



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

معداته و تجلياته

الدكتور محمد عابد الجابري



مركز دراسات الوحدة العربية

نقد العقل العربي (٣)

العقل السياسي العربي

مصادره وتجلياته

الفهرسة أثناء النشر - إيفلا مركز دراسات الوحدة العربية

الجابري، محمد عابد

العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته/ محمد عابد الجابري.

٣٩٢ ص. - (نقد العقل العربي؛ ٣)

ببليوغرافية: ص ٣٧٥ - ٣٨٢.

يشتمل على فهرس.

١. الاسلام والسياسة. ٢. الفكر السياسي. أ. العنوان.

ب. السلسلة.

297

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة

عن اتجاهات بيتناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس : ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى: بيروت، شباط/فبراير ١٩٩٠

الطبعة الثانية: بيروت، أيلول/سبتمبر ١٩٩٢

الطبعة الثالثة، منقحة: بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥

الطبعة الرابعة: بيروت، آب/أغسطس ٢٠٠٠

المحتويات

مدخل عام: مقاربات في المنهج والرؤية ٧

القسم الأول

محددات

| | | | |
|-----|-------|-------------------------------|----------------|
| ٥٧ | | من الدعوة إلى الدولة: العقيدة | : الفصل الأول |
| ٧٩ | | من الدعوة إلى الدولة: القبيلة | : الفصل الثاني |
| ٩٩ | | من الدعوة إلى الدولة: الفتية | : الفصل الثالث |
| ١٢٩ | | من الردة إلى الفتنة: القبيلة | : الفصل الرابع |
| ١٦٥ | | من الردة إلى الفتنة: الغنمة | : الفصل الخامس |
| ١٩٧ | | من الردة إلى الفتنة: العقيدة | : الفصل السادس |

القسم الثاني

تجليات

| | | | |
|-----|-------|-------------------------------------|----------------|
| ٢٣١ | | دولة «الملك السياسي» | : الفصل السابع |
| ٢٦٣ | | ميثولوجيا الإمامة | : الفصل الثامن |
| ٢٩٩ | | حركة تنويرية | : الفصل التاسع |
| ٣٢٩ | | الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة | : الفصل العاشر |
| ٣٦٣ | | من أجل استئناف النظر: خلاصات وآفاق | : خاتمة/ فائقة |
| ٣٧٥ | | | : المراجع |
| ٣٨٣ | | | : فهرس |

مدخل عام:

مقاربات في المنهج والرؤية

- ١ -

لكل فعل محددات وتجليات. المحددات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لاشعورية، وقد تكون تسيهات أو تأثيرات خارجية. أما التجليات فهي المظاهر والكيفيات التي يتحقق الفعل فيها أو من خلالها أو بواسطتها.

والسياسة فعل، له هو الآخر محدداته وتجلياته. وهي فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس احدهما على الآخر نوعاً من السلطة خاصاً، هي سلطة الحكم. ومحددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وتجلياته النظرية والتطبيقية، الاجتهادية الطابع، تشكل مجموعها قوام ما ندعوه هنا «العقل السياسي». هو «عقل» لأن محددات الفعل السياسي وتجلياته تخضع جميعاً لمنطق داخلي يحكمها وينظم العلاقات بينها، منطلق قوامه «مبادئ» وآليات قابلة للوصف والتحليل. وهو «سياسي» لأن وظيفته ليست انتاج المعرفة بل ممارسة السلطة، سلطة الحكم، أو بيان كيفية ممارستها.

كان موضوع البحث والدراسة في الجزئين، الأول والثاني، من هذا الكتاب^(١) هو «عقل الفكر العربي» أي أسس الفعل المعرفي وآلياته وموجهاته في الثقافة العربية. أما موضوع هذا الجزء - الثالث - فهو «عقل الواقع العربي» ونقصد به محددات الممارسة السياسية وتجلياتها في الحضارة العربية الإسلامية وامتداداتها إلى اليوم. طبيعة الموضوع هنا تختلف، إذن، عن طبيعة الموضوع هناك: انتاج المعرفة شيء، وممارسة السياسة أو بيان كيفية ممارستها شيء آخر.

(١) محمد حامد الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

وبما أن طبيعة الموضوع هي التي تفرض نوعية المنهج، كما يؤكد ذلك فلاسفة العلوم، فإنه من المنتظر أن يختلف منهجنا في البحث هنا عن منهجنا هناك. والمنهج طريقة في البحث، ومبادئه تُلتزم خلاله، ومفاهيمه تُوظف فيه. الطريقة (= الاستقراء، الاستنتاج، المقارنة... إلخ) والمبادئ (= التزام الموضوعية، اعتبار العلاقات السببية... إلخ) لا تتغير بتغير الموضوعات. أما المفاهيم، وهي المعاني الكلية التي يتم بها تحويل موضوع البحث من مواد خام خالية من المعنى والمعقولة إلى معانٍ وعلاقات لها معقوليتها، فهي التي تختلف باختلاف الموضوعات. ولما كانت «السياسة» تختلف بالطبيعة والنوع عن «المعرفة» فإن الجهاز المفاهيمي الذي يصلح لدراسة الواحدة منها لا يصلح بالضرورة لدراسة الأخرى.

سيصاب القارئ، إذن، بخيبة كبرى إذا كان ينتظر منا أن نتحدث عن «العقل السياسي العربي» ضمن التصنيف الثلاثي للنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان، هرفان، برهان) الذي بنينا عليه تحليلنا لبنية العقل العربي - المعرفي: «الخالص» أو «المجرد». إننا لو فعلنا ذلك لكاننا سنكرر ما سبق أن قلناه حول مسألة الخلافة عند أهل السنة في سياق حديثنا عن تكوين النظام المعرفي اليانبي^(٢)، وحول الولاية والإمامة في إطار تحليلنا للنظام المعرفي العرفاني^(٣)، وحول «المدينة الفاضلة» عندما كنا بصدد شرح الكيفية التي حاول بها الفارابي تهيئة النظام المعرفي البرهاني - الأرسطي - في الثقافة العربية^(٤). أجل، العقل السياسي في أية حضارة يرتبط ضرورة بالنظام أو النظم المعرفية التي تحكم عملية التفكير في هذه الحضارة ولكن، فقط، بما هو «عقل» وليس بما هو «سياسي». وهو إذا ارتبط بها، بوصفه كذلك، أي بما هو سياسي، فإنه لا يخضع لها، بل يحاول إخضاعها لما يريد تقريره: يمارس السياسة فيها. العقل السياسي، إذن، ليس بيانياً فقط ولا عرفانياً فقط ولا برهانياً وحسب، إنه يوظف مقولات وأليات مختلفة للنظم المعرفية حسب الحاجة. السياسة تقوم على البرهانية (= اعتبار المنفعة)، فهل نتظر من العقل السياسي أن يتناقص موضوعه، ما منه يستمد هويته؟

والجهاز المفاهيمي الذي سنوظفه في هذه الدراسة يتألف من صنفين من المفاهيم: صنف نستعيره من الفكر العلمي الاجتماعي والسياسي المعاصر؛ وصنف نستمد من تراثنا العربي الإسلامي. والمزاوجة بين توظيف هذين النوعين من المفاهيم ليست بالعملية السهلة، ونحن أول من يدرك والأخطاره التي تتطوي عليها. ولذلك حرصنا، من جهة، على تهيئة الأولى مع موضوعنا فلم نقيده حرفياً بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة الغربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته، واجتهدنا، من جهة

(٢) الجابري، تكوين العقل العربي، الفصل الرابع إلى السابع.

(٣) الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، القسم الثاني،

العصائل الثالث والرابع.

(٤) نفس المرجع، القسم الثالث، الفصل الأول.

أخرى، على بحث حياة جديدة في المفاهيم القديمة التي اخترناها من تراثنا، وذلك بهدف تحريرها من قيود الماضي وربطها باهتمامات الحاضر.

ورغبة منا في إشراك القارئ معنا في الخلفيات النظرية التي تؤطر، بصورة ما، رؤيتنا لموضوع بحثنا فقد تخيننا عرض المفاهيم التي سنوظفها عرضاً معجمياً يقتصر على تعريف المفهوم بعبارات عامة جافة، وفضلنا، بدلاً من ذلك، طرحها ضمن وجهات نظر في قضايا معينة تقترح نوعاً من الرؤية لمسائل هم موضوعنا بصورة مباشرة. وتوخياً لأكثر ما يمكن من الدقة والوضوح فضلنا ترك الكلمة لأولئك الذين نعرض وجهة نظرهم في هذه المسألة أو تلك من المسائل التي يوظف فيها المفهوم، لنبدل نحن بعد ذلك بالتعديلات التي نقترحها أو الأبعاد التي نرى فائدة في لفت النظر إليها أو الطريقة التي سنتعامل معها.

ولما كان كثير من الذين ناقشوا أعمالنا السابقة قد أخذوا علينا كوننا أهملنا في تحليل الخطاب العربي المعاصر، ونقد العقل العربي، ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي، فإننا نكتفي هنا بالتأكيد مرة أخرى على أن التحليل الأستيمولوجي للخطاب أو للأداة المتبعة له (= العقل) شيء، ودراسة علاقة الفكر بالواقع شيء آخر. ولكن بما أن العقل السياسي يقع بالضبط بين من يمارس السلطة السياسية أو يشرع لكيفية ممارستها وبين من يمارس عليهم، فإنه من البديهي أننا سنصنر هنا عن نوع من التصور للعلاقة التي تقوم بين الفكر والواقع، لا هكذا باطلاق، بل كما تقوم في مجتمع من نوع المجتمع الذي ندرس العقل السياسي فيه: المجتمع الذي لم تتطور الأوضاع فيه إلى مرحلة الرأسمالية. والمجتمعات التي توصف في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة بأنها «مجتمعات قبل رأسمالية» أنواع وأصناف: المجتمعات القبلية، مجتمعات حضارات الشرق القديم، المجتمع العربي في القرون الوسطى والحديثة، وإلى حد ما في العصر الحاضر أيضاً، مجتمعات آسيا وإفريقيا المصنفة ضمن «العالم الثالث»... إلخ، وبما أن بعض المفاهيم التي سنعرضها في هذا المدخل لها علاقة مباشرة بمسألة الروابط التي تقوم بين الفكر والواقع في هذه المجتمعات - قبل الرأسمالية - فقد بدا لنا أنه ربما يكون من المفيد اطلاع القارئ العربي غير المختص على مجمل أبحاث تساهم بصورة أو بأخرى في تأطير رؤيتنا للموضوع.

وإذا نظرنا إلى المفاهيم ووجهات النظر التي سنعرضها في هذا المدخل من زاوية أنها غائبة عن الساحة الفكرية العربية المعاصرة، أو أنها لم تدخل بعد كعناصر أساسية في الخطاب السياسي والسوسولوجي العربي (= خطاب «علماء» السياسة والباحثين الاجتماعيين العرب) الذي ما زالت تهيمن فيه مفاهيم أصبحت الآن قديمة ومتجاوزة، أو على الأقل تفقد قوتها المفهومية والاجرائية عندما تنقل من المجتمع الأوروبي المصنوع إلى المجتمع العربي الراهن، إذا نظرنا إلى ما سنعرضه من مفاهيم ووجهات نظر معاصرة من هذه الزاوية أمكن القول إن هذا المدخل سيؤدي وظيفتين متكاملتين: عرض المفاهيم والتصورات التي تؤطر رؤيتنا للعقل السياسي في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال ذلك نقد العقل السياسي العربي الراهن، عقل علماء السياسة والاجتماع والمعاصرين. وفي تقديرنا أن هذا وذاك سيفتحان

باب المناقشة والحوار واسعاً. وهل يطمح الباحث، الذي يبحث عن الطريق، إلى أكثر من إشراك أكبر عدد من الناس معه في عملية البحث هذه؟

بعد هذه الملاحظات التي ارتأينا أنه ربما يكون من المفيد تسجيلها هنا، نتقل إلى عرض المفاهيم والرؤى التي سنوظفها في بحثنا هذا، مبتدئين بتلك التي ستساعدنا على إغناء تعريفنا لـ «العقل السياسي».

- ٢ -

من المفاهيم الأساسية التي نوظفها هنا مفهوم «اللاشعور السياسي». وقبل شرح مضمون هذا المفهوم نذكر أولاً بالأهمية الخاصة التي اكتسبها مفهوم «اللاشعور» في الدراسات النفسية والاجتماعية منذ العقود الأولى من هذا القرن. لقد لاحظ علماء النفس أن هناك أنواعاً من السلوك تصدر عن الفرد البشري بدون شعور منه وهي تختلف عن ردود الفعل الآلية في كونها هادفة، تلبى حاجات معينة وتتنوع إلى تحقيق رغبات خاصة، ومع ذلك فهي لا تخضع لمراقبة «الأناء». وبما أن الأفعال الإرادية، الخاضعة للمراقبة الشعورية، يقال عنها أنها تصدر عن «الشعور» فإن الأفعال الهادفة التي لا تخضع لمثل هذه المراقبة قد نسبت إلى منطقة أخرى في الجهاز النفسي أطلق عليها اسم «اللاشعور». ومعلوم أن عالم التحليل النفسي الشهير سيغموند فرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) قد أولى أهمية خاصة لـ «اللاشعور» إذ جعل منه منطقة واسعة من الجهاز النفسي تضم الدوافع الغريزية والرغبات المكبوتة، واعتبره مسؤولاً عن قسم كبير من سلوك الفرد البشري وهو يكشف عن نفسه من خلال الأحلام وفلتات اللسان وغيرها من الأفعال غير الإرادية. وهكذا صار السلوك البشري يصنف إلى سلوك صادر عن الشعور، عن وعي وقرار وتصميم، وسلوك صادر عن اللاشعور لا يتحكم فيه إرادة المرء بل يفلت من الرقابة الشعورية، رقابة «الأناء»، ليلبي حاجات غريزية دفينية أو رغبات مكبوتة منذ الطفولة.

ويأتي يونغ ليعطي مفهوم اللاشعور أبعاداً أخرى، فيجعله يضم ليس فقط غرائز الفرد ومكبوات طفولته، كفرويد، بل أيضاً بقايا نزوعات وعواطف جمعية تنتمي إلى ماضي البشرية القريب منه والسحيق وتتصب على شكل «عناذج» (أشبه بمثل أفلاطون) لتشكل نوعاً من اللاشعور المشترك سماه يونغ بـ «اللاشعور الجمعي». اللاشعور الجمعي إذن، عند يونغ، هو عبارة عن رواسب دفينية في النفس البشرية ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني تمتد بعضها إلى الماضي السحيق، إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض. وهكذا فما ورثته النفوس البشرية من تجربة الإنسان الأول في الجنة (آدم والحطيثة)، وما ورثته الناس من أصلهم الحيواني ومن الإنسان البدائي الأول، وما تركته فيهم جيئاتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة والأمة وما ترسب في نفوسهم من خلال تجاربهم الخاصة إضافة إلى غمايلهم المتعلقة بالمستقبل، كل ذلك يشكل في نظر يونغ «اللاشعور الجمعي» الذي يتحكم بصورة أو بأخرى في سلوك الفرد وسلوك الجماعة.

ومع أن مفهوم «اللاشعور الجمعي» هذا يبدو وكأنه أصل لمفهوم «اللاشعور السياسي»، يؤسسه ويؤطره بوصفه أعم منه، فإن ريجيس دوبري^(٥) الذي تقتبس منه توظيفه لهذا المفهوم في دراسة «العقل السياسي» يحرص على التمييز بينها تحميذاً يجعل من اللاشعور السياسي مفهوماً خاصاً ومستقلاً. ذلك لأن هذا الأخير وإن كان يخص الجماعة كاللاشعور الجمعي فإنه يختلف عنه لكونه يخص أساساً الجماعة المنظمة، كالقبيلة والحزب والأمة، من حيث إنها ذات نشاط سياسي. هذا بينما يتعلق اللاشعور الجمعي عند يونغ بالسلوك الجماعي عموماً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأعراض التي يتمظهر فيها اللاشعور السياسي غير تلك التي يعبر بها اللاشعور الجمعي عن نفسه: فبينما تكسي تعبيرات هذا الأخير طابعاً سيكولوجياً تتخذ أعراض اللاشعور السياسي طابعاً سياسياً وإيدولوجياً.

ولكي نفهم بوضوح المعنى الذي يعطيه دوبري لهذا المفهوم نترك له الكلمة ليشرحه ضمن السياق الذي اختاره، على أن نعود بعد ذلك إلى تبيته مع موضوعنا وبيان طريقة توظيفنا له. يطلق دوبري من مناقشة مسألة العلاقة بين الروابط السياسية وما يؤسسها في المجتمع فيقرر، خلافاً للماركسية «الرسمية»، أن العلاقات السياسية ليست انعكاساً لقاعدة اقتصادية ولا هي «الاقتصاد المكتض»، كما يقول لينين، ولا هي تجسد تضييرها في الأشكال التي

Régis Debray, *Critique de la raison politique* (Paris: Gallimard, 1981).

(٥)

ولا بد من كلمة حول هذا الكتاب الهام الذي سنعود إليه أكثر من مرة، دون أن نغفل حذوه ولا أن نتنبأ اطروحاته، فموضوعه وإشكاليته صاحبه يختلفان عن موضوعنا وإشكاليته. ريجيس دوبري مثقف فرنسي سرمدون خريج المعهد العالي للأستاذة المعروف بمناهضة براجيه وتنوعها وعمق الدراسات الانسانية فيه. بدأ حياته العملية مناضلاً شيوعياً، ثم التحق بشي غيفاروا لتنظيم الثورة في أمريكا اللاتينية. ولما فشلت المحاولة اعتقل وأودع السجن هناك لمدة أربع سنوات لم يكن يزوره خلالها إلا راهب بدأ بزوجه بالكتب الدينية، فدرس الكتاب المقدس والفكر الهيلينستي والفلسفة الدينية الهرمسية، ثم تمكن بأساليب مختلفة من الحصول على المؤلفات الأصولية في الماركسية، فاجتمع في وعيه عالمان من المعرفة: عالم الفكر الديني والفلسفي القديم وعالم الفكر الماركسي، بالإضافة إلى الممارسة السياسية والنضالية، فاكتشف كما يقول هو نفسه وجود نوع من الاستمرارية بين العالين وأن الماركسية لم تحقق قطيعة مع الدين وإنما حلت محله، وإن ماركس نقد الدين كإفكار ولم يقفده تنظيم، ولذلك لم يشيد، أو لم يسغه العمر ليشتد، نظرية في التنظيم الحزبي ولا في السياسة. وعندما قامت الأحزاب الشيوعية حولت الماركسية، على عهد هتلين خاصة، إلى دين وجعلت من التنظيم الحزبي تنظيماً مرتبياً كهوتياً فسادت «عبادة الشخصية» وقام «بجنتح الاحتفال» بالأشخاص والمنجزات في المسكر الشيوعي في مقابل «بجنتح الاستهلاك» في المسكر الرأسمالي وأصبحت «الاشتراكية المحققة بالفعل» في المسكر الشيوعي أبعد ما تكون عن الاشتراكية كما حلم بها مؤسس الفكر الاشتراكي وعلى رأسهم ماركس نفسه... إن الوعي بهذه الوقائع دفعه إلى إعادة النظر بصورة جذرية في «معتقداته الماركسية». وأودع ذلك كتاباً كان ينوي تسميته «جوهر الماركسية» على غرار كتاب فيورباخ «جوهر المسيحية» الذي انتقد فيه الدين. ولما أخذ يتأمل ما كتب وجد نفسه - كما يقول - أمام نص يصدق عليه عنوان «نقد الحق النظري» (الحق بمعنى مخفف: غياب العقل، عدم الصرامة المنطقية) وذلك على غرار عنوان كتاب آخر لفيورباخ، ثم قرّر أخيراً أن يعطيه معنى إيجابياً - كما يقول - فسماه «نقد العقل السياسي». وإذا فالعقل السياسي الذي يتقده ليس «العقل السياسي» بإطلاق، بل إنه فقط ذلك الذي يحكم تفكير وسلوك الأحزاب الشيوعية في الفترة الستالينية خاصة.

تظهر فيها فترش نفسها بنفسها، كلاً. «إن ملاحظة المجتمعات الخيرية [يقول دويري] تشهد على أن بنات السلوك السياسي لا تتعرض لتعديل جوهرى بحلول أسلوب في الإنتاج مكان آخر، فهي لا ترتبط بدرجة تطور قوى الإنتاج بل إنها تبقى مستقلة عنها. إن هذه البنات تفرض نفسها على المجتمعات على الرغم منها، وعندما يقتضي الأمر ذلك تفرض نفسها خضداً عليها، ليس على صورة خيالات بل على صورة أنواع من السلوك»^(٦).

ويشرح دويري فكرته هذه في إطار نقده للاشتراكية المطلقة في الاتحاد السوفياتي فيقول: «إن التجربة والاشتراكية» هي على الرغم من قصر مدتها تقدم لنا دروساً في هذا الصدد. إن «الاشتراكية كما طبقت» [= وليس كما يحلم الناس بها] قد أنجزت في تطبيقها كل ما كانت تحرمه عليها نظريتها الخاصة بها، بل كل ما كانت هذه النظرية تفترضه مستحيلًا. لقد بعثت في كل مكان، وفي كل حين، ولو بدرجات مختلفة، الأشكال الدينية للوجود الاجتماعي، تلك الأشكال التي كان يفترض أن ظهورها ثانية شيء مستحيل دونه علاقات الإنتاج الجديدة. إن هذا ليرهان على أنه يوجد في جنود الظاهرة الاجتماعية، كما هي بطبيعتها، «قوة» غير مراقبة، قوة تبدو في الظاهر لا عقلانية تُفقد على المنطق قوانينه وعلى البرامج مطامعها. وهذه القوة التي لا تتحكم في تأثيرها وفعلها لا المخططات ولا الإرادة الصريحة للأفراد، تحملها الفراسة التقليدية للنظم السياسية وتقصيها من ميدان البحث. أما عندما تؤخذ بعين الاعتبار فينظر إليها على أنها شيء من قبيل السحر، تسمى بصور ما إلى عالم الأسرار، فتدفع بالمتخصصين في «علم السياسة» إلى الهجرة إلى «بلاد العجائب»^(٧)، وحينئذ يدور الحديث عن الحلم والسحر والافتداع ونصيب كل منها بوصفها أنصبة تمثل البقية الباقية التي لا تقبل التحليل ولا تشجع عليه. إن هذا يعني نسباً الباحث إعطاء العقل نصيبه، نسيان أنه إذا كان العالم قابلاً للوصف العلمي في نقطة من فإنه يقبله على كل المستويات وفي جميع النقاط»^(٨).

من هنا ينتقل دويري إلى طرح مفهوم «اللاشعور السياسي» فيقول: «هكذا أن الشعور لا يشكل جوهر الحياة النفسية للفرد فإن المؤسسات والتصورات السياسية لا تؤسس جوهر الحياة السياسية للمجموعات البشرية. ليس وهي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، بل إن وجودهم الاجتماعي، الذي يحدد وعيهم ذلك، خاضع هو نفسه لمنظومة مطلقة من العلاقات المادية القاهرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي يتناظر كل نوع منها بنيتها التصادية معينة، وذلك لأنها، أي تلك المنظومة المطلقة، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات. والناس لا يتجون هذه العلاقات من خلال الروابط التي يقيمونها بينهم، بعضهم مع بعض، بـ«حرية»، بل أهم هم أنفسهم تتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها تروابطهم تلك. وكما هو الحال تماماً بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى، فإن الجهات البشرية المنظمة لها لاشعور توحي خاص بها، تشكل الديناميات وما يقوم مقامها من الأيديولوجيات أكثر أمراضه وضوحاً، لاشعورٌ تطلق عليه ها هنا اسم «اللاشعور السياسي». إن هذا اللاشعور ليس من طبيعة ميكولوجية إذ لا تتكون قاعدته من التصورات النموذجية [= خلافاً لـ «أفلاطون»]، وليس هو بالأحرى من طبيعة روحية ولا بما يتبع إلى عالم الغيبات [على الرغم من شؤم التشابه اللفظي مع اللاشعور الجمعي عند يونغ] إنه لا يتحدد بأشكال رمزية طاقية على السطح بل يتحدد بأشكال ثابتة من التنظيم النهائي ليست

(٦) نفس المرجع.

(٧) يشير هنا إلى كتاب جورج بودوي «السياسة في بلاد العجائب»:

Georges Burdeoui, *La Politique au pays des merveilles* (Paris: Presses universitaires de France, 1980).

Debray, *Critique de la raison politique*, p. 50.

(٨)

الأشكال الرمزية تلك إلا رسوماً لها وجوهات»^(٩). (التشديد من عندنا، م. ع. ج).

يسرى دوبري، إذن، أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، أراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما نجد دوافعها فيها يطلق عليه اسم «اللاشعور السياسي» الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس تؤطر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها، من نعمة وتناصر أو فقرة وتنافر. وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة ورغم ما قد تتعرض له البنية القوقية في المجتمع من تغييرات نتيجة التطور الذي يحدث في البنية التحتية المقابلة لها، فهي ليست جزءاً من تلك، وبالتالي فهي لا تخضع لهذه، بل لها وجودها الخاص المستقل عن البنتين معاً: فالنمرة القبلية العشائرية والتعصب الطائفي والطموح إلى الحصول على منافع ومصالح ظواهر تبقى، نشطة أو كامنة، في كيان الجماعات سواء كان أفرادها يعيشون في مجتمع اقطاعي أو رأسمالي أو اشتراكي من نوع الاشتراكيات المطبقة حالياً: تقول في «كيان الجماعات»، وليس فقط في نفوس الأفراد، لأن «اللاشعور السياسي» لاشعور جماعي، إذ الأمر يتعلق بعلاقات سياسية اجتماعية بين الأفراد وليس بسلوك الفرد، فهو إذن يختلف عن اللاشعور عند علماء التحليل النفسي كما ذكرنا قبل.

هذا ونحن عندما نستعير مفهوم «اللاشعور السياسي» من دوبري لا نأخذ به بكل حمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دوبري كان يكتب وهو يفكر في المجتمع الأوروبي المصنع الذي أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية التي من نوع العلاقات العشائرية والطائفية تحتل مكاناً يقع فعلاً خلف الموقع الذي تحتله العلاقات الاقتصادية المتطورة، علاقات الإنتاج. أما في مجتمعاتنا العربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماماً. فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقفاً أساسياً وصریحاً في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تهتم على المجتمع إلا بصورة جزئية. وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دوبري هي إبراز ما هو عشائري وديني في السلوك السياسي في المجتمعات الأوروبية المعاصرة فإن وظيفته بالنسبة إلينا ستكون بالعكس من ذلك إبراز ما هو سياسي في السلوك الديني والسلوك العشائري داخل المجتمع العربي القديم منه والمعاصر. وهذا من الأهمية بمكان، ذلك لأن اليامة عندنا بدأت تمارس باسم الدين والقبيلة وما زالت كذلك إلى اليوم. وإذن فاللاشعور السياسي المؤسس للعقل السياسي العربي يجب أن لا ينظر إليه فقط على أنه «الديني» و«العشائري» اللذان يوجهان من خلف

(٩) نفس المرجع، ص ٥١.

الفعل السياسي بل لا يد من النظر إليه أيضاً هل أنه السياسي الذي يوجه من خلف التذهب الديني والتعصب القبلي. وهكذا فإذا كان دوبري يقيم الترتاب التالي بين ما هو سياسي وما هو ايدولوجي وما هو ديني، مرتكزاً في ذلك على ما يقلمه له المجتمع الأوروبي، فيقول: «ان فهم ما ينتمي إلى السياسة يجب التماسه لا في ذات نفسه بل في «الايديولوجيا»، وفهم ما ينتمي إلى الايدولوجيا يجب التماسه بدوره في الدين، وفهم ما ينتمي إلى الدين يجب التماسه لا في الدين نفسه بل في الفيزياء الاجتماعية»^(١٠). (= العلاقات الاجتماعية بالمعنى الواسع بما في ذلك علاقات القرابة والقبيلة)، فإن هذا النوع من الترتاب ليس صحيحاً دائماً بالنسبة لتجربة الحضارة العربية الإسلامية. ذلك لأن الأمور تبدو في أحيان كثيرة، قديماً وحديثاً، كما لو أن الاجتماعي هو الذي يؤسس السياسي، وأن السياسي هو الذي يؤسس الايدولوجي وأن هذا الأخير يؤسس الديني (= التذهب)، واذن فما هو السطح هنا هو التذهب الديني، وليس الاختيار السياسي، وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على الأقل، حسب دوبري، بل إن التذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويفطيه، وهذا ما سيظهر جلياً من خلال فصول هذا الكتاب.

- ٣ -

هذا عن مفهوم «اللاشعور السياسي» الذي يحكم الظاهرة السياسية، من الداخل، تفكيراً وممارسة. أما عن المرجعية العامة لـ «العقل السياسي» والتي تقوم له مقام النظام المعرفي بالنسبة للعقل النظري، الفلسفي الكلامي الفقهي، والتي تؤثر اللاشعور السياسي نفسه وتشكل له نوعاً من «الموطن» داخل «النفس» الجمعية فهو ما نترجمه هنا بـ «المخيال الاجتماعي»^(١١) (Imaginaire Social) وهو مفهوم نستعيره من علم الاجتماع المعاصر. وكما

(١٠) نفس المرجع، ص ٤٨.

(١١) كلمة «Imaginaire» من الكلمات التي لا نجد لها مقابلاً، مألوف الاستعمال، في اللغة العربية. والكلمة مشتقة من «Image» بمعنى صورة: صورة الشيء في المرآة أو في النفس، أي في الخيال. ومن هنا ترجمة الفلاسفة العرب القدماء للإسم الذي يطلق على الملكة الذهنية التي ترتمس فيها صور الأشياء الحسنة والمخيلة يلفظ الصورة تارة والمخيلة تارة أخرى، وأحياناً يستعملون الاسم اليوناني معرباً هكذا: فنتاسيا (Phantasia) وبالفرنسية والانكليزية (Imagination) الملكة الذهنية التي بها يستحضر الذهن صور الأشياء. أما لفظ «Imaginaire» (= خيالي) فهو في الأصل وصف لما لا يوجد إلا في المخيلة كالصفاء والفضول والشخصيات الأسطورية... غير أن هذا الوصف يستعمل أيضاً بمعنى عام كإسم موضوع ولفظ يفصده به عالم الخيال، ما تنتجه المخيلة وميدان الخيال. ولهذا يترجم بعض الكتاب العرب المعاصرين هذا المصطلح بـ «المخيال الاجتماعي» وهي ترجمة لا تفي بمضمون المفهوم كاملاً. في اللغة العربية كلمات مثل «المخيلة» مصدر حال بمعنى ظن، والمخيّل، بتشديد الياء ونحوها، يقال فلان يمشي على المخيل أي على ما خيلت له، أي من غير يقين. وللمخيل جمع مخيلة على وزن «كبرة» ومعناها السحابة أو المخيلة بالفتح والضم وكسر الحاء، وهي السحابة إذا رأيتها حسبتها مطرة. وتستعمل كلمة مخايل في معنى خاص فيقال مخايل السؤدد ومخايل السرور أي ما يتخيله الانسان بشأنها.

فعلنا بالنسبة لمفهوم اللاشعور السيمائي ستترك الكلمة لأحد الباحثين الاجتماعيين المعاصرين يشرح لنا هذا المفهوم الذي أصبح يكتسي الآن أهمية كبرى في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيمائية. ينطلق بيير أنصار في تعريف الخيال الاجتماعي من تعريف ماكس فيبر للفعل الاجتماعي بكونه نشاطاً يجعل معنى يشد إليه الفاعلين الاجتماعيين فينظمون سلوكهم، بعضهم إزاء بعض، على أساسه، فيقول: «والواقع انه [أي الفعل الاجتماعي] يفترض من أجل إنجازه أن يتبع كل سلوك فردي في عمل يعمل طابع الاستمرارية وأن تنتظم التصرفات وتجاوب بعضها مع بعض طبقاً لقواعد ضمنية مستفسرة، حسب ما يتصوره كل منها من الأخرى. ويعبارة أخرى فإن الممارسة الاجتماعية، بوصفها تنظم شتات تصرف الأفراد وتوجهه نحو أهداف مشتركة، تفترض وجود بنية معقدة من القيم وعمليات التحيين والإندماج المحمل بمعاني ودلالات، كما تفترض لغة رمزية [شيفرة] اجتماعية ومستفسرة. ليست هناك أية ممارسة اجتماعية يمكن إرجاعها فقط إلى عناصرها الفيزيكية والمادية، ذلك لأنه لما بشكل جوهر الممارسة الاجتماعية إنما تسارع إلى التحقق في شبكة من الدلالات يتم فيها استيعاب وتحلوز الطابع الجزئي للتصرفات والأفراد والملاحظات. ومن هنا فإن كل مجتمع بشيء نفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي تخيلاً، من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، تخيلاً يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار. ويعبر عن الحملات الاجتماعية والأهداف المنشوة. والمجتمعات الحديثة، مثلها مثل المجتمعات التي لا تعرف الكتابة، تنتج هذه المخاليل الاجتماعية، هذه المنظومات من التمثلات، ومن خلالها تقوم بعملية التحيين الذاتي، تعين نفسها بنفسها وتثبت على شكل رموز معاييرها وقيمتها»^(١٢).

ويقول باحث آخر إنه «يقام الجماعات البشرية بإنشاء معاني ودلالات تخيلية اجتماعية، تتمكن من إعطاء معنى لكل ما هو موجود، لكل ما يمكن أن يقوم فيها أو يقوم خارجها. وأيضاً فيفضل هذه المعاني والدلالات التخيلية الاجتماعية تقوم الجماعات البشرية بتدشين العمل التاريخي وتنشيطه... إن كل مجتمع يقدم نفسه للروية، لرؤية الآخرين له، من خلال الصورة التي يكونها عن نفسه. فمن خلال هذا المشور يرى الآخر ويصدر عليه حكماً، سواء كان هذا الآخر وحشياً أم متحضراً، «كأفراه أم ومؤمناً». وهذه التمثلات والتصورات التخيلية تمارس سلطتها ليس في ميدان التصور وحسب بل أيضاً في مجال الفعل الاجتماعي الذي تقوم به كل جماعة بشرية قائمة تعرف نفسها من خلال المقارنة مع الآخرين»^(١٣).

وإذا شئنا الاقتراب من المعنى أكثر، ومصورة أوضح، فإنه من الضروري الشروع منذ الآن في تبيته عندنا وتوظيفه في موضوعنا. ومن أجل هذا الغرض نقول: إن تخيلنا الاجتماعي العربي هو الصرح الخيالي المليء برأس مالنا من المائر والبطولات وأنواع المعاناة،

- هذا ولم أعر عمل كلمة «تخييل» - التي نستعملها هنا - وهي كما هو معلوم صيغة للمبالغة (كمقدم) وإلصاق الألة (كمحتاج) وقد فضلنا عمل غيرها لأن مصطلح «Imaginaire social» فيه شيء من معنى الآلة والوسيلة والأداة وشيء من معنى المبالغة (السلطة) كما يبين ذلك أملاء: ذلك لأن الخيال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ والمنظارة ترى من خلاله «حقيقة الأشياء»، أي تعطيها معنى.

Pierre Ansart, *Ideologies, conflits et pouvoirs* (Paris: Presses universitaires de France, 1977), p. 21.

Claude Gillet, «Les Lectures: Cours social et écriture révéclé.» *Studia Islamica*, (١٣) LXII, MLMLXXXI, pp. 49-50.

الصرح الذي يسكنه عدد كبير من رموز الماضي مثل الشفري وامريء القيس وعمرو بن كلثوم وحاتم الطائي وأل ياسر وعمربن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمربن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلاح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر... إضافة إلى رموز الحاضر والمازء العربي والغء المنشوء... إلخ. وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخايل متفرعة عنه كالمخايل الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخايل السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخايل العشائري والطائفي والحزبي... إلخ.

لعل القارىء قد تبين معنا الآن بوضوح أن العقل السياسي كمارسة وكايدولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما المخيال الاجتماعي فيبا أنه منظومة من البدهات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسوء فيه حالة الإيمان والاعتقاد. وهكذا فإذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بينها اللاشعورية^(١٤)، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للايدولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بينها اللاشعورية. إن هذا لا يعني أن هناك انفصالاً تاماً بين العقل السياسي والنظام المعرفي، كلا. إن العقل السياسي هو قبل كل شيء «عقل»، فهو اذن يرتبط ضرورة بنظام معرفي. ولكن بما أنه «سياسي» فهو لا يتقيد بنظام معرفي واحد ولا بمبادئ ولا باليات هذا النظام أو ذلك، بل هو يمارس «السياسة» في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويتخدم قناعاته: يوظف البيان (التشبيه والاستعارة والتمثيل والتورية والقياس) ويوظف العرفان (المثالة...) كما يوظف الاستقراء والاستنتاج، وفي نفس الوقت يعمل مبدأ «لكل مقام مقال»، هدفه اقناع الغير، ومن خلال سعيه لإقناع الغير يزداد هو نفسه قناعة وإيماناً بقضيته. وبكلمة واحدة إن آلية العقل السياسي هي «الاعتقاد». والاعتقاد يكون بـ «القلب» كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز ومخاطبة «الرأي العام» و«الجمهور» (= أيها الناس، أيها الاخوان، أيها الرفاق) إن «منطق الجماعة أو الجمهور لا يتوقف على المعايير العرفية. فالاعتقاد أو الإيمان ليس درجة أدنى من درجات المعرفة، والمهذبان ليس خطأ في الحكم. إنما لا نقرر في أن نؤمن أو لا نؤمن. إن المشاكل التي تتعلق بمصدقية أو مشروعية المعتقدات الجماعية هي بكل بساطة لا معنى لها. إن الإيمان هو صورة قبلية (= قالب ذهني سابق للتجربة) لاجتماعية الانسان [أو للوجود السياسي] وليس عليه بوصفه كذلك أن يقدم مبرراته وبواعثه»^(١٥).

(١٤) الجابري، تكوين العقل العربي، ص ٦٧.

Debray, Critique de la raison politique, p. 179.

(١٥)

اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي مفهومان اجرائيان يربطان العقل السياسي بمحدداته ويغذيان تجلياته. إنها يشكّلان الجانب النفسي/الاجتماعي، أو العنصر الذاتي/الجماعي في الظاهرة السياسية. يبقى بعد ذلك الجانب المجتمعي أو الموضوعي في هذه الظاهرة، نقصد بذلك الكيفية التي تمارس بها السلطة السياسية: هل يمارسها الحاكم مباشرة على المحكومين، فيكون المجتمع واحياً ووحدة لا غير، أم يمارسها بتوسط «مجال» خاص، منه يستقيها، مجال تمارس فيه «الحرب» بواسطة السيامة. انه مفهوم «المجال السياسي» الذي سنتقل الآن إلى الحديث عنه.

- ٤ -

«المجال السياسي» مفهوم نستعيره هو الآخر من الدراسات الاجتماعية المعاصرة لنوظفه في موضوعنا، بقصد التعرف على جانب أساسي من جوانب الظاهرة السياسية في التجربة الحضارية العربية الإسلامية بالمقارنة مع تطور نفس الظاهرة في أوروبا الغربية. سيكون مرجعنا هنا هو كتاب برتراند بادي أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين. والكتاب صدر حديثاً بعنوان: «الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام». وإذا نحن أردنا أن نقرب الإشكالية التي يعالجها المؤلف إلى دائرة الفكر العربي الحديث والمعاصر أمكن القول إن السؤال الذي يريد المؤلف الإجابة عنه هو التالي: لماذا تطورت «الدولة» في أوروبا من دولة «الأمير» [= الملك، الامبراطور] إلى الدولة الحديثة، دولة «الحدادة السياسية»، دولة القانون والمؤسسات، الدولة التي تستمد الشرعية من كونها تمثل إرادة الشعب، المعبر عنها بواسطة انتخابات حرة، وتعمل لخدمة المصلحة العامة... وبالمقابل لماذا لم تتطور الدولة في بلاد الإسلام خلال القرون الوسطى إلى دولة حديثة من هذا الطراز؟ ثم لماذا فشلت المحاولات التي قامت بها النخب العصرية في بلاد الإسلام من أجل نقل «الحدادة السياسية» الغربية تلك إلى بلداتها؟

وإذ يطرح المؤلف هذا السؤال المضاعف يصرّح أنه لا يريد أن ينطلق من وهم عالمية النموذج الأوروبي وإنما يريد أن يكشف خصوصية هذا النموذج من خلال مقارنته بالنموذج الذي عرفته بلاد الإسلام، مقارنة تعامل مع النموذجين معا على أساس أن كلا منهما يند للآخر وليس على أساس أن أحدهما أصل والآخر فرع. ومن اكتشاف خصوصية النموذج الأوروبي من خلال قراءته بواسطة النموذج الإسلامي تظهر خصوصية هذا الأخير بدورها واضحة جلية.

وهكذا، ويتطلب هذا «المنهج» يكشف المؤلف، أو على الأقل يبرز بوضوح، أن الدولة الأوروبية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصصلحة العشيبة أو الطائفة من جهة ثانية) قد قامت في أوروبا نتيجة عملية تاريخية أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية هو مجال «السياسي»، أي خاص بالممارسة السياسية، ينافس «الأمير» والكنيسة ويقدم نفسه كبديل عنها في الحياة السياسية. لقد ظهر

هذا المجال نتيجة الصراع بين «الأمير» والكنيسة خلال القرون الوسطى، ذلك الصراع الذي كان من نتائجه ظهور نظرية «التعاقد» (أو العقد الاجتماعي - قبل روسو) التي تقول إن سلطة الكنيسة من الله، وبالتالي فهي أعلى، بينما سلطة الأمير من الشعب، وبالتالي فهي أدنى. وقد أدى هذا التوزيع في مصدر السلطة إلى القول إن الأمير يمكن عزله إذا لم يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة. وهكذا ظهر عنصر جديد، بل طرف ثالث، في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة، هو «الشعب» و«المصلحة العامة» و«بناء شرعية السلطة على التعاقد»... إلخ، مما أصبح يشكل مجالاً سياسياً جديداً هو «المجال السياسي» الذي يجسم ما يعبر عنه بـ«الحدثة السياسية»، الحدثة التي تجسم بدورها في دولة المؤسسات التي ظهرت ككفي لدولة «الأمير»

ذلك ما حصل في أوروبا، أما بلاد الإسلام (الأقطار العربية وإيران وتركيا) فهي، في نظر المؤلف، لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية، وبالتالي لم تعرف، ولا هي تعرف الآن، قطعة مماثلة بين «الأمير» وما يسمى في هذه البلدان بـ«الدولة»، بل ما زال «الأمير» فيها هو الدولة وما زالت الدولة هي الأمير. أما السبب - في نظره - فهو عدم وجود كنيسة في الإسلام، وبالتالي خلو تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذي عرفته أوروبا بين الكنيسة و«الأمير». هذا عن الماضي، أما بالنسبة للحاضر فإن المؤلف يرى أن فشل النخب العصرية في البلاد العربية الإسلامية، فشلها في «استيراد» الحدثة السياسية الغربية وغرسها في بلدانها يرجع إلى عامل رئيسي هو أن المجال السياسي في هذه البلدان ما زال كما كان في القرون الوسطى مجالاً يحتله «الأمير» بمفرده ويحتويه الدين احتواءً. وهذا ما يفر في نظره كون الحركات الاعتراضية التي يشهدها العالم العربي والإسلامي اليوم موجهة في أن واحد ضد «الأمير» وضد النخب العصرية وحكوماتها وبرلماناتها، لأنه أمام فشل جميع الأيديولوجيات المنقولة والمستوردة للحدثة السياسية الأوروبية لم يبق أمام الجماهير إلا الإسلام ولم يبق أمام الدعاة من وسيلة لتعبئة الجماهير غير الإسلام، ومن هنا كانت «الصحوة الإسلامية المعاصرة»... (١١)

واضح أن هذا التفسير لا يجعل جديداً من حيث المضمون، إذ من المعروف أن قيام الحدثة السياسية في أوروبا كان نتيجة للصراع الذي احتدم فيها بين «الأمير» والكنيسة من جهة وبين «الأمير» والقوى الاجتماعية البرجوازية المساعدة من جهة أخرى. أما تفسير عدم تطور الأوضاع في بلاد الإسلام إلى حدثة سياسية من النوع الأوروبي بدعوى غياب الكنيسة فيها فهذا نوع من قياس العكس لا يمكن الاعتماد عليه إلا إذا ثبت فعلاً أن وجود الكنيسة شرط ضروري في قيام حدثة سياسية وهذا ما لا يمكن إثباته. وتذكرنا هذه الدعوى بنظرية ماكس فيبر في نشوء الرأسمالية في أوروبا. فهو يرى أن «الأخلاق البروتستانتية التي انتشرت

Bertrand Badier, *Les deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam* (Paris: Fayard, (١١) 1986).

مع الإصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر والتي نحت على العمل والكسب والاقتصاد في النفقات هي التي كانت وراء انتشار ما يسميه به الروح الرأسمالية، القائمة على الجري وراء الربح وعلى التخطيط والسلوك العقلاني... إلخ، وهذا يكون الاقتصاد الرأسمالي مديناً في ظهوره، إلى حد كبير، للمذهب البروتستانتي. وإذا نحن اعتمدنا قياس العكس كما فعل برتراند بادلي أعلاه قلنا، بناء على نظرية فيبر، إن الرأسمالية لم تظهر في العالم العربي والإسلامي لأنه لم يعرف إصلاحاً دينياً من النوع الذي عرفته أوروبا مع لوثر. والقول بهذا يتطلب أن نثبت أولاً أن الرأسمالية لا تقوم إلا في حالة واحدة هي الحالة التي قوامها حركة إصلاح ديني من النوع الذي قام به لوثر وكالفن. وهذا ما لم يقل به أحد، ومثال اليابان يكذب هذه الدعوى. بل هناك من يعكس القضية ويقول إن الأخلاق البروتستانتية لم تكن سبباً للروح الرأسمالية وإنما جاءت نتيجة تطور الاقتصاد في اتجاه رأسمالي.

بإمكان المرء أن يقدم تفسيراً آخر لقيام الحداثة السياسية، والنظام الرأسمالي، وهما متلازمان، في أوروبا، تفسيراً أقرب إلى الواقع من وجهة نظرنا، قوامه أن تطور الأوضاع في أوروبا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ما كان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دوغما أي تدخل أو تأثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور، بل بالعكس لقد كانت القوة الخارجية، وهي العالم الإسلامي، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى دافعاً وحافزاً من حيث أنه كان يمثل نوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة - وليس على صعيد الواقع - الشيء الذي يحث على التمسك ويدفع إلى الائتلاف. أما بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فلقد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التي كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه، أو على الأقل جهودها، ضمن نموذج يكور نفسه باستمرار، ويمثل هذا العامل الخارجي في الغزو المباشر والمدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية انطلاقاً من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث.

ويمكن أن نعزز هذا النوع من التفسير بطرح الأسئلة التالية: ترى كيف كان سيكون مصير الحداثة السياسية في أوروبا لو وجدت قوة خارجية تضاميقها وتقمعها، كما ضامقت أوروبا التوسعية وقمعت عمليات التطور والتحديث في العالم العربي والإسلامي؟ ثم كيف كان سيكون مسلسل التصنيع في أوروبا، وبالتالي مسلسل الصراعات الاجتماعية فيها، بدون المواد الأولية والسوق الخارجية التي وفرها لها التوسع الاستعماري الذي شمل القارات الثلاث. وضمناها العالم العربي الإسلامي؟ وأخيراً وليس آخراً كيف كان سيكون حاضر العالم العربي اليوم لو أن أوروبا تركت تجربة محمد علي في مصر نشق طريقها، لو أنها لم تتدخل سياسياً واقتصادياً وعسكرياً؟ كيف كان سيكون حال العرب اليوم لو لم تعمل أوروبا على غرس إسرائيل في قلب العالم العربي، لو لم تعمل على إسقاط مصدق في إيران وهزم عبد الناصر في مصر...؟

وهكذا يبدو واضحاً أن غياب الحداثة السياسية في الوطن العربي المعاصر لا يفسره

ماضيه وحده بل لا بد من أن ندخل في الحساب وحاضرته، بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عمالية يتوقف استمرار نموها واطراد تقدمها على إعاقة نمو وتقدم العالم العربي والإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث. إن هذا لا يعني أبداً أننا نلغي العوائق الداخلية أو أننا نقلل من شأنها، كلا. غير أن استمرار هذه العوائق وتوالدها يرجع في جزء منه على الأقل إلى العامل الخارجي، إلى التوسع الاستعماري والهيمنة الغربية.

بعد هذا الاستطراد الذي كان ضرورياً لوضع الأمور في نصابها، من وجهة نظرنا، نعود إلى مفهوم والمجال السياسي، لتؤكد أولاً على أهميته الاجرائية، ثم لنلاحظ بعد ذلك أنه ليس هناك طريق واحدة ووحيدة لظهور المجال السياسي في المجتمعات. لقد اقترن ظهور هذا المجال في أوروبا بانتهاء الصراع بين الكنيسة وه الأبرار إلى القول إن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنيسة ولا الحق الإلهي المزعوم له والأبرار وإنما مصدرها الشعب (العقد الاجتماعي، المصلحة العامة). غير أن ما حصل في أوروبا ليس إلا حالة من جملة حالات أخرى، حالة كتب لها أن تتطور بفعل جملة من العوامل إلى دولة المؤسسات المعاصرة التي لم يعرف التاريخ لها مثيلاً من قبل. ولكن المجال السياسي، كمجال خاص تمارس فيه السياسة بدون كنيسة ولا ما يقوم مقامها، ظاهرة عرفت عدة تجارب تاريخية منها تجربة الديمقراطية اليونانية من جهة وتجربة ومعاوية في الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى (قارن لاحقاً: معاوية ودولة الملك السياسي). وما يحتملنا هنا بالدرجة الأولى هو أن نلاحظ أن ما يميز المجال السياسي الذي ظهر في أوروبا هو أنه نشأ بارتباط مع قيام النظام الرأسمالي فيها أو على الأقل تزامن معه. ومن خصائص النظام الرأسمالي أنه يجعل المجتمع الذي يقوم فيه ينقسم انقساماً واضحاً إلى بيتين: بنية تحتية أو القاعدة الاقتصادية التي تشكل الصناعة عمودها الفقري، وبنية فوقية وقوامها أجهزة الدولة ومؤسساتها والايديولوجيات المرتبطة بها. أما المجتمعات التي لم تتطور فيها الأوضاع إلى «مرحلة» الرأسمالية فهي لا تعرف هذا التمايز الواضح بين البيتين، بل الغالب فيها هو تداخل عناصرها بصورة تجعل المجتمع برمته عبارة عن بنية كلية واحدة. إنها السمة التي تميز ما يطلق عليه في الأدبيات السياسية والاجتماعية المعاصرة عبارة «مجتمعات ما قبل الرأسمالية». وهذا موضوع يستحق أن نقف معه وقفة أطول، ليس فقط لأن المجتمع العربي القديم والحديث يسمي إلى هذا الصنف من المجتمعات «قبل الرأسمالية»، بل أيضاً لأن طرح العلاقة بين الفكر والواقع سيبقى طرحاً مجرداً فارغاً غير منتج ولا مفيد إذا لم يكن قائماً على تصور واضح لوضعية المجتمع الذي تطرح فيه تلك العلاقة: هل هو مجتمع من النمط الرأسمالي الذي يتصف كما قلنا بتمايز البيتين التحتية والفوقية أم أنه من النمط «السابق» على الرأسمالية الذي تتداخل فيه البيتان لتشكلا بنية واحدة كلية كما سنرى في الفقرة التالية؟

— • —

عندما تظهر نظرية في ميدان ما تفسر جملة من ظواهره انطلاقاً من فحص دقيق لقوانين تركيب تلك الظواهر وهوامل تطورها، ثم تنقل تلك النظرية إلى ميدان مختلف تماماً، قصد

تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية، مفيدة للفهم والمعرفة، في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى عوائق إبستيمولوجية تحول تون الوصول إلى جوهر الأمور في هذا الميدان. إن «اثنين زائد اثنين تساوي أربعة» معادلة حسابية صحيحة، ولكن لا في جميع أنواع الحساب، بل هناك نوع إذا طبقت فيه هذه المعادلة حرفياً كان الناتج خطأً، ذلك لأن «اثنين زائد اثنين» تساوي في نوع خاص من الرياضيات إما أقل من أربعة وإما أربعة وزيادة. وقوانين الفيزياء الكلاسيكية ومفاهيمها الأساسية لا تقبل التطبيق في عالم الذرة، لا تساعد على تحصيل المعرفة هذا العالم، بل هي تقوم فيه بدور العوائق الإبستيمولوجية... وهكذا.

وفي نظرنا فإن المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي وعوامل - أو «قوانين» - تطوره تصبح عوائق إبستيمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبيق على مجتمع آخر يختلف في تركيبه ودرجة تطوره عن المجتمع الرأسمالي. يصدق هذا على مفاهيم المادية التاريخية «الرسمية» كما يصدق على تصورات علم الاجتماع الغربي: أي الذي يستقي مقولاته ومفاهيمه من المجتمعات الغربية المعاصرة. وإذا كان علماء الاجتماع الغربيون يسلمون هذا لأنهم يعترفون، بل يدافعون ويؤيدون بالطابع الوضعي التجريبي لمنهجهم في البحث، فإن الماركسيين «التقليديين»، ماركسي المرحلة الستالينية وامتداداتها، يمتحون بـ «الطابع الشمولي» لـ «قوانين» المادية التاريخية، جاهلين أو متجاهلين أن في المادية التاريخية جانبين: جانباً أيديولوجياً هو هذا الطابع الشمولي الذي يصفه «المناضل» على مقولاتها وقوانينها بهدف تهيئة عمال المضطهدين عموماً وتجنيد وعي الطبقة العاملة خصوصاً، وجانباً «علمياً» هو المنهج الذي اعتمده ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر...

هذا المنهج «علمي». ونحن نضع لفظ «علمي» بين مزدوجين تيهياً لطابع النسبية الذي يطبع كل منهج علمي. كان المنهج العلمي السائد في القرن التاسع عشر يتميز بكونه ينطلق من دراسة الظاهرة، كما هي في «الحاضر» (أي من الكشف عن قوانينها التركيبية)، إلى «كتابة» تاريخها. كان ذلك هو المنهج السائد في الطبيعيات (فلسفة الطبيعة منذ نيوتن ولايبلاس...) وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة) وفي الاثنولوجيا (مورغان وأصل المسائلة) وفي علم المستحاثات (كوليه) وفي البيولوجيا (داروين ونظرية التطور) وفي فلسفة التاريخ (هيجل...). وفي هذا المنهج جانبان: الجانب الذي يخص «حاضر» الظاهرة أي قوانينها التركيبية وهذا ينتمي إلى «العلم» لأنه يعبر عن العلاقات القائمة بين عناصر الظاهرة كما هي معطاة في «الحاضر»: أي بوصفها وجوداً مشخفاً. أما الجانب الآخر الذي يخص تاريخ الظاهرة أو «قوانين» تطورها فهو ينتمي إلى الفلسفة والأيديولوجيا، لا إلى العلم، أو على الأقل يختلط فيه الجانبان الأيديولوجي والعلمي. ذلك لأن «الحاضر» إنما يدرس هنا من خلال «ما تبقى منه» في الظاهرة الحاضرة، وهو لا يدرس للوقوف على جوهره وحقيقته بقطع النظر عن «الحاضر»، بل بالعكس هو يدرس بالكيفية التي تجعل نتائج الدراسة تبرز التفسير الذي يقدمه الباحث للحاضر، حاضر الظاهرة المدروسة.

ذلك ما فعله ماركس. لقد درس النظام الرأسمالي كما كان في عصره وكشف عن قوانينه التركيبية، ثم انطلاقاً مما تبقى في هذا النظام من عناصر النظام السابق له راح يكتب «تاريخ» هذا الأخير بالصورة التي تجعله مرحلة من التطور، أفضت إلى النظام الرأسمالي، وهكذا بالنسبة للمراحل السابقة. تماماً مثلما فعل مورغان بالنسبة لـ «أصل العائلة» وكما فعل داروين بالنسبة لـ «أصل الأنواع»... إلخ. وفي هذا الصدد يقول انجلز، رفيق ماركس المشهور، عن «اكتشاف» مورغان: «إن هذا الاكتشاف الذي أوضح كيف أن العشيرة البدائية القائمة على نظام الأموسية [= حيث تكون الأم هي رئيسة العشيرة وليس الأب] هي المرحلة السابقة على العشيرة القائمة على نظام الأبسية [= حيث يكون الأب هو الرئيس] كما هو الحال في الشعوب المتحضرة، يكتسي - هذا الاكتشاف - بالنسبة للتاريخ البدائي [= للإنسان] نفس الأهمية التي نظرية التطور الداروينية بالنسبة للبيولوجيا، ولنظرية ماركس في فضل القيمة بالنسبة للاقتصاد»^(١٧) السياسي الرأسمالي.

وهذه المماثلة التي يقيمها هنا انجلز بين اكتشافات كل من مورغان وداروين وماركس إنما يؤسسها شيء واحد هو المنهج الذي شرحناه والذي ينطلق من دراسة حاضر الظاهرة إلى كتابة تاريخها، المنهج الذي كان يؤسس النظام المعرفي لفلك العصر. ويشرح ماركس نفسه حقيقة هذا المنهج كما طبقه فيقول: «إن ما يهنا أكثر هو أن يعمل منهجنا على بيان المواقع التي يجب أن نضع فيها الأحداث التاريخية والتي يرتبط فيها الاقتصاد البرجوازي، خلال الشكل التاريخي المحض لسير الإنتاج، مع أساليب الإنتاج السابقة له. ولكن ليس من الضروري كتابة التاريخ الواقعي لعلاقات الإنتاج لكي نقوم بتحليل قوانين الاقتصاد البرجوازي، ذلك لأن الفهم الصحيح لقوانين هذا الاقتصاد، الفهم الذي يتأسس على النظر إليها بوصفها علاقات ظهرت في مجرى التاريخ، يفودنا باستمرار إلى إجراء مقارنات نستدعي ماضي هذا النظام [البرجوازي]، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية. وهذه الاستدعاءات [= التي توقفنا على عناصر من ماضي النظام البرجوازي] تُعدنا، هي والتصور الصحيح للحاضر، بمفتاح الماضي». ويقول أيضاً: «إن المقولات التي تعبر عن العلاقات السائدة في هذا المجتمع [= البرجوازي] وتُمكن الباحث من فهم بنيانه، نُعملنا قائلين في نفس الوقت على إدراك بنية المجتمعات السابقة له وعلاقات الإنتاج الخاصة بها». ويقول كذلك: «ولمّا عملنا من التطور التاريخي فإنما نفعل ذلك، على البساطة، لتؤكد أن الشكل الأخير من المجتمع ليس إلا نتيجة تطور المجتمعات السابقة التي هي عبارة عن مراحل أدت إليه. وإنّ فنحن نتصورها دائماً بتحيز [= بفرض فهم الحاضر]... إن الاقتصاد السياسي البرجوازي لا يتوصل إلى فهم المجتمع «القديم» [= اليوناني الروماني = الأسلوب العبودي في الإنتاج] والمجتمع الإقطاعي والمجتمع الشرقي إلا في اليوم الذي يبدأ فيه المجتمع البرجوازي في ممارسة النقد الذاتي على نفسه»^(١٨).

واذن فالتحليل «المادي» للتاريخ كما مارسه ماركس - دع عنك قوالب المادية التاريخية الستالينية - ليس «علماء» لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو «تظير» «متحيز» يمارس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي - في أوروبا خاصة - المهدف منه لا الكشف عن «الحقيقة» كما هي، بل إبراز أو بناء «الحقائق» التي تزكي وتؤكد النتائج المستخلصة من الدراسة المشخصة

(١٧) ذكر في: Maurice Godelier, *Sur les sociétés précapitalistes* (Paris: Editions sociales, 1970), pp. 93 and 97.

(١٨) نفس المرجع، ص ٥١.

للنظام القائم في «الحاضر» - حاضر ماركس. وإذا فوجب أن لا نتظر منها أن تطبق على التاريخ العربي أو على أي تاريخ آخر إنطبق التحليل العلمي على موضوعه. إننا إن تعاملنا معها على أساس أنها «علم» بهذا المعنى وحاولنا تطبيقها على مجتمعنا العربي فإتينا ستكون قد أقمنا بيتا وبين موضوعنا جملة من العوائق الابستيمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة. وهذا ما اتبته إليه منذ أوائل العشرينات من هذا القرن الفيلسوف المجري الماركسي والمجاهد جورج لوكاتش الذي نرى من المفيد هنا عرض مجمل آرائه في الموضوع لما لها من أهمية ليس فقط بالنسبة لقهم موضوعنا بل أيضاً بالنسبة للتخلص من عدد من العوائق الابستيمولوجية التي روجتها في الساحة العربية، وبشكل رديء، الماركسية الرسمية التقليدية.

يميز لوكاتش بين المادية التاريخية كأداة للثورة، كسلاح ايدولوجي في يد البروليتاريا زمن الإعداد للثورة، وبين ما يجب أن تكون عليه - المادية التاريخية - عند انتصار الثورة وقيام دولتها. يقول: «كانت المادية التاريخية بالفعل أداة نضالية ناجمة وفعالة. غير أن مضروبها، متطوراً إليه من وجهة نظر العلم، لم يكن يتجاوز كثيراً مضنون مجرد برنامج، مجرد بيان للكيفية التي يجب أن يكتب بها التاريخ». أما «الآن» - يقول لوكاتش في حزيران/يونيو ١٩١٩، أي بعد انتصار الثورة البلشفية مباشرة - «فإن المهمة المطروحة علينا هي إعادة كتابة التاريخ، كل التاريخ، كما حصل فعلاً، وذلك باستخلاص الحوادث منه وتصنيفها ثم إصدار الحكم من وجهة نظر للمادية التاريخية. علينا أن نحاول أن نجعل من المادية التاريخية منتجاً للبحث العلمي الملموس، منتج علم التاريخ»^(١٩).

«إعادة كتابة كل التاريخ»؟ ذلك هو مطلب لوكاتش. لكن لماذا «إعادة» ولماذا «كل»؟

الجواب يقدمه لوكاتش في النص السابق: إعادة كتابة التاريخ الذي كتبه المادية التاريخية زمن الإعداد للثورة معناه: تحريره من الايدولوجيا، أي مما عبر عنه ماركس بـ «التحيز»، تحريره من التوظيف الايدولوجي الذي مارسه عليه «السياسة» حينما كانت تستعمل المادية التاريخية كسلاح ايدولوجي في معركة التعية من أجل الثورة. وأما كتابة كل التاريخ فمعناه: عدم الاقتصار على المجتمع الرأسمالي الذي كان الموضوع الذي استخلص منه ماركس «قوانين» المادية التاريخية والقيام بالتالي بفتح «ملفات» المجتمعات التي لم تبلغ مرحلة الرأسمالية.

وإذا نحن أردنا تلخيص آراء لوكاتش في هذا المجال أمكن القول إنها تتمحور حول ثلاث إشكاليات: (١) كيف التعامل مع الطابع الإطلاقي لـ «قوانين» المادية التاريخية وأحكامها؟ (٢) هل يمكن تطبيقها على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ (٣) كيف نعيد تحديد العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية؟

١ - بخصوص الإشكالية الأولى ينطلق لوكاتش من تأكيد مشروعية «الاعتراض

G. Lukacs, *Histoire et conscience de classe* (Paris: Minuit, 1960), p. 257.

(١٩)

البرجوازي، التقليدي الداعي إلى وجوب تطبيق المادية التاريخية على نفسها، باعتبار أنه إذا كان صحيحاً أن جميع المصيغ الأيديولوجية تتبع العلاقات الاقتصادية، ولا بد، فإن المادية التاريخية نفسها التي تقول هذا والتي تقدم نفسها كأيديولوجيا للطبقة العاملة ليست سوى شكل من تلك الأشكال الأيديولوجية التابعة للعلاقات الاقتصادية، وبالتحديد: العلاقات الرأسمالية. ويؤكد لوكاتش أن قبول هذا الاعتراض لا يعني المساس بالقيمة العلمية للمادية التاريخية ولا السقوط في نسبية شاملة. ذلك أن الحقائق التي تقرها المادية التاريخية هي، في نظره، من جنس الحقائق التي يقرها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي كما صاغها ماركس: إنها حقائق داخل نظام اجتماعي يقوم على نوع معين ومحدد من الإنتاج. وهي لها قيمة مطلقة فقط بوصفها كذلك، أي داخل النظام الرأسمالي الذي حلله ماركس. وهذا يعني في نظر لوكاتش أنه يجب أن لا نستبعد امكانية وجود مجتمعات تنطبق عليها قوانين أخرى بسبب اختلاف بنيتها، اختلافاً جوهرياً، عن بنية النظام الرأسمالي.

ومن هنا الخطوة الأولى التي يجب القيام بها ابتداءً وهي وأن نضع موضع السؤال الشروط الاجتماعية التي تتأسس عليها قانونية وصلاحيه المحرر المعرفي عمله المادية التاريخية، تماماً مثلما فعل ماركس عندما طرح للاختبار الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تؤسس قانونية علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي^(٢٠). وإذا قلنا هذا فإن الجواب سنجده عند ماركس نفسه، سنجد أن المادية التاريخية كما كان يتصورها والتي لم تدخل الوعي الجماعي، مع الأسف، إلا في صورة مسطحة مبتذلة: هي بالدرجة الأولى النظرية التي يتمرّف فيها المجتمع البرجوازي على نفسه، فهي إذن نظرية خاصة بهذا المجتمع وبنيته الاقتصادية. ولم يكن من المصادفة في شيء أن تظهر هذه النظرية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فلقد جاءت لتكشف عن الحقائق الاجتماعية التي سادت ذلك العصر، تماماً كما أنه لم يكن مصادفة واتفاقاً أن لا يظهر علم الاقتصاد السياسي إلا في المجتمع الرأسمالي، لأن هذا المجتمع، بتنظيمه الاقتصادي القائم على التبادل التجاري، قد أعطى للحياة الاقتصادية طابعاً نوعياً خاصاً تحكمه قوانين خاصة لم يشهد مثلها أي مجتمع سابق على الرأسمالية. واذن فليس مصادفة ولا اتفاقاً أن كان المجتمع الرأسمالي حقاً هو الميدان الكلاسيكي لتطبيق المادية التاريخية، الميدان الذي نكتسي فيه قوانينها الطابع الإطلاقي دون أن يعني ذلك أن هذا الطابع ينسحب أيضاً على المجتمعات قبل الرأسمالية^(٢١).

ب - وهنا ننتقل إلى الأشكالية الثانية والخاصة بهذه المجتمعات بالذات: مجتمعات ما قبل الرأسمالية. كيف يجب التعامل معها وإلى أي مدى يمكن تطبيق المادية التاريخية فيها؟

يجيب لوكاتش: «إننا إذا أخذنا المادية التاريخية بوصفها منهجاً علمياً، فإنها يمكن، بطبيعة الحال، أن تطبق على المراحل السابقة على الرأسمالية. وقد طبقت بالفعل وكانت النتيجة تطوري، في جزء منها، على نجاح أو على الأقل على أمور مفيدة. غير أن المرء يشعر، عند تطبيق المادية التاريخية على العصور السابقة للرأسمالية، بصعوبة منهجية جد هائلة، صعوبة جوهريّة لم تكن قائمة عند نقد الرأسمالية». ويقول لوكاتش إن ماركس

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢١) نفس المرجع، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

وانجزلر قد أشارا إلى هذه الصعوبة في غير مناسبة وهي صعوبة ترجع إلى الفرق البنوي بين عصر الحضارة (= الرأسمالية)، والمصور السابقة له. ذلك لأن التشكيلة المثلى، بل يمكن القول: التشكيلة الوحيدة المثلى التي يتضمع فيها المجتمع للقرانين الاجتماعية الطبيعية هي تلك التي يقدمها لنا نموذج الإنتاج الرأسمالي. أما في النماذج السابقة، وقد كانت أقل تطوراً منه، فإنه من الطبيعي تماماً أن تكون فيها العلاقات الطبيعية - سواء على صعيد التبادل العضوي، بين الناس والطبيعة أو على صعيد العلاقات الاجتماعية التي يقيمها الناس فيها بينهم - متفوقة وقادرة على المهمة على الوجود الاجتماعي للناس، وبالتالي على الأشكال التي يعبر هذا الوجود بها عن نفسه على مستوى الفكر والمحافظة.

ويستشهد لوكتاش بماركس الذي يقول في هذا الصدد: «في جميع التشكيلات التي يمين فيها الملكية العقارية فإن العلاقات الطبيعية (= بين الناس كالفراية والمصيبة القليلة) تبقى مهينة. أما في التشكيلات التي يمين فيها رأس المال فإن العنصر الاجتماعي الذي يفرزه التطور التاريخي [= علاقات الإنتاج] هو الذي يمين». ويعزز لوكتاش هذا المعنى بما ورد في رسالة بعث بها انجزلر إلى ماركس جاء فيها: «إن هذا يؤكد فعلاً أنه، على هذا المستوى، يكون أسلوب الإنتاج أقل حسناً من درجة انحلال الروابط القديمة القائمة على النسب والكيان الذي تنميه علاقات المصاهرة الجمعية داخل القبيلة»^(٢٢). ويعبارة أخرى إن أسلوب الإنتاج لا يقوم بدوره التاريخي الذي تنسبه له المادية التاريخية إلا حيث تكون الروابط الاجتماعية القائمة على القرابة والنسب والمصاهرة قد انحلت وفقدت قوتها كعلاقات تملو على جميع العلاقات الأخرى.

وهكذا يقرر لوكتاش أنه «إذا كان تطبيق المادية التاريخية بصورتها الكلاسيكية تطبيقاً صارماً وغير مشروط على تاريخ القرن التاسع عشر لا يتطوي على أي خطأ، نظراً لكون جميع القوى التي ضلت فعلها في المجتمع في ذلك الوقت كانت تفعل ذلك في الواقع، وبشكل وضوح وصفاء، بوصفها أشكالاً لظهور الروح الموضوعي» (= تعبير هيغلي: المجتمع المدني الذي تجسده الدولة الحديثة: الرجوازية) فإن الوضع يختلف تماماً عندما يتعلق الأمر بمجتمعات ما قبل الرأسمالية. ذلك لأن الحياة الاقتصادية في هذه المجتمعات لم تكن تطرح نفسها كهدف لذاتها، لم تكن قد انفلتت بعد على نفسها ولا كانت سيدة نفسها بكتفية بذاتها، لم يكن لها بعد هذا الحضور المائل للعيان الذي بلنته في المجتمع الرأسمالي». ثم يضيف قائلاً: «ويتج عن ذلك أن المادية التاريخية لا يمكن أن تطبق بنفس الكيفية على التشكيلات المتتمة إلى ما قبل الرأسمالية ولا على التشكيلات التي ما زالت في مرحلة التطور نحو الرأسمالية: يجب القيام بما هنا بتحليلات أكثر تمقيداً وأكثر دقة قصد الكشف، من جهة، عن طبيعة الدور الذي ضلت به القوى المحركة للمجتمع، القوى الاقتصادية الخالصة - هذا إذا كانت هناك فعلاً قوى اقتصادية خالصة بالمعنى الدقيق للكلمة - ثم العمل، من جهة أخرى، على إماهة اللثام عن الكيفية التي كانت تؤثر بها على التشكيلات الاجتماعية الأخرى. ذلك ما يجعل من الواجب، عند تطبيق المادية التاريخية على المجتمعات القديمة، التزام قدر من الحذر أكبر كثيراً من ذلك الذي يجب التزمه عند تطبيقها على التحولات الاجتماعية في القرن التاسع عشر [...] لقد أهملت الماركسية العامية للبسطة إجمالاً تماماً هذا الفرق [= بين المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات السابقة لها] فوقع استمالتها للمادية التاريخية في الخطأ الذي أخذ به ماركس الاقتصاد التبسطي عندما أخذ مقولات تاريخية فقط [= خاصة بفترة تاريخية معينة] مقولات المجتمع الرأسمالي، على أنها مقولات خالدة»^(٢٣).

(٢٢) نفس المرجع، ص ٢٦٨.

(٢٣) نفس المرجع، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

من الخطأ إذن تطبيق المادية التاريخية كما صاغ ماركس قوانينها انطلاقاً من المجتمع الرأسمالي تطبيقاً حقيقياً على المجتمعات السابقة للرأسمالية. ليكن. ولكن كيف نطبقها تطبيقاً «غير حرفي» على مجتمعات ما قبل الرأسمالية؟ وبعبارة أخرى ما هي أهم المعطيات التي يجب الأخذ بها عند تطبيقها في هذه المجتمعات؟

ج - لعل أهم وأبرز ما يطرحه لوكتاش في هذا الصدد هو الكيفية التي يجب أن ننظر بها إلى العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وبكيفية أنخص العلاقة بين الوعي الطبقي والتغير التاريخي في هذه المجتمعات، وهذه الإشكالية الثالثة حسب تصنيفنا. يقول بخصوص هذا الموضوع إنه «بالنسبة لعصور ما قبل الرأسمالية وبالنسبة كذلك لنمط سلوك عدد من الفئات الاجتماعية التي تعيش في مجتمع رأسمالي والتي تعتمد في حياتها على أسس اقتصادية غير رأسمالية، فإن الوعي الطبقي لا يكون قلداً، بسبب من طبيعته فانها، لا على أن يتخذ شكلاً واضحاً وضوحاً تماماً ولا على التأثير بوعي في الأحداث التاريخية»، ذلك لأنه «من المقومات الجوهرية لكل مجتمع قبل رأسمالي أنه لا يستطيع أبداً إظهار المصالح الطبقة بكامل الوضوح (الاقتصادي)». إن نظام المجتمع المؤلف من «جماعات متعلقة» (états) [= طوائف دينية، عشائر، «نقابات» حرفية] هو مجتمع يقوم على الواقع التالي وهو أنه في البنية الاقتصادية الموضوعية للمجتمع تُعد العناصر الاقتصادية مع العناصر السياسية والدينية... إلخ، اعتماداً يصعب جداً تمييز كينونته. إنه فقط مع هيمنة البرجوازية التي يعني انتصارها زوال النظام الاجتماعي القائم على «الجماعات المتعلقة» يصبح ممكناً قيام نظام اجتماعي يكون فيه الترتيب في المجتمع في طريقه إلى أن يبدو ترتيباً طبقياً خالصاً ووحيداً».

وهذا اللامتمايز الطبقي الاقتصادي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «يحدد أسسه في الفرق العميق بين النظام الاقتصادي في مرحلة الرأسمالية والنظام الاقتصادي في المراحل السابقة لها. والفرق المثير للانتباه أكثر من غيره، والذي هو الآن بالنسبة إلينا أكبر أهمية، هو أن كل مجتمع سابق على الرأسمالية بشكل وحدة أقل انجتماعاً من الناحية الاقتصادية، بما لا يقاس، مما يكون عليه الحال في المجتمع الرأسمالي، إقنان فثاته تمنع باستقلال ذاتي أكبر كثيراً نظراً لكون الترابط الاقتصادي بينها ترابطاً محدوداً وأقل تطوراً مما عليه الأمر في النظام الرأسمالي: ضيقاً ما يكون دور تبادل السلع ضعيفاً في حياة المجتمع ككل وبمقدار ما تكون كل واحدة من فئات المجتمع إما تعيش في اكتفاء ذاتي اقتصادي (كما هو الحال في القرى النائية) وإما لا تقوم بتدوير في الحياة الاقتصادية الخالصة للمجتمع، أي في عملية الإنتاج عموماً (كما كان الحال بالنسبة لفئات هامة من المواطنين في المدن اليونانية والرومانية)، بمقدار ما يكون الشكل الوحدوي والتناسق التنظيمي للمجتمع والدولة أقل امتلاكاً لأساس واقعي في الحياة الفعلية للمجتمع. ذلك لأن فضاء من المجتمع يجيا حياة «طبيعية» مستقلة عملياً عن مجرى حياة الدولة». ويستشهد لوكتاش بعبارة لماركس يقول فيها: «إن بساطة النظام الإنتاجي في هذه المجتمعات المكتفية ذاتياً والتي تعيد إنتاج نفسها باستمرار، وعلى نفس الصورة، وتعيد بناء نفسها في نفس المكان ونفس الاسم عندما تتعرض للهجوم، يقدم لنا مضاع مرتبات المجتمعات الآسيوية، ثباتاً يتناقض بشكل لافت للنظر جداً مع عملية قيام الدولة الآسيوية وسقوطها، تلك العملية المتواصلة المتسلسلة التي تؤدي إلى تغيير الأمر الحاكمة فيها باستمرار. إن بنية العناصر الاقتصادية الأساسية في هذه المجتمعات لا تتضرر بالزواجر التي تعصف بساء السياسة». وإلى جانب ذلك القسم من المجتمع الذي قلنا عنه إنه يجيا حياة طبيعية مستقلة عن الدولة، هناك قسم آخر يجيا حياة اقتصادية طفولية تماماً، وبالتالي فالدولة وأجهزتها السلطوية التي هي بالنسبة للطبقات المهيمنة في المجتمع الرأسمالي أداة لفرض أسس سيطرتها الاقتصادية، وبالعنف إن اقتضى الحال، أو أداة لتحقيق شروط سيطرتها الاقتصادية بواسطة العنف (كما هو حال الاستعمار الحديث)، ليست بالنسبة له، أعني بالنسبة لذلك القسم من المجتمع الذي يجيا حياة اقتصادية

طفيلية، واسطة للسيطرة الاقتصادية على المجتمع بل هي هذه السيطرة نفسها التي تمارس مباشرة ويدون توسطه^(٢٤).

وهكذا فإذا كانت مهمة الدولة والصيغ القانونية وال دستورية [= البنية الفوقية] تنحصر وظيفتها في المجتمع الرأسمالي في تثبيت الترابط الداخلي المتبادل، الذي تكون حركته اقتصادية عضاً، فإن الصيغ القانونية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية تتدخل، بالعكس من ذلك، ضرورة وضرورة تأسيسية في الترابط الاقتصادي. هنا لا توجد مقولات اقتصادية محض - ومعلوم أن المقولات الاقتصادية عند ماركس هي والشكالك للوجود وتحديدات له - مقولات تكشف عن نفسها في الصيغ القانونية ويتطلب في أخرى قانونية كذلك... بل إن المقولات الاقتصادية والحقوقية [= البنية التحتية والبنية الفوقية] هي في الواقع، بطبيعة من مضمونها ذات، غير متصلة بل متداخلة بعضها مع بعض. إن الاقتصاد لم يبلغ هنا بصير مهتل، وموضوعياً كذلك، مستوى الكائن في ذاته. ولذلك لا تقوم في مثل هذه المجتمعات وضعية يمكن انطلاقاً منها أن يصبح الأساس الاقتصادي لجميع العلاقات الاجتماعية أساساً يملك وهي الناس (= وضعية يصبح فيها الوعي الطبقي هو المحرك للصراع). ذلك لأن انقسام المجتمع قبل الرأسمالي إلى جماعات مختلفة - قبائل، طوائف... - يعني التبعية المتبادلة بين الوجود الاقتصادي للجماعة وهو وجود حقيقي رغم عدم تحكمه في وهي الناس، وبين اقتصاد المجتمع بأكمله، كما أنه يثبت الوعي إما في مستوى الطابع المباشر الخاص للاحتيازات التي يتمتع بها الشخص (فرسان عهد الإصلاح) وإما في مستوى الخصوصية - المباشرة الخالصة هي الأخرى - هذه الفئة من المجتمع التي تتمتع بتلك الامتيازات (الغلابات المهنة). ويمكن أن تكون «الجماعة» قد تفككت فعلاً من الوجهة الاقتصادية، ويمكن أن يكون أعضاؤها متمين إلى طبقات متمايزة فعلاً من حيث الاقتصاد، ولكنها تحفظ مع ذلك بتلك الرابطة الابدولوجية (التي هي من الناحية الموضوعية ليست ذات أساس في الواقع) ذلك لأن الوعي «الفنوي» (= وهي القبيلة، وهي الطائفة] يتجه بملامحه بالكل إلى كل آخر غير الوحدة الاقتصادية الواقعية الحية: إنه ينجه إلى مرحلة حلت تم فيها تثبيت للمجتمع وتمييز امتيازات الفئات والجماعات. إن الوعي «الفنوي» يوصفه عاملاً تاريخياً حقيقياً يعني للصراع الطبقي ويحول دونه ودون الإنصاح من نفسه. ومثل هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها أيضاً في للمجتمع الرأسمالي عند الفئات ذات «الامتيازات» التي لا تستند وضعيتها الطبقة على أساس اقتصادي مباشر (التشديد في النص من عندنا).

وتخلص لوكتاشن من ذلك إلى القول: وهكذا «ففي المجتمعات السابقة على الرأسمالية ليس من الممكن قط - والقوى المحركة الحقيقية التي تحف وراء الدوافع التي حركت الناس الفاعلين في التاريخ» أن تملك عليهم جماع وعيهم (ولا أن ينسب إليهم مثل ذلك الوعي بها). والواقع أن تلك القوى المحركة الحقيقية تبقى غشفية وراء الدوافع الظاهرة كقوى عمياء للتطور التاريخي. إن اللحظتات الابدولوجية لا نستعيد ولا تصبر عن المصالح الاقتصادية وحدها، إنها ليست مجرد راهت وشعارات للمعركة بل إنها عناصر في الصراع الواقعي نفسه وجزء لا يتجزأ منه^(٢٥).

وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت البنيان، الفوقية والتهنية، في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، متداخلتين بالشكل الذي رأينا، وإذا كان الوعي السيامي ليس مجرد انعكاس للصراع بل هو جزء منه وأحد عناصره، فكيف يمكن أن نفهم العلاقة بين الفكر والواقع،

(٢٤) نفس المرجع، ص ٨١.

(٢٥) نفس المرجع، ص ٨٢.

بين الأشكال العليا من الوعي (الفن، الدين، الفلسفة) وبين القاعدة المادية للمجتمع؟

يجيب لوكاتش بأن هذه الأشكال العليا من الوعي هي، على الرغم مما يقوم بينها من اختلاف، عبارة عن «مواجهات بين الإنسان والطبيعة، الطبيعة المحيطة به وطبيعة ذاته نفسه» مع الأخذ بعين الاعتبار أن «الطبيعة» هي نفسها مقولة إجتماعية، بمعنى أن علاقة الإنسان معها محددة دوماً اجتماعياً، وبالتالي فالعلاقة التي يقيمها الإنسان معها تتوقف على نوع البنية الاقتصادية القائمة في المجتمع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أشكال الوعي العليا بمجرد ما تبرز في شكلها المحدد اجتماعياً، ضرورة كما ذكرنا، فإنها إذ تمارس تأثيرها حسب خصائصها الذاتية وقوانينها الخاصة تحتفظ باستقلال أكبر كثيراً من ذلك الذي تحتفظ به أشكال «الروح الموضوعي» (= الفكر السياسي الاجتماعي) إزاء الأساس الاجتماعي للكائن الذي كان، ضرورة، الميدان الذي منه انبثقت.

فعلاً، يمكن لأشكال الوعي السياسي والاجتماعي أن تبقى قائمة لزمان طويل بعد زوال القاعدة الاجتماعية التي تدين لها بوجودها، ولكنها حينئذ تبقى عوائل للتطور، ويجب أن تراخ بقوة وإلا فإنها تظل محتضفة داخل العلاقات الاقتصادية الجديدة لتقوم بوظيفة جديدة... وبالعكس من ذلك فإن أشكال «الروح المطلق» (= الفن، الدين، الفلسفة) يمكن أن تبقى - وهذا ما يبرر اصطلاح هيجل، أي تسميته لها بالروح المطلق - تبقى قائمة ومحفظة بقيمتها ومعاصرتها (= للأجيال المقبلة)، بل محافظة أيضاً بقيمتها كنموذج. وبعبارة أخرى إن العلاقات بين النشأة والمصدقية (= بين الأصل الاجتماعي للأثر الفني أو الديني أو الفلسفي وبين قيمته في العصور اللاحقة) هي أشد تعقيداً مما عليه الأمر بالنسبة للفكر السياسي والاجتماعي. وهذا ما قرره ماركس حينما كتب يقول: «إن الصعوبة ليست في فهم كيف أن الفن والملحمة الأخرقيين كانا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان يولدان فينا متعة فنية ويحفظان بقيمتها من بعض الوجوه، كميّار ونموذج لا مثيل لهما».

ويضيف لوكاتش قائلاً: «إن هذه القيمة الثابتة للفن، وحيثته التي تملو في الظاهر على التاريخ والمجتمع، نرسوان مع ذلك حل الواقع التالي وهو أنه في الفن هناك قبل كل شيء مواجهة بين الإنسان والطبيعة. إن التوجه الذي يجعله الفن والذي يشكل إحساس الناس يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى درجة أن العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين الناس والتي يشكلها الفن تنقل وقد تحولت إلى نوع من «الطبيعة». وإذا كانت هذه العلاقات الطبيعية هي أيضاً علاقات محددة اجتماعياً، كما بناها، وإذا كانت تتغير بالتالي بتغير المجتمع فإن ما يؤسسها، مع ذلك، هو جملة من الترابطات تحمل في ذاتها وإزاء التغيرات المتواصلة التي تمرّي الأشكال الاجتماعية الخالصة، مظهرًا من «الأبدية» مبرراً على مستوى الذات، لأنها قادرة على أن تبقى قائمة حية بعد التغيرات العديدة والمعقدة أحياناً التي تعرّي الأشكال الاجتماعية، مما يعني أن عززعتها تنظف (أحياناً) تغيرات اجتماعية أكثر عمقاً من تلك، تغيرات تفصل بينها عصور بكاملها»^(٢٦).

وبعد، فقد وقتنا هذه الوقفة الطويلة نسبياً مع لوكاتش لأن آراءه تمثل اجتهاداً لا مثيل له في الماركسية. نعم لقد حرص لوكاتش على بناء اجتهاده على «الأصول»، على ملاحظات

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

ماركس وانجلز الخاصة بالمجتمعات الآسيوية والمجتمعات البدائية، غير أن أصالة لوكاتش وجرائته في آن واحد ترجعان إلى أنه لم يتردد في تعميم تلك الملاحظات على جميع المراحل التي تسبق الرأسمالية من جهة وتأكيده الصريح والتكثور، من جهة أخرى، على أن المدينة التاريخية، كما صاغها ماركس وانجلز، محدودة بحدود زمانها ومكانها: المجتمع الرأسمالي الأوروبي في القرن التاسع عشر. والنتيجة هي أنه عندما يتعلق الأمر ببلدان تقع خارج أوروبا، أو بالبلدان الأوروبية نفسها قبل قيام الرأسمالية، فإنه يصبح من الضروري حينئذ التقيّد بمعطيات الواقع حتى ولو أدى ذلك إلى مخالفة منطوق النظرية. أما معطيات واقع المجتمعات السابقة على الرأسمالية التي يبرزها لوكاتش فيمكن أن نجعلها في الأمور التالية:

(١) إن مؤسسة الدولة والمؤسسات الأخرى التي يتكون منها المجتمع المدني في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، مثل القبيلة والطائفة والمذهب الديني... إلخ، كل ذلك لا يشكل بنية فوقية متميزة عن القاعدة الاقتصادية للمجتمع، بل إن هذه المؤسسات جميعها، الدولة والقبيلة والطائفة والتقاليد الحرفية والفرق الدينية... إلخ، جزء من بنية كلية أهم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والأيديولوجي.

(٢) إذا كان الانقسام الفعلي والواضح في المجتمع الرأسمالي بأوروبا خلال القرن التاسع عشر هو الانقسام إلى طبقات، وإذا كان الوعي السياسي في هذه المجتمعات يرتبط فعلاً بالإنتهاء الطبقي، فإن الواضح والسائد في المجتمعات السابقة على الرأسمالية هو الانقسام إلى «جماعات»، تتمايز عن بعضها بالحسب والشرف أو بالنسب والجاه أو بالمال أو بالحرفة أو بالمذهب الديني (= عصبية، طوائف... إلخ)، جماعات تحركها من وراء وفي الحفاء المصالح الاقتصادية نعم، ولكن بما أن الاقتصاد لم يكن قد تطور إلى درجة تجعل منه المحدد للملاقات فإن الوعي الذي يحرك الصراع بين هذه الفئات والجماعات لم يكن الوعي الطبقي، بل «الوعي القومي»: العصبية القبلية، التعصب الطائفي، التضامن الحرفي... ومن هنا فالتناس داخل الجماعات التي من هذا النوع يكونون مشدودين لا إلى مصالحهم الاقتصادية المباشرة بل إلى مرحلة سابقة من «تاريخ» الجماعة، المرحلة التي ترتبط بها الامتيازات أو الأجداد أو التضحيات التي تشغل خيال هذه الجماعة والتي بها تتحدد هويتها.

(٣) ومن هنا كانت الأيديولوجيا السياسية والاجتماعية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا ترتبط دوماً بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي تميته الجماعة في حاضرها بل ترتبط، في الأعم الأغلب، بواقع آخر مضى، يمكن أن يكون غتلفاً تماماً. إن الأيديولوجيا في مثل هذه الحالات لا تعكس دائماً الواقع الراهن بل هي في الغالب مقنولة إلى الحاضر من الماضي. وكثيراً ما يكون أساسها الاجتماعي الذي انبثقت منه يقع في الماضي وليس في الحاضر. ولذلك فهي بوصفها عرضة وحركة ليست جزءاً من بنية فوقية، ليست شكلاً من أشكال الوعي، بل هي عنصر في بنية كلية. وهكذا فالأيديولوجيا أو «العقيدة» مثلها مثل «القبيلة» أو «الطائفة» مثل «المصنعة الاقتصادية» معطيات متداخلة يصعب التمييز فيها بين ما هو قاعدة وما هو انعكاس لها. وبعبارة أخرى إن الصراع الاجتماعي في المجتمعات

السابقة على الرأسمالية لا يأخذ شكل انعكاس للواقع الاقتصادي الذي تعيشه الجماعات المتصارعة، بل يكتسي شكل استمرار لصراعات تجسد أساسها الاقتصادي الاجتماعي في الماضي وليس في الحاضر (قارن الصراع بين الشيعة والسنة الذي يرجع أساسه الاقتصادي الاجتماعي إلى زمن الصراع بين علي ومعاوية).

(٤) وأخيراً، فأشكال الوعي العليا من فن وفلسفة... إلخ، إذا كانت تتمتع في المجتمعات الرأسمالية باستقلال نسبي واضح فإنها في المجتمعات السابقة للرأسمالية ذات استقلال نسبي واسع جداً وعلاقتها، في فترة زمنية ما، بالعلاقات الاقتصادية الاجتماعية القائمة في تلك الفترة علاقات باهتة بل تكاد تكون منعقدة...

تلك كانت أبرز الأفكار التي سجلها لوكتاش في إطار محاولته «كتابة كل التاريخ» كما حصل فعلاً. غير أن السالينية التي كان من أبرز خصائصها أنها أحلت الأيديولوجيا محل العلم واعتبرت كل اجتهاد تحريفًا وهرطقة، لم تسمح لأفكار لوكتاش بالنمو والانتشار فبقيت محاصرة ممنوعة إلى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات حين بدأ التحرر من السالينية... فحينئذ، وحينئذ فقط بدأ الماركسيون «المجتهدون» في الغرب خاصة يكتشفون قيمتها ويستلمون آفاقها. وقد تزامن ذلك مع ظهور أبحاث واجتهادات مماثلة دفع إليها ظهور واقع جديد، غير أوروبي، واقع «العالم الثالث» الذي تعيش مجتمعاته في مرحلة «ما قبل الرأسمالية». وهكذا ظهرت أبحاث اتخذت من «عالم» آسيا وإفريقيا ومن الحضارات القديمة موضوعاً لدراسات «ميدانية» لا تخلو من ملاحظات مفيدة بالنسبة لموضوعنا، ولذلك رأينا من المفيد - ودائماً في إطار إشراك القارئ معنا في الخلفيات النظرية والمنهجية التي توظف جانباً من تفكيرنا - أن نقوم بإطلالة سريعة على بعض القضايا التي أبرزتها هذه الاجتهادات، مما له علاقة مباشرة بموضوعنا.

- ٦ -

من الماركسيين «المجتهدين» المعاصرين الذين اهتموا بما نحن بصدده، أعني بعلاقة الفكر بالواقع وبكيفية عامة العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية الباحث الأنثروبولوجي موريس غودليه. ومن جملة القضايا التي يرى أنه من الضروري للفكر الماركسي إعادة النظر فيها، إذا هو أراد أن يساير تطور العلم والمعرفة، قضية «أصل الدولة». ومعلوم أن انجلز كان قد صاغ في كتابه «أصل العائلة والطبقة والدولة» نظرية تفسر قيام الدولة أول مرة في المجتمعات «البدائية» بظهور الحاجة إلى تنظيم أعمال الري الكبرى على ضفاف الأنهار التي تعيش فيها تلك المجتمعات (مصر، الهند...). هذه الحاجة التي ولدها الوسط الجغرافي الطبيعي، مما يربط نشوء الدولة بعوامل جغرافية - أيكولوجية. يعترض غودليه على هذه النظرية ويرى أن وجهة نظر كان قد أدلى بها ماركس عرضاً في كتابه ضد دورينغ حول نشوء الدولة هي أكثر انسجاماً مع الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة لأنها تجعل ظاهرة الدولة نتيجة لتطور ممارسة بعض الوظائف الاجتماعية وليس لـ «حتمية أيكولوجية» (= حتمية البيئة الطبيعية) كما فعل ذلك انجلز.

ينطلق غودليه اذن من عبارة يقول فيها ماركس: «إن ممارسة الوظائف الاجتماعية هي دوماً اساس التصرف السياسي، ويرى أن هذه الملاحظة تقدم تفسيراً جيداً لظهور سلطة مركزية في قرى جماعية بدائية. ذلك لأن التحول السياسي الذي أدى، في نظره، إلى ظهور المجتمعات الطبقية إنما يرجع إلى تطور السلطة التي تمارسها أقلية اجتماعية (دينية أو غيرها) إلى سلطة تمارس الاستغلال، وبالتالي تطورها إلى هيمنة طبقية مستغلة. ومن هنا، يقول غودليه، فإن فرضية ماركس هذه تفسح المجال واسعاً للبحث، خارج مقولة أسلوب الإنتاج الآسيوي، عن عوامل ظهور الدولة، لأن هذه الفرضية تطرح مسألة عامة هي مسألة تطور الأشكال المختلفة والعديدة من المجتمعات غير الطبقية، المنظمة أساساً على علاقات القرابة، إلى أشكال من المجتمعات الطبقية، مختلفة وامتددة، وإلى أنماط من الدولة. وهكذا يصبح أسلوب الإنتاج الآسيوي أحد الأشكال الممكنة التي يتم فيها الانتقال إلى الدولة وليس الشكل الوحيد الممكن، وبذلك تجنب ابتداع دوغمائية جديدة تفت عند حدود إضافة مرحلة ضرورية أخرى إلى المراحل التي رُسمها ستالين وحصرت فيها أنواع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التي عرفها تاريخ البشرية (المشاهدة البدائية، نظام العبودية، نظام الإقطاع، النظام الرأسمالي).

