسليم بحكاية (التحكيم) ونتيجته، بسبب (الطابع المسرحي) فيها[1]، وربما أن إشكال الجابري في محله، إذ كان بإمكان الأشعري، على الأقل، أن يعلن أن عمرو بن العاص قد خدعه، وانه لم يتم الاتفاق على هذا الأمر، لكنه لم يفعل ذلك، لكن إجماع المؤرخين من مختلف المذاهب الإسلامية على وقوع هذه الحادثة يكفي للاقتناع بوقوعها، لهذا فمن الصعب التشكيك بها، وربما يمكن القول أن المحادثات السرية الطويلة التي جرت بين الممثلّين، والتي لم يورد المؤرخون عنها إلا النقاش عن خلع الإمام علي (عليه السلام) ومعاوية، كما أن موقف أبو موسى الأشعري السلبي من الإمام علي (عليه السلام) إلى درجة أنه كان يُثبّط الناسَ عن القتال الى جانب علي (عليه السلام)، يجعلان التسليم الذي قام به أبو موسى الأشعري على النتيجة المغايرة التي أعلنها عمرو بن العاص أمراً غير مستبعدٍ، لا سيما إذا عرفنا ان من الصعب على أبي موسى الأشعري أن يُعلن خلع الإمام علي (عليه السلام) والإقرار بتثبيت معاوية، ومن ثم فإن هذا الحل هو أنسب الحلول بالنسبة إليه، فقد خلع من جاء ليُمثله في حين أقرّ الطرف الآخر من جاء بدوره ممثلاً عنه.

• ثالثاً: مرحلة ما بعد حرب صفين:

بعد أن إتضحت نتيجة التحكيم المؤلمة بالنسبة للإمام علي (عليه السلام) وأتباعه، كتب إلى الخوارج يُعلمهم أن الذي حكم به الحكمان مردودٌ عليهما، وأنه قد عزمَ على قتال أهل الشام، فقال لهم (هلموا حتى نجتمع لقتالهم) فكتبوا إليه

---

[1]) محمد عابد الجابري، مصدر سابق، هامش ص 162.

(أما بعد، فإنك لم تغضب لربك وإنما غضبت لنفسك، وإن شهدتَ على نفسك بالكفر وإستقبلت التوبة، نظرنا فيما بيننا وبينك، وإلا فقد نابذناك على سواء)[1].

من هنا يُلاحظ إلى أي درجةٍ كان الخوارج جهالاً !!، فهم يريدون من الامام علي (عليه السلام) أن يتبرأ من كفره، في حين انهم من كان قد كفر، او على الاقل هم من حمله على فعل ما لم يكن يرتضيه، وعموماً فبعد ان لم تنفع المساعي الحثيثة التي بذلها الإمام علي (عليه السلام) في سبيل إعادة التوحد مع الخوارج، تعامل معهم تعاملاً إنسانياً ينطوي على شعورٍ تام بالمسؤولية، وعلى إقرارٍ بحق المعارضة السلمية، فقال لهم، مشيراً إلى حقوقهم التي يكفلها لهم بوصفه حاكماً للدولة الإسلامية، (لا نمنعكم مساجد الله أن تُصلوا فيها، ولا نمنعكم الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبتدئكم بحربٍ حتى تبدأوا)[2].

بيد أن الخوارج لم يلتزموا بالقائمة الحقوقية التي وضعها لهم علي (عليه السلام)؛ لأنهم لا يُقرون بخلافته وحاكميته عليهم، فهو بالنسبة إليهم أصبح كافراً منذ أن وافق على تحكيم الرجال، فقرروا مبايعة (عبد الله بن وهب الراسبي)[3] بالامامة، وبعد أن تمت بيعة الاخير في بيته، قام فيهم خطيباً فقال (أيها الناس: ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمن، ويُنسَبون إلى حكم القرآن، أن تكون الدنيا آثرَ عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول بالحق...)[4].

---

[1]) أبو الفداء بن كثير (البداية والنهاية)، مصدر سابق، ج 7 ص 318.

[2]) القاضي إبن البراج (المهذب) (12) جزء، د.ط 1406 هـ نشر جماعة المُدرسين – قم، ج 1 ص322.

[3]) عبد الله الحجازي (صِدق الخبر في خوارج القرن الثاني عشر) تحقيق: مرتضى المالكي، الطبعة الأولى 2006م، نشر دار مديّن – قم، ص 43.

[4]) أبو محمد قُتيبة الدينوري (الإمامة والسياسة) (4) أجزاء، تحقيق: طه محمد الزيني، الطبعة الأولى 1413 هـ نشر مؤسسة الحلبي وشركاؤه – القاهرة، ج 1 ص 121.

واذا كان (حسين مروة) قد ذهب إلى انه وبانتهاء حرب صفين، والانشقاق الذي قام به المنشقون عن جيش الإمام علي (عليه السلام)، إنطلق "حزب" الخوارج إلى الوجود، فإن (محمد ضياء الدين الريّس) يرى أن الخوارج كـ "حزب"، قد تشكّل بشكلٍ تام، بعد أن تمت مبايعة الراسبي[1].

وتنُم مبايعة الخوارج للراسبي كإمامٍ لهم عن إدراك العقل السياسي الخوارجي لأهمية وجود سلطة حاكمة، وإلزامية عدم ترك هكذا منصب مهم وحساس شاغراً بعد أن لم يعودوا يعترفوا بإمامة علي (عليه السلام).

وتأسيساً على عملية المبايعة هذه، وأيضاً، على برنامج العمل الذي بيّنه (الراسبي) إبان خطابه الأول عليهم، فقد بدأ الخوارج يتحركون بشكل يتعارض مع القائمة التي وضعها الإمام علي (عليه السلام) لهم، فقاموا بالتشهير به والتعرض له – قولاً – في المساجد،....، ثم قاموا بما لا يصحُ معه السكوت، إذ ينقل (إبن الأثير)[2]: بينما كانت طائفة منهم قد أقبلوا من البصرة إلى إخوانهم من أهل الكوفة، لقوا (عبد الله بن خباب) [كان موالياً للإمام علي (عليه السلام) وكان أبوه من أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم)] فسألوه عدة أسئلة من ضمنها موقفه من علي (عليه السلام)، فلم يعجبهم جوابه فذبحوه، ويُضيف (الهاشمي) إلى أنهم لم يكتفوا بذبحه، وإنما عمدوا إلى زوجته، وكانت حاملاً، فشقوا بطنها وإستخرجوا جنينها فذبحوه[3].

---

[1] محمد ضياء الدين الريّس (النظريات السياسية الإسلامية) الطبعة الرابعة 1966م، نشر دار المعارف – القاهرة، ص 50.

[2] عز الدين بن الأثير (أسد الغابة في معرفة الصحابة) مصدر سابق، ج 3 ص 150.

[3] علي بن الحسين الهاشمي، مصدر سابق، ص 45.

إن هذه الممارسة الخوارجية المنطوية على أقسى درجات العنف، وبالإضافة إلى قتلهم (أم سنان الصيداوية)، جعلت علياً (عليه السلام) يُرسل لهم مبعوثاً من قبله وهو (الحارث بن مُرة الفقعسي) فإذا بهم يقتلونه أيضاً[1].

لقد أسهمت هذه الممارسات، وغيرها، التي قام بها الخوارج، في تأزيم الأمر إلى درجة لا تنفع معها الدعوات السلمية التي كان الإمام علي (عليه السلام) ملتزماً بها حيالهم، الأمر الذي جعله مُضطراً إلى محاربتهم والالتحام معهم داخل وطيس حرب، تلك هي التي عُرفت بحرب (النهروان)[2].

وعموماً فقد آمنَ الإمام علي (عليه السلام) بإلزامية المسير لحرب الخوارج، وعندما إلتقى الجانبان في النهروان طالبهم بتسليمه قتلة (عبد الله بن خباب) فأبوا ذلك وقالوا له: نحن جميعاً قتَلَتُه، وهم بذلك لم يكونوا يريدون السلام – كما يرى فلهاوزن – وإنما يريدون الموت فيما كانوا يعتقدونه جهاداً[3].

بعد أن إلتحم الجانبان وإقتتلا قتالاً شديداً، تمكن علي (عليه السلام) وجيشه من إلحاق هزيمة كبيرة بالخوارج، في أول لقاء مسلح بين الجانبين، إلى درجة أنه لم ينجُ منهم إلا تسعة أشخاص[4].

بيد أن هذه الحرب لم تضع حداً للخوارج، إذ سرعان ما خرج خوارج آخرون، مُستلهمين من حرب النهروان، وإستبسال إخوانهم، روحاً فدائيةً، وقد أصبح الصدع، بين الجانبين، صدعاً لا يمكن رأبه[5].

---

[1]) أبو حنيفة الدينوري (الأخبار الطوال) تحقيق: عبد المنعم عامر، الطبعة الأولى 1960 م، نشر دار إحياء الكتب العربية – بيروت، ص 207.

[2]) النهروان: نهر بين بغداد وواسط، المصدر: ياقوت الحموي، مصدر سابق، ج 5 ص 325.

[3]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 48.

[4]) أبو الفتح محمد الشهرستاني، مصدر سابق، ج 1 ص 135.

[5]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 48.

المطلب الثاني

تفسيرات نشأة الخوارج

لا يوجد إتفاق تجاه السبب الاساسي الذي أسهم في نشاة الخوارج، فقد برزت العديد من التفسيرات التي أُريد منها إماطة اللثام عن هذا السبب، فصحيح أنهم قد خرجوا إبان حادثة رفع المصاحف في حرب صفين، بيد أن الاعتقاد بأن ما جرى خلال الحرب، بعَدِهِ سبباً كاملاً / شاملاً لظهورهم، لهو امرٌ من المستبعد الركون إلى صحته، إذ ربما يصح القول أن نزعة الخروج عندهم كانت كامنة في نفوسهم، منتظرةً اللحظةَ المناسبة التي تُمثل الظروف الموضوعية لقيامهم كجماعة سياسية.

تختلف التفسيرات التي أُريد منها إماطة اللثام عن حقيقة الدواعي والمسببات لنشأة الخوارج، وقد تراوحت هذه التفسيرات بين (السياسي) و(الديني) و(الاجتماعي) و(الاقتصادي)، على الرغم من أن النشأة كانت في حرب صفين، غير أن إختلاف وجهات نظر الكُتاب، بإختلاف منطلقاتهم الفكرية، وأيضاً بإختلاف الكيفيات التي نظروا بها إلى القضية، جعلتهم يتوصلون إلى نتائج مختلفة حول السبب الأساسي في نشأة الخوارج، وسنحاول في هذا المطلب أن نُبين الأدلة التي إعتمد عليها هؤلاء الكُتاب، فتوصلوا بها إلى ما قد توصلوا إليه:

- **التفسير السياسي:**

لا يُراد بالتفسير السياسي، هنا، أن نشأة الخوارج قد حدثت نتيجة الاقتتال الإسلامي – الإسلامي حول موضوعة (السلطة)، أي بخصوص من هو المؤهل أكثر لقيادة الدولة الإسلامية، هل هو (الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)) أم

(معاوية بن أبي سفيان)[1] ؟، فهذه الحقيقة مفروغٌ منها، لكون أن جماعة الخوارج قد نشأت خلال حرب صفين، وهي حرب سياسية بالدرجة الأساس، لأن هناك من دخلها طمعاً في السلطة وهو معاوية بن ابي سفيان، بل إن المراد من التفسير (السياسي) هو ان الخوارج قد نشأوا بفعل عامل (السلطة) والبحث عنه من قبل الذين كانوا يطمعون به من قادتهم، أي أن السبب الأساسي في نشأتهم كان بتأثير البحث عن السلطة، والرغبة العارمة في الاستيلاء عليها، فالمؤرخ (إبن كثير) يرى أن نشأة الخوارج كانت من أجل حب الدنيا، مستنداً في ذلك على حادثة (ذو الخويصرة) ومطالبة النبي (صلى الله عليه وسلم) بالعدالة في القسمة[2]، وعلى هذا الأساس ذهب (إبن كثير) إلى ان سبب النشأة كان سياسياً؛ لكونهم كانوا يبحثون عن الأموال والجاه، وهذا ما توفره السلطة، فإستغلوا (رفع المصاحف) للتعبير عن هذه النزعة.

أما (محمد سالم)، والذي يؤمن بوجود (عبد الله بن سبأ)، فهو يعتقد أن "حزب" الخوارج قد قاده – في بدء أمرهم – زعماء (السبئية)، وبالتالي فهي نشأة سياسية[3]، ويردف سالم قائلاً (إن الصبغة الدينية التي صبغت الخوارج ودعوتهم لم تكن إلا لباساً لأطماع وأهداف القادة السبأيون في جماعة الخوارج، إذ في تلك المرحلة لم يكن لأي جماعة ان تحقق أهدافها من دون الاصطباغ بالصبغة الدينية)[4].

---

[1]) كم هو غريبٌ أن يُقارن عظيمٌ كعلي بن أبي طالب (ع) بطليقٍ كمعاوية بن أبي سفيان.

[2]) أبو الفداء بن كثير (تفسير القرآن العظيم) (4) أجزاء، د.ط 1412 هـ / 1991 م، نشر دار المعرفة – بيروت، ج 1 ص 354.

[3]) محمد سالم (دراسات في التأريخ الإسلامي) الطبعة الأولى 1993م، نشر دار الأمل – بيروت، ص52

[4]) نفس المصدر والصفحة.

وينقل (أحمد أبو الشباب) أن بعض الباحثين يعتقدون أن ثمةَ دورٌ قام به معاوية من وراء الكواليس، كان له أثرٌ بارز في نشأة الخوارج[1]، ولعل هؤلاء قد إستندوا على الرأي القائل بأن معاوية بن ابي سفيان قام بإستمالة بعض الاشخاص في جيش الامام علي (عليه السلام)، الذين على راسهم (الاشعث بن قيس) (و هو شخص منافق وطالب دنيا)، كي يقوموا بدورهم في إضعاف جيش الإمام علي (عليه السلام) من خلال تفتيته، عِبرَ التسبيب في نشأة الخوارج.

ويؤكد(أبو الشباب) أيضاً أن السبب السياسي لم يُسهم فقط في نشأة الخوارج، وإنما أسهم أيضاً في كثرة إنقساماتهم وتفرقهم[2]

إذن يقوم التفسير السياسي على أن نشأة الخوارج كانت لأسباب سياسية، نعم، لا ينكر بعض الذاهبين إليه أن الخوارج تمكنوا من تغليف جماعتهم السياسية بالطابع الديني وغيره، لكن السبب الأساسي كان سبباً سياسياً.

- **التفسير الديني:**

لئن كان التفسير السياسي قد إرتكز على نزعة حب السلطة والرغبة المنبثقة عن حب الدنيا من قبل الخوارج، أو على الأقل من قبل قادتهم، فإن التفسير الديني، يتناقض معه جذرياً، فالمؤمنون به يعتقدون أن سبب خروج الخوارج هو إيمانهم بمبدأهم وإعتقادهم أنهم بتصرفهم هذا، يُسهمون في تطهير الإسلام وإنقاذه مما أخذ بالرزوح تحت وطأته.

ويستدل أصحاب هذا التفسير بأن عليا (عليه السلام) نفسه كان يقول (لا تقاتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه مثل من طلب الباطل

---

[1]) أحمد أبو الشباب، مصدر سابق، ص 43.

[2]) المصدر السابق، ص 281.

فأدركه)[1]، وهذا يعني أنه (عليه السلام) كان يرى في خروجهم طلباً للحق، غير أنهم أخطئوا تشخيص الأخير، لذا فهم لم يبحثوا عن السلطة والمكاسب، كما ذهب التفسير السابق، ويستدل (إبن أبي الحديد) على إلتزام الخوارج بمبدأهم على أنهم وصلت بهم الدرجة إلى أن يعقروا دوابهم من أجل عدم الهروب من المعركة؛ لأنهم قالوا: إنا إذا كنا على الدواب ذكرنا الفِرار[2]، فلو كان الخوارج يبحثون عن الدنيا ومكاسبها لفكروا بالفرار والهروب عند أول بادرة تُشير إلى أنهم على وشك أن يُهزموا في المعركة.

ينقل (نور الدين الهيثمي) روايةً تدعم هذا التفسير، إذ ينقل عن أحد المعاصرين لمدة خروج الخوارج إلى (الحرورية) قوله (لما فارقت الخوارج علياً، خرج في طلبهم وخرجنا معه، فإنتهينا إلى عسكر القوم، وإذا لهم دويٌ كدويُ النحل من قراءة القرآن، وإذا فيهم أصحاب الثفنات وأصحاب البرانس [أي القُراء] فلما رأيتهم دخلني من ذلك شدة...)[3]، وهذه الرواية بقدر ما تدعم التفسير الديني، بقدر ما تؤكد أن البيئة الحاضنة لجماعة الخوارج، كانت متمثلة بـ (القُراء) الذين عُرفوا بالتدين وقراءة القرآن الكريم، والملاحظ هنا ان القول بالأخير، يدعم بدوره التفسير الديني، أي ان القول بأن الخوارج قد نشأوا من داخل جماعة (القُراء) يعني أن سبب نشأتهم كانت دينية، لما هو معروف عن هذه الجماعة من أنها كانت ترى في نفسها واحدة من رموز الحفاظ على الدين الإسلامي آنذاك.

---

[1]) عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 5 ص 98.

[2]) المصدر السابق، ج 4 ص 212.

[3]) نور الدين الهيثمي (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد) (10) د.ط 1408هـ/ 1988م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ج 6 ص 241.

ومن جانبه يرى (مرتضى مطهري) أن الخوارج يمثلون (فئة العُباد الجهال، النُساك الجُهال، فئة الجمود المُقدس، قد برزت في المجتمع الإسلامي، لم تتعرف على التربية الإسلامية، وإن كانت متعلقة بالإسلام، لا معرفة لها بروح الإسلام، لكنها ملتصقة بقشرهِ إلتصاقاً مُحكماً)[1]، ويؤكد مطهري أيضاً على ان الخوارج كانوا (يمتلكون شجاعة زائدة وتضحية، فقد كانوا مبدئيين، يُضحون تضحية عجيبة)[2].

ويقول المستشرق (نيكلسون): (إن الدافع الأساسي للحركة الخارجية إنما هو دافع ديني، برغم ما كان يشوبه من المظهر السياسي)[3]، وأيضاً، يدعم (عبد الرحمن بدوي) التفسير الديني بقوله (لقد إنتهز الخوارج فرصة التحكيم، وكشفوا عما كان يغلي في نفوسهم من ثورة على ما آلت إليه أوضاع الخلافة والحُكم، على عهد عثمان وفي خلافة علي القصيرة، فهذا هو الدافع الحقيقي لنشأة الخوارج... ومن هنا كان مذهبهم تعبيراً عن تيار عميق الشعور في النفوس الشديدة الإيمان)[4].

إذن يرتكز هذا التفسير ويستند على المقولات التي تؤيد أن الخوارج كانوا يُمثلون الالتزام الشديد بالتعاليم الإسلامية، وهم – أي المؤيدون له – وإن كانوا يتباينون بين من يذهب إلى أنهم يمثلون الإسلام الأصيل والتعلق الكبير بالإسلام، وبين من يذهب إلى أن تشددهم الديني يأتي متماشياً مع حال التعصب الناتج عن الجهل والإفراط الكبير في التفسير الضيق للنص الديني، غير أن هذا التباين لا يؤثر

---

[1]) مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص 36.

[2]) المصدر السابق، ص 43.

[3]) نقلاً عن: عمر أبو نصر، مصدر سابق، ص 116.

[4]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 14.

على تمسكهم بأن السبب الأساسي في نشأة الخوارج كان سبباً دينياً؛ لأنهم إعتقدوا أن خروجهم كان من أجل حفظ الإسلام والدفاع عنه، ولهذا نلاحظ أن الخوارج الذين نفذوا عملية الاغتيال الثلاثية التي كانت موجهة ضد (علي بن أبي طالب (عليه السلام)) و(معاوية بن أبي سفيان) و(عمرو بن العاص)، كانوا قد أقرّوا – كما ينقل هادي العلوي – حالة ان الأزمة التي تعيشها الأمة، يكمنُ سببها في القيادات وبالتالي ضرورة التخلص منها[1]، والغريب أن تم التعامل مع الاشخاص الثلاثة على نفس النسق، فاذا كان معاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص قد كانت لهما اليد الطولى في إفساد المسلمين، فإن عليا (عليه السلام) كان هو منبع التدين الصحيح لأنه امتداد لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) كما هو متضحٌ من نهجه وسلوكه، ولم يظهر عليٌ في تاريخ الاسلام بوصفه عنصر إقلاقٍ، بقدر ما كان تجربة كاشفة عن رغبة حقيقية في ترك (تراثه النهبا) حفظاً لوحدة المسلمين وجمعاً لكلمتهم.

- **التفسير الإجتماعي:**

لقد كانت العصبية للقبيلة هي البوتقة التي ينصهر فيها العرب قبل الإسلام، فهم كانوا يرون بها الهوية التي تُعبر عنهم، وتُشكّل السند الذي يستندون عليه في تسيير أمورهم العامة والتعامل مع المشاكل التي تعترضهم، وعندما جاء الدين الإسلامي سعى النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى أن يؤسس لهوية جديدة تختلف عن هوية (القبيلة)، وبالتالي كانت التعاليم الإسلامية تركز على موضوعة (الهوية الإسلامية) دون غيرها، بإعتبارها الهوية الأمثل التي على المسلمين الانضواء تحت رايتها.

---

[1]) هادي العلوي (الإغتيال السياسي في الإسلام) الطبعة الرابعة2004م، نشر دار المدى–دمشق، ص45.

بيد أن الهوية السابقة بقيّت تؤثر في نفوس قِطاع من المسلمين ولم تختفِ، وظلّ الأصل القبلي ركناً أساسياً من أركان هوية العربي المسلم[1]، ويعتقد (أحمد أمين) أنه وعلى الرغم من الكم الكبير من التعاليم الإسلامية التي أُريد منها القضاء على النزعة القبلية، فإنها بقيت موجودة، وكانت تظهر بقوة إذا ما بدأ ما يُهيجها[2]، فربما قد بقيت هي داخل العقل الباطن للفرد العربي، تحتاج إلى أدنى مُحفز كي تتجلى تمظهراتها من خلال الاصطفافات القبلية بين العرب وغيرهم، أو حتى بين القبائل العربية نفسها.

من هنا يعتقد أصحاب التفسير الاجتماعي أن للعصبية القبلية الأثر الكبير في التسبيب لنشأة الخوارج، وعلى حد قول (نايف معروف) (و كما كان للعصبية أثرٌ كبير في كثير مما وقع من أحداث في تأريخ صدر الإسلام، فقد كان لها أثرٌ مماثل في التمهيد لنشأة الخوارج، وفي إستمرار وجودهم لسنوات طويلة بعد ظهورهم)[3].

يذهب (إبن حزم الأندلسي) إلى أن الخوارج كانوا أعراباً جهالاً[4]، وهذا ما يوافقه عليه المستشرق (برونو) الذي يذهب إلى أن أصل الخوارج من البدو الذين سكنوا الكوفة والبصرة بعد الفتوح الأولى[5]، فبقيّت فيهم نزعة العصبية القبلية موجودة، إلى أن برزت ممارسة التمايزات القبلية داخل الدولة الإسلامية

---

[1]) حامد العطية (الإنحرافات الأربعة (1) القبيلة لا القبلة) – مجلة (المنهاج) العدد الخامس عشر، السنة الرابعة 1420 هـ/ 1999م، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية – بيروت، ص 98.

[2]) أحمد أمين (فجر الإسلام) الطبعة الثانية 1427هـ/ 2006م، نشر دار الكتب العلمية–بيروت، ص85

[3]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 25.

[4]) أحمد بن حزم الأندلسي (الإحكام في أصول الأحكام) (8) أجزاء، تحقيق: أحمد شاكر، د.ط، د.ت، نشر مطبعة العاصمة – القاهرة، ج 7 ص 1024.

[5]) نقلاً عن: عمر أبو نصر، مصدر سابق، ص 18.

وتفضيل بعض القبائل على بعض، فتصاعدت وتيرة التذمر من قبل القبائل التي حصلت على مكانة ثانوية في ظل التراتبية الجديدة، هذه التراتبية التي بلغت أوجها في زمن عثمان[1].

وبعبارة أخرى، إن أصحاب هذا التفسير يُفسرون نشأة الخوارج ومواقفهم المتصلبة من خلال إحتجاج قادتهم الذين كانوا من عناصر بدوية سابقة ضد التوسع الكبير في الهيكل التنظيمي للدولة، الذي وجدوا أنفسهم محددين فيه[2]، بل ليس قادتهم فحسب، فكثيرٌ منهم كانوا عناصر بدوية، تقاتل لأتفه الأسباب وهي جاهلة لا تتعامل مع الامور بعقلية الوعي المطلوب.

من هنا يمكن القول بأن أنصار هذا التفسير ينطلقون من أن العصبية للقبيلة لم تضمحل بشكلٍ تام، بل بقيت مضمرة، حتى أخذت الدولة الإسلامية تقوم على أسسٍ قبلية كما حدث في زمن عثمان بن عفان، فعادت إلى الظهور بشكلٍ أكثر وضوحاً، و ربما تركيز قِطاع واسع من المسلمين، وبالخصوص الجانب الماسك للسلطة، على ضرورة أن يكون الأئمة من قريش، هو الذي أسهم في تفاقم الانفعال القبلي من قبل قبائل البدو المتمدنة حديثاً، والتي كان قسمٌ منها يُمثلون العصب الإجتماعي المُكوّن للخوارج، الأمر الذي دفعها، وفقاً لهذا التفسير، إلى الانقلاب على هذا الوضع غير المنصف لها وإعلان الخروج خلال حرب صفين، فالإمام علي (عليه السلام) يؤمن بأحقيته بالإمامة ومن بعده ولده الأحد عشر، كما يؤمن بذلك الشيعة الاثنى عشرية، ومعاوية كان من المتعصبين لبني أمية أشد التعصب، وبالتالي فإن إنتصار أحد الطرفين، يعني أن النتيجة لن تكون لصالح هذه القبائل.

---

[1]) زهير هواري، مصدر سابق، ص 332.

[2]) جهاد الحسني، مصدر سابق، ص 42.

- **التفسير الإقتصادي:**

يرتكز هذا التفسير على أن نشأة الخوارج كانت لأسباب إقتصادية، أي أن الخوارج مثلوا الطبقة المحرومة، والتي خرجت من أجل المطالبة بجعل ميزان القوى الإجتماعي أكثر إتزاناً، فالتمايز الطبقي، كما يرى (أحمد معيطة) الذي كان سائداً قبل الإسلام، قد إستمر (إستمرارُ عادٍ) إلى العصر الإسلامي، إلا أنه أصبح مواكباً بتمايز فكري واضح، وهذا التمايز كان أحد الأسباب التي هيأت للثورة على عثمان، وهو ما دفع بصحابي كـ (أبي ذر) لأن يقضي حياته، داعياً الفقراء المعدومين للثورة على الأغنياء[1].

في حين نظر (طيب تيزيني) إلى أن ظهور الإسلام هو عملية كانت محصلة لتناقضات التشكيلة الاجتماعية – الاقتصادية آنذاك، والتي عبّرت عن ذاتها على الصعيد النظري بطريقتها الخاصة، أي الطريقة الدينية، فهو يعتقد أن ظهور الإسلام كان في حقبة تميّزت بكثرة الفقر في مكة وغير مكة، إذ أنها قد عبرت في تلك الحقبة من وجودها – الحقبة الإسلامية – عن البؤس المُكثف لجماهير العوام الأحرار ونصف الأحرار والرقيق المكيين وغير المكيين[2]، وبالتالي فإن الأمر لم يتغير بعد ذلك تغيراً كبيراً من ناحية التراتبيات المرتبطة بمن يملك ؟ ومن لا يملك؟

وقد عبّر الخوارج عن معارضتهم لحالة التمايز الطبقي هذه؛ لأن الصراع الذي كان قائماً، على الرغم من مظهره السياسي – الديني، كان صراعاً طبقياً بالدرجة الأولى[3]، ويذهب (محمود إسماعيل) إلى أن نشأة الخوارج (تعبير عن

---

[1]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 53.

[2]) نقلاً عن: أياد خلف حسين (المنهج المادي في دراسة الفكر الإسلامي/ هادي العلوي إنموذجاً) رسالة ماجستير، جامعة بغداد/ كلية العلوم السياسية، 2006م، ص 45.

[3]) باسم العاني (الطبقية في التراث العربي) الطبعة الثالثة 1973، د.ن – بغداد، ص 38.

تناقضات إقتصادية- إجتماعية، إكتسبت طابعاً دينياً، نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال مشكلة (الإمامة)، لذلك فجماعة الخوارج، تُشكل "حزباً سياسياً يتبنى مبدأ (العدالة الاجتماعية) كما نادى بها الإسلام)[1].

إن الحالة الاقتصادية هي التي تدفع الإنسان – كما يقول أحد الكتاب – لان يتحرك بشكل معارض سواءاً كانت المعارضة عدائية، تهدف إلى هدم السلطة ونظريتها، أو كانت معارضة من أجل الإنصاف[2]، فبغض النظر عن هدف المعارضة، هل هو بنّاء أم هدّام، وفقاً لهذا الكاتب، فإن السبب الاقتصادي يجعلها تتحرك صوب تغيير الوضع القائم حتى مع عدم توفر البديل الموضوعي الذي يجب إقامته بعد نجاح المعارضة في الإطاحة بالنظام الحاكم.

ومن أجل دعم هذا التفسير، سعى (هادي العلوي) إلى الإشارة بـــ (أن الخوارج لم يتهموا علي أو عثمان بن عفان بالتقصير في الأمور العبادية وأداء الفرائض، بل كان إتهام الخوارج لهما، متعلق بإتهامهم بالانحراف عن سيرة الشيخين (عليه السلام) في عدة قضايا من أبرزها الحكم و الأموال)[3][4]، وهذا غير صحيح، لأنه إن كان ثَبُتَ أن عثمان بن عفان (عليه السلام) قد قام بجملة من الأعمال التي تدل على الانحراف، فإن الإمام علي (عليه السلام) لم يصدر عنه أي فعلٍ ينافي

---

[1]) محمود إسماعيل (الحركات السرية في الإسلام) مصدر سابق، ص 28.

[2]) عبد الله السامرائي، مصدر سابق، ص 44.

[3]) هادي العلوي (خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام) الطبعة الرابعة 2004 م، نشر دار المدى – دمشق، ص 13.

[4]) لقد ذكر هادي العلوي (الحكم والمال) أي انه لم يحصره بالسبب الاقتصادي فقط، لكنه تم درجه ضمن السبب الاقتصادي لأنه كان ماركسياً، أي يؤمن بأن العامل الأساسي هو الاقتصادي، وما سواه ليس إلا تجلياً لهذا العامل.

حقيقة الإسلام، بل على العكس، لقد ضرب أروع الأمثلة في العدل والزهد والابتعاد عن الفساد في الحكم والمال.

إن الملاحظ في أغلب المؤيدين للتفسير الاقتصادي، هو أنهم ينطلقون في تفسيرهم لنشأة الخوارج، من قراءة إشتراكية للأحداث التي نشأ الخوارج في كنفها، تحاول فك رموز مجريات الإحداث الماضية من خلال موضوعة (وسائل الإنتاج) ودورها في تشكيل الأضداد المتصارعة، من أجل الحفاظ على، أو تغيير، علاقات الإنتاج القائمة عليها.

بعد أن أوردنا التفسيرات التي أُريد منها تبيان السبب الأساسي في نشأة الخوارج والتي تراوحت بين السياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي، فإن من الضروري بمكان القول بأن حصر نشأة الخوارج بسبب واحد يُعدُ أمراً مُستبعداً، وذلك لان القضايا الاجتماعية – السياسية لا يمكن حصرها بسببٍ واحدٍ، إذ أنها أكثر تعقيداً، تُشارك فيها العديد من العوامل، وتسببها الكثير من الأسباب، وبالتالي فالقول بالسبب الواحد لا يُمكن الأخذ به في مثل هذه القضايا.

يمكن أن نطرح جملة من التساؤلات حول هذه التفسيرات، فبالنسبة للتفسير السياسي، هل أن الإقرار بأن هناك من قادة الخوارج من كان يطلب الدنيا ويحب السلطة يعني أن جميع الخوارج كانوا كذلك، علماً أنهم كانوا من العُباد وقُراء القرآن... ؟ وإذا صح أن معاوية تمكن من إستمالة الأشعث بن قيس[1] وغيره،

---

[1]) حول نفاق الأشعث بن قيس يقول (محمد عبده): (كان الاشعث في أصحاب علي كعبد الله بن أبي سلول في أصحاب رسول الله (ص) كلٌ منهما رأس النفاق في زمنه) المصدر: الإمام علي بن أبي طالب (ع) (نهج البلاغة) (4) أجزاء، شرح محمد عبده، د.ط، د.ت، نشر دار المعرفة – بيروت، ج 1 هامش ص 56، وهذا يعني انه كان ضمن جيش الإمام علي (ع) ولكنه في حقيقة أمره ضدهم، وحول إستمالة معاوية للأشعث ينظر: محمد بن أحمد الفوزي (فيض الدرر وعزم الخبر) (جزآن)، الطبعة الثانية 1986 م، د.ن، د.م، ج1 ص 154.

لأنهم كانوا يبحثون عن المال والجاه، فهل يا تُرى يصح سحب هذه الاستمالة على الخوارج ككل ؟

وبالنسبة للتفسير الديني، فإذا كان كل الخوارج من العُباد النُساك، وقد خرجوا من أجل الإسلام وحفظ بيضته، فلماذا لا نجد صحابياً واحداً من المهاجرين والأنصار ينضم إليهم مع أنهم أولى الناس بذلك[1]، كما انه لا يعني ان جميعهم من المخلصين التقاة ؟ وأما بالنسبة للتفسير الاجتماعي، فإذا إذا كان الخوارج، أو على الأقل، قادتهم من عناصر بدوية سابقة، فإن كثيراً من غير الخوارج، كانت لهم أصولهم البدوية السابقة، إلا ان تلك الأصول لم تدفعهم إلى أن يكونوا خوارج[2] ؟

وأخيراً، فإن التفسير الاقتصادي بدوره لا يخلو من النقص، اذ هناك ممن ذهبوا إليه، أرادوا أن يُفسروا الأحداث التي جرت في الإسلام وفقاً للمنهج المادي، فهل أن الأحداث التأريخية في كل الأزمنة والأماكن يصح تفسيرها بمنهجٍ واحد ووفق نفس القوانين والنسقيات ؟ وإذا إستبعدنا أصحاب المنهج المادي، فإن السؤال الذي يتوجه إلى الذين فسروا نشأة الخوارج تماشياً مع ان الخوارج أرادوا ان يُقيموا العدالة الاجتماعية للإسلام من خلال القضاء على الفوارق الطبقية، فهل كان جميع الخوارج كذلك أم لا ؟

لذا يمكن القول أن قد أسهمت جملة من الأسباب، بشكل متعاضد ومتظافر، في التسبيب لنشأة الخوارج إبان حرب صفين، و أغلب الأسباب المذكورة في التفسيرات الأربعة المذكورة سلفاً – إن لم تكن جميعها – قد أسهمت في نشأة جماعة الخوارج، فالسبب السياسي صحيح؛ لأن الإقرار بإيمان الخوارج بمبدأهم

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 6.

[2]) جهاد الحسني، مصدر سابق، ص 44.

والتضحية في سبيله إلى درجة كبيرة جداً والرغبة الصادقة منهم في تفضيل الموت (الشهادة) على الحياة، لا يعني أن هذه الصفة تنطبق على جميع الذين كانوا ضمن جماعة الخوارج، فليس مُستبعداً أن يكون منهم من كانت له الرغبة في الخروج من أجل الحصول على منافع سياسية كان يصبو إلى تحقيقها، كالأشعث بن قيس وغيره، سواءاً من الذين قام معاوية بإستمالتهم أو من الذين لم تتم إستمالتهم، بيد أنهم كانوا يعتقدون ان في الخروج والفرقة منافع شخصية / سياسية لهم، وكان يكفي هؤلاء أن يكونوا قد أشاعوا الفتنة بين المتدينين من البدو، والذين سُرعان ما تنطلي عليهم الخدع المحبوكة جيداً، لكونهم لم يتمتعوا بفهمٍ صحيح للنص الديني ولم يتشبعوا بثقافة إسلامية تعصمهم من أن يسيروا حول كل شبهة أو خدعة.....، وبالتالي يسببوا بالخروج من منطلق الغائية السياسية.

كما أن السبب الديني يكون صحيحاً؛ لان الخوارج كانوا معروفين بالزهد والابتعاد عن الدنيا والتمسك بقراءة القرآن وأداء الفرائض الدينية، ولعل أدل دليل على تمسكهم بالدين وإيمانهم، هو ما قاله الإمام علي (عليه السلام) بشأنهم عندما قال (لا تقاتلوا الخوارج بعدي فليس من طلب الحق فأخطأه...) وهذه شهادةٌ منه على أنهم كانوا يطلبون الحق – كما هم تصوروه – من خلال تكفيره وإخراجه من ملة الإسلام، كما يدلُ على ذلك أيضاً، أنه لم يكن يرغب بمقاتلتهم، بل سعى حثيثاً إلى ان يتجنب قتالهم؛ لأن العدو الحقيقي هو معاوية وأتباعه، بيد أن الخوارج هم من إضطروه إلى ذلك.

ويصطف إلى جنب السببين، السياسي والديني، السبب الاجتماعي، إذ ان كثيرٌ من الخوارج كانوا من البدو، الأمر الذي يعني رفضهم للتمايزات الاجتماعية بين القبائل العربية، لذا كان خروجهم ثورة من قبل القبائل ذات المستوى

الاجتماعي الأدنى، الذين إعتقدوا أنهم لم يتم إنصافهم،و قد غُرر بهم بان علياً (عليه السلام) لا ينطوي مشروعه على ضمانات التساوي الاجتماعي في ظل دولته الفتية.

ويبقى السبب الاقتصادي يكون صحيحاً ايضاً إذا ما إنضوى تحت مظلة واحدة مع غيره من الأسباب؛ لان الخوارج كانت من ضمن أهدافهم تحقيق المساواة الاقتصادية التي إضمحلت خلال عهد عثمان، لكنهم لجهلهم لم يستوعبوا المشروع الإصلاحي للإمام علي (عليه السلام)، مع ما كل ما إنطوى عليه من دقةٍ وجدية.

إذن، من هنا يتبينأن قد شاركت في نشأة الخوارج جملة من الأسباب، وليس سبب واحدً فقط كما أرادت التفسيرات السابقة أن تجعلها.

المبحث الثالث

فِرَقْ الخوارج

كان الخوارج في بدء أمرهم على درجة من التلاحم والاتفاق فيما بينهم، غير أنهم، كغيرهم من الجماعات والمذاهب، لم يبقوا على وحدتهم، إذ سُرعان ما دبّ الخلاف بين قادتهم، الأمر الذي أدى إلى إنقسامهم إلى عدة فِرَقْ، ويؤكد المؤرخون أن بداية هذا الانقسام كان في عام 64[1] هـ بسبب خلافهم مع عبد الله بن الزبير، فيُذكر أنه وبعد أن أعلن معارضته للحكم الأموي، واتخذ مكة مقراً له، إلتف حوله جماعة من الخوارج على رأسهم (نافع بن الأزرق) و(عبد الله بن إباض).

يذكر (إبن كثير) ان بعد (أن إستقر أمر خلافة إبن الزبير في مكة، تساءل قومٌ من هؤلاء الخوارج فيما بينهم: إنكم قد أخطأتم لأنكم قاتلتم مع هذا الرجل ولم تعلموا رأيه في (عثمان بن عفان) فإجتمعوا إليه، وسألوه عن عثمان، فأجابهم بما يسوؤهم....، فعند ذلك نفروا عنه وفارقوه وقصدوا بلاد العراق وخراسان)[2].

وعندما إنفصل الخوارج عن إبن الزبير، إختلفوا فيما بينهم حول طريقة التعامل الجديدة مع المخالفين لهم، فكانت لهم وجهات نظر مختلفة، الأمر الذي أدى

---

[1] ناصر السعوي (الخوارج، دراسة ونقد لمذهبهم) الطبعة الأولى 1417هـ / 1996 م، نشر دار المعراج – الرياض، ص 70، في حين أن رأيٌ آخر يرى أن تاريخ الانقسام كان عام 65هـ، المصدر: محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 27.

[2] أبو الفداء بن كُثير (البداية والنهاية) مصدر سابق، ج 8 ص 263.

إلى إختلافهم وتفرقهم إلى عدة فِرَقْ، يحصرها (عبد القاهر البغدادي) بـ (عشرين فِرقة)[1]، في حين يجعلها آخرون (ثمان عشرة فِرقة)[2].

وأيّ كان عدد فِرَقْ الخوارج، فإنّ فِرَقاً أساسيةً مثلت منطلقاً للفِرَقْ الأخرى التي لم تُذكر بالشكل الذي ذُكرت به الفِرَق الأساسية، حتى أنه لا يُعلَم تأريخ ظهورها وزمن إندثارها[3]، لكننا قبل أن نُبين الفِرَقْ الأساسية، ستتعرض هنا لما يُطلق عليهم المؤرخون بـ (المُحكمة الأولى) وهم الذين خرجوا على الإمام علي (عليه السلام) إبان حرب صفين، بعد أن إنشقوا عليه ونزلوا في (الحرورية)، وهؤلاء قد ذُكِروا من قبل البعض كفِرقة مستقلة[4]، غير أننا نعتقد أنها ليست كذلك، لأنها كانت تُمثل في حقيقة أمرها الخوارج بشكلٍ عام، وإستمرت هكذا حتى جرى إفتراقها عن إبن الزبير، فإنقسمت إلى عدة فِرَقْ، ولعل أبرز متبنيات (المُحكّمة الأولى) هو أنهم كانوا يعتقدون بعدم لزوم وجود إمام أصلاً، كما نقل (إبن أبي الحديد)[5]، وذلك بشعارهم (لا حكم إلا لله) غير أنهم رجعوا عن ذلك القول لما جعلوا (عبد الله بن وهب الراسبي) إماماً لهم.

يذكر (الشهرستاني) أن للمحكمة الأولى بِدعتين هما:

الأولى: بِدعتهم في الإمامة: إذ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش.....

---

[1]) عبد القاهر البغدادي (الفَرْق بين الفِرَقْ) الطبعة الأولى 1977م، نشر دار الآفاق الجديدة – بيروت، ج1 ص15

[2]) عبد المحسن آل عبيكان، مصدر سابق، ص 8.

[3]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 186.

[4]) أبو الفتح محمد الشهرستاني، مصدر سابق، ج1 ص 134.

[5]) عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 2 ص 308.

الثانية: أنهم قالوا: أخطأ علي (عليه السلام) في التحكيم، إذ حكّم الرجال ولا حكم إلا لله[1].

كما أنهم كانوا يقرون – وفقاً للبغدادي – بكفر علي وعثمان والحكَمَين وأصحاب الجمل وكل من رضيَ بتحكيم الحكمين[2]، وأيضاً يؤمنون بوجوب الشورى من قبل الإمام، وكان شعارهم في ذلك (الشورى بعد الفتح)، فكلمة (الفتح) التي تم ربطها بالشورى، تعني في اللغة: فتح دار الحرب، والانتصار على الكفار، وإخضاعهم بالقوة[3]، فهم يعتقدون بوجوب الخروج ضد الجور، وإلزامية إسقاط الحكم الجائر، غير أنهم لم يقوموا بتكفير (القعدة)[4]، والمقصود بالقعدة هم الذين يقعدون عن الخروج مع إخوانهم الخوارج ضد من يعتقدونه كافراً.

هذه أبرز ما كان يؤمن به (المُحكمة الأولى) وهم الخوارج عندما كانوا جماعة واحدة، والآن سنعمدُ إلى ذكر الفِرَقْ الأساسية للخوارج وأبرز متبنياتها الفكرية:

• الأزارقة:

تُنسب هذه الفرقة إلى (نافع بن الأزرق)، والأخير كان أول من أحدث الخلاف بين الخوارج، وفي ذلك ينقل (السمعاني) أنه (قد أظهر البراءة من القعدة عن اللحوق بعسكره، وإن كان موافقاً على دينه، وأكفر من لم يهاجر إليه، وأوجب

---

[1]) أبو الفتح محمد الشهرستاني، مصدر سابق، ج 1 ص 134-135.

[2]) عبد القاهر البغدادي، مصدر سابق، ج 1 ص 55.

[3]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 30.

[4]) عبد القاهر البغدادي، مصدر سابق، ج 1 ص 63.

على أصحابه إمتحان من قصد عسكره)[1].

ويبين (الشهرستاني) بعض آراء إبن الأزرق، فيقول[2] أنه (قد حكم على أطفال المشركين[أي المسلمين من غير الخوارج الأزارقة] بأنهم في النار مع آبائهم، وأن التقية غير جائزة لا في القول ولا في العمل، كما أنه ذهب إلى ان مرتكب الكبيرة، مُخلدٌ في النار، لأنه قد خرج عن الإسلام).

إن هذه الغلظة من الأزارقة في إطلاق الأحكام على مخالفيهم، وتكييف سياستهم وفقها، جعلتهم يُمثلون أشد فِرَقْ الخوارج وأكثرها ميلاً لممارسة العنف، إذ يذهب (فلهاوزن) إلى أنهم كانوا يُحبذون الاستعراض [أي إمتحان عقائد الناس وقتل من يخالفهم في عقيدته]، تلك العادة القديمة عن خوارج البصرة، وطبّقوا مبدأ (الانفصال) عن الجماعة، وأخضعوا المهاجرة – أي المنضمين حديثاً إلى رأيهم – لإمتحانٍ قاسٍ[3].

ولم يُفَرّق الأزارقة في إستعراضهم بين الرجال والنساء والأطفال، بل كانوا يقتلونهم جميعاً[4]، ولقد أسهم إفراطهم في العنف ومواجهة الأعداء، والدسائس التي قام بها أعدائهم، في القضاء على هذه الفرقة دون أن تُعمر طويلاً، إذ يُذكر أنها قد فُنيت في زمن (عبد الملك بن مروان)[5].

---

[1]) عبد الكريم السمعاني (الأنساب) (5) أجزاء، الطبعة الأولى 1408هـ / 1988م، نشر دار الجنان – بيروت، ج 1 ص 122.

[2]) أبو الفتح محمد الشهرستاني، مصدر سابق، ج1 ص 140-141.

[3]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 68.

[4]) إبن حجر العسقلاني (لسان الميزان) (7) أجزاء، الطبعة الثانية 1390هـ / 1984 م، نشر دار الفكر – دمشق، ج 6 ص 145.

[5]) صائب عبد الحميد (الفِرَقْ والمذاهب، دراسة في النشأة والمعالم) مجلة (المنهاج)، العدد الخامس، السنة الثانية 1417هـ 1997م، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية – بيروت، ص 137.

• النجدات:

تنسب النجدات إلى (نجدة بن عامر الحنفي)[1]، وقد كان من أتباع إبن الأزرق، غير أنه إفترق عنه بعد أن رأى شدة الأخير على القعدة ورفضه التقية، فقد كانت فرقة النجدات هي أول فِرَقة خوارجية أضفت الشرعية على (التقية) والتي تعني إخفاء المعتقدات من أجل إتقاء فتك الأعداء، يقول (صائب عبد الحميد) (كان نجدة يذهب إلى أن التقية جائزة، والقعود عن القتال جائز، والجهاد إذا أمكنه أفضل، فإفترق بذلك عن إبن الأزرق، فسُميَ النجدات بـ (العاذرية) لأنهم عذروا القاعد عن القتال)[2]، في حين يذهب (الشهرستاني) إلى أنهم سُموا بـ (العاذرية) لأنهم عذروا بالجهالات في أحكام الفروع[3].

إن إقرار النجدات بالتقية يجعل منها أول فِرق الخوارج تُقر بجواز أن يخفي الخوارجي عقيدته حقناً لدمائه، حتى يحين الوقت الملائم الذي لا يوجد فيه أي محذور عن إبداء المعتقدات، فعند ذلك تنتفي الحاجة إلى التقية، غير أن أبرز مبدأ سياسي آمن به النجدات هو قولهم بعدم وجوب الإمامة، فلو إستقر المجتمع، وأنصف الناس بعضهم بعضاً، فعندئذ ستكون الحاجة إلى الإمامة منتفية.

وقد بقيت فرقة النجدات، حتى نهاية القرن الأول الهجري، إذ أنها فنيّت بإنتهائه[4].

---

[1]) فخر الدين الرازي (إعتقادات فِرَقْ المسلمين والمشركين) تحقيق: علي سامي النشار، د.ط 1356هـ / 1938م، نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ص 47.

[2]) صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 137.

[3]) أبو الفتح محمد الشهرستاني، مصدر سابق، ج 1 ص 143.

[4]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري) الطبعة الثانية 1406هـ / 1985 م، نشر دار الثقافة – الدار البيضاء، ص 42.

• الصفرية:

لم يزل الخلاف قائماً حتى الآن حول هوية الشخص الذي تُنسب له هذه الفرقة، إذ تُشير بعض المصادر إلى انه (زياد بن الأصفر) أو (عبد الله بن صفّار)، كما أن هناك مصادر لا تربط تسمية الفرقة بأي شخص من قادتها[1]، إذ يذهب البعض إلى أنهم سُموا بالصفرية؛ لصفرة علّت وجوههم، بيد أن هذا الرأي يصعب الأخذ به؛ وذلك لما عُرِفَ عن الخوارج من الزهد والتقشف في الحياة، وبالتالي فإن صُفرة الوجه كانت صفةً عامة لكل فِرَقْهم وليس لفرقة واحدة دون غيرها[2].

وبغض النظر عن إسم الشخص الذي تُنسب له هذه الفرقة، والسر في إطلاق (الصفرية) عليهم، فإنهم كانوا أقل ممارسة للعنف من الأزارقة، فهذه الفرقة كانت تميل إلى الاعتدال، أي أنها معتدلة إذا ما قيست بغيرها من فِرَق الخوارج المتطرفة، فصحيحٌ أنهم وافقوا الأزارقة في قولهم (أن أصحاب الذنوب مشركون) – كما ينقل أحد الكتاب – إلا أنهم خالفوهم في عذاب الأطفال، ولا يرون قتل أطفال مخالفيهم ونسائهم.... وذهبوا إلى ان التقية جائزة في القول دون العمل[3]، أي يجوز للخوارجي ممارسة التقية، إذا كان بين الأعداء، لكن هذا الجواز محصورٌ بالقول فقط، أما إذا تطلب الحفاظ على النفس، أن يمارس الخوارجي فعلاً مخالفاً لمعتقداته، فإن التقية هنا ستكون غير جائزة.

وفي الوقت الذي كانت فيه الصفرية أكثر إنفتاحاً من الأزارقة، فإن (فلهاوزن) يرى أن هذا الانفتاح كان سرعان ما يُترك على الصعيد الواقعي، فتأخذ

---

[1]) جهاد الحسني، مصدر سابق، ص 38.

[2]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 45.

[3]) حبيب طاهر الشمري، مصدر سابق، ص 157.

الصفرية الشدة حينما يخرجون ويمتشقون السيوف[1] وعموماً، فقد إستمرت هذه الفرقة إلى العصر العباسي.

• البيهسية:

تنسب هذه الفرقة إلى أحد قادة الخوارج ويلقب بـ (أبي بيهس)[2]، وإسمه (هيصم بن جابر)[3] وربما كان من أتباع إبن الأزرق، وقد قالت هذه الفرقة انه لا يسلم أحدٌ حتى يُقِر بمعرفة الله تعالى ومعرفة رُسله والولاية لأولياء الله تعالى، والبراءة من أعداء الله[4].

وقد ذهبوا أيضاً إلى أن ديار مخالفيهم من أهل القبلة هي ديار كفر، فأباحوا قتلهم، وأخذ أموالهم، وقالوا بالاستعراض، ولا حرج عندهم على من أصاب الأطفال حينذاك[5].

تعتقد البيهسية ان الإمام إذا كان في الكوفة مثلاً، فأصدرَ حُكماً يستحق عليه الكفر، فقد كَفَر بكفره من كان بحكمه، وإن كان مقيماً بغير مكان، وعلى الإمام إذا أدرك أنه قد كَفَر وعاد فتاب، أن يبعث إلى جميع من كانوا في حُكمه فيستتيبهم من الكُفر، وإن كانوا لا يعلمون إنهم كانوا قد كَفَروا بكفر إمامهم، فمن

---

[1]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 100.

[2]) إبن حجر العسقلاني (تهذيب التهذيب) (12) جزء، الطبعة الأولى 1404 هـ نشر دار الفكر – بيروت، ج 1 ص 267.

[3]) خير الدين الزركلي (الأعلام) (8) أجزاء، الطبعة الخامسة د.ت، نشر دار العلم للملايين – بيروت، ج 8، هامش ص 105.

[4]) شريف يحيى الأمين، مصدر سابق، ص 67.

[5]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 232.

أبى التوبة منهم بحجة أنه لا يتوب مما لا يشك فيه ولم يعلم به، فقد وجب قتله بدَقِ عُنقه[1].

يمكن من خلال هذا الحكم الشديد جداً – وغيره –، معرفة إلى أي درجة كان الخوارج شديدون في نظرتهم إلى التعاليم الدينية وتسطيحهم لها، وضرورة تطبيقها مهما كانت درجة صعوبتها، ولهذا نرى إستفحال نزعة (التكفير) بينهم، فبمجرد أدنى مخالفة للحكم الذي يعتقدون به، يصبح المخالف كافراً مباشرةً دون الأخذ بنظر الاعتبار سبب المخالفة أو غير ذلك.

