

The political views of the jurist Tawoos bin Kaysan Al yamani (d.106AH/725 AD) and his relationship with the Umayyad state

Amjad Mamdouh Al-Faouri^{1*} , Riad Hamodeh Hasan Haj Yasen² 

¹Department of History, The University of Jordan, Amman, Jordan

² Department of History and Civilization, Faculty of Arts, Yarmouk University

Received: 8/4/2023

Revised: 4/5/2024

Accepted: 7/5/2024

Published online: 10/3/2025

* Corresponding author:
amjad.fauri@yahoo.com

Citation: Al-Faouri, A. M., & Haj Yasen, R. H. H. . (2025). The political views of the jurist Tawoos bin Kaysan Al yamani (d.106AH/725 AD) and his relationship with the Umayyad state . *Dirasat: Human and Social Sciences*, 52(4), 7398.
<https://doi.org/10.35516/hum.v52i4.7398>



© 2025 DSR Publishers/ The University of Jordan.

This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY-NC) license
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Abstract

Objectives: This study examines the political positions and opinions of the jurist Tawoos bin Kaysan Al-Yamani (d. 106 AH/725 AD), exploring whether his views were unique compared to other Sunni jurists in general and those of the Umayyad state. He often opposed the approaches of the Umayyad governors and caliphs, and his significant statements were derived from his direct interactions with the Umayyad authority.

Methods: The study employs both descriptive and historical approaches. Using the descriptive analytical method, the research problem was described, hypotheses were proposed, and evidence was presented to support or refute these hypotheses. The historical approach reviewed historical narratives and data to outline bin Kaysan's political vision.

Results: The study found that Imam Tawoos' positions generally aligned with those of other Sunni jurists on political matters, although discrepancies were noted, particularly in his strict stances. While he offered critical political proposals to the Umayyad rulers within the framework of his religious and cultural formation, he did not present a comprehensive political vision. He cannot be classified as a political or revolutionary leader, as he neither participated in revolutionary movements nor engaged in resistance against the Umayyad state.

Conclusions: The study highlights the need for further research into the relationship between scholars and the Umayyad state, particularly their political opinions and varying stances on authority and revolutionary movements during the Umayyad era. It recommends comprehensive studies to create a picture of jurists and their multifaceted roles throughout Islamic history.

Keywords: Imam Tawoos, Umayyad state, opinions of Sunni jurists.

الآراء السياسية للفقيه طاووس بن كيسان اليماني (ت 106هـ/725م) وعلاقته بالدولة الأموية

أمجد ممدوح الفاعوري^{1*}، رياض حمودة حسن حاج ياسين²

¹قسم التاريخ، كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن

²قسم التاريخ والحضارة كلية الآداب جامعة اليرموك

ملخص

الأهداف: تناقش الدراسة مواقف وآراء الفقيه طاووس بن كيسان اليماني (ت 106هـ/725م)، وتحديداً السياسية منها، وهل كانت آراؤه ومواقفه متفردة على غيره من فقهاء السنة عموماً وفقهاء الدولة الأموية خاصة. فقد كانت مواقفه وآراؤه احتجاجية على نهج ولادة وخلفاء الدولة الأموية، حيث تبني مقولات مهمة تم استخلاصها من مواقف عايشها خلال اتصاله بالدولة الأموية في العديد من المناسبات.

المنهجية: استندت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التاريخي. وبالاستناد إلى المنهج الوصفي التحليلي جرى ملاحظة مشكلة البحث ووصفها، وتقديم المقترحات والفرضيات لوقوعها، وتقديم النماذج والأدلة التي تدعم الفرضيات المطروحة أو تنفيها. أما المنهج التاريخي فقد تم توظيفه في مراجعة البيانات المتعلقة بالروايات التاريخية التي تم رصدتها وتوظيفها في رسم معالم رؤية طاووس بن كيسان السياسية.

النتائج: بيّنت نتائج الدراسة انسجام مواقف الإمام طاووس وآرائه وتقاطعاته مع عموم فقهاء السنة في الموضوعات السياسية مع ملاحظة بعض التباينات، وخاصة في مواقفه الصارمة، وعلى الرغم من أنه قدّم بعضاً من الطروحات السياسية النقدية للحكام الأمويين ضمن آراء فقهية تنسجم مع تكوينه الثقافي الديني، لكنه لم يقدم رؤية سياسية شاملة، كذلك لا يمكن تصنيفه كزعيم سياسي وقائد ثوري، فلم ينخرط بالحركات الثورية، ولم يكن ضمن إطار الحركات المناهضة عسكرياً للدولة الأموية.

الخلاصة: توجه الدراسة إلى ضرورة الاهتمام بدراسة علاقة العلماء بالدولة الأموية، بخاصة دراسة آرائهم السياسية، ومواقفهم المتباينة من الدولة ومن الحركات الثورية التي ظهرت خلال العصر الأموي، فالدراسة توصي بضرورة أن يتم عمل دراسة شاملة تستوفي المصادر التاريخية، وكتب التراجم، وكتب الفقه والحديث لتكون صورة شاملة عن الفقهاء وأدوارهم المتعددة في الدولة والمجتمع خلال أدوار التاريخ الإسلامي.

الكلمات الدالة: الإمام طاووس، الدولة، الأمويون، اليمن، آراء فقهاء أهل السنة.

أولاً: محددات فقهية في التعامل مع المسائل السياسية:

إن التعرف على النظرة السياسية للفقهاء يقتضي البحث في محددات تتعلق بنظرتهم للدولة والحكم، وعند مطالعة كتب الفقه الأساسية المبكرة يلاحظ بأنها لم تناقش مسائل لها علاقة بالحياة السياسية عمومًا، فلم تفرد عناوين محددة يُفهم منها بعض الأفكار السياسية حتى لو كانت خجولة، فقد كانت العلوم الدينية في طور التكوين خلال القرن الأول الهجري، ففيه كانت أصول الفقه، وظهرت المدونات الفقهية ابتداء من القرن الثاني الهجري، وكان أقدمها كتاب "الفقه الأكبر"، وهو من كتب الفقه المنسوبة إلى أبي حنيفة النعمان (ت 159 هـ/ 767 م)، - فقيه وعالم مسلم، وأول الأئمة الأربعة عند أهل السنة والجماعة.

- وقد خصص لعرض رؤية أهل السنة في العقائد ومسائل الإيمان، ولم يتطرق إلى أي جانب سياسي (أبو حنيفة، د.ت).

ينتمي الإمام طاووس بن كيسان إلى مرحلة التابعين من الفقهاء، ولم يكن قد ظهرت في زمانه المدونات الفقهية، على الرغم من وجود كبار الفقهاء والعلماء الذين أسسوا للفقه الإسلامي، ولم يكن هناك حاجة لمدونات فقهية في فترة التابعين للمكاتب الفطرية الثقافية وقرب عهدهم من الصحابة فنقلوا العلم والأحكام عنهم بصورة مباشرة (الضويحي، 2006). ويمكن القول بأن أهم كتاب ذي طابع فقهي اشتمل على ملامح يفهم منها بعض الآراء السياسية، هو كتاب الخراج للقاضي أبي يوسف (ت 151 هـ) أحد تلامذة أبي حنيفة النعمان. وهو الكتاب الذي يُعد من أهم كتب الفقه الإسلامي، فقد سأل الخليفة هارون الرشيد قاضيه أبا يوسف أن يضع له كتابًا في موارد الدولة ومالياتها وفق أحكام الشريعة الإسلامية، وقد تضمن الكتاب نصائح عرضها أبو يوسف في مقدمات الكتاب استندت إلى أحاديث نبوية كلها متعلقة بعدل الإمام وجوره وفكره، وأهمية وجود الإمام، وميزات الإمام العادل، وأهمية أن يجلس الإمام للنظر في شؤون الرعية، ورفض الخروج على الإمام، وأهمية أن يكون للمسلم بيعة، والتركيز كله على الأحاديث التي تدعو إلى التسليم ببيعة الإمام وعدم الخروج عليه (أبو يوسف، 1986).

ينتمي طاووس بن كيسان إلى مدرسة المدينة الفقهية، وهي المدرسة التي تعد إلى جانب مدرسة الكوفة من أقدم مدارس الفقه قبل تأسيس المذاهب الفقهية ابتداء من القرن الثاني الهجري. لقد عاش الإمام طاووس بين القرنين الأول والثاني الهجريين، فهو يعتبر أحد أعلام الفقهاء البارزين، وهو من أصول فارسية، تميّز الإمام طاووس بأنه تعلّم على كبار الصحابة والتابعين، فقد تتلمذ على أكثر من خمسين من الصحابة، نشأته عربية، اتضح ذلك من خلال تأثره بالبيئة الثقافية العربية الإسلامية، التي جعلت منه علما بارزًا ومؤثرًا في مختلف العلوم. (البلاذري، 1996)، منهم عبد الله بن عباس والإمام علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب (ت 49 هـ/ 670) إذ روى جملة من أحاديثه وبعض أدعيته (الطبراني، 1939؛ الذهبي، 1993). وهذا يدلّ على أنه أخذ العلم من الينابيع الأولى لمصادر التشريع الإسلامي. فالإمام طاووس ينتمي إلى أصول مدرسة المدينة في الفقه قبل ظهور مذهبها وتكوّن ملامحها في القرن الثاني الهجري، فهي من أقدم المدارس الفقهية، وقد انتهت رئاسة المذهب فيها إلى الإمام مالك (ت 179 هـ)، وقبلها كانت مدرسة الكوفة التي كان على رأسها الإمام أبو حنيفة النعمان (ت 151 هـ) (الأشقر، 1990).