ويشرح غودليه كيف أن السير إلى النهاية مع فكرة ماركس السابقة يفتح أمامنا آفاقاً واسعة باعتبار أن الوظائف الاجتماعية المشار إليها ليست فقط تلك التي لها طابع اقتصادي، كأعمال الري الكبرى في المجتمعات «الآسيوية»، بل إنها أيضاً الوظائف الدينية والوظائف التي ترتبط بـ «القرابة». ومن هنا يبدو من الضروري، للقيام بتحليل عميق في الموضوع، توظيف جميع المعلومات والمعارف التي تراكمت من الأبحاث الأنثروبولوجية والأركيولوجية واللسانية والتاريخية... إلخ، فمع ما توفره هذه الأبحاث من معطيات جديدة يجب أن تقارن وتختبر الفرضيات الموروثة من القرن التاسع عشر حول موضوع الأشكال البدائية لتطور الإنسانية. وإذا أرادت الماركسية أن تقوم بدور ريادي في هذا المقام فيجب أن تطور نفسها، ليس بـ «العودة إلى ماركس»، بل بالأخذ بنتائج العلوم المعاصرة. ذلك لأن «العودة إلى ماركس» تعني الاعتماد من جديد على مستوى من المعرفة تم تجاوزه. بينما أصبحت المعارف المعاصرة تطرح ضرورة القيام بإعادة صياغة المفاهيم الأساسية في الماركسية بالصورة التي تجعلها مواكبة للمعارف الجديدة.

وفي مقدمه المفاهيم التي يرى غودليه ضرورة إعادة النظر فيها وتطويرها: مفهوم البنية الفوقية والبنية التحتية، ومفهوم البنية المهيمنة، ومفهوم البنية المؤثرة، ومفهوم الاحتمية التاريخية. وهكذا فإذا كان من الضروري استعمال مفهوم «الأسلوب الآسيوي للنتاج»، أو أي مفهوم آخر يؤدي نفس المعنى بصورة أحسن، فإنه من الضروري تحليله وتنقيته بما فيه من عناصر ميتة ومواجهته بالتالي بجميع المعارف الجديدة المتوافرة واغناظه بها بهدف القيام بتحليل جديد لبنيات القرابة والبنيات الاقتصادية والبنيات الدينية في المجتمعات غير الطبقية أو التي تعرف انقساماً طبقياً غير متطور.

ومن «العناصر الميتة» التي يرى غودلييه أنه من الضروري التخلص منها مفهوم «الاستبداد الشرقي»، والتصور السائد في الفكر الغربي عن «قارة أسوية جلمدة على مدى قرون في وضعية وسطى بين المجتمعات الطبقة والمجتمعات غير الطبقة، بين الوحشية والحضارة»، وكذلك التصورات التي نشرها مورغان وبنى عليها أنجلز نظرية في «العائلة والطبقة والدولة» خصوصاً منها افتراض وجود مرحلة من «الاختلاط الجنسي» في الحياة الاجتماعية البدائية الأولى للبشرية، مرحلة قام على أثرها نظام القرابة الأمومية (= حيث كانت الأم رئيساً للعائلة) ثم نظام الأبوية (= حيث أصبح الأب هو الرئيس). ذلك لأن الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة أثبتت أن مفهوم «القرابة» في المجتمعات البدائية لا يشمل علاقات الزواج وحدها بل يشمل أيضاً تلك العلاقات التي تقوم بين الناس بسبب الجوار في المكان والأشتراك في الأعمال (= قارن مع ابن خلدون). وهكذا يؤكد غودلييه أنه من الضروري النظر إلى علاقات القرابة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، لا بوصفها علاقات نسب فحسب، بل بوصفها كذلك «علاقات إنتاج وعلاقات سلطة وتصورات أيديولوجية تنظم جزئياً تصور الإنسان للعلاقة بين الطبيعة والمجتمع. واذن فهي [يقول غودلييه] بنية تحتية وفوقية في آن واحد. وإن كونها تجمع وتوحد بين وظائف متعددة هو ما يجعلها تقوم بدور البنية المهيمنة في الحياة الاجتماعية». وهذا يطرح على الفكر الماركسي - كما يقول غودلييه - مشكلة مضاعفة: كيف ينبغي أن نفهم الدور المحدد الذي يقوم به الاقتصاد في الحياة الاجتماعية والدور المهيمن الذي تمارسه علاقات القرابة في المجتمعات البدائية؟ وفي أية شروط تكف علاقات القرابة عن القيام، في هذه المجتمعات بدور المهيمن لتتزوي جانباً إلى موقع ثانوي، تاركة المجال لبنات اجتماعية جديدة، لبنات الدولة، كي تنمو وتتطور وتحتل الموقع المركزي الذي يكون حينئذ قد أصبح شاغراً؟^(٢٧).

واضح أن غودلييه يتحدث هنا ليس من موقعه كماركسي ومجتهد وحسب، بل أيضاً من موقعه كباحث أنثروبولوجي. ومعلوم أن الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة تؤكد بشكل خاص على الفكرتين اللتين نوه بهما صاحبنا، فكرة أهمية الدور الذي تقوم به «القرابة» في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، المجتمعات البدائية القبلية خاصة، من جهة، وفكرة وحدة البيتين التحتية والفوقية في تلك المجتمعات نفسها من جهة ثانية. ولما كان المجال لا يتسع هنا للخوض بتفصيل في هذا الموضوع فإننا سنقتصر على الإشارة إلى بعض النتائج التي تجمع عليها الأبحاث الأنثروبولوجية المعاصرة، أو تكاد. وكما سنرى فهي نتائج أبحاث مضية جاءت لتؤكد في النهاية ما هو أشبه بـ «البيدييات» في الفكر الاجتماعي العربي القديم.

بخصوص «القرابة» يؤكد كثير من الباحثين الأنثروبولوجيين أنها، في المجتمعات البدائية القبلية، لا تنحصر في العلاقات العائلية كما هو الشأن في المجتمعات الحديثة، بل أنها تشمل أيضاً ما يقوم في تلك المجتمعات من علاقات سياسية. إن الأشخاص اللذين تقوم

Maurice Godelier, «La Notion de «mode de production asiatique» et les schémas (٢٧) marxistes», dans: *Sur le mode de production asiatique* (Paris: Editions sociales, 1969), pp. 50-54.

بينهم علاقات سياسية خاصة هم أولئك الذين تربطهم أيضاً، بعضهم ببعض علاقات أخرى، أخلاقية أو دينية أو تعليمية... إلخ. وهكذا فالروابط التي تشد الناس بعضهم إلى بعض، في هذه المجتمعات، ليست وحيدة بل هي عبارة عن شبكة من العلاقات تندرج كلها تحت مفهوم «القرابة». فالعلاقات السياسية بين الجماعات تدخل في معنى «القرابة» على الرغم من أن محتوى هذه العلاقات هو من طبيعة تختلف عن طبيعة العلاقات التي تقوم بين الأقارب الحقيقيين. وهكذا فالقرابة هي اللحام الذي يشد النظم الاجتماعي كله. إن العلاقات العديدة التي تربط الناس بعضهم إلى بعض تتطابق هنا مع القرابة المباشرة لتشكيل معها بنية المجتمع برمتها^(١٧).

أما فيما يتعلق بهذه النقطة الأخيرة، أعني وحدة البنين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، فيكاد يتفق الأنثروبولوجيون المعاصرون على أن غياب التمايز بين الأسس المادية للمجتمع وبين بنته الفوقية هو ما يشكل الطابع المميز للمرحلة «البدائية» في مجموع الحضارات الإنسانية، وأن كلمة «بدائية» نفسها لم تغطِّ بالقبول في الدراسات الأنثروبولوجية إلا لكي تدل على بنية كلية واحدة: «ففي الحضارات القبلية لا يبدو الاقتصاد والتنظيم السياسي والطقوس الدينية والايديولوجيا على شكل نظم متباينة، إذ ليس من السهل التمييز بين العلاقات التي ترجع إلى هذا الجانب والتي ترجع إلى جانب آخر. إن المجتمع ينظمه، بكل تأكيد، نظام وحيد من العلاقات تصرف عليه بكونه يسمي إلى ميدان «القرابة» التي تربط بمستويات مختلفة من النشاط الاجتماعي. إن العلاقات التي تقوم داخل المجموعات القبلية وبين بعضها بعضاً تتميز بكونها متعددة القمة والوظائف، إنها تتولى تنظيم مجموع الأنشطة الاجتماعية التي تطورت في المجتمعات الغربية [الحديثة] لتخرج في مؤسسات خاصة. إن القرابة التي هي في الغرب إحدى هذه المؤسسات الخاصة والتي هي محصورة في الجانب المعالي الأصلي من الحياة الاجتماعية، هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع» في القبائل البدائية. وهكذا فبينما تعتبر القرابة بنية فوقية من وجهة نظر المادية الكلاسيكية فإنها في المجتمعات القبلية تشكل الأساس الذي تقوم عليه بنيتها. ففي هذه المجتمعات نجد أن «علاقات القرابة التي تقسم بين الأب والابن وبين الزوج والزوجة وبين الأخوة هي علاقات الإنتاج الرئيسية. إنها علاقات قانونية سياسية ودينية. إن الذين هنا هم عبادة الأجداد، والتنظيم السياسي يقوم على سلسة النسب، والإنتاج يتم في دائرة المحيط العائلي الذي يقوم على الانتساب للأب»^(١٨).

وبعد، فهل نحتاج هنا إلى القول إن ما يذكره الأنثروبولوجيون هنا بصدد بنية المجتمع في القبائل البدائية يمد أشباهاً له ونظائر فيها نعرفه من حياة القبائل العربية، في الجزيرة وخارجها، قبل ظهور الإسلام وبعده إلى اليوم؟ وإذا كانت نظريات وآراء الأنثروبولوجيين تبرز أهمية الدور الذي تقوم به القرابة وحول تداخل وتشابك السياسي والديني والاجتماعي والاقتصادي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية بما يجعل هذه المستويات جميعها مجرد عناصر

Peter, Worsley, «The Kinship System of the Tellensi.» cité par: Marshall Sahlin, *Au cœur des sociétés* (Paris: Gallimard, 1980), pp. 17-18.

فانظر نظرية ابن خلدون في المصيبة، في: محمد جابيد الجابري، فكر ابن خلدون، المصيبة والعولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢).

Sahlin, *Ibid.*, p. 19.

في بنية كلية واحدة، فإن أهمية هذه «الكشوفات» العلمية بالنسبة لنا ليست في كونها تقدم لنا معلومات جديدة، فالمعطيات التي تبرزها كانت ولا تزال، في ثقافتنا ووعينا بمثابة بداهيات، بمثابة معارف مبتدلة... إن أهمية دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة بالنسبة لنا كامنة أساساً في كونها تخفف من معقول العوائق المعرفية التي تشرعها الأيديولوجيات الغربية المعاصرة بين صفوفنا، عوائق هي أصلاً عبارة عن تصورات ومفاهيم تعبر بهذه الدرجة أو تلك من الصدق، عن واقع المجتمع الأوروبي الرأسمالي البرجوازي: مفاهيم البنية التحتية والبنية القوية والوعي الطبقي والانعكاس الأيديولوجي... إلخ، التي هي مفاتيح قد لا يستقيم التحليل العلمي للمجتمعات الأوروبية المعاصرة بدون توظيفها نوعاً من التوظيف، ولكنها تنقلب إلى عوائق معرفية إذا هي فرضت فرضاً كمقولات ومفاتيح «يجب» أن يقرأ بها واقع مجتمعات أخرى لم تعرف نفس المراحل من التطور التي عرفتها المجتمعات الأوروبية.

إن أهمية أطروحات الأنثروبولوجيا المعاصرة حول «القرابة» ووحدة البنية الاجتماعية وتداخل الدين والسياسي والاقتصادي في هذه البنية كامنة في كونها تدلنا إلى «المصالحة» مع واقعنا، إلى رفع الحصار في وعينا عن مفاهيم وتصورات كان «العلم» الاجتماعي الأوروبي، الخاص بواقع أوروبا، يجمعها فينا قمعاً لكوننا جعلنا منه «العلم» العام المطلق، «العلم» الذي يجب أن يكون كل شيء فينا مطابقاً معه. هذا في حين أن العلم الصحيح يؤكد كل يوم أنه كما لم يعد هناك علم طبيعي واحد تنطبق مقولاته وقوانينه على مختلف العوالم، الأرضية والفضائية، فإنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون، علم اجتماعي واحد تنطبق قوانينه ومقولاته على جميع المجتمعات وعلى جميع العصور... لتتحرر إذن من سلطة مقولات الأيديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة ولتعتبرها مجرد مقولات نسبية تعبر عن حالة أو حالات، ضمن أحوال أخرى موجودة أو سبق أن وجدت. إن هذه هي الخطوة الأولى الضرورية التي بدونها لن تتمكن من رؤية واقعنا كما هو، واقعنا في الماضي وواقعنا في الحاضر، وهل يختلفان اختلافاً نوعياً؟

هناك إلى جانب دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة، المستخلصة من دراسات ميدانية تمت في المجتمعات المسماة بدائية «دروس» من نوع آخر تقدمها لنا دراسات وأبحاث اتخذت موضوعاً لها حضارات الشرق القديم، وهي تمكننا بدورها من التحرر من نوع آخر من العوائق التي تحول دوننا ودون رؤية كثير من جوانب واقعنا، الماضي منه والحاضر. وفي الفقرة التالية والتي نلجها نأخذ من هذه الدراسات والأبحاث.

- ٧ -

كيف يمكن رصد العلاقة بين الفكر والواقع في حضارات الشرق القديم؟ كيف العمل لربط التراث الفكري في هذه الحضارات بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي كان يؤسسه؟ تلك هي المسألة التي طرحها ايون بانو، أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة بوخارست في

رومانيا^(٣٠)، وحاول التماس بعض عناصر الجواب عنها في دراسة طريفة وظف فيها مفهوم «الأسلوب الخراجي للإنتاج»^(٣١)، ولكن بعد التأكيد على قضايا منهجية أساسية منها ضرورة القبول بهامش كبير من «الاحتمال» واعتبار النتائج تقريبية فقط كلما تعلق الأمر بدراسة علاقة الوعي الفلسفي بالوجود الاجتماعي، ذلك، يقول بانو: «لأن تفسر بعض التجليات الروحية [= الدين والفلسفة والفن] بواسطة أسلوب معين من الإنتاج ينطك من المقولية ما يمتلكه تفسرها بأسلوب آخر» وبالتالي «فإن كل محاولة ترمي إلى إقامة علاقات محددة مضبوطة مطلقة وتعميمية بين الظواهر الروحية (والفكرية) وبعض المواقع الاجتماعية هي محاولة مصيرها الفشل. إننا لا نعتقد أبداً بأن جميع التجليات وجميع التمايزات التي تظهر في ميدان الأفكار يمكن أن تربط بكل بساطة بالتحديدات الاجتماعية الطبقة. كلا. إن هناك، إضافة إلى ذلك، اختلافات وتوسعات في وجهات النظر الفلسفية بين نفس الفلاسفة الذين يرتبطون بنفس المثل الأعلى الاجتماعي. وهناك في الوقت نفسه نوع من «الدوام» والثبات والاستمرار في مجال الفكر، في هذا المجتمع أو ذلك، يقى قائماً عبر جميع التشكيلات الاجتماعية التي تعرفها مسيرة هذا المجتمع. ليس هذا وحسب، بل إننا نلاحظ كذلك وجود أفكار واحدة متزامنة تتداول في المجتمع ككل باستتلال عن انقسامه إلى طبقات اجتماعية. ولا بد من الإشارة أخيراً إلى أن مفهوم عقلية «الجماعات» الذي يدرسه علم النفس الاجتماعي مفهوم يجب أن يؤخذ هنا بعين الاعتبار كذلك».

بعد هذه الملاحظات المنهجية يؤكد بانو على وحدة البنية التحتية والبنية القوقية في المجتمعات الخراجية، يقول: «إن ما يشكل خصوصية المجتمع الذي هو من النمط الخراجي هو تلك العلاقة الجدلية التي تقوم فيه بين وحدة الدولة/المجتمع، الوحدة التي يؤسسها ما تقوم به الدولة من مهام اقتصادية، وبين الصراع الاجتماعي الذي يقوم بين الأرستقراطية والفلاحين. وطرفاً هذه الجدلية [= وحدة الدولة/المجتمع من جهة والصراع بين الأرستقراطية والفلاحين من جهة أخرى] يتمكّن معاً في إيمولوجيا هذا المجتمع على شكل مجموع كثيف من التصورات والمفاهيم المتناقضة فيما بينها. ومع أن الفصل بين هذين الطرفين غير ممكن نظراً لكون العلاقة التي تربط بينهما علاقة جدلية، فإن الضرورة المنهجية تفرض الكلام عن الواحد منها قبل الآخر. لنبدأ إذن بفكرة «الوحدة» لنعود بعد ذلك إلى موضوع «الصراع».

يقدر بانو أن فكرة «الوحدة» تشكل في ذهن إنسان الشرق القديم إما تحت تأثير وضعيته كعضو في جماعة وإما تحت تأثير حالة المجتمع ككل، والمؤلف من جماعات يشكل كل

Ion Batu, «La Formation sociale «asiatique» dans la perspective de la philosophie (٣٠) orientale antique», dans: *Sur le mode de production asiatique*, pp. 285-307.

(٣١) يقول بانو أنه يفضل استعمال لفظ «الخراجي» (Tributaire) بدل الأسبيري. وعبارة «أسلوب الإنتاج الخراجي» (Le mode de production tributaire) اقترحها باحث ياباني ماركسي سنة ١٩٣٤ بدلاً من عبارة ماركس التقليدية (الأسلوب الأسبيري الإنتاج) وقد تابعه في ذلك باحثون آخرون. والمقصود بوصف هذا الأسلوب من الإنتاج بأنه «خراجي» هو كونه يقوم على نظام ضريبة «الخراج» وهو نظام خاص قوامه أن للملك أو الإمبراطور هو وحده المالك للأرض وأن الفلاحين لم فقط حق حيازتها والعمل فيها، ولتلك يدفعون للملك مقابل حيازتهم لقطعة من الأرض خراجاً يبلغ مقداره مجمل فائض الإنتاج تقريباً بحيث لا يبقى للفلاحين إلا ما يكفيهم قوتهم الضروري. هذا وقد استعمل مسير أمين في دواسته عن المجتمع العربي عبارة «الأسلوب الخراجي»، بل أنه عرّفه على جميع المجتمعات باستثناء المجتمع الإقطاعي في أوروبا خلال العصور الوسطى. انظر لاحقاً.

منها عالماً صغيراً، على حدة. ذلك لأن الإنسان في مثل هذه المجتمعات يصادف، عندما يتجه بنظرة إلى خارج الكيان الواحد الذي تشكله جماعته، يصادف «الوحدة الشاملة»، تعني بذلك وحدة البلد الذي يملكه مالك وحيد هو الطاغية (= الحاكم الفرد المستبد). وهذا البلد يبدو لهذا الناظر على شكل دائرتين مركزيتين، إحداهما داخل الأخرى. ويمكن أن تصور بين هاتين الدائرتين دوائر مركزية وسيطية تمثل قطعة الأرض الخاصة بالجماعة (كما في مصر القديمة) أو بالمدينة (كما في ما بين دجلة والفرات) أو بالإمارة (كما في الصين). وإذا تجاوز إنسان الشرق القديم بنظرة مجال حياته الاجتماعية فإن فكره يتجه نحو الكون ويرح بين مستوياته فيصورها وفق خط الرؤية الذي يمد به واقعه الاجتماعي، الذي تحدثنا عنه، مما يجعله على تصور الكون في صورة عالم واحد. وهذه «الوحدة» - وحدة العالم - التي تشكل هكذا في ذهنه في صورة بنية ذات دينامية، تتكرر فيها الوقائع الخاصة بالحياة في مجتمع من النمط الخراجي.

وهكذا تتكون لدى إنسان الشرق القديم ايدولوجيا تربط بين التصورات الاجتماعية والتصورات الكونية في مفهوم الدولة - التي من النمط الخراجي - ايدولوجيا قوامها منظومة من المفاهيم والتصورات المركبة المتداخلة، هي في نظر بانو من أخص خصائص العقلية التي من النمط الخراجي، تصورات توحد وتجمع بين: (١) الألوهية؛ (٢) الطاغية المستبد؛ (٣) الوظائف السياسية القانونية، ووظائف التنظيم (القانون الأخلاقي والديني، القانون السلطوي القمعي) الذي تقوم به الدولة الخراجية؛ (٤) نظام حركة الكون؛ (٥) خصوبة الحقول. وتتأسس الوحدة بين هذه العناصر في ذهن الرجل الشرقي القديم على الاعتقاد في الأصل الإلهي لسلطة الطاغية الحاكم المستبد والاعتقاد في أن القوانين التي يسنها، بإلهام من الإله، هي قوانين مكملة بطبيعتها، للقوانين الطبيعية الكونية ومنسجمة معها لأنها هي أيضاً من الإله. وبين وحدة الإرادة التشريعية للطاغية مع قوانين الطبيعة ينتج الخصب، خصب الأرض: هناك وحدة بين الأمر التشريعي الصادر عن الطاغية وبين الحركة الكونية كالأرض والنهار والفصول (وبالتالي خصوبة الأرض) لأنها جميعاً من الله.

وإلى جانب هذا الاعتقاد في وحدة السماوي والأرضي «المرتبطة بالإله»، وهي تعكس وحدة الدولة والمجتمع التي يتصبب الحاكم الطاغية على رأسها، يشهد المجتمع الخراجي صراعاً بين «الطبقات» المكونة له، صراعاً نجمل أهم معطياته - حسب بانو - في النقاط التالية:

يجري هذا الصراع كما أشرنا قبل بين «طبقة» الأريستقراطية و«طبقة» الفلاحين (قارن: طبقة الخاصة وطبقة العامة في الأدبيات السلطانية في الثقافة العربية. انظر لاحقاً) وتضم «طبقة» الفلاحين في المجتمعات الخراجية العبيد أيضاً، فهم لا يشكلون طبقة متميزة مستقلة. ولكي يبرز بانو طابع العلاقة بين الاجتماعي والايديولوجي في المجتمعات الخراجية يلجأ إلى مقارنتها بالعلاقة بين الطرفين في المجتمعات القائمة على نظام المبودية. وهكذا فإذا كان العبيد في أثينا وروما قد عانوا من وضعية لا تسمح لهم بالاعتراض ولا بالاحتجاج، أو

قلما يسمع منهم ذلك، فإن طبيعة كيان المجتمع الخراجي المؤلف أساساً من الفلاحين تسمح بظهور العلاقة بين التناقض الاجتماعي الأساسي والتناقض الأيديولوجي الأساسي (في ميدان الحكمة والفلسفة) بصورة تختلف عما يكون عليه الأمر في المجتمع القائم على نظام العبودية حيث المجتمع طبقتان: «مواطنون» و«عبيد»: ففي للمجتمع العبودي في أثينا ينتمي المفكرون جميعاً إلى طبقة «المواطنين» مما يجعل الصراع الأيديولوجي بينهم، على المستوى الفلسفي، يتحرك دائماً في سبيل هذه الطبقة وحدها، ينعكس الصراعات الجارية فيها وحدها متجاهلاً تماماً الصراع بين هذه الطبقة وطبقة العبيد. وحتى ذلك الصراع الحاد الذي نشب بين المادية والمثالية في الفكر الفلسفي اليوناني فهو إنما يجد عوامل تحريكه وتأجيجه داخل نفس الطبقة، طبقة المواطنين المالكين للعبيد أو القلادين على امتلاكهم، تماماً مثلما أن الصراع الأيديولوجي بين الديمقراطية والأرستقراطية في روما بين أهل السيف وأصحاب القلم إنما يجري هو الآخر داخل الطبقة نفسها، طبقة «المواطنين». وهكذا فينبينا نجد التناقض الاجتماعي الأساسي يغذي الصراع بين طبقة المواطنين وطبقة العبيد فإن الصراع الأيديولوجي، حتى الحاد منه، إنما يجد أساسه ومحركه في الخصومات التي تجري بين الفئات المتعارضة وليس المتصارعة، والتي تنتمي كلها إلى نفس الطبقة، طبقة المواطنين. وبعبارة أخرى إن الصراع الأيديولوجي في المجتمع العبودي (أثينا، روما) لا ينعكس الصراع الطبقي بين المواطنين والعبيد بل إنما ينعكس الخصومات واختلاف المصالح داخل طبقة المواطنين أنفسهم. وإذن فهناك عدم توافق بين العلاتين التناقضيتين: علاقة الصراع الاجتماعي بين العبيد والمواطنين من جهة وعلاقة الصراع الفكري داخل طبقة المواطنين أنفسهم من جهة أخرى. وهذا ما يفسر - حسب بانو - كون الخصومات والخلافات الفلسفية لم تصل، لا في أثينا ولا في روما، إلى عمق التناقض الاجتماعي ونواته الحقيقية، إذ لا تصادف أي طرح حقيقي لقضية استعباد الإنسان لأخيه الإنسان. هذا فضلاً عن غياب صوت ضحايا الاستغلال الاجتماعي غياباً تاماً على صعيد الفلسفة: لقد بقيت الكلمة من اختصاص أولئك الذين لم يكونوا موضوع الاستغلال، لقد بقيت من اختصاصهم وحدهم.

ذلك هو الوضع في مجتمع النظام العبودي. أما في المجتمعات الخراجية فالأمر يختلف: إن الكثرة الكاثرة من الشعب المسخر تألف من الفلاحين وقد كانوا يشكلون بالفعل الوسط الملمهم لبعض الاتجاهات الفلسفية. وهكذا فأولئك الذين كان يصدر عنهم في المجتمعات الخراجية ما ينم عن المعارضة الأيديولوجية لهيمنة الأرستقراطية واستبدادها لم يكونوا يحتلون مواقع في صفوف هذه الأرستقراطية نفسها، كما كان الشأن في اليونان، بل كانت مواقعهم في الجهة الأخرى من الحاجز الذي يفصل بين الطبقات الاجتماعية، أي الجهة التي توجد فيها الكثرة الكاثرة من الشعب، الشيء الذي كان يسمح للتناقض الرئيسي الطبقي بين الأرستقراطية الاستبدادية وبين الفلاحين بأن تتردد له أصداء في عالم الفكر. هنا نجد التوافق قائماً بين التناقض الاجتماعي والشكل الأكثر حدة من الصراع الأيديولوجي: فالطبقة التي تقوم بتحريك الفكر الاجتماعي المعارض هي نفسها الطبقة المستغلة وهي تتمتع بحرية نسبية على عكس العبيد.

هذا عن الوضع الطبقي بصورة عامة، أما إذا فحصنا طبيعة الاحتجاج الاجتماعي الذي تسجله النصوص الشرقية القديمة فإننا نلاحظ أموراً ذات دلالة: من ذلك أن نقد الاحتجاجي الذي نقرأه في هذه النصوص لا يرقى أبداً، حتى عندما يتخذ شكله الأقصى من التمرد، إلى نقد العلاقات الاجتماعية نفسها كما هي قائمة بين المضطهدين والمضطهدين، بل هو نقد موجه فقط للطريقة التي يسلكها أولئك الذين هم على قمة هرم المجتمع والسلطة في تآدية الواجبات الملقاة على عاتقهم، ولا يتوجه أبداً إلى الإضطهاد والاستغلال بالذات. ومن هنا ذلك الفارق بين احتجاجات العبيد في النظام العبودي واحتجاجات الفلاحين في النظام الخراجي: ففي النظام العبودي الذي لا يتمتع فيه العبد بأية حقوق قانونية إزاء السيد يتجه العبيد عندما يثورون إلى الغاء وضميتهم كمبيد، أي كأناس محرومين من الحقوق، وهم يعلمون في كثير من الأحيان بأن يصبحوا سادة يملكون عبيداً. أما في النصوص الشرقية القديمة التي بين أيدينا - يقول بانو - فإننا نجد المتكلم فيها رجلاً له حقوق بما في ذلك حقوق التقاضي، وهو يشكي من كون حقوقه قد تعرضت للاختصاص. ومع أن له الحق في رفع قضيته إلى القضاء فإنه عيناً يمارس هذا الحق، فالقاضي يصدر دوماً حكماً غير عادل. وهكذا فيينا يطمح العبد إلى الغاء وضعيته كمبيد، كما أشرنا، فإن الفلاح في المجتمع الخراجي لا يطمح إلى أكثر من «العدل» الذي يعني تحسين حاله، وفي نفس الوقت الاحتفاظ بوضعية الجماعة التي ينتمي إليها وعلى واجبات الدولة إزاءها (قارن أهمية مطلب «العدل» في الأدبيات السلطانية الفارسية والعربية. أنظر لاحقاً).

هناك جانب آخر يبرزه بانو ويتعلق هذه المرة بالموقف الاجتماعي من الآلهة في كل من المجتمع العبودي والمجتمع الخراجي. ففي هذا الأخير يرتبط الاحتجاج على الدولة بالاحتجاج على الآلهة وتوجيه النقد لها كما يلاحظ في النصوص البابلية، وذلك بسبب العلاقة المباشرة التي يقيمها الرجل الشرقي القديم بين الحاكم الطاغية وبين الآلهة: فالحاكم الطاغية هو المالك الوحيد، واعتباره كائناً يجمع بين السلطة والملكية يجبر إلى إعطائه أبعاداً كونية واعتباره يمتلك أسراراً هية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالخصب في نظر الفلاح الخراجي مرهون، كما رأينا قبل، بإرادة الطاغية. ومن هنا ينظر إليه كشريك للسماء في موضوع هو أصلاً من اختصاص الآلهة، أعني الماء والخصب. وهكذا فهذا النوع من الجمع والتوحيد بين الآلهة والباطاغية يقود ضرورة إلى النفي الدنيوي للآلهة. إن تسييس التعالي أي إلى التعالي بالاحتجاج السياسي، إلى الارتفاع به إلى المستوى الإلهي. ومن هنا ذلك الفرق بين الإلحاد عند اليونان قبل المرحلة الكلاميكية (أي من طاليس إلى أمبادوقليس) والإلحاد عند شعوب الشرق القديم: فيينا نجد الإلحاد عند اليونان يكنسي صورة تجريد الآلهة من صفاتها الذاتية، مثل السمع والبصر والعقل... الخ، الشيء الذي لم تكن له نتائج مباشرة على صعيد الحياة الاجتماعية، نجد النصوص الشرقية تتهم الآلهة بالعجز والعداوة للشعب، وقد يؤدي هذا في نهاية المطاف إلى حدس العلاقة الصميمية القائمة بين الطاغية والآلهة إزاء قضية «العدل».

لا شك أننا هنا إزاء ملاحظات جد هامة، ملاحظات استخلصت من دراسة النصوص

الشرقية القديمة، البابلية والمصرية الفرعونية، وهي تدفع الفكر والنظر إلى التحرر من دوطهاية المادية التاريخية «الرسمية» التي تجعل الأيديولوجيا، هكذا جملة وتفصيلاً، مجرد انعكاس أو تعبير عن الوضع الطبقي. إن العلاقة بين الفكر والواقع تختلف، كما رأينا، من نمط من المجتمعات إلى نمط آخر. ولا شك أن القارئ الذي له إلمام بالأديبات السياسية السلطانية في التراث العربي (= أنظر لاحقاً: الفصل العاشر) يجد هذا النوع من التفسير أكثر مصداقية من ذلك الذي يلجأ إليه بعض «الماركسين» العرب الذين يفسرون جميع أنماط العلاقة بين الفكر والواقع بواسطة مقولات المادية التاريخية «الرسمية» فيتخذون من الزوج مادية/مثالية مفتاحاً لمشكل العلاقة بين الفكر والواقع في جميع العصور، ويحعلون من كل ما هو «مادي» على صعيد الأيديولوجيا تعبيراً عن الطبقات المضطهدة، ومن كل ما هو «مثالي» فيها تعبيراً عن سلطة الطبقات التي تمارس الاضطهاد. إنه مفتاح مزيف ذلك الذي يفتح جميع الأبواب، فكيف به إذا كان يفتحها في جميع العصور؟

- ٨ -

وفي إطار هذه الإطالة على «الاجتهادات» المعاصرة حول موضوع العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، بين الدولة والمجتمع، بين الفكر والواقع، والتي لا بد أن القارئ الذي تهتم المعرفة العلمية بالواقع للموس قبل أي شيء آخر، يلاحظ معناكم هي مفيدة الآراء والنظريات التي عرضناها قبل في توسيع الرؤية وتسليح الفكر... في إطار هذه الإطالة نعرض هنا نوع من «الحفرة» المعرفي يقارن فيه ميشيل فوكو^(٢٢) بين المضمون الذي تحمله عبارة «الراعي والرعية» في الفكر الشرقي القديم والمضمون الذي كان لها في الفكر اليوناني، وذلك في إطار الدعوة إلى نقد جذري لسلطة الدولة ومنطقها في أوروبا الحديثة. وسنأ هنا الجانب الذي يخص الشرق القديم لأنه يكمل الصورة التي تعرفنا عليها في الفقرة السابقة.

يلاحظ فوكو، باديء ذي بدء، أن التصور الذي يجعل من الملك أو الرئيس «راعياً» يرعى «الغنم» (= الألفاظ المستعملة في النص الفرنسي هي: الغنم، الماشية، القطيع. أما نحن فنستعمل لفظ «الرعية»، العربي الذي يفيد أصلاً: الماشية الراعية أو المرعية - أنظر لسان العرب) ليس من التصورات الشائعة في الفكر اليوناني والروماني. ومع أنه يوجد في بعض النصوص المنسوبة إلى هوميروس مظاهر من هذه التصورات فإنها غائبة تماماً في النصوص الأساسية اليونانية والرومانية المتعلقة بالسياسة، هذا في حين أننا نجد هذا التصور شائعاً بكثرة في حضارات الشرق القديم، في مصر وأشور وفلسطين. ففرعون مثلاً كان يعتبر راعياً: كان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تنويجه. أما ملك بابل فلقد

Michel Foucault, «Omnes et singulatum: Vers une critique de la raison politique», (٢٢) *Le Débat* (Paris), no. 44 (novembre 1986).

كان له أن يتلقب بـ «راعي الناس»، من جملة الألقاب أخرى. ولم يكن لقب «الراعي» خاصاً بالملوك وحدهم بل لقد كان يطلق كذلك على الإله: لقد كان البابليون يعتبرون إلههم راعياً يقود الناس إلى المرعى ويتولى إطعامهم. وفي مصر الفرعونية كان من جملة الأدعية عندهم هذا الدعاء الذي يتوجهون به إلى الإله: «أيا الراعي الذي يسهر عندما ينام الناس جميعاً، أنت الذي تطعم رعيك بكل ما هو جيد، ويضيف فوكو معلقاً: إن الجمع بين الملك والاله هنا، من خلال إطلاق لفظ «الراعي» على كل منهما، شيء يفرض نفسه لأنها يقومان معاً بنفس الدور: فالرعية التي يرعيانها هي هي. والملك هو راع بمعنى أنه يسهر على تدبير شؤون مخلوقات الراعي الأكبر: الإله. ولذلك يخاطبون الإله في أدعيتهم قائلين «أيا الرفيق العظيم، أنت الذي تتولى صيانة الأرض وحفظها وإطعامها، أنت رفيقنا إلى المرعى، إنك أنت الراعي لكل خير».

ومن البابليين والمصريين القدماء ينتقل فوكو إلى العبرانيين ليلاحظ أنهم هم الذين وسعوا من استعمال مفهوم «الراعي والرعية» مُضيقين على استعماله خصوصية متميزة: إن يهوه - الله عندهم - هو وحده الراعي لشعبه، إن شعب إسرائيل يرعاه راع واحد هو إلهه يهوه ولم يكن هناك من راع آخر له إلا في حالة واحدة، وذلك عندما كلف الله داود بجمع «القطيع» (= بني إسرائيل) فأسس ملكاً وأصبح يلقب بالراعي. أما الملوك الأشرار فهم كالرعاة الأشرار: يشتتون شمل الرعية ويتركونها تموت عطشاً ولا يجزونها إلا لمصلحتهم (كتابة على أخذ الضرائب وما في معناها). ولذلك فالراعي الحقيقي الوحيد الذي يرعى رعيته حق الرعاية هو يهوه: اله بني إسرائيل. إنه يقود شعبه بنفسه لا يساعده في ذلك إلا الرسل. وفي هذا المعنى يقول أحد شراح «سفر الخروج» مخاطباً يهوه: «تقود شعبك بيد موسى وهارون كما يقاد القطيع من الغنم».

واتسلاً من هذه الملاحظات يبرز فوكو الفرق بين «السلطة الرعية» في الشرق القديم والفكر السياسي عند اليونان، وذلك من خلال المقارنات التالية:

أ - يلاحظ أولاً أن الراعي في الفكر الشرقي القديم يمارس سلطته على «قطيع»، على رعية، وليس على الأرض كما في الفكر اليوناني. وهكذا تختلف العلاقة بين الالهة والبشر هنا عنها هناك: فالالهة عند الاغريق يملكون الأرض، وهذه الملكية هي التي تحدد العلاقة بين الناس وإلهتهم، وبعبارة أخرى إن علاقة الالهة بالناس تمر عبر الأرض: الالهة يتصرفون في الناس بواسطة الأرض (التحكم في الفصول والحصب وأحوال الناس. قارن تأثير النجوم: التنجيم). أما في الفكر الشرقي القديم فليس هناك مثل هذا «التوسط» في العلاقة بين الاله الراعي ورعيته. إن العلاقة بينهما علاقة مباشرة: الإله الراعي يمنح الأرض لشعبه أو هو يبعدها (قارن أرض الميعاد عند بني إسرائيل). وبعبارة أخرى: الالهة في الفكر اليوناني تملك الأرض ومن خلالها وبواسطة تصرف في أقدار الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالاله يملك المباد وقد يعطيهم الأرض، وقد يعدمهم بها.

ب - مهمة الراعي أن يجمع شمل الرعية ويقودها، وليس ثمة شك في أن مهمة الرئيس السياسي عند اليونان هي أن يعمل على أن يسود الهدوء والأمن داخل «المدنية» وعلى

إشاعة الوحدة والائتلاف فيها. ولكن الفرق بين الفكر الشرقي القديم والفكر اليوناني في هذه المسألة فرق واضح أيضاً: ذلك أن ما يجمعه الراعي الشرقي هم الأفراد المنتشرون المشتون الذين يلون نداءه إذا دعاهم للاجتماع بصوته ووصفيره، ولكن ما أن يختفي الراعي حتى ينثنت شمل القطيع / الرعية. وبعبارة أخرى إن وجود «القطيع» كمجموعة واحدة مرهون بالحضور المباشر للراعي ويعمله المباشر كذلك، هذا بينما يختلف الوضع عند اليونان: فالحكيم صولون، المشرع الفاضل، الذي فصل في النزاعات التي كانت قائمة بين سكان أثينا ذهب وترك وراءه «مدينة» (= دولة) قوية مزودة بقوانين مكتتها من البقاء بعده.

ج - الراعي في الفكر الشرقي يضمن الخلاص للرعية. واليونانيون يقولون أيضاً إن الأله تنفذ المدينة، وهم كثيراً ما يقارنون الرئيس الفاضل بربان سفينة يقف بها بعيداً عن الصخور فيجنها الارتطام بها. ولكن الكيفية التي يخلص بها الراعي في الفكر الشرقي رعيته تختلف عن الكيفية التي ينفذ بها الربان سفينة: فالرعاية لا تعني قيادة السفينة وتجنبيها الأخطار بوصفها كلاً، أي سفينة، وزمن الأخطار فقط، بل هي رعاية دائمة يقوم بها الراعي لكل فرد من رعيته، كلاً على حدة، يسهر على إطعامه وخلاصه بوصفه فرداً. نعم إنها رعاية دائمة لأن الراعي يسهر على إطعام قطيعه على اشباع جوعه وإرواء ظمأه. ذلك هو الحفظ الإلهي في الفكر الشرقي القديم. أما عند الإغريق فكل ما يطلب من الأله هو أن تجود بالأراضي الخصبة والغلات الوفيرة. أما تعهد «القطيع» يوماً فهذا شيء لم يكن يطلب منها. ويشير فوكو إلى تعليق لأحد أحبار اليهود على «سفر الخروج» يشرح فيه السبب الذي جعل يوه يطلب من موسى أن يكون راعياً لشعبه. يقول التعليق: لقد اضطر يوه إلى ترك قطيعه لموسى حتى يتفرغ ويذهب إلى البحث عن شاة واحدة ضالة. وبالإضافة إلى هذه الرعاية الفردية فإن الراعي يقود قطيعه نحو غاية محددة: فهو إما يذهب به إلى المرعى وإما يعود به إلى الحظيرة.

د - ويبرز فوكو فرقاً آخر يتعلق هذه المرة بممارسة السلطة ودوافعها: الرئيس، رئيس المدينة عند الإغريق، يجب أن تكون قراراته لصالح الجميع، وهو يصدر فيها عن فكرة الواجب: فالواجب، واجبه كرئيس، هو الذي يفرض عليه ذلك. وإذا حاد عن هذا وفضل مصالحه الشخصية فهو رئيس سيئ. أما الثواب الذي يناله عندما يقوم بما يفرضه عليه الواجب، من الإقطاع إلى العمل من أجل المصلحة العامة، فهو تخليد الشعب له: فالذين يضحون بحياتهم أثناء الحرب، من أجل المدينة، أبطال خالدون ممجدون. أما الراعي فهو يصدر في رعايته لرعيته، لا عن فكرة الواجب، بل بدافع «الاخلاص»: هو يخلص لرعيته، يسهر على قطيعه، وذلك شغله الدائم. وفكرة «السهر» هذه مهمة جداً، في نظر صاحبنا، لأنها تعطينا صورتين عن اخلاص الراعي: الأولى هي أنه يعمل لتدبير طعام قطيعه بينما قطيعه نائم. والثانية هي أنه يسهر عليه بعينه التي لا تنام، لا يسهو ولا يغفل عن أي فرد منه. وأكثر من ذلك فهو، ليقوم بهذا النوع من الرعاية، محتاج إلى معرفة كل شاة وفأدة عن أفراد قطيعه، وعن المراعي الجيدة وعن تقلبات الفصول ونظام الطبيعة وحاجات كل فرد في

قطيعه. ويستشهد فوكو مرة أخرى بتعليق لأحد الأخبار على «مفر الخروج» يتحدث فيه عن موسى كراع. يقول التعليق: كان موسى يرعى كل شاة على حدة، يبدأ بالشيء الصغيرة أولاً فيعطئها الرطب من العشب، ثم يلي ذلك التي هي أكبر، ثم الكبيرات القادرات على قضم العشب الخشن. ويعلق فوكو على ذلك قائلاً: إن هذا يعني أن السلطة الرعوية تقوم على الانتباه إلى كل فرد من أفراد الرعية.

وينهي فوكو ملاحظاته السابقة بالقول: أنا لا أقول إن السلطة السياسية كانت تمارس فعلاً بهذا الشكل في المجتمع اليهودي قبل سقوط القدس (في يد الرومان)، ولكن ما أريد تأكيده هو أن هذا النوع من التصور للعلاقة بين الراعي والرعية قد انتشر انتشاراً واسعاً في القرون الوسطى والعصر الحديث وكانت له أهمية بالغة. ويواصل فوكو تحليله لأنواع التصور التي سادت في أوروبا المسيحية عن السلطة الرعوية، وفي العصر الحديث عن السلطة المبنة على فكرة «منطق الدولة» فيلاحظ أن المفهوم الشرقي للراعي والرعية هو الذي انتقل إلى أوروبا عبر المسيحية، وليس المفهوم اليوناني، وأن السلطة، بالتالي، قامت وتقوم في المجتمع الأوروبي على تقنية غربية قوامها معاملة الأغلبية الساحقة من الناس بوصفهم قطعياً بقوده رهط من الرعاة، مما يشكل قطيعة تامة مع «المدنية» اليونانية. وبذلك أصبحت «المعقولة السياسية» مختلفة تماماً عما كانت عليه عند اليونان: لقد ترسخت فكرة السلطة الرعوية في القرون الوسطى ثم جاءت بعد ذلك فكرة «منطق الدولة» (في العصر الحديث) ومن فكرة «منطق الدولة» إلى نتائجها المحتومة: التفريد والتجميع: تكريس النزعة الفردية وفي نفس الوقت ممارسة هيمنة كلية شاملة. ويختتم فوكو مقاله بهذه العبارة: «إن التحرر لا يمكن أن يتأتى إلا بالمهجوم، ليس على هذه النتيجة أو تلك [= النزعة الفردية والهيمنة الكلية]، بل بالمهجوم على جذور المعقولة السياسية نفسها».

والمهجوم على المعقولة السياسية معناه نقد الأسس التي تقوم عليها الممارسة السياسية من طرف الدولة والتي يبحث لها العقل السياسي في كل عصر وفي كل حضارة عما يبررها، عما يضي الشرعية والمعقولة عليها. وإذا كان فوكو قد انتهى من هذا «الحفر» في مفهوم الراعي والرعية إلى القول: إن الديمقراطيات الغربية المعاصرة تخفي من وراء مظاهرها البراقة «تقنية غربية» في ممارسة السلطة، قوامها حفنة من الرعاة تقود الأغلبية الساحقة من السكان وتعاملهم كقطع، فإننا نحن هنا في الوطن العربي وفي المجتمعات الشرقية عموماً في غير ما حاجة إلى مثل هذا «الحفر» لتبين كيف أن واقع السلطة عندنا، مظهراً وجوهراً، يقوم على تقنية مألوفة لدينا، تقنية قوامها راع واحد يقود الرعية برمتها. يكفي إذن أن نشير، في المقابل، إلى أننا ننسى، بسبب كثرة الاستعمال، أن «الرعية» تعني في اللغة العربية نفسها: الماشية، القطيع من الأكباش والنعاج. وقليلاً ما تنبئ إلى أن «الراعي» عندنا، الواحد الأحد، كثيراً ما يعتبر تمدد الرعاة على رعية واحدة، حتى ولو كانوا قليلي العدد، بمثابة تعدد الآلهة. وبالتالي: فكما أن «الشرك» في ميدان الدين غير مقبول ولا معقول فكذلك ينظر الحاكم إلى «المشاركة» في الحكم: أنها ما زالت عندنا كضراً والحلداً في السياسة على الرغم من

شعار «التعددية» الذي يلوح به هنا وهناك. إن التعددية لا قيمة لها إذا لم تكن مؤسسة على المقاسمة، مقاسمة السلطة وتداولها.

بعد هذه اللمحة السريعة إلى حاضرننا، وتلك الجولة الطويلة في الفكر السياسي الأوروبي «الغائب» عن الساحة العربية، نعود إلى ماضيينا. إن رؤية الحاضر بوضوح تنوقف على توافر رؤية أوضح للماضي. إن حاضرننا، رغم كل مظاهر التجديد والحداثة، امتداد مباشر لماضيينا. إن ماضيينا مائل في حاضرننا أكثر من أي شيء آخر.

- ٩ -

إذا نحن أردنا أن نوجز في كلمات مجمل النتائج التي يمكن استخلاصها من الاجتهادات الغربية المعاصرة في موضوع العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، وبالتالي بين الفكر والواقع، في المجتمعات التي تعيش أوضاع ما قبل الرأسمالية، أمكن القول إن هناك ثلاث أفكار رئيسية أكدت تلك الاجتهادات بـ «الاجماع»:

- الأولى هي القول بوحدة البنتين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، أو على الأقل وجوب النظر إليها كمجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية توأما تبادل التأثير وتبادل المواقع.

- الثانية هي التأكيد على دور «القرابة» في هذه المجتمعات، دورها في النظام الاجتماعي والسياسي، وذلك إلى درجة وجوب اعتبارها في بعض الحالات لا كمجرد بنية فوقية بل كجزء من بنية تحتية توطن علاقات الإنتاج أو على الأقل تقوم بدور يرقى في أهميته إلى مستوى الدور الذي تقوم به علاقات الانتاج في المجتمعات الرأسمالية.

- أما الفكرة الثالثة فهي التأكيد على دور الدين كمقيدة وكنظيم اجتماعي سياسي يحمل مضموناً سياسياً صريحاً أو ضمنياً. ومن الملاحظ أن عنصر الدين، أو «الديني» بالمصطلح الغربي المعاصر، قد أعيد له الاعتبار في الأدبيات الغربية الاجتماعية والسياسية، الليبرالية منها والماركسية. إذ أصبحت ظاهرة الأصولية الدينية التي أفصحت عن نفسها في العقدين الأخيرين من هذا القرن وفي أنحاء مختلفة من العالم، أصبحت يعبر عنها بـ «عودة المكبوت»، الشيء الذي يعني أنها كانت تشكل، خلال فترة حودها وغيابها عن سطح الأحداث، نوعاً من «اللاشعور». وقد استعمل ريجيمس دوبري، كما رأينا قبل، مفهوم «اللاشعور السياسي» للدلالة على جملة من الدوافع السلوكية السياسية والجماعية في مقدمتها الدين والقرابة.

ولا بد من التأكيد هنا على أن إبراز هذه الاجتهادات الغربية المعاصرة لكلية الظاهرة الاجتماعية ولدور كل من القرابة والدين في التحرك الاجتماعي والسياسي لا يعني قطع الغناء العامل الاقتصادي. ولا التقليل من أهمية دوره. كلا، إن دور العامل الاقتصادي في الحركة السياسية والاجتماعية والتاريخية شيء مسلم به في الفكر الغربي، ليس منذ ماركس وحسب،

بل وقبله كذلك . والخلاف بين الماركسيين وغيرهم في هذا الشأن يكاد ينحصر في نقطة واحدة هي تأكيد الماركسيين على أن العامل الاقتصادي هو العامل المحدد في نهاية المطاف وفي جميع الأحوال: بمعنى أن الدور الذي تلعبه العناصر الأخرى، كالإيديولوجيا عموماً، إذا كان يمثل في بعض الحالات المرتبة الأولى من حيث الأهمية والتأثير فإن ذلك يجب أن يؤخذ على أنه «حالة ظرفية» فقط وأن الذهاب بالتحليل إلى أبعد من المعطيات الظرفية سيؤدي إلى اكتشاف أن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف، ليس فقط لما يحدث من حركة وتطور بل أيضاً للدور الذي تقوم به العوامل الأخرى في مجال الحركة والتطور. أما غير الماركسيين من الباحثين الغربيين الليبراليين فهم يعتبرون القول إن العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف للتغيرات التي تسبب فيها العوامل غير الاقتصادية قولاً ينتمي إلى الإيديولوجيا وليس إلى العلم، باعتبار أن ما ينتمي إلى العلم، حسب وجهة نظرهم، هو ما تعطيه التجربة وليس ما تقرره «التفريضة». وواضح أن هذه وجهة نظر تنتمي هي الأخرى لا إلى العلم كعلم بل إلى مذهب معين في فهم العلم وتصور قضاياه وحدوده: المذهب الوضعي، وهو بدوره مذهب ينتمي إلى الإيديولوجيا وليس إلى العلم.

هناك طرف ثالث ينشئ النظرة البنيوية فيأخذ بكلية الظاهرة الاجتماعية وبوحدة البنية الفوقية والبنية التحتية من منظور يضع جانباً فكرة «التطور» فلا يعير اهتماماً للتاريخ بل يأخذ الظاهرة كما هي في فترة من الفترات التاريخية، قد تطول وقد تقصر، لأن المهم هو وجود الظاهرة كبنية لها قوانين تحكم تركيبها وبالتالي استمرار وجودها. والقاتلون بهذا صفان: إنثروبولوجيون وماركسيون بنسويون. الفريق الأول يطبق هذا المنهج البنوي في دراسة الشعوب البدائية خاصة، والفريق الثاني يوسع من مجال تطبيق هذا المنهج ليجعله منهج ماركس وعلى الحقيقة: المنهج الذي عالج به ماركس النظام الرأسمالي كما تعرف عليه في أواخر القرن الماضي إذ حلل بنية النظام الرأسمالي فكشف عن قوانينه التركيبية وتناقضاته الداخلية (ومن بين هؤلاء موريس غودليه الذي تعرفنا على بعض آرائه آنفاً).

ولا يعني هنا الانتصار لهذا الجانب أو ذلك بل إن ما يهنا، أولاً وأخيراً، في بحثنا هذا، هو ما يمكن أن تقلعه لنا جميع الأطراف من «تجهيز» فكري، منهجاً ورؤية، يساعدنا على النظر إلى موضوعنا بروح عُرض على الاستفادة إلى أقصى حد ممكن من منجزات الفكر العالمي الحديث منه والمعاصر، وهو في جملته فكر غربي، جرحاً على الحفاظ لنا، نحن الباحثين العرب، على «الاستقلال التاريخي التام»، بتعبير غرامشي، الذي يعني بلغة المفكرين العرب القدامى التعامل مع موضوعنا كـ «مجتهدين» وليس كمقلدين.

ومعالجة موضوعنا من موقع الاجتهاد، موقع «الاستقلال التاريخي التام»، تقتضي أن نجعل نصب أعيننا الحقيقة التالية: وهي أن الماركسية علم غربي للمجتمع الغربي وأن الأنثروبولوجيا علم غربي لمجتمعات أخرى، وبالتالي فما تؤكد الماركسية، «الرسمية» منها والمتفتحة، وما تؤكد الأنثروبولوجيا، البنيوية منها وغير البنيوية، يجب أن ننظر إليه لا كحقائق عامة ونهائية بل كحقائق تعبر، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة والصواب، عن

معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف، قليلاً أو كثيراً، عن خصوصية واقعنا العربي. وإنه لها له دلالة خاصة أن نلاحظ أن «الاجتهادات» الغربية المعاصرة، سواء التي تسم باسم الماركسية وداخل حفل اشكالياتها الفكرية أو التي يقوم بها الأنثروبولوجيون بمختلف نزعاتهم، لم تتناول المجتمع العربي الإسلامي كحالة خاصة ولا حتى كأحد مظاهر حالة «عامة» ما. هناك محاولات تناولت الشرق القديم وأخرى درست الدولة البيزنطية، وهناك دراسات تناولت المجتمعات الأفريقية ومجتمعات البحر الأبيض المتوسط في العصور القديمة ومجتمعات أمريكا اللاتينية... الخ. ولكن ليس هناك دراسة تناولت التجربة العربية الإسلامية، أعني التشكيلة الاقتصادية والاجتماعية التي عرفتها، تناولاً علمياً يرقى في عمقه وشموله إلى المستوى الذي يجعله يعبر فعلاً عن خصوصية هذه التجربة. إن الماركسيين العرب التقليديين يدرجونها ضمن «التشكيلة الاقطاعية» ويعترونها أحد أشكالها لكونها تقع في «العصور الوسطى»، أما «المجهنون» منهم فهم يجعلونها تندرج تحت مقولة «الأسلوب الآسيوي، أو الخراجي، للإنتاج»، وفي كلتا الحالتين لا يظفر المرء إلا بتأكيدات ايديولوجية، وفي أحسن الأحوال تحتفظ باشكالياتها كما هي^(٣٣). أما كتابات المستشرقين فهي في جملتها صنف من أصناف «العلم» الغربي الخاص بمجتمعات غير أوروبية، وكثير منها موجه بخلفيات استعمارية، فضلاً عن المركزية الأوروبية الملزمة لهذا «العلم».

وإذن فنحن عندما نبرز نتائج الاجتهادات الغربية المعاصرة المتمثلة في التأكيد على كلية

(٣٣) لا بد من الإشارة هنا إلى الطروحات سمر أمين وهي وحدها التي تستحق المناقشة من بين كتابات الماركسيين العرب يقول: «إن ما هو جوهرى في الأطروحة التي تقول بها هو أن النمط الخراجي هو الشكل السائد في المجتمعات الطبيعية السابقة على الرأسمالية، وأن نظام العبودية مثله مثل النمط النباتي البسيط نمط في الانتاج اشتائي، فضلاً عن كونه هامشياً، وأن النظام الاقطاعي هو نمط في الانتاج يقع في الأطراف بالنسبة للنظام الخراجي، وأنه لضعفه وهشاشته ولكونه بقي مطبوعاً بخصائص المرحلة الأولى الأصلية لتطور المجتمعات، مرحلة الجهادية، فإنه كان أكثر استعداداً لأن يتجاوز نفسه بسهولة راسماً لأوروبا مصيرها الخاص». وواضح أن صاحب هذه الأطروحة يقبل نظرية ماركس، فجعلت المركز (أوروبا) يقع في الأطراف وجعل الأطراف (آسيا) هي المركز، فالأسلوب الآسيوي للإنتاج الذي جعل منه ماركس حلقة على هامش التاريخ جعل منه سمر أمين ميدان التاريخ بينما جعل من النظام الاقطاعي حلقة تقع «خارجه». هذا من جهة، ومن جهة أخرى طرقت سمر أمين مضمون فكرة لينين الشهيرة والقائلة بأن قيود الرأسمالية يجب أن تقطع في أضعف حلقاتها، طرقت هذه المقولة بمفعول رجعي فجعل منها قانوناً عاماً للهاضي (وللمستقبل أيضاً): فكما أن الرأسمالية قامت في أوروبا لكون النظام الاقطاعي فيها كان يمثل «أضعف حلقات» النظام الخراجي في العصور الوسطى، وكما أن الاشتراكية قامت في روسيا التي كانت «الحلقة الأضعف» في النظام الرأسمالي، فإن الاشتراكية ستقوم اليوم في العالم الثالث وليس في أوروبا للسبب نفسه: النظام الرأسمالي اليوم نظام «علمي» مركّز أوروبا، وأطراف هذا النظام هي بلدان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية... هذا ومع أن هذه الأطروحة يمكن أن يؤخذ عليها التعصّب والتبسيط والتجريد وانها مجرد «قلب» للسياق الذي تفرزه الماركسية الرسمية، فإن اختراق سمر أمين لسياق هذه الماركسية الرسمية يعتبر شيئاً جديداً في الفكر الماركسي «العربي». يبقى بعد ذلك تأكيد هذه الأطروحة من خلال عمل تحليلي ملموس يتناول الواقع التاريخي كما هو، وهذا ما لم يقم به بعد صاحب الأطروحة.

الظاهرة الاجتماعية في المجتمعات غير الرأسمالية ووحدة البنتين التحتية والقوية فيها، وعل أهمية دور كل من الدين والقرابة، إلى جانب الاحتفاظ للعامل الاقتصادي بأهميته التي تختلف من حيث درجة التحديد والحسم من مجتمع لآخر ومن فترة تاريخية لأخرى، نحن عندما نفعل هذا لا نأخذ هذه التأكيدات كما فكر فيها أصحابها، ولا نفكر فيها من خلال المعطيات التي استقوها منها، بل نحن نأخذ بها لأنها تقربنا أكثر إلى تراثنا، لأنها تعيدنا مرة ثانية إلى ابن خلدون، ولكن لا نكتشف أهمية آرائه ونزغها بميزان النظريات الغربية الحديثة، كما فعل كثير منا، بل لنكتشف هذه المرة، في واقعنا الاجتماعي السياسي المعاصر، حضور نفس المحددات التي حللها ابن خلدون وجعلها موضوعاً لعلم جديد سماه «علم العمران البشري»، حضوراً لا على نفس الشكل وب نفس الصورة، ولكن حضوراً فاعلاً... على كل حال.

والعودة إلى ابن خلدون، اليوم وبالذات، لا يبررها التوافق الذي يمكن أن نلاحظه بسهولة بين نظريته الشمولية إلى الظاهرة الاجتماعية ودرامته لهذه الظاهرة في إطارها الأوسع، إطار «العمران البشري جملة»، وتأكيد على دور العصبية، أو القرابة، ودور الدعوة الدينية في تأسيس الدول والممالك من جهة، وبين ما تمدنا به اليوم الاجتهادات الغربية المعاصرة وما تعطيه من أهمية لهذه الأمور، من جهة أخرى، بل إن العودة إلى ابن خلدون يبررها، أولاً وقبل كل شيء، الواقع الاجتماعي السياسي الراهن، القائم في الوطن العربي وفي بلدان أخرى، والذي يجعل من الحديث اليوم عن العشائرية والطائفية والأصولية الدينية المشددة حديثاً مباحاً بل مطلوباً، حديثاً غير «رجعي» ولا مستنكر، كما كان الشأن قبل عقدين من السنين فقط.

وإذا كان صحيحاً أن «تحليل الحاضر يقدم لنا مفاتيح الماضي»، كما يقول ماركس، فإن حاضرتنا العربي، الذي يعرف «عودة المكبوت» من عشائرية وطائفية و«خارجية» دينية، يضع أمامنا اليوم بعض مفاتيح الماضي إن لم يكن مفاتيحه الرئيسية، مفاتيح نُجملنا مباشرة إلى ابن خلدون لأنها هي نفسها التي سبق له أن استخلصها من حاضره، من تجربته السياسية الغنية التي اكتشف فيها، هو الآخر، «مفاتيح الماضي» ماضي حاضره هو، مردداً: «الماضي أشبه بالآتي، من الماء بالماء»^(٣٤).

ليست العصبية القبلية والدعوة الدينية هما كُلُّ ما تقدمه لنا مقدمة ابن خلدون من «مفاتيح»، تخصص التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك «مفتاح» ثالث كان حاضراً باستمرار في تفكير صاحب المقدمة وإن لم يعطه إسهاماً خاصاً: إنه العامل الاقتصادي الذي لم يكن يقدم نفسه زمن ابن خلدون، زمن ما قبل الرأسمالية، كـ «كائن من أجل ذاته» بتعبير لوكاتش، كما كانت تفعل العصبية مثلاً، والذي كان، مع ذلك، يقوم بدور، «حاسم» أحياناً، ومن وراء

(٣٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤ (القاهرة):

لجنة البيان العربي، (١٩٥٨)، ج ١، ص ٣٦٤.

سار. لقد أبرزنا هذا العامل وحددنا طبيعته في كتابنا عن ابن خلدون^(٣٥) وأطلقنا عليه هناك اسم «أسلوب الإنتاج الخاص بالاقتصاد القائم على الغزو» أي على انتزاع الغنائم من الإنتاج بالقوة، قوة الأمير وقوة القبيلة وقوة الدولة، وقد وصفه ابن خلدون لهذا السبب بأنه «مذهب في المعاش غير طبيعي» لأنه لا يقوم على العمل والإنتاج بل يعتمد إما الغزو وما في معناه وإما العطاء الذي يمنحه الأمير مما جمعه بنفس الطريقة، طريقة الغزو داخلياً وخارجياً، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «الدولة تجمع أموال الرعية وتنضجها في بطانتها ورجلها فيكون دخل تلك الأموال من الرعياء وخرجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل المصر وهم الأكثر تنظماً لذلك ثروتهم ويكثر غنائمهم وتزايد عوائد الترف ومذاهبهم» لديهم^(٣٦). هذا النمط من الاقتصاد يطلق عليه اليوم إسم «الاقتصاد الريعي»، وتسمى الدولة القائمة عليه «الدولة الربعية»^(٣٧).

الاقتصاد الريعي والدولة الربعية؟ أليست جميع الدول العربية اليوم دولاً ربعية وشبه ربعية؟ إن اقتصاديات الدول العربية تقوم اليوم في جزء كبير منها على «الريع»: إن لم يكن كمنصر مؤسس يكاد يكون الوحيد، كما هو الحال في الدول النفطية، دول الخليج وليبيا خاصة، فعلى الأقل كعنصر مكمل وضروري كما هو الشأن في الجزائر ومصر وفي الدول التي تشكل عائدات عملها المهاجرين نسبة هامة من دخلها مثل السودان ومصر وتونس والمغرب، أضف إلى ذلك الدول العربية التي تتلقى إعانات خارجية، عربية وغير عربية، تشكل عنصراً أساسياً في دخلها مثل الأردن وموريتانيا. . . ويمكن للمرء أن يتصور مدى أهمية «الريع» في كيان الدول العربية الحالية إذا تصور، على سبيل الفرض والتقدير، توقف عائدات النفط وتوقف الإعانات الخارجية وعائدات العمال المهاجرين. إنه ليس الاقتصاد وحده هو الذي سيصاب بالافلاس بل إن أجهزة الدولة ومشاريع «التنمية» ستصاب هي الأخرى بالشلل التام، ليس هذا وحسب بل إن الطبقة التي عبر عنها ابن خلدون بـ «أهل الدولة ويطانتها ورجالها» . . . ومن تعلق بهم، وهي الطبقة المسيرة والمهيمنة التي تعيش من أعطيات الريع، إن هذه الطبقة التي تشكل طبقة «الخاصة» في الدولة الربعية ستخسف بها الأرض خسفاً.

الاقتصاد الريعي، السلوك العصبي العشائري، التطرف الديني، ثلاثة «مفاتيح» أو محددات لا يمكن حل ألغاز الحاضر العربي الراهن بدونها، وهي نفسها «المفاتيح» التي وظفها ابن خلدون في قراءته للتجربة الحضارية العربية الإسلامية إلى عهده، فلنعمل بدورنا على توظيفها توظيفاً جديداً يستجيب لمشاغلنا الفكرية المعاصرة ويستفيد من جميع الدراسات والأبحاث «العربية» التي عرضناها في الفقرات السابقة.

(٣٥) الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.

(٣٦) ابن خلدون، نفس المرجع، ج ٣، ص ٨٧٢.

(٣٧) بخصوص الاقتصاد الريعي والدولة الربعية، انظر: الأمة والدولة والانتماع في الوطن العربي،

نعمير غسان سلامة [وأخرون]، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

وسؤال القارئ وما هي مضامين هذه «المفاتيح» التي يشف عنها حاضرنا العربي اليوم؟

وأجيب: إن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً بروؤية ما لم تكن نراه قبل، ما لم تكن نريد أن نراه أو لم تكن نستطيع رؤيته. إن الدوغماتية (الماركسية منها والقومية والاعتراضية والسلفية) التي سادت الفكر العربي في العقود الأخيرة كانت تفرض على الناس نوعاً وحيداً من الرؤية، أو قل: الرؤية من زاوية واحدة فقط، فكنا لا نرى إلا مفتاحاً واحداً وحيداً. والدوغماتية تقوم في جوهرها على تقديم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب. والمفتاح الذي من هذا النوع هو واحد من إثنين: إما مفتاح بوليس وإما مفتاح لصوص. وبالفعل كان تعاملنا مع ماضينا أشبه بالتعامل البوليسي والتعامل «اللصوسي»: كنا إما «ننتظفه» بالقوة، قوة القوالب الجماهزة، ليعطينا ما نريد، أي ما تقرره النظرية سلفاً، وإما «نقتطف» منه على عجل ما يروي «ظماننا» لفترة ثم نعود لنتنظف ثانية وثالثة لنفس الغرض. أما اليوم فالأمر يختلف، على الأقل من حيث عدم إقبال الناس على مباركة هذا النوع من التعامل، بل يمكن القول إن الأخذ بالتحديدية على الصعيد العالمي، وكذا على الصعيد العربي، أو على الأقل قبولها وعدم قمعها، قد جعلنا على المستوى النظري قادرين على أن نرى مفاتيح وليس مفتاحاً واحداً وتعامل معنا جميعاً حتى ولو كانت من النوع الذي كنا نعرض عنه من قبل توهمنا بنا تجاوزناه وتخطينا مجال فعله.

و«المفاتيح»، أو المحددات، التي نقترح هنا قراءة التاريخ السياسي العربي بواسطتها ثلاثة نطلق عليها الأسماء التالية: القبيلة، الغنيمة، العقيدة.

- بـ «القبيلة» نعي الدور الذي يجب أن يعزى لما يعبر عنه الأنثروبولوجيون الغربيون بـ «القرابة» (La parenté) عند دراستهم للمجتمعات «البدائية» والمجتمعات السابقة على الرأسمالية، وهي بكيفية إجمالية ما سبق أن عبر عنه ابن خلدون بـ «العصبية» عند دراسته «طبائع العمران» في التجربة العربية الإسلامية إلى عهده، ونعبر عنه نحن اليوم بـ «العشائرية» حين نتحدث عن طريقتة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على «ذوي القربى»، الأقارب منهم والأبعاد، بدل الاعتقاد على ذوي الخبرة والمقدرة ممن يتمتعون بثقة الناس واحترامهم أو يكون لهم نوع ما من التمثيل الديمقراطي الحر. ولا نقصد قرابة الدم وحدها، حقيقة كانت أو وهمية، بل نقصد كذلك كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبية مثل الانتباه إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الانتباه هو وحده الذي يتعين به «الأنا» و«الأخر» في ميدان الحكم والسياسة.

هذا ومن المسلم به اليوم، والواقع الراهن يؤكد هذا من كل جهة، ان «القبيلة» بهذا المعنى حاضرة، بهذه الصورة أو تلك، في كل سلوك سياسي. إنها في المجتمعات الصناعية المتقدمة تشكل أحد مكونات «اللاشعور السياسي» فيها. أما في المجتمعات الأقل تصنعاً

والمجتمعات الزراعية والرعية فإنها تحتل مركزاً أساسياً ليس فقط على «هامش الشعور» بل في قلب «الشعور» ذاته. فعلاً إنها معطى سيكولوجي، ولكنها أيضاً تنظيم اجتماعي سياسي «طبيعي»، كامن أو ظاهر. وهذا هو المضمون الذي أعطاه إبن خلدون لمفهوم العصبية، وقد جاءت الأبحاث الأنثروبولوجية لتؤكد ذلك من خلال دراسة دور «القرابة» في المجتمعات «البدائية». يقول جورج بالاندييه، مؤسس الأنثروبولوجيا السياسية: «إنه منذ اللحظة التي تتجاوز فيها العلاقات الاجتماعية حدود الروابط العائلية تقوم بين الأفراد والجماعات مناقسة على هذه الدرجة أو تلك من الرضوخ: بحيث يعمل كل واحد على توجيه قرارات الجماعة في اتجاه مصالحه الخاصة. وكنيجة لذلك تبدو السلطة السياسية كحصوله للتنافس وكوسيلة لاحتوائه». في نفس الوقت. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإذا كانت «السلطة السياسية عملة لكل مجتمع، تعمل على احترام القواعد التي تؤسسها وتدافع عنه ضد نقائصه وعيوبه الخاصة» مما يجعلها بالتالي «تخضع لخصائص داخلية» فإنها، أي السلطة السياسية، تبدو أيضاً «كنتيجة لضرورة خارجية». ذلك لأن جميع المجتمعات الكليانية تدخل ضرورة في علاقة مع الخارج. إنها ترتبط، بصورة مباشرة أو على مسافة ما، مع مجتمعات أخرى تعتبرها خارجية وعدواً خطيراً بالنسبة لأمنها وسيادتها. وبدافع من هذا التهديد الخارجي يعمل المجتمع، ليس فقط على تنظيم دفاعه وتحالفاته بل أيضاً على تعزيز وحدته وانسجابه وإبراز خصائصه المميزة^(٢٨).

هذه والخصائص الداخلية التي تحدد السلطة السياسية داخل الجماعة، قبيلة كانت أم مجتمعاً، وتنظيمها، وهذه الضرورة الخارجية التي مصدرها التهديد الخارجي (ولتضاف أيضاً: الإغراء والوعود) والتي تدفع الجماعة إلى القيام برد فعل سياسي، هما ما نعنيه هنا بـ «القبيلة» كمحدد من محددات العقل السياسي، وستحدد معناها بوضوح أكثر في الفصول الأولى من هذا الكتاب.

- وبـ «الغنيمة» نقصد الدور الذي يقوم به العامل الاقتصادي في المجتمعات التي يكون فيها الاقتصاد قائماً أساساً - وليس بصورة مطلقة - على «الخراج» و«الريع»، وليس على العلاقات الإنتاجية من مثل علاقات السيد بالعبد والقطاعي بالفرن والرسالي بالعامل.

وبـ «الخراج» نقصد ليس فقط ما تعنيه هذه الكلمة في استعمال الفقهاء المسلمين بل نقصد به جميع ما كانت تأخذه الدولة في الإسلام من المسلمين وغيرهم كجباية. فبدخل فيه ما كان يعرف اصطلاحاً بالقرينة والفيء والجزية والخراج وما أضيف إلى ذلك من ضرائب ومكوس، سواء أخذ ذلك عيناً أو نقداً. وبعبارة أعم نقصد بـ «الخراج» هنا Le Tribut ما يقرضه الغالب على المغلوب من ذعائر وأتاوات وضرائب، دائمة أو مؤقتة، سواء كان الغالب أميراً أم قبيلة أم دولة، سواء كان يتولى أخذ ذلك بنفسه أم كان يحصل عليه بواسطة ملتزمين ووسطاء من أي نوع كانوا، سواء كان المغلوب اتباعاً ورعياً للغالب أم كانوا أجناب، قبائل أو شعوباً أو دولاً. والفرق بين مفهوم «الخراج» كما نستعمله هنا وبين مفهوم «الضريبة» بالمعنى الحديث هو أن هذه تؤخذ باسم المصلحة العامة وينوع من الرضخ وتتحدد بقانون ويدفعها الجميع حاكمين ومحكومين، في حين أن «الخراج» هو، أساساً، مقدار مفروض

Georges Balandier: *Anthropologie politique*, pp. 43 - 44, Quadrige / Presses universitaires de France, Paris 1967.

تفرضه علاقات القوى فيدفعه المغلوب للغالب إذعاناً أو صلحاً دون أن يدفع الغالب شيئاً. أما «الربيع» فنقصد به الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من «ممتلكاته» أو من «الأمير»، وبصفة منتظمة ويميش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي. فكل دخل خام (هبات الطبيعة، أمطيات الأمير) لا يبذل فيه صاحبه جهداً إنتاجياً ولا هو نتيجة استثمار هو «ربيع» سواء كان مصدره من داخل البلد أو من خارجه.

وهكذا، فنحن نقصد بـ «الغنيمة» هنا ليس فقط مصدرها من خراج أو ربيع بل نقصد كذلك طريقة صرفها وبالخصوص العطاء الذي يعيش منه «أهل الدولة ومن تعلق بهم» بتعبير ابن خلدون. أضف إلى ذلك ما يتبع عن العطاء من «عقلية ريعية» تتعارض تماماً مع العقلية الإنتاجية، إذ بينما ترى هذه الأخيرة أن العائد أو المكسب هو نتيجة لعمل انساني منظم وكجزء من الجهد أو مقابل لمخاطر يتدرج في تطور متكامل للنظام الانتاجي «ترى العقلية الريعية في العائد والمكسب «رزقاً أو حظاً أو صدقة... يرتبط بالظروف أو القدر وليس حلقة في عملية انتاجية وما يرتبط بها من جهد ومخاطرة»^(٣٩).

وإذن فنحن نقصد بـ «الغنيمة» ثلاثة أشياء متلازمة: نوعاً خاصاً من الدخل (خراج أو ربيع)، وطريقة في صرف هذا الدخل (العطاء بأنواعه) وعقلية ملازمة لها. ونحن إنما استعملنا لفظ «الغنيمة» ولم نستعمل مصطلحات اقتصادية أخرى لأن موضوعنا ليس تحليل الاقتصاد في المجتمع العربي، لا في الماضي ولا في الحاضر، وإنما موضوعنا هو العقل السياسي: تفكيراً وممارسة. وإذن فاهتمامنا بالجانب الاقتصادي مقصور على الحالة التي يكون فيها الاقتصاد أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، وهذا هو مضمون «الغنيمة». انه الاقتصاد مأخوذاً هنا من حيث دوره الفعلي أو المتخيل كمنفعة آتية.

- وبـ «العقيدة» لا نقصد مضموناً معيناً، سواء كان على شكل دين موحى به أو على صورة ايدولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد، أولاً وأخيراً مفعولها على صعيد الاعتقاد والتضرب. إن موضوعنا هنا هو العقل السياسي، والعقل السياسي يقوم، كما هو معروف منذ أرسطو، على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل وعقل جماعة، إنه المنطق الذي يحركها كجماعة. ومعروف أن منطق الجماعة يتأسس لا على مقاييس معرفية بل على رموز تخيلية تؤسس الاعتقاد والإيمان. إن الإنسان يؤمن بمعزل عن كل استدلال وعن اتخاذ القرار. وقد يتساهل المرء في مسائل المعرفة ولكنه لا يقبل أن يمس في اعتقاده. قد يضحي بحياته من أجل معتقده ولكنه لا يستشهد قط من أجل إقناعه الدليل على صحة قضية معرفية. وكما قال رينان: «نحن لا نستشهد إلا من أجل الأشياء التي ليس لنا عنها معرفة يقينية: فالناس يؤمنون من أجل آرائهم (= وهي ظنون) وليس من أجل حقائق يقينية، يؤمنون من أجل ما يعتقدون وليس من أجل ما يعرفون. وهكذا فبمجرد ما يتعلق الأمر بالمعتقدات فإن الآفة الكبرى والبرهان

(٣٩) حازم البيلالي: «الدولة الريعية في الوطن العربي»، في: الأمة والدولة والانفلاج في الوطن العربي، ج ١، ص ٢٨٤، والمنظير العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٧)، ص ٦٩.

القاطع (= على صحتها والاحكام لها) مما ان موت من اجلها^(٤١). ومن هنا اعتماد الاعتقاد على الرمز والتشبيه والمثالة وليس على المبادئ والاستدلال والمحاكمة العقلية. والايديولوجيات، كالعقائد، تعتمد «البيان» وقلماً تعتمد البرهان، وكما يقول فرانسوا شاتلي: «ليست هناك ايديولوجيات تعتمد الحجج المنطقية وحدها. إن الايديولوجيات بوصفها محاولات لتنظيم العالم تبحث دائماً عن عناصر للمقارنة كي تؤكد أطروحاتها... إن الصراع الايديولوجي هو، في الغالب، صراع من أجل اقرار نوع من النسيهات»^(٤٢)، ومن وراء التشبيهات والأمثال نماذج في السلوك والمقدوة.

وإذا كنا نلح هنا على جانب التمدد في «العقيدة» وليس على نوع مضمونها فلأن المهم في كل عقيدة، عندما يتعلق الأمر بالحياة الاجتماعية والسياسية، ليس ما تقرره من حقائق ومعارف، بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك، تحريك الأفراد والجماعات وتأطيرهم داخل ما يشبه «القبيلة الروحية»، مثل الفِرَق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف الدينية وغير هذه وتلك من الجماعات المغلقة... ومن هنا الارتباط العضوي بين «العقيدة» بهذا المعنى وبين الفعل الاجتماعي السياسي، رغم الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به والذي يعود الى كونها تجد مصدرها في أوضاع اجتماعية سابقة، أي في الماضي. وكما يقول ماكسيم رودنسون فإن «من المؤكد أن المضمون العقائد درجة عالية من الاستقلال الذاتي، غير أن الصورة التي يتم بها تجل هذا المضمون وتأويله ومنه الحياة وتبعه ونشره هي التي تتأثر إلى أقصى الحدود بتوجهات الأساس الاجتماعي»^(٤٣)، كما تؤثر فيها أيضاً، وهذا لا يمنع أن يكون هناك نوع من التباعد بين العقيدة وبين المجتمع الذي تعاصره، فالمعقدة تتغل بصورة عرفية تقليدية لأنها خلاصة الحياة الاجتماعية في الأجيال السابقة»^(٤٤).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «العقيدة» كما نستعملها هنا، وكما شرحناها أعلاه، لا علاقة لها بالثنائية المعروفة، ثنائية: مادة/مشالية. فنحن لا نطرح المسألة من زاوية السؤال التقليدي: أيها أسبق، المادة أم الوعي؟ كلا. نحن لا نتحرك في هذا المستوى بل إنما نقصد بـ «العقيدة» فعل الاعتقاد والتمذهب، كما بينا، سواء كان مضمون العقيدة مادياً أم كان مثالياً. فالعمال الذين يضربون عن العمل ويمرّمون أنفسهم من أجرة يوم أو شهر أو أكثر والذين قد يخرجون إلى الشوارع ويعرضون حياتهم لرصاص الشرطة، هؤلاء العمال يأتون سلوكاً تحركه فيهم «العقيدة» التي يعتقدونها والقضية التي يدافعون عنها، وهو سلوك لا يختلف من حيث كونه تضحية من أجل «العقيدة» والقضية عن السلوك الذي يصدر عن ذلك الشاب الذي يتقمص شخصية خالد بن الوليد أو الحسين بن علي والذي يقود شاحنة عملة بالمتضجرات مهاجم بها العدو وهو يعرف أنه أول من سيفجره الغيناميت، لا بل هو يؤمن بأنه يستشهد.

E. Rémou, «Nouvelles études d'histoire religieuse.» cité par: Debray, *Critique de la* (٤١) *raison politique*, p. 179.

François Chatelet, *Les Idéologies* (Paris: Hachette, 1978), vol. 3, p. 20. (٤٢)

Maxime Rodinson, *L'Islam et le marxisme* (Paris: Senil, 1972), p. 271. (٤٣)

(٤٤) نفس المرجع، ص ١٦٥.

القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ثلاثة «مفاتيح» نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، فهي إذن محددات «العقل» المياطن لهذا التاريخ: العقل السياسي العربي. وإذا كنا قد تحدثنا عن هذه المحددات بالترتيب المذكور فإن ذلك لا يعني أنها من حيث الأهمية الفعلية هي كذلك. إن أهمية هذا المحدد أو ذلك تختلف من حالة لأخرى ومن عصر لآخر. وإذا كان من الممكن القول، إجمالاً، إن العقل السياسي العربي كان يتحدد في العصر الجاهلي بالقبيلة والغنيمة أساساً، وفي عصر النبوة بالعقيدة أولاً، وإن هذه المحددات الثلاثة قد تداخلت مع بعضها خلال دولة الفتوحات، مع بروز دور القبيلة في العصر الأموي ودور العقيدة في العصر العباسي الأول، فإن مضمون هذه المحددات قد اختلف عن ذلك في العصور اللاحقة. ونعني بـ «المضمون» هنا الجانب الرمزي منه خاصة. وهكذا في «القبيلة» قد تكون ما يرمز إلى العصية للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو الوطن أو للثقافة أو للتاريخ، كما قد تكون رمزاً للغنيمة أو تكون «الغنيمة» رمزاً لها، سواء على مستوى مصلحة الفرد أو مصلحة الجماعة. كما يختلف المضمون الرمزي لـ «العقيدة» إذ يوسع أو يضيق باتساع أو ضيق «القبيلة» الروحية»، التي يجسدها. وفي جميع الحالات يبقى فصل الاعتقاد هو المهم وليس مضمونه. وبعبارة فلسفية يمكن القول مع شيء من التجاوز إننا نستعمل هذه الألفاظ (قبيلة، غنيمة، عقيدة) بالمعنى الترنسبندنتالي، قريب من ذلك الذي يعطيه الفيلسوف الألماني كانط للمقولات، أي بوصفها مفاهيم أو قوالب - لا نقول قلبية وسابقة على التجربة كما يقول كانط بالنسبة لمقولات «الفهم» - بل نقول: سابقة للفعل السياسي، تؤسسه وتحمده بالطاقة الضرورية له كفعل تصحية وكفعل تحريض. وبعبارة أخرى إنها أشبه بالدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر علماء التحليل النفسي ولكن مع هذا الفارق وهو أن الأمر لا يتعلق بمعطيات سيكولوجية بل ببنية رمزية «مكانها» ليس العقل ولا الفهم ولا اللاشعور بل مكانها في «المخيل الاجتماعي». إنها عبارة عن «لاشعور سياسي» يحرك هذا المخيل الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد.

هذا عن محددات العقل السياسي العربي في الحضارة العربية الإسلامية، موضوع بحثنا. أما تجلياته فهي صنفان: نظرية وعملية. أما النظرية فهي الأيديولوجيا السياسية وقد عرضنا لها في فصول خاصة (القسم الثاني من الكتاب). وأما العملية، وهي الأحداث السياسية، فقد عرضناها موزعة حسب نوع التحديد الغالب فيها: فما كان يتحدد بالعقيدة أساساً عرضناه تحت عنوان «العقيدة»، وما كان يتحدد بالقبيلة أدرجناه تحت عنوان «القبيلة» وهكذا... وبالجملة تختلف أهمية هذا المحدد أو ذلك حسب ما إذا كان الأمر يتعلق بمرحلة «الدعوة» أو بمرحلة «الدولة». ففي مرحلة الدعوة - سواء الدعوة المحمدية أو الدعوات الإصلاحية الأخرى التي تسلمهما والتي صرف التاريخ العربي كثيراً منها - يكون الدور الأساسي لـ «العقيدة». أما في مرحلة الدولة فالدور الرئيسي تقوم به «القبيلة» في طور النشأة، أما الأطوار الأخرى اللاحقة فالمحرك الأساسي فيها هو «الغنيمة». هذا بشكل إجمالي عام. أما ما يسمى بـ «التحديد النهائي» فهو لـ «العقيدة» عند صاحب الدعوة وجماعته الأولى، أما

عند خصومه، وكذا في مرحلة الدولة بمختلف أطوارها، فهو لـ «الغنيمة»، وغالباً ما نهينا إلى ذلك في حينه.

هذا ولا بد قبل أن نختم هذا المدخل، الطويل المتموج^(٤٤)، من تسجيل ملاحظتين: الأولى تتعلق بمسألة البداية. لقد اتخذنا من عصر التلون، العصر العباسي الأول، بداية لتكوين العقل العربي - العقل «المجرد» - عقل تبويب العلم وتدوينه وإنتاجه. وقد بررنا هذا الاختيار بما فيه الكفاية في الجزء الأول من هذا الكتاب^(٤٥). أما بالنسبة لـ «العقل السياسي» في الحضارة العربية الإسلامية فقد جعلنا البداية هي انطلاق الدعوة المحمدية. وهذا شيء يفرض نفسه، فموضوع العقل السياسي هو الممارسة السياسية المنظمة وليس إنتاج المعرفة المقعدة المفتنة. والممارسة السياسية في الحضارة العربية الإسلامية بدأت مع ظهور الإسلام. وقد بينا في الفصل الأول كيف أن خصوم الدعوة المحمدية قد مارسوا السياسة ضدها منذ مراحلها الأولى لكونهم رأوا فيها مشروعاً سياسياً يهدد مصالحهم ونفوذهم.

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التي اعتمدها. لقد فضلنا توظيف النصوص إلى أبعد مدى: أولاً لأن النص التاريخي نص سياسي، سواء كان وثيقة (خطية، رسالة...) أو كان خطأياً أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه. وليس هناك في نظرنا ما هو أفضل من استشار النص السياسي عند دراسة العقل السياسي. ثانياً لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص في المرحلة الراهنة من تطورنا الفكري، فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة وتضع حداً للاستهتار في الكتابة. إن الكتابة «على بياض» - بدون استشادات ولا إحالات - لا تكون كافية ولا في مأمن من «إطلاق الكلام على عواهنه» إلا إذا كانت النصوص معروفة ومتداولة، وهذا ما ليس متوافراً لدينا بعد. لنصف أخيراً الهاجس التربوي الحاضر في مختلف كتابتنا. إن هذا الكتاب يتجه بالخطاب، مثله مثل كتبنا الأخرى، إلى قطاع واسع من القراء معظمهم طلاب أو في حكم الطلاب. ونحن نعتقد أن حاجة طلابنا إلى كيفية استشار النصوص استشاراً منهجياً لا تقل عن حاجتهم إلى التحليل الذي يفتح أمامهم آفاقاً جديدة، ولذلك حاولنا الجمع بينهما.

هل نحتاج إلى القول إن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتنفه حتماً ما يكتنف كل عمل عمائل من قصور وتقصير وأخطاء.

عسى أن تكون أخطاؤنا الكبيرة سبيلاً لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاء أقل وأصغر. والله ولي التوفيق.

الدار البيضاء

كانون الثاني/يناير ١٩٩٠

(٤٤) كان هذا المدخل في الأصل موزعاً على مقدمة وأربعة فصول كانت تشكل القسم الأول من الكتاب لم عدنا فاختصرنا ذلك كله في هذا المدخل رغبة في التخفيف من ضخامة الحجم وتكاليف الطبع.

(٤٥) الجابري، تكوين العقل العربي، القسم الأول، الفصل الثالث.

القِسْمُ الْأَوَّلُ
مَحَادِثٌ



الفصل الأول

من الدعوة إلى الدولة :

العقيدة

- ١ -

هدفتنا من هذا الفصل ليس عرض العقيدة الإسلامية فهي معروفة، والكتاب موجه إلى العرب والمسلمين وهم جميعاً يعرفونها، على الأقل في أصولها العامة. ما يهمنا من الدعوة المحمدية هنا هو «المظهر السياسي» فيها. ولكي نكون أكثر وضوحاً، ورفعاً لكل غموض أو التباس، نقول منذ البداية إننا نقصد بـ«المظهر السياسي» في الدعوة المحمدية: ما كان لها من دور في تشكيل المخيال الاجتماعي السياسي للجماعة الإسلامية الأولى من جهة وما أثارته من ردود الفعل ذات الطابع السياسي لدى خصمها، الملامن قريش، من جهة ثانية. أما مسألة ما إذا كانت الدعوة المحمدية قد حملت منذ منطلقها مشروعاً سياسياً معيناً، هو ذلك الذي حققته، أي إنشاء دولة من العرب تقوم بغزو فارس والروم... إلخ، فهذا من الأمور التي «فيها نظره»، كما يقول القدماء.

فعلاً، نذكر المصادر التاريخية ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت تحمل منذ بدايتها مشروعاً سياسياً واضحاً هو القضاء على دولتي الفرس والروم والاستيلاء على «كنوزهما». يروي المؤرخون عن شخص اسمه عفيف الكندي أنه قال: «كنت امرأة تاجراً فقدمت مكة، أيام الحج، فأتيت العباس [عم النبي]، فبينما نحن عنده إذ خرج رجل فقام تجاه الكعبة يصلي، ثم خرجت امرأة تصلي معه، ثم خرج غلام يصلي معه، فقلت: يا عباس ما هذا الدين؟ فقال: هذا محمد بن عبد الله ابن أخي زعم أن الله أرسله وأن كنوز كسرى وقيصر ستضع عليه، وهذه امرأته خديجة آمنت به، وهذا الغلام علي بن أبي طالب آمن به. وإيم الله ما أعلم على ظهر الأرض أحداً على هذا الدين إلا هؤلاء الثلاثة، فقال: عفيف: ليتني كنت رابعاً»^(١).

(١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٢، ص ٣٧.

واضح من هذا الخبر أن الدعوة المحمدية قد أفصححت عن مشروعها السياسي، وهو الاستيلاء على «كنوز كسرى وقيصر» (دولة فارس ودولة الروم البيزنطيين) منذ أيامها الأولى، أي منذ أن كان عدد المؤمنين بها ثلاثة فقط: الرسول وزوجته خديجة وابن عمه علي بن أبي طالب الذي كان يعيش معه في بيته طفلاً في حدود العاشرة من عمره. ولكن هذه الرواية عرضة للظن فيها، ذلك لأنها تُذكر في معرض الحديث عن «أول من أسلم». وهذا موضوع أثير لاحقاً، في أوائل العصر الأموي حينما قام الخلاف بين «أهل الجماعة» وبين «الشيعه» حول أيهما كان أحق بأن يخلف النبي: أبو بكر أم علي. ومن جملة «الأدلة» التي يزكي بها كل طرف رأيه «السبق» إلى الإسلام. ومن هنا انقسم المسلمون، أصحاب التاريخ والسير، إلى فريقين: فريق يقول بأن أبا بكر كان أول من أسلم من الرجال، وهم السنة عموماً، وفريق يقول إن أول من أسلم بعد خديجة هو علي بن أبي طالب، وهؤلاء هم الشيعة. والرواية التي أتينا بها أعلاه واضحة فيها إنما تريد أن تقرر أن علي بن أبي طالب هو أول من أسلم من الذكور، وبالتالي فهو أحق بأن يخلف النبي. أما العناصر الأخرى في الرواية بما في ذلك «كنوز كسرى وقيصر» فهي ليست من أجل ما تنطق به بل من أجل ما «تشهد له».

غير أن هذه الرواية ليست الوحيدة التي تشير إلى «كنوز كسرى وقيصر»، أي إلى ما يمكن أن يعتبر المشروع السياسي للدعوة المحمدية. ذلك أن كتب السيرة تذكر، في سياق مختلف تماماً، أن النبي (ص) قال لزعماء قريش عندما ذهبوا يشكون منه إلى عمه أبي طالب، قبيل وفاة هذا الأخير: «كلمة واحدة تطوئها فتلكون بها العرب وتدين لكم بها العجم»^(٢) (كلمة ولا إله إلا الله): اعتناق الإسلام. ورفضوا. وتذكر نفس المصادر أن أبا جهل بن هشام وهو من أعد خصوم الدعوة المحمدية، قال لجماعة من قريش التي كانت معه يوم ذهبوا لقتل الرسول (ص) ليلة الهجرة إلى المدينة: «إن عمداً يزعم أنكم إن تابعتوه على أسره كنتم ملوك العرب والعجم...»^(٣). ويروي المفسرون بصدق قوله تعالى: «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتزعج الملك ممن تشاء» (آل عمران ٢٦/٣): «أن رسول الله (ص) حين انتزع مكة وعقد أمته ملك فارس والروم، فقال المناقون واليهود: هيهات هيهات من أين لمحمد ملك فارس والروم، هم أمم ونحن من ذلك»^(٤).

وهناك من الأخبار والروايات ما يقدم النبي (ص) في صورة الغازي «الضاح»، من ذلك حديث ينسب إليه فيه أنه قال: «جعل رزقي تحت ظل رمحي»^(٥). ومن ذلك أيضاً ما يروي

-
- (٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السفا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٤١٧.
- (٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٦٧.
- (٤) أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الألفاظ في وجوه التأويل، ج ٤ (بيروت: الدار العالمية، [د.ت.]]، ج ١، ص ٤٢١.
- (٥) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٦٥.

بصدد مفاوضاته مع القبائل التي كان يعرض نفسه عليها بعد أن أيسر من قومه قريش: فقد عرض نفسه على بني عامر بن صعصعة وشرح لهم دعوته، وقد أجابته رجل منهم قائلاً: «أرايت إن نحن بابنك على أمرك ثم أظهرك لله على من خلقك أيكون لنا الأمر من بعدك. قال: الأمر له يضمنه حيث يشاء. فقال له: أقتنّف نحرنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا، لا حاجة لنا بأمرك. فأبوا عليه»^(٦). وهناك روايات أخرى حول مفاوضات سياسية من هذا القبيل منذ كبرها في حينها.