ووفقاً لما توصل إليه الباحث، فإن هذه الفرقة قد قُضيَ عليها خلال العصر الأموي، ولم تتمكن من الاستمرار لما بعده، إذ لم يرد لها ذكر خلال العصر العباسي.

- **العجاردة**:

ترجع هذه الفرقة إلى (عبد الكريم بن عجرد) الذي ينقل (الشهرستاني) انه كان من أصحاب أبي بيهس، ثم خالفه وتفرّدَ بقوله: تجب البراءة من الطفل [أي الطفل من المسلمين] حتى يُدعى إلى الإسلام، ويجب دُعاؤه [أي دعوته] إذا بلغ، وأن أطفال المشركين في النار مع آبائهم[2].

وتنظر هذه الفِرقة إلى (القعدة) على أنهم ليسوا بكفرة، بل يجوز توليهم، بعد أن يتم التثبت من كونهم مُتقين، وهم يحكمون بالكفر على مرتكب الكبيرة من

---

[1] المصدر السابق، ص 233.

[2] أبو الفتح محمد الشهرستاني، مصدر سابق، ج 1 ص 148.

الذنوب، وهم يؤمنون في قضية (الهجرة) والابتعاد عن المجتمع الكافر بالنسبة إليهم، لكنهم كما يُذكَر[1]، ينظرون إلى الهجرة على أنها (فضيلة) لا (فريضة).

كما أن فِرقة العجاردة لا تؤمن بجميع ما في القُرآن الكريم من سِوَر، فهم يستبعدون أن تكون (سورة يوسف) منه؛ لأنها تنطوي على شرح للعِشقِ والعاشقِ والمعشوقِ، ومثل هذا لا يجوز أن يكون كلام الله تعالى[2].

وربما يمكن القول أن هذه الفِرقة حالها كحال (البيهسية) لم تستمر بالبقاء طويلاً، إذ لم نعثر على تحركات لها أو ذكر خلال العصر العباسي، وهذا يعني أنها قد إنتهت إبان العصر الأموي.

- **الإباضية:**

ما زال الخلافُ قائماً للآن بالنسبة للفرقة الإباضية حول أمرين أساسيين:

الأمر الأول: علاقة الإباضية بالخوارج: فاذا كان كُتّاب الفِرَقْ قد أدرجوا هذه الفِرقة ضمن فِرقْ الخوارج – وقد أيّد المتقدمون من أتباعها هذا الرأي –، فإن المتأخرين من الإباضيين يرفضون الإنتساب إلى الخوارج، ويدافعون عن ذلك بقوة، ويذهب (عدون جهلان) إلى ان بعضاً منهم أخذ الآن يغضُ الطرفَ عن ذلك ويقبل بالتسمية (الخوارج)، على أن المقصود بهذا الخروج هو الخروج للجهاد في سبيل الله تعالى، أو الخروج السياسي لا الخروج عن الدين والمروق منه[3].

الأمر الثاني: حول الشخص الذي تُنسب له هذه الفرقة، إذ أن هناك من يرى أنها تُنسب إلى (عبد الله بن إباض) لكنهم يختلفون أيضاً بين من يعتقد انه الذي توفي في

---

[1]) حبيب طاهر الشمري، مصدر سابق، ص 150.

[2]) فخر الدين الرازي، مصدر سابق، ص 47.

[3]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 53.

آخر أيام (عبد الملك بن مروان)[1]، في حين يعتقد آخرون أن خروجه كان نهاية العصر الأموي، في زمن آخر خلفائهم (مروان بن محمد)[2]، أما (محمود إسماعيل) فيذهب إلى أن (إبن إباض خرج عن الأزارقة عام 64هـ، وإنتظر حتى زمن مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية – عصر حافل بالاضطرابات – ليَثور)[3]!!!.

بينما يعتقد البعض – وبالذات أغلب الإباضيين إن لم يكن جميعهم – أن الإباضية تعود في الحقيقة إلى (جابر بن زيد)، الذي كان معاصراً لإبن إباض الذي توفي في آخر أيام عبد الملك بن مروان، فهم يرون أن رواة بني أمية نسبوا الفرقة لابن إباض كيما يُبعدونها عن (جابر بن زيد)[4] الذي كان أرفع شأناً وأوفر علماً.

أما بالنسبة لأفكار الإباضية فهي تستنكر الحكم على دار الإسلام كلها بأنها دار حرب، فهي تعتقد أنها دار توحيد، بإستثناء معسكر السلطان، فإنه دارُ بغي[5]، كما أنهم حكموا حُكماً مختلفاً عن باقي فِرَق الخوارج، تجاه (مرتكب الكبيرة)، فقد ذهبوا إلى انه (كافر نِعمة) وليس (كافر في الاعتقاد أو مشرك)، وقال المعاصرون منهم: إن لفظ (كافر نِعمة) يطلقه الإباضيون حتى على العُصاة منهم[6].

---

[1]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 17.

[2]) عبد القاهر البغدادي، مصدر سابق، ج1 ص 51، وأيضاً: حبيب طاهر الشمري، مصدر سابق، ص 158.

[3]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 51.

[4]) علي أكبر ضيائي (معجم مصادر الاباضية) د.ط 2003 م، نشر مؤسسة الهدى – طهران، ص 9.

[5]) صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 139.

[6]) المصدر السابق والصفحة.

ونتيجة لإعتدال الإباضية في النظر إلى مخالفيهم، وعدم الذهاب إلى أنهم كفار عقيدة، وغيرها من الأمور، كإعتمادهم على العمل السري كإسلوب مرحلي/ إضطراري في ممارسة المعارضة – كما سيتبين لاحقاً – فإن هذه الفرقة قد حافظت على إستمراريتها لحد الآن، فما زال هناك إباضية يعيشون في عُمان[1] وشمال أفريقيا...[2].

---

[1]) عبد الرزاق الخالدي (السلطنة المجهولة، مسقط وعُمان) د.ط 1957م، نشر مكتبة العرفان – صيدا، ص 20.

[2]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 239.

الفصل الثاني

المُرتكزات الدينية والسياسية عند الخوارج

لقد إمتزجَ الحيزان الديني والسياسي في الكثير من الأحيان، لا سيما في تحديد مسارات تحرك الجماعات السياسية / الدينية، أو تلك التي نشأت في بيئة دينية، ومن ثم كان لزاماً عليها تبني النهج الديني، من هنا فإن السعي صوب إستشفاف الفكر السياسي عند الخوارج لا ينفصل عن تشخيص هذين الحيزيّن اللذين سيتم التعرض إليهما بعدّهِما مرتكزات (دينية) و(سياسية)، لذا فقد تم تقسيم هذا الفصل إلى المبحثينِ الآتيين:

المبحث الأول: المُرتكزات الدينية عند الخوارج.

المبحث الثاني: المُرتكزات السياسية عند الخوارج.

المبحث الأول

المرتكزات الدينية عند الخوارج

من الصعب الفصل بين المرتكزات الدينية والسياسية؛ وذلك لتمازج الحيزين خلال التجربة الإسلامية، بل خلال كل التجارب السياسية للمجتمعات التي كان للدين فيها تدخلاً في مجريات الحياة العامة، بيد أن التجربة الإسلامية تمتاز بكونها أكثر تعقيداً، فالإسلام قد قام من خلال النبي (صلى الله عليه وسلم) بتأسيس دولة إسلامية منذ بواكير صيرورتها – أي التجربة الاسلامية –، وقد أصبح الديني فيها مع السياسي يُكمل أحدهما الآخر، وعلى حد تعبير (وجيه كوثراني) (إن العلاقة العضوية بين الحيزين (الديني والسياسي) كان قد أكدها النص القرآني والتجربة النبوية)[1].

ولقد قامت جماعة الخوارج منذ الوهلات الأولى لإنطلاقها بمزج الديني بالسياسي، فقد تأسست مُرتكزاتها السياسية على مُرتكزاتها الدينية، ومع وضوح هذا المزج بين الحيزين خلال النشأة الأولى لجماعة الخوارج، فإن (أحمد أمين) يذهب إلى أن الخوارج كانوا ذووا صبغة سياسية محضة، ثم قاموا خلال زمن (عبد الملك بن مروان) بمزج تعاليمهم السياسية بأبحاث لاهوتية[2].

إن من الصعب القبول بهذا الرأي، فصحيحٌ أن الخوارج كانوا في بداية أمرهم يفتقرون إلى التنظير الايديولوجي المتكامل؛ وذلك للطبيعة العسكرية التي

---

[1]) وجيه كوثراني (الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية- القاجارية والدولة العثمانية) الطبعة الثانية 2001 م، نشر دار الطليعة – بيروت، ص 22.

[2]) أحمد أمين، مصدر سابق، ص 247.

كانوا يتسمون بها وكذا الطبيعة البدوية، فإنشغالهم بالحروب ومقاتلة الخصوم جعلتهم ينشغلون عن تقديم نظرية متكاملة، بيد أن هذا لا يعني أنهم لم يمزجوا طروحاتهم السياسية بأبحاث لاهوتية، حتى قاموا بذاك خلال زمن (عبد الملك بن مروان).

أما (محمد عمارة) فهو يذهب إلى انه (مع الخوارج تم توظيف الديني في الامور السياسية، أما قبل عام 37 هـ [حرب صفين] فلم يكن هذا الأمر موجوداً)[1]، وهذا الرأي أيضاً لا يستقيم مع الحقائق التأريخية، فالتجربة الإسلامية لمرحلة ما قبل عام 37 للهجرة، تزخر بالكثير من الشواهد التي تم فيها توظيف الديني لأغراض سياسية، فقضية (السقيفة) وما جرى فيها وما بعدها من أحداث تم خلالها إقحام ما هو ديني من أجل ما هو سياسي، وأيضاً، فإن مقولة (عثمان بن عفان) رداً على الثوار الذين أرادوا خلعه عن سدة الخلافة في وقتها (كيف أنزع قميصاً ألبسنيه الله)[2]، تدلُ دلالةً واضحة على توظيف البعد الديني، الدال على أن الخلافة منصب الهي ليس بيد البشر التحكم فيه، من أجل تحقيق مكسب سياسي، وهو البقاء في الحكم، وغيرها من الامثلة الكثيرة، وبالتالي فإن التوظيف الديني للأهداف السياسية كان مُستحضراً وموجوداً بقوة واضحة قبل نشوب حرب صفين.

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 9.

[2]) محمد بن جرير الطبري، مصدر سابق، ج 3 ص 407، وأيضاً: عز الدين بن ابي الحديد، مصدر سابق، ج 2 ص 150، وايضاً: عبد الحسين الأميني (الغدير) (12) جزء، الطبعة الرابعة 1397 هـ / 1997 م، نشر دار الكتاب العربي – بيروت، ج 9 ص 183، وايضاً: نصر حامد ابو زيد (النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) الطبعة الاولى 1995 م، نشر المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ص 55.

وعموماً فعلى الرغم من هذا التمازج والتداخل بين الدين والسياسية في موضوعة (جماعة الخوارج) فإن بالإمكان القيام بممارسة تحديدية بين أيُ مرتكزاتها هو (الديني)، وأيّ منها هو (السياسي)، وفي هذا المبحث سيتم التعرض للمرتكزات الدينية عند الخوارج، والتي بدورها ستُسهم في التمهيد لفهم وتشخيص المرتكزات السياسية، ومن ثم الفكر السياسي عند الخوارج بشكل عام، أما أبرز المرتكزات الدينية عند الخوارج، فهي :

- **التوحيد**:

ليس بالشيء الجديد القول بأن إحدى الجماعات السياسية الإسلامية تجعل التوحيد أول مرتكزاتها الدينية، فكل المسلمين، وغيرهم الكثير من أهل الديانات السماوية يؤمنون بوجود الإله الواحد، الذي يُعد هذا الكون الفسيح واحداً من تجلياته، لكن الاتفاق بين الموحدين ينتهي عند جملة من الخطوط العامة، لتبدأ الإختلافات بينهم حول تحديد حقيقة التوحيد وتمييز صفات الإله.

يؤمن الخوارج بوجود الإله الواحد الذي خلق كل شيء، وهم يجمعون على تنزيه الذات الإلهية عن أي شبه بالمحدثات، بما في ذلك نفي مغايرة صفات الله لذاته، أو زيادتها عن الذات؛ وذلك حتى لا يفتح الباب لشبهة تعدد القدماء[1]، وبالنسبة إليهم، فإن التوحيد لا يصح إلا بإفراد الخالق عن المخلوق في ذاته وأقواله وأفعاله وأحكامه وعبادته وصفاته وسائر كمالاته، فلو تشابه مع الخلق في أقل قليل لدخل عليه العجز منه، ولإحتاج إلى ما إحتاجوا، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى،

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 20.

ولا تقبل ذاته الانقسام، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا يدخل أفعاله الإشراك فإن الفعل له سبحانه خلقاً وإن نُسب إلى غيرهِ كسباً[1].

يعتبر الخوارج أن توحيد الله تعالى يجب أن يكون تاماً من خلال عدم إشراك أي شيء معه، بغض النظر عن طبيعة وكينونة هذا الشيء؛ لأن الخالق يجب أن لا يكون محتاجٌ إلى غيره، فالإحتياج إلى الغير يعني (النقص والفقر) وهذا لا يتماشى مع الله تعالى الذي لا يناله النقص والفقر.

ويعتقد الخوارج أن صفات الله عين ذاته، وليست شيئاً مستقلاً عنه، فذاته تعالى كافية في للإتصال بالكمال المطلق، وليست في حاجة إلى ما تكمل به، وبهذا يكون الله تعالى عالماً بذاته، مريداً بذاته، وهكذا جميع صفاته الذاتية، أي ذاته كافية في الاتصاف بالعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر...[2]، ومن الجدير ذكره هنا، أن الخوارج بمذهبهم هذا في ان صفات الله تعالى هي عينُ ذاته، لا أنها شيءٌ زائدٌ عليه، يتفقون مع الشيعة الامامية والمعتزلة، فالشيعة الامامية يعتقدون أن صفاته تعالى هي عينُ ذاته وليست زائدة على الذات كما ذهب الاشاعرة[3]، يقول (الشيخ المُفيد)) إن الله عز وجلّ إسمه، حيٌ لنفسه لا بحياة، وأنه قادرٌ لنفسه، وعالمٌ لنفسه، لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات)[4]، و المعتزلة من جانبهم أيضاً يذهبون إلى (أن الله تعالى ذات فقط، وكل ما يطلق عليه من صفات،

---

[1]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 28-29.

[2]) المصدر سابق، ص 137.

[3]) أبو مصعب البصري (أضواء على الفِرَقْ والمذاهب الإسلامية) الطبعة الأولى 1419 هـ نشر دار الشريف الرضي – قم، ص 71.

[4]) الشيخ المفيد (أوائل المقالات) تحقيق: إبراهيم الأنصاري، الطبعة الثانية 1414هـ / 1993 م، نشر دار المفيد – بيروت، ص 52.

ما هي إلا وجه لذات واحدة بسيطة، لا قسمة فيها ولا كثرة)[1].

ويضع الخوارج تمييزاً بين الصفات الإلهية التي تنقسم لديهم الى ثلاثة أقسام، وهي:

- صفات الله الواجبة: وتُسمى (صفات الذات)، وهي التي لا يُتصور نفيها عن الله تعالى مطلقاً، سواءاً في الأزل أو في الحاضر أم في الأبد، ومن خصائص هذه الصفات أنها لا تُجامع ضدها في الوجود، ولو إختلف المحل، فيستحيل وصف الله تعالى بالعلم والجهل[2]، أي أن هذه الصفات، والتي هي عينُ الذات الإلهية وليست بزائدة عنها، يجب أن تكون ذات الله تعالى متصفة بها؛ لان إنعدامها يعني أن ثمة خلل في كينونة الإله الواحد، كما أن هذه الصفات تمتاز بعدم إجتماعها بأضدادها سواءاً في نفس (المحل) أي الموضع الذي تتجلى فيه، أم في غيره، ففي كلتي الحالتين يجب أن تكون هذه الصفات غير مجتمعة بأضدادها، فالعلم الإلهي لا يجتمع مع الجهل وحتى مع إختلاف الموضع وكذا الحال بالنسبة للقوة مع الضعف وهكذا.....
- صفات الله المستحيلة: وتكون هذه الصفات على العكس من الصفات الواجبة، فهي تلك الصفات التي يستحيل عليها أن تكون صفات الذات الإلهية المقدسة، ومن أمثلة هذه الصفات (الجهل – الفقر.....)، يقول (عدون جهلان) (إن هذه الصفات المستحيلة خاصة بالمخلوق الناقص، وهي مستحيلة على الله تعالى الذي لا يتصف إلا بالكمال المطلق)[3].

---

[1]) أحمد شوقي العمرجي (المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية) الطبعة الأولى 200 م، نشر مكتبة مدبولي – القاهرة، ص 33-34.

[2]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 138.

[3]) المصدر السابق والصفحة.

- صفات الله الجائزة: وتسمى هذه الصفات (صفات الفعل) وتمتاز بأنها يمكن نفيها عن الله تعالى في الأزل، دون الحاضر والمستقبل، كالخلق والإرزاق، فصفات الفعل هي التي لم يتصف بها الله تعالى في الأزل، بل فيها لا يزال، وهي التي تُجامع ضدها في الوجود إذا إختلف المحل، فنجد أن الله تعالى يرزق المال لشخص ولا يرزقه لآخر، أو يهب العلم لشخص ولا يهبه لآخر، فالصفات الجائزة، يوصف الله تعالى بها إن فعلها، ولا يوصف بها إن لم يفعلها[1].

ومن أجل أن يتجاوز الخوارج إشكالية التعارض بين نفي الصفات عن الذات الإلهية المقدسة، وبعض ظواهر الآيات القرآنية فإنهم سعوا إلى تأويل هذه الآيات تأويلاً يتلائم مع ما ذهبوا إليه حول توحيد الله تعالى، فهم مثلاً يؤولون الآية القرآنية (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)[2]، بقولهم (إن هذا لا يعني أن لله عرشاً يستوي عليه، بل هي إشارة قدرته تعالى)[3].

أما بالنسبة إلى رؤية الله تعالى، سواءاً في الدنيا أو في الآخرة، فإنهم لا يؤمنون بها، إذ أنهم يعتقدون انه سبحانه لا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة، ويستدلون بجملة من الآيات القرآنية الواردة بهذا الشأن، كقوله تعالى لموسى (عليه السلام) (قَالَ لَن تَرَانِي وَلَـكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ موسَى صَعِقاً)[4]، وأيضاً قوله تعالى (لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ)[5]، كما أنهم يستدلون على عدم الرؤية بأحاديث للنبي (صلى الله عليه

---

[1]) المصدر السابق، ص 137.

[2]) سورة طه – آية 5.

[3]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 200.

[4]) سورة الأعراف – آية 143.

[5]) سورة الأنعام – آية 103.

وسلم) أبرزها أنه (صلى الله عليه وسلم) سُئل: هل ترى ربك ؟ فأجاب: سبحان الله وأنى أراه ؟[1]، كما أنهم يؤولون قوله تعالى (وجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)[2]، بأن المراد من النظر، هو إنتظار الإذن من الله تعالى لدخول الجنة[3].

ويتفق الخوارج في نفي رؤية الله تعالى مع الشيعة الامامية والمعتزلة [4]، في حين يذهب الاشاعرة إلى أن رؤية الله يوم القيامة ثابتة وفقاً لما ذهب إليه (أبو منصور الماتريدي)[5]، ويعتقد (أبو العلا المباركفوري) أن تأويل الآية القرآنية التي التي تدل على أن هناك وجوهٌ ستكون إلى ربها ناظرة، بمعنى أنها منتظرة، بأنه تأويلٌ خاطئ[6].

إذن يؤمن الخوارج بأن الله تعالى واحد بذاته، منزهٌ عن الاحتياج إلى غيره، وأن صفاته هي عينُ ذاته، وأنه لا يمكن رؤيته سواءاً في الدنيا أم في الآخرة، وربما يمكن القول أن الخوارج كثيراً ما كانوا يركزون على موضوعة (التوحيد) وماهية الذات الإلهية، بوصفهم جماعة سياسية ذات طابع ديني، وقد كان لـ (التوحيد) ونقيضه (الشرك) دور كبير في توجيه آليات تشكيل النسق الفكري للخوارج، ولهذا فإن شعار (لا حكم إلا لله) جاء تناغماً مع رؤية الخوارج الشديدة التركيز على

---

[1]) عمرو خليفة النامي (دراسات عن الإباضية) ترجمة: ميخائيل خوري، الطبعة الأولى 2001م، نشر دار الغرب الإسلامي – بيروت، ص 165.

[2]) سورة القيامة – آية 22 وآية 23.

[3]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 166.

[4]) محمد بن الحسن الطوسي (العدة في أصول الفقه) (جزآن) تحقيق: محمد رضا الأنصاري، الطبعة الأولى 1417 هـ نشر مطبعة ستارة – قم، ج 2 ص 760.

[5]) عبد القادر صالح (العقائد والأديان) الطبعة الثانية 1427هـ / 2006 م، نشر دار المعرفة – بيروت، ص243

[6]) أبو العلا المباركفوري (تحفة الأحوذي في شرح جامع الترمذي) (10) أجزاء، الطبعة الأولى 1410 هـ / 1990 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ج 7 ص 224.

توحيد الذات الإلهية وعدم قبول الشرك في هذه الذات؛ وذلك لكونهم كانوا يعتقدون أن الاحتكام للبشر يعني مشاركة الحُكام لله تعالى في دورٍ من أدواره، مما يعني أن الخوارج كانوا ينظرون إلى (التوحيد) لا فقط بعده مرتكزاً دينياً يُشكل قوام العقيدة بالنسبة إليهم، بقدر ما يعتبرونه أيضاً محركاً لهم على الصعيد الاجتماعي – السياسي، لذا فإننا سنلاحظ أن جملة من المرتكزات السياسية عند الخوارج تقوم على مرتكز (التوحيد) الذي هو مرتكز ديني.

• العدل:

يمكن القول أن موضوعة (العدل الإلهي) كواحدة من المرتكزات الدينية عند الخوارج، كانت ولم تزل من ابرز المسائل الخلافية بين اتباع الديانات السماوية، لا سيما المسلمين منهم، والمراد هنا بأن الخوارج كانوا يؤمنون بأن الله تعالى عادل، لا يعني أن غيرهم من المسلمين يؤمنون بأنه غير ذلك – والعياذ بالله – بل المراد هو إختلاف المورد التحديدي للمسألة[1]، وبعبارة أخرى، إن المعايير البشرية التي يُحدد وفقاً لها التصرف العادل من غيره لا تنسحب على الله تعالى، في حين إن الخوارج والشيعة الإمامية والمعتزلة أمنوا بأن المعايير البشرية – بالإطار العام طبعاً – نفسها تنسحب لتحديد العدل بالنسبة لله تعالى، فالقضية ترتبط بما سيُطلق عليه فيما بعد بالحسن والقبح العقليين في مقابل الشرعيين.

كما انه يرتبط بالعدل الإلهي، قضايا الحرية والاختيار والجبر والاضطرار بالنسبة لأفعال الإنسان، وأيضاً ما يسمى بـ (القضاء والقدر).

لقد آمن الخوارج بالعدل وأن الله تعالى لا يصدر منه إلا ما هو عين الحق والعدل، وقد إتفقوا على نفي (الجور) عنه تعالى مما يعني بالنسبة لهم كما يذهب

---

[1]) علي بن احمد (مسائل خلافية) الطبعة السابعة 1415 هـ، د.ن – د.م، ص 312.

(محمد عمارة) (إثبات القدرة والاستطاعة المؤثرة للإنسان، ومن ثم تقرير حريته وإختياره، ففعله المقدور له من صنعه، على سبيل الحقيقة لا المجاز، ومن ثم فإن مسؤوليته متحققة على فعله هذا، فجزاؤه بالثواب والعقاب(عدل))[1].

إن الخوارج يعتقدون أن الله تعالى لا يظلم، ويذهب (عدون جهلان) إلى أن بعض الخوارج بالغوا في مرتكز العدل الإلهي حتى زعموا أن الله تعالى لا يقدر أن يظلم، فكان الله عدل محض لا يوصف بالقدرة على الظلم[2].

يتفق الشيعة الإمامية مع الخوارج في العدل الإلهي، يقول (الشيخ المفيد) (أنه لا يجوز في حكم العدل أن يأتي العبد بطاعة ومعصية، فيخلد في النار بالمعصية، ولا يُعطى الثواب على الطاعة، لأنه من منع ما عليه، وإستوفى ما لهُ، كان ظالماً مُعبثاً، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)[3].

ومن جانبهم فإن المعتزلة يقرون بوجوب الاعتقاد بالعدل الإلهي، وهو عندهم أيضاً أصلٌ من أصول الدين، وقد خلص المعتزلة في هذا الأصل إلى أن أفعال الإنسان المقدورة له ليست مخلوقة لله، وإنما هي متعلقة بالإنسان، تعلق (خلق وإيجاد وإحداث) على سبيل الحقيقة، ووفقاً للمقاصد والدواعي التي تجعل الإنسان يُرجح فعله على تركه هذا الفعل، ومن ثم، فإنه فاعلٌ لها على سبيل الحقيقة لا المجاز، فهو عنها مسؤولٌ وحسابه عليها عدل، فالعدل، عندهم: حرية للإنسان، ونفيٌ للجور عليه[4].

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، 19.

[2]) عدون جهلان، مصدر سابق، 29 – 30.

[3]) الشيخ المفيد، مصدر سابق، ص 97 – 98.

[4]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 29.

والمعتزلة يذهبون إلى أن الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض، ولما تقدس الله تعالى عن الانتفاع، تعيّن إنما يفعل لينفع غيره، وأن العدل من صفات الله، والظلم والجور منفيان عنه[1].

وعموماً فإن الخوارج، وتماشياً مع العدل الإلهي، آمنوا أيضاً بـ (القضاء والقدَر)[2]، وقد شكّل الأخير احد الأسباب التي أدت إلى تفرّق بعض الفِرَقْ الخوارجية، إذ يُنقل أن الاختلاف الأساس بين فِرقة العجاردة كان حول قضية القَدَر[3] أي ان الخلاف حول القدر جعل أتباع هذه الفرقة يتفرقون.

ويوضح الخوارج (القضاء والقدر) بأن كل شيء بقضاء الله وقدره، فالقضاء هو إرادة الله الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه، فإرادته لا حدود لها في الأزل، وعليه فإن كل شيء داخلٌ تحت قضائه تعالى، لان قضاءه سابقٌ للأشياء، والقدر، هو علم الله تعالى بمقادير الأشياء وأزمانها قبل إيجادها[4]، ويعتقد الخوارج أن هذا لا يتنافى مع حرية الإنسان في التحرك والاختيار في تصرفاته وأفعاله، لأن مقتضى العدل الإلهي، يقوم على فسح المجال أمام الإنسان، في هذه الحياة التي هي دار بلاءٍ وإختبار، لأختيار ما يُريد أن يفعله، حتى يكون مسؤولاً عما قام بإختياره وفعله.

وأيضاً، فإن الإيمان بالقضاء والقدر أمر مهم بالنسبة للخوارج، من أجل كمال إيمان الفرد منهم، إذ يذهب (علي يحيى معمّر) - وهو كاتب إباضي معاصر

---

[1]) أحمد شوقي العمرجي، مصدر سابق ص 36.

[2]) يُنقل أن بعض الفِرَقْ الخوارجية الصغيرة كانت تؤمن بالجبر، أي أن الإنسان مجبورٌ في أفعاله وتصرفاته، كـ (الحازمية) و(الشيبانية)، المصدر: عرفان عبد الحميد، مصدر سابق، ص 97.

[3]) حبيب طاهر الشمري، مصدر سابق، ص 151.

[4]) عدون جهلان، مصدر سابق.

– إلى إن الإيمان لا يتم حتى يؤمن الانسانُ بالقضاء والقدر، خيره وشره، أنه من الله... وللعبد حق الاكتساب والاختيار[1].

إن إيمان الخوارج بالعدل أسهم مساهمة فاعلة في تنمية وتعميق قضية إلزامية، وهي إقامة العدل السياسي والاجتماعي داخل المجتمع الإسلامي؛ وذلك لان إرادة الله تعالى العادلة لا ترتضي أن يكون المجتمع متناقضاً معها، ولقد أدى مرتكز العدل الديني دوراً كبيراً في تأجيج النزعة الثورية عند الخوارج بغية إقامة العدالة الإلهية على الأرض، وعدم السماح بتعاظم الابتعاد عن العدل من قبل المسلمين، ومن هنا فقد دعا الخوارج إلى السعي الحثيث صوب منع الظلم والتظالم بين المسلمين، و سعوا إلى ذلك، وإذا ما غضضنا الطرف، عن صحة الآليات التي اتبعها الخوارج في رفع الظلم عن الناس – وفقاً لقراءتهم للواقع – فإنهم قد بذلوا قُصارى جهدهم في سبيل إقامة تطبيق عملي للمرتكز الديني المتمثل بـ (العدل) كما فهموه هم.

لعل ما ساعد على حمل الخوارج على التركيز على العدل الاجتماعي القائم على العدل الإلهي، هو إيمانهم وإعتقادهم بأن الإنسان يتمتع بحرية إكتساب الأفعال والتصرفات، وأنه غير مرغم على إتخاذ القرارات من قبل الله تعالى، الأمر الذي يعني أن الإنسان عندما يظلم، فإنه وحده المسؤول عن ظلمه، فالإرادة الإلهية لم تدفعه تجاه القيام بأفعال مخالفة للشريعة الإسلامية، وبهذا ينكشف واحد من العوامل التي أدت إلى شدة الخوارج وتعصبهم وغلظتهم في معالجة الأمور والإشكاليات التي كانوا يواجهونها، وذلك بإعتقادهم أن الإنسان الظالم لم يجبره أحد على أن يكون ظالماً لكنهم كانوا جهالاً في معالجة الأمور، وكانت الحقائق ملتبسة عليهم لعدم إدراكهم الحق واهله.

---

[1]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) ح1، ص 60.

نعم يؤمن الخوارج أن الخير والشر هما من خلق الله تعالى، بيد أن كسب العباد لهما، يعد كسباً حقيقياً لا مجازياً[1]، أي أن الخالق سبحانه، قد أنشأ كل شيء[2]، حتى أفعال الإنسان، غير أن الاكتساب الحقيقي من قبل الإنسان لأفعاله، كفيل بجعل الإنسان مسؤولاً عن أفعاله، لأنه ليس مجبراً على اللجوء إليها والقيام بها، بل له مطلق الحرية التي منحتها له الإرادة الإلهية.

• العمل جزء من الإيمان:

لقد كانت موضوعة (العلاقة بين الإيمان والعمل) من أهم الموضوعات التي شكلت أحد عوامل التوقف والاختلاف بين المسلمين، إذ إن هناك من يعتقد بوجود مسافة بين الاثنين، في حين أن هناك من يؤمنون بضرورة ووجوب قطع هذه المسافة من خلال الإذعان بأن العمل ما هو إلا جزءٌ من المنظومة الاعتقادية (الإيمانية) التي يجب على المسلم الاعتقاد والإيمان بها.

وتؤمن جماعة الخوارج بأن العمل جزء من الإيمان، وفي حالة عدم كون العمل الذي يقوم به الإنسان مطابقاً للمنظومة أو العقيدة التي يؤمن بها، فإن إيمانه سيكون، وبشكل قطعي، ناقصاً ومفتقراً إلى الكمال، ولهذا يجب أن يسعى الإنسان المسلم / الخوارجي إلى أن يقيم التطابق التام ما بين ممارساته العملية والعقيدة التي يؤمن بها، بغية الوصول إلى المرتبة الحقيقية للإيمان بالإسلام الصحيح الذي كان الخوارج يعتقدون أنهم ممثلوه الحقيقيون.

---

[1]) حسن صادق، مصدر سابق، ص 222.

[2]) سنلاحظ مستقبلاً كيف أن الخوارج يذهبون إلى القرآن الكريم مخلوق، تماشياً مع رؤيتهم بأن الله تعالى خالقٌ لكل شيء.

فالإيمان لدى الخوارج ليس مجرد معرفة الله تعالى بالقلب، والإقرار باللسان، بل هو معرفة الله بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح، وهذا يوجب على المرء أن يُمارس ما آمن به[1]، الأمر الذي يعني أن المؤمن الحقيقي هو ذلك المؤمن الذي لا يكتفي فقط بإعتقاده بالمنظومة التي آمن بصحتها، بقدر ما هو ذلك الذي يسعى بجد وحزم تجاه العمل بها، ولهذا نرى أن الخوارج، وفقاً لـ (حسين الشاكري)، (كانوا يعتقدون أن من لم يعمل بفروض الدين وإرتكب الكبائر فهو عندهم كافر، ولم يفرقوا بين ذنبٍ يُرتكب عن قصدٍ وسوء نيةٍ، وبين خطأٍ في الرأي والاجتهاد يؤدي إلى مخالفة الصواب)[2].

من الواضح جداً أن الإيمان بأن العمل يجب أن يكون مطابقاً بشكل تام للإيمان، يعد أمراً صعباً جداً، بل أن الصعوبة فيه أشد من تلك التي تواجهها الفرضيات التي يُراد منها أن تنتقل من كونها فرضيات إلى كونها برامج تطبيقية على أرض الواقع، وبعبارة أخرى، عملية الانتقال من الإطار النظري إلى الإطار العملي داخل المجتمع، ويزداد الأمر صعوبةً إذا ما تم الإقرار بأن الخوارج كانوا يُركزون حتى على الأمور الجزئية والصغيرة، إذ يجب على الخوارجي ان يُمارس إيمانه عملياً وعدم التخلي عنه حتى في أبسط الأشياء.

يمكن القول أن الخوارج عندما آمنوا بأن العمل جزء من الإيمان، وبه يكتمل الأخير، قد كانوا على استعدادٍ تام لمجابهة النفس وجهادها، وذلك لكون الإشكالية الأساسية التي تعترض طريق الفرد المسلم تتمثل في أن يكون عمله مطابقاً تماماً لما يؤمن به، وبالتالي سيكون في مواجهة نفسه أولاً.

---

[1]) احمد معيطة، مصدر سابق، ص 24.

[2]) حسين الشاكري (نشوء المذاهب والفِرَقْ الإسلامية) الطبعة الأولى 1418 هـ نشر (المؤلف) – قم، ص 113-114.

إن هذا المُرتكز الديني كان له دور في تحديد مسارات تحرك الخوارج؛ لانهم لم يميزوا بين الاسلام والايمان، وراحوا يتحركون وفقه، إذ كان مفهوم الإيمان قبل الخوارج، على حد قول (أحمد معيطة)، (لا يعني سوى الاعتقاد، لكن الخوارج زادوا في هذا الفهم عنصراً آخراً، هو ما سماه (حسين مروة) بـ (العمل الخارجي[1] العضوي))[2]، أي أن الخوارج أقاموا علاقة عضوية ما بين الإيمان والعمل ولم يسمحوا بالتفريق بينها على مستوى الإيمان الحقيقي للفرد أو الجماعة.

أما (السبكي) فإنه يجعل هذا المرتكز معلماً أساسياً للخوارج، بحيث أن كل من يؤمن به فقد إتبعهم، إذ يقول (و من جعل العمل من أركان الإيمان حقيقة، فقد تابع الخوارج من حيث يعلم أو لا يعلم)[3]

وبقدر تعلق هذا المرتكز الديني بالربط بين الإيمان والعمل، ما يعني ربط النظرية بالتطبيق، بقدر ما يتوشج بالفهم الذي يُقدم من قبل الخوارج حول تحديد المراد من مفهومي (الإسلام – الإيمان)، إذ يؤمن الخوارج أنه لا يوجد ثمة تمايزٌ ما بين مفهوم (الإسلام) وبين مفهوم (الإيمان)، أي أن الذي يكون مسلماً فهو مؤمن، والمؤمن هو المسلم، ولا يصح أن يكون الإنسان مسلماً وغير مؤمنٍ في وقتٍ واحد، وبعبارة أخرى، فإنهم (يذهبون إلى ورود الإيمان والإسلام على سبيل الترادف[4]، وذلك لقوله تعالى (يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ

---

[1]) يقصد بالخارجي نسبةً للخوارج، وليس بمعنى الأمر الخارجي عكس الداخلي.

[2]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 24.

[3]) تقي الدين السبكي (السيف الصقيل في الرد على إبن زُفيل) د.ط، د.ت، نشر مكتبة زهران – القاهرة، ص 271.

[4]) صابر طعيمة، مصدر سابق، ص 109.

إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ)[1].

وإذ جعل الخوارج (الإسلام) مرادفاً لـ (الإيمان) فإن من الطبيعي ان يكونوا أمام المحصلة الناتجة عن هذا الترادف، وهي أن المؤمن هو المسلم، والمسلم هو المؤمن، الأمر الذي تترتب عليه إلزامية أن يكون الفرد الذي يؤمن بالإسلام، مؤمناً، لأنه لن يكون مسلماً إذا كان مقصراً في أداء عباداته وواجباته، فالمسلم (لا يكون مسلماً بمجرد أن ينطق بالشهادتين، بل المسلم إذا صلى وصام....)[2]

غير أن هناك من المسلمين من خالف الخوارج ولم يوافقهم على مرادفة الإسلام والإيمان، ولا بالربط العضوي بين الإيمان والعمل، فلكل واحد منها صفاته وخصائصه وهما أمران إثنان وليسا أمراً واحداً، إذ يجوز أن يكون المرء مسلماً لكنه في الوقت عينه لا يكون مؤمناً؛ وذلك لان مرحلة الإيمان أعلى وأقدس من مرحلة الإسلام، فبعد أن يكون المرء مسلماً، ويتمسك بتعاليم الشريعة الإسلامية، ويقوم بأوامرها، ويتجنب نواهيها، عند ذلك سيكون مؤمناً.

فالشيعة الامامية، يذهبون إلى (أن الإسلام غير الإيمان، وأن كل مؤمن، فهو مسلم، وليس كل مسلم مؤمناً)[3].

في حين يذهب الاشاعرة وغيرهم إلى القول بأن حقيقة الإسلام شرعاً تغاير حقيقة الإيمان [4].

---

[1]) سورة يونس – آية 84.

[2]) مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص 40.

[3]) الشيخ المفيد، مصدر سابق، ص 48.

[4]) طه خالد السامرائي (مسائل الخلاف بين الاشاعرة والماتريدية) الطبعة الأولى 1427 هـ / 2003 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ص 127.

ولعل من الجدير هنا، إيراد الآية القرآنية التي تُقيم تمايزاً واضحاً بين (الإسلام) و(الإيمان)، يقول تعالى (قالَتِ الأعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ)[1]، فالقرآن الكريم يُشير إلى أن مرحلة (الإيمان) هي عبارة عن مرحلة ما بعدية (لاحقة) بالنسبة للـ (الإسلام) وبالتالي فالإيمان هو غير الإسلام، وتؤكد الآية اللاحقة أن ثمة خصائص للإيمان الحقيقي ذكرت جملة منها، إذ تنص الآية الشريفة (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)[2]

وعموماً فإن الخوارج، وإستناداً إلى مرتكز (العمل جزءٌ من الإيمان)، قاموا بالنظر إلى المجتمع الإسلامي على انه مجتمع كافر نتيجة عدم امتثالهم الكامل لاوامر الشريعة، ومع ذلك فإن هذا المجتمع يجعل من نفسه مسلماً وتابعاً للإسلام الصحيح، وهذا ما لا يقبله الخوارج، من هنا يمكن القول، أن هذا المرتكز، وغيره من المرتكزات الدينية، قد أسهمت مساهمة فاعلة في التمهيد، ومن ثم التسبيب، لإعلان الخوارج عن تكفير المجتمع الإسلامي ما دام مجتمعاً لا ينتهج بالنهج الحقيقي للدين، الذي كان الخوارج يعتقدون أنهم المنتهجون الحقيقيون له !!!

إن الخوارج كثيراً ما كانوا يركزون على الجانب الفعلي / العملي؛ لأنهم ينظرون إلى الشريعة الإسلامية، على أنها منهج متكامل يجب على المسلمين إتباعه وتطبيقه بحيثياته كافة، ووجوب الابتعاد عن التهاون بأحكامه، غير أنهم قد تشددوا في الاعتبارات التي أخذوا يُصنفون المسلمين وفقها، فما أن يرتكب المسلم أدنى ذنب، فإنهم يكفرونه حتى لو كان مسلماً من الخوارج او من غير الخوارج، وهذا بقدر ما يُدلل على إخلاص الخوارج في مبدئهم الذي كانوا يؤمنون به، ويذودون

---

[1]) سورة الحجرات – آية 14.

[2]) نفس السورة – آية 15.

عنه، بقدر ما يعني أن هكذا طريقة في التعامل ستجعل من الوصول إلى الهدف السياسي، المتمثل بالقضاء على السلطة الحاكمة ومن ثمة إقامة سلطة للخوارج بديلة عنها، أمراً صعباً جداً، لأنها ستجعل الخوارج منشغلين في جبهتين داخلية وخارجية، وهذا ما قد حصل، فجاءت النتائج فادحة الخسائر بالنسبة للخوارج.

• لا منزلة بين المنزلتين:

إن إعتكاز الجانب الأغلب من الخوارج على آلية تحليل أحادية، تنطوي على تحليل الأمور من لحاظ أو منطلق واحد، جعل نتائجهم التي توصلوا لها تأخذ بعداً واحداً لا يسمح بوجود أكثر من نتيجة طَرفية واحدة، أي (إما) أو (أو) ولا يوجد أمر ثالث يتوسط الأمرين.

فالخوارج يعتقدون أن الإنسان إذا ما كان يقول انه مسلم يؤمن برسالة الإسلام، فإنه إما أن يكون مسلماً حقيقياً (أي مؤمناً) وفقاً لمرتكز (العمل جزء من الإيمان)، أو أن يكون كافراً؛ لأنهم لا يؤمنون بوجود حالة وسط بين الإيمان والكفر، يقول (علي يحيى معمر)[1]: إن الكفر والإيمان عبارة عن ضدين، وهما كالأضداد كلها، شَبَه الحركة والسكون، والحياة والموت، يقول القرآن الكريم: (هو الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ)[2]، ويقول الله تعالى (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً)[3].

فالإنسان مُخيّر بين أن يكون مؤمناً بالله تعالى، موحداً إياه، ملتزماً بأوامره ونواهيه، وبين أن يكون كافراً، أما غير ذلك فلا يوجد خيارٌ ثالث، فاللا منزلة بين

---

[1]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح 1 ص 345.

[2]) سورة التغابن – آية 2.

[3]) سورة الإنسان – آية 3.

المنزلتين، تعني أن هناك حالتين فقط، هما الإيمان والكفر، وعلى الإنسان أن يختار مع أيهما يكون، وبأيهما يتصف.

من المهم هنا الإشارة إلى أن هناك من المسلمين من لم يؤمن بهكذا تحليل لقضايا العقيدة، فالمعتزلة، على سبيل المثال، كانوا يؤمنون بوجود الخيار الثالث، من بين خياريّ الإيمان والكفر، فالإنسان عندهم قد لا يكون مؤمناً، كما أنه في الوقت نفسه لا يكون كافراً، بل سيكون بين الإيمان والكفر، وهذا هو السبب في تسمية هذا المرتكز من قبل الخوارج الإباضية، بـ (لا منزلة بين المنزلتين)، ومن هنا يمكن القول، وتماشياً مع ما تمّ إقراره، فإن هذا المرتكز من ناحية التسمية، يعد متأخراً بالقياس مع الخوارج وتاريخ نشأتهم الباكرة، إذ أن (المنزلة بين المنزلتين) قد تمّ الإقرار بها من قبل (واصل بن عطاء) الذي كان أحد تلاميذ (الحسن البصري)، خلال الحادثة المعروفة والتي على إثرها إعتزل واصلُ الحسنَ البصري، وأقام مجلسه الخاص به في إحدى زوايا مسجد البصرة[1].

إذن فتسمية هذا المرتكز تُعد متأخرة، ويعود فضل إدراج هذه التسمية إلى فِرقة (الإباضية) التي كانت قراءاتها الدينية والسياسية أكثر نضوجاً من غيرها من فِرَقْ الخوارج، الأمر الذي ساعدها على الحفاظ على وجودها حتى الآن من جهة، وتمكنها من إقامة دول على مر تاريخها تستند على الفكر السياسي لهذه الفِرقة من جهة ثانية.

بيد أن الذهاب إلى أن تسمية هذا المرتكز بـ (لا منزلة بين المنزلتين) تُعدّ متأخرة لا يعني أنها لم تكن موجودة ومُستحضرة كمرتكز ديني للخوارج بشكلٍ عام منذ نشأتهم عام 37 هـ، فإنهم وبمجرد قيامهم كجماعة سياسية لها مرتكزاتها

---

[1]) محمد شمس الحق العظيم آبادي (عون المعبود في شرح سنن أبي داود) (14) جزء، الطبعة الثانية 1415 هـ، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ج 13 ص 3.

الخاصة، إعتمدوا آلية التحليل الأحادية، التي تقوم على وجود طرفين على الإنسان أن يقوم بإختيار أحدهما، إما الإيمان وعندئذ سيكون في جملة الخوارج الذين يعتبرون أنفسهم الممثلين الحقيقيين للدين الإسلامي، أو الكفر وعندئذ سيكون في جملة الكفار، بغض النظر عما إذا كان هؤلاء الكفار من المسلمين، أو على الأقل من المدّعين – وفقاً للخوارج – للإنتساب إلى الدين الذي جاء به النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، أو كان من الكفار الذين لا يدعون الانتساب إلى هذا الدين، بل على العكس، أن كفر الذي لا يدّعي الانتساب إلى هذا الدين أهون من الكفر الآخر؛ لان الأخير يعني أن الكافر وفقاً له، مُطلعٌ على ما جاء به الإسلام من تعاليم، وعارفٌ بما أراده النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولهذا نلاحظ أن الخوارج كانوا أرحم وأهون في التعامل مع الكافر غير المدّعي الانتساب إلى الإسلام.

لقد كان هذا المرتكز الديني موجوداً ومُعتمَداً من قبل الخوارج منذ البداية، لكنه لم يكن يحمل تسميته الحالية، وبعد أن نشأ الاعتزال، وبرزت مرتكزاته الدينية والسياسية، جعل فِرقة (الخوارج الإباضية) الخوارجية تسمية (لا منزلة بين المنزلتين) للتعبير عن أحد أهم المرتكزات الدينية عند الخوارج.

غير أن فِرقة (الإباضية) لم تكتف بإضافة التسمية السابقة إلى مرتكز الخوارج القديم، بل أنها عمَدت إلى إضافة مرتكز ديني جديد موافق للمرتكز الاعتزالي وهو (المنزلة بين المنزلتين)، والذي يُعبر عن إعتراف وإقرار بوجود حالة وسطية تقف بين حالتي (الإيمان) و(الكفر)، يقول (عدون جهلان)[1] وهو يحاول توضيح هذا المرتكز الإباضي، الجديد على فكر الخوارج،: (قد لا يكون العبد مؤمناً، كما لا يكون مشركاً في ذات الوقت، فهو في منزلة بين قُطبين هما الإيمان والشرك، وهذه المنزلة هي النفاق، وهذه المنازل الثلاث [الإيمان– الشرك– النفاق]

---

[1]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 34.

يستحيل الجمع بينها، فالمتصف بواحدة منها، لا يوصف بالأخرى وقد فرّق الله تعالى بينها في قوله تعالى (لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ)[1]

يسعى (علي يحيى معمّر) إلى توضيح هذه الحالة الوسطية مُشيراً إلى أنها تتمثل بالنفاق التي تقع ما بين الإيمان والشرك[2]، ثم يوضح الكاتب أن النفاق أول ما صَدَر عن الشيطان؛ لان الأخير قد أبى السجود، ودعا إلى عبادته [أي عبادة نفسه]، فصار إبليس شيطاناً مريداً مشركاً[3].

إن إقرار الإباضية بوجود الـ (منزلة بين المنزلتين)، يعني الإيمان بما ذهبت إليه المعتزلة، على الأقل، في أن هناك من يقف، من حيث حكمه الشرعي والتسمية التي تطلق عليه، في الوسط، أي بين الإيمان والكفر، و(ذلك لأنه يُباين درجات المؤمنين وأحكامهم، ودرجات الكفار وأحكامهم)[4]، أما بالنسبة إلى الشيعة الإمامية فإنهم أيضاً لا يعتبرون مرتكب الكبيرة كافراً، يقول (الشيخ المفيد) (إتفقت الإمامية على أن مرتكب الكبيرة من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام، وأنه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام)[5]

سيتم التعرض لاحقاً في هذا الفصل إلى الكيفية التي ينظر بها الاباضيون إلى مرتكب الكبيرة، وما حكمه بالنسبة إليهم، فالمهم هنا هو التساؤل عن ظاهرة التناقض التي وقع فيها الفكر الإباضي، فهو في الوقت الذي أقرّ فيه بعدم وجود

---

[1]) سورة الأحزاب – آية 73.

[2]) علي يحيى معمر (الإباضية بين الفِرَق الإسلامية عند كتاب المقالات في القديم والحديث) (جزآن) الطبعة الرابعة 1422هـ/ 2001م، نشر دار الحكمة – لندن، ج 2 ص 342.

[3]) المصدر سابق نفس الجزء والصفحة.

[4]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 52.

[5]) الشيخ المفيد، مصدر سابق، ص 47.

المنزلة بين المنزلتين، وأن الإنسان إما أن يكون مؤمناً أو يكون كافراً (مشركاً) - لأنهم يعدونه كفر شرك كما سنرى لاحقاً - نلاحظ أنهم يؤمنون بوجود مرتبة (النفاق) والتي هي عندهم حالة وسطية بين الإيمان والكفر ؟؟

ربما يقصد الاباضيون بـ (المنزلة بين المنزلتين)، والتي هي عندهم (النفاق)، بأنها تختلف عن منزلة (الفِسق) التي يقول بها غيرهم، وهذا التباين والاختلاف ما بين النفاق والفِسق، يجعلهم لا يقعون في التناقض، غير أنه وحتى مع هذا التحليل، فإن إشكالية التناقض ستظل موجودة؛ لأن حتى النفاق، يُمثل حالة وسطية بين الإيمان والكفر، وهذا يتعارض مع القول بـ (لا منزلة بين المنزلتين) !!.

وعلى العموم فإن الخوارج، وبشكلٍ عام، يؤمنون بأنه لا منزلة بين المنزلتين، فالإنسان إما أن يكون مؤمناً، أي مُقراً بفكر الخوارج، موقناً بمرتكزاتهم، وبالتالي فهو معهم، فدمه وعرضه وماله في آمان، و له ما لهم وعليه ما عليهم، وإما أن يكون كافراً، ويقصدون بالكافر هو الذي لا يؤمن بفكرهم....، وبالتالي فهو في خطرٍ مُحدق به؛ لأنه سيكون ضدهم كما يتصورون، وعليه أن يستعد للقتل، وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلُ على الدور الكبير الذي لعبهُ هذا المرتكز الديني في تحديد الكيفيات التي تعامل الخوارج وفقها، سواءاً فيما بينهم (مع الأنا الخوارجية) أو مع خصومهم (مع الآخر).

• خلق القرآن:

لقد شكل هذا المرتكز، بما إنطوى عليه من مضامين ولما ترتبت عليه من نتائج، واحداً من أبرز المحطات الفكرية جدليةً على العديد من الصُعد، فعلى صعيد العقيدة، كان هذا المرتكز الذي آمن به قطاع عريض من المسلمين، قد أخذ حيزاً كبيراً من الجدالات والمناقشات العقائدية بين المسلمين، أما على صعيد السياسة، إذ

تم القيام بممارسات توظيفية ذات أهداف سياسية له، وذلك من أجل إيجاد نقاط خلاف مع الخصوم، الأمر الذي كان يعني الحصول على ذريعة واضحة بغية القضاء عليهم، ولعل أدل دليل على هذا، هو ما حصل خلال ما يُسمى بـ (محنة خلق القرآن) التي إشتدّ أوارها بعدما آمن الخلفاء العباسيون الثلاثة (المأمون – الواثق – المعتصم) بالفكر المعتزلي، الذي يؤمن بدوره بـ (خلق القرآن)[1].

واذا كان هذا المرتكز قد إستعظم أمره في العصر العباسي، فإن هذا لا يعني بطبيعة الحال أنه لم يكن موجوداً قبل نشأة (المعتزلة)، فهو كان موجوداً ومستحضراً بقوة من قبل بعض الجماعات والتيارات والفِرَقْ الإسلامية منذ بدايات التجربة الإسلامية، أو لنقل بوسيلة بيانية أخرى، كان هناك من آمن بهذا المرتكز في مرحلة سابقة على إيمان المعتزلة به وحملهم راية الدفاع عنه، وإستعمال مختلف الوسائل بغية الذود عنه.

لقد كانت جماعة الخوارج من الذين آمنوا بموضوعة (خلق القرآن) فجعلت منها واحدة من أهم مُرتكزاتها الدينية، وقد سعى الخوارجُ جاهدين من أجل تثبيتها؛ وذلك لإعتقادهم أنها تتماشى كلياً مع عقيدة التوحيد الخالصة التي أمنوا بها، بعد أن إعتقدوا أن المجتمع الإسلامي لم يعد يوحد الله تعالى كما كان خلال زمن النبي (صلى الله عليه وسلم) أو زمن الخليفتين (أبو بكر) و(عمر بن الخطاب)، ما يعني أن الخوارج كانوا يعتقدون أن الإيمان بخلق القرآن، يعني الإقرار بوحدانية مطلقة لله تعالى، لأن القول بقِدَم القرآن، سيؤدي لا محالة، كما هم يعتقدون، إلى الإشراك به تعالى.