تركزت الآراء السياسية عند فقهاء أهل السنة في فترة القرنين الأول والثاني للهجرة، كما حددها القاضي أبو يوسف، تلميذ أبي حنيفة النعمان، - وهو أول من تولى منصب قاضي القضاة بعهد الخليفة العباسي هارون الرشيد - في نظرتهم للإمامة من حيث ضرورة وجود الإمام ورمزية وجوده، ومشروعية التسليم والانقياد لسلطته في العموم، ودوره في حماية الأمة ومصالح الرعية، وكذلك مسألة المشاركة السياسية في الحكم للفقهاء أي مشروعية تولي مناصب في الدولة، وكذلك موقفهم من طاعة الإمام ومسألة شرعية الخروج عليه (أبو يوسف، 1986). سنحاول في هذا البحث رصد آراء الإمام طاووس استنادًا لهذه المحددات وفقًا لنظرته السياسية التي بنيت على قواعد فقهية بالدرجة الأساسية، كما عكست الجانب العملي الذي من خلاله تكونت علاقته بدولة الخلافة. (الأصبيحي، تطور الفكر السياسي (1999 م)

شكلت العلاقة بين العلماء والدولة القائمة في تاريخ الإسلام إشكالية واضحة، والعلاقة تعكس دور النخب المؤثرة في المجتمع عمومًا، فالعلماء لعبوا دورًا مهمًا في الحياة السياسية والاجتماعية، ناهيك عن دورهم الثقافي والتنويري. وما كان ذلك إلا باستيعاب الدولة تركيبة المجتمع الجديد، المتعدد الأجناس والثقافات، والتقاليد والعادات، وما يمر به من نمو سريع وتطورات متلاحقة.

حدّد الفقهاء وضمن أدوارهم المتعددة مسألة العلاقة بين الراعي والرعية، ورسموا وفقًا لاعتبارات محددة أدوارًا معينة للحاكم في الدولة الإسلامية عمومًا، ضمن إطار المسموح والممنوع، وقد اقتصرت النظرة في فترات متأخرة نسبيًا مع القرنين الرابع والخامس للهجرة، خاصة مع مصنفات الأحكام والآداب السلطانية، وقد كانت ملامح الآراء الفقهية التي ظهرت في وقت مبكر، أي في القرن الأول الهجري تتمحور حول مسائل مرتبطة بأفكار ضرورة الإمام وطاعته، باعتبارها واجبة في الدين، ويرتبط بذلك طاعة الإمام ورفض الخروج عليه بل تقويمه ونصحه، كذلك مسألة قبول المناصب في عهد الإمام الجائر. سيظهر في هذا البحث مواقف الفقيه طاووس بن كيسان، الذي عرف عنه مواقفه المناهضة للدولة الأموية، صحيح أنه لم يكن ليسهر سيفه في وجه الدولة الأموية، لكن موقفه كان واضحًا في معارضتها بصورة سلمية، ظهرت في كثير من آرائه التي احتجّ بها. وقد تعاملت الدولة مع المعارضة الداخلية وبخاصة السلمية منها بحكمة بالغة. (الأصبيحي، تطور الفكر السياسي (1999 م)

ثانيًا: الإمام طاووس بن كيسان النشأة والتكوين:

من الضروري قبل الخوض في بيان آراء طاووس السياسية تحديد السياق التاريخي الذي عاش فيه، ألا وهو القرن الأول الهجري، لمعرفة التأثيرات التي أحاطت بنشأته ونشاطه الفكري والديني والسياسي، وعلاقة ذلك بفكره السياسي تحديدًا وموقفه من العلاقة الملتبسة بينه وبين مؤسسة الحكم في الدولة الأموية.

1- اسمه ونسبه وولادته ووفاته:

هو طاووس بن كيسان (ابن سعد، 1968؛ ابن حبان، 1975) الخولاني الهمداني (البخاري، د.ت؛ ابن حبان، 1975)، وكنيته أبو عبد الرحمن (ابن سعد، 1968؛ البخاري، د.ت؛ ابن حبان، 1975؛ ابن الجوزي، 1992)، وقيل إن اسمه ذكوان. وطاووس هو لقب له (العسقلاني، 2001)، ولد عام (333هـ/653م) (ابن سعد، 1968؛ البخاري، د.ت؛ الجعدي، 1957). كان والده من الفرس الذين بعثهم كسرى أنو شروان (531-579م) لأخذ اليمن، وهذا يشير إلى أن طاووس كان من الأبناء⁽¹⁾. اختلفت المصادر في مولاة طاووس، فبعضها أشارت إلى أنه مولى لبحير بن ريسان الحميري (الطبري، 1977؛ ابن سعد، 1968)، والبعض الآخر أشار إلى أنه مولى همدان (ابن سعد، 1968؛ الجعدي، 1957)، أما الأصمعي فيذكر أنه مولى لأهل اليمن دون تخصيص (الدينوري، 1998). والراجح أنه مولى لهمدان، لاعتبارات عدة منها، أن نسبه كان لهمدان، كما أشارت بعض المصادر، ولأن بحير بن ريسان كان واليًا على اليمن في أيام الحجاج الثقفي (75-95هـ) (694-714م) (اليمني، 1965). وهذا ما ذكره ابنه عندما سئل عن أصلهم فقال: "نحن قوم من الفرس، وليس لأحد علينا عقد ولا ولاء، إلا أن كيسان ولاؤه لآل هذلة الحميري" (ابن حبان، 1975؛ البخاري، د.ت؛ العسقلاني، 2001). أما وفاته فكانت بمكة عام (106هـ/724م) (الطبري، 1977؛ ابن سعد، 1968؛ المسعودي، 2012)، وقد تركت صدى كبيرًا في قلوب الناس، حيث خرجت العامة مشيعة جنازته (ابن سعد، 1968؛ أبو نعيم الأصبهاني، 2001؛ المزني، 1980)، في إشارة إلى ازدهار المشيعة له، مما اضطر الحرس لتنظيم الناس (ابن خلكان، 1970؛ ابن العماد، 1998). وتفسر المصادر بأن وجود الحرس كان لحضور الخليفة هشام بن عبد الملك (105-125هـ/724-743) جنازته (الطبري، 1977؛ ابن سعد، 1968؛ المسعودي، 2012).

2- نشأته وتكوينه العلمي والثقافي:

نشأ الإمام طاووس في منطقة الجند إحدى بلدات صنعاء في اليمن نشأة دينية، ففي مسجدها تلقى أساسيات العلم، فحفظ القرآن الكريم وسمع تفسيره وهو ما زال صغير السن، هذا النبوغ المبكر من حياته دفع البعض إلى تسميته طاووس القراء (أبو نعيم الأصبهاني، 2001؛ الطبري، 1939). انتقل طاووس بعد بلدة الجند إلى مدينة صنعاء، ومن ثم غادرها إلى مكة المكرمة، والمدينة المنورة، فجالس أهل العلم فيها، وتتلذذ على أيدي كبار الصحابة والتابعين، وخاصة ترجمان القرآن الكريم الصحابي عبد الله بن عباس (البلاذري، 1996؛ أبو نعيم الأصبهاني، 2001).

عُرف عن طاووس منذ نعومة أظفاره حبه للعلم والعلماء، فقد أخذ العلم من كبار الصحابة والتابعين سواء في مكة والمدينة أو في الأمصار الأخرى، لا سيما في موسم الحج. وقد عزز من مكانته العلمية أنه أدرك أكثر من خمسين رجلاً من صحابة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- (البلاذري، 1996)، وهذا ما جعل الإمام بمكانة علمية مرموقة وشخصية مؤثرة في عصره. ومن أبرز هؤلاء: عبد الله بن عباس (ت 68هـ/687م) (ابن قتيبة، 1960)، كما أنه روى عن عبد الله بن عمر بن الخطاب وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاص (أبو عبيد، 1987؛ ابن سعد، 1968؛ الفسوي، 1999) كذلك روى عن الصحابي أبي هريرة (ت 59هـ/679م) (ابن سعد، 1968؛ ابن قتيبة، 1960؛ الذهبي، 1955)، وعائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- (ت 57هـ/677م) (ابن سعد، 1968)، وزيد بن ثابت (ت 45هـ/666م) (ابن سعد، 1968؛ الفسوي، 1999)، وغيرهم الكثير (الدينوري، 1998). لقد تبوأ الإمام طاووس مكانة مرموقة بين علماء عصره في الرواية والدراية، جعلت طلبه العلم يقصدونه من كل مكان ليهلوا من بحر علمه الزاخر وفقهه الوافر (ابن حبان، 1975؛ العسقلاني، 2001). ونظرًا لتبحره في أصول العلم والمعرفة، ولصفاته ومؤهلاته، فقد برز كشخصية متميزة ومؤثرة في عصره.

نال الإمام طاووس ثناء العلماء وتقديرهم، وتدلّ آراؤهم بشكل واضح على ما كان يشغله هذا العالم من مكانة مرموقة بين علماء عصره، ولذلك عدت أقوالهم ذات قيمة تاريخية بحقه، فقد أبدى الصحابي عبد الله بن عباس رأيه مادحًا، بقوله: "إني لأظن طاووس من أهل الجنة" (أبو نعيم الأصبهاني، 2001؛ العسقلاني، 2001). وأشار إليه علماء آخرون بقولهم: خمسة لا يجتمع مثلهم قط، منهم طاووس (الذهبي، 1993؛ ابن كثير، د.ت)، كما وثّق ابن حبان (ابن حبان، 1975؛ الفاسي، 1998)، وذكر ابن الجوزي عفته ونزاهته (ابن الجوزي، 2000) وكان سفيان الثوري لا يعدل من أصحاب ابن عباس بطاووس أحدًا (الذهبي، 1955). أما الطبري فقال: (ابن كثير، د.ت) "كان فقيهاً، عالمًا، عابدًا، ورعًا فاضلاً". وقال عنه الذهبي (الذهبي، 1955): "طاووس شيخ أهل اليمن، وبركتهم، ومفتهم له جلاله عظيمة". وكان في اليمن مثل ابن سيرين في البصرة (الطبري، 1977).