إذن: تجمع الروايات على ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ مطلقها وبقيت محفظة به وتعمل من أجله إلى أن حقت. ومع ذلك فنحن نتحفظ من أخذ هذه الروايات كأساس للحكم بأن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي منذ البداية يتمثل في انشاء دولة عربية والقيام بفتح أراضي فارس والروم. ذلك لأنه يجوز أن تكون هذه الروايات التي دونت بعد قيام الدولة العربية الإسلامية وفتح أراضي فارس والروم تتحدث عن الدعوة المحمدية من منظور ما حقت عندنا تحولت إلى دولة والحديث عن الماضي، أو بصيغة الماضي، بواسطة ما حصل في الحاضر، نوع من «التجاوز» سائد في كلام العرب.

ومها يكن، وسواء كان هذا الاعتبار كافياً لتبرير تحفظنا أم غير كاف فإننا سنقتد الدعوة المحمدية جوهرها وروحها، أعني كونها دعوة دينية أولاً وأخيراً، إذا نحن أخذنا تلك الروايات والأخبار على حرفيتها، وهي تقدم لنا الرسول (ص) كقائد عسكري أسس امبراطورية. كلا. إن الرسول كان يؤمن إيماناً عميقاً لا يتزعزع بأنه نبي يوحى الله إليه، ومكلف بتبليغ رسالة، كما أن الجماعة الإسلامية الأولى كانت تصدقه وتؤمن به بوصفه كذلك. ثم إن الإسلام، وأعني الاستجابة للدعوة المحمدية، كان شرطه الضروري والكافي ولا يزال: «الإيمان بالله وملكته ورسوله واليوم الآخر». وليس في القرآن قط، وهو المرجع المعتمد أولاً وأخيراً، ما يفيد أن الدعوة المحمدية دعوة تحمل مشروعاً سياسياً معيناً. نعم هناك آية الإذن بالقتال، وقد نزلت عندما كان النبي يستعد للهجرة إلى المدينة بعد انقائه مع أهلها على أن ينصروه ويحاربوا معه: «إِنَّ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَمْرِنَا وَأَنْ أَلَّاهُمْ نَصْرَهُمْ وَلَقَدِيرُ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ، وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَابُهُمْ وَبِيعَ صَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً، وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ، الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّا لَهُمُ الْأَرْضَ أَتَمُّوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُوَ عَالِمُ الْأُمُورِ» (الحج ٢٢/٣٩ - ٤١). ولكن التَّمَكِّينَ والنصر هنا هما للَّذِينَ وليس لمشروع سياسي يمكن الحديث عنه بمعزل عن الدين.

هذه التحفظات لا تمنع إطلاقاً من قراءة الدعوة المحمدية قراءة سياسية من نوع ما. ذلك لأن خصوم هذه الدعوة، وهم الملا من قريش، قد قرأوها منذ البداية قراءة سياسية

(٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٥.

فإرسوا السياسة ضدها. انهم رأوا فيها دعوة تستهدف الاطاحة بما كان يشكل أساس كيانهم الاقتصادي، وبالتالي سلطتهم السياحية بل وجودهم ذاته. إن الهجوم على الأصنام والدعوة إلى عبادة إله واحد، حتى ولو كانا صادرين من موقع «العقيدة» فقط كما فعلت الدعوة المحمدية، معناها الدعوة للاطاحة بما كان يشد القبائل العربية إلى مكة للحج وما يرتبط به من تجارة، وبالتالي القضاء على مصدر سلطة قريش، سلطتها الاقتصادية والسياسية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يكن من الممكن أن تبقى الدعوة المحمدية «سلبية» أمام ممارسة قريش السياسة ضدها، بل لقد كان من الضروري، وهذه هي سمة الحياة، أن تحاربها بنفس سلاحها، أو على الأقل كان لا بد لها من أن تجعل السلاح السياسي من جلة أسلحتها. وذلك ما حصل فعلاً.

وهذا من هذا الفصل هو إبراز هذين الجانبين معاً، على مستوى ما ندعوه هاهنا بـ «العقيدة»: نقصد إبراز «السياسي» فيما هو ديني، في طرفي الصراع: الدعوة المحمدية والمقاومة القرشية لها.

- ٢ -

مرت الدعوة المحمدية، كما هو معروف، بمرحلتين رئيسيتين في مسار تطورها من مجرد الدعوة إلى تأسيس دولة: مرحلة مكة ومرحلة المدينة. وبما أن القرآن قد نزل مُتَّجِماً، أي مقسماً إلى أجزاء (آيات وسور) نزلت، في معظمها، بمناسبة حوادث ووقائع، فقد انقسم القرآن أيضاً إلى قسمين: قسم نزل بمكة وقسم نزل بالمدينة. كانت مرحلة المدينة كما سنرى هي مرحلة تأسيس دولة المؤمنين بهذه الدعوة، ولذلك كان الخطاب فيها إلى «الذين آمنوا» خاصة، أي إلى الجماعة الإسلامية التي تشكلت من المهاجرين والأنصار مكونة نواة «الأمة» التي قامت فيها وعليها «الدولة». أما في مكة فقد كان الخطاب فيها بصيغة «يا أيها الناس»^(٧) خاصة، والمقصود عملياً هم سكان مكة لا بوصفهم قبائل بل بوصفهم أفراداً يطلب منهم الايمان بمحمد (ص) وبما أنزل عليه والانضمام إلى من سبقوهم في الايمان، إلى أصحابه أو صحابته، الذين كانوا قد أخذوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى.

دور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي في هذه المرحلة يجب أن يلتبس اسماً عند هذه الجماعة الإسلامية الأولى التي كانت «جماعة روحية»، بمعنى أن الشيء الوحيد الذي كان يربط أفرادها بعضهم ببعض هو الايمان بالله وبرسوله وبما يوحي إليه. ان هذا لا يعني ان «العقيدة»، لم يعد لها دور في مرحلة الأمة/الدولة، في المدينة. كلا. كل ما في الأمر هو أنه في المرحلة المكية لم يكن هناك ما يجمع بين أفراد الجماعة الإسلامية التي كانت آخذة في

(٧) وضع الفاعل مقابلاً للتمييز بين القرآن الكمي والقرآن المدني من ذلك قولهم إن ما كان من القرآن بـ «يا أيها الذين آمنوا» فهو مدني وما كان بـ «يا أيها الناس» فهو مكّي. انظر مثلاً: بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]]، ج ١، ص ١٨٨.

التكون غير «العقيدة». أما «القبيلة» و«الغنيمة»، خلال هذه المرحلة - المكية - فإن دورهما كان أكثر تأثيراً ورسوراً في صفوف «الأخوة» الخصم: المملأ من قريش. وإذن فـ «العقيل السياسي العربي» كان يتحدد في المرحلة المكية من الدعوة المحمدية كما يلي: «العقيدة» في طرف، و«القبيلة» و«الغنيمة» في طرف آخر. والصراع السياسي بين الطرفين كان في جملة عبارة عن صراع العقيدة مع «القبيلة» و«الغنيمة»، ولكن دون أن يعني ذلك غياباً مطلقاً لهاتين في صف «العقيدة». لقد كان لهما شكل من الحضور، إيجابي بالنسبة لـ «العقيدة» إلى جانب دورهما الأساسي السلمي المضاد كما سنتبين ذلك في حينه. أما الآن فيهما في هذه الفقرة أن نتعرف على الكيفية التي مارستها «العقيدة» دورها في تكوين الجماعة الإسلامية الأولى وعقلها السياسي.

تخبرنا كتب السيرة النبوية أنه بينما كان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي... يتحنت (أو يتحنف، من الحنيفة، أي يجاور ويتعبد) في غار حراء قريباً من مكة، كعادته شهراً من كل سنة، «وكان ذلك مما نعت به قريش في الجاهلية»^(٨)، إذا به ذات يوم، وقد بلغ أربعين سنة من عمره، يسمع، بينما كان نائماً هاتفاً يهتف به: «اقرأ»، فيجيب: «ماذا أقرأ؟»، فقال ذلك الهاتف: «اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم» (١ سورة العلق ١/٩٦ - ٥)^(٩). وعندما انتهت هذه التجربة الأولى التي كانت شديدة عليه هب من نومه فخرج من الغار إلى وسط الجبل، وإذا به يسمع صوتاً من السماء يقول: «يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبريل»^(١٠).

أخبر محمد زوجته خديجة بما حدث فصدقته وكانت أول من آمن. ثم شاع الخبر في مكة فكان من أهلها من تلقاه بنوع من التحفظ، وكان منهم من واجهه بسخرية وامتهزاء فقالوا عن محمد إنه كاهن أو ساحر أو مجنون، فجاء جبريل يحمل الرد على هؤلاء في صيغة قسم وتأكيد: «ن، والقلم وما يسطرون، ما أنت بنعمة ربك بمجنون، وإن لك لأجرأ غير مجنون، وإنك لصل علق عظيم، فسبحر ويصرون، يا أيكم المفتون، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» (٢ القلم ١/٦٨ - ٧). وبينما كان محمد (ص) «مزملاً» متلفحاً يشابه يفكر في هذه التجربة التي ملكت عليه كل نفسه، إذا بجبريل يأتيه مرة أخرى ليخاطبه: «يا أيها المرسل تم الليل إلا قليلاً، نصفه أو انقص منه قليلاً، أو زد عليه ورتل القرآن ترتيلاً، إنا سنلقي عليك قولاً ثقيلاً وهل هناك أثقل من القول الذي يحمل «الأوامر والنواهي التي هي تكاليف شاقة ثقيلة على المكلفين»^(١١).

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٣٥.

(٩) الرقم الأول قبل اسم السورة يشير إلى ترتيب السورة حسب تاريخ النزول والثاني إلى ترتيبها في المصحف والرقم أو الأرقام التالية له تشير إلى الآيات. وقد اهتمدنا في ترتيب السور حسب تاريخ النزول على كل من: الزركشي، نفس المرجع، وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن (القاهرة: مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٥١)، وهو ترتيب تقريبي ولكنه مفيد.

(١٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٣٧.

(١١) الزرخشي، الكشف عن حقائق التنزيل وحيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ١٧٥.

ثم يطلب منه أن يواصل ذكر ربه ولا يهتم بالمستهزئين من قريش: «وإذك اسم ربك ونبتل إليه نبيلاً، رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلاً، وأصبر على ما يقولون واهجرهم هجرأً جيلاً» (٣ المزمّل ١/٧٣ - ١٠)، أي انصرف عنهم وتجنب الاصطدام معهم. إن هذا يعني أن الدعوة يجب أن تبقى في هذه المرحلة سرية ومسألة.

ولكن قريشاً لا تكف عن الكلام في مجالها، فحدث النبوة ليس بالحدث الذي يسمع الناس عنه في الصباح لينسوه في المساء. لقد واصلت قريش إذن الكلام فيه والتعليق عليه، فكان منهم من قال إنه نوع من الكهانة وكان منهم من قال إنه السحر بعينه. ويسمع محمد (ص) ذلك ويشق عليه الأمر فيذهب قاصداً منزله حسب رواية، أو غار حراء حسب رواية أخرى، ويتدثر بشيابه كما كانت عادته عندما يعاني من موقف صعب فيأتيه جبريل يحمل إليه هذه المرة الأمر بالشروع في بث الدعوة: «ياأيها المفتر، قم فأنفر، وربك فكبر، وثيابك فطهر، والرجز فاهجر [الأصنام]، ولا تمنن تستكثر [لا تعط شيئاً من عبادة أو صبر على الأذى لتطلب أكثر منه]، ولربك فاصبر، فإذا نفي في الساقور، فنلك يومئذ يوم غير، على الكافرين غير يسير» (٤ المدثر ١/٧٤ - ١٠).

ويسترسل الوحي على هذا المنوال: آيات قصيرة وقليلة تخاطب محمداً (ص) تؤكد نبوته وتشهد بسلامته عما يرمونه به وترد على ما يتعرض له من شتم أو طعن. ثم يقطع الوحي بعد ذلك لفترة، تقدرها الروايات بستين ونصف^(١١)، ويشهد وقوع ذلك على النبي (ص) وعلى زوجته خديجة التي لم تسالك من القول اشفاقاً عليه: «ما أرى ربك إلا قد فلاك»^(١٢)، أي تركك وتخل عنك. ويتكلم الناس في ذلك ومنهم زوجة عمه أبي لهب، واسمها أم جميل وهي أخت أبي سفيان، وكانت من المستهزئين به، فقالت له: «لئن لأرجوان يكون شيطانك قد تركك»^(١٣). ولكن رجاءها سيخيب. لقد جاءه جبريل بسورة الضحى تحمل إليه القم بأن الله ما ودّعه وما قلّاه: «والضحى، والليل إذا سجى، ما ودّعت ربك وما قلى، وللاخرة خير لك من الأولى، ولسوف يعطيك ربك فترضى، ألم يهذك حيناً فأوى [مات أبوه وهو جنين في بطن أمه وماتت أمه وهو ابن ثلثين سنين فكله عمه أبو طالب] ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلاً فأغنى [أغناه مال خديجة زوجته]»، وكانت غيبة تستاجر الرجال في مالها، وقد بلنّها حسن سلوكه فرضت عليه أن يخرج في مال لها إلى الشام تاجراً فعزل، ثم تطور الأمر إلى أن عرضت عليه الزواج فقبل وكان ذلك قبل نزول الوحي عليه وعمره خمسة وعشرون عاماً وغمرها هي أربعون سنة [فأما اليتيم فلا تقهر، وقد كنت نبياً] وأما السائل فلا تنهر [وقد كنت فقيراً] وأما بنعمة ربك فحدث [نعمة النبوة]» (١٠ الضحى ١/٩٣ - ١١).

ويتواصل الوحي بعد ذلك والرسول (ص) يقوم بالدعوة سراً متجنباً الصدام مع قومه فأمن به ابن عمه علي بن أبي طالب، وكان طفلاً صغيراً في العاشرة من عمره وكان يعيش

-
- (١٢) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لإبن هشام، ٣ (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، ج ١، ص ٢٨١.
 (١٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٣٢.
 (١٤) السهلي، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨١.
 (١٥) الزمخشري، الكشاف من حقائق التنزيل وهيون التأويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ٢٦٥.

معه في بيته إذ أحلّه من عمه تخفيفاً عليه وكان كثير العيال فقيراً، كما أمن به زيد بن حارثة وكان عبداً أعطاه خديجة زوجته ابن عمها الذي كان يتاجر في الرقيق، قرأه الرسول عندها فاستوهمه منها قوهيته له فاعتقه وتبناه وكان ذلك قبل الوحي^(١٦). وكان أبو بكر بن أبي قحافة، من قبيلة تيمم القرشية الضعيفة، ثالث الثلاثة الأوائل الذين آمنوا به وصدّقوا بعد خديجة. وبينما كان علي بن أبي طالب وزيد بن حارثة غلامين في نحو العاشرة كان أبو بكر كهلاً في الثمانية والثلاثين من عمره لا يصغر النبي إلا بستين. كان أبو بكر إذ هو الرجل الوحيد الذي أسلم بعد خديجة وكان له دور هام وأساسي في الدعوة المحمدية وكان صديقاً للنبي منذ الصبا: «فلما أسلم أبو بكر رضي الله عنه أظهر إسلامه ودعا إلى الله وإلى رسوله، وكان أبو بكر رجلاً مألُفاً لقومه محبباً سهلاً، وكان أنسب فريش لفريش، وأعلم فريش بها، وبما كان فيها من خير وشر، وكان رجلاً ناجراً، ذا خلقٍ ومعروف، وكان رجال قومه يأتونه ويألفونه لغير واحد من الأمر لعلمه وتجارته وحسن مجالسته، فجعل يدعو إلى الإسلام من وقته به من قومه ممن يشاء ويجلس إليه»، فأسلم على يده عثمان بن عفان من بني أمية، وكانوا من أقوى قبائل فريش، والزبير بن العوام من بني أسد وهو ابن عمه رسول الله (ص)، وعبد الرحمن بن عوف من بني زهرة وسعد بن أبي وقاص من زهرة من ذلك، وطلحة بن عبيد الله من تيمم قبيلة أبي بكر «فجاء بهم - أبو بكر - إلى رسول الله (ص) حين استجابوا له فأسلموا»^(١٧). والجدير بالإشارة هنا أن هؤلاء كانوا جميعاً شباناً وكان بعضهم أحداثاً: كان عثمان أصغر من النبي بستة أعوام، أسلم في الرابعة والثلاثين من عمره وكان عبد الرحمن بن عوف أصغر منه بعشر سنوات، أسلم في الثلاثين من عمره. أما طلحة وسعد والزبير فكانوا جميعاً في سن علي بن أبي طالب إذ ولدوا معه في عام واحد وأسلموا وهمهم عشر سنوات. إذن ثلاثة شبان ولربعة أطفال معهم زيد غلام النبي، أولئك كانوا هم النواة التي تأسست عليها الجماعة الإسلامية الأولى. ثم أسلم بعد هؤلاء شبان آخرون من أبناء القبائل القرشية وآخرون «مستضعفون» من العبيد أو الموالي مثل عمار بن ياسر حليف بني مخزوم وصهيب بن سنان حليف بني تيمم وبلال الحبشي وغيرهم^(١٨).

كانت المرحلة التي عرضنا لها مرحلة تكوين الجماعة الإسلامية الأولى، وقد كان الدور الأساسي في انشائها له «العقيدة». أما «القبيلة» و«الغنيمة» فلا يكاد يظهر لها أثر. ولذلك سنركز اهتمامنا في الفقرة الموالية على الكيفية التي تشكل بها وهي هذه الجماعة، جماعة الدعوة/العقيدة.

- ٣ -

كيف تشكل وعي الجماعة الإسلامية الأولى؟ كيف شيد عيالمها الاجتماعي السياسي من خلال التشيع ب «العقيدة»؟

(١٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

(١٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(١٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٥١.

المصادر القديمة لا تسعنا بالجواب عن هذا السؤال الذي لم تكن تطرحه، لكونه لم يكن يدخل في دائرة اهتمامات أصحابها ولا كان من الأسئلة التي يمكن أن تطرح في عصرهم. إن سؤالنا ذلك نابع من إشكالياتنا الفكرية نحن أبناء القرن العشرين، وهو سؤال لم يصبح قابلاً للطرح إلا في المرحلة التي نعيشها نحن من تطور الفكر البشري. ومع ذلك يمكن أن نلتبس جواباً لسؤالنا من القرآن الكريم إذا تبعنا آياته وسوره حسب تاريخ نزولها.

كانت الآيات الأولى التي نزلت من القرآن تتجه بالخطاب كما رأينا إلى محمد (ص) تبشره بالرسالة وتحمّله ألقابها، وتؤكد له نبوته وسلامه عقله وحسن خلقه، وتودّ على قریش فيها تظعن به عليه. ثم قلّتها آيات وسور تعرض باقتضاب لأسس العقيدة الجديدة، وخصوصاً التأكيد على وحدانية الله، لا شريك له، خالق السماوات والأرض... الخ من جهة، والاعلان من جهة أخرى على أن بعد هذه «الحياة الدنيا» حياة أخرى يجازي الناس فيها على أعمالهم في الحياة الأولى: فريق في الجنة، وفريق في النار. وقد ركز القرآن على هذه القضايا الثلاث، الوحي والتوحيد والآخرة، في المرحلة الأولى التي تحدث عنها، وذلك بأسلوب بياني بليغ يعتمد التكرار والجمل القصار ونوعاً من السجع خاصاً مع صور فنية ومشاهد حية تجعل منه أرفع درجات سحر البيان^(١٩).

وإنه لما لا شك فيه أن أسلوب القرآن، أعني نظمه وبلاغته، كان مما أبهر قريشاً إذ وجدوه يرقى كثيراً على سجع الكهان وقصائد الشعراء ورجزهم فاختلقوا في الوصف الذي ينطبق عليه. تحكي كتب السيرة في هذا الصدد أن كبار قريش اجتمعوا عند الوليد بن المغيرة، وكان أكبر سادتهم، وتناقشوا حول الوصف الذي يصدق على القرآن ثم انتهوا إلى أن قال لهم: «إن أقرب القول فيه لأن نقولوا: ساحر، جاء بقول بسحر، يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وحسينه»^(٢٠) فنزل فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ ذَكَرَ مَقَرًا وَقُبُلًا كَيْفَ قَدَرٍ، ثُمَّ قَتَلَ كَيْفَ قَدَرٍ، ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ، قَالَ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْفَسُ، إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ. مَا صَاحِبِهِ سَفَرٌ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَفَرٌ، لَا بَقِيَّ وَلَا نَذْرٌ، لِنُورَانَةِ الْبَشَرِ، عَلَيْهَا نَسَمَةٌ حَشْرٌ﴾ (٤ المائدة ١٨/٧٤ - ٣٠). ويؤكد القرآن الكريم مرة أخرى نبوة محمد (ص) واتصال جبريل به فيقول: ﴿فَلَا أَسْمُ بِالْمُنْتَهَى، الْجَوَارِ الْكُنْزِ﴾ [الكواكب السيارة] والليل إذا غمضت والصبح إذا تنفس، إنه لقول رسول كريم [جبريل] ذي قوة عند ذي العرش مكين، مطاع ثم أمين، وما صاحبكم بمجنون، ولقد رآه بالأفق المبين [محمد رأى جبريل]، وما هو على الغيب بضنين، وما هو بقول شيطان رجيم﴾ (٦ التكوير ١٥/٨١ - ٢٥).

ويعرض القرآن بالطريقة نفسها لعقيدة التوحيد مقتصراً في هذه المرحلة على تأكيد وحدانية الله وعظمته وقدرته وأنه خالق كل شيء. وما نزل في هذه المرحلة قوله تعالى: ﴿سَجَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى، الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى، وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى، وَالَّذِي أخرج الرعوى، فجعله غنماً أحوى﴾ (٧

(١٩) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩).

(٢٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٧٠.

الأهل ١/٨٧ - ٥) ومن ذلك أيضاً سورة الأَخْلَاصِ: ﴿لِلَّهِ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، اللهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (٢٣ الأَخْلَاصِ ١/١١٢ - ٤). ولم يتعرض القرآن لإبطال الشرك وعبادة الأصنام بتفصيل إلا بعد هذه المرحلة، حينما بدأ النبي بالجَهْر بالدعوة وأخذ يظعن في أمة قريش وأصنامها مدشناً بذلك المرحلة الثانية من تطور الدعوة في مكة، كما سنرى.

وفي مقابل ذلك تناولت مختلف السور التي نزلت في هذه المرحلة الأولى التي نتحدث عنها، تناولت بتفصيل وبإلحاح الحياة الأخرى ومشاهد القيامة من حساب وجنة ونار، فكان ذلك هو مركز الاهتمام الذي شدَّ القرآنُ إليه في هذه المرحلة ونَهَى المسلمين الأوائِل ونَحْيَالهم واستشراقاتهم. لقد كانت قريش تنكر أن يكون بعد الممات حياة أخرى وتُجَلد في هذا الأمر جدالاً مقروناً بالاستهزاء، فجاءت لهجة القرآن في هذا الموضوع قوية تقريرية وجدالية متوعدة، تقدم عن البعث والحساب والجنة والنار مشاهد حية كأنها وصف لمظاهر حسية يتخللها تارة حوار حي بين أصحاب الجنة وأصحاب النار وتارة أخرى شجار بين الملقى بهم في جهنم يتلاومون ويحمل بعضهم بعضاً مسؤولية هذا المصير الذي آلوا إليه، ويتخللها حيناً سَمَرٌ هادئ لطيف بين أصحاب الجنة أو بينهم وبين الملائكة. وهكذا: «فلم يمد ذلك العالم الآخر الذي وجَّهه الناس بعد هذا العالم موصوفاً وحسب بل عاد مصوراً محسوساً وحيّاً متحركاً وبارزاً شاخصاً. وعاش المسلمون في هذا العالم عيشة كاملة: رأوه مشاهدة وتأتروا بها وحفقت قلوبهم تارة وانفجرت جلودهم تارة، وسرى في نفوسهم الفرغ مرة وعادوهم الاطمئنان مرة أخرى، ولقمهم من النار سُوطاً رزق إليهم من الجنة نسيماً، ومن ثم باتوا يعرفون هذا العالم تمام المعرفة قبل اليوم الموعود». ومشاهد القيامة في القرآن: «حاضرة اليوم تراها العين وتحسها النفس، والفرق السحيق بين العالمين فارق قريب، لا بل لا فرق هناك في بعض الأحيان، بل ربما كانت الأخرى هي الحاضرة وكانت الدنيا ماضياً بعيداً يذكره المتذكرون»^(٢١).

وهكذا يصور القرآن قيام الساعة تصويراً حسيّاً يحسُّ هَوْلَهُ ويشخص وقائمه: «إذا الشمس كورت، وإذا النجوم انكدرت، وإذا الجبال سُيرت، وإذا المشار قُطِلت، وإذا الوحوش حُشِرَت، وإذا البحار سُجِرَت، وإذا النفوس رُوجِت، وإذا المرؤة سُيِلت، بأيّ ذنب قُتِلت، وإذا الصحف نُشِرَت، وإذا السهام كُطِبَت، وإذا الجحيم سُفِرَت، وإذا الجنة أُزْلِقَت، علمت نفس ما أحضرت» (٦ التكويد ١/٨١ - ١٤) وأيضاً: «الفرعة، ما الفرعة، وما أدراك ما الفرعة، يوم يكون الناس كالفراش المبثوث، ويكون الجبال كالعهن المنفوش، فلما من ثقلت موازينه، فهو في عيشة راضية، ولما من خفت موازينه، فلما هاية، وما أدراك ما هاية، نار حامية» (٣٠ القارعة ١/١٠١ - ١١). وأيضاً «لا أنسم يوم القيامة، ولا أنسم بالنفس للزامة، أعجب الإنسان أن نجسم عظامه، بل قادرين على أن نسوي بنانه، بل يريد الإنسان يُفَجِّر أمعاءه، يسأل أيان يوم القيامة، إذا برق البصر، وعصف القمر، وجمع الشمس والقمر، يقول الإنسان يومئذ أين القمر، كلا لا ورز، إلى ربك يومئذ المستقر، يَبِّئُ الإنسان يومئذ بما قدم وأخبر، بل الإنسان حل نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره» (٣١ القيامة ١/٧٥ - ١٥).

ولمّا جانب هذا التصوير التشخيصي ليوم القيامة يعمد القرآن، منذ هذه المرحلة، إلى التذكير بمصير الأقوام الماضية الذين كذبوا رسلهم فأهلكهم الله في الدنيا وأعد لهم عذاباً أليماً في الآخرة. والفرغ من ذلك هو تنبيه المكذابين بالدعوة المحمدية إلى المصير الذي ينتظرهم،

(٢١) سيد قطب، مشاهد القيامة في القرآن (بيروت: دار الشروق، د.ت.د.).

وفي نفس الوقت طمأنة المؤمنين بها بأن العقاب لا بد أن ينال أولئك الذين يضطهدونهم، فما حصل للمكذبين بالرسول في الماضي سيلقاه المكذبون بهم في الحاضر. ولتأكيد ذلك يعتمد القرآن في كثير من الأحيان إلى الحديث عن الماضي بصيغة الحاضر تارة وبصيغة الأمر تارة أخرى حتى يكون المشهد مجسماً نابضاً بالحياة: ﴿إنا أرسلنا إليكم رسلاً شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسلاً، فعصى فرعون الرسول فأخذناه أخذاً عبيلاً، فكيف تتقون إن كفرتم يوماً يجعل الولدان شياً، السماء مظفر به كان وعد مفعولاً، إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً﴾ (٣ المزمّل ١٥ - ١٩). وأيضاً: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بعاد، إرم ذات الجهد، التي لم تخلق مثلها في البلاد، وثموداً الذين جابوا الصخر بالواد، وفرعون ذي الأوتاد، الذين طغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد، فصب عليهم ربك سوط عذاب، إن ربك بأبصاره﴾ (٩ الفجر ١٨٩ - ١٤).

وبما بلغت النظر أن السعيد بالعذاب يوم القيامة يقدم في هذه المرحلة كعقاب على الطغيان بالمال وعدم الاحسان إلى اليتامى والفقراء والمساكين ﴿وفزني والمكفنين أولي النعمة ومهلهم قليلاً، إن لدينا أنكالا وجحيبا، وطعاماً ذا فصة وعذاباً أليماً، يوم نرغف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً نهيلاً﴾ (٣ المزمّل ١١ - ١٤). وأيضاً: ﴿فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربني أكرمني، وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربني ارحمني، كلا بل لا تكرمون اليوم، ولا تخاضون على طعام المسكين، وتاكلون التراث أكلاً لئماً، ومحبون المال حباً جباراً، كلا إذا دكت الأرض دكا دكا، وجاء ربك والملك صفاً صفاً، وجاء يومئذ يجهنم يومئذ يتذكر الإنسان وأن له الذكرى، يقول يا ليتني قدمت لحياتي، فيومئذ لا يمدب عنده أحد، ولا يوقئ وثاقه أحد﴾ (٩ الفجر ٨٩ / ١٤ - ٢٦). وأيضاً: ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين، لذلك الذي يدعُ اليوم [يدفعه، يهضم حقه] ولا يحض على طعام المسكين، فويل للمصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون، الذين هم يراهمون، ويمنون بالماصون﴾ (١٧ الماعون ١ / ١٠٧ - ٧). وأيضاً: ﴿أهلاكم الكفار، حتى زوتم المقابر، [تشلغكم الظاهر بالمال والأولاد طيلة حياتكم وإلى ساعة مماتكم ودخولكم المقابر] كلا سوف تعلمون، ثم كلا سوف تعلمون، كلا لو تعلمون علم اليقين، لترون الجحيم، ثم لتروها عين اليقين، ثم لتسألن يومئذ عن النعيم﴾ (١٥ التكاثر ١٠٢ / ١ - ٨).

تلك هي الموضوعات الرئيسية التي تناولها القليل من القرآن الكريم الذي نزل في هذه المرحلة، مرحلة الدعوة السرية التي دامت ثلاث سنين، وهي موضوعات يرتبط فيها الديني بالدنيوي ارتباطاً عضوياً. فمن جهة: محمد بن عبد الله بشر كسائر البشر من حيث تكوينه الجسدي والنفسي والعقلي ولكنه في الوقت نفسه رسول من الله يوحى إليه بواسطة جبريل، ومن جهة ثانية: هناك إله واحد وهو الله أحد، الله الصمد، ورب الناس، ملك الناس، وهناك من جهة ثالثة بعث وحساب وجزاء، إما جنة وإما نار. والمصير الذي سيلقاه الإنسان في الآخرة يتحدد في الدنيا، ليس فقط بنوع الموقف الذي يقفه من توبة محمد ووحداية الله واليوم الآخر بل أيضاً بالموقف الذي يقفه إزاء الفقراء والمساكين. ويكاد الباحث يستخلص النتيجة التالية من السور والآيات التي نزلت في هذه المرحلة، وهي أن الوحي جاء من الله لينتزع الأغنياء الذي يستأثرون بالمال ويضمون حقوق اليتامى ولا يحسنون إلى الفقراء بأن لهم جهنم، وليبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات، من الصدقات وغيرها، بأن لهم الجنة.

وبما أن القرآن يجعل مصير المكذبين من أولي النعمة اليوم كمصير أمثالهم في القرون الماضية ويشخص هذا المصير بصور بيانية يتراحم فيها الماضي والحاضر والمستقبل في مشهد

واحد يتداخل فيه زمن المكذبين من الأقوام الماضية مع زمن المكذبين من قريش، ويستغل فيه الوصف والحوار من زمن الدنيا إلى زمن الآخرة بدون حواجز، فإن المخيال الديني الاجتياهي السياسي الذي يتشكل من خلال هذه المشاهد لا بد أن يزامن هو الآخر بين ما جرى في الماضي وما سيجري في المستقبل، وبالتالي فالجزء في «الآخرة» ينسحب على الدنيا أيضاً إذ لا فاصل بينها في المشهد. ومن هنا المضمون السياسي للدعوة المحمدية في هذه المرحلة: إن «الآخرة»، المشركين الكافرين... إلخ، سيعاقبون في الدنيا كما في الآخرة ليس فقط بسبب كفرهم وشركهم بل أيضاً بسبب استنارهم بللالم وعندم الاحسان إلى الفقراء. وهذا في الحقيقة نوع من «الكفرة»: هو كفر بالنعمة واستبداد بها. وبما أن مال الدنيا لن يمنع صاحبه من العقاب في الآخرة فهو لن يمنعه منه في الدنيا كذلك، وسيتم التصريح بذلك في آيات عديدة في المرحلة الثانية من تطور الدعوة المحمدية، مرحلة الجهر والمواجهة في مكة.

ونستطيع أن نكوّن لأنفسنا فكرة عن مدى فعالية هذه «العقيدة» التي تُلّم في آين واحد حاجة الإنسان إلى معرفة المصير بعد الممات وحاجته إلى التعبير عن رفضه لوضعية الضعف والاضطهاد التي يعاني منها، نستطيع أن نكوّن فكرة عن فعل هذه «العقيدة» في النفوس إذا نحن تذكرنا إن الجهاضة الإسلامية الأولى التي شُبّ وعيها على هذه العقيدة كان معظم أعضائها «من أحداث الرجال والضعفاء من الناس»^(١١). إن هؤلاء هم «السابقون الأولون» الذين سيكونون عماد الدعوة ورجالها الصامدين الصادقين في مقابل فئات أخرى ستتعرف عليها فيما بعد.

- ٤ -

هذه المعطيات التي أبرزناها في المرحلة الأولى - السرية - من مراحل الدعوة المحمدية بمكة ستزداد بروزاً وقوة في المرحلة التالية التي تمتد من ابتداء الجهر بالدعوة في السنة الرابعة للبعثة إلى السنة الثالثة عشرة منها، سنة الهجرة إلى المدينة. لتتابع إذن هذه المعطيات في إطار تحليلنا لدور «العقيدة» في تكوين العقل السياسي العربي زمن الدعوة المحمدية وبالتالي دورها في تطور هذه الدعوة إلى دولة.

يقول ابن اسحاق: «فلما بدأ رسول الله (ص) قومه بالإسلام وصدع به كما أمره الله لم يعد منه قومه ولم يردوا عليه، فيما بلغني، حتى ذكر آهتهم وعابها. فلما فعل ذلك أعظموه ونكروه وأجمروا على خلافه وعداوته»^(١٢). ويؤكد ابن سعد، نقلاً عن الزهري، الشيء نفسه فقال إن النبي بقي يدعو الناس مستخفياً مدة ثلاث سنوات ثم أمر بإظهار الدعوة «فاستجاب له من شاء من أحداث الرجال وضعفاء الناس حتى كثر من آمن به، وكفار قريش غير منكرين لما يقول. فان إذا مر عليهم في مجالسهم يشبهون

(٢٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١،

ص ١٣٣.

(٢٣) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٢٦٤.

إليه: إن غلام بني عبد المطلب ليكلّم من السماء. فكان ذلك حتى عاب الله المنهم التي يعبدونها دونه وذكر هلاك آباؤهم الذين ماتوا على الكفر فمشى رسول الله (ص) عند ذلك وعادوه^(٢٤).

لنترك إلى حين الكلام عن اضطهاد قريش للمسلمين بعد تعرض القرآن لاحتها وبيان الأسباب الحقيقية التي كانت كامنة وراء ذلك، ولتتعرف أولاً على الكيفية التي تناول بها القرآن آفة قريش وأصنامها، إن ذلك سيجيئنا على فهم أعمق لأبعاد المسألة.

إذا نحن أخذنا بترتيب سور القرآن حسب تاريخ نزولها فإن أول سورة تعرض فيها القرآن لإهنة قريش هي سورة النجم (السورة الثالثة والعشرون حسب تاريخ النزول). وتعالج هذه السورة ثلاثة موضوعات رئيسية: تأكيد نبوة محمد (ص) ورسم مشهد لأحد لقاءاته مع جبريل يأخذ منه الوحي أولاً، ثم التعرض لإهنة العرب وأصنامهم والتهمج عليها ثانياً، ثم التذكير ثالثاً باليوم الآخر والثواب والعقاب، كسل ذلك بجمل قصار بليغة قوية متسلسلة يشد بعضها بعضاً لفظاً ومعنى مما يحمل على الظن القوي بأنها نزلت مرة واحدة.

تبدأ السورة كما قلنا بتأكيد نبوة محمد (ص) فتقرر أن ما يأتي به هو وحي من الله ينقله إليه ملك قوي شديد هو جبريل: ﴿وَأَنْتُمْ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَ شَدِيدُ الْقُوَىٰ، ذُو مِرَّةٍ...﴾، ثم ترسم السورة مشهداً للقاء محمد مع جبريل أثناء نزول الوحي عليه: ﴿... فو مرة فلتوى [جبريل]، وهو بالأفق الأعلى، ثم تناقضت [جبريل] فكان قلب قوسين لو أدنى [لا تفصله من محمد سوى مسافة قصيرة]، فأوحى [الله] إلى عبده [محمد بواسطة جبريل] ما أوحى. لقد رأى محمد (ص) جبريل يملاً الأفق كله فملك عليه ذلك جماع نفسه ولم يعد هناك مجال لتطرق الشك إليه فيما رأى، فكيف تجادلونه وتشككون في أن يكون جبريل يأتيه بالفعل: ﴿فلوحى إلى عبده ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، اقتضأرونه هل ما يرى كيف؟ وقد رآه سرّة أخرى، وقت الإسراء والمعراج^(٢٥) في أعلى عليين حيث الجنة والملائكة بأعداد كثيرة تسبح لله في سكرة المتهى، وكأنها طيور تزاحم على شجرة. لقد رأى هناك من عجائب الملكوت ما رأى، فما انحرف بهرمة وما زاغ: ﴿اقتضأرونه هل ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى، عند سكرة المتهى، عندما جت المأوى، إذ يفشى السُفرة ما يفشى، ما زاغ البصر وما طغى، لقد رأى من آيات ربه الكبرى﴾ (٢٣ النجم ١/٥٣ - ١٨).

وهكذا تؤكد سورة النجم نبوة محمد (ص) بأقوى مما سبق في السور التي نزلت قبلها:

(٢٤) ابن سعد، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٣.

(٢٥) اختلفت آراء الرواة والمحدثين حول الإسراء والمعراج اختلافاً كبيراً: «اختلفوا في وقت الإسراء ففضل كان قبل الهجرة ستة ومن أنس والحسن أنه كان قبل البعث (قبل بدء الدعوة المحمدية) واختلفوا في أنه كان في الليلة لم في المنام، فمن عائشة زوج النبي أنها قالت: «والله ما فقد جد رسول الله (ص) ولكن عرج بروحه، ومن معلومة: إما عرج بروحه، ومن الحسن كان في المنام رؤيا رآها. وأكثر الأقوال بخلاف ذلك». انظر: الزعزعي، الكشف عن حقائق التنزيل وهيون الأقوال في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٤٣٧، وابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٩٦.

إن الأمر لا يقتصر هنا على مجرد التأكيد الذي يرد على شك الخصم وتشكيكه، بل يتعلق الأمر هذه المرة برسم مشهد حي لكيفية تلقي الوحي مع ما رافق ذلك من رؤية الملكوت الأعلى. ومن هنا، أي من ملكوت الله، تستقل السورة مباشرة إلى آهة قريش لتسال: ذلك عن الله وملكوته فماذا عن أهلكم، اللات والعزى ومناة التي تقولون عنها إنها «بنات الله» وترجون شفاعتها؟ كيف يستقيم هذا في منطقتكم، كيف تجعلون أهلكم بناتاً وأنتم تفضلون البنين عن البنات؟ كيف تنسبون البنات لله وأنتم تفضلون البنين؟ كلا، لن يتحقق شيء مما تروجونه، إنها لن تشفع لكم، إذ ليس لها من الأمر شيء: ﴿لقد رأى من آيات وبه الكبرى، أفرأيتم اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، ألكم الذكر وله الأنثى، تلك اذن قصة فيزي، [جائرة] إن هي إلا أسماء سميتموهما أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى، أم للإإنسان ما تمنى، فله الأخرة والأولى، وكم من ملك في السواوات لا يفتي شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى، إن الذين لا يؤمنون بالأخرة ليُسْمَوْنَ لِللاتكة تسمية الأثى، وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يفتي من الحق شيئاً﴾ (١٨ - ٢٨).

(٢٦) مما يذكر في هذا السياق ما سمي به «قصة الغرائب» ولمخصها أنه بعد أن هاجر جماعة من المسلمين إلى الحبشة بسبب اضطهاد قريش هاد بعضهم إلى مكة بعد شهرين وكان سبب قدومهم إلى النبي (ص) أنه لما رأى مباحلة قومه له شق عليه، ونمى أن يأتيه الله بشيء يقاربه بهم وحديث نفسه بذلك فأنزل الله ﴿والنجم إذا هوى﴾ عليها وصل إلى قوله: ﴿أفرأيت اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾ التي الشيطان على لسانه لما كان يتحدث به نفسه: ﴿تلك الغرائب القل وان شفاعتهن لترجى﴾، فلما سمعت قريش ذلك سرهم... فلما انتهى إلى السجدة سجد معه المسلمون والمشركون... ثم تفرق الناس وبلغ الخبر من بالحشة من المسلمين أن قريشاً أسلمت فعد منهم قوم وتحلف قومه. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٥٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٥٢-٥٣، والسهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ١، ص ١٦٦.

وقد روى كثير من المؤرخين هذه القصة وكأنها مضروبة ومحدثون. ونحن نرى أنها مختلفة تماماً: ذلك لأنها وردت في سورة النجم التي هي أول سورة، حسب تاريخ النزول، تتعرض لأهة قريش، فلا بد إذن أن تكون قد نزلت قبل الهجرة إلى الحبشة، لأن هذه الهجرة إما كانت بسبب اضطهاد قريش للمسلمين بعد أن أخذ النبي (ص) يتهمهم على أهلكم، هذا في حين أن التهمة المذكورة مبنية على كون سورة النجم نزلت بعد الهجرة إلى الحبشة. فها هنا إذن تناقض داخل في القصة. وفضلاً عن ذلك فإن سورة النجم وحدة متكاملة قومية اللهجة كما ذكرنا تبيء عن موقف قوة وليس عن موقف ضعف. أنف إلى ذلك أن سياق السورة لا يتحمل إضمار آية الغرائب؛ للذكرة، فموقف القوة في السورة متواصل من البداية حتى النهاية، والرواية تقول أن مشركي مكة سجلوا مع النبي (ص) عندما بلغ موضع السجدة في قراءته للسورة، وموضوع السجدة يقع في خاتمتها أي بعد أن تعرضت السورة إلى أهلكم بالظن والمهجم وبعد أن أنكرت شفاعتها وبعد أن تعرضت السورة بالظن والتفريع لبعض رجال قريش - كما سبى أعلاه - وكل ذلك لا يتفق مع القول إن قريشاً سجدت مع النبي (ص). أما المناسبة التي حيكحت حولها هذه القصة، وهي رجوع بعض المسلمين من الحبشة فيمكن أن تكون لها أسباب أخرى إذ لا يحفل أن يعود للمسلمون المهاجرون بعد شهرين فقط لجرد سبهم إشاعة تقول بحدوث مصالحة بين النبي (ص) وقريش، هذا بينما هم يعلمون أن قريشاً أرسلت وفتياً إلى ملك الحبشة تطلب منه أن يطرد المهاجرين، وذلك قبل شهر لو نحوه. أما السبب الذي جعل قريشاً من المهاجرين إلى الحبشة يعودون إلى مكة بعد شهرين فقط من هجرتهم وبعد أقل من شهرين من تدخل قريش لدى ملك الحبشة فلا بد أن يكون شيئاً أكبر من مجرد إشاعة بحدوث المصالحة بين محمد (ص) وقريش. ويمكن أن يكون السبب الفعلي =

ثم تنتقل السورة إلى الموضوع الثالث، إلى الحديث عن اليوم الآخر، عن الشواب والعقاب، والأعمال التي يترتب عنها كل منها: ﴿فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحيلة الدنيا، فلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى، وفيه ما في السماوات وما في الأرض يجزي الذين أسألوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى، الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللائم [صغار الذنوب] إن ربك واسع المغفرة هو أعلم بكم إذ أنشأكم من الأرض وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾ (٢٩ - ٣٢).

وفي هذا السياق، سيلق الحديث عن اليوم الآخر والشواب والعقاب، تتعرض السورة كما هو الحال في الغالب في مثل هذا المقام، إلى المال وأصحابه ووجوه انفاقه. وفي هذا الصدد يروى أن عثمان بن عفان كان ينفق كثيراً في أعمال الخير فقال له أخوه في الرضاعة: إذا واصلت الانفاق هكذا فلن يبقى لديك شيء، فأجابه عثمان: «إن لي ذنباً وخطاباً وإني أطلب بما أصنع رضى الله تعالى وأرجو عفوه» فقال له أخوه: «أعطني نانتك برحلمها وأنا أحمل عنك ذنوبك كلها، فأعطاه وأشهد عليه واسك عن العطاء»^(٣٣) فنزلت الآيات التالية تمتنكر ذلك التصرف: ﴿أفرايت الذي تولى، [رجع عن الانفاق] وأعطى قليلاً وكتفى، [أسك]، أعنده علم الغيب فهو يبرى، [إن ما قاله أخوه يمكن وحتى؟]، أم لم ينبأ بما في صحف موسى، وإبراهيم الذي وفى، [وقى بأن هم يذبح ولده عطاء وتضحية]، ألا تزر وزرته وزر أخرى، وإن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يبرى، ثم يجزيه الجزاء الأوفى﴾ (٣٣ - ٤١).

وتواصل السورة التذكير بما سبق أن قررته صُحُف إبراهيم وموسى من أن المصير في النهاية إلى الله مثلما أن الخلق كان منه، وأن كل شيء في الدنيا يُفْرَحُ أو يجزن كالمال والممتلكات والأولاد من عطائه. ثم تتعرض السورة لـ «الشعري»، النجم المعروف، وكانت تعجبه خزاعة سنن لهم ذلك أبو كبشة، رجل من أشرافهم، وكانت فريش تقول لرسول الله (ص) أبو كبشة تشبهاً له به لمخالفة إياهم في دينهم»^(٣٤). ثم تؤكد السورة أن هذا النجم مخلوق من مخلوقات الله، وتذكر بما كان عليه مصير الأقسام الماضية التي كذبت رسلها: ﴿ثم يجزاه الجزاء الأوفى، وأن إلى ربك المنتهى، وأنه هو أضحك وأبكى، وأنه هو لمت وأحيا، وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى، من نطفة إذا نفث، وإن عليه نشأة الأخرى، وأنه هو أفتى وأقضى، وأنه هو رب السموى، وأنه أهلك عاداً الأولى، ونعموداً ثانياً، ونعم نوح من قبل إسم كانوا هم أظلم وأطغر، والمؤتفة أهوى [قرى قوم لوط أسقطها في الهاوية] قفصاً ما غشى [من الحجارة والتراب]، فبأي آلاء ربك تتنابى [وتشكك أيا الإنسان؟]، هذا نذير من التنزير الأولى، أُنزِلت الأرزق، ليس لها من دون الله كاشفة، أفبين هذا الحديث تعجبون، وتضحكون ولا تبكون، وأنتم سامعون [لاهن غافلون]، فاسجدوا لله واعبدوا﴾ (٤٢ - ٦٢).

وهكذا يمكن القول، بلغت المعاصرة، إن هذه السورة التي تدلشن مرحلة جديدة في

= في رجوعهم هو خوفهم على أنفسهم من الثورة التي كانت قد نشبت ضد التجاني ملك الحبشة، ويمكن أن يكون السبب شيئاً آخر.

(٢٧) الزمخشري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٣.

(٢٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٤.

الدعوة المحمدية، مرحلة الجهر والمجهر على الأصنام، هي عبارة عن عرض عام وتختصر لـ «برنامج الدعوة وأسس العقيدة».

- التأكيد على نبوة محمد (ص) وعلى أن القرآن وحي من الله إليه بواسطة جبريل.

- التأكيد على وحدانية الله ونفي الشريك عنه، والتهجم على الأصنام وتسفيه عقول من يعبدونها.

- التأكيد على وجود حياة أخرى بعد الممات يكون فيها الثواب والعقاب على ما قدم الإنسان في الدنيا من الأعمال.

- الحث على الإنفاق على الفقراء والمساكين وفي سبيل الله (المصلحة العامة).

- التذكير بمصير الأقوام الماضية الذين كذبوا رُسُلهم.

- لفت الانتباه إلى نظام الكون ككل وكأجزاء بوصفه دليلاً على وجود خالق هو وحده الإله لا شريك له.

- ٥ -

وكما هو واضح فإن هذا «البرنامج» لا يختلف عن برنامج الدعوة السرية إلا في كونه يتعرض للشرك وللأصنام. وهذا ما أثار قريشاً فتحول موقفها من مجرد الاستهزاء من دعوى النبوة والقول بالحياة بعد الممات إلى الضغط والتعذيب وصنوف أنواع الإهانة والاضطهاد. وقبل أن تنتقل إلى شرح ظروف هذا الاضطهاد وأسبابه العميقة نريد أن نتوقف قليلاً مع الطريقة التي فصل بها القرآن القول في هذا البرنامج. إن المرحلة الثانية، مرحلة الجهر بالدعوة في مكة، وتمتد ما بين ست وسبع سنوات (من السنة الرابعة إلى الثالثة عشرة للبعثة)، إن هذه المرحلة ستشهد نزول القسم الأكبر من القرآن (نحو الثلثين نزل في مكة والباقي في المدينة)، وسيكون المحور الرئيسي الذي يدور حوله الخطاب القرآني في هذه الفترة الطويلة هو الدعوة إلى نيل الشرك وعبادة الأصنام والرد على قريش في دعواتها إنما تتبع ما كان عليه الآباء. وقد اتخذ رد القرآن على قريش صيغاً متمدة من أبرزها توظيف قصص الأنبياء مع الإشارة دائماً إلى أن الأقوام الماضية كانوا يبررون عبادتهم للأصنام بكون آباؤهم كانوا يفعلون ذلك.

وهكذا فعلاقة الآباء مع آبنائهم في الحاضر كما في الماضي هي هي: الآباء ضالون وهم أورشوا الضلال لأبنائهم، وإذن يجب على الأبناء أن يقطعوا مع آباؤهم في هذه المسألة: عبادة الأصنام. والدلالة السياسية لذلك هو أن الدعوة المحمدية كانت تتجه إلى الأبناء، خاصة إلى الشباب لأنهم رجال المستقبل، والدعوة - أية دعوة - تتجه دائماً إلى المستقبل. ولكي نقلر هذه المسألة ودلالاتها السياسية تقديراً صحيحاً نورد هنا بعض الأمثلة. لقد ذكر لفظ والآباء في القرآن الذي نزل في هذه المرحلة، مرحلة المواجهة مع قريش في مكة، في ٢٤ سورة (بعد سورة النجم حسب تاريخ النزول) وفي نحو ٣١ آية، وقد جاء ذلك، في

الأهلب الأعم في سياق النعم : ذم الشرك الذي كان عليه الآباء . من ذلك قوله تعالى : ﴿ يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ يَرَائِكُمْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَمَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ . وَإِنَّا قَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتِنَا وَآهَ أَمْرِنَا إِنَّا قُلْنَا إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَلِّمُ بِالْغَيْبِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (٣٨ الأعراف ٢٧/٧ - ٢٨) . وهكذا فضلال الآباء ملازم للبشر إذ يرجع إلى آدم وحواء واتباعهما ما زَيْنَ لهما الشيطان : إبليس . ونقرأ في نفس السورة ، وفي نفس المعنى أَنَّ اللَّهَ حَمَلَ الْإِنْسَانَ مَسْئُولِيته كقرد : فالقرد البشري بوصفه كائناً عاقلاً قادراً على التفكير والاستدلال وبالتالي على الاستقلال برأيه مطالب بمعرفة الله ومسؤول على ذلك ويجب أن يتحمل مسؤوليته بقطع النظر عما يعتقد آباؤه . وقد عبرت الآية التالية عن هذا المعنى عن طريق التمثيل كما يلي : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ، شَهِدْنَا : إِنَّ قَوْلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ، أَوْ قَوْلُوا إِنَّا لَشُرْكٌ أَبَوتُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَدَنِهِمْ فَيَقْتُلُنَا بِمَا قَعَلُ الْبَطْلُونَ ، وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ (٣٨ الأعراف ١٧٢/٧) .

وتقدم لنا سورة مريم حواراً حياً بين إبراهيم وأبيه حول الموضوع نفسه : ﴿ وَادْعُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَبِيّاً ، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً ، يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جِئْتُكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْلَكَ صِرَاطاً سَوِيّاً ، يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ غَصْباً ، يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنَّ يُسْكَتَ عَذَابَ مِنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ لَآيَةً ، قَالَ [إِبْرَاهِيمُ] ارْجُبْ أَنتَ مِنَ الْهَيْبَةِ يَا إِبْرَاهِيمَ ، لَنْ نَكُونَ لَكَ آيَةً ، قَالَ [إِبْرَاهِيمُ] سَلَامٌ عَلَيْكَ سَلِمْتُ مِنَ الشَّكِّ رَبِّكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَيِّباً ، وَأَحْزَنْتُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَإِدْجُورِي عَصَى الْآكُوفِ يَذَّكَّرُ بِهِ نَبِيُّهَا ﴾ (٤٣ مريم ١٩/٤١ - ٤٨) . وتأتي سورة لقمان لتشعر أن استغفار إبراهيم لأبيه يجب ألا يتخذ قاعدة عامة ، بل القاعدة العامة هي عصيان الآباء إذا دعوا أبناءهم إلى الشرك : ﴿ وَإِذْ قَالَ لِقْمَانُ لِأَبِيهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ، وَوَعَيْتَنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَتَّىٰ أَنَّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالًا فِي حَمِيمٍ أَنْ لَشُكْرِي لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِنِّي الْمَصِيرُ ، وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبِهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِنَّي مُرْجِعُكُمْ فَأَتِيكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (٣١ لقمان ١٣ - ١٥) .

ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن القرآن الكريم يقرن بين الآباء عبدة الأصنام وبين المترفين (أصحاب المال المتعمون) من ذلك : ﴿ وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ آثَرِهِمْ فَاتَّبَعُوهُمْ وَكَلَّفُوا سَخِرَافَ كَثِيرٍ أَمْرَأًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعْبِتِينَ ﴾ (٥٦ عبأ ٣٤/٣٤ - ٣٥) . وأيضاً : ﴿ وَإِنَّا لَمُرْسَلُونَ عَلَيْهَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ وَأَنبَأُوا كَلِمَاتٍ بِهَا غَوْرًا وَكَلَّفُوا لِحَافًا ﴾ (١٦ الإسراء ١٧/١٦) . ومثلنا القرآن عن مصير المترفين في الآخرة : ﴿ وَأَصْحَابُ الشَّيْطَانِ مَا أَصْحَابُ الشَّيْطَانِ ، فِي سَعِيرٍ وَحِيمٍ ﴾ (١٦ الإسراء ١٧/١٦) .

(٢٩) وتأتي سورة الممتحنة ، وقد نزلت بالعبودية ، لتؤكد أن استغفار إبراهيم لأبيه إنما كان مجرد دعاء ويجب ألا يتخذ ذلك قدوة ، وإنما القضية للذين قالوا لقومهم جئنا براء منكم مما تعبدون من دون الله . ثم تأتي سورة التوبة لتؤكد أنه لا يجوز للبي (ص) ولا للمؤمنين معه أن يستغفروا بالآباء المشركين ، كما سنرى لاحقاً .

شديد الحرارة، وظل من يَحْموم [دخان شديد السواد]، لا يبرد ولا كوريم، إيم كانوا قبل ذلك مُتَرَبِّين ﴿
 ٤٤ الواقعة ٤١/٥٦ - ٤٥ أنظر أيضاً: المؤمنون ٢٣/٣٢ - ١٦٤، الأنبياء ٢١/١٣، هود
 ١١٦/١١﴾.

والواقع أن ذكر القرآن الكريم لـ «المال» وأصحابه، في المرحلة المبكرة، قد ورد في
 موقع اللوم والوعيد غالباً. وهناك آيات يقول المفسرون عنها إنها نزلت في أشخاص معينين
 من أغنياء قريش، وكانوا ضد الدعوة المحمدية، مستهزئين بها في المرحلة السرية، ثم
 أصبحوا يحاربونها في مرحلة الجهر والتهجم على الأصنام. من ذلك ما يروى من أن عم النبي
 (ص) المكنى بـ «أبي لهب»، واسمه عبد العزي بن عبد المطلب، كان شديداً على النبي هو
 وامراته أم جميل أخت أبي سفيان، وكان أبو لهب يقول في بعض ما يقول: «بعدني محمد أشباه لا
 أراه، يزعم أنها كاتبة بعد الموت، فإذا وضع في يدي بعد ذلك، ثم يفتح في يديه ويقول: يا لكما، ما أرى
 فيكما شيئاً مما يقول محمد»^(١). وكانت امرأته أم جميل ترمي الحطاب المشوك في طريق النبي،
 فنزلت فيها هي وزوجها سورة المسد: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ، مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ، سَبَّلَ
 نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ، وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ، فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾ (٥ المسد ١/١١١ - ٥).

وكان أبو جهل بن هشام بن المغيرة المخزومي من كبار أغنياء قريش المحاربين للدعوة
 المحمدية. يروى أنه قال يوماً لجماعة من قريش: «هل يُخَفَّرُ محمد وجهه بين أظهركم؟ قيل: نعم.
 قال: واللوات والعزى لئن رأيتُ يفعل لأطأَنَّ على رقبته ولأعقرن وجهه بالتراب»، فنزل فيه قوله تعالى:
 ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِنْسَانٌ لِّطْفٌ، إِذْ رَأَىٰ سِتْفِ﴾ (١ العلق ٦/٩٦ - ٧). ومن كبار قريش الذين نزلت
 فيهم آيات كثيرة ترد عليهم وتوعدهم: الوليد بن المغيرة المخزومي، وكان يلقب بـ «وحيد
 قومه» لرتاسته ويساره: «كان له الزرع والضرع والتجارة» وعدد كبير من الأبناء يعيشون معه
 في مكة، شهوداً حاضرين، لم يكونوا في حاجة إلى الغياب عنها لتجارة أو غيرها^(٢)، وفيه نزل
 قوله تعالى: ﴿خَرَفَ وَمِنْ حَلْفٍ وَحِيدٍ، وَجَمَلَتْ لَهُ مَالَ عَمْدَوًا، وَبَيْنَ شُهُودًا، وَمَهَّدَتْ لَهُ غَمْدًا﴾ (٤
 المدثر ١١/٧٤ - ١٤)، وفيه نزل قوله أيضاً: ﴿فَلَا تَطْعَمُ الْمَكْدِبِينَ، وَذُوقُوا لَوْ تَدْرُونَ فِعْمَتُونَ [لو تلتين
 لهم فيلبنون لك]، وَلَا تَطْعَمُ كُلَّ حَلْفٍ مَّهِينٍ، هَازِمًا يَنْبِيعٍ، مَنَاعٌ لِلخَيْرِ مَعْتَدُ أُنِيمٍ، حَتَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْمٍ
 [غليظ دعي في قومه ادعاه أبوه في الثامنة عشرة من عمره] أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ، إِذَا تَلَّىٰ عَلَيْهِ آيَاتِنَا قَالَ أَسَاطِيرُ
 الْأُولِينَ﴾ (٢ القلم ٨/٦٨ - ١٥). وكان الوليد بن المغيرة هذا يتحدث عن النبي بسوء في
 مجالس قريش هو وأمية بن خلف وكان غنياً مثله فنزل فيه: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ، الَّذِي جَمَعَ مَالًا
 وَعَدَّدَهُ، يُحِبُّ أَنْ مَالَهُ أَخْلَبَهُ، كَلَّا لَئِن نُّبَذَ فِي الْحَطْمَةِ﴾ (٣٢ الحمزة ١/١٠٤ - ٤).

(٣٠) ابن هشام، المسيرة النبوية، ج ١، ص ٣٥١. وهناك رواية أخرى تربط سورة المسد بقول أبي
 لب الرسول (ص) «وَيَا لَكَ أَهَذَا جَمْعَتَهُ وَذَلِكَ حِينَ جَمَعَ قَوْمَهُ لِيَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ عِنْدَمَا أَمَرَ بِالْجَهْرِ بِالدَّعْوَةِ.
 ونحن نعتقد أن تاريخ نزول سورة المسد، حسب الترتيب الذي وضعها فيه جميع من بحثوا في هذا الموضوع،
 يقتضي أن تكون قد نزلت قبل صدور الأمر بالجهر بالدعوة.
 (٣١) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ١٨٢.

وكان الوليد بن المغيرة يقول: أُنزل هذا القرآن على محمد وأترك أنا عظيم مكة وعروة بن مسعود عظيم الطائف^{٣٣}، فنزل فيه: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم، أُمم يُقسِمون رحمة ريك، نحن قسمنا بينهم مدينتهم في الحياة الدنيا ورفصنا بعضهم فوق بعض درجات ليستغل بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ريك خير مما يجمعون﴾ [من المال]، ولولا أن يكون الناس أمة واحدة [على الكفر] لجمعنا لمن يكفر بالرحمان ليوهم سقفاً من فضة ومسارج عليها يظهرون، وليوهم أبواباً وممروراً [من فضة كذلك] عليها يتكئون، وزخرفنا [نمناً] وإن كل ذلك لا تنفع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين ﴿٦٢﴾ الزخرف ٤٣/٣٥ - ٣٥). ونزل في أبي الأشد بن كلدة وكان غنياً قوياً شديداً: ﴿لقد خلقنا الإنسان في كبد، أُنحسب أن لن يقدر عليه أحد، يقول أهلكت مالاً أبداً [كثيراً]...﴾ (٣٥) البلد ٩٠/٤ - ٩٠)، ونزل في أبي سفيان: ﴿وأما من يجمل واستغنى، وكذب بالحنفى، فسَيُسره للفسرى، وما يضي عنه ماله إذا ترغى﴾ (١٨) الليل ٩٢/٨ - ١١).

إضافة إلى هذا النوع من الآيات التي نزلت في أشخاص معروفين تنمي عليهم طغيانهم المالي هناك آيات كثيرة أخرى ذكر فيها المال في سياق الذم والوعيد (ورد ذلك في أكثر من عشرين سورة مكية). أما في السور المدنية فقد ذكر المال فيها إما في سياق الحث على الاحسان إلى الفقراء والمساكين، وإما في الحث على المساهمة في تجهيز الجيوش لقتال المشركين وإما في سياق ذم الرِّياء والبخل والتنديد بسلطة المال وطمغيانه).

من ذلك مثلاً - وستقتصر هنا على بعض ما ورد في القرآن المكي مرتباً حسب تاريخ النزول - ما يلي: ﴿فلما الإنسان [الكافر] إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمنى، وأما إذا ما ابتلاه فظنر عليه رزقاً فيقول ربي أمرنى، كلاً لا يكرمون البيم، ولا تحاضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً لما، وتحبون المال حباً جماً﴾ (٩) الفجر ٨٩/١٥ - ٢٠). ويدعو موسى على فرعون وأهله لطمغيانهم بأموالهم. ﴿وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم [استحها] واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾ (٤٩) يونس ٨٨/١٠). والقصاص في القرآن هي، كما أشرنا، للعيرة والمذكى ومن أجل ضرب المثل، وبالتالي فهي مجال للمهاتلة: فموسى هنا كمثل محمد (ص) وفرعون كمثل الوليد بن المغيرة أو غيره من أغنياء قريش. يؤكد هذا المعنى الحكم العام الصادر في حق المترفين الذين يفتخرون بكثرة أولادهم وأموالهم ويكذبون الرسل، قال تعالى: ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون، وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمُعذبين﴾ (٥٦) سبأ ٣٤/٣٤ - ٣٥). ونقرأ في سورة الكهف: ﴿واضرب لهم مثلاً رجلين [كافر ومؤمن] جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وخففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعاً، كلنا الجنتين أتت أكثها ولم تظلم من شيئاً وفجرنا خلاهما هراً، وكان له [الكافر] نمرٌ فقال ناصحه [المؤمن] وهو يحاوره أنا أكثر منك مالاً وأحضر نفراً، ودخل جنته [بستانه] وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن نبيذ هذه أبداً، وما أظن الساعة قائمة ولئن رديت إلى ربي لأجدن خيراً منها مغلياً﴾ (٦٧) الكهف ١٨/٣٢ - ٣٦). ونقرأ في سورة نوح: ﴿وقال نوح رب إني أعصوني [أي قومه] واتبعوا من لم يزيد ماله وولده إلا خساراً، وسكروا مكرراً كِبَاراً، وقالوا لا تَنْذُرنا أهلكم ولا تَنْذُرنا وقاً ولا سواهاً ولا يَنْوَت وَيَسْوَقُ وَتَسْرَأُ [أساء أصابهم]، وقد أضلوا كثيراً [من الناس، فكان

(٣٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٥٦.

بسبب آخر هو عدوان على القبيلة كلها. وإلى هذا الصنف كان ينتمي أبو بكر وطلحة (من تيم) وعثمان بن عفان وأبو حذيفة بن ربيعة وخالد بن سعيد بن العاصي (بني عبد شمس/بني أمية) والزبير بن العوام (بني أسد) وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص وعمير أخوه والمطلب بن أزهر (زهرة) وأبو سلمة والأرقم بن الأرقم وعياش بن أبي ربيعة (بني مخزوم) وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ونعيم بن عبد الله النحام (من عددي) وعثمان بن مطعون وأولاده وحاطب بن الحارث وأخوه (جمع) وختيس (من سهم) وأبو عبيدة بن الجراح (من الحارث بن فهر) وسليط بن عمرو وأخوه حاطب (بني عامر) وجعفر بن أبي طالب (بني هاشم) وعبيدة بن الحارث (من بني المطلب). هؤلاء ومن أسلم معهم من نسائهم أو قريباتهم كانت تحميمهم قبائلهم، وكان منهم أولاد الأغنياء مثل خالد بن سعيد بن العاصي الذي كان أبوه من أغني أهل مكة ومن أصحاب النفوذ فيها، كما كان منهم تجار متوسطو الحال مثل أبي بكر وعثمان.

لم يكن هؤلاء إذن من «ضعفاء الناس» المستضعفين. وإنما المستضعفون باصطلاح ذلك الوقت هم «قوم لا عشائر لهم بمكة وإست لهم منعة ولا قوة فكانت قريش تعذيبهم بالرمضاء بأنصاف النهار ليرجعوا عن دينهم»^(٣٣)، وذلك عندما دخلت الدعوة المحمدية في مرحلة الجهر وأخذ النبي يتهمهم على آفة قريش. من هؤلاء المستضعفين بلال بن رباح كان أبوه وأمه من سبي الحبشة، وكان من موالي بني جمح، وكان أمية بن خلف زعيمهم «يخرجه إذا حيت الظهيرة ويطرحه على ظهره في بطحاء مكة ثم يامر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره فيقول له: لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر محمد وتميد اللات والعزى، فيقول وهو في ذلك البلاء: أخذ أخذته. وقد أنقذه أبو بكر بأن استبدله بغلام له لم يرد الدخول في الإسلام فدفعه إلى أمية بن خلف وأخذ بلالاً واعتقه»^(٣٤). ومنهم عمار بن ياسر العتيبي أسلم هو وأبوه وأمه بعد بضعة وثلاثين رجلاً أسلموا قبله، وذلك في المرحلة السرية من الدعوة، وكان حليفاً لبني مخزوم، فكانوا يخرجونه هو وأباه وأمه إلى رمضاء مكة وكان الرسول يمر بهم ويقول لهم: «صبراً آل ياسر، موعدكم الجنة»، فمات ياسر تحت التعذيب. «ووافقت امرأته سمية القول لابي جهل فلعنتها في قلبها بحرة في يديه فماتت» وأما عمار فقد نجا بنفسه عندما أضطر إلى التعلق تحت التعذيب بما طلب منه أبو جهل. وكانت قريش يضربون المسلم من المستضعفين «ويحيمونه ويحطونه حتى ما يقدر أن يتوي جالساً من شدة الضر الذي نزل به حتى يعطيهم ما سألوه من المنية، حتى يقولوا له: اللات والعزى إلهك من دون الله، فيقول: نعم، حتى أن الجعلل يُنمّر بهم فيقولون له: أهذا الجعلل إلهك من دون الله، فيقول: نعم، افتداء منهم عما يلغون من جهده»^(٣٥).

تلك كانت معاملة قريش للمستضعفين من المسلمين أمثال بلال وعمار وخباب بن الارت وصهيب بن سنان الرومي وعمار بن فهيرة وأبو فكيهة وزنيرة والنهدية وأم عيسى

(٣٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ١٧٧.

(٣٤) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣١٨.

(٣٥) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢٠.

وجميعهم عبيد أو موال. أما معاملتهم للأعضاء الآخرين في الجماعة الإسلامية الأولى فمن كانت لهم قبائل تحميمهم فكانت تختلف: لقد كان أبو جهل إذا سمع بالرجل أسلم، له شرف ومنعة أتبه وأخزاه وقال: تركت دين أبيك وهو خير منك، تَسْبِقُهُنَّ جَلْمُكَ وَلَتَقْبَلُنَّ رَأْيَكَ وَلَتَضْمَنَنَّ شُرْفَكَ. وإن كان تاجراً قال: والله لَتُكْسِدَنَّ تِجَارَتَكَ وَلَتُهْلِكَنَّ مَالَكَ، وإن كان ضعيفاً ضربه وأغرى به^(٣٦). وكان أبو جهل يتجول في الأسواق ويقول للمتجار ضاعفوا السعر على أصحاب عمدة وقاطعهم ولا تشتروا منهم وأنا أعروض لكم ما تحسرونه بسبب ذلك. وقد أثر ذلك فعلاً في مكاسب المسلمين ووجوه معاشهم «فلما رأى رسول الله (ص) ما يصب أصحابه من البلاء... قال لهم: لو خرجتم إلى أرض الحبشة فإن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد، وهي أرض صدق، حتى يجعل الله لكم فرجاً مما أنتم فيه»^(٣٧). وكانت أرض الحبشة متجراً لقريش يتجرون فيها ويجنون فيها وقاعاً من الرزق وإنما ومتجراً حسناً^(٣٨).

وهاجر فريق من المسلمين إلى الحبشة في السنة الخامسة من بدء نزول الوحي، وكان عدد الذين هاجروا ثلاثة وثلاثين رجلاً: واحد من بني هاشم وسبعة من بني أمية ومثلهم من بني أسد بن خزيمه وشخصان من بني عبد شمس وواحد من بني نوفل وأربعة من بني أسد بن عبد العزى وواحد من بني عبد قصي وخمسة من بني عبد الدار وسبعة من بني زهرة وإثنان من بني تيم وثمانية من بني مخزوم وإثنان من بني جمح وأربعة عشر من بني سهم وخمسة من بني عدي وثمانية من بني عامر ومثلهم من بني حارث بن فهر. وواضح أنهم جميعاً من أبناء القبائل سوى خمسة هم من الخلفاء وليس فيهم أحد من «المستضعفين». وهناك شك فيها إذا كان عمار بن ياسر قد هاجر معهم غير أن الراجح هو أنه بقي في مكة مع زملائه «المستضعفين».

وبدون شك فإن هذا التمييز الذي أقامته قريش في معاملتها للمسلمين الأوائل، إذا لم يكن قد ظهر له أثر وانعكاسات في صفوف الجماعة الإسلامية زمن الدعوة، فإن آثاره المكبوتة متحركة وتنميتها ظروف وملابسات أخرى عندما تتحول الدعوة إلى دولة يعرض لها ما يعرض لكل دولة، كما سنرى لاحقاً. أما الآن فيهما في هذه المرحلة من بحثنا أن نتعرف على العوامل التي جعلت قريشاً تُقيم ذلك التمييز: لماذا لم يكن خصوم الدعوة المحمدية قادرين على التخلص من صاحبها ولا على إيذائه وتعذيبه أو قتل اتباعها من غير العبيد والموالي، ثم لماذا ربطوا محاربتهم العنيفة للدعوة المحمدية بهجوم الرسول (ص) على المهتم وأصنامهم؟

السؤال الأول ينتقلنا مباشرة إلى «القبيلة» وهي موضوع الفصل التالي. أما السؤال الثاني فسيتقلنا إلى «الغنيمة» في الفصل الذي يليه.

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٢٠.

(٣٧) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢١.

(٣٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٤٦.

الفصل الثاني

من الدعوة إلى الدولة :

القبيلة

يتناول هذا الفصل دور القبيلة، سلباً وإيجاباً، في الممارسة السياسية، ممارسة سلطة الجماعة، التي تعرضت لها الدعوة المحمدية أو استفادت منها، من يوم قيامها إلى أن أصبحت لها دولة. إن هذا يعني أن مجال القبيلة هنا سيكون محصوراً، في مكة أولاً، بين القبائل القرشية، وفي المدينة ثانياً، بين الفئات التي تسكنت فيها بعد هجرة النبي (ص) إليها. ومفعول القبيلة في هذه المرحلة، وأعني به التفرقة والتناحر وما في معناهما، كان مفعولاً «طبيعياً» فطرياً، بمعنى أنه لم يكن يحركه غير ما يشكل من القبيلة قبيلة وهو «القرابة» بالنسب أو ما في معناه كالولاء والخلف والجوار.

أما القبيلة بمعنى اعتقاد مجموعات من القبائل في انتسابها إلى جد أعلى مشترك انتباه يميزها عن مجموعات أخرى مماثلة، ويفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس وصراع يحكمها ومفعول القبيلة في معناه الصدامي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «قانون الصراع القبلي» و«فحواه»: وأنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على القريب». أما القبيلة بهذا المعنى وعلى هذا المستوى فلن يظهر لها أثر واضح إلا في مرحلة لاحقة، مرحلة احتدام الصراع داخل الدولة التي أقامتها الدعوة المحمدية، كما سنرى فيها بعد. أما الآن فنستصر اهتمامنا على مفعول القبيلة بمعنييه كما ظهر في مكة والمدينة زمن الدعوة.

- ١ -

يبدأ تلويح مكة السياسي، المعروف، الذي كان له امتدادات إلى زمن الدعوة المحمدية، يبدأ يقهني بن كلاب الجند الرابع للنبي (ص) وقد عاش في منتصف القرن الخامس الميلادي، قبل نحو قرن ونصف القرن من ميلاد الرسول (ص). ويتهم نسب قصي إلى فهر، وهو الملقب بقرش، ثم يرتفع به السابون إلى عدنان: جد عرب الشمال. فهو:

قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر (قريش) بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. ويرفع النسابون شجرة النسب هذه إلى اسماعيل بن ابراهيم عليه السلام، ولكن مع اختلاف كبير بينهم.

واسم «قريش» كان يطلق قبل الدعوة المحمدية وأثناءها وبعدها على مجموعة من القبائل تنتسب إلى «فهر» المذكور، وعندما سكنت مكة وأصبحت لها السلطة عليها صار هذا اللقب يميزها عن القبائل العربية الأخرى، ولذلك كثيراً ما نصادف عبارة «قريش والعرب». سترك جانباً «العرب»، إلى مرحلة لاحقة، لنهتتم هنا بـ «قريش» فقط، وذلك في حدود ما نحتاج إليه لفهم الدور الذي لعبته «القبيلة» أثناء الدعوة المحمدية في مكة خاصة.

كانت القبائل التي سكنت مكة زمن الدعوة المحمدية هي التالية: (١) بنو الحارث بن فهر (قريش)؛ (٢) بنو محارب بن فهر؛ (٣) بنو عامر بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٤) بنو عددي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٥) بنو جمح بن عمرو بن هيصم بن عددي بن كعب بن لؤي... (٦) بنو سهم بن عمرو بن هيصم بن كعب بن لؤي... (٧) بنو تميم بن مرة بن كعب بن لؤي... (٨) بنو مخزوم بن يقظة بن مرة بن كعب بن لؤي... (٩) بنو زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي... (١٠) بنو أسد بن عبد العزي بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي... (١١) بنو عبد الدار بن قصي بن كلاب... (١٢) بنو عبد مناف بن قصي بن كلاب... وقد ترك عبد مناف هذا أربعة أبناء هم المطلب ونوفل وعبد شمس وهاشم، وهذا الأخير هو أبو عبد المطلب والد عبد الله أبي محمد (ص).

كانت هذه المجموعة القبلية تعيش في مكة بدون سلطة مركزية. لقد كانت السلطة، وهي محنوية نافذة ولكن غير قهرية، لشيخ هذه المجموعة المشتركة في النسب المتجاورة في المسكن (كانت تسكن بطاح مكة، أي داخلها، بينما كانت تسكن في ضواحيها قبائل أخرى أقل أهمية تسمى بـ «قريش الظواهر»). كان قصي بن كلاب «أول بني كعب بن لؤي أصاب ملكاً اطاع له به قومه»^(١). وتحكي المصادر القديمة قصة ذلك فتذكر أن قصياً نشأ عند أخواله بقضاعة التي كانت تقطن مشارف الشام. وعندما شب وكبر جاء مكة فتزوج من بنت حليل الخزاعي الذي كان سيد مكة يومئذ. وكان بنو حارثة بن عمرو الملقب بخزاعة فريقاً من الأزدي رحلوا من اليمن بعد انهيار سد مأرب واتجهوا شمالاً، فأقاموا في مكة بعد أن انتزعوا السيادة عليها من جدهم قحطان. وكان رئيسهم عمرو بن لحي الذي يقال إنه هو الذي جاء إليها بالأصنام من الشام. استولى قصي على مكة سنة ٤٤٠ م فورث «ملك» أبي زوجته حليل الخزاعي المذكور بعد أن انتزعه من قبيلته متعباً في ذلك بقضاعة أخواله (أخوال قصي) فجمع قصي القبائل القرشية التي كانت متفرقة في كنانة التي كانت نازلة جنوب مكة قريباً من الساحل الغربي، بينما نزحت خزاعة إلى الجنوب الشرقي منها. وكانت وظائف السيادة في مكة هي

(١) أبو عماد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وأخرون]، سلسلة تراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ١٢٤.

حجابه الكعبة وسقاية الحجاج ورفادتهم (أي إطعامهم)، إضافة إلى حل اللواء عند الحرب . وقد أنشأ قصي دار الندوة يجتمع فيها سادة قريش للتداول في شؤونهم المشتركة .

كان لقصي أربعة أولاد هم : عبد الدار وعبد مناف وعبد العزي وعبد قصي . كان عبد مناف «قد شرف زمان أبيه وذهب كل منعب» إذ كان تاجراً كبيراً، وكذلك كان عبد العزي وعبد قصي . أما عبد الدار، وكان أكبرهم، فقد أسند إليه أبوه وظائف الرئاسة في مكة من حجابة وسقاية ورفادة . . . إلخ، وقد أورث هذه الوظائف لأبنائه من بعده فقام بنو عبد مناف - بنو عُمهم - بنافسونهم على السيادة وظائفها، واشتد الصراع بين الطرفين فتحالف كل منها مع من مال إليه من القبائل القرشية الأخرى، فأصبحت قريش كتلتين: بنو عبد مناف وقد تحالفهم بنو أمية وبنو زهرة وبنو تميم وبنو الحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد الدار بحالفهم بنو مخزوم وبنو جهم وبنو عدي من جهة أخرى، بينما بقي بنو عامر وبنو محارب على الحياد (سُمي الفريق الأول بـ «المطيين» لأنهم غمّسوا أيديهم في جفنة من الطيب عند عقد الحلف بينهم، بينما سُمي الفريق الثاني بـ «لُعقة الدم» لأنهم غمّسوا أيديهم في الدم، ويطلق عليهم اسم «الأحلاف»). غير أن الطرفين جنحا في نهاية الأمر إلى الصلح فتقاسم أبناء العم المتنازعون، بنو عبد مناف وبنو عبد الدار، وظائف السيادة في مكة، فكانت السقاية والرفادة لبني عبد مناف والحجابه واللواء والندوة لبني عبد الدار^(٢).

غير أن مثل هذه التحالفات التي تجري على صعيد الإطار القبلي الموسع لم تكن لتفضي على التنافس بين «أبناء العم» داخل الحلف الواحد. وهكذا فالتنافس والصراع سرعان ما نشباً وترسخا بين بني عبد مناف بعضهم مع بعض: بنو هاشم من جهة وبنو أمية من جهة أخرى. لقد كان لعبد مناف، كما قلنا، أربعة أبناء هم هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس. وقد حدث أن عرض نوفل إلى ركب (مساحة أرض) في ملك ابن أخيه عبد المطلب بن هاشم. فاستغاث هذا الأخير برجال قومه فلم يجيبوه وقالوا له لسنا بداخلين بينك وبين عمك، فاضطر إلى الكتابة إلى أخواله بني النجار بيثرب (المدينة)، وكانت زوجة هاشم منهم، فأغاثوه وجاؤوا مكة وأعادوا له حقه من عمه نوفل، فكان ذلك مما دفع هذا الأخير إلى أن تحالف مع أبناء عمه بني عبد شمس ضد أبناء عمه الآخرين بني هاشم، بينما دعا عبد المطلب بن هاشم رجالاً من خزاعة، وهم تميميون أخواله، إلى الدخول معه في حلف ففعلوا. وكان لهذا الحلف أثره في فتح مكة، إذ تحالفت خزاعة مع النبي ضد قريش وحلفائها أثناء صلح الحديبية كما سنرى بعد^(٣).

كان بين هاشم وأخيه عبد شمس منافسة، ويقال إنها ولدا توأمين. وقد تحولت هذه المنافسة إلى صراع مكشوف بين أمية بن عبد شمس، وكان كثير المال والأولاد، وبين عمه

(٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢٣ - ١٢٤.

(٣) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٠٢ - ٥٠٣.

هاشم، الذي كانت إليه الرفادة والسقاية، معروفاً بالكرم والسخاء، فتنافر الرجلان، كل منهما ادعى أنه أعرز نقرأ وأرفع مكانة، وتراهما على خمسين ناقة تنحر بمكة يدفعها المهزوم ويحلب عنها عشر سنين، واحتكيا في ذلك إلى كاهن خزاعة فحكم بينها بقوله - وهذا نموذج من سجع الكهان: «والقصر الباهر، والكوكب الزاهر، والفيام الماطر، وما بالجوا من طائر، وما اعتدى بعلم سافر، من منجد وغائر، لقد سبق هاشم أمية إلى المائر، أول منه وآخر». فكان النصر لهاشم فأخذ الإبل من أمية ونحرها وأطعم الناس من لحمها، بينما سافر أمية إلى الشام حيث أقام عشر سنين «فكان هذا أول عداوة بين بني أمية وبني هاشم». ثم تنافر حرب بن أمية وعبد المطلب بن هاشم إلى نقيل بن عبد العزي، جد عمر بن الخطاب، فحكم لعبد المطلب. وقدم ذات مرة أحد التجار اليميني إلى مكة وباع سلعة إلى العاصي بن وائل، زعيم بني سهم، فأبطأ هذا الأخير في دفع الثمن إليه وماطله كثيراً حتى يتيسر، فجاء اليميني إلى مكة وعرض ظلامته على رجال قريش، فوقف إلى جانبه بنو هاشم (وهاشم زوجته من بني النجار من يثرب وهم من اليمن) ومعهم بنو المطلب وبنو زهرة وبنو تميم وبنو الحارث بن فهر الذين عقدوا إثر ذلك حلفاً بينهم «تعاقبوا وتعاهدوا على أن لا يجذوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم عن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلمته، فسمت قريش ذلك الحلف: حلف الفضول»^(٤) (وقد شهد الرسول (ص) هذا الحلف وكان ما يزال شاباً لم يوح إليه بعد).

واضح أن هذا الحلف هو امتداد لحلف «المطيين». ولم يبق خارجه، من المطيين، سوى بني عبد شمس وبني نوفل، وذلك بسبب النزاع الذي كان قائماً بين بني عبد شمس وبين هاشم وابنه عبد المطلب كما رأينا. وهكذا يكون بنو عبد شمس (بنو أمية وبنو أبي العاصي) وبنو نوفل قد انضموا موضوعياً إلى فريق «الأحلاف» (لمعة الدم). وبذلك أصبحت الحارطة القبلية القرشية في مكة زمن الدعوة المحمدية كما يلي: بنو هاشم والمطلب ومعهم تيم وزهرة وعدي والحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد شمس ونوفل وأسد وعامر من جهة أخرى، وبنو مخزوم وسهم وجمح وعبد الدار من جهة ثالثة. وكان بين المجموعة الثانية والثالثة مصالح تجارية، مما جعل بني مخزوم وبني عبد شمس يقفون في صف واحد ضد النبي وأهله بني هاشم.

هذه الشبكة من العلاقات القبلية - تحالفات للنعرة والنصرة إضافة إلى علاقات الجوار - كانت تقف حائلاً دون المس بأي فرد من هذه القبائل لأن كل سوء أو أذى يتعرض له الفرد تعتبره القبيلة مساً بها كلها. والقبيلة هي دائماً في حلف قديم أو جديد مع قبيلة أو مجموعة قبائل أخرى، من حقها أن تطلب النجدة منها، فكان الاعتداء على أي فرد له قبيلة يتبعي إليها بالنسب أو بالحلف أو بالجوار يهدد بالشمع نار حرب أهلية شاملة، وهذا ما يفسر كون خصوم الدعوة المحمدية، من بني مخزوم وبني أمية وغيرهم، لم يستطيعوا إيذاء أبناء القبائل القرشية من المسلمين. والمعطيات التالية توضح ذلك بصفة ملموسة.

(٤) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

روى البخاري وغيره أن النبي (ص) قال: «ما بعث الله نبياً إلا في منة من ربه». بالفعل ذلك ما حدث مع رسول الإسلام. تذكر مصادرنا التاريخية أنه عندما جاء الوحي إلى النبي (ص) يأمره أن «اصدع بما تور وأندر عشيرتك الأقربين»، دعا رجال عشيرته بني هاشم وبمعهم نفر من بني المطلب بن عبد مناف فكانوا خمسة وأربعين رجلاً، ولما اجتمعوا خطب فيهم فقال: «إن الرائد لا يكذب أهله، والله الذي لا إله إلا هو إني رسول الله إليكم خاصة وإلى الناس عامة، والله لتعوتن كما تعامون، ولتبعثن كما تستيقظون، ولتعملن بما تعملون، وإنما الجنة أبداً أو النار أبداً. فقال أبو طالب (عم النبي): ما أحب إلينا معاوتك وأقبلنا لتصبحك وأشد تصديقنا لحديثك، وهؤلاء بنو أبيك مجتمعون وأنا أحدهم، غير أني أسرعهم إلى ما تحب فأضربنا أمرت فواهه لا أزال أحوطك وأصمك، غير أن نفسي لا تظوهي على فراق دين عبد المطلب. فقال أبو لهب: والله السوءة، خذوا على يديه قبل أن يأخذ غيركم. فقال أبو طالب: والله لتسمنه ما بقينا»^(٥). ومعلوم أن محمداً (ص) كان قد توفي والده عبدالله وهو جنين في بطن أمه (أو صبي في المهدة) فكفله جده عبد المطلب، فلما مات كفله عمه أبو طالب وكان ما يزال صبياً ابن ثلثي سنين. ويبدو أن كفالة أبي طالب لابن أخيه - دون أخويه الآخرين أبي لهب والعباس - ترجع إلى أن عبد الله والد النبي كان هو وأبو طالب أخوين لأب وأم، بينما كان أبو لهب والعباس من أم أخرى. أما عداوة أبي لهب للنبي (ص) فترجع - على صعيد القبيلة دائماً - في جزء منها إلى ما ذكرنا (كان من أم غير أم أبيه) وإلى تأثير زوجته أم جميل، أخت أبي سفيان بن حرب بن عبد شمس الذي كان هو الآخر من الدخوم المدعوة المحمدية.

ومهما يكن، فالتأثير تاريخياً أن أبا طالب هو الذي منع وحى النبي (ص) من أذى فريش، عندما أخذ يذكر أصنامهم وأهنتهم بسوء. وقد تدخل كبار قريش مراراً إلى أبي طالب يحاولون إقناعه بصرف ابن أخيه عن مهاجمة آلهتهم. وهكذا شكلوا ذات مرة وقدأ يتآلف من عتبة وشيبة ابني ربيعة بن عبد شمس، وأبي سفيان بن حرب بن أمية بن عبد شمس، وأبي البخترى العاصي بن هاشم بن الحارث بن أسد، والأسود بن المطلب بن أسد، وأبي جهل، عمرو - وكان يكنى أبا الحكم - بن هشام بن المغيرة بن عمرو بن غزوم، والوليد بن المغيرة بن عمرو بن غزوم، ونبيه ومنبه ابني الحجاج بن حليفة بن سعد بن سهم، والعاصي بن وائل بن سهم... وقدأ كان يتآلف كما هو واضح من رؤساء المجموعة القبلية المنافسة لبني هاشم المتحالفة ضدهم. قالوا لأبي طالب: «يا أبا طالب إن ابن أخيك قد سب أمتنا وعقب ديننا وسفّه أعلامنا وضلل آباءنا، فلما أن كلفنا عنا ولما أن تخلي بيتنا وبيته، فإنك هل مثل ما نحن عليه من خلافه فنكبرك». وعندما لاحظوا أن محمداً (ص) يضي في التهجم على آلهتهم ذهبوا ثانية إلى أبي طالب وقالوا له، مهديين: «إننا قد استينك من ابن أخيك فلم تنه عنا، وإننا والله لا نصبر هل هذا من شتم آباءنا وسفّه أعلامنا وعيب أمتنا حتى تكف عنا أو نازله وإليك في ذلك حق عليك أحد الفريقين». أخبر أبو طالب محمداً ابن أخيه بتهديد فريش فيما نال منه ذلك شيئاً، بل مضى على نفس النهج الذي كان عليه. فاجتمع رؤساء قريش وقرروا هذه المرة مساومة أبي طالب وإحراجه، فذهبوا إليه

(٥) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكفيل في التصريح، ١٢ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٤٠ - ٤١.

بعارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي وقالوا له: «يا أبا طالب هذا عمارة بن الوليد أتهد [أقوى] ففي في قريش وأجله، فخذك فلك عطفه ونصره وانجده ولدا فهو لك، واسلم إلينا ابن أخيك هذا الذي خالف دينك ودين أبائك وفرق جماعة قومك وسفه أهلهم، فقتله، فإنما هو رجل برجل». ورض أبو طالب هذا العرض بقوة. وعندما رأى كبار قريش أن أبا طالب ماضٍ في حياية ابن أخيه، أرادوا الضغط عليه وعلى النبي (ص) بأسلوب آخر «وثبت كل قبيلة على من فهم من المسلمين (المستضعفين) يمدبونهم ويفتنونهم عن دينهم». فما رأى أبو طالب أن قريشاً قد تمدد بعد ذلك يدها إلى ابن أخيه جمع بني هاشم وبني المطلب: «فدعاهم إلى ما هو عليه من منع رسول الله (ص) والقيام بونه، فاجتمعوا إليه وقاموا معه وأجابوه إلى ما دعاهم إلا ما كان من أبي لهب»^(٦) فإنه استمر في معاداته لمحمد (ص).

أصبح الرسول الآن محجياً بعشيرته كلها (بني هاشم وبني المطلب) على الرغم من أنهم لم يستجيبوا لدعوته. غير أن حادثاً من الحوادث «العادية» التي كان يتعرض لها النبي في ذلك الوقت سيكون دافعاً^(٧) إلى عمه حمزة إلى الإعلان عن إسلامه في إطار من التحدي «القبلي» لخصوم الدعوة المحمدية. ذلك أن أبا جهل المخزومي «مُرِّس رسول الله (ص) عند الصفا فأذاه وشتمه... ومولاه لمد الله بن جدعان [من تيم حلفاء بني هاشم] سمع ذلك... فلم يلبث حمزة بن عبد المطلب (رضي) أن أقبل متوشحاً قومه راجعاً من قصص له... فذات له بأبا عمارة [كنية حمزة] لورأت ما لفي ابن أخيك محمد أتفا من أبي الحكم بن هشام [أبو جهل]... فغضب حمزة وذهب يبحث عن أبي جهل فلما وجده جالساً في جماعة من قريش خطابه غاضباً: «أتشتمه وأنا على دينه، أقول ما يقول، فرد ذلك عليّ إن استطعت؟ فقام رجال من بني مخزوم ليصروا أبا جهل». غير أن هذا الأخير خاف أن يتطور الأمر إلى حرب قبيلية لا نهاية لها فقام وقال لهم: «دعوا أبا عمارة، فإنني والله قد سببت ابن أخيه سباً قبيحاً». غادر حمزة المكان وقد أسلم على غير قصد ولا موعد فندم وبقي متردداً فترة من الزمن قرر بعدها اعتناق الإسلام، فذهب إلى الرسول (ص) يخبره بذلك^(٨).

وفي ملاسات «قبيلية» مماثلة كان إسلام عمر بن الخطاب. ذلك أن أخته فاطمة كانت قد أسلمت هي وزوجها وكانا ينجفان إسلامها عنه لأنه كان شديداً على المسلمين (هو من قبيلة بني عدي حليفة بني مخزوم وبني عبد الدار = الأحلاف) فقد «خرج عمر يوماً متوشحاً سيفه يريد رسول الله (ص) ورهطاً من أصحابه وقد ذكروا له أنهم قد اجتمعوا في بيت عند الصفا... فلقبه نعم بن عبد الله فقال له: أين تريد يا عمر. فقلل: أريد عمداً، هذا الصفا الذي فرق أمر قريش... فقتله. فقال له نعم: والله لقد غرتك نفسك من نفسك يا عمر، أتري بني عبد مناف تاركين نبي على الأرض وقد قتل عمداً [لاحظ أنه قال: «بني عبد مناف» ولم يقل فقط «بني هاشم وبني المطلب» وذلك لأن عمر من بني عدي، فهو خصم قبلي خارجي، فلو قتل هاشمياً لكان على بني عبد مناف كلهم أن يهبوا للثأر] وأضاف قائلاً: «أفلا ترجع إلى أهل بيتك فتقيم أمرهم. قال: وأي أهل بيتي؟ قال: خنتك وابن عمك... وأختك فاطمة بنت الخطاب، فقد والله أسلمها، فرجع عمر ويطش بأعين عمه وزوج أخته وضرب أخته فشجها فتحدثه وأخبرته بإسلامها فلما رآها تقطر دماً ندم

(٦) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٩.