---

[1]) حول موضوعة (خلق القرآن) وإشكالياتها المتعددة، خصوصاً إبان وصول الفكر المعتزلي إلى سد الخلافة، ينظر: فهمي جدعان (المحنة) الطبعة الثانية 2000 م، نشر المؤسسة العربية – بيروت.

وقدم الخوارج جملة من الأدلة التي آمنوا بها والتي إعتقدوا من خلالها أن القرآن مخلوق وليس قديم، وبالإمكان هنا، إيراد جانب من أدلة الخوارج على (خلق القرآن):

أولاً: يقول الله تعالى (مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ)[1]، وهذا يعني بالنسبة للخوارج أن القرآن مخلوق، لأنه قد أُحدث من قِبل الله تعالى[2].

ثانياً: قوله تعالى (إنا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)[3]، والجعل بمعنى (الخلق)، ولأنه تعالى قال (مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ)[4]، وكل محدث مخلوق، وأن معنى (كلمّ الله) في قوله تعالى (وَكَلَّمَ اللّهُ مُوسَى تَكْلِيماً)[5]، أي أوجد كلاماً سمعه [أي موسى قد سمع كلام الله تعالى][6].

فالخوارج يرون أنه إذا كان القرآن عبارة عن كلام، فإن الكلام يجب أن يكون مرسلاً من قبل المتكلِم إلى المُكلّم، أي أن الكلام لم يكن موجوداً قبل أن يعمد المتكلِم إلى إخراجه إلى حيز الوجود، من أجل إيصال شيء ما إلى الطرف المقابل، وهذا يعني أن القرآن الكريم قد وجد في مرحلة كان فيها غير موجودٍ، أي أنه خُلِق من قبل الله تعالى، فكان مخلوقاً، لا قديماً، لان الله تعالى هو وحده من يتصف بالقِدَم، ولا قديم غيره، حتى وإن كان هذا الغير هو كلامه تعالى (القرآن الكريم).

---

[1]) سورة الأنبياء – آية 2.

[2]) سليمان باشا الباروني (مختصر تأريخ الإباضية) مصدر سابق، ص 82.

[3]) سورة الزخرف – آية 3.

[4] سورة الأنبياء – اية 3.

[5]) سورة النساء – آية 164.

[6]) عبد الرحمن حجازي (تطور الفكر التربوي الإباضي في الشمال الأفريقي) الطبعة الأولى 1421 هـ / 2000 م، نشر المكتبة العصرية – بيروت، ص 77-78.

ثالثاً: قوله تعالى (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)[1]، فكل شيء هو من صنع الله تعالى وخلقه، سواءاً أكان القرآن الكريم أم غيره، يقول (أحمد معيطة) موضحاً رؤية الخوارج بهذا الخصوص (إذا كان الله تعالى هو خالق كل شيء، كما ذُكر في القرآن، فالقرآن ليس إلا مخلوقاً من جملة مخلوقاته)[2].

رابعاً: قوله جل شأنه (الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ)[3]، فهذه الآية الكريمة، تدل دلالة واضحة على أن الله تعالى خلق كل شيء، يوضح هذا (ناصر السعوي) قائلاً (إن القرآن لا يخلو إما أن يكون في السماوات أو في الأرض، أو فيما بينهما، فهو مخلوق)[4]، فالخالق سبحانه حينما يذكر موجوداته التي أوجدها بصنعه وبقدرته، فإنه يشير إلى أن كل شيء سواءاً أكان في السماوات أو في الأرض أو ما بين الاثنين، فإنه من مخلوقاته، الأمر الذي يعني أن القرآن، أينما كان محل وجوده وموضع خلقه، فإنه مخلوق من مخلوقات الله تعالى.

ويذكر (عدون جهلان) العديد من أدلة الخوارج على خلق القرآن، نذكر منها[5]:

أولاً: إن كل صفات القرآن دالة على الحدوث، ولذلك فهو حادثٌ مخلوقٌ.

ثانياً: الله تعالى وحده يوصف بالقِدَم، فلو كان القرآن قديماً لما كان الله تعالى متفرداً بالقِدَم.

---

[1]) سورة الزمر – آية 62.

[2]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 25.

[3]) سورة الفرقان – آية 59.

[4]) ناصر السعوي، مصدر سابق، ص 169.

[5]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 39.

ثالثاً: الكُتب السماوية المنزلة ليست قديمة، والقرآن واحدٌ منها، إذن فهو ليس بقديم.

رابعاً: القرآن كلامٌ محفوظ منزلٌ متلوٌ ومكتوبٌ ممكن فناؤه، إذن فهو حادث ممكن عدمه.

من هنا يتضح أن الخوارج شدّدوا على القول بأن القرآن الكريم مخلوق، وهم ينطلقون بهذه المسلّمة بالنسبة إليهم من أجل التمسك بعقيدة التوحيد التي تقوم على إعطاء بعد توحيدي مطلق للخالق الواحد، وذلك من اجل نفي الشركاء عنه سبحانه، الذين في حال الإقرار والتسليم بوجودهم، فإنهم سيكونون مشاركون له في القِدَم، ما يعني أن هناك إرادة فاعلة في العالم، وقديمة أيضاً، هي غير إرادة الله تعالى، الأمر الذي يعني جعل شريك للإله الواحد، وهذا ما لا يمكن القبول به والتسليم إليه.

بيد أن من المهم بمكان الإشارة هنا إلى أن الشيعة الإمامية يؤمنون أيضاً بأن القرآن الكريم مخلوق، يقول (الشيخ المفيد): (إن القرآن كلام الله ووحيه، وأنه محدَث كما وصفه الله تعالى)[1]، ويتفق المعتزلة معهم في هذا القول، وتماشياً مع تمسك المعتزلة بالقواعد المنطقية أكثر من غيرهم، إذ أنهم يجعلون العقل ومحدداته ونتاجاته، تسبق غيرها من منابع الوصول إلى الحقيقة، فإنهم إستدلوا من ضمن إستدلالاتهم على الخلق، من خلال القيام بعملية القياس المنطقي (الارسطو طاليسي) وكالآتي:

كل كلام مخلوق

القرآن كلام

---

[1]) الشيخ المفيد، مصدر سابق، ص 53.

* إذن فالقرآن مخلوق[1].

أما الأشاعرة فإنهم يخالفون كل من يذهب إلى أن القرآن الكريم مخلوق، فهم يقولون (إنه قد تقرر على أن ما بين الدفتين كلام الله، وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عينُ كلام الله، فيجب أن تكون الكلمات والحروف بعينها كلام الله، ولِما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق، فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة)[2].

من الواضح أن الاشاعرة إستندوا في إعتقادهم بقِدَم كلام الله تعالى، من إيمانهم بأن صفاته تعالى هي ليست عين ذاته، فصفاته قديمة بقدمه، وبما أن القرآن هو كلام الله والله تعالى من صفاته الكلام، فسيكون القرآن الكريم متصفاً بالقِدَم.

ومن خلال ما تبين أعلاه، يمكن الذهب الى أن الخوارج كانوا يؤمنون بأن القرآن الكريم مخلوق، وكانوا يُدافعون بشدة عن هذا الإيمان، والملاحظ أن الأخير – أي أن القرآن مخلوق –، الذي شكّل أحد مرتكزاتهم الدينية، ارتكز بدوره على فكرة (التوحيد) التي تشدد الخوارج في وضع موازينها، إذ أن رفضهم قِدَم القرآن الكريم، قد تأتى من مخافة أن يؤول الأمر بهم إلى جعل شُركاء للخالق الواحد، ويشير أحد الكُتاب إلى أن هذا المرتكز قد كان لهُ أثرٌ كبيرٌ في أقوال الخوارج وأفعالهم[3]، وربما يكون من أبرزها، أنه شكّل أحدى نقاط الاختلاف الدينية مع غيرهم من الذين لا يؤمنون بان القران الكريم مخلوق، مما يعني إباحة دمائهم وفقاً لطريقة الخوارج في التعامل مع الآخر.

---

[1]) عبد القادر صالح، مصدر سابق، ص 262.

[2]) علي أكبر ضيائي، مصدر سابق، ص 49.

[3]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 25.

- **الوعد والوعيد:**

يتفق الذين ينظرون إلى الوجود من زاوية (ميتافيزيقية) على وجود خالق عظيم للكون هو الله تعالى، على أن هذا الخالق أراد للإنسان حياةً ثانية غير هذه الحياة التي يقضيها في عالم الدنيا، بل أن الحياة الأخرى هي الحياة الدائمة الأبدية، والتي يكون فيها هذا الإنسان خالداً، بيد أن مكانة هذا الإنسان ودرجته في الآخرة تعتمد على الكيفية التي يقضي بها حياته الأولى، فإذا كان من العباد الملتزمين بالأوامر والنواهي الإلهية – طبعاً تختلف هذا الأوامر والنواهي من دين لآخر ومن مذهب لآخر من أتباع للديانات السماوية – فإن مصيره سيكون بخير، وبعكسه فإنه سيكون من المعذبين بعذاب الخالق تعالى.

يعني الوعد، وهو الشق الأول من هذا المرتكز الديني، أن الله تعالى وعدَ العبد الذي يطيعه أنه سيُدخله الجنة، وأن هذا الوعد صِدْق، ولا يُمكن أن يتخلف عن الوقوع[1]، يقول (عدون جهلان)[2]: (إن وعد الله هو إخباره تعالى، عباده الصالحين بالخير، وتبشيره إياهم بالثواب في الآخرة في قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلاً)[3].

إن الخوارج عندما يعتقدون، كالكثير من غيرهم، بأن الله تعالى قد ذخرَ للصالحين من عباده، وهم الذين إلتزموا بكل ما أمرهم فطبَّقوه، وكل ما نهاهم عنه فإنتهوا، الجنة التي تُمثل النعيم الخالد، فهم بهذا يجعلون من الجنة التي وعدهم الله تعالى بها، حافزاً لهم في التحرك الكبير والسعي الجاد المتواصل صوب اللحاق بركب الداخلين إليها، وهذا يكشف ذلك الاندفاع القوي الذي كان يُسيطر على

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 51.

[2]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 33.

[3]) سورة الكهف – آية 107.

العقل الجمعي للخوارج في طلب الشهادة، وعدم التمسك بالدنيا، التي هي بالنسبة إليهم دار شقاء وفناء، وبالتالي فإن على الفرد من الخوارج، أن يكون دائماً على أهبةِ الاستعداد، للتضحية بكل شيء، وخصوصاً حياته، بُغية الفوز بما وعده به الله تعالى، إذ لا خير في هذه الحياة، حسب توهمهم، التي هي مليئة بالكفار، الذين لم يُوحدوا الله تعالى حقّ توحيده، ولم يُطيعوه حقّ طاعته.

أما الوعيد، الذي يُمثل الشق الثاني من هذا المرتكز، فيعني توعّد الله تعالى للذين لم يؤمنوا بما أنزل إليهم على يد نبيه الخاتم محمد (صلى الله عليه وسلم)، ولم يطبقوا تعاليم الإسلام، بأن نصيبهم يوم القيامة سوف يكون العقاب الأليم، المتمثل بإدخالهم في نار جهنم، كما في قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُوْلَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ)[1].

أي أن الوعيد (هو أن من عصى الله تعالى دخل النار وخُلِدّ فيها أبداً، إذا كانت ذنوبه كبائر، ولم يتب منها قبل مماته، وهذا الوعيد صدق لن يتخلف وقوعه أبداً)[2]، وبعبارة أخرى، أن الوعيد يقف على الطرف الآخر المقابل للوعد، فالأخير يحمل معاني البُشارة والطمئنة، بأن العباد الصالحين سيكون مصيرهم إلى خير، في حين أن الوعيد ينطوي على معاني التحذير بسوء عاقبة من لم يتبع ما أمره الله تعالى به.

إن الخوارج عندما آمنوا بالوعد والوعيد فإنهم ربطوا فهمهم لهذا المرتكز بمرتكز (العدل) حيث أن العدل الإلهي يقضي بأن يدخل المؤمن الجنة، في حين يدخل الكافر النار، كما أنهم ربطوه بمرتكز (العمل جزء من الإيمان)، حيث أنه في الأخير سيكون الإنسان أمام خيارين، إما أن يكون مؤمناً بما أنزل الله تعالى، مُطبقاً

---

[1]) سورة البينة – آية 6.

[2]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 51.

لأحكامه بعمله، وبالتالي فهو ممن يشملهم (الوعد)، أو أن يكون كافراً بما أنزل الله تعالى، وغير مُراعياً لما أراد الخالق منه أن يعمل، فإنه سيكون كافراً، حتى وإن كان يقر في قلبه ولسانه بدين الإسلام، وبالتالي فهو ممن يشملهم (الوعيد)، أي أن مُرتكز الوعد والوعيد يأتي متناسقاً مع الخيارين الوحيدين، وهما الإيمان والكفر، فالإيمان مع الوعد، في حين أن الكفر مع الوعيد.

ربما يكون من الضروري هنا، أن نذكر رأي (الاشاعرة) – كمثال – في هذا الخصوص، لأنه سيُساعد في فهم هذا المرتكز، إذ يذهب الاشاعرة إلى إمكانية أن يعفو الله تعالى عمّن كان مندرجاً تحت طائلة الوعيد، فيُدخله الجنة، أي في مكان (الوعد)، لأنه تعالى هو العفو الغفور، الذي يسامح عبده المخطئ، أي أن الوعيد، قد لا يتحقق بشكل تام، بحيث يكون الكافر خالداً في جهنم إلى الأبد، ومن جانبه، فإن (أبا حامد الغزالي) يسعى إلى أن يُقدم دليلاً عقلياً، يدعم به هذا الرأي، إذ يقول (إن العقول مُشيرة إلى أن التجاوز والصفح أحسن من العقوبة والانتقام، وثناء الناسُ على العافي، أكثر من ثنائهم للمنتقم، وإستحسانهم للعفو أشدُ، فكيف يستقبح العفو والإنعام، ويُستحسن طول الانتقام)[1].

إذن، وبعد عرض رأي الاشاعرة هذا، يتبين أن مُراد الخوارج من الوعد والوعيد وإيمانهم بهما، يقوم على وجوب وإلزامية أن يكون الداخل في النار من الكفار (مرتكبي الكبائر) خالداً فيها، غير خارج منها أبداً، لان الوعيد الإلهي قد خصّه، والعفو الإلهي لا ينال من هو كافر، حتى وإن كان ظاهره – كما يعتقد الخوارج – مسلماً، فالإيمان يشمل فقط من كان مُتبعاً لتعاليم الإسلام بعمله، بعد أن آمن قلبه، وأقر لسانه.

---

[1]) طه خالد السامرائي، مصدر سابق، ص 115.

ولهذا يمكن القول إن االخوارج، وتماشياً مع هذا المرتكز، قاموا برفض (الشفاعة)[1] التي تعني أن الأنبياء والأولياء، بل وحتى المؤمنين كما يرى البعض، يشفعون يوم القيامة لبعض المُقصرين فيدخلونهم الجنة بشفاعتهم، وقد إستدل الخوارج على هذا الرفض قرآنياً بجملة من الآيات، أبرزها قوله تعالى (فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ)[2]، فالخوارج لم يؤمنوا بالشفاعة لأنها تتناقض، وفقاً لإعتقادهم، مع العدل الإلهي في إحقاق وعده ووعيده على كل من المؤمن والكافر[3].

---

[1]) حول مناقشة رفض (الشفاعة) يُنظر: محمد بن أحمد القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) (20) جزء، د.1405هـ/ 1985م، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، ج 10ص 310.

[2]) سورة المدثر – آية 48.

[3]) إن الخوارج لم يقفوا عند حد عدم الإيمان بالشفاعة التي هي أمر ديني ثابت، قد أقرّ به أغلب المسلمين – إن لم يكن جميعهم –، بل أنهم تعدوه إلى عدم الاعتراف بالكثير من القضايا التي يعتبرها غيرهم من المسلمين ثوابتاً دينية، فهم قد خالفوا إجماع المسلمين في وجود (عذاب القبر) (المصدر: ناصر السعوي، مصدر سابق، ص 171)، كما أنهم خالفوا الإجماع في قضية (رجم الزاني المُحصَن)، فهم يعتقدون أن رجم الزاني المُحصَن لم يرد في القرآن الكريم، لذا فهو غير واجب (المصدر: محمد بن الحسن الطوسي (الخلاف) (10) أجزاء، تحقيق: علي الخراساني وآخرون، الطبعة الأولى 1417هـ نشر مؤسسة النشر الإسلامي – قم، ج 5 365) وأيضاً: (إبن زهرة الحلبي (غنية النزوع إلى علميّ الأصول والفروع) تحقيق: إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى 1417هـ نشر مؤسسة الإمام الصادق – قم، ص 132) وأيضاً: الفضل بن الحسن الطبرسي (مجمع البيان في تفسير القرآن) (10) أجزاء =، الطبعة الأولى 1415هـ / 1995م، نشر مؤسسة الاعلمي – بيروت، ج 3 ص 65) وأيضاً: أبو محمد قتيبة الدينوري (تأويل مختلف الحديث) تحقيق: إسماعيل الأسعردي، الطبعة الثالثة، د. ت، نشر دار الكتب –بيروت، = ص 179) وأيضاً: علي بن محمد السبزواري (جامع الخلاف والوِفاق) تحقيق: حسين الحسيني، الطبعة الأولى، د.ت، نشر دار باسدار إسلام – د.م، ص 579.

كما أنهم خالفوا الإجماع في قضية (قضاء الحائض للصوم) إذ يذهب غيرهم إلى انه على الحائض أن تقضي الصوم دون أن تقضي الصلاة، وقد خالف الخوارج الإجماع على هذه القضية، المصدر: محمد جواد العاملي (مفتاح الكرامة) (5) أجزاء، الطبعة الأولى 1419 هـ نشر مؤسسة النشر الإسلامي – قم، ج 3 ص 281.

وعموماً فقد شكّل مرتكز (الوعيد والوعيد) عنصراً مهماً، بوصفه مرتكزاً دينياً، في تفعيل الحراك الخوارجي على جميع الأصعدة، لا سيما السياسي منها، فقد كانوا يستميتون في قتالهم؛ لأنهم إذا قُتلوا سيذهبون إلى الجنة (الوعد) وإذا قَتلوا سيُعَجّلون بأرواح أعدائهم إلى جهنم (الوعيد)، وهذا يُفسر لنا ذلك القدَر الكبير من الاستبسال الخوارجي إبان الحروب مع من كانوا يعتقدون أنهم كفارٌ، وربما لم يؤثر هذا الأمر عليهم إيجابياً فقط، بل أثر سلبياً أيضاً؛ لأنه جعلهم يدخلون في أي حرب مع أي طرف دون القيام بأدنى دراسة عقلانية للقوة التي كانت عندهم، ومقارنتها بالقوة التي يمتلكها الطرف المقابل، ويعد هذا أحد العوامل المهمة التي جعلت الخوارج يفشلون في أغلب الأحيان، من أن يحققوا أهدافهم، الأمر الذي أدى إلى فنائهم إلا النزر اليسير منهم والمتمثل بالإباضية.

إذن لم يكن الخوارج ممن يُقرون بالإجماع، على الأقل، الإجماع الذي يتفق عليه غيرهم من المسلمين؛ لأنهم لا يعترفون بالذين يعترف غيرهم بإجماعهم، وقد تعدى هذا الأمر حتى إلى (الحديث النبوي) يقول (محمود أبو رية): (لقد إقتصر الخوارج من الحديث على من يتولونه من الصحابة، فالأحاديث المقبولة عندهم، هي ما خرجت للناس قبل الفتنة [أي الفتنة الكبرى، المرتبطة بقتل عثمان بن عفان وما تبعها من أحداث]، أما ما بعدها فإنهم نابذوا أئمة الجور – بزعمهم –، فلم يصبحوا بذلك أهلاً لثقتهم) المصدر: محمود أبو رية (أضواء على السنة المحمدية) الطبعة الخامسة، د.ت، نشر دار الكتاب الإسلامي – بيروت، ص 377.

المبحث الثاني

المُرتكزات السياسية عند الخوارج

لا تبتعد المرتكزات السياسية عند الخوارج عن الإطار الديني كثيراً، فتمسكهم بالدين ورغبتهم الشديدة في إقامة الحكم الإلهي العادل – وفقاً لتصورهم – جعلت من مرتكزاتهم السياسية تصطبغ بالصبغة الدينية، كما أن تديّن المجتمع بشكلٍ كبيرٍ آنذاك، يُملي على كل جماعة سياسية، وبغض النظر عن درجة تديّنها، أن تكون ملتزمةً بالدين، أو على الأقل التظاهر بالالتزام به، لذا فإن هذه المرتكزات، وإن كانت سياسية بإطارها العام، وأنها أقرب للسياسة منها إلى الدين، بيد أن إرتباطها بالدين واضحٌ وجليٌ، وهذا بدوره يكشف أمراً مهماً بالنسبة لكل الجماعات والتيارات الدينية في مختلف الأزمنة، وهو أن مرتكزاتها السياسية لا تنفك عن مرتكزاتها الدينية.

إذن إن المرتكزات السياسية عند الخوارج، هي سياسية بجوهرها وماهيتها، غير أنها دينية بتجلياتها وتمظهراتها، أي أن الظاهر ديني والجوهر سياسي، ولعل أبرز هذه المرتكزات هي:

- **لا حُكم إلا لله:**

يُمثل هذا المرتكز أول المرتكزات السياسية عند الخوارج وأسبقها إلى الظهور من غيره، فهو يُعدُ سياسياً برغم دلالته الدينية، و قد تمت المُناداة به إبان حرب صفين، فعندما كان جيش الإمام علي (عليه السلام) على مقربةٍ من النصر، قام جيش معاوية، تماشياً مع فكرة عمرو بن العاص، برفع المصاحف على أسنة

الرماح والدعوة إلى الاحتكام إلى كتاب الله، وهذا يعني أن جيش معاوية هم من نادوا بـ (لا حُكم إلا لله) قبل أن يُنادي به الخوارج، بعد ذلك.

لقد تمت المناداة رسمياً بهذا المرتكز – والذي أضحى شعاراً للخوارج – لأول مرة، من قبل (عُروة بن أُدية) الذي إعترض على (الأشعث بن قيس) وقد كان الأخير حاملاً كتاب الاتفاق على تحكيم الحكميّن، فحاول عُروةُ قتل الأشعث وصاح (أتحكمون في دين الله الرجال)[1](لا حكم إلا لله)[2]، فمن وجهة نظر (عُروة) ومن سيتبعه، أنه لا يجوز إيكال أمرٌ من الأمور التي يختص بها الله تعالى، إلى البشر، لان هذا إن دلّ على شيء فإنما يدلُ على أن الإنسان يريد أن يُقحم نفسه، في واحدٍ من الأمور التي هي من شؤون الله تعالى، وهذا يعني الشرك، لأنه إشراك الإنسان مع الله، تقول (لطيفة البكاي): (إن لا حكم إلا لله، يُعبر عن رفض الخوارج للتحكيم بإعتباره من مشمولات، أي إختصاصات الله وحده لا دخل للبشر فيه، ويتفق هذا التفسير مع المدلول اللغوي لكلمة (حُكم) في تلك الفترة التي تعني (القضاء وفصل النزاع))[3].

تسعى (عواطف العربي) إلى تقديم توضيح أكثر صراحة بقولها (المسألة عند الخوارج لا تعني أن الله تعالى سينزل على الأرض ويحكم بين الناس، بقدر ما تعني العودة إلى كتاب الله وسُنة نبيه في الحكم وتحكيم الشرائع القرآنية)[4]، ولكن حتى لو كان هذا ما أراده الخوارج، فكيف سيتم اللجوء إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ؟ طبيعي أن يتم اللجوء إلى تحكيم البشر في مختلف الأمور من اجل

---

[1]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 21.

[2]) علي بن الحسين الهاشمي، مصدر سابق، ص 200.

[3]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 28.

[4]) عواطف العربي شقناو، مصدر سابق، ص 295.

الوقوف على الحكم الشرعي الحقيقي للإسلام – طبعاً هذا إن تم التحكيم بطريقة جادة وعادلة – أي أن من اللازم أن يكون البشر هم من يقوم بالتحكيم، وهم من يُنفذ الحكم، وإلا فكيف سيكون شكل هذا التحكيم، ولعل سوء الفهم هذا هو الذي جعل الإمام علي (عليه السلام) يعلق على (لا حكم إلا لله) بقوله (كلمة حقٍ يُراد بها باطل)، ويوضح (إبن أبي الحديد) اللبس الذي حصل في فهم الخوارج، بقوله (لقد ضلّ الخوارج، فأنكروا على أمير المؤمنين موافقته على التحكيم [علماً أنهم هم من حمله عليه كما أوضحنا سابقاً]، وقالوا: كيف يُحكم، وقد قال الله سبحانه (إنِ الْحُكْمُ إلاَّ لِلّهِ)[1]، فغلطوا لموضع اللفظ المشترك، وليس هذا الحكم هو ذلك الحكم، فإذن هي كلمة حق يُراد بها باطل)[2]، لكن ما هو الحكم الآخر الذي إلتبس أمره على الخوارج ؟ يجيب المعتزلي (إن معنى قوله تعالى (إن الحكم إلا لله) يعني أنه إذا أراد شيئاً من أفعال نفسه فلا بُدّ من وقوعه، بخلاف غيره من القادرين بالقدرة[3] فإنه لا يجب حصول مرادهم إذا أرادوه)[4].

إن الخوارج بمرتكزهم هذا يذهبون إلى أن الله تعالى هو الذي يجب أن يتولى الحكم في النزاعات والخصومات كافة التي تقع بين البشر، وليس هذا فحسب، بل أن المرتكز قد تطور إلى درجة أن الخوارج أخذوا بالسعي الحثيث صوب تطبيق الـ (لا حكم إلا لله) من خلال محاولة القضاء على أنظمة الحكم القائمة، وإقامة نظام حكم خوارجي يقوم على التوحيد لله بجعل الحكم له فقط لا لغيره، وتنفيذ أحكامه الدينية بشكلٍ تام، وهذا يدلُ على التقارب الواضح – من هذه الزاوية –

---

[1]) سورة الأنعام – آية 57.

[2]) عز الدين بن أبي الحديد المعتزلي، مصدر سابق، ج 19 ص 194.

[3]) أي قادرين بغير ذاتهم بل بقدرة من غيرهم.

[4]) المصدر السابق، ج 19 ص 17.

بين الخوارج وإتباع نظرية (الحاكمية)، الذين يعتقدون (أن الحاكمية في الإسلام مختصة بالله وحده، لا يشاركه ولا ينازعه فيها غيره، ذلك أن التوحيد، كما وضّحَ القرآن، يستلزم أن يكون الله تعالى وحده هو المعبود وهو الآمر الناهي)[1]، لذا من الممكن ان يقال أن تجربة الخوارج ونظرتهم إلى وجوب أن يكون الحكم من مختصات الله تعالى، والابتعاد عن المجتمع الكافر وغيرها من المُرتكزات، تدلُ على التقاربّ الكبير بين الطرفين، غير أن هذا التقارب لا يعني أن أتباع (الحاكمية) هم إمتداد للخوارج؛ لان هناك الكثير من نقاط الإختلاف الواضحة بين الاثنين، كما أن من المهم الإشارة إلى أن أتباع الحاكمية ليسوا على نسقٍ فكريٍ واحد أو نهج سلوكي متشابه، بل إنهم مختلفون فيما بينهم، فليس كل من آمن بمبدأ الحاكمية قد إتفق مع غيره من المؤمنين به.

إذن يؤمن الخوارج أن الحكم يجب أن يكون لله تعالى وحده، ويجب أن لا يُشاركه البشر به، وهذا مرتبط مع عقيدة الخوارج التوحيدية التي تُركز على ضرورة أن يكون توحيد البشر لله تعالى توحيداً كاملاً لا تشوبه أدنى درجات الشرك مهما كانت خفية، وقد أضحى مرتكز (لا حكم إلا لله) شعاراً للخوارج في حروبهم، بل وحتى (عندما يُشارف أحدهم على أن يُصلّب على يد السلطات)[2]، كما أنه تحوّل إلى واحدة من أعز التسميات إلى الخوارج، وهي تسمية (المُحكّمة) التي تُثير فيهم الروح العقائدية في أنهم عازمون على المُضي قُدماً في أن يجعلوا الخالق سبحانه وحده الذي له مقادير الحُكم والأمر على الأرض.

---

[1]) علي محمد علوان (السلطة في الفكر الإسلامي) رسالة ماجستير(غير منشورة (، جامعة بغداد / كلية العلوم السياسية 1423 هـ / 2002 م، ص 56.

[2]) أبو الفداء بن كثير (البداية والنهاية) مصدر سابق، ج 11 ص 84.

- **عدم إشتراط قرشية الإمام:**

يعد هذا المرتكز أكثر المرتكزات السياسية التي إشتهر الخوارج بها؛ لكونهم يخالفون به أغلب المسلمين، فالخوارج لا يؤمنون بأن من الشروط الإمام الذي تُناط به مسؤولية حكم بلاد المسلمين وإدارة شؤونهم، هو أن يكون هذا الإمام من ناحية النسب (قرشياً) أي انه ينتمي لقبيلة (قُريش)؛ لأنهم لا يعتقدون بصحة الاعتبارات التي يضعها أصحاب النسب القرشي فيه، لأنه لا فَرْقَ بالنسبة للخوارج بين أن يكون الإمام من قبيلة قريش أو من غيرها، فالمهم بالنسبة إليهم هو أن يكون الإمام من المتمسكين بالدين الإسلامي، ومتبعاً لأحكامه بجزئياتها كافة.

وهم لم يغفلوا أن أتباع (قرشية النسب) قد إستدلوا بالحديث الوارد عن النبي (صلى الله عليه وسلم) من أن (الأئمة من قُريش)، فقالوا بأنهم لا يؤمنوا بصحة هذا الحديث، وعدّوه حديثاً (موضوعاً) ومشكوكاً في مصداقيته، وأنه لا يُعتّد به[1]، وهذا يعني أن الخوارج بهذا التشكيك، يهدفون إلى هدم وتفنيد الإطار الديني لهذا الشرط، الأمر الذي يعني أنهم سيكونون بعيدين عن إشكالية الخروج عن إطار النص الديني، المتمثل بالحديث النبوي.

وتذهب (عواطف العربي) إلى أن أول من عارض إشتراط النسب القرشي هو (سعد بن عبادة [زعيم الأنصار])[2]، وهذا صحيح؛ لكون الأنصار قد إجتمعوا، كما هو معروف، بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم) من أجل أن يختاروا هم من يخلف النبي (صلى الله عليه وسلم) بيد أن الأمر لم يكن في النهاية إلى جانبهم، لكن معارضة الانصار لا تعني ان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لم يُشر الى ان (الائمة من قريش).

---

[1]) عواطف العربي شقناو، مصدر سابق، ص 297.

[2]) المصدر السابق والصفحة.

وعموماً فإن الخوارج يُقدمون جملة من الأدلة على عدم إشتراط قرشية الإمام، والتي هي[1]:

1 – إن إشتراط القرشية يُخالف المعقول، إذ لا يمنع العقل أن يوجد في غيرهم من هو أفضل منهم.

2 – لم يجعل الله تعالى النبوةَ في قومٍ خاصين، فكيف يجعل الإمامة كذلك ؟

3 – إن القرآن الكريم لا يدل على ذلك لقوله تعالى (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ)[2].

4 – إستدلوا بقوله (صلى الله عليه وسلم): (لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى) فالأفضلية في التقوى لا في النسب.

5 – إستدلوا بقوله (صلى الله عليه وسلم): (و إن أُمر عليكم عبد حبشي مجدوع الأنف، فإسمعوا له وأطيعوا ما أقام فيكم كتاب الله.

6 – لم يُثبت الأنصارُ القرشيةَ في الإمامة، ولو أثبتوها لما طالبوا بها، ولردّ المهاجرون عليهم.

7 – إن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قد ولّى على الأمم من غير قريش، والولايات والإمارات متفرعة عن الإمارة العظمى، فما جاز فيها، جاز في فرعها، وما إمتنع فيها إمتنع عن فرعها.

إذن يُقدم الخوارج هذه الأدلة من اجل أن يُثبتوا أن مرتكزهم في عدم إشتراط قرشية الإمام له قاعدة دينية، أي أنهم لم يخالفوا التعاليم الإسلامية فيه، وربما يمكن القول أن هذا المرتكز، وبالإضافة إلى إرتباطه بإيمان الخوارج وتمسكهم

---

[1]) ناصر السعوي، مصدر سابق، ص 155.

[2]) سورة الحجرات – آية 13.

بالإسلام، وأنهم رأوا أن الإسلام هو الذي شرَّع هذا المرتكز السياسي، وأن (قرشية النسب) أمرٌ دخيلٌ وموضوع، إنه لا يمكن إستبعاد أن يكون للسبب الاجتماعي، أي القبلي، الدور المهم في حمل الخوارج على الإيمان بعدم إشتراط القرشية في نسب الإمام، فكما تمّ التعرض في المبحث الثاني من الفصل الأول، إلى انه ومن جملة الأسباب التي أسهمت بشكلٍ متظافرٍ ومتعاضدٍ في نشأة الخوارج هو السبب الاجتماعي، فالخوارج ينتمون، إجتماعياً، إلى القبائل التي لا تحظى بتلك الأهمية التي تحظى به قبيلة (قريش) وفقاً للتراتبية التي كانت سائدة آنذاك، والتي إستفحلت بشكلٍ كبير في زمن (عثمان بن عفان)، الأمر الذي يعني أن الخوارج كانوا يرفضون ذلك التمييز الاجتماعي، وكان هذا الرفض من جملة أسباب خروجهم، لذا فمن الصعب أن يقرّوا بشرط (قرشية الإمام) ليأتي الـ (القرشي) فيكون إماماً عليهم، وقد كان أسهل الطرق لتخلص الخوارج من أن يُولى عليهم من هو ذو نسبٍ قرشي، هو أن لا يعترفوا بهذا الشرط أصلاً، بيد ان من الاهمية بمكان الاشارة الى ان الخوارج خالفوا صراحة النص النبوي الذي أشار الى ان الائمة من قريش، وهذا يثبت انهم لم يلتزموا بتعاليم الاسلام كما كانوا يدعون.

ويُشير (نايف معروف) إلى أن بغض الخوارج لقريش كان مُستحضراً دائماً في مواقفهم وحروبهم، إذ يقول (و نشهد مظهراً آخراً لحقد الخوارج على قبيلة قريش، وذلك حين تمكّن (أبو حمزة الخارجي) [أحد أبرز قادة الخوارج] من هزيمة أهل المدينة في وقعة (قُدَيْد) – موضع قرب مكة – فإنه أخذ يعرض من أُسِرَ في تلك المعركة، فمن كان قرشياً قتله، ومن كان أنصارياً خلّى سبيله)[1].

وينظر (أبو إسحاق يوسف أطفيش)، أحد علماء الخوارج الإباضية، إلى الموضوع من زاوية معاكسة، فهو يعتقد أن القرشيين كانوا دائماً يرفضون غيرهم،

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 28.

فهو عندما يتحدث عن مبايعة الخوارج لـ (عبد الله بن وهب الراسبي) يقول (فرأى عليُ بن أبي طالب أن البيعة حصلت لأزدي لا لقرشي، وحاربهم قبل أن يتقوى أمرهم، فتخرج الإمامة لغير قريش، وهذا هو السبب الوحيد لوقعة النهروان)[1].

أما (صائب عبد الحميد) فيعتقد أن الخوارج لم يكونوا رافضين لهذا الشرط في البداية، بيد أن عدم وجود قرشي بينهم جعلهم أمام عقبة كأداءة، ولم يكن أمامهم سوى عدم إقرار شرط النسب، إذ يقول (و الذي ينبغي أن يُلتفت إليه أنهم لو وجدوا قرشياً يسندون أمرهم إليه، لما خفيت عليهم المصلحة في تسويده آنذاك، ولسارعوا إلى البيعة له، العرب منهم والموالي على حدٍ سواء)[2]، في حين ترفض (لطيفة البكاي) هذا الرأي وتتمسك بدورها بالسبب الاجتماعي إذ تقول (لا يعود تخلي الخوارج عن هذا الشرط إلى عدم وجود عناصر من هذه القبيلة... وإنما إلى موقفهم المعادي لقريش، والذي ظهر منذ الثورة على عثمان وكان أحد أهم أسبابها)[3].

كما أن هناك من ينظر إلى الموضوع من لحاظ مختلف يجعل من نظرة الخوارج أكثر دقة وعمق في التعامل مع عواقب الأمور، فـ (أحمد معيطة) يرى (أن تفضيل الخوارج لغير القرشي يرجع إلى سهولة عزله، وذلك لضعف عصبيته، وإباحة الخروج على الحاكم الظالم)[4]، أي أن انعدام قرشية الامام ستجعل من عزله أمراً

---

[1]) أبو إسحاق يوسف أطفيش (الفَرق بين الإباضية والخوارج) د.ط، د.ت، نشر مكتبة الضامري – سلطنة عُمان، ص 15.

[2]) صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 136.

[3]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، 84.

[4]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 55.

يسيراً؛ وذلك لان العصبية القرشية منعدمة، فهو غير منتمي لها، وبالتالي فالعقبات الموجودة حالة كون الإمام من قريش ستكون غير موجودة، الأمر الذي سيؤدي إلى أن هذا الإمام الذي قد تجاوز – فرضاً – الحدود الشرعية، فإن عزله سيكون سهلاً، أو على الأقل هو أسهل إذا ما قورن بالإمام الذي هو من قبيلة قريش.

وعلى ذكر (العصبية) فإن (عبد الرحمن بن خلدون) يُقدّم تحليلاً ديناميكياً لها بالنسبة لنسب الإمام، إذ يذكر أن الإمامة كانت في قريش حين كانت لهم الشوكة والسطوة والقدرة على سياسة الناس وقيادتهم، فكانت حكمة إشتراط القرشية ليس التبرك، وإنما المصلحة التي كانت تقتضي ذلك[1]، يقول إبن خلدون (إذ ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغُلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علِمنا أن ذلك، إنما هو من الكفاية فرددناهُ إليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فإشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها)[2].

ويدعم (إبن خلدون) وجهة نظره هذه برأي (أبي بكر الباقلاني) فيقول (و من القائلين بنفي إشتراط القرشية القاضي أبو بكر الباقلاني لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم من الخلفاء فأسقط شرط القرشية)[3].

إذن يسعى إبن خلدون إلى أن يجعل السبب الأساسي في تركيز النبي (صلى الله عليه وسلم) على جعل الأئمة من قريش هو للعصبية التي كانت قوية جداً فيما مضى،

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 211.

[2]) عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ج 1 ص 196.

[3]) المصدر السابق، ج 1 ص 194.

أما وبعد أن زالت هذه القوة، فلا داعي من التشبث بأن القرشية شرطٌ من شروط الإمام، ففلسفة الشرط الأساسية هي العصبية، والأخيرة متى ما توفرت كانت هي الأولى حتى وإن كانت في غير قريش.

وعموماً فإن الخوارج عندما ذهبوا إلى عدم إشتراط قرشية الإمام، اذ هم بذلك قد خالفوا (نظرية الشيعة الإمامية القائلة بإنحصارها في أهل بيت النبي (صلى الله عليه وسلم) [الإمام علي وآله (عليه السلام)]، وأهل السنة القائلين بأنها في قريش)[1]، فالشيعة الإمامية يذهبون إلى أن الإمامة محصورة في الإمام علي (عليه السلام) والأئمة الأحد عشر (عليه السلام) من ولده، ويعتبرون هؤلاء الاثنى عشر معصومون عن الزلل والخطأ، وأن إمامتهم مفترضة الطاعة من قِبل الله تعالى[2]، وهؤلاء جميعهم من قريش، وأما أهل السنة فإنهم يوجبون أن يكون الإمام قرشياً[3]، يقول (المناوي): (قال عياض: إشتراط كون الإمام قرشياً مذهب كافة العلماء، وقد عدوها في مسائل الإجماع، ولا إعتداد بقول الخوارج وبعض المعتزلة)[4]، وبالفعل، فإن

---

[1]) أحمد أمين، مصدر سابق، ص 246.

[2]) ربما يمكن القول أن (الشيعة الإمامية) عندما يُركّزون على (الأئمة من قريش) فإنهم يعنون بها فقط الأئمة (الاثنى عشر)، أما غيرهم، أي الآن في ما يُسمى عندهم بـ (عصر الغيبة) – لإمامهم الثاني عشر – فهم لا يشترطون فيمن يتولى إمامة المسلمين من قبل العلماء، أن يكون قرشياً، ولعل أبرز دليل على هذا، هو نظرية (ولاية الفقيه) التي يؤمن بها قِطاع عريض من الشيعة الإمامية، إذ لا يُشترط فيمن يُمارس ولاية الفقيه أن يكون قرشياً.

[3]) لكن يمكن القول أن هناك من أهل السنة من أجاز أن تكون الإمامة في غير قريش، كـ (أبي حنيفة النعمان)، إذ المشهور أن الدولة العثمانية جعلت مذهبه مذهباً رسمياً لها؛ كونه يجيز أن يكون الإمام غير قرشي.

[4]) محمد عبد الرؤوف المناوي، محمد المناوي (فيض القدير، شرح الجامع الصغير) (6) أجزاء، تحقيق: أحمد عبد السلام، الطبعة الأولى 1415هـ/ 1994م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ج 3 ص 247.

المعتزلة، قد ذهب أغلبهم إلى أن القرشية شرطٌ من شروط الإمامة، (و أنها لا تصح إلا في العرب، ومن العرب فقريش خاصة)[1].

ولعل من الجدير بالملاحظة ان على الرغم من إيمان الخوارج بأن شرط النسب لا داعي له، وبغض النظر عن سبب هذا الإيمان، الأمر الذي يعني أنهم مع مساواة الجميع في أن يتولوا الإمامة، وأن لكل فرد من المجتمع الحق في أن يكون إماماً، طبعاً بعد أن تتوافر فيه شروط الإمامة الأخرى – التي سيتم التعرض إليها في الفصل الثالث –، فإن هذا الإيمان كان على الصعيد النظري فقط، بالنسبة لجزء منهم، إذ يحفل تأريخ دول الخوارج بالعديد من الشواهد والأمثلة على وجود عمليات لتفضيل البعض على البعض الآخر، كـ (الدولة الرستمية) التي أقامها الخوارج الإباضيون في المغرب العربي، حيث (تحولت فيها الإمامة إلى ملكٍ وراثي، وإتخذ الأئمةُ الوزراءَ والحُجاب، وغدت وظائف الدولة حكراً على عصبيات بعينها[2] إستأثرت بها من دون العناصر الأخرى)[3]، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلُ على أن الخوارج، أو لنقل جزء منهم، قد حاربوا عصبية قريش وإستئثارها بالسلطة ليؤسسوا عصبيةً أخرى.

وعلى العموم الخوارج كانوا يعتقدون أن لا حاجة إلى أن تكون الإمامة حكراً على قريش دون غيرها، بل من اللازم أن تكون هنالك مساواة للجميع؛ لان الخالق تعالى قد ساوى بين البشر، ولم يُفضل بعضهم على بعضٍ إلا بالتقوى، الأمر الذي جعلهم لا يؤمنون بـ (قرشية الإمام) وهو طرحٌ كان يتسم بالجرأة الكبيرة في

---

[1]) عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 9 ص 87.

[2]) أي الفرس، لان عبد الرحمن بن رستم – مؤسس الدولة الرستمية كان من الفرس.

[3]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 264.

ذلك الوقت، وقد شكّلَ هذا الطرح أشهر مرتكزات الخوارج السياسية، ألا وهو (عدم إشتراط قرشية الإمام).

- **الشورى:**

احتلت الشورى، سواءاً بعدّها أهم المبادئ الإسلامية في ممارسة السلطة السياسية، أو على الأقل، بكونها مجرد آلية تُساعد في اختيار الشخص المؤهل لتولي السلطة وكذا في إعانة صانع القرار على إتخاذ القرارات الصائبة، مرتبة كبيرة داخل العقل الجمعي للمسلمين، وبقدر ما إكتنف الشورى من إشكاليات، أو لنقل، من عقبات كانت ولم تزل تسدُ طريق ممارستها بشكلٍ فاعلٍ وجادٍ، بقدر ما كانت خطوة إسلامية مبكرة صوب تحقيق قدر كبير من المشاركة السياسية من قبل الذين هم أهلٌ لذلك، وهذا طبعاً إذا ما نظرنا إليها بلحاظ المدة الزمنية وملازماتها الفكرية والسلوكية التي جاء خلالها الإسلام.

لقد آمن الخوارج بالشورى؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن الله تعالى هو الذي أمر بوجوب الشورى بين المسلمين، لقوله تعالى (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)[1]، أي أن المسلمين يتعاملون مع القضايا التي يواجهونها من خلال التشاور فيما بينهم، بغية الوصول إلى التعامل الأمثل مع هذه القضايا، وبهذا يكون إلتزام الخوارج بالـ (الشورى) هو إلتزام نابعٌ من صميم إيمانهم بالتعاليم الإسلامية وضرورة تطبيقها، فالمسلم (المؤمن) الحقيقي هو الذي لا يستبد بآرائه وأفكاره، وأن عليه أن يستشير الآخرين، وهذا الأمر يزداد إلحاحاً إذا ما كان هذا المسلم هو من يتولى إمامة المسلمين، لذا فإن عليه أن يتشاور مع غيره في الأمور والقضايا المرتبطة بالشان العام.

---

[1]) سورة الشورى – آية 38.

وبالحديث عن الشورى من اللازم الاشارة الى الامامة الى ترتبط بها أيما إرتباط، فقد كان الخوارج يؤمنون أن الإمامة[1] حق مُتاح لكل المسلمين، فكلُ مسلم (خوارجي) من حقه أن يتولى الإمامة في المجتمع الخوارجي، يرى (عمر أبو نصر) إلى أن الخوارج لم ينظروا إلى الإمامة كإرثٍ ينتقل من الأب إلى ولده، فهم على حد قوله (يدعون إلى أن تكون حرة، بحيث يُصار إلى إختيار صاحبها من المسلمين، ولا يفرضون لنسبه مقاماً ولا وزناً)[2]، فالإمامة بالنسبة إليهم، هي مسؤولية لا إمتياز، وأنها أمر عظيم، لذا فقد كانت الشورى، بالنسبة إلى علاقتها بالإمامة، مستحضرة في عدة أمور:

الأمر الأول: عند إختيار الإمام: إذ أن عملية الاختيار للشخص الذي يستحق أن يكون إماماً للخوارج، يجب أن تتم بالتشاور ما بينهم، ومن ثم يقوموا بطرح الإمامة عليه، فإن وافق تتم ويقومون ببيعته، وهذا يعني أن الخوارج يتشاورون فيما بينهم، ليتوصلوا إلى من هو أكثر أهلية ليكون إماماً عليهم.

وتذهب (أسماء العزاوي) إلى أن الفَرْق في ممارسة الشورى، ما بين الخوارج وغيرهم بخصوص إختيار إمام لهم (هو أنه يشترك الخوارج كلهم في عملية الاختيار، أي يُبايع جمهور الخوارج كلهم... في حين تُناط هذه عند الجمهور (عامة المسلمين) بأهل الحل والعقد)[3]، لكن ربما يصح هذا الكلام في بدايات نشأة الخوارج، لا سيما بعد خروجهم على الإمام علي (عليه السلام) ومبايعتهم لـ (عبد الله بن وهب الراسبي)، لكن مع تقادم الزمن عليهم وتفرقهم إلى جملة فِرَقْ فإنهم لم

---

[1]) إن الإيمان بضرورة (الإمامة) ووجوبها، يُمثل أحد المرتكزات السياسية عند الخوارج، حيث أن جميع فِرَقهم آمنت بذلك، بإستثناء فِرقة النجدات التي إعتقدت بجوازها وليس بوجوبها، غير أنه لن يتم التعرض إليها هنا، لان ذلك سيتم في الفصل الثالث، لكون الأخير قد خُصِصَ لها.

[2]) عمر أبو نصر، مصدر سابق، ص 26.

[3]) أسماء العزاوي، مصدر سابق، ص 60 – 61.

يعودوا جميعهم يتشاورون في أمر إختيار الإمام، بل كان القادة – الذين هم عِلية القوم في المجتمع الخوارجي وذلك لطبيعتهم العسكرية – هم من يتشاورون حول من هو الشخص الأكثر أهلية ليتولى منصب الإمامة، وبعد أن يُقدموا هذا الشخص إلى عامة الخوارج، فإن العامة سيوافقون عليه ويبايعوه، لأنه تمّ إختياره، أو لنقل ترشيحه، من قبل شخصيات بارزة ومعروفة بالنسبة إليهم.

الأمر الثاني: عند ممارسة الإمام لمسؤولياته ووظائفه كإمام، لأنه يجب عليه أن يُمارس الشورى، من خلال التشاور مع كِبار المجتمع الخوارجي[1]، الذين تجب عليهم مسؤولية تقديم النصيحة له والعون، لأنه يعمل من اجل حماية المجتمع الخوارجي ورعاية شؤونه.

لقد كان الخوارج يقرون بأن على الإمام أن يكون مُشاوراً لغيره، يقول تعالى (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ)[2]؛ لان المسؤولية التي أنيطت به هي مسؤولية عظمى، لا سيما وأن المجتمع الخوارجي هو مجتمع يقوم على التطبيق الكامل للتعاليم الإسلامية – وفقاً لرؤيتهم طبعاً –، الأمر الذي يعني أن لا يجوز على الإمام أن يترك الشورى التي هي ليست فقط مسؤولية سياسية، بل إنها مسؤولية دينية، أي أنهم ينظرون إلى أنها واجبة، وليست مُستحبة أو مُباحة، وقد شكّلت قضية وجوب الشورى على الإمام، عاملاً مهماً في جعلها تشغل مساحة كبيرة من العقل السياسي للخوارج[3].

---

[1]) لم تتداول الفِرَقْ الخوارجية مصطلح (أهل الحل والعقد)؛ لكونه لاحقاً على وجودها، بإستثناء فِرقة (الإباضية) التي أتاح لها إستمرارها ذلك.

[2]) سورة آل عمران – آية 159.

[3]) نقل بتصرف عن: محمد احمد (دراسات وأبحاث في الفكر الإسلامي) الطبعة الثانية 2000 م، نشر دار الوصال – بيروت، ص 122.

كما يمكن الذهاب إلى أن (الشورى) كواحدٍ من المرتكزات السياسية عند الخوارج، قد شكلّت مؤشراً إيجابياً على أنهم كانوا غير مؤمنين بالاستبداد السياسي، وأن على من يحكم أن يتشاور مع غيره، بيد أن هذا المؤشر لم يحظ بالشهرة الواسعة، لأن الممارسة الفعلية على أرض الواقع لم تكن بالمستوى المطلوب، أي بشكلٍ يتماشى مع ما تتطلبه الشورى، ولعل هذا ليس خطأ الخوارج فحسب، بل تشهد الممارسة السياسية في تأريخ الإسلام السياسي بشكلٍ عام، إلا ما رحِمَ ربي !! على أن الشورى مع ما كانت تنطوي عليه من مضامين إيجابية على الصعيد النظري، فإنها لم تُمارس بفاعلية كافية على الصعيد العملي.

- **تكفير الخصوم:**

ربما يمكن القول ان التكفير الذي مارسه الخوارج قد شكّل مرتكزاً سياسياً، إذ انه كان يُشكل عامل حسم في جعلهم يشرعنون مسالة القضاء على الخصم والفتك به لكونه صار كافراً، ويرتبط هذا المرتكز إرتباطاً وثيقاً بموضوعة (تكفير مرتكب الكبيرة) التي يؤمن الخوارج بها، حيث أنهم يذهبون إلى أن المسلم – الذي هو من وجهة نظرهم يجب أن يكون مؤمناً – عندما يَقدم على إرتكاب الكبائر (ترك الصلاة أو شرب الخمر أو الزنى وغيرها...) التي نهى عنها الدين الإسلامي، فإنه سيكون بذلك كافراً، ويذهب (محمد عمارة) إلى (أن تكفير مرتكب الكبيرة قد تبلور من خلال الصراع المسلح ضد الدولة الأموية، وخاصة خلال الثورة التي قادها الازارقة تحت قيادة (نافع بن الأزرق)، عندما طرحت أحداث الصراع ضد الدولة الأموية على بساط الحركة الفكرية، القضية التي بدأت بسؤال: هل الحُكام الذين إرتكبوا كل هذه الكبائر، إقترفوا ويقترفون كل تلك المظالم، وإجترحوا

ويجترحون كل هذه السيئات... هل هم مؤمنون أم كافرون ؟... ولقد إنحاز الخوارج إتساقاً مع غلّوهم النابع من (مثاليتهم المغالية) إلى القول بالتكفير)[1].