ساهم تلاميذ طاووس في نشر علمه في الأمصار الإسلامية، وأشهر تلاميذه الذين رووا عنه: عطاء بن رباح، مولى بني جمح وقيل آل أبي خيثم (ت

(¹) الأبناء: قوم من أبناء فارس أرسلهم كسرى أنو شروان ملك الفرس لنجدة أبي مرة سيف بن ذي يزن الحميري صاحب اليمن، لما استحوذت الحيرة على ملكه. أنظر ابن خلكان، وفیات الأعيان، ج 6، ص 35-36. وذكر الخوارزمي أنهم أبناء الدهاقين والنسبة إليهم بنوي. أنظر: الخوارزمي، مفاتيح العلوم، ص 140.

131هـ/748م) (الذهبي، 1955)، وكان من أوعية العلم، وقد انتهت إليه وإلى مجاهد بن جبر (ت 103هـ/721م) مولى أخت عتبة بن غزوان (ابن يونس، 2000)، فتوى مكة (الذهبي، 1993). وكان بنو أمية يأمرهم في الحج منادياً يقول: "لا يفتي الناس إلا عطاء بن أبي رباح (الفاسي، 1998؛ ابن خلكان، 1970)، فإن لم يكن عطاء، فعبد الله بن أبي نجيج -المكي (ت 131هـ/748م) مولى بني مخزوم-، (الفاسي، 1998؛ الذهبي، 1993؛ ابن العماد، 1998) ومنهم أيضاً عمرو بن دينار المكي (ت 126هـ/743م) وهو من الأبناء، تابعي ثقة (ابن سعد، 1968؛ البخاري، د.ت).

الآراء والمواقف السياسية للإمام طاووس:

1- نظرة فقهاء السنة للإمامة والحكم (فلسفة الحكم):

لم تتضح رؤية الإمام طاووس للسلطة، وهناك بعض النصوص التي يمكن أن تحدد ملامح نظريته. لقد عاصر الإمام طاووس معظم خلفاء الدولة الأموية ابتداءً من مؤسسها معاوية بن أبي سفيان سنة 41هـ/661م وانتهاء بالخليفة هشام بن عبد الملك، الذي توفي طاووس بعمره سنة 106هـ/725م (الطبري، 1977). اختار الإمام طاووس أن يبقى بعيداً عن سلطة الدولة الأموية، فلم يتقرب أو يتردد على الخلفاء أو الأمراء، شاغلاً نفسه بالعلم، وكان لا يخرج من بيته إلا لعبادة أو عمل صالح، وعندما قيل له في ذلك قال: "حيف الأئمة وفساد الناس" (أبو نعيم الأصبهاني، 2001؛ ابن كثير، د.ت)، فقد كان الإمام طاووس زاهداً عن الحكم، ناكداً لهم، محذراً من صحبتهم. قال سفيان بن عيينة الكوفي (ت 198هـ/813م)، مولى محمد بن مزاحم (أبو نعيم الأصبهاني، 2001؛ ابن كثير، د.ت): متجنبو السلطان ثلاثة: "أبو ذر -الغفاري- في زمانه، وطاووس في زمانه، والثوري -سفيان- في زمانه" (الذهبي، 1955؛ العسقلاني، 2001).

لم يرد ما يفيد بأن الإمام طاووس خاض في ضرورة وجود السلطة وأهمية وجود إمام للأمة، وربما كان مفهوماً ضمناً لديه التسليم بوجود السلطة القائمة وضرورتها، رغم أنه سجل مواقف احتجاجية عليها ابتداءً من فكرة الابتعاد عنها كغيره من كبار الفقهاء، الذين لم يمنعهم ذلك من أن يسجلوا مواقفهم منها أيضاً، وقد اعترف أغلب الفقهاء في العصر الأموي بخلافة بني أمية⁽²⁾، ورفضوا الخروج عليهم، وأبو أن ينقضوا بيعتهم، ونهوا الناس عن الانضمام للثائرين عليهم، وكرهوا إلهم المعصية وحذروهم من الفتنة، وزينوا لهم الطاعة ودعاهم إلى لزوم الجماعة⁽³⁾ (عطوان، 1991).

يؤسس الإمام طاووس بذلك للملاح سار عليها الفقه السني في فترات لاحقة، والذي ظهر ومنذ البدايات حريصاً على فكرة أن يكون للإمامة إماماً، فقد رأى أبو يوسف (ت 151هـ) وقد قدم أحاديث نبوية تؤكد ذلك: "أما الناس اتقوا الله واسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم عبد حبشي أجده فاسمعوا له وأطيعوا" (أبو يوسف، 1986)، وأكثر من ذلك، اعتبر أبو يوسف البيعة للإمام شرطاً للإسلام، ينقل حديثاً عن الرسول -صل الله عليه وسلم- يقول أبو يوسف: من فارق الجماعة والإسلام شبراً فقد خلع ربة الإسلام من عنقه" (نفسه، 1986).

وتطوّر الفكر السني الفقهي ليعمق هذا المفهوم في فترات متأخرة نسبياً، فقد أشار الماوردي (ت 450هـ) أن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدتها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وهي واجبة بالعقل والشرع (الماوردي، 1989).

وأكد أبو يعلى الفراء (ت 458هـ) على أن نصبة الإمام واجبة، والفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس " (أبو يعلى الفراء، 2001)، ويرى الغزالي (ت 505هـ) بأن الإمامة واجبة ولا يحصل نظام الدين والدنيا إلا بإمام مطاع (الغزالي، 2021)، وهي من ضروريات الشرع الذي لا سبيل إلى تركه (نفسه، 2021). وعنده أنها أي الإمامة ليست من المهمات وليست من المعقولات، بل من الفقهيات (نفسه، 2021)، فهي بهذا المعنى من أمور الدين، لذلك رأى بأن الدين والسلطان توأمان، ولهذا قيل: الدين أئس والسلطان حارس، وما لا أئس له لا حارس له (الغزالي، 2021؛ الغزالي، 1988).

واعتبر ابن تيمية (ت 728هـ) أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا تمام للدين والدنيا إلا بها... ولا بد من الاجتماع على رأس (ابن تيمية، د.ت). وبالمحصلة، يتضح أن نظرة الفقهاء في الغالب هي انتقاد شكل الحكم وممارساته وليس فكرة وجود الحاكم، وهذا منتظر، ويصدق في حال فكرة الاختيار للإمام وفي حال الوراثة على حد سواء دون تمييز، مع أن هذه الفكرة لم تكن واضحة عند الفقهاء في البدايات، وفي جميع الحالات فإن للأمة الحق في محاسبة الإمام وتقويمه. كما أن فكرة تجنب التقرب من الحاكم هي بحد ذاتها تمثل نقداً وموقفاً سياسياً. كل ذلك يعني بالضرورة أنهم أي الفقهاء يرون أفضلية وجود الحاكم أو السلطان أو الخليفة، حتى لو كان عبداً حبشياً.

حرصت الدولة الأموية على تقرب الفقهاء والعلماء من منطلق كسبهم وتحقيق مزيد من الشرعية لها، وضمنان موالاة كثيرين من أتباعهم، باعتبارهم من قادة المجتمع. فالمعروف بأن الفقهاء لهم سلطة اجتماعية كبيرة خاصة في المراكز الدينية الإسلامية كما هو الحال بالنسبة لمدن الحجاز مكة والمدينة بصورة خاصة. كذلك التأثير الديني على المجتمع العربي في الشام والعراق ومصر والجزيرة خلال فترة القرن الأول الهجري، فالدولة الأموية كانت في

(²) كان موقف فقهاء المدينة واضحاً من بيعه خلفاء الأمويين، فقد بايع عبد الله بن عباس يزيد بن معاوية، ودخل في طاعته. مؤلف مجهول، أخبار الدولة العباسية، ص 85. وكذلك بايع عبد الله بن عمر يزيد، قاتلاً إذا بايع الناس بايعت. الطبري، تاريخ، ج 5، ص 342 وغيرهم. وإلى جانب فقهاء المدينة هناك بعض فقهاء العراق، أمثال الحسن البصري (ت 110هـ) الذي أقر بخلافة بني أمية وأدرك أغلب خلفائهم ونقر الناس من الالتحاق بالثائرين عليهم، وحذرهم من المشاركة في فتنة، وأمر باتباع الجماعة. عطوان، حسين، الفقهاء والخلافة في العصر الأموي، ص 24، وكان فقهاء الشام أكثر طاعة إلى بني أمية وأكثرهم اتباعاً لنهجهم. فهم شيعة بني مروان وآل أبي سفيان. الجاحظ، رسائل الجاحظ، ج 1، ص 16.

(³) غير أن ذلك لا يعني رضاهم عن الدولة الأموية وحكامها تماماً.

مواجهة كثير من حركات المعارضة الساخطة لأسباب سياسية، خاصة تلك التي أشهت السيف في وجه الدولة، الأمر الذي يعني حرص الأمويين على تقرب العلماء والفقهاء وإعطائهم المزيد من الأهمية. ومن هنا يمكن تفسير فكرة الاهتمام الكبير الذي أبداه خلفاء بني أمية بالفقهاء وتقريبهم منهم.