(٧) ان ربط إسلام الصحابة بـ «حوادث اجتماعية» هو من قبيل «أسباب النزول»، ومن عقيدة المسلم أنه يؤمن أن الله إذا أراد شيئاً جعل له سبباً وواسطة.

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٩١.

وطلب منها صحيفة كانا يقرآن فيها القرآن وفيها سورة وطه فقرأها وقال: وما أحسن هذا الكلام... ثم ذهب إلى النبي (ص) وأعلن إسلامه^(٩).

وهكذا فكل شيء يجري في «القبيلة» لا بد أن يخضع لمطقتها. غير أن منطق «القبيلة» ليس وحيد الاتجاه. وهكذا فلما رأَت قريش أن صفوف محمد (ص) وأصحابه قد تعززت بإسلام حزة وعمر بن الخطاب، وأن الإسلام أخذ يقشو بين القبائل «اجتمعوا واتمروا أن يكتبوا كتاباً يتفقون فيه على بني هاشم وبني المطلب على أن لا ينكحوا الزهيم ولا ينكحوهم ولا يبيعوهم شيئاً ولا يتبعونه منهم. فلما اجتمعوا لذلك كتبوه في صحيفة ثم تماهدوا وتوافقوا على ذلك ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة توكيداً على أنفسهم... فلما فعلت قريش ذلك انحازت بنو هاشم وبنو المطلب إلى أبي طالب بن عبد المطلب فدخلوا معه في شعبة [خارج مكة بين جبلين] واجتمعوا إليه. وخرج من بني هاشم أبو لهب» إذ كان دائماً مع قريش ضد الرسول (ص).

دامت مقاطعة قريش لبني هاشم وبني المطلب نحواً من ثلاث سنين، ولكنها لم تكن تامة ولا شاملة. لقد كانت هناك ثغرات «قبيلية» إذا كان بعض أقاربهم يحملون إليهم الطعام كما أن «الصحيفة»/الميثاق كانت تلزم قريشاً وحدها، أما القبائل العربية الأخرى فكانت تتعامل في الأسواق مع بني هاشم وبني المطلب رغم ضغوط أبي جهل. وإذا كانت «الصحيفة» قد أسلها منطق «القبيلة» فإن «القبيلة» ليست منطقاً وحسب بل هي وجدان أيضاً. وهكذا سينقض وجدان «القبيلة»، ما أمره عقلها. ذلك أن شخصاً يدعى هشام بن عمرو بن ربيعة من بني عامر بن لؤي (وقد كانوا على الحياد بين المطيين والأحلاف) كان قريباً، من ناحية الأم، لأحد بني هاشم المحاصرين، فكان يحمل الطعام إليهم كل ليلة. ثم إنه اتصل مع أفراد آخرين ممن لهم علاقة قرابة، من ناحية الأم، مع بني هاشم وانفقوا على نقض الصحيفة، فجاؤوا مجلس قريش بالكعبة، الواحد بعد الآخر، وأعلنوا عن عدم التزامهم بالصحيفة مبررين ذلك بأنهم لم يكونوا قد وافقوا عليها. وهكذا انفرط عقد حصار قريش، فأخرجت الصحيفة من الكعبة فمزقت وخرج بنو هاشم من الحصار^(١٠).

وبعد خروج أبي طالب من الحصار مرض مرض موته، فجاه إليه زعماء قريش يريدون أن ينتزعوا منه صفقة تضمن لهم كف النبي محمد (ص) عن التعرض لأهنتهم مقابل إعطائه ما يرضيه من مال ونفوذ... ذهب إليه وقد منهم يتعلمه أبو جهل من بني خزوم وأبو سفيان من بني أمية وقالوا له: «يا أبا طالب إنك منا حيث قد علمت، وقد حفرك ما ترى ونحونا عليك، وقد علمت الذي بيننا وبين ابن أمي، فادعه فنخذ له منا ونخذ لنا منه ليكف عنا ونكف عنه وليدعنا وديننا وتدعه ودينه. فبحث إليه أبو طالب، فجاهه فقال: يا ابن أمي: هؤلاء أشرف فومك قد اجتمعوا لك ليعطوك ولينأخذوا منك. فقال رسول الله (ص): نعم، كلمة واحدة تعطونها فملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم. فقال أبو جهل: نعم وأبيك. وعشر كلمات. فقال: تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه. فصفقوا بأيديهم ثم قالوا: أتريد يا محمد أن نجعل الآلهة إفاً واحداً إن أمرك لمعجب. ثم قال بعضهم لبعض: والله ما

(٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٤٢ - ٣٤٦.

(١٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٧٤ وما بعدها.

هذا الرجل بمطليكم شيئاً مما تريدون فأتلفوا وأضوا على دين آبائكم». ويقول المفسرون إنه في هذا الحادث نزل قوله تعالى: ﴿ص، والقرآن في الذكر، بل الذين كفروا في هزة وشقاق [. . .] ومجوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب، اجعل الآلهة لها واحداً إن هذا لشيء عجاب، وانطلق الملا منهم أن امشوا واصبروا على آفتكم إن هذا لشيء يراد﴾ (٣٨ ص ١/٣٨ - ٦).

وموت أبو طالب هو وخديجة زوج النبي في سنة واحدة (قبل الهجرة إلى المدينة بثلاثة أعوام) ومجد النبي نفسه وجهاً لوجه أمام قريش، لا أحد يمتنه ويحميه فخرج إلى الطائف «يلتمس النصرة من ثقيف والنخعة بهم من قومه»، غير أنهم رفضوا بعنف، إذ كانت لهم مصالح اقتصادية مع قريش، فأرسل محمد (ص) إلى المطعم بن عسي بن نوفل بن عبد مناف، في مكة، يطلب منه أن يغيره فأجاره «وأصح الطعم وقد ليس سلاحه هو وبنوه وبنو أخيه فدخلوا المسجد الحرام - الكعبة» فقال له أبو جهل: «عجرام متابع؟ قال: بل مجير. قال: قد أجرنا من أجرنا، فدخل النبي (ص) مكة وأقام بها»^(١١).

ومع أنه لم يتقدم أحد من بني هاشم لحماية النبي (ص) بعد وفاة عمه أبي طالب فإن «هوام» كان مع محمد (ص)، ويقولوا كذلك حتى بعد أن هاجر إلى المدينة، فقد كان عمه العباس وآخرون من بني هاشم على اتصال به بمدونه بالأخبار. يدل على ذلك أن الرسول (ص) قال لأصحابه يوم بدر: «لبي عرفت رجالاً من بني هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرهاً (لقتال النبي) لا حاجة لهم بقتالنا، فمن لقي منكم أحداً من بني هاشم فلا يقتله، ومن لقي أبا البخري بن هشام بن الحارث بن أسد (الذي كان أول من سعى في نقض صحيفة المقاطعة) فلا يقتله، ومن لقي العباس بن عبد المطلب (عم النبي) فلا يقتله فإنه إنما أخرج مستكراً. وما يدل أيضاً على أن بني هاشم قد أخرجوا مع قريش، لا عن رغبة في قتال النبي ولكن فقط تحت ضغط التضامن القبلي، أن كثيرين منهم رجعوا من جيش قريش، بقيادة أبي جهل، ورفضوا الدخول في قتال مع النبي (ص) وذلك بمجرد ما أن علموا بنجاة القافلة التجارية التي كان عليها أبو سفيان والتي جازوا أصلاً لأنقاذها. ولما رأى رجال أبي جهل ذلك قالوا لهم: «والله لقد عرفنا يا بني هاشم، وإن خرجتم معنا، أن هوامك مع محمد»^(١٢).

- ٣ -

ولم يكن مفعول «القبيلة» محصوراً بين الطرف الحامي للرسول (ص) والطرف الآخر المعادي، بل إنه كان يسري أيضاً داخل هذا الطرف الأخير الذي كان يتكون كما قلنا من قبائل متحالفة ولكن متنافسة يحكم العلاقات بينها منطق «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب»، وهو «المنطق» الذي كان يحرك لدى بني أمية عاطفة النصرة لبني هاشم أولاد عمهم الأقربين ضد حلفائهم بني مخزوم أولاد عمهم الأبعدين. من ذلك مثلاً ما يحكى من

(١١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٦٤، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٥٥.

(١٢) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٦٩.

أن أبا جهل قال، في سخرية وتهكم، عندما رأى النبي يدخل مكة مع المطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف الذي أجاره: «هذا نيكم يا بني عبد مناف»، فرد عليه عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف، وكان من كبار قریش المعادين للنبي، ردّ عليه قائلاً: «وما تنكرون أن يكون منا نبيٌ أو ملك؟»^(١٣). ومن ذلك أيضاً ما يروى من أن النبي (ص) مرّ دحل أبي جهل وأبي سفيان وهما يتحدثان، فلما رآه أبو جهل ضحك وقال: هذا نبي بني عبد مناف. فغضب أبو سفيان وقال: انتكرون أن يكون لبي عبد مناف نبي؟^(١٤). (لنذكر أن أبا جهل من زعماء بني مخزوم)، بل إن أبا جهل نفسه لم يتردد في إظهار نعرته القبلية ضد بني مخزوم عندما رأى هؤلاء يحتجون على أبي طالب لكونه أجار واحداً من المسلمين الذين عادوا من الحشة عندما شاع خبر تصالح قریش مع النبي، وكان هذا الرجل مخزومياً. فقد «مشى إليه رجال من بني مخزوم فقالوا له: يا أبا طالب لقد منعت منا ابن أخيك عمداً لما بالك ولصاحبنا نمنه منا. قال: إنه استجارني وهو ابن أختي، وإن أنا لم أصنع ابن أختي لم أصنع ابن أختي. فقام أبو جهل فقال: يا معشر قریش، والله لقد أكثرتم على هذا الشيخ [أبي طالب]، ما تزالون تؤكِّرون عليه في جواره من بين قومه. والله لتنتهنَّ عنه لو لتؤمِّنَّ معه في كل ما قام به حتى يبلغ ما أراد. فقالوا بل تصرف عنه يا أبا عتبة»^(١٥).

ومما يكشف عن تناقض العلاقات التنافسية بين بني أمية وبني مخزوم إزاء نبوة محمد (ص) ما يروى من «أن أبا سفيان بن حرب وأبا جهل بن هشام والأخنس بن عمرو بن وهب الثقفي، حليف بني زهرة، خرجوا ليلة ليستموا من رسول الله (ص) وهو يصلي من الليل في بيته»، كل منهم على حدة. فلما تعرف الأخنس على صاحبه جاء إلى أبي سفيان وطلب رأيه في الكلام الذي سمعه من النبي (ص) فقال له: «والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد منها وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد منها»، ثم ذهب إلى أبي جهل وسأله نفس السؤال فأجاب: «تنازعنا نحن وبنو عبد مناف: اطعموا فاطمنا، وحلوا فحملنا، وأعطوا فاعطينا، حتى إذا جهننا على الربك وكنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي بأنبي السحري من السماء، فمتى ندرك بشئ منه. والله لا نؤمن به أبداً ولا نصدقه»^(١٦). ومن قبيل هذا ما يروى من أنه في موقعة بدر خلا أبي بن شريق بأبي جهل فقال له: «أترى عمداً يكذب؟ فقال أبو جهل: كيف يكذب على الله وقد كنا نسميه الأمين لأنه ما كذب قط. ولكن إذا اجتمعت في بني عبد مناف السفاية والرفلة والمشورة ثم تكون فهم النبوة فأبي شيء يقى لنا»^(١٧). وتقول الرواية إنه عندما سمع ابن شريق ذلك غادر هو وقومه بنو زهرة وكانوا في ثلاثمائة رجل وترك أبا جهل وقومه وحدهم في مواجهة المسلمين.

بل إن مفعول «القبيلة» يمارس تأثيره داخل القبيلة الواحدة بل بين الأخوين الشقيقين.

(١٣) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤، والطبري، نفس المرجع، ج ١، ص ٥٥٥.

(١٤) جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، وبهاش لياب النطول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٥٤٥.

(١٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧١.

(١٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(١٧) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام،

ج ٣ (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.ج.])، ج ٣، ص ٨٢.

وهكذا فقبيلة بني غزوم نفسها شأنها في ذلك شأن القبائل الأخرى لم يكن موقفها واحداً وثابتاً في جميع الحالات: فإذا كانوا كجموعة يظهرون متحدين ضد بني هاشم ومتنافسين مع بني أمية فإنهم كانوا محكومين، فيما بينهم، بعلاقات النعرة الداخلية، حتى ولو كانت لفائدة خصومهم. وما يكشف عن ذلك ما يحكى من أن رجالاً منهم ذهبوا إلى هشام بن الوليد، حين أسلم أخوه الوليد بن الوليد بن المغيرة، ليطلبوه منه وليعاقبوه فقالوا له: وإنا قد أردنا أن نعاتب هؤلاء النعية (الذين أسلموا من بني غزوم وكانوا ثلاثة) على هذا الدين الذي احدثوا فإننا لا نأمن ذلك في غيرهم. قال: هذا، فليكم به فعاقبوه وإياكم نفسه... فأقسم بالله لئن قتلتموه لأقتلن أشرفكم رجلاً^(١٨).

- ٤ -

هذه العلاقات القبلية المعقدة لم تكن تسمح لقريش بتصفية رجال الدعوة المحمدية لأن أي اعتداء جسراني/دعوي على أي فرد من أعضاء القبيلة كان سيفجر الوضع في مكة تفجيراً، سيصلها حرباً أهلية شاملة، ولذلك استطاعت الدعوة المحمدية أن تبقى حية تحت حماية نعرة الأقارب ونظام الجوار. غير أن هذه العلاقات نفسها لم تكن، من جهة أخرى، تسمح لتلك الدعوة بالانتشار والانتصار، لأن نجاحها كان يعني، في المغيال القبلي، ارتفاع بني هاشم إلى مركز السيادة على جميع القبائل، لأن النبي صاحب الدعوة منهم، وهذا ما لم يكن يقبله بنو عمومتهم الأقربون بنو أمية، ولا الأبعدون بنو غزوم.

وأمام هذا «الثبات» في العلاقات القبلية في مكة وما رافق ذلك من تعذيب المتضمنين الذين لا قبائل لهم تحميهم، واضطهاد ومضايقة أبناء القبائل، اضطر النبي إلى إيفاد هؤلاء إلى الحبشة مهاجرين، إذا لم يعد من الممكن للدعوة المحمدية أن تشق لنفسها طريقاً للانتشار والانتصار إلا إذا نجحت في كسر هذا الطوق القبلي، وهذا ما لم يكن من الممكن حلوه إلا بقيام قوة مسلحة تهاجم البنية القبلية المكية من خارجها، وتضربها في الأساس المادي الذي تقوم عليه. ذلك ما أدركه الرسول (ص) إذ بدأ، بعد أن عمل على تهجير جل أعضاء الجماعة الإسلامية إلى الحبشة، في عرض نفسه على القبائل العربية - غير القرشية - أثناء موسم الحج عله يجد من بينها قبيلة تستجيب للدعوة وتقدم لها القوة العسكرية الخارجية المطلوبة^(١٩). وكما

(١٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢١.

(١٩) يتساءل كثير من الباحثين المعاصرين عن الأسباب التي دفعت النبي (ص) إلى دعوة أصحابه إلى الهجرة إلى الحبشة، وقد قدم مونتغمري وات عدداً من الفرضيات رجع منها واحدة تزعم أن السبب الذي حل النبي (ص) على ذلك هو حدوث انقسام داخل الجماعة الإسلامية الأولى: قسم مع أبي بكر وقسم مع عثمان بن مظعون، وهذا في نظري مجرد تخمين لا يستند إلى الوقائع الكافية، ذلك أنه فضلاً عن كون هذه الفرضية لا تأخذ بعين الاعتبار مكانة أبي بكر فإن الهجرة إلى الحبشة كانت، في رأينا، جزءاً من الاستراتيجية التي تحدث عنها هنا: استراتيجية البحث عن حليف في القبائل العربية للسكن من ضرب قريش من الخارج، وهذا ما كان يتطلب إفراغ الساحة من المسلمين لبناء القبائل القرشية حتى لا تستخدم قريش رهائن تضغط بهم على النبي في حال التحالف مع «قوة خارجية» أو تحملهم على الإرتداد عن الإسلام بدعوى تحالف محمد مع عدو خارجي.

سنرى تعاملت معه القبائل التي خاطبها على أساس أن الأمر يتعلق به ومشروع صهيبي،
فقاوضته انطلاقاً من حساباتها السياسية.

وهكذا أخذ النبي (ص) يتردد على الأسواق في مواسم الحج، فعرض نفسه على قبيلة
كندة فأبوا عليه، وعلى قبيلة كلب فلم يقبلوا منه، وأتى بني حنيفة فلم يكن أحد من العرب اتبع
عليه رداً منهم^(٢١). وعرض نفسه على بني عامر بن صعصعة فقال رجل منهم: «والله لو أتى أخذت
هذا الفتي من قريش لاكلت به العرب» ثم أخذ يقاوض النبي فقال له: «أرأيت إن نحن باينتك على
أسرك ثم أظهرك الله عز من جلالته، أ يكون لنا الأمر من بعدك؟ فقال النبي: الأمر لله يضعه حيث
يشاء. فقال له: اتفهدت تحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لقريشا، لا حاجة لنا بأمرك^(٢٢).

ثم أتى مجلس شيان بن ثعلبة، ومعه أبو بكر - كما كان الشأن في اللقاءات
السابقة، فتحدث أبو بكر وألقى عليهم جملة أسئلة من نوع: «كيف العدد فيكم؟» و«كيف
المنعة فيكم؟» و«كيف الحرب بينكم وبين عدوكم؟»، فلما أجابوه بما ينبغي عن قوتهم
وشجاعتهم سألهم: «أو قد بلغكم أنه رسول الله؟ فما هوذا». فرد عليه أحد رؤسائهم،
مفروق بن عمر: «قد بلغنا أنه بذلك، فإلى ما تدعو إليه يا أخا قريش؟». فتقدم رسول الله (ص)
فقال: «أدعو إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأني رسول الله، وإلى أن تؤذوني وتصروني فإن
قريشاً قد ظاهرت على أمر الله وكذبت رسوله واستنحت بالباطل عن الحق» فقال مفروق: «هذا هاتين بن
قيصة شيخنا وصاحب ديننا» فقال هاتين: «قد سمعت مقاتلتك يا أخا قريش، وإني أرى أن تركنا ديننا
وإتباعنا إليك على دينك لمجلس جلسته إبناء ليس له أول ولا آخر، زلة في الرأي وقلة نظر في العاقبة، وإنما
تكون الزلة من العجلة. ومن ورائنا قوم نكروا أن نعقد عليهم عقداً، ولكن ترجع وترجع، وتنتظر وتنتظر» ثم
قال: «وهذا المثنى بن حارثة شيخنا وصاحب حربنا». فقال المثنى: «قد سمعت مقاتلك يا أخا قريش.
والجواب هو جواب هاتين بن قيصة... وإنا إنما نزلنا بين حريمان الهيمة والسهوة... أتهار كسرى ومياه
العرب. فلما ما كان من أتهار كسرى فغلب صاحبه غير مغفور وعذره غير مقبول. وأما ما كان من مياه العرب
فذهبه مغفور وعذره مقبول. وإنا نزلنا على عهد أخذنا علينا كسرى أن لا نحديث حدثاً ولا نؤوي مجديشاً، وإني
أرى هذا الأمر الذي تدعوننا إليه هو مما نكرهه الملوك، فإن أحببت أن تؤوينك وتنصرك مما يلي مياه العرب
فعلنا». فقال رسول الله: «أما أسأتم في الرد إذ أفصحتم بالصدق، وإن دين الله لن ينصره إلا من حاطه
من جميع جوانبه^(٢٣)». قال الراوي: «لم نعمنا إلى مجلس الأوس والخزرج فما نهضنا حتى يابعروا
النبي (ص)...^(٢٤).

في إطار هذا النوع من المفاوضات والحسابات والاحتياطات تمت بيعة العقبة الأولى
والثانية اللتين دشنت الدعوة المحمدية بها مرحلة جديدة تماماً، مرحلة الهجرة إلى المدينة

(٢١) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٤.

(٢٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٥.

(٢٣) واضح من هذا إذن أن النبي (ص) لم يكن يطلب مجرد الحماية وإنما كان صاحب مشروع
واستراتيجية.

(٢٤) السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لإبن هشام، ج ٤، ص ١٨١ - ١٨٢.

والشروع في تأسيس الدولة. والتفاصيل والملابسات، القبلية والسياسية، التي تمت فيها البيعتان كانت كما يلي:

كانت تسكن يثرب قبيلتان بمانتان، الأوس والخزرج، قيل تزحنا إليها بعد انهيار سد مأرب، وكان يقطنها قبلها قبائل من اليهود أشهرها بنو قريظة وبنو النضير وبنو قينقاع وقد بنوا حصوناً يجتمعون بها إذا ضاقوا. فنزل عليهم الأوس والخزرج فابتسوا الساكن والحصون إلا أن الغلبة والحكم إلى اليهود. ثم نشب نزاع بينهم وبين الأوس والخزرج فاستنجد هؤلاء ببني عمومتهم من اليمنيين الذين كانوا قد نزلوا الشام، فأنجدوهم وتغلبوا على اليهود وصار الأمر إليهم. ومع مرور الزمن حدثت احتكاكات قبلية بين الأوس والخزرج تطورت إلى سلسلة متوالية الحلقات من حروب «الأيام» كان كل طرف فيها يتحالف ضد الطرف الآخر مع اليهود ويبحث عن حلفاء آخرين خارج يثرب. كان من حروبيهم «يوم معبس ومضرس»، انهمز فيه الأوس «هزيمة فيحة لم ينزموا منها»، فاضطر قسم منهم إلى موادعة عدوهم الخزرج بينها رفض قسم آخر منهم، وهم بنو عبد الأشهل، فأبوا إلا الاستعداد لأخذ الشار ثم سارت الأوس إلى مكة ليخالف قريشاً على الخزرج وأظهروا أنهم يريدون العمرة^(٢٤). وهناك في مكة التقى بهم محمد (ص) وتعرف على قضيتهم وقال لهم: «هل لكم فيما هو خير لكم مما جتم له» فدعاهم إلى الاسلام وشرح لهم قضيتهم فتحمس لها أحدهم، وكان شاباً وقال: «هذا والله خير مما جتما به»، فنهز رئيس الوفد قائلاً «دعنا منك فقد جتمنا لهذا فسكت»^(٢٥). ثم مضى وفد الأوس في مهمته فعقد حلفاً مع قريش، غير أن أبا جهل زعيمهم كان غائباً، فلما عاد أنكره وصمى في فسحه.

ثم نشب نزاع آخر بين الأوس والخزرج فتحالف الأوس مع يهود بني قريظة وبني النضير فكان «يوم بعاث» الذي انتهى بانتصار الأوس^(٢٦). وفي الموسم التالي ذهب وفد من الخزرج إلى مكة للحج والعمرة فالتقى بهم الرسول (ص) وعرض عليهم نفسه. وكان اليهود في يثرب قد قالوا لهم، في إطار نزاع كلامي معهم: «إن نبياً مبعوث الآن قد أطل زمانه، نتبه فنتلکم معه قتل عاد وإرم». فلما كلمهم الرسول (ص) قال بعضهم: «نعلمون والله إنه للنبى الذي توعدكم به يهود، فلا تسبقنكم إليه. فأجابوه - أجابوا عمداً (ص) - فيما دعاهم إليه بأن صدقوا وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام، وقالوا إننا قد تركنا قومنا، ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فمضى أن يجتمعهم الله بك، فتقدم عليهم فتدعوهم إلى أموك ونعرض عليهم الذي أتيناك إليه من هذا الدين»^(٢٧). وفي العام التالي جاء وفد منهم يتكون من اثني عشر رجلاً فالتقوا بالرسول (ص) في «العقبة» ويايموه على الإسلام، ولكن بدون الالتزام بالقتال معه. وتلك هي بيعة العقبة الأولى. وقد بعث معهم الرسول (ص) مصعب بن عمير بن هاشم بن عبد مناف ليعلمهم القرآن وكان

(٢٤) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ١، ص ٤١٧.

(٢٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٦، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٢٧.

(٢٦) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ١، ص ٤١٧.

(٢٧) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٢٩.

يصلي بهم، وذلك أن الأوس والخزرج كره بعضهم أن يؤثمه بعض^(٢٨) وهكذا أخذ الإسلام ينتشر في المدينة.

وفي العام التالي، وأثناء موسم الحج كذلك، قدم إلى مكة وفد يثرب وكان يضم ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين من المسلمين. فتواعد المسلمون أثناء الموسم مع النبي (ص) في «العقبة» مرة أخرى، فتمسّلوا إليها مُستخفين، فجاءهم النبي (ص) ومعه عمه العباس، ولم يكن قد أسلم بعد «إلا أنه أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق منه». فتكلم العباس مخاطباً الوفد: «إن محمداً منا حيث قد علمتم وقد منعناه من فومنا عن موعل مثل رأينا فيه فهو في عز من قومه ومنعة في بلده، وإنه قد لى إلى الانحياز اليكم والمحقوكم. فإن كنتم ترون أنكم وافقون له بما دعوتوه إليه وما يتبعوه من خالفه، فإنتم وما تحمّلتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخانلوه بعد الخروج به إليكم فمن الآن فدعوه فإنه في عز ومنعة من قومه وبلده». فقبلوا منه ذلك وطلبوا من الرسول (ص) أن يتكلم فقال: «أبايكم على أن تمنوني عما تمنون به ساءكم وأبناءكم» فوافقوا. واستدرك أحدهم قائلاً: «يا رسول الله إن بيتنا وبين الرجال حياً وأنا فاطمونها، يعني اليهود، فهل صيبت إن نحن فطنا ذلك ثم أظهرت الله أن ترجع إلى قومك وتذمنا» فأجابهم الرسول (ص): «بل أؤم الدم، أهدم الهدم» أي ما هدمتم من الدماء أهدمه والعكس أيضاً، ثم أضاف «أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتكم وأسألم من سألتم» ثم طلب منهم أن يعيّنوا اثني عشر نقيباً يتوبون عنهم فعيّنوا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس فبايعوه وبايعهم، وتلك هي «العقبة الثانية»^(٢٩)، وبيعتها «بيعة الحرب»^(٣٠).

افترق الطرفان ففعل وقد يثرب إلى بلده وعاد النبي إلى مكة، وفي هذه الأثناء نزلت عليه آية القتال: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أُخرجوا من ديارهم وغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرون الله من يصره إن الله لقوي عزيز» (الحج ٢٢/٣٩ - ٤٠). «فلما أذن الله تعالى له (ص) في الحرب وبايعه هذا الحمي من الأنصار [مسلمو يثرب: المدينة] على الإسلام والنصرة له ولبن اتبعه وأوى إليهم من المسلمين أمر رسول الله (ص) أصحابه من المهاجرين من قومه ومن معه بمكة من المسلمين بالخروج إلى المدينة والهجرة إليها والمحقو بها واخواتهم من الأنصار»^(٣١) فخرجوا جماعات ووجدانا، رجالاً ونساء، ثم التحق بهم في النهاية رسول الله (ص) ومعه أبو بكر، كما هو معروف.

مع الهجرة إلى المدينة تنتهي مرحلة وتبديء أخرى. كانت المرحلة المكية مرحلة الدعوة والصبر، أما المرحلة المدنية فتكون مرحلة تأسيس الدولة و«الحرب» ان هذا لا يعني أن الدعوة السلمية قد انتهت، كلا. ان النهج التبشيري السلمي سيقى قائماً دائماً، ولكنه لن يكون هو النهج الوحيد. إن الصراع مع قريش الذين حاربوا الدعوة المحمدية دفاعاً عن مصالح معينة سيتقل هذه المرة إلى مرحلة أرقى، مرحلة ضرب تلك المصالح

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٣٤ - ٤٣٥.

(٢٩) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٤٠ - ٤٤٧.

(٣٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٥٤.

(٣١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٦٧.

نفسها. وهكذا اشتق الدعوة المحمدية طريقها إلى «الدولة» عاملة في واجهتين: البناء الداخلي من جهة، وممارسة «السياسة» مع قريش بوسائل أخرى، وفي مقدمتها الحرب النفسية وضرب المصالح، من جهة ثانية، حتى إذا اضطرت قريش إلى الاستسلام والدخول في الإسلام انتقلت الدعوة/الدولة إلى مرحلة أخرى جديدة، مرحلة العمل على إدخال القبائل العربية في الإسلام، طوعاً أو كرهاً. وتلك مرحلة سنترك الحديث عنها إلى الفصل القادم، أما الآن فسنتنصر على التعرف على أهم الأسس التي قام عليها البناء الداخلي لدولة الدعوة، فهي التي تنتمي إلى حديث «القبيلة».

- ٥ -

كانت القضية الأولى التي كان لا بد أن تواجه الرسول (ص) في المدينة هي تنظيم «عيش» المهاجرين الذين غادروا مكة تاركين ديارهم وممتلكاتهم. وقد أظهر اهتمامه بهذه القضية في أول خطبة القاها بعد وصوله إلى المدينة، إذ خصصها كلها لهذا الموضوع. قال بعد أن حمد الله «أما بعد... أيها الناس، فقدموا لأنفسكم، نعلمن والله ليصمغن أحدكم، ثم ليغرن عنقه نيس ها راع، ثم ليقولن له زيه، وليس له ترجمان ولا حاجب مجيبه دونه، الأباتك رسولي فيبلغك، وآتيتك ملا واقضت عليك، فما نذمت لنفسك؟ فليتنظرن بينا وشمالاً فلا يرى شيئاً، ثم لينظرن قدماه فلا يرى غير جهنم. فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بشتر من ثمرة فليعمل، ومن لم يجد فكلمة طيبة، فإن بها نغري الحسنه عشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته»^(٣٢).

دعوة واضحة إلى التضامن والتكافل بين جميع المسلمين، بين الأنصار والمهاجرين. وكان المهاجرون قد نزلوا عند اخوانهم في الدين، الأنصار، في دورهم ومنازلهم. ولكي يحسم الرسول (ص) هذه الدعوة إلى واقع اجتماعي ملموس سن نظام «المواخاة»: فأخى بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الأنصار، وكانت المواخاة على «الحق والمساواة»^(٣٣) بما في ذلك حق التوارث. فالرجل يرث صاحبه الذي تأخى معه حتى ولو لم يكن من أقرابه. إن «الأخوة في الدين» تقوم هنا مقام الأخوة في النسب، وبذلك حلت «الأمة» و«المللة» محل القبيلة والعشيرة. ومع ذلك، فإن تجاوز «القبيلة» بصورة كاملة ونهائية لم يكن ممكناً. فالدعوة إلى «الأمة» ما زالت في بدايتها. ولذلك كان لا بد من أن يبقى شيء ما من «القبيلة»: لقد نزل المهاجرون أبناء القبائل على أبناء القبائل من الأنصار، أصدقاء أو أقارب... إلخ. أما الفقراء من المهاجرين الذين لم تكن لهم قبائل، وهم «المستضعفون» الذين تحمداً عنهم في المرحلة المبكرة، فقد اذن الرسول (ص) لهم بأن يتأموا في المسجد وتكفل هو والقادرون من أصحابه بإطعامهم وقد عرف هؤلاء باسم «أهل الصفة» لأنهم كانوا يلوون إلى صفة المسجد،

(٣٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٠٠ - ٥٠١.

(٣٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨ (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ١،

أي المكان المسقوف منه وكان من بيتهم أبو ذر الغفاري وهما بن ياسر والمقداد وأبو حذيفة بن اليمان... إلخ^(٣٤).

هذا عن مسألة «الميش»، أما المسألة الثانية فهي مسألة «التعايش» بين مختلف الفئات التي أصبحت تقطن المدينة، إذ بدون نظام يضمن التعايش السلمي، بل التعاون فيما بينها، لن يصبح في الإمكان القيام بلهمة التي كانت من أجلها المهجرة إلى المدينة. في هذا الإطار، ومن هذا المنظور يجب أن نقرأ «الصحيفة»/المعاهدة التي كتبها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار واليهود حتى لا تخرج بها من مجال «المفكر فيه» يوم كتابتها، كما يفعل كثير من الباحثين والكتاب المعاصرين، عرباً ومستشرقين. إن أصدق تعريف لهذه «الصحيفة» هو ما قاله عنها ابن اسحاق. قال: «وكتب رسول الله (ص) كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم»^(٣٥). ف «الصحيفة»، إذن، هي أساساً معاهدة بين الرسول واليهود. وفيما يلي نصها، وقد رتبنا فقراتها حسب موضوعاتها:

١ - تبدأ «الصحيفة» بتحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة فتقول: «بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي (ص) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أتم أمة واحدة من دون الناس». وهكذا فالطرف الأول في المعاهدة قتان: مؤمنون... ومسلمون (من قريش ويثرب ومن لحق بهم). وبهذا التمييز بين «المؤمن» و«المسلم» في ذلك الوقت كان له معنى خاص، توضحه الآية التي نزلت فيما بعد ونصها: «قال الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطهروا الله ورسوله لا يتكلم» [لا يتنصمكم] من أصلكم شيئاً إن الله عفوف رحيم» وتأتي الآية التي بعدها لتحلّد هوية المؤمن: «إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون» (الحجرات ٤٩/ ١٤ - ١٥). أما مجرد «المسلم» فهو من أعلن الخضوع للإسلام، ويموز أن يكون ما يظهر غير ما يبطن. وبعبارة عصرنا يمكن القول إن «المؤمن» هو من كان إسلامه عقائدياً، أي هو مسلم عن عقيدة، وبالتالي فهو «مواطن» في «الأمة». وأما مجرد «المسلم» للإسلامه «سياسي» (الاعتراف بالدين الجديد وسلطة دولته). وكان هناك في المدينة ما يبرر هذا التمييز: كان هناك المؤمنون الصادقون وهم المهاجرون والأنصار، وكان هناك «المنافقون» وهم جماعة من أهل يثرب أظهروا إسلامهم ولكنهم كانوا يبطنون العدواة والحقد ل محمد وأصحابه. وبما أنهم قد أعلنوا إسلامهم فلقد كان اسم «الإسلام» يجمعهم في «أمة» - أي ملة - واحدة مع المهاجرين والأنصار، وذلك في مقابل «الأخر» الذي كان يتألف كما سنرى من مشركين ويهود.

٢ - بعد تحديد هوية الطرف الأول في المعاهدة تعمد «الصحيفة» إلى بيان «النظام الداخلي» الذي تسير عليه الفئات التي يتكوّن منها المجتمع الجديد. وهكذا فكل فئة من

(٣٤) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٥٥ - ٢٥٦.

(٣٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٥٠١.

فتات المؤمنين والمسلمين، المهاجرين والأنصار والمسلمين من أهل يثرب، تواصل العمل به والقانون الذي كانت تعمل به، قبل الإسلام، في مجال أخذ الدييات وإعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة للأمرى والعمل بالعدل في اقتداتهم: «المهاجرون من قرش على رباعتهم يتماقلون»^(٣٦) بينهم، وهم يفتنون عانيهم^(٣٧) بالمعروف والقسط بين المؤمنين. ويتنصرون على رباعتهم يتماقلون معاذهم الأولى وكل طائفة نفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. ويتنصرون... وهكذا تذكر الصحيفة أهل يثرب طائفة طائفة. ثم تنص الصحيفة على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض: «إن المؤمنين لا يتركون مفرحاً [مقتلاً بالديون] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، ولا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين [هم جميعاً] على من بنى منهم أو ابنى صبيحة ظلم [عظيم ظلم] أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أيدهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافرأ على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة، يجير عليهم أدانهم [إذا أجاز الضيف منهم أحداً فإن ذلك يلزم الجميع]. وإن المؤمنين بعضهم موالى [أولياء] بعض دون الناس. وإنه من تبعنا من يهود [أسلم] فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإن سلم المؤمنين واحدة لا يسلم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم [لا يصلح أحد منهم العدو بفرده فالصلح يعفده المسلمون جميعاً: هو من اختصاص الدولة وليس من اختصاص القبيلة]، وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً [الخروج للغزو والقتال يكون بالتناوب بين القبائل]، وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله [مماؤهم في الجهاد متكافة، القرى كالضعيف]، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه. وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بيعة فإنه قود به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً (= يجمي جانباً ويجول دونه ودون القصاص منه) ولا يأويه، وإنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل [يطلب بأكثر من قيمة الظلم الذي قام به الجاني الذي دخل في حمايته].

٣ - ذلك عن الطرف الأول ونظامه الداخلي. أما الطرف الثاني، وهم اليهود، فتقرر الصحيفة في شأنه ما يلي: «وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين» (= يتحملون نصيبهم من نفقات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين) وإعهم بجميع طوائفهم يشكلون في هذا المجال، مجال الحرب. «أمة» (= جماعة) واحدة مع المؤمنين. وهكذا في «إن يهود بني حوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وإنه ياتى لا يرضى [إلا نفسه وأهل بيته، وإن يهود بني النجار مثل ما لليهود بني عوف...»، وهكذا بالنسبة لجميع طوائف اليهود. وتضرب الصحيفة: «وإنه لا يخرج منهم - من اليهود - أحد إلا بإذن محمد (ص)، وإنه لا يتحجز على ثأر جريح، وإنه من فلك، فينفسه فلك وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أمر هذا [= على الرضا به]، وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم [= في الحرب]، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم [= بين المسلمين واليهود] التصح والتصحبة، والبر دون الإثم، وإنه لم يأتهم امرؤ بحليفه وإن النصر للمظلوم وإن اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين».

٤ - ثم تقرر الصحيفة تحريم القتال في يثرب وتنص على الدفاع المشترك عنها. فمن جهة:

(٣٦) رباعتهم: حالتهم السابقة. يتماقلون: يهترون دييات كلام.

(٣٧) عانيهم: أسيرهم.

«إن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مُضَارٌ ولا آثم، وإنه لا تُجَارُ حرمة إلا بإذن أهلها» [= أهل يثرب]. ومن جهة أخرى: «إن بينهم [المتعاقدين بهذه الصحيفة] النصر على من ذُعم يثرب وإذا دُعُوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه. وأنهم إذا دُعُوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم».

٥ - وتقرر الصحيفة أنه لا يجوز لمُشرك ولا لليهود من أهل يثرب أن يغير أي شيء لقريش، ومعنى آخر: إن الطرف الأول (المؤمنون) يعلن للطرف الثاني أنه في حالة حرب مع قريش، فيجب الامتناع عن مساعدتها بأي شكل كان. وهكذا تؤكد الصحيفة: «إنه لا يغير مُشرك [= من أهل يثرب] مالأً لقريش ولا نفساً ولا يمول دونه على مؤمن»، وأيضاً: «وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها»، (والكلام هنا مع اليهود).

٦ - وتقرر الصحيفة أن المرجع في الخلاف هو محمد (ص) سواء كان الخلاف بين المؤمنين والمسلمين بعضهم مع بعض أو بينهم وبين اليهود. وهكذا توجه الخطاب للمؤمنين: «وانكم مها اختلقتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد ثم تؤكد، والخطاب لليهود: «إنه ما كان بين هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله (ص) وإن الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وأبره».

٧ - وتحتّم الصحيفة بالتأكيد على أن العلاقات في يثرب يجب أن تبقى على البر وحسن المعاملة والحرص على الأمن فتقول: «وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله حل أصنق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يمول هذا الكتب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن، ومن فعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو آثم، وإن الله جبار لمن بر واتقى ومحمد رسول الله (ص)» (جاء له كذلك).

تلك هي «الصحيفة» الشهيرة التي هي بمثابة «نظام داخلي» لجماعة المؤمنين والمسلمين، في شؤون الجنائيات والحرب خاصة، من جهة، ومعاهدة بين الرسول وبين اليهود من جهة ثانية، «معاهدة حربية» بالأحرى. ولا بد من استحضار هذا الجانب الثاني لفهم المال الذي سيتهي إليه يهود المدينة، كما سنرى في الفصل القادم.

ما ينبغي التأكيد عليه هنا، الآن، هو أن «العقد الاجتماعي» الذي تأسست عليه دولة الدعوة المحمدية هو «عقد» حربي. وهذا أمر طبيعي، فما دامت الهجرة إنما كانت من أجل تنظيم الحرب ضد مشركي قريش الذين رفضوا الدعوة السلمية وحاربوها وأخرجوا أهلها من ديارهم، وما دام الإذن الإلهي بالقتال قد اقترن بالإذن بالهجرة، كما بنا قبل، فإن تبليغ الرسالة أصبح يتوقف على تحقيق النصر على قريش. ولذلك كان العمل من أجل هذا الهدف على رأس الأولويات.

ويبقى بعد هذا أن نسأل: لماذا أُصِرَّت قريش على «الشرك»: على الدفاع عن آلهتها وأصنامها؟

إنه سؤال يعود بنا إلى بدايات الدعوة من جديد، إلى مكة. إن «القبيلة» إذا كانت

تفسر إطار السلوك في المجتمع القبلي وآلياته، من تناصر وتناصر، فإنها لا تفسر «دوافع» ذلك السلوك: دوافعه الموضوعية. إن «الغنيمة» هي التي تشرح ما خفي على هذا المستوى. وقبل أن تنتقل إلى الحديث عنها لا بد من كلمة ختامية عن طبيعة الدور الذي لعبته «القبيلة» وعن إمكانيات تجاوز «الأمة» لها وحدود ذلك التجاوز.

- ٦ -

يتضح من المعطيات التي عرضناها في الفقرات السالفة أن «القبيلة» قد قامت بالنسبة للدعوة المحمدية بدورين مختلفين تماماً: فمن جهة مكنت خصومها، وهم الملأ من قريش، من ضرب حصار ضدها، وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير، إذ لم يتجاوز عدد من أسلموا في المرحلة المكية كلها ١٥٤ فرداً (في مدى ١٣ سنة، منهم ٨٣ كانوا قد هاجروا إلى الحبشة). ومن جهة أخرى وفرت «القبيلة» نفسها الحماية والمنعة للرسول (ص) وأولاً، ولأصحاب العشائر والقبائل من المسلمين ثانياً، فكانت من هذه الناحية عاملاً أساسياً في بقاء الدعوة حية تبحث لنفسها عن طريق لكسر الطوق القبلي المفروض عليها.

وهناك جانب آخر قامت فيه «القبيلة» بدور مزدوج، سلمي وإيجابي معاً. ففي بداية الدعوة، وفي العهد المبكي عموماً، كان الدخول في الإسلام فردياً. ومعلوم أن محاولة كسب الأفراد، بوصفهم أفراداً فقط، عملية صعبة جداً، في المجتمع القبلي، لأن الفرد في هذا المجتمع إنما يجد هويته وشخصيته ومكانته في قبيلته وبواسطتها، فالخروج من القبيلة أشبه بالانتحار. ولا يمكن لمن ينسلك من قبيلته أو يقوم بعمل يتحداها به، لا يمكنه أن يعيش بمفرده بل لا بد له من الانتماء إلى قبيلة أخرى بالحلف أو الولاء. وبما أن الإسلام كان يتجه إلى الأفراد، من أي قبيلة كانوا، فإنه قد خلق بين هؤلاء الأفراد من روابط التضامن ما يضاهي تلك التي تقوم داخل «القبيلة». ومن هنا كانت «العقيدة» بالنسبة للمؤمنين بمثابة «قبيلة روحية» توفر لهم ما هم في حاجة إليه من التضامن والتكافل والاطمئنان النفسي. وهذا في الحقيقة هو مضمون مفهوم «الأمة» الذي طرحته الدعوة المحمدية كبديل لـ «القبيلة» خصوصاً بعد الهجرة إلى المدينة. إن «الأمة» من «الأم» أي القصد والاتجاه، ومنه أيضاً «الإمام» الذي يؤم بالجماعة، يتقدمها وهي تتبعه وتسير معه في نفس الاتجاه. وهكذا فالمعالمات في «الأمة» لا تقوم على النسب كما هو الحال في «القبيلة» بل إنما تقوم على الاشتراك في القصد والاتجاه واتباع إمام، أي قائد.

مفهوم «الأمة» يتجاوز «القبيلة» ويعلو عليها، ولكنه مع ذلك لا يلغها، إذ ليس من شرط قيام «الأمة» انتفاء «القبيلة»: فكما تتكون «الأمة» من المسلمين بوصفهم أفراداً متضامنين، فإنه لا شيء يمنع من أن يظل هؤلاء الأفراد مرتبطين بـ «القبيلة»، كإطار اجتماعي داخلي، وهذا ما حصل فعلاً. فـ «أمة» الدعوة المحمدية التي كانت «صحيحة النبي» عقد ميلادها الرسمي، وفي نفس الوقت نظامها الداخلي، كانت تكون منذ البداية من مجموعات قبيلة: المهاجرون وهم من قريش (قبيلة)، والأنصار وهم قبائل حرصت «الصحيحة» على ذكر

اسمائها، مثلما حرصت على ذكر قبائل اليهود، الطرف الثاني في العقد. وعندما بدأ الإسلام في الانتشار السريع بفعل الغزوات، وتأثير فتح مكة، بكيفية خاصة، أخذ الانتباه إلى والأمة يتم على مستوى القبيلة. فالقبيلة ككل هي التي كانت تعلن إسلامها، أي ولاءها السياسي ودخولها في الدين الجديد. وكان شيخ القبيلة، أو ساداتها هم الذين يقيمون عنها في ذلك. بعد هذا تأتي مرحلة الانتهاء الفردي، العقدي، وذلك من خلال عمل الذين كان يعيّنهم النبي إلى القبائل وليعلموا الناس دينهم. ولم يكن هذا العمل العقدي يمارس ضدًا على القبيلة والعشيرة، بل كان يتم داخلها.

نعم لقد شجب النبي (ص) المعصية الجاهلية وأمر عماله على المناطق أن يحاربوا الدعوة إلى القبائل: «ولیکن دعواهم إلى الله عز وجل وحده لا شريك له، فمن لم يدع إلى الله ودعا إلى القبائل والعشائر فليقطف باليف حتى تكون دعواهم إلى الله وحده لا شريك له»^(٣٨). ومع ذلك فـ «القبيلة» بقيت حية في النفوس ولم يكن من الممكن القضاء عليها بسرعة الفتح العام. إن اجشأت «مفعول القبيلة» من النفوس يتطلب، ليس فقط «فتح» كل نفس على حدة، بل يتطلب قبل ذلك وبعده قيام نظام اجتماعي على أسس مختلفة تماماً عن تلك التي تكرسها القبيلة، والغنمية. لقد بقيت القبيلة حية اذن في النفوس حتى زمن الدعوة وفي صفوف أهلها.

من ذلك مثلاً ما يروى من أنه عندما جاء العباس عم النبي بأبي سفيان إلى الرسول (ص)، وهو في طريقه إلى مكة لفتحها، أصرَّ عمر بن الخطاب على أن يضرب عنقه، فقال: «يا رسول الله هذا أبو سفيان قد أمكن الله منه بغير عقد ولا عهد فدعني فلاضرب عنقه» فقال العباس: «يا رسول الله إني أجرتهم، فلما أكثر عمر في شأنه قال العباس: «مهلاً يا عمر، فو الله أن لو كان من بني عدي بن كعب ما قلت هذا، ولكنك قد عرفت أنه من رجال بني عبد مناف»^(٣٩). كما يروى أن شخصاً يسمى قزمان أبل في قتال المشركين يوم أحد، فلما بشروه بالجنة قال: «إني جنة، والله ما قاتلت إلا حية لقمومي»^(٤٠). أما الصراع بين الأوس والخزرج فقد ظل قائماً، إذ كان الطرفان «ينظرون مع رسول الله (ص) ... لا تصنع الأوس شيئاً فيه عن رسول الله غناء إلا قالت الخزرج: والله لا يذهبون هذه فضلاً علينا عند رسول الله (ص) في الإسلام، فلا يتهدون حتى يوقموا مثلها»^(٤١). وحدثت في غزوة المصطلق أن ازدحم جيش المسلمين، من المهاجرين والأنصار، على عين ماء فتشاجر أجبر لعمر بن الخطاب مع حليف لبني عوف من الخزرج على الماء فاقْتتلا، فصرخ أحدهما يا معشر الأنصار وصرخ الآخر يا معشر المهاجرين، فغضب عبد الله بن سلول وعنده رهن من قومه أهل يثرب، فقال: «أو قد فعلوها [بني المهاجرين]، لقد كاترونا في بلادنا. أما والله لئن رجعتا إلى

(٣٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩٥.

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٠٣.

(٤٠) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة): جامعة الدول العربية، معهد

المخطوطات العربية، ١٩٥٩، ج ١، ص ٢٨١.

(٤١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٦.

المدينة يُخْرِجُنُ الْأَعْرُضُ مِنْهَا الْأَذْلَ. ثم أقبل على من حضر من قومه فقال: هذا ما فعلتم بأنفسكم، أحلثتموهم ببلادكم وفاسمتموهم أموالكم، وافقه لو أمسكتم فيهم أيديكم لتحولوا إلى غير بلادكم»¹.

فعلماً كان عبد الله بن أبي بن سلول رئيساً لـ «المنافقين»، وكان حقه على الإسلام راجعاً إلى كون قومه كانوا بصدد الإعداد لتمليكه عليهم فجاءت هجرة النبي إلى المدينة وأفسدت عليه ذلك. ولكن «المنافقين» لم يكونوا وحدهم «مسلمين» دون درجة «المؤمنين». إن معظم الذين أسلموا بالفتح، طوعاً أو كرهاً، زمن النبي أو بعده، كانوا مشدودين إلى «القبيلة» محكومين بمنطقها كما سنرى.

ومع ذلك فـ «القبيلة»، ليست في نهاية التحليل إلا الإطار الاجتماعي الذي بواسطته يتم كسب «الغنيمة» والدفاع عنها، وبالتالي فـ «الغنيمة» هي التي تحكم، في نهاية التحليل، «مفعول القبيلة». إن «القبيلة» معزولة عن «الغنيمة»، مقولة مجردة وقالب فارغ. وسنرى في الفصل القادم كيف أن قراءة الأحداث التي عرفتها الدعوة المحمدية، سواء في المرحلة المكية أم في المرحلة المدنية، قراءة تُلَبِّسُ نظارات «الغنيمة» هي وحدها التي تعطي لـ «القبيلة» مضموناً، وتجعل التاريخ معقولاً، ذا معنى.

الفصل الثالث

مِنَ الدَّعْوَةِ إِلَى الدَّوَلَةِ :

الغنيمة

سأل الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عروة بن الزبير عن السبب الذي جعل قريشاً تعارض الدعوة المحمدية وتقوم في وجهها، فأجابته برسالة قال فيها: «أما بعد، فإنه يعني رسول الله (ص) لا دعا قومه إلا بعثه الله إليه بالهدى والنور الذي أنزل عليه لم يبعثوا منه أول ما دعاهم وكانوا يسمعون له، حتى ذكر طواغيتهم [أصنامهم] وقدم ناس من الطائف من قريش لهم أموال، أنكروا ذلك عليه واشتدوا عليه وكرهوا ما قاله لهم وأغروا به من أطاعهم فانصف عن عامة الناس فتركوه إلا من حفظه الله منهم وهم قليل»^(١).

أناس من قريش لهم أموال هم الذين وقفوا ضد الدعوة المحمدية وألبوا الناس عليها واضطهدوا أتباعها، لماذا؟ هل أصحاب الأموال أكثر تديناً وأشدّ غيرة على «الألهة»؟ لا، إن ما يهم أصحاب الأموال - في العادة - هو أموالهم. فأني خطر إذن كانت تشكله الدعوة المحمدية على مال أصحاب الأموال، بهجومها على الأصنام؟

الواقع أن الأصنام لم تكن بالنسبة لقريش ذلك «المقدس» الذي يتمسك به الناس ويموتون من أجله لأنه مقدس، ولا كانت «معبودات قومية» يثور الناس للدفاع عنها والاستيلاء دونها عندما تواجه من طرف «الأخر» الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وأهنتها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد: كانت مكة مركزاً لأهنة القبائل العربية وأصنامها، تُحج إليها وتهدى لها وتقيم أسواقاً حولها أو قريشاً منها، تباع فيها وتشتري، فكانت مكة بذلك مركزاً تجارياً أيضاً، للعرب جميعاً. وأكثر من هذا، وبسبب عوامل جغرافية وأيضاً بسبب كونها مركزاً دينياً يستقطب القبائل العربية، كانت في الوقت نفسه محطة رئيسية في طريق التجارة الدولية بين الشمال والجنوب والغرب والشرق. ومن هنا

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٤٦.

كان المهجوم على «الأصنام» يعني المس بصورة مباشرة بعائدات الحج إليها وما يقترن به من مكاسب التجارة العربية، المحلية منها والدولية.

الغنيمة إذن، أو بالأحرى الخوف من افتقادها هو الذي جعل الملاً من قريش يقاومون الدعوة المحمدية، يتحالفون ضدها ويضيفون الخناق عليها من كل جانب. ولقد كانت قريش صريحة مع النبي (ص) في هذا الأمر، فهي لم تدَّع أن دينها هو الحق بل كانت تقول إن ما جاء به محمد هو الهدى، ولكن كانت تخاف أن تفقد امتيازاتها إن هي اتبعته. وقد عبر القرآن الكريم عن ذلك في الآية التالية: «وقالوا إن نبي الهدى مَكٌّ تَخَطَّفَتْ مِنْ أَرْضِنَا» أي يطردنا العرب بسهولة من مكة لأن فيها آلهتهم فنغذو بذلك مشردين فاقدين لمصادر عيشنا. ويأتي جواب القرآن من جنس الاعتراض: «أولئك لم تكن لهم خيراً منا [يامنون فيه من العدوان] يُجيب إليه لمرأت كل شيء رزقاً من لئنا، ولكن أكثرهم لا يعلمون» (القصص ٢٨/٥٧).

ذلك جانب. أما الجانب الآخر من المسألة فهو أن الحصار الذي ضربه الملاً من قريش على الدعوة المحمدية في مكة، بإحكامهم الطوق القبلي ضدها وممارستهم الضغط الاقتصادي على اتباعها اليسورين والتعذيب الجسدي على المستضعفين منهم، قد جعل نجاحها مرهوناً بالقدرة على توجيه الضربات إلى ما كان يدافع عنه ذلك الملاً في حقيقة الأمر، إلى «الغنيمة» ذاتها. ومن هنا كانت هجرة النبي (ص) إلى المدينة لا خوفاً ولا هرباً، بل كانت من أجل مواصلة الدعوة «بوسائل أخرى»: توجيه السرايا وقيادة الغزوات لاعتراض قوافل قريش التجارية، الشيء الذي يعني ضرب الحصار الاقتصادي على مكة وصولاً إلى استسلامها السياسي، وبالتالي الدخول في الإسلام. ولما كان ضرب «الغنيمة» يعقبه حتماً الاستيلاء عليها وتوظيفها، مادياً ومعنوياً لإعداد ضربات أخرى، فإنه لا مناص من أن يكون لها حضور ما في المرحلة الجديدة من الدعوة.

يتناول هذا الفصل الجانبين معاً. فلنبدأ بالجانب الأول.

- ١ -

أ

تدل كل الفرائض والشهادات التاريخية على أن قريشاً، وسكان الجزيرة العربية عموماً، لم يكونوا يعطون للدين كبير وزن في حياتهم. فبالرغم من وجود مراكز لليهودية والمسيحية، في الجزيرة العربية وانتشار الوثنية فيها وديانة الصابئة^{١٧} (الحنفية ذات الأصل الهرمسي) فإن العقيدة الدينية لم تكن ذات وزن كبير في حياة عرب الجاهلية. وما يثير الانتباه حقاً أن مكة التي كانت أكبر مركز ديني في الجزيرة العربية لم يكن فيها «رجال دين» والحق أنه من الغرب

(٢) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ١٦٦.

أنا في أخبار مكة أو أخبار الدعوة الإسلامية فيها لا نسمع ذكراً لرجال الدين مطلقاً. وليس هناك دليل على أن معاصي النبي كانوا من رجال الدين^(١). أما السدانة، سواء تعلق الأمر بالكعبة أو باللات والعزى وذوي الخلصة وغيرها من آلهة العرب، فإنها كانت مجرد خدمة تنحصر في فتح الباب وإغلاقه والقيام بالرعاية المادية للمحل، ولم يكن ذلك منصباً دينياً ولا كان يتطلب تخصصاً في أمور الدين^(٢).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان العرب عموماً يؤمنون بالله. تشهد بذلك آيات كثيرة في القرآن مثل: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ، قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ، سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (المؤمنون ٢٣ / ٨٤ - ٨٧). وإنما كان العرب «مشركين»، أي يشركون، في الألوهية، مع الله آلهة أخرى أقل درجة منه يتخذونها واسطة وزُلْفى: «ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله...» (يونس ١٨/١٠) وأيضاً: «... والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» (الزمر ٣/٣٩).

على أنه إذا كان «المشركون» من قريش يؤمنون بالله ويتخذون من آلهتهم وسطاء إليه فإن بعض أصحاب الجاه والنفوذ المالي منهم كانوا زنادقة دهرين. منهم: أبو سفيان بن حرب زعيم بني أمية وعقبة بن معيط من بني أمية أيضاً وكان من أشد الناس إيذاءً للنبي (ص) وأبي بن خلف الجمحي والنضر بن الحارث بن كلدة ومنبه ونيبه وإبنا الحجاج السهميان، والعاصي بن وائل السهمي والوليد بن المغيرة المخزومي، وجميعهم من كبار خصوم الدعوة المحمدية، وقد «تعلموا الزندقة من نصارى الحيرة»^(٣). (وهو الزنديق: القائل ببقاء الدهر، فارسي معرب، وهو بالفارسية زندركري، بقول بدوام بقاء الدهر)^(٤). وهكذا فوجد هؤلاء «اللاذنين» على رأس خصوم الدعوة المحمدية، المناهضين لها بدعوى تهجمها على الآلهة، دليل على أن دفاعهم عن الآلهة لم يكن من أجلها، بل من أجل مصالح ومكاسب كانت تُجبي من ورائها. ولم تكن هذه المصالح والمكاسب شيئاً آخر غير عائذات الحج إلى مكة والتجارة المرتبطة بها محلياً ودولياً.

كانت العرب تخرج إلى مكة حيث كانت أصنامهم وأعظم آلهتها. وكانت كل قبيلة

(٣) صالح أحمد العلي، محاضرات في تاريخ العرب (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٢٢.

(٤) كان سادن الكعبة يوم فتح مكة هو عتيان بن طلحة بن عبد الدار. ولم يكن رجل دين، وقد انتزعتها منه بالقوة يوم فتح مكة علي بن أبي طالب لأنه امتنع عن تسليمها للنبي ولم يكن قد أسلم فأمر الرسول بردها إليه، ثم أسلم فيها بعد.

(٥) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحبر (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، [د.ت.])، ص ١٦١.

(٦) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ١٥ ج (بيروت: دار صادر، [د.ت.])، مادة «زندق».

تخرج إلى صنمها الذي تتخذة رمزاً وتمثالاً للإلهة، وكانت الأصنام الكبرى في بيوت خاصة «مقدسة»، وكان الحج عبارة عن جملة من الشعائر والطقوس تجري في أماكن معينة بمكة ونواحيها. لقد كان «العرب يحجون البيت [= الكعبة] ويعتصرون ويظفون بالبيت أسوعاً ويمسحون بالحجر الأسود ويسعون بين الصفا والمروة». وكان على الصفا إساف وعلى المروة نائلة وهما صنمان... وكانوا يلبون، إلا أن بعضهم يشرك في تليته. فكانت قريش، وكان نسكهم لإساف، تقول: «ليك اللهم ليك، لا شريك لك إلا شريك هو لك، فلكه وما ملك». وكان لكل قبيلة بُعد تلبية (خاصة بها) فكانت تلبية من نسك من العزى «ليك اللهم ليك، ليك وسعديك، ما أحبنا إليك»^(٧).

وأيضاً «كانت العرب تنفق بعرفات ويدفعون منها والشمس حية، فيأتون مزدلفة. وكانت قريش لا تخرج من مزدلفة ولا تنفق بعرفات... وكانوا يهدون الهدايا ويرمون الجمار ويعظمون الأشهر الحرم»^(٨). أما الأزدي فقد «كانوا يحجون في مكة ويقفون مع الناس المواقف كلها ولكنهم لا يعلقون رؤوسهم، فإذا انتهوا من ذلك أتوا مناة إلههم فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجمهم تماماً إلا بذلك»^(٩). وكانت قريش تزور «العزى»، وتهدى إليها وتتقرب عندها بالذبايح كما كانت قضاة ولحم وجدام وأهل الشام يحجون إلى الأقبصر ويعلقون رؤوسهم عنده، وكانت مذبح تخرج إلى يغوث كما كانت طيء تعبد القلس وتهدى إليه»^(١٠).

أما هداياهم - وهي جزء من عائدات الحج التي تستفيد منها قريش - فكانت قسمين: قسم يخصصونه لله وقسم يخصصون به أنفسهم. وقد ذكر القرآن تلك الهدايا فقال تعالى: «وجعلوا لله مما نزلنا (- خلق) من الحنث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون» (الأنعام ١٦/١٣٦). وهذا يعني أنهم كانوا يهدون لله نصيباً ولألهتهم نصيباً، غير أن نصيب الله كان يزول في نهاية الأمر إلى ألهتهم، ويبدو أن ذلك كان ضرورياً ليصبح في الإمكان التصرف في تلك الهدايا بعد إهدانها، إذ يعودتها إلى ألهتهم نصيباً ملكاً لمن يقوم على خدمة صنمها.

كانت هدايا أهل البدو من الماشية، وكانت ثلاثة أصناف: البجيرة وهي «ان الناقة إذا نتجت خمسة أبطن عمدوا إلى الحامس، ما لم يكن ذكراً، فنقروا أذنائه فخصص لألهتهم؛ والسائبة وهي الناقة التي ينذر الرجل أن يُسيبها، بسبب مرض أو غيره، إذا حصل مقصوده، كالشفاء من المرض، وهي أيضاً تهدى للإلهة؛ والوصيلة وهي «الناقة إذا وضعت سبعة أبطن فعمدوا إلى السابع، فإن كان ذكراً ذبح، وإن كان أنثى تركت» وصارت من نصيب الإلهة. وأما من يشتغلون في

(٧) ابن حبيب، نفس المرجع، ص ٣١١.

(٨) نفس المرجع، ص ٣١٩.

(٩) أبو المنذر هشام بن محمد السائب بن الكلبي، كتاب الأصنام (الجمهورية العربية المتحدة): وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (١٩٦٥)، ص ١٤.

(١٠) نفس المرجع، ص ١٤ وما بعدها، والعل، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٠٨.

الزراعة «فكانوا إذا حرتوا حرتاً أو غرسوا غرساً خطوا في وسطه خطاً فقسموه بإثنين فسالوا... ما دون هذا الخط لأنهم وما ذراه»^{١٤٥}.

وهكذا كانت هدايا العرب إلى أهلهم بمكة حصصاً ثابتة أشبه بـ «الزكاة»، فضلاً عن هدايا أخرى تطوعية، ذهباً وفضة... إلخ. ولا شك أن المستفيد الأول من هذه الهدايا هم القِيَمُونَ على بيوتات الأصنام وفي مقدمتها الكعبة. لقد كانت الأصنام، إذن، مورداً للرزق لأهل مكة، وبالتالي فالدفاع عنها دفاع عن هذا «الرزق». ومثل أهل مكة أهل الطائف أيضاً: لقد كان الصنم مائة من الأصنام التي تعظمها العرب وكان مكانه في الطائف يستفيد أهل ثقيف من هداياه. وما يدل على أهمية هذه الهدايا أن ثقيفاً قالوا لمحمد (ص) عند حصاره إياهم عقب فتح مكة: «أَجَلْنَا سِتةَ حَتَّى يُعَدَى إِلَى اخْتِنَا فإِذَا قَبِضْنَا الَّذِي يَدِي هَا أَحْرَزْنَاهُ نَمِ اسْلَمْنَا»^{١٤٦}.

ولم يكن الحج عند عرب الجاهلية شعيرة دينية وحسب بل كان أيضاً موسماً تجارياً بالغ الأهمية. وكانت أعمال التجارة فيه متداخلة مع أعمال «العبادة». وهكذا «فإذا كان الحج في الشهر الذي يسمونه ذا الحجة خرج الناس إلى مواسمهم فيصحبون بعبكاط يوم هلال ذي القعدة فيقيمون به عشرين ليلة تقوم فيها أسواقهم بعبكاط [= سوق خارج مكة إلى جهة الطائف] والناس على مدايعهم وراياتهم متحازين في المنازل تضبط كل قبيلة أشرافها وقادتها ويدخل بعضهم في بعض للمبيع والشراء ويجمعون في بطن الأسواق، فإذا مرت العشرون [يوماً] انصرفوا إلى بجة [سوق بأسفل مكة] فقاموا بها عشراً، أسواقهم قائمة، ثم يخرجون يوم التروية من ذي الحجاز إلى عرفة فيترؤون ذلك اليوم من الله بدي الحجاز... وكان يوم التروية آخر أسواقهم»^{١٤٧}. ولكي يضمنوا الأمن لمواسمهم التجارية أقاموها في «الأشهر الحرم» وكانت عندهم أربعة وهي ذو القعدة وذو الحجة وعمرم ورجب^{١٤٨}. «فقول قريش وغيرها من العرب لا تحضروا سوق عبكاط وبجة وذو الحجاز إلا عزمين بالحج، وكانوا يعظمون [يعتبرون من الجنائبات الكبيرة] أن يأتوا شيئاً من المحارم أو يعمدوا بعضهم على بعض في الأشهر الحرم وفي الحرم»^{١٤٩}.

وبدیهي أن هذا النشاط التجاري الواسع، الذي يدوم في أمن وأمان مدة أربعة أشهر من خلال معارض وأسواق في أماكن متعددة، كان يحتاج إلى كم هائل من البضائع للاستهلاك والتبادل والتسويق لإعادة البيع... هذا فضلاً عن أن معظم التجارة الدولية بين أوروبا والشرق (الهند أساساً) كانت تمر في طريقها، من اليمن إلى الشام والعكس، بمكة التي كانت محطة رئيسية. ولقد كان لقريش حصة الأسد في هذا النشاط التجاري الواسع، المحلي والجهوي والدولي، تساهم فيه بقوافلها التجارية الضخمة التي كانت تقوم به «رحلة الشتاء».

(١١) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الاتقان في علوم القرآن (القاهرة: مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٥١)، ص ٣٢.
(١٢) أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرق، أخبار مكة، ج ٢ في ١ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ١، ص ١٨٧ - ١٨٨.
(١٣) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة نراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٤٤.
(١٤) الأزرق، نفس المرجع، ج ١، ص ١٩٢.

إلى اليمن ورحلة الصيف إلى الشام، تأتي بالبضائع إلى مكة لتوزع من خلال مواسم الحج على باقي المناطق في الجزيرة العربية وخارجها. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فربط تجارة قريش هذه بمكة ومكاتها المدينة التي وفرت لهم الأمن: بالمكان «الحرم» (مكة وما حوها نحو ١٢٥ ميلاً مربعاً)، والأشهر الحرم التي ذكرنا: «إيلاف قريش، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف. فليبدوا رب هذا البيت، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف» (٢٩ قريش ١/١٠٦ - ٤). ولم تكن التجارة المكية مقصورة على الشام واليمن، بل لقد كانت تمتد نحو الشرق إلى الحيرة في العراق وإلى الغرب مع الحبشة بطريق البحر.

لقد كانت التجارة عند قريش، إذن، أهم مصدر للعيش والكسب، «فمن لم يكن ناجراً لم يكن عندهم شيء» وقيل «تسعة أعشار الرزق التجارة». ولم تكن التجارة مقصورة على الرجال وحدهم بل شاركت فيها النساء، وقد اشتهرت في هذا الميدان خديجة بنت خويلد زوجة النبي (ص) وهند بنت عبد المطلب... ولكي نأخذ فكرة عن أهمية القوافل التجارية القرشية نشير إلى أن المصادر تذكر أن القافلة التي هاجمها المسلمون في يواط^(١٠) كانت مكونة من ألفين وخمسمائة بعير، وأن القافلة التي كانوا يريدون مهاجمتها في بدر «لم يكن من قريش بيت إلا وله فيها شيء»، وكانت القوافل تنظم تنظيمًا دقيقاً فيعين لها رئيس وحراس وإدلاء وأناس يعملون لها، إضافة إلى التجار الذين يرافقونها^(١١).

هذا النشاط التجاري الواسع كان مرتبطاً بـ «آلهة» قريش وأصنامها، ارتباطاً مباشراً: فالتجارة في مكة، ومنها وإليها، مع القبائل العربية ومع الشام واليمن والعراق والحبشة، كل ذلك كان مرهوناً بالحج إليها، إلى الآلهة التي أقيمت لها أصنام فيها، ومرهوناً كذلك بالأمن الذي يوفره الحج للتجارة في الأسواق، في المكان الحرم والأشهر الحرم. وإذن فالسبب بالهة قريش هو مس مباشر بتجارها. إن الدعوة المحمدية التي يقوم مشروعها على ربط الناس، جميع الناس، بإله واحد، متعال، يوجد في كل مكان، ولا تعترف بإله آخر سواه، ولا بوسائط ولا بشفعاء، إن هذه الدعوة قد نظرت إليها قريش من منظورها التجاري، فرأت فيها إعلاناً للحرب على مواردها الاقتصادية، دعوة إلى اغلاق الأسواق والغناء للمواسم والمعارض وشل الحركة التجارية نهائياً. ولا بد من التذكير هنا بأن النبي كان يصلي إلى القدس عندما كان ما يزال بمكة قبل الهجرة وبعدها، إلى حين، الشيء الذي كانت قريش ترى فيه صرفاً للناس عن مكة. إن «القبلة» لم تكن مسألة دينية وحسب، بل كانت بالنسبة لقريش مسألة اقتصادية أيضاً.

ب -

كانت قريش تدرك تماماً الأهمية الاقتصادية لمكة، ليس على الصعيد العربي وحسب بل

(١٥) جبل قُرب ينبع على أربعة بُرُودٍ من المدينة.

(١٦) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٧.

على الصعيد الدولي كذلك. وعندما قامت الدعوة المحملية كانت ذكرى حملة أبرهة، عامل ملك الحبشة على اليمن، كانت حملته على مكة، ما تزال ذكرى حية في تخيال قريش. لقد وقعت في نفس السنة التي ولد فيها محمد (ص)، وهي السنة المعروفة بـ «عام الفيل» (٥٧٠ ميلادية). ومع أن الحملة كانت ترمي أساساً إلى التخلص من تحيُّم مكة في التجارة الدولية بين اليمن والشام، ينقلها إلى يد اليمنيين، وبالتالي إلى الحبشة حليفة بزنتة، فإن تحقيق هذا الهدف كان يتطلب القضاء عليها كمركز ديني. ومن هنا استهدفت حملة أبرهة هدم الكعبة وتحويل حج العرب إلى «القليس» (الكنيس، الكنيسة؟) وهو معبد اقامه في اليمن^(١٧). لقد احتفظت الذاكرة العربية بتفاصيل عن الحادثة، زادها المخيال الاجتماعي الديني السياسي، القرشي، ثراءً وعنى. تنقل المصادر التلويحية في هذا الصدد «أن أبرهة بنى القليس ببناءه، فبنى كنيسة لم يُز مثلهما في زمانها بنىء من الأرض. ثم كُيِب إلى النجاشي ملك الحبشة: أن إني قد بئت لك أيها الملك كنيسة لم يبن مثلهما ملك كان قبلك، ولست بمجتئ حتى أصرف حج العرب إليها. فلما تحدثت العرب بكسب أبرهة إلى النجاشي غضب رجل - منهم من كنانة - فنخرج الكناني حتى إن الفليس فعمد فيها [= تغوط]... ثم خرج فطحن بأرضه». ولما أخبر أبرهة بذلك «غضب... وحلف ليسيرن إلى البيت [الكعبة] حتى يدمه، ثم أمر الحبشة تهيات وتحهزت ثم سار وخرج معه الفيل، وعسكر خاراج مكة، فبعثت إليه قريش كبيرها يومئذ وهو عبد المطلب جد النبي محمد (ص) مصحوباً بسيد بني بكر وبني هذيل لمفاوضته: «فرضوا على أبرهة ثلث أموال تلمة على أن يرجع عنهم ولا يدم البيت فأب عليهم... وانصرف عبد المطلب إلى قريش فأخبرهم الخبر وأمرهم بالخروج من مكة والتحرز في شعب الجبال [= رؤوسها] والشعاب [المواقع الخفية بين الجبال]... فلما أصبح أبرهة نهباً لدخول مكة وهباً فيلته وعبي جيشه». غير أن الحملة فشلت، وإلى ذلك يشير القرآن الكريم: «ألم تر كيف فعل ريك بأصحاب الفيل، ألم يجعل كيدهم في تضليل، وأرسل عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل، فجعلهم كصصف مأكول» (الفيل ١/١٠٥ - ٥). ويقول ابن اسحاق، صاحب السيرة، «حدثني يعقوب بن عتبة (وكان قتيهاً ورعاً له علم بالسيرة وروى أحاديث كثيرة) أنه حَدَّث: أن أول ما رُيَّت الحصبة والجدي بأرض العرب ذلك العام»^(١٨).

ولم تكن حملة أبرهة هي الوحيدة التي تدل على ما كان لمكة من أهمية في التجارة الدولية آنذاك بل يبدو أن أهميتها التجارية قد جلبت إليها أنظار الدول المجاورة - منذ القديم - وخاصة البيزنطيين، فاستولى عليها اليبوس الوبس [والي امبراطور روما على مصر حينما كان في طريقه لاحتلال اليمن سنة ٢٥ قبل الميلاد] كما أن قُصياً [الجد الرابع للنبي] عندما قام بانتزاع ملك مكة من خزاعة استعان بقضاعة التي نشأ فيها والتي كانت ضمن نطاق حكم البيزنطيين... كما أن عثمان بن الحويرث الأسدي اعتمد على مساندة البيزنطيين عندما حاول أن يضع مكة تحت نفوذهم... وقد أخذت أهمية مكة بالازدياد منذ القرن الخامس عندما سقطت الدولة الحميرية بيد الأحباش ونشبت بين الفرس والبيزنطيين حروب دامية مما عرقل التجارة العالمية المارة بالعراق وحمل البيزنطيين على الاهتمام بطريق البحر الأحمر الذي لم يكن تحت النفوذ الساساني. ومع أن أبو شروان أرسل

(١٧) انظر الروايات حول هذه المسألة في: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، الروض الأنف في تفسیر السيرة النبوية لابن هشام (بيروت: دار المعرفة، د.ت.د.)، ج ٢، ص ٢٧٢.
(١٨) انظر تفاصيل الحملة في: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٣ - ٥٧.

حلة احتلت اليمن إلا أنه لم ينجح في إيقاف التجارة لأن اليمن كانت بعهدة عن بلاد الفرس... لذلك ظلت التجارة نشطة بين اليمن وسوريا قرى بمكة^(١٩).

ولم تكن قريش تجهل هذه الملاسات الدولية التي احتفظت لمكة بأهميتها البالغة كمركز تجاري عالمي، ولذلك كانت تتابع باهتمام الحرب بين الفرس والروم البيزنطيين. وكما يحدث دائماً، في مثل هذه الأحوال، فقد وظفت هذه الحرب، وهي حدث خارجي، في الصراعات الداخلية. وفي هذا الصدد يحدثنا المقسرون أن سبب نزول قوله تعالى: ﴿الم غلبت الروم في أفن الأرض﴾ [في مكان قريب إلى مكة، وذلك في بصرى بالشام] وهم من بعد عليهم [غلبة الفرس لهم] سيفلون [الفرس] في بضع سنين. لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله... ﴿ (الروم ١/٣٠ - ٥)، أقول يحدثنا المقسرون عن سبب نزول هذه الآيات فيروون أنه «احتربت الروم وفسارس بين لذهعت وبصرى فغلبت فارس الروم فبلغ الخبر إلى مكة فشق على النبي (ص) والمسلمين، لأن فارس مجوس لا كتاب لهم والروم أهل كتاب، وفرح المشركون وشمتوا وقالوا: أنتم والنصارى أهل الكتاب، ونحن وفارس أميون، وقد ظهر انحوائنا على إخوانكم، ولنتظهنن نحن عليكم، فنزلت الآيات المذكورة. وتضيف الروايات أن أبي بن خلف، أحد زعماء قريش المشركين، تراهن مع أبي بكر الصديق على مائة ناقة: أبو بكر يقول ستغلب الروم بعد تسع سنين وأبي بن خلف يقول العكس. وقد غلبت الروم بعد سبع سنين من الرهان وكان أبي بن خلف قد توفي (فاخذ أبو بكر الخطر) ما تخاطروا وتراهنوا عليه] من ذرية أبي وجاء به إلى رسول الله (ص) فتصدق به^(٢٠).

وكان طبيعياً، في ظل هذا الوعي الذي كان لقريش بأهمية مكة وارتباط الدين بالاقتصاد فيها، أن يتوجسوا دائماً من كل دعوة جديدة ويروا فيها «بدأً خارجية» تريد النيل من مصالحهم الاقتصادية، خصوصاً المنافسون لهم كانوا كثيرين: الفرس، الروم، ملوك الحيرة، اليمن، الحبشة، وهذا ما يفسر ما صدر عن قريش من رد فعل سريع إزاء هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة. فقد أرسلت وفداً إلى النجاشي يتكون من شخصيتين معروفتين عندهم في ميدان التجارة والمفاوضة هما عبد الله بن أبي بن ربيعة وعمرو بن العاص «وجمعا لما هدايا للنجاشي ولبطارته». وقد حاول الوفد أن يقنع النجاشي بأن يسلم إليهم من هاجر إليه من المسلمين فرفض وعاد الوفد خائباً^(٢١).

إن رد فعل قريش هذا، وهم التجار المحترفون، لا يمكن أن يكون «من أجل آلتهم» فأي ضرر يصيب آلتهم من هجرة المسلمين إلى الحبشة؟ إذن لا بد أن يكونوا قد تخوفوا من أن يكون لا اختيار الرسول (ص) للحبشة كدار هجرة لأصحابه أهداف أخرى اقتصادية وسياسية، خصوصاً وهي كانت تمثل إلى الفرس بينما كان النبي والمسلمون يميلون إلى الروم،

(١٩) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٣، ٩٣، ٩٤.

(٢٠) أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر الزعشمي، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقبول في وجوه التلويل، ٤ ج (بيروت: الدار العالمية، [د.ت.د.]، ج ٣، ص ٢١٤.

(٢١) السهلي، المروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام، ج ٢، ص ٦٥.

والحيشة حليفة لهؤلاء. وإذا أضفنا إلى ذلك أن المسلمين الذين هاجروا إلى الحيشة لم يكونوا من «الستضعفين» بل من أبناء القبائل وكان كثير منهم يمارس التجارة، أدرنا نوع المخاوف التي لا بد أن تكون قد زادت قريشاً من تلك الهجرة. يبقى بعد ذلك ما إذا كان النبي (ص) قد هدف من وراء تهجير بعض أصحابه إلى الحيشة أن ينشئ هناك مركزاً تجارياً للمسلمين ينافس تجارة قريش، خصوصاً وقد كانت له، وللهاشميين عموماً، علاقات طيبة مع ملك الحيشة، إذ أتى عليه ومدح حكمه كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. إن هذا الافتراض لا يمكن إثباته. وما يضعف من قيمته أن شيئاً من هذا لم يحدث.

وكما اتزعجت قريش من هجرة بعض المسلمين إلى الحيشة، أيما انزعاج، أبدت تخوفها كذلك من أن يكون لمنافسها التجاريين في شرق الجزيرة العربية يد في الدعوة المحمدية. ولعل هذا ما حملهم على اتهامهم النبي بأنه إنما يعلمه رجل من البياعة يسمى «الرحان». وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: «وهم يكفرون بالرحان، قل هو ربي» (الرعد ١٣/٣٠). والرجل المعني هنا هو مسيلمة بن حبيب الحنفي، كان قد تسمى به «الرحان»^(٢٢)، كما ادعى النبوة قبل وفاة النبي وسمي به «مسيلمة الكذاب»، كما سنرى لاحقاً. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مسيلمة هذا كان قد بعث إلى الرسول (ص) رسالة يدعي فيها أنه شريكه في النبوة وأن له الحق في «نصف الأرض»^(٢٣)، وهذا يعكس بوضوح ما كان يطبع علاقات قريش بسكان شرق الجزيرة، وبنو حنيفة منهم، من تنافس على السيادة على العرب. وكان ملوك الحيرة (المانذرة) ينافسون التجارة القرشية ويمعنون، تجارياً، على أواسط الجزيرة العربية وجنوب شرقها ويعنون بقوافلهم التجارية إلى مكة نفسها^(٢٤).

وهناك من الباحثين المعاصرين من يربط «حلف الفضول» الذي ساهم الرسول في عقده، قبل نزول الوحي عليه، بوضعية مكة التجارية والصراعات الدولية من أجلها. وكان الذي دعاهم إلى هذا الحلف، كما بينا في الفصل السابق، هو أن تاجرأ من اليمن باع سلعة لأحد كبار تجار قريش، وعندما ماظله هذا الأخير في دفع الثمن استغاث التاجر اليمني بالكتل القبلي/التجاري الذي كان ييمن على مكة يومئذ، وكان على رأسه بنو عبد الدار وبنو مخزوم وبنو جمح وسهم وعدي؛ فأبوا أن يعينوه ونهروه فقام منافسهم وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب وحلفائهم من عبد العزي وزهرة وتيمم فأبرموا حلفاً بينهم هو حلف الفضول^(٢٥). فإذا نظرنا إلى هذا الحلف على ضوء ما ذكرنا من الصراعات والمنافسات الدولية التجارية أمكن القول: «إن بطون الغنية من قريش، وسهم منها، كانت تريد أن تقصي اليمنيين عن تجارة الجنوب وأن تحصر حله التجارة في يدها، وكان رد فعل بني هاشم ومن والاهم: التكتل في وجه هذا الفرع الغني وإنشاء تحالف يقف في وجه طامعهم المتزايدة، سيما وأن آل هاشم وحلفاءهم لم يكونوا على جانب من

(٢٢) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٧٣.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٠٠.

(٢٤) الخطيب، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٩٤.

(٢٥) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٤.

الثروة يساعدهم على تسيير قوافل خاصة بهم إلى اليمن، بل كانوا مضطرين إلى التعامل مع هذه البلاد عن طريق تجار يمنيين يقيمون في مكة^(٢٦). ومما تنبغي الإشارة إليه هنا أن العلاقة بين بني هاشم وبين أهل اليمن كانت علاقة طيبة للغاية. فقد كانت جدة النبي، أم عبد المطلب بن هاشم من بني التجار اليمنيين، وكانوا مقيمين في يثرب وقد ولد عبد المطلب عندهم وقضى صباه وطفولته بينهم، ثم صارت لعبد المطلب علاقات تجارية مع اليمن، وحظوة لدى بعض ملوكها. وسيظهر أثر هذه العلاقات الطيبة بين الهاشميين واليمنيين زمن الدعوة المحمدية، إذ ستسلم همدان دفعة واحدة على يد علي بن أبي طالب بعد أن رفضوا أن يسلموا على يد خالد بن الوليد الذي كان النبي قد بعثه قبل علي. ولا بد من استحضار هذه العلاقة «القديمة» الودية بين بني هاشم واليمن لفهم مناصرة اليمنيين بالكوفة لعلي بن أبي طالب في حربه مع معدوية بن أبي سفيان وبقائهم مناصرين له ولبنيه بعد ذلك مشكلين أهم عنصر في «الشيعة» زمن تكونها كما سنرى لاحقاً.

هذه المعطيات جميعها، سواء منها ما يخص عائدات الحج والتجارة الداخلية أو مكاسب التجارة الدولية، تبين بوضوح كيف أن قريشاً كانت تدرك تماماً الخطر الذي كانت تشكله الدعوة المحمدية على مصالحها الاقتصادية: إن نيزد الشرك معناه كف القبائل العربية عن الحج إلى آلهتها وأصنامها بمكة، وبالتالي توقف عائدات الحج والتجارة معاً. لم يكن من الممكن إذن اقتناع قريش بسخافة عبادة الأصنام، فما كان يهمها ليس الأصنام ذاتها بل «الغنيمة» التي من ورائها. إن الشيء الوحيد الذي كان يمكن أن يقنع قريشاً أو يجعلها على الاستسلام هو جعلها تدرك أن عدم اعتناقها للإسلام سيترج عندها حتماً وقوع ما تخشاه، أعني افتقار عائدات الحج والتجارة. وهذا ما استدركه بعد توالي الهجومات على قوافلها التجارية على يد المسلمين بعد هجرتهم إلى المدينة.

- ٢ -

أ

رأينا في الفصل السابق كيف أن النبي (ص) لم يهاجر إلى المدينة إلا بعد أن أبرم مع مثليها معاهدة «الدفاع المشترك» (والهدم بالهدم والدم بالدم). وأبرزنا كيف أن إبرام هذه المعاهدة قد تزامن مع نزول أية القتال التي تآذن للمسلمين بخوض الحرب مع قريش بعد أن كانت الآيات القرآنية من قبل توصي بالصبر (نحو سبعين آية). ولم يكن القتال هدفاً في ذاته بل كان من أجل الارتقاء بالدعوة المحمدية إلى المستوى الذي تشعر قريش معه بأن مصالحها الاقتصادية ستدمر تدميراً إذا هي لم تسلم، وإسلام قريش ضروري لإسلام باقي القبائل العربية فلقد كانت لها الزعامة عليها.

(٢٦) نبيه عاقل، تاريخ العرب القديم وعصر الرسول (دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب،

[د.ت.])، ص ٢٥٩.

بالفعل، كان «القتال» ضد قريش يستهدف منذ البداية ضرب مصالحها التجارية. لقد كان النبي وصحبه يتركون أن قريشاً لا تهمها آهنتها ولا ديانتها وإنما تهمها تجارتها، ولذلك مارسوا ضدها السياسة الصريحة بوسائل الحرب الصريحة: اعتراض قوافلها التجارية القادمة من الشام. والمدينة تقع كما هو معروف بين مكة والشام، وبالتالي فقد كان تحكّم المدينة في طريق تلك القوافل أمراً تفرضه الجغرافية فضلاً عن «التاريخ»، تاريخ التجارة العالمية وطرقها في العالم القديم. وهكذا فيما أن استقر المقام بالنبي وصحبه المهاجرين بالمدينة حتى بلغ إلى تنظيم سرايا، يقودها من يُعَيِّنُه النبي، أو غزوات يتولى قيادتها بنفسه، والهدف: اعتراض القوافل التجارية القرشية القادمة من الشام.

وإنه لما يثير الانتباه حقاً أن يبادر الرسول (ص) في الشهر السابع - فقط - من وصوله المدينة مهاجراً إلى تنظيم سرية أسند قيادتها إلى عمه حزة مكلفة بمهمة اعتراض قافلة تجارية لقريش قادمة من الشام كان يقودها أبو جهل ومعه ثلاثمائة رجل. غير أن حليفاً للفريقين تدخل بينها وحال دون وقوع القتال وتابع أبو جهل طريقه إلى مكة. وبعد شهر فقط نظم الرسول (ص) سرية أخرى بقيادة عبيد بن الحارث فتوجهت إلى رابح لا اعتراض قافلة من مائتي رجل كان يقودها أبو سفيان، وقد جرت بين الفريقين مناوشات وتراشق بالسهم ثم افترقا. وبعد شهر أيضاً، أي في الشهر التاسع للهجرة جهز الرسول سرية ثالثة بقيادة سعد بن أبي وقاص كانت مهمتها القيام بعملية استطلاعية، فقامت بالمهمة ولكن صادف أن القافلة المستهدفة كانت قد مرت قبل يومين^(٢٧). وفي الشهر الثالث من السنة الثانية غزا الرسول بنفسه غزوة الأبواء (أو: ودان) حيث أقام خمس عشرة ليلة ينتظر قريشاً ثم عاد إلى المدينة، ليخرج في الشهر نفسه في مائتين من أصحابه بقصد اعتراض قافلة قرشية في بواط كان على رأسها أمية بن خلف في مائة رجل وألفين وخمسمائة بعير، ولكن الإصطدام لم يحدث، ثم غزا في الشهر نفسه غزوة «ذات العشرة» بهدف اعتراض قافلة قرشية أخرى قادمة من الشام... فهذه سبع سرايا وغزوات نظمها الرسول (ص) في مدى ثلاثة عشر شهراً من مقدمه مهاجراً إلى المدينة، وكانت جميعها بهدف اعتراض القوافل التجارية القرشية.

إن هذه الحملات تدل من جهة على مدى النشاط التجاري الواسع الذي كانت تقوم به قريش والذي يرجع في جلته، كما بينا، إلى أهمية مكة كمركز تجاري وديني، وتدل من جهة أخرى على أن الرسول (ص) كان يدرك تماماً أن أنجح استراتيجية قتالية ضد قريش هي تلك التي تشعرها بأن مصالحها التجارية أصبحت مهددة. ولكي يجعل الرسول قريشاً تدرك بأن هذا التهديد الذي تتعرض له قوافلها يمكن أن يتحول إلى خطر حقيقي، يصيبها في عقر دارها، بعث عبد الله بن جحش في رجب من السنة الثانية من الهجرة على رأس جماعة

(٢٧) أبو عبد الله محمد بن عمر الواقدي، كتاب المقاتلي (طبعة أوكسفورد، ١٩٦٦)، ج ١،

صغيرة من المهاجرين كلفت باستطلاع أخبار القوافل المنقلة بين مكة والطائف. إن هذا يعني أن الرسول قد عقد العزم على إشعار قريش بأنه يستطيع ضرب تجارتها ليس فقط على الطريق بين مكة والشام ولكن أيضاً على الطريق بين مكة والطائف: وهما القريتان المتحالفتان المتجاورتان. قامت البعثة بمهمتها وأغارت على قافلة تجارية وساقتها مع رجلين منها إلى الرسول بالمدينة. وقد حدث ذلك في شهر رجب، وهو من الأشهر الحرم، ولم يكن الرسول قد أمرها بالقتال فيه، فحصل نقاش بين أصحابه هل يجوز القتال في الشهر الحرام أم لا يجوز^(٢٨)، وخافوا أن تعيرهم قريش بذلك فتزل قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه؟ قل قتال فيه كبير وقد سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله، والفتنة أكبر من القتل، ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم من دينكم إن استطاعوا، ومن يرتد منكم عن بيته فإني لأعلم أولئك ولو كانت في الدنيا والآخرة ولولئك أصحاب النار هم فيها خالدون. إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجو رحمة الله والله غفور رحيم﴾ (البقرة ٢١٧/٢ - ٢١٨).

ويعد ذلك بشهر واحد وقع حادثان تاريخيان يدخلان في الإطار نفسه: أولهما تحويل القبلة إلى مكة والثاني هزوة بدر الكبرى. لقد سبق أن أشرنا إلى أن النبي (ص) كان يصلي إلى بيت المقدس، قبل الهجرة إلى المدينة، وقد بقي كذلك إلى الشهر الثامن عشر من الهجرة، حين أخذ يفكر في مسألة القبلة. ولا بد أنه كان يوازن بين أن يستمر في الصلاة إلى القدس تاركاً الكعبة لقريش، التي كانت دعابته ضده تقوم على جملة أمور منها أنه وترك قبلة آباءه واتبع قبلة اليهود، وبين أن ينقل القبلة إلى الكعبة وسيكون ذلك نوعاً من «القطيعة» مع اليهود الذين كان يحرص أشد الحرص على تجنب الاصطدام معهم رغم ما كانوا يقومون به من تحريك التناقضات داخل يثرب. ولا شك أن اتخاذ الكعبة قبلة للمسلمين كان أهم كثيراً من ردود فعل اليهود، ليس فقط لأن المسلمين والعرب عموماً كانوا ينظرون إلى الكعبة كترث «قومي» من جدهم إبراهيم عليه السلام، بل أيضاً لأن قريشاً يمكن أن تقر ذلك بمنطقها التجاري قراءتين مختلفتين، كلتاهما في صالح المسلمين: يمكن أن تقرأه من جهة على أنه دليل على أن النبي لن يقف عند مجرد اعتراض قوافلها التجارية والإغارة عليها بل هو يخطط لما هو أبعد وهو الاستيلاء على مكة نفسها، قبلة الصلاة التي لا يجوز أن تبقى في يد المشركين. ومن الممكن أن تقرأ قريش تحويل القبلة إلى مكة تفسيراً آخر فتري فيه «رسالة» مفادها أن الإسلام يمكن أن يحفظ مكة بوضعيتها كمركز ديني وبالتالي على أهميتها التجارية، مما يعني أن أهلها سيحافظون على مصالحهم الاقتصادية إذا هم أسلموا وأسلم العرب وصار الجميع يعبد الله وحده ويتوجه صلاته إلى الكعبة كقبلة، وبالتالي ينجح إليها... مثل هذه الخواطر لا بد أن يثيرها في مخالب قريش التجارية تحويل قبلة المسلمين إلى الكعبة فيكون منهم من يزداد تخوفه من محمد (ص) إذا أخذوا بالقراءة الأولى، ويكون منهم من يطمع في حدوث تحول في مجرى الأحداث لصالح تجارتهم إذا أخذوا بالقراءة الثانية.

ويأتي الوحي ليفصل فيما كان يفكر فيه النبي حينها كان يقلب نظره في السبأ يبحث

(٢٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧، وابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٦٠١.

عن الإجماع المناسب كقبة للمسلمين. قال تعالى: ﴿يُحِبُّوا السُّفَهَاءَ مِنَ النَّاسِ: مَا وَأَلَّاهُمْ مِنْ قِبَلِهِمْ لِي كَانُوا عَلَيْهِمْ؟ قُلْ لَهُ الشَّرْقُ وَالْمَغْرِبُ بِيَدِي مِنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنَتَّبِعَ مَكَّةَ فِي الْوَسْطَةِ بَيْنَ قِبْلَةِ الْيَهُودِ إِلَى الْغَدَسِ عَلَى الشَّيْءِ الْغَرِيبِ مِنْهَا وَقِبْلَةَ النَّصَارَى الَّتِي هِيَ الْمَشْرِقُ﴾ لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً. وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله، وما كان الله ليعضد إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم. قد نرى قلب وجهك في السهاة فلتؤتيتك قبة ترضاهما، قَوْلُ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ، وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَطْمَئِنُّونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة ١٤٢/٢ - ١٤٤). وواضح من قوة هذه الآيات وصراحتها وتكرارها قرار التوجه إلى القبلة وردّها على مختلف الاعتراضات، واضح إذن أن الأمر كان يتعلق فعلاً بقرار تاريخي ينطوي على أكثر من مغزى. إن التوجه إلى الكعبة حين الصلاة يتبعه حتماً تأكيد التوجه إليها للحج والعمرة أيضاً، وذلك ما حصل كما سنرى.