أي أن الخوارج إستنتجوا أن المسلم الذي يرتكب الكبيرة يكون كافراً بإرتكابهِ إياها؛ لأنه لم يراعِ حدود الشرع التي أوجب الله تعالى الالتزام بها، وهو إذا ما مات أو قُتل فإنه سيكون (مخلداً في النار)[2]، ويذهب (الثعالبي)[3] إلى أن الخوارج إستدلوا على تكفيرهم مرتكب الكبيرة بقوله تعالى (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ)[4]، فالإنسان عندما لا يحكم بالذي أراده الخالق تعالى، فإن هذا يعني أنه – من وجهة نظر الخوارج – لا يعترف بالذي شرّع هذه الأحكام، وبالتالي فعدم الاعتراف بالخالق، يدل على أن هذا الشخص هو كافر، كما أنهم يستدلون بقوله تعالى (وَلاَ تَيْأَسُواْ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِنَّهُ لاَ يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللّهِ إِلاَّ الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ)[5] على كفر مرتكب الكبيرة، فهم يقولون أن الفاسق لفسقه، وإصراره عليه [أي على المورد الذي قد أصبح بعدم الالتزام به فاسقاً] آيسٌ من روح الله تعالى فكان كافراً[6].

بيد أن من الأهمية بمكان الذهاب إلى أن الخوارج لا ينظرون إلى مرتكب الكبيرة، وبالتالي إلى تكفيره، على درجةٍ واحدةٍ، فاذا كانت أغلب الفِرَقْ الخوارجية تعتبر (مرتكب الكبيرة) كافراً بكفر شرك، أي يكون كافراً / مشركاً، فإن فِرقة

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 19.

[2]) أسماء العزاوي، مصدر سابق، ص 56.

[3]) عبد الرحمن الثعالبي (تفسير الثعالبي) (5) أجزاء، تحقيق: عبد الفتاح أبو سنة وآخرون، الطبعة الأولى 1408 هـ / 1997 م، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت، ج 2 ص 386.

[4]) سورة المائدة – آية 44.

[5]) سورة يوسف – آية 87.

[6]) ناصر السعوي، مصدر سابق، ص 112.

الإباضية المعروفة بإعتدالها تذهب إلى أنه كافر (كفر نعمة)[1]، أي انه عندما إرتكب الكبيرة فقد كفر بأنعُم الله تعالى التي أنعم عليه، والتي وفقها وإحتراماً لمانحها، على المسلم أن لا يكفر بها، وبالتالي فإن الإباضية لم يذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة هو كافر كفر شرك، بل كفر نعمة، وربما يقترب هذا الحكم من حكم غيرهم من المسلمين الذين عدّوا مرتكب الكبيرة فاسقاً، وهذا ما يؤكدهُ (علي يحيى معمر) بقوله: (إن الإباضية عندما يُطلقون كلمة الكفر على أحدٍ من أهل التوحيد، فهم يقصدون كفر النعمة، وهو ما يُطلق عليه غيرهم كلمة الفسوق والعصيان)[2]

وبشأن الترابط الكبير ما بين مرتكز (تكفير الخصوم) وموضوعة (تكفير مرتكب الكبيرة)، بالامكان القول أن الأول كان سابقاً إلى فكر الخوارج قبل الثاني، أي أن تكفير الخصوم، لا سيما بشأن القضايا السياسية، كان مُستحضراً وبقوة في فكر الخوارج وتحركاتهم السياسية قبل أن يبدأوا بالتساؤل الذي طرحه (محمد عمارة) والقاضي بالبحث عن حكم الحكام الذي لا يلتزمون بتعاليم الشريعة الإسلامية.

إذ يُنقل أن الخوارج الأوائل، المنبثقون عن حرب صفين والتحكيم الذي جرى بعدها، قالوا لمن قَبِلَ بنتيجة التحكيم (إستبقتم أنتم وأهل الشام إلى الكفر)[3]، كما أنهم طلبوا من الإمام علي (عليه السلام) بعد أن قال لهم – بعد أن فشل التحكيم – تعالوا لِنُعِد الكرة على معاوية وجيشه، أن يتوب من كفره، لأنهم عدّوه قد كفر بقبوله التحكيم نتيجة جهلهم وتوهمهم، وهذا يعني أن الحكم بكفر

---

[1]) حسن صادق، مصدر سابق، ص 222، وأيضاً: محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص19.

[2]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح 1 ص 91.

[3]) حسن صادق، مصدر سابق، ص 131.

الطرف الآخر (الخصم أو الذي بدأت معالم أنه سيكون خصمهم بالاتضاح بالنسبة إليهم) كان موجوداً منذ البداية، حيث إن (الخوارج بدأوا بتكفير الدولة، ثم عمموه فشمل سائر المخالفين)[1].

إذن يمكن القول إن (تكفير الخصوم) كان مرتكزاً سياسياً منذ بدايته، - بغض النظر عن أسبابه -؛ لأنه تم التعامل به في القضايا التي هي سياسية بالدرجة الأساس، كتكفير الأشخاص الماسكين للسلطة من طرفي النزاع، فبالنسبة لطرف الإمام علي (عليه السلام) قام الخوارج بتكفيره ومن تبعه؛ لأنه قد خرج عن الإسلام بقبوله التحكيم !!!، أما بالنسبة لطرف معاوية وجيشه فقد كفرهم الخوارج أيضاً، بل أنهم كفّروا هؤلاء قبل أن يكفّروا علياً (عليه السلام) وجيشه، وهكذا كان تكفير الخصوم مُستحضراً بقوة في تحركات الخوارج كافة خلال معارضتهم للسلطات الحاكمة، وطبيعي أن يُشكّل القول بكفر الطرف المقابل دافعاً معنوياً كبيراً في القضاء عليه، وبُعداً ثورياً عظيماً في سحقه؛ لأن الطابع العقائدي (الأيديولوجي) سيُسهم بشكلٍ فعالٍ في عدم الرأفة بالخصوم، بل حتى عدم التفاوض معهم أو تشكيل جبهة موحدة مع بعضهم - تماشياً مع عدو عدوي صديقي[2] - من أجل القضاء على البعض الآخر؛ لان خصوم الخوارج جميعهم يندرجون تحت نطاق (الكفر)، والخوارج غير مُستعدين إلى أن يرأفوا بأحد خصومهم، بل إن هدفهم الأساس هو القضاء على كل الذين يعتبرونهم كفاراً من أجل أن يُطهروا الأرض منهم، وأن يسود التوحيد المطلق الذي يدعو له الخوارج.

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 19.

[2]) جاء في أحدى الروايات عن الإمام علي (ع) أنه قال: (أصدقاؤكَ ثلاثة وأعدائك ثلاثة: فأصدقاؤك، صديقك، وصديق صديقك، وعدو عدوك، وأعدائك: عدوك، وعدو صديقك، وصديق عدوك) المصدر: عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 19 ص 200، وايضاً: مرتضى المجتهدي السيستاني (الصحيفة المهدية المنتخبة) الطبعة الأولى 1425 هـ نشر مركز النشر والتوزيع - قم، ص 40.

وبقدر ما كان مرتكز (تكفير الخصوم) فعالاً، بعدّه يجعل النزعة الثورية في نفوس الخوارج تغلي وتتعاظم، الأمر الذي يعني أنهم سيكونون مستعدين لبذل الغالي والنفيس من أجل تحقيق مُرادهم وهدفهم السياسي، المتمثل بالقضاء على أنظمة إعتقدوا أنها جائرة، بقدر ما أنهم لم يتمكنوا من إستثمار هذا المرتكز وإستغلاله بالمستوى الذي يُعينهم على تحقيق ما أرادوا، وذلك لأن المعارضة السياسية، لا سيما إذا كانت مطالبها كبيرة جداً، أي كتلك التي أرادها الخوارج من القضاء التام على خصومهم، تتطلب أن يتم إعمال العقل جيداً، سواءاً من ناحية الكيفيات التي يتم التعامل وفقها مع أشكال هؤلاء الخصوم، أو من ناحية دراسة درجات تأهب (الأنا) قبل دخول الحرب ومقارنتها مع ما يملكه (الآخر)، أو من ناحية الاتفاق، ولو على مستوى بسيط – لنستخدم المصطلحات المعاصرة ولنقل على مستوى (التكتيك) – مع بعض الجهات التي تُعارض نفس الجهة التي يُعارضها الخوارج، فهذا أيضاً لم يحصل إلى درجة أنهم قاموا بإمتحان (عبد الله بن الزبير) من اجل معرفة رأيه بعثمان، ومن ثم عدّوه كافراً، لأن رأيه لم يتلائم مع فكرهم، في وقت كانوا فيه في أشد الحاجة إلى حليف قوي كعبد الله بن الزبير.

على العموم فإن (تكفير الخصوم) بوصفه واحداً من المرتكزات المهمة التي إرتكز عليها الخوارج كان يُستخدم دائماً ضد كل خصومهم، وعلى الرغم مما ينطوي عليه هذا المرتكز من مضامين ومتبنيات دينية، وعلى الرغم أيضاً من كونه قد إرتبط بوشاجةٍ ووثاقةٍ مع (تكفير مرتكب الكبيرة)، فإنه جوهريته السياسية كانت أكثر وضوحاً وأكبر فعالية، ولهذا تم إيراده ضمن المرتكزات السياسية عند الخوارج.

• الخروج ورفض التقية:

لقد تم التعرض سابقاً – في بداية المبحث الأول من الفصل الأول –، إلى أن تسمية الخوارج، كما هم حللوها لا كما حللها خصومهم، تقوم على تحليل قرآني مستمد من النص القرآني الكريم، وهو قوله تعالى (رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَـٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا)[1]، فالآية تُشير إلى الرغبة العارمة من بعض الناس من أجل الخروج من القرية التي كان أهلها ظالمون، ولقد إستشهد الخوارج بهذه الآية من أجل دعم مرادهم، من أن خروجهم هو بسبب الظلم الذي أخذ المجتمع المسلم يرزح تحت وطأته.

ولئن كان معنى الخروج الوارد في الآية أعلاه يقوم على الابتعاد المكاني فقط، أي مباعدة سكان القرية الظالمة، فإن الخوارج زادوا عليه في فهمهم وممارستهم، اذ هم يعتقدون أنهم يخرجون من ناحية خروجاً مكانياً، أي الابتعاد جهد الإمكان عن مجتمع الكفر الذي إبتعد عن خط التوحيد الذي جاء به الإسلام، من اجل الحفاظ على المعتقد السليم من التلوث بأفكار ومعتقدات الكفار، وهم أيضاً يخرجون في سبيل الله تعالى، أي القيام بالثورة، والولوج إلى وطيس الحروب ضد الكفار، وقد أسهم في تعميق زيادة الفهم على مدلول الآية السالفة، إعتماد الخوارج على آية قرآنية أخرى، تنص على (وَمَن يَخْرُجْ مِن بَيْتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ)[2]. فالهجرة إلى الله تعالى يفهمها الخوارج على أنها الخروج في سبيله، أي بحمل السيف والقتال ضد الكافرين، وأن الله تعالى قد إدخر لهم الجنة التي وعد بها المُتقين، كأجر لهم بعد أن

---

[1]) سورة النساء – آية 75.

[2]) سورة النساء – آية 100.

يحصلوا على الشهادة، سواءاً أتحققت هذه الشهادة خلال الالتحام العسكري مع الخصوم، أو خلال السعي لذلك كما تُشير الآية المذكورة.

عندما تتحدث (لطيفة البكاي) عن خروج الحرورية عن جيش الإمام علي (عليه السلام)، فإنها تقول (و سيصبح الخروج ومفارقة المخالفين المبادئ الأساسية لهذه الحركة، وإن كان محتواه سيتطور بتطور الأحداث بحيث لن يحمل معنى الابتعاد عن المكان، ومفارقة الأعداء، بقدر حملهِ معنى الثورة وإعلان الحرب ضد السلطة حتى داخل المِصْر نفسه)[1].

كما (لم تعد أسباب الخروج مقتصرة على رفض التحكيم، أو الانتقام لضحايا النهر [أي حرب النهروان] بل صارت مرتبطة كذلك بـ (جور الحُكام الأمويين) وإستئثارهم بالفيء، وتعطيلهم الحدود وهو ما يؤكد إرتباط الخوارج بالواقع السياسي الجديد، وتطور شعاراتها بتلك الأحداث)[2]، وهذا يعني أن جماعة الخوارج أخذت بالتماشي مع تطورات الأحداث الجديدة، وتكييف مُرتكزاتها والشعارات التي كان يرفعها مع هذه الأحداث، وبطبيعة الحال، فإن هذا يُشير الى أن العقل الخوارجي كان يسعى إلى أن يُماشي المستجدات التي تظهر أمامه.

يؤمن الخوارج جميعهم بأهمية الخروج في سبيل الله تعالى؛ من اجل الحفاظ على الدين الصحيح من جهة، والقضاء على الذين خرجوا عن دين الله تعالى فأصبحوا كفاراً من جهة أخرى، بيد أنهم يختلفون فيما بينهم حول وجوب أو إستحباب هذا الخروج، ففي الوقت الذي يذهب في الأعم الأغلب على وجوب الخروج، وأن من اللازم القضاء على أعداء الله تعالى، وضرورة (إعتماد نهج

---

[1]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 36.

[2]) المصدر السابق، ص 84.

الكفاح المسلح للقضاء على الدولة، وقد كان الخروج بالسيف على الحاكم، وعدم التعايش مع بقية المسلمين، يُشكّل العمود الفقري لعقيدتهم)[1]، فإن هناك من فِرَقْ الخوارج من ذهب إلى أن الخروج أمرٌ ليس بواجب، بل هو أمرٌ مستحب، وقد قام هذا البعض من اجل ذلك بتجويز (التقية)، والأخيرة تعني (كتمان المعتقدات الحقيقية للشخص، حينما يكون بين أعداء، ربما يقتلوه إذا عرفوا معتقداته)[2]، وهناك من يعرفها بأنها (مجاملة المخالفين في العقيدة، وإيهامهم في عقائدهم، بإظهار غير الحقيقة، سواءاً أكان ذلك بالكذب أم بغيره، إتقاءً للأذى وخوف الضرر)[3]، فالتقية يُمكن توصف بأنها آلية تُساعد الإنسان المؤمن بعقيدةٍ ما على الحفاظ على نفسه وعقيدته، وهي كما هو واضح، تُمارس عندما يكون هذا الإنسان بين جماعة – قد تكون سلطة سياسية أو مجتمع أو مارة في طريقٍ ما... – لا يؤمنون بنفس عقيدته، وهو إذا أباح لهم ما يعتقد به قتلوه.

وقد آمنت من فِرَقْ الخوارج بالتقية فرقة (النجدات) التي هي أول فرقة خوارجية أجازت التقية، حيثُ يُسمح للخوارجي في أن يخفي عقيدته حقناً لدمائه حتى يحين الوقت المناسب لإظهارها[4]، وكانت إجازة النجدات للتقية إجازةً عامة، أي سواءاً أتعلقت بالعمل أم بالقول من دون إشتراط أن تكون التقية في واحد من هذين الموردين[5]، في حين ذهبت فرقة (الصفرية) إلى إجازة التقية في

---

[1]) نزار آلبو سعدة، مصدر سابق، ص 87.

[2] (Watt, W.M. , The Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh: 1973) P 24
نقلاً عن: جهاد تقي الحسني، مصدر سابق، ص 41.

[3]) حسن صادق، مصدر سابق، ص 82.

[4]) عواطف العربي شقناو، مصدر سابق، ص 293.

[5]) جهاد تقي الحسني، مصدر سابق، ص 41.

القول ومنعها في العمل[1]، أي أنها جائزة طالما هي متعلقة بالقول، أي ما تقتضي ضرورة الحفاظ على النفس قوله، فإن ذلك جائز، أما إذا تعلق الأمر بالفعل، فعلى الخوارجي / الصفري عدم القيام بأي فعل يتنافى وعقيدته حتى وإن أدى الأمر إلى قتله.

أما فرقة (الإباضية) فإنها قد أجازت التقية إلى درجة بلغت بإباضية البصرة على حد قول (محمود إسماعيل): (إنهم يتسربلون بملابس النساء)[2]؛ من اجل إتقاء فتك السلطات بهم، لكن مع هذا فإن الإباضية يرون أن إجازة التقية التي ستعني من ضمن ما تعنيه البقاء بين المجتمع الكافر والسلطة الطاغية، فإن موقفهم المفضل، بالنسبة لأعضاء المجتمع الإباضي، هو الابتعاد عن الطغاة وعدم تقديم أي معونة لهم[3].

إن إجازة الفِرَقْ المذكورة أعلاه للتقية لم يكن يعني بالنسبة إليها الإقرار بعدم ضرورة الخروج المكاني (الجغرافي) ومباعدة المجتمع، أو الخروج الجهادي المتمثل بحمل السيف، بقدر ما تعبر عن سعيٍ من أجل كسب الوقت وإعداد العدة لمواجهة الخصوم، أي أنها كانت تُعبر عن سكوت تكتيكي، يُساعد في ترتيب أمر الخروج، ولعل ما يدلُ على ذلك أن جميع فِرَقْ الخوارج قد أُبيدت – بإستثناء الإباضية – وهذا يعني أن هذه الفِرَقْ – التي آمنت بالتقية – لم تكن تُمارسها بالشكل الذي تفترض انسقة التقية ان يُعمل وفقها، وطبيعي ان لا تتلاءم التقية واشتراطاتها مع منطق الخوارج وسلوكهم، حتى مع التسامحات الى ارادت الفِرق

---

[1]) المصدر السابق والصفحة.

[2]) محمود إسماعيل (دراسات في الفكر والتأريخ الإسلامي) الطبعة الأولى 1994 م، نشر دار سيناء – القاهرة، ص 141.

[3]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 287.

الخوارجية ان تُضفيها عليها، بل حتى فرقة الإباضية التي كانت من اشد الفِرَق عملاً بالتقية، والتي تذهب إلى أن الخروج ليس بواجب، فإنها تعتقد إلى أن تجويز الخروج مرتبطٌ بنجاحه، ففي حال غَلَب على الظن لنجاحه جاز الخروج، وإن غلب على الظن عدم النجاح لم يجُز[1]، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى فإن لهذه الفرقة جملة من المسالك التي تُطلق عليها (مسالك الدين)، وعددها أربعة[2]، التي واحدٌ منها فقط، تُجيزُ فيه الإباضية عدم المواجهة مع الخصوم، وهذا يدلُ على أن الإطار العام لهذه الفِرقة ايضاً هو عدم قبول التقية إلا بعدّها ظرفاً مرحلياً.

وقد تمكن الخوارج، رجالاً ونساءاً، من ضرب أمثلة واضحة في التضحية بالنفس ورفضهم لممارسة التقية، فيروى أنه أُتيَ إلى (عُبيد الله بن زياد) بإمرأة من الخوارج، فقطعَ رجلها، وقال لها: كيف ترينّ ؟ فقالت: إن الفكرَ في هول المُطّلع لشغلاً عن حديدتكم هذهِ، ثم قطع رجلها الأخرى[3]، وجيء إلى (الحجاج بن يوسف الثقفي) برجل من الخوارج فقال له الحجاجُ: والله إني لأبغضكم، فقال الخوارجي: أدخل الله أشدنا بغضاً الجنة[4]، وفي موقفٍ آخر، جيء إليه بإمرأة من الخوارج، فجعل يُكلمها وهي لا تنظر إليه، وعندما سُئلت عن ذلك، قالت: إني لأستحي أن انظر إلى من لا ينظر الله إليه، فأمر بها فقُتلت[5].

---

[1]) علي أكبر ضيائي، مصدر سابق، ص 34.

[2]) سيتم التعرضُ إليها في الفصل الثالث.

[3]) أبو الفضل بن طيفور (بلاغات النساء) د.ط، د.ت، نشر مكتبة بصيرتي – قم، ص 140.

[4]) محمد بن خلف المزربان (ذم الثقلاء) تحقيق: مأمون محمود، الطبعة الأولى 1412هـ نشر دار إبن كثير – الشارقة، ص 37.

[5]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 69.

إن الخوارج لم يكن يُخيفهم الموت؛ لأنهم كانوا ينظرون إليه على انه ذلك الممر الذي يمرون من خلاله إلى الجنة، كما أن تعذيب السلطة الحاكمة لم يكن ليُثني عزيمتهم في إستمرارهم كأحد الجماعات السياسية المعارضة.

• الأمر بالمعروف والنهي عن المُنكر:

يشكل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد التشريعات الاسلامية المهمة التي أُريد منها الحفاظ على الاسلام وتعاليمه وعدم التجاوز على الاحكام الاسلامية؛ ذلك ان دعوة الشريعة الإسلامية متبعيها للالتزام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، متأتية من الإقرار بإلزامية الحفاظ على إلتزام المسلمين بما تنص عليه هذه الشريعة، من خلال إيجاد آلية شرعية تُسهم في جعل المسلم يهتم لأمر أخيه المسلم، فإذا كان أحد المسلمين قد ترك أمراً معروفاً، فإن عليهم أن يأمروه بأن يقوم بالمعروف الذي أمره به الله تعالى، وبالعكس، فإذا كان أحدهم قد قام بإرتكاب المُنكر، الذي يجب أن يتنهي عنه، فإن عليهم أن ينهوه عن ذلك.

وقد حددت الشريعة الإسلامية آلية تسلسلية في ممارسة النهي عن المنكر، فقد فقد ورد عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قوله: (من رأى منكم منكراً فإستطاع أن يغيره بيده فليفعل، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان)[1]، أي أن على المسلم أن يتعامل مع النهي عن المنكر وفقاً لتراتبية متسلسلة من الأعلى إلى الأدنى، تتماشى ما يتمتع به هذا المسلم من قوة ومقدرة، تُمكنه من أن يحقق ما أراده الله تعالى، وهذا الأمر، أي أن الأحكام ترتبط بالاستطاعة، كان مُستحضراً وموجوداً دائماً في الأحكام الإسلامية إذ لا يُكلف الله نفساً إلا وسعها.

---

[1]) محمد بن الحسن الطوسي (الخلاف) مصدر سابق، ج1 ص 664.

لقد كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المرتكزات السياسية عند الخوارج؛ لأنهم توهموا أن كل المجتمع الإسلامي – بإستثناهم – قد أضحى كافراً، سواءاً الحُكام منهم أو المحكومين، بيد أن الأساس في تثبيت دعائم الكفر في المجتمع، هم الحُكام، أي الماسكون لزمام السلطة؛ لأنهم الذين يؤثرون في الرعية، والأخيرة تكون منقادة لهم تماماً، ولهذا فقد إنطوى تحرك الخوارج في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر خلال ممارستهم للمعارضة، كأحد عناصر المعارضة السياسية المسلحة، على مضامين سياسية واضحة، على الرغم من أن (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) كان دينياً من حيث الظاهر.

يتحدث (محمد عمارة) عن هذا المرتكز بالنسبة للخوارج فيقول (تميز موقف الخوارج، بالنسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو أنهم قد جعلوا له صلة وثيقة بالفكر السياسي، والتغيير للظلم والجور الذي طرأ ويطرأ على المجتمعات، كما جعلوا القوة أداةً أصيلةً، وسبيلاً رئيساً من أدوات النهي عن المنكر وسبل التغيير للجور)[1]، فلقد آمن الخوارج بإلزامية الدعوة إلى بناء المجتمع التوحيدي الذي لا يُعبد فيه إلا الله تعالى، وهو مجتمع يختلف عن المجتمع الإسلامي القائم، الذي هو في حقيقته مجتمع كفر وضلال كما يعتقد الخوارج، كما أنهم كانوا يشعرون داخل المجتمع الأخير، (بوطأة الظلم، الذي كان باعثاً للسأم من هذه الحياة التي يُظلم فيها أهل الحق، ممثلين بجماعة الخوارج، وتُرفع فيها راية الباطل ممثلة بالحكم القائم، لهذا يدعو الخوارجي ربه لأن يهب له الوسيلة الصحيحة للتخلص من عبء هذه الحياة، لما تزخر به من قمع يتعرض إليه مع إخوانه[2]:

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 20.

[2]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 59.

إلهـــي هب لي زُلفةً ووسيـــلةً

إليك فإني قد سئمتُ من الدهـــرِ

وقد اظهر الجورَ الولاةُ وأجمعوا

على الظلمِ، أهل الحق بالغدر والكفرِ

إن الهم الأساسي عند الخوارج هو أن يكون المجتمع مجتمعاً موحداً، وهم مستعدون للتضحية بكل ما يملكون من أرواحٍ وأموالٍ، في سبيل إزالة هذا الهم الذي يجثم على صدورهم، من خلال تحقيق ما يصبون إليه، وقد شكّل هذا المرتكز السياسي عاملاً مهماً يساعدهم في أن يرتكزوا إليه إبان ممارستهم للأعمال التي كانوا يعتقدون أنها تطبيقاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يكن الخوارج يُفكرون في تداعيات ونتائج ممارستهم لهذا المرتكز، فهم لم يكونوا يؤمنون - على الأقل على الصعيد العملي - بالتسلسل الذي تم ذكره في الحديث النبوي، والدال على أن النهي عن المنكر يكون على تراتبية معينة من الأعلى إلى الأدنى، بل كان شغل الخوارج الشاغل هو ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لذا فقد ذهبوا (إلى انه ليس للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي شرط، فيجب القيام ضد كل إمام جائر مهما كانت الظروف، وإن كُنّا [أي يقصدون أنفسهم] على يقين بأن القيام غير مفيد)[1]، فالمهم بالنسبة إليهم هو أن يكونوا قد مارسوا التكليف الذي كانوا يعتقدون أنهم ملزمون بممارسته، دونما التفكير في معدلات النجاح في هذه الممارسة، وهل هي أكبر أو معدلات الفشل؛ لان الفشل المادي / العسكري، عندهم هو نصر، لأنهم ينظرون إليه من لحاظ أخروي، يقوم على أن الخوارجي

---

[1]) مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص 40.

عندما يُقتَل فإنه يعني قد نال الشهادة، وبالتالي سيلتحق بركب الخوارج السابقين، من أتباع أهل النهروان.

وإذا صح ما تم تأكيده أعلاه، أي أن الخوارج لم يأخذوا بنظر الاعتبار إبان ممارستهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نسبة النجاح ومقارنتها بنسبة الفشل، فسيكون من الصعب الاتفاق مع (محمد عمارة) الذي يعتقد أن (الخوارج يتفقون مع المعتزلة وغيرهم بالوسائل الثلاث التي حددها النبي (صلى الله عليه وسلم) في حديثه...)[1]، فالخوارج لم يؤمنوا بهذا المرتكز بنفس القدر وعين الدرجة التي آمن بها المعتزلة؛ لأنهم لم يكونوا يؤمنون بترك الأمر بالمعروف لإحتمالية ان يؤدي الى القتل، كما أنهم لم يكونوا مستعدين لترك النهي عن المنكر الذي يقوم عندهم على إستخدام السلاح والاكتفاء بالنهي القولي (أي القيام به باللسان فقط) أو القلبي (أي النهي عن المنكر فقط في القلب).

يرتبط هذا المرتكز بالمرتكز الذي سبقه، أي (الخروج ورفض التقية)، يقول (إبن أبي الحديد المعتزلي): (لقد إلتزم الخوارج بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهم الذين خرجوا على السلطان، متمسكين بالدين وشعار الإسلام، مجتهدين بالعبادة، لأنهم إنما خرجوا لما غلَب على ظنونهم، أو علموا جور الولاة وظلمهم، وأن أحكام الشريعة قد غُيّرت وحُكِمَ بما لم يحكم به الله)[2]، وهكذا نلاحظ الترابط الوثيق بين المنظومة التي كان يؤمن بها الخوارج.

يذهب (عدون جهلان) إلى انه تم الاعتماد على هذا مرتكز (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) في إثبات وجوب الإمامة؛ لأنه من دون الأخيرة لا

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 54.

[2]) عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 19 ص 311.

تستقيم أمور المسلمين، وهي إمتداد للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر [1]، حيث أن المجح والمجح وسيلة لممارسة الأخير هي إقامة إمامة تلتزم بالشرع، وبالتالي فهي التي تتولى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهنا نكون أمام ترابط تكاملي بين الاثنين، فمن أجل ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجبت إقامة الإمامة، الأمر الذي يعني أن الأول أسهم في إقامة الأخير الذي سيسهم بعد إقامته في رفد وتدعيم الأول، وهكذا...

إذن لقد شكّل مرتكز (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) واحداً من المرتكزات السياسية عند الخوارج، والتي كان لها الدور المهم والكبير في تحديد مسارات التحرك السياسي عندهم، وبقدر ما يحمله هذا المرتكز من ظاهر ديني، فإن تجليات مضامينه السياسية بالنسبة للخوارج كانت واضحة جداً، لا سيما وأنهم كانوا يُشكلون عنصراً فاعلاً في جبهة المعارضة السياسية المسلحة.

- **الولاية والبراءة:**

تعني الولاية وجود حالة من المودة والتكافل والتماسك بين أفراد الجماعة الواحدة، أي بين الافراد الذي يؤمنون بنفس الافكار، بينما تمثل البراءة التخلي والتنكر لكل من ينحاز او يتجاوز ثوابت الجماعة وحدودها.

من المنطقي جداً أن تحتاج كل جماعة، سواءاً أكانت سياسية أم غير سياسية، إلى أن تقوم بتوشيج أواصر العلاقة بين أفرادها من خلال جملة الآليات والوسائل التي تعتقد أنها ملائمة ومناسبة وتفي بالغرض المُراد منها؛ بغية إيجاد حالة إنسجام وتلاحم قوية بين أفراد الجماعة، وتختلف الآليات والوسائل المتبعة من جماعة إلى

---

[1]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 33.

أخرى، بإختلاف المنظومة الفكرية التي تستند عليها كل واحدة، غير أن ما هو ضروري ولازم للجميع، أن تكون هناك درجة عالية من الولاية بين الذين يؤمنون بنفس المرتكزات ولديهم عين الأهداف، كما أن الولاية لا تكفي، إنما يجب، وفقاً للبعض، ايضاً ان تكون هناك براءة من كل الذين لا يؤمنون بمرتكزاتهم، وبالتالي فإن هؤلاء يُعدّون أعداءاً للجماعة – كما هم يعتقدون –، وهذه البراءة واجبة التطبيق والممارسة من قبل جميع المتوالين فيما بينهم على الذين هم خارج نطاق الولاية.

فبالنسبة لـ (الولاية)، يعتقد الخوارج أن من اللازم أن تكون هناك حالة ولاية عالية وفاعلة بين أركان المجتمع الخوارجي الذي يؤمن بنفس المرتكزات، وله عين الهموم، ويسعى جاهداً إلى تحقيق وإنجاز أهداف واحدة، كما وأن الولاية عند الخوارج على درجات، فهناك ولاية بين أفراد المجتمع الخوارجي ككل، أي على كل خوارجي أن يكون موالياً لأخيه الخوارجي، بغض النظر عن المستوى الاجتماعي، أي أنها ولاية يمكن أن يُطلق عليها (الولاية الأفقية)، إذ لا تراتبيات بين المتوالين، سواءاً من الناحية السياسية أو الدينية، وهناك ايضاً ولاية المجتمع الخوارجي لـ (الإمام) الذي تمت بيعته، فيكون سِلمهُ سلمهم، وحربه حربهم....، وهي ولاية يمكن أن يُطلق عليها بـ (الولاية العمودية) صحيحٌ أن الخوارج لا يؤمنون – نظرياً – بأن ثمة إمتيازات للإمام، تجعله أعلى وأرقى مرتبة من عامة المجتمع الخوارجي، بيد أن الممارسات الواقعية في كثير من الأحيان، كانت كفيلة في أن تُظهر ثمة تمايزات للإمام، تجعل من التراتبية داخل المجتمع الخوارجي أمراً واضحاً.

يتحدث (سليمان باشا الباروني) أحد علماء الخوارج الإباضية عن ولاية الإمام، فيقول (هي أن يتولى المكلفون من تثبت ولايته، وهو الطائع الموفى بما أمره

الله تعالى، فيحبونه لذلك ويستغفرون له، ويساعدونه في شؤونه الدنيوية من بيع وشراءٍ وسائر المعاملات)[1].

أما (عمرو خليفة النامي) يقدم تقسيماً حول نظام الولاية بالنسبة للخوارج الإباضية، فيقول (لنظام الولاية ناحيتان أساسيتان، الأولى: تنسجم مع الاعتقاد بوحدانية الله تعالى التي لا يمكن أن تكون كاملة – لدى الإباضية – بدون الإيمان بالأسس:

1 – الولاية لله، أي إطاعة أوامره وتجنب نواهيه.

2 – الولاية لجميع المسلمين بوجهٍ عام (ولاية الجملة).

3 – الولاية للمعصومين وللمنصوص عليهم في القرآن بأنهم من أهل الجنة، ومن يتجاهل هذا الوجه من الولاية أو يهملها كان مشركاً.

ما الثانية: فهي أن الولاية تُشكل جزءاً من الحقوق المتبادلة بين المؤمنين، ويعدُّ الذين يتجاهلون هذا الواجب الإلزامي أو يهملونه منافقين)[2].

إن الملاحظ هنا، أي بخصوص كلام النامي، أن هناك درجة من الاعتدال في التعاطي مع (الولاية)، وهذا متأتي من صميم الفكر الإباضي المعروفّ بالاعتدال إذا ما قورن بفكر الفِرَقْ الخوارجية الأخرى.

بيد أن الولاية، كشق أول من المرتكز الديني (الولاية والبراءة)، كانت موجودة وحاضرة بقوة داخل جماعة الخوارج، فهم كانوا يوالون بعضهم بعضاً، ويساند ويساعد بعضهم البعض الآخر، وقد بلغ بهم الأمر إعطاء أمثلة رائعة حول التفاني والذوبان الفردي في الكيان الكلي (أي المجتمع الخوارجي)، لكن ما هو

---

[1]) سليمان باشا الباروني (مختصر تاريخ الإباضية) مصدر سابق، ص 82.

[2]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 243.

جديرٌ بالذكر أن لفِرقة الإباضية الفضل في التوسع في التنظير لهذا المرتكز بشكلٍ عام، وإلباسهِ لبوساً أكثر إعتدالاً وإنفتاحاً.

أما بالنسبة للشق الثاني من المرتكز، أي (البراءة)، فهي تعني أن يتبرأ الخوارج من العاصي ويقطعون معاملته ويهجرونه، بحيث يصير كأنه بمعزل عن العالم، إلى أن يتوب إلى الله تعالى، فإذا تاب وأقلع عن معصيته أعيدت له هذه الحقوق، وعومل بما يُعامل به سائر إخوانه[1].

إن الخوارج عندما يتعاملون وفقاً لآلية البراءة مع الأفراد غير الخوارجيين من جهة، ومع الخوارجي الذي ينحرف ولو قليلاً عن نهجهم، فهم بهذا يهدفون إلى تحقيق جملة من الأهداف المهمة، والتي يمكن القول أن أبرزها هو السعي الحثيث نحو حفظ المجتمع الخوارجي من أن يتأثر بالفكر غير الخوارجي، هذا في حالة البراءة من غير الخوارجيين، والسعي الحثيث تجاه حث الفرد على العودة إلى الالتزام بالأوامر والنواهي، في حالة إذا كان الفرد خوارجياً.

ويقدم (النامي) تفصيلاً حول الذين يجب أن ينضووا تحت مظلة البراءة، بالنسبة للخوارج بشكلٍ عام، والخوارج الإباضية بشكلٍ خاص، فيقول (إن للبراءة وجهان، أولهما يتفق مع الإيمان بوحدانية الله تعالى، ويتألف من[2]:

1 – البراءة من الكافرين عموماً.

2 – براءة الحقيقة، أو براءة أهل الوعيد، ومعنى هذه الأخيرة، البراءة من أهل الوعيد الذين نصَّ القرآن أن مصيرهم هو جهنم.

ثانيهما، هو البراءة من الإفراد، براءة الأشخاص، ويتألف من[3]:

---

[1]) سليمان باشا الباروني (مختصر تأريخ الإباضية) مصدر سابق، ص 51.

[2]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 252.

[3]) المصدر السابق، ص 254.

1 – البراءة من الذي يشتهر بأعماله السيئة (كبيرة – صغيرة).

2 – البراءة من السلطان الجائر.

3 – البراءة من المرتدين.

4 – البراءة ممن يرتدون عن أرائهم الإباضية، ويتبنون آراء مذاهب أخرى).

تشير النقطة الأخيرة إلى التبرؤ من الذين يرتدون عن المذهب الخوارجي الإباضي، وينتمون إلى غيره من المذاهب، وهذا الحكم يسري حتى لو إنتمى إلى مذهبٍ خوارجيٍ آخر[1]، كما أن الأمر لم يقف عند هذا الحد بالنسبة للخوارج، حيث قامت كل فرقة بتكفير غيرها من الفِرَقْ الخوارجية، بل حتى الاقتتال فيما بينها، في وقتٍ كان الخوارج فيه في أشد الحاجة إلى رص الصفوف والوقوف ككتلة واحدة في معارضتهم للسلطات الحاكمة آنذاك.

وعموماً فقد شكل مرتكز (الولاية والبراءة) واحداً من المرتكزات السياسية عند الخوارج، والذي كان مؤثراً وفاعلاً في تحديد مسارات التحرك السياسي للخوارج، ولعل من الممكن الذهاب إلى أن الخوارج لو تعاملوا مع (الولاية والبراءة) تعاملاً إيجابياً لا يقوم على نزعة تعصبية، ولو تترسنوا به بشكلٍ أكثر عقلانية، لأسهم بطريقة أكثر فاعلية مما قد أسهم به، ولكن من الصعب على الخوارج، وهم المعروفون بتطرفهم وتفسيراتهم الحرفية الجامدة للنصوص، أن يُمعنوا العقل أكثر إبان التعاطي مع مرتكز سياسي كهذا، وربما يمكن القول أن هذا المُرتكز يأتي مرحلة بعدية / ورائية لمُرتكز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالفرد عندما يترك معروفاً، أو يُقدمُ على فعلٍ منكراً، فإنه سيُأمَر بالأول ويُنهى عن الثاني،

---

[1]) طبعاً نقصد بهذا الانتماء، عندما كانت الفِرَقْ الخوارجية موجودة، أما الآن فلا يوجد خوارج غير فرقة الإباضية.

فإن إمتثل فسيبقى تحت مظلة الولاية، هذا طبعاً إن لم يتم قتله تماشياً مع طبيعة الخوارج !!، وإن لم يمتثل فستتم البراءة منه، وعلى الأرجح فإن القتل سيكون مصيره المحتوم !!.

- **الاستعراض:**

جاء في (لسان العرب) لـ (إبن منظور): (المُستعرض: هو الذي يعترض الناس، واستعرض الخوارجُ الناسَ: لم يبالوا من قتلوه مسلماً أو كافراً، من أي وجهٍ أمكنهم، وقيل: استعرضوهم: أي قتلوا من قدروا عليه وظفروا به)[1]، وبهذا يكون (الاستعراض) هو المصدر اللغوي للفعل (إستَعْرَضَ).

يدل الاستعراض عند الخوارج، كما تذكر (أسماء العزاوي)، على (إمتحان سائر المسلمين بسؤالهم عن موقفهم من التحكيم ومن الخليفة عثمان، وسؤالهم عن جملة من المواقف، فإن لم يعجبهم جوابهم قتلوهم)[2].

في حين إن لـ (لطيفة البكاي) رأيٌ مخالف لمعنى (الاستعراض) بأنه (الاستجواب)، ومن ثم القتل للمخالف، إذ تشير إلى أن العديد من عمليات الاستعراض (كانت تتم في أماكن عامة مثل الأسواق أو المساجد، ولذلك تكون سريعة جداً بحيث يتعذر على القائمين بها إستجواب ضحاياهم قبل قتلهم)[3]، بيد أن بالامكان القول أن كلا الرأيين صحيح إذا أخذ اللحاظ الفارق لعمليات الاستعراض، حيث أن الرأي الذاهب إلى أن الاستعراض يعبر عن عملية إستجواب، وعلى إثره تكون النتيجة، أي إذا كان رأي الشخص الذي تمّ

---

[1]) جمال الدين بن منظور، مصدر سابق، ج 7 ص 177.

[2]) أسماء العزاوي، مصدر سابق، ص 58.

[3]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 87.

إستجوابه موافقاً لآراء الخوارج عندها سيُترك وشأنه، أما إذا كان رأيه مخالفاً لآرائهم فإن القتل سيكون مصيره، فهو صحيح إذا ما قيل أن ممارسته كانت تجري في وقت يكون فيه الخوارج مسيطرون على الوضع، أو لنقل، كانوا بقوة كافية تُهيىء لهم القيام بعملية الاستجواب، ومن أمثلة هذا الشكل من الاستعراض، إستعراضهم لـ (عبد الله بن خباب) وقتلهم إياه – وقد شكّل قتله أحد أسباب حرب النهروان –، فقد إلتقوا به أثناء مسير جماعة منهم من البصرة إلى الكوفة، فسألوه أسئلة، ولما أساءهم ما أجاب به، قاموا بقتله ومن ثم قتل زوجته التي بقروا بطنها أيضاً لأنها كانت حاملاً، وإخراج جنينها وذبحه[1]، فعملية الاستعراض هذه تمت بناءاً على ممارسة إستجوابية.

كما أن الرأي الآخر الذاهب إلى أن عمليات الاستعراض كانت تتم في أماكن عامة ولذلك كانت سريعة وغير منطوية على إستجواب، فهو أيضاً صحيح إذا ما قلنا أن الخوارج ربما كانوا يُمارسون هذا الشكل من الاستعراض في أماكن عامة في مناطق قد تيّقن الخوارج أن أهلها غير مؤمنين بما هم يؤمنون به، فلا حاجة إلى القيام بالاستجواب، فما الداعي من الاستجواب إذا كانت عمليات الاستعراض تتم في مناطق واضحة بأنها تخالف فكر الخوارج، فقد (كانوا يخرجون بسيوفهم في الأسواق، فيجتمع الناس على غفلة، فيُنادون [أي الخوارج] " لا حُكم إلا لله " فيضعون سيوفهم فيمن يلحقون من الناس)[2].

يرتبط الاستعراض عند الخوارج بفكرة (إمتحان الإيمان) إذ أن على المسلم (المؤمن) الخوارجي أن يقوم بإمتحان نفسه، من خلال مجاهدة نفسه والتشبث بالإيمان الخوارجي الصحيح، وليس هذا فحسب، بل (أن إمتحان الإيمان أمر مقرر،

---

[1]) علي بن الحسين الهاشمي، مصدر سابق، ص 45.

[2]) أحمد عوض أبو الشباب، مصدر سابق، ص 14.

وهو لا يقتصر على إمتحان المرء إيمان نفسه، بل يتجه خصوصاً إلى إمتحان إيمان الآخرين)[1]، فعلى الخوارجي أن يقوم بممارسة إمتحان الإيمان على الآخرين، بعد أن ثبّت له نجاح نفسه بالإيمان وأنها تسير في الطريق الخوارجي.

لعلّ من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن الخوارج كانوا خلال الاستعراض يُركزون على خصومهم من المسلمين دون غيرهم، ويوضح (يوليوس فلهاوزن) السبب في ذلك إذ يقول: (يستحلون دماء خصومهم المسلمين، فهم أشدُ كفراً من النصارى واليهود والمجوس، ويحسبون قتال عدوهم هذا الداخلي أهم الفروض)[2].

فالخوارج ينظرون إلى خصومهم من المسلمين على أنهم قد خالفوا التعاليم الإسلامية الصحيحة على الرغم من إطلاعهم عليها، تقول (لطيفة البكاي): (إن الخوارج إستحلوا قتل المُصلين والمجتهدين وكل الذين لهم معرفة بالقرآن، وإطلاع على تعاليم الدين، لأنهم عدّوا أن معرفتهم بالقرآن، تُحمّلهم، قبل غيرهم، مسؤولية فضح السلطة وبيان ما تقوم به من تجاوزات في حق المسلمين)[3].

ويبدو أن المسلمين من غير الخوارج قد أدركوا في أن وقوعهم بأيدي الخوارج، أو في حال كونهم في المكان الذي يقوم فيه الخوارج بالاستعراض، فإن هذا يعني القتل المؤكد، لذا فقد قام بعضهم بممارسة التقية من اجل الحفاظ على النفس من القتل، حيث يُروى أن (أبو جعفر محمد) المعروف بـ (مؤمن الطاق)[4]،

---

[1]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 46.

[2]) المصدر السابق، ص 43.

[3]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 88.

[4]) مؤمن الطاق: سُمي بـ (مؤمن الطاق) لأن دكانه كان في طاق المحامل بالكوفة، المصدر: عبد الله الحسن، مصدر سابق، هامش ص 167.

قام بممارسة التقية، باعلانه عدم كونه مسلماً، بعد أن ظفر به الخوارج في أحد أطراف البصرة من اجل أن ينجو منهم[1].

يمكن القول أن الاستعراض كان يُمثل بالنسبة للخوارج في مرحلة ما قبل التفَرّق، أي قبل أن يتحولوا من كتلة واحدة إلى العديد من الفِرَق، مرتكزاً سياسياً يؤمن به جميعهم، أما وبعد أن أصبحوا فِرقاً عديدة، فإن موقفهم من الاستعراض، بعَدّه أحد المرتكزات السياسية، قد تراوح بين إيمان بعضهم به وممارستهم إياه، وبين رفض البعض الاخر له وعدم القبول بممارسته، فالازارقة كانوا يؤمنون بالاستعراض ويُحبذون القيام به، إذ كانوا يقتلون كل من يكون أمامهم – خلال الاستعراض – من رجال ونساء وأطفال[2]، ونفس الأمر يُقال بالنسبة للبيهسية[3]، أما الصفرية فهم وإن كانوا على الصعيد النظري لا يُقرون بـ (الاستعراض) وأنهم يتمتعون بدرجة من الاعتدال، إلا انهم، وكما يرى (يوليوس فلهاوزن)، يتركون إعتدالهم عندما يخرجون ممتشقين سيوفهم[4]، في حين أن النجدات والعجاردة والإباضية كان موقفهم من الاستعراض مخالفاً، إذ إنهم لم يكونوا يؤمنون به نظرياً، ولم يُمارسوه على صعيد الواقع العملي.

إذن من هنا يتبين أن الاستعراض، كأحد المرتكزات السياسية، قد تم الإيمان وبه وممارسته من قِبل الخوارج في مرحلة ما قبل الافتراق، وأما بعدها فإنهم إختلفوا فيه، فمنهم من اخذ به، ومنهم من نبذه، وقد كان يُمثل بالنسبة للمؤمنين

---

[1]) محمد بن عمران المرزباني (مختصر أخبار شعراء الشيعة)، تحقيق: محمد هادي الاميني، الطبعة الثانية 1413هـ نشر دار الكتبي – بيروت، ص 87.

[2]) إبن حجر العسقلاني (لسان الميزان) مصدر سابق، ج 6 ص 145.

[3]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 232.

[4]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 100.

به مرتكزاً سياسياً مهماً، يُسهم في القضاء على الكفار، بغض النظر عن الجنس أو العمر، وهو ينطوي على أكبر درجات العنف، كما انه يُسهم - بالنسبة لهم - في إشاعة الرعب والخوف في نفوس الخصوم، مما يُعين على إضعاف حالة الاستعداد عندهم لمواجهة الخوارج.

• المساواة في المجتمع الخوارجي:

كان الخوارج من المؤمنين بالمساواة[1]، فالناس متساوون أمام الله تعالى، وأن معيار التفاضل فيما بينهم هو التقوى فقط، أما سواها من المعايير الأخرى فهي غير صحيحة، إن الخوارج لا يُقرّون بالنزعة الاستعلائية التي مارسها بعض المنتمين لقبيلة قريش[2]؛ لأنه لا داعي لوجود تفاوت بين الناس، فهم يرون أن الإمامة (لا يجب أن تقتصر على قومٍ دون قوم، وبنظرهم أن إقتصارها على قبيلة قريش التي ينتمي إليها الرسول (صلى الله عليه وسلم)، هو مخالفة لأحكام الشرع، وأن الاختيار يجب أن يقوم على الأهلية وإن توفر ذلك في عبدٍ حبشيٍ مسلم)[3]، وربما يصح الذهاب إلى أن الدعوة الخوارجية للمساواة كانت قد تغذّت بشكلٍ كبير من النزعة التحررية التي كانت مؤثرة جداً في القبائل البدوية التي شكلّت قِطاعاً عريضاً من جماعة الخوارج، فهذه النزعة كانت تمنع هذه القبائل من القبول بأن يكونوا تابعين لغيرهم، وأن تُمنح الأفضلية لهؤلاء الغير.

ولذلك فقد نادى الخوارج، الذين توهموا أن المجتمع الإسلامي قد خرج على تعاليم الدين، بمساواة الأفراد في الحقوق والواجبات في المجتمع الخوارجي،

---

[1]) مع الإقرار بأنهم لم يلتزموا بها دائماً، إذ من الصعب الإذعان بمجاراة سلوكهم العملي، في مختلف الظروف والاحوال، مع مرتكز المساواة.

[2]) كما حصل في زمن عثمان بن عفان وغيره.

[3]) فاضل محمد زكي، مصدر سابق، ص 242.

إنطلاقاً من عدم إيمانهم بسيادة قبيلة أو جنس معين في ظل الإسلام[1]، ولقد شكّلت مناداة الخوارج ودعوتهم إلى أن يتساوى الجميع في مجتمعهم إلى أن ينضم إليهم الموالي[2]، وهم المسلمون من غير العرب، لأنهم رأوا في مجتمع الخوارج مجتمعاً أكثر تلبية لمطالبهم، لا سيما وأن مرتكز (عدم إشتراط قرشية الإمام) يعد أكثر إستجابة إلى مطامح الموالي، اذ ربما سيقود رفض شرط النسب القرشي إلى المساواة الكُليّة بين العرب وغيرهم في تولي منصب (الإمامة).

لكن على الرغم من سعي الخوارج الحثيث لإقامة مجتمع خوارجي تسود فيه المساواة، فإن الجانب العربي منه سيطر على الإمامة لغير قليل من الزمن، إلى درجة أن جماعة من فِرقة النجدات كانت قد خرجت على (نجدة الحنفي) الذي هو زعيمهم، فجعلت عليها رجل من غير العرب إسمه (الثابت التمّار)، لكنهم بعد حينٍ قالوا: " لا يقوم بأمرنا إلا رجل من العرب " فإختار لهم ثابتٌ (أبو فُديك عبد الله بن ثور) وهو عربي فبايعوه)[3]، ولعل هذا الأمر، أي حصر الإمامة الخوارجية على العرب، كان سبباً من الأسباب العديدة التي حملت الخوارج من غير العرب على أن يقوموا بردة فعل، فعندما تمكّن (عبد الرحمن بن رستم) – مؤسس الدولة الرستمية (دولة خوارجية إباضية) في المغرب العربي – من إقامة دولة، فإن الإمامة فيها كانت حِكراً على الفُرس دون غيرهم[4].

وعلى الرغم مما ذُكر أعلاه، يمكن الذهاب الى إن الخوارج، وبشكلٍ عام، كانوا يرومون إقامة مجتمع خوارجي تسود فيه المساواة بدرجة كبيرة، إذ لا مكان

---

[1]) أسماء العزاوي، مصدر سابق، ص 64.

[2]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 57.

[3]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 216.

[4]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 128.

للتراتبيات التي تقوم على أسس إجتماعية كالعنصرية والقبلية أو إقتصادية أو.....، بل أن المعيار الوحيد للتفاضل هو التقوى، أي درجة القرب من الله تعالى، من خلال كثرة العبادة والزهد بالحياة الدنيا والإعراض عنها.

فإلتزام الخوارج بالتعاليم الإسلامية يمنعهم من أن يفسحوا المجال أمام رغباتهم الدنيوية؛ لأنهم يعتقدون أنهم نذروا أنفسهم في سبيل الله تعالى، وأن أسعد لحظة عندهم هي تلك التي ينتقلون فيها من عالم الزوال والفناء وهو الدنيا، إلى عالم الخلود والبقاء وهو الآخرة، ويتمثل ذلك بالشهادة التي يجتهد الخوارج في بلوغها، من هنا تكون المساواة في المجتمع الخوارجي التي تمسك بها الخوارج، على الصعيدين النظري والعملي، وبالرغم من مظاهر الانحياز والابتعاد عنها، فإنها مثلت مرتكزاً من مرتكزاتهم السياسية، إذ إن الإطار العام لتحركهم السياسي يكشف عن أنهم كانوا يتمسكون، وإلى درجة كبيرة، بتحقيق أكبر قدر من المساواة في مجتمعهم، وإلغاء مظاهر التمايز كافة.

إن المساواة في مجتمعهم تُعبّر عن بديل لما هو موجود داخل المجتمع الإسلامي، الذي أصبح – كما يعتقد الخوارج – عبارة عن مجتمع للكفار والبعيدين عن الله تعالى وعن توحيده المُطلق، حيث تستفحل التمايزات فيه، ويتم فيه سحق المظلومين، ويكفي من الايجابيات التي قدمها هذا المرتكز لهم، – على الأقل على الصعيد السياسي – هو انه أسهم في دفع قطاع من الموالي المسحوقين من الالتحاق بجماعة الخوارج، الأمر الذي أدى إلى تعاظم شوكتهم، وبالتالي إزدياد حجم التهديد الذي كانوا يُشكلونه على الدولة آنذاك، لا سيما وإنهم كانوا يُمثلون جماعة سياسية معارضة تؤمن بآلية التغيير المسلح.

الفصل الثالث

الإمامة عند الخوارج

انشغل العقل السياسي الخوارجي بالإمامة مانحاً إياها مكانة خاصة، وحيزاً كبيراً من تفكيره، ويبدو ان إهتمام الخوارج بالإمامة ناجمٌ عن أنهم كانوا بدرجةٍ أساس يمثلون جماعة سياسية، وبالنسبة للأخيرة تكون موضوعة (وجود سلطة عليا لإدارة الشأن العام) واحدة من أهم أولوياتها، فالخوارج، وبشكلٍ عام، قد إهتموا بـ (الإمامة) بعدّها التعبير الأنسب عن ممارسة السلطة العليا داخل المجتمع الخوارجي، وفي هذا الفصل ستتم معالجة موضوعة (الإمامة) ودراستها من داخل العقل السياسي الخوارجي مع الأخذ بنظر الاعتبار وجهات نظر غيرهم، لذا فقد تم تقسيم هذا الفصل إلى المباحث الآتية:

المبحث الأول: ضرورة الإمامة وأنواعها عند الخوارج.