2- إكراهات السلطة/ فكرة تولي المناصب:

تعرض الإمام طاووس إلى اختبار المشاركة في المناصب السياسية في الدولة الأموية، وتبدأ القصة مع ولادة اليمن الذين كانوا من الأسرة الثقفية، المعروفة بحزمتها في إدارة الولايات التي أسندت لهم، إذ عين الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان أخاه محمد بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل الثقفي أميراً على اليمن، (75-96هـ/694-714م) (ابن عساكر، 2001؛ اليماني، 1965؛ ابن القاسم، 1968). فوصفت الروايات العديد من مثالبه وجوره وظلمه وتعسفه، إذ عدت فترة ولايته من الفترات التي عظمّت فيها المظالم في تاريخ اليمن، حتى إن أحد اليمانيين ذهب إلى دمشق يشكو للخليفة عبد الملك بن مروان، واصفاً إياه بأنه "يسفك الدم الحرام، ويأخذ المال الحرام" (البلاذري، 1957)، وتشير الروايات إلى أن هذا الوالي أثقل كاهل أهل اليمن بالضرائب، فجعل أرضهم خراجية بعد أن كانت عشيرة، علاوة على ذلك احتكاره للمال والتجارة (اليماني، 1965؛ ابن القاسم، 1968). فهذا الوالي يبدو أنه "أساء السيرة، وظلم الرعية، وأخذ أراضي الناس بغير حقها، فكان مما اغتصبه الحرجة"⁽⁴⁾. فقد جعل على أهل اليمن خراجاً جعله وظيفة عليهم، واستمر حتى إلغائه من قبل الخليفة عمر بن عبد العزيز سنة (99هـ) (البلاذري، 1996). إذ كتب الخليفة إلى عامله يأمره بإلغاء تلك الوظيفة والاقتصار على العُشر والصدقة، وقال: "والله لأُن لا يأتيني من اليمن حفنة كتم أحب إليّ من إقرار هذه الضريبة" (نفسه، 1996). وفي إشارة لظلم الوالي محمد بن يوسف وتعسفه أن زوجة الخليفة الوليد بن عبد الملك رفضت الهدايا التي قدمها، على اعتبار أنها نتيجة الظلم والتعسف، فهي لم تأت من مصادر مشروعة بنظرها، وقد اتضح ذلك بقولها: "بلغني أنه غصبها الناس، وكلفهم عملها، وظلمهم". ولما استفسر منه الخليفة عن ذلك نفى الوالي محمد بن يوسف ما قيل عنه (الطبري، 1977)، وهذا يدلّ بوضوح على أن سيرته لم تكن محمودة بين الناس عمومًا خلال ولايته تجاه الرعية.

بدأت علاقة الإمام طاووس بالدولة الأموية فعلياً منذ ولاية محمد بن يوسف الثقفي على اليمن سنة (72هـ/692م)، فقد سأل الوالي عن أفضل علماء اليمن ف قيل له الإمام طاووس، فكلفه بجمع الصدقات، لكن الإمام رفض، فغضب عليه، وأمر بجلده وحبسه (أبو العرب، 1984)، ولما شرع صاحب الشرطة بتنفيذ أمر الوالي في طاووس، تدخل بعض الناس محذرين الإمام طاووس من عواقب رفضه (نفسه، 1984) وهذا يبين تخوف الناس من الوالي وعدم الجرأة على تشييعه إذا ما مات تحت التعذيب. وافق الإمام طاووس تحت الإكراه والإكراه على قبول العمل خوفاً على حياته، لكن لم يطبق النهج الذي رسمه الوالي، فقد كان يجمع الصدقات ويفرقها وفقاً للضوابط الشرعية، دون أن يوردها إلى بيت مال الولاية، فأمر بسجنه، ولم يفرج عنه الوالي محمد بن يوسف إلا بعد أن أمره أخوه الحجاج والي العراق بإخراجه من السجن، وأن يرجع إلى أهل الصدقة فيأخذها منهم مجدداً (نفسه، 1984). أما أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ)، فيذكر أنه كان عاملاً على الزكاة يجمعها من مخاليف اليمن خلال ولاية ابن يوسف الثقفي، فكان يأخذها من أغنيائهم ويضعها في فقراهم. فلما فرغ قال له الوالي: "ارفع حسابك"، فقال: "ما لي حساب، كنت أخذ من الغني فأعطيه المسكين" (أبو عبيد، 1987) وقيل كلف بجمع الصدقات (أبو العرب، 1984؛ ابن عساكر، 2001). وهذه النظرة المتقدمة في تفكيره الاجتماعي والاقتصادي تحقق فكرة المساواة بين الناس والشاركة، وترسخ التكافل الاجتماعي، وتجسد وحدة هموم الأمة باعتبارها جسداً واحداً، فالنظرة منطوقها ديني بالأساس، لكنها اكتسبت أهمية اجتماعية واقتصادية لتحقيق أهداف تخدم المجتمع، ويمكن القول، بأن موقفه وسلوكه في تولي المنصب طغى عليه الجانب الفقهي في تولي المسؤولية، علاوة على خدمة الرعية وتحقيق الصالح العام، فقد سجّل موقفاً احتجاجياً على طريقة إدارة الدولة الأموية للأمور المالية. وهو بهذا المعنى لم يكن طائناً خانعاً لإملاءات الدولة، بقدر ما كان يتصرف وفقاً لقناعات طبقها انطلاقاً من اعتبارات دينية فقهية في خدمة الرعية.

ويذكر أن الإمام طاووس عمل في القضاء فتولى قضاء صنعاء والجند (الجعدي، 1957)، وكثيراً ما كان القضاة يستشيرونه في عديد من المسائل، من ذلك ما كتبه عروة بن محمد السعدي والي صنعاء بعهد الخليفة عمر بن عبد العزيز إلى رجل بالجند أن يقضي بين خصمين، وأمره ألا يقضي حتى يشاور الإمام طاووس (الرازي، 1989). وهذا يدلّ على تمكنه العلمي من جهة، وعلى نزاهته وعدالته من جهة أخرى.

لقد حرص والي اليمن على الرغم من كل قسوته وتجبره أن يستميل الإمام طاووس، فأرسل له مبلغ سبعمئة دينار مع أحد من خواصه مع وعد بإكرامه وتقديره، فرفض طاووس المبلغ، لكن الرجل انتهز فرصة غفلة من طاووس فرمى المبلغ في البيت، واستمرت انتقادات الإمام طاووس للوالي، فأرسل الوالي إليه طالباً استرداد المبلغ فأنكر طاووس علمه به، وكان أن تبين صدق طاووس وعدم علمه به، إذ وجدوا المبلغ في جانب من البيت وعليه خيوط العنكبوت (أبو نعيم الأصبهاني، 2001؛ ابن كثير، د.ت).

لم يكتف الوالي محمد بن يوسف بذلك بل كان يحاول استمالته باستمرار رغبة منه في كسب ودّه وإشعاره بأهميته بالنسبة للدولة، فحينما دخل

(4) الحرجة هي المنطقة التي تكثر فيها الأشجار الملتفة الذي لا منفذ إليها، وكذلك قيل هي الشجرة التي تكون بين الأشجار لا تصل إليها الأكلة. الزبيدي، تاج العروس، ج 5، ص 475

طاووس عليه وكان معه صديقه وهب بن منبه في أحد الأيام الباردة، جلس طاووس على الكرسي، فأمر الوالي ابن يوسف غلامه أن يلقي تاجاً وطيلسائاً⁽⁵⁾ على الإمام طاووس، فلما ألقاه نفذ الإمام التاج عن كتفه وطرحه أرضاً ونزع عن كتفه الطيلسان ولم ينظر إليه أو يعر أهمية له، ومضى إلى منزله، فأثار بذلك غضب الوالي وسخطه، وخشي وهب بن منبه صديق طاووس عليه، وحاول تخفيف حدة التوتر بينهما فقال لطاووس: "والله إن كنت لغنياً أن تغضبه علينا، لو أخذت الطيلسان فبعتته وأعطيت ثمنه المساكين فقال: نعم لولا أن يقال من بعدي أخذه طاووس، فلا يُصنع فيه ما أصنع، إذا لفعلت". (ابن عساكر، 2001؛ الرازي، 1989؛ ابن الجوزي، 2000) فقد كان الإمام طاووس حريصاً على أن لا يسجل عليه مواقف أنه كان يقبل أعطيات الحكام والسلطين، من منطلق أنه كان يكره قربه من السلطة والحكم، وبذلك يتأكد حرص ولاية الأمويين على تقريب الفقهاء واستمالتهم.

3- الحاكم/الوالي الجائر وفكرة الخروج عليه:

لقد كان الإمام طاووس طيلة عقدين من عمره في ظل ولاية محمد بن يوسف الثقفي لليمن، شاهد عيان لمسلك ونهج الوالي الظالم في تعامله مع أهل ولايته، وخلق ذلك ردة فعل لديه، حيث نفر منه واعتزل مجالسه وانتقده، فكان عاقبة ذلك حبسه والتشهير به (الرازي، 1989). إن سياسة والي اليمن محمد بن يوسف الثقفي التعسفية جعلت أهل اليمن يرحبون بكل معارض لسياسة الدولة الأموية على أرضهم، فأصبحت مأوى لكل خارج أو معارض للدولة، فقدمها الخوارج والعلويون ومن كان مع عبد الله بن الزبير ضد الدولة (العنسي، 2023). حتى أن ابن عباس قال للحسين بن علي يثنيه عن الذهاب للعراق، فإن "أبيت إلا محاربة هذا الجبار، وكرهت المقام بمكة فاشخص إلى اليمن، فإنها في عزلة، ولك فيها أنصار وإخوان، فأقم بها وبث دعائك" (المسعودي، 2012).

قاسى الإمام طاووس بحكم علمه وموقعه الاجتماعي بين الناس من تعسف هذا الوالي، فعند قدوم الحجاج بن يوسف إلى مكة أرسل يطلب الإمام طاووس، فلما قدم أجلسه الحجاج إلى جواره فاتكأ طاووس على وسادة، إذ سمع مليئاً حول البيت رافعاً صوته بالتلبية، فأمر الحجاج بإحضاره وكان الرجل من أهل اليمن. فسأله عن أخيه-محمد بن يوسف- وسيرته بين الناس فقال له الرجل اليماني: "تركته عظيماً، جسيماً، لباساً ركباً خراجاً ولجاً، قال: ليس عن هذا سألتك، قال: فعَمَّ سألت؟ قال: سألت عن سيرته؟ قال: تركته ظلوماً غشوماً مطيعاً للمخلوق عاصياً للخالق". (ابن عساكر، 2001؛ ابن عبد ربه، 1999) فقال له الحجاج: ما يحملك على أن تتكلم بهذا الكلام وأنت تعلم مكانه مني، فأجاب اليماني: أترأه بمكانه منك أعز مني بمكاني من الله، وأنا وافد بيته ومصدق نبیه، وقاضي دينه، فسكت الحجاج. فقال طاووس "فما أحر به جواباً، وقام الرجل من غير أن يؤذن له فانصرف" (ابن عساكر، 2001؛ ابن عبد ربه، 1999) وهذا يؤكد نظرته الدينية الفقهية لدور الحاكم وعدالته وعدم جوره، ودون أدنى خوف من الحجاج عبر الإمام طاووس عن سعادته بجواب الرجل اليماني قائلاً: "فما قرّرت عيني بمثل جواب الأعرابي" (ابن عساكر، 2001؛ ابن عبد ربه، 1999) وذلك من منطلق أنه -أي الإمام طاووس- يتبنى وجهة نظر مماثلة بحق والي اليمن، وقد دفعه ذلك إلى تتبع الرجل اليماني باعتباره رجلاً حكيماً جريئاً، إلى منزله" (ابن عساكر، 2001)، فطلب منه صحبته ومرافقته، لكن الرجل اليماني رفض لأنه رأى الإمام طاووس متكناً على وسادة إلى جانب الحجاج ظناً منه أنه يوافق (ابن الجوزي، 1992؛ ابن عساكر، 2001).