وتأتي غزوة بدر الكبرى بعد شهر واحد فقط من قرار تحويل القبلة إلى مكة لتعطي لهذا القرار بعده التاريخي: لقد كَسَّرَ المسلمون في هذه الغزوة شوكة قريش إلى الأبد. ذلك إن أبا سفيان بن حرب أقبل من الشام في قرب من سبعين راكباً من قبائل قريش كلها، كانوا تجمراً بالشام، فاقبلوا جميعاً معهم أموالهم وحماتهم، فذكر ذلك لرسول الله (ص) وأصحابه... فلما سمع بهم رسول الله (ص) ندب أصحابه وحدثهم بما معهم من الأموال وبقلة عددهم، فخرجوا لا يريدون إلا أبا سفيان والركب معه، ولا يرونها إلا هزيمة لهم^(٣٠). ولما علم أبو سفيان بالأمر أرسل إلى قريش يطلب النجدة، فبادرت قريش وجهزت جيشاً قوامه ٩٥٠ رجلاً على رأسه أبو جهل بن هشام، رجلاً بني مخزوم القوي. غير أن أبا سفيان استطاع أن يتلاقى طريق المسلمين إذ عرج بالقافلة نحو البحر ودخل مكة مسرعاً، وأرسل إلى أبي جهل وجيشه يخبره بنجاة القافلة، فرغب فريق من رجاله في العودة إلى مكة وتجنب الصدام مع المسلمين بينما أمر هو على الذهاب إلى «بدر»، وكانت من مواسم العرب، يقيمون فيها سوقاً كل سنة للاحتفال وإظهار الفرح حتى تسمح العرب بذلك وتحفظ قريش بهيبتها. وجرى نقاش في صفوف المسلمين الذين كان عددهم ٣١٤ رجلاً بقيادة النبي نفسه، ثم أجمعوا على التصدي لجيش أبي جهل الذي دخله الانقسام، إذ انسحب منه بنو زهرة لما علموا بنجاة القافلة. كانت المواجهة إذن بين المسلمين وبني مخزوم أساساً، وقد انتصر فيها المسلمون وقتل أبو جهل وقتل معه ٢٣ رجلاً من خيرة مقاتلي هذه القبلة، من أصل ٧٠ قتيلاً في صفوف قريش مقابل استشهاد ١٤ من المسلمين، ستة من المهاجرين وثمانية من الأنصار^(٣١).

كانت لهذه الواقعة نتائج بالغة الأهمية قردت مصير الصراع بين الدعوة المحمدية وقريش: لقد أنكسرت شوكة بني مخزوم وانتقلت الرئاسة في مكة إلى أبي سفيان، وهو من بني أمية أولاد عم بني هاشم، الشيء الذي فتح الباب لإمكانية توظيف «مفعول القبيلة» الإيجابي

(٢٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠. من رسالة عمرو إلى عبد الملك بن مروان حول وقعة بدر.

(٣٠) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠٨ - ٧١٥.

بالدفع بالصراع نحو نهاية مرضية مع أقل ما يمكن من الخسارة كما يحدث بين أبناء العم دائماً. ويمكن أن نلمس هذا في موقعة أحد التي أرادت فيها فريش أن تأخذ النار لقتلها في بدر وكان جيشها بقيادة أبي سفيان الذي «تعم» بأخذ الثأر ورفع شعار «الحرب سجال، يوم بيوم» مع أنه كان بإمكانه أن يطعم في جمل هزيمة المسلمين أكثر فداحة. لقد قُتل أبو سفيان راجعاً إلى مكة مخاطباً المسلمين: «إن موعدكم بدر للعام القادم»^(٣١). ومن نتائج غزوة بدر حصول المسلمين على غنائم هامة مكنتهم من التغلب على الضيق الذي كان فيه المهاجرون بالمدينة. لقد تركوا ديارهم وممتلكاتهم بمكة وهاجروا فارغى الأيدي تقريباً. ومع أن الرسول قد خفف من المشكلة بنظام «المؤاخاة» كما أشرنا إلى ذلك في الفقرة الماضية، فإن المشكلة بقيت مع ذلك قائمة من بعض الوجوه. وهكذا جاءت غنائم بدر لتزيل الحاجة إلى نظام المؤاخاة، فجاء الوحي بإبطال الأثر بالمؤاخاة وإعادته إلى النسب فقط: «ولولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض» (الأنفال ٧٥/٨). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن سورة «الأنفال» قد نزلت بعد بدر مباشرة لشرع لكيفية توزيع غنائم الحرب. لقد تنازع المسلمون حول غنائم بدر فقسمها الرسول «على السواء» بين من حضر المعركة من المسلمين. ثم جاءت سورة «الأنفال» لتقرر الطريقة التي سيسير عليها المسلمون في توزيع الغنائم التي يحصلون عليها في معاركهم بعد انتصارهم بقوة السلاح: «يسألونك عن الأنفال [غنائم الحرب]، قل الأنفال لله والرسول (...). واعلموا أن ما ضمنتم من شيء فأنه لله وللرسول ولذي القربى والمساكين وابن السبيل» (الأنفال ١/٨)، (٤١)، بمعنى أن ما ضمنتم من الكفار قهراً فأربعة أثمانه توزع على المقاتلين أما الخمس الباقية فيصرف على الذين ذكرتهم الآية، وهو يعود في نهاية الأمر إلى نظر الإمام: رئيس الدولة^(٣٢).

ب -

لم يكن اعتراض النبي (ص) لقوافل قريش التجارية بدافع الحصول على غنائم، وإنما كان ذلك من أجل حمل قريش على الرضوخ والدخول في الإسلام. لقد رفض الرسول ما عرضه عليه زعماء قريش بمكة من إغراءات مادية كثيرة، ولا شك أنه كان سيرفض أية عروض مادية تقدمها له قريش وهو بالمدينة مقابل عدم التعرض لقوافلها. لقد كان الرسول (ص) صاحب رسالة لا صاحب مطامع ومطامع، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط والإغراءات والمضي قدماً بالدعوة إلى الأمام. غير أن طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه

(٣١) نفس المرجع، ج ٧، ص ٩٣ - ٩٤.

(٣٢) هذا ولا بد من التمييز بين النفل أو الغنيمة وهو ما يأخذه المسلمون من العدو قهراً، بعد الانتصار عليه في الحرب، وبين القية وهو ما يؤخذ من العدو صلحاً حين ينضو الطرفان على الهدول عن القتال مقابل ذعيرة تسمى القية يدفعها العدو للمسلمين. وأما توزيع القية فهو عكس توزيع النفل أو الغنيمة، إذ أربعة أخماس القية هي التي تعود إلى الإمام.

لا بد للنجاح من وسائل، وأولى الوسائل التي يتطلبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال. لقد كان لا يد إذن من أن تدخل «الغنيمة» كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي (= التشريع للغانم... الخ).

غير أن دخول «الغنيمة» في كيان الجماعة، ولو في إطار خدمة الدعوة ورسالتها، كان لا بد أن يؤدي أيضاً إلى دخولها في «عقل» الأفراد - السياسي والاقتصادي، ومن ثمة تصبغ «الغنيمة» من جملة الحوافز التي تحرك البعض على الأقل - خصوصاً والمسلمون الجدد لم يكونوا قد تشبعوا بعد بروح الرسالة - بل قد تندفع إلى نوع من الشطط في بعض الأحيان كما حدث عندما نزل نفر من الصحابة برجل من بني سليم وهو يسوق غنماً، فسلم عليهم فقالوا: ما سلم علينا إلا تقيّة، فقتلوه واستاقوا غنمه. وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ [سافرتُم للحِجَاد] فَتَيَبْنَا وَلَا تَقُولُوا لِمَن قَتَلَ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَتَّبِعُونَ خَرَضَ الحِیةِ الدنیا فمَدَّ اللَّهُ مَغَانِمَ کَثِیرَةً کَذَلِکَ کَتُم مَن قَبْلَ فَمَنْ اللَّهُ عَلَیْکُم فَتَيَبْنَا إِنَّ اللَّهَ کَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ (النساء ٩٤/٤).

وعندما قرر النبي الذهاب إلى مكة معتمراً لأول مرة بعد هجرته إلى المدينة استنفر الأعراب للخروج معه، حذراً من أن تعمد قريش إلى الهجوم عليه أو منعه من دخول مكة، والقيام أيضاً بنوع من «استعراض القوة» أمامها، فاعتذر أولئك الأعراب بانشغالهم بأهلهم وأموالهم. وعندما عاد النبي (ص) سالماً منتصراً، انتصاراً معنوياً، بعد أن أبرم مع قريش «صلح الحديبية»، وكان قد وعد أصحابه حين إبرام الصلح «أن يعرضهم من مغنم مكة مغنم خيرة، جاء أولئك الأعراب يطلبون الذهاب معه إلى خيبر طمعاً في الغنيمة. وفي ذلك جاء في سورة الفتح: ﴿سَيَقُولُ لِكِ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ [أي الذين تخلّفوا عن الذهاب مع النبي إلى مكة] شَغَلْنَا أَمْوَالَنَا وَأَهْلُونَا فَاسْتَغْفِرْ لَنَا [..] سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ [مغنم خيبر] فَطَعَلْتُمَا نَزَرْنَا نَتَّبِعُكُمْ... قُلِ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سُدُّوهُنَّ إِلَى قَوْمِ أُوَيْلِي يَأْسُ شَدِيدٌ طَعَلْتُمُوهُمِ أَوْ يَسْمَعُونَ فِرَاقَ نَظِيمِهِمْ يَوْمَئِذٍ أَلْحِقُوا الْفِتْرَةَ بِالسُّورَةِ وَان تَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مَن قَبْلَ يَعْنِيكُمْ عَذَابُ الْبِئْسَاءِ﴾. وتثنى السورة على المؤمنين الذين بايعوا النبي على القتال حتى الموت في الحديبية (قبل عقد الصلح) وتعدهم بأن الله سيعرض لهم رجوعهم بدون قتال وبالتالي بدون غنيمة بنائهم أخرى كثيرة: ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة [بيعة الرضوان بالحديبية] فلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم [وعدهم ثواباً لهم] فصاعاً قريباً ومغنم كثيرة [مغنم خيبر] يأخذونها وكان الله عزيزاً حكيماً. وهدم الله مغنم كثيرة تأخذونها فبذل لكم هذه [أي مغنم خيبر] وكف أيدي الناس عنكم [أيدي أهل خيبر] ولتكون [تلك الغنيمة العجلة] آية للمؤمنين ويهديكم صراطاً مستقيماً. وأخرى لم تقدروا عليها [لم يتربصها المسلمون بسلاحهم] قد أحاط الله بها [علم أنها ستكون لكم] وكان الله على كل شيء قديراً﴾ (الفتح ١١/٤٨).

هكذا صارت «الغنيمة» حاضرة في غزوات النبي (ص) وسراياه، يأخذها المسلمون ويوظفونها ليس فقط في تجهيز الجيوش بل أيضاً في تحفيز النفوس على الجهاد، خصوصاً واستراتيجية اعتراض القوافل والاستنزاف تقتضي عملاً متواصلاً، سرايا وغزوات متتالية.

وذلك ما حصل بالفعل، فلم يمكث النبي في المدينة بعد عودته إليها من غزوة بدر سوى سبعة أيام حتى خرج يريد بني سليم وخطفان لأنه سمع أنهم تجمعوا قريباً من المدينة، ربما للهجوم عليها؟ غير أنه لما وصل إلى المكان وجدهم قد غادروه فأرسل سرية تتعقبهم فتمكنت من مصادرة إبلهم وجاءت بها غنيمة فأخذ خمسها ووزع الباقي على من خرج معه فكان نصيب الواحد منهم سبعة أبعرة. وبعد غزوات ثنوية لم يكن فيها قتال ولا غنيمة قام بعد شهر أو أشهر من وقعة بدر بضرب حصار على يهود بني قينقاع لما ظهر منهم من إساءة للمسلمين، الشيء الذي اعتُبر حرقاً من جانبهم لبندو الصحيفة/المعاهدة. وبعد خمسة عشر يوماً من الحصار استسلموا فأجلاهم عن المدينة إلى الشام «وَعَثَمَ اللهُ عز وجل رسولك والمسلمين ما كان لهم من مال، ولم تكن لهم أرضون وإنما كانوا ضاعةً فأخذ رسول الله (ص) لهم سلاحاً كثيراً والة صياغتهم...» - وقيل - فيها كان أول خمس خمسة رسول الله (ص) في الإسلام. فأخذ رسول الله (ص) صفيه^(٣٣) والخمس وسهمه وقض أربعة أخماس على أصحابه^(٣٤). وبعد بدر بسنة أشهر كانت غزوة «القرودة». ذلك «أن قريشاً قالت: لقد عَزَّزَ علينا محمد متجرنا [= تجارتنا] وهو على طريقنا. وقال أبو سفيان وصفوان بن أمية: إن أقمنا بمكة أكلنا رؤوس أموالنا» فاقترح عليهم أحد الحبراء بالطرق الصحراوية سلوك طريق العراق ففعلوا وسارت القافلة بقيادة أبي سفيان «وفيها مال كثير وانية من فضة». ويبدو أن استعلامات النبي (ص) بمكة كانت نشطة إذ ما لبث أن سمع بالخبر فأرسل لاعتراضها سرية بقيادة زيد بن حارثة «فظفرت بالعبرة وأقلت أعيان القوم وجاءت بالغنيمة إلى المدينة فكان الخمس عشرين ألفاً فأخذه رسول الله (ص) وقسم الأربعة الأقسام على السرية^(٣٥).

وبعد موقعة أحد التي انهزم فيها المسلمون قام الرسول (ص) بتنظيم عدة حملات على الأعراب خارج المدينة دفعاً لطمعهم في النيل من المسلمين بعد هزيمتهم تلك ولم يحصل اصطدام، ولكن حصل المسلمون على غنائم فضلاً عن الفوائد المعنوية. ثم حدثت حادثة إجلاء يهود بني النضير، وذلك عندما هموا على التسدر بالنبي (ص) حينها ذهب إليهم يطلب منهم، طبقاً للصحيفة/المعاهدة، المسامحة في دفع دية رجلين كان قد أعطاهما الأمان وقتلها أحد المسلمين دون أن يعرف بذلك، فأظهر اليهود الموافقة ثم تسامروا على اغتياله فلم الرسول بذلك وعاد إلى المدينة وقرر الاستعداد للحرب والسير إليهم فحاصروهم ست ليال فتحصنوا منه في الحصون فأمر رسول الله (ص) بقطع الخيل والتحريق فيها... وقذف الله في قلوبهم الرعب وسألوا رسول الله (ص) أن يجليهم ويكف عن دعواتهم على أن لهم ما حملت الإبل من أموالهم إلا الملقطة [= السلاح] ففعل، فاحتملوا من أموالهم ما استقلت به الإبل... فخرجوا إلى حبير ومنهم من سار إلى الشام^(٣٦) تاركين ممتلكاتهم وما تبقى من أموالهم «فكانت لرسول الله خاصة، يضعها حيث يشاء، فقسمها رسول الله (ص) على المهاجرين الأولين دون الأنصار... ونزل في بني النضير سورة الحشر بأمرها» وفيها يحدد القرآن حكم

(٣٣) الصفي، والجمع: الصوافي، ما ينتاره الرئيس لنفسه من الغنائم قبل قسمتها وهي في الغالب شيء واحد: فرس أو أمة أو سيف وما أشبهه. وكان العمل جارياً بذلك عند العرب من قبل.

(٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٩.

(٣٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٥.

(٣٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ١٩١.

توزيع الفيء أي ما يحصل عليه المسلمون بغير حرب، كأموال بني النضير فقال تعالى: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب﴾ [بني النضير] من ديارهم لأول الحشر [حشرهم إلى الشام] ما ظنتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوعهم بأيديهم وأيدي المؤمنين... ما قطعتم من لينة [سخلة] أو تركتموها قائمة على أصولها فبئذ الله وليخزي الفاسقين. وما آفاه الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب [لم تنكفوا مشقة قتالهم] ولكن الله يسلب رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير. ما آفاه الله على رسوله من أهل القرى فله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم [متداولاً بينهم، محتكرين له] وما أتاكم الرسول [من العطاء] فضلوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين [مخصص هذا الفيء] الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يتسولون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوأوا الدار والأيمان من قبلهم [الأنصار] يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة، ومن بوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴿الحشر ٥٩/٢... ٩﴾. وهكذا قسم الرسول (ص) ما تركه بنو النضير على أسامس أنه فيء، فجعل المجموع خمسة أخماس: الخمس لله وللرسول ولذي القربى... إلخ والأربعة الأخماس الباقية تصرف فيها، فخص بها المهاجرين للاعتبارات المذكورة في الآية السابقة (فقراء خرجوا من ديارهم).

وبحاول يهود بني النضير وبني قينقاع الانتقام، فسعوا في عقد حلف ضد المسلمين ضم قريشا وعضطان وبني سليمان، فجاءت جموع هذا التحالف إلى المدينة وفيهم أبو سفيان الذي حاول ضم يهود بني قريظة إلى التحالف المذكور، الذي سمي بـ «الأحزاب»، فانضم بنو قريظة، وكانوا يسكنون ضاحية المدينة. لجأ المسلمون إلى حفر خندق حول المدينة وتحصنوا به (وقد سميت هذه الغزوة بغزوة الأحزاب وبغزوة الخندق). وأخيراً تمكن المسلمون من زرع الخلاف والشقاق في «الأحزاب» ثم جاءت ريح شديدة فزرعت الفوضى والاضطراب في صفوفهم فاضطروا إلى فك الحصار ومغادرة المدينة بعد أن كادت الهزيمة تنزل على المسلمين بسبب الموقف المتخاذل الذي وقفته فئة من المنافقين. وقد نزلت سورة الأحزاب تفصح هؤلاء المنافقين وتثني على المؤمنين الصادقين: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود [جنود الأحزاب] فأرسلنا عليهم رعباً وجنبوداً لم تروها وكان الله بما تعملون بصيراً، إذ جاءكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنون، هنالك ابتلي [اختبر] المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً، وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غروراً، وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلا فراراً، ولو دخلت عليهم من أقطابها ثم سلكوا الفتحة لأتوها وما نلبثوا بها إلا يسيراً، [لو اقتحم العدو عليهم المدينة وطلبوا منهم العروة إلى الشرك لاستجابوا لهم بسرعة]﴾. ثم تعطف السورة على المؤمنين وتثني على موقفهم: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً... من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلاً﴾ (الأحزاب ٣٣/٩... ٢٧).

وبما أن يهود بني قريظة قد نقضوا الصحيفة/المعاهدة بانضمامهم إلى «الأحزاب» كما ذكرنا، فقد اتجه الرسول إليهم وحاصرهم فأصابهم خوف شديد وقبلوا تحكيم أحد الخبراء العرب من حلفائهم القدامى فحكّم فيهم: «أن تقتل الرجال وتقسّم الأموال وتسمى الذراري

والنساء . كانوا ما بين ٦٠٠ و ٩٠٠ رجل فنفذ الرسول الحكم فيهم . ثم إن رسول الله (ص) قسم أموال بني قريظة ونساءهم وأبناءهم على المسلمين . . . فكان للفارس ثلاثة أسهم ، للفارس سهان ولقارسه سهم وللفراجل ، من ليس له فارس ، سهم (٣٧) .

ج -

بانهزام التحالف المذكور أخذ رجال قريش في مراجعة حساباتهم . وفي هذا الصدد حكى عمرو بن العاص ، وكان يوم الخندق في صفوف قريش ، أنه بعد عودته إلى مكة جمع رجالاً من قريش وقال لهم : « تعلمون والله أني أرى أمر محمد يتلو الأسور علواً منكراً وأنا قد رأيت . . . أن نلحق بالنجاشي فنكون عنده ، فإن ظهر محمد على قومتنا كنا عند النجاشي . . . وإن ظهر قومتنا فنحن من فد عرفوا فلن يأتينا منهم إلا الحيرة قوافقوه ، وذهبوا إلى النجاشي يحملون الهدايا ، غير أن هذا الأخير أفتق عمرو بن العاص بالإسلام - فيما يحكي هذا عن نفسه - فعاد قاصداً رسول الله (ص) في المدينة والتقى في الطريق خالد بن الوليد بن المغيرة المخزومي فسأله إلى أين فأجابته خالداً : « والله قد استقام النم » (تبيين الطريق) . لقد قرر هو الآخر الدخول في الإسلام ، فذهباً معاً إلى النبي (ص) للمدينة وأعلنا إسلامهما .

والواقع أن فشل تحالف «الأحزاب» (قريش وخطفان وبني سليم . . .) الذي كان يضم عشرة آلاف مقاتل كان انتصاراً للمسلمين لا يعدله إلا انتصارهم يوم بدر . لقد تبين لقريش بعد فشل «الأحزاب» أن القضاء على محمد وأصحابه صار من شبه المستحيل . لقد أصبحت لهم اليوم دولة وقوتهم المادية ، رجالاً وأموالاً ، في تزايد مستمر ، وسمعتهم وسط القبائل العربية في ارتفاع وانتشار ، ونفوذهم خارج المدينة يقوى يوماً بعد يوم . . . وإذن فالتجارة ، تجارة قريش إلى الشام ، مستختق بإحكام المسلمين السيطرة على الطرق ، وهم جادون في ذلك ، وقد سبق للرسول (ص) قبل حصار «الأحزاب» بنحو نصف سنة (السنة الخامسة للهجرة) أن قاد غزوة على دومة الجندل ، على نحو ٥٠٠ ميل شمال المدينة ليمترض تجمعاً لقضاة وغان كان يقصد الحجاز ، وربما كان هدفة السيطرة على خطوط المواصلات بين المدينة والشام . وإذن فلم يعد المسلمون يقطعون الطريق على تجارة قريش وحسب ، مستفيدين من موقع المدينة ، بل إنهم أصبحوا قادرين كذلك على التوغل شمالاً والسيطرة على الطرق الأخرى ، بما في ذلك تلك التي تمر عبر العراق والتي كان أبو سفيان قد حاول استعماها ، كما أشرنا قبل . وأمام هذه التطورات لم يكن أمام قريش إلا أن تراجع حساباتها ، خصوصاً وزعيمها أبو سفيان يتن المزج بين الحسابات التجارية والحسابات السياسية .

أما المسلمون فقد كان طبيعياً أن يشعروا بقوتهم ويعملوا على تكثيف الضغط على قريش بكل الوسائل ، بما في ذلك الوسائل السلمية . وكان الوحي قد نزل عقب انتصار المسلمين في بدر يوصيهم باستعمال السلاحين معاً : سلاح الحرب وسلاح السلم «وأعدوا لهم

(٣٧) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٢٤٤ .

ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل... وان جنحوا للسلم فاجنح لها... (الأفعال ٦٠/٨ - ٦١).
 بالفعل جمع النبي (ص) في خطته بين الأمرين في صلح الحديبية الذي عقده مع قريش في
 السنة الموالية: السنة السادسة للهجرة. فقد خرج قاصداً مكة «يريد زيارة البيت، لا يريد قتالاً
 وساق معه الهدايا: سبعين بنية وكان الناس سبعمائة رجل». وسمعت قريش بالخبر فأخذت تستعد
 لئله من دخول مكة، فلما سمع بذلك قال: «ويح قريش، لقد آكلتهم الحرب، ماذا عليهم لوخلوا
 بيني وبين سائر العرب، فإن هم أصابوني كان الذي أوتوا وإن أظهروني الله عليهم دخلوا في الإسلام وأقرين
 وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة»^(٣٨). ولا شك أن هذه كانت «رسالة» إلى قريش، ولا شك أنها قد
 نلقتها. إن الاتجاه الآن ليس إلى الملا من قريش فقد انتهى أمرهم أو كاد، بل الاتجاه إلى
 المستقبل، إلى «سائر العرب». فلماذا لا يتنضم إلى الإسلام من بقي من قريش للعمل جميعاً
 على دخول «العرب» في الإسلام، وتحت قيادتهم؟

لم يكن من المنتظر أن تستجيب قريش لمضمون هذه الرسالة بين عشية وضحاها،
 فالخول السياسية تمر دوماً عبر مراحل ووساطات: بدأت الوساطة أولاً. رجال من خزاعة،
 وخزاعة من اليمن وهم حلفاء تاريخيون لبني هاشم، جاؤوا النبي «فكلموه وسألوه ما الذي جاء
 به؟ فآخبرهم أنه لم يأت يريد حرباً وإنما جاء زائراً للبيت ومعظماً لحرمته»، وهل كانت قريش تدافع عن
 شيء آخر غير «حرمة البيت»، من منظورها التجاري؟ ألا يعني حج المسلمين، ثم العرب
 جميعاً عندما يسلمون، إلى مكة، ان عائدات قريش من الحج والتجارة لن ينالها مكروه بل
 ربما تزداد؟ خواطر لا بد أن تكون قد جالت في ذهن أبي سفيان. ولكن الاستسلام بدون
 مقدمات غير ممكن، إذ لا بد من انتقاذ ماء الوجه. وهكذا كان: لقد جاء رجال خزاعة
 الوسطاء إلى مكة وحاطبوا أهلها قائلين: «يا معشر قريش إنكم تعجلون على محمد. ان محمداً لم يأت
 لقتال وإنما جاء زائراً هذا البيت». فكان مما جاء في جواب قريش: «إن كان جاء ولا يريد قتالاً فوالله لا
 يدخلها علينا عنوة أبداً ولا نعدُّ ذلك عنا العرب» ومعنى ذلك أنه لا بد من المفاوضة والصلح.

أرسلت قريش مبعوثها وأرسل النبي عثمان بن عفان مبعوثاً من جانبه إلى قريش، ثم
 انتدب أهل مكة وسيطاً آخر وقالوا له: «إنَّ محمداً فصالحه ولا يكون في صلحه إلا أن يرجع عنا عامه
 هذا» وكذلك كان فقد أبرم باسم قريش صلحاً مع النبي (ص)، بمكان قريب من مكة يسمى
 «الحديبية» فسمي الصلح باسمه. ينص هذا الصلح على «أنه من أحب أن يدخل في عقد محمد
 وعهده دخل فيه ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه... وانك - يا محمد - ترجع عنا علمك
 هذا فلا تدخل علينا مكة، وأنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأنت ثلاثاً معك سلاح
 الراكب، السيوف في القرب، لا تدخلها بغيرها»^(٣٩).

إنه اعتراف من قريش بمحمد (ص) وجنوح إلى التعايش السلمي، والبقية تأتي: يقوم
 النبي (ص)، بعد صلح الحديبية مباشرة، بمبادرة ذات دلالة سياسية، على صعيد «القبيلة»،

(٣٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٩.

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٧ - ٣١٨.

فبعث الى الحبشة من يخطب له أم حبيبة بنت أبي سفيان، وكانت قد هاجرت إليها مع زوجها الذي توفي عنها هناك. وبارك القرآن هذه البادرة بقوله تعالى: ﴿وَصَى اللهُ أَنْ يَعْمَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْفَرِيقِ عَادِيْمٌ مِنْهُمْ سَوْفَةٌ...﴾ (المتحنة ٧/٦٠). وهكذا: «تزوج رسول الله (ص) أم حبيبة فلاتت عند ذلك عريكة أبي سفيان واسترخت شكيمة في العداوة» وقال عن النبي (ص) عندما علم بالأمر: «وذلك الفصل لا يندفع الله»^(١). ثم يأتي الوحي والمسلمون في طريق عودتهم من الحديبية الى المدينة، فتنزل سورة الفتح تبشر النبي بفتح مكة، في المستقبل بصيغة الماضي، إشارة إلى أن المسألة هي كما نقول اليوم: «مسألة وقت فقط». قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ لَكَ فَتْحًا مُبِينًا، لِيُفْرَقَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيَتِمَّ نِعْمَتُكَ عَلَيْكَ وَيُؤَدِّكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا، وَيُحْمَرِكَ اللهُ نَصْرًا عَزِيزًا﴾ (الفتح ١/٤٨-٣).

مرت ستان بين صلح الحديبية وفتح مكة قام النبي خلالها (في السنة السابعة للهجرة) بـ «عمرة القضاء»، العمرة التي نص عليها الصلح، فأقام في مكة ثلاثة أيام ثم عاد إلى المدينة. وخلال الفترة نفسها جهز النبي (ص) ما لا يقل عن ١٧ غزوة وسرية. وباستثناء غزوة خيبر فإن جميع هذه الحملات كانت موجهة ضد القبائل البدوية، إما تاديباً لها أو من أجل حملها على الاسلام، أو من أجل ضمان الأمن في الطريق التجارية من المدينة والشام، مما وسع من نفوذ الاسلام. أما «خيبر» فكانت عبارة عن تجمع سكني محصن لليهود يقع خارج المدينة. وبما أن علاقاتهم مع المسلمين لم تكن مستقرة ولا خالصة فقد رأى النبي (ص) أن ينهي المشكلة معهم. فخرج في السنة الرابعة للهجرة إلى حصون خيبر ففتحها واحداً بعد الآخر بعد حصار، فطلب أهلها من الرسول «أن يسيرهم [= ينهبهم] وأن يحقن دماءهم ففعل. وكان رسول الله (ص) قد حاز أموالهم كلها من جميع الحصون. فلما سمع بهم يورد فأنك قد صنعوا ما صنعوا بعثوا إلى رسول الله (ص) يسألونه أن يسيرهم وأن يحقن دماءهم ويخولوا له الأموال ففعل... فلما نزل أهل خيبر على ذلك سألوا رسول الله (ص) أن يعاملهم في الأموال [الأرض] على النصف وقالوا: نحن أهلهم بما منكم وأعمر لما [= زرعها ورعاية نخلها]، فصالحهم رسول الله (ص) على النصف، على أننا [نحن المسلمين] إذا شئنا أن نخرجكم أخرجناكم، فصالحه أهل فدك على مثل ذلك، فكانت خيبر قرناً للمسلمين وكانت فدك خالصة لرسول الله (ص)، لأنهم [المسلمون] لم يجلبوا عليها بخيل ولا ركاب»^(٢). وكانت عدة الذين قسمت عليهم خيبر من أصحاب رسول الله (ص) ألف سهم وثلاثمائة سهم برجالهم وخيلهم. ثم قسم رسول الله (ص) الكتيبة وهي واد خلص بين قرابته وبين نسائه وبين رجال المسلمين ونساء أعطاهم منها لكل منهم عدد معين من الأوساق من «قمح وشعير وتمر ونوى وغير ذلك، قسمه على قدر حاجتهم، وكانت الحاجة في بني عبد المطلب أكثر ولهذا أعطاهم أكثر»^(٣).

وحدث في هذه الأثناء (ما بين صلح الحديبية وفتح مكة) أن اعتدت قبيلة بني بكر على قبيلة خزاعة، وكانت الأولى حليفة لقريش والثانية حليفة للمسلمين، وقد تم هذا التحالف

(٤٠) الزعشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الأقاويل في وجوه التويل، ج ٤، ص ٩١.

(٤١) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣٧.

(٤٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢.

على هامش اجتماع الحديبية، فاستجدت خزاعة بالمسلمين بعد أن أيدت قريش حليفها بني بكر. وخافت قريش أن يعتبر النبي (ص) ذلك خرقاً لمعاهدة الحديبية فيهاجم مكة، فانتدبت أبا سفيان - وقد أصبح الآن صهراً للنبي - ليحتل له باسم قريش، فجاء المدينة وقصد بيت ابنته أم حبيبة زوجة النبي (ص) ثم اتصل بأبي بكر ثم بعمر وعلي يطلب التدخل لدى الرسول (ص). وأخيراً رجع إلى مكة بيننا أمر رسول الله (ص) بالاستعداد للسير إلى مكة. ولما استكمل التجهيز مضى في عشرة آلاف من المسلمين. وعندما بدأ يقرب منها خرج للقاءه عمه العباس الذي لم يغادر مكة قط إلا عندما خرج مع قريش إلى بدر، فأسير وأفدى نفسه بالمال وعاد إلى تجارتها بمكة دون أن يعلن عن إسلامه، خرج العباس أذن ليلتقي برسول الله (ص) وجيشه في الطريق. أما زعيم قريش، أبو سفيان، فقد خرج هو الآخر إلى ضواحي مكة مع رفقة له «يتحسسون الأخبار»، وإذا به يلتقي بالعباس الذي كان عائداً على بغلة رسول الله (ص) في اتجاه مكة وكأنه كان معه على موعد. ركب أبو سفيان مع العباس على بغلة رسول الله (ص) قاصداً النبي ليعلم له عن إسلامه. ويتم ذلك بالفعل، ويقول العباس للنبي: «يا رسول الله إن أبا سفيان رجل يحب هذا الفخر فاجعل له شيئاً. قال: نعم، من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أحلق بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن».

ثم أمر الرسول (ص) بتنظيم استعراض لجيوش المسلمين أمام أبي سفيان فأخذت الكتائب تمر أمامه الواحدة بعد الأخرى. وعندما انتهى الاستعراض التفت أبو سفيان إلى العباس وقال له: «الله يا أبا الفضل لقد أصبح مُلكُ ابنِ أخيك الفداء عظيماً، فرد عليه العباس: «يا أبا سفيان: إنها النبوة» فقال أبو سفيان: «نعم أذن». ثم قال له العباس أسرع إلى قومك وأخبرهم بما حصل، فأسرع أبو سفيان إلى قومه بمكة «حتى إذا جاءهم صرخ بأعلى صوته: يا معشر قريش هذا محمد قد جاءكم فيها لا يقبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن. فقامت إليه هند بنت عتبة - وكان أبوها قد قتل يوم بدر - فأخذت بشاربه فقالت: اقلوا الحبيبة الدم الأحمس [السمين الغليظ]، قُبِح من طليعة قوم. قال أبو سفيان: ويلكم لا تغرنكم هذه عن أنفسكم فإنه قد جاءكم ما لا يقبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن. قالوا: فأنلك الله، وما نخفي عنا دارك. قال: ومن أغلق عليه بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن. ففرق الناس إلى دورهم وإلى المسجد»^(٤٣). ودخل النبي وجيشه مكة وكان «يوم الفتح» واجتمع أهل مكة حوله وخطب فيهم: «ما تزونني فاعل بكم» قالوا: «أخ كريم وابن أخ كريم» قال: «فانصروا فأنتم الطلقاء». وأمر النبي بتكسير الأصنام فكسرت. وبما أنه منع استحباحة مكة وسي أمواليها، الشيء الذي يحرم جيشه من الغنيمة، فقد عمد إلى اقتراض مبالغ من أصحاب الأموال من تجار مكة ووزعها على الفقراء من جيشه تمويضاً لهم من الغنيمة.

ثم بعث النبي السرايا إلى ما حول مكة تدعو إلى الإسلام. وكانت قبائل هوازن وثقيف تحشدان الحشود غير بعيد من مكة لشن الهجوم عليها بعد أن فتحتها الرسول (ص). وكانت هاتان القبلتان تنافسان قريشاً في التجارة فطمعتا في الحلول محلها. وهكذا خرج النبي

(٤٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٨٩ - ٤٠٥.

بجيشه، بعد أن حَسَمَ إليه ألفين من القرشيين «الطلاقاء» من فيهم أبو سفيان، وعسكر بمكان بين مكة والطائف يقال له حُنين (في السنة الثامنة للهجرة) واشتبك مع حشود هوازن وثقيف، ومالت الكفة لصالح هؤلاء في أول الأمر ثم عادت لتنتهي المعركة بانتصار المسلمين، فأمر الرسول (ص) بجمع الغنائم وارجأ توزيعها إلى حين الانتهاء من تعقب الفارين. كانت الغنائم كثيرة: عدد كبير من النساء والذراري وستة آلاف بعير وما لا يحصى من الغنم. فخير الرسول المهزمين بين أبنائهم ونسائهم وبين أموالهم، فاختاروا الأبناء والنساء فأطلقهم، ووزع الأموال على المهاجرين والمسلمين الجدد دون الأنصار فكان نصيب الواحد أربعة من الأبل وأربعين شاة، ومن كان فارساً أخذ سهم فرسه أيضاً. كل ذلك من الأخماس الأربعة المخصصة للمقاتلين^(٤٤).

ولا بد من الإشارة هنا إلى بعض جوانب الضعف التي بدأت تظهر في صفوف المسلمين نتيجة هذه التطورات، خصوصاً منها كثرة الغنائم ودخول الناس في الإسلام جملة، ولم يكن ثمة متسع من الوقت يسمح بالارتقاء بإسلامهم السياسي الحربي إلى مستوى إسلام العقيدة والايمان. من نقاط الضعف تلك ما يحكى من أنه «لما فرغ رسول الله (ص) من ردسيابا حُنين إلى أهلها ركب واتبعه الناس يقولون: يا رسول الله أقسم علينا فيئنا، الأبل والغنم، حتى الجأوه إلى شجرة فاحتطفت الشجرة عنه رداه». فقال: «ردوا علي ردائي أيها الناس، فوالله لو كان في عدد شجر نمامة نسيماً لقسمتها عليكم، ثم ما لقيتموني بخيلاً ولا جباناً ولا كذاباً»^(٤٥). وعندما وزع الرسول (ص) الغنائم وأعطى للمسلمين الجدد «المؤلفة قلوبهم» كان نصيب «عباس بن مرداس السلمي أباعر، فتخطها ورعاب فيها رسول الله - في آيات من الشعر - فقال رسول الله (ص) أذهبوا فاقطعوا عني لسانه، فزادوه حتى رضي فكان ذلك قطع لسانه الذي أمر به»^(٤٦). ثم أخذ الرسول من الخمس المقرره لله والرسول... الخ هدايا خصص بها «أشراف العرب» من المسلمين الجدد فأعطى أبا سفيان مائة بعير (وقيل ثلاثمائة)، وأعطى يزيد ابنه مائة وأعطى لمعاوية ابنه كذلك مائة وهكذا، فبلغ ما وزعه على «المؤلفة قلوبهم» أزيد من ألفي بعير.

ومن ذلك أيضاً ما يحكى من أن رجلاً من بني تميم يقال له ذو الحويصرة (واسمه حرقوص بن زهير السعدي التميمي الذي يجعله المؤرخون والمحدثون أول الخوارج؟) وقف على الرسول وهو يعطي الناس فقال: «يا محمد قد رأيت ما صنعت في هذا اليوم. فقال الرسول (ص): أجل، فكيف رأيت؟ فقال: لم أرك عدت. فغضب النبي (ص) ثم قال: ويحك، إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون. فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله، ألا أتله. فقال: لا، دعه فإنه سيكون له شعبة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج الشئ من الرمية»^(٤٧). وفي هذا الإطار يحكى أيضاً أنه:

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧٢.

(٤٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٩ في ٣ (بيروت: عالم

الكتب، د.ت. ١)، ج ٤، ص ٢٠٤.

(٤٦) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥.

(٤٧) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٤٩٦؛ الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٥،

والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص ١٨٩.

«ما أعطى رسول الله (ص) ما أعطى من تلك المطايا في قريش وقيائل العرب، ولم يكن في الأنصار شيء منها، وجد هذا الحمي من الأنصار في أنفسهم، حتى كثرت منهم الغلظة [= الكلام السيء]، حتى قال قتالهم: لقد لقي رسول الله (ص) قومه، فدخل عليه سعد بن حبيدة [زعيم الأنصار] فقال: يا رسول الله إن هذا الحمي من الأنصار قد وجدوا حملك في أنفسهم، لما صنعت في هذا الفداء الذي أصبت، قسمت في قومك وأعطيت عظماً في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الحمي من الأنصار منها شيء. قال: أين أنت من ذلك يا سعد؟ قال يا رسول الله: ما أنا إلا من قومي. قال: فاجمع لي قومك في هذه الخطيرة، فجمعهم وخطب فيهم رسول الله (ص) فذكرهم بساقتهم وفضلهم وقال: «أَوْخِذْتُمْ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ فِي أَنْفُسِكُمْ فِي لِسَانَةِ [نعيم] مِنَ الدُّنْيَا نَأَلْتُمْ بِهَا قَوْمًا لَيْسَلُمُوا وَوَكَلْتُمْ إِلَى إِسْلَامِكُمْ. أَلَا تَرْضَوْنَ يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ بِالشَّاهِ وَالْبَيْعِ وَيَرْجِعُوا بِرَسُولِ اللَّهِ إِلَى رِحَالِكُمْ... قالوا: رضينا رسول الله فساً وحطاً. ثم انصرف رسول الله (ص) وقرعوا»^(٤٨). وعاد الرسول إلى المدينة وسكت الأنصار راضين. ولكن «شيئاً ما» في نفوسهم سيفصح عن نفسه بمجرد ما يعلن عن وفاة النبي عندما سيجتمعون في سقيفة بني ساعدة لاختيار سعد بن عبادَةَ زعيمهم خليفة للنبي (ص) كما سنرى في الفصل التالي.

- ٥ -

تلك مظاهر من الضعف البشري ظهرت بمناسبة غنائم «حنين»، وهو شيء طبيعي تماماً في مجتمع لم يمر عليه بعد من الوقت ما يكفي ليمتص سلبيات الحرب، ولكل حرب سلبياتها حتى في حال النصر، ولا ما يكفي ليتحول أولئك الذين أسلموا بالسيف أو بالخوف منه إلى «مؤمنين صادقين» وتحقيق الاندماج الاجتماعي والانسجام في الرؤية بين أعضاء مشروع «الامة» التي كانت ما تزال في طور التكوين: أمة «العقيدة» التي يراد منها أن تتجاوز «القبيلة» و«الغنيمة» وتعلو عليها. ان أمة «العقيدة» التي تشكلت من «النساقين الأولين» في مكة، ثم من المهاجرين والأنصار بعد ذلك في المدينة، قد انتضخت بفعل «الفتح» فتح مكة خاصة، فصارت تضم إضافة إلى «المتأقين» من أهل يثرب، جوعاً غفيرة من المسلمين الجدد، فيهم المنافق والمتردد والمتبهر هذا فضلاً عن «الاعراب» الذي أسلموا ولم يتجاوز إسلامهم مرتبة الولاء السياسي السطحي. كان لا بد إذن من ظهور جوانب الضعف إذ لم يمد الغزو بدافع «العقيدة» وحدها، بل لقد غدا لدى كثير من المسلمين الجدد، ان لم نقل عند جلهم، يخضع لاعتبارات «القبيلة» و«الغنيمة» كما حدث في غزوة «الختلق» وشهدت به سورة «الأحزاب» وشجبت وتندت به، وكما حصل أيضاً يوم حنين كما رأينا.

وتأتي غزوة تبوك لتكون هي الأخرى مناسبة لظهور جوانب الضعف البشري بصورة أقوى مما حدث من قبل. إن الأمر يتعلق هذه المرة، لا بغزو داخلي، غزو قبيلة أو قبائل أو فتح مدينة أو حصار حصن، بل يتعلق الأمر هذه المرة بمواجهة دولة كبرى، دولة الروم البيزنطيين. ذلك أن فتح مكة لم يكن من الأحداث العادية التي كانت تجري في جزيرة العرب بين القبائل، بل كانت حدثاً دولياً، لمكة كما يينا قبل مركز ديني وتجاري دولي،

(٤٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٤٩ - ٥٠٠، والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٠٣.

والدعوة المحمدية لم تعد مجرد دعوة بل لقد أصبحت دولة، واخذ فالطرق التجارية الدولية أصبحت مهددة في إحدى محطاتها الرئيسية، فكان من الطبيعي أن يأتي رد فعل الروم الذين تهمهم مكة كمحطة تجارية ضرورية. لقد جهز هرقل جيشاً ضم إليه جوعاً من القبائل العربية النازلة بالشام وقلسطين يريد اقتحام المدينة والقضاء على الدولة الجديدة في المهد.

ولما علم النبي (ص) بالخبر، ولم يكن قد مضى على رجوع المسلمين من حنين سوى بضعة أشهر، قرر أن يأخذ المبادرة فيهاجم الروم قبل أن يهاجموه، فاستنقل الناس ذلك، وكان الوقت وقت صيف وجي الثار والناس يجوبون المقام في ثيابهم وظلالهم ويكرهون الشخص على الحلال من الزمان الذي هم عليه^(٤٩). أضف إلى ذلك أن العرب كانت تحاف الروم والفرس وتجنب الاصطدام معها، خصوصاً وذكرى غزوة «مؤتة» كانت ما تزال حية في النفوس: كان النبي قد بعث رسولاً إلى هرقل فاعترضه أحد شيوخ القبائل في الشام وقتله، فجهز النبي جيشاً من ثلاثة آلاف للثأر له، فكان من سوء حظ المسلمين أن وجدوا هرقل ينتظرهم في جيش كبير فانهز المسلمون إلى قرية مؤتة وقتل منهم عدد كبير منهم قاداته الثلاثة على التوالي، زيد بن حارثة وجمعة بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة، ولم ينقل البقية الباقية من المسلمين إلا تدير حربي قام به خالد بن الوليد مكنتهم من الإنسحاب إلى الصحراء والرجوع إلى المدينة.

كانت هذه الانتكاسة حية في النفوس عندما أمر الرسول (ص) بالاستعداد لحرب الروم فكان ذلك مما حمل الكثير منهم على التماس والتماس الاضداد للتخلف عن الخروج. ولكن الرسول مضى في تجهيز الجيش وطلب من أصحابه السابقين الأولين المساهمة في النفقة عليه، وكانوا قد كسبوا أموالاً بالفتنم والتجارة: ساهم أبو بكر بأربعة آلاف درهم، وقدم عمر بن الخطاب نصف أمواله، وتكفل عثمان بثلث نفقة الجيش كله، ويقال إنه أنفق ألف دينار (أزيد من عشرة آلاف درهم)^(٥٠). ومضى الرسول (ص) على رأس هذا الجيش الذي عان كثيراً في تجهيزه حتى سمي بـ«جيش العسرة». ويقال إنه كان يضم ثلاثين ألف مقاتل وعشرة آلاف فرس^(٥١). ولكنه ما إن أخذ يتقدم نحو تبوك، على مشارف الشام، حتى بدأ بعض رجاله يتملمصون وينسحبون تحت تأثير ما كان يروج في صفوفهم من كلام حول صعوبة مواجهة الروم وما تتطوي عليه العملية من خطورة. وعندما وصل النبي إلى تبوك وجد أن هرقل قد غادرها إلى حمص، فجاء أهل بعض تلك النواحي وصباحوه على الجزية، وبعث خالد بن الوليد في سرية إلى بعض المناطق المجاورة فصالحوه على الجزية أيضاً، ثم عاد الرسول (ص) إلى المدينة وكان هذا آخر خروج له للحرب (السنة التاسعة للهجرة).

ولا بد لمن يريد معرفة ما عاناه الرسول (ص) في تجهيز جيش تبوك وما حصل خلال

(٤٩) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥١٦.

(٥٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥١٨، والواقدي، كتاب المغازي، ج ٣، ص ٩٩١.

(٥١) الواقدي، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٢.

ذلك وأثناء الرحلة من أنواع السلوك والتصرفات التي تخيم اللثام عن بعض جوانب الوضعية التي أصبح عليها واقع مجتمع الدعوة/الدولة الجديد، لا بد من الرجوع إلى سورة التوبة (= براءة) فقد نزلت كلها - ويقال مرة واحدة - عند عودة النبي (ص) من تبوك إلى المدينة، لتضع النقط على الحروف حسب تعبيرنا المعاصر. والحق أن سورة «التوبة» التي نزلت قبل سنة من وفاة الرسول (ص)، وتفيد روايات معتبرة أنها آخر سورة نزلت من القرآن^(٥٢)، قد جاءت بمثابة تقرير نقدي، قوي وشديد، عن الوضعية الداخلية في دولة الدعوة. لقد نكّدت بجوانب الضعف وأوضحت المسؤوليات، ولكن من موقف القوة والشدة لا من موقف اللين والضعف. ولعل ما له دلالة أنها السورة الوحيدة التي لا تبدأ بـ «بسم الله الرحمن الرحيم»، بل دخلت في الموضوع مباشرة. ونظراً لما في عباراتها من قوة وشدة سهاها المفسرون بأسماء عديدة. يقول الزمخشري: سورة التوبة «لها عدة أسماء: براءة، التوبة، المقشقة، المبعثرة، المشردة، الخزية، الفاضحة، الثيرة، الحافزة، الثكلة، المدممة، سورة العذاب. ذلك لأن فيها التوبة على المؤمنين، وهي تقشش من الطلاق أي تبرأ منه، وتبعثر عن أسرار المنافقين تبحث عنها، وتبرها، وتحفر عنها وتفضحهم، وتكلمهم، وتشردهم، وتحزيم، وتدمم عليهم. وعن حذيفة رضي الله عنه: أنكم سمعتموها سورة التوبة وإنما هي سورة العذاب. والله ما تركت أحداً إلا نالت منه. فإن قلت: هلا صدرت بآية التوبة [= بسم الله الرحمن الرحيم] كما في سائر السور؟ سئل ابن عينة رضي الله عنه فقال: اسم الله ملام وأمان فلا يكتب في التبدية... والمخاربة»^(٥٣). وفيها يلي عرض لقررات هذه السورة.

تبدأ سورة التوبة بالإعلان عن نقض والقضاء ما كان الرسول (ص) قد أبرمه من معاهدات صلح وعدم اعتداء مع المشركين، وتمنحهم أربعة أشهر كآخر أجل لإعلان إسلامهم أو وضع أنفسهم في موقع العدو - باستثناء أولئك الذين أبرمت معهم معاهدة لمدة معينة ولم يتقضوها، فهؤلاء يمهلون حتى تنتهي تلك المدة، وهم أهل الحديبية. ثم تذكر السورة المسلمين بأن المشركين لم يلقوا السلاح بعد، وأنهم سيواصلون محاربتهم والتأمر ضدهم، مما يجعل المعركة قائمة ويفسح المجال للاختبار والامتحان فبين المؤمنين الصادقون من غيرهم. وتتقل السورة بعد ذلك إلى أولئك الذين - من المسلمين الجدد - يشفعون لأنفسهم بكونهم قد عملوا قبل الإسلام على عمارة المسجد الحرام ومقايمة الحجاج قُبَيْلَ أن عمارة المسجد الحرام في حال الكفر ليست بشيء وأن سقاية الحاج لا يمكن أن تعدل وتساوي الإيمان بالله واليوم الآخر، إن ذلك يعني أن «مآثر» الجاهلية لا اعتبار لها في الإسلام، وبالتالي فمراتب الناس وتراتبهم الاجتماعي يجب أن يتغير ليصبح مبنياً على «السابقة في الإسلام». وهكذا تؤكد السورة أن الذين آمنوا قبل الهجرة وعانوا من اضطهاد قريش، ثم هاجروا تاركين أموالهم وديارهم ثم جاهدوا بأموالهم وأنفسهم، هؤلاء لا يمكن أن يكونوا على درجة سواء مع غيرهم من الذين أسلموا بعد فتح مكة: أولئك «قطعوا» مع الآباء والأبناء والأموال والأزواج، وهؤلاء لم يفعلوا، بل اتخذوا من أولئك أولياء لهم من دون الله، فكيف يستوون؟

(٥٢) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص ١٠ - ٨٧؛ البخاري، صحيح البخاري، ج ٦، ص ١٢٣، والزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وهيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٢، ص ٧٢٣.
(٥٣) الزمخشري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧١.

وإذا كان تعداد الجيش قد ازداد بالمسلمين الجدد فإن الكثرة ليست هي التي تأتي بالنصر، فلو كان النصر حليف المسلمين يوم كانوا قلة من المؤمنين الصادقين، وكادت تلحق بهم الهزيمة في «حنين» رغم كثرة عددهم.

ثم ترد السورة على أولئك الذين كانوا يشتكون من كون «القطيعة» مع المشركين وما تقتضيه من منعهم من الحج سيرترب عنها نقصان عائدات الحج عنهم مما يؤدي بهم إلى الفقر، ترد على هؤلاء بتوجيه أنظارهم إلى قتال المشركين من أهل الكتاب (الذين قالوا عزيز ابن الله وهم اليهود، أو المسيح ابن الله وهم النصارى) حتى يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون، والجزية في هذه الحالة ستعوض عائدات الحج. وهنا تحذر السورة من أكل أموال الناس بالباطل، ومن كنز الذهب والفضة، ومن الاعتراض عن الاتفاق في سبيل الله (لتجيز الجيوش خاصة). ثم تحدد الأشهر الحرم وتحرم «النسيء»، أي التمديد في هذه الأشهر بتأخيرها أو الزيادة فيها، لتخلص بعد ذلك إلى نوع صريح وعنيف من «المكاشفة» واللوم والعتاب مما يعطينا صورة واضحة عن «الوضعية الداخلية» في دولة الدعوة يومئذ. وفيها يلي تفصيل ذلك.

١ - تبدأ الآية الثامنة والثلاثون الحديث عما حصل من نقاعس وتهرب حين الاستعداد لغزوة تبوك بلهجة عنيفة فيها تقريع وتوعد «يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثقلتم على الأرض، أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة؟ فما تنافع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل، ألا تنفروا يهذبكم عبداً ليلى ويستبدل قوماً مهركم ولا تنهروه شيئاً والله على كل شيء قدير» (التوبة ٣٨/٩ - ٣٩). وتخطب السورة المتأقلين المتقاعسين فتذكرهم بأن الله نصر نبيه حين كان ثاني اثنين حين الهجرة «ألا تنهروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الفل إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا، فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم» ثم يستحثهم على الخروج مع النبي لقتال المشركين والمتريعين بالدولة الجديدة: «انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (٤٠ - ٤١).

٢ - وتتقل السورة إلى المتقاعسين من أصحاب الأموال الذين تحركهم «الغنيمة» أكثر مما يحركهم شيء آخر فتقول عنهم مخاطبة النبي: «لو كان عرضاً قريباً [غنيمة سهلة] وسفراً قاصداً [لا مشقة فيه] لا تبؤك، ولكن بعنت عليهم الشقة، وسجلنوني بالله: لو استطعنا لخرجنا معكم، جعلون أنفسهم [بالخلف على الكذب] والله يعلم أنهم لكافيون». ويتوجه الخطاب إلى النبي ويعاتبه على أن أذن بالعمود لمن استأذنوه في ذلك مُدلين بأعداء واهية: «حفا الله عنك، لم أئذتُ فم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين. لا يستأنفك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليهم باليقين. إنما يستأنفك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون. ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة، ولكن كره الله إيمانهم خطبهم، وليل اقتصدوا مع الفاضلين. لو خرجوا فيكم ما زادوكم [لا عبأً] فسداً وتشكيكاً] ولأؤذنوا حلالكم [مشوا بينكم بالنسيئة] يخونكم الفتنة وفيكم ساعون لهم والله عليهم بالظلمين. لقد ابتغوا الفتنة من قبل [في غزوة أحد، حين انسحبوا من المعركة وتسيبوا في المرتبة] وقلبوا لك الأمور [ضنوك في نصائهم] حتى جاء الحق [النصر] وظهر أمر الله وهم كارهون». وتشير السورة إلى أحد كبار المتمولين من أهل المدينة، وهو الجند بن قيس الذي اعتذر للنبي عن

الخروج إلى غزو الروم بدعوى أن الأنصار يعلمون أنه مغرم بالنساء، ولذلك فهو يخاف أن يفتن إذا رأى نساء بني الأصفر أي بنات الروم، فتصول في شأنه: «وممن من يقول المدن في [بالعمود] ولا تفتي، إلا في الفتنة سقطوا [يتخلفهم عن الخروج] وأن جهنم محيطه بالكافرين. إن تصيبك حسنة تسؤمهم [إذا انتصرت وغنمت] وإن تصيبك مصيبة يقولوا قد أخذنا أمراً من قبل [تحليتنا باليقظة والحذر فلم نخرج] ويتولوا وهم فرحون. قل إن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليعزل المؤمنون. قل هل ترضون بنا [انتظرون لنا] إلا إحدى الحسنيين [النصر والغنمة أو الموت والشهادة] ونحن نربص بكم أن يصيبكم الله بمذاب من عنده أو يأيدنا، فترضوا إنا معكم مترصبون. قل انفقوا طوعاً أو كرهاً لن يتقبل بئكم إنكم كنتم قوماً فاسقين... فلا تمجك أموالهم ولا أولادهم، إنما يريد الله ليمذهب بها في الحياة الدنيا وزهره عنهم وهم كافرون» (٤٢ - ٥٥).

٣ - وتعرض السورة للجماعة كانوا يتقلدون الكيفية التي ورع بها النبي الغنائم. وقيل هم المؤلفون قلوبهم، وقيل هو ذو الخويصرة التميمي الذي سبقت الإشارة إليه، وقيل هم جماعة من المنافقين قال بعضهم: «ألا تزون إلى صاحبكم إنا بقسم صدقاتكم في رعاة الغنم وهو يزعم أنه بعدل»، يقول تعالى: «وممن من يلزمك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون. ولو أهبهم رضوا ما أتاهم الله ورسوله [ولو كان قليلاً] وقالوا حسبتا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله [في مناسبة أخرى] إنا إلى الله راغبون». وبهذه المناسبة تنزل الآية التي تحدد هوية المستحقين للصدقات (الزكاة): «وإنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل، فريضة من الله والله عليم حكيم» (٥٨ - ٦٠).

٤ - وتوضح السورة سلوك جماعة أخرى كانوا يقولون إن النبي (ص) يسمع لأي كان: «وممن الذين يؤفون النبي ويقولون هو أذن، قل أذن خير لكم، يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين [يصدقهم] ورحمة للذين آمنوا منكم، والذين يؤفون رسول الله هم عذاب اليم [...] يجذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم، قل استهزئوا أن الله يخرج ما مخلدون. ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب، قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون». ويروي أنه «بيننا رسول الله (ص) يسبر في غزوة تبوك وركب من المنافقين يسبرون بين يديه فقالوا: انظروا إلى هذا الرجل، يريد أن يتشع قصور الشام وحصونه، هيئات مبهات فلما وقف النبي لتوبيخهم على ما صدر منهم أنكروا وقالوا إنما كنا في شيء، ما يخوض فيه الركب ليقصر بعضنا على بعض السفرة فردت السورة عليهم: «لا تعجلوا، قد كفرتم بعد إيمانكم، وإن تكفرت عن طائفة منكم [تابوا وكفروا عن استهزائهم] نعلب طائفة بأهم كانوا مجرمين» (مصرين على النفاق). ويعد أن تعرض السورة لسلوك المنافقين في جميع العصور وتمدح المؤمنين تخلص إلى القول: «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم وما أوارهم جهنم وبئس المصير. يحملون باه ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهووا بما لم يتالوا [وهو الفتك برسول الله عند رجوعه من تبوك، إذ تأمر جماعة منهم على أن يدفعوه من رحلته ليلاً إلى الوادي، وبداراً في تنفيذ المؤامرة غير أن بعض الصحابة على رأسهم عماره انفقوا الموقف] وما تقموا إلا أن أهلبهم الله ورسوله من فضله [بما أعطاهم من الغنائم، والا فليس لديهم شيء آخر يقيمونه عليه] فإن يتوبوا بك خيراً لهم وإن يقولوا بعدبهم الله عداباً لياً في الدنيا والآخرة وما لهم في الأرض من وبى ولا نصيب» (٦١ - ٧٤).

٥ - وتعرض السورة لطائفة أخرى من أثرياء «الغنيمة» الذين بخلوا عن الاتفاق على جيش تبوك واستهزأوا من الصحابة الذين انفقوا بسخاء: «وممن من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين. فلما أتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون. فاعقبتهم نفاقاً في

فلوهم إلى يوم يلقونه بما أخلفوا الله ما وعدوه وما كانوا يكتفون [. . .] الذين يلزمون المطَّوِّرين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجِدُونَ إلاَّ جهنم ليُسَخَّرُونَ منهم سَخَّرَ اللهُ لهم وهم عذاب لهم . استخفَّ لهم أو لا تستخفَّر لهم ، إن تستخفَّر لهم سبعين مرة قلن يغفِّر اللهُ لهم ، ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله ، والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴿ (٧٥ . . . ٨٠) .

٦ - وتتصل السورة إلى الذين اعتذروا عن الخروج إلى تبوك يدعو شلة الحر، في حين أنهم إنما فعلوا ذلك حرصاً على أموالهم وجني ثمارهم: ﴿فرح المخلفون بمقابلة رسول الله وكرهوا أن يبعثوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقلوا لا تتفروا في الحر، قل نار جهنم أشد حراً لو كانوا يفقهون. [. . .] لأن رَجَمَكَ اللهُ إلى طائفة منهم فاستأنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبداً ولن تعاتلوا معي عدواً، إنكم رضيتم بالعمود أول مرة فاعلموا مع المخالفين. ولا تفضل على أحد منهم سات أبداً ولا تقم على قبره إيم كفروا بالله ورسوله وقاتلوا وهم فاسقون. ولا تعجبك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يهديهم بها في الدنيا ويتركهم لأنفسهم وهم كالفرون. وإذا أنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأنفك أولو الطول [أصحاب المال] منهم وقلوا فرنا نكُنَّ مع القاعدين﴾ (٨١ . . . ٨٦) .

٧ - وهناك طائفة أخرى اعتذرت عن الخروج إلى تبوك وهم الأعراب، والمقصود بهم هنا القبائل البدوية القوية مثل قبائل أسد وخطمان، لا القبائل الفقيرة كما سيبين من السياق: ﴿وجاء المخفرون من الأعراب ليؤذَنَ لهم، وقد لعن كذبوا الله ورسوله يصيب الذين كفروا منهم عذاب أليم﴾ . أما الضعفاء منهم وهم قبائل مزينة وجهينة وبنو عذرة فلا شيء عليهم: ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا تصحوا لله ورسوله، ما على المحسنين من سبيل [المؤاخنتهم] والله غفور رحيم. ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم [يتطلبون منك الدواب التي تنقلهم] قلت لا أجد ما أحملكم عليه، تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً ألا يجدوا ما ينفقون. إنما السبل [والدوم] على الذين يستأنونك وهم أغياب، رضوا بأن يكونوا مع الخوالم [النساء والصبيان] وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون. يصفرون إليكم إذا رجعت إليهم، قل لا تعتفروا لن نؤمن لكم [لن نصدقكم] قد تبأنا الله من أخباركم، وسرى الله حملكم ورسوله ثم تُردون إلى حال الغيب والشهادة فينذركم بما كنتم تعملون [. . .] الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم. ومن الأعراب من يتخذ ما يفتن مفرماً [يعتبر ما يعطي من زكاة وصدقات بمثابة اتلوات، وهم أسد وخطمان ونجيم] ويفرض يكم الدوائر [يتظرون أن يصيكم مكروه فينقضوا عليكم. وذلك ما حدث فعلاً، كما سئرو في الفصل التالي، إذ ما أن شاع، بعد سنة فقط، مرض النبي (ص) حتى ارتدت القبائل المذكورة] عليهم دائرة السوء والله سميع عليم. ومن الأعراب من يؤمن بالله واليوم الآخر ويتخذ ما يفتن قُرْبَات عند الله وصلوات الرسول، إلا أبا قُرَيْبَةَ لهم سيدخلهم الله في رحمته إن الله غفور رحيم [. . .] ومن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهل المدينة نترؤوا على اللحاق [بمارسونه منذ زمان] لا تعلمهم، نحن نعلمهم ستمذمهم مرتين [في الدنيا بنصحه ثم في القبر] ثم يُردون إلى عذاب عظيم﴾ (٩٠ . . . ١٠١) .

٨ - ثم تعرض السورة لطائفة أخرى تخلفوا عن الخروج إلى تبوك ولم يعتذروا بالمعاذير الكاذبة. ولما عاد النبي (ص) ندموا فأوثقوا أنفسهم في سوازي المسجد وحلفوا ألا يجلبهم إلا النبي (ص) فجلهم وأخذ ثلث أموالهم وفيهم نزلت الآيات التالية: ﴿واتخرون اعتراضاً بنسبهم [بعدم الخروج] خلطوا عملاً صلحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يوبخ عليهم إن الله غفور رحيم. عدل من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيتهم بها وصلَّ عليهم، إن صلواتك سكنَ لهم والله سميع عليم﴾ (١٠٢ - ١٠٣) .

٩ - وتتحدث السورة عن جماعة أخرى لم يخرجوا مع النبي إلى تبوك، وهم ثلاثة أشخاص تخلفوا كسلاً ولم يقلعوا توبة: ﴿واتخرون مُرْجُونَ لَأَمْرَ اللهِ [لرجوعهم] الخلف المقرَّر في شأنهم] إما يصيبهم وإما

يحب عليهم والله عليم حكيم» ثم قرر النبي في شأنهم أن يهجرهم الناس فبقوا خمسين ليلة لا يكلمهم أحد ثم تابوا فنزلت آية بتوبتهم. (انظر لاحقاً).

١٠ - ثم تنتقل السورة إلى الكشف عن مؤامرة دبرها واهب شارك في القتال مع المشركين يوم أحد وتحدى النبي وقال له: لا أجد قوماً يقاتلونك إلا قاتلتك معهم، فلم يزل يقاتله إلى يوم حنين، فلما انهزمت هوازن خرج هارباً إلى الشام وأرسل إلى المنافقين أن استمدوا بما استطعتم من قوة وسلاح فإني ذاهب إلى قيصر وآت بجنود لأخرج محمداً وأصحابه من المدينة، فبنى أصحابه مسجداً بجانب مسجد قباء وقالوا للنبي إننا نبناه لشيء العلة والخلافة واللبلة المطرة، وهم إنما أرادوا أن يكون مركزاً لتجميع أنصارهم انتظاراً لمجيء الروم والانقضاض على المسلمين. فلما عاد النبي (ص) من تبوك وعلم بحقيقة الأمر أمر أصحابه بهدم ذلك المسجد، وإلى هؤلاء ومسجدهم تشير السورة: «والذين اتخذوا مسجداً ضراباً وكفراً وتفرقوا بين المؤمنين {ينافسون به مسجد قباء} وأرسلوا من حارب الله ورسوله من قبل انتظاراً للراهب المذكور {وَيَحْلِفُونَ} إن لربنا إلا الحسنى والله يشهد أنهم لكاذبون» (١٠٧).

١١ - وبعد فضح تلك الطوائف والجماعات من أصحاب الأموال والأعراب والمنافقين والمتأمرين تنتقل السورة إلى الثناء على المؤمنين الصادقين الذين امتجابوا بإخلاص للنبي في دعوته للخروج إلى تبوك، ثم تعود السورة لتعاتب النبي وبعض الصحابة لكونهم أرادوا أن يستغفروا لأبائهم وقد ماتوا على الشرك: «وما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أبلي قري من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم» [وكان بعض الصحابة يجتنبون باستغفار إبراهيم لأبيه الذي كان مشركاً، ويأتي الجواب:] وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا من موعدة وعدها إياه [بجرد وعد] فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه رحيم». وتعود السورة إلى ظروف التبعية من أجل الخروج إلى تبوك وإلى ظروف هذه الغزوة فتشير إلى الثلاثة الذين تخلفوا في المدينة فأمر النبي بمقاطعتهم (انظر رقم ٩) وتعلن قبول توبتهم: «وهي الثلاثة الذين تخلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت [بسبب المقاطعة] وضقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا، إن الله هو التواب الرحيم» (١١١ . . . ١١٨). ثم تتوجه السورة إلى المؤمنين جميعاً وتطلب منهم أن يكونوا مع الصادقين، من المهاجرين والأنصار، وتخطب أهل المدينة ومن حولهم من الأعراب لتحثهم على الامتثال للرسول (ص) وعدم التخلف عن الخروج معه للقتال. ثم تؤكد السورة مجدداً ضرورة التعامل بالشفقة مع الكفار والخروج لقتالهم الأقرب فالأقرب. (١١٩ . . . ١٢٣).

١٢ - وتأتي خاتمة السورة كالنتيجة والخلاصة لكل ما سبق: «لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما غيرتم صعب عليه ما تملكونه من مشاق» حريص عليكم، بالمؤمنين رؤوف رحيم. فإن تولوا قتلت حسي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم» (١٢٨ - ١٢٩). وروي أن هذا آخر ما نزل من القرآن^{٥٥}.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٣، وجمال الدين محمد أحمد المحلل وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السمرطى، تفسير الجلالين، ص ٢٦٤. هذا وقد احتمدنا الضمير والتعليق على هذين الضميرين وهن سيرة ابن هشام.

وبعد فيقول ابن اسحاق «وكانت براءة تسمى في زمان النبي (ص) وبعده: المبعثرة، لا كشفت من سرائر الناس»^(٥٥). والواقع أنه من وراء «سرائر الناس» تلك يلمس الباحث عن قرب حقيقة الوضعية التي سبّرتك النبي (ص) عليها هذه الدولة الجديدة. لقد خرج الرسول إلى تبوك في رجب من السنة التاسعة وعاد منها إلى المدينة في رمضان من نفس السنة. وبعد شهرين بعث أبا بكر أميراً على الحج، ونزلت سورة براءة فألحق به علي بن أبي طالب ليقرأ على الناس في الحج يوم النحر يمّني القسم الأول من السورة وهو المتعلق بنقض المعاهدات مع المشركين، وفي العام التالي حج الرسول «حجة الوداع» وعاد إلى المدينة وتوفي في ١٢ ربيع الأول من السنة الحادية عشرة للهجرة. ترى ماذا حدث في هذه الفترة الفاصلة بين غزوة تبوك ووفاته النبي، فترة سنة ونصف.

كان أبرز حدث في السنة التاسعة بعد عودة النبي من غزوة تبوك هو إسلام ثقيف ومبايعتها للنبي بعد أن كان قد تركها وشأنها بعد حصارها مدة. وهكذا انضمت ثقيف إلى قريش حليفها، وبذلك تأكد انتصار النبي على مكة والطائف. وكان من نتيجة ذلك أن أخذت القبائل العربية الأخرى التي كانت تراقب الوضع باهتمام، في إرسال وفود عنها إلى المدينة لتهنئة النبي بالنصر وإعلان دخولها في الإسلام. وقد سميت هذه السنة، السنة التاسعة، بـ «سنة الوفود». وقد تابعت الوفود في السنة العاشرة حتى أصبحت الجزيرة العربية تدين كلها بالولاء للرسول (ص)، وقد عين عماله في المناطق والقبائل: من اليمن جنوباً إلى مشارف الشام شمالاً وحدود العراق شرقاً. غير أن الشيء الذي يجب أن لا يغرب عن البال هو أن إسلام القبائل، كإسلام الأعراب عموماً وإسلام من أطلق عليهم إسم «المنافقين» في المدينة وإسلام من أسلم من قريش يوم فتح مكة، وهم «الطلقاء»، وإسلام ثقيف بعد ذلك، كل ذلك كان في الجملة إسلاماً سياسياً أكثر منه إسلاماً عقائدياً. لقد كان من قبيل ذلك الولاء الذي اعتادت القبائل العربية في الجاهلية أن تمنحه لزعيم القبيلة التي تنتصر في غزواتها وتندوخ البلاد وتملكه. وكان عنوان هذا الولاء هو دفع «الإتاوة» والامتناع عن مخالفة الخصوم والأعداء، وفي الغالب كان هذا الولاء ينتهي بموت الزعيم الذي كان الولاء له. وهذا ما حصل فعلاً مع دولة الدعوة المحمدية: فما أن سمعت القبائل بمرض النبي (ص) حتى بدأت ترتد وانطلق الكهان يدعون النبوة ويتزعمون الثورة. لقد رأوا كيف أن النبوة قد أدت إلى ظهوره محمد وقريش على العرب جميعاً فقاموا يقلدون هذا النموذج: قبائل تلتصق حول كاهن أو ساحر يدعي النبوة ثم تنطلق في الغزوات تريد الإنقضاض على قريش ومملكتها. إنها «الردة» التي ستتشر كاتار في المهشم بمجرد مرض الرسول، مرض وفاته. وما يلفت النظر أن القبائل كلها قد ارتدت (خاصة وعامة)، ما عدا قريشاً وثقيفاً وهما القبيلتان اللتان كانتا الخصم اللدود للدعوة المحمدية. لم ترتد هاتان القبيلتان لأن دولة الدعوة المحمدية كانت قد أخذت تتطور في الاتجاه الذي يجعل منها دولة قريش. فلياذ هذا التحول، وما هي الأسس التي قام عليها؟ ذلك ما سنشرحه في الفصول التالية.

(٥٥) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٥٤.

الفصل الرابع

مِنَ الرَّدَّةِ إِلَى الْفِتْنَةِ : الْقَبِيلَةَ

- ١ -

يظهر من مختلف الروايات التي تحدثت عن الكيفية التي عالج بها الصحابة مسألة خلافة النبي (ص) أن وفاته كانت مفاجئة لهم من جهة، وأنه لم يعين من يخلفه في قيادة المسلمين من جهة أخرى. أما المفاجأة فتبدو واضحة في موقف الصحابة الذين لم يصدقوا خبر وفاة النبي وعلى رأسهم عمر بن الخطاب^(١). هذا فضلاً عن أن مرض وفاته لم يدم سوى بضعة أيام، وأنه كان قبلها قد جهز جيشاً بقيادة أسامة بن زيد بن حارثة للقيام بحملة على مشارف الشام وتحوم فلسطين، وكان من بين الصحابة الذين كان قد انتدبهم الرسول مع هذا الجيش أبو بكر وعمر. غادر الجيش المدينة فعلاً، ولكن عندما سمعوا بخبر مرض النبي، وهم في ضواحيها، تريتوا حتى يتجلى الأمر. وأما كون النبي لم يعين أحداً يخلفه بعد وفاته فواضح من اختلاف الصحابة، مهاجرين وأنصاراً حول تعيين الخليفة من بعده: لقد بادر الأنصار إلى الاجتماع بهدف تعيين واحد منهم، ولما سمع أبو بكر وعمر بذلك التحقوا بهم ودار نقاش وجدال انتهى بمبايعة أبي بكر. هذا بينما كان علي بن أبي طالب وبعض الهاشميين وأفراد من الصحابة «المستضعفين» القدامى منشغلين بتجهيز جيشان النبي (ص) ينتظرون.

وإذن، فلقد ترك أمر تعيين خليفة للنبي (ص) إلى اختيار الصحابة، وكان ذلك أول مشكلة سياسية - داخلية - واجهتهم، فكيف حسموا فيها؟

إن الأحداث السياسية الكبيرة من حجم تعيين من يخلف النبي لا تفصل فيها - عادة - إرادة الناس ورغباتهم وحدها، بل إن الظروف الموضوعية التي تكتنف الحادث هي التي

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

تلي، في الغالب، نوع الاختيار وطريقته. وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار طبيعة الوضعية التي كانت عليها دولة الدعوة عند وفاة الرسول (ص) سهل علينا أن نقرر بأن ما حدث هو ما كان يمكن أن يحدث، وهذا ليس انطلاقاً من أن «ليس في الامكان أبدع مما كان» بل انطلاقاً من أن الحل السياسي لقضية من القضايا هو في الغالب محصلة لمختلف العوامل الفاعلة فيها. ومن هنا يأتي الحل السياسي دوماً في صورة حل وسط.

لقد استعرضنا في الفقرة الأخيرة من الفصل السابق الوضعية الداخلية التي كانت عليها دولة الدعوة، الدولة الفتية التي لم يكن قد مر عليها ما يكفي من الوقت ليحصل الاندماج بين عناصر المجتمع الذي قامت عليه: «إضافة إلى «السابقين الأولين» من المهاجرين والأنصار كان هناك «المنافقون» والأعراب وأعداد كبيرة من المسلمين الجدد، مسلمي الفتح، ومنهم المؤلفون قلوبهم. وكان من القبائل من ارتد وكان منها من ينتظر، يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. ولم يكن هذا النوع من الفلق في بنات الدولة، والراجع إلى ضعف «الايمان»، وهو يوازي ما نعتبر نحن عنه اليوم بضعف الشعور بالمواطنة، هو وحده الذي كان يهدد كيان الدولة الفتية، بل كان هناك أيضاً التراب الذي أحدثه دخول «الغنيمة» كمنصر في ذلك الكيان: إن صف «المستضعفين» بقي موجوداً، والذين اغتنوا بـ «الغنيمة» أو بالتجارة أو بها معاً، لم يكونوا قليلين، منهم مؤمنون صادقون ومنهم آخرون غيرهم. وقبل ذلك وبعده كان الاختلاف والتنوع الراجمين إلى «القبيلة» حياً قائماً: فالتنافس بين الأوس والخزرج داخل صف الأنصار يعبر عن نفسه عند أدق مناسبة، وشعور الأنصار ككل بـ «شيء» في نفوسهم إزاء المهاجرين شعور كشف عن نفسه مراراً زمن النبي نفسه، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل السابق. أما في صفوف المهاجرين فلم يكن «مفعول القبيلة» قد صفي بصورة كاملة بل كان في حال كمون، وبالتالي كان لا بد أن يعبر عن نفسه عند أقل تتيه أو استشارة. وقد صار هذا واقعاً ملموساً بعد فتح مكة ودخول قريش في الإسلام مرة واحدة، وبكيفية جماعية، تحمل معها بقايا من «حمة الجاهلية».

وإلى جانب هذه الوضعية الداخلية القلقة كانت هناك ظروف «خارجية» تبعث على قلق أكبر. ذلك أنه بعد رجوع النبي (ص) من حجة الوداع، السنة العاشرة، أصيب بوعكة صحية نتيجة أتعاب السفر. وما أن شاع الخبر حتى انطلقت حركات تمردية في «الأطراف»، يتزعمها رجال ادعوا النبوة فسارت وراءهم قبائلهم والقبائل المتحالفة معها معلنة رفضها لسلطة «قريش»، وحكومتها: قام الأسود العنسي باليمن وأدعى النبوة وأعلن الثورة فطلب «عل ما بين مفازة حضرموت إلى الطائف إلى البحرين والاحساء إلى عدن، واستطار أمره كالمحريق»، فشمّل النصف الجنوبي من خط الطائف، قريباً من مكة غرباً، إلى الاحساء شرقاً، فكتب النبي (ص) إلى من بقي من المسلمين باليمن يطلب منهم جعل حد لحية الأسود العنسي «إما مضامدة أو غيلة» فتمكنوا من اغتياله ليلة وفاة النبي (ص). ولم يكن الأسود العنسي المتمرد الوحيد، بل لقد ادعى النبوة كذلك مسيلمة الحنفي، وكان قد جاء إلى النبي مع وفد بني حنيفة عام الوفود، ولما رجع إلى بلاده اليامسة زعم أن النبي (ص) قد أشركه معه في النبوة،

تبعه قومه بنو حنيفة وأمروه عليهم. وارتد كذلك طليحة الأسدي فبنته جموع كبيرة من قبائل أسد وغطفان وطبيء وغيرهما، أي القطاع الشمالي الشرقي لخط مكة/ المدينة، وكانت وجهتهم للمدينة بقصد احتلالها^(١). واستفحل أمر «الردة» بمجرد ما شاع خبر وفاة النبي (ص) فعمت بلاد العرب وكفرت الأرض وتضرمت وارتدت من كل قبيلة علمة [من الناس] أو خاصة إلا قريشاً وتقيفاً^(٢).

- ٢ -

وامام هذه الوضعية الفلقة الحرجة، في المركز كما في الأطراف، يبدو أن اختيار أبي بكر خليفة للنبي (ص) كان تدبيراً موفقاً تماماً. فمن جهة لم يكن هناك من ينافس مكانته على رأس «صحابة رسول الله»، إذ كان أول من أسلم من الرجال وعشابة «مستشار أول»^(٣) للرسول (ص). ومن جهة أخرى كانت مقدراته الشخصية، معرفته بأحوال العرب وخبرته السياسية ولباقته إلى جانب قوة عزمته، تجعله أهلاً للرئاسة. أضف إلى ذلك أنه من قبيلة نيم الصغيرة التي لم تكن في المستوى الذي يجعل القبائل الأخرى تنفس منها أو تخاف من استبدادها. واذن فجميع المعطيات الموضوعية والملازمات السياسية كانت تجعل من أبي بكر المرشح الأول لخلافة النبي (ص).

وما يهنا هنا ليس هذه المعطيات ذاتها بل الطريقة التي عبرت عنها الروايات المختلفة التي تحكي ما جرى من نقاش بصدد مبايعة أبي بكر وما رافق ذلك من ردود فعل من هذه الجهة أو تلك. وإذا كان من الجائز الشك أو الطعن في عبارات هذه الروايات أو في مضمونها، كلاً أو بعضاً، بدعوى أنها إنما تعكس تأويلاً أو توجيهاً أملتته دوافع سياسية زمن تكوينها، في العصر الأموي أو العباسي، فإن ذلك لا يقلل من أهميتها بالنسبة لموضوعنا. إن موضوعنا هنا ليس «الحقيقة التاريخية» في ذاتها، بل الكيفية التي كان «يقراء» الناس بها الحوادث التاريخية، سواء زمن حدوثه أو في زمن لاحق. ذلك لأنه في كلتا الحالتين فإن ما ينكشف لنا عبر تلك الروايات هو «العقل السياسي العربي»: طريقة ممارسته، العملية والنظرية، للسياسة.

لنتساءل إذن ما الذي تقدمه لنا هذه الروايات من محددات للعقل السياسي العربي في عملية مبايعة أبي بكر، أو في قراءته لهذه العملية. الواقع ان الباحث ليندهش اندهاشاً عندما

(٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٤. انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٢٢٧ ٢٢٢.

(٣) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٤.

(٤) هناك أحاديث نبوية تشيد بأبي بكر وتبرز مكانته الرفيعة بالقرب من النبي، منها: «لو كنت متخذاً خليلاً لا اتخذت أبا بكر خليلاً». انظر مثلاً: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، «عهد الخلفاء الراشدين»، ص ١٠٧.

بلاحظ أن جميع الأخبار التي نقلها مختلف الروايات حول الطريقة التي بويح بها أبو بكر تجعل القبيلة، المحدد الأول والأخير لجميع المواقف. وفيما يلي بيان ذلك.

– تقول الروايات إنه ما إن أعلن عن وفاة النبي (ص) حتى سارع الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة حيث يجتمعون عادة للتداول في أمورهم. لقد أرادوا أن يسبقوا المهاجرين ويسبقوا زعيمهم سعد بن عباد، وكان ذا سابقة في الإسلام، إذ هو أحد النقباء الذين بايعوا النبي (ص) في العقبة الثانية، فضلاً عن كونه زعيم الخزرج من الأنصار، والعدد والنوذ يومئذ لهم على الأوس. خطب سعد بن عباد في الجمع فقال: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين وفضل في الإسلام ليست لقبيلة من العرب» فهم الذين نصرنا النبي وأووّه وبهم انتشر الإسلام. . . الخ، ثم ختم كلامه قائلاً: «فشدوا أيديكم هذا الأمر فإنكم أحق الناس وأولاهم به»، وفي رواية أخرى: «استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس»^(٥) (الأمر: الحكم). وتضيف الرواية: «ثم إنهم تراءوا الكلام بينهم فقالوا: فإن أبت مهاجرة قريش فقالوا نحن المهاجرون وصحابة رسول الله الأولون ونحن عشيرته وأولياؤه فعلام تنازعونا هذا الأمر بعدد. . . فإننا نقول: منا أمير ومنكم أمير وإن نرضى بدون هذا الأمر أبدًا»^(٦).

– ثم تتصل بنا الروايات إلى المهاجرين: فقد سمع عمر بن الخطاب بما يجري في سقيفة بني ساعدة، فذهب مسرعاً إلى أبي بكر الذي كان في بيت النبي فأخبره الخبر، ثم انطلقا معاً إلى حيث الأنصار فلقيا أبا عبيدة بن الجراح في طريقهما فذهب معهما ودخلوا على الأنصار. وخطب أبو بكر فيهم فأبرز فضل المهاجرين وقال: «فكنا معشر المهاجرين أول الناس إسلاماً، والناس لنا فيه تبع، ونحن عشيرة رسول الله (ص)، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة»^(٧). وفي رواية أخرى قال: «وان العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش»^(٨)، وفي أخرى: «ان العرب لا تدعى إلا لهذا الحي من قريش»^(٩). ثم ذكر فضل الأنصار في إيواء المهاجرين ونصرة الإسلام لينتهي إلى تقديم أبي عبيدة وعمر ليختاروا أحدهما فاعتذرا أن يتقدما أمامه وهو «صاحب الغار ثاني اثنين» الذي أنابه النبي عنه للصلاة بالناس عند مرضه.

– ثم تناول الأنصار الكلمة ليوضحوا موقفهم فقالوا إنهم لا ينجسدون المهاجرين ولا يعترضون على أبي بكر بالذات، ثم أضافوا: «ولكننا نشفق بما بعد اليوم، ونحذر أن يغلب على هذا

(٥) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسباسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ج ٣، ص ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥.

(٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤١.

(٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٤٢.

(٨) ابن قتيبة، الإمامة والسباسة، ج ١، ص ٦.

(٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥.

(١٠) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، ج ٨، ص ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٢٧.

الأمر من ليس منا ولا منكم، فلو جعلتم اليوم رجلاً منا ورجلاً منكم بايعنا ورضينا هل أنه إذا هلك - الذي من الأنصار - اخترنا آخر من الأنصار، وإذا هلك - الذي من المهاجرين - اخترنا آخر من المهاجرين، أبداً ما بقيت هذه الأمة، وكان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد (ص) وأن يكون بعضنا يتبع بعضاً، فيشق القرشي أن يزيح فيخض عليه الأنصاري، ويشق الأنصاري أن يزيح فيخض عليه القرشي»^(١١).

- ويعود أبو بكر للكلام، ويذكر بالظروف التي قامت فيها الدعوة المحمدية ويورد المسلمين السابقين في مكة وما لا قوة من اضطهاد من قریش، ليتهيء إلى أن المهاجرين هم لول من آمن بالله ورسوله (ص)، وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بالأمر من بعده لا ينزعهم فيه إلا ظالم... فليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفتات دونكم بمشورة (لا نستبد) ولا تنقضي دونكم الأمور»^(١٢).

- ويرد الحبيب بن المنذر من الأنصار بلهجة عنيفة فيخطب قومه قائلاً: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم، فإما الناس في فيتكم وظلالكم... وإن أي القوم فتنا أمير ومنهم أمير»^(١٣).

- ويتناول الكلمة عمر بن الخطاب ليرد على قضية «منا أمير ومنكم أمير» بلهجة لا تخلو من تهديد فيقول: «يهيات يهيات، لا يجتمع سيفان في غنبد واحد. إنه والله لا ترخصي العرب أن تؤمرنكم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا ينبغي أن تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولو الأمر منهم. لنا بذلك على من خالفنا الحجة الظاهرة والسلطان المبين. من بنازعنا سلطان محمد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلا عدل يبطل أو متجاف لأم أو متورط في هلكة»^(١٤).

- ويرد عليه الحبيب بن المنذر بلهجة أعنف وتهديد أكبر فيقول: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم ولا تسعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبون بصيبيكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتهم فأعلموهم عن بلادكم وتولوا هذا الأمر عليهم. فأنتم والله أولى بهذا الأمر منهم فإنه دان لهذا، من لم يكن يمين له، بأسافنا. أما والله إن شتمت لتعطينا جذعة. والله لا يرد علي أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف»، تدخل عمر بن الخطاب وقال: «فلما كان الحبيب هو الذي يميني لم يكن لي كلام معه لأنه كان بيني وبينه منازعة في حيلة رسول الله (ص) فنهي عن» وتدخل أبو عبيدة بن الجراح فقال: «يا معشر الأنصار، أنكم أول من نصر وأوى فلا تكونوا أول من يبدل ويفر»^(١٥).

- وتقول الروايات إن بشير بن سعد «لا رأى ما اتفق عليه قومه من تأمير سعد بن عبادة قام حسداً لسعد وكان بشير من سادة الخزرج، فقال: يا معشر الأنصار، أما والله لئن كنا أولى القضية في جهاد المشركين والسابقة في الدين ما أردنا، إلا شاء الله، غير رضا ربنا وطاعة نبينا والكرم لأنفسنا. وما ينبغي أن نستليل بذلك على الناس ولا ننهي به عرضاً من الدنيا، فإن الله تعالى ولي النعمة والمثنة علينا بذلك. ثم إن

(١١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٦.

(١٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٧. انظر أيضاً: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٢.

(١٣) نفس المرجع والصفحة.

(١٤) نفس المرجع والصفحة.

(١٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٨. انظر أيضاً: الطبري، نفس المرجع، ج ٢،

ص ٢٤٢.

عبدالرسول الله (ص) رجل من قريش، وقومه أحق بميراثه وتولي سلطانه. وأيم الله لا يراني الله أنزلهم هذا الأمر أبداً، فاقفوا الله ولا تنازعوه ولا تخالفوه»^(١٦٦).

- وهنا قام أبو بكر مرة أخرى ليقترح على الحاضرين انتخاب أبي عبيدة بن الجراح أو عمر بن الخطاب، فردا عليه بأنه هو أولى بالأمر، وبينما هما على أهبة التقدم لمبايعته إذا بشير بن سعد يسبقهما ويباع أبا بكر، فناداه الحباب بن المنذر: «يا بشير بن سعد: عطف عناق، ما اضطررك إلى ما صنعت؟ حدثت ابن عمك على الامارة». وتضيف الرواية: «ولما رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد، وهو من سادات الخزرج، وما دهاوا إليه المهاجرين من قريش وما تطلب الخزرج من تأييد سعد بن عبادة قال بعضهم لبعض: لئن وليتموها سعداً عليكم مرة واحدة لا زالت لهم بذلك عليكم الفضيلة ولا جعلوا لكم نصيباً فيها أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر (رض) فقاموا إليه فبايعوه. فقام الحباب بن المنذر إلى سيفه وأخذه، فبادروا إليه فأخذوا سيفه منه فجعل يضرب بثوبه وجوههم حتى فرغوا من البيعة»^(١٦٧).

- وبعد بيعة الأنصار لأبي بكر اجتمع الناس في المسجد جماعات جماعات حسب انتمائهم القبلي. وتذكر إحدى الروايات: «إن بني هاشم اجتمعت عند بيعة الأنصار إلى علي بن أبي طالب ومعهم الزبير بن العوام، وكانت أمه صفية بنت المطلب وكان يعد نفسه من بني هاشم، وكان علي كرم الله وجهه يقول ما زال الزبير منا حتى نشأ بنوه فصرقوه عنا. واجتمعت بنو أمية إلى عتبان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن بن عوف فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين. فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وقد بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر ما لي أراكم مجتمعين حلقاً شقياً، فقوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعته ومايعته الأنصار. فقام عتبان بن عفان ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمن بن عوف ومن معها من بني زهرة فبايعوا. وأما علي والمعبس بن عبد المطلب ومن معها من بني هاشم فانصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير بن العوام»^(١٦٨).

- أما سعد بن عبادة مرشح الأنصار فقد كاد الناس يظاؤونه عندما تزاحموا على أبي بكر فبايعوه في سقيفة بني ساعدة، فدخل في مشادة كلامية مع عمر بن الخطاب، ثم دخل منزله غاضباً متورداً ولم يبايع. وعندما بعث إليه أبو بكر بعد أيام «أن أقبل فبايع، فقد بايع الناس ربايع قومك»، رفض وأجاب: «أما والله حتى أرميكم بكل سهم في كنانتي... وأنا نلتكم من معي من أهل وعشيرتي». فلما بلغ أبو بكر ذلك استشار أصحابه فقال له بشير بن سعد الأنصاري: «إِنَّهُ قَدْ أُرِي لَوْحٌ وَإِلَيْهِ يَبْأِيْعُكَ حَتَّى يَبْقَلَ. وَبِئْسَ يَبْقَلُونَ حَتَّى تَقْتَلَ وَلَدَهُ مَعَهُ وَأَهْلَ بَيْتِهِ وَعَشِيرَتَهُ. وَلَنْ تَقْتُلَهُمْ حَتَّى تَقْتَلَ الْخَزْرَجَ. وَلَنْ تَقْتَلَ الْخَزْرَجَ حَتَّى تَقْتَلَ الْأَوْسَ، فَلَا تَفْسُدُوا عَلَي أَنْفُسِكُمْ أَمْراً قَدْ اسْتَفْتَمَ لَكُمْ. فَاتْرَكُوهُ فَلَيْسَ تَرَكَهُ بَضَارِكُمْ، وَإِنَّمَا هُوَ رَجُلٌ وَاحِدٌ. فَتْرَكُوهُ وَفَلُّوْا مَشُورَةَ بَشِيرِ بْنِ سَعْدٍ». وبقي سعد بن عبادة مصراً على رفض البيعة لأبي بكر، ولما ولي عمر بن الخطاب خرج إلى الشام فبات بها ولم يبايع لأحد. وفي رواية أخرى أنه بايع أبا بكر وقال له: «إنكم يا معشر المهاجرين حسدوني على الامارة وانكم وقومي أجبروني على البيعة»، فردوا عليه: «ولكننا أجبرناك على الجماعة فلا إقالة فيها. لئن نزعناك بدأ من طاعة أو فرقت جماعة لتضربن الذي فيه عينك»^(١٦٩).

(١٦٦) نفس المرجع والمصفحة.

(١٦٧) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٩.

(١٦٨) نفس المرجع، ج ١، ص ١١.

(١٦٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٤. انظر أيضاً: ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١،

هكذا تم الفصل في الخلاف بين المهاجرين والأنصار في مسألة خلافة النبي (ص). وما يلفت النظر في ما روي بشأن تلك الجلسة التاريخية جملة أمور أهمها:

أ - إن الروايات التي تحكي تفاصيل وقائع تلك الجلسة قد دونت في العصر العباسي (عصر التلوين)، ويحوز أن يكون رواها قد دونوها في تقييدهم الخاصة قبل ذلك، في العصر الأموي أو زمن الخلفاء الراشدين. وفي جميع الأحوال فهي قد دونت بعد أن انتهت وظفتها السياسية، أي في وقت لم يكن فيه ما يجعل الراوي يتحزب سياسياً للأنصار أو للمهاجرين. إن الصراع، زمن الراشدين والأمويين، كان بين أطراف أخرى (هاشميين وأمويين... إلخ) ولم يكن، بعد اجتئاع السقيفة، للتصنيف إلى مهاجرين وأنصار أي مدلول سياسي يتخدم «حاضر» الراوي. وإذا أضفنا إلى هذا أن الوقائع رويت بشكل يبرر مواقف الطرفين معاً، حتى ما كان منها عنيفاً، وأن تلك المواقف تمكس تماماً ما كان يمكن أن يحدث، بالنظر إلى طبيعة الوضعية القائمة آنذاك وضعية التنافس بين الأنصار والمهاجرين، أمكن القول إن تلك الروايات صحيحة في مضمونها العام. أما اللفظ فلا بد أن يختلف، وهو يختلف فعلاً من رواية إلى أخرى، ولكن من غير أن يؤثر ذلك في المضمون. وعلى الجملة فالروايات التي تحكي ما جرى في سقيفة بني ساعدة يشهد بعضها لبعض، على اختلافها. فهي متكامل ولا تتناقض، وبالتالي فليس هناك ما يمنع من الأخذ بها.