المبحث الثاني: شروط الإمام والموارد التي يجب فيها عزله عند الخوارج.

المبحث الثالث: أساليب معارضة الإمامة عند الخوارج.

المبحث الأول

ضرورة الإمامة وأنواعها عند الخوارج

اختلفت الجماعات التي تشكل منها العقل السياسي المسلم حول ضرورة وجود السلطة السياسية داخل المجتمع المسلم – بغض النظر عما يُطلق عليها (إمامة _ خلافة....) – ومرد الاختلاف هذا متأتي من تباين وجهات النظر للجماعات المكونة لهذا العقل، وبالتالي لم يكن للمسلمين موقفٌ موحد أو قرارٌ متفقٌ عليه تجاه ضرورة السلطة السياسية داخل المجتمع، وهل أنها واجبة الوجود أم أن الأخير جائزٌ فقط ؟ وإذا كانت واجبة، فهل إن هذا الوجوب مرده إلى النص الديني (القرآن الكريم _ السنة النبوية) أم مرده إلى العقل الإنساني الذي يستقبح الكثير من الأمور من ضمنها الفوضى العارمة التي سوف تعتري المجتمع وسيرزح تحت وطأتها في حال عدم وجود سلطة حاكمة تتمتع بإمكانية فرض إرادتها على غيرها من الإرادات في المجتمع ؟ وقد توقف العقل السياسي المسلم أمام تمظهرات السلطة السياسية، طبعاً بعد أن أقر بأنها ليست على تمظهرٍ واحد، إذ أنها تتمظهر بأكثر من تجلي، وسيتم التحدث هنا عن السلطة السياسية وفقاً لمفهوم (الإمامة)، تناغماً وتماشياً مع رؤية العقل السياسي الخوارجي الذي تعامل معها تحت مسمى (الإمامة).

المطلب الأول

ضرورة الإمامة عند الخوارج

تمثل الإمامة واحدة من المفردات التي تستعمل للتعبير عن السلطة العليا التي تتولى إدارة الشأن العام داخل المجتمع المسلم، وهي تقف إلى جانب (الخلافة)

كتعبير عن هذه السلطة، من هنا ذهب الكثير من الكُتّاب إلى عدم وجود أي تمايز بين (الإمامة) و(الخلافة) في التجربة الإسلامية، كمفردات يُراد منها الكشف عن السلطة السياسية، يقول (نايف معروف): (الإمامة والخلافة في الإسلام لفظتان أُطلقتا على مسمىً واحد، فيدعى رأس الجماعة الإسلامية إماماً، وهو الذي يتولى رئاسة المسلمين لتنفيذ أحكام شريعتهم)[1]، من جانبه يذهب (عدون جهلان) إلى (أن الإمامة والخلافة والإمارة والرئاسة، عبارات مختلفة في اللفظ، متفقة في المعنى)[2].

ينطلق الكُتّاب الذين يعتقدون أن الإمامة والخلافة مختلفتان لفظاً ومتفتقتان مدلولاً، إذ أن (الإمام) هو الشخص الذي يتصدر غيره من أفراد المجتمع ويتقدمهم فهم مؤتمون به، يقول (إبن منظور): (يُقال: فلان إمام القوم، معناه: هو المتقدم لهم، ويكون الإمام رئيساً كقولك: إمام المسلمين)[3] والخليفة أيضاً متصدرٌ لهم؛ لكونه يخلف النبي (صلى الله عليه وسلم) في إدارة شؤون الدولة الإسلامية ورعاية مصالح المجتمع، والحكم بين الناس فيما هم فيه يختلفون.

بينما هناك من يرى أن التمايز بين الاثنتين يتعدى نطاق اللفظ الى الدلالة، حيث أن (لفظ الإمام، تتمثل فيه الصفة الدينية من حيث الإمامة في الصلاة، التي ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالدين)[4]، ومن اللفظ ينطلق التمايز الدلالي – غير اللفظي

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 206.

[2]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 72.

[3]) جمال الدين بن منظور، مصدر سابق، ج1 ص 26.

[4]) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن (النُظُم الإسلامية) الطبعة الأولى 1422 هـ/ 2001م، نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة، ص 25 – 26.

(إصطلاحي) - في كون (الإمامة) أقرب في إطلاقاتها الأولى[1] الى الجانب الديني والزعامة الروحية، منها إلى الجانب السياسي والزعامة السياسية، إذ (أن الخلافة مؤسسة سياسية برزت بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، بعد أن شعر المسلمون بضرورة إيجاد إطار للحكم يكفل وحدة الأمة واستمراريتها، وبذا فإن الخلافة هي وليدة الواقع[2]، في حين أن الإمامة عُرفت بأصولها ومنابعها الكلية في الشرع (الكتاب والسنة)... وإصطبغت منذ البداية بالجانب الديني، بل أن الأصل الديني هو أبرز عناصرها)[3].

ربما الرجوع الى الآيات القرآنية الكريمة التي ذكرت (إمام – أئمة) تُساعد في تثبيت هذه المسألة، المتمثلة في كون (الإمامة) أقرب في تجلياتها وتمظهراتها الى الجانب الديني منه الى الجانب السياسي، أي على العكس من الخلافة، طبعاً هذا مع الإقرار بما تمّ إثباته فيما سبق، من أن التمايز بين الحيزين (الديني والسياسي) كان مُستحضراً وبقوة داخل التجربة الإسلامية منذ وهلاتها الأولى، وعموماً فإن هناك آيات قرآنية ذكرت ما يرتبط بالإمامة، كقوله تعالى (وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَاماً)[4] وقوله تعالى (وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً)[5] وقوله

---

[1] المُراد بـ (الإطلاقات الأولى): هي بدايات إطلاق مفردة ما (كلمة) على شيء معين الى درجة تكون فيه، كفيلة بتحقيق تمهيد أولى لدمج هذه الكلمة مع ذلك الشيء حتى تتحول، من خلال الاستمرار في إطلاقها، الى تسمية مختصة به، ما أن تُلفظ حتى يتبادر الى ذهن المستمع أن المراد منها هو ذلك الشيء.

[2] صحيحٌ أن الخلافة تطورت على أنها وليدة الواقع، لكن هل صحيح أن الرسول (ص) قد ترك الدولة الإسلامية، بما تمثله من كيان مهم وحساس، دون أن يعين خليفةً بعده ؟؟؟؟

[3] علي محمد علوان، مصدر سابق، ص 44.

[4] سورة الفرقان – آية 74.

[5] سورة البقرة – آية 124.

تعالى (وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ)[1]، ويُلاحظ في هذه الآيات القرآنية أن الإمامة عبّرت عن جانب ديني اكثر وضوحاً من الجوانب الاخرى[2].

إذن، ربما يمكن الذهاب إلى أن (الإمامة) تتمايز عن (الخلافة)[3] بكونها أقرب الى الجانب الديني منها الى الجانب السياسي، بيد أن هذا لا يمنع من ان يُطلق المسلمون على الإمامِ خليفةً، أو على الخليفةِ إماماً، وهذا ما حصل بالفعل في التجربة الإسلامية، إذ لم يتم أخذ الفَرْق بين الاثنتين بنظر الاعتبار إبان الممارسة والاستخدام، ولعل مردُ ذلك الى تطور التعامل مع (الإمامة) لتشمل أكثر من الجانب الديني.

إن ما يهم هو أنهم تعاملوا مع (الجهة التي تُمارس السلطة العليا داخل المجتمع) تحت مُسمى (الإمامة)[4]، أي أن الأخيرة كانت تعبيراً عن (السلطة السياسية)، ولعل استخدامهم لمفردة (الإمامة) متأتي من رغبتهم في إضفاء الصبغة

---

[1]) سورة القصص – آية 41.

[2]) ربما هذا هو احد الأسباب التي جعلت الكثير من المسلمين يُقرون بإمكانية الفصل بين الإمامة الدينية والزعامة السياسية، إذ بالإمكان أن تنفصل الزعامة السياسية عن الإمام عندهم، فمثلاً يقول أحد كُتاب الشيعة الامامية (إن الإمامة غير ملازمة للزعامة السياسية) المصدر: محمد مهدي الموسوي (الحاكمية في الإسلام، دراسة المراحل العشر حول ولاية الفقيه في عصر غيبة إمام العصر) الطبعة الأولى 1425 هـ نشر مجمع الفكر الإسلامي – قم، ص 300.

[3]) ان من اللازم الالتفات الى ان مصطلح الخلافة قد ورد في القران الكريم (و إذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة)، لكنه استخلاف الانسان عن الله تعالى في ارضه، وهو غير خلافة النبي (ص) من حيث المدلول.

[4]) دون أن يمنع هذا الأمر من إستخدامهم ايضاً لـ (أمير المؤمنين) في أحيان عدة، ولعل ذلك يعود الى الطبيعة العسكرية التي كانت سمة عامة للخوارج، لان هذه التسمية مُستوحاة من (إمرة الجيش والعسكر)، حول إطلاق الخوارج لـ (أمير المؤمنين)، يُنظر: لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 85.

الدينية على ممارستهم السياسية، أو على الأقل، أنها كانت أقرب الى نفوسهم لكون تجلياتها وتمظهراتها الدينية أكثر من السياسية، وهذا ما كان الخوارج مهتمين به؛ لأنهم إعتبروا خروجهم وحملهم للسيف ما هو إلا إستجابةً للأوامر الإلهية وسعياً منهم في إقامة مجتمع التوحيد المطلق على الأرض.

لقد آمن الخوارج بالإمامة، والتي هي بالنسبة الى أحدهم (رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص، وهي خلافة الرسول (صلى الله عليه وسلم) في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة)[1]، وهو تعريف يقترب ما عرّفَ به (أبو الحسن الماوردي) الإمامة، إذ يقول (الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[2].

أما بالنسبة الى ضرورة الإمامة، فإن الإطار العام للفكر السياسي عند الخوارج، والمتمثل بالأفكار السياسية التي كانت تؤمن بها فِرَقهم، يذهب الى ضرورتها؛ لانهم يرون (ضرورة وجود إمام على رأس الحكومة الدينية: يؤم المسلمين في الصلاة، ويقودهم في الجهاد)[3]، فالخوارج يُقرون أن الناس لا بد لهم من إمامٍ، يقودهم في أمور دينهم ودنياهم، حيث أن مذهب الخوارج في ضرورة الإمامة يأتي متماشياً مع رأي غيرهم من المسلمين الذين يعتقدون إلزامية وجود سلطة عليا (سلطة الإمام) التي لها القدرة على فرض إرادتها على غيرها، يقول أحد شيوخ الإباضية وهو (تبغورين بن عيسى) (ق5هـ): (و عقد الإمامة فريضة عندنا لفرض اللهِ الامرَ والنهيَ، والقيام بالعدل وإقامة الحدود على ما بيّنَهُ في كتابه،

---

[1]) التعريف أعلاه لأحد علماء الإباضية، وهو (أبو إسحاق محمد أطفيش)، ينظر: عبد الرحمن حجازي، مصدر سابق، ص 71، وأيضاً: عدون جهلان، مصدر سابق، ص 72.

[2]) أبو الحسن علي الماوردي (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) د.ط، د.ت، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ص 5.

[3]) لوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 43.

فإجتمعت الأمة على أن هذه الحدود مع وجوبها لا تُقام إلا بالأئمة وولاتهم، فثبت أن عقد الإمامة على المسلمين واجبٌ وحقٌ لازم)[1].

حول ضرورة الامامة عند الخوارج يقول (عدون جهلان): (لما كان إجتماع الأمة على أن حدود الله تعالى لا تُنفذ إلا بالأئمة العدول...، ثبت أن عقد الإمامة على المسلمين فرضٌ واجبٌ وحقٌ لازمٌ)[2]، ثم يستشهد الكاتب برأي (أبو عمار عبد الكافي) أحد علماء الخوارج الإباضية، والذي يقول فيه: ولما كانت الفروض منوطة بالإمامة التي لا تقام إلا معها، فكل ما كان من الفرض لا يتم إلا به، فهو فرضٌ مثله)[3]، أي أن كل شيء تعلق به الواجب، فهو واجب مثله، لتعلق الواجب الأول به، مثله مثل (الوضوء) بالنسبة لمن أراد الصلاة، فلما كانت الصلاة واجبة، ولا يمكن أداؤها من دون الوضوء، فالأخير يكون واجب أيضاً وهكذا....

لعل من الضروري بمكان التعرض هنا الى ما قاله (الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)) رداً على الخوارج في بدايات خروجهم إبان حرب صفين، وذلك عندما كانوا يُنادون (لا حكم إلا لله)، إذ أنه رد عليهم قائلاً: (لا بد للناس من إمام)[4]، ثم يعلل رأيه هذا بقوله (يُجمع به الفيء، ويُقاتل به العدو، وتُؤمن به السُبل، ويُؤخذ للضعيف من القوي)[5].

يعلق (محمد مهدي شمس الدين) على قول الإمام علي (عليه السلام) بقوله: ((لا بد للناس من إمام } تقرير لهذه الضرورة التي يفرضها الاجتماع الإنساني،

---

[1]) نقلاً عن: عدون جهلان، مصدر سابق، ص 77.

[2]) المصدر السابق، ص 79.

[3]) المصدر السابق، ص 77.

[4]) عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 2 ص 308.

[5]) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

ولا معدى عنها بحالٍ من الأحوال، ولئن كانت إمرة الإمام الفاجر – حين لا يوجد العادل – شراً، فهي على ما فيها من شر، خيرٌ من الفوضى التي تُمزق أواصر الاجتماع)[1].

بيد أن السؤال الأساسي: هل أن مناداة الخوارج بشعار (لا حكم إلا لله) تأتي من لحاظ عدم الإيمان بضرورة وجود الحاكم (الإمام) أم أنها تأتي من لحاظ دعوتهم الى عدم تحكيم الافراد الذين ليست من ضمن صلاحياتهم الحكم بين البشر؛ لان الحكم هو من صلاحيات وإختصاصات الله تعالى كما يعتقد الخوارج ؟ وإذا كان قصدهم من هذا الشعار فقط قضية التحكيم، فلماذا رد الامام علي (عليه السلام) بـ (لا بد للناس من إمام)[2] ؟

لعل من المهم التأكيد على أن السبب الأساسي لضرورة وجود الإمامة وقيامها هو من أجل منع التنازع بين الناس، بُغية تحقيق وضمان أكبر قدر من الاستقرار والتعايش بينهم، ومنعهم من الاعتداء بعضهم على بعض، والاقتتال فيما بينهم، وفي حالة حصول الأخير، فإن من الواجب على الإمام، أو لنقل الماسك لزمام السلطة في المجتمع، أن يقوم باللازم، من أجل حل الصراع القائم، وفقاً لما يراه ملائماً ومتناغماً مع المصلحة العامة، ومع الإقرار بهذه الحقيقة، فإنه لا

---

[1]) محمد مهدي شمس الدين (دراسات في نهج البلاغة) الطبعة الثانية 1392 هـ / 1978م، نشر الدار الإسلامية – د.م، ص 124 – 125.

[2]) ورد أن الإمام علي (ع) قال في مقام الرد على (لا حكم الا لله): (نعم لا حكم إلا لله ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة، وأنه لا بد للناس من أمير بر أو فاجر....) المصدر: محمد باقر المجلسي (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ع)) (110) أجزاء، الطبعة الثانية 1403هـ / 1983 م، نشر مؤسسة الوفاء – بيروت، ج 333 ص 358، وهذا يعني أن الإمام علي (ع) كان قد فهم قصد الخوارج جيداً من أنهم كانوا يقصدون عدم وجود إمامة /إمرة،...، ولكننا ناقشنا أعلاه الراي الآخر أيضاً، أي الراي الذي يحتمل ان يكون قصد الخوارج (القضاء)، من اجل ان تحصيل إحاطة بموضوعة البحث.

مجال للذهاب – كما توهم الخوارج – الى ان الله تعالى هو الذي سيتولى الحكم بنفسه بين جانب الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) وجيشه وجانب معاوية بن أبي سفيان وجيشه؛ لأنه تعالى وضع للناس الأطر العامة التي تجري وفقها ممارسات حل النزاعات والصراعات التي تقوم بين الناس، وإلا كيف سيكون الحكم لله تعالى بغير هذه الصورة، وحتى لو كان المراد منها، أي من (لا حكم إلا لله)، الرجوع الى القرآن الكريم، فكيف سيتم هذا الرجوع، إذ أن من الواجب أن يكون هناك شخص مؤهل ليقوم بعملية الحكم في الخصومة القائمة.

إذن، فحتى لو كان الخوارج ينطلقون أثناء مناداتهم بشعار التحكيم، من أن الحكم بين النزاعات والصراعات البشرية يجب أن يتم من قبل الله تعالى، فهذا سيؤدي، بطبيعة الحال، الى القول بعدم ضرورة وجود الإمام؛ لان الله تعالى هو من يتولى الحكم بين الناس، وهذا الأمر لا يتماشى مع واقع الأمور، لأنه تعالى جعل الذين يحكمون بين الناس هم من الناس أنفسهم، ولكن وفقاً لما شرعه هو لهم، وربما هذا الفهم هو الذي جعل عليا (عليه السلام) يرد على الخوارج أنه (لا بد للناس من إمام) أي أن الحكم بين الناس، في جميع الأحوال، لا يتم إلا من خلال الإمام، ثم يتعمق في تحليله فيُشير الى أن ضرورة وجود الإمام تتعالى على غيرها من الاولويات، وذلك لارتباط الأخيرة بها واعتمادها عليها، فيذهب الى أن وجود الإمام ضروري، سواءاً أكان الإمام عادلاً أم جائراً، فبالنسبة لوجود الإمام العادل تُعد أمرا منطقياً جداً، أما بالنسبة لوجود الإمام الجائر، فهو وإن كان خطأً، بيد أن مقارنته مع حال عدم وجود إمام أصلاً، والتي ستعني إستشراء الفوضى والدمار في المجتمع الإنساني، فإن وجود هذا الإمام الجائر سيكون أمراً مقبولاً، على الأقل لحين وجود إمام عادل.

يبدو أن الخوارج أدركوا حقيقة هذا الأمر بعد مدة ليست بالطويلة، إذ أنهم وما أن قرروا إعتزال جيش أهل العراق والنزول بـ (حروراء) إبان رجوع الجيش من الحرب، حتى قاموا بـ (إختيار شبث بن ربعي أميراً للحرب، وعبد الله بن الكواء اليشكري اميراً للصلاة)[1]، وما يُلاحظ في هذا الاختيار عدة دلالات:

الدلالة الأولى: تدلُ على أن هذه الجماعة السياسية تستعد للمواجهة العسكرية، أو هي على الأقل لا تستبعد اللجوء إليها إذا استدعت الضرورة ذلك[2]، وقد تأتى هذا من إختيارهم أميراً للحرب، وهي بالفعل، لم تنتظر الكثير من الوقت حتى إلتحمت في مواجهات عسكرية طاحنة، سواءاً مع جانب الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) أم جانب معاوية بن أبي سفيان.

الدلالة الثانية: وهي متأتية من إختيارهم أميراً للصلاة، وهي دلالة على أن هذه الجماعة، وإن كان خروجها من رحم السياسة، أي خلال حربٍ ضروسٍ، بيد أنها تتمسك وبقوة بالجانب الديني / العبادي، وربما يمكن القول أن الحديث عن الصلاة بين جماعة تتكون من الألوف، ومحاولة تحديد من سيتولى إمامتها، دليلٌ واضح على القدر الكبير الذي كانت هذه الجماعة تمنحه للممارسة العبادية، وبالفعل فقد شكل الالتزام الديني، واحداً من أهم المعالم التي إتصف بها الخوارج.

الدلالة الثالثة: أن عملية الاختيار الثنائية هذه ربما تُساعد في الإقرار بتعدد الامامة، أو على الأقل، يمكن القول أنها ستُشكل موروثاً خوارجياً يمكن بعض الخوارج، عند إستحضاره، من الذهاب الى جواز تعدد الإمامة، وعدم حصرها في

---

[1]) احمد بن يحيى البلاذري (انساب الأشراف) الطبعة الأولى 1394 هـ نشر مؤسسة الاعملي – بيروت، ص 342.

[2]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 30.

شخصٍ واحد، وهذا ما تكشفه عملية إختيار أميرين، أحدهما للحرب والآخر للصلاة.

غير أن عملية إختيار لاحقة وقعت، والتي جرت فيها مبايعة (عبد الله بن وهب الراسبي) إماماً للخوارج[1]، وهي عملية تدل على أن فكر الخوارج السياسي بدأ يتطور، أي يتجه نحو عدم تجزئة صلاحيات الإمامة، إذ أصبح الإمام هو الذي يقود الجيش في الحروب، كما أنه هو من يتولى إمامتهم في الصلاة، والقضاء في خصوماتهم.

إن جماعة الخوارج السياسية كانت أقرب، بأغلب فرقها، الى الإقرار بالوجوب الشرعي للامامة منه الى العقلي، ويستدل الخوارج على هذا الوجوب بجملة من الأدلة النقلية، فهم يستدلون بحديث النبي (صلى الله عليه وسلم) الذي يُشير فيه الى إلزامية تولي كل شخص مسؤوليته ورعايته، والذي يقول فيه (كلكم راعٍ وكلكم مسؤولٌ عن رعيته،... والإمام راع وهو مسؤولٌ عن رعيته)[2]، وقوله (صلى الله عليه وسلم): (تخيّروا لإمامتكم، وتخيّروا لنطفكم)[3].

يقول (عدون جهلان)، متحدثاً عن الضرورة الشرعية للامامة: (شرع الله تعالى في القرآن الكريم أحكاماً، لا يُتصور تنفيذها دون وجود دولة تتولى تنفيذها كقتل القاتل، يقول تعالى (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ)[4]، وقطع اليد، يقول تعالى (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ

---

[1]) أبو حنيفة الدينوري، مصدر سابق، ص 202.

[2]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 79.

[3]) المصدر السابق والصفحة.

[4]) سورة المائدة – آية 45.

عَزِيزٌ حَكِيمٌ)[1]، ومعاقبة الساعي في الأرض فساداً، يقول تعالى (إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ)[2]، وغيرها من الأحكام التي تستلزم وجود سلطة تُطبق ما شرع الله تعالى، هذا فضلاً عن الآيات التي تُشير صراحةً الى إقامة الدولة، منها قوله تعالى (وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)[3]، وقال تعالى (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ)[4].

يشير (أبو الحسن الماوردي) الى الذاهبين – من عموم المسلمين – الى الضرورة النقلية للإمامة، إذ يقول (و قالت طائفة بل وجبت بالشرع دون العقل، لان الإمام يقوم بأمور شرعية قد يكون مجوزاً في العقل أن لا يرد التعبد بها، فلم يكن العقل موجباً لها)[5]، وهذا ما يتفق وراي الخوارج في كون الامامة واجبة بالنقل، أي من خلال النص الديني، الذي تماشياً معه أضحت الإمامة ضرورية في أن تُقام وتُطبق على الأرض، وبعبارة أخرى، فان الإمامة تُمثل، بالنسبة للمؤمنين بهذا الرأي، تكليفاً دينياً يجب أداؤه من اجل تحقيق رضا الله تعالى، فعلى سبيل المثال يقول (إبن تيمية): (فالواجب إتخاذ الإمارة ديناً وقُربةً يُتقرب بها الى الله تعالى، فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات)[6]، ويقول

---

[1]) نفس السورة – آية 38.

[2]) سورة المائدة – آية 33.

[3]) سورة آل عمران – آية 104.

[4]) سورة النساء – آية 58.

[5]) أبو الحسن الماوردي، مصدر سابق، ص 5.

[6]) تقي الدين أحمد بن تيمية (السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) الطبعة الرابعة 1426 هـ/ 2005 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ص 139.

ويقول (الايجي): (نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً)[1]، ويتفق (أبو يعلى الفرّاء) مع (الايجي) حين يقول: (طريق وجوبها [الإمامة] السمع لا العقل)[2]، والمراد بإشارتهم الى أنها واجبة بـ (السمع) أي أنها وجبت من خلال ورودها عن طريق النص الديني، وليس عن طريق العقل، فالأخير لم ير لها ضرورة ولولا الوجوب السمعي، لما كانت الإمامة واجبة بالنسبة إليهم.

لقد آمنت بها الكثير من تيارات الفكر الإسلامي، فالشيعة الإمامية يعتقدون أن الإمامة واجبة بالعقل – بالاضافة الى انها واجبة عندهم بالنص –، وقد تم سابقاً إيراد قول (الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام))، والذي ذهب فيه الى أنها ضرورية، وأن وجود الإمام لازم، بغض النظر عن كونه عادلاً أم فاجراً، وإن وجد العادل، فهو أوجب في أن يتولى الإمامة، كما أنهم يعتقدون أن الإمامة أصلٌ من أصول الدين[3]، ووجوب أن تكون بالنص والتعيين من قِبل الله تعالى[4]، في في حين أن الخوارج يؤمنون أن الإمامة من فروع الدين وليست من أصوله[5].

---

[1]) نقلاً عن: محسن المعلم (النصب والنواصب) الطبعة الأولى 1418 هـ/ 1997 م، نشر دار الهادي – بيروت، ص 43.

[2]) أبو يعلى محمد الفرّاء (الأحكام السلطانية) تحقيق: محمد حامد الفقي، د.ط 1421 هـ /2000م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت، ص 19.

[3]) فخر الدين الطريحي (مجمع البحرين) (4) أجزاء، الطبعة الثانية 1408هـ نشر مكتبة الثقافة الإسلامية – د.م، ج 4 ص 561. وايضاً: محمد الموسوي الشيرازي (البدر الأزهر في مناظرات ليالي بيشاور) الطبعة الأولى 1427 هـ نشر دار شهاب الدين – قم، ص 51 وأيضاً: أبو مصعب البصري، مصدر سابق، ص 72، وايضاً: عبد الله شبر (الأنوار اللامعة في شرح زيارة الجامعة) الطبعة الأولى 1403 هـ / 1983 م، نشر مؤسسة الوفاء –بيروت، ص 86، وايضاً: أحمد الرحماني الهمداني (الإمام علي (ع)) الطبعة الأولى 1417 هـ نشر دار المنير – طهران، ص 495.

[4]) أبو مصعب البصري، مصدر سابق، ص 72.

[5]) عبد الوهاب الكيالي، مصدر سابق، ج2 ص 632، وأيضاً: محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 19.

ويوافق أغلب المعتزلة الشيعة الإمامية على الضرورة العقلية للإمامة، يقول (أبو عثمان الجاحظ): (إن الناسَ يتظالمون فيما بينهم بالشره والحرص المُرَكَبْ في أخلاقهم، فلذلك إحتاجوا الى الحُكام)[1]، ويتحدث (عز الدين بن أبي الحديد المعتزلي) عن إتفاقهم – المعتزلة – مع الإمامية في المبدأ، وتباينهم معهم في منشأه، فيقول نقلاً عن قِطاع عريض من المعتزلة: (إن العقل يدلُ على الرياسة، وهو قول الإمامية، إلا أن الوجه الذي منه يوجب أصحابنا الرياسة، غير الوجه الذي توجب منه الإمامية الرياسة، وذلك أن أصحابنا يوجبون الرياسة على المكلفين، من حيث كان في الرياسة مصالح دنيوية، ودفع مضار دنيوية، والإمامية يوجبون الرياسة على الله تعالى، من حيث كان في الرياسة لطف)[2].

عموماً كان الخوارج يؤمنون بأن الإمامة ضرورة الوجود بالنسبة للاجتماع الإنساني، يقوم على أن ممارسة سلطة سياسية عليا داخل المجتمع الخوارجي أو غيره، إن إيمان الخوارج بضرورتها وبغض النظر عن سبب هذه الضرورة، يُمثل جانباً مهماً في الفكر السياسي عند الخوارج، وذلك لما للإمامة من أهمية كبيرة، في كونها تُشكل العنصر الأساسي الذي تقوم عليه الممارسة السياسية في المجتمع، ولكن السؤال المهم: هل أن جميع فِرَقْ الخوارج كانت تؤمن بضرورة الإمامة ؟ أم أن هناك منها من كانت تؤمن بعدم ضرورتها ووجوبها ؟

لقد برزت فِرقة (النجدات) التي تُنسب الى (نجدة بن عامر الحنفي)[3] الذي كان من أتباع نافع بن الأزرق، من بين فِرَقْ الخوارج بكونها تذهب الى عدم

---

[1]) نقلاً عن: محمد عمارة (المعتزلة وأصول الحكم) الطبعة الثانية 1984 م، نشر المؤسسة العربية – بيروت، ص 7-8.

[2]) عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج2 ص 308.

[3]) فخر الدين الرازي، مصدر سابق، ص 47.

ضرورة الإمامة، أي الى عدم وجوبها، فـ (جميع النجدات لا يرون وجوب الإمامة، إذ لا حاجة للناس – في نظرهم – الى إمام قط، فما عليهم إلا أن يُراعوا العدل والإنصاف فيما بينهم، فإن لم يستطيعوا تحقيق ذلك، وكان لا بد للناس من إمام لإقامة العدل بينهم جاز لهم ذلك)[1]، أي أن النجدات يذهبون الى إمكانية الاستغناء عن الإمامة، شريطة أن يقوم المجتمع بالالتزام بالعدل والتناصح وعدم التظالم، الأمر الذي يعني عدم الاحتياج الى إمام أصلاً؛ لان الغاية المتوخاة من الإمامة هي تحقيق العدل، وحمل الناس على عمل الخير وعدم ظلم بعضهم البعض الآخر، فإذا كانت هذه الأمور قد تحققت دون وجود الإمامة، إذن لا حاجة لوجودها أصلاً كما يرى النجدات.

يبدو أن فِرقة النجدات، برأيها الجديد – بالقياس الى نظرة الخوارج للإمامة وضرورتها – تُعبر عن إعطاء دور للعقل، حيث يتبين إعمالُ الأخير إعمالاً فاعلاً – بالقياس الى طبيعة الخوارج التي كانت تعتمد بالأساس على الإتباع الحرفي للنص الديني وعدم تعديه حتى في المباحات – الأمر الذي أدى بهم الى الإقرار بهذا الرأي والإيمان به، ويقدم (أحمد أمين) تحليلاً سببياً لرأي النجدات الذاهب الى عدم ضرورة الإمامة، إذ يُشير الى أن سببها هو نفسه الشعار الذي كان يرفعه الخوارج (لا حكم إلا لله)[2].

أما (عبد الرحمن بن خلدون) فيعتقد أن النجدات عندما لم يروا للإمامة ضرورة، فإنهم لم يأخذوا بنظر الاعتبار لا الضرورة العقلية ولا الضرورة الدينية، فهو يقول (... فقال بعدم وجوب هذا النصب رأساً [أي نصب الإمام] لا بالعقل ولا بالشرع،...، والواجب عند هؤلاء إنما هو إمضاء الحكم الشرع [الشرعي]

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 229، وايضاً: جهاد تقي الحسني، مصدر سابق، ص 39.

[2]) احمد أمين، مصدر سابق، ص 247.

فإذا تواطأت الأمة على العدل، وتنفيذ أحكام الله تعالى لم يُحتَج الى إمام)[1]، إي أن (إبن خلدون) يعتقد أن فرقة النجدات عندما لم تكن تعتقد بعدم ضرورة الإمامة فإنهم أمنوا بحقيقة ان قيام كل فرد (من النجدات على الأقل) بالالتزام بالأحكام الشرعية وتنفيذها بالشكل الذي أمر به الله تعالى، لن يكون هناك داعٍ لوجود الإمام، والفَرْق بين هذا التحليل للنجدات والتحليل النقلي (الشرعي) لضرورة الإمامة – لأن كليهما يرتبط بالشرع – هو أن التحليل النقلي، يتوصل الى أن إقامة الإمامة أمرٌ ضروريٌ من خلال ما نصت به الشريعة الإسلامية، أي أن الأخيرة هي التي أمرت بوجود الإمامة وأنها ضرورية، في حين أن تحليل النجدات لا يقوم على هذا – وفقاً لرأي إبن خلدون – بل أنهم فقط يذهبون الى أن كل فرد مسلم / خوارجي لو إلتزم بما أرادته منه الشريعة الإسلامية، ولم يعتد على حقوق غيره، وقتئذ لن تكون هناك أدنى حاجة لوجود الإمامة.

يختلف (محمد عمارة) مع تحليل (إبن خلدون) حيث يذهب الى أن رأي النجدات قد أُخذَ به اللحاظ العقلي (أي الضرورة العقلية للإمامة) إذ يقول: (لم يكن النجدات بالذين ينكرون وجوب الإمامة، بمعنى ضرورة قيام السلطة الحاكمة في المجتمع، فقط هم يُخرجون هذه القضية من إطار الشرع والدين، الى إطار (المصلحة المدنية للمجتمع))[2].

وعلى العموم فسواءاً أكان النجدات قد إعتمدوا اللحاظ العقلي لضرورة الإمامة كما ذهب (عمارة) أم إعتمدوا لحاظاً ليس هو بالديني ولا هو بالعقلي كما ذهب (إبن خلدون)، فإن من الواضح إرتكاز هذه الفرقة على الدين حيث أنها أرادت من أفراد المجتمع إتباع تعاليمه التي ستكفل لهم عدم التظالم... وبالتالي عدم

---

[1]) عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ج 1 ص 192.

[2]) محمد عمارة (المعتزلة وأصول الحكم) مصدر سابق، ص 10.

الاحتياج الى إمام، كما أنها إعتمدت على العقل في التوصل الى رأيها هذا، إذن فهي آلية ثنائية إتبعتها هذه الفرقة، وهي بادرة جديدة بالنسبة للعقل السياسي الخوارجي.

غير أن هذا لا يعني الإقرار بأن فكرة (عدم الحاجة الى إمام)، مع ما تنطوي عليه من آلية تحليلية متطورة قياساً بالفِرَقْ الخوارجية الأولى، صحيحة، فهي تتسم بالمثالية المفرطة ويصعب تطبيقها على ارض الواقع، فسواءاً أكان المجتمع خوارجياً أم غير ذلك، ومهما كانت درجة إلتزام أفراده بالتعاليم التي يؤمنون بها، فإن الحديث عن تطبيق كامل لحيثيات الشريعة وجزئياتها، وإلتزام كلي من قبل أفراد المجتمع، يُعَدُ أمراً مُستبعداً، إن لم يكن مستحيلاً، لعل هذه الفكرة – مع عدم إغفال إيجابياتها التفكيرية – قد برزت الى العقل السياسي الخوارجي؛ جراء الحالة المثالية التي كانت لا تسود فرقة النجدات فحسب، بل فِرَقْ الخوارج كافة – مع تفاوت نسبي –، والتي كانت تعتريهم، جاعلةً إياهم يبحثون عن (مجتمع التوحيد) - الذين يتشددون في التثبت من مصاديقه - حيث يعيش فيه المسلمون / الخوارج، بسلام ووئام، تحت مظلة الشريعة الإسلامية النقية من مظاهر الإشراك التي لحِقَت بها كما يعتقد الخوارج.

وعموماً فإن عدم تحقق ما كانت تحلم به، أو لنقل، ما كانت تسعى إليه فرقة النجدات، من عدم وجود (إمام) لعدم الحاجة إليه، يجعلها أيضاً تذهب الى أن الإمامة ضرورية؛ لأنها ذهبت الى انه ومع تحقق ما أرادته ستكون الإمامة غير ضرورية، ولا حاجة إليها، أما وأن هذا الأمر لم يتحقق، فهذا يعني أنها تذهب الى ان في مثل هذه الحالة ستكون الإمامة ضرورية، وهذا بالفعل ما تحقق على أرض الواقع، إذ أن هذه الفرقة قد كان لها أئمة...

لذلك يمكن القول أن الخوارج، وبالإطار العام لفرقهم، كانوا مع ضرورة الإمامة[1]، وأنها بالنسبة إليهم أمر ضروري الوجود، كما إشتهر الخوارج بكونهم لا يشترطون قرشية الإمام، هذا الأمر الذي كان من ابرز مرتكزاتهم السياسية، فالإمامة بالنسبة إليهم (يمكن أن تكون في غير قريش)[2]، (بل قيل أنهم كانوا يُفضلون أن يكون الإمام غير قرشي، حتى يسهل عزله أو قتله إن خالف الشرع أو حادَ عن الحق، ولهذا فإنهم بايعوا أشخاصاً جميعهم من غير قريش مثل نافع بن الأزرق وقطري بن الفجاءة ونجدة بن عامر...)[3].

كما أن الخوارج لم يكونوا يقومون بقتل الإمام إن خالف الشرع أو حاد عن الحق فحسب، بل أنهم تعدوا ذلك، إذ أنهم كانوا يقومون بقتل من يقع عليه إختيارهم لتولي منصب الإمامة في حال كونه أقدم على رفض توليه، فالمشهور عندهم أنه (إذا إنعقدت الإمامة لمن هو لها أهل لم يجز له تركها)[4]، وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلُ على تلك الأهمية الكبيرة التي كان جماعة الخوارج توليها لموضوعة (الإمامة) وكيف أنها تعتبرها منصباً مقدساً وحساساً ولا يجب على من

---

[1]) بناءاً على ما تبين أعلاه من أن فرقة النجدات ليست مع ضرورة الإمامة في كل الظروف والأحوال، فإن (خليل نحيف لفتة) ربما قد ذهب بعيداً عندما أشار الى أنهم يشكلون (مع غيرهم) أتباع (الوجوب المطلق للإمامة)، المصدر: خليل نحيف لفتة (قضية الإمامة في الفكر السياسي للغزالي) رسالة ماجستير، جامعة بغداد / كلية العلوم السياسية 1416 هـ / 1995 م، ص 79. فهو يقصد بالوجوب المطلق، أن الإمامة واجبة في مطلق الظروف والأحوال بالنسبة إليهم، وهذا يتناقض مع ما تم التوصل إليه، بالنسبة للنجدات، من أن الإمامة ليست بواجبة في حال تحقق العدل ومُنعَ التظالم...

[2]) جهاد تقي الحسني، مصدر سابق، ص 40، وأيضاً: صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 135.

[3]) جهاد تقي الحسني، مصدر سابق، ص 40.

[4]) علي أكبر ضيائي، مصدر سابق، ص 54.

يقع عليه إختيارهم لتوليه أن يتنصل من تولي مسؤوليته، وأداءها بالشكل المطلوب واللائق.

تروي (لطيفة البكّاي) إن الخوارج الإباضية قاموا بمبايعة أحد وجوههم وكان إسمه (أبو الخطاب المعافري)، لكنه رفض ذلك، فإنتهى به الأمر الى القتل[1]، وهكذا يتبين الى أي مدى لم يكن الخوارج يتقبلون مسألة الاختلاف معهم في الأفكار والآراء، حتى وإن كانت من قِبل إخوانهم من الخوارج، كما يتضح أن من يقومون بإختياره لتولي الإمامة، سيكون أمام موقف صعب جداً، إذ إما أن يوافق، وعندها سيكون تحت تمحيص شديد؛ لان أدنى تعدي على الحدود أو مخالفة في أبسط الأمور ستودي بحياته، أو أن يرفض وعندها سيكون القتل مصيره، وقد كان الخوارج يؤمنون أن آلية أداء واجب الإمامة تتمثل في (أن تختار جماعة المسلمين [الخوارج] إمامها، وتعقد له وتبايعه بالإمامة، لان هذا هو الواجب على المُكلفين)[2].

لقد كان بعض الخوارج يؤمنون بجواز تعدد الأئمة، أي من الجائز أن يكون هناك إمامان في وقتٍ واحد، يقول (نايف معروف): (و قد جوّز الخوارج في مطلع أمرهم وجود إمامين في آنٍ واحد – أحدهما للصلاة وآخر للحرب – ولكن يبدو أن ذلك كان قبل أن يُجمعوا على عبد الله بن وهب الراسبي)[3]، وتقول (أسماء العزاوي) (نجد لدى فرقهم فكرة تعدد الأئمة بحسب تعدد الاختصاصات، فهناك الإمام، وهو الإمام الشرعي، وهناك إمام للصلاة وإمام للحرب أو القتال)[4].

---

[1]) لطيفة البكّاي، مصدر سابق، ص 234.

[2]) محمد عمارة (المعتزلة وأصول الحكم) مصدر سابق، ص 27.

[3]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 217.

[4]) أسماء العزاوي، مصدر سابق، ص 62.

غير ان من المستبعد الإقرار بأن إختيار الخوارج لإمام للصلاة وإمام للحرب في بداياتهم، يُمثل بشكل تام، تطبيقاً أو مصداقاً لموضوعة (تعدد الأئمة) في المنطق السياسي، إذ المراد بالتعدد وفقاً للأخير، أن يكون هناك إمامان أو أكثر يتوليان إدارة الشؤون العامة للجماعة الإسلامية، وبالخصوص الشأن السياسي في وقتٍ واحد، وهذا مما لم يحصل بالنسبة للخوارج، فتعيين إمام للصلاة، أو للحرب، لا يعني الإقرار بتعدد الأئمة طبقاً للمنطق السياسي، ولكن من اجل تقديم (مقاربة) للمسألة يمكن القول أن إختيار الخوارج في بداية خروجهم عن جيش الإمام (علي بن أبي طالب (عليه السلام)) لأكثر من إمام (للصلاة – للحرب) قد شكّل عاملاً مهماً في التمهيد لتقبّل فكرة جواز تعدد الإمامة عند بعض الخوارج، وبعبارة أخرى إنها شكلت مُستحضراً أساسياً كان يتم إستحضاره من قبل بعضهم من أجل شرعنة ذهابهم الى تعدد الأئمة.

لقد إشتهرت فرقة الإباضية؛ لكونها كانت تعيش في حالة من السرية والتكتم أكثر من غيرها من فِرَقْ الخوارج، بأنها تُجيز تعدد الأئمة، فقد (أقرّ فقهاء الإباضية وجود إمامين في آنٍ واحد، مجاراة للواقع السياسي الذي عاشته الامامتان الاباضيتان المتعاصرتان (الإمامة الرستمية في تاهرت في المغرب) و(الإمامة الإباضية بعُمان))[1]، من هنا يكون تعدد الأئمة بالنسبة للاباضية متأتي من وجود ظرف مانع لاجتماعهم تحت إمامة واحدة، ولهذا نرى أن (إبن الصائغي) وهو أحد فقهائهم يذهب الى انه (لا يجوز إمامان في مصرٍ واحد إلا أن يكون بينهما سلطان

---

[1]) مهدي طالب هاشم (الحركة الإباضية في المشرق العربي) الطبعة الثانية 2003 م، نشر دار الحكمة – لندن، ص 273-274.

جائر، فإن ذهب السلطان الجائر وإتصل سلطان الإمامين، سقطت إمامتهما وإختار المسلمون إماماً منهما أو من غيرهما)[1].

يبقى هنا أن يتم التعرض الى (إمامة المرأة) التي آمن بها بعض الخوارج، فقد كان لنساء الخوارج بشكلٍ عام، دورٌ كبيرٌ في مؤازرة ومعاضدة الرجال الخوارج في الميدان، حيث خرجنّ مع الرجال، ويذهب (أبو يعلي الموصلي)[2] الى أن نساء الخوارج خرجنّ من خلال الاستدلال بقوله تعالى (فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ)[3]، وبالفعل فقد خرجت النسوة الخوارجيات وكانت حماستهُنّ في القتال أمراً مشهوداً، (و من المشهورات بذلك منهن (أم حكيم) التي قاتلت في صفوف (قطري بن الفجاءة) [أحد قادة الخوارج]، وطلبت الشهادة في الجهاد [وكانت تُنشد]:

أحملُ رأساً قد سئمتُ حملهُ وقد مللتُ دهنهُ وغسلهُ

ألا فتى يحملُ عني ثقلهُ

حاول عبيد الله بن زياد، عبثاً، أن يُبرد من حماسة النساء لطلب الشهادة في القتال، بأن يعرض جثثهُنّ عارية)[4]، ويبدو أن هذه الوسيلة لم تنفع في ثني النساء من الخوارج عن الوقوف مع الرجال جنباً الى جنب في سبيل تطبيق الإسلام الذي كان يؤمن به الخوارج، وهذا كان يتطلب منهم العمل الجاد والدؤوب من أجل

---

[1]) نقلاً عن: فاروق عمر (التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين) د.ط 1985 م، نشر مكتبة النهضة – بغداد، ص 24.

[2]) أبو يعلي الموصلي (مسند أبو يعلي) (13) جزء، تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى 1408هـ / 1988 م، نشر دار المأمون – بيروت، ج 12 ص 392.

[3]) سورة آل عمران – آية 195.

[4]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 62.

إسقاط نظام الحكم القائم على طول إمتداد تواجد جماعة الخوارج، ولعل بالإمكان الذهاب الى أن مشاركة المرأة الخوارجية للرجل الخوارجي في الميادين كافة، جعلت البعض منهم لا يرى ضيراً في أن تتولى المرأة الإمامة، (حيث جوّزَ الشبيبية، أتباع شبيب بن يزيد [أحد قادة الخوارج] إمامة المرأة منهم، إذ قامت بأمورهم، وخرجت على مخالفيهم، وزعموا أن غزالة أم شبيب كانت الإمام بعد قتل شبيب الى أن قُتلت)[1]، وتنقل (أسماء العزاوي) أن اتباع شبيب (بايعوا أمه غزالة وإتخذوها إماماً بعد مقتل إبنها، الى أن قُتلت، وكانت غزالة قد دخلت الكوفة مع شبيب تُشاركها (جُهَيزة) زوجته، ومعها خمسون إمرأة يتقلدنّ السيوف، ويحملنّ الرماح، ثم صعدت المنبر [أي غزالة] وخطبت، كما أنهم بايعوا لجُهَيزة زوجة شبيب)[2].

لم يكن الإقرار بـ (جواز إمامة المرأة) من المسائل الأساسية التي كان يؤمن بها جميع الخوارج، بل لم يُنقل عن غير أتباع شبيب بن يزيد أنهم أقدموا على تولية إمرأة لمنصب الإمامة، ولكن مع هذا، فإن قيام هؤلاء بهذه التولية، تُعدُ واحدةً من السوابق التي جاء بها (بعض الخوارج) والتي لم يسبقهم إليها أحد من المسلمين، ولذا فهي تكشف عن سبق لبعض الخوارج داخل تجربة إسلامية، كانت ولم تزل، تقف على الضد – لأسباب واقعية - من تولية المرأة لبعض المناصب التي من أهمها (الإمامة).

---

[1]) هند السامرائي (دور المرأة في حركة الخوارج) رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة تكريت / كلية التربية - قسم تاريخ 1426هـ / 2005 م، ص 124.

[2]) أسماء العزاوي، مصدر سابق، ص 63.

المطلب الثاني

أنواع الإمامة عند الخوارج

لما كان منصب الإمامة (الإمامة) من أهم المناصب وأكثرها حساسية داخل التجربة الإسلامية، فإنها قد حظيت بالكثير من الاهتمام والتنظير من قِبل المسلمين بشكلٍ عام، ولقد كانت قضية هل أن للإمامة نوع واحد أم أنها تتجلى بأكثر من واحد، من أهم القضايا التي بُحثت، والتي يمكن القول أنها تتميز بكونها من إفرازات (الأمر الواقع)، أي أنها نتجت عن أمرٍ واقعٍ فرضَ إسقاطاته ونمطياته على التنظير السياسي الإسلامي، وما الإقرار بها إلا عبارة عن إستجابة لهذا الواقع، والتي تكشف عن مرونة إسلامية إبان التعامل مع الإمامة.

إذ إن هناك الكثير من المسلمين من آمن بإمكانية أن يكون للإمامة أكثر من نوع، وقاموا بالتنظير لها، وربما السعي الحثيث صوب شرعنتها؛ لأنها من إفرازات واقعية، والتي لو لم تكن أمراً خارجياً طرأ على ممارسة منصب الإمامة العظمى، فسيمكن القول أن اللجوء الى إعطاء أكثر من نوع للإمامة يُعدُ أمراً لا داعي له.

بالنسبة للخوارج، لم يُنقل عن جميعهم أنهم آمنوا بالإمامة أو مارسوها على أن لها أنواعاً عديدة، ولكن إنفردت بهذا الأمر فِرقة واحدة منهم، ألا وهي فرقة (الإباضية) التي كانت أكثر ثراءاً من ناحية فكرها السياسي عن غيرها من الفِرَقْ الخوارجية، كما أنها إعتمدت أكثر من غيرها على التنظيم السري في ممارستها للمعارضة السياسية، الأمر الذي جعلها تؤمن بإلزامية وجود أكثر من نوعٍ للإمامة؛ وذلك من أجل إيجاد إنموذج سياسي معادل للإنموذج القائم والذي يقف على الضد منهم، ولما كانوا لا يؤمنون بالإمامة القائمة، وأنهم غير قادرين على العيش في كنفها والاحتكام إليها، فقد عمدوا الى الإقرار بنوع ثان في الامامة، غير الإمامة

العامة أو العظمى (إمامة الظهور)، إلا وهو (إمامة الدفاع)، أي كانت فرقة الإباضية من الخوارج تؤمن بنوعين من الإمامة:

- **إمامة الظهور:**

يُمثل هذا النوع من الإمامة بالنسبة للاباضية أهم نوعيّها؛ لتعبيره عن مرحلة سياسية يسود فيها الفكر الخوارجي / الإباضي على المجتمع، ويكونون فيه هم المسيطرين والمتمتعين بالقوة والنفاذ.

يوضح (علي يحيى معمر) إمامة الظهور، فيقول (عندما يكون فيها المجتمع الإسلامي ظاهراً على أعدائه، حراً في أراضيه، مُستقلاً في أحكامه، عاملاً بكتاب الله وسنة رسوله، مُنفذاً لأحكام الدين، لا يخضع لأجنبي بوجهٍ من الوجوه، ولا يستبد به الحاكم، ولا يطغى عليه ذو سلطان، فهذه حالة الظهور)[1].

إن إمامة الظهور، ومن دلالتها اللفظية، تُعبر عن مرحلة لظهور الفكر الإباضي، أي أنها تعبر عن حالة سيادة هذا الفكر على غيره، بحيث أن شؤون الدولة بشكلٍ عام سوف تُسيّر بناءاً على مضامينه، بيد أن هذا الظهور لا يمكن أن يتحقق دون حمل السلاح والقيام بالقتال ضد الذين إستغلوا الدين الإسلامي، وقاموا بتجييره لصالحهم، يقول (محمود إسماعيل): (إنها تعني (الثورة على أئمة الجور) حسبما تعنيه مبادئ الخوارج وتحض عليه، وإن إعتُبرت تمرداً وتطاولاً في نظر الخلافة وعمالها)[2]، فليس المهم ما يعتبره خصومهم في تحركاتهم، بل هو

---

[1]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح 1 ص 93.

[2]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص60.

تناغم تحركاتهم مع ما يؤمنون به من مُرتكزات ومبادئ، وهم مستعدون للتضحية بأجسم الخسائر في سبيل تحقيق إمامة الظهور.

تُقدمُ الاباضيةُ جملةً من الشروط التي بالإمكان أن تنطلق وفقها إمامة الظهور، وإجمالها بالاتي[1]:

أولاً: قوة أهل الدعوة، وذلك أن يغلب على ظنهم أن يغلبوا أهل الباطل.

ثانياً: أن يكون أهل الدعوة عددهم كنصف عدوهم في جميع ما يحتاجون إليه، لقوله تعالى (الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ)[2].

ثالثاً: أن يكون فيهم ستة رجال فصاعداً، أهل علم بأصول الدين والفقه من ذوي ورعٍ وصلاحٍ في الدين، فإذا إجتمعت للاباضية هذه الشروط، يصح إعلان الإمامة، فيعقدونها لأفضلهم أو من يستحقها منهم.

من هنا يتبين أن إمامة الظهور عند الإباضية لها جملة من الشروط الواجب التثبت من توفرها، من اجل القيام بإعلانها بغية القيام بالثورة ضد نظام الحكم القائم، وهذا يعني إمكانية أن تقوم قبل أن ينتصر الإباضيون في حربهم، ويحققوا دولتهم، أي أن مجرد توفر الشروط يجعلهم يُبايعون (إماماً للظهور)، غير أنه يظل فاقداً لتمام وظيفته؛ كونهم مازالوا يرزحون تحت وطأة حكم (ظلم) غيرهم، وعندئذ، يكون واجبهم هو القيام بالثورة في سبيل إقامة (إمامة الظهور) بمضامينها وأبعادها كافة.

---

[1]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 82.

[2]) سورة الأنفال – آية 66.

أما (مهدي طالب هاشم) فيُشير الى (أن إختيار إمام الظهور مرهونٌ بظهورهم وإنتصارهم على العدو، يختاره فقهاء الدعوة وأهل الرأي من الإباضية)[1]، وهذا يعني أن إمام الظهور يتم إختياره بعد إنتصار الإباضيين على خصومهم، وليس بمجرد توفر شروط هذا النوع من الإمامة، ويبدو أن الرأي الأول الذي تم ذكره، والذاهب الى أن إمام الظهور تتم مبايعته بمجرد توافر الشروط، هو أنهم قد ضمنوا إنتصارهم منذ البداية، وهذا ما أشار إليه الشرط الأول، ولهذا فهم أجازوا أن يتولى الإمام منصبه قبل الانتصار والقضاء على الخصوم.