وهناك ما يشير إلى موقف الإمام طاووس من الحاكم الجائر، فقد عبر الإمام طاووس عن دهشته واستغرابه عندما علم بأن أهل العراق يصفون الحجاج بن يوسف بأنه كان مؤمناً (ابن أبي شيبه، د.ت؛ ابن سعد، 1968)، هذا مع أن الحجاج كان يجله ويوقره (ابن عساكر، 2001؛ ابن الجوزي، 2000). وربما ما دفع الإمام طاووس لذلك أن سيرة الحجاج التي اشتهر بها كان يغلب عليها الظلم والتعسف⁽⁶⁾، وهذا يشير بوضوح إلى أمرين، الأول تأثر الإمام طاووس بالفكرة الدينية في الحكم على الولاة، خاصة في وصف الحجاج بأنه كان مؤمناً، والثاني أنه أي الإمام طاووس لم يكن يهادن الولاة في مواقفه، بل كان حازماً.

كذلك كان للإمام طاووس موقف مع الخليفة هشام بن عبد الملك (105-125هـ/724-743م)، وقد أخذ الخليفة هشام منه العديد من الدروس والعبر، فلما قدم الخليفة هشام البيت الحرام حاجاً قال لعمّاله: التمسوا لنا رجلاً من صحابة رسول الله-صل الله عليه وسلم، فقالوا له: إن الصحابة يا أمير المؤمنين قد تلاحقوا برهبهم واحداً إثر آخر حتى لم يبق منهم أحد. فقال: إذا فمن التابعين. فأتي بطاووس، فلما دخل عليه خلع نعليه بحاشية بساطه، وسلم عليه من غير أن يدعو بأمر المؤمنين وخاطبه باسمه دون أن يكتنيه، وجلس قبل أن يأذن له بالجلوس، فاستشاط الخليفة غضباً حتى بدا الغيظ في عينيه، ذلك أنه رأى في تصرفات الإمام طاووس جرأة عليه، ونيلاً من هيئته وهيبته الخلافة أمام جلسائه، ورجال حاشيته. فقال لطاووس: ما حملك على ما صنعت؟ فقال: وما الذي صنعت؟ فعاد إلى الخليفة غضبه وغيظه، وقال: خلعت نعليك بحاشية بساطي، ولم تسلم عليّ بإمرة المؤمنين، وسميتني باسمي ولم تكني، ثم جلست من غير إذني، فقال الإمام بهدوء: أما خلعت نعلي بحاشية بساطك، فأنا أخلعها بين يدي رب العزة كل يوم خمس مرات، فلا يعاتبني ولا يغضب عليّ، وأما قولك إنني لم أسلم عليك بإمرة المؤمنين فلأنّ جميع المؤمنين ليسوا راضين بإمرتك، وقد خشيت أن أكون كاذباً

(⁵) الطيلسان: نوع من اللباس الفخم تزين أطرافه بالديباج، الزبيدي، تاج العروس، ج5، ص545.

(⁶) بالغت بعض المصادر في وصف أفعال الحجاج وتعسفه، شاهين، حمدي الدولة الأموية المفترى عليها، ص16.

إذا دعوتك بأمر المؤمنين، وأما ما أخذته عليّ من أني ناديتك باسمك، ولم أكنك، فإن الله عز وجل نادى أنبياءه بأسمائهم فقال: يا داود، يا يحيى، يا عيسى، وكفى أعداءه فقال: "تبت يدا أبي لهب وتب" (سورة المسد، الآية 1). وأما قولك إني جلست قبل أن تأذن لي، فإني سمعت أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يقول: "إذا أردت أن تنظر إلى رجل من أهل النار فانظر إلى رجل جالس، وحوله قوم قيام بين يديه". فكرهت أن تكون ذلك الرجل الذي عُذّ كالقلال، وعقارب كالبغال تلدغ كل راع لا يعدل في رعيته" ثم قام وانصرف عنه (الرازي، 1989؛ ابن خلكان، 1970). يدلّ هذا الموقف على أن الإمام طاووس رأى أن الحاكم عليه أن يكون عادلاً، ثم قريباً من الناس متواضعاً، ولسان حاله أن الحاكم هو أصلاً خادم للرعية، ويدل كذلك على أن الإمام طاووس لم يكن يهادن الحكام، وكان جريئاً في طروحاته، وكل الاختبارات التي وضع فيها، خاصة هذا الاختبار أمام أحد كبار الخلفاء الأمويين، يشير بوضوح إلى مواقفه الصلبة الراسخة غير المترددة، وتعبر في الوقت نفسه عن امتلاكه خطاباً سياسياً واضحاً يقوم على استحضار الأدلة الدينية والتاريخية التي أقنعت الخليفة بسلامة موقفه. ومما يلاحظ مع حدة النقد التي وجهها للخليفة أنه لم يكن ساخطاً على الخليفة، بقدر ما كان ناصحاً أمراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وقد عُرف عند الفقهاء السنة منذ البدايات أن الإمام مسؤول أمام الرعية التي تحاسبه إذا ما ارتكب خطأ، أو زاغ عن الحق، ومن المهم الإشارة إلى أن نهج الإمام طاووس قد تأسس على قاعدة مستقاة من حديث نبوي صحيح، وإن لم يصرح به الإمام طاووس، لكنه فهم من مواقفه وخطابه للولاة والخلفاء، فيروي أبو سعيد الخدري عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- أنه قال "أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر" (السجستاني، 1998، حديث رقم 4344) وقد عبّر ابنه عبد الله بن طاووس عن ذلك، بقوله: "كنت أخاف على أبي من الحكام، لشدته وغلظه عليهم" (ابن كثير، د.ت: العسقلاني، 2001).

إن ترفع الإمام طاووس عن خلفاء وولاة الدولة الأموية وعمالها نابع من عدم رضاه عن كثير من ممارساتهم وخاصة الذين عاصروهم. إلا أن معارضته كانت سلمية من خلال الوعظ والطلب من الناس الصبر ولزوم الجماعة ويحذر من اتباع الأهواء والفرقة (الفسوي، 1999). يلاحظ هذا من قول الإمام طاووس: "إقرار ببعض الظلم خير من القيام فيه" (أبو نعيم الأصبهاني، 2001). وفي المقابل كان الإمام طاووس يكره الجهاد مع السلطان الجائر (ابن أبي شيبه، د.ت)، والصلاة خلفه، فإذا صدف أن صلى خلف وال ظالم أعاد صلاته. قال وهب بن منبه: صليت أنا وطاووس المغرب خلف محمد بن يوسف، فلما سلم قام طاووس، فشفع بركعة ثم صلى المغرب (ابن عساکر، 2001).

ومرة أخرى أعاد الإمام صلاته لأنه صلى خلف أحد عمال الدولة فيذكر عمر بن أبي يزيد، أنه صلى مع الإمام طاووس ووهب بن منبه خلف أيوب بن يحيى -الثقفي ابن عم الحجاج- والي صنعاء بعهد الخليفة الوليد بن عبد الملك، وقيل يوسف بن عمر ثم انصرفنا فلما أتينا الحصبة-موضع من صنعاء-، نزل طاووس فأعاد الصلاة ولم يعد وهب (الرازي، 1989). وهذا يشير بوضوح أن موقف طاووس كان أكثر تشدداً من الناحية الفقهية من أبي حنيفة، الذي أجاز الصلاة خلف كل بر وفاجر من المؤمنين (أبو حنيفة، د.ت).

تؤشر فكرة إعادة الصلاة خلف الإمام إلى أمرين، الأول: أنه كان منصاعاً للصلاة خلف الإمام حرصاً على التقاليد الدينية ودور الإمام ومنعاً لحدوث انشقاق ديني في الأمة، والثاني: أنه لم يكن لديه ثقة بالأئمة والولاة خاصة المتعسفين منهم، ولذلك كان يرى إعادة الصلاة.

ومما يبين موقف طاووس من الدولة الأموية، ومعارضة ولائها بصورة صارخة ومباشرة دون مواربة، ما رواه ابنه عبد الله بن طاووس قال: "كنت لا أزال أقول لأبي ينبغي أن يخرج على هذا السلطان وأن يفعل به، وقد خرجنا حجاجاً فنزلنا في بعض القرى، وكنت أخاف على أبي من الحكام لشدته وغلظته عليهم، وكان في تلك القرية عامل لمحمد بن يوسف يقال له ابن نجيع، وكان من أخبث عمالهم كبراً وتجبراً، فشهدنا صلاة الصبح في المسجد، فإذا ابن نجيع قد أخبر بطاووس، فجاء فقعده بين يدي طاووس، فسلم عليه فلم يجبه، ثم كلمه فأعرض عنه، ثم عدل إلى الشق الآخر فأعرض عنه، فلما رأيت ما به قمت إليه وأخذت بيده ثم قلت له: إن أبا عبد الرحمن لم يعرفك، فقال طاووس: بلى إني به لعارف، ومعرفته بي فعلت بي ما رأيت. ثم مضى ساكناً لا يقول شيئاً، فلما دخل المنزل قال لي أبي: يا لكع (أي يا أحمقاً يا صغيراً في العلم)، بينما أنت تقول أريد أن أخرج عليهم بالسيف لم تستطع أن تحبس عنهم لسانك (المزي، 1980؛ ابن كثير، د.ت). وفي هذا الموقف علم طاووس ابنه أن عمله هذا من النفاق، لأنه إذا خلا بنفسه نال منهم بلسان حاد في غيبتهم، أما إذا حضروا لأن لهم القول خضوعاً وإذلاً، لذلك عليه أن يتخذ موقفاً حازماً برفض سياساتهم وتصرفاتهم جملة وتفصيلاً (المزي، 1980). إن ذلك يؤكد تماماً أن الإمام طاووس لم يكن يهادن الحكام والولاة، بل كان لا يخشى قول الحق أمامهم، فلم يكن مهادناً في السر والعلانية.