ب - والأمر الثاني اللافت للانتباه هو أنه لا واحد من المهاجرين، لا أبو بكر ولا عمر ولا أبو عبيدة ولا غيرهم، احتج بالحديث الذي ينسب إلى الرسول (ص) بلفظ «الأمة من قريش»، والذي يحتج به «أهل السنة والجماعة» والأشاعرة من بعدهم، وهم الذين جعلوا القرشية من شروط الأهلية للخلافة استناداً على الحديث المذكور. وأنه لما يشير الاستغراب حقاً أن يعمد أبو بكر وعمر، كلاهما، إلى التأكيد على مكانة قريش والاحتجاج لاحقية المهاجرين في خلافة النبي بكون العرب لا تقبل أن يسود عليها غير قريش، ثم لا يذكر أي منهم هذا الحديث^(٢٠)، مع أنه أقوى الحجج ضد الأنصار، إذ الأنصار ليسوا من قريش وبالتالي فلا حق لهم في الخلافة بنص ديني لو كان ذلك الحديث مما احتج به في تلك الجلسة.

(٢٠) يقول الماوردي في سياق الاحتجاج لشرط القرشية في الخلافة: «إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه احتج يوم السقيفة على الأنصار في دفعهم عن الخلافة، لما بايعوا سعد الله بن عبادة عليها، بقول النبي (ص): «الأمة من قريش، فأقلعوا عن الضرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا لنا أميرومتكم أمير، تسلياً لروايته وتصديقاً لغيره». أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب المارودي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٧. وما يقوله الماوردي هنا لا تشهد بصحته المصادر التاريخية بل تكذبه وقائع اجتئاع السقيفة، فلو احتج بهذا الحديث لما احتج إلى الاحتجاج بما احتج به (انظر أعلاه). والجدير بالذكر أن أبا يعلى الخنيزلي لم يذكر الحديث المذكور في تقريره شرط القرشية وإنما اكتفى بالقول: «وقد قال أحمد [ابن حنبل] في رواية منها: «لا يكون من غير قريش خليفة»». انظر: أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٠. أما ابن خلدون فقد ذكر الحديث ولكن في عبارات يبدو منها بوضوح أنها منقولة عن الماوردي. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٣٣.

ومما يلفت النظر أن البخاري الذي روى الحديث المذكور يعتمد سياق الروايات التي ذكرناها قبل عند حديثه عما جرى في سقيفة بني ساعدة، ويذكر احتجاج أبي بكر على الأنصار بأن المهاجرين هم أوسط العرب دلاً وأعرهم حساباً ولا شيء غير ذلك^(٢١). أما حديث «الأمية من قريش» فيذكره البخاري في مكان آخر مروياً عن معاوية بن أبي سفيان في سياق رده، رد معاوية وهو خليفة، على الذي كان يتحدث عن ظهور «القحطاني»، أي تحول الملك إلى اليمنيين، ونص رواية البخاري كما يلي: «كان عماد بن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ معاوية وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص، يحدث أنه سيكون ملكاً قحطاني. فغضب معاوية فقام فأثب على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله (ص) فأولئك جهالكم. فليساكن والأساني التي نُفِضَ أهلها فإني سمعت رسول الله (ص) أن هذا الأمر في قريش لا يعاديه أحد إلا كبه الله على وجهه ما أقاموا الدين»^(٢٢). ومع أن البخاري يذكر في رواية أخرى عن ابن عمر أن النبي (ص) قال: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان» فإن الرواية الأولى عن معاوية، وفي السياق المذكور، تفتح باب الطعن في صحة هذا الحديث. هذا فضلاً عن تعارضه مع حديث آخر رواه البخاري نفسه بصيغة «قال رسول الله (ص) اسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة»^(٢٣) كما يتعارض تعارضاً مطلقاً مع حديث رواه البخاري عن أبي هريرة بصيغة: «قال رسول الله (ص) يهلك الناس هذا الحى من قريش. قالوا: فما نأمرنا؟ قال لو أن الناس اعترلوه». وعلى الجملة فالأحاديث التي تعرض لتقضايا السياسة قد شابها الوضع بدرجة كبيرة. وسنرى لاحقاً كيف أن معاوية وغيره من الأمويين وخصومهم قد رووا أحاديث سياسية لا يمكن أن تكون صحيحة لتناقضها بعضها مع بعض من جهة ولتعارضها مع الخلقية الإسلامية من جهة أخرى.

ج - والنتيجة التي تفرض نفسها هي أن الصحابة عالجوا مسألة الخلافة معالجة سياسية عضواً. لقد كان المنطق السائد هو منطق «القبيلة»، بمعنى أنه لم يكن لآل «العقيدة» ولا لـ «الغنيمة» دور يستحق الذكر في ترجيح إحدى وجهات النظر التي أدلى بها في سقيفة بني ساعدة. كان هناك فعلاً تنويه بدور المهاجرين والأنصار معاً في نصرة الإسلام ونشره والتضحية في سبيله، ولكن الكفتين في هذا المجال كانتا متعادلتين. أما «الغنيمة»، وبعبارة أخرى تدخل العامل الاقتصادي لترجيح إحدى الكفتين، فذلك ما لم يظهر له أثر يستحق الذكر^(٢٤). ويبقى الدور الحاسم لـ «القبيلة» كما بينا. لقد اعتبر الصحابة القضية مسألة

(٢١) البخاري، صحيح البخاري، ج ٩ في ٣ (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.])، ج ٥، ص ٧١.

(٢٢) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٣، وج ٩، ص ١١١ - ١١٢.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٩، ص ١١٣.

(٢٤) ورد في كلمة عمر بن الخطاب التي أبرز فيها أن أبا بكر أحقّ مه بالخلافة ومن أبي عبيدة قوله: وأنت أحقنا بهذا الأمر... وأفضل منا في المال»، كما ورد في كلمة الحباب بن المنذر التي أبرز فيها أهمية الأنصار قوله: «أنتم أهل العز والثروة والمعدد والنجدة». ولكن العبارة، حتى على فرض صحتها لفظاً ومعنى، لا تكتسب أية أهمية في سياق السجال كما احتفظت لنا به المصادر التاريخية.

اجتهادية وتعاملوا معها بوصفها كذلك فاعتبروا ميزان القوى وراعوا المقتررة والكفاءة ومصصلحة الدولة، وكل ذلك محكوم بمنطق «القبيلة» في المجتمع القبلي عموماً. ولهذا كان القول الفصل للعبارة التي فاه بها أبو بكر: «لا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش»، وهذا حكم موضوعي: يقرر أمراً واقعاً. وقد سلم الأنصار بذلك عندما تحرك فيهم «مفعول القبيلة» الضيق (التنافس بين الأوس والخزرج) وأيضاً عندما راوا أن منطق المهاجرين هو الأرجح في ميزان اعتبار المصلحة العامة المشتركة.

بعد هذه الملاحظات التي تفرض نفسها على كل من يقرأ وقائع جلسة سقيفة بني ساعدة كما نقلتها إلينا الروايات المختلفة، تنتقل إلى وقائع الخلاف الذي نشب داخل صفوف المهاجرين أنفسهم بين الهاشميين وغيرهم، وسنرى أن منطق «القبيلة» سيقرض نفسه مرة أخرى.

- ٣ -

- تذكر المصادر أن العباس عم النبي (ص) أثار مسألة الخلافة مع علي بن أبي طالب عندما كان النبي مريضاً مرضه الأخير، فقال له أدخل على النبي واسأله «إن كان الأمر لنا بيننا وإن كان لغيرنا أوصى بنا غيرنا»، فامتنع علي. وتضيف بعض الروايات أن علياً خاف إن هو سأل النبي (ص) أن تكون النتيجة سلبية فيحرم الهاشميون من الخلافة إلى الأبد. وعندما توفي النبي (ص) أثار العباس المسألة من جديد مع علي وقال له: «أبسط يدك أبايعك فيقال: عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله (ص) وبايعك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يقل». فأجابه علي: «ومن يطلب هذا الأمر غيرنا؟» وتضيف الرواية أن العباس كان قد سأل أبا بكر وعمر إن كان الرسول قد أوصى بشيء فأجابا بالنفي^(٢٥).

- وتختلف الروايات حول موقف علي بن أبي طالب منبيعة أبي بكر. من ذلك أن واحدة منها تذكر أن علياً كان في بيته إذ جاءه الخبر بأن «قد جلس أبو بكر للبيعة، فخرج في قميص ما عليه أزار ولا رداء، عجلًا، كراهية أن يبطيء عنها، حتى يبايعه»^(٢٦). غير أن المشهور هو تأخر علي مدة من الزمن عنبيعة أبي بكر، احتجاجاً، لأنه كان يرى نفسه أحق الناس بخلافة النبي. وتذهب رواية إلى أن علياً «أنى به إلى أبي بكر وهو يقول: أنا عبد الله وأخو رسول الله. وقيل له: بايع أبا بكر. فقال: أنا أحق بهذا الأمر منكم، لا أبايعكم وأنتم أولى بالبيعة لي. أخذتم هذا الأمر من الأنصار واحتججتهم عليهم بالقراءة من النبي (ص) وتأخوذونه منا أهل البيت غضباً، أستمتم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان عهد منكم فأعطوكم المقادة وسلكوا اليكم الإمارة، وأنا أحتج عليكم بمنلما احتججتهم به على الأنصار: نحن أولى برسول الله، حياً وميتاً، فاتصفونا إن كنتم تؤمنون، ولا فبؤوا بالظلم وأنتم تعلمون. فقال له عمر إنك لست متروكاً حتى تباع... وقال له أبو بكر: فإن لم تباع فلا أكرهك. فقال أبو عبيدة بن الجراح... يا ابن عم: أنت حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ليس لك مثل تجريرتهم ومعرفتهم بالأمور ولا

(٢٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٤.

(٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٣٦.

لرى أبا بكر إلا أقوى على هذا الأمر منك وأشد احتمالاً واضطلاحاً به، فنسّم لأبي بكر هذا الأمر... فقال
علي: الله الله، يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وتصر بيته إلى دوركم وتصور
بيوتكم ولا تدفروا أهله من مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لننحس أحق الناس به لانا أهل
البيت، ونحن أحق بهذا الأمر منكم»^(٢٧).

وتذهب روايات أخرى إلى أنه كان لفاطمة بنت الرسول (ص) وزوجة علي، دور في
موقف هذا الأخير، إذ تذكر المصادر أن علياً أخرج يحمل فاطمة بنت رسول الله (ص) على دابة لئلا في
يجالس الأنصار تسالم النمرة، فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله قد مضت بيعتا لهذا الرجل، ولو أن زوجك
وإبن عمك سبق إلينا قبل أبي بكر ما عدنا به، فيقول علي كرم الله وجهه: أنغ رسول الله (ص) في بيته لم لفته
وأنتجرتنا أن تززع الناس سلطانه. فظالت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له، ولقد صنعوا ما لله
حييهم وطالبهم^(٢٨). وتقول رواية أخرى: «كان لملي وجه من الناس حياة فاطمة فلما توفيت فاطمة
انصرفت وجوه الناس عن علي... ولما رأى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع إلى مصالحة أبي بكره،
فجمع بني هاشم عنده واستدعى أبا بكر وأوضح له موقفه بمحضرهم ثم بايع وبايعوا.

- هذا بينما تذهب رواية أخرى إلى أن علياً امتنع عن مبايعة أبي بكر هو ومن كان معه
من الهاشميين والمستضعفين من الصحابة، وتذكر المصادر أسماء العباس بن عبد المطلب
والزبير بن العوام والمقداد بن عمرو وسليمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وعيل بن ياسر، وأن أبا
بكر بعث إليهم عمر بن الخطاب: «فجاء فناداهم وهم في دار علي فأبوا أن يخرجوا، فدعا بالخطب
وقال: والذي نفس عمر بيده، لتخرجن أو لأحرقن علي من فيها. فقيل له: يا أبا حفص إن فيها فاطمة.
فقال: وإن فخرجوا فبايعوا إلا علياً زعم الراوي أنه قال: «حلفت ألا أخرج ولا أصح ثوباً على عاتقي
حتى أجمع القرآن». ثم أرسل إليه أبو بكر مرة ثانية وثالثة إلى أن أخرجه عمر «ومعه قوم...
فمضوا به إلى أبي بكر فقالوا له: بايع. فقال: إن أنا لم أنزل فمة؟ قالوا إذن والله الذي لا اله إلا هو تضرب
عقك». أما أبو بكر فقال: «لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جيبه». وتضيف الرواية: «فلم
يباع علي كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمة رضي الله عنها، ولم تمكث بعد أبيها إلا خساً وسبعين ليلة - وقيل
سنة أشهر - وأنه لما توفيت أرسل علي إلى أبي بكر أن أقبل إلينا، فأقبل أبو بكر حتى دخل على علي وعنده
بنو هاشم» ثم تكلم علي وشرح موقفه ثم بايع في الغد هو ومن معه في المسجد الجامع^(٢٩).

- ذلك جانب. وهناك جانب آخر ينقل إلينا منطلق القبيلة في أوضح صورته: تذكر
الروايات أن أبا سفيان قال لعلي: «ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش [= أبو بكر من قبيلة تيم
القرشية الضعيفة]. والله لئن شئت لأملأنا عليه خيلاً ورجالاً. فقال علي: يا أبا سفيان، طالما عادت الإسلام
وأهله فلم تضره بذلك شيئاً. أنا وجدنا أبا بكر لها أهلاً. وتذكر رواية أخرى أنه: «وما استخلف أبو بكر
قال أبو سفيان: ما لنا ولأبي فصيل: إما هي بنت عبد مناف» وتذهب رواية أخرى، وهي أشهر، إلى
أنه: «وما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبو سفيان وهو يقول: والله إني لأرى عجاجة لا يلقنها إلا دم.
يا آل عبد مناف، فم أبو بكر من أموكم. أين المستضعفان؟ أين الأذلان؟ علي والعباس. وقال - مخاطباً علياً -

(٢٧) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٢.

(٢٨) نفس المرجع، ج ١، ص ١٢.

(٢٩) نفس المرجع، ج ١، ص ١٥.

أبسط يدك حتى أباهك. فأبى علي عليه... وجزره وقال: إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة...»^(٣٠).

- ولم يكن أبو سفيان هو وَحْدَهُ الذي تحدث بمنطق «القبيلة» يمثل هذا الوضوح، إذ تذكر الروايات، في سياق مختلف، أن خالد بن سعيد بن العاص «لما قدم من اليمن بعد وفاة رسول الله (ص) تربص بيئته شهرين يقول: يا بني عبد مناف، لقد طبتم نفساً عن أمركم يلي غيركم». وتضيف الرواية: «فأما أبو بكر فلم يخفها عليه، وأما عمر فاضطفتها عليه. ثم بحث أبو بكر الجنود إلى الشام وكان أول من استعمل على ربح منها خالد بن سعيد المذكور، فأخذ عمر يقول: «أَتَمَّرُهُ» وقد صنع ما صنع وقال ما قال، فلم يزل بأبي بكر حتى عزله وأمر يزيد بن أبي سفيان»^(٣١). ويروى أيضاً أن عتبة بن أبي لهب كان له موقف مماثل^(٣٢).

- لنختم هذه الروايات برواية أخرى تقول: إن أبا قحافة والد أبي بكر سمع، وهو كفيف بمكة، بموت النبي (ص) فسأل: «ما صنع الناس؟». فقالوا له: «أقاموا ابنك». قال: «فرضيت بنوعبد مناف بذلك؟». قالوا: «نعم». قال: «ابنو المغيرة؟». قالوا: «نعم». قال: «فلا مانع لما أعطى الله، ولا معطي لما منعه»^(٣٣).

وبعد، فهذا يمكن أن يخرج المرء به من نتيجة بخصوص موقف علي من مبايعة أبي بكر؟

اعتقد أن الرواية التي نقول إن علياً سارع إلى مبايعة أبي بكر بمجرد سماعه مبايعة الناس له رواية يصعب تصديقها. فضلاً عن كونها شاذة وغريبة وسط الروايات الأخرى فإن الوضع ظاهر في نصها (خرج علي في قميص ما عليه أزار ولا رداء...). أما الروايات الأخرى فقد يشك المرء في عبارات بعضها، ولكن من الصعب الشك في مضمونها العام. ذلك لأننا إذا انطلقنا من الشك فيها وتساءلنا: من عسى أن يكون قد وضعها ولأية أغراض؟ فإننا لن نصل إلى نتيجة يمكن الاطمئنان إليها. فإذا قلنا مثلاً إن الشيعة هم الذين وضعوها ليثبتوا معارضة علي لأبي بكر، وكونه قد بايع «تحت الضغط» فإن لمعترض أن يعترض: لو وضع الشيعة تلك الروايات لضمنوها ما يفيد أن النبي (ص) قد أوصى لعلي بالأمر من بعده، لأن نظرية الشيعة تقوم كلها على «الوصية». وخلق الروايات المذكورة من احتجاج علي بـ «الوصية» مثله مثل خلق احتجاج المهاجرين على الأنصار بحدِيث «الأئمة من قريش». وإذا فليس من مصلحة الرواة الشيعة أن يضعوا روايات من جنس الروايات التي ذكرنا. أما إذا قلنا إن الرواة السنة هم الذين وضعوها واستبعدوا فيها مسألة «الوصية» استبعاداً تاماً فإن لمعترض أن يعترض بأن الروايات المذكورة تظمن في قضية أهل السنة، قضية «إجماع»

(٣٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٣٧.

(٣١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣١.

(٣٢) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٣ (بيروت: دار العراق للنشر،

١٩٥٥)، ج ٢، ص ٨٣.

(٣٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المشانبة (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ص ١٦٧.

الصحابه على بيعة أبي بكر. فالرواية التي نقلنا تذكر أنه تخلف عن بيعة أبي بكر صحابة ذوو وزن وسابقة في الإسلام (علي، الزبير، عمار، المقداد، سلمان وأبو ذر...). واذن فالروايات التي ذكرنا لا تنمخ قضية الشيعة (الوصية) ولا قضية أهل السنة (الاجماع)، الشيء الذي يحمل على الاعتقاد في أنها روايات «محايدة» تنقل وقائع جرت بالفعل. وبما يزكي هذا الاعتقاد ما روي بصدد موقف أبي سفيان وخالد بن سعيد وعتبة بن أبي لهب وأبي قحافة والد أبي بكر. ان موقف هؤلاء، كما رأينا، لا علاقة له بالموقف الذي تحكيه الروايات السابقة. على أن هناك شهادة أخرى وردت خارج سياق الروايات المذكورة جيماً تشهد لها بالصحة. ذلك أن هذه الشهادة تنقل إلينا أن أبا بكر قال وهو على فراش الموت إنه ندم على ثلاثة أشياء فعلها وعلى ثلاثة أخرى ندم على تركها. وأول شيء من الأشياء التي قال إنه ندم على فعلها ما عبر عنه بقوله: «فلنبي تركت بيت علي، وإن كان أعلن علي الحرب»^(٣٤) وفي رواية أخرى: «وددت اني لم أكشف بيت فاطمة من شيء، وإن كانوا قد غلقوه علي الحرب»^(٣٥). وهذا دليل على أن علياً كان قد امتنع فعلاً عن مبايعة أبي بكر وأن هذا الأخير قد اعتبر ذلك بمثابة شن حرب عليه وأنه اقتحم بيته بالقوة. إن هذا التصريح الذي أدلى به أبو بكر يشهد بالصحة لمعظم ما ذكرته الروايات السابقة، إن لم يكن لجميع ما نقلته.

نخلص مما تقدم، إذن، إلى النتيجة التالية وهي أن ما روي حول موقف علي بن أبي طالب من بيعة أبي بكر يعبر عن واقع تاريخي فعلي. إن تلك الروايات إما أنها تروي بـ «أمانة» ما جرى من اتصالات ونقاش وسجال وإما أنها «تجهده» في تقديم شريط للأحداث، كما يمكن أن يكون قد حصل بالفعل. وفي كلتا الحالتين يجد المرء نفسه أمام الحقيقة التالية، وهي أن المرجعية التي حكمت الكيفية التي جرت بها الأمور عند بيعة أبي بكر خليفة للنبي - أو الكيفية التي قرئت بها ماجريات ذلك التعمين - لم تكن لا «العقيدة» ولا «القيم» وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة لمطلق «القبيلة»: لقد حاول الأنصار الانفراد بالأمر دون المهاجرين، ولكن التناقضات «القبلية» الداخلية مزقت وحدتهم وأضعفت موقفهم فصار الأمر إلى المهاجرين. عند ذاك بايعت الأغلبية من الأنصار والمهاجرين أبا بكر، لا بسبب مركزه في الإسلام وحسب، بل أيضاً بفعل اعتبارات قبلية (من قبيلة ضعيفة لم يكن يخشى منها أن تسيد ولا أن تدخل في منافسة مع غيرها، في وقت كانت القبائل القوية متعادلة القوى). هذا إضافة إلى خبرته في مجال ممارسة السياسة في إطار «القبيلة».

أما علي بن أبي طالب فيجب أن نزن موقفه وحججه ومؤهلاته، لا بما ستصبح عليه صورته في تخيال الضعفاء والمضطهدين والانقياء بعد حرب صفين ومأساة كربلاء: بل يجب النظر إلى وضعيته من داخل المخيال العام الذي كان الصحابة يرون من خلاله الأشياء في ذلك الوقت: وقت مبايعة أبي بكر. ونحن نعتقد أن صورة علي كانت تتحدد في ذلك المخيال

(٣٤) ابن فنية، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٨.
 (٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٦، ص ٣٥٣.

بالعناصر التالية: كان بالفعل من قرابة النبي (ص) وأحد المسلمين الأوائل الذين راقبوا الدعوة المحمدية من بدايتها. ولكن هذه أمور لم يكن يفرد بها، خصوصاً ولم يكن العرب يولون القرابة كبير وزن في مجال «الكفاءة السياسية»: فلترثاة في المجتمع العربي لم تكن تنال بالورثة، هذا فضلاً عن أن النبي نفسه كان يتجنب اسناد المناصب إلى ذوي قرابه، وأنه لم يمنحهم أي اعتبار خاص على مستوى «العقيدة»، فهو وحده النبي وجبريل يأتيه شخصياً، وليس له أن يتصل هو بجبريل متى أراد، بل عليه أن يتظر اتصال جبريل به، وأذن فلا شيء عنده يمكن أن يورثه لغيره في هذا المجال. أما على مستوى «القبيلة» فقد تعامل النبي داخله دائماً على أساس «قواعد السياسة» التي يفرضها منطق «القبيلة». والصحيفة/المعاهدة التي نظم بها العلاقات بين الفئات الساكنة في المدينة عند هجرته إليها دليل واضح على ما نقول. وإذن فحجة القرابة من الرسول (ص) لم تكن ذات وزن كبير في المناسبة التي نتحدث عنها، مناسبة اختيار خليفة للنبي.

تبقى بعد ذلك معطيات أخرى ما كان يمكن أن نخدم قضية علي بن أبي طالب ولا أن تسمح بقيام نوع من الإجماع عليه، وفي مقدمتها قرابته من النبي نفسها، إذ لا بد أن يكون هناك من يجشي أن تبقى الخلافة أبداً في بني هاشم يتوارثونها أباً عن جد لو ورثها علي^(٣٦). ولربما كان أول من سيعارضهم أبناء عمومة علي، بنو عبد مناف، فضلاً عن القبائل الأخرى. وإذا أضفنا إلى هذا أن كثيراً من الأسر القرشية كانت تحقد على علي لكونه قتل أقاربها أثناء غزوات النبي^(٣٧)، وعزلته «القبيلة» إذ لم يكن له أصهار خارج عشيرته الضيقة^(٣٨)، أدركنا كيف أن جميع «المعطيات السياسية» الفاعلة في ذلك الوقت لم تكن تخدم طموحه ولا قضيته.

- ٤ -

من جميع ما تقدم يبدو واضحاً أن مسألة خلافة النبي (ص) قد تم الفصل فيها بالطريقة التي كانت عليها الوضعية الاجتماعية القائمة يومئذ: منطق «القبيلة». وبما أن الدعوة المحمدية كانت قد عملت على تجاوز «القبيلة» بالمعنى الضيق للكلمة وإحلال «الأمة» محلها كمشروع مستقبلي وكواقع تم الشروع فعلاً في بنائه، فإن منطق «القبيلة» الذي عالج به

(٣٦) بلكر الطبري أن عمر بن الخطاب انحط باين عباس يوماً فقال له أتدري ما منع قومك منكم؟ يكرهون ولايتكم لهم... يكرهون أن تجتمع فيكم النبوة والخلافة. نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٧٧.

(٣٧) ورد في رسالة بعثها علي لمعاوية خلال السجال الذي دار بينهما حول الخلافة: «وقد دعوت إلى الحرب فدع الناس جانباً وانخرج إلي... فانا أبو حسن قاتل جدك وعمالك وأخيك شذخاً يوم بدر وذلك السيف معي وبذلك القلب ألقى علي». يتعلق الأمر بجد معاوية لأمه عتبة بن أبي ربيعة ونخاله الوليد بن عتبة وأخوه حنظلة بن أبي سفيان. وشذخاً: كسراً. انظر: علي بن أبي طالب (الامام)، موج البلاغة، ج ٤ في بيروت: مؤسسة الأعلمي للطبوعات، [د.ت.د.]، ج ٣، ص ١١.

(٣٨) كانت زوجة فاطمة بنت ابن عمه كما قلنا ولله فاطمة بنت أسد بن هاشم فهي من عمومته كذلك. ولم يتزوج علي فاطمة حتى توفيت. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٦١ - ١٦٢.

الصحابة مسألة الخلافة كان أقرب ما يكون إلى «اختيار الأمة»، إلى العمل برأي «الأغلبية»، الأغلبية لا بالمعنى الكمّي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل بالمعنى «الكيفي»: إن وزن المهاجرين، كيفياً، كان أقوى من وزن الأنصار، كما أن مقام أبي بكر في الدعوة المحمدية لم يكن يعلوه مقام آخر غير مقام النبي نفسه.

والأمر في السياسة بتأنيهاً. إن شبه الإجماع الذي انتخب به أبو بكر قد تحول بمجرد الشروع في ممارسة مهامه كخليفة للنبي إلى إجماع حقيقي وشامل في «المركز». أما «الأطراف» فقد كانت في حالة تمرد وردة كما ذكرنا قبل. لقد برهنت التجربة بالفعل أن أبا بكر كان أقدر على معالجة الموقف الحرج جداً الذي وجدت فيه دولة الدعوة المحمدية نفسها مع ظاهرة «الردة» التي كانت عامة وشاملة، إذ لم يسلم منها سوى المدينة ومكة والطائف. لقد وجد أبو بكر نفسه أمام مهمة «إعادة الفتح»، إعادة بناء الدولة. وقد نجح في هذه المهمة نجاحاً باهراً إذ تمكن من القضاء على حركات الردة جميعها، وأكثر من ذلك شرع في استئصال العمل في تحقيق مشروع الدعوة المحمدية كاملاً، فدشن عمليات فتح فارس والشام. وأمام هذا التفوق الذي حالفه والنجاحات التي حققها لم يجد صعوبة في اقتناع من كان يهيمهم الأمر بتعيين عمر بن الخطاب خليفة له حين شعر بأن المرض الذي ألزمه الفراش ستكون فيه وفاته.

وإذا انتقلنا الآن إلى الكيفية التي تمت بها بيعة عمر بن الخطاب خليفة لوجدنا أننا أمام ظروف ومعطيات تختلف تماماً عن تلك التي اكتتفت مبايعة أبي بكر. لقد كان الأمر قد خرج من الأنصار نهائياً فأصبحت الدولة دولة قريش بدون منازع. إن أبناء قريش هم الذين قضوا على حركات التمرد والردة وهامهم الآن في العراق والشام يتنازلون الدولتين العظيمتين في ذلك الوقت الفرس والروم. أما علي بن أبي طالب فكان يعيش كغيره من الهاشميين في «المركز» - المدينة - في هدوء واحترام، ولم يسمع عنهم شيء يستحق الذكر طيلة خلافة أبي بكر. أما غيرهم من بني عبد مناف، ويتعلق الأمر ببني أمية أساساً، فكان منهم جل القواد الذين قادوا الجيوش التي أجمدت حركات الردة وقامت بفتح العراق والشام. ويشتهر خالد بن الوليد في هذا المجال كأكبر وأنجح القواد العسكريين زمن أبي بكر، وهو من بني مخزوم حلفاء بني أمية. ويمكن القول بصفة عامة إن قبائل قريش، التي يمكن أن تتخذ موقفاً اعتراضياً ما، كانت تتحمل نصيباً من المسؤولية وتساهم مساهمة أساسية في عملية إعادة بناء الدولة. والحق أن الدولة كانت دولتها منذ أواخر حياة النبي (انظر تحليل المفريزي لاحقاً). وإذا أضفنا إلى هذه المعطيات الموضوعية ثقة الناس في أبي بكر واحترامهم لاختياره من جهة وقوة شخصية عمر بن الخطاب وخوف الناس منه من جهة أخرى، أدركنا كيف أن تعيين أبي بكر لعمر خليفة بعده كان لا بد أن يحظى بالقبول.

على أن أبا بكر لم يستبد بتعيين عمر استبداداً. فالمصادر تجمع أنه استشار كبار الصحابة، وهم رجال الدولة أصحاب النفوذ، مثل عبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله وأسيد بن حضير الأنصاري وسعيد بن زيد وغيرهم. . . ولكن المصادر

لا تذكر أنه استشار علي بن أبي طالب. والمثير للانتباه حقاً هو أن المصدر تسكت تماماً عن علي بن أبي طالب زمن أبي بكر، وكأنه لا وجود له مما يجعل على الاعتقاد أنه كان - بلقنا السياسية المعاصرة «بؤذي ثمن موقفه» من بيعة أبي بكر. وإذا كانت الروايات تجمع على أن «الناس» بمن فيهم كبار الصحابة، قد أبدوا تخوفهم من شدة عمر وغلظته وأنه كان هناك من يرى نفسه أحق بالأمر من غيره^(٣٩) فإن احترام الناس لأبي بكر وجههم له من جهة وعدم وجود أي شيء يمكن الاعتراض به على عمر بن الخطاب سوى شدته وصلابته - على الحق - من جهة أخرى قد جعل قضية تعيينه تمر بلون معارضة. وتذكر المصادر أنه بعد أن ضمن أبو بكر موافقة كبار الصحابة أمر أن يجتمع الناس فاجتمعوا وخطب فيهم فقال: «أيها الناس قد حضرني من قضاء الله ما ترون، وأنه لا بد لكم من رجل يلي أموركم ويصلي بكم ويقبل عنكم فيأمركم. وإن شئتم اجتمعتم فأقترتم ثم وليتم عليكم من أردتم وإن شئتم اجتمعتم لكم رأيي... فقالوا: «أنت خيرنا وأعلمنا فأخترناه»^(٤٠). ثم أرسل أبو بكر إلى عمر فقال له: «أحبك حب وأبغضك مبغض، وقدبنا بحب الشر وببغض الخير. فقال عمر: لا حاجة لي بها. فقال أبو بكر: لكن بها إليك حاجة، والله ما حبوتك بها بل حبوتها بك» ثم أعطاه كتاب تعيينه وكان من تحرير عثمان بإملاء أبي بكر وأمره أن يقرأ على الناس، ونصه: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي قحافة، آخر عهد في الدنيا نزلحاً عنها وأول عهد بالأخرة داخلها فيها: إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن تروه عدل فيكم فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدك وغير فخير لردت ولا أعلم النوب، وسيعلم الذين ظلموا أي مقلب ينقلبون»^(٤١).

ترك النبي (ص) الناس دون أن يرمي لأحد من بعده. وأعتقد أنه فعل ذلك عن قصد واختيار لأنه كان يضع نفسه دائماً فوق الجميع بوصفه نبياً رسولاً، فلم يكن يعامل الناس كشيوخ قبيلة ولا كملك، وقد رفض هذا اللقب مراراً، ولم يكن يعتبر نفسه أباً يورث بل لقد فصل في هذه المسألة فقال: «لا نورث ما تركناه فهو صدقة»^(٤٢). هذا فضلاً عن أن التقاليد القبلية العربية لم تكن تورث الرئاسة، فالرئاسة على القوم منصب يستحقه الفرد لنفسه، ببخصاله وكفاءته. أما استخلاف أبي بكر لعمر فلم يكن وصية بل كان بعد مشورة، ولم تكن

(٣٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٣.

(٤٠) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٩. ويورد الطبري الخبر في صورة أخرى قال: «أشرف أبو بكر على الناس... وقال: أترضون بمن استخلف عليكم؟ فإني والله ما أكرت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة. ولني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا فقالوا سمعنا وأطعنا». الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢.

(٤١) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ١٩.

(٤٢) نفس المرجع، ج ١، ص ١٦٤ الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٦، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٦٦. كان أبو بكر قد احتج بهذا الحديث، ونصه «لا نورث، ما تركناه فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال» (= مال بيت المال). احتج أبو بكر بهذا الحديث على فاطمة بنت الرسول حين ذهبت إليه هي والعباس يطلبان ميراثهن من النبي (ص) «وهما حينئذ يطلبان أرضه في ذلك رسهمن من خيره» فرفض أبو بكر عجباً بالحديث المذكور وقال: «وإني والله لا أدع أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلا صنعتة» وتضيف الرواية: «فهمجرت فاطمة فلم تكلمه في ذلك الوقت حتى ماتت».

لي «وارث» أو لقريب بل كانت لشخص من قبيلة أخرى، كان على رأس المؤهلين للمنتصب. ولم يكن هذا التدبير الذي سلكه أبو بكر مما ينافي التقاليد القبلية العربية، بل كان من التقاليد المعمول بها أن «الرئيس» يعين أمير الحرب ومن يخلفه إن قتل ومن يخلف هذا الأخير... وقد فعل رسول الله (ص) ذلك في غزوة مؤتة. ولا بد من التذكير هنا أن المسلمين كانوا في حالة حرب مع الروم عندما مرض أبو بكر مرض موته.

وإذن فمبادرة أبي بكر إلى تعيين من يخلفه، بعد استشارة كبار الصحابة وهم «معلو الرأي العام» يومئذ، كان عملاً اجتهادياً أملاً عليه تقديره الشخصي للظروف والمصلحة. وسيلجأ عمر بن الخطاب إلى تدبير آخر، أو كما نقول اليوم إلى «مسطرة» أخرى في «انتخاب» من يخلفه. ذلك أنه عندما طعن^(٢٤٣) وخاف الصحابة (رجال الدولة) وقاته طلبوا منه أن يعين من يخلفه فردد، ثم اقترحوا عليه أن يعين ابنه عبد الله قرفض. وقيل إنه فكر في علي بن أبي طالب ثم عدل عن الفكرة وقال: «ما أريد أن أعلمها حياً وميتاً» ثم اقترح على الناس ستة مرشحين سموا منذ ذلك الوقت بـ «أهل الشورى» كلفهم بانتخاب واحد منهم خليفة. وهؤلاء الستة هم علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله. ثم استدعى هؤلاء الستة وقال لهم: «إن نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم، وقد نبض رسول الله (ص) وهو راض عنكم» ثم أضاف إليهم ابنه عبد الله «بمخض مشيراً ولا يكون له من الأمر شيء»^(٢٤٤).

كان هؤلاء الستة هم «المثلون للرأي العام» يومئذ وكانوا في نفس الوقت يشكلون كبار الصحابة ذوي السابفة في الإسلام: لقد كانوا جميعاً من «المبشرين بالجنة» وهذا أمر كان له اعتبار يومئذ، إنه عنوان على المصداقية الدينية. لقد استبعد عمر بن الخطاب ابن عمه سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل مع أنه كان هو الآخر من «العشرة المبشرين بالجنة»، استبعده لأنه كان من قرابته، كما منع تعيين ابنه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت هناك اعتبارات على مستوى «القبيلة» جعلت هؤلاء الستة المرشحين للخلافة دون غيرهم من كبار الصحابة الذين لم تكن لهم «قبائل»: وهكذا فعثمان بن عفان من بني أمية، وعلي بن أبي

(٢٤٣) طعنه في الفجر أبو لؤلؤة، غلام المغيرة بن شعبه، وكان مجوسياً، أو نصرانياً، كان يشتغل في المدينة نجاراً وتفاشاً وحداداً وقد اشكى حاله إلى عمر لكثرة ما يفرضه عليه المغيرة سيده من ضريبة (خراج) فأجابته عمر «ما أرى خراجك بكثير على ما تصنعه من أعمال»، فحقد عليه واعتاله يختنجر وقت صلاة الصبح. انظر: الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٩ - ٢٦٠. ويقال أن ذلك كان مؤامرة اشترك فيها أبو لؤلؤة وجفينة وهو نصراني من أهل الحيرة والهرمزان أحد قادة الفرس وكان أسيراً في المدينة، وقد راهم عبد الرحمن بن أبي بكر مجتمعين يتحذرون فاضطربوا فقاموا منصرفين وسقط منهم خنجر له رأسان تين في الغد أنه نفس الخنجر الذي قتل به عمر. ولما سمع عبيد الله بن عمر بالخبر أخذ سيفه وهجم على الهرمزان فقتله. وإذا صحت هذه الرواية فإن اغتيال عمر يكون من تدبير الهرمزان بدافع الانتقام لقومه الفرس بعد أن فتح العرب بلادهم في عهد عمر.

الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧.

(٢٤٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٠.

طالب من بني هاشم، وهما معاً من بني عبد مناف. أما عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص فهما من قبيلة زهرة. وأما الزبير فكان من بني أسد بن عبد العزي وأما طلحة فمن تيم قبيلة أبي بكر. وواضح أن طلحة لم يكن ليطمع في الخلافة لأنه من قبيلة سبق أن كان منها خليفة (أبو بكر) هذا فضلاً عن كونها لا تكافئ القبائل الأخرى. ومثل طلحة في ذلك الزبير بن العوام فهو من بني أسد بن عبد العزي بن قصي وهم قبيلة صغيرة بالقياس مع بني عبد مناف أبناء عمها، هذا فضلاً عن أنه، أعني الزبير، كان يقف في صف بني هاشم، فهو ابن عمه رسول الله وبالتالي فلم يكن ليتقدم أمام علي بن أبي طالب. يبقى بعد ذلك عبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقاص، وهم كما قلنا من زهرة، ومع أن هذه كانت قبيلة ذات شأن فإنها لم تكن تضاهي ولا تكافئ بني عبد مناف، لا في الجاهلية ولا في الإسلام. وإذا فالسألة ستكون محصورة في بني عبد مناف والمناسة ستكون بين علي بن أبي طالب من بني هاشم وبين عثمان بن عفان من بني أمية... وهذا ما حدث بالفعل.

ذلك أن هؤلاء الستة وأهل الشورى، اجتمعوا، واختلفوا. وكان عمر قد حدد لهم أجلاً لاختيار الخليفة، وهو اليوم الثالث بعد وفاته، وأوصى أن تخضع الأقلية للأغلبية لزوماً وأوصاهم: أن اتفق خمسة ورفض واحد وأبى الانصياع للأغلبية فائقوا، وكذلك أن اتفق أربعة ورفض إثنان، يقتل الإثنان. أما إذا تعادلت الكتلتان، ثلاثة على رأي وثلاثة على رأي آخر فصوت إيه عبد الله يرجح إحدى الكتلتين وقال لهم: «فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكوتوا مع الذين فيهم عبد الرحمان بن عوف، واقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس»^(٤٥).

وإذا نحن اعتبرنا ميولات هؤلاء الستة ونوع العلاقات القائمة بينهم فإننا سنجد أن عثمان بن عفان كانت حظوظه أكبر من حظوظ علي. وهذا ما أكدته هذا الأخير، إذ تذكر الروايات أنه قال لمن كانوا معه من بني هاشم عندما خرج من عند عمر: «إن أطع فيكم قومكم لم تؤمروا أبداً. وتلقاه العباس فقال [علي]: عدلت عنا. فقال [العباس]: وما عليك؟ قال: قرأ بي عثمان وقال [عمر]: كونوا مع الأكثر، فإن رضي رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً، فتكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمان بن عوف: فقد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمان، وعبد الرحمان صهر عثمان»^(٤٦)، لا يختلفون، فويلها عبد الرحمان عثمان أو يوليها عثمان عبد الرحمان. فلو كان الآخران معي لم يضماني، بله إني لا أرجو إلا أحدهما [يعني الزبير]. فقال له العباس: لم أرفضك في شيء إلا رجعت إلي مستأخراً بما أكره: أشرت عليك عند وفاة رسول الله (ص) أن نسأله فيمن هذا الأمر فأبيت، وأشرت عليك بعد وفاته أن تعاجل الأمر فأبيت، وأشرت عليك حين سهاك عمر في الشورى ألا تدخل معهم فأبيت. احفظ عني واحدة: كلما عرض عليك اليوم قل: لا، إلا أن يولوك. واحذر هؤلاء الرهط فإنهم لا يرحون يذمونا من هذا الأمر [الحكم] حتى يقوم لنا به شبرنا، وأيم الله لا يناله إلا بشر لا ينفع معه خير. فقال علي: أما لئن بقي عثمان لأذكره ما أتى، ولئن مات ليندولتها بينهم، ولئن فعلوا ليجدي حيث يكرهون»^(٤٧).

(٤٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧، وابن تيمية، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٤.

(٤٦) تزوج عبد الرحمن بن عوف أم كلثوم بن عتبة بن أبي معيط وهي أخت عثمان.

(٤٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨١.

ومهما يكن، وسواء صحت هذه الرواية بألفاظها ومعناها أم لم تصح، فإن وقائع «الشورى» تؤكد أن الصراع كان بالفعل شديداً بين علي وأنصاره وعثمان وأهله، أي بين بني هاشم وبني أمية. إنه الصراع نفسه الذي كان قائماً بينهما في الجاهلية، والذي غطى عنه الإسلام لمدة من الزمن، لينبثق بأقوى مما كان. لم يستطع «أهل الشورى» حل المشكلة بسهولة، فاقترح عبد الرحمان بن عوف في اليوم الثالث والأخير طريقة للخروج من المأزق: أن يتنازل هو عن حقه في الترشيح للخلافة مقابل أن يتولى عملية اختيار واحد منهم بعد أخذ رأيهم ومشاورة الناس، فوافقوا، فاقترح عليهم، تسهلاً للمهمة، أن يتنازل ثلاثة لثلاثة فتنازل الزبير لعلي وتنازل طلحة لعثمان وتنازل سعد لعبد الرحمان بن عوف^(٤٨). وبما أن هذا الأخير كان قد تنازل عن حقه في الترشيح فقد انحصر الأمر في اثنين: علي وعثمان. وفي رواية أخرى أن عبد الرحمان بن عوف خلا بكل واحد منهم طالباً رأيهم فيمن يستحقها إذا لم تكن له هو، فانهضت الترشيحات لديه في علي وعثمان^(٤٩). ثم خرج عبد الرحمان بن عوف على الناس يسألهم رأيهم: هل يفضلون علياً أم عثمان.

ولما كان الصباح وبث - عبد الرحمان - إلى من حضره من المهاجرين وأهل السابضة والفضل من الأنصار وإلى أمراء الأجداد فاجتمعوا حتى أتج المسجد بأهله فقال: أيها الناس، إن الناس قد أحيوا أن يلحق أهل الأمصار بأبصارهم وقد علموا من أمرهم. فقال سعيد بن زيد: إنا نراك أهلاً لها. فقال: أشيروا علي بغير هذا. فقال عمار: إن أردت ألا يختلف المسلمون قبائع علياً، فقال المقداد بن الأسود: صدق عمار، إن بايعت علياً قلنا سمعنا وأطعنا. قال ابن أبي سرح: إن أردت ألا تختلف قريش قبائع عثمان، فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق. إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا. فثبتم عمار ابن أبي سرح وقال: متى كنت تصح للمسلمين؟ فتكلم بنو هاشم وبنو أمية. فقال عمار: أيها الناس، إن الله عز وجل أكرمنا بنبيه وأعزنا بدينه فأتى تصرفون هذا الأمر عن أهل بيتكم^(٥٠).

وفي رواية أخرى قال عمار: «يا معشر قريش أما إذا صرفتم هذا الأمر عن أهل بيت نبيكم هاهنا مرة وهاهنا مرة فما أنا بأمن من أن يتزعه الله فضمه في غيركم كما تزعموه أهله في غير أهله^(٥١)». فقال رجل من بني مخزوم مخاطباً عماراً: «لقد عدوت طورك يا ابن سمية وما أنت وتأمير قريش لانتهاها». فقال سعد بن أبي وقاص: يا عبد الرحمان أفرغ قلبك أن يفتن الناس. فقال عبد الرحمان: وإني قد نظرت وشاورت فلا تجملن أيها الرهط على أنفسكم سيلاً. ودعا علياً فقال: عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وستة نبيه وسيرة الخلفيتين من بعده. قال: أرجو أن أفضل وأعمل بمبلغ عملي وطاقتي. ودعا عثمان فقال له مثل ما قال لعلي: قال [عثمان]: نعم. فبايعه. فقال علي: جوتوه حيو دهر. ليس هذا أول يوم تظلمتم فيه علياً... فقال عبد الرحمان: يا علي لا تجمل على نفسك سيلاً فإني قد نظرت وشاورت الناس فإذا هم لا يعملون بعثمان... فقال المقداد: ما رأيت مثل ما أوتيت لئلا أهل هذا البيت بعد نبيهم. لئلا لأعجب من قريش أنهم تركوا رجلاً ما يقول إن أحداً أعلم ولا أضنى منه بالصل. أما والله لو أجد عليها أهواتها وفي رواية

(٤٨) ابن تقي، الإلمة والسلمة، ج ١، ص ٢٦.

(٤٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٢.

(٥٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٣.

(٥١) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومطالع الجواهر، تحقيق محمد علي الدين

عبد الحميد، ط ٤، ج ٢ في ٢ (المقارنة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٣٥٢.

أخرى أن المقداد قال: «أما وأبم الرحمان لو أجد على قريش أنصاراً لقتلتهم كقتالي لياهم مع رسول الله يوم بدره^(٥٢)». فقال علي: «إن الناس ينظرون إلى قريش، وقريش تنظر إلى بيتها فتقول: إن ولي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبداً، وما كانت في غيرهم من قريش تداوتنموها ينكم^(٥٣)».

يبقى أن نضيف أن رواية أخرى تقول إن عبد الرحمان بن عوف كان قد طلب رأي الزبير وسعد بن أبي وقاص فيمن يروونه أحق بالخلافة إذا لم يكن هو صاحبها، فأجاب كل منهما بتفضيل عثمان. وتذكر رواية أخرى أن طلحة كان غائباً وعندما عاد قيل له: الناس قد بايعوا عثمان. قال: «كل قريش راض به»، قالوا: نعم. فذهب إلى عثمان وبايع^(٥٤). وتوضح بعض الروايات سبب اختيار عبد الرحمان بن عوف لعثمان بكون هذا الأخير قبل بدون تحفظ شرط والعمل بكتاب الله وستة نبيه وفعل أبي بكر وعمر، بينما تحفظ علي وقال: «اللهم لا. ولكن علي جهدي من ذلك وطاقتي^(٥٥)»، بينما تذهب رواية أخرى إلى أن عبد الرحمان بن عوف اشترط علي عثمان شرطاً كان قد اشترطه عمر قبل وفاته وهو «أن لا يجعل عثمان أحداً من بني أمية على رقاب الناس، وألا يجعل علي أحداً من بني هاشم على رقاب الناس» فقبل عثمان بينما أجاب علي عبد الرحمان بن عوف بقوله «مالك ولهذا إذا تعلقتا في عني، فإن علي الاجتهاد لامة عمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بها كان في بني هاشم أو غيرهم. فقال عبد الرحمان: لا والله حتى تعطيني هذا الشرط. قال علي: والله لا أعطيكه أبداً^(٥٦)».

يتضح من كل ما سبق، ومهما يكن نوع تقديرنا للروايات التي عرضنا وليس هناك غيرها في كتب المؤرخين، أن الصراع خلال عملية «الشورى» لاختيار من يخلف عمر بن الخطاب كان، على مستوى «القبيلة»، بين بني هاشم ممثلين في علي بن أبي طالب، وبني أمية ممثلين في عثمان بن عفان. وإذا نحن وقفنا بالمسألة عند هذا المستوى الضيق (بنو هاشم/ بنو أمية) وحكمنا بقياس الأغلبية/الأقلية فإننا سنجد أن بني أمية، وبكيفية عامة بني عبد شمس، كانوا أكثر عدداً من بني عمومتهم: بني هاشم. دليل ذلك أننا إذا اعتمدنا تعداد المسلمين في المرحلة المكية وجمعنا، وكان عددهم ٢٦٧ رجلاً، فإننا سنجد أن ١٢ منهم فقط كانوا من بني هاشم والمطلب بينما كان عدد المسلمين من بني عبد شمس ٢٦ رجلاً^(٥٧)، علماً بأن بني عبد شمس كانوا في مقسمة المحاربين للدعوة المحمدية. على أنه يمكن أن نتصور حجم بني هاشم والمطلب من خلال ما ذكره كتاب السيرة من أن عددهم لم يكن يتعدى ٤٥ رجلاً عندما دعاهم النبي في مكة لتبليغهم الدعوة يوم نزل قوله تعالى «وانذر عشيرتک

(٥٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٥٢.

(٥٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٨٣.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٣، وابن قتيبة، الإملة والسياسة، ج ١، ص ٢٦.

(٥٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦.

(٥٦) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٦ - ٢٧.

(٥٧) انظر لائحة المسلمين في المرحلة المكية وأسماهم وقبائلهم في: صالح أحمد العلي، محاضرات في

تاريخ العرب (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥)، آخر الجزء الأول.

الأقربين»^(١٠٠) واذن فالأغلبية العديدة لا بد أن تكون في بني أمية في المدينة، خصوصاً بعد فتح مكة ودخول قريش كلها في الإسلام. وإذا أضفنا إلى هذا بني مخزوم، حلفاء بني أمية ضد بني هاشم، وقد رأينا قبل أحدهم يرد على عمار بن ياسر بعنف، أدركتنا كيف أن «الشورى»، التي تعني أخذ رأي رؤساء «الناس»، كانت من الناحية العمدية، الانتخابية الديمقراطية، لصالح عثمان بدون منازع. أما إذا أضفنا إلى ذلك التوضو السياسي والإداري داخل الدولة فإننا سنجد أن «الكلمة» ستكون حتماً لبني أمية، إذ لم يكن لبني هاشم من «الأمر» شيء في هذا المجال، كما سيوضح في الفقرة التالية.

- ٥ -

لربما كان تقي الدين المقرئ هو الوحيد من بين المؤرخين القدامى الذي طرح مسألة تغلب بني أمية على بني هاشم واستيلائهم على السلطة طرْحاً موضوعياً يلتمس أسباب الظاهرة في المعطيات التاريخية وحدها. لقد خصص للموضوع كتاباً صغيراً، فريداً في بابه في تأليف القدماء، جعل عنوانه النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم^(١٠١)، استلهه بقوله: «أما بعد، فإني كثيراً ما كنت أتعجب من تطاول بني أمية إلى الخلافة... وأقول: كيف حدثتهم انفسهم بذلك، وأين بنو أمية وبنو مروان بن الحكم طريد رسول الله (ص) ولعيته^(١٠٢) من هذا الحديث، مع تحكم العداوة بين بني أمية وبني هاشم في أيام جاهليتها وشدة عداوة بني أمية لرسول الله (ص) ومبالتهم في آذاه وتغديبهم على تكذيبه... إلى أن فتح مكة فدخل من دخل منهم في الإسلام كما هو معروف... فلمعري لا يُعَدُّ أبعد مما كان بين بني أمية وبين هذا الأمر إذ ليس لبني أمية سبب إلى الخلافة ولا بينهم وبينها نسب...»^(١٠٣).

ويعد أن يؤكد المقرئ أن أسباب الخلافة، من «القراية والسابقة والوصية» - على رأي من يقول بالوصية - قد اجتمعت كلها في علي بن أبي طالب «وليس لبني أمية شيء من ذلك»، يأخذ في استعراض المواقف المعادية التي وقفها بنو أمية ضد بني هاشم في الجاهلية وضد الدعوة المحمدية نفسها وتزعم رئيسهم أبي سفيان قريشاً في حروبها مع النبي، ثم ينتهي إلى القول: «وما زلت طوال الأعوام الكثيرة أعمل فكسري في هذا وأشبهه... إلى أن اتضح لي، والحمد لله وحده، سبب أخذ بني أمية الخلافة ومنهم بني هاشم. وذلك أن أعجاز الأمور لا تزال أبداً تالية لصلورها والأسافل من كل شيء تابعة لأغاليها وكل أمر كان خافياً إذا انكشف سببه زال التعجب منه...»^(١٠٤).

(٥٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ١، ص ٤٠.

(٥٩) تعتمد هنا طبعة ليدن ١٨٨٨.

(٦٠) يوصف الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس (وهو والد مروان بن الحكم) يوصف

بـ «طريد رسول الله» لأن النبي طرده من المدينة إلى الطائف لأنه كان يقلده بسخرية في مشيه وحركته.

(٦١) تقي الدين أحمد بن علي المقرئ، النزاع والتخاصم فيما بين أمية وبني هاشم (طبعة ليدن،

١٨٨٨)، ص ٢.

(٦٢) نفس المرجع، ص ٣٠ - ٣١.

ما هي هذه «الصدورة» و«الأعالي»، أو المقدمات والأسباب، التي كانت وراء تلك «الأعجاز» و«الأسافل»، أو النتائج: وراء تَمَكُّن بني أمية من الاستيلاء على الخلافة وفشل بني هاشم في ذلك؟

يستعد المقرئ كما رأينا «الأسباب» النظرية الموجبة للخلافة، الأخلاقية منها والدينية العقدية، ويركز اهتمامه على الأسباب العملية الخاصة التي مكنت بني أمية من النفوذ والسلطة، وفي مقدمتها «الإمرة» على القبائل والمناطق. وهكذا يتعرض أسماء عمال النبي فيلاحظ أن عماله على مكة والطائف ونجران وكننة واليمن وعمان والبحرين وتيساء وخيبر وفدك كانوا كلهم من بني أمية وحلفائهم، ثم يخرج بالنتيجة التالية في صيغة سؤال: «فإذا كان رسول الله (ص) قد أسس هذا الأسس وأظهر بني أمية لجميع الناس بتوليبتهم أعماله فما فتح الله عليه من البلاد كيف لا يقوى ظنهم ولا ينسط رجاؤهم ولا يحتد في الولاية أهلهم»^(٣٧).

وبعد أن يشير المقرئ إلى أن النبي لم يخص بني هاشم بشيء من «الأعمال» وإلى استنكاف علي بن أبي طالب من سؤال النبي عند مرض موته إن كان له من الأمر شيء، كما نصحه العباس بذلك، وبعد أن يذكر وقائع ومناسبات تنبأ فيها الرسول (ص) لرجال بني أمية بالحكم والامارة، ينتقل إلى عهد أبي بكر فيقول: «وقد اقتدى برسول الله (ص) في ولاية الأعمال أبو بكر الصديق (رض) فإنه لما استخلف بعد رسول الله (ص) وارتدت العرب قطع (رض) البعث وعقد أحد عشر لواء على أحد عشر جندهاً فكان خمسة منهم على هذه الجيوش (خالد بن الوليد وعكرمة بن أبي جهل والمهاجر بن أمية، من بني مخزوم، وخالد بن سعيد بن العاص وعمرو بن العاص من بني أمية) وهم الذين قضوا على حركات الردة. وعندما قرر أبو بكر فتح العراق والشام كلف خالد بن الوليد بالعراق وعقد ليزيد بن أبي سفيان على جيش الشام، ثم أمده بجيوش أخرى على رأسها أخوه معاوية ثم خالد بن سعيد بن العاص وعكرمة بن أبي جهل وعمرو بن العاص والوليد بن عقبة الذين كانوا على رأس قوات أخرى تعمل في الشام ثم لحق بهم خالد بن الوليد، فكان فتح الشام كله تقريباً على يد قواد من بني أمية وحلفائهم»^(٣٨). ثم سار عمر بن الخطاب على نفس النهج فكان عماله على مكة والطائف واليمن وعمان واليسامة والبحرين والشام والجزيرة ومصر من بني أمية وحلفائهم.

ويختم المقرئ بالنتيجة التالية، قائلاً: «فانظر كيف لم يكن في عمال رسول الله (ص) ولا في عمال أبي بكر وعمر (رض) أحد من بني هاشم. فهذا وشبهه هو الذي حدد آنياب بني أمية وفتح أبوابهم وأترع كاسهم وقتل أمراءهم»^(٣٩).

وإذا نحن أردنا أن نعبّر بلفتنا السياسية المعاصرة عن مضمون وجهة نظر المقرئ حول الأسباب والعوامل التي مكنت الأمويين من استلام زمام الحكم وإبعاد منافسيهم بني

(٣٣) نفس المرجع، ص ٣٤.

(٣٤) نفس المرجع، ص ٣٩.

(٣٥) نفس المرجع، ص ٤١.

هاشم أمكن القول: إن الأمويين تمكنوا من فرض مرشحهم عثمان بن عفان حين «الشورى»، ومن الانتصار على علي بن أبي طالب على ساحة المواجهة المسلحة، لأنهم كانوا هم أصحاب الدولة منذ البداية.

ولا بد للمرء من استحضار طبيعة بنية الدولة، دولة الدعوة المحمدية ودولة الخلفاء الأربعة، إذا هو أراد أن يفهم كيف أن انتقال الحكم إلى الأمويين كانت تبرره، بل ترضه، الكيفية التي كانت تتأسس بها الدولة وتَبْتَنُّ. والواقع أن دولة الدعوة المحمدية إذا كانت قد بدأت تتأسس مباشرة، بعد الهجرة إلى المدينة، فإن التأسيس الحقيقي لهذه الدولة إنما تم بعد فتح مكة. ذلك لأن الطريقة التي تم بها فتح مكة قد جعل أهلها قريشاً، بمن في ذلك زعمائها وكبرائها وحكومتها، ينضمون إلى دولة المدينة، مسلمين، محفظين بوضعهم الاجتماعية وعمراتهم داخل تلك الوضعية. وانضمامهم إلى دولة المدينة بهذه الطريقة جعل كل عائلة تلتحق بأهلها وبنيها من المهاجرين، فأصبحت الدولة وكأنها دولة قريش وقد أسلمت. وبما أن العدد والعدة، أي القوة المادية في «دولة» قريش بمكة قبل الإسلام كانت لبني أمية وبني مخزوم، ثم لبني أمية خاصة بعد غزوة بدر، فإن دولة الدعوة المحمدية قد تحولت بسرعة، عقب فتح مكة، إلى دولة قريش المسلمة، بزعامة غير معلنة لبني أمية. هذا أمر واقع تشهد له شواهد عديدة. من ذلك مثلاً المكانة المرموقة التي كانت لأبي سفيان زعيم الأمويين، وزعيم قريش أيضاً داخل دولة الدعوة. فقد أعيد له اعتباره الكامل، لا بل احتفظ له باعتباره ومكانته ساعة فتح مكة حينما أمر الرسول (ص) بالنداء في أهلها: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن». وقد بقي أبو سفيان يعامل معاملة «سيد القبيلة» طيلة حياة النبي (ص) إلى درجة أن بعض المصادر تذكر نقلاً عن ابن عباس قوله: «ما سأل أبو سفيان رسول الله شيئاً إلا قال: نعم»^(٦٦). وإذا أضفنا إلى هذا ما أشار إليه المقرئ قبيل، من أن النبي (ص) عين أبا سفيان عاملاً على نجران وترك عتاب بن أسيد الأموي عاملاً له على مكة بعد فتحها وجعل عماله على اليمن والبحرين... من الأمويين وحلفائهم، أدركنا كيف أن بنية دولة الدعوة المحمدية قد أصبحت، بعد فتح مكة، بنية قريش الطابع، يتولى السلطة الإدارية والمالية (العمال، وعمال الصدقات) فيها رجال من نفس القبيلة التي كانت لها السلطة الإدارية والمالية في مكة قبل الفتح: بنو أمية وحلفائهم. وتأتي حروب الردة، زمن أبي بكر لتضيف لهم السلطة العسكرية. فالقواد العسكريون الذين قاموا بقمع وتصفية حركات الردة وادعاء النبوة كانوا من بني مخزوم وبني أمية أساساً، وهؤلاء القواد هم الذين قاموا أيضاً بعمليات الفتح الكبرى في العراق والشام، ثم في فارس ومصر وإفريقيا. وهكذا يكون «أشراف الناس في الجاهلية هم أشرافهم في الإسلام» كما ورد في الأثر (مع إضافة: «ما فقهاوا»).

ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع «حروب الردة» التي تمت من خلالها عملية إعادة بناء الدولة. كانت دولة الدعوة المحمدية زمن النبي (ص) دولة إتحادية الطابع. لقد قامت نواتها،

(٦٦) رواه مسلم في صحيحه. ذكره: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ٣ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١)، ج ٢، ص ١٢٢.

كما بينا قبل، حل أساس صحيفة النبي (ص) التي نظمت العلاقات بين الجماعات القبلية المتساكنة في المدينة يومئذ، والتي كانت أشبه ما تكون بـ «دستور اتحادى». وقد تركز هذا الطابع بعد فتح مكة حين أخذت القبائل «تدخل في الإسلام»، الواحدة تلو الأخرى، سواء بمبادرة من زعمائها أم تلبية من جانبهم لدعوة مكتوبة جاءتهم من النبي (ص)، أو رضوخاً لنفوذ وسلطان الدولة الجديدة. وفي جميع الأحوال، كان «الدخول في الإسلام» يعني إعلان الولاء السياسي للدولة الدعوة. وما أن الشيء الوحيد المادي للموسم الذي كان يمكن أن يكون معبراً عن الالتزام بالإسلام والولاء السياسي له هو دفع الزكاة فإن القبائل التي أعلنت إسلامها بعد فتح مكة قد بقيت مستقلة بشؤونها، على رأسها نفس ساداتها وحكامها. أما ممثلو النبي (ص) عندها فلم تكن مهمتهم تتعدى جمع الزكاة وتعليم الناس الإسلام. وإذا كانت هناك استثناءات في هذا المجال فإن القاعدة العامة هي أن النبي (ص) لم يكن يطلب من «أمراء» البلدان وشيوخ القبائل التنازل عن إمرتهم وسلطانهم، بل كانوا يتركون في مناصبهم بمجرد ما يعلنون، نيابة عن أنفسهم وقيائلهم، عن اعتناق الإسلام. وتحتفظ لنا المصادر بوثيقة هامة في هذا الصدد هي نص الرسالة التي بعثها النبي (ص) إلى الحارث بن أبي شمر الفسائي ونصها: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عند رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر. سلام على من اتبع الهدى وأمن بالله وصدق، فلن أعودك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يبي لك ملكك»^(٦٧).

وهكذا كانت بنية دولة الدعوة المحمدية، عندما أصبحت هذه الدولة تضم في آخر أيام حياة النبي (ص) الجزيرة العربية كلها تقريباً، كانت أشبه ما تكون ببنية دولة إتحادية. فالبلاد التي دخل أهلها في الإسلام بالفتح كان النبي يولي عليها عماله، وهذه كانت حال بلاد الحجاز ونجد. أما النواحي الأخرى فقد أقر النبي عليها أمراءها ورؤساءها بمجرد ما يعلنون إسلامهم ويقبلون دفع الزكاة، أو يقبلون الصلح ويدفعون الجزية. وهذه كانت حال «مملكة البحرين» التي أسلم عليها «ملكها» المنفرد ساري و«مملكة عمان» التي أسلم عليها أميرها جيفر وعبد ابنا الجندي، وإمارات اليمن التي كان عليها أمراء يمنيون حميريون باستثناء صنعاء التي كان عليها بلذان بن ماسان الفارسي، وكانوا قد أسلموا جميعاً. أما إمارات «أبلة» و«دومة الجندل» و«نجران» فقد كان أمراؤها نصارى يدفعون الجزية، وكذلك حال إمارة «تيساء» التي كان أميرها يهودياً. ولم يكن أهل هذه البلدان جميعاً، سواء التي أسلم عليها أمراؤها وملوكها، أو الذين صالحوا وقبلوا دفع الجزية، ينظرون إلى النبي (ص) إلا بوصفه رئيساً لقبيلة كبرى (قريش) نالت «ملكاً» بواسطة النبوة، فصارت القبائل تدفع إليها الزكاة، تماماً كما كانت تفعل قبل الإسلام عندما كانت تدفع «الانأوة» للملوك كئنة أو غيرهم الذين لم تكن علاقاتهم بالقبائل المتضوية تحت لوائهم تتعدى دفع الانأوة والتجنيد والعسكري. - في إطار التحالفات القبلية، عند الحاجة. إن بنية دولة «القبيلة» هي دائماً بنية دولة اتحاد فلرالي.

(٦٧) محمد حيد الله، مجموعة الوثائق السياسية للمعهد النبوي والخلافة الراشدة (بيروت: دار النفاذ،

١٩٨٥)، ص ١٦٦.

ولذلك فما أن انتشر بين القبائل خبر مرض النبي عقب عودته من الحج حتى أخذت تسابق، وكأنها كانت على موعد، إلى التمرد والثورة ضد عمال النبي على «الصدقات» والتحرر بالتالي من «الاتوة» كما فعلت القبائل الصغيرة. أما القبائل الكبيرة فلم تحب طموحها إلى استرجاع ملك قديم كما فعل بنو ربيعة في البحرين عندما أجمعوا على الثورة وقالوا: «رد الملك في النذر بن النهران الذي عادوا فملكوه عليهم فعلاً»^(٦٨). ليس هذا وحسب بل لقد كان أخطر تلك الثورات تطمح إلى القضاء على ملك قريش وإقرار ملك آخر مكانه انطلاقاً من ادعاء النبوة، كما بينا قبل. وهكذا، فيما إن خلافة النبي (ص) قد انتقلت إلى المهاجرين، أي إلى قريش، فإن «الردة» خلقت وضعا جديداً تماماً: قريش حاملة راية الاسلام هذه المرة تמיד تأسيس الدولة بسواعد أبنائها ودمانهم. وعلى رأس قريش الآن بنو أمية وحلفاؤهم من ثقف وبني مخزوم، وهم بنو عمهم الأعلون أبناء قيس بن مضر، ومن هنا سيصبح التصنيف إلى «قيس» و«كلب» أو إلى «مضر» و«ربيعة» أو بصورة عامة إلى «عدنان» و«قحطان» من التصنيفات الأساسية على مستوى القبيلة. وهذا سينكسر انطلاقاً من بداية العصر الأموي خاصة.

ما يحسن التأكيد عليه الآن هو أنه تم إدخال «العرب» في الإسلام بالقوة هذه المرة، قوة قريش وأبناء عمومتها من قيس ومضر. و«الأخر» القريب بالنسبة لمجموعة «مضر» هي مجموعة «ربيعة» سكان شرق الجزيرة. أما «الأخر» البعيد فهو «قحطان» جد عرب الجنوب الذي يوضع في مقابل «عدنان» جد عرب الشمال، وهما أخوان أو إنا عم. وسواء كان هذا التصنيف الثنائي مضر/ربيعة، عدنان/قحطان، قائماً بصورة واضحة في المخيال القبلي زمن حروب الردة على عهد أبي بكر أم أنه إنما تبلور وتكرس انطلاقاً من عصر الأمويين، فإن الشيء الذي لا بد أن يكون مهيماً على المخيال العربي يومئذ هو أن قريشاً وبني عمومتها من قيس عيلان أصبحت تحكم «العرب»: عرب الجنوب أبناء قحطان وعرب شرق الجزيرة أبناء ربيعة. ومن هنا سيكتسي الصراع على مستوى «القبيلة» شكل صراع بين ربيعة ومضر من جهة وبين العدنانيين والقحطانيين من جهة أخرى. وبما أن «عدو عدوي صديقي» فإن ربيعة ستكون خصماً داخلياً لمضر على المستوى العدناني مع بقائها حلفاً نظرياً لها على مستوى الصراع بين العدنانيين والقحطانيين الذي يتخذ شكله الملموس في مستويات أدنى، مستوى قيس وكلب مثلاً. هذا ولا بد من الإشارة هنا إلى قيام أحلاف بين ربيعة والقحطانيين، من ذلك حلف «الذئاب» الذي أبرم بين كندة وربيعة قبل الإسلام^(٦٩)، وستقف ربيعة وكندة في صف واحد في الصراع بين علي ومعاوية كما سنرى لاحقاً.

لقد كان الصراع بين ربيعة ومضر، وبكيفية عامة بين العدنانيين والقحطانيين صراعاً «تاريخياً»، يرجع إلى ما قبل حروب الردة. من ذلك ما يروى من أن الناس في شرق الجزيرة

(٦٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٨٦، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢،

ص ٢٤٩.

(٦٩) البغوي، تاريخ البغوي، ج ١، ص ٢٤٦.

العربية كانوا يؤيدون مسيلمة الخنفي في ادعائه النبوة لأنه من ربيعة، ويعادون محمد (ص) لأنه من مضر. وتقل إلينا المصادر عبارات تعكس هذا الصراع، وقد اكتسبت شهرة بين الناس وصارت موجّهة للسلوك. من ذلك عبارة: «كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر» إذ يحكى أن رجلاً من النمر (من ربيعة) جاء اليمامة، بلاد مسيلمة، فسأل عنه قائلاً: «أين مسيلمة؟ قالوا: قد، رسول الله. فقال لا، حتى أراه. فلما جاءه قال: أنت مسيلمة؟ قال: نعم. قال: ومن يأتيك؟ قال: رحمان. قال: أفي تور أم ظلمة؟ فقال: في ظلمة. فقال: أشهد أنك كذاب وأن عمداً صادق ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر». فلزم الرجل مسيلمة حتى قتل معه في يوم من أيام حروب الردة^(٧٠).

والواقع أن حركة مسيلمة كانت واضحة في كونها رد فعل ضد قريش، يتجل ذلك من أحاديث تروى عن النبي في شأن مسيلمة. من ذلك ما رواه البخاري عن ابن عباس: «قال: قدم مسيلمة الكذاب على عهد رسول الله (ص) فجعل يقول إن جعل لي محمد الأمر من بعده نبته...». وقد طلب ذلك فعلاً من الرسول فأجابته: «لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها...»^(٧١). وكتب مسيلمة إلى النبي رسالة يقول فيها: «من مسيلمة رسول الله، إلى محمد رسول الله، سلام عليك. أما بعد، فلبي قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم بتدرون». فرد عليه النبي (ص) رسالة هذا نصها: «بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله إلى مسيلمة الكذاب. السلام على من اتبع الهدى. أما بعد، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين»، وكان ذلك في آخر سنة عشر^(٧٢). ويروى أن مسيلمة خاطب قومه يوماً فقال: «يا بني حنيفة ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، وبلادكم أوسع من بلادهم وسوادكم [= زراعتكم] أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم مثلاً ينزل على صاحبهم». وفي الإطار نفسه تجدر الإشارة إلى ما يحكى من أن عينة بن حصن قام في قبيلته غطفان عندما توفي النبي (ص) وادعى طليحة الأسدي النبوة، فدعا إلى تجديد الحلف الذي كان بين القبيلة (غطفان وأسد) في الجاهلية والسير لمحاربة قريش وقال: «إن لمجد الحلف الذي كان بيننا في القديم ومتابع طليحة. والله لأن تبع نبياً من الخلفين أحب إلينا من أن تبع نبياً من قريش. وقد مات محمد وبقي طليحة. فطابقوه على رأيه، ففعل وفعلوا»^(٧٣). وفي تقرير هذا العداء وتكريسه - بين سكان شرق الجزيرة (ربيعة) وسكان غربها (مضر) شاعت بين رجال قريش، أصحاب السلطة، عبارة ذات دلالة قوية. لقد كانوا يقولون: «منذ أن بعث الله نبيه في مضر وربيعة غاضبة على ربه»^(٧٤).

أما ثورة الأسود العنسي في اليمن فقد كانت ذات طابع «قومي»^(٧٥) منذ البداية. لقد

(٧٠) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٧١) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٥٣ - ٥٤.

(٧٢) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرين]، سلسلة نرات الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٦٠٠ - ٦٠١.

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٦٢.

(٧٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٨٨.

(٧٥) بمعنى على ضيق: التمصب لليمن واليمنيين إقليمياً وعشائرياً.

انطلق في دعوته من إثارة عصبية اليمنيين الأصلاء ضد «الأبناء» وهم الذين ولدوا من أمهات ينيات وآباء من الفرس زمن احتلال الفرس لليمن. وكان هؤلاء «الأبناء» من الأوائل الذين استجابوا للدعوة المحمدية. وبتحريك هذه العصبية اليمنية ضد «الأبناء»، ومن خلالهم ضد «الإسلام»، وبالتالي ضد عرب الشمال، استطاع الأسود العنسي أن يضم إليه، في أقل من ثلاثة أشهر أهم القبائل الجنوبية، ولم تقف حركته إلا عندما تمكن المسلمون من اغتياله، ولكن لا لتراجع نهائياً، بل لتنبعث من جديد بمجرد سماع أتباعه وفاة الرسول (ص). فقد قام قيس بن عبد يثوث المكشوح الذي كان على جيش المسلمين الذين قاموا بالأسود العنسي، قام وارثه، حفيداً على فيروز رئيس «الأبناء» الذي كان أبو بكر قد جعله والياً على صنعاء. أخذ ابن المكشوح المذكور يدعو إلى طرد الأبناء من اليمن فكتب إلى رؤساء القبائل: «ان الأبناء نزع في بلادكم ونقلاء فيكم وأن تتركوهم لن يزالوا عليكم»^(٣٣)، فانضم إليه أتباع الأسود العنسي وقام بتهجير الأبناء إلى بلادهم فارس، بعضهم على البحر من عدن وبعضهم على البر.

ولم تكن حركة الردة في اليمن مقصورة على الأسود العنسي وخلفائه، بل لقد ارتدت كندة أيضاً وعلى رأسها أبناء ملوكها بنو عمرو بن معاوية وبنو الحارث بن معاوية، وقد آلت زعامتهم إلى واحد من بني الحارث هؤلاء وهو الأشعث بن قيس الذي تزعم حركة الردة، ولكنهم انهزموا في نهاية المطاف أمام جيش المسلمين من قريش الذي كان على رأسه المهاجر ابن أمية وعكرمة بن أبي جهل. واستلم الأشعث واقتيد إلى أبي بكر مع السبي. وكان الأشعث قد خطب قبل ذلك أخت أبي بكر عندما قدم إلى المدينة في وقد كندة لتهنئة الرسول (ص) عام الوفود. وقد اعتذر الأشعث لأبي بكر فرد إليه زوجته وأطلق سراحه. ومسيكون للأشعث بن قيس دور كبير في إحداث الفتنة بين معاوية وعلي إذ سيكون من قواد جيش هذا الأخير، وسيجري ذلك كما سنرى بعد في إطار الصراع بين اليمانية أصحاب علي والمضرية أصحاب معاوية.

- ٦ -

هذه التصنيفات والتعارضات والصراعات التي أخذت تهيمن على المخيال القبلي أثناء حروب الردة، لتشكل محلاً أساسياً في التفكير السياسي يومئذ، ستتكرس وتتعمق مع حروب الفتوحات الكبرى: فتح العراق وفارس من جهة والشام ومصر من جهة أخرى، زمن عمر بن الخطاب. لقد أخذت حركات الردة بالقوة المسلحة زمن أبي بكر، كما ذكرنا، وكان «الفاخون» هم قريش أساساً أما الباقي وهم «العرب» فقد عوملوا معاملة المهزومين في الحرب وبكثير من الشدة والعنف عقاباً على ارتدادهم. ولكي يقدر المرء ما عسى أن تكون حروب الردة قد خلفته من أحقاد في نفوس «العرب» ضد قريش لا بد من الإشارة أولاً إلى

(٧٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٩٦.

الرسالة التي كان بعثها أبو بكر إلى سائر القبائل المرتدة والتي جاء فيها: «... ولما قد بعث إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان وأمرته ألا يقاتل أحداً، ولا يفتله حتى يدعو إلى داعية الله. فمن استجاب له وأقر وكف وعمل صالحاً قبل منه وأمانه عليه، ومن أبى أمرته أن يقاتله على ذلك، ثم لا يبني على أحد منهم قدر عليه وأن يجرمهم بالنار ويقتلهم كل تظة وأن يسي النساء والفراري»^(٧٧). ولم تكن هذه العبارات مجرد تهديد يأتي من بعيد، بل لقد كانت عبارة عن تعليمات نقلت بكثير من الصرامة والشدة لأن معظم القبائل المرتدة لم تستجب لـ «داعية الله» بل فضلت القتال.

وهكذا تذكر الروايات أن خالد بن الوليد الذي عقد له أبو بكر على جيش لقتال طليعة الأسدي سار حتى وصل مكاناً يقال له «بزاخة» حيث التقى جموع أسد وخطفان الذين كانوا قد التفتوا حول طليعة. وقتل الطرفان وحتى قتل من العدو خلق وأسرى منهم أسارى فامر خالد بالخطر (= الحظائر) أن تبقى ثم أوقد فيها النيران وألقى الأسارى فيها»^(٧٨). وكان أبو بكر قد كتب إلى خالد رسالة يقول فيها: «... ولا تظنن بأحد قتل المسلمين إلا قتله ونكلت به غيره ومن أحببت عن حد الله أو ضاهه ممن ترى أن في ذلك صلاحاً فاقته» فأقام خالد «على البزاخة شهراً يصعد عنها يصوب ويرجع إليها في طلب ذلك، فمنهم من أحرق ومنهم من قطعه ورضخه بالمجاعة ومنهم من رمى به من رؤوس الجبال»^(٧٩). وكان وفد من أسد وخطفان قد قدم على أبي بكر يسألونه الصلح فخيرهم «بين حرب مجلية أو حطة مخزية. فقالوا يا خليفة رسول الله أما الحرب فقد عرفناها فما الحطة المخزية؟ قال: تؤخذ منكم الحلقة والكراع [= السلاح والحبل] وتكون أقواماً تبيعون أذناب الأبل حتى يبري الله خليفة نبيه والمؤمنين أمراً بعنوتكم به، وتؤدون ما أصبتم منا ولا تؤذي ما أصبنا منكم، وتشهدون أن قتلنا في الجنة وأن قتلناكم في النار»^(٨٠). ومثل هذا أو قريب منه حصل مع المرتدين الآخرين.

وعندما أخذت جيوش المسلمين تتوغل شمالاً لفتح العراق والشام بقيادة رجال من قريش حرص أبو بكر على أن لا يشرك في عمليات الفتح القبائل التي كانت قد ارتدت، إذ لم يكن يتق فيها، فنشأ عن ذلك وضع قلق على صعيد «الأمن الداخلي»، إذ كان من الممكن أن يثور «العرب» في أية لحظة على «حكم قريش» وتعود الأمور إلى ما كان عليه الحال من قبل. لهذا ارتأى عمر بعد توليته الخلافة تجنيد جميع «العرب»، قريش وغيرها، على قدم المساواة، وتوجيه الجميع لفتح فارس وامبراطورية الروم. ويؤثر عنه في هذا الصدد أنه قال: «إنه ليقبح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً وقد وسع الله وضع الأصابع، واستشار في فداء سبائنا العرب في الجاهلية والإسلام إلا امرأة ولدت لسيدها... وقال عمر: لا ملئك على عربي»^(٨١)، وهكذا ندب أهل الردة - للفتح - فأقبلوا «سراعاً من كل أرب فرسى» بهم في الشام والعراق»^(٨٢). وعندما وصله كتاب المنى بن حارثة، قائد جيوش العرب في العراق، يخبره باجتماع كلمة الفرس على يزدجرد وانتظام

(٧٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٨.

(٧٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، «عهد الخلفاء»، ص ٣١.

(٧٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٦٥.

(٨٠) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣٢.

(٨١) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٨٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٦٢.

أمرهم ونكث أهل السواد قال عمر: «وإله لأرضين ملوك العجم يملوك العرب» وهكذا لم يدع رئيساً ولا ذا رأي وذا شرف وبسطة ولا خطياً ولا شاعراً إلا رماهم به، فرماهم بوجوه الناس وغرهم. وكتب عمر إلى النبي ومن معه يأمرهم بالخروج من بين العجم والتضيق في المياه التي تلي العجم ولأن لا يدعوا في ربيعة ومضر وحلفائهم أحداً من أهل نجدات ولا فارساً إلا احضروه إما طوعاً أو كرهاً... وأرسل عمر... إلى عماله: على العرب ألا يدعوا من له نجدة أو فرس أو سلاح أو رأي إلا وجهوه إليه^(٨٣)، وكان ذلك استعداداً لمعركة القادسية.

إنه للتجنيد العام لجميع «العرب». ولما كانت «العرب» قبائل وكانت كل قبيلة تقاثل كوحدة مستقلة، متساندة مع القبائل الأخرى في صف واحد، فإن عملية التجنيد وتنظيم القتال وتعيين أماكن التجمع... إلخ كل ذلك كان يجب أن يخضع لما تفرضه «القبيلة» من مقتضيات: احصاء أفراد القبيلة المجندة، ضم القبائل الصغيرة بعضها إلى بعض على أساس القرابة في النسب أو الحلف، وبالتالي إنشاء مجموعات قبيلة كبرى. وبما أن الوجهة كانت العراق والشام فكثيراً ما حدث أن قسمت القبيلة الواحدة إلى قسمين: قسم يبعث به إلى الشام وقسم يرسل إلى العراق. وهناك يلتقي كل قسم مع أقرب القبائل إليه ليشكل معها كتلة قبيلة جديدة. وهكذا أصبحت مراكز التجمع، أو الأمصار التي مصرت لهذا الغرض كالبصرة والكوفة عبارة عن «أحياء» للقبائل المختلفة: في كل حي قبيلة أو مجموعة من القبائل التي ترتبط فيها بينها بالنسب أو الحلف. وهكذا ويلاحظ منذ عهد عمر أن القبائل العربية أخذت تتجمع في الحواضر والأمصار الحديثة مؤلفة كتلاً قبيلة ضخمة تحمل محل الوحدات القبلية الصغيرة في العصر الجاهلي، لأن حرص القبائل على توازن القوى في هذه الأمصار حمل بطون كل قبيلة على الانضواء كلها تحت لواء قبلي واحد، وربما انضمت إلى القبيلة الكبيرة، عن طريق الحلف، بطون وقبائل أخرى صغيرة تجمعها بها رابطة النسب. فقبائل ضبة والرياب ومزينة، مثلاً، أصبحت جزءاً من كتلة تميم. ثم ازداد نطق هذا التجمع القبلي اتساعاً بظهور الروابط بين الترابية واليمينية... فقام لذلك تخطيط الأمصار على أساس القبائل، بل لقد روعي في بعض الأمصار انقسام العرب إلى أصلها النزارية والميانية فذكروا أن سعد بن أبي وقاص حين اختط الكوفة [سنة ١٤ أو ١٧] أسهم لنزار وأهل اليمن، فخرج سهم أهل اليمن في الجانب الشرقي وسهم نزار في الجانب الغربي^(٨٤).

وإضافة إلى الدور الذي قامت به طريقة التجنيد وتوزيع القبائل حين الفتح، في إبراز الروابط القبلية وتكريسها، كان لاحداث «ديوان العطاء» من طرف عمر بن الخطاب ولطريقة ترتيب الناس فيه دور لا يقل أهمية في هذا الشأن. فـ «قد استدعي فرض نظام العطاء تصنيف الناس بحسب قبائلهم وأصولهم فنشط السابون لتدوين الأنساب وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجدانها، فتحدت معالم الروابطتين المعدنية واليانية، كما تحدت معالم الأصول القبلية ضمن إطار هاتين الروابطتين وكان لهذا التدوين أثره في عناية القبائل بأنسابها وحرصها على تدوينها، وأدى ذلك إلى تقصيصها لنسبها واعتزازها به وميلها إلى القبائل التي تربطها بها رابطة النسب والقرى^(٨٥)».

(٨٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٧٩، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٨٤) احسان النص، المعصية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (ببروت: دار القيلة العربية، ١٩٦٤)،

ص ١٨٨ - ١٨٩.

(٨٥) نفس المرجع، ص ١٩٠.

وبما أنه كانت هناك جبهتان في آن واحد، جبهة العراق وجبهة الشام، فإن قبائل ربيعة وهي الساكنة في شرق الجزيرة من قطر إلى شمال العراق قد انحجبت كلها إلى جبهة العراق مشكلة بذلك تكتلاً قبيلاً ضخماً، مقابل القبائل الأخرى القادمة من اليمن أو غيره. أما الشام حيث كانت تنزل قبائل عربية جلها يمنية الأصل، منذ الجاهلية [عسان، تنوخ، لحم، جذام، قضاة، كلب...]. فإنه كان الوجهة المفضلة للقبائل المجندة من اليمن والتي كانت تخاف قتال الفرس من جهة (كان الفرس قد احتلوا اليمن) وتفضل من جهة أخرى التساكن مع أسلافها هناك، هذا بينما كانت قبائل مضر تفضل الاتجاه إلى العراق. ولكن عمرين الخطاب لم يكن يساير رغبات القبائل هذه بل كثيراً ما فرض على التي تفضل العراق الذهاب إلى الشام كلا أو بعضاً، والعكس. وهكذا خلق «الفتح» زمن عمر وضعية قبلية جديدة تتميز بتجميع القبائل في معسكرات (أمصار) كوحدات مستقلة ولكن في اتصال واحتكاك مباشرين، الشيء الذي كان يذكي العصبيات الخاصة داخل العصبيات العامة من جهة ويوظف هذه ضد بعضها بعضاً من جهة أخرى.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى خلقت طريقة توزيع القبائل، أو على الأقل كرسمت التعارض والاختلاف بين العراق والشام. ففي العراق هيمنت ربيعة وتميم لقربهم الجغرافي ومعها القبائل اليمنية التي جندت من أجل الفتح هناك. أما في الشام فقد كانت الهيمنة للقبائل اليمنية بزعمارة تلك التي سكنت الشام قبل الإسلام وعلى رأسها وكنب، التي قوي نفوذها على عهد معاوية، وكان قد تزوج منها أم ولي عهده يزيد، وكانت الخصومة هناك بينها، أعني كلب اليمنية، وبين قيس المضرية. وكما لم تكن ربيعة وحدها في العراق لم تكن البمانية وحدها في الشام بل كانت معها القبائل القيسية من هوازن (ومنها ثقيف) وعطفان وسليم. وأما في مصر فقد كان جل القبائل العربية التي ساهمت في فتحها ثم استقرت فيها من القبائل اليمنية.

ومن وجوه الاختلاف بين العراق والشام على مستوى «القبيلة» أن القبائل في العراق، في الكوفة والبصرة قد وزعت أعشاراً: «فكل قبيلة أو زمرة من القبائل التي ترجع إلى أصل واحد تؤلف عشراً، وهذا الأسلوب القليل في التمتع كان يساعد على سرعة استغار الجند وتسهيل توزيع العطاء والتي عليهم»^(٨٦)، ولكنه بالمقابل قوى العصبيات القبلية لأن المبدأ الوحيد الذي كان يقوم عليه الاختلاف هو «القبيلة». أما في الشام حيث كانت المدن تتوزع السكان وتسقطهم، فقد اتبع في توزيع القبائل المجندة للفتح والقادمة من الجزيرة العربية نظام آخر هو نظام «الأجناد»: «وقد وزعت الجيوش العربية اجناداً تصكرو قرب مدن الشام الرئيسية، وكل جند كان ينسب إلى المكان الذي هو فيه، وليس إلى القبائل التي يتألف منها، فيقال جند الشام وجند الأردن وجند قسرين وتحو ذلك»^(٨٧).

(٨٦) نفس المرجع، ص ٢١٩.

(٨٧) نفس المرجع، ص ٢٣٦.

إن استحضار هذه «الخريطة القبلية» التي كرستها عمليات الفتح على عهد عمر بن الخطاب ضروري لفهم الأحداث الداخلية التي عرفها عهد عثمان أولاً، ثم الحرب الأهلية التي اندلعت بعد ذلك زمن علي ومعاوية. إن تجنيد القبائل العربية للفتح. بالشكل الذي ذكرنا، قد غير من الوضعية «القانونية» التي كانت تحكم العلاقة بين قريش و«العرب»، على عهد أبي بكر، وهي العلاقة التي أملتها حروب الردة والتي جعلت «العرب» المرتدين - وهم العرب جميعاً ما عدا قريشاً وثقيف وأهل يثرب - في حكم المنهزمين في حرب كان المنتصر فيها قريش، ولكن التجنيد لـ «الفتح» لم يغير في شيء الوضعية السياسية: فالحكم والرئاسة، وبصفة عامة الملك و«الدولة»، كان لقريش: الخليفة وكبار رجال الدولة ورؤساء النواحي وعمالها وأمراء الجيوش كلهم كانوا من قريش. وإذا كان هناك من لم يكن قوشياً بالمعنى القبلي الضيق للكلمة فهو من أبناء عمومته يلتقي معها في مصر، أو هو من حلفائها. وإذا أضفنا إلى هذا بروز نفوذ قبيلة بني أمية، كزعيمة لقريش وبالتالي لمصر في أواخر عثمان من جهة ونمو ثروات كبار رجال الدولة، من قريش خاصة، بسبب الطريقة التي اتبعها عمر بن الخطاب في توزيع العطاء (اعتداد مقياس قرابة للنبي (ص)، الشيء الذي سنفصل القول فيه في الفصل التالي)، من جهة أخرى، أدركنا كيف أن ثورة الأمصار على عهد عثمان كانت، على مستوى «القبيلة»، تعني ثورة «العرب» على قريش. وهكذا فباستثناء الشام الذي كان الوضع القبلي فيه مستقراً وأقل تبلوراً وتوتراً والحضور الأموي قوياً ومهيمناً، فإن الكوفة والبصرة ومصر، وهي المراكز الرئيسية يومئذ، كانت عبارة عن معسكرات لـ «العرب» الذين كانوا يشعرون بأنهم تحت سلطة قريش، يفتحون البلدان يسواعدهم ودمائهم بينما يذهب قسم من الغنائم والحراج والجزية إلى قريش الحاكمة.

ولكي نلمس مدى أهمية هذه الثنائية، ثنائية قريش/العرب، على المخيال الاجتماعي السياسي يومذاك نذكر الحادثة المشهورة، التي ربما كانت أول حادثة فجرت المضمون السياسي الاجتماعي لهذه الثنائية، فظهر عارياً في خطاب ممثل «قريش» وخطاب ممثلي «العرب». لقد جرى في مجلس سعيد بن العاص الأموي، عامل عثمان على الكوفة، ذكر سواد العراق (بساتينه ونخيله) فنطق سعيد بن العاص بكل عفوية: «إنما السواد بستان قريش». فأنار ذلك غضب رؤساء القبائل الذين كانوا حاضرين وقال أحدهم وهو مالك بن الحارث الأشتر، زعيم اليمثيين: «أترغم أن السواد الذي أفاده الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟ والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيباً إلا أن يكون كأحدنا»^(٨٥).

وعلى أثر ذلك أخذ الأشتر وزعماء القبائل الأخرى يتقدون عثمان وعماله ويؤلبون الناس ضد الأمويين وحكمهم، فكتب سعيد بن العاص بذلك إلى عثمان، فرد عليه هذا الأخير بأن

(٨٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٣٧.

يُسَبِّرُ (= ينغي) الأشر وجماسته إلى معاوية عامله بالشام. «فلما قدموا على معاوية.. قال لهم يوماً: إنكم قوم من العرب [لاحظ: العرب] لكم أستان والسنة، وقد أدركتم بالإسلام شرفاً وقلبيتم الأمم ورحمتهم مراتبهم وموارثهم. وقد بلغني أنكم تنتمن قريشاً، وأن قريشاً لو لم تكن عدنم لئذلة كما كنتم. إن أنتمكم لكم إلى اليوم جنة فلا تشذوا عن جنتكم» فرد عليه رجل منهم فقال: «أما ما ذكرت من قريش فلإنها لم تكن أكثر العرب ولا أمتها في الجاهلية تتخوفنا. وأما ما ذكرت من الجنة فإن الجنة إذا اخترقت خلص إليها» (= إذا سقط الخليفة/الجنة وقريش معه صار الأمر لنا). ثم رد معاوية مفاخرها: «اقفوها، ولا أظنكم تفقهون. إن قريشاً لم تنز في جاهلية ولا إسلام إلا بالله عز وجل، ولم تكن بأكثر العرب ولا أشدهم، ولكنهم كانوا أكرمهم احساباً وأعظمهم أنساباً وأعظمهم أخطاراً وأكملهم مروءة.. هل تعرفون عرباً أو عجمياً، أو سوداً أو حمزاً، إلا قد أصابه الدهر في بلد وحرته بدولة [بسيطة الضرب] إلا ما كان من قريش فإنه لم يردهم أحد من الناس يكيد إلا جعل الله كيده الأسفل حتى أراد الله أن يتخذ من أكرم وتبع دينه من هوان الدنيا وسوء مرد الآخرة، فارتضى لذلك خير خلقه، ثم ارتضى له أصحاباً فكان خيارهم قريشاً، ثم بنى هذا الملك عليهم وجعل هذه الخلافة عليهم ولا يصح ذلك إلا عليهم. فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، اقتراء لا يحوطهم وهم على دينه، وقد حاطهم في الجاهلية من الملوك الذين كانوا يديتوكم». ثم مضى معاوية مع خطاب القبيلة إلى نهايته فغير كل واحد من الجماعة بما يحيط منه ومن عشيرته، ثم سرحهم فغادروا دمشق يريدون المدينة فاعتقلهم عبد الرحمن بن خالد بن الوليد الذي كان عاملاً على الجزيرة تحت أمرة معاوية فجعل يبينهم بالكلام والفعال «فأقامهم أشهراً كلما ركب أمشاهم»، ثم سرحهم فعادوا إلى الكوفة^(٨٩).