وهناك من يذهب[2] الى أن إمامة الظهور تنقسم بدورها إلى نوعين، هما:

النوع الأول: الظهور الكامل، حيث تتحقق الإمامة العادلة، ويُمثل هذا النوع حالة الدولة الرستمية[3] في عِز أوجها.

النوع الثاني: الظهور الناقص أو الظهور الضعيف، وفيه تكون الإمامة ظاهرة ومستقلة وذات سيادة، لكنها لا تحقق كل الأهداف المرجوة، ولا تبلغ كمال الظهور ولا الإمامة العظمى... ويُمثل هذا النوع حالة الأمة العُمانية في نهاية القرن العشرين[4].

كما إعتقد الاباضيون أن تأريخ صدر الإسلام يزخر بالعديد من الأمثلة والشواهد على إمامة الظهور، (كظهور النبي (صلى الله عليه وسلم) في المدينة بعد

---

[1]) مهدي طالب هاشم، مصدر سابق، ص 27.

[2]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 85.

[3]) الدولة الرستمية، هي دولة إباضية قام بتأسيسها (عبد الرحمن بن رستم)، وهو من الفرس، في المغرب العربي، وقد تقلّد إمامتها عام 162 هـ المصدر: جهاد تقي الحسني، مصدر سابق، ص 39.

[4]) يقصد الكاتب أن سلطنة عُمان، التي يتولى حكمها (السلطان قابوس) منذ عام 1970 م، تُمثل، من ناحية الفكر السياسي الإباضي، نوع من (إمامة الظهور الضعيفة)، ويبدو أن سبب ضعفها، من وجهة نظرهم، أنها لا تُطبق تعاليم الفكر الإباضي بشكلٍ تام وكاملٍ.

الهجرة)[1]، ويعتبرون خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب ايضاً من أمثلة إمامة الظهور[2].

إذن، تكشف إمامة الظهور، بالنسبة للفكر السياسي الإباضي، عن أعلى درجات ممارسة السلطة العليا (السياسية) داخل المجتمع، والتي تكون فيها السيادة عامة لهذا الفكر، أي أن المجتمع في حال قيام هذا النوع من الإمامة، ستكون عملية تنظيم الحياة العامة والخاصة فيه وفقاً للفكر الإباضي، ولكن في حالة عدم سيطرة الإباضيين على زمام الأمور في المجتمع، أي عندما تكون السلطة بيد غيرهم (خصومهم)، سيكونون أمام خيار ثاني عليهم السعي الحثيث صوب إقامته، إلا وهو (إمامة الدفاع).

- **إمامة الدفاع:**

يُعبر هذا النوع من الإمامة عن مرونة الفكر السياسي الإباضي في التعاطي مع (الأمر الواقع)، والذي يكشف عن قضية تولى غير الاباضيين إدارة الشأن العام للمجتمع، أي الإمامة، لذا فإن الاباضيين أقروا أن عليهم، في مثل هذه الحالة، السعي – جهد إمكانهم – صوب الحفاظ على مكوّنهم الاجتماعي من أي خطر يهدده، ويكشف (علي يحيى معمر) عن الحالات التي يجب فيها اللجوء الى إقامة إمامة الدفاع، إذ يقول: (إذا سيطر على الأمة عدوٌ أجنبي أو تخلى من أولته الأمة ثقتها وأسلمته مقاليدها، ووضعت بين يديه رعايتها، عن الأمانة... وجب حينئذ أن يقف المسلمون في طريق الدولة الباغية)[3]، ويقول (عمرو خليفة النامي): (يصبح

---

[1]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 85.

[2]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 277.

[3]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح 1 ص 93.

الدفاع أمراً واجباً ضرورياً في غياب مرحلة الظهور، وحين يتعرضون للهجوم أو يشكّون في إحتمال هجوم ما، ينبغي على المسلمين أن يختاروا قائداً ليقودهم في قتال عدوهم، مثل هذا الإمام، يُعرف بإمام الدفاع، وينبغي أن يكون عالماً ذا مقدرة عسكرية رفيعة)[1]، حيث لا شك في أنه إمام للدفاع، وبالتالي يكون الهدف الأساسي[2] (الأساسي وليس الوحيد) هو توليه الدفاع عن الجماعة الإباضية، وهذا يدل على إستعداد للمواجهة في أي لحظة، كما يدل على مرونة الفكر في التعاطي مع حال يتسم بإختلافه عن الحال الذي تكون فيه الإمامة ظاهرة.

في حين يذكر أحد الكُتّاب[3] الموارد التي تجب فيها إقامة وإعلان إمامة الدفاع، ثم يُردفها بتوضيح ما يتوجب فعله، إذ يقول: (من موجبات الدفاع ورفع رايته:

أولاً: مداهمة العدو للأمة وسيطرته على الوضع....

ثانياً: تفشي الفساد وإشاعة الفاحشة....

حينئذ يجتمع المسلمون الى إمامٍ يُنصبونه، وتجري عليه الأحكام، التي تقع في حالة إمامة الظهور، وتجب عليهم طاعته، فيُعلنون الدفاع عن الدين والأمة، مُبتدئين أولاً بتحذير الظالم وإرشاده ونصحه وإقناعه بالرجوع الى سواء السبيل، فإذا إمتنع وتعنّت إستكباراً، عن الخضوع لأمر الله، حينئذ تُشمّر الجماعةُ للثورةَ على الظلم والبغي).

---

[1]) عمر خليفة النامي، مصدر سابق، ص 277.

[2]) طبعاً هذا على المستوى القريب، وإلا فإن إقامة إمامة الظهور هو أكثر الأهداف أساسية، ولكنه يأتي بعد تحقق الدفاع، وتمكن الإباضيون من الانتصار على خصومهم.

[3]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 88.

إن إمام الدفاع بعد إن تتم توليته، سيكون متمتعاً بنفس ما كان يتمتع به إمام الظهور، طبعاً مع عدم إغفال كونه إماماً للدفاع، أي يتولى الإمامة في ظرفٍ طارئ على الأمة، حيث أن (لإمام الدفاع، السلطة الكاملة ذاتها كإمام الظهور، الى أن تبلغ الحرب نهايتها، وبنهاية الحرب، تنحل إمامته تلقائياً، بحيث لا يكون لدى المسلمين أية صعوبة في إزاحته من منصبه)[1]، فإمامة الدفاع، وإن كانت لها نفس سلطة إمام الظهور، بيد انها لا تعدو ان تكون ممارسة مرحلية للسلطة، جاءت نتيجة لمرورهم بظرفٍ طارئٍ، ألقى بظلاله عليهم بمنعهم من إقامة إمامة الظهور.

وإذا كانت إمامة الدفاع تُعبر عن أمر مؤقت – مرحلي، فإن عليها أن تُمهد من خلال ممارسة الدفاع، الى إعداد العدة للظهور إذا ما واتت الظروف وإنقشعت المحنة التي ألمت بالاباضيين[2]؛ لان من أهم غايات إقامة هكذا إمامة، هي إقامة إمامة أعلى مرتبة منها، وأكثر منها إتساعاً من حيث الرقعة الجغرافية.

يسعى (مهدي طالب هاشم) الى توضيح إنعكاس طبيعة هذا النوع من الإمامة على شروط الإمام الذي يجب أن تتوفر فيه، إذ يقول (و بما أن طبيعة هذه الإمامة عسكرية، فلا بد أن يكون إختيار هذا الإمام من الشخصيات المتميزة بالكفاءة العسكرية، والقابلية على القيادة والزعامة، ومقدرة [والمقدرة] على التنظيم)[3]، حيث وإن كان الالتزام الديني والزهد في الحياة الدنيا والورع والتقوى من الشروط المهمة في إختيار الإمام، بيد أن هذه الإمامة، ولكون المراد منها الدفاع عن الجماعة بشكلٍ أساسي، فإن الخبرة العسكرية والشجاعة، والمقدرة على وضع الخطط العسكرية، تُعدُ ضرورية جداً، وبشكلٍ عام، فإن الطبيعة

---

[1]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 277.

[2]) إسماعيل معروف (الخوارج في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 260.

[3]) مهدي طالب هاشم، مصدر سابق، ص 268-269.

العسكرية للخوارج، ولكونهم آمنوا بأن السلاح هو الحل الانجح والأنجع للقضاء على نظام الحكم القائم، فإن تركيز الخوارج / الإباضية على الجانب العسكري في إمامة الدفاع، ليس بأمرٍ جديد على العقل الخوارجي، ولكنهم ربما ركزّوا عليه أكثر؛ لكون هذه الإمامة ومن تسميتها (إمامة الدفاع)، فإن خيار المواجهة العسكرية المسلحة مع الخصوم من أقوى الخيارات المطروحة، إن لم يكن الوحيد في مثل هذه الحالة[1].

أما بالنسبة الى نتائج إمامة الدفاع، أي مصير هذه الإمامة، فيوضحها أحد الكُتّاب[2] قائلاً: (الثورة لا تهدأ إلا بأحد أمرين: الإنتصار أو الفشل:

أولاً: تنتصر الأمة الثائرة، وترجع الأمور الى نصابها، وتستقيم الأوضاع، وفي هذه الحالة تُحتمل نتيجتين: تستجيب الدولة الباغية الى الرشد، أو الى أهل الحق، وفي كلا الحالتين، لا يكون لزعيم الثورة حقّ في الإمامة.

ثانياً: تفشل الثورة، ولا تحقق أهدافها، وتُحتمل نتيجتين كذلك:

1- يستشهد الثوار عن بكرة أبيهم، بعد أن أدوا واجبهم وهذا مطلب عظيم.

2- تبقى أقلية من الثوار، لا حول لهم ولا قوة، فيختارون بين أمرين: أما الاستراحة وطريق السلم، فيدخلون في مرحلة الكتمان، وأما تجديد العزم والدخول في مرحلة الشراء.

يُقدم الإباضية أمثلة على إمامة الدفاع، حيث أنهم يعتقدون (أن أول إمام دفاع هو عبد الله بن وهب الراسبي الذي أُختير قبل معركة صفين)[3]، كما (انه

---

[1]) المراد بـ (في مثل هذه الحالة) وجود خيار آخر عند الخوارج الإباضية، غير خيار المواجهة العسكرية المسلحة، وهذا ما سيتم التعرض إليه فيما بعد.

[2]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 91.

[3]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 278.

وبعد سقوط دولة بني رستم [الدولة الرستمية] وتنكيل الفاطميين بالخوارج، إجتمع الإباضية في نفوسة [في المغرب العربي] على أبي يحيى الارجاني وبايعوه بإمامة الدفاع، على أمل أن يلتئم شمل أنصار المذهب)[1].

من هنا يتبين أن فِرقة الإباضية من الخوارج كانت تؤمن بوجود أكثر من نوع للإمامة، وهي عندها (إمامة ظهور) عندما يُسيطر الإباضيون على زمام السلطة وتوليهم قيادة المجتمع وفقاً لتعاليم الفكر الإباضي، و(إمامة دفاع) تأتي كإستجابة لحالة طارئة يمر بها الإباضيون، وهذا يؤكد ما تم ذكره سابقاً، من أن الإقرار بوجود أكثر من نوع للإمامة، ما هو إلا دليل على التماشي مع الأمر الواقع، أي (سياسة الأمر الواقع)، التي كانت وما زالت تُملي على المسلمين أن يُقروا بما لم يقروا به سابقاً.

ويذهب (محمود إسماعيل) الى أن (فكر الخوارج السياسي قد تأثر بنظرية الشيعة عن الإمامة الظاهرة والمستترة، فقد فرّقَ فقهاء المذهب الإباضي بين إمامة الدفاع وإمامة الظهور)[2]، غير ان الجدير بالانتباه هو إن كان (محمود) يقصد بـ (الإمامة المستترة) عند الشيعة، هي إمامة المهدي (عج)، الذي هو الإمام الثاني عشر، فإن هذه المقاربة لا تصح؛ لتباين إمامة الإمام المهدي (عج) عند الشيعة الإمامية، وإمامة الدفاع عند الخوارج الإباضية.

وعموماً فبالنسبة للأنواع الإمامة عند الإباضية، أشار أحد النصوص لـ (عبد الله بن إباض) الذي تُنسب إليه فِرقة الإباضية، الى وجود تقسيم آخر لها، يتخذ من الإطار الشرعي منطلقاً له، إذ جاء في (جواب لعبد الله بن إباض لعبد

---

[1]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 260.

[2]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 260.

الملك بن مروان:... وإنما يتبع الناس إمامين: إمام هدى، وإمام ضلالة)[1]، ثم يوضح مقصوده بكلٍ منهما، فيقول[2] (أما إمام الهدى، فهو الذي يحكم بما انزل الله، ويقسم بقسمه ويتبع كتاب الله وهم الذين [وهو من الذين] قال الله فيهم (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ)[3] ثم يوضح نقيض هذا النوع من الإمامة، فيقول[4]: (و أما إمام الضلالة، فهو الذي يحكم بغير ما أنزل الله، ويُقسّم بغير ما قَسّم الله، ويبع هواه بغير سُنة من الله، فذلك كفر، كما سمى الله ونهى عن طاعتهم [عن طاعته] وأمر بجهادهم [وأمر بجهاده] كما قال (فَلا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَاداً كَبِيراً)[5].

فـ (عبد الله بن إباض) يُقسم الإمامة من ناحية الإطار الشرعي / الديني لها، الى نوعين (إمامة هدى) و(إمامة ضلالة)، بالإضافة الى التقسيم المعروف (إمامة ظهور) و(إمامة دفاع).

---

[1]) سليمان باشا الباروني (مختصر تاريخ الإباضية) مصدر سابق، ص 25.

[2]) المصدر السابق والصفحة.

[3]) سورة السجدة – آية 24.

[4]) سليمان باشا الباروني (مختصر تاريخ الإباضية) مصدر سابق، ص 25.

[5]) سورة الفرقان – آية 52.

المبحث الثاني

شروط الإمام والموارد التي يجب فيها عزله عند الخوارج

إذا كانت الحاجة إلى وجود الإمامة امراً ضرورياً سواءاً بالنسبة للخوارج أو لغيرهم، فإن حساسية منصبها وأهمية ما لها من صلاحيات وما عليها من مسؤوليات، جعلت المؤمنين بها يقدمون على إيراد جملة من الشروط الواجب التثبت والتأكد من توفرها فيمن سيتولى منصب الإمامة، وبعكسه، أي في حالة عدم تطابق شروط الإمامة على هذا الشخص، سيتم إستبعاده والبحث عن غيره لتوليها، كما تم الإقرار – من قِبل قِطاع واسع من المسلمين وليس جميعهم – لوجود خطوطٍ حمراء على من يعتلي سدة الإمامة عدم تجاوزها، وإلزامية الحفاظ على البقاء في مسافة بعيدة عنها؛ لأنه في حال تجاوزها، ستكون الامامة حراماً عليه، ويجب عليه التخلي عنها، قبل أن يُصار الى اتخاذ إجراءات معينة بحقه، وما سيتم التعرض إليه في هذا المبحث هي الشروط التي وضعها الخوارج للذي يمكن له أن يتولى منصب الإمامة، أي شروط الإمام، وأيضاً، الى الموارد التي إذا إنطبقت اشتراطاتها على الإمام سيكون عزله امراً واجباً.

المطلب الأول

شروط الإمام عند الخوارج

إن قيام الخوارج بعد حرب صفين بمبايعة (عبد الله بن وهب الراسبي) كأول إمام عام للخوارج – طبعاً بعد قيامهم بإختيار إمامين أحدهما للصلاة

والآخر للحرب -، يدلُ دلالة واضحة على إيمانهم بأهمية هذا المنصب وحساسيته الكبرى، إذ أن مبايعة الراسبي جاءت بعد قرابة العام – إن لم تكن اقل منه – من خروج الخوارج ونزلوهم بحروراء، وطبيعي أن لا تكون عملية إختيار الراسبي لمبايعته متأتية من فراغ، أي لكونه أحد الخوارج فحسب، إنما لكونه يتمتع بجملة من المزايا والصفات المُمكنة إياه من اخذ حيز كبير داخل العقل الجمعي الخوارجي، إذ أنهم وبلا شك، قد كانت لديهم جملة من الشروط التي توفرت في الراسبي، فحملتهم على مبايعتهم له لمنصب الإمامة.

لقد آمن الخوارج بجملة من الشروط الواجب توفرها فيمن يريد، أو يُراد له، أن يتولى منصب الإمامة، والتي يمكن إجمالها بالاتي:

- **الإسلام:**

ليس بالأمر الجديد أن تشترط إحدى الجماعات السياسية الإسلامية فيمن يتولى منصب الإمامة، أن يكون مسلماً، فالخوارج كجماعة سياسية كانت تتسم بالطابع الإسلامي، و كانت تعتقد أن خروجها لم يكن إلا من أجل حفظ الدين الإسلامي وتنقيته من شوائب الشرك التي لحقت به، لذا فهي تجعل من شرط الإسلام من أهم الشروط الواجب توفرها في الإمام، بل هو أول شروطه[1].

- **العقل والبلوغ:**

يُشكل شرط العقل واحداً من الشروط البديهية الواجب تواجدها في الإمام، بل في أي شخص يُراد منه أن يتولى أية مسؤولية مهما كانت بسيطة؛ لانعدام إمكانية إدارة الأمور مع عدم إمتلاك المقدرة العقلية السليمة.

---

[1]) عبود العسكري، مصدر سابق، ص 61.

لقد آمن الخوارج بضرورة وإلزامية أن يتصف الإمام بكونه عاقلاً، بل ذهبوا الى وجوب أن يتمتع (بالكفاءة العقلية)[1]، ولعل المُراد منها، ليس أن يكون الإمام عاقلاً فحسب، بل أن يكون متمتعاً بكفاءة – ذكاء – عقلي يؤهله من إتخاذ القرارات الصائبة، كما أنها تُعينه على وضع خطط عسكرية ناجحة، لا سيما وأن تلاحمهم مع العدو، في قتال ضروس، عُدّ امراً طبيعياً.

أما بالنسبة للبلوغ، فهو أيضاً من الشروط اللازمة للإمام؛ لكون الإنسان غير البالغ، قد يعجز عن إدارة أي جماعة، فكيف إذا كانت جماعة معقدة وعسكرية مثل جماعة الخوارج' تحتاج الى بالغٍ يقودها في حالات الحرب أو غيرها.

وبالنسبة للتفاضل في السن، أي عندما يكون هناك مُرشحانِ للإمامة، غير أن احدهما أكبر سناً من الآخر، فقد عدّ الخوارج هذا الشرط (المرتبط بالتقاليد العربية قبل الإسلامية، من الشروط التي يُستحسن توافرها في الخليفة؛ لأن السن يعني دائماً، التجربة والحنكة والرصانة)[2]، أي أن عامل السن، يُشكل عُنصراً مساعداً في كون الإمام أكثر قدرة على تولي منصب مهم وحساس مثل منصب الإمامة.

- **العلم والتبصر بالدين:**

لا يكفي أن يكون الإمام مسلماً بالنسبة للخوارج، بل يجب أن يكون، أيضاً، عالماً، يمتلك علماً وافراً يُمكّنه من تولي منصب مهم كـ (الإمامة)، إذ (يجب أن يكون الإمام، عالماً بالأصول والفروع، متمكناً من إقامة الحجج، وإزالة الشُبَه)[3]، فمن خلال ما يمتلكه الإمام من علمٍ ومعرفة، سيتمكن من رد الشبهات

---

[1]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح 1 ص 63.

[2]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 85.

[3]) علي أكبر ضيائي، مصدر سابق، ص 54.

التي تعترض طريق أتباعه، وتعلق في أذهانهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن العلم والاطلاع على الشريعة الإسلامية، تجعل للإمام بشكلٍ خاص، وللخوارج بشكلٍ عام، القدرة على إقناع الآخرين، بصحة معتقد الخوارج، وبالتالي كسبهم الى جهتهم وتقوية جبهتهم التي تُمارس المعارضة المسلحة، تقول (لطيفة البكاي) حول هذا الشرط: (يتمثل في إطلاع الإمام على تعاليم الإسلام، لقيادة الحركة طبقاً لهذه التعاليم، وخاصة لاستعمالها في مواجهة أعدائها، وفي إقناع بقية المسلمين بصحة مواقفها)[1]، حيث أن كل هذه الأهداف يمكن تحقيقها في حال كون الإمام يتمتع بالعلم الكافي، الذي يؤهله، لان يكون مُلماً، قدر الإمكان، بما أرادته الشريعة الإسلامية.

يُشير (محمود إسماعيل) الى أن الخوارج / الإباضية قاموا بمبايعة (عبد الله بن رستم): (لعلمه وفضله)[2]، ويبدو أن (إبن رستم) لم يُبايع فقط لكونه معروفاً بالعلم والفضل، إذ لا بُد من وجود شروط أخرى كانت موجودةً فيه، بيد أن الصفتين المذكورتين كانتا أكثر تجليا في شخصيته، طبعا مع عدم إغفال كونه مؤسس (الدولة الرستمية) وهذا عامل مهم جداً، حيث تكون له الأولوية العظمى على غيره.

يعتقد (قطب الدين أبو إسحاق محمد أطفيش)، أحد علماء الخوارج الإباضية، وجوب أن يكون للإمام ما هو أكثر من العلم، المتمثل بالاجتهاد، فهو يذهب الى ان (يجب أن يكون الإمام عالماً في الأصول والفروع، بل، إشترطَ [أي أطفيش] الاجتهاد، لان الاجتهاد أعم من العلم، ولا يبلغ الإمام درجة الاجتهاد

---

[1]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 84.

[2]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 298.

إلا إذا كان عالماً)[1]، كما ذهب الى ان في حالة تساوي شخصين في جميع المؤهلات، بيد إنهما إختلفا في العلم، فإن يجب أن يتم تقديم الأعلم، من دون أن ينفي انه، وفي بعض الحالات يكون الاليّق أولى حتى مع وجود الأعلم[2].

- **التدين والزهد:**

لقد كانت سمة التدين، أي تطبيق التعاليم الإسلامية كلها بشكل تام ومستمر، وبالخصوص الأمور العبادية، وكذلك سمة الزهد، أي الإعراض عن الحياة الدنيا وما فيها من ملذات...، مما تتسم بهما جماعة الخوارج بشكلٍ عام، فهي كانت تعتقد أنها تُمثل جماعة تسعى وتهدف الى العالم الأبدي، العالم الذي خُلقَ من أجله الإنسان ليحيى فيه الى الأبد، بخلاف عالم الدنيا، الذي هو زائلٌ لا محالة، الأمر الذي جعلهم يلتزمون بتعاليم الإسلام بشكلٍ كبير، إذ كانوا مواظبين على أداء الفروض الدينية، كما أعرضوا عما تنطوي عليه الحياة الدنيا من أمور فيها راحة للنفس، وإشباعاً لها.

يمكن الذهاب الى أن تدين الخوارج بشكلٍ عام، وزهدهم في الحياة الدنيا، قد شكلّ شرطاً اساسياً من شروط الإمام؛ لان إمامهم يجب أن يكون أفضلهم، وأن يُشكلَ قدوةً لهم في الأمور والجوانب كافة، كما إن زهد الإمام، أو لنقل زهد الخوارج بشكلٍ عام، (كان مقترناً بالعمل لتقويم الاعوجاج، وإصلاح الفساد باليد واللسان، أو هو بتعبير آخر، زهد إيجابي، لا يعني التخلي عن الواجبات الدنيوية والمساهمة في صنع الحياة)[3]، لم يتعامل الخوارج مع (الزهد) كمجرد إعراض عن

---

[1]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 102.

[2]) المصدر السابق، ص 78.

[3]) احمد سليمان معروف، مصدر سابق، ص 110.

الدنيا، بقدر ما جعلوا منه مُحركاً لهم صوب تغيير واقع الحياة، أي دافع تجاه الوقوف بوجه الظلم والشرك؛ لأنهم لا يُوشجون أنفسهم كثيراً بهذه الحياة الدنيا، فالأخيرة بالنسبة إليهم، لا تعدو كونها طريقاً الى الوصول الى السعادة الأبدية، وبعبارة أخرى، أن زهد الخوارج لم يكن زهد (تصوفي / إنعزالي) بقدر ما هو زهد حركي، يجعل من الإنسان / الخوارجي على أهبة الاستعداد من اجل التضحية بروحه وبماله....، في سبيل تحقيق العدالة الخوارجية، وإقامة مجتمع التوحيد المطلق الذي آمنوا بإلزامية إقامته.

- **العدل**:

لقد مثّل العدل، بالنسبة للخوارج، شرطاً أساسياً للإمام، إذ لما كان الأخير هو المضطلع بقيادة الجماعة، وتسيير شؤونها العامة، والحكم بينها في الأمور كافة، يجب عليه أن يحكم بالعدل، يقول الله تعالى (وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ)[1]، فهم يرون أن العدل من الشروط الأساسية بالإضافة الى الإسلام، كما ذهب أحد الكُتّاب، بدلاً من الحرية والعروبة (القرشية) على حد قوله[2].

- **الشجاعة والبصيرة في شؤون الحرب**:

شكّل الخوارج، ومنذ بدايتهم، عنصراً فاعلاً في معارضة نظام الحكم القائم، وقد أسهموا بشكلٍ كبير في إضعاف السلطة الحاكمة في أكثر من مكان وزمان، كما ألقت طبيعتهم العسكرية بظلالها على شروط الإمام عندهم، إذ أدركوا أن ممارستهم لرفع السلاح بوجه خصومهم، وديمومتها، جعلتهم يبحثون عن شرط

---

[1]) سورة النساء – آية 58.

[2]) عبود العسكري، مصدر سابق، ص 61-62، ولكن يبدو أن الكاتب يجعل من القرشية مُساوية للعروبة (القرشية = العروبة) في حين أن المعروف أن (القرشية جزء من العروبة)

الشجاعة والإقدام، والبصيرة (الخبرة والحنكة) في أمور الحرب، ضمن شروط الإمام.

تذهب (لطيفة البكاي) الى أن هذا الشرط، مهم أكثر بالنسبة لجماعة الخوارج، (لارتباطه بحالة المواجهة العسكرية التي كانت عليها، والتي كانت تتطلب قائداً عسكرياً ممتازاً وقادراً على قيادة العمليات العسكرية بنجاح)[1]، حيث كانوا على إستعدادٍ تام للالتحام بالخصوم، لذا فكان من الواجب عليهم البحث فيما بينهم عمن يتمتع بالشجاعة الكافية التي تكفل له، أن يكون مثالاً لأتباعه من الخوارج في الإقدام والاستبسال دفاعاً عن المرتكزات الخوارجية، كما أنه يجب أن يكون ضليعاً وخبيراً في وضع الخطط العسكرية من أجل ضمان الانتصار في الحروب التي يخوضونها ضد خصومهم.

لقد إهتم الخوارج بالشجاعة والبصيرة في الحرب كأحد الشروط الواجب توفرها في الإمام، بل أن الأمر بلغ بهم الى تقديم هذا الشرط على غيره، كشرط العلم مثلاً، حيث يُروى (أن أمير الصفرية (صالح بن المسرّح) رشّح شبيب بن يزيد الشيباني [للإمامة) لشجاعته فيهم، على أن يُفَقِهَهُ في الدين من هو أعلم منه من أصحابه)[2]، ففي حال حدوث نوع من التزاحم بين شخصين مرشحين للإمامة، أحدهما أشجع ولكن ليس بأعلم، والآخر أعلم دون ان يكون الأشجع، يتم تقديم الأشجع، على اعتبار أنهم بحاجة الى الشجاعة أكثر من العلم؛ تماشياً مع طبيعتهم العسكرية، هذا من جهة، ومن جهة ثانية، إمكانية أن يتم تعليم الأشجع العِلم، بيد أن من الصعب تعليم الأعلم الشجاعة، أو على الأقل، فإن هذا وإن كان ممكناً – فرضاً – فإنه ليس ما يصبو إليه الخوارج، لأنهم بحاجة الى شجاعة

---

[1]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 84 – 85.

[2]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 216.

حاضرة وكبيرة، فوضعهم خطر جداً، كيف لا وهم كانوا يُشكلون قلقاً دائماً للسلطات القائمة.

يمكن القول، وبشكلٍ عام، أن الخوارج كانوا يؤمنون بإمكانية أن يتقدّم المفضول على الفاضل، حيث يُنقل أن (من آرائهم في الإمامة، أنهم يُقدمون المفضول على الفاضل، وقد يعرفون الفاضل فيهم بندبه لنفسه وخروجه ودعوته الناس الى الجهاد...)[1].

وذهب بعض الخوارج الى عدم اشتراط مباشرة الامام الحرب بنفسه، بل يمكن إن يتولى غيره هذه القيادة، وهذا الامر، بالنسبة الى هذا البعض، لا يقدح ولا يَضُر بكونه إماماً، كما من الجائز له أن يتولاها ويقودها بنفسه[2].

هذه بشكلٍ عام أبرز الشروط التي آمن بها الخوارج، وجعلوها أموراً لازمة يجب التثبُت من توفرها في الإمام الذي يُريد، أو يُراد له، أن يتولى الإمامة، كما هناك بعضٌ من الخوارج من قدّم جملة من الشروط الخاصة التي آمن بها هذا البعض، حيث يذهب (أبو إسحاق الحضرمي) وهو من علماء الإباضية، الى أن يجب في الإمام[3]:

1 – أن يكون رجلاً بالغاً حراً عاقلاً.

2 – أن يكون ليس بأعمى ولا أصم.

3 – أن يكون ليس بأخرس.

4 – أن يكون فصيحاً بالعربية.

---

[1]) صابر طعيمة، مصدر سابق، ص 33.

[2]) ذهب الى هذا الرأي (قطب الدين محمد أطفيش)، المصدر: عدون جهلان، مصدر سابق، ص 102.

[3]) نقلاً عن: أحمد عوض أبو الشباب، مصدر سابق، ص 267.

5 – أن يكون صحيحاً، ولا مقطوع اليدين ولا الرجلين.

6 – أن يكون من أهل العلم والورع في الدين.

7 – أن يعقد له من أهل الولاية ستة رجال أحرار، بالغين، عاقلين، من أفضل المسلمين في العلم والورع في الدين، ليس فيهم أعمى فصاعداً.

8 – أن يكون اهلاً لدعوة هؤلاء العلماء المسلمين، بعقد الإمامة عليه.

9 – أن لا يعقدوا لأحد قبله من المسلمين، إلا أن يكون بينهما بحر [تعدد الأئمة]، فإن لم يكن بينهما بحر، كان الذي قبله داعية وليس إمام.

10 – أن لا يعقدوا له ولا لغيره في وقتٍ واحد، ولا يدري أيهما من قبل، وليس بينهما بحر، فليس للواحد منهما إمامة، ويرجع الأمر شورى بين المسلمين.

11 – أن يكون ممن لم يُقَمْ عليه حدٍ من قطعٍ ولا جلد.

أما (أبو حسن العُماني) فيُصَور الإمام كما ينبغي عنده أن يكون، فيقول: (أن يكون خير أهل عصره، ويكون اقوى طبائع عقله، ثم يصل قوة عقله بشدة الفحص، وكثرة سماعه، بحسن العادة، فإذا جمع الى عقله علماً، والى علمه حزماً، والى حزمه عزماً، فذلك الذي يُعَدُ لُغز الدولة ونكابة العدو، ويقوى على إقامة الحق، ويكون عدلاً مرضياً)[1].

في حين يعتقد (علي يحيى معمر) أن الإمامة يجب (أن يُشترط فيها، الكفاءة المطلقة: الكفاءة الدينية، والكفاءة الخُلقية، والكفاءة العلمية، والكفاءة العقلية)[2]، ثم يسعى (معمر) الى ربط القضية، بـ (قرشية الإمام) إذ يقول: (فإذا تساوت هذه

---

[1]) نقلاً عن: عدون جهلان، مصدر سابق، ص 103.

[2]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح 1 ص 63.

الكفاءات في مجموعة من الناس، أمكن أن تُجعل الهاشمية أو القرشية أو العروبة من أسباب المفاضلة، أو من وسائل الترجيح، أما في غير ذلك فليس لها حساب)[1]، أي أن (شرط النسب)[2] بالنسبة إليه، لا يعدو كونه من المسائل (الثانوية) أي التي تكون فيها القضايا، في حال ضمها إليها، أكثر كمالاً، وليس ضرورية، أي أن القضايا لا تقوم إلا بها.

ربما من الأهمية بمكان الإشارة الى أن الخوارج، وإن كانوا تعرضوا لموضوعة (شروط الإمام)، وأنهم آمنوا بها نظرياً بشكلٍ كبير، لكن يمكن القول أنهم لم يُمارسوها بالشكل الذي تعاملوا به معها نظرياً، حيث إنهم لم يأخذوا جميع شروط الإمام التي تم ذكرها، في أغلب الأوقات – إن لم تكن جميعها – إبان مسعاهم الى إختيار إمامٍ لهم ليبايعوه، وحتى بالنسبة الى كون إختيار الإمام يتم عن طريق الشورى، والتي كانت تعني عندهم – في هذا المورد – مشاركة جميع أفراد الجماعة في إختيار الإمام، فالتاريخ ينقل أن تجربة الخوارج السياسية في الإمامة وممارستها، تكشف عن موارد كان يقوم فيها الإمام بالنص على الذي يجب أن يخلفه[3]، وبغض النظر عن الأسباب التي حملتهم على إتباع طريقة النص، ومباعدة طريقة الشورى، فإن هذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنهم لم يكونوا ملتزمين على أرض الواقع والعمل بما آمنوا به في نظرياً.

كما أن تجربتهم في ممارسة الإمامة تشهد في أكثر من مورد على أنهم لم يكونوا يؤمنون، عملياً، بأن للجميع الحق في تولي منصب الإمامة، وأن كل فرد

---

[1]) المصدر السابق، نفس الجزء والصفحة.

[2]) لقد تم التعرض الى هذا الأمر، في المرتكز السياسي (عدم إشتراط قرشية النسب) عند إمام الخوارج، في الفصل الثاني، لذا سوف لن يتم التوسع فيه هنا.

[3]) مهدي طالب هاشم، مصدر سابق، ص 275.

خوارجي له هذا الحق مهما كانت درجته الاجتماعية أو الاقتصادية...، إذ يُروى أنه (حافظت الأسرة الرستمية على الإمامة في (تيهرت) [تاهرت] حتى نهاية الدولة، رغم أن المذهب الإباضي لا يعترف بالوراثة في الحكم، وقد سبّب ذلك ظهور بعض الجماعات المعارضة التي حملت السلاح ضد الأسرة الرستمية)[1]، فتمسك (الأسرة الرستمية) بمنصب الإمامة، وقيامهم تناقله بينهم بالوراثة، وعدم فسح المجال أمام غيرهم لتوليه، حملت غيرهم الى أن يرفعوا السلاح بوجههم.

كما يُذكر أن ممارسة إختيار الأئمة عند فِرقة الازارقة – لعل هذا التخصيص متأتي من كونه قد ذُكِرَ تأريخياً وإلا فإحتمال وجوده في غيرها يبقى إحتمالاً قوياً – كانت تأخذ قضية المشاركة في تأسيسها، كأحد الشروط الرئيسة في الاختيار[2]، إذ إن الشخص الذي له دورٌ في تأسيس (جماعة الخوارج) بشكلٍ عام، أو على الأقل، في تأسيس (فِرقة منها)، ستكون له الأولوية على غيره إبان ممارسة البحث عن إمام لمبايعته.

وعموماً فإن عدم قيام جماعة الخوارج بتطبيق شروط الإمام التي كانوا يؤمنون بها بشكلٍ كامل إبان لجوءهم الى عملية إختيار الإمام، وبعبارة أخرى،، عندما لم يتبع الخوارج، عملياً، ما كانوا قد آمنوا به نظرياً، من شروط للإمام، فإنهم بهذا ليسوا الجماعة الوحيدة التي قامت بذلك داخل الممارسة السياسية الإسلامية، حيث يمكن القول أن الأخيرة حافلة بالكثير من الشواهد والأمثلة، لا سيما بعد تولي معاوية بن أبي سفيان منصب (الخلافة أو الإمامة العظمى)، وتحوّل إبانها

---

[1]) سليمان باشا الباروني (مختصر تاريخ الإباضية) مصدر سابق، ص 19.

[2]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 164.

الحكم الى (مُلكٍ عضوض)[1][2] في وقتٍ أشارت في التعاليم والنصوص الإسلامية الى ضرورة أن يكون شورى بين المسلمين.....، وبالتالي، فإن إشكالية (التباعد بين النظرية والتطبيق) في الممارسة السياسية الإسلامية، وبالخصوص في مرحلة ما بعد العصر الراشدي، تشمل اغلب الجماعات السياسية الإسلامية، ولم تكن جماعة الخوارج هي الوحيدة في هذا الأمر.

---

[1]) محمود أبو رية (شيخ المُضيرة أبو هريرة) الطبعة الثالثة د.ت، نشر دار المعارف – مصر، ص 156.

[2]) مُلك عضوض: أي يُصيب الرعية فيه عسفٌ وظلم، كأنهم يُعضّون فيه عضاً، والعضوض: من أبنية المبالغة،... وهو ايضاً: جمع عِض (بالكسر): وهو الخبيث الشرس، المصدر: عز الدين بن الأثير (النهاية في غريب الحديث) مصدر سابق، ج 3 ص 253.

المطلب الثاني

موارد عزل الإمام عند الخوارج

مثلما كانت هناك جملة من الشروط الواجب التثبّت والتأكد من توفرها في الشخص الذي سيكون إماماً، فإن له كذلك جملة من الموارد التي تكشف عن كونها خطوطاً حمراء، على الإمام عدم تجاوزها ؛ لأنه إن فعل ذلك، فلا ريب في كونه سيصبح معزولاً عن منصبه كإمام.

إن الموارد التي يتم وفقها عزل الإمام عن إمامته ليست محصورة فقط بالخوارج، أي لم يكن الخوارج الوحيدين الذين آمنوا واقروا بوجودها، بل أن جميع المسلمين آمنوا وأقروا بوجودها، بيد أن الاختلاف يكمن في تحديد معالم هذه الموارد وحدودها، أي في هويتها التي يتم من خلالها معرفة ما هي الأمور التي يجب على من يتولى المنصب، أي منصب، فضلاً عن الإمامة، أن يبتعد عنها، وأيضاً، في تحديد مقدار الجزاء أو العقوبة التي سيواجهها الإمام الذي تعدى حدوده، فهل هي الاكتفاء بعزله عن منصبه، أم تجاوز هذا الأمر الى قتله ايضاً ؟

لم يقبل الخوارج بأدنى مساومة أو مداهنة مع إمامهم بعد أن يثبت تعديه على الشرع وتجاوزه لحدوده، إذ يعتقدون أنهم ما خرجوا إلا من اجل حمل الناس على التوحيد المطلق لله تعالى، وهذا يتأتى من خلال الالتزام الكامل بما تنُص عليه الشريعة الإسلامية، وبعبارة أخرى، إن (الخوارج لا يتهاونون مع إمامهم إذا انحرف عن خط سيرهم، ويكونوا على أتم الاستعداد لعزله وإستبداله بإمام آخر، حالما يشعرون بأنه قد أخلّ بالتزاماته الدينية أو السياسية)[1].

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 216.

وبالإمكان، إجمال موارد عزل الإمام عندهم بالاتي:

- **أولاً:**

أن يُقدم الإمام على القيام بأمر ينّمُ عن تجاوز للأحكام الشرعية الإسلامية، ساعتئذ يجب أن يُعزل، فعندما يقوم الإمام بما يكشف عن حالة من (الردة) على حد تعبير (عدون جهلان)[1]، والمتمثلة بـ (إنكار ركن من أركان الإسلام، أو أن يرتكب الإمام ما يوجب إقامة الحد عليه، كترك الصلاة، أو شرب الخمر، أو الزنا، أو إختلاس أموال الناس بالباطل)[2]، فتجاوز الأحكام الشرعية من الإمام أمر لا يقبله الخوارج، وهم المعروفون بالتزامهم الديني الكبير، إذ يعتقدون (أنهم الممثلون الحقيقيون للأمة الإسلامية، وأن الإمام يجب أن يُختار من قِبل الأمة، إختياراً حراً بعيداً عن إعتبارات الأهل أو القبيلة أو الجنس، وأن الأمة تحتفظ بحق عزل الإمام إذا اخلّ بشروط العقد بينه وبين الجماعة)[3]، وهذا ما يؤكده (أحمد معيطة) عندما يتحدث عن موقف الخوارج من موضوعة (الإمامة والحق الإلهي) إذ يقول: (يحق للرعية – عند الخوارج – أن تُطالب الإمام بالتنحي إذا اقتضى الأمر، وهكذا أسقط الخوارج فكرة الحق الإلهي، والقميص الذي كساه اللهُ للخليفة، فهو لم يعد حاكماً الهياً مطلق الصلاحية، بل يحكم بموجب عهد أو ميثاق مع الرعية، وإذا ما أخلّ بشروط هذا العهد، حقّ للرعية أن تعزله)[4]، فالعهد (غير المكتوب) الذي يمكن وصفه بـ (العرفي) عند الخوارج، هو ما تم التعارف عليه من أن الإمام ليس في

---

[1]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 110.

[2]) المصدر السابق والصفحة.

[3]) عبد الرحمن حجازي، مصدر سابق، ص 68.

[4]) أحمد معيطة، مصدر سابق، ص 24.

مرتبة فوق البشر أو معصومٌ عن الخطأ، وبالتالي فإن أدنى تجاوز لـه علـى التعـاليم الإسلامية، فإن العزل سيكون مصيره لا محالة.

تتعرض (لطيفة البكاي) الى هـذا الأمـر، حيـث تـرى أن مـن يتـولى إمامـة الخوارج لا يملك سلطات دينية، ولا صفات خارقة، فهو فقط مسؤولٌ عن أعمالـه، وطاعته واجبة طالما إلتزم بتنفيذ ما تعهد به[1]، أما في حال كونه اخلّ بما تعهد بـه، أي لم يفِ بما قام بالتعهد به، (فيجب الخروج عليه أو قتلـه، ولـذلك كـان تـأريخهم حافلاً بالثورات ضد خلفائهم)[2].

بالفعل، فالخوارج كانوا يميلون الى قتل إمامهم إذا ما أقدم على أمر يتناقض مع ما قام بالتعهد به، كإرتكاب المحرمـات، ويـذهب (نـايف معـروف) الى أن قتـل الخوارج للإمام الذين يقررون عزله؛ كونـه قـد تعـدى وتجـاوز حـدوده، يُعـد مـن العوامل المهمة التي أسهمت في بروز أكثر من قضية في ممارستهم السياسية، إذ يقول (و قد كان هذا التطرف في السلوك مع أئمتهم عاملاً خطيراً من عوامل إنقسـامهم، وتفرقهم، شيعاً وأحزاباً، إذ كانوا، لأدنى الأسباب وأقـل الشـبهات، يُنحـون أمـيراً ويُنصبون آخر)[3]، فالقضية الأولى التي يستنتجها (معروف) مـن تطـرف الخـوارج مع أئمتهم، وعزلهم عـن الإمامـة، المـردوف بالقتـل، هـي أنهـا أسـهمت في تفـرّق الخوارج الى العديد من الفِرَقْ بعد أن كانوا جماعة واحدة.

أما القضية الثانية التي يستنتجها هي لم (لم نشهد تنازعاً في سـبيل الإمـارة [الإمامة] – إلا نادراً، بين قادتهم، بل كانوا يقدمونها تقدمة، لهـذا أو لـذاك، ولعـل مسؤولياتها الجِسام، وحساسية العمل مع هؤلاء القوم، جعـل زعمـاءهم يتجنبـون

---

[1]) لطيفة البكاي، مصدر سابق، ص 246.

[2]) المصدر السابق والصفحة.

[3]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 216.

الاندفاع نحو هذا المنصب الخطير)[1]، هذا الامر ليس بالمُستغرب على الخوارج، فهم إذا كانوا يقومون بقتل من تتوافر فيه شروط الإمامة فقط لرفضه توليها، فكيف به إذا قرر توليها وتعدى حدود الإسلام وأحكامه.

- **ثانياً:**

(حدوث موجبات خلقية حادثة لا يملك الإمام ردها، ومنها زوال العقل، أو الإصابة بالصمم، والبكم، أو المرض إذا كان مزمناً بحيث يمنعه عن أداء واجباته)[2]، فحدوث مثل هذه الأمور للإمام، بلا شك، ستُعيقه وتمنعه عن أداء مسؤولياته، وبهذا الصدد يقول (صابر طعيمة): (عدم صلاحيته كلية للقيام بأعباء الإمامة، لضعف جسماني، أو لكثرة العاهات، وتزول الإمامة عندهم، إذا ما فَقَدَ عقله، لأنه قد زالت عنه الأحكام)[3].

إن المُراد من زوال عقل الحاكم أو حدوث عاهةٍ فيه الى درجة تمنعه من أن يتولى مسؤولياته، هي أن يأتي هذا الأمر بعد أن يُصار الى مبايعته بالإمامة؛ لأن من المُستبعد أن تتم بيعته، وهو يرزح تحت هذه الأمور المانعة له من أن يكون إماماً، يُلبي حاجة الخوارج من خلال قيادتهم (سياسياً – دينياً....).

لعل ورود مثل هكذا مورد الذي يحدو الخوارج على عزل إمامهم لا يحملهم على قتله، أي بخلاف المورد الأول، الذي كان يحملهم على قتل الإمام، وعدم الاكتفاء بعزله، وذلك لان زوال عقل الإمامة، أو مرضه، أو حدوث عاهة ما له، ليست مما يوجب عليهم قتله.

---

[1]) نايف معروف، مصدر سابق، ص 216.

[2]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 111.

[3]) صابر طعيمة، مصدر سابق، ص 141.

• **ثالثاً:**

قيام الإمام بالتخلي عن أداء واجباته العامة كما هو مقررٌ لها، يُشير أحد الكُتّاب الى هذا المورد بقوله: (يمكن عزل الإمام أو قتله، إذا تخلى عن الأمانة، أو فرّطَ بحقوق المسلمين، أو اخلّ بأيٍ من واجباته)[1]

إن المهم في هذا المورد انه لا يتعلق بالجانب الديني، أي بتعدي وتجاوز الإمام على الأحكام الإسلامية، وإرتكابه للمحرمات، كما انه لا يتعلق بسلامة إدراك الإمام (عقله) أو سلامة جسده، وإنما يتعلق بالأمور العامة، والتي من أبرزها السياسية...، فالأمانة المُلقاة على عاتق إمام الخوارج، تمتاز بكونها إمامة جسيمة المسؤوليات، وحساسة جداً، لصعوبة إرضائهم، وتعصبهم الفكري الكبير، وقد كان من الواجب على من يتولى إمامتهم أن يكون راعياً للأمانة التي حَمّلوهُ إياها، وأن يرعى حقوقهم، ويُنظم أمورهم، أما في حال كونه، قد أخلّ بهذه الأمانة، فإنه لا محالة سيُعزَل، بل وسيُقتل.

• **رابعاً:**

لقد تمت الإشارة، في ما سبق، الى أن الخوارج، وإن كانوا يؤمنون على الصعيد النظري بجملة من القضايا، بيد أنهم كانوا يخرجون عنها على الصعيد العملي، وبهذا الخصوص يذكر (يوليوس فلهاوزن) ما يقترب من كونه احد موارد عزل الإمام عندهم، حيث يقول: (بعد أن نُقِمَ الخوارج على نجدة فخلعوه [ثم قتله بعد حين[2]] ووقع إختيارهم على أحد الموالي، وهو ثابت التمار، لكنهم سُرعان

---

[1] أحمد سليمان معروف، مصدر سابق، ص 126.

[2] حول كيفية الإمساك بـ (نجدة بن عامر) وقتله من قبل أتباعه، يُنظر: يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 73.

ما تبينوا أنه لا بُدّ لمن يكون أميرهم، أن يكون عربياً خالصاً، فكلفوا ثابتاً بأن يبحث لهم عمن يصلح لتولي أمرهم، فإختار لهم (أبا فُديك) فنال أبو فديك البيعة)[1].

إذن، يُمكن القول أن من موارد عزل الإمام، ان الاخير لم يُقصر في واجباته ومسؤولياته، بيد أن الظروف الموضوعية (العامة) تتطلب إماماً غيره، كأن تكون الظروف تتطلب إماماً عربياً في وقتٍ كان فيه الإمام غير العربي، لم يُقصر في حمل الأمانة، عندها يُعزل، وطبعاً يُقتل إن أبى ذلك، ويبدو أن (ثابتاً التمار) كان مدركاً لمصيره إن هو أقدم على رفض عزل نفسه وإختيار إمام لهم، الأمر الذي جعله يستجيب لهم بسرعة، لكن هذا المورد من اضعف موارد عزل الإمام عند الخوارج إذا ما قِيسَ بما سبقه، وقد تم التعرض له بغية إستيفاء الموضوع من جوانبه كافة.

هذا بالنسبة لموارد عزل الإمام عند الخوارج، والتي كان الخوارج غير مستعدين للتساهل فيها، أو المساومة عليها، كما لم يكونوا ممن يؤمنون بضرورة ووجوب الخضوع لـ (إمامة الغلبة) كما آمن بذلك بعض المسلمين، إذ يقول (الاسفرائيني) (و تنعقد الإمامة بالقهر والاستيلاء، ولو كان فاسقاً أو جاهلاً أو عجمياً)[2]، أو كما يُنقل عن (الغزالي) إقراره بأن (ينبغي إطاعة سلطان الأمر الواقع إلا في المعصية، ومن دون نسيان الواجب في إبداء النصيحة الحسنة والأمر بالمعروف)[3].

---

[1]) المصدر السابق والصفحة.

[2]) نقلاً عن: محسن المعلم، مصدر سابق، ص 45.

[3]) نقلاً عن: وجيه كوثراني، مصدر سابق، ص 37.

المبحث الثالث

أساليب معارضة الإمامة عند الخوارج

اذا كانت جماعة الخوارج قد شكّلت أحدى الجماعات السياسية المعارضة في المسار السياسي الإسلامي، فإنها لم تُمارس معارضتها تبعاً لإسلوبٍ واحد، بل مارستها وفقاً لأكثر من إسلوب، وقد جاء هذا التعدد بفعل جملة من العوامل التي أسهمت في حمل الخوارج على ذلك، منها إنقسامها الى العديد من الفِرَقْ، الأمر الذي آلَ الى وجود أكثر من رؤية خوارجية لإسلوب المعارضة، كما أن قوة الإمامة، التي يقوم الخوارج بمعارضتها، وضعفها شكّلت عاملاً مهماً أيضاً في هذا التعدد.

يُمكن القول أن أساليب الخوارج في معارضة الإمامة كانت تتراوح بين (الثورة) التي تكشف عن مواجهة عسكرية / علنية، وبين (العمل السري / الاغتيال) التي تكشف عن القيام بعمليات سرية، تقوم على إغتيال شخص أو شخوص من رجالات السلطة، وسيتم التعرض في هذا المبحث لهذين الاسلوبين:

المطلب الأول

أسلوب الثورة في معارضة الإمامة عند الخوارج

آمن الخوارج بالثورة إيماناً كبيراً؛ لإعتقادهم أنهم لم يخرجوا إلا من اجل أن يُخلّصوا المجتمع الإسلامي مما أخذ بالرزوح تحت وطأته، أي سكوتهم وبقائهم خانعين في ظل حكم الإمامة الجائرة، فالأخيرة، كما يؤمن الخوارج، أسهمت في تثبيت معالم الكفر والشرك في المسلمين، من هنا (حضّت مبادئ الخوارج على

الثورة على أئمة الجور)[1]، فهم يؤمنون إيماناً كاملاً بأن التغيير يجب أن يتم من خلال حمل السلاح وإشهار السيف، وبالإمكان ملاحظة أن نتيجة التحكيم بين الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) ومعاوية، (قد ظهرت في شهر رمضان سنة 37 هـ، وفي شهر شوال بايع الخوارج، لأول أمرائهم عبد الله بن وهب الراسبي الذي قادهم في حرب النهروان في صفر سنة 38 هـ ضد جيش علي بن أبي طالب (عليه السلام))[2].

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلُ على إستعدادهم، ومنذ البداية، للقيام بما آمنوا به، وهو الثورة على الإمامة التي إعتقدوا، خطأً، أنها جائرة، وبعد هزيمتهم في (النهروان) تجددت ثورتهم، فقاتلوا جيش علي (عليه السلام) ثانية في منطقة يُقال لها (الدَسكَرة)[3]، في ربيع الثاني سنة 38 هـ، وكان قائدهم فيها إسمه (أشرس بن عوف الشيباني)[4].

وفي الشهر التالي لهزيمة (الدَسكَرة) تجددت ثورتهم بقيادة (هلال بن علفة) وأخيه (مجالد)، فقاتلوا جيش علي (عليه السلام) للمرة الثالثة، عند (ماسَبَذان)[5] (بأرض فارس) في جمادي الأولى سنة 38 هـ، وبعد الهزيمة الأخيرة، قادهم

---

[1]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 103.

[2]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 23.

[3]) الدَسكَرة: بفتح أوله، وسكون ثانية، وفتح كافه، قرية كبيرة... تقع في غرب بغداد، المصدر: ياقوت الحموي، مصدر سابق، ج 2 ص 455، في حين يذهب (محمد عمارة) الى أنها تقع في بـ (أرض خراسان) [أي في إيران حاليا]، المصدر: محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص23.

[4]) حسن صادق، مصدر سابق، ص 193.