وهناك موقف آخر يؤكد جراءة الإمام طاووس، فالرواية تصف ما حصل له عندما التقى الخليفة سليمان بن عبد الملك خلال أحد مواسم الحج، بعد أن طلب الخليفة أحد الفقهاء، بما يؤكد عناية الخلفاء أيضاً بالفقهاء ومحاوله تقريبهم، إذا قال الخليفة لصاحبه: "انظروا إليّ فقها أسأله عن بعض المناسك، فخرج الحاجب يلتمس له، فمر طاووس فقالوا: هذا طاووس اليماني، فأخذه الحاجب فقال: أجب أمير المؤمنين. فقال: أعفني، فأبى، فأدخله عليه، قال طاووس: فلما وقفت بين يديه قلت: إن هذا المقام يسألني الله عنه، ثم قال-أي طاووس-: يا أمير المؤمنين: إن صخرة كانت على شفير جهنم هوت فيها سبعين خريفاً حتى استقرت في قرارها، أتدري لمن أعدها الله؟ قال: لا ويلك لمن أعدها الله؟ قال: لمن أشركه الله في حكمه فجار" (ابن قتيبة، د.ت: أبو نعيم الأصبهاني، 2001). فأخذت الخليفة سليمان لذلك رعدة، ظننت معها أن روحه ستصعد من بين جنبيه... وجعل يبكي، ولبكانه نشيج

يقطع نياط القلوب... فتركته وانصرفت، وهو يجزني خيراً (ابن قتيبة، د.ت؛ الباشا، د.ت).

وفي رواية ثانية للقاء الإمام طاووس بالخليفة سليمان بن عبد الملك، وكان عند الخليفة، رجاء بن حيوة، شيخ أهل الشام في عصره، وأحد الوعاظ الفصحاء ومن المقربين لعمر بن عبد العزيز قبل توليه الخلافة وبعدها، فكان من وعظه للخليفة قوله: أتعلمون من أبغض الخلق إلى الله؟ قلنا: لا، قال رجاء بن حيوة: فأظلم عليّ البيت فما زلت خائفاً عليه حتى توارى. فرأيت الخليفة يحك رأسه بيده حتى خشيت أن تجرح أظفاره لحم رأسه (ابن قتيبة، د.ت). وفي مرة أخرى ذكرها الزهري وهو من تلاميذ الإمام طاووس: أن سليمان بن عبد الملك رأى رجلاً يطوف بالبيت، له جمال وكمال، فقال: من هذا يا زهري؟ فقلت: هذا طاووس، وقد أدرك عدة من الصحابة، فأرسل إليه سليمان فأثاه فقال: لو ما حدثتنا؟ فقال: حدثني أبو موسى - الأشعري - قال: قال رسول الله - صل الله عليه وسلم -: "إن أهون الخلق على الله عز وجل من ولي من أمور المسلمين شيئاً فلم يعدل فيهم". فتغير وجه سليمان فأطرق طويلاً ثم رفع رأسه إليه وقال: لو حدثتنا؟ فقال: حدثني ابن عباس قال آخر آية نزلت من كتاب الله: "وَأَتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ" (سورة البقرة، آية 281؛ أبو نعيم الأصبهاني، 2001). بل وصل الأمر ببعض الخلفاء إلى أن يسألوا الفقهاء والمتعبدین وخاصة في موسم الحج عن رأيهم في سيرة من سبقهم من الخلفاء، وكان سليمان بن عبد الملك أول من أقدم على ذلك إذ كان يطلب منهم أن يقدموا له النصيحة وكان الإمام طاووس اليماني ممن قام بذلك (أبو نعيم الأصبهاني، 2001؛ المزني، 1980). وعندما جاء أحد أبناء الخليفة سليمان بن عبد الملك وجلس إلى جانب الإمام طاووس فلم يلتفت إليه الأخير، فقليل له جلس إليك ابن أمير المؤمنين فلم تلتفت إليه؟ قال: أردت أن أعلم هو وأبوه أن الله عبداً يزهدون فيهم وفيما في أيديهم (ابن خلكان، 1970؛ ابن العماد، 1998). ومما يبين ترفع الإمام طاووس عن الدولة وعدم مهادنته لحكامها ما قاله للخليفة سليمان بن عبد الملك لما زاره يعود لمرض أصابه، فيذكر البلاذري "فلم يُعْظِمْهُ وَلَمْ يُجِبْهُ بِمَا يُجَابُ بِهِ الْخُلَفَاءُ، فَعُوتِبَ طَاوُوسٌ عَلَى ذَلِكَ فَقَالَ: أَحَبُّتُ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ فِي النَّاسِ مَنْ يَسْتَصْغِرُ مَا يَسْتَغْظِمُهُ الْمُغْتَرُونَ مِمَّا هُوَ فِيهِ" (البلاذري، 1996). وقد أشارت المصادر إلى استمرار طاووس على أسلوبه في زجر الولاة الأمويين حتى مع قتيبة بن مسلم الباهلي صاحب خراسان على الرغم من أنه كان عاقلاً، عادلاً، حسنت سيرته إلا أن طاووس تجاهله ونهره عندما حاول استمالته إلى جانبه، فقليل لطاووس: إن هذا صاحب خراسان، قال: "ذاك أهون له علي" (أبو نعيم الأصبهاني، 2001؛ ابن الجوزي، 2000).

استمر الإمام في موقفه وترفعه عن الدولة وحكامها من ذلك ما قاله لعمر بن عبد العزيز قبل توليه الخلافة لما طلب منه أن يرفع حاجته إلى أمير المؤمنين سليمان بن عبد الملك، فقال: "مالي إليه حاجة" (أبو نعيم الأصبهاني، 2001)، ولما تولى عمر بن عبد العزيز الخلافة (99-101هـ/717-720م) كتب إليه طاووس: "إن أردت أن يكون عملك خيراً كله، فاستعمل أهل الخير". فقال عمر: كفى بها موعظة (المسعودي، 2012). ورغم نظرة طاووس للخليفة عمر بن عبد العزيز بخلاف أقرانه من خلفاء بني أمية، إلا أن الخليفة عمر بنظر الإمام طاووس لم يستكمل العدل كله، فيذكر أحد تلامذة طاووس وهو إبراهيم بن ميسرة الطائفي، ثم المكي وهو من الموالي (ت132هـ/749م) (ابن سعد، 1968؛ البخاري، د.ت)، أنه قال لشيوخه طاووس عن الخليفة عمر بن عبد العزيز أنه المهدي، فأجابه: "هو مهدي وليس به، إنه لم يستكمل العدل كله" (ابن كثير، د.ت). فالإمام محدد في مهامه وعقده تجاه الأمة، وهو مكلف وفقاً للمحدثين والفقهاء من الأمة (السيد، 1984).

يتضح بأن الإمام طاووس لعب دوراً مهماً في نصح الحاكم ولم يهادن في تقديم المواعظ للحكام انطلاقاً من مسؤوليته الدينية كفقيه وناصح لمصلحة الرعية من جهة، ورغبة منه في جزاء الحاكم العادل من جهة ثانية، فهو تجرأ على تقديم المواعظ والنصائح للخلفاء والأمراء والولاة على غير المعتاد دون الالتفات إلى العواقب الوخيمة. وذلك يؤشر بوضوح إلى أن الإمام طاووس كان لا يتورع عن قول الحقيقة وتحدي الجور والتعسف مهما كان الثمن، ويمكن القول بالمحصلة، بأن الإمام طاووس كان حريصاً في خطابه كفقيه له اعتباره وقيمه العلمية والدينية، ولعب دوراً مهماً في المطالبة بإصلاح الأئمة والمطالبة بعدلهم، وهو في ذلك يحاكي ما رواه الحسن البصري عن الرسول - صل الله عليه وسلم - لا تسبوا الولاة، فإنهم إن أحسنوا كان لهم الأجر وعليكم الشكر، وإن أسأؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر، وإنما هم نقمة ينتقم الله بهم من يشاء، فلا تستقبلوا نقمة الله بالحمية والغضب، واستقبلوها بالاستكانة والتضرع" (أبو يوسف، 1986).

إن موقف الإمام طاووس في مسالة الدولة على الرغم من انتقاداته اللاذعة للحكام، مبني على أسس دينية شرعية، ومواقف وسوابق لعدد من الصحابة والتابعين وعلى رأسهم شيخه حبر الأمة عبد الله بن عباس (البلاذري، 1996؛ الطبري، 1977). لهذا تجنب الإمام طاووس الفتن التي وقعت في عصره، شاغلاً نفسه بالعلم، وكان لا يخرج من بيته إلا لعبادة أو عمل صالح.