وما كان يستشري في الكوفة من التذمر والاستياء ضد عمال عثمان كان يجري مثله في البصرة ومصر. وبإستثناء الشام الذي كان أقل توتراً على سعيد القبيلة كما أشرنا قبل، والذي كان يحكمه معاوية بـ «السياسة» و«العطاء» فإن باقي المراكز كانت تعج بالناقمين على قريش وعلى سياسة عثمان التي كانت خاضعة في السنين الأخيرة من حياته لنفوذ الأمويين ذوي قرباه. وإذا كانت الثورة على عثمان قد حركتها عوامل أخرى، على مستوى «الفتيحة» و«العقيدة»، كما سرى في الفصلين القادمين، فإنه لما لا شك فيه أن تلك العوامل ما كانت لتعمل فعلها لولا وجود إطار قبلي قابل لأن يحتضن الثورة ويؤطرها. والواقع أن الثورة على عثمان قد اكتست، على مستوى القبيلة، طابع ثورة العرب على قريش. ويكفي أن يستعرض المرء أسماء الزعماء الذين قادوا تلك الثورة، من الأمصار إلى المدينة، ليلمس ذلك بوضوح. لقد تكاتب رؤساء القبائل الناقمة على قريش وسياسة عثمان، في كل من الكوفة والبصرة ومصر، فاتفقوا على الخروج باتباعهم إلى المدينة تحت غطاء العمرة، وكان ذلك سنة ٣٥ هـ. كان الخارجون من مصر أربع فرق يبلغ عددها الاجمالي ما بين ستائة وألف رجل، وكان على رأس هذه الفرق أمراء من اليمن، من خزاعة وكندة، وكان أمير الأمراء الغافقي بن حرب المعكي، من اليمن أيضاً. وكان الخارجون من الكوفة أربع فرق كذلك وعدددهم كعدد أهل مصر وعليهم زعماء من اليمن وشرق الجزيرة وعلى رأس الجميع عمرو بن الأصم من بني عامر بن صعصعة. وأما أهل البصرة فكانوا أيضاً أربع فرق وفي عدد أهل مصر

(٨٩) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٣٥.

ورؤساؤهم من عبد القيس وبني حنيفة وعلى رأسهم جميعاً حرقوص السعدي من تميم، المعروف ببني الخويصرة، وسيكون أحد زعماء الخوارج فيما بعد. وقد التقت هذه الجموع في المدينة ثم دخلوا مع عثان في مفاوضات انتهت بالفشل وكانت النهاية قتل عثان. ويبدو أن التخاذل والسيطرة في صفوف التوار كانت لليمنيين^(٩٠).

وبعد مقتل عثان يقوم معاوية بالمطالبة بلحمه، لأنه من عشيرته. وكان علي بن أبي طالب قد بوع في المدينة بعد مقتل عثان في ظروف غير مستقرة فانتقل إلى الكوفة ليدخل في صراع دموي مع الزبير وطلحة ومعها عائشة زوجة النبي (حرب الجمل)، ثم ليدخل بعد ذلك في حرب مع معاوية (حرب صفين)، وستهيمن ثنائية قريش/العرب على الصراع بين علي ومعاوية: على رأس قريش معاوية، أما العرب فكانوا يشكلون الأغلبية العظمى في صفوف علي، إذ لم يكن يقاتل معه سوى عدد محدود جداً من القرشيين. كانت ربيعة على رأس القبائل المخلصة لعلي، وكان كثير الثناء عليها، وقد حاول أن يقيم بينها وبين القبائل اليمنية حلفاً يحمي به حلفاً كان بينها قبل الإسلام. وأهم القبائل اليمنية التي كانت في صفوف علي هي كندة وبيحيلة وهمدان وخثعم والأزد. أما جيش معاوية فكان يتألف أساساً من القبائل اليمنية التي سكنت شمال الجزيرة خاصة الشام منذ أن هاجرت إلى هناك قبل الإسلام، ومن أبرزها قبيلة كلب كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. وإلى جانب القبائل اليمنية تأتي قبائل قيس التي كانت تمثل العنصر المضري في الشام، وبالمخصوص منها تغيف التي كان منها كبار الولاة الأمويين على العراق مثل المغيرة بن شعبة وزباد بن أبيه والحجاج بن يوسف الثقفي.

حاول علي بن أبي طالب أن يقيم نوعاً من الانسجام في جيشه بأن عقد حلفاً بين ربيعة والقبائل اليمنية ضد قريش^(٩١)، ولكنه لم يستطع اقرار التعايش والتعاون بين العنصر اليمني والعنصر المضري في صفوفه، فكان ذلك من أسباب هزيمته. والواقع أن انفجار معسكر علي بن أبي طالب بسبب حادثة التحكيم الشهيرة إنما يرجع أساساً إلى التناقضات القبلية التي كان يعاني منها هذا المعسكر والتي لم يكن من الممكن السيطرة عليها ولا تجاوزها إلا بدهاء سياسي ماهر، وهذا ما لم يكن يتصف به علي بن أبي طالب. وقد بدأت هذه التناقضات في الظهور بمجرد ما قرر علي بن أبي طالب المسير إلى الشام لقتال معاوية. فقد دخل عليه رجال كثيرون من خطفتان وبني تميم (وهم من مضر) وقالوا له: «يا أمير المؤمنين إنا قد مشينا إليك في نصيحة فاقبلها، وراينا لك رأياً فلا نرد عليك، فإننا نظرننا لك ولن نمك: أقم، وكتب هذا الرجل، ولا نمجل إلى قتال أهل الشام فإننا واثق ما ندرى ولا تدري لمن تكون الغلبة إذا التقيتم ولا علم من تكون الغلبة».

فلما سمع أصحاب علي منهم ذلك - وهم يمنيون - ثاروا في وجوههم واتهموهم بمكاتبة معاوية والعمل لحسابه. فخرج أولئك الناصحون في رجال من قومهم وذهبوا إلى معاوية ولكنهم لم

(٩٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٩١) انظر نص الحلف الذي كتبه علي بين ربيعة والقبائل اليمنية بالعراق في: ابن أبي الحديد، شرح

تيج البلاحة، ج ٤، ص ٣٣٤.

يقاتلوا معه بل اعزّلوا الفريقين معاً^{١٧١}. ولا يمكن أن يفسر موقف هؤلاء الذين نصحووا علياً بمَنَمِ الدخول في حرب مع معاوية إلا بكونهم كرهوا أن يقاتلوا بني عمومتهم، من مضر (خطفان وتميم) الذين كانوا في صفوف معاوية.

وحاول علي بن أبي طالب أن يتغلب على هذه المشكلة، مشكلة وجود القبيلة الواحدة في جيشه وجيش معاوية، فبنى خطته القتالية على أساس أن تكفيه كل قبيلة في جيشه بني عمومتهما في جيش معاوية: وقال للأزد - في صفوفه - أكثروني الأزد - في صفوف معاوية - وقال لخنهم أكثروني خنهم، وأمر كل قبيلة في العراق أن تكفيه اختها من أهل الشام إلا أن تكون قبيلة ليس منها بالشام أحد فصرها إلى قبيلة أخرى تكون بالشام^{١٧٢}. وكان الهدف من هذه الخطة تجنب انقلاب المعركة بينه وبين معاوية إلى معركة بين القبائل المكونة لجيشه. ذلك لأنه لو قاتل الأزد في صفوف علي رجال خنهم في صفوف معاوية، مثلاً، فلا شيء يضمن أن لا تهب خنهم في صفوف علي لنصرة أهلها في صفوف معاوية فتصبح المعركة بينها وبين الأزد في صفوف علي، وهكذا.

غير أن الخطة التي أراد بها علي تجنب اقتتال القبائل في معسكره كان لها مفعول سلبي من وجه آخر. لقد وجدت كل قبيلة نفسها تقاتل أختها، وهذا ما لم يكن من الممكن التحمس له مع غياب دافع قبلي (كالثأر مثلاً). لقد كانت القضية التي كانوا يقاتلون من أجلها قضية سياسية لا تتمهم بصورة مباشرة، لا تجهد ما يؤسسها في غيالم القبلي. بل بالعكس، لربما كان يفكر الواحد منهم، إذا كان من اليمن أو من ربيعة ويقول في نفسه: علي ومعاوية قرشيان فأني منها انتصر كان الحكم لقريش. لقد ساد هذا الشعور فعلاً في صفوف علي بالخصوص، لأن صفوف معاوية كانت أكثر تماسكاً إذ كان جيشه أشبه بجيش محترف. أما جيش علي اللذي كان عبارة عن مجموعة من القبائل المختلفة المتصارعة فقد كان يمانى رجاله من وضعية تمزق وجدائي حينها اكتشفوا أنهم صاروا مطالبين بقتل أشقاتهم. وفي هذا المعنى يروى أن أحد زعماء الأزد خطب في قومه عندما كلفهم علي بقتل أخوانهم في صفوف معاوية، فقال: «إن من الخطأ الجليل والبلاء العظيم أننا صرفنا إلى قومنا وصرقوا إلينا، والله ما هي إلا أيدتنا نقطعها بأيدينا، وما هي إلا أجنحتنا نجدها بأسافنا. فإن نحن لم نؤاس جماعتنا ولم نناصح صاحبنا كفرننا. وإن نحن فعلنا فمِرْنَا أبغنا ونارنا أخذنا»^{١٧٣}. ويروى أنه لما قتل أبو كعب رئيس خنهم العراق لم يستطع قاتله، في صفوف معاوية، أن يمنع نفسه من البكاء والانصراف وهو يقول: «رحمك الله، أبا كعب. لقد فتلكت في طاعة قوم أنت لسبب رحماً منهم وأحب إلي نساء منهم، ولا أرى قريباً إلا قد لعبت بنا»^{١٧٤}.

ولذلك فإن المرء لا يملك إلا أن يرجع الرأي الذي يرى ان اقتراح «الاحتكام إلى

(٩٢) أحمد زكي صفوت، جهرة خطب العرب، ج ٣ (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.])، ج ١،

ص ٣١٦.

(٩٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٨٤.

(٩٤) نفس المرجع، ج ٤، ص ٩٠.

(٩٥) نصر بن مزاحم المقرئ، وقعة صفين (القاهرة: [د.ن.])، [١٣٦٥ هـ]، ص ٢٩٠.

كتاب الله إنما تبلور حين وجد الناس أنفسهم في هذه الوضعية المأساوية، خصوصاً وأن الاتصال بين المسكرين كان قائماً صباح مساء، كل قبيلة تجتمع إلى أختها في الصف الآخر: تجمع قتلاها وتنقل جرحاها... إلخ. على أن اللجوء إلى «التحكيم» لتجنب الصدام تقليد عربي قديم. فلقد كانت القبائل العربية تلجأ إلى الحكام تجنباً للحرب التي لا تنتهي أيامها بسبب تسلسل الثأر. ومهما يكن فإن من الثابت تاريخياً أن ثياراً واسعاً في صفوف علي بن أبي طالب كان يريد تجنب الحرب قبل وقوعها وبقي هناك من يرغب في إتمامها إما بوازع ديني (المسلم يقتل أخاه المسلم) وإما بدافع قبلي كما شرحنا قبل. وبالمقابل كان هناك، في صفوف علي دائماً، جماعات أخرى تضغط من أجل مواصلة الحرب تدفعها اعتبارات ومصالح أخرى. وعندما قبل علي التحكيم تحت ضغط التيار الأول فرض عليه رؤساء القبائل اليمينية، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس ومالك الأشتر، تعيين أبي موسى الأشعري، وهو يمني، لينوب عنه في التحكيم. فلما اعترض علي بكون أبي موسى الأشعري ليس في مستوى دهاء عمرو بن العاص، بمثل معاوية، واقترح عليهم تعيين ابن عباس مندوباً عنه رد عليه الأشعث بن قيس بأن ابن عباس وعمرو بن العاص مضريان وأنه لا يقبل أيداً أن يحكم في الأمر رجلان من مضر. وعندما أبدى علي تخوفه من أن يتغلب عمرو بن العاص بذهابته على أبي موسى الأشعري أجابه الأشعث بقوله: «واه لأن يحكما بعض ما نكره، وأحدما من اليمن، أحب إلينا من أن يكون بعض ما نحب في حكمها وما مضريان»^(٩٦). ولم يكن أمام علي بن أبي طالب إلا أن يرضخ ويعين أبا موسى الأشعري. وعندما أخذ الأشعث بن قيس يطوف على معسكر علي بكتاب التحكيم فقوم «الناس»، أعني رجال القبائل، أن «التحكيم» قضية اليمينيين، فكان رد فعل قبائل بكر (من ربيعة) وجميم (من مضر) هو رفض التحكيم. لقد قام في وجه الأشعث جماعة من بني تميم وقال له أحدهم: «تحمكون في أمر الله، عز وجل، الرجال. لا حكم إلا لله. ثم شد بسيفه فضرب به الأشعث فأصاب دابته فاندفعت تجري وهو عليها، ولما رأى قوم الأشعث ذلك هبوا لنجدته، وكادت الحرب تشتعل في صفوف علي بين بني تميم وأهل اليمن لولا أن تدخل كبراء بني تميم فاعتذروا للأشعث وقومه»^(٩٧).

ولكن المسألة لم تقف عند هذا الحد. لقد عاد جيش علي، بعد التحكيم^(٩٨)، إلى الكوفة في فوضى وتمزق: «خرجوا مع علي إلى صفين وهم متوادون أحياء فرجعوا متباغضين أمهاده، ما برحوا من عسكرهم بصفين حتى فشا فيهم التحكيم وقد أقبلوا يتدافعون، الطريق كله، ويتشامون ويضطربون

(٩٦) نفس المرجع، ص ٥٧٢.

(٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٦٠٤.

(٩٨) ينص كتاب التحكيم على اتفاق الحكيم نيابة عن علي ومعاوية على الأحكام إلى كتاب الله وإيقاف القتال، وضرباً لجلال الله وإصدار الحكم شهر رمضان سنة ٣٧ هـ وكان قد اجتمعوا في شهر صفر من نفس السنة. وتقول الرواية المشهورة إنها قرأوا في اجتماعها في رمضان على أن يعزلا كلاً من علي ومعاوية ويختار المسلمون غيرها. غير أن عمرو بن العاص احتال على أبي موسى الأشعري فدفعه ليخطب أولاً وليرتل اتفاقها على خلق علي ومعاوية، وبعد ذلك قام هو ليفول أنه يملع علياً كما خلعه صاحبه ولكن يثب صاحبه معاوية، فقام هرج ومرج وغادر أبو موسى إلى مكة. غير أن هذه الرواية موضوع شك نظراً لطابعها المسرحي.

بالسياسة. يقول الخوارج [= الذين سيطر عليهم هذا الاسم بعد هذه الحادثة]: يا أعداء الله، أدهتم في أمر الله عز وجل وحكمتكم. وقال الآخرون [الذين فرضوا التحكيم] فارتقم إمامنا وفرقم جماعتنا. فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى أتوا حروراء فنزل بها منهم اثنا عشر ألفاً ونادى متناديهم: إن أمير القتال شيت بن ربيعي التميمي، وأمير الصلاة: عبد الله بن الكواء الشكوري، والأمير شورى بعد الفتح، والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^{١١١}.

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن القبائل لا تقبل رئيساً عليها إلا منها أو من العشيرة الأقوى، أمكن القول إن هؤلاء الخوارج كانوا أساساً من تميم (رئيسهم شيت بن ربيعي التميمي) ومن بكر (بزعامة عبد الله بن الكواء الشكوري، وبنو يشكر من بكر، أقوى قبائل ربيعة) ولذلك قال عنهم علي بن أبي طالب انهم «أعاريب بكر وتميم». وإذا أضفنا إلى هذا رجال بني حنيفة الذين سيكون من بعضهم زعماء للخوارج (نافع بن الأزرق رئيس الفرقة التي تحمل اسمه: الأزارقة، وكانت أقوى فرق الخوارج) فإنه يمكن القول بصفة عامة إن قبائل شرق الجزيرة قد انفصلت عن علي بن أبي طالب ولم يبق معه إلا «أهل الكوفة» وجلهم من القبائل اليمنية، هذه القبائل التي استوطنت الكوفة بعد تجديدها للفتح زمن عمر بن الخطاب. وسشرح في فصل لاحق أسباب هذا الارتباط بين القبائل اليمنية وعلي بن أبي طالب. ويجب أن نضيف إلى هؤلاء بضع مئات من «الأنصار» وضعفاء الناس وفلولا من قبائل صغيرة، هؤلاء الذين بقوا مشايخين لعلي إلى جنب القبائل اليمنية فتكون من الجميع حزب «الشيعه». أما الخوارج فقد حدث «الطلاق» النهائي بينهم وبين علي بن أبي طالب حين «اضطرو» هذا الأخير إلى مقاتلتهم في «النهروان» فقتل عددا منهم فيهم بعض زعمائهم، فصاروا «شهداء» يفصلون - إلى الأبد - بين الخوارج وعلي وشيعته من بعده. وسينتقم الخوارج لـ «شهادتهم» وستكون الضحية الأولى هو علي بن أبي طالب الذي اغتاله عبد الرحمن بن ملجم الخارجي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ.

باغتيال علي أخذ الجو يصفو بسرعة لمعاوية. لقد استغل هذا الأخير انشغال علي بـ «الحرب الأهلية» داخل معسكره فأخذ «يفرق جيوشه على أطراف علي»، فاستولى على مصر على يد عمرو بن العاص وكانت قبل ذلك تابعة لعلي. وعندما شعر هذا الأخير بأن معاوية أخذ يطفوه جهز جيشاً كبيراً بقيادة قيس بن عباد الأنصاري. ويأتي اغتيال علي وهذا الجيش بصدد التحرك، وبيبيع «الناس» (قائد هذا الجيش بصفة خاصة) ابنه الحسن على الخلافة، «وكان الحسن لا يرى القتال ولكنه يريد أن يأخذ لنفسه ما استطاع من معاوية ثم يدخل في الجهاد»، وعرف الحسن أن قيس بن سعد لا يوافق على رأيه فتزعه وأمر حفيد الله بن عباس. فلما علم عبد الله بن عباس بالذي يريد الحسن عليه السلام أن يأخذه لنفسه كتب إلى معاوية يسأله الأمان ويشترط لنفسه على الأموال التي أصابها فشرط ذلك له معاوية^{١١٢}.

ويمكننا بعد هذا أن نتنبأ بسهولة بما سيحدث في جيش مثل هذا وفي ظروف مثل هذه.

(٩٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٨.

(١٠٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٤ - ١٦٥.

كان الحسن وجيشه بالمدائن عندما جاءهم الخبر بقدم معاوية إليه في جيشه. وما هي إلا إشاعة أطلقتها استخبارات معاوية وسط جيش الحسن تقول: «ان نيس بن سعد قد قتل فانفروا»، حتى استجاب الناس بسهولة لا تصدق «فنفروا ونهبوا سراق الحسن عليه السلام حتى نازعوه بساطاً كان تحت... فلما رأى الحسن عليه السلام تفرق الأمر عنه بعث إلى معاوية يطلب الصلح» فبعث معاوية مندوبين عنه وصالحا الحسن «عل أن يأخذ من بيت مال الكوفة خمسة آلاف في أشياء اشترطها»^(١١١) منها حسب بعض المصادر أن يكون الأمر له، أي للحسن^(١١٢) أو «يكون الأمر بعد معاوية شورى بين السلمين»^(١١٣)، وتضيف مصادرنا: «ثم قام الحسن في أهل العراق فقال: يا أهل العراق، إنه سخطي بنفي عنكم ثلاث: قتلكم أبي، وطعنكم إيلي - وكان قد جرح بعد أن هب سراقه - وانتهابكم مناعي»^(١١٤). وهكذا دخل الناس في طاعة معاوية، ودخل معاوية الكوفة فباعه «الناس» وصار خليفة ب «الاجماع»، فسمي ذلك العام «عام الجماعة» (٤١ هجرية)، وبذلك قامت دولة جديدة، دولة «الملك السياسي» التي ستشهد «تجليات العقل السياسي العربي»، التجليات التي ستعطي للأحداث التي ذكرنا مضامينها الأيديولوجية، كما ستبين ذلك في حينه.

أما الآن فلنواصل الحديث عن «المحددات». لقد انتصرت «القبيلة» ورضي خصومها بتصبيهم من «الغنيمة» التي قام علي بن أبي طالب وأشياعه ضدها في الأصل. لنعد إذن إلى «الغنيمة»، وإلى ذات المطلق الذي انطلقنا منه في هذا الفصل لنرى كيف ستعطي «الغنيمة» لمسلسل الأحداث التي عرضناها مضموناً آخر.

إن «الغنيمة»، كما سبق أن قلنا مراراً، هي التي تضي المعقولة والتاريخية على صراعات «القبيلة».

(١١١) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٥.

(١١٢) ابن قتيبة، الإلمعة والياسة، ج ١، ص ١٦٣.

(١١٣) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٣٥٤.

(١١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٦٥، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،

ج ١٣، ص ٩.

الفصل الخامس

مِنَ الرَّدَّةِ إِلَى الْفِتْنَةِ :

الغنيمة

- ١ -

تجمع الأدبيات السياسية في العصور القديمة والوسطى، في العالم الإسلامي وتاريخه، على القول إن الركنتين الأساسيين والضروريين لبناء الدولة والحفاظ عليها هما: الجند والمال. إن عبارة: «الملك بالجند والجند بالمال» تتكرر في تلك الأدبيات كإحدى يديريات الفكر السياسي. وما يذكره القدماء بعد ذلك من أركان أخرى لـ «الملك» أي الدولة، كـ «العدل» و«العساة» وما أشبه، هي أمور تتعلق بتسوع «الملك» والدولة وليس بأساسه. والدعوة المحمدية قد تحولت إلى دولة، أو على الأصح نجحت في إقامة دولتها، يوم غدا في إمكانها تجنيد الرجال والحصول على المال. وكان ذلك بعد الهجرة إلى المدينة: كان المهاجرون والأنصار هم الجند وكانت مساهمتهم التطوعية، أولاً، ثم الغنائم التي كانوا يتولون عليها من عدوهم، ثانياً، هي مصدر المال الذي كانوا يتجهزون به. وعندما تم فتح مكة وبادرت القبائل العربية إلى إرسال الوفود إلى المدينة للتهنئة وإعلان الدخول في الإسلام (السنة التاسعة للهجرة) كانت الجزيرة العربية عموماً تابعة لدولة الدعوة المحمدية. وبما أن الزكاة هي الرابطة المادية الوحيدة التي كان من شأنها أن تثبت بـ «المللوس»، أن هذه القبيلة أو تلك قد «أسلمت» فعلاً، أي دخلت تحت سلطة الإسلام السياسية، فقد حرص النبي (ص) على أن يبعث مع كل وفد، وإلى كل منطقة، عاملاً على «الصدقات» (= الزكاة) إلى جانب «المقرىء» الذي «يعلم الناس دينهم»، والقاضي الذي يقضي بينهم، وأمير الجيش عندما يتطلب الأمر ذلك.

وكما بيّنا ذلك قبل فإن إسلام القبائل في هذه المرحلة كان، في الأغلب الأعم، إسلاماً سياسياً، أي اعترافاً بزعامة دولة الرسول (ص). وكانت «الزكاة» في منظور هذه القبائل هي نفس «الإتاوة» التي كان العمل جارياً بها قبل الإسلام، أي المقدار من المال الذي تأخذه

قهرأ القبيلة المنتصرة من القبيلة المهزومة. كانت «الاتاوة»، إذن، عبارة عن ضريبة تدفعها القبيلة ما دام ميزان القوى يفرض عليها ذلك. وبمجرد ما يتغير ميزان القوى، بل بمجرد ما يبدو أنه من الممكن تغييره، حتى تبادر القبيلة إلى الإمتناع عن دفعها. ولم تكن القبائل تنظر إلى الاتاوة من الزاوية الاقتصادية وحدها، بل كانت ترى فيها أيضاً - ولعل هذا هو ما كانت تتضايق منه أكثر - رمزاً للخضوع والمهانة. لقد كانت «الاتاوة» هي الشيء الوحيد الملموس الذي يحصل به التمييز، في المجتمع القبلي، بين القبيلة السيدة، صاحبة «الملك» والقبائل المسودة. إن القبيلة التي تعيش على «الحل والترحال»، في مجتمع صحراوي لا حدود فيه، تعتبر نفسها كياناً حراً مستقلاً كامل السيادة على نفسه، وهي تعتبر نفسها متساوية، على الأقل على مستوى السيادة، مع أية قبيلة أخرى. وعندما تستطيع إحدى القبائل فرض سلطانها بالغزو والقوة على قبيلة أو قبائل فإن المظهر الذي يجسم علاقة القوة هذه هو الاتاوة. ومن هنا كانت استعادة القبيلة لـ «استقلالها»، أي هيبتها وكرامتها، لا تحتاج إلا إلى الاعلان عن الامتناع عن دفع الاتاوة. وهذا يتطلب، كما قلنا، تغيير ميزان القوى لصالحها.

في هذا الإطار يجب أن ننظر إلى ظاهرة «الردة» التي بدأت بمجرد ما سمعت القبائل بمرض النبي (ص)، واستفحلت استفحالاً خطيراً عندما انتشر خبر موته. صحيح انه كانت هناك قبائل، أو على الأقل زعامات تطمح إلى أكثر من التحرر من الزكاة/الاتاوة. إن مُدبعي النبوة كانوا يقلدون النموذج المحمدي ويطمحون، هم وقبائلهم، إلى تأسيس كيانات سياسية وقومية كالأسود العنسي في اليمن أو «القليمية» كميلمة الخنفي في اليمامة وشرق الجزيرة، أو الاستيلاء على دولة المدينة نفسها ووراثة سيادتها كطليحة الأسدي وسجاح التميمية. غير أن القبائل الأخرى لم تكن على هذا المستوى من الطموح، بل كانت تريد فقط - أو على الأقل هذا ما صرحت به - اعفاءها من الزكاة، لأنها كانت تعتبر الزكاة بمثابة صلة شخصية كانت تربطها بالنبي (ص) ولا شيء يلزمها على دفعها لأبي بكر بعده. وربما كان هناك من القبائل من تخفي طموحها في الإنقضاء على دولة المدينة فجاهت تفاوض أبا بكر في اعفائها من الزكاة، مقابل التزامها بالصلاة، وهي إنما تريد جس النبض واستطلاع الأحوال. لقد رفض أبو بكر بصلافة وقوة هذا النوع من العروض رغم أن كثيراً من الصحابة تصحوه بقبول ذلك مؤقتاً حتى تمر المرحلة الحرجة التي كانت تحتازها يومئذ دولة المدينة (= وفاة الرسول، النزاع بين المهاجرين والأنصار حول الخلافة، حركات الردة وادعاء النبوة...).

لقد رفض أبو بكر بكل صرامة هذا «الحل الوسط» وقال قولته الشهيرة: «والله لو منحوني عقلاً كانوا يؤدونه لى رسول الله لقاتلتهم عليه»^(١)، ورفض ذلك لأنه كان يعرف أن التنازل عن الزكاة معناه الغاء علاقة «السيادة»، وعبارة معاصرة: «التنازل عن جزء من الوطن». لقد كان يدرك، وهو الخبير في شؤون القبائل، ان كل شيء في المجتمع القبلي يتوقف على ميزان

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإملة والسياسة، وهو المعروف بـ تاريخ الخلفاء، لمحقق محمد طه الزبيدي، ٣ ج في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ١٧.

الفوى وأن اظهر القوة في هذا المجتمع كان شيئاً ضرورياً للاحتفاظ بكيان الدولة. لذلك ينادى إلى إرسال جيش أسامة الذي كان الرسول (ص) قد جهزه للقيام بحملة على مشارف الشام، ولم يغفل أبو بكر عن اتخاذ كل الاحتياطات الأمنية الضرورية لمقاومة أي هجوم مفاجئ تقوم به القبائل التي جاءت لتفاوض على إعفائها من الزكاة بينما كانت تريد استطلاع الأحوال. وقد حدث ذلك بالفعل إذ تعرضت المدينة إلى هجوم مفاجئ كاد يطيح ببولتها لولا أن أبا بكر قد توقع ذلك وأعد العدة له^(١).

لقد أنفذ أبو بكر دولة المدينة ولكن بقي عليه إعادة ببط سلطة هذه الدولة على مجموع القبائل العربية التي كانت قد ارتدت أو كانت تنتظر جلاء الوضع. لقد كانت حروب الردة التي عقد لها أبو بكر أحد عشر لواء بمثابة فتح جديد لجزيرة العرب وإعادة تأسيس لدولة المدينة. لقد انفض المرتدون على المسلمين، في كل مكان يلبونهم ويطردونهم، وكان في مقدمة المستهدفين «عمال الصدقات» (المسؤولون عن جمع الزكاة من القبائل) فجاء رد فعل أبي بكر وأمراء جيوشه قوياً وعنيفاً، فكان قتل كثيرون وغنائم وسبايا كثيرة، واستردت دولة الإسلام السيادة على مجموع القبائل المرتدة، وبالتالي صار مجموع شبه جزيرة العرب تابعاً لها عملياً.

وكما هو الشأن دائماً فإن النصر يُغري بطلب مزيد من النصر. وهكذا فما أن أنهى خالد بن الوليد مهمته في تصفية ثورة مسيلمة و إخضاع اليمامة من جديد إلى دولة المدينة حتى جاءه كتاب من أبي بكر يأمره فيه وأن سر إلى العراق حتى تدخلها وابدأ بفرج الهند، وهي الأبله (قرية من البصرة)، وتالف أهل فارس ومن كان في ملكهم من الأمم^(٢). وفي هذه الأثناء قدم إلى المدينة المنى بن حازمة الشيباني من العراق (وكان قد تعرف على أبي بكر في لقائه مع الرسول (ص) عندما كان يعرض نفسه على القبائل) (انظر الفصل الثاني (الفقرة ٤٤))، وطلب من أبي بكر أن يأذن له بقتال أهل فارس قائلاً: «أمرني عل من قبلي من قومي أقاتل من يلقي من أهل فارس وأتعبك ناحيتي»^(٣) فوافق أبو بكر. ولما رأى جيرانه بنو عجل ذلك دخلوا في منافسة مع قومه بني شيبان فكتب رئيسهم مدعور بن عدي إلى أبي بكر يقترح عليه أن يتولى هو وقومه فتح فارس، فكانت النتيجة أن أسند أبو بكر القيادة العامة في الجبهة الشرقية لخالد بن الوليد وأمر المتنافسين بالعمل تحت امرته. وغير خاف أن عنصر «الغنيمة» كان وراء هذه المنافسة. ولم يغفل خالد بن الوليد نفسه هذا المنصر بل عمد إلى توظيفه في تعبئة الناس وتحميمهم لقتال الفرص فقال في خطبة له أمام مجموع القبائل: «ألا ترون إلى الطعام كرمغ التراب، وبالله لو لم يلزنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلا المعاش لكان الرأي أن نفاوض على هذا الريف حتى نكون أولى به ونولي الجوع والافتال من تولاها ما تناقلها عما أنتم فيه»^(٤).

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٥٥.

(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣١٢.

وربما كان خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة يدستان مسلسل فتح العراق وفارس كان أبو بكر قد كتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنهم للجهاد وبرهيم فيه وفي غنم الروم، فسارع الناس إليه ين محتسب وطامع وأتوا المدينة من كل أوب^(٦)، فعقد أبو بكر لواء ليزيد بن أبي سفيان، أخي معاوية، فكان أول الأمراء الذين خرجوا إلى الشام^(٧)، وعقد أيضاً لأبي عبيدة بن الجراح وشرحبيل بن حسنة وعمرو بن العاص، فساروا جميعاً إلى الشام، ومنها ستذهب الجيوش إلى فلسطين ثم إلى مصر، ثم إلى أفريقيا والأندلس في زمن لاحق. واضطر أبو بكر إلى تعزيز صفوف جيوشه بالشام بخالد بن الوليد تاركاً المثنى بن حارثة وحده في العراق، وكان الفرس قد حاولوا جمع شملهم بعد ما لحقهم من هزائم، فطلب المثنى بن حارثة الامدادات من أبي بكر. ولما أبطل عليه قدم بنفسه إلى المدينة، فوجد التجنيد العام قد حصل، ولكن من أجل الشام، فاقترح على أبي بكر أن يسمح له بـ «الاستعانة بمن ظهرت نوبته ونلمه من أهل الردة عن استطيع الغزوة»^(٨). وكان أبو بكر قبل ذلك لا يسمح بالمشاركة في التجنيد من أجل الفتح إلا للقبائل التي يتق فيها، أي التي لم ترتد.

وتوفى أبو بكر والمثنى ما يزال بالمدينة، وولي الأمر بعده عمر بن الخطاب فكان أول ما قام به «أن ندب الناس إلى فارس... وكان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم وأقلها عليهم لشدته سلطانهم وعزهم وفهرهم الامامة». فتكلم المثنى بن حارثة يرغب الناس في العراق ويهون عليهم شأن الفرس فقال: «أيها الناس لا يعظمن عليكم هذا الوجه. فإننا قد نجحتنا ريف فارس وغلبناهم على خير شقي السواد [= ما بين دجلة والفرات] وشاطرناهم وذلنا منهم واجترأ من قبلنا عليهم^(٩)، ولما إن شاء الله ما بعدها». وقام عمر بن الخطاب بدوره وقال: «إن الحجاز ليس لكم بدار إلا على النجمة [= تتبع الكلا: ليس فيه غنيمة] ولا يقوى أهلنا إلا بذلك. أين الطراه المهاجرون عن موعود الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يوتكموها»، فكان أول مندب أبو عبيد بن مسعود الثقفي (مسعود الثقفي عظيم الطائف في الجاهلية. وابنه أبو عبيد هذا هو والد المختار الثقفي الذي سيكون له شأن في العراق فيما بعد).

عاد المثنى إلى العراق وتبعه أبو عبيد في نحو ألف من المدينة وما حولها، ثم عمل عمر باقتراح المثنى فدندب أهل الردة فأقبلوا سراعاً من كل أوب فرمى بهم الشام والعراق^(١٠). وكان

(٦) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان (القاهرة: [د.ن.]، ١٣١٨ هـ)، ج ٢، ص ١٢٨.

(٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣١.

(٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٥.

(٩) يشير هنا إلى وقعة ذي قار بين عرب شرق الجزيرة (ربيعة، ومنها بنو شيان وبنو عجل... الخ) وجيش الفرس. وقد جرت بعد وقعة بدر بيضة أشهر. وكان العرب قد انتصروا فيها واعتبروا ذلك حدثاً عظيماً فتحسبوا به. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)، ج ١، ص ٢٩١.

(١٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٦٢.

جرير بن عبد الله البجلي - زعيم قبيلة بجيلة اليمنية التي كانت قد تفرقت بطونها في القبائل العربية بسبب حروب داخلية - قد طلب من عمر بن الخطاب أن يأذن له بجمع أبناء قومه بجيلة من سائر قبائل العرب ويسير بهم إلى الفتح «كتب عمر إلى عماله السعاة في العرب كلهم: من كان فيه أحد ينسب إلى بجيلة في الجاهلية وثبت عليه الإسلام يعرف ذلك فأخبروه إلى جرير». وكان جرير يريد الذهاب إلى الشام، فأبى عمر وأكرهه على المضي إلى العراق «وعرضه لأكرامه، واستصلاًحاً له، فعمل له خمس ما آفاه الله عليهم في غزواتهم هذه له ولمن اجتمع إليه ولمن أخرج إليه من القبائل»^(١١)، وذلك علاوة، طبعاً، على نصيبهم الأصلي وهو الأربعة أخماس التي توزع على المقاتلين. وإنما أشرنا هنا إلى هذه الواقعة، علاوة على مغزاها في إطار دخول الغنيمة كعنصر في التنمية للفتح، لأنها قد ترتبت عليها نتيجتان هامتان: أولاهما سياسية وهي أن قبيلة بجيلة التي رحلت كلها إلى العراق لتشكل ربع الناس يوم القادسية^(١٢) والتي سكنت الكوفة بعد ذلك، كان لها شأن كبير في الأحداث السياسية التي جرت بين علي وشيعته وبين الأمويين كما سترى بعد. أما النتيجة الثانية فهي تشريعية، ويتعلق الأمر بمنح نسبة من الغنائم إلى القبائل أو الأشخاص مقابل التكفل بفتح منطقة، وسيكون ذلك من عوامل تكديس الثروة في أيدي أشخاص قلائل.

انطلقت عملية فتح العراق والشام إذن، زمن أبي بكر، ثم تويعت زمن عمر بن الخطاب، وستوغل القبائل العربية المجتدة للفتح إلى أعماق إيران شرقاً وإلى المحيط الأطلسي وجنوب فرنسا غرباً. وقد تم فتح هذه المساحات الشاسعة في مدة قصيرة أثار إعجاب المؤرخين، القدماء منهم والمحدثين. وإذا كان لا بد من اعتبار ظروف البلدان المفتوحة آنذاك، خاصة فارس والروم، بوصفها كانت تشكل الشرط الموضوعي الذي مكن العرب من ذلك الفتح السريع، فإنه لا بد من اعتبار خاص يوليه الباحث لما كان يشكل الشرط الذاتي، وهو الفوز بإحدى الحسنيين: المجتة في حال الاستشهاد، والغنيمة في حال البقاء على الحياة. وإذا كانت قلة من المسلمين، وهم «السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ومن تبعهم باحسان» قد ربطوا تحركاتهم من أجل المساهمة في الفتح بالدعوة المحمدية ونشر رسالتها أكثر من تعلقهم بشيء آخر، فإن الضاللية العظمى من جمهور المسلمين، وتتكون أساساً من «المسلمين الجند» من فريش والأعراب، علاوة على «المنافقين»، كانت تتحرك بدافع الغنيمة أساساً. وقد كان هذا أمراً واقعاً وسائداً حتى زمن النبي (ص) كما رأينا من قبل.

أما الآن، وانطلاقاً من عهد عمر بن الخطاب، فإن «الغنيمة» سيصبح لها شأن أكبر كثيراً: أولاً لأن المجتدين في هذه المرة هم مجمرع القبائل العربية بما في ذلك تلك التي كانت قد ارتدت والتي عادت فأسلمت بقوة السلاح ولم يكن قد مضى ما يكفي من الوقت ل«يدخل الإيمان في قلوب» أهلها. ثانياً لأن غنائم «الفتوحات الكبرى»، ابتداءً من فتح

(١١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٦٩.

(١٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال، شرح عبد الأمير مهنا (بيروت: دار الحدائق،

١٩٨٨)، ص ٧١.

العراق والشام، كانت تختلف تماماً، كميّاً وكيفياً، عن تلك التي اعتادت القبائل العربية الحصول عليها من الغزو في الجزيرة العربية. إن الأمر يتعلق هذه المرة لا بمتلكات «القبيلة»، وهي في الغالب إبل وشياه، بل يتعلق الأمر بخزائن دول كبرى عريقة في الحضارة، ومدخرات مدن، وغللات حقول وبساتين، وأموال منقولة من ذهب وقضة، فضلاً عن الماشية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى أن القبائل المجتدة للفتح كانت تهاجر، ومعها أبنائها ونساؤها وصبياتها وعبيدها، من مواطنها في الجزيرة العربية إلى جبهات القتال لتسكن بعد ذلك في البلاد المفتوحة، إما في مدن أنشئت لهذا الغرض كالكوكة والبصرة والقيروان وإما في معسكرات على ضواحي مدن كانت قائمة مثلها هو الحال بالنسبة لمصر والشام، ثم تختلط بعد ذلك بالسكان الأصليين، منتقلة هكذا، جملة وفي مدة قصيرة من الزمن، من «خشونة البداوة» إلى «رقة الحضارة»، حسب عبارة إبن خلدون.

على أن «الغنيمة» لم تكن من نصيب القبائل المجتدة في الفتح والمقيمة في «الأطراف» وحدها دون غيرها، بل كان فيها نصيب لـ «المركز» وهو الخمس الذي نص القرآن على أنه «للرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبل» والذي أصبح موكولاً إلى اجتهاد الخليفة. وإذا كان الاختلاف والتقدير يختلفان من خليفة إلى آخر كما سنرى، فإن «الثابت» هو أن الخمس كان يأتي ضرورة إلى «المركز»: المدينة. والخمس ليس بالشيء القليل بالنسبة لغنائم العراق وفارس والشام ومصر وإفريقيا... ولكي نأخذ فكرة عن قيمة هذا الخمس نشير إلى أن غنائم معركة القادسية وحدها كان سهم الراجل فيها «سبعة آلاف ومائة» وسهم الفارس الضعف^(١٣). وسواء أخذنا بتقدير المؤرخين القدماء الذين قالوا إن «جميع من شهد القادسية بضعة وثلاثون ألفاً، وجميع من قسم عليهم في القادسية نحو من ثلاثين ألفاً»^(١٤)، أو فضلنا «تحصيّن» المؤرخين المحدثين الذين يقدرّون جيش العرب في القادسية بنحو ثمانية آلاف^(١٥) فإن الخمس الذي كان من نصيب «المركز» كان يناهز اثني عشر مليون درهم على أقل تقدير ونحو ستين مليون درهم كأعلى تقدير. ولم تكن القادسية رغم أهميتها سوى معركة واحدة من جملة معارك، كثيرة ومتعددة، كان خصمها يأتي إلى المدينة ويوزع على أهلها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن سكان «المدينة» أنفسهم كانوا يشاركون في الفتح وينالون نصيبهم كمقاتلين أو قواد معارك: «كان بالقادسية من أصحاب رسول الله (ص) من أهل بدر سبعون رجلاً ومن أهل بيعة الرضوان [الحدبية] ومن شهد الفتح [فتح مكة] مائة وعشرون ومن أصحاب رسول الله (ص) مائة»^(١٦)، وأنهم كانوا يمارسون التجارة أيضاً فيقومون بتموين المدينة والجيوش فضلاً عن التجارة العادية؛ إذا أضفنا هذا وذاك إلى ما تقدم أدركنا أي دور كان لـ «العامل الاقتصادي»: «الغنيمة».

(١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب العقري، تاريخ البطون، ج ٢ (بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٠٠.

(١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٨٤.

(١٥) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٦، ج ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢٦٨.

(١٦) العقري، تاريخ العقري، ج ٢، ص ١٠٠.

ما نريد أن نخلص إليه، إذن، من الخوض في هذه المسألة الآن، في هذا المدخل، هو تأكيد الحقيقة الدينية التالية وهي أن الغنيمة كان لها شأن كبير جداً، وبالتالي فلا بد من اعتبار دورها الأساسي في الأحداث السياسية التي شهدتها عصر الخلفاء الراشدين الذي يمثل في تخيلنا الديني والتاريخي، نحن العرب والمسلمين، المدينة الفاضلة. لقد كانت كذلك من بعض الوجوه، وهل هناك «أفضل» من مدينة يتلقى أهلها رزقهم مما يأتيهم من غنائم؟ ولكنها من وجوه أخرى كانت مدينة من مدن الدنيا تجري عليها وعلى أهلها نفس السنن التي تجري على أي مدينة أخرى. وأهمية عصر الخلفاء الراشدين لا تخفى: فهو المرجعية الأولى للعقل السياسي العربي. ولذلك كان لا بد من فحص لدور الغنيمة فيه، مثلما فعلنا بالنسبة لدور «القبيلة» واستفعل بالنسبة لدور «العقيدة».

- ٢ -

تجمع المصادر على أن أبا بكر كان يوزع في الحين ما يرد عليه من أموال الغنائم «فلا يبقى - في بيت المال - شيء... وكان يسوي في قسمته بين الناس، الأولين والمؤخرين في الإسلام، بين الحر والعبد، والذكر والأنثى... وكان يشتري الألبسة ويضرفها في الأرامل في الشتاء. ولما توفي أبو بكر جمع عمر الأبناء وفتح بيت المال فلم يجدوا فيه شيئاً غير دينار سقط من غرارة»^(١٧). أما هو، أي أبو بكر «فكان الذي فرضوا له في كل سنة سنة آلاف درهم، وقبل فرضوا له ما يكفيه»^(١٨)، وفي رواية أخرى: «كان يأخذ من بيت المال ثلاثة دراهم لجره»^(١٩).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن جميع من كان يقدر على القتال ويمتلك السلاح والراحلة (= البعير، وسيلة التنقل) من سكان المدينة كان، من الناحية الميدية على الأقل، يتجنّد ويخرج للمفتح، خصوصاً وأبو بكر لم يكن يجند القبائل التي لا يتق بإسلامها، أمكننا أن نفترض أن من كان يبقى في المدينة كانوا إما من كبار الصحابة الذين تقدمت بهم السن أو الذين صاروا بمثابة «رجال الدولة» الملازمين للخليفة، يقومون بدور المستشارين والوزراء... الخ، وهؤلاء لم يكونوا يخرجون للمفتح إلا في حالة استثنائية، وإما من الفقراء المستضعفين الذين لم يكونوا ينخرطون في «الجند»، إما لأنهم لم تكن لهم قبائل، والجند يومئذ كان يتكون من قبائل وليس من أفراد، وإما لأنهم فقراء لا يملكون ما هو ضروري للتجنيد من زاد وراحلة وسلاح، وقد كان كل ذلك على المجتد. ولما كانت الغنائم زمن أبي بكر قليلة نسبياً، إذ لم تبدأ غنائم الفتوحات الكبرى تصل المدينة إلا في عهد عمر بن الخطاب، ابتداء من اليرموك والقادسية، فتحن نتصور أن توزيعها بالسوية، على أهل المدينة جميعهم، لم يكن

(١٧) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٩٠.

(١٨) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٩١، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٥٤.

(١٩) البغوي، تاريخ البغوي، ج ٢، ص ٩٣. مهما كان هذا المبلغ زهيداً فإنه يمكن أن يضرمع ذلك بمثابة الحد الأدنى الجبوي. وبتأه عليه يمكن أن نقدر قيمة الدرهم آنذاك، بما يعطينا فكرة عن قيمة المبلغ التي كانت تأتي من الغنائم وعن حجم ثروة الأغنياء الذين سنذكرهم بعد. أما الدينار فكان يسوي ما بين ١٠ دراهم و١٢ درهماً. وفي تقديرنا أن الدينار الواحد يساوي دولاراً واحداً بالصرف الحالي، على الأقل.

ليعمق بشكل خطير الفوارق بين الأغنياء والمستضعفين، وإذا أضفنا إلى هذا أن مدة خلافة أبي بكر لم تتجاوز سنتين وأربعة أشهر جاز لنا أن نفترض أن الوضعية الاجتماعية، من حيث الغنى والفقر، لم يطرأ عليها تغيير جوهري وانها بالتالي كانت على الحال نفسها التي تركها عليها النبي (ص): فوارق في حدود المعتاد الذي لا يبعث في النفوس ما يعبر عنه في لغتنا المعاصرة بـ«الحقد الطبقي».

غير أن الوضعية ستتغير رأساً على عقب زمن عمر بن الخطاب، وبصورة مفاجئة تماماً. والقصة التالية التي تروها المصادر ذات دلالة في هذا الصدد. يذكر أبو هريرة الذي كان عاملاً لعمر بن الخطاب على البحرين أنه قال: «قدمت من البحرين بخمسة آلاف درهم، فأتيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه مسياً، فقلت: يا أمير المؤمنين، إقبض هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسة آلاف درهم. قال: وتدري كم خمسة آلاف؟ قلت: نعم مائة ألف - خمس مرات. قال: أنت ناعس، اذهب الليلة فت حتى تصبح. فلما أصبحت أثبتته فقلت: إقبض مني هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسة آلاف درهم. قال: لمن طيب هو؟ قلت: لا أعلم إلا ذلك. فقال عمر رضي الله عنه: أيها الناس، إنه قد جاءنا مال كثير، فإن شتم أن نكيل لكم كلنا، وإن شتم أن نعدّ لكم عهدنا، وإن شتم أن نزن لكم وزنا»^(٢٠).

ولا بد من أن يلاحظ المرء هنا نوع التقدير لحجم المال الذي كان سائداً بين الناس يومذاك: لقد استكثر عمر بن الخطاب رقم ٥٠٠ ألف درهم واستغرب ولم يصدق في أول الأمر. وذلك دليل على أن حجم المال الذي كان يرد إلى المدينة زمن النبي وزمن أبي بكر كان متواضعاً جداً بالقياس إلى ٥٠٠ ألف. على أن هذا المبلغ نفسه ليس بشيء إذا قيس بالمبالغ التي أخذت ترد تباعاً من خمس الغنائم في فتوحات الشام والعراق. لقد سبق أن حددنا قبل رقمنا تقديرياً للمبلغ الذي جاء إلى «المركز» من غنائم القادسية، وبإمكاننا أن نضيف على سبيل المثال فقط، أن غنائم «المدائن» وعاصمة القرس كانت ١٢ ألفاً للمقاتل وكان عدد المقاتلين ٦٠ ألفاً^(٢١)، مما يعني أن الخمس الذي بعث إلى المدينة كان يبلغ، نظرياً على الأقل، ١٨٠ مليوناً. أما خراج السواد (ما بين دجلة والفرات)، وقد وضع زمن عمر بن الخطاب كما سنرى، فقد بلغ في أول سنة من وضعه ٨٠ مليون درهم، وبلغ خراج «قبايل» ١٢٠ مليون درهم^(٢٢)، وكانت جباية مصر عند فتحها، زمن عمر، على يد عمرو بن العاص ١٤ مليون دينار^(٢٣) (أي أزيد من ١٤٠ مليون درهم) وصالح عمرو بن العاص أهل بركة على ١٣ ألف دينار.

(٢٠) نفي الدين أحمد بن علي المفريزي. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج ٢ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠ هـ)، ج ١، ص ٩٢، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهني، الوزير والكتّاب، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون] (القاهرة: د.ن.د.)، ١٩٣٨، ص ١٦-١٧.

(٢١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٦٠، والطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٦٦.

(٢٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٥.

(٢٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٠٧.

هذه أمثلة فقط، وأهميتها ليست فيها محددة من مبالغ، إذ يجوز أن تكون الأرقام غير دقيقة، ولكن أهميتها تكمن في كونها تقدم لنا عناصر للمقارنة، الشيء الذي يمكننا من التعرف على مدى التطور الذي حصل. وهكذا فإذا قارنا بين الأرقام التي تقدم حجم الغنائم زمن النبي (ص) وأبي بكر وحجمها زمن عمر بن الخطاب فإننا سنجد أنفسنا أمام فارق عظيم وعظيم جداً، من شأنه أن يحدث ضرورة، تغيرات أساسية في بنيت الدولة وفي تحايل الناس المالية والاقتصادية، سواء بسواء. ومن دون شك فإن المبالغ المذكورة تبدو متواضعة إذا ما قورنت بثروات الدول العظمى، كدولة الروم ودولة الفرس، لكنها تصبح ضخمة جداً بالقياس إلى وضع دولة الدعوة المحمدية يومذاك: إلى بنائها وحاجاتها ومصاريفها. ولا بد من التذكير هنا بأن هذه الدولة لم يكن لها موظفون تدفع أجورهم دورياً وبتنظيم ولم تكن لها مشاريع ائتمانية، زراعية أو غيرها، تنفق عليها. أما الجيش فلقد كانت القاعدة أن القبائل التي تتجند للفتح هي التي تتولى النفقة على نفسها، تنتقل على ابلها وتأكل من زادها وتقاتل بسلحها، أما التمويض فهو حصتها من الغنائم: الأخصم الأربعة التي توزع على المقاتلين. وكان هذا التمويض يفوق بأضعاف مضاعفة ما عسى أن تكون قد أنفقته. ومن هنا تنحصر الإغراء في «الغنيمة».

ما نريد أن نبرزه هنا هو أن الدولة يومذاك لم تكن حاجتها إلى المال كبيرة، ولذلك كان الوضع «الطبيعي» في مجتمع بلوي صحراوي لا يعرف للادخار معنى ولا يرى فيه ضرورة، إذ كل شيء فيه «بادية»، هو أن توزع الغنائم على «الناس» وهذا ما حصل فعلاً. ونحن نرى أن طريقة التوزيع كانت مبررة داخل الوضعية القائمة يومئذ. ذلك لأننا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن المسلمين كانوا من الناحية «القانونية» جنوداً دائمين، رهن إشارة النبي (ص) وخلفائه من بعده (جنوداً دائمين: لأن الجهاد فريضة) وأن خروجهم للقتال كان يتم بالتناوب، من الناحية البدئية على الأقل، إذا أخذنا بعين الاعتبار هذين المعطين فهنا كيف أن توزيع أربعة أخصم الغنائم على المقاتلين الخارجين والخمس على الذين لم يخرجوا، وميخرجون في المرة القادمة ليكون نصيبهم الأربعة الأخصم، توزيع عادل بالمقاييس التي يمكن قياس الأمور بها في المجتمع، والمكان والزمان، الذي تحدثت عنه. وحتى إذا قلنا إن في كل مجتمع أناساً لا يقدرّون على القتال كالشيوخ والأطفال والنساء والمرضى والفقراء، فإن نصيب هؤلاء منصوص عليه في الخمس وفي الزكاة. أما طريقة توزيع الخمس زمن أبي بكر فكان يبررها أن الغنائم كانت قليلة نسبياً، بحيث لو بني توزيعها على نوع ما من المفاضلة لكان نصيب المفضل لا يسمن ولا يفني من جوع. ولعل هذا ما يفسر وجهة نظر أبي بكر، إذ يقال أنه اعترض أحدهم على توزيعه بالسوية بين الناس واقترح أن يميز ويفاضل بين أصحاب السوابق في الإسلام ومن لا سابقة له، فأجاب أبو بكر: «سوابقهم في الإسلام أعمال قد رغب أجرهم فيها وإنما هذا المال معاش يتساوى فيه الناس». لقد كان «المال» يومذاك في مستوى «المعاش» فقط، ولذلك كان توزيعه بالسوية يفرضه حجمه، قبل أي اعتبار آخر.

أما زمن عمر بن الخطاب فالوضع يختلف. فالأموال التي كانت ترد إلى المدينة من كل

جهة، بمبالغ كبيرة، كانت تتجاوز حدود «المعاش» بكثير. وتوزيعه على التساوي معناه المساواة بين الناس في الفرائض عن الضروري للمعاش، في مجتمع وفي زمن كان معنى «العلة» فيه هو: «انزال الناس منازلهم». ومنازل الناس يومئذ كانت محكومة، ككل شيء في ذلك الزمان، بالمحددات الثلاثة: القبيلة والغنيمة والعقيدة. وبما أن الأمر يتعلق بتوزيع «الغنيمة» فإن «منازل الناس» ستحدد بالمحددين الآخرين: «القبيلة» و«العقيدة»، وبالتالي فتوزيع «الغنيمة» سيتم على أساس اعتبارهما معاً. ذلك ما فعله عمر بن الخطاب: لقد فاضل بين الناس في «العطاء» على أساس القرابة من الرسول (القبيلة) وعلى أساس السابقة في الإسلام (العقيدة).

- ٣ -

تربط المصادر التاريخية أحداث عمر بن الخطاب لـ «ديوان العطاء» بقصة المال «الكثير» الذي جاء به إليه عامله في البحرين أبو هريرة، وهي القصة التي ذكرناها قبل قليل. لقد استكثر عمر ذلك المبلغ (٥٠٠ ألف درهم) واحترق في كيفية توزيعه فاستشار أصحابه: «فقال له علي بن أبي طالب: تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من المال فلا تمسك منه شيئاً. وقال عثمان بن عفان: أرى مالا كثيراً يسع الناس، وإن لم يحصوا حتى تعرف من أخذ عن لم يأخذ خشيت أن ينتشر الأمر [= وكان عثمان ناجراً له خبرة في التصرف في الأموال، أما علي فهو من أسرة اشتهرت بالرفادة واطعام الناس... فلاحظ] فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: يا أمير المؤمنين قد جُلَّت الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً، فدون ديواناً وجند جنداً. فأخذ به»^(٢٤). وفي رواية أخرى أن أحد مزارية الفرس [= رؤسائهم] ممن كانوا يقيمون بالمدينة هو الذي أشار على عمر بأحداث «الديوان» اقتداءً بأكاسرة الفرس الذين كان عندهم شيء «يسمون ديواناً، جميع دخلهم وخرجهم مضبوط فيه لا يشد منه شيء»^(٢٥). وإذا أخذنا بالاعتبار أن كلمة «ديوان» كلمة فارسية ومعناها: سجل أو دفتر، فتكون الرواية الأخيرة أقرب إلى الصحة. غير أن هذا لا يمنع أن تكون الروايات الأخرى صحيحة كلها، وأن الواحدة منها تحكي جزءاً من الواقع: فلو عمر أبو هريرة بالمال ومشاورة عمر لأصحابه واقتراح المرزبان المذكور. ومهما يكن وسواء اقتبس عمر بن الخطاب نظام «الديوان» من الفرس أم أخذه من الروم البيزنطيين فهو لم يأخذ إلا «الشكل»، أي أحداث سجل تكتب فيه أسماء الذين يوزع عليهم العطاء. أما المضمون، أي طريقة انزال الناس منازلهم في هذا «الديوان»، فهو من اجتهاده هو. لقد اعتمد فيه كما قلنا على اعتبار «القبيلة» و«العقيدة» معاً.

وهكذا تضيف الرواية التي نتحدث عن استشارة عمر لأصحابه أنه قرر أحداث «الديوان» فدعا عقيل بن أبي طالب وخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم، وكانوا من نساب قريش، فقال: اكثروا الناس على منازلهم. فكتبوا، فبدأوا ببني هاشم ثم ابنتهم أبا بكر وقومه ثم عمر وقومه، على الخلافة (أي جعلوا المنزلة الأولى لقوم النبي (ص) والمنزلة الثانية لأبي بكر وقومه والثالثة لعمر وقومه حسب الترتيب في

(٢٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٢٥) محمد بن علي بن طباطبا المعروف بابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول

الإسلامية (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٢٧)، ص ٧٩.

الحلقة] فلما نظر فيه عمر قال: لو حدثت والله أنه هكذا. ولكن ابدلوا بقرابة رسول الله (ص) الأقرب فالأقرب حتى تضعوا عمر حيث وضعه الله^(٢٦).

مهمة صعبة. كيف يمكن انزال الناس، جميع الناس، منازلهم التي يستحقونها؟ وأي مبدأ أو مقياس يمكن أن يرضى به جميع الناس في عملية ترتيبهم، خصوصاً والأمر يتعلق بـ «العطاء»؟ كانت اللجنة التي كلفها عمر قد اعتبرت «المنزلة الأسمى» في الدولة، وهي منزلة رئيس الدولة. وبما أن الدولة حديثة العهد، إذ لم يمض على وفاة مؤسسها سوى بضعة سنوات، وبالتالي فقومه حاضرون أحياء مثلهم مثل خليفته أبي بكر وخليفة هذا الأخير عمر، فإن الترتيب إلى هذا الحد ممكن ومقبول. ولكن، ماذا بعد؟ أغلب الظن أن اللجنة لم تستطع مواصلة عملية الترتيب. لأنه كيف يمكن ترتيب القبائل الأخرى، وعلى أي مقياس؟ وإذا فإن مراجعتها لعمر من الخطاب لا بد أن تكون من أجل طلب رأيه في المقياس الذي يجب أن يعتمد بعد «المنازل» الثلاثة التي أقرها. وبما أنه ليس هناك مقياس يمكن تبريره بالشكل الذي يجعل الناس يقبلون به، والناس هنا قبائل متنافسة تعتبر كل واحدة نفسها متساوية مع الأخرى، فإنه لم يكن هناك مناص من البحث عن مقياس يطبق على الجميع ويرضى به الجميع، على الأقل لأنه لا بد من له، وهذا المقياس هو ما اقترحه عمر وهو البدء بـ «قرابة رسول الله (ص)، الأقرب فالأقرب».

تبقى بعد ذلك «صعوبة فنية»: كيف يمكن ترتيب الناس، أي القبائل العربية جميعها، على أساس القرابة من النبي؟ إن هذا يتطلب وضع شجرة نسب للعرب جميعاً. ولكن لما كان «ديوان العطاء» زمن عمر بن الخطاب لا يتطلب وضع مثل هذه الشجرة العامة، إذ «العطاء» يخص في هذه المرحلة أهل المدينة وحدهم، فلقد كان يكفي في ذلك الوقت اعتماد المتداول من الأنساب في المخيال القبلي العام يومذاك، مع الاجتهاد في ترتيب «القرابة» نفسها. وتدل الروايات أن نسب العرب إلى عدنان وقحطان كان متداولاً في ذلك الوقت بصورة عامة. أما ما بعد عدنان وعمه قحطان فالأنساب كانت تستقي من التوراة التي ترجع بها إلى آدم. ويحكى في هذا الصدد أن النبي (ص) وكان إذا اتسب لم يتجاوز في نسبه عدنان بن آدم، ثم يسكت ويقول: كذلك السابقون. وقال عمر بن الخطاب إن لا نسب إلى معد بن عدنان ولا أدري ما هو^(٢٧).

يمكن أن نستنتج من كل هذا أنه كانت هناك «مادة أولية» لشجرة الأنساب العربية اعتمدها اللجنة التي كلفها عمر بوضع «الديوان»، وسياق السابقون في العصر الأموي ليعتمدوا هذه المادة الأولية في وضع شجرة عامة للأنساب العربية كافة وضماً لا شك أن الخيال قام فيه بدور كبير. ومهما يكن فإن الذي لا جدال فيه هو أن «الغنيمة» هي التي كانت الأصل في تنظيم «القبيلة» وإعادة بنائها، سواء في المرحلة الأولى زمن عمر بن الخطاب أو في

(٢٦) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٢٧) أنظر: أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرين]، سلسلة

تراث الإسلام، ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ص ٢، هامش ٢.

المرحلة الثانية زمن معاوية والأمويين عموماً. ليس هذا وحسب بل إن «العقيدة» دورها أيضاً في هذا المجال: ذلك أن ترتيب «الناس» حسب منازلهم من القرابة من النبي (ص) يقتضي أن يكون نسب النبي (ص) هو «الثابت» المسلم بصحته، وهذا جزء من «العقيدة». أو أنه صار كذلك، باعتبار أن التشكيك فيه لا يلزم عنه بث الاضطراب والغموض في النسب الهاشمي وحسب بل يلزم عنه كذلك زعزعة «ديوان العطاء» وما بني على ديوان العطاء من تشريعات فقهية فيما بعد، وبالتالي زعزعة ركن من أركان الدولة.

اعتداد درجة «القرابة» من النبي (ص) مقياس مبرر وإجرائي، على الأقل من حيث إنه ليس هناك مقياس آخر يمكن اقتناع الناس به. ولكن القرابة من النبي (ص) ليست متطابقة دوماً مع الترتيب الذي تسنده «العقيدة»، ذلك لأن أقارب النبي (ص) لم يسلموا كلهم في وقت واحد، بل كان فيهم من حارب النبي (ص) والمسلمين في المراحل الأولى للإسلام فكيف يمكن مساواة «السابقين الأولين» من بني هاشم وبني عبد مناف مع «الطلقاء» منهم الذين أذعنوا للإسلام بالرغم منهم يوم فتح مكة؟ كيف يمكن تفضيل أبي سفيان مثلاً على أبي بكر أو عمر أو عمار بن ياسر... إلخ، فقط لكونه أقرب إلى النبي منهم على صعيد النسب؟ لا بد إذن من مقياس مكمل ومصحح لمقياس القرابة. وهذا المقياس الثاني هو «السابقة في الإسلام».

لقد أمر عمر اذن بالمزاوجة بين «القرابة» من النبي (ص) و«السابقة في الإسلام» وأمر بتوزيع العطاء على هذا الأساس. وهكذا تقدم لنا المصادر لائحة الذين خصهم عمر بالعطاء، وهي حسب الطبري كما يلي: تبدأ اللائحة بالعباس عم النبي (ص) لأنه أقرب الناس إليه ففرض له عمر ٢٥ ألف درهم عطاء سنوياً (وقيل ١٢ ألفاً)، وأعطى نساء النبي ١٠ آلاف سنوياً لكل منهن، ثم فرض لمن شاركوا في معركة بدر ٥ آلاف لكل منهم ثم لمن بعد بدر إلى الحديبية ٤ آلاف، ثم لمن بعد الحديبية إلى نهاية حروب الردة زمن أبي بكر ٣ آلاف، وفرض للمقاتلين في حروب فتح العراق قبل القادسية ٣ آلاف، ولأهل القادسية وفتح الشام ألفين، وقيل له قد سويت من بعدت داره بمن قربت داره وفاتلهم على فاته، فقال: من قربت داره أحتق بالزيادة لأنهم كانوا رذءاً للثوف وشجى للعدو وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفاً لكل واحد... وأحقق بأهل بدر أربعة من غيرها: الحسن والحسين وأبو ذر وسليمان وسوى كل طبقة في العطاء، قويم وضعيفهم، عريم وعجمهم. ثم جعل لنساء أهل بدر خمسمائة ونساء من بعدهم إلى الحديبية أربعمائة ونساء من بعد ذلك إلى حروب العراق قبل القادسية ثلاثمائة ونساء القادسية مائتين، ثم سوى بين النساء بعد ذلك، وجعل الصبيان سواء على مائة مائة، ثم جمع سنين مسكيناً وأطمعهم الخبز فأحصوا ما أكلوا فوجدوه يخرج من جريبتين، ففرض لكل إنسان منهم ولعياله جريبتين في الشهر^(٢٨). وتضيف الرواية: «ثم كتب في إعطاء أهل العطاء أعطيتم إعطاء واحداً ستة خمس عشرة»^(٢٩).

(٢٨) الجرية ميكال للطعام يساوي ١٤ قنيزاً والقنيز يساوي ١٢ صاعاً والصاع يساوي ٢٠١٧٦ كغ.

فالجربة إذن نساي فطاراً وأربع كغ ونصف.

(٢٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

هذه اللائحة لا يتعكس فيها الجمع بين القرابة من النبي (ص) والسابقة في الإسلام، كما هو واضح، فضلاً عن كونها غير «شاملة». ولعل لائحة اليعقوبي (وهو أقدم من الطبري: توفي اليعقوبي سنة ٢٩٢ هـ والطبري سنة ٣١٠ هـ) أقرب إلى الجمع بين المبدئين المذكورين. يقول اليعقوبي إن عمر بن الخطاب قال لأعضاء اللجنة المكلفة بوضع الديوان: «كتبوا الناس على منازلهم وابدأوا ببي عبد مناف فكتب أول الناس علي بن أبي طالب في خمسة آلاف والحسن بن علي في ثلاثة آلاف والحسين بن علي في ثلاثة آلاف، وقيل بدأ بالمعاص من عبد المطلب في ثلاثة آلاف، وكل من شهد بدرًا من قريش في ثلاثة آلاف، ومن شهد بدرًا من الأنصار في أربعة آلاف، ولأهل مكة من كبار قريش مثل أبي سفيان بن حرب ومعلوية بن أبي سفيان في خمسة آلاف ثم قريش على منازلهم ممن لم يشهدوا بدرًا، ولأمهات المؤمنين [أزواج النبي (ص)] سنة آلاف ولعائشة وأم حبيبة وحفصة [من زوجات النبي] في اثني عشر ألفاً ولصفية وجويرية في خمسة آلاف وخمسة آلاف، وبنفسه [عمر] في أربعة آلاف ولعبد الله بن عمر في خمسة آلاف وفي أهل مكة الذين لم يهاجروا في ستائة أو سبعائة. وفرض لأهل اليمن في أربعائة ولمضر في ثلاثائة ولحربية في مائتين... ثم فرض للنساء المهاجرات وغيرهن على قدر فضلهن، وكانت فرضته لمن في الفين وألف وخمسةائة... وفرض لأشراف الأعلام [المحتجزين بالمدينة بعد أسرهم]... ألفين الفين»^(٣٠).

هذا الاختلاف بين الطبري واليعقوبي، أو بين مصادرهما، يعكس ميولاً أيديولوجية مختلفة. فالطبري سني ومصادره سنية في الغالب، أما اليعقوبي فهو شيعي ويعتمد المصادر الشيعية. وترتيب الناس في «ديوان عمر بن الخطاب» له أهمية أيديولوجية بالنسبة للأجيال اللاحقة، لأن «عمل عمر» يعتبر سلطة مرجعية، وقد سرى مفعولها، ولا زال يسري، كأحد مصادر التشريع، خصوصاً وهو أول من شرع في هذا المجال، مجال «ترتيب الناس حسب منازلهم». إن فقه العطاء والخراج في الإسلام، أو العقل الاقتصادي العربي الإسلامي، يجد مرجعيته الأولى في اجتهادات عمر. والحق أنه إذا كان أبو بكر قد أعاد، من خلال حروب الردة، تأسيس دولة الدعوة المحمدية، فإن عمر بن الخطاب قد أرمى، من خلال «ديوان العطاء» ونظام الخراج، النظام الإداري والاقتصادي الذي قامت عليه هذه الدولة.

لقد تحدثنا عن ديوان العطاء، وبقي أن نعرض لنظام الخراج.

عندما فتح المسلمون العراق والشام ومصر، وهي مناطق حضرية يعيش أهلها على الزراعة أساساً، طرحت مشكلة الأرض المفتوحة عنوة في هذه المناطق. ذلك أن التشريع الذي كان يجري به العمل يقضي بأن الأرض التي يسلم عليها أهلها بدون حرب تترك لأهلها على أن يدفعوا الزكاة من غلاتها ومقدارها العشر. وأما الأرض التي يصالح عليها أهلها بمقدار يتفق عليه فالواجب فيها ذلك المقدار. وأما الأرض التي تمنح عنوة، أي بعد قتال، فهي من الناحية المبدئية غنيمة يجب أن يطبق عليها التشريع الخاص بالغنائم، وذلك بأن توزع هي وأهلها ودوابها وأشجارها وكل شيء فيها حسب قانون توزيع الغنائم: أربعة أخماس للمقاتلين وخمس لله ورسوله إلخ... أي يعث به قائد الجند إلى الخليفة في المركز. غير أن قسمة المساحات الشاسعة كسواد العراق وحقول الشام ومساتين

(٣٠) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٠٦.

مصر... إلخ، ليست بالأمر الهين فهي تطرح مشاكل عملية وفي مقدمتها كيفية زرع هذه الأرض ورعايتها، خصوصاً والمقاتلون في جيوش المسلمين قبائل بدوية في معظمها، لا تعرف الزراعة ولا تقبل العمل فيها، وحتى إذا فرضنا أنها تقبل العمل فيها فمن سيعرضها في الجهاد؟

كتب سعد بن أبي وقاص من العراق وأبو عبيدة بن الجراح من الشام وعمرو بن العاص من مصر، كتبوا إلى عمر بن الخطاب يطلبون منه رأيه في الأرض المفتوحة عنوة، وكان الجند يلحون عليهم في قسمتها: «شاور عمر الصحابة في قسمة الأرضين فتكلم قوم فيها وأراد أن يقسم لهم حقوقهم وما فتحوا. فقال عمر: كيف لمن يأتي من المسلمين فيجدون الأرض يعالجونها قد اقتسمت وورثت من الآباء، وحيزت؟ ما هذا برأي؟»^(٣١). وفي رواية أخرى أن عمر «أراد أن يقسم السواد بين المسلمين فأمر أن يصحوا فوجد الرجل نصيبه ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك فقال علي بن أبي طالب دعهم يكونوا مادة للمسلمين فتركهم»^(٣٢)، فاختار عمر ترك الأرض كما هي، يعمل فيها أصحابها مقابل خراج يدفعونه عنها، فكتب إلى سعد بن أبي وقاص: «إذا أتاك كتابي هذا فانظر ما أجلب عليه به إلى العسكر من كراع [- نخيل] ومال فاقسه بين من حضر [المعركة] من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعالمها ليكون ذلك في أعطيات المسلمين فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بعدهم شيء»^(٣٣). ثم إنه وجه عثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان فمسحا السواد [قاسا مساحته] وأمرهما ألا يحملأ أحداً فوق طاقته... وأمره [عثمان بن حنيف] أن لا يمسح نلاً ولا أجمة ولا مستنقع ماء ولا ما لا يلبغه الماء»^(٣٤). وفي معجم ياقوت الحموي في مادة «السواد» ان عمر بن الخطاب وضع الخراج على السواد: «عل كل جريب من السواد عامراً كان أو عامراً لا يلبغه الماء درهماً وفضيراً، وعل كل جريب رطبة خمسة دراهم وخمسة أقتزة، وعل كل جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أقتزة، ولم يذكر النخل، وعل رؤوس الرجال ٤٨ و ٢٤ و ١٢ درهماً (حسب حالهم من الغنى) وخنم عثمان بن حنيف عل رقاب خمسمائة ألف وخمسين ألف علج لاخذ الجزية، وبلغ الخراج في ولايته مائة ألف ألف درهم»^(٣٥).

الجزية على الرؤوس، أو الرقاب، أي على الأفراد... والخراج على الأرض. أما الجزية فنسقط مبدئياً، أي من الناحية الشرعية، بمجرد أن يعتنق الشخص الإسلام. أما الخراج فيبقى قائماً على الأرض التي وضع عليها لأنها فتحت عنوة بقتال، فهي غنيمة كان

(٣١) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٥.

(٣٢) الحافظ أبو الفرج بن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج (بيروت: دار الحديث، ١٩٨٢)،

ص ١٢.

(٣٣) أبو يوسف، نفس المرجع، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣٤) البقعي، تاريخ البقعي، ج ٢، ص ١٠٥.

(٣٥) الجريب مقدار تقاس به المساحة، ومقدار للطعام أيضاً. وهو للطعام نحو ١٠٤ كلف كما ذكرنا قبل. أما في المساحة فبسواي ٧٠٠ م^٢. وتذكر بعض الروايات ان عثمان بن حنيف وجد مساحة السواد ٣٦ مليون جريب فوضع على كل جريب درهماً وفضيراً. وعل ذلك تكون مساحة السواد يومذاك ٢,٥ مليون هكتار. هذا والخراج كان معمولاً به في الامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية: «ذكروا أن سواد العراق كان الخراج موضوعاً عليه قبل الإسلام زمن ملوك الفرس». انظر: ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، ص ١١.

المفروض أن توزع ولكن الخليفة ارتأى الإبقاء عليها في أيدي أهلها الأصليين وقبيل المغاتلون، أصحاب الحق فيها كغنيمة، هذا التدبير، فكأنهم تنازلوا للخليفة، أي للأمة جمعاء، عن حقهم فيها، وبذلك صارت تعتبر ملكاً للدولة. أما الخراج الموضوع عليها والذي يدفعه أصحابها فهو بمثابة كراء^(٣٦).

هكذا أصبح لبيت مال دولة الإسلام موردان اقتصاديان ثابتان، بعد أن كانت تعتمد أساساً في ماليتها على ما يؤخذ من العدو حين الغزو، بدون قتال وهو الفيء، أو بقتال وهو الغنيمة (أما الزكاة فمقدارها ضئيل وهي للفقراء والمساكين خاصة). وهذان الموردان الثابتان سيضمنان استمرار العطاء وثباته. هكذا صار اقتصاد «الغنيمة» يقوم على ركنين إثنين: الخراج وضمنه الجزية من جهة، والعطاء من جهة أخرى. إنه: الاقتصاد الريعي بالاصطلاح المعاصر، والدولة القائمة عليه دولة ريعية. هذا الطابع الريعي للاقتصاد والدولة في الإسلام ترسّم منذ عمر بن الخطاب. قال علي بن أبي طالب في عهده لمالك الأشتر حين ولاء مصر: «وتفقد أمر الخراج بما يصلح أهله، فإن في صلاحهم وصلاحه صلاحاً لمن سواه، ولا صلاح لمن سواهم إلا بهم، لأن الناس كلهم عيال على الخراج وأهله»^(٣٧).

- ٤ -

الناس كلهم عيال على الخراج وأهله، ذلك هو جوهر الاقتصاد الريعي والدولة الريعية في الإسلام. ولكن ليس الناس على درجة سواء في هذا المجال: إن نظام توزيع العطاء كان يقوم على «التفضيل» وليس على التسوية. إن ترتيب الناس في العطاء حسب القرابة من الرسول والسابقة في الإسلام كان لا بد أن يؤدي إلى تكديس الثروة في أيدي مجموعة معينة، وبالتالي كان لا بد أن يورث فوارق كبيرة بين المسلمين في الثروة، فوارق تتسع باتساع حجم الغنائم والخراج. ويبدو أن عمر بن الخطاب قد لاحظ هذه الظاهرة وأدرك خطورتها فأخذ يفكر في أواخر أيام حياته في إعادة النظر في طريقة توزيع العطاء، إذ ينسب إليه أنه قال في آخر صنيته «إني كنت تألفت الناس بما صنعت في تفضيل بعض على بعض، وإن عشت هذه السنة ساويت بين

(٣٦) ابن سلام، كتاب الأصول، ص ٨١. هذا ويقول مؤرخ معاصر: «وكانت النظريات السياسية السائدة في الشرق الأدنى عند الفتح الإسلامي والتي سار عليها الفرس والبيزنطيون تمد البلاد المفتوحة، أرضها وأهلها، ملكاً للفاتح يتصرف به كما يشاء، ومن يزرع الأرض من السكان يدفع ضريبة التاج للملك للأرض شرعاً (بحق فتحها) وهذا يقابل الخراج. ويدفع كل فرد ضريبة على رأسه كرمز إلى عيودته وخضوعه للغالب، وهي ما يساوي الجزية. وهذا ما كان يدفعه سكان العراق للساسانيين... ولما جاء الإسلام ووضعت التنظيمات المالية زمن الراشدين لم تحدث هذه تبدلاً أساسياً في الأوضاع. فقد فرضت في العراق ضريبتنا الجزية والخراج وبقينا نحملان معناهما القديم من الخضوع للشعب الغالب. أمّا في إيران ففرضت ضريبة واحدة عامة تدعى مرة جزية ومرة خراج وهي بئس الاتيين. ومعنى ذلك أن المغلوبين عُلّقوا طبقة واحدة بنظر المسلمين». انظر: عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام (بغداد: [د.ن.د.]، ١٩٤٩)، ص ٧٠-٧١.

(٣٧) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن هذون، التذكرة الحمصونية، تحقيق احسان حبس، ج ٢ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣٦٥.

الناس فلم أفضل أحمر على أسود ولا عريباً على عجمي وصنعت كما صنع رسول الله وأبو بكر^(٣٨)، وفي رواية أخرى إنه قال قبل موته: «لقد همت أن أجعل العطاء أربعة آلاف أربعة آلاف (للجميع) ألفاً يجعلها المرء في أهله وألفاً يزودها معه وألفاً يتجهز بها وألفاً يتبرق بها، فإت [عمر] قبل أن يفعل^(٣٩)».

على أن عمر كان اتخذ في حياته جملة من التدابير «الوقائية» لمنع توظيف الثروة، ثروة العطاء، في إنتاج مزيد من الثروة. وهكذا تذكر المصادر انه كان قد حجز على اعلام قريش من المهاجرين الخروج [من المدينة] إلى البلدان [البصرة والكوفة والشام . . .] إلا بإذن وأجل. فشكوه فبلغه فقام فقال: ألا أرى قد سننت الإسلام من البعير [= فاورت نظوره بمراحل عُمر البعير] يبدأ فيكون جذعاً ثم شيئاً ثم رباحاً ثم مديساً ثم بارزاً [في السنة التاسعة]. ألا فهل يتظر بالبارز إلا التقصان. إلا فإن الإسلام قد بزل. إلا وان قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عبادته، أما وابن الخطاب حي، فلا. إني قائم دون شعب الحررة، أتخذ بحلالم قريش وحجزها أن يتهاثروا في النار^(٤٠). وفي رواية أخرى: «لم يمت عمر رضي الله عنه حتى ملته قريش، وقد كان حصرهم بالمدينة فامتنع عليهم [أمر] على عدم السماح لهم بتفاديها» وقال: إن أخوف ما أخاف على هذه الأمة انتشاركم في البلاد. وكان قد شدد بالخصوص على المهاجرين من أهل مكة (= قريش) فقد حبسهم في المدينة، وإذا استأذنه أحدهم بالمشاركة في الغزو، ليتمكن من مغادرة المدينة، قال له: «قد كان في غزوك مع رسول الله (ص) ما يبلغك [= ما يكتيك كسابقة في الإسلام] وغير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تراك^(٤١)».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تذكر المصادر التاريخية أن عمر بن الخطاب بدأ إلى مشاطرة عماله الذين ظهرت عليهم أموال تزيد على ما كان لديهم قبل أن يستعملهم، وذلك بأن يأخذ منهم نصف أموالهم. وهكذا وشاطر عمر جماعة من عماله أموالهم. قيل إن فيهم سعد بن أبي وقاص عامله على الكوفة وعمرو بن العاص عامله على مصر، وأبا هريرة عامله على البحرين، والنعمان بن عدي بن حريثان عامله على ميسان، وسافع بن عمرو الخزازي عامله على مكة، وعلي بن منية عامله على اليمن^(٤٢). وفي خبر آخر: «قال مالك، وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يشاطر العمال فيأخذ نصف أموالهم. وشاطر أبا هريرة رضي الله عنه وقال له: من أين لك هذا المال؟ فقال له أبو هريرة: ذواب تناجحت وتجارات نداولت. فقال [عمر]: اذن الشطر. وإنما شاطرهم حين ظهرت لهم أموال بعد الولاية لم تكن تعرف لهم. . . وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا قدم عليه العمال بأموهم أن يدخلوا نهاراً ولا يدخلوا ليلاً كي لا يجيبوا شيئاً من الأموال^(٤٣)». وهناك تدابير أخرى تذكرها المصادر من جملة مناقب عمر بن الخطاب. منها أنه منع الفاتحين من اقتناء الضياع والاشتغال بالزراعة حتى يضمن بقائهم جنوداً مستعدين للغزو، وكان ينههم عن التناول في البناء. ويحكى أنه بلغه «أن سعد بن أبي

(٣٨) البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٢، ص ١٠٧.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢.

(٤٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٤١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

(٤٢) البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج ٢، ص ١٠٩.

(٤٣) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي. سراج الملوك (الاسكندرية: الطبعة الوطنية، ١٢٨٩ هـ)،

ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

وقام أخذ فصرأ [بالكسوة] وجعل عليه باباً وقال: انقطع الصوت. فأرسل عمر رضي الله عنه عمداً بن سلمة... فقال له: انت سعداً فأحرق عليه بابه، ففعل^(٤٤).

تلك تدابير زجرية تنبيهية عن شعور عمر بن الخطاب بما كان ينمو من ثروات وما كان قد بدأ ينتشر من أنماط حياة الترف. ولكنها تدابير ما كان يمكن أن تحل المشكلة المطروحة. ذلك لأن كل ما كان يمكن أن تصرف عنه، وقد كان هذا مفعولها بالفعل، هو أخذ من المظاهر، وهذا أمر قد حصل إما خوفاً من عمر أو اقتداء به، وهو الذي يروى عنه كثير من مظاهر التشف والزهدي. أما أساس المشكل، وهو تدفق المال على «المركز»، مال الغنائم والحراج، وتوزيعه بالتفاضل وليس بالتساوي، فلم يكن لتال منه مثل تلك التدابير. إنها لم تحل المشكل بل إنما ضيقت على المترفين حتى أنه يقال: «لم يمت عمر حتى مته قريش». وإذا كنا لا نستطيع أن نحمل هذا «الملل» مسؤولية اغتياله فنفترض وجود أيد «قرشية» وراء خنجر قاتله أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة، وذلك لخلو مصادرنا التاريخية بمختلف مشاربها عما يمكن أن يزكي مثل هذا الاقتراض، فإن ذلك «الملل» قد عبر عن نفسه سياسياً بطريقة «ديمقراطية»، وذلك حينما فضل أغلبية «الناس»، وهم قريش أساساً، عثمان بن عفان على علي بن أبي طالب، في عملية الشورى، كما بينا ذلك في الفصل السابق.

كان عثمان غنياً، وهو لم يكن من حديثي العهد بالغي والثروة، بل كان ذا مال منذ ما قبل الإسلام، كما أنه ساهم مساهمة، ربما لا تفوقها مساهمة أخرى، في الفقه «في سبيل الله» زمن الدعوة المحمدية. وعندما اغتيل عمر كان من أكبر الصحابة سناً إذ بوسع وعمره يناهز سبعين سنة، وكان معروفاً بليته وكرمه ودمائه خلقه ثم إنه من عائلة كبيرة من بني أمية، وقد فضله أهل «الحل والعقد»، وفي مقدمتهم أصحاب الأموال مثل عبد الرحمن بن عوف والزيبر وطلحة، فضلوه على علي بن أبي طالب الذي كان شاباً متشدداً زاهداً في المال يفرق ما يناله منه على الفقراء وضعاف الناس، فكان «صديق المساكين» يلتف حوله قدماء المستضعفين والمستضعفون الجدد وكل من كان يرى أن الخلقية الإسلامية (العقيدة) تتناقى مع الغنى الفاحش ومظاهر الترف والرفاهية التي كانت قد بدأت تنتشر رغم تدابير عمر بن الخطاب.

فعلاً، فيما أن ولي عثمان حتى بدأت مظاهر الغنى في «الانفجار» وسرعان ما استفحلت «حتى لقد بيعت الجارية بوزنها ورقاً وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار وبيع البعير بألف والنخلة الواحدة بألف»^(٤٥). وظهرت المنكرات فكان «أول منكر ظهر بالمدينة حين فاضت الدنيا وانتهى وشع الناس [إلى أقصى حد] طيران الحمام والرمي على الجلاهقت [بندق يرمى به الطير]... وحديث بين الناس الشور [= السكر]...»^(٤٦). وزاد في انفجار الترف تزايد حجم المال المتدفق على «المركز»، خاصة من الحراج. وإذا كان الفتح قد توقف بعد فتح خراسان وما وراء النهر وقبرص وإفريقية فإن حجم

(٤٤) نفس المرجع، ص ٢٤٣.

(٤٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٧.

(٤٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٨٠.

غنائم هذه البلدان كان كبيراً جداً، وفي هذا الصدد يروى أن الفاتحين المسلمين «أخرجوا من عسراتن كسرى مائتي ألف بديرة، في كل بديرة أربعة آلاف»^(٤٧). (البديرة: كيس من جلد تحفظ فيه النقود) أي ما مجموعه ٨٠٠ مليون دينار، كما بلغت جباية مصر ١١٢ مليون دينار^(٤٨). أما غنائم إفريقية فقد كان سهم الراجل فيها ألف دينار وقيل بلغ سهم الفارس ثلاثة آلاف دينار، وكان مجمل عدد الجيش العربي عشرين ألفاً^(٤٩). وتقول المصادر أن المسلمين صالحوا بطريك إفريقية بمليونين ونصف مليون دينار وكان ذلك ثلاثمائة قطار ذهب^(٥٠) وكان نصيب كل فارس منها ثلاثة آلاف مثقال من ذهب. وكان الخمس الذي أرسل إلى «المركزة» إلى عثمان، يبلغ ٥٠٠ ألف دينار أعطى منها عثمان مائة ألف دينار (الخمس) لابن أبي سرح قائد الحملة وكان من أقاربه^(٥١).

وبالجملة أكثر الخراج على عثمان وأتاه المال من كل وجه، واتخذ له الخزانة وأدار الأرزاق، وكان يلزم للرجل بمائة ألف بديرة، في كل بديرة أربعة آلاف وثمانمائة^(٥٢). كان عثمان غنياً وسخياً، ولم يكن للمال عنده اعتبار، وقد رأينا كيف أنه كان من أكثر الناس نفقة، فاحتفظ بهذا السلوك وهو خليفة، واتباع طريقة عمر بن الخطاب في التوزيع بل تجاوزها وصار يتفق من مال «بيت المال»، يعطي أقاربه وغيرهم، وكأنه يتصرف في ماله. وهذا سلوك معروف في الأغنياء الأسخياء فهم يتفقون من أموالهم وأموال غيرهم بغير حساب وكان لا فرق بين ما يملكون وما يملك غيرهم. وإذا أضفنا إلى هذا السلوك أن النص الشرعي الذي يحدد طريقة صرف الخمس يسمح بمثل هذا التصرف «فهو وللرسول وللقي القربى...»، وقد صار أمره إلى الامام، وجدنا أنفسنا أمام وضع يبحث الباحث على تصديق ما يروى في هذا الشأن عن عطاءات عثمان من بيت المال لنفوه وأقاربه.

من ذلك ما يقال من أنه أعطى للحكم بن أبي العاص بن أمية «طريد رسول الله». مائة ألف وإتته مروان خمس غنائم إفريقية، من الخمس المخصص لـ «ذوي القربى»^(٥٣)، وأنه كان يعتبر خزان بيت المال خزاناً له. ويتصرف على هذا الأسس. فقد روي أن والي الكوفة الوليد بن عتبة أخطأ عثمان لأمه اقترض من بيت المال مبلغاً ولم يسده، فتقدم إليه عبد الله بن مسعود عامل بيت المال يطلب منه سداده فهاطل فاشتكاها إلى عثمان فأجابها هذا الأخير قائلاً: «إنما أنت خازن لنا فلا تعرض للوليد فيها اخذ من ماله»، فاستقال ابن مسعود وقال كنت أظن إني

(٤٧) شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، «عهد الخلفاء الراشدين»، ص ٣٣١.

(٤٨) البهقي، تاريخ البهقي، ج ٢، ص ١١٥.

(٤٩) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣١٩.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٨ - ٥٩٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥١.

(٥٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣٣١.

(٥٣) ابن تيمية، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٢.

خازن للمسلمين، فأما إذا كنت خازناً لكم فلا حاجة لي في ذلك^(٥٤). وتذكر بعض المصادر أن عثمان «أقطع من السواد لبعض أصحابه»^(٥٥)، وخصص أعطيات لمن لم يشارك في الغزو^(٥٦)، هذا بينما منع بعض كبار الصحابة من أعطياتهم كما فعل مع عبد الله بن مسعود^(٥٧). وعندنا لاحظ عليه المنتقدون له هذا النوع من التصرف أجاب: «إني لا أفضل في الفضل ما أريد، فلم كنت إماماً إذن»^(٥٨).

ولم يكن هذا النوع من العطاء الخاص بـ «ذوي القربى»، هو وحده السبب فيها حصل من تكديس للثروة في أيدي فئة قليلة العدد، بل لقد كانت هناك اجراءات اتخذها عثمان «تسهلاً على الناس» كان لها أثرها الكبير فيما حصل من تفاحش الغنى والترفع. لقد سمح بالخروج من المدينة لأولئك الذين كان عمر بن الخطاب قد حبسهم فيها من كبار الأغنياء، وترك الناس يمارسون التجارة بطرق مختلفة وقام هو نفسه باقرار تدبير فتح الباب لأنواع من الاتجار والمضاربة في «أسهم» المقاتلين وأعطياتهم. ذلك أنه شعر بأن أهل المدينة بدأوا يتخوفون على أعطياتهم وأسهمهم الواردة إليهم من العراق، بسبب مظاهر الإستهيا والتذمر التي كانت قد أخذت تستفحل في الأمصار وخاصة في الكوفة، فجمعهم وخطب فيهم فقال: «يا أهل المدينة، إن الناس يتخضون بالفتنة، وإني والله لأتخلفن لكم الذي لكم حتى أنقله إليكم إن رأيتم ذلك، فهل ترونه؟ حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتوح فيه فيقيم معه في بلادهم»^(٥٩). وتضيف الرواية أن المستمعين وافقوا وقالوا: «كيف تنقل إلينا ما آفاه الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟» فقال: «ويعني بما شاء، بما كان له بالحجاز» ففرح القوم «وافترقوا وقد فرجها الله عنهم. وكان طلحة بن عبيد الله قد استجمع له عامة سهران [أسهم] غير لي ما كان له سوى ذلك [أي أنه كان قد اشتراها كلها، ومن واردات هذه الأسهم] اشترى طلحة من نصيب من شهد الفدائية والمداين من أهل المدينة عن أرقامها ولم يهاجر إلى العراق. اشترى الشاسنج [أرض خصبة واسعة في السواد، اشتراها طلحة] بما كان له بخيرها وغيرها من تلك الأموال، واشترى منه بيتر أريس شيئاً كان لعثمان بالعراق، واشترى منه مروان بن الحكم بمال كان له، أعطاه إياه عثمان، اشترى عمر مروان وهو يومئذ أجمه. واشترى منه رجال من القبائل بالعراق بأموال كانت لهم في جزيرة العرب، اشترى من أهل المدينة ومكة والطف واليمن وحضرموت، فكان مما اشترى منه الأشعث بمال كان له في حضرموت، ما كان له بطيناباذ. وكتب عثمان إلى أهل الأفاق في ذلك وبعده جريان الفيء، والفيء الذي يتداعاه أهل الأمصار فهو ما كان للملوك نحو كسرى وقبصر ومن تابعهم من أهل بلادهم. فأجل عنه فأنامهم شيء عرفوه. وأخذ بقدر عدة من شهدتها من أهل المدينة ويقدر نصيبهم وضم ذلك إليهم فباعوه بما يليهم من الأموال بالحجاز ومكة واليمن وحضرموت، يرد على أهلها الذين شهدوا الفتوح من بين أهل المدينة»^(٦٠).

(٥٤) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة): جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، (١٩٥٩)، ج ٥، ص ٣١.

(٥٥) ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج، ص ٣٠.

(٥٦) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٤.

(٥٧) البغوي، تاريخ البغوي، ج ٢، ص ١١٩.

(٥٨) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨.

(٥٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦١٤.

وخلاصة الأمر أن المقاتلين الذين شاركوا في فتح العراق وقسمت بينهم أربعة أخماس خراج سواده وغيره كانوا قد رجعوا إلى المدينة أو أماكن سكناتهم الأصلية وكانت حصصهم من الخراج تأتيهم كل سنة من العراق. فلما بدأت الأحوال تضطرب بالكوفة وغيرها اقترح عليهم عثمان أن يبيعوا نصيبهم جملة لمن له أموال في المدينة أو عائلات من غنائمها ففعلوا. وواضح أن الذين يبيعون أنصبتهم في مثل هذه الأحوال هم الضمفاء وأن الذين يشترون هم الأغنياء، وأن ثمن البيع لا بد أن يكون بالشكل الذي يريده هؤلاء، وذلك ما حصل بالفعل: «فقد اشترى هذا الضرب رجال من كل قبيلة ممن كان له هناك [في العراق] شيء فأراد أن يستبدل به فيها بلبه [في مفرسكناه] فأخذوا، وجزأهم [شرعاً] عن نراض منهم ومن الناس وقرار بالحقوق، إلا أن الذين لا سابقة لهم ولا قدمة [أي الذين كان حظهم في الجهاد قليلاً أو متدعماً وكان نصيبهم بالتالي من العطاء قليلاً] فكانوا من متوسطي الحال أو من الفقراء لا يبلغون مبلغ أهل السابقة في المجالس والرياسة والحظوة، ثم كانوا يعيرون التفضيل ويعجلونه جفوة وهم في ذلك يحتضون به ولا يكادون يظهرونه [= يقومون بمضاربات في الخفاء] لأنه لا حجة لهم والناس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من ناشئ أو اعرابي أو محرر استحل كلامهم، فكانوا في زيادة وكان الناس في نقصان حتى غلب الشره^(١١١)».

كان من نتائج هذه التدابير أن تركزت ثروات هائلة في أيدي جماعة قليلة من الصحابة ورجال قريش فامتعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وزاد في اتساعها نوقف الفتح وتكاثر النسل وهجرة الأعراب إلى الأمصار... كل ذلك في مجتمع الناس فيه عيال على الخراج. إنه وضع يهدد بالانفجار، وقد حصل الانفجار فعلاً. وبمنا هنا أن تلقي بعض الأضواء على عوامله، على مستوى «الغنيمة» بعد أن تعرفنا في الفصل السابق على إطاره، على مستوى «القيلة»، وستعرف في الفصل القادم على دور «العقيدة» فيه. لنبدأ بمظاهر الغنى وحجم الثروة.

تعدنا المصادر التاريخية بمختلف نزعاتها بحقائق مثيرة حول ظاهرة الغنى والترف زمن عثمان. من ذلك المعطيات التالية:

- الزبير بن العوام قدرت تركته بعد موته بـ ٥٩ مليوناً و ٨٠٠ ألف درهم، وكان له ألف مملوك يؤدون إليه الخراج^(١١٢). وكان له بالمدينة أحد عشر داراً، وله دور وجنان في البصرة والكوفة والفسطاط والاسكندرية^(١١٣). وترك أيضاً ألف فرس^(١١٤) وكان يتجر ويأخذ عطاءه^(١١٥).

(١١٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٤.

(١١١) أبو الفداء، الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية،

[د.ت.]]، ج ١٧، ص ٦٦١.

(١١٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر: دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٣، قسم

١، ص ٧٧.

(١١٣) أبو الحسين علي بن الحسين السمودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبي الدين

عبد الحميد، ط ٤، ج ٤، ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٣٤٢.

(١١٤) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٩٨.

ومعروف أنه كان من العشرة المبشرين بالجنة وأحد الستة «أهل الشورى» (لنذكر بأن عمر بن الخطاب كان قد استعظم مبلغ ٥٠٠ ألف درهم).

- طلحة بن عبيد الله، وهو أيضاً من المبشرين بالجنة ومن «أهل الشورى»، كان يملك ما قيمته ٣٠ مليون درهم، وكان عند خازنه عند موته مبلغ قدر بمليونين ومائتي ألف. وفي رواية أخرى قدرت ثروته بمائة كيس من الجلد يشتمل كل كيس منها على ثلاثة قناطير من الذهب^(٦٥). وكانت له دار مشهورة بالكوفة، وكانت غلته من العراق ألف دينار كل يوم، وبناحية الشراة أكثر، وشيد داره بالمدينة وبنها بالأجور والحصن والساج^(٦٦). وفي رواية أخرى كان يغل من العراق أربعمائة ألف ومن الشراة عشرة آلاف دينار، وكان سخياً يفتق بغير حساب، يكفي ضمهءاء قبيلته تيم ويقضي ديونهم ويرسل إلى عائشة زوج النبي، وهي بنت أبي بكر من تيم، عشرة آلاف، وترك من المين مليوناً وعشرين ألف درهم ومائتي ألف دينار^(٦٧).

- سعد بن أبي وقاص أيضاً كان من أهل الشورى والمبشرين بالجنة بنى داراً بالعقيق فرفع سمكها ووسع فضاءها وجعل أعلاها شرفات^(٦٨)، وكان ميراثه ٢٥٠ ألف دينار^(٦٩).

- زيد بن ثابت خلف حين مات من الذهب والفضة ما كان يكسر بالفؤوس، غير ما خلف من الضياع بقيمة مائة ألف دينار^(٧٠).

- عبد الله بن مسعود مات وترك تسعين ألف مثقال ذهب، سوى رقيق وعروض وماشية، وقد اتخذ داراً براذان بسواد العراق^(٧١).

- الحجاب بن الإرتث نشأ فقيراً معدماً، وكان من المستضعفين الذين عذبتهم قرش بمكة. وعندما كان على فراش الموت أشار إلى مكان فيه ماله، فكان صنوقاً جمع فيه أربعين ألف دينار^(٧٢).

- المقداد بن الأسود كان أيضاً من المستضعفين في المرحلة المكية، بنى داراً بالمدينة وجعل أعلاها شرفات وجعلها محصنة الظاهر والباطن^(٧٣).

-
- (٦٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ٢، ص ١٥٨.
(٦٦) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٦٧) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٥٢٧.
(٦٨) المسعودي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٦٩) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ٨١.
(٧٠) المسعودي، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٧١) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٨٨.
(٧٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٣، قسم ١، ص ١٧.
(٧٣) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٣.

- يعلى بن منية خلف ألفاً وخمسة دینار ودينوناً على الناس وعقارات ما قيمته ثلاثمائة ألف دينار، وكان عاملاً لعثمان على اليمن ويقوم بالتجارة. وقد قدم إلى المدينة من اليمن في أربعائة بعير محملة بالسلع، وصادف أن قتل عثمان ويبيع لعلي بن أبي طالب فكان من الذين مولوا حرب طلحة والزبير ضد علي^(٧٤).

- عمرو بن العاص ترك ٣٢٥ ألف دينار وألف درهم، وغلة من مصر تقدر بمائتي ألف دينار سنوياً، وكانت ضيعته بمصر بالوهط وقيمتها عشرة آلاف درهم^(٧٥).

- وأما عبد الرحمان بن عوف، وهو أيضاً من أهل الشورى المبشرين بالجنة والمعروف بنشاطه التجاري النشط والواسع، فقد كان لا يملك شيئاً عندما هاجر إلى المدينة، مثله في ذلك مثل بقية المهاجرين، ولكن لم يمر عليه وقت طويل حتى أخذ يكسب من التجارة ليصبح من أغنياء المدينة إن لم يكن أغنياهم جميعاً. ويظهر أنه كان الممول الرئيسي للمدينة بالمواد الغذائية والسلع، إذ يروى أنه «كثر ماله حتى قدمت له سبيحة راحلة تحمل البرود وتحمل الدقيق والطعام» قادمة من الشام فارتجت المدينة من صوت بعيره^(٧٦). وعندما حضرته الوفاة أوصى لكل رجل ممن بقي من أهل بدر بأربعائة دينار وكانوا مائة رجل «واعتق خلقاً كثيراً من ماله ثم ترك بعد ذلك مالا جزيلاً، من ذلك ذهب قطع بالفؤوس حتى تجلت أيدي الرجال، وترك ألف بعير ومائة فرس وثلاثة آلاف شاة ترعى بالبعير، وكان نساؤه أربماً فصولحت إحداهن من ريع الثمن بشاهين ألفاً^(٧٧). وفي مصدر آخر أن ثمن تركته قدر بـ ٣٢٠ ألفاً^(٧٨) وترك داراً واسعة في المدينة^(٧٩).

- وأما عثمان بن عفان فقد وجدوا عند خازنه يوم قتل ٣٠ مليون و٥٠٠ ألف درهم و١٥٠ ألف دينار، وترك ألف بعير بالريضة، وصدقات بقيمة ١٠٠ ألف دينار، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرها ١٠٠ ألف دينار وخلف خيلاً كثيراً وإبلًا^(٨٠) وبني سبع دور بالمدينة^(٨١) (بخصوص قيمة الدرهم والدينار، انظر هامش ١٩ من هذا الفصل).

وإذا أضفنا إلى ما تقدم أن عثمان قد جعل جل عماله من بني أمية قبيلته، ومنهم من لم يكن لديه ما يكفي من المصداقية الإسلامية، بل بالعكس كان منهم من عرفوا بسلوك كان هدفاً للطعن والانتقاد... أدركنا كيف أن ربط «الغنيمة» بـ «القبيلة» كان يقرض نفسه. والربط بين الاثنين معناه تعيشة المخيال القبلي للثورة. وهذا ما حدث فعلاً. لقد كثرت

(٧٤) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٦٠.

(٧٥) المسعودي، نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢.

(٧٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧١.

(٧٧) نفس المرجع، ج ٧، ص ١٧١.

(٧٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٩٦.

(٧٩) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٨٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٤٢، والذهبي، نفس المرجع، ص ٤٦١.

(٨١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٢.

الأصوات المعارضة في «المركز» بينما أخذت الثورة تنتهيا في «الأطراف». وقدم الشوار من الكوفة والبصرة ومصر إلى المدينة وحاصروا عثمان أربعين يوماً ثم انتهى الأمر بقتله. فكيف تم الربط بين «القبيلة» و«الغنيمة» في مسلسل الثورة على عثمان؟ ذلك ما سيكون موضوع الفقرة التالية.

- ٥ -

لا بد لكي يفهم المرء بأكثراً ما يمكن من الوضوح الملابس التي قامت فيها الثورة على عثمان من التمييز، منهجياً على الأقل، بين مستويين في «القبيلة» خلال عهد عثمان: دائرة بني أمية من جهة، ودائرة قريش ككل من جهة ثانية، وبالتالي التمييز بين المعارضة في «المركز» لبني أمية والمعارضة في «الأطراف» ضد قريش ككل. لقد خلقت الطريقة التي اعتمدها عمر بن الخطاب في اختيار من يخلفه منافسين دائمين لعثمان هم بقية «أهل الشورى»، خصوصاً منهم علي وطلحة والزبير. لقد برزت هذه الشخصيات كرموز تستقطب المعارضة في «المركز» ضد عثمان وبني أمية. وبما أن العلاقة بين هذه الشخصيات كانت تقوم على المنافسة، لاختلاف وضعية علي الذي لم يكن من أصحاب المال من جهة، وللتنافس بين طلحة والزبير في مجال المال والتجارة من جهة أخرى، وبما أن عثمان لم يكن الشخصية القوية التي تعرف كيف تقضي الخصوم السياسيين، أو تقضي عليهم، فلقد نتج عن ذلك وضع سياسي «مريض» استمر نحو خمس سنين، وضعٌ كثرت فيه الانتقادات والشكيات والمطالب من جهة والتغييرات الإدارية التي يلغى بعضها بعضاً من جهة أخرى، وكلمة واحدة: الميوعة السياسية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بتفاصيل عن هذا الوضع: المآخذ على عثمان، عزله للحمال تلبية لرغبة هذا الجانب أو ذاك، اعترافه بالخطأ وإعلان توبته، ضعفه أمام منافسيه الزبير وطلحة وعلي، استجلاءه بعلي عدة مرات، التزامه بأمر وعدم وفائه بها تحت ضغط أقربائه ومستشاريه^(٨٢).

هذا باختصار عن المعارضة ضد عثمان داخل الدائرة القرشية في «المركز». أما عن المعارضة التي قامت ضده في «الأطراف»، في الكوفة والبصرة ومصر بصورة خاصة، وهي التي كان لها الدور الحاسم فيما حدث من قتل عثمان ونشوب الصراع المسلح بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى، ثم بين علي ومعاوية (وهذا ما يعرف بـ «الفتنة»)، فلقد اتخذت «القبيلة» كإطار اجتماعي/تنظيمي طبيعي، على صورة: «العرب» ضد «قريش». ولكن هذا الإطار لا يتحرك تلقائياً، كما ذكرنا مراراً، بل تحركه «الغنيمة». و«الغنيمة»، هذه المرة، لن تكون الثروة الفاحشة، بل الفقر والحاجة. لقد أخذت تبرز إلى الوجود في عهد عثمان وضعية إجتماعية تميزت بالإلتساع المطرد في الفوارق الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء. وهكذا فكم عملت الفتوحات (الغنائم والحراج) على تكديس الثروات في أيدي فئة قليلة في

(٨٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٥٩٥، ٦٠٤، ٦٠٨، ٦٣٤، ٦٤١، ٦٦١.

«المركز» أدت في الوقت نفسه إلى اتساع حجم «العامة»: المجندون المتقاعدون المقيمون في الأمصار، سكان البادية والأرياف النازحون إلى المدن والذين كان عددهم يتزايد بفعل الفتح والمهجرة الداخلية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بنصوص تمكننا من التعرف عن كثب على حقيقة الحياة الاجتماعية زمن عثمان نورد بعضها فيما يلي:

من ذلك الرسالة التي وجهها عثمان إلى «العامة» في شأن الوضعية القائمة يومئذ وقد جاء فيها: «أما بعد فإنكم بلعتم ما بلعتم بالافتداء والاتباع، فلا تفتنكم الدنيا عن أمركم، فإن أمر هذه الأمة إلى الابتداء بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامل النعم، وبلوغ أولادكم من السبايا، وقرابة الأعراب والأعاجم القرآن»^(٨٣). ومع أن ظاهر هذا النص يحكم بـ «عقل القبيلة» (أولاد السبايا، الأعراب، الأعاجم)، فإن العلاقات في بيته العميقة تنظمها نشأة الاتباع/الابتداء والتقابل بين «تكامل النعم» في إطار «الاتباع» وبين ظهور قوى جديدة تطالب بحقها: «الابتداء». ويعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً سعيد بن العاص عامل عثمان على الكوفة في رسالة بعثها إلى هذا الأخير يصف فيها تقاوم الوضع هناك، وقد جاء فيها: «إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وغلب أهل الشرف منهم والبيوتات والسابقة والقنمة، والغالب على تلك البلاد روادف ودف وأعراب لحقت حتى لا ينظر إلى ذي شرف ولا بلاء من نازلتها ولا نابتها»^(٨٤).

وهناك نصوص أخرى صدرت عن أصحابها بعد الثورة على عثمان تحدد هوية الثوار الاجتماعية في سياق «حيادي»، بحيث يصعب الشك في صحتها لانعدام الحاجة إلى توظيف مضمونها توظيفاً سياسياً. من ذلك أن جماعة من الصحابة فيهم طلحة والزبير دخلوا على علي بن أبي طالب بعد مبايعته بالخلافة، وجوع الثوار ما تزال في المدينة، دخلوا عليه يطالبونه بإقامة الحد على قتلة عثمان بلهجة لا تخلو من التحدي، فقالوا له: «يا علي، انا قد اشتطنا [في البيعة] إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتكوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم». فأجابهم علي: «يا اخوتاه إنني لست أجهل ما تملسون، ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم. ما هم هؤلاء قد ثارت معهم هُبُلُناكم، وثابت إليهم أعرابكم، وهم خلالكم يسومونكم ما شاؤوا، فهل ترون موضعاً لقدرة على ما تقولون»^(٨٥).

وتضيف الرواية أن أعيان قريش خافوا أن يهاجمهم الثوار في بيوتهم، ومنهم عبيد بن جراح فبدأوا يغادرون المدينة نجاة بأنفسهم، مما أثار القزع والقلق في جميع البيوتات، فاضطر علي بن أبي طالب إلى التدخل، بوصفه خليفة، فألقى فيهم خطاباً ذكرهم فيه بفضل قريش «وحاجته إليهم ونظرة لهم وقيامه دونهم وأنه ليس له من سلطان إلا ذلك. ونادى: برئت الذمة من عبد لم يرجع إلى مواليه. فتذمرت السببية [= الثوار ومعظمهم ينيون قادمون من مصر والكوفة والبصرة] والأعراب وقالوا لنا غداً مثلها ولا نستطيع نخرج فيهم بشيء». وتضيف الرواية أن علياً خرج في اليوم الثالث من بيعته فخطب وقال: «أيها الناس، اخرجوا عنكم الأعراب. وقال يا معشر الأعراب اخرجوا بيماهم». ويقول

(٨٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩١.

(٨٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٢.

(٨٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢.

الراوي: «فأبت السببة وأطعمهم الأعراب»^(٨٧). فأخذ رجال قريش يفادرون المدينة رغم حصر علي عليهم، وكان ممن غادرها الزبير وطلحة وهما يتويان الثورة على علي باسم المطالبة بدم عثمان. ويروى أن أحد رجالات القبائل لقي الزبير فسأله: «يا أبا عبد الله، ما هذا؟ قال [الزبير]: عُدِّي على أمير المؤمنين، رضي الله عنه، فقتل بلا نرة ولا عذر. قال: ومن؟ قال: الفوخاء من الأملصاء ونزاع القبائل، وظاهرهم الأعراب والمبيد»^(٨٨). واستعملت عائشة زوج النبي (ص) التي كانت في مكة عندما قتل عثمان، استعملت نفس العبارات عندما خطبت في الناس في المسجد الحرام بعد سبها مقتل عثمان فقالت: «يا أيها الناس إن الفوخاء من أهل الأملصاء وأهل اليه [= الفلاحين] وعبيد أهل المدينة اجتمعوا وعابوا على عثمان ما أعابوا ثم انتهى بهم الأمر إلى أن سكبوا الدم الحرام واستحلوا البلد الحرام وأخذوا المال الحرام»^(٨٩).

وأخيراً وليس آخراً تذكر المصادر أن عمار بن ياسر نادى في صفين، وكان من قواد جيش علي: «أين من يبنني رضوان الله عليه ولا يؤوب إلى مال ولا ولد. فأنته عصابة من الناس، فقال: أيها الناس، اقصموا بنا هؤلاء الذين يبغون دم ابن عفان ويزعمون أنه قتل مظلوماً. والله ما طلبتهم يدمه ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمروها وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يترغون فيه من دنياهم، ولم يكن للفرق سابقة في الإسلام يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فخذعوا اتباعهم أن قالوا: إمامنا قتل مظلوماً، ليكونوا بذلك جبابرة ملوكاً...»^(٩٠).

هذه النماذج تحدد بصورة واضحة هوية الثوار الذين احتلوا المدينة وحاصروا عثمان ثم دخلوا عليه وقتلوه. ولكن لا بد هنا من وضع بعض النقاط على بعض الحروف. إن الثورة على عثمان لم تكن ثورة طبقية بالمعنى الدقيق للكلمة، بالرغم من أن الدور الأساسي المحرك فيها، عند نهاية التحليل كان لـ «الغنيمة»، أي العامل الاقتصادي، وبالضبط: التفاوت الواسع والعميق بين الفقراء والأغنياء يومئذ. لم تكن هذه الثورة ثورة طبقية، بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن العلاقة بين الأغنياء والفقراء يومذاك لم تكن مؤسسة على استغلال طبقة لطبقة. لم يكن غنى الأغنياء ناتجاً عن استحوادهم على «فضل القيمة» الذي يتجه الفقراء. نعم كان هناك «عبيد»، ولكن هؤلاء كانوا في الجملة مجرد خدم في المنازل. إن «فضل القيمة» كان يأتي، كما بينا قبل، من الغنائم والخراج. والمتجون الذين كانت تؤخذ منهم الجزية والخراج والغنائم لم يكونوا قد دخلوا ساحة الصراع السياسي بعد. إن دور هؤلاء الذين سيطر عليهم اسم «الموالي» لن يظهر إلا في أواسط العصر الأموي، أي بعد ما لا يقل عن نصف قرن من زمن الثورة على عثمان. أما على عهد الخلفاء الراشدين والمعتدين الأولين من العصر الأموي فقد كان الصراع السياسي محصوراً بين «العرب» الفاتحين وحدهم، حكاماً ومحكومين، قادة ومجندين. والتفاوت في الفقر والغنى في صفوفهم كان مصدره توزيع

(٨٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢.

(٨٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٣.

(٨٨) نفس المرجع، ج ٣، ص ٦ - ٧.

(٨٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨.

العطاء، لقد كانوا جميعاً أغنياء وفقراء حكماً وثواراً ياكلون من «فضل القيمة» الذي كانت تشكله القتالم والحراج والجزية.

وإذن فما دام الفقراء الثوار - وزعمائهم لم يكونوا فقراء مثلهم - يرون باللموس ان فقرهم راجع إلى «سوء التوزيع»، فإن معارضتهم ستجه إلى من يقوم به، وبالتالي إلى الخليفة بوصفه المسؤول الأول والأخير. وهكذا التفت المعارضة في المركز التي كان من رموزها طلحة والزبير، وكان من كبار الأغنياء، والتي كان يجردها كما قلنا الطموح إلى الحلول محل عثمان، التفت هذه المعارضة مع الثورة القادمة من «الأطراف»، التي كان يجردها نقصان العطاء وعدم كفايته، لا من أجل نفس الأهداف، بل فقط بعامل الاشتراك في الخصم. وهكذا فبمجرد ما تبين لطلحة والزبير أن علياً الذي تولى الخلافة لن يسير في ركبهما، وأنه بالعكس من ذلك محاط بالثوار من كل جهة، لم يترددا في اعلان الحرب ضده باسم المطالبة بدم الخصم القديم: عثمان.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن لا ننحمل «الوعي الاجتماعي» في ذلك العصر فوق ما يحتمل. فـ «الغوغاء» و«الأعراب» - حسب تعبير مصادرتنا التاريخية - الذين كانوا وقود الثورة لم يكونوا يقرأون فقرهم في غنى الأغنياء، بل كل ما كان يشغلهم هو الحصول من الأغنياء أنفسهم، سواء الذين هم داخل السلطة أم الذين هم خارجها، على الأعطيات. وبما أن الأغنياء الذين هم داخل السلطة، أي عثمان والأمويون، هم المسؤولون عن «التوزيع»، وبالتالي الممارسون لـ «الظلم»، فإن الأغنياء الذين هم خارج السلطة يصبحون محط الأنظار، أنظار الفقراء، لا كخصوم طبقين بل كمصدر لـ «العطاء» [الكرم والسخاء]، وكمرشحين لتولي السلطة. ومن هنا ارتبطت «العامة» و«الخاصة» من المعارضة في الأطراف برموز المعارضة في المركز: «العامة» تأمل في عطائهم العاجل (كرم وسخاء) و«الخاصة» تطمح في «العمل» لهم - موظفين كباراً - عندما يتمكنون من الاستيلاء على السلطة. أما أن يطمح زعماء الثورة في «الأطراف» إلى الاستيلاء على السلطة/الخلافة هم أنفسهم، فهذا ما كان يقع خارج «المفكر فيه» يومئذ. كل ما كانوا يأملونه ويعملون من أجله هو أن يتولى الخلافة هذا الرمز أو ذاك من الرموز التي كانوا مرتبطين بها، وكانوا ثلاثة: علي والزبير وطلحة.

هذه الملاحظات ضرورية - فيما نعتقد - لفهم مضمون بعض الروايات التي تتحدث عن علاقة المعارضة في الأطراف بزعماء المعارضة في المركز. من ذلك مثلاً هذا النص الهام - ولكن المضلل بدون استحضار الملاحظات السابقة - الذي يرويه الطبري والذي جاء فيه: «لم تمض ستة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من غريش أموالاً في الأمصار [وعلى رأسهم طلحة والزبير كما رأينا] وانقطع الناس إليهم، وثبتوا سبع سنين [الأولى من خلافة عثمان والتي لم تظهر فيها الانتقادات ضده] كل قوم يحبون أن يلي صاحبهم... فاستطالوا حُمر عثمان»^{١٠٠}. ولما كانت للزبير وطلحة أملاك وضيعات في كل من الكوفة والبصرة فقد استقطب كل منهما المعارضة المحلية في المدينة التي كان له فيها

(٩٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

أملاك وماليك ونفوذ، وهكذا: «كان هوى أهل البصرة مع طلحة وهوى أهل الكوفة مع الزبير»^(٩١). ولم يكن هذا الهوى عن مبدأ و«عقيدة» بل إنما كان طمعاً في زينة. يتضح ذلك بجلاء من موقف أنصار طلحة لما قدم الثوار إلى المدينة، فقد أحاطوا بمنزله وكان يدعو لنفسه ضد عثمان، فاشتكى منه هذا الأخير إلى علي، فذهب علي إلى بيت المال وفرق ما فيه على الناس، ونال أصحاب طلحة منه ففرقوا عنه، فلما علم عثمان بالنتيجة حمد لعلي ما فعل^(٩٢). أما علي بن أبي طالب فقد كان رمزاً على مستوى «العقيدة» بالنسبة لرجال المعارضة في المدينة جماعة «المستضعفين» وعلى رأسهم عمار بن ياسر، كما كان رمزاً للثوار من أهل مصر وهم في جملتهم من كتلة وعك باليمن الذين كان ميلهم إليه تجده جملة عوامل سنشرحها في الفصل القادم.

ومع أن علي بن أبي طالب كان يمي مركزه هذا ويتصرف على هذا الأساس فإن معارضة لعثمان كان يشوبها نوع من التردد. أما طلحة والزبير فتجمع المصادر أنها كانتا المحركين المباشرين للثورة على عثمان وأنها كانا من وراء الرسالة التي أرسلت باسم الصحابة إلى الأمصار تدعو «المجاهدين» إلى القدوم إلى المدينة. ونصها كما يلي:

... من المهاجرين الأولين وبيعة الشورى إلى من يمر من الصحابة والتابعين وبعد، فإن كتاب الله قد بُدئ وسنة رسوله قد غيرت وأحكام الخليفة قد بدلت، فنشد الله من قرا كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بأحسان الأقبل علينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه، فاقبلوا إلينا... غلبنا على حضا واستولي على فيتنا وحيل بيتنا وسين أمرنا... وقد واجه الأشتر النخعي، زعيم ثوار الكوفة الذي أصبحت له الكلمة العليا بين الثوار في المدينة، واجه طلحة بهذه الرسالة أمام الناس فلم ينكرها. ولم يكن طلحة يخفي تحريضه للثوار على عثمان وهم في المدينة بل كان «يحرص الفريقين (أهل الكوفة وأهل البصرة) جميعاً على عثمان. ثم إن طلحة قال لم: إن عثمان لا يبالي بما حصرتموه، وهو يدخل إليه الطعام والشراب، فانتصوه لله أن يدخل عليه». وعندما ناداه عثمان وأخذ يشكو إليه من الحصار رد عليه قائلاً: «لأنك بدلت وغيرت»^(٩٣) ولم يكن عثمان يملك أمام هذا إلا أن يدعو: «اللهم اكفني طلحة بن عبيد الله، فإنه حل علي هؤلاء وألبهم»^(٩٤).

أما علي بن أبي طالب فمن الصعب الإمساك بحقيقة موقفه. فإذا كانت بعض المصادر، مصادر «الخوارج» على الخصوص، تبرز اشتراك علي في تحريض الناس على عثمان وعلى قتاله^(٩٥) فإن المصادر الأخرى، الشيعة منها والسنية، تتجنب اتهام علي بن أبي طالب بذلك وتجهد في إبراز دوره كوسيط بين عثمان والثوار بل كملجأ يركن إليه عثمان كلما اشتد

(٩١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٥٢.

(٩٢) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٣٥، والطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٢.

(٩٣) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٨.

(٩٤) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٨.

(٩٥) أبو سعيد محمد بن سيد الأزدى القلبي، الكشف والبيان، قطعة من الفرق الإسلامية نشرها

محمد بن عبد الجليل (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ٤٩.

عليه الأمر. وإجمالاً تقدم المصادر موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان بصورة تقرب من مضمون المثل القائل: «لم أمر بها ولم تسؤني». وهذا ما يؤكد شعور عثمان إزاءه. لقد خاطبه في المسجد أمام الناس بقوله: «والله يا أبا الحسن ما أدري اشتهي موتك أم اشتهي حياتك. فوالله لئن مُت ما أحب أن أبقى بعدك لعنك، لاني لا أجد منك خلفاً. ولئن بقيت لا أهدم طاعياً يتخفك سلباً وعضداً ويعلمك كهفاً وملجأ، لا يخفي منه إلا مكانه منك ومكانك منه. فأنا كالأبن العاق من أبيه، إن مات فجعه وإن عاش عقه. فإما سلم فسلم وإما حرب فنحارب، فلا نجعلني بين السماء والأرض، فإنك والله إن قتلني لا نجد مني خلفاً، ولئن قتلتك لا أجد منك خلفاً، ولن يلب أمر هذه الأمة باديء فتنة». وتقول الرواية إن علياً كان يشكو من وجع، وكان معصوب الرأس، فاقصر في جوابه علي القول: «إن فيها تكلمت به لجواباً، ولكنني عن جوابك مشغول بوجع رأسي»^(٩٦). وسواء نطق عثمان فعلاً بتلك العبارات أو أنها إنما وضعت على لسانه فلإنها تعبر فعلاً عن الغموض الذي كان يكتنف موقف علي بن أبي طالب من الثورة على عثمان، وهو نفس الغموض الذي سيلازم موقفه إزاء قتل عثمان الذين كان يطالب معاوية بالاتصاص منهم والذين كانوا في صفوف علي.

مثل هذا الغموض إذا ما قرئ، قراءة سياسية فإنه لا يدل إلا على شيء واحد وهو عدم التأكد من «ميزان القوى» في أي اتجاه هو؟ وهذا في الحقيقة ما يفسر موقف الرموز الثلاثة: علي والزبير وطلحة. لقد كانوا جميعاً ضد عثمان ومع الثوار، ولكن لم يكونوا متفقين على ترتيب الأمور بينهم. كان كل منهم يريد لها لنفسه، ولكن لم يكن أي منهم قادراً على حسم الأمر لصالحه ويمفرده. ولذلك سلكوا جميعاً سياسة: «اترك الشجرة إلى أن تسقط من تلقاء نفسها». وعندما «سقطت» وقتل عثمان في ظروف من المرح والقوضى وبيع «الناس» علي بن أبي طالب في ظروف هيمن عليها التردد والخوف، ويبدو أن الشوار من اليمين هم الذين فرضوا ذلك عليه وعلى الناس^(٩٧)، عندما حدث ذلك انصاع كل من الزبير وطلحة فبايعا علياً وفي نفس كل منها «شيء». وتذكر الروايات أنها ذهبا إليه بعد الفراغ من البيعة وقال له: «هل تدري على ما بايعناك يا أمير المؤمنين. قال: نعم، على السمع والطاعة، وعلى ما يأمركم به أبا بكر وعمر وعثمان. فقال: لا. ولكن بايعناك على أنا شريكك في الأمر...» وتضيف الرواية: «وكان الزبير لا يشك في ولاية العراق وطلحة - لا يشك في ولاية اليمن. فلما استبان لها أن علياً غير موليتها شيئاً أظهرت الشكاة ويقول الراوي إن ابن عباس نصح علياً بأن يولي البصرة للزبير والكوفة لطلحة، فضحك علي وقال: «وعمك، إن العراقيين بها الرجال والأموال، ومنى غملاً رقاب الناس يستميلان السفه بالطمع، ويضربان الضعيف بالبلاء ويقولون على القوي بالسلطان»^(٩٨).

- ٦ -

هنا سيفترق الطرفان، وستضح الحدود بينهما: كان علي بن أبي طالب رمزاً لأولئك الذين وصفوا بأنهم: «الفوعة وأصحاب المياه والعميد والأصراب»، وكان حليفاً موضوعياً وذاتياً

(٩٦) ابن قتيبة، الإملاء والسياسة، ج ٢، ص ٣٣.
 (٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٩٧.
 (٩٨) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٥١ - ٥٢.

لهم : لقد نشأ فقيراً وكان رفاقه سواء في المرحلة المكية أو في المرحلة المدنية من الدعوة المحمدية هم أولئك «المستضعفون» الذين بقوا معه ومع النبي في مكة، تسومهم قريش أشد العذاب، فلم تكن له «قبيلة» توجه تفكيره ورواؤه ولا كان له حظ من «الغنيمة» سوى ما كان يناله من «العطاء»، وكان يوزعه على الفقراء. وكان حليفاً ذاتياً لهم لأن جميع الدلائل تشير إلى علاقة خاصة كانت له مع اليمنيين في مصر والكوفة عبر أشخاص معينين مثل محمد بن أبي بكر وعمار بن ياسر، وغيرهما، فكان ملتزماً، إذن، بقضيتهم، منتقداً مثلهم لعالم عثمان وللكيفية التي كان يتصرف بها هذا الأخير في العطاء. ولذلك نجده يبادر بمجرد أن ولي الخلافة إلى عزل عمال عثمان واسترجاع ما كان قد أقطعه لأقاربه. يقول في إحدى الخطب المنسوبة إليه : «إلا أن كل قطعة قطعها عثمان ومال أعطاه من مال الله فهو مردود على المسلمين في بيت مالهم»^(٩٩).

كان ذلك هو «منطق الثورة». ولكن هل كان أصحاب علي من الثوار وغيرهم مستعدين لتحمل نتائج هذا المنطق؟

لقد نصحه ابن عباس والمغيرة بن شعبة بالإبقاء على عمال عثمان، ومن ضمنهم معاوية، إلى أن يتمكن من الأمر، فأبى إلا أن يعزهم. وهل قامت الثورة إلا من أجل عزهم؟ وبعد انتصاره في حرب الجمل على طلحة والزبير مع جنده من سلب المهزمين، وعندما قال له بعض أصحابه، مهترضاً «يا أمير المؤمنين كيف حل لنا قاتلهم، ولم يحل لنا سيهم وأموالهم» قال علي : «ليس على المرحدين سي، ولا يفتم من أموالهم إلا ما قاتلوا به وعليه، فدعوا ما لا تعرفون، والزوما ما تؤمرون». وعندما أخذ يوزع ما وجدته في بيت المال بالكوفة قال له بعض رجاله : «يا أمير المؤمنين أعط هؤلاء هذه الأموال وفضل هؤلاء الشرفاء من العرب وقريش على الموالي، ممن يخوف خلافة على الناس ورفاقه»^(١٠٠). ويقول الراوي : «وإنما قالوا: هذا الذي كان معاوية يصنعه بمن أتاه، وإنما عامة الناس مهم الدنيا ولها يسعون، فيها يكسحون» وقالوا له : «فأعط هؤلاء الأشراف فإذا استقام لك ما تريد عدت إلى حسن ما كنت عليه من القسم». فقال علي : «. . . وأنتم أني أن أطلب الفصر بالجور فيمن وليت عليه من الإسلام، فوالله لا أفضل ذلك ما لاح في السماء نجم. والله لو كان لهم مال لسويت بينهم، وإنما هي أموالهم»^(١٠١). ليس هذا وحسب، بل لقد شدد الخناق على عماله من أقاربه وغيرهم في شأن الخراج، فضلاً عن إمساكه يده عن العطاء، الشيء الذي جعل بعض المؤرخين يصفونه بـ «البخل».

كان طبعياً إذن أن يقوم ضده أصحاب الأموال وأن لا يتحمس لقضيته من كانت تدفعه الرغبة في الحصول على نصيب من «الغنيمة». وهكذا تذكر المصادر أن الذين قاموا

(٩٩) الفلهازي، الكشف والبيان، ص ٥٧.

(١٠٠) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال (القاهرة): وزارة الثقافة والإرشاد القومي،

(١٩٦٠)، ص ١٥١.

(١٠١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٥٣.

بتمويل الحرب التي شنها ضده كل من الزبير وطلحة هم أغنياء قريش وفي مقلتهم رجلا من كبار التجار هما يعلى بن مينة عامل عثمان على اليمن والتاجر الثري، وقد ذكرناه ضمن لائحة الأثرياء من قبل، وعبد الله بن عامر من أقارب عثمان وكان قد ولاء البصرة ويلاذ فارس، وقام بفتح مناطق كثيرة في خراسان وما وراء النهر فاجتمعت لديه أموال طائلة، وكان من العمال الذين يبادر علي إلى عزهم «فأخذ أموال بيت المال [في البصرة] وتلقى بها طلحة والزبير»^(١٠٢). هكذا انضم الأثرياء من الأمويين إلى الرجلين اللذين كانا من قبل من محركي المعارضة على عثمان. غير أن هذا التحالف الانتهازي لن يدوم طويلاً فالأهداف مختلفة تماماً. لقد كان طلحة والزبير يعملان لنفسيهما، وكان الأمويون يريدونها لأحد أبناء عثمان، ولذلك ما لبثوا أن انفصلوا عنها. تروي مصادرنا التاريخية في هذا الصدد أن سعيد بن العاص سأل طلحة والزبير، وهم جميعاً في طريقهم إلى البصرة لإعلان الثورة على علي: «إن ظفرنا لمن نعملان الأمر؟ قال: لأحدنا، أي اختاره الناس. قال: بل اجعلوه لولد عثمان، فإنكم خرجتم تطلبون دمه. قال: ندع شيوع المهاجرين [يقصدان نفسيهما] ونجعلها لابناتهم؟ قال: لا. لا رأنا أسى لاجتماعها من بني عبد مناف». فقفل سعيد بن العاص راجعاً ومعه رجال قومه وحلفائهم من ثقيف، وعلى رأسهم المغيرة بن شعبة الذي نادى في قومه: «الراي ما رأى سعيد، من كان هنا من ثقيف فليرجع، فارجع ومضى الغوم»^(١٠٣). ومضى طلحة والزبير ولم يكونا على وفاق تام، وبقي معهما مروان بن الحكم الذي كان يضممر شيئاً آخر. وقد ظهر ذلك واضحاً خلال المواجهة مع جيش علي. لقد انتهت الحرب بمقتل طلحة، ويقال إن مروان بن الحكم، «المتحالف» معها، هو الذي رماه بهم فوقع من فرسه فتزف حتى مات. أما الزبير فقد قتله أحد الثوار من جيش علي بعد ذلك^(١٠٤).

لقد انتصر علي على «الأغنياء» الذين مولوا حرب الجمل وشجعوها. ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف «الفقراء» في معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم «القبيلة» وعلى رأسهم معاوية الداهية؟

تحدثنا المصادر التاريخية أنه عندما عاد علي إلى البصرة وبايعه أهلها «نظر في بيت المال فإذا فيه سبائة ألف وزيادة، فقسمها على من شهد معه الواقعة، فأصاب كل رجل منهم خمسمائة حسنة. قال: لكم إن أطفركم الله عز وجل بالشام مثلها إلى أعطيائكم». ويقول الراوي: «وخاض في ذلك السببية [أهل اليمن من أنصاره] وطعنوا على علي من وراء وراء»^(١٠٥). وعندما ولي عبد الله بن عباس على البصرة وجعل زياداً (ابن أبيه) على الحجاج وبيت المال «أعجلت السببية علياً عن المقام، وارتحلوا بغير إذنه، فارتحل في آثارهم ليقطع عليهم أمراً إن كانوا أرادوه»^(١٠٦): لقد غادروا البصرة مستائين قاصدين مقر إقامتهم بالكوفة فلتحق بهم علي لأنه لم يكن يثق بهم، كما تقول الرواية.

(١٠٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٩١.

(١٠٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٩.

(١٠٤) الدينوري، الأخبار الطوال، ص ١٤٨.

(١٠٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٥٩.

(١٠٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٦٠.

كان علي معارضاً لعثمان باسم «العقيدة». وعندما برع بالخلافة، في الظروف المحرجة التي شرحنا، أراد أن يسطر مفعول «القبيلة» و«الغنيمة» مرة واحدة ويجعل الأمر كله له «العقيدة». وكان في ذلك نوع من الممارسة اللاسياسية في السياسة. لقد كان لا بد، في هذه الحالة، أن تترزع صفوفه ويتعاس الناس عن النهوض معه. ولقد لقي مشاق وصعوبات في استنهاض «الناس» للخروج معه، رغم خطبه البليغة النارية التي عرف كيف يجعلها تنطق بالحق إلى جانبه. ولكن لم يستطع مع ذلك أن يفرض النظام في معكروه. لقد فرضوا عليه قبول التحكيم، ثم احتجوا عليه لما قبله واتهموه بـ «الكفر» (= الخيانة للقضية) وكان ذلك هو موقف الخوارج. . . . أما أشباعه المخلصون لـ فقد كان فيهم من يستجيب لطلبه وبلاغته متحمساً، وهذا قليل، وكان منهم من لم يكن مقتنعاً ولا راغباً في القتال من أجل «قضية» لا تؤطرها «القبيلة» ولا تحركها: «الغنيمة».

كان علي بن أبي طالب في أول الأمر رمزاً لمن كانوا يطلبون «العدل» ولكن الناس لا يفهمون دائماً من «العدل» نفس الشيء. لقد كان معظم أتباعه يفهمون العدل على أنه «الزيادة في المصطاء»، فأراد هو أن يبقى غلماً له «العدل» الحقيقي الذي يتغي معه كل اعتبار آخر. فشغل علي وكان لا بد أن يفشل لأن «التوافق الضروري» الذي كان مطلوباً يومذاك كـ عامل محدد وحاسم، هو التوافق بين «الغنيمة» و«القبيلة» و«العقيدة». وقد نجح معاوية في هذا الأمر. وقبل أن تتعرف على الكيفية التي حقق بها معاوية مثل هذا «التوافق»، لا بد من جلاء وضع «العقيدة» وبيان دورها في كل من «الردة» و«الفتنة». إن ذلك سيكون مقدمة ضرورية لما سيأتي بعد.

الفصل السادس

من الردّة إلى الفتنّة : العقيدة

- ١ -

تناولنا في الفصلين السابقين دور كل من «القبيلة» و«الغنيمة» في ظاهرة «الردة» وفي حوادث «الفتنة» (الثورة على عثمان) فأوضحنا كيف أن «القبيلة» كانت تؤطر كلا من الحداثين بينما كانت «الغنيمة» هي المحرك والمحدد الأساسي، عند نهاية التحليل، ولكن الردة لم تكن ثورة وتمرداً على المستويين المذكورين وحدهما وحب بل كانت أيضاً تراجعاً وارتداداً على مستوى «العقيدة»، خصوصاً في الجهات التي تزعم فيها الردة أشخاص يدعون النبوة، تماماً مثلما أن «الفتنة» لم تكن مجرد رد فعل ضد استئثار قريش «القبيلة» بأوفر نصيب من «الغنيمة» بل كانت كذلك احتجاجاً باسم «العقيدة»، باسم «العمل بالكتاب والسنة وسيرة أبي بكر وعمر». وبهنا في هذا الفصل أن نوضح دور «العقيدة» في هذين الحداثين الكبيرين اللذين كان لهما ولأثارهما وامتداداتهما دور أساسي في تكوين «العقل السياسي العربي» وتحديد ثوابته ومرجعياته.

لنبداً بالجانب الأول: «العقيدة» في ظاهرة «الردة».

السؤال الذي يفرض نفسه ابتداءً يمكن صياغته كما يلي: كيف نفسر، كيف نفهم، ظهور مدعين للنبوة في مختلف جهات الجزيرة العربية بمجرد سباهم خبر مرض النبي ووفاته، وكانهم كانوا جميعاً على موعد: الأسود العنسي في اليمن ومسيلمة الحنفي في اليمامة وطلحة الأسدي في أسد وغطفان وسجاح التميمية في بني تميم... الخ؟ يمكن القول إنهم هبوا جميعاً يقلدون «نبي فريش» محمداً (ص) ولكن هذا التهافت على ادعاء النبوة لا يمكن أن يكون راجعاً إلى عامل التقليد وحده بل لا بد أن يكون مؤمناً على رؤية معينة، رؤية تعتبر النبوة ظاهرة «عادية» يمكن لـ «الناس» جميعاً الانخراط في سلكها.

والواقع أننا إذا نظرنا إلى الحقل الثقافي العام الذي كان سائداً في الجزيرة العربية قبل

البعثة المحمدية فإننا سنجد مشغولاً بمسألة «المعرفة»، بالمعنى الغنوصي العرفاني للكلمة، المعنى الذي يجد أسمى مضامينه في «النبوة» بمعنى «الكشف والإلهام والمعرفة بالغيب»، ثم يتدرج نزولاً إلى الكهانة والعرافة وما أشبه ذلك. وقد سبق لنا أن درسنا بتفصيل^(١) هذه الظاهرة في إطارها العام، إطار الفلسفة الدينية الهرمسية التي انتشرت بعد القرن الثاني الميلادي في الشرق الأوسط كافة والتي كانت مراكزها الرئيسية في الإسكندرية بمصر ثم بأقضية بانطاكية بشمال سورية. ومن هذين المركزين أخذت التيارات الهرمسية تمتد وتنتشر لتشمل المنطقة بأكملها بما فيها الجزيرة العربية حيث كانت لها مراكز فرعية، خصوصاً في شمال اليمن - منطقة عسير الحالية - وشرق الجزيرة - منطقة الخليج الحالية. وبصفة عامة لم تكن بيوت العبادة والهياكل والأصنام في الجزيرة العربية إلا صيغة «عامية» للفلسفة الدينية الهرمسية التي يقول عنها مؤرخو الفرق والعلماء المسلمون القدامى إنها تمثل ما تبقى من دين إبراهيم عليه السلام بعد أن أصابه التحريف مع تقادم الزمن. وقد أطلقوا على أصحاب هذه الصيغة العامية و«العالمية» من الفلسفة الدينية الهرمسية أسماء: «الصابئة» و«الخرانيون» و«الخففاء» واعتبروهم من أتباع أغاديمون وهرمس اللذين قالوا عنها أنها: شيت وادريس عليهما السلام^(٢). ومن مميزات الهرمسية والتيارات الغنوصية عموماً أنها تعتبر «النبوة» شيئاً في متناول الناس جميعاً. وإذا أضفنا إلى ذلك أن اليهودية في الجزيرة العربية، وكان مركزها الرئيسي في اليمن، كانت قد تَهَرَّمَسَتْ مثلها مثل النصرانية بالشام وشرق الجزيرة، وإن «التوراة» كانت تبشر بظهور نبي جديد، أدركنا كيف أن الناس جميعاً كانوا مشغولين بمسألة «النبوة» قبل البعثة المحمدية.

فعلماً، لقد عرفت الجزيرة العربية قبيل قيام الدعوة المحمدية حركة «دينية» واسعة النطاق أطلق على أصحابها اسم «الخففاء». وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية عنهم بأخبار وحكايات تذكرها بعناوين مختلفة مثل «دلائل النبوة» و«أهل الفترة» ممن كان بين المسيح ومحمد، و«من كان على دين قبل مبعث النبي»... الخ، وهي تتحدث عن نفس الأشخاص تقريباً. والمعطيات التالية تفيدنا في اكتساب تصور أفضل عما كانت عليه حال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الإسلام وعند ظهوره، وهي «حال» تفسر، في نظرنا، جوانب هامة من الظاهرة التي نحن بصددتها، ظاهرة ادعاء النبوة زمن «الردة».

من «الخففاء» الذين تذكرهم المصادر: خالد بن سنان العبسي. وقد روى أن النبي سئل عنه فقال: «ذاك نبي أصابعه قومه» وفي رواية أخرى: جاءت ابنته إلى النبي (ص) «فبسط لها

(١) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الفصلان ٨ و ٩.

(٢) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣ في ١ «القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨»، ج ٢، ص ٦٢ وما بعدها.

توبه وقال: بنت نهي ضيعة قومهم^(٣). ونقرأ في رواية أخرى: «أنت ابنة إلى رسول الله (ص) فسمعت يقرأ: «قل هو الله أحد الله الصمد» فقالت: كان أبي يقول هذا^(٤). كما تذكر المصادر أن وناً ظهرت في العرب فانتسبوا بها، وكانت تنتقل، وكادت العرب تنجس وتغلب عليها الجوسية [= عبادة النار] فأخذ خالد بن سنان هراوة وشد عليها وهو يقول: «بدا بدا، كل هدى، مودة إلى الله الأعلى، لأدخلنها وهي تنظف، ولا يخرجين منها وهي تتندي»، فأطفأها^(٥). ويروى عنه كذلك أنه: «لما حضرته الوفاة قال لتومته: إن أنا دفنت فله سنحي، عانة من حبر، يقدمها غير ابتر، فيضرب قبري بحافره، فإذا رأيت ذلك فانبشوا عني، فإني سأخرج فأخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة». قلبها مات رأوا ما قال، فأرادوا أن يخرجوه فكبره ذلك بعضهم وقالوا: «نخاف أن تنسب بنا نبشنا عن ميت لنا»^(٦).

ومن الخنفاء المشهورين زيد بن عمرو بن نفيل، ابن عم عمر بن الخطاب «وكان يرغب عن عبادة الأصنام وعابها فأنزل به صمه الخطاب سفهاء مكة وسلطهم عليه فأقوه فسكن كهفاً بحراء، وكان يدخل مكة سرأه^(٧)»، ثم «خرج إلى الشام بنسب ويطلب في أهل الكتاب الأول دين إبراهيم وسأل عنه، ولم يزل في ذلك فيما يزعمون حتى أتى الموصل والجزيرة كلها، ثم أقبل حتى أتى الشام فجال فيها حتى أتى راهباً بيعة من أرض البلقاء كان ينتهي إليه علم النصرانية، فبها يزعمون، فسأله عن الحنيفية دين إبراهيم. فقال الراهب: إنك تسأل عن دين ما أنت بواجد من يملك عليه اليوم لقد درس من علمه وذهب من كان يعرفه، ولكنه قد أطل خروج نبي وهذا زمانه». ويروى أنه «كان إذا دخل الكعبة قال: ليك حقاً حقاً، تعبداً ورفقاً. عذ بما عاذ به إبراهيم وهو قائم، إذ قال أنفي لك عان وانعم، مها نمحسني فطني جاشم، البر ابني لا أنحك، وليس مهجر كمن قال»، وأنه كان «يرقب الشمس فإذا زالت استقبل الكعبة فصل ركعة سجدين، ثم يقول هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل، لا أعبد حجراً ولا أصلي له ولا أكل ما ذبح له ولا أستقم الأزام وإنما أصلي لهذا البيت حتى أموت». وكان يجيح فيقف يعرفه، وكان يلبي فيقول: «لبيك لا شريك لك ولا ند لك». وروى البخاري وغيره أن النبي (ص) التقى به قبل ابتداء الدعوة المحمدية، وأنه سئل عنه بعد ذلك، أثناء الدعوة، فقال عنه: «يبعث يوم القيامة أمة وحده»^(٨).

ومن هؤلاء أيضاً أمية بن أبي الصلت الثقفى (من الطوائف) وكان تاجراً يذهب إلى الشام وقلناه أهل الكتاب من اليهود والنصارى وقرأ الكتب، وكان قد علم أن نبياً يبعث من العرب، وكان يقول أشعاراً على آراء أهل الديانة يصف فيها السماوات والأرض والقمر والملائكة وذكر الأنبياء والبعث والنشور والجنة والنار ويعظم الله عز وجل ويوحده... ولما بلغه ظهور النبي (ص) احتفظ لذلك ونأسف وجاء المدينة ليسلم فرجع إلى الطائف ومات فيها^(٩). ويقال أنه هو الذي أراد الله تعالى بقوله: «واتل عليهم

(٣) أبو الفداء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٦ - ١٩٧.

(٤) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٦٨، وأبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والساسة (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.د.])، ص ٦٢ وما بعدها.

(٥) المسعودي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨، وابن كثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٧.

(٦) ابن قتيبة، نفس المرجع، ص ٦٢، والمسعودي، نفس المرجع، ج ١، ص ٦٨.

(٧) المسعودي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧١.

(٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٢٢١ - ٢٢٦.

(٩) المسعودي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

نبا الذي ابتناه آياتنا فانسلخ منها فبقعه الشيطان فكان من الغالوتين» (الأعراف ١٧٥/٧). ويروى أن أبا مفيان كان قد رافقه في سفر وحكى عنه فقال: «خرجت أنا وأمية بن أبي الصلت الضعفي تجاراً إلى الشام فكلنا نزلنا منزلاً أخذ أمية سراً له يقره علينا فكنا كذلك حتى نزلنا قرية من قرى النصارى فتجاوزه واكرموه وأهدوا له وذهب معهم إلى بيوتهم ثم رجع في وسط النهار فطرح ثوبه وأخذ ثوبين له أسودين فلبسها فقال لي: هل لك يا أبا سفيان في عالم من علماء النصارى إليه ينتهي علم الكتاب تسالءه^(١٠). وهناك روايات متعددة تحدثت عن سؤال النبي (ص) عنه، منها واحدة يقول صاحبها: «كنت ردفاً لرسول الله (ص) فقال لي: أمعك من شعر أمية بن أبي الصلت شيء؟ قلت نعم. قال؟ فأنشدني بيتاً، فلم يزل يقول لي كلما أنشدته بيتاً: ايه، حتى أنشدته مائة بيت» وفي رواية أخرى أن النبي (ص) قال عنه: «كاد أن يسلم»^(١١).

هذا عن ظاهرة «الحففاء» في غرب الجزيرة العربية والشام حيث كانت توجد مراكز دينية مسيحية متهرمة. أما في شرق الجزيرة فقد عرفت قبيلة عبد القيس، ومن فروعها بنو عجل، حركة دينية ماثلة ومركزاً أو أكثر لهذا النوع من المسيحية المتهرمة. فقد ظهر فيها رهبان متهرسون من أمثال رتاب بن البراء الشبي، وريان بن زيد بن عمرو، وقس بن ساعدة الايادي. وتحفظ لنا المصادر بحكايات وأخبار ونصوص عن هذا الأخير. من ذلك هذا النص الذي يروى عن الحسن البصري وقد جاء فيه ما يلي: «كان الجارود بن الملل بن حنش بن الملل البجلي نصرانياً حسن المعرفة بضمير الكتب وتأويلها، عالماً بسير الفرس وأخبارها، بصيراً بالفلسفة والطب، ظاهر الدهاء والأدب، كامل الجلال، ذا ثروة ومال، وأنه قدم على النبي (ص) وافقاً [علم الوفود] في رجال من بني عبد القيس ذوي آراء وأسنان، وفضاحة وبيان، وحجج وبرهان. فلما قدم على النبي (ص) وقف بين يديه وأشار إليه وأشأ يقول... [= انشد أبياتاً يفتخر فيها بقومه ومدح النبي] ثم ناداه النبي وتحدثت معه فأسلم وأسلم معه أناس من قومه... ثم أقبل عليهم الرسول (ص) فقال: أنفيكم من يعرف قس بن ساعدة الايادي؟ فقال الجارود: فذاك أبي وأمي كلنا نعرفه... كان قس يا رسول الله سبطاً من أسباط العرب... يضحج بالتيثيح على مثال المسيح، لا يقره قرار ولا تكنه دار ولا يستمتع به جار، كان يلبس الأمشاط ويفوق السباح، ولا يفر من رهبانية... وهو القائل يوم عكاظ: شرق وغرب، ويتم وحزب، وسلم وحرب، ويبس ورطب، وأجلاج وعذب، وشموس وأقبار، ورياح وأمطار، وليل ونهار، وأناث وذكور، وبرار وبحور، وحب ونبات، وأباء وأمهات، وجمع شتات وأبيات إثرها آيات، ونور وظلام، وسير وإعظام، ورب وأصنام، لقد ضل الأنام، نشو مولود، وواد مفقود، وتربية محسود، وفقر وهن، ومغن وصبي، نبا لأرباب النخلة، ليصلحن العاسل عمله وليفتقدن الأمل لمله، كلاب بل هو إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أماد وأبدى، وأمات وأسمى، وخلق الذكر والأنثى، رب الآخرة والأولى. أما بعد: فيما معشر أباد، أين ثمود وهاد، وأين الأبياء والأجداد، وأين العليل والمواد؟ كل له معاد، بقم قس برب العباد، وساطع المهاد، لتشرقن على الاقتراد، في يوم التهاد، إذا نفع في الصور، وتقر في الناقور، وأشرق الأرض، ووعظ الواهظ، قانتبذ القانتظ، وأبصر الملاحظ، فويل لمن صدف عن الحق الأشهر، والنور الأزهر، والمرض الأكبر، في يوم الفصل، وميزان العدل، إذا حكم القدير، وشهد النكير، وبعد النصير، وظهر التصير، فتريق في الجنة وفريق في السير. وهو القائل... [ثم قرأ أبياتاً له] فقال رسول الله (ص): مهيا نسيتم فلست أنساه يسوق هكافظ على جبل أحر يحظب الناس: اجتمعوا فاسمعوا، وإذا سمعتم فقولوا، وإذا وعيتم فانصتوا، وقولوا وإذا قلتم

(١٠) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٥٥-٢٥٦.

(١١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٢.

فاصدقوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آتٍ. مطر ونبات، واحياء وأموات، ليل نارج، وسهاء ذات أبراج، ونجوم نزهة. وبحار نزخر، وضوء وظلام، وليل وأيام، وبر وأثام. إن في السماء خيراً، وإن في الأرض عبراً، يحار فيه البصر، مهاد موضوع، وسقف مرفوع، ونجوم تغور، وبحار لا تغور... ثم قال أما الناس إن لله ديناً هو أحب إليه من دينكم هذا الذي أنتم عليه وهذا زمانه وأوانه. ثم قال: ما لي أرى الناس يذهبون فلا يرجعون، أرضوا بالمقام فأقلعوا، أم تركوا فناموا. وضييف الراوي قائلًا: «والتت رسول الله (ص) إلى بعض أصحابه فقال: أيكم يروي شعره لنا؟ فقال أبو بكر الصديق: فذاك أبي وأمي أنا شاهد له في ذلك اليوم حيث يقول: في الدهابين الأولين من القرون لنا بصائر». الخ وضييف الراوي أن النبي قال: «رحم الله قساً، أما انه سيبحث يوم القيامة أمة وحده»^(١٢).

وكما عرف غرب الجزيرة العربية وشمالها وشرقها مراكز دينية وريهانا من النوع الذي ذكرنا عرفت اليمن كذلك حركة دينية مماثلة فظهر فيها «أنبياء» من هذا النوع تذكر المصادر أسماء عدد منهم أمثال: شعيب بن مهدم ذي مهلم، وعمرو بن الحجر الأزدي وصالح بن الهاميسع وحنظلة بن صفوان وأسعد أبو كرب الحميري وغيرهم. وقد تميزت اليمن في هذا المجال بانتشار اليهودية فيها. بل هناك من يذهب إلى أن اليمن مهدت بأسرها^(١٣). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن اليهودية في اليمن كانت قد تهرست بفعل الاتصال والاحتكاك بالحبشة من جهة وبالفرس من جهة أخرى. وهناك وجهة نظر حديثة، سنشير إليها بعد، ترى أن بني اسرائيل واليهية التاريخية للتوراة كانت بشمال اليمن، بمنطقة عسير، وهي منطقة عرفت مراكز دينية وثنية هرمية على جانب كبير من الأهمية، إذ كانت تنافس مكة في دورها كمركز ديني وتجاري، وستتحدث عنها لاحقاً بشيء من التفصيل.

وإذا نحن عدنا الآن ونظرنا إلى ظاهرة الردة في ضوء المعطيات التي أتينا على ذكرها، خصوصاً منها ظاهرة «الحنفاء» والرهبان المتهرمين، إضافة إلى الكهانة التي كانت منتشرة في جميع جهات الجزيرة العربية، أمكننا أن نتصور أن القبائل العربية كانت تنظر إلى الدعوة المحمدية بوصفها ظاهرة «عادية» تدخل في إطار تلك الحركة الدينية، حركة «الحنفاء» التي ميزت تلك الحقبة من الزمن، والتي لم تكن قد حققت انفصلاً تاماً عن الرهبة المسيحية، ولا كانت تتميز بما من شأنه أن يجعل الناس على اعتبار «النبوة» شيئاً والكهانة شيئاً آخر. ولذلك فما أن شاع خبر مرض النبي (ص) حتى قام كهان في كل منطقة بالجزيرة يدعون النبوة ويقودون قبائلهم للغزو، تقليداً للدعوة المحمدية. والسؤال الذي يفرض نفسه الآن، وقد تعرفنا على إطار الظاهرة، ظاهرة الردة، وحقلها الديني والثقافي، هو التالي: ما مدى الخطورة التي كانت تشكلها ظاهرة ادعاء النبوة هذه على الدعوة المحمدية، وما هو المضمون الديني الذي كانت تروج له، ثم ما عسى أن يكون قد «بقي» منها، على مستوى «المقيدة»، وكان له حضور ما في المراحل اللاحقة؟

(١٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب العقوي، تاريخ يعقوب، ٢ ج (بيروت: دار العراق للنشر،

١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٩٨.

إن المعطيات التي أوردناها قبل حول حال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الدعوة المحمدية وأثناءها، من جهة، إضافة إلى علاقات التنافس والصراع التي كانت سائدة بين غرب الجزيرة (قريش) وبين شرقها (ربيعة) وجنوبها (اليمن)، من جهة أخرى، تجعلنا ندرك كيف أنه كان من الطبيعي تماماً أن يهتم النبي (ص) اهتماماً بظاهرة ادعاء النبوة منذ ابتداء نزول الوحي عليه . فلم تكن قريش وحدها هي التي رأت في نبوته غطاً من الكهانة والسحر بل إن الكهان والسحرة أنفسهم، في مختلف أنحاء الجزيرة العربية، لا بد أن يكونوا قد نظروا إليه بالمنظار نفسه، وبالتالي فإن أي نجاح يحققه لا بد أن يفرحهم على تقليده، الشيء الذي كان سيستج عنه لبس وخلط . كان هناك إذن ما يبرر اهتمام النبي (ص) بهذا الموضوع وما يدفعه إلى الانشغال، بصورة خاصة، بمراكز الوثنية والرهبة الهرمسية التي كانت نشطة ومزدهرة في الجنوب والشرق، فضلاً عن الحجاز .

هناك عدة أحاديث نبوية تنقل إلينا اهتمام النبي وانشغاله بتلك المراكز منذ وقت مبكر . ففي البخاري أن النبي (ص) قال : «رأيت في المنام ابن أعمار من مكة إلى أرض بها نخل فذهب وهي [= وهي واعتقادي] إلى أنها اليمامة أو هجر، فإذا هي المدينة بئرب»^(١٤) . وفي حديث آخر رواه البخاري من طرق متعددة، ويعبارات متقاربة أن النبي (ص) قال : «بيننا أنا نائم آتيت بخزائن الأرض فوضع في كفي سواران من ذهب فكبرا علي [وفي رواية أخرى : فظلمتهما وكبرهنهما، وفي ثالثة : فأمهني شأنهما] فأوحى إلي أن افخهما، ففختهما فذهب، فأولتهما: الكذابين اللذين أنا بينهما، صاحب صنعاء وصاحب اليمامة» وفي رواية أخرى : أحدهما العنسي والأخر مسيلمة»^(١٥) . وفي حديث آخر رواه البخاري كذلك من طرق متعددة أن النبي (ص) «قام إلى جنب المنبر فقال: الفتنة ها هنا، الفتنة ها هنا من حيث يطلع قرن الشيطان، أو قال: قرن الشمس»^(١٦) [= الشرق = شرق الجزيرة] .

واضح إذن أنه كان هناك خطر حقيقي على الدعوة المحمدية من المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في شرق الجزيرة وجنوبها . وقد تجسم هذا الخطر في حركتين واسعتين، حركة مسيلمة الخنفي في الشرق وحركة الأسود العنسي في الجنوب، ثم قامت على أثرهما حركات أخرى في الشمال الشرقي من الجزيرة كما في وسطها: مسجاح النميمية وطليحة الأسدي . . .

أما مسيلمة، متتبع اليمامة ومتزعم ثورة بني حنيفة على دولة المدينة، فقد سبقت الإشارة إلى أنه كان قد تسمى «الرحان»، فأطلق عليه «رحمان اليمامة»، وأن قريشاً زعمت، في وقت من الأوقات أن النبي (ص) إنما كان يعلمه هذا «الرحان» (الفصل الثالث فقرة ١ -

(١٤) البخاري، صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب، (د.ت.))، ج ٥، ص ٥٤ .

(١٥) نفس المرجع، ج ٦، ص ٣ - ٥ .

(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ١٦، وج ٩، ص ٩٦ - ٩٧ .

ب). ويبدو أن مسيلمة كان قد ادعى النبوة، فعلاً، قبل مرض النبي (ص) إذ تذكر المصادر أنه قدم في وفد بني حنيفة إلى المدينة (عام الوفود) وهو يزعم أن النبي سيقاسمه أو يجعل له الأمر من بعده. فضى البخاري عن ابن عباس أنه قال: «قدم مسيلمة الكذاب على رسول الله (ص) فجعل يقول: إن جعل لي محمد الأمر من بعده تبعته. وقدمها (= المدينة) في بشر كثير من قومه، فأتى إليه رسول الله (ص) . . . وفي يده قطعة حديد حتى وقف على مسيلمة في أصحابه [وفي رواية أخرى يادعه مسيلمة بالكلام فقال: «إن خلعت بيننا وبين الأمر ثم جعلته لنا»] فقال [النبي] لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها ولن تعدوا امر الله فيك، ولئن أردت ليمقرنك الله، وإني لأرأك الذي أريت فيه ما رأيت»^(١٧) (يشير إلى ما رآه في المنام: الحديث السابق).

وتقول الرواية إن مسيلمة ادعى النبوة وقال لقومه عندما رجع: إني قد أشركت في الأمر مع محمد. ثم أخذ يتصرف على هذا الأساس فبعث رسالة إلى النبي (ص) مع رسولين يقترح فيها نوعاً من الاعتراف المتبادل بينهما على أساس أن يكون «نصف الأرض» له والنصف الآخر للنبي (ص)^(١٨). ومن هنا تبدو انتهازية مسيلمة وإنه لم يكن ذا مشروع حقيقي. إن كل ما كان يطلب هو «نصف الأرض» أي شرق الجزيرة بلاد اليمامة والبحرين. هذا بينما لم يقبل النبي (ص)، كما سبق أن ذكرنا، التعاقد مع بني شيبان، ومعهم المثني بن حارثة لأن هذا الأخير اشترط عليه أن لا تتجاوز الدعوة الحدود التي كان قد فرضها الفرس في العراق، وقد حدث هذا والنبي (ص) لا يزال في مكة في حالة ضيق يعرض نفسه على القبائل^(١٩).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يخف مسيلمة تقليده للنبي (ص) ومناقضته له وبنائه حركته على التمرة القبلية. كان يقول لقومه: «يا بني حنيفة. ما جعل الله قريشاً احسن بالنبوة منكم، ويلاذكهم أوسع من بلادهم وسوادكم أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم مثلاً ينزل على صاحبهم». ويبدو أنه أراد أن يجذب الناس إليه بالتخفيف عليهم من الواجبات الدينية، وهكذا تذكر المصادر أنه أحل لقومه الخمر والزنى ووضع عنهم الصلاة. وكان يسجع اسجاعاً ويقول إنها قرآن ينزل عليه، فكان اتباعه يقرأونه في بيوت العبادة التي كانت لديهم^(٢٠). وكانت لهم حديقة (جنة). فارتن لاحظاً). ويبدو أن هذه «الحديقة» كانت محصنة جداً وأنها كانت مقدسة أو فيها أشياء مقدسة (أصنام، أشجار)، فقد نادوا «الحديقة الحديقة» عندما ضيق خالد بن الوليد الخناق عليهم، فدخلوها وأغلقوها على أنفسهم ولم يستطع المسلمون اقتحام تحصيناتها [لا بحيلة]^(٢١).

(١٧) نفس المرجع، ج ٦، ص ٣ - ٥.

(١٨) انظر نص الرسالة وجواب النبي عنها في الفصل الأول من هذا القسم.

(١٩) انظر الفصل الثاني، الفقرة ٤.

(٢٠) مما يذكر أن النبي (ص) طلب من وفد بني حنيفة عندما قدموا عليه عام الوفود أن يهدموا بيوتهم

ويشغروا مكانها مسجداً. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٤٥ - ٤٨.

(٢١) انظر التفاصيل في: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨

(بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

هذا عن الطابع العام لحركته، أما عن قرآنه - المزعوم - فيبدو من النهاج التي تحتفظ لنا بها مصادرنا انه كان من غط مسجع الكهان يحاول أن يقلد بعض سور القرآن. تذكر المصادر أن أبا بكر طلب من وفد بني حنيفة الذي قدم إليه بعد انهزامهم أن يقرأوا عليه شيئاً من قرآن مسيلمه فقالوا: «كان يقول: يا ضفدع بنت الضفدعين، نبي لكم نصين، لا الماء تكفرين، ولا الشارب تمنين. راسك في الماء وذنيك في الطين، لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكن قريناً قروباً يتدون». وقرأوا أيضاً قوله: «والبذر ذات زرعاً، والحاصدات حصداً، والذاريات قمحاً، والطحائن طحناً، والحاربات خبزاً والثارذات ثرداً، واللاحقات لقماً، اهالة وسبأً، لقد فضلتكم على أهل الورد، وما سبقكم أهل المدر. رفيعكم فالعنوه والمعتر فاووه، والباغي فناووه». وأيضاً: «والفيل وما أترك ما الفيل، له زلوم طويل» وأيضاً: «والليل الدامس، والذئب الهامس، ما فطعت أسد من رطب ولا يابس»^(٢٢).

وعندما تبتأت سجاج التميمية اتجهت باتباعها إلى البيامة وقالت لهم: «عليكم بالبيامة، ودفوا ديف الحيمة، فإنها عزوة صرامة، لا يلمحتم بعدها ملامة». فبلغ ذلك مسيلمه فخاف انه هو انشغل بها أن يغلب عليه جيش المسلمين، وكان ذلك في أوائل الحملة عليه، فطلب لقاءها وقال لها: «لنا نصف الأرض وكان لقريش نصفها، لو عدلت، وقد رد الله عليك النصف الذي ردت قریش فحباك به» فقالت: «لا يرد النصف إلا من حنق، فاحمل النصف إلى خيل تراهنا كالثشيف». فقال مسيلمه: «سمع الله من سجع، وأطعمه بالخير إذا طمع، ولا زال أسره في كل سر يبتنع، وأكم ربكم فحياكم، ومن وحشة خلاكم، ويوم دينه نجاكم، فأحياكم علينا من صلوات معشر الأبرار، لا أشقياء ولا فجار، يقومون بالليل ويصرمون النهار، لربكم الكيل، وب الغيوم والأمطار». ويحكى أن مسيلمه سأها عند أول لقاء بينها: «ما أوحى إليك؟» فقالت: «هل تكون النساء يتدنن؟ ولكن أنت قل ما أوحى إليك؟ قال: أوحى إلي: ألم تر إلى ربك كيف فعل بالليل، أخرج منها نسمة نسي، من بين صفان وحشي». فقالت وماذا أيضاً؟ قال «أوحى إلي: إن الله خلق النساء أفواجاً، وجعل الرجال لمن أزواجاً، فتولج فيهن فمأ إيلاجاً، ثم نخرجها إذا نشأ اخراجاً، فيتحنن لنا سخلاً انتاجاً». قالت: «أشهد أنك نبي» قال: «هل لك أن أتزوجك فأكل بقومي وفومك العرب». قالت: «نعم». وتقول الرواية إنه تزوجها وأقامت عنده ثلاثة أيام ثم عدت إلى أهلها فسألوها عن الصداق الذي قدم لها فقالت لهم: «لا شيء» فقالوا: «ارجعي، فضيع بمثلك أن ترجمي بغير صداق». فرجعت وطلبت صداقاً فأمر مؤذنها أن يؤذن في الناس: «إن مسيلمه بن حبيب رسول الله قد وضع عليكم صلحين مما أتاكم به محمد: صلاة المشاء الآخر، وصلاة الفجرة»^(٢٣).

يكاد يكون ما تقدم هو كل ما تقدمه لنا مصادرنا من أخبار مسيلمه ومضمون نبوته وقرآنه. ومع ذلك فإن حظه من اهتمامها كان أكبر من حظ مدعي النبوة الآخرين: طليحة الأسدي، سجاج التميمية، الأسود العنسي، ذي التاج (بعمان). . . نعم لقد أوردت المصادر التاريخية تفاصيل وافية عن الجانب السياسي والحربي في حركة هؤلاء ولكنها أهملت جانب «العقيدة»، فنحن لا نعثر فيها إلا على بضعة مسجمات للأسود العنسي وطلليحة، وهي لا تفرق في شيء عن مسجمات مسيلمه. من ذلك ما يروى لطلليحة من أنه كان يقول: «والحسام

(٢٢) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٦، ص ٣٣١.

(٢٣) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

واليهام، والصدرد الصوام، قد ضمن قبلكم بأعوام، ليلفن ملكتنا العراق والشام»، وأنه قال لأصحابه وهم يستعدون لمواجهة جيش المسلمين: «أمرت أن تصنعوا رحى ذات عرى، يرمي الله بها من رمي، يوي عليها من هوى»^(٢٤). وكان يدعي هو الآخر أن جبريل يأتيه بالوحي، وفي خبر آخر أنه بعث ابن أخيه إلى النبي (ص) يدعو إلى المودعة ويخبره خبره وأن الذي يأتيه بالوحي هو ذو النون^(٢٥). «وكان يأمرهم بترك السجود في الصلاة ويقول: إن الله لا يصنع بتعسر وجوهكم وتفتح أدياركم شيئاً، اذكروا الله، أعبدوه قياماً»^(٢٦).

وأما الأسود العنسي، وهو من قبيلة عنس التي يسمي إليها أيضاً عيار بن ياسر الصحابي المعروف، وهي من فروع قبيلة مذحج اليمينية التي كانت تسكن شمال وسط اليمن، فتؤكد مصادرنا على عنصر الكهانة في شخصيته: «كان الأسود كاهناً شجاعاً، وكان يريهم الأعاجيب، وسي قلوب من سمع منطقتهم. وكان أول ما خرج أن يخرج من كهف خبان، وهي كانت داره وبها ولد ونشأ [يفتح قريباً من نجران إلى الجنوب] وكان قد كتب إلى النبي يخبره بقيامه واستيلائه على صنعاء»^(٢٧)، وكان يسمي نفسه «رحمان اليمن» مثلاً كان مسليمة يدعو نفسه «رحمان اليهامة»، وكان يدعي أن ملكين يأتيانه بالوحي، أحدهما سحيق والأخر شفيق. وتذكر له بعض المصادر السجعات التالية: «والمائسات ميساً، واندارسات درساً. يحجون جمعاً وفرادى، على فلاحهم بيض وصفرة»^(٢٨).

وبعد، فإذا يمكن أن نستخلصه من هذه الأخبار والنصوص عن مضمون «العقيدة» التي كان يروجها ادعياء النبوة هؤلاء؟

أ- لعل أول ما يلفت النظر هو أن هؤلاء المتنبين كانوا أقل مستوى في سجعهم وعقائدهم من أولئك «الحنفاء» والرهبان المتهمسين الذين تحدثنا عنهم. لقد كانوا أقرب إلى الكهان منهم إلى أي شيء آخر. ومع ذلك يجب أن لا نقلل من أهمية ادعائهم النبوة بالنسبة لحركة الردة. لقد كان لا بد من تعشئة المخيال الجماعي في قبائلهم، ولم يكن التركيز على «النعرة القبلية» ليكفي وحده بل كان لا بد من ربطها بشيء «مقدس» يقع في مستوى أعلى، مستوى «العقيدة»، حتى يغدو في الإمكان تجاوز الصراعات داخل «القبيلة» من جهة واستمالة «العامية» وتعبئتها من جهة ثانية. وإذا أضفنا إلى هذا أن القبائل العربية لم تكن آنذاك تعرف عن الإسلام إلا ما كان ينقل شفويًا من أخبار مقتضبة عن النبي وشذرات من القرآن، لا بد أن يكون قد داخلها ما يداخل مثل هذا النقل العامي عادة، وأخذنا بعين الاعتبار حال «العقيدة» عموماً في الجزيرة العربية آنذاك، أمكننا أن نتصور أن اتباع هؤلاء من «جمهور

(٢٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٦٤.

(٢٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٢٦) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨).

ج ٢، ص ٢٢٢.

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢٨) أحمد بن سعيد بن حمدان الغامدي، عقيدة خصم النبوة (الرباض: دار طيبة، ١٩٨٥)، ص ١٧٥.

الناس، على الأقل، كانوا يؤمنون بهم كـ «أنبياء»، أو ككهان / أنبياء، إذ لم يكونوا يعرفون نموذجاً آخر، حتى يقارنوا ويكتشفوا طابع الاصطناع في نبوة هؤلاء الأدياء.

ب - وما يلفت النظر أيضاً في نبوة هؤلاء أنهم إذ عملوا على تقليد النبي محمد (ص) للشورة عليه بقوا منخرطين في عقيدة الدعوة المحمدية، بصورة ما، مما جعل دعاويهم أشبه ما تكون بـ «الانحراف» داخل الدعوة المحمدية منها بـ «الخروج» ضدها. ذلك أنهم لم يعودوا إلى عبادة الأصنام ولا قاموا بالترويج لعقائد أخرى مثل العقائد المسيحية أو اليهودية أو المجوسية أو المانوية، بل لقد بقوا «محتفظين» بجوهر الدعوة المحمدية [= التوحيد]، فكانوا يتحدثون عن الله، كإله واحد، وعن «جبريل» كساقل للوحي من الله إليهم. ولا تشبه مصادرها التاريخية إلى أي مظهر من مظاهر «الشرك» في دعاويهم. والتغير الوحيد الذي أحدثوه كان يقع على مستوى «الشرعية»: إباحة الزن، النقص من عدد الصلوات، أو إلغاء السجود، أو التخفيف من الصيام... الخ. وإذا أضفنا إلى هذا ما كان يطبع اسجاعهم من تقليد شكلي للقرآن، أدرنا إلى أي مدى كانوا «يفكرون» داخل الإسلام وليس خارجه، الشيء الذي يدل على عجزهم عن الاتيان بشيء «جديد».

ج - على أن أهمية هؤلاء لا تكمن فيها جاءوا به من عقيدة أو شريعة ولا في مدى نجاحهم في تقليد النموذج المحمدي، إن أهمية هذه الظاهرة بالنسبة لموضوعنا كامنة في «مستقبلها»، فيما «بقي» منها، وليس في «حاضر»ها ولا فيما حققته أو لم تحققه. إن ظاهرة ادعاء النبوة هذه، إذا كانت استمراراً لحال «العقيدة» في الجزيرة العربية قبل الإسلام، فهي من ناحية أخرى تشكل، بمعنى ما من المعاني، سابقة لظواهر مماثلة مستحدثت داخل الإسلام ونمت رايته، في العصر الأموي خاصة. إن القبائل التي كانت قد ارتدت وقام فيها أدعياء للنبوة قد أحضمت بالقوة كما بينا، ولم يرض على إخضاعها سوى نحو سنة حتى جنسها عمر بن الخطاب للفتح فعدت «عسكراً» مشغولاً بالقتال وتوابعه وغنائمه. وعندما استقر بها الحال في الكوفة والبصرة ومصر... الخ بدأت «المعتقدات القديمة» تظل يرأسها من بين صفوفها على لسان رجال لم يكونوا يختلفون كثيراً عن نموذج الكاهن المنني كمسيلمه وغيره، بل كان منهم من عمد إلى ما كان قد عمد إليه مسيلمه من إدخال تعديلات على الواجبات الدينية فكان منهم من عدل في الصلاة والصيام والحج والزكاة وكان منهم من أحل الخمر والزرق... الخ مما ستعرض إليه عند حديثنا عن «ميثولوجيا الإمامة» في فصل قادم. ولم تكن ظاهرة ادعاء النبوة، التي عبرت عن منافسة القبائل العربية لقريش، هي وحدها التي انبعثت داخل «دار الإسلام» لتعبر عن «المعتقدات القديمة» وحال «العقيدة» قبيل الدعوة المحمدية وأثناءها، بل لقد كان لـ «الموروث» الوثني، خصوصاً تراث «الكعبة اليبانية»، نوع آخر من الحضور كان أقوى وأكثر تأثيراً، ليس فقط زمن «الردة» بل أيضاً زمن «الفتنة» وما تلاها من أحداث في العصر الأموي.

إنه «موروث» يستحق منا أن نقف عنده قليلاً.

تحاول هذه الفقرة والتي تليها أن نجيب عن سؤال أعتقد أنه يتوقف عليه جلاء كثير من الجوانب التي تخص «العقيدة» زمن الثورة على عتبان أولاً، ثم على عهد خلافة علي بن أبي طالب ثانياً، وبكيفية أحص على عهد الأمويين ثالثاً، من أيام معاوية إلى قيام الدولة العباسية. يتعلق الأمر بذلك الدور الرئيسي الذي كان للقبائل اليمنية في جميع تلك الأحداث، ليس على مستوى «القبيلة» و«الغنيمة» وحسب، وهذا ما عرضنا له في الفصلين السابقين، بل أيضاً، وهذا أكثر أهمية، على مستوى «العقيدة» نفسها. إن جميع من له الملم بأحداث القرن الهجري الأول يعرف كيف أن مصادرنا التاريخية، أو بعضها على الأقل (المصادر السنية عموماً)، تجعل «الفتنة» زمن عثمان من تدبير شخص اسمه «عبد الله بن سبأ» الذي قيل إنه يهودي من اليمن، كما تجعله مصدراً لـ «الغلو» في حق علي بن أبي طالب، وبالتالي المرجعية الأولى للفكر الشيعي. وقد أطلقت مصادرنا التاريخية على حركة المعارضة لمعاوية اسم «الشيعة» نسبة إلى عبد الله بن سبأ هذا، ومن وراء اسمه إلى القبائل اليمنية ككل. أما غلاة الشيعة الذين ظهروا بأعداد لافتة للنظر، مباشرة بعد مقتل الحسين، فإن معظمهم كانوا من أصل يمني ويروجون لـ «عقائد» ترجع بها مصادرنا التاريخية إلى «ابن سبأ».

ولإلقاء أكثر ما يمكن من الأضواء على هذا الموضوع الذي لا تحفى أهميته نبداً بتقديم المعلومات التالية، ونعتمد للقراءة عما سيتخلل العرض من استطرادات لا نشك في أنه سيكتشف بنفسه أهميتها وبالتالي سيجد ما يبررها.

يذكر المنسرون والمهتمون بـ «أسباب النزول» أن فروة بن مسيك لما قدم على رسول الله (ص) عام الوفود، قال للنبي: يا نبي الله إن سبأ قوم كان لهم في الجاهلية عز وإني أخصى أن يردوا عن الإسلام، أفأقاتلهم؟ فقال: ما أمرت فيهم بشيء بعد، فنزل قوله تعالى: ﴿لقد كان لسبأ في منكم آية، جتان من يمن وشمال. كلوا من رزق ربكم واشكروا له. بلدة طيبة ورب غفور. فاصروا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبعلتكم بجهنم جنتين ذوات أكل حطواك وشيء من سرور قليل. ذلك جزيتكم بما كفرتم، وهل نجزي إلا الكفور﴾ (سبأ ٣٤ / ١٥ - ١٧).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يذكر البخاري أن جرير بن عبد الله البجلي (من قبيلة بجيلة التي كانت تعبد ذا الخليفة، هي وقبائل أخرى)، وكان صحابياً مرموقاً، قال: «قال لي رسول الله (ص): ألا تريحي من ذي الخليفة؟ قلت: بل. فأنطلقت في حسين ومائة فارس... وكان ذو الخليفة بيتاً باليمن ختم وبجيلة فيه نصب تعبد، يقال له الكعبة، [وفي رواية أخرى: «بمس الكعبة البيضاء»]. قال [الراوي] فأتانا ففرعها بلنار وكسرها، قال ولما قدم جرير اليمن كان بها رجل يعضم بالأزام بها»^{١٠١}. وكان ذو الخليفة هذا «يسلمون به الكعبة التي يقولون لها بكعة الكعبة الشامية [لوقوعها

(٢٩) جلال الدين محمد بن أحمد المعلى وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، وبهايت لباب التنزل في أسباب النزول للسيوطي، ص ٦٦٠.
(٣٠) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

شمالاً جهة الشام] ولينتهم الكعبة اليمنية^(٣١). وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: «لا تقوم الساعة حتى تضطرب إهابت نساء دوس على ذي الخلصة»^(٣٢) (دوس: قبيلة كانت تسكن حيث كان يوجد ذو الخلصة هذا. ومعنى الحديث لا تقوم الساعة حتى تعود نساء دوس للطواف على الكعبة اليمنية كما كن يفعلن من وأهل الناحية قبل الإسلام). وفي هذا السياق نذكر ما يروى عن أبي هريرة من أنه قال: «وما أسلمت قال لي رسول الله (ص): عن أنت؟ قلت من دوس. فوضع يده على جبهته وقال: ما كنت أرى أن في دوس رجلاً فيه خير»^(٣٣). وعندما قدم على النبي (ص) وقد الأزد وعلى رأسهم صرد بن عبد الله أمره النبي (ص) على قومه وأمره أن يجاهد بمن أسلم من أهل بيته المشركين من قبائل اليمن فخرج «حتى نزل بجرش وهي بومئذ مدينة منلقة وفيها قبائل اليمن، وقد ضوت إليهم خشم فدخلوا معها حين سمعوا بقدوم المسلمين فتحصنوا في قلاعها فحاصروهم المسلمون قريباً من شهر ثم تركوهم، فخرجوا من حصونهم، ثم عطف عليهم المسلمون فهزموهم»^(٣٤). ويذكر المؤرخون أن قبيلة خشم كانت قد ازلت زمن أبي بكر وعادت إلى عبادة ذي الخلصة، فبعث أبو بكر عبد الله بن جرير إليهم «وأمره أن يدعو من قومه من بيت على أمر الله وأن يأتي خشم فيقاتل من خرج غيياً لذي الخلصة ومن أراد امانته»^(٣٥). لتضف أخيراً، وليس آخر، «حديث القحطاني» فقد روى البخاري أن النبي (ص) قال: «لا تقوم الساعة حتى يجرح رجل من قحطان يسوق الناس بمصاه»^(٣٦). وكان أهل كندة، الذين كانوا يسكنون شمال اليمن في المنطقة نفسها التي كان فيها ذو الخلصة وكانوا عن يعلونه، كان أهل كندة يقولون انه سيظهر فيهم «القحطاني» الذي سيعيد إليهم ملكهم الذي لم يكن قد مضى على زواله عند قيام الدعوة المحمدية سوى نحو قرن من الزمان. و«القحطاني» يوازن «المهدي» الذي سيروج له غلاة الشيعة كما سنرى.

هذه المعطيات التاريخية: ذو الخلصة، أو الكعبة اليمنية، دوس وخشم وبيجلة، والقلاع المحصنة، والقحطاني، وملك أهل كندة، ستجد ما يبرر إدراجها هنا، هكذا بعضها بجوار بعض، في الحقائق التاريخية التي أماطت اللثام عنها كشوف تاريخية وأثرية حديثة، نورد عنها فيما يلي بعض البيانات، في إطار استطراد قد لا يتخلو من فائدة.

الاكتشاف الأول يتعلق بوجود بنايات ذي الخلصة قائمة إلى العشرينات من هذا القرن، ولا زالت آثاره موجودة إلى اليوم. كتب محقق كتاب أخبار مكة للأزرقى تعليقاً صافياً حول صنم ذي الخلصة كشف فيه عن حقائق هامة نوجزها فيما يلي: بدأ المحقق بسرد ما ورد في موضوع ذي الخلصة عند المؤلفين القدامى. ففي الأزرقى نقلاً عن ابن اسحاق أن عمرو بن لحي نصب ذا الخلصة في أسفل مكة. وعمرو بن لحي هذا هو الذي تقول عنه

(٣١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١.

(٣٢) البخاري، نفس المرجع، ج ٩، ص ١٠٥.

(٣٣) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٨، ص ١٠٧.

(٣٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٦.

(٣٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٩٥.

(٣٦) البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٠.

مصادرنا التاريخية انه هو الذي جاء بالأصنام من الشام ونصبها في الجزيرة العربية^{٣٣}. وعند ابن الكلبي: ذو الخلصة «مرودة يضاء، منقوش عليها كهية الناج، وكانت بتبالة بين مكة واليمن على مسيرة سبع ليال من مكة، وكان سدنتها بنو امامة من باهلة من أعصر. وكانت تعظمها خثعم وبجيلة وازد السراة ومن فارهم من يطن العرب من هوازن ومن كان يبلادهم من العرب بتبالة» (كتاب الأصنام ص ٣٤ - ٣٦). وفي معجم ياقوت، إضافة إلى ما تقدم، أن ذا الخلصة «صنم في ديار دوس... وقيل: كان ذو الخلصة يسمى الكعبة البهانية، والبيت الحرام الكعبة الشامية». وفي لسان العرب لابن منظور: «ذو الخلصة موضع يقال إنه بيت لخنعم كان يدعى كعبة اليامة». وفي تاج العروس للزبيدي: «كان يدعى الكعبة البهانية ويقال له كعبة اليامة». وبعد أن يذكر المحقق حديث ذي الخلصة ثم حديث نساء دوس اللذين ذكرناهما قبل ينتهي إلى تقرير ما يلي:

أ - «كانت العرب اتخذت مع الكعبة طواغيت، وهي بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة، لها سدنة وحجاب، ويهدى لها كما يهدى للكعبة، وتطوف بها كطوافها بها وتحرر عندها»^{٣٤}.

ب - كان ذو الخلصة بيتاً فيه نصب تعبد يقال لها الكعبة... وكانت تسمى أيضاً الكعبة البهانية. ويرى المحقق أن تسميتها «كعبة اليامة» وهم أو تحريف من الناسخ. ونحن لا نستبعد أن تسمى بهذا الإسم أيضاً وإن يكون أهل اليامة أو بعضهم يهج إلى ذي الخلصة وهو يقع جنوب بلادهم. ويرجح المحقق أن يكون ذو الخلصة يسمى أيضاً «الولية» ويذكر أنهم كانوا يستقسمون عنده بالأزلام، كما كانوا يفعلون في مكة، وأن امرأة القيس الكندي، الشاعر المعروف استقسم عنده عندما خرج يطلب ثار أبيه. وكانت كندة من القبائل التي تعظم ذا الخلصة.

ج - وبعد أن يذكر المحقق رواية عبد الله الجلي وحديث البخاري حول ذي الخلصة، وقد ذكرناه قبل، يقول: «والذي يدولنا أن الجلي لم يفر على هدم بيان ذي الخلصة لضخامت، أو أنه اكتفى بدم قسم منه، أو بدم الأوثان التي كانت فيه ويقاء جدران البنيان قائمة» ذلك أنه حدث في العصور الأخيرة أن بعض القبائل في الجزيرة العربية «انقلبت إلى حياتها الجاهلية الأولى بالنسك بالبدع والخرافات وعادت إلى التمسح بالأحجار والأشجار وكانت «دوس» ومن يجاورها من القبائل في الطليمة فرجعت إلى ذي الخلصة تتمسح بها ويهدى لها وتحرر عندها، وكذلك صارت تفعل عند شجرة كانت تصاف ذا الخلصة تسمى «العلاء»...»^{٣٥} ثم يضيف المحقق قائلاً: «ولما استولى جلاله الملك عبد العزيز الفيصل آل سعود ملك المملكة العربية السعودية على الحجاز في عام ١٣٤٣هـ... سير حملة لإخضاع القبائل الفاطمية في سراة الحجاز. وبعد أن أخضعت الحملة قبائل زهران النازلة في الوادي المعروف باسمها خرجت إلى جبال دوس، وذلك في شهر ربيع الثاني من عام ١٣٤٤هـ [الموافق ١٩٢٥م] وكان في مسكرة (ثروق) جدوران بيان ذي الخلصة لا تزال قائمة وبجانبها شجرة العلاء، فأحرقت الحملة الشجرة وهدمت البيت ودمت

(٣٧) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ٧٦.
(٣٨) النص منقول عن ابن اسحق في: نفس المرجع، ج ١، ص ٨٣.
(٣٩) انظر رشدي الصالح ملخص في: أبو الوليد محمد بن عبد الله الأزرق، أخبار مكة (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ص ٣٧٤.

بأنقاضه إلى الوادي فعنى بعد ذلك رسمها وانقطع أثرها. ويقول أحد الذين رافقوا الحملة إن ببيان ذي الخلصة كان ضخماً بحيث لا يقوى على زحزحة الحجر الواحد منه أقل من أربعين شخصاً وأن مئاته تدل على مهارة وحذق في البناء. وقال لنا أحد شيوخ بني زهران إن ببيان ذي الخلصة كان تاماً، ولا استولى الإمام سعود الكبير على عسير في الربع الأول من القرن الثالث عشر الهجري... هدم قسماً منه وبقيت جدرانها قائمة إلى عام ١٣٤٤هـ كما ذكرناه.

د- أطلقت العرب اسم ذي الخلصة على قرية ثروق المذكورة وكانوا يسمونها أيضاً «الولية» و«العلاء»، وهي اسم للشجرة المشار إليها قبل والمعروفة البيضاء كذلك. ومن هنا يتضح - في نظر المحقق - خطأ من قال إن ذي الخلصة كان يقع في تبالة: «فإن تبالة تبعد عن جبال دوس مسيرة ثلاثة أيام، وهي وادٍ كبير يمتد من بلاد خشم الواقعة في الجنوب الشرقي من وادي زهران إلى ديرة بقرن... والقول بأن ذا الخلصة كان عتبة تبالة أقرب إلى الصحة».

هذا عن الاكتشاف الأول. أما الاكتشاف الثاني الذي نريد أن نشير إليه هنا فهو يتعلق بـ «قرية» مسماة اليوم بـ «قرية الفساو» والتي كشف البحث مؤخراً عن آثار فيها على جانب عظيم من الأهمية، وذلك من طرف فريق من الباحثين الأثريين على رأسهم عبد الرحمن الطيب الأنصاري، أستاذ بجامعة الرياض. وقد نشر الأنصاري نتائج أبحاث فريقه في كتاب مصور صدر عن جامعة الرياض سنة ١٩٨٢، نقتبس منه ما يلي: «تقع «قرية» إلى الشمال الشرقي من مدينة نجران في المنطقة التي يتداخل فيها وادي الدواسر ويتقاطع مع جبال طويق عند فوهة عمري قناة تسمى بالفار... فهي يفلك تقع على الطريق التجاري الذي يربط بين جنوبي الجزيرة العربية وشمالها الشرقي حيث كانت تبدأ القوافل من ممالك سبأ ومعين وقتبان وحضرموت وحبر منجعة إلى نجران ومنها إلى «قرية» ومنها إلى الأفلاج القالمة ثم تنجبه شرقاً إلى الخليج وشمالاً إلى وادي الرافدين وبلاد الشام، فهي بذلك تعتبر مركزاً تجارياً واقتصادياً هاماً في وسط الجزيرة العربية». وفي المصادر الإسلامية القديمة أنها «موضع بين عقيق بني عليل واليمن» شمال شرق نجران «فإن تيامنت شربت ماء عادياً يسمى «قرية» إلى جنبه آبار عادية وكنيسة منحوتة في الصخر». هذا من جهة، ومن جهة أخرى «نجد كتابات جنوب الجزيرة العربية قد أشارت إلى «قرية» وسمتها «قرية ذات كهل». وكهل هذا الذي أشارت إليه تلك الكتابات موجودة آثاره في قرية الفساو، كتابة ورسماً على سفوح جبل طويق وعلى جدران سوقها ومنازل سكانها ومبائرهم. وتشير هذه المصادر أيضاً إلى أن «قرية» كانت عاصمة لدولة كندة وأن ملوك سبأ وذي ريدان غزوها أكثر من مرة».

ويضيف الأنصاري قائلاً: «وما سبق يمكن أن نلمح أن أهمية «قرية» تنحصر أولاً في موقعها كعقبة زجاجة تسيطر على الطريق التجاري بحيث لا تستطيع القوافل أن تسير دون المرور بها، وثانياً أنها كانت عاصمة لدولة كان لها دورها في تاريخ الجزيرة العربية لمدة تزيد على خمسة قرون هي دولة كندة [من القرن الأول