[5]) ماسَبَذان: بفتح السين والباء الموحدة والذال المعجمة... في بلاد الفُرس كما يبدو، المصدر: ياقوت الحموي، مصدر سابق، ج 5 ص 41.

(الأشهب بن بشر البُجَلي) في خروجٍ آخر في نفس العام، فحاربوا في (جَرْجايا)[1] على نهر دجلة[2].

إذن، من هذا التأريخ المبكر لخروج جماعة الخوارج بدأت ثوراتهم بالنشوب، بشكلٍ كبير جداً[3]، وهذا يؤكد تركيزهم على آلية الثورة، كونها،

---

[1] جَرْجايا: بفتح الجيم وسكون الراء الأولى، بلد من أعمال النهروان الأسفل بين واسط وبغداد من الجانب الشرقي، المصدر السباق، ج 2 ص 123.

[2] محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 23.

[3] بالإمكان إيراد عدد من ثورات الخوارج الإضافية: حيث (في رمضان سنة 38 هـ زحفوا بقيادة (أبو مريم) من بني سعد... الى أبواب الكوفة، فحاربوا جيش الإمام علي (ع) وهُزموا هناك، وبعد مقتل علي (ع) وتنازل الحسن بن علي (ع) [لظروف قاهرة] لمعاوية بدأت حرب الخوارج لأهل الشام، ولقد كادوا يهزمون جيش معاوية في أول لقاء لهم بهم، لولا أن استعان عليهم بأهل الكوفة، وفي سنة 41 هـ قادهم (سهم بن غالب التميمي) و(الخطيم الباهلي) في تمردٍ داخليٍ ضد الأمويين، إستمر حتى قضى عليه (زياد بن أبيه) قرب البصرة سنة 46 هـ وفي أول شعبان سنة 43 هـ قاتل الخوارجُ بقيادة أميرهم (المستورد بن علفة) جيشَ معاوية، وكانت الكوفة يومئذٍ يتولاها (المُغيرة بن شُعبة)، وفي سنة 50 هـ ثار بالبصرة جماعةٌ منهم، بقيادة (قُريب الازدي) وفي سنة 58 هـ ثار الخوارج من بني عبد القيس فذُبحوا من قبل جيش عُبيد الله بن زياد، وفي سنة 59 هـ ثاروا بقيادة (حيّان بن ظبيان السَلمي) وقاتلوا حتى قُتلوا جميعاً عند (بانقيا) قُرب الكوفة، وفي سنة 61 هـ كانت المعركة التي قُتل فيها (أبو بلال مرداس بن أدية) الذي خرج بالأهواز على عهد والي البصرة (عُبيد الله بن زياد) وكان مقتله وقوداً زاد من ثورات الخوارج، وكثُرَ من أنصارهم، ثم خرجوا بالبصرة بقيادة (عُروة بن أدية) وهو أخو (بلال بن أدية)... ثم خرجوا بالبصرة كذلك بقيادة (عُبيدة بن أدية) ثم بالبصرة أيضاً بقيادة (عُبيد بن هلال 9، وفي آخر شوال سنة 64 هـ بدأت ثورة الازارقة بقيادة (نافع بن الأزرق) وهي الثورة التي بدأت بكسر أبواب سجون البصرة، ثم خرجوا يريدون الأهواز، وفي سنة 65 هـ ثاروا باليمامة بقيادة (أبو طالوت)، وفي شوال سنة 66 هـ حاربوا جيش المُهلب بن أبي صُفرة، شرقي نهر دُجيل، وفي سنة 67 هـ قاد ثورتهم (نجدة بن عامر الحنفي) فإستولوا على أجزاء من اليمن وحضرموت والبحرين، وفي أوائل سنة 68 هـ قادهم (الزبير بن علي السُليطي) في حربهم ضد جيش (مُصعب بن الزُبير) عند سابور وإصطخر [سابور: بلفظ إسم سابور أحد الأكاسرة... ومن ستبور الى شيراز خمسة وعشرين فرسخاً، المصدر:=

بالنسبة إليهم، أمراً مهماً جداً في القضاء على الإمامة التي لم يؤمنوا بممارساتها، وهذا ليس بالشيء الغريب أو المُستبعد عن الخوارج، فقد (نشأوا في الحرب، وعاشوا على أطراف السيوف، خلقتهم معركة صفين، فلم تكفِ مئات المعارك والزحوف لتمزيقهم وتشريدهم)[1].

لقد كان إيمان الخوارج بمرتكزاتهم، سواءاً الدينية أو السياسية، كفيلاً بحملهم على التضحية بالغالي والنفيس في سبيل تحقيق مُرادهم في بناء تلك الإمامة البديلة التي آمنوا بها، والتي يكون المجتمع فيها مجتمعاً توحيدياً / مطلقاً، حيث لا مظهر فيه لأي مظاهر الشرك التي إعتقدوا أنها إستشرت في المجتمع الإسلامي، إذ

=ياقوت الحموي، مصدر سابق، ج 3 ص 167 / إصطخر: بينها وبين شيراز إثنا عشر فرسخاً، المصدر السابق، ج 7 ص 208] ثم البصرة، وفي نهاية سنة 68 هـ، ثار الخوارج الازارقة وهاجموا الكوفة، وفي سنة 69 هـ إستولوا على نواحي من إصفهان، وبقيت تحت سلطانهم وقتاً طويلاً، وفي سنة 69 هـ ثار الخوارج بالأهواز بقيادة (قطري بن الفجاءة) وفي آخر شعبان، سنة 75 هـ حاربوا (المُهلب بن أبي صُفرة) ولما هزمهم إنسحبوا الى فارس، وفي سنة 76 هـ قاد ثورتهم في (داريا) [داريا: قرية كبيرة مشهورة من قُرى دمشق، المصدر: ياقوت الحموي، مصدر سابق، ج 2 ص 431] الناسك (صالح بن مُسرّح)، وقاتلوا في قرية (المذبح) من ارض الموصل، وفي سنة 76و 77 هـ، تمكنوا بقيادة (شبيب بن يزيد بن نعيم) من إنزال عدة هزائم بجيوش الحجاج بن يوسف، ثم تكررت ثورتهم بقيادة (شوذب) وحاربوا في الكوفة على عهد يزيد الثاني، وفي عهد هشام الثاني ثاروا وحاربوا في الموصل بقيادة (الصحاري بن شبيب) حيث حاربوا عند (مَناذر) [مَناذر: بالفتح، والذال المعجمة مكسورة، وإن كان عربياً فهو جمع مُنذَر، وهو من أنذرته بالأمر: أي أعلمته به،...، وهي جزء لبلدتين بنواحي خوزستان، المصدر: ياقوت الحموي، مصدر سابق، ج 5 ص 199]

- المصدر: حسن صادق، مصدر سابق، ص 193 – 195، وايضاً، محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 23 – 25. ومن الجدير بالذكر أن ما تم ذكره من ثورات للخوارج، كان لمجرد توضيح كثرتها وسعتها، وليس من اجل حصرها، وإلا فإن ثورات الخوارج كثيرة جداً، ومن الصعب حصرها في هذا المقام.

[1]) عمر أبو نصر، مصدر سابق، ص 55.

سعوا الى إقامة مجتمع تتولى السلطة فيه إمامة عادلة، وفقاً لمرتكزاتهم، ولا مكان للشرك فيه أو للانحراف، بل لا مكان فيه لأدنى تقصير في أي حكم من أحكام الإسلام مهما كان بسيطاً وصغيراً، وربما أسهمت المثالية المفرطة والمسيطرة على العقل السياسي الخوارجي كأحد عوامل فشلهم، يقول (أحمد سليمان معروف): (الخوارج مثاليون، مُغرَقون في مثاليتهم الى حد (الطوبائية)، يسعون وراء أهداف غير ممكنة التحقيق على ارض الواقع الاجتماعي والسياسي والتأريخي والنفسي للوسط الذي يعيشون فيه)[1].

كما أن هناك عاملاً آخر سبّبَ فشلهم في تحقيق مُرادهم، وهو ما يُطلق عليه أحد الكُتّاب بـ (الفوضى والاضطراب)[2]، أي عدم وجود تنظيم متكامل في جماعتهم، لا سيما على صعيد مسعاهم لتحقيق هدفهم السياسي، وربما أن إنعدام التنظيم، وتفشي الفوضى والاضطراب داخل جماعة الخوارج، ألقى بظلاله على معالم البديل الذي يقدمه الخوارج كمعادل على نظام الحكم الذي أراد الخوارج القضاء عليه، إذ إن رؤيتهم حول نظام الحكم لم تتسم بالقدر اللازم من الانسجام والتناغم بين حالة الجماعة من جهة، وطبيعة المرحلة التاريخية التي تحركوا فيها من جهةٍ أخرى، وما كانت تصبو إليه وتسعى الى تحقيقه من جهة ثالثة.

لعل من الجدير ذكره هو أن الخوارج لم يكونوا مؤمنين بضرورة التحالف العسكري مع الجماعات المعارضة الاخرى، حيث إنهم يعتقدون أن من المحرّم عليهم القتال الى جانب من يخالفهم بالعقيدة والأفكار؛ لأنه كافرٌ !!، حتى وإن كان يسعى جاهداً الى تحقيق هدف سياسي موافق لما يسعى إليه الخوارج، فعلى سبيل المثال، كان (عبد الله بن الزبير) يُشكل جبهة معارضة قوية للحكم الأموي، وقد

---

[1]) احمد سليمان معروف، مصدر سابق، ص 115.

[2]) احمد عوض أبو الشباب، مصدر سابق، ص 68.

مارس الخوارج في صفه معارضة الأخير، بيد أنهم إفترقوا عنه بعد أن رأوه لا يوافقهم الرأي بخصوص (عثمان بن عفان)[1]، وعندما تتحدث (عواطف العربي شقناو) عن تحالف الخوارج مع إبن الزبير تقول: (من الملاحظ أن أول موقف سياسي منظم إتخذه الخوارج، هو التحالف مع عبد الله بن الزبير... غير أن هذا التحالف كان مرحلياً فقط، لان خلافاً عقائدياً أدى الى إنفصال الخوارج عن إبن الزبير)[2]، فالخوارج لم يكونوا ينطلقون من مبدأ (عدو عدوي صديقي)، ولم يؤمنوا به، حتى وإن أدى بهم الأمر الى أن يُقتلوا ويُبادوا؛ لان هدفهم الأساسي كان الخروج عن هذه الدنيا، والذهاب الى الجنة التي يعتقد الخوارج أنهم من وعِدَ بها، الأمر الذي حمَل (يوليوس فلهاوزن) إبان تقييمه لسياسة الخوارج، الى القول: (أنهم كانوا يبذلون كل طاقة عسكرية من أجل تحقيق سياسة خلوّ من كل سياسة، إبتغاء الفوز بالجنة)[3]، فسياسة الخوارج لم تكن سياسية، وفقاً للفهم العام للسياسة (فن الممكن)؛ لان الخوارج كانوا يرون إما تحقيق الهدف ومن دون التحالف مع من لا يعتقد بفكرهم، أو القتل (الشهادة بالنسبة إليهم)، أما غير هذين الخيارين، فلم يكونوا مستعدين للقبول به.

وعموماً فإن ممارسة الخوارج لإسلوب الثورة، إبان معارضتهم للإمامة التي كانوا يعتقدون أنها جائرة، كانت مرتبطة بحالة من الاستبسال الكبير والاستماتة العالية في سبيل المبدأ، الى درجة أن (البرّاء بن قُبيصة) لما أرسله (الحجاج بن يوسف الثقفي) الى (المُهَلب بن أبي صُفرة) ليستحثه على قتال الخوارج، فإنه قال للمُهلب بعد أن شاهد قتالهم: (ما رأيتُ قط أصبر ولا أبأس من القوم الذين يُقاتلونك)،

---

[1]) أبو الفداء بن كثير (البداية والنهاية) مصدر سابق، ج 8 ص 263.

[2]) عواطف العربي شقناو، مصدر سابق، ص 286.

[3]) يوليوس فلهاوزن، مصدر سابق، ص 46.

وقال للحجاج لما رجع إليه: (رأيتُ قوماً لا يُعين عليهم إلا الله)[1]، فالثورات التي كان يقوم بها الخوارج، كما يقول (محمد عمارة): (و إن لم تنجح في إقامة دولة مستقرة يستمر فيها حكم الخوارج طويلاً، إلا أنها أصابت الدولة الأموية بالإعياء حتى إنهارت إنهيارها السريع تحت ضربات الدولة العباسية في سنة 132 هـ، فالعباسيون قد (قَعَدوا) عن الثورة قُرابة القرن، بينما قضى الخوارج هذا القرن في ثورة مستمرة، ثم جاء (القَعَدة) فقطفوا ثمار ما زرعه الثوار)[2].

يذهب (أحمد أمين) الى أن الخوارج (أشرفوا في بعض مواقفهم على القضاء على الدولة الأموية)[3]، ويذهب أحد الكُتّاب الى أن بلغت (تهديدات الخوارج لدولة بني أمية، أن بعض قادتهم إستطاعوا أن يدخلوا الكوفة والمدينة ويملكوا أمرها ويتغلبوا على ولاتها)[4]، في حين يُركّز كاتبٌ آخر على الأثر الاقتصادي الذي خلّفته ثورات الخوارج، إذ يقول: (غير أن ثورات الخوارج زادت – دون شك – في تفاقم الأزمات الاقتصادية... إذ أرهقت خزائن الولاة [الدولة] برواتب الجند وأعطياتهم [عطاياهم]، وخرّبت المزارع والمناجم، وكسدت التجارة وتهددت الطرق بالأخطار)[5]، وقد سعى (المهلب بن أبي صُفرة) الى الاستعانة بالتُجار من خلال التركيز عما تُسببه ثورات الخوارج، وذلك (عندما أغراهم

---

[1]) عمر أبو نصر، مصدر سابق، ص 129.

[2]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 26، ويمكن القول هنا، أن هناك غير الخوارج، من ساهم بثوراته العديدة في إضعاف الحكم الأموي وهز عرشه، كثورات الشيعة الإمامية مثلاً، والتي تقف على رأسها ثورة (الإمام الحسين بن علي (ع)) على يزيد بن معاوية بن أبي سفيان.

[3]) أحمد أمين، مصدر سابق، ص 245.

[4]) أحمد سليمان معروف، مصدر سابق، ص 86.

[5]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 271 – 272.

بإزدهار تجارتهم التي أصابها الكساد بسبب ثورات الخوارج... فنهضوا بتمويل حملاته الحربية ضد الثوار)[1].

يمكن القول أن لولا العوامل التي ذُكرت سابقاً[2]، والتي سببت في فشل ثورات الخوارج في تحقيق الهدف السياسي المُراد منها، إضافة التي تفرق الخوارج إلى العديد من الفِرَق بعد أن كانوا جماعة واحدة، لتمكنوا من القضاء على الإمامة الذين آمنوا بإلزامية القضاء عليها، كما أنهم لم يكتفوا بالتفرق الى العديد من الفِرَق، بل زادوا على تفرقهم وتشتتهم، أنهم اغفلوا حتى أهمية التعاون العسكري في ثوراتهم المعارضة[3]، وليت الأمر قد وقف عند حد عدم التعاون والتعاضد العسكري في الثورات الخوارجية، بل تجاوزه الى ما هو أبعد واخطر بكثير، حيث برزت ظاهرة خطيرة في الكيان الخوارجي، ألا وهي ظاهرة الاقتتال (الخوارجي – الخوارجي)، إذ أخذ الخوارج يتقاتلون فيما بينهم، وهذا الأمر ليس بالمُستبعد مع ما تم الذهاب إليه من أنهم لا يؤمنون بالاختلاف العقائدي أو الفكري، كما أنهم لا يقبلون بأية حالة من حالات التجاوز على الحدود الشرعية، أو حتى إغفال أبسط الأمور من

---

[1]) محمد عمارة (تيارات الفكر الإسلامي) مصدر سابق، ص 26.

[2]) كما أن البحث عن السلطة والمال من قبل بعض الخوارج أسهم أيضاً في فشلهم، حيث (كان هشام بن عبد الملك يعتمد على إغراء زعماء الخوارج بالأموال والمناصب وقد فتر نشاط الخوارج في وقته)، المصدر: محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى نهاية القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 30، وينقل أحد الكُتّاب أنه (في سنة 105 هـ خرج حروري [خوارجي] إسمه (عقفان) في ثمانين رجلاً، إلا أن يزيد بن عبد الملك، إتبعَ معه سياسة جديدة، إذ أرسل الى كل رجل من أصحابه [أي من أصحاب عقفان] رجلاً من قومه ليقنعه، وعيّنَ قائدهم (عقفان) على الصدقة فصلُح أمره)، المصدر: نزار آلبوسعدة، مصدر سابق، ص 143.

[3]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 102.

الأحكام الدينية، مضافاً الى كل هذا (الطبيعة البدوية العربية التي كانت واضحة فيهم، فقد كانوا يختلفون فيما بينهم، ويقاتلون بعضهم البعض)[1]

وعلى العموم فقد أسهمت ظاهرة الاقتتال (الخوارجي – الخوارجي) في إضعاف دور المعارضة العسكرية، يكفي أنهم من اجل الاختلاف حول من يتولى الإمامة عليهم خلال مرحلة ما بعد (قطري بن الفجاءة)، إقتتلوا وراح ضحية هذا الاقتتال قُرابة الـ (2000) خوارجي خلال يوم واحد[2]، وهذا بطبيعة الحال يعني خسارة فادحة في صفوف جماعة الخوارج التي كانت في أمس الحاجة الى توحيد صفوفها، وزيادة عددها من اجل تحقيق هدفها الأهم، ألا وهو القضاء على الإمامة التي إعتقدت إنها جائرة.

وعموماً فإن الأسباب التي أسهمت في فشل ثورات الخوارج عن تحقيق هدفها ومُرادها، المتمثل بالقضاء على الإمامة التي لم يؤمنوا بممارساتها، وإقامة مجتمع (التوحيد) الذي إعتقدوا بإلزامية إقامته، هي أسباب كثيرة، أسهمت بشكلٍ مُتظافرٍ ومتعاضد في إفشال الثورات الخوارجية، بعد أن كبّد الجماعة خسائر فادحة، الأمر الذي جعلها تلتجئ الى إستخدام إسلوب آخر في معارضة الإمامة، ألا وهو إسلوب (العمل السري).

---

[1]) عمر أبو نصر، مصدر سابق، ص 57.

[2]) حبيب طاهر الشمري، مصدر سابق، ص 109.

المطلب الثاني

أسلوب العمل السري في معارضة الإمامة عند الخوارج

لقد عانت جماعة الخوارج الكثير جراء إستخدامها إسلوب الثورة المعارضة، فعلى الرغم من فشلها في تحقيق هدفها السياسي، فإنها قد وهنت وضعفت وقلّت ومُلئت بها سجون السلطات الحاكمة، الأمر الذي حمل الجماعة وإضطرها الى البحث عن إسلوب آخر، قد لا تكون – الجماعة – قد آمنت بـ بنفس الدرجة التي أمنت وفقها بإسلوب الثورة، بيد أن الظروف التي مرت بها جعلتها تؤمن بإلزامية اللجوء الى إنتهاج إسلوب جديد تمثل بـ (العمل السري) الذي ينطوي، في أبرز منطوياته، على تغيير إسلوب المواجهة العسكرية المباشرة مع الخصوم، وإعتماد (الاغتيال) كبديل مرحلي، بعد أن عجزت الجماعة عن الاستمرار في الثورة، وعن هذا يقول (محمود إسماعيل): (لقد وصلت أحوال الخوارج الى حالة من الضعف، إستحال معها أن يواصلوا نشاطهم السياسي، بصورة علنية، فكان عليهم أن يُغيروا من أساليب كفاحهم بنبذ طريق الثورة السافرة... وإتباع إسلوب الدعوة المستورة وتنظيم العمل السري)[1]، أي أن هذا الإسلوب قد تم اللجوء إليه من قبل الخوارج، لا لكونه يُعبر عن أحد مرتكزاتهم السياسية، بل لكونه يُتيح لهم نوع من سهولة التحرك، وإعادة بناء جماعتهم وتمتين قوتها من جديد، وبعبارة أخرى، يمكن القول أن الخوارج كانوا يؤمنون بالثورة كخيار رئيسي في معارضتهم، فهي تتماشى مع مُرتكزهم السياسي (الخروج ورفض

---

[1]) محمود إسماعيل (الحركات السرية في الإسلام) مصدر سابق، ص 32.

التقية)، بيد أن الظروف التي مروا بها جعلتهم يؤمنون (مرحلياً) بإسلوب العمل السري وإستخدام الاغتيال كوسيلة في تصفية الخصوم، بدلاً من الالتحام العسكري / العلني، المتمثل بالثورة.

ربما يمكن القول أن الخوارج قد إلتجأوا الى إسلوب العمل السري خلال السنوات الأخيرة من القرن الأول الهجري[1]، ولعل تبنيهم لهذا الاسلوب، في هذه المدة بالتحديد، لا يعود فقط لضعف الجماعة وعدم قدرتها على مواصلة الثورات، بل أيضاً يعود الى فناء أبرز الفِرَقْ الخوارجية تطرفاً وأشدها شوكة، ألا وهي فرقة (الازارقة) التي فُنيت هي وفِرقة (النجدات) في أواخر القرن الأول الهجري[2]، أي يمكن القول أن لجوء الخوارج الى إسلوب العمل السري جاء إستجابة الى حالة الضعف والتقهقر التي أخذت الجماعة بالرزوح تحت وطأتها، وفناء أبرز الفِرَق الخوارجية، ما ألقى بظلاله على العقل الجمعي للفِرَق الخوارجية التي بقيت، وربما أسهم في حملها على تبني إسلوب العمل السري، ومن الأهمية بمكان الإشارة الى أن هذا التبني لا يعني الإيمان الأساسي بهذا الإسلوب، بقدر ما يكشف عن إستجابة اضطرارية مارسها من بقي منهم، إذ (كانت التنظيمات السرية تُعدُ نفسها إعداداً ثورياً... لممارسة الثورة المسلحة عند سنوح الفرصة المؤاتية)[3]،

---

[1]) محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 24.

[2]) لقد فنيت فِرقة (الازارقة) في زمن (عبد الملك بن مروان) [أي في أواخر القرن الأول الهجري]، المصدر: صائب عبد الحميد، مصدر سابق، ص 137، أما فِرقة (النجدات) فقد فُنيت أيضاً في أواخر القرن نفسه، المصدر: محمود إسماعيل (الخوارج في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري) مصدر سابق، ص 45.

[3]) مهدي طالب هاشم، مصدر سابق، ص 82.

حيث أن (الإسلوب الذي إتبعه الخوارج – ككل إسلوب يتبعه مذهب مُضطهد - يعتمد على السرية وعلى تجميع الأتباع حول فكرة جذابة جديدة)[1].

لعل أبرز ما إنطوى عليه إسلوب العمل السري، هو ممارسة الاغتيال التي كانوا يمارسونها، وحولها يقول (هادي العلوي): (ينفرد الاغتيال، بالدلالة على القتل العمد المُشتمل على أحد رُكنين[2]:

الأول: إستغفال المقتول، كأن يأتيه القاتل من ورائه أو يكمن له.

الثاني: إستدراجه للإيقاع به في مكان معزول.

لكن السؤال المهم الذي يفرض نفسه، هل إنحصرت ممارسة الخوارج للاغتيال فقط إبان إتباعهم إسلوب العمل السري في المعارضة ؟

يمكن القول أن الخوارج قاموا منذ بداياتهم بممارسة (الاغتيال) من اجل تصفية بعض خصومهم خلال المرحلة التي كانوا يقومون بها بإسلوبهم الأساسي في المعارضة (الثورة)، ويبرز هنا قيام الخوارج بعملية الاغتيال الثلاثية المُنفذة ضد شخصيات بارزة في الدولة الإسلامية (الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)) و(معاوية بن أبي سُفيان) و(عمرو بن العاص)، كمثال بارز في ممارستهم للاغتيال منذ البداية.

تُشير المصادر التاريخية الى أن (إجتمع نَفَرٌ من الخوارج بمكة، فقالوا: إنا شَرينا أنفسنا لله، فلو أتينا أئمة الضلال، وطلبنا غرتهم، فأرحنا منهم البلاد والعباد، فقال عبد الرحمن بن مُلجم: أنا أكفيكم علياً، وقال الحجاج بن عبد الله السعدي،

---

[1]) عبد الكريم غلاب (قراءة جديدة في تأريخ المغرب العربي) (3) أجزاء، الطبعة الأولى 1426 هـ / 2005 م، نشر دار الغرب الإسلامي – بيروت، ج 1 ص 175-176.

[2]) هادي العلوي (الاغتيال السياسي في الإسلام) مصدر سابق، ص 6.

المُلقب بـ (البرك): أنا أكفيكم معاوية، وقال عمرو بن بكر التميمي: أنا أكفيكم عمرو بن العاص)[1]

وما يُلاحظ بهذا الصدد جملة أمور:

الأمر الأول: تُعدُ هذه الشخصيات من أبرز الشخصيات في الدولة الإسلامية، إذ كان (الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)) رئيس الدولة الاسلامية آنذاك، بالإضافة الى الشخصيتين الأخريين، حيث كان (معاوية بن أبي سُفيان) والياً على بلاد الشام فإنشق، وكان (عمرو بن العاص) بمثابة المُساعد والمُستشار بالنسبة إليه.

الأمر الثاني: إن هذه الشخصيات الثلاثة، هي نفسها التي كان الخوارج يعتقدون أنها من أسهمت في الضرر بالمسلمين، وهي أيضاً تُمثل (أطراف حرب صفين) التي إنبثقت جماعة الخوارج منها.

ثالثا: وبالاستناد الى الأمرين أعلاه، كان من الصعب قتلهم خلال الثورات، لذا عَبرت ممارسة الاغتيال عن خيار أكثر فاعلية بالنسبة للعقل الخوارجي.

يقول (هادي العلوي) حول عملية (الاغتيال الثلاثية): (تدلُ خطة الاغتيال الثلاثي التي رسمها الخوارج ونفذوها، على خصوبة في الخيال العنفي تقترن بحيوية التحرك غير المُقيد بإعتبارات ضيقة، وهي تُمثل من هنا، نهجاً قتالياً ثابتاً لا يطاله التردد، ولا يخضع لدقة في الحِساب أو براعة في التخريج النظري)[2].

---

[1]) عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 6 ص 113، وأيضاً: محمد باقر المحمودي (نهج السعادة في مُستدرك نهج البلاغة) (8) أجزاء، الطبعة الأولى 1385 هـ / 1965 م، نشر مطبعة النعمان – النجف، ج 7 ص 110، وقد ذكرت هذه المصادر في نفس الموضع، نتيجة عملية الاغتيال، والتي إنتهت بنجاح عملية إغتيال (الإمام علي بن أبي طالب (ع))، وإصابة (معاوية بن أبي سفيان) وقتل الشخص الذي تولى الصلاة مكان (عمرو بن العاص) في المسجد....

[2]) هادي العلوي (الاغتيال السياسي في الإسلام) مصدر سابق، ص 49.

غير ان ممارسات الاغتيال خلال إتباعهم لاسلوب الثورة، لا يرقى، من حيث العدد، الى العمليات الاغتيالية التي قامت بها الجماعة بعد تبنيها لإسلوب (العمل السري)، والغريب أن (أحمد سُليمان معروف) يذهب الى تبرئة الخوارج من عمليات الاغتيال التي قاموا بها، حيث يقول: (لم يذكر التاريخ حادثة إغتيال واحدة مارسها الخوارج عِبرَ تاريخهم الطويل، والمتتبع لمسيرة صراعهم مع الأنظمة القائمة، يتأكد من أنهم لم يعتمدوا الاغتيال إسلوباً في التغلب على الخصوم)[1].

إن من الصعب جداً قبول مثل هكذا رأي، إذ انهم مارسوا الاغتيال كإسلوب مرحلي / إضطراري في مواجهة الخصوم والتخلص منهم، وهنا سنذكر بعض الأمثلة على عمليات الاغتيال الخوارجية:

المثال الأول: جرت عملية إغتيال لـ (عُباد بن الأخضر) وهو الذي قام بقتل (أبي بلال مرداس بن أُدية) [أحد قادة الخوارج] حيث أقبل يوماً على بغلته وإبنه رديفه، فإئتمر عليه جماعة من الخوارج فقتلوه بسرعة وهو في طريقه في سكة بني مازن عند مسجد بني كُليب بن يربوع[2].

المثال الثاني: عملية إغتيال الخوارج لـ (معن بن زائدة الشيباني) فقد (ذُكِرَ أنه في سنة 151 هـ أو 125 هـ أدخل معن الى منزله بعض الصُناع ليعملوا له عملاً، فإندس بينهم بعض الخوارج، فقتلوه غِيلةً وهو يحتجم)[3].

المثال الثالث: أسّر عُبيد الله بن زياد خوارجياً، فأمر بإخراجه الى أحد ميادين المدينة لإعدامه علَناً، لكن أفراد الشُرَطة تحاموا [تجنبوا] قتله، لأنه – كما تذكر الرواية – كان مُتقشفاً عليه أثر العبادة، وفي الحقيقة لخوفهم من الانتقام على يد أصحابه...

---

[1]) أحمد سُليمان معروف، مصدر سابق، ص 67.

[2]) عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 5 ص 100.

[3]) علي بن الحسين الهاشمي، مصدر سابق، ص 195.

وبالفعل فقد تصدى للعملية شخصٌ يُقال له (المُكلّم بم مُشرّح البابلي) فإغتاله الخوارج بعد مُدة[1].

يكفي لإدراك مقدار ما كانت تُشكله عمليات الاغتيال الخوارجية من تهديد لكيان السلطة، ما قاله (عُبيد الله بن زياد) عنهم، حيث يُروى انه قال: (ما أدري ما أصنع بهؤلاء الخوارج، كلما أمَرتُ بقتلِ رجلٍ إغتالوا قاتله)[2]، وما يُلاحظ بشان عمليات الاغتيال، أنها تتطلب إطلاع ومعرفة كبيرة حول أماكن سُكنى الشخصيات المطلوبة، وأوقات خروجهم ودخولهم من والى الدار، مُضافاً الى ذلك، الطرق التي يمرون بها....، وقد أجاد الخوارج في ترتيب كل هذه التفاصيل، والقيام بعملياتهم على أتم وجه، إلا تلك العمليات التي كان الشخص المُراد إغتياله، يتمكن من كشف الأمر والفتك بهم، حيثُ يُنقَل أن (قُرة بن شُريك القيسي، نائب ديار مِصْر للوليد،... همّت الخوارج بإغتياله، فَعَلِمَ وقتلهم)[3].

ومثلما قام الخوارج بعمليات إغتيال في مرحلة ما قبل أواخر القرن الأول الهجري، وهي مرحلة كان الأبرز فيها إتباعهم لإسلوب الثورة والالتحام العلني المباشر مع الخصوم، فإن مرحلة ما بعد أواخر القرن الأول الهجري، والتي إضطر فيها الخوارج الى إتباع إسلوب العمل السري، لم تخل هي أيضاً من قيام الخوارج بالعديد من الثورات، لكن هناك فروق أساسية بين المرحلتين، هي:

• الفرق الأول: إن الإطار العام للمرحلة الأولى هو إسلوب الثورة، لذا كان الخوارج يثورون بشكلٍ كبير وكثير خلالها، فما أن تنتهي الأولى حتى تبدأ الأخرى من حيث اللِحاظ الزماني، أما من حيث اللِحاظ المكاني (الجغرافي)، فقد كانت

---

[1]) هادي العلوي (الاغتيال السياسي في الإسلام) مصدر سابق، ص 80 – 81.

[2]) عز الدين بن أبي الحديد، مصدر سابق، ج 5 ص 88.

[3]) شمس الدين محمد الذهبي، مصدر سابق، ج 4 ص 409.

الثورات تنشب في الكثير من الأماكن، سواءً في وقتٍ واحد أو في أوقات متباينة في حين أن المرحلة الثانية، كان الإطار العام لها هو إسلوب العمل السري وإعتما الاغتيال بُغية التخلص من الخصوم.

• الفَرق الثاني: إن إسلوب الثورة هو الأقرب لجماعة الخوارج، من حيث كون أقرب للمُرتكزات التي يرتكزون عليها في إنطلاقهم وتحركهم، لذا يُمكن القول أن الأساسي بالنسبة إليهم، أما إسلوب العمل السري فيكشف عن حالة مرحلية / إضطرارية لجأ إليها الخوارج جراء ما عانوه ورزحوا تحت وطأته، لذا فهم لجأوا إليا من اجل إعداد العدة والتأهب لممارسة الإسلوب الأساسي عندهم وهو (الثورة).

واذا كانت جماعة الخوارج، أو لنقل ما تبقى من فِرَقِها في أواخر القرن الأول الهجري، قد آمنت – إضطراراً – بالعمل السري كإسلوب بديل عن الإسلوب الأساسي (الثورة)، فإن فِرقة (الإباضية) تبرز في كونها أبرز فِرَقْ الخوارج التي مارست العمل السري في معارضتها، بل إنها أسهمت مساهمة فعالة في التنظير لهذا الإسلوب من المعارضة، كما أجادت في ممارسته بشكلٍ كبير ومؤثر.

لقد كان الإباضيون يُمارسون التكتم على عقيدتهم، ويقومون بالمعارضة سراً، الى درجة أن المجالس التي كانوا يعقدونها (تُعقد في سراديب تحت الأرض في بيوت بعض النسوة العجائز، منعاً للشبهة، بل غالباً ما كان روّادها يتنكرون في ملابس النسوة أثناء عقد إجتماعاتهم)[1]، ويذهب (عمرو خليفة النامي) الى أن المجالس السرية التي كان الخوارج / الإباضيون يعقدونها، تعود الى زمن أسبق من أواخر القرن الأول الهجري حيث يقول: (و الظاهر أن فكرة المجالس السرية نشأت

---

[1]) محمود إسماعيل (الحركات السرية في الإسلام) مصدر سابق، ص 38.

منذ أيام إبن أبيه، إذ يُروى أن (عُروة بن أُدية) قُبِضَ عليه في (سَرَب) (نفق سري كان يتعبد فيه)[1].

يذهب (محمود إسماعيل) الى أن (نظام الدعوة)، وهو من ابرز آليات إسلوب العمل السري، قد قام بتأسيسه (جابر بن يزيد) [وهو الشخص الذي يذهب الإباضيون الى انه المؤسس الحقيقي لفِرقتهم] في العقد الأخير من القرن الأول الهجري[2]، ويعتقد (إسماعيل) أن (نظام الدعوة قد بلغ ذروته إبان رئاسة خليفته [أي خليفة جابر بن يزيد] (أبي عُبيدة مسلم بن أبي كريمة)[3].

ويوضح (عبد الرحمن حجازي) المجالسَ السرية التي كانت تُعقد في زمن (مسلم بن أبي كريمة)، حيث إنه يُقسمها الى ثلاثة أنواع:

النوع الأول: المجالس العامة: وهي التي لم تكن مقصورة على جماعة معينة، بل إن دخولها مُباحٌ لأي شخص من أهل الدعوة [الإباضية] وكان الأعضاء يرتادون هذه المجالس التي تُعقد سراً في بيوت احد المشايخ وفي سراديب أرضية، أُعِدت لهذا الغرض، وفي بعض الأحيان تُعقد في بيوت النساء العجائز[4].

النوع الثاني: مجالس المشايخ: ويحضرها زعماء الإباضية فقط، وفي هذه المجالس تُقرر السياسة التي يجب على أهل الدعوة إتباعها، وكان مجلس المشايخ عبارة عن مجلس تخطيط وتنظيم لحركة ثورية سرية، ولا يجوز لأحد غير الإمام وكِبار المشايخ حضور هذا المجلس[5].

---

[1]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 101.

[2]) محمود إسماعيل (الحركات السرية في الإسلام) مصدر سابق، ص 38.

[3]) المصدر السابق والصفحة.

[4]) عبد الرحمن حجازي، مصدر سابق، ص 27.

[5]) عبد الرحمن حجازي، مصدر سابق، ص 27.

النوع الثالث: وهو ما يُمكن أن نُسميه بإسم (مجالس حملة العلم) حيث كان الدُعاة من مختلف الأمصار يتلقون العلم وأصول الدعوة الإباضية وتعاليمها مباشرة عن الإمام أبي عُبيدة مسلم بن أبي كريمة، الذي أقام مدرسة سرية لهذه الغاية في سرداب أرضي لا يعرفه إلا الدُعاة والمشايخ البارزون[1]، وقد كان (يقف حارس على المدخل لتحذيرهم إذا شاهد غريباً يأتي، بتحريك سلسلة حديدية كي يتوقف أبو عبيدة عن خطبته)[2].

كان الاباضيون، وكما يتضح مما ورد أعلاه، حذرين جداً إبان ممارستهم للمعارضة، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلُ على إدراكهم بأن إسلوب الثورة في المعارضة، لم يكن خياراً وحيداً في الظروف والأحوال كافة، بل ذهبوا الى وجود مراحل أو ظروف، أطلقوا عليها (مسالك الدين)، إذ وفقاً لهذه المسالك يتحدد الإسلوب الذي على الاباضيين ممارسته في معارضتهم، سواءاً أكان الثورة أو العمل السري.

يذهب (عمرو خليفة النامي) الى أن (علماء الإباضية يستعملون عبارة (مسالك الدين) التي تعني حرفياً (طرق الدين) للتعبير عن مراحل مجتمعهم الذي يجب أن تُنفذ قوانين الشريعة فيه)[3]، أما (عدون جهلان) فإنه يعتقد أن (المسالك) هي (مواضع السلوك) وهي الطرق [4]، لقوله تعالى (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْداً وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً)[5].

---

[1]) المصدر السابق والصفحة.

[2]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 103.

[3]) المصدر السابق، ص 275.

[4]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 84.

[5]) سورة طه – آية 53.

ويُقسم الإباضيون مسالك الدين الى أربعة:

- **المسلك الأول: الظهور:**

يُمثل هذا المسلك أفضل المراحل أو الحالات التي تكون فيها الفِرقة الإباضية، والظهور عند الإباضية، يُمثل النوع الأول من أنواع الإمامة، كما مرّ سابقاً، حيث فيه يتمكن الإباضيون من الانتصار على عدوهم، وعندها يكون بإمكانهم تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لمعتقداتهم، و(على إمام الظهور أن يُنفذ أوامر الله تعالى)[1]، لأنه لا داعي الى عدم ذلك، بعد أن تولى الإباضية حكم أنفسهم، وأصبحوا قادرين على تطبيق وتنفيذ ما لم يقدروا عليه من قبل.

وتُقدمُ الإباضية جملةً من الشروط التي وفقها بالإمكان أن تنطلق إمامة الظهور، أو لنقل يتم وفقها ممارسة مسلك الظهور، والتي يُمكن إجمالها بالاتي[2]:

أولاً: قوة أهل الدعوة، وذلك أن يغلب على ظنهم أن يغلبوا أهل الباطل.

ثانياً: أن يكون أهل الدعوة عددهم كنصف عدوهم في جميع ما يحتاجون إليه، لقوله تعالى (الآنَ خَفَّفَ اللّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُواْ مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُواْ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ)[3].

ثالثاً: أن يكون فيهم ستة رجال فصاعداً، أهل علم بأصول الدين والفقه من ذوي ورع وصلاح في الدين، فإذا إجتمعت للاباضية هذه الشروط، يصح إعلان الإمامة، فيعقدونها لأفضلهم أو من يستحقها منهم.

إن مسلك الظهور يُعبر عن ممارسة إباضية لإسلوب الثورة في معارضة الإمامة، وهذا يدلُ على أن هذا المسلك أكثر أهميةً من غيره، لأنه يكشف عن

---

[1]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 277.

[2]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 82.

[3]) سورة الأنفال – آية 66.

تطبيق للإسلوب الأساسي لمعارضة الإمامة عند الإباضية، بل عند الخوارج بشكلٍ عام، من جهة.

ومن جهة أخرى يكشف عن إقامة لدولة إباضية، دولة تتم فيها ممارسة السلطة السياسية (الإمامة) وفقاً لمعتقدات الخوارج / الإباضية، وهذا يعني إقامة مجتمع التوحيد المطلق الذي آمن به الخوارج وبذلوا الغالي والنفيس في سبيل إقامته وتحقيقه.

- **المسلك الثاني: الدفاع:**

يقترب هذا المسلك من الذي قبله (مسلك الظهور) في كونه قد شكّلَ أيضاً عند الإباضية، نوعاً من الإمامة، حيث إن إمامة الدفاع يتم اللجوء إليها في حال عدم القدرة على إقامة إمامة الظهور، يقول (عدون جهلان): (الدفاع بعد الظهور، أقل درجة ومرتبة، سُميَّ بالدفاع، لأن المسلمين يشغلهم الدفاع عن أنفسهم ودينهم ومُكتسباتهم، عن إقامة الدولة والظهور على الأعداء، ويكون المسلمون حينئذٍ قد ضعفوا وتخلفوا عن شرف الظهور، لنقص إمكانياتهم وقلة عددهم)[1].

ويسعى (علي يحيى معمر) الى توضيح مسلك الدفاع تماشياً مع المصطلحات المعاصرة، فهو يقول: (و الدفاع في مسالك الدين، يُرادف ما يُعبر عنه في العصر الحاضر بالثورة، الثورة على الاستعمار الأجنبي، أو الثورة على الاستعمار الداخلي: كالثورة على الظلم، والثورة على الإقطاع، والثورة على الفساد...)[2].

يكشف هذا المسلك عن حالة من الضعف الإباضي، من حيث عدم القدرة على إتباع مسلك الظهور، وبالتالي إقامة (إمامة الظهور)، لذا يتوجب على

---

[1]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 88.

[2]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح 1 ص 94.

الاباضيين أن يقوموا بالثورة من اجل الحفاظ على بلادهم ودينهم...، لكنها حالة من الضعف التي يُمكن معها رفع السلاح بوجه ما يعتقده الإباضية سبباً للظلم...، أي أن مسلك الدفاع يُمثل حالة الضعف التي يُمكن معها الثورة والقتال، وليست حالة الضعف التي يجب معها التستر الكامل وعدم حمل السلاح بوجه الخصوم.

- **المسلك الثالث: الشِراء:**

يُمثل مسلك الشِراء المرحلة الثالثة التي ينبغي على الخوارج / الإباضية اللجوء إليها في حال-عدم الاستطاعة والتمكن من سلوك مسلكيّ (الظهور – الدفاع)، أي يُعبر الشراء عن مرحلة تكون فيها الإباضية أضعف من أن تقدر على ممارسة الظهور أو الدفاع، وهو ينطوي على إدراك بأن الولوج الى وطيس الحرب مع الخصوم يؤدي الى القتل (و هي عندهم شهادة)، لذا فإن خيار الانتصار بالنسبة لهذا المسلك مُستبعدة الى درجة كبيرة جداً، فالاباضيون عندما يُقررون سلوك الشِراء، فإنهم يعلمون إن النتيجة هي القتل (الهزيمة)، لذا لا يُريدون بالشراء الانتصار، بقدر ما يُريدون شِراء الجنة ببيع أنفسهم، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلُ على تجلي حالة التضحية الكبيرة التي إعتادت جماعة الخوارج على تقديمها.

لقد وضع الإباضيون مبادئ للشِراء، يمكن إجمالها بالاتي:

1 – الشِراء واجب إختياري... وهو واجب على من ألزموا به أنفسهم.

2 – ينبغي أن لا يقل عددهم [أي الذين يسلكون مسلك الشِراء] عن أربعين.

3 – عليهم أن يختاروا قائدهم منهم وسلطته مُلزمةٌ لأتباعه فقط.

4 – التقية الدينية غير ملائمة للشُراة، وعليهم أن يُقاتلوا حتى ينتهي الجور أو يُقتلوا.

5 – لا منزل لهم إلا المكان الذي إجتمعوا فيه لمقاتلة عدوهم، وإذا عادوا الى بيوتهم لسببٍ ما، فحكمهم حكم المسافرين من ناحية الصلاة وغيرها.

6 – ليس لهم أن يُحاربوا أحداً إلا من حاربهم، أو أن يُطاردوا المهزوم[1].

تكشف مبادئ الشِراء أعلاه عن تشديد على قضية تصدي القائمين به لخصومهم، وإلزامية عدم الانسحاب والتراجع، بل عدم الذهاب الى أي مكان آخر غير مكان الحرب، حتى وإن كان هذا المكان هو منزل الشخص الذي يُمارس الشِراء، وحتى لو حصل هذا الأمر، فإن مقامه سيكون مقام المُسافر الذي يجب عليه تقصير الصلاة والإفطار عن الصوم، وهذه دلالة كبيرة على وجوب الاستمرار في الشِراء حتى النصر، وهو خيار مُستبعد جداً – إن لم يكن مُستحيلاً –، أو القتل (الشهادة) وهو خيار قوي جداً؛ لأن (الشِراء يأتي تعبيراً عن التضحية بحياة المرء في سبيل الله تعالى لبلوغ الجنة)[2].

يؤكد (أبو بلال مِرداس بن أدية)، وهو أحد قادة الخوارج، والذي يُعتبر من أبرز ممارسي الشِراء[3]، على حقيقة أن خيار الانتصار، إبان ممارسة الشِراء، مُستبعد جداً، من خلال ما كان يقوله للذي يُريد أن يسلك هذا المسلك، إذ كان يقول: (إنك تخرجُ جهاداً في سبيل الله وإبتغاء مرضاته، لا تُريد شيئاً من أعراض الدنيا، ولا لك في الدنيا حاجة، ولا لك إليها رجعة...، فإعلم إنك مقتول، وأنك لا رجعة لك الى الدنيا وأنك ماضٍ، أمامك لا شيء إلا الحق حتى تلقى الله)[4].

---

[1]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 281.

[2]) المصدر السابق، ص 278.

[3]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 92، وأيضا: مهدي طالب هاشم، مصدر سابق، ص 270.

[4]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 279.

أما (علي يحيى معمر) فهو عندما يتحدث عن الشِراء وإنعدام ضمانات الانتصار فيه، يقول: (فحق لقلة منهم إذا بلغوا أربعين شخصاً أن يُعلنوا الثورة على الفساد، وبما أن هذه الثورة التي يقوم بها عددٌ قليل، لا يُتوقع لها النجاح في كفاحها ضد دولة ظالمة مسلحة، أو أمة مُسالمة راضية بالذّل، إن هذا التنظيم يشبه أن يكون شغباً على دولة ظالمة حتى لا تطمئن الى تنفيذ خططها الجائرة)[1].

إن الاباضيين يعلمون تماماً، في حال سلوكهم في مسلك الشِراء، إنهم لن ينتصروا على عدوهم، بيد أن هذا لا يعني الخضوع والخنوع لما يعتقدون أنه ظلمٌ، لذا فهم مستعدون للتضحية بأرواحهم وأموالهم في سبيل محاربة هذا الظلم.

وتماشياً مع صعوبة طريق الشِراء، وتدني – إن لم تكن إنعدام – نسبة الانتصار فيه؛ لان خيار القتل، يبقى وارداً بقوة، غير أن السالكين في هذا المسلك لا يأبهون للقتل؛ لكونهم قد (عاهدوا الله على إنكار المنكر والأمر بالمعروف بدون [من دون] مبالاة ولا خوف من الموت)[2].

إن المُلاحظ في المسالك الثلاثة (الظهور – الدفاع – الشِراء) أنها تكشف عن تمسك الخوارج / الإباضية بحمل السلاح والثورة على الخصوم، أي أنهم كانوا اقرب الى إسلوب الثورة منه الى إسلوب العمل السري، لكن من المهم الإشارة الى أنهم لم يتعاملوا مع إسلوب الثورة في هذه المسالك على شاكلةٍ واحدة، وهذا ما يُبينه تقسيمهم إياها الى مسالك، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على إدراك العقل السياسي الإباضي الى أن إختلاف الظروف يجب أن يُرافقه إختلاف في الأساليب والآليات.

---

[1]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح1 ص 94.

[2]) سليمان باشا الباروني (الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية) تحقيق: محمد علي الصليبي، الطبعة الأولى 2005 م، نشر دار الحكمة – لندن، ص 264.

• المسلك الرابع: الكتمان:

يكون الخوارج / الإباضية في هذا المسلك، في حالةٍ كبيرة من الضعف الى درجة أنهم لا يتمكنون فيها من حمل السلاح وشَهرِهِ بوجه خصومهم، يقول (مهدي طالب هاشم): (إن الكتمان لدى أهل الدعوة يُمثل أدنى مراحل الضعف، وبسبب هذا الضعف تلجأ الدعوة الى الكتمان لبناء نفسها والاستعداد للظهور)[1]، ويقول (عمرو خليفة النامي): (يعني الكتمان إخفاء الشخص لمعتقداته، وفي هذه الحالة يحتفظ المؤمنون بمعتقداتهم سراً، لتجنب القمع من قِبل أعدائهم الذين لن يسمحوا للإباضيين بأن يُعلنوا معتقداتهم إذا كشفوهم)[2]، أي الكتمان، يشبه التقية، في كونه ممارسة لإخفاء العقائد والأفكار عن الآخرين، بسبب الخشية من أن إطلاعهم عليها، سيؤول الى الخطر على الشخص.

ويُقسم الإباضية مسلك الكتمان الى نوعين:

النوع الأول: مرحلة الاختفاء والتستر المتطرف والانعزال التام، وهي شبيهة بحالة (القعود)، مثل ما كان عليه (جابر بن يزيد)[3]، ففي هذا النوع من الكِتمان، يرزح الاباضيون تحت وطأةٍ كبيرة من التستر على المعتقدات والأفكار، ويعْمَدوا الى الانعزال التام وعدم مخالطة الآخرين، تحسباً وخشية من أن تؤدي بهم هذه المخالطة الى القتل والفتك من قبل الخصوم.

النوع الثاني: الكتمان المعتدل أو الظاهر، إذ يتمتع فيه الإباضيون بحرية الرأي وإظهار نشاطهم بين الأمم، إلا أنهم يعجزون عن إقامة دولة مُستقلة لهم، [مثل]

---

[1]) مهدي طالب هاشم، مصدر سابق، ص 63.

[2]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 282.

[3]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 97.

إباضية شمال أفريقيا بعد سقوط الدولة الرستمية)[1]، ويُسمى عندهم النوع الأول بـ (الكتمان الخفي) أم النوع الثاني، فإنه يُسمى بـ (الكتمان الظاهر)[2].

ويجب على الاباضيين إبان مسلك الكتمان، (أن يبتعدوا عن مساعدة الظالمين، بتولي الوظائف الظالمة، وأن تتولى شؤونهم جمعيات تبث فيهم هداية الله، وتملأ قلوبهم بالإيمان بالله)[3]، كما أن عليهم (الابتعاد عن مجالس المخالفين، وعدم دراسة مؤلفاتهم، مخافة التأثر بهم والذوبان في مجتمعهم)[4].

إن مسلك الكتمان في معارضة الإباضية، يُعبر عن إسلوب العمل السري، فهو لا ينطوي على القيام بالثورة أو المواجهة المُسلحة العلنية مع النظام القائم، ومن الممكن ملاحظة، أن مسلكاً واحداً من بين أربعة مسالك عند فِرقة الإباضية، يعتمد على إسلوب العمل السري، في حين تعتمد المسالك الأخرى على إسلوب الثورة في المعارضة، وهذا يدلّ دلالةً واضحة على أن الإطار العام للخوارج مع الثورة والخروج بالسيف على الخصوم؛ بُغية القضاء عليهم وإقامة المجتمع التوحيدي الذي آمن به الخوارج.

وبقدر ما كان عليه الإباضية، إبان مسلكِ الكتمان، من تستر على العقائد تشديد على عدم المواجهة المباشرة والعلنية مع الخصوم، فإنهم تشددوا في معاقبة الذي يقوم بخيانتهم، أي من يقوم بفضح تجمعاتهم ولقاءاتهم السرية الى السلطات الحاكمة، فقد كان (جابر بن يزيد يتخذ موقفاً متشدداً ممن يفشون أسماء الأعضاء

---

[1]) المصدر السابق، ص 98.

[2]) المصدر السابق والصفحة.

[3]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح 1 ص 95-96.

[4]) عدون جهلان، مصدر سابق، ص 94.

للطغاة)[1]، حتى أنه (أشار حين سُئِلَ عن أفضل الجهاد، فقال: إن قتلَ خردلة (و كان قد دلّ عليهم) هو أفضل الجهاد)[2].

إن إتباع الإباضية لمسلك الكتمان، ولفترات ليست بالقليلة، أسهم في تطوير هذا المسلك، وإنضاجه من خلال تشكيل (هيئة العزابة) التي كان لها الدورُ الفعال في حفظ فِرقة الإباضية، وجعلها تستمر بالبقاء الى الوقت المعاصر؛ إذمكّنها من التكيف والتلائم مع الظروف الحرجة والأوضاع الخطيرة على عقائدها.

العزابة هي (هيئة محدودة العدد، تُمثل خيرة أهل البلد علماً وصلاحاً، وهذه تقوم بالإشراف الكامل على شؤون المجتمع الإباضي، الشؤون الدينية والشؤون التعليمية والشؤون الاجتماعية والشؤون السياسية، وهي في زمن الظهور والدفاع تُمثل مجلس الشورى للإمام أو عامله، ومن ينوب عنه، أما في زمن الشِراء أو الكتمان فهي تمثل الإمام وتقوم بعمله)[3]، ونظام العزابة هو (النظام البديل عن قيام الدولة الإباضية، ولما كان الشيخ وتلاميذه يجتمعون في مكان سري بعيد عن المدن والتجمعات السكنية فقط أُطلق عليهم هيئة العزابة)[4].