لم يتضح موقف الإمام طاووس من فكرة الخروج على الإمام، وكذلك موقفه من حركات المعارضة في وجه الدولة الأموية، والراجح أن فكرة الخروج على الإمام لم تكن بارزة لديه، فهو ركز على تقديم النصح للحكام من منطلق فكرة الإصلاح وتقويم النهج للحكام، ولم يتوجه بخطابه للناس ولم يكن معنياً بخلق حركة مناهضة للدولة، تضاف إلى الحركات التي قامت لأسباب سياسية ودينية طيلة العهد الأموي، فهو قد وجه سهامه النقدية إلى أعلى سلطة في الدولة، والفكر الفقهي السني الذي تبلور لاحقاً، كان حريصاً على فكرة طاعة الإمام، فهي واجبة (الماوردي، 1989)، من منطلق أن السلطان ظل الله في أرضه، ومن أعطاه الله درجة الملوك وجعل ظله في الأرض فيجب على الخلق محبته ويلزمهم متابعتة وطاعته (الغزالي، 1988). فطاعة الحاكم من الإيمان، يقول القاضي أبو يوسف: في رواية عن الرسول - صل الله عليه وسلم - "من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع الإمام فقد أطاعني، ومن

عصاني فقد عصى الله ، ومن عصى الإمام فقد عصاني" (أبو يوسف، 1986).

إن الدوافع التي حالت دون التحاق الإمام طاووس بركب الثورة أو قيادة حركة مناهضة للدولة الأموية، مكتفياً بمعارضة الكلمة دون السيف، خلفيته الدينية كفقيه من مدرسة المدينة المنورة، فعند الفقهاء هناك شروط صارمة للخروج على الإمام أي تغيير النظام السياسي، وكان هذا أساس موقفه الواضح، وليس فكرة غياب قاعدة اجتماعية أو حاضنة عشائرية له باعتباره لا ينتمي لقبيلة عربية كبيرة. كذلك يمكن القول بأن وجوده في اليمن لم يمكنه أن يلتحق بتيار سياسي وعسكري مسلح في وجه الدول الأموية، فلم تظهر تيارات سياسية في اليمن في وقت مبكر نسبياً على شاكلة العراق خاصة بالنسبة إلى حركات التشيع والخوارج التي وقفت بوضوح ضد الدولة الأموية.

ولا يمكن القول بأن موقف طاووس للخلافة الأموية كان معارضاً لفكرة الخلافة الأموية جذرياً، ولم يكن لديه تحفظات على طريقة الوصول إلى الحكم عند الخلفاء الأمويين، بل على النهج الذي يحكمون من خلاله، فقد نظر الفقهاء إلى إمكانية أن يتولى الخلافة أو الإمامة من يختار الخليفة أو الأمير بشرط رضى أهل الحل والعقد (الماوردي، 1989).

الخاتمة:

عاش الإمام طاووس في القرن الأول الهجري وبداية القرن الثاني للهجرة في فترة تغيرات سياسية وفتن وثورات كان أثرها على الإمام وآرائه ومواقفه السياسية. فأثر البعد عن الفتن وعاش مع عدم رضاه عن سياسة الأمويين عامة، إلا أنه كان يدعو للجماعة وعدم الفرقة.

لم يقم طاووس بن كيسان بالثورة ضد الأمويين ولم يلتحق بأي حركة مسلحة ضدها، لاعتبارات متعددة لعل أهمها أنه ينتمي لمدرسة الفقه السنية المدنية والتي ترفض بسهولة الوقوف في وجه الحاكم من منطلق الحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية، وفكرة أن يكون هناك سلطان غشوم خير من الفتنة التي تدوم، كما يتعلق بكونه لم يكن ينتمي للعنصر العربي، الأمر الذي يعني أن ثورته أو تفكيره بالثورة لن يكون سهلاً، فهو من الموالي، كذلك وجوده بعيداً عن مركز الحكم في اليمن التي تبعد عن الشام معقل الدولة الأموية، رغم أنه اشتبك مع الوالي الأموي محمد بن يوسف الثقفي.

انسجم موقف الإمام طاووس بصورة عامة مع غيره من فقهاء أهل السنة والجماعة، في الوقت الذي لم يتجاهل فيه دوره الإصلاح الاجتماعي الذي كان يحرص فيه على وحدة الأمة ورمزها الخلافة.

تشكلت أفكار طاووس السياسية من خلال ظروف سياسية في زمنه وهو شكل الخلافة الأموية وطبيعة حكمها ونوعية ولائها بالإضافة إلى طبيعة تكوينه الديني والثقافي، فبرزت شخصيته كمصلح ديني اجتماعي، على الرغم أنه قدّم بعضاً من الطروحات السياسية النقدية للحكام الأمويين ضمن آراء فقهية تنسجم مع تكوينه الثقافي الديني، لكنه لم يقدم رؤية سياسية شاملة، كذلك لا يمكن تصنيفه كزعيم سياسي وقائد ثوري، فلم يخرط بالتحركات الثورية، ولم يكن ضمن إطار الحركات المناهضة عسكرياً بوجه الدولة الأموية.

أعلن طاووس مراراً أنه لم يقبل أن يكون جزءاً من الدولة الأموية، فاختار البعد عنها، واختار أن يكون منصباً على العلم، فلم يشارك في الحياة السياسية، لذلك لا نستطيع تقييم تجربته السياسية، فقط سيكون من الممكن محاكمة آرائه السياسية التي تأتي في سياق توجيه النصائح للحاكم، من باب مراعاة مصلحة المجتمع.

لم تشغل العبادة الإمام طاووس عن دوره في الحياة الاجتماعية مريباً ومعلماً وموجهاً، فقد رأى أن عليه مسؤولية كبيرة في تقويم سلوك أبناء المجتمع وتصرفاتهم وفق المعايير الدينية والأخلاقية. فقد كانت سياسة المرونة والتوفيق بصورة عامة هي السياسة التي سارت عليها الدولة الأموية تجاه العلماء المسلمين، ففتحت أبواب العلم أمامهم، بدون أية حواجز. فحظي الإمام طاووس بمكانة علمية واجتماعية مرموقة وكان له دور كبير ومؤثر في الحياة الاجتماعية والسياسية في عصره، إن هذه النظرة للإمام سواء من قبل رجال الدولة أم من عامة الناس ما كانت لتكون لولا المكانة العلمية التي تميز بها بين علماء عصره، ولذلك كان الخلفاء يجلونه وطلبة العلم يقصدونه من كل مكان لينهلوا من بحر علمه الزاخر وفقهه الوافر. فكان من عبّاد اليمن ومن فقهاء التابعين المميزين.

إن أولوية الإمام طاووس كانت الانشغال بهموم الناس وإصلاح المجتمع، وهذا دفعته لاتخاذ مواقف من الدولة اتسمت بإسداء النصائح مرة، والمواجهة السلمية والانتقاد الشديد، مرة أخرى، وعلى العموم كان زاهداً عن الحكام، ناقداً لهم، محذراً من صحتهم.

عُرف الإمام طاووس بالزهد، ولذلك لم يكن حريصاً على الاقتراب من الدولة التي تقترب هي أحياناً من العلماء فيحصل الإكراه لمن يزهدون فيها، ولعل هذه الحالة تنطبق تماماً على طاووس، ومع ذلك، فقد أدى اختبار احتكاكه بالسلطة إلى الكشف عن جرائته التي بدت واضحة في تلك المواقف التي قدّمها للخلفاء والولاة. فهو بهذا المعنى يمتلك خطاباً مثيراً جعله حاضراً ومؤثراً في الحياة الاجتماعية والسياسية العامة، فلم يكتف بالاشتغال بالعلوم الشرعية، بل كانت له مواقف مهمة وإن انسجمت مع تكوينه الثقافي الديني، ويأتي ذلك ضمن منحنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽⁷⁾.

(7) ينسجم ذلك مع رؤية الفقهاء انطلاقاً من أن ولاية الحاكم تحقق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ابن تيمية السياسة الشرعية، ص 233.

المصادر والمراجع

- ابن أبي شيبه، ع. (د.ت). مصنف ابن أبي شيبه في الأحاديث والآثار واستنباط أئمة التابعين وأتباع التابعين المشهود لهم بالخير. الهند: العزيمية. الأشقر، ع. (1990). تاريخ الفقه الإسلامي. عمان: دار النفائس.
- الأصمعي، أ. (1999). تطور الفكر السياسي (رؤاه، اتجاهاته، إشكالياته). عمان: دار البشير.
- الباشا، ع. (د.ت). صور من حياة التابعين. القاهرة: دار الأدب الإسلامي.
- البخاري، م. (د.ت). التاريخ الكبير. بيروت: دار الفكر.
- البلاذري، أ. (1996). كتاب جمل من أنساب الأشراف. (ط1). بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- البلاذري، أ. (1957). فتوح البلدان. مصر: دار النشر للجامعيين.
- ابن تيمية، أ. (د.ت). السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. مكة المكرمة: منشورات دار عالم الفوائد.
- الجعدي، ع. (1957). طبقات فقهاء اليمن. القاهرة: دار القلم.
- ابن الجوزي، ع. (1992). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. تحقيق محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار صادر. دار الكتب العلمية.
- ابن الجوزي، ع. (2000). صفة الصفوة. القاهرة: دار الحديث.
- ابن حبان، م. (1975). الثقات. بيروت: دار الفكر.
- ابن حجر العسقلاني (2001). تهذيب التهذيب. بيروت: مؤسسة الرسالة. دار الفكر.
- أبو حنيفة، ن. (د.ت). كتاب الفقه الأكبر. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن خلكان، ش. (1970). وفيات الأعيان وأنباء الزمان. بيروت: دار صادر.
- الدينوري، أ. (1988). المجالسة وجواهر العلم. جمعية التربية الإسلامية. بيروت: دار ابن حزم.
- الذهبي، ش. (1993). سير أعلام النبلاء. بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الذهبي، ش. (1955). تذكرة الحفاظ. صحح على النسخة القديمة المحفوظة في مكتبة الحرم المكي تحت إعانة وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية. بيروت: دار الكتب العلمية، دار أحياء التراث، الهند: حيدر آباد الدكن.
- الرازي، أ. (1989). تاريخ مدينة صنعاء. دمشق- بيروت: دار الفكر المعاصر.
- السجستاني، ح. (1998). سنن أبي داود. (ط1). الرياض: مكتبة المعارف.
- ابن سعد، م. (1968). الطبقات الكبرى. بيروت: دار إحياء التراث العربي. دار صادر.
- السيد، ر. (1984). الأمة والجماعة والسلطة. (ط1). بيروت: دار إقراء.
- الضويحي، أ. (2006). علم أصول الفقه والتدوين إلى نهاية القرن الرابع الهجري. (ط1). الرياض: منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- الطبراني، س. (1939). المنتخب من ذيل المنذيل. بيروت: مؤسسة الأعلي للمطبوعات.
- الطبري، م. (1977). تاريخ الرسل والملوك. بيروت: دار سويدان.
- أبو عبيد، ق. (1987). كتاب الأموال. قطر: إدارة إحياء التراث الإسلامي.
- ابن عبد ربه الأندلسي، أ. (1999). العقد الفريد. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن عساكر، ث. (2001). تاريخ دمشق. دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري. بيروت: دار إحياء التراث.
- أبو العرب، م. (1984). المحن. الرياض: دار العلوم.
- عطوان، ح. (1991). الفقهاء والخلافة في العصر الأموي. (ط1). بيروت: دار الجيل.
- ابن العماد الحنبلي، أ. (1998). شذرات الذهب في أخبار من ذهب. بيروت: دار الكتب العلمية.
- العنسي، ح. (2023). ملامح حكم الحجاج لليمن. اليمن: جامعة ذمار.
- الغزالي، م. (2021). الاقتصاد في الاعتقاد. الرياض: دار المنهاج.
- الغزالي، م. (1988). التبر المسبوك في نصيحة الملوك. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الفاشي، ت. (1998). العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- الفسوي، ي. (1999). المعرفة والتاريخ. تحقيق أكرم ضياء العمري. بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن القاسم، ي. (1968). غاية الأمان في أخبار القطر اليماني. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.
- ابن قتيبة الدينوري، ع. (1960). المعارف. بيروت: دار أحياء التراث، القاهرة: دار الكتب.
- ابن قتيبة الدينوري، ع. (د.ت). الإمامة والسياسة. القاهرة: مؤسسة الحلبي للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن كثير، أ. (د.ت). البداية والنهاية في التاريخ. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الماوردي، ع. (1989). الأحكام السلطانية والولايات الدينية. (ط1). الكويت: مكتبة دار ابن قتيبة.
- المزي، ج. (1980). تهذيب الكمال في أسماء الرجال. بيروت: مؤسسة الرسالة.

- المسعودي، ع. (2012). *مروج الذهب ومعادن الجوهر*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.
- أبو نعيم الأصبهاني، أ. (2001). *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*. بيروت: دار الكتاب العربي، دار إحياء التراث العربي.
- أبو يعلى الفراء، م. (2001). *الأحكام السلطانية*. بيروت: دار الكتب العلمية.
- اليمني، ت. (1965). *تاريخ اليمن المسمى بهجة الزمن في تاريخ اليمن*. بيروت: دار العودة.
- أبو يوسف، ي. (1986). *كتاب الخراج*. بيروت: دار المعرفة. =
- ابن يونس، ع. (2000). *تاريخ ابن يونس الصربي. القسم الأول تاريخ المصريين*. (ط1). بيروت: دار الكتب العلمية.

References

Strunk, W., & White, E. B. (2000). *The elements of style*. (4th ed.). New York: Longman.

Arabic References:

- Ibn Abi shaiba, M. (n.d). *Mosannaf Ibn Abi Shaibah fi alahadeeth walathar wastinbat aemat altabeen watebaa altabeen almashhoud lahom blkhair*. Alhind: alazezyeh.
- Alashkar, M. (1990). *Tareekh alfiqeh Al Islami*. Amman: Dar Alnafaes.
- Albasha, A. (n.d). *Soar min hayat altabeen*. Alqahira: dar aladab al islami.
- Albukhar, M. (n.d). *Altareekh alkabeer*. Beruit: dar alfiker.
- Albalathri, A. (1996). *Kitab jomal min ansab alashraf*. (1st ed.). Beruit: dar alfiker leltebaawalnasher waltawzee'.
- Albalathri, A. (1957). *Fotooh albuldan*. Miser: dar alnasher lljameen.
- Ibn taymeya, A. (n.d). *Alseyasah alrshareyya fi islah alra'e wal ra'eyya*. Makkah almokarramah: manshourat dar alam alfawaed.
- Alja'di, A. (1957). *Tabaqat foqaha'a alyamen*. Alqahira: dar alqalam.
- Ibn aljawzi, W. (1992). *Almontadam fi tareekh almolook wal omam*. Beruit: dar sader. Dar al kotob alelmeyya.
- Ibn aljawzi, M. (2000). *Sefat alsafwah*. Alqahira: dar alhadeeth.
- Ibn habban, M. (1975). *Altheqat*. Beruit: dar alfiker.
- Ibn hijer alasqalani, N. (2001) *Tahtheeb*. Beruit: moasaset alresalah. Dar alfiker.
- Abu haneefa, N. (n.d). *Kitab alfiqeh alakbar*. Beruit: dar al kotb alelmeyyah.
- Ibn Khalkan, Sh. (1970). *Wfayat alayan wa anba'a al zaman*. Beruit: dar sader.
- Aldaynoori, A. (1988). *Almojalasah wjawaher alelm. Kharj ahadeetho w atharaho w daqqaq nososaho w alaqa aleeh abu obaidah Mashhour bin hasan al salman*. Beruit: dar ibn hazem.
- Althahabi, Sh. (1993). *Seyar alam alnobala'a*. Beruit: moassasat alresalah.
- Althahabi, Sh. (1955). *Tathkerat alhifad. Sahh ala alnoskha alqadeema almahfoda fi maktabet alharam almakki that eyanat wazaret al maaref llhokoomah al alalyea al hindyyah*. Beruit: dar al kotob al elmeyya, dar ehya al torath, alhind: hayder abad aldkn.
- Alrazi, M. (1989). *Tareekh madeenat san'aa*. Dimashq- Beruit: dar al fiker almoaser.
- Alsjestani, M. (1998). *Sonan abi dawood*. (1st ed.). Alreyadh: maktabet alma'aref.
- Ibn saad, A. (1968). *Altabaqat alkobra*. Beruit: dar ehya'a al torath alarabi. Dar sader.
- Alsayyed, M. (1984). *Alommah wal jama'a wal solta*. (1st ed.). Beruit: dar Iqraa.
- Aldwehi, A. (2006). *Elm osool al fiqeh waltadween ela nehayat alqarn alrabe' al hijri*. (1st ed.). Alreyadh: manshourat Jameat al emam mohammad bin saood al islamyyah.
- Altabrani, N. (1939). *Almontakhab min dail al madeel*. Beruit: moassasat al alami llatboo'at.
- Altabari, A. (1977). *Tareekh alrosol walmolook*. Beruit: dar sweidan.
- Abo Obaid, M. (1987). *Kitab alamwal*. Qatar: edarat ehya'a al torath al islami.
- Ibn Abed rabboh alandulosi, W. (1999). *Aleqed alfareed*. Beruit: dar ehya al torath al arabi.
- Ibn Asaker, A. (2001). *Tareekh Dimashq*. Beruit: dar ehya al torath.
- Abu al arab, M. (1984). *Almehan*. Alreyadh: dar al oloom.

- Atwan, R. (1991). *Alfoqahaa wal khilafah fi al aser alomawi*. (1st ed.). Beirut: dar aljabal.
- Ibn Al Emad Alhanbali, T. (1998). *Shatharat al thahab fi akhbar min thahab*. Beirut: dar alkotob al elmeyyah.
- Al ansi, M. (2023). *Malameh hokom alhajjaj ll yamen*. Al yamen: jameat thmar.
- Al ansi, M. (2021). *Al eqtisad fi al eatiqad*. Alreyadh: dar al Minhaj.
- Al ghazai, A. (1998). *Al Tiber al masbouk fi naseehat al moolook*. (1st ed.). Beirut: dar alkotob alelmeyyah.
- Alfasi, M. (1998). *Al eqd al thameen fi tareekh albalad alameen*. (1st ed.). Beirut: dar alkotob al elmeyyah.
- Alfaswi, N. (1999). *Almarefa wal tareekh*. Beirut: dar alkotom al elmeyyah.
- Ibn alqasem, M. (1968). *Ghayat alamani fi akhbar al qutor al yamani*. Al qahera: dar alkateb alarabi lltebaa walnasher.
- Ibn qutaiba aldaynouri, A. (1960). *Almaaref*. Beirut: dar ehyaa altorath, alqahera: dar alkotob.
- Ibn Qutaiba aldaynouri, A. (n.d). *Alemamah wal siyasah*. Alqahera: moassaset alhalabi lltebaa walnasher wal tawzee’.
- Ibn Katheer, M. (n.d). *Albedaya wa alnehaya fi altareekh*. Beirut: dar ehyaa altorath alarabi.
- Almawardi, M. (1989). *Alahkam al sultanyyah wal wilayat al deeneya*. (1st ed.) Al Kuwait: maktabet dar ibn kutaibah.
- Almazzi, M. (1980). *Tahtheeb alkamal fi Asmaa alrejal*. Beirut: moassaset al resalah.
- Almasoudi, A. (2012). *Morouj al thahab wa maaden al jawhar*. (1st ed.). Beirut: dar al kotob al elmeyya.
- Abu Naeem Alasbahani, S. (2001). *Helyat alawleyaa watabaqat alafeyaa*. Beirut: dar al kitab alarabi, dar ehyaa altorath alarabi.
- Abu yala alfarraa, A. (2011). *Al ahkam alsultaneyyah*. Beirut: dar alkotob alelmeyya.
- Alyamani, M. (1965). *Tareekh alyaman almosamma bahjat alzaman fi tareekh alyaman*. Beirut: dar al awdah.
- Abu Yousuf, A. (1986). *Kitab alkharaj*. Beirut: dar almarefa. Beirut.
- Ibn Younus, T. (2000). *Tareekh ibn Younus alsarfi. Alqesm alawwal tareekh almisreen*. (1st ed.). Beirut: dar alkotob alelmeyya.