يورد (عدون جهلان) مهام العزابة، حيث إنها تقوم بالاتي:

1 – الإشراف العام على كل ما يتعلق بالمجتمع الإباضي، وهي الوظيفة البديلة لوظيفة الإمام، ويقوم بهذا المنصب شيخ حلقة العزابة.

---

[1]) عمرو خليفة النامي، مصدر سابق، ص 86.

[2]) مهدي طالب هاشم، مصدر سابق، ص 84.

[3]) علي يحيى معمر (الإباضية في موكب التاريخ) مصدر سابق، ح 1 ص 97.

[4]) عبد الرحمن حجازي، مصدر سابق، ص 146.

2 – القضاء فيما يحصل بين الناس من مشاكل [مشكلات]، والفصل في القضايا، ورد الحقوق الى أهلها، وتأديب العصاة والمجرمين، وحفظ الأموال ومراقبتها، والحراسة على أموال الناس.

3 – ضبط ميزانية الحلقة بالإشراف على الأوقاف وتنميتها وصيانتها ورصد الصادرات والواردات.

4 – الإشراف على الشؤون الاجتماعية وتفقد أحوال الناس لتقديم المساعدات، سواءاً من ميزانية الحلقة أو بتكفل ذوي اليسار أو بإيجاد الأعمال لمن له القدرة على ذلك.

5 – الإشراف على التعليم والعمل على إتاحة الفرصة لكل الأطفال لينالوا قسطاً منه، ورصد جزء من ميزانية الحلقة لأعمال التعليم وإعانة الطلبة.

6 – الإشراف على العلاقات الخوارجية بين المجموعات الإباضية، وبينها وبين غيرها، وتنظيم تلك العلاقات في حالتي السلم والحرب[1].

يمكن من خلال ملاحظة المهام المُناطة بـ (العزابة)، أنها تضطلع بالعديد من المسؤوليات، وأنها إتسعت لتشمل حالة الحرب، في حين أن المعروف أن الإباضية إبان مسلك الكتمان لا تركن الى الولوج في وطيس الحرب، وربما مردُ هذا الى نجاح (نظام العزابة)، ما أدى الى إتساع صلاحياته، وعدم إنحصاره فقط في حالات الكتمان، وما يؤيد هذا الرأي هو أن (هيئة العزابة) تتولى دور (مجلس الشورى) خلال (الظهور والدفاع)، أما في زمن (الشِراء والكتمان) فإنها تقوم بدور الإمام، وتتولى القيام بمهامه، أي أنها أخذت بالإتساع ولم تعد حكراً على مسلك الكتمان فقط.

---

[1]) أحمد إلياس حسين (الإباضية في المغرب العربي) الطبعة الأولى 2000 م، د.ن، د.م، ص 22-23.

بعد التعرض الى (مسالك الدين) الأربعة عند الإباضية، فلعل من الأهمية بمكان طرح السؤال الآتي: إذا كان كل من (الظهور) و(الدفاع) يُمثلان المسلكين الأول والثاني، فلماذا عند الحديث عن (أنواع الإمامة) في المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل، تم الذهاب الى وجود نوعين من الإمامة عند الإباضية، وهما (إمامة الظهور) و(إمامة الدفاع)، في حين لم يتم إيراد إمامة للشِراء أو للكتمان ؟

ربما يمكن القول، ومن خلال ملاحظة الفارق الأساسي بين مسلكي (الظهور) و(الدفاع) وفرقهما عن مسلكي (الشِراء) و(الكتمان)، هو أنه في مسلك الظهور تكون القوة للاباضية، وهي من ستتولى الحكم في المجتمع، وبالتالي لا بد من وجود إمام يقوم بحكم المجتمع الإباضي، وايضاً في مسلك (الدفاع) فإن الإباضية تتمتع بقوة لا بأس بها، وتهدف الى الثورة على الظلم الحاصل عليها، سواءاً من قِبل قوة خوارجية أو داخلية، وأن وجود الإمام فيها ضروريٌ جداً، في حين أن مسلك الشِراء لا يعدو كونه ممارسة إقلاق للسلطة الحاكمة، يقوم بها ما يزيد عن أربعين شخصاً، وهؤلاء الأربعون يُدركون تماماً أن مصيرهم القتل (الشهادة عندهم) لذا فهم يريدون أن يبيعوا أنفسهم ليشتروا الجنة، وبالتالي فإن الإمامة لا تبرز في هذا المسلك بشكلٍ جلي، بل لعل وجود قائد يتولى قيادتهم فقط في الحرب لحين قتلهم المحتوم يفي بالغرض، وأخيراً، أي بالنسبة الى مسلك الكتمان، فإن الإباضية تكون فيه من الضعف الى درجة كبيرة جداً، ما حملَ الإباضية الى عدم التركيز على ضرورة مبايعة إمام معين.

وعموماً فبالنسبة للإسلوب الثاني الذي قام الخوارج بإعتماده في معارضة الإمامة التي إعتقدوا أنها جائرة، وإلزامية القضاء عليها، ألا وهو إسلوب العمل، فإنه (و مهما يكن من أمر، فإن نجاح الخوارج في إقامة دولة في عُمان [وأخرى]

في حضرموت وثلاث دول ببلاد المغرب، دليلٌ واضحٌ على فعالية إسلوب التنظيم السري وجدواه بالقياس الى إسلوب الثورات التي لم تُسفر إلا عن إضعاف الحركة الخوارجية)[1].

إن إسلوب العمل السري، وعلى الرغم من كون الخوارج قد آمنوا به إضطراراً، ولم يكن إيمانهم به عن قناعة راسخة؛ لان مرتكزاتهم تنسجم مع إسلوب الثورة، فقد آتى أُكُلَهُ، وأسهم في تقوية الخوارج، ومكّنهم من إقامة دول، إذن، لو آمن به الخوارج منذ البداية، ومارسوه بشكل أكثر فعالية، ولم يتشتتوا الى فِرَقٍ عديدة، تُرى الى أية درجة، من القوة، ستكون عليها جماعة الخوارج ؟ وإلى أي مدى ستكون قادرة على القضاء على خصومها ؟

[1]) محمود إسماعيل (الحركات السرية في الإسلام) مصدر سابق، ص 46.

الخاتمة

توصل الباحث إلى الخُلاصات والإستنتاجات الآتية:

1 – كانت لجماعة الخوارج العديد من التسميات، التي تراوحت بين التي أطلقها الخوارج على أنفسهم، وتلك التي اطلقها عليهم خصومهم، كما أنها تراوحت بين أن تكون حيادية في إطلاقها وتحليلها، وبين أن تكون غير حيادية في الإطلاق والتحليل أو في أحدهما، وقد برزت تسمية الخوارج، كأبرز تسمية عُرِفت بها هذه الجماعة.

2 – إذا كانت جماعة الخوارج قد ظهرت إبان حرب صفين، والتي بدورها عبّرت عن ظاهرة خطيرة في المجتمع الإسلامي، المتمثلة بـ الاقتتال (الإسلامي – الإسلامي)، فإن هذا لا يعني أن السبب الأساسي والمباشر لنشوء هذه الجماعة السياسية هو ذلك المنحصر بهذه الحرب، بل أن هناك ما أسهم بكونه تمهيداً لإنطلاقها الى عالم الوجود.

3 – إذا كان أغلب الكُتّاب يؤمنون بأن حرب صفين ما هي إلا الفرصة المؤاتية بالنسبة للخوارج للظهور على الساحة الإسلامية، أي أن الخوارج إستغلوها كفرصة للخروج وللتعبير عن وجودهم، فإنهم يختلفون حول تحديد الإطار الزماني الذي نشأت فيه هذه الجماعة، أي من ناحية الزمان الحقيقي والواقعي الذي بدأت فيه هذه الجماعة بالتشكل والتهيكُل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى حول تحديد ماهية الحاضنة الأساسية والبيئة الخصبة التي نمت منها وعليها جماعة الخوارج، كما إختلفت التفسيرات التي أُريد منها إماطة اللثام عن السبب الذي حدا الجماعة للخروج.

4 - تباينت التفسيرات حول الدافع الأساسي والسبب المباشر لخروج هذه الجماعة، إذ هناك من أرجع السبب الى كونه دينياً، أي أن الخوارج لم يخرجوا إلا من أجل تخليص الدين مما إعتقدوا انه لحق به من مظاهر الكفر والإشراك، وهناك من إعتقد أن الدافع كان إجتماعياً، من منطلق كونهم ينتمون الى مرتبة إجتماعية أدنى من مرتبة أبناء قُريش، وبعبارة أخرى، إن المادة الخام التي تكونت منها هذه الجماعة كانت عبارة عن عناصر قبلية تنتمي الى مستوى أقل أهمية، وفقاً للتراتبية الاجتماعية التي كانت قائمة آنذاك، في حين هناك من ذهب الى أن النزعة الدنيوية، والمُراد بها هنا الرغبة العارمة من قِبل بعض الخوارج - إن لم يكن جميعهم - في الحصول على السلطة، لما تُقدمه الأخيرة من نفوذ وسلطان...، أي أن السبب السياسي هو الذي حمل الخوارج على شهر سيوفهم وتشكيلهم لواحدة من أهم جماعات المعارضة المسلحة في الدولة الإسلامية، وأخيراً، هناك من إعتقد أن المال، وبعبارة أكثر تعميماً، العامل الاقتصادي، هو الذي دفع الخوارج الى ما قاموا به، إذ إستنكروا، كما اعتقدوا، إستئثار الآخرين بالثروات، وإنعدام المساواة الاقتصادية، وإستشراء الفوارق الطبقية، التي لم يأت الدين الإسلامي إلا للقضاء عليها وعلى أمثالها.

5 - على الرغم مما إنطوت عليه التفسيرات الأربعة حول نشأة الخوارج من صحة، بيد أن كل واحد من هذا التفسيرات ركزّ على عاملٍ أو جانبٍ واحد، وقام بإغفال غيره وإسدال الأستار عليه، أو على الأقل إضعافه، الأمر الذي أدى الى إطلاق تعميمات على أمور جزئية، إذ أسهمت في نشأتها وخروجها العديد من الأسباب، التي تفاعلت بشكلٍ متظافر، وإتحدت بتعاضد، لتُمهد وتُسبب لنشأة هذه الجماعة، أي لم يكن هناك سبب واحد فقط لنشأة هذه الجماعة.

6 – بدأت جماعة الخوارج معارضتها المسلحة للنظام القائم منذ نشأتها المباشرة والعلنية خلال حرب صفين 37 هـ، غير أنها لم تستمر على وحدتها، لتفاعل جملة من الأسباب، الأمر الذي أدى الى تفرقها الى جملة من الفِرَقْ، تباينت هذه الفِرَقْ بين من كانت أكثر تطرفاً وشوكةً، وبين الأقلها ذلك، غير أن الإطار العام للجماعة بَقِيَ يقوم على الإيمان بالعنف كوسيلة أساسية في تحقيق الهدف السياسي الخوارجي، المتمثل في القضاء على إمامة، إعتقدوا انها جائرة، وإقامة إمامة خوارجية عادلة تقوم على أساس التوحيد المطلق لله تعالى والمساواة الكاملة والتامة بين أفراد المجتمع الخوارجي.

7 – لقد أسهم تطرف الخوارج، وممارستهم لتكفير الخصوم، وإيمانهم بالمعارضة المسلحة المتشددة، في القضاء على الفِرَقْ الخوارجية، بإستثناء فِرقة الاباضية، التي أتاح لها إنفتاحها – بالقياس الى غيرها من الفِرَقْ الخوارجية، وإجادتها في ممارستها لإسلوب العمل السري في معارضة الإمامة التي كانت تعتقد أنها جائرة، في البقاء الى الوقت الحاضر من دون سائر الفِرَقْ الخوارجية.

8 – تماشياً مع التجربة الاسلامية، والتي مزجت بين الحيزيّن الديني والسياسي، كان للخوارج العديد من المُرتكزات الدينية والسياسية، والتي على الرغم من التقارب الكبير بين هذه المُرتكزات، غير أن الباحث سعى من اجل تحديد أيها اقرب الى الدين منه الى السياسة، وكذا العكس.

9 – بالنسبة للمُرتكزات الدينية، آمن الخوارج بتوحيد الذات الإلهية توحيداً مُطلقاً، إلى درجةِ أنهم إعتقدوا أن جميع المسلمين من غير الخوارج قد كفروا، فالله تعالى عندهم مُنزّهٌ عن الإحتياج الى غيره، وأن صفاتهُ هي عينُ ذاته، وانه من غير الممكن رؤيته لا في عالم الدنيا ولا في عالم الآخرة.

10 - كما آمنوا بأن الله تعالى عادلٌ لا يظلم، ولا يجبرُ الإنسان على الظلم، الأمر الذي جعلهم يعتقدون أن الإنسان غير مجبور على الظلم، وفي حال كونه قد ظلم نفسه أو غيره، يجب أن يتم عقابه على ما فعل، فاسهم ايمان الخوارج بالعدل مساهمة فاعلة في تنمية وتعميق قضيةً إلزامية، وهي إقامة العدل السياسي والإجتماعي داخل المجتمع الإسلامي؛ لان إرادة الله تعالى العادلة لا ترتضي أن يكون المجتمع المسلم متناقضاً معها.

11 – لم يؤمن الخوارج بما آمن به غيرهم من المسلمين من التفريق بين الاسلام والايمان، إذ بإمكان الإنسان أن يكون مسلماً، لكن لن يكون مؤمناً في الزقت عينه؛ لان الإيمان مرتبة ودرجة أعلى من الإسلام، فقد إعتقد الخوارج بعدم جواز الفصل بين الإسلام والإيمان، بل يجب أن يكون المسلمُ مؤمناً، والمؤمنُ مسلماً؛ لان العمل عندهم جزءٌ من الإيمان.

12 – لذا فإنهم، وتماشياً مع كون العمل جزءاً من الإيمان، ذهبوا إلى عدم وجود منزلة بين المنزلتين، أي بين الإيمان والكفر، فالإنسان إما أن يكون مؤمناً (مسلماً) أو أن يكون كافراً، ولا توجد حالة وسط بين المنزلتين، بإستثناء فِرقة الاباضية التي آمنت بوجود منزلة الفسق، والتي هي ليست الإيمان ولا الكفر.

13 – يذهب الخوارج إلى أن القرآن الكريم مخلوق، وكانوا يُدافعون بشدة عن رأيهم هذا؛ لاعتقادهم أن القول بخلق القرآن الكريم يتماشى مع إيمانهم بالتوحيد المطلق الذي يجعلهم لا يؤمنون بتعدد القدماء لأنه يؤول بهم إلى الشرك.

14 – آمن الخوارجُ بالوعد والوعيد، فالوعد يعني أن الله تعالى قد وَعَدَ العبد الذي يُطيعه بأنه سيُدخله في الجنة، أما الوعيد فهو توعدٌ للعاصي والمذنب بأن مصيره إلى النار، وهم يعتقدون أن من الواجب واللازم إدخال الكافر (مُرتكب الكبيرة بالنسبة إليهم) في النار، وأن العفو الإلهي لن يناله وإن كان ظاهره مسلماً، فالخوارج

لا يؤمنون بالإسلام الظاهري، بقدر ما يؤمنون بالإسلام المرتبط بالالتزام الحرفي / المتشدد بالتعاليم الدينية، و في الجهة المقابلة، سيكون مصير الإنسان الخوارجي إلى الجنة؛ لأن الله تعالى – وفقاً لهم – وعده بها.

15 – أما بالنسبة للمُرتكزات السياسية، فإنهم آمنوا بـــ (لا حكم إلا لله)، وكان هذا المُرتكز شعاراً لهم على طول مسيرتهم التأريخية على الرغم من أن أول من نادى به ورفع لواءه هم معاوية بن أبي سفيان وجيشه إبان حرب صفين من أجل الخلاص من القتل.

إن الخوارج يعتقدون أن الحكم يجب أن يكون لله تعالى وحده، ويجب أن لا يُشاركه فيه أحد من البشر، وهذا مرتبط بعقيدتهم التوحيدية التي تُركز على أن يوحد البشرُ الله تعالى، توحيداً مطلقاً / شديداً، لا تشوبه أدنى درجات الشرك ومظاهره.

16 – كما أن ابرز ما عُرف عن الخوارج سياسياً، هو إرتكازهم على عدم إشتراط قرشية الإمام، بل إنهم زادوا في الأمر، إذ ذهبوا إلى أفضلية الإمام غير القرشي على القرشي؛ لسهولة عزلة إن خالف تعاليم الشرع، لكون العصبية غير القرشية أضعف وأهون.

17 – إحتلت الشورى داخل العقل السياسي الخوارجي مكانةً بارزة ومهمة، حيث آمنوا بإلزامية ممارستها، سواءاً إبان العزم على إختيارهم لإمامهم، أو إبانَ ممارسة الأخير لدوره في تولي منصب الإمامة.

18 – تماشياً مع تطرف الخوارج وتشددهم في تفسير النص القرآني والسنة النبوية، عَمَدوا إلى تكفير خصومهم الذين يختلفون معهم بالعقيدة والفِكر، بل إنهم أخذوا يُكفّرُ بعضهم بعضاً، أي أن كل فِرقة خوارجية قامت بتكفير أخواتها من الفِرق الخوارجية الأخرى، وقد ذهب الخوارج إلى أن هؤلاء الكفار هم كفار مشركون،

بإستثناء فِرقة الاباضية التي آمنت بأن مخالفيهم من المُسلمين كُفار نعمة، والذي يعتقدون انه يُقابل حالة الفِسق عند غيرهم من المسلمين.

19 – لقد كان الخروج ورفض التقية واحداً من مُرتكزات الخوارج السياسية، فهم يؤمنون بوجوب الخروج في سبيل الله تعالى؛ بغية القضاء على الذين خرجوا عن دين الإسلام حتى وإن كانوا من المسلمين، لذا فقد رفضوا التقية، والتي تقود المؤمن بها إلى كتمان ما يؤمن به تجنباً للقتل، وعلى الرغم من إيمان بعض الفِرَقْ الخوارجية بالتقية على الصعيد النظري، لكنها لم تلتزم بها على الصعيد العملي، فكانوا يُضحّون بالغالي والنفيس في سبيل تحقيق أهدافهم السياسية الصعبة، أن لم تكن المستحيلة.

20 – كما آمنوا بمُرتكز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعملوا به دون الإلتزام بالتسلسل المرحلي الذي نصّ عليه الحديث النبوي الشريف، (اليد – اللسان – القلب)، كما مارسوا مُرتكز الولاية والبراءة، فهم يتولون المؤمن منهم ويضحون معه، بيد أنهم سُرعان ما يتبرءون منه ويُكفّروه ويقتلوه إن إعتقدوا أنه خالف الشرع.

21 – لقد مارسَ الخوارج في مرحلة توحدهم وكونهم جماعة واحدة، وبعض الفِرَقْ الخوارجية في مرحلة ما بعد التفرق، الإستعراضَ، إذ كانوا يمتحنون إيمان الآخرين فمن كان مخالفاً لهم قتلوه، كما كانوا يَغيرون على الأماكن العامة في المدن التي تُخالفهم فيقتلوا كل من يظفروا به.

22 – آمن الخوارج بالمساواة داخل مجتمعهم، إذ إعتقدوا بوجوب أن يتساوى الجميع دون استثناء، وبغض النظر عن العِرق والنسب...، ومُرتكز المساواة هذا، بقدر ما عبّر، نظرياً، عن أمرٍ إيجابيٍ عند الخوارج، بقدر ما إنهم لم يلتزموا به تماماً على الصعيد العملي، إذ بقيت التمايزات موجودة داخل جماعتهم.

23 – لقد آمن الخوارج بالإمامة، وإعتقدوا أنها ضرورية الوجـود داخـل المجتمـع؛ لكون الأخير لا يصلح أمره إلا بوجود سلطة عليا حاكمة، وأجمعوا علـى وجوبهـا بإستثناء فِرقة النجدات التي ذهبت إلى الجواز وإمكانية زوال بإشتراطاتٍ معينة.

24 – إعتقدت فِرقة النجـدات ان لـو تمسـك المجتمـع بتعـاليم الإسـلام، ولم يتعـد البعض على البعض الآخر، عندها، لن تكون ضـرورية، أي مـن الجـائز أن يعـيش المجتمع من دون سلطة عليا (إمامة).

25 – لم يُعهد عن الخوارج - بشكلٍ عام - أنهم أكدوا وجود أنواعٍ للإمامـة، بيـد أن فِرقة الاباضية قد ذهبت إلى وجود نوعين من الإمامـة، الأول: (إمامـة الظهـور) والتي تُعبّر عن حالة من القوة والسيادة للفكر الاباضي داخـل المجتمـع، حيـث يـتم الحكم وفقاً لتعاليمه، والثاني: (إمامة الدفاع) وهي تُعبّر عن حالـة ضـعف وتقهقـر للفكر الاباضي ولأتباعه.

26 – وتماشياً مع تلك الأهمية الكبيرة التي أولتها جماعة الخوارج لمنصـب الإمامـة، فإنهم آمنوا بوجود جملة من الشروط التي يجب التثبُت من توفرها في الشخص الذي يُراد منه تولي هذا المنصب الحساس، ولعل من أهم هذه الشروط: الإسلام، العقـل والبلـوغ، العلـم والتبصـر بالـدين، التـدين والزهـد، العـدل، وأخـيرا، الشـجاعة والبصيرة بأمور الحرب.

27 – ركّز الخوارجُ على شرط الشجاعة والبصيرة في أمـور الحـرب إبـان سـعيهم لإختيار إمامهم، وهذا بطبيعة الحال، متأتي من الطبيعـة المسـلحة لجمـاعتهم، الـتي أملت عليهم أن يولوا للحرب وترتيباتها أهمية معظامة.

28 – لم يتسامح الخوارج مع الشخص الذي تتوفر فيه الشروط المطلوبة في الإمامة، إذ عليه أن يقبل توليها، فإن أبى ذلك، كان مصيره القتل المحتوم.

29 – كما وضعوا جملةً من الموارد التي يجوز لهم فيها عزل إمامهم عن منصبه، وعدم السماح له بالاستمرار في إمامته، كتجاوز التعاليم الإسلامية، أو حدوث خلل فيه يمنعه عن ممارسة وظيفته ومسؤولياته بالشكل السليم.....

30 – تعددت الأساليب التي مارسها الخوارجُ خلالها المعارضة وانه يجب القضاء عليها، وقد تمثلت هذه الأساليب بأسلوبي (الثورة) و(العمل السري).

31 – مارس الخوارجُ إسلوب الثورة، وكان هو الإسلوب المُحبّذ عندهم، إذ كانوا يلتحمون مع خصومهم في وطيس الحروب خلال الثورات المتعاقبة والعديدة التي كانوا يقومون بها في أكثر من مكان وزمان.

32 – كما مارسوا إسلوباً آخراً، إلتجأوا إليه بعد أن لم يتمكنوا من مواصلة ثوراتهم بنفس القوة التي كانوا عليها، فقد عَمَدوا إلى إسلوب العمل السري، الذي تمثل بممارسات الإغتيال التي كانوا يقومون بها، والاجتماعات السرية في السراديب.... وهذا الإسلوب لم يكن يرقى عندهم إلى إسلوب الثورة، لكنهم إعتبروه أمراً مرحلياً يُساعدهم على إعادة بناء قوتهم، ومن ثم ممارسة إسلوب الثورة مرةً أخرى.

33 – تمكن الخوارج، من خلال معارضتهم المُسلحة التي قاموا بها، من إضعاف السلطات الحاكمة، ولا سيما إبانَ العصر الأموي، غير أن تشددهم وتزمتهم وتفرقهم، وعدم قبولهم التحالف مع غيرهم من الجماعات المُعارضة الأخرى.... كل هذا أسهم في القضاء عليهم، بحيث أن جميع الفِرَقْ الخوارجية قد فنيت بإستثناء فِرقة الاباضية التي مكّنها إنفتاحها، بالقياس إلى غيرها من الفِرَقْ الخوارجية، وأخذها بإسلوب العمل السري كثيراً، من البقاء إلى عصرنا الحاضر.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) (نهج البلاغة) (4) أجزاء، شرح: محمد عبده، د.ط، د.ت، نشر دار المعرفة – بيروت.

أولاً: الكُتب العربية والمُترجمة:

1. أبو رية: محمود (أضواء على السيرة المحمدية) الطبعة الخامسة، د.ت، نشر دار الكتاب الإسلامي – بيروت.
2. ـــــــ (شيخ المُضيرة، أبو هريرة) الطبعة الثالثة، د.ت، نشر دار المعارف – القاهرة.
3. أبو زيد: نصر حامد (النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة) الطبعة الأولى 1995 م، نشر المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء.
4. أبو الشباب: احمد عوض (الخوارج، تأريخهم، فِرقهم، وعقائدهم) الطبعة الأولى 2005 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
5. أبو نصر: عمر (الخوارج في الإسلام) الطبعة الثانية 1956 م، نشر مكتبة المعارف – بيروت.
6. الأستراباذي: رضي الدين محمد بن الحسن (شرح شافية بن الحاجب) (4) أجزاء، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرون، د.ت، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
7. إسماعيل: محمود (الحركات السرية في الإسلام) الطبعة السادسة 2006 م، نشر دار رؤية – القاهرة.
8. ـــــــ (الخوارج في بلاد المغرب حتى القرن الرابع الهجري) الطبعة الثانية 1406 هـ / 1985 م، نشر دار الثقافة – الدار البيضاء.
9. ـــــــ (دراسات في الفكر والتأريخ الإسلامي) الطبعة الأولى 1994 م، نشر دار سيناء – القاهرة.
10. الأشعري: علي بن إسماعيل (مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين) تحقيق: هلموت ريتر، الطبعة الثالثة 1400 هـ / 1980 م، نشر دار فرانز شتايز بفيسبان – د.م.

11. أطفيش: أبو إسحاق يوسف (الفَرق بين الإباضية والخوارج) د.ط، د.ت، نشر مكتبة الضامري – سلطنة عُمان.
12. آلبو سعدة: نزار (جذور الشبهات، قراءة في حركات الخوارج) الطبعة الأولى 1996 م، نشر دار البُراق – لندن.
13. آل عبيكان: عبد المحسن بن ناصر (الخوارج والفكر المتجدد) د.ط، د.ت، نشر دار بن القيّم – الكويت.
14. أمين: أحمد (فجر الإسلام) الطبعة الثانية 1427 هـ / 2006 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
15. الأمين: شريف يحيى (معجم الفِرق الإسلامية) الطبعة الأولى 1406 هـ / 1986 م، نشر دار الأضواء – بيروت.
16. الأميني: عبد الحسين (الغدير) (12) جزء، الطبعة الرابعة 1397 هـ، نشر دار الكتاب العربي – بيروت.
17. الأندلسي: عبد الله البكري (مُعجم ما أستعجم من أسماء البلاد والمواضع) (4) أجزاء، الطبعة الثالثة 1403 هـ، نشر عالم الكتب – بيروت.
18. أومليل: علي (السلطة الثقافية والسلطة السياسية) الطبعة الثانية 1998 م، نشر مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت.
19. الباروني: سليمان باشا (الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية) تحقيق: محمد علي الصليبي، الطبعة الأولى 2005 م، نشر دار الحكمة – لندن.
20. ـــــــــ (مختصر تأريخ الإباضية) د.ط 1936، د.ن – طرابلس.
21. البحراني: المحقق (الحدائق الناضرة) (25) جزء، تحقيق: محمد تقي الأيرواني، د.ط، د.ت، نشر مؤسسة النشر – قم.
22. البصري: أبو مصعب (أضواء على الفِرق والمذاهب الإسلامية) الطبعة الأولى 1419 هـ، نشر دار الشريف الرضي – قم.
23. البغدادي: عبد القاهر (الفَرق بين الفِرق) الطبعة الأولى 1977 م، نشر دار الآفاق الجديدة – بيروت.

24. البكاي: لطيفة (حركة الخوارج، نشأتها وتطورها الى نهاية العصر الأموي) الطبعة الأولى 2001 م، نشر دار الطليعة – بيروت.
25. البلاذري: أحمد بن يحيى (أنساب الأشراف) الطبعة الأولى 1394 هـ، نشر مؤسسة الاعلمي – بيروت.
26. ـــــــــ (فتوح البلدان) (3) أجزاء، د.ط 1379 هـ، نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة.
27. بن أبي الحديد: عز الدين (شرح نهج البلاغة) (20) جزء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، 1378 هـ / 1959 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
28. بن الأثير: عز الدين علي (أسد الغابة في معرفة الصحابة) (5) أجزاء، د.ط، د.ت، نشر مؤسسة إسماعيليان – قم.
29. ـــــــــ (النهاية في غريب الحديث) (5) أجزاء، الطبعة الرابعة 1363 هـ (شمسي)، نشر مؤسسة إسماعيليان – قم.
30. – بن البرّاج: القاضي (المهذب) (12) جزء، د.ط، 1406 هـ، نشر جماعة المدرسين – قم.
31. بن تيمية: تقي الدين أحمد (السياسية الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) الطبعة الرابعة 1426 هـ / 2005 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
32. بن الجوزي – سبط (تذكرة الخواص) الطبعة الأولى 2004 م، نشر دار العلوم – بيروت.
33. بن حزم: أبو محمد الأندلسي (الإحكام في أصول الأحكام) (8) أجزاء، تحقيق: أحمد شاكر، د.ط، د.ت، نشر مطبعة العاصمة – القاهرة.
34. بن حنبل: أحمد (العلل ومعرفة الرجال) (3) أجزاء، تحقيق: وصي الله بن محمود، الطبعة الأولى 1408 هـ / 1988 م، نشر دار الخاني – الرياض.
35. بن خلدون: عبد الرحمن (تأريخ بن خلدون) (8) أجزاء، الطبعة الرابعة د.ت، نشر مؤسسة الاعلمي – بيروت.
36. بن طيفور: أبو الفضل بن طاهر (بلاغات النساء) د.ط، د.ت، نشر مكتبة بصيرتي – قم.

37. بن عساكر: أبو القاسم علي (تأريخ مدينة دمشق) (70) جزء، تحقيق: علي شيري، الطبعة الأولى 1415 هـ / 1996 م، نشر دار الفكر – بيروت.
38. بن كُثيّر: أبو الفداء (البداية والنهاية) (14) جزء، الطبعة الأولى 1408 هـ، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت.
39. ـــــــ (تفسير القرآن العظيم) (4) أجزاء، د.ط 1412 هـ / 1991 م، نشر دار المعرفة – بيروت.
40. بن منظور: جمال الدين محمد (لسان العرب) (15) جزء، الطبعة الأولى 1405 هـ، نشر دار أدب الحوزة – د.م.
41. التاهساني: محمد بن أبي بكر (الجوهرة في انساب الإمام علي (عليه السلام) وآله) تحقيق: محمد التونجي، الطبعة الأولى 1402 هـ، نشر مؤسسة الاعلمي – بيروت.
42. الترمذي: محمد بن عيسى (سنن الترمذي) (5) أجزاء، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية 1403 هـ / 1983 م، نشر دار الفكر – بيروت.
43. الثعالبي: عبد الرحمن بن محمد (تفسير الثعالبي) (5) أجزاء، تحقيق: عبد الفتاح أبو سنة وآخرون، الطبعة الأولى 1418 هـ / 1997 م، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت.
44. الجابري: محمد عابد (العقل السياسي العربي، محدداته، تجلياته) وهو الجزء الثالث من (العقل السياسي العربي)، الطبعة الخامسة 2004 م، نشر مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت.
45. جدعان: فهمي (المحنة) الطبعة الثانية 2000 م، نشر المؤسسة العربية – بيروت.
46. جعيط: هشام (الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر) ترجمة: خليل احمد خليل، الطبعة السادسة 2008 م، نشر دار الطليعة – بيروت.
47. جهلان: عدون (الفكر السياسي عند الإباضية) د.ط، د.ت، نشر مكتبة الضامري – سلطنة عُمان.
48. حجازي: عبد الرحمن عثمان (تطور الفكر التربوي الإباضي في الشمال الأفريقي) الطبعة الأولى 1421 هـ / 2000 م، نشر المكتبة العصرية – بيروت.
49. الحجازي: عبد الله (صِدق الخبر في خوارج القرن الثاني عشر) تحقيق: مرتضى المالكي، الطبعة الأولى 2006 م، نشر دار مدين – قم.

50. حسن: حسن إبراهيم وعلي إبراهيم حسن (النُظم الإسلامية) الطبعة الأولى 1422 هـ / 2001 م، نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة.
51. الحسن: عبد الله (المناظرات في الإمامة) الطبعة الأولى 1415 هـ، نشر دار أنوار الهدى – قم.
52. حسين: أحمد إلياس (الإباضية في المغرب العربي) الطبعة الأولى 2000 م، د.ن – د.م.
53. حسين: طه (المجموعة الكاملة) (16) جزء، الطبعة الخامسة 1996 م، نشر الشركة العالمية للكتاب – بيروت.
54. الحلي: المحقق (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام) (4) أجزاء، تحقيق: صادق الشيرازي، الطبعة الثانية 1409 هـ، نشر دار إنتشارات الإستقلال – طهران.
55. الحلبي: بن زهرة (غنية النزوع الى علميّ الأصول والفروع) تحقيق: إبراهيم البهادري، الطبعة الأولى 1417 هـ، نشر مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) – قم.
56. الحمداني: قحطان (النظرية السياسية المعاصرة) الطبعة الأولى 2003 م، نشر دار الحامد – عمّان.
57. الحموي: شهاب الدين ياقوت (مُعجم البلدان) (5) أجزاء، د.ط 1399 هـ / 1979 م، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت.
58. الخالدي: عبد الرزاق (مسقط وعُمان، السلطنة المجهولة) د.ط، 1957 م، نشر مكتبة العرفان – صيدا.
59. الخضري بك: علي محمد (تاريخ الدولة الإسلامية) (جزآن) تحقيق: لمجوى عباس، الطبعة الأولى 2003 م، نشر مؤسسة المختار – القاهرة.
60. دحلان: أحمد زيني (السيرة النبوية) (3) أجزاء، الطبعة الثانية 2001 م، نشر دار الفكر – بيروت.
61. الدينوري: أبو حنيفة أحمد بن داود (الأخبار الطوال) تحقيق: عبد المنعم عامر، الطبعة الأولى 1960 م، نشر دار إحياء الكتب العربية – بيروت.
62. الدينوري: أبو محمد قتيبة (الإمامة والسياسة) (4) أجزاء، تحقيق: طه محمد الزيني، الطبعة الأولى 1413 هـ، نشر مؤسسة الحلبي وشركاؤه – القاهرة.

63. ـــــــــــ (تأويل مختلف الحديث)، تحقيق: إسماعيل الأسعردي، الطبعة الثالثة د.ت، نشر دار الكتب – بيروت.
64. الذهبي: شمس الدين محمد (سير أعلام النبلاء) (23) جزء، تحقيق: شُعيب الأرناؤوط وصالح السم، الطبعة التاسعة 1413 هـ / 1003 م، نشر مؤسسة الرسالة – بيروت.
65. الرازي: فخر الدين (إعتقادات فِرق المسلمين والمشركين) تحقيق: علي سامي النشار، د.ط 1356 هـ / 1938 م، نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة.
66. الريّس: محمد ضياء الدين (النظريات السياسية الإسلامية) الطبعة الرابعة 1966 م، نشر دار المعارف – القاهرة.
67. الزركلي: خير الدين (الأعلام) (8) أجزاء، الطبعة الخامسة، د.ت، نشر دار العلم للملايين – بيروت.
68. السابعي: ناصر بن سليمان (الخوارج والحقيقة الغائبة) الطبعة الثانية 1424 هـ / 2003 م، نشر مكتبة الجيل الواعد – سلطنة عُمان.
69. السامرائي: طه خالد (مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية) الطبعة الأولى 1427 هـ / 2006 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
70. السامرائي: عبد الله سلوم (الغُلّو والفِرق الغالية في الحضارة الإسلامية) الطبعة الثالثة 1988 م، نشر دار واسط للنشر – بغداد – لندن.
71. السُبحاني: جعفر (المذاهب الإسلامية) الطبعة الأولى 1425 هـ / 2004 م، نشر مؤسسة التاريخ العربي – بيروت.
72. السبزواري: علي بن محمد (جامع الخلاف والوِفاق) تحقيق: حسين الحسيني، الطبعة الأولى د.ت، نشر دار باسدار إسلام – د.م.
73. السبكي: أبو الحسن تقي الدين (السيف الصقيل في الرد على بن زُفيل) د.ط، د.ت، نشر مكتبة زهران – القاهرة.
74. السجستاني: سليمان بن الأشعث (سؤالات أبي عُبيدة لأبي داود) (جزآن) تحقيق: عبد العليم عبد العظيم، الطبعة الأولى 1418 هـ / 1997 م، نشر مؤسسة الريان – بيروت.

75. السعوي: ناصر عبد الله (الخوارج، دراسة ونقد لمذهبهم) الطبعة الأولى 1417 هـ / 1996 م، نشر دار المعراج – الرياض.
76. السمعاني: أبو سعد عبد الكريم (الأنساب) (5) أجزاء، الطبعة الأولى 1408 هـ / 1988 م، نشر دار الجنان – بيروت.
77. السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن (لُب اللباب في تحرير الأنساب) د.ط، د.ت، نشر دار صادر – بيروت.
78. الشاكري: حسين (نشوء المذاهب والفِرق الإسلامية) الطبعة الأولى 1418 هـ، نشر: المؤلف – قم.
79. شُبّر: عبد الله (الأنوار اللامعة في شرح زيارة الجامعة) الطبعة الأولى 1403 هـ / 1983 م، نشر مؤسسة الوفاء – بيروت.
80. شقناو: عواطف العربي (فتنة السلطة، الصراع ودوره في نشوء بعض غُلاة الفِرق الإسلامية) الطبعة الثانية 2001 م، نشر دار الكتاب الجديد المتحدة – بيروت.
81. شلبي: أحمد (موسوعة التاريخ الإسلامي) (10) أجزاء، الطبعة الثالثة عشر 1988 م، نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة.
82. الشمري: حبيب طاهر (الخوارج، أصول وعقائد) الطبعة الأولى 1415 هـ نشر مجمع البحوث الإسلامية – مشهد.
83. شمس الدين: محمد مهدي (أنصار الحسين (عليه السلام)) الطبعة الثانية 1401 هـ / 1981 م، نشر الدار الإسلامية – د.م.
84. ـــــــــ (دراسات في نهج البلاغة) الطبعة الثانية 1392 هـ / 1978 م، نشر دار التعاون – بيروت.
85. الشهرستاني: أبو الفتح محمد (المِلل والنِحل) (10) أجزاء، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، د.ط، د.ت، نشر دار المعرفة – بيروت.
86. الشيرازي: محمد الموسوي (البدر الأزهر في مناظرات ليالي بيشاوَر) الطبعة الأولى 1427 هـ، نشر دار شهاب الدين – قم.
87. صادق: حسن (جذور الفتنة في الفِرق الإسلامية، منذ عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) حتى إغتيال السادات) الطبعة الثانية 1993 م، نشر مكتبة مدبولي – القاهرة.

88. صالح: عبد القادر (العقائد والأديان) الطبعة الثانية 1427 هـ / 2006 م، نشر دار المعرفة – بيروت.
89. الصدر: حسن (نهاية الدراية) تحقيق: ماجد الغرباوي، د.ط 1354 هـ (شمسي)، نشر دار المُشعّر – قم.
90. الصدر: محمد محمد صادق (ما وراء الفقه) (10) أجزاء، الطبعة الأولى 1420 هـ / 1999 م، نشر دار الأضواء – بيروت.
91. الضبّي: سيف بن عُمر (الفتنة ووقعة الجمل) تحقيق: أحمد راتب عرموش، الطبعة الأولى 1391 هـ، نشر دار النفائس – بيروت.
92. ضياني: علي أكبر (مُعجم مصادر الإباضية) د.ط 2003 م، نشر مؤسسة الهدى – طهران.
93. الطبرسي: الفضل بن الحسن (مجمع البيان في تفسير القرآن) (10) أجزاء، الطبعة الأولى 1415 هـ / 1995 م، نشر مؤسسة الاعلمي – بيروت.
94. الطبري: محمد بن جرير (تأريخ الأمم والملوك) (8) أجزاء، د.ط، د.ت، نشر مؤسسة الاعلمي – بيروت.
95. الطُريحي: فخر الدين (مجمع البحرين) (4) أجزاء، الطبعة الثانية 1408 هـ، نشر مكتب الثقافة الإسلامية – د.م.
96. طعيمة: صابر (الإباضية، عقيدةً ومذهباً) د.ط، د.ت، نشر دار الجيل – بيروت.
97. الطهراني: أغا بزرك (الذريعة الى تصانيف الشيعة) (26) جزء، الطبعة الثالثة 1403 هـ، نشر دار الأضواء – بيروت.
98. الطوسي: محمد بن الحسن (الخِلاف) (10) أجزاء، تحقيق: علي الخرساني وآخرون، الطبعة الأولى 1417 هـ نشر مؤسسة النشر الإسلامي – قم.
99. ـــــــــ (العِدّة في أصول الفقه) (جزآن)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، الطبعة الأولى 1417 هـ، نشر مطبعة ستارة – قم.
100. العاملي: محمد جواد (مفتاح الكرامة) (5) أجزاء، الطبعة الأولى 1419 هـ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي – قم.

101. العاني: باسم (الطبقية في التراث العربي) الطبعة الثالثة 1973 م، د.ن – بغداد.
102. عبد الحميد: عرفان (دراسات في الفِرق والعقائد الإسلامية) د.ط 1977 م، نشر دار التربية – بغداد.
103. العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر (تهذيب التهذيب) (12) جزء، الطبعة الأولى 1404 هـ / 1984 م، نشر دار الفكر – بيروت.
104. ـــــــــ (فتح الباري في شرح صحيح البُخاري) (13) جزء، الطبعة الثانية د.ت، نشر دار المعرفة – بيروت.
105. ـــــــــ (لسان الميزان) (7) أجزاء، الطبعة الثانية 1390 هـ / 1971 م، نشر مؤسسة الاعلمي – بيروت.
106. العسكري: أبو هلال (مُعجم الفروق اللغوية) الطبعة الأولى 1412 هـ، نشر مؤسسة النشر الإسلامي – قم.
107. العسكري: عبود (أصول المعارضة السياسية في الإسلام) الطبعة الأولى 1997 م، نشر دار النمير – دمشق.
108. العسكري: مرتضى (أحاديث أم المؤمنين عائشة، أدوار من حياتها) (جزآن)، الطبعة الأولى 1414 هـ / 1994 م، نشر دار التوحيد – د.م.
109. ـــــــــ (عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى) (جزآن)، الطبعة السادسة 1413 هـ / 1992 م، نشر دار التوحيد – د.م.
110. ـــــــــ (معالم المدرستين) (3) أجزاء، الطبعة الأولى 1410 هـ / 1990 م، نشر مؤسسة النعمان – بيروت.
111. العظيم آبادي: محمد شمس الحق (عون المعبود في شرح سُنن أبي داود) (14) جزء، الطبعة الثانية 1415 هـ، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
112. العلوي: هادي (الإغتيال السياسي في الإسلام) الطبعة الرابعة 2004 م، نشر دار المدى – دمشق.
113. ـــــــــ (خلاصات في السياسة والفكر السياسي في الإسلام) الطبعة الرابعة 2004 م، نشر دار المدى – دمشق.

114. عمارة: محمد (تيارات الفكر الإسلامي) الطبعة الثانية 1997 م، نشر دار الشروق – القاهرة.

115. ـــــ (المعتزلة وأصول الحكم) الطبعة الثانية 1984 م، نشر المؤسسة العربية – بيروت.

116. عمر: فاروق (التأريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين) د.ط، نشر مكتبة النهضة – بغداد.

117. العمرجي: أحمد شوقي (المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية) الطبعة الأولى 2000 م، نشر مكتبة مدبولي – القاهرة.

118. عوض: هشام احمد (الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية) الطبعة الأولى 1416 هـ / 1995 م، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي – فيرجينيا.

119. غلاب: عبد الكريم (قراءة جديدة في تأريخ المغرب العربي) (3) أجزاء، الطبعة الأولى 1426 هـ / 2005 م، نشر دار الغرب الإسلامي – بيروت.

120. غليون: برهان (نقد السياسة، الدين والدولة) الطبعة الثالثة 2004 م، نشر المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء.

121. الفرّاء: أبو يعلى محمد (الأحكام السلطانية) تحقيق: محمد حامد الفقي، د.ط، 1421 هـ / 2000 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.

122. فلهاوزن: يوليوس (أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة) ترجمة: عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية 1976 م، نشر وكالة المطبوعات – الكويت.

123. القرشي: باقر شريف (حياة الإمام الحسين (عليه السلام)، دراسة وتحليل) الطبعة الأولى 1395 هـ، نشر دار الأدب – النجف الاشرف.

124. القرطبي: محمد بن أحمد (الجامع لأحكام القرآن) (20) جزء، د.ط، 1405 هـ / 1985 م، نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت.

125. القُمي: علي بن بابويه (فقه الرضا (عليه السلام)) تحقيق: مؤسسة آل البيت، د.ط، د.ت، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا (عليه السلام) – مشهد.

126. القندوزي: سليمان بن إبراهيم (ينابيع المودة لذوي القربى) (3) أجزاء، تحقيق: علي جمال، الطبعة الأولى 1416 هـ، نشر دار الأسوة – د.م.
127. كوثراني: وجيه (الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية – القاجارية والدولة العثمانية) الطبعة الثانية 2001 م، نشر دار الطليعة – بيروت.
128. الكيالي: عبد الوهاب وآخرون (موسوعة السياسة) (7) أجزاء، الطبعة الثاني 1991 م، نشر المؤسسة العربية – بيروت.
129. الماوردي: أبو الحسن علي (الأحكام السلطانية و الولايات الدينية) د.ط، د.ت، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
130. المُباركفوري: أبو العلا محمد (تُحفة الأحوّذي بشرح صحيح الترمذي) (10) أجزاء، الطبعة الأولى 1410 هـ / 1990 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
131. المجتهدي السيستاني: مرتضى (الصحيفة المهدية المنتخبة) الطبعة الأولى 1425 هـ، نشر مركز النشر والتوزيع – قم.
132. المجلسي: محمد باقر (بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار) (110) جزء، الطبعة الثانية 1403 هـ / 1983 م، نشر مؤسسة الوفاء – بيروت.
133. محمد: سالم (دراسات في التأريخ الإسلامي) الطبعة الأولى 1993 م، نشر دار الأمل – بيروت.
134. محمد: فاضل زكي (الفكر السياسي العربي الإسلامي بين ماضيه وحاضره) الطبعة الأولى 1970 م، نشر دار الطبع – بغداد.
135. المحمودي: محمد باقر (نهج السعادة في مُستدرك نهج البلاغة) (8) أجزاء، الطبعة الأولى 1385 هـ / 1965 م، نشر مطبعة النعمان – النجف الاشرف.
136. المرزبان: محمد بن خلف (ذم الثقلاء) تحقيق: مأمون محمود، الطبعة الأولى 1412 هـ، نشر دار بن كُثير – الشارقة.
137. المرزباني: محمد بن عمران (مختصر أخبار شعراء الشيعة) تحقيق: محمد هادي الاميني، الطبعة الثانية 1413 هـ، نشر دار الكُتبي – بيروت.
138. مروة: حسين (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية) (5) أجزاء، الطبعة الثانية 2002 م، نشر دار الفارابي – بيروت.

139. المطهري: مرتضى (سيرة الأئمة الأطهار) ترجمة: مالك وهبي، الطبعة الأولى 1991 م، نشر دار الهادي – بيروت.
140. معروف: أحمد سليمان (قراءة جديدة في مواقف الخوارج وفكرهم وأدبهم) الطبعة الأولى 1988 م، نشر دار طلاس – دمشق.
141. معروف: نايف محمود (الخوارج في العصر الأموي) الطبعة الأولى 1977 م، نشر دار الطليعة – بيروت.
142. المعلم: محسن (النصب والنواصب) الطبعة الأولى 1418 هـ / 1997 م، نشر دار الهادي – بيروت.
143. معمر: علي يحيى (الإباضية بين الفِرق الإسلامية عند كاتب المقالات في القديم والحديث) (جزآن) الطبعة الرابعة 1422هـ / 2001 م، نشر دار الحكمة – لندن.
144. ـــــــ (الإباضية في موكب التأريخ) (4) حلقات، الطبعة الأولى 1384 هـ / 1964 م، نشر مكتبة وهبة – القاهرة.
145. معيطة: أحمد (الإسلام الخوارجي، قراءة في الفكر والفن ونصوص مختارة) الطبعة الثانية 2006 م، نشر دار التكوين – دمشق.
146. المغربي: النعمان بن محمد (شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار) (3) أجزاء، تحقيق: محمد الحسيني، د.ط، د.ت، نشر مؤسسة النشر الإسلامي – قم.
147. المفيد: الشيخ محمد (أوائل المقالات) تحقيق: إبراهيم الأنصاري، الطبعة الثانية 1414 هـ / 1993 م، نشر دار المفيد – بيروت.
148. الموسوي: محمد مهدي (الحاكمية في الإسلام، دراسة المراحل العشر حول ولاية الفقيه في عصر غيبة إمام العصر) الطبعة الأولى 1425 هـ، نشر مجمع الفكر الإسلامي – قم.
149. المناوي: محمد عبد الرؤوف (فيض القدير، شرح الجامع الصغير) (6) أجزاء، تحقيق: أحمد عبد السلام، الطبعة الأولى 1415 هـ / 1994 م، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
150. المنقري: نصر بن مزاحم (وقعة صفين) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية 1382 هـ، نشر المؤسسة العربية الحديثة – د.م.
151. الموصلي: أبو يعلي (مسند أبو يعلي الموصلي) (13) جزء، تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى 1408 هـ / 1988 م، نشر دار المأمون – بيروت.

152. النامي: عمرو خليفة (دراسات عن الإباضية) ترجمة: ميخائيل خوري، الطبعة الأولى 2001 م، نشر دار الغرب الإسلامي – بيروت.
153. النراقي: أحمد (مستند الشيعة) (19) جزء، الطبعة الأولى 1415 هـ، نشر مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث – مشهد.
154. النووي: محيّ الدين يحيى (شرح صحيح مسلم) (18) جزء، الطبعة الثانية 1407 هـ / 1987 م، نشر دار الكتاب العربي – بيروت.
155. النيسابوري: محمد بن محمد الحاكم (مستدرك الوسائل) (4) أجزاء، تحقيق: يوسف المرعشلي، د.ط 1406 هـ، نشر دار المعرفة – بيروت.
156. هاشم: مهدي طالب (الحركة الإباضية في المشرق العربي) الطبعة الثانية 2003 م، نشر دار الحكمة – لندن.
157. الهاشمي: علي بن الحسين (وقعة النهروان أو الخوارج) تحقيق: المؤسسة الإسلامي للبحوث والمعلومات، الطبعة الأولى 2004 م، نشر مؤسسة التاريخ الإسلامي – بيروت.
158. الهمداني: أحمد الريحاني (الإمام علي (عليه السلام)) الطبعة الأولى 1417 هـ، نشر دار المنير – طهران.
159. هواري: زهير (السلطة و المعارضة في الإسلام) الطبعة الأولى 2003 م، نشر المؤسسة العربية – بيروت.
160. الهيثمي: نور الدين علي (مجمع الزوائد ومنبع الفوائد) (10) أجزاء، د.ط 1408 هـ، نشر دار الكتب العلمية – بيروت.
161. الوردي: علي (وعاظ السلاطين) الطبعة الثانية 1995 م، نشر دار كوفان – لندن.
162. اليافعي: محمد (قراءات تأريخية) الطبعة الثالثة 1990 م، نشر دار الأماني – بغداد.

ثانياً: المجلات والدوريات:

163. الحسني: جهاد تقي (مسائل أساسية في الفكر السياسي للخوارج) – مجلة (العلوم السياسية) العدد السابع، السنة الثالثة / حزيران 1990 م، تصدر عن كلية العلوم السياسية – جامعة بغداد.

164. عبد الحميد: صائب (الفِرق والمذاهب، تحقيق في النشأة المعالم) – مجلة (المنهاج)، العدد الخامس، السنة الثانية، 1417 هـ / 1997 م، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية – بيروت.
165. العطية: حامد (الإنحرافات الأربعة (1) القبيلة لا القبلة) – مجلة (المنهاج)، العدد الخامس عشر، السنة الرابعة، 1420 هـ / 1999 م، تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية – بيروت.

ثالثاً: الرسائل والأطاريح الجامعية:

166 – حسين: أياد خلف (المنهج المادي في دراسة الفكر الإسلامي / هادي العلوي إنموذجاً) رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة بغداد / كلية العلوم السياسية، 2006 م.
167 – السامرائي: هند يوسف (دور المرأة في حركة الخوارج) رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة تكريت / كلية التربية – قسم التاريخ، 1426 هـ / 2005 م.
168 – العزاوي: أسماء (نشاط الخوارج في البصرة والأهواز خلال القرن الأول الهجري) رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة بغداد / كلية الآداب – قسم التاريخ، 1421 هـ / 2001 م.
169 – علوان: علي محمد (السلطة في الفكر الإسلامي) رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة بغداد / كلية العلوم السياسية، 1423 هـ / 2002 م.
170 – لفتة: خليل مخيف (قضية الإمامة في الفكر السياسي للغزالي) رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة بغداد / كلية العلوم السياسية، 1416 هـ / 1995 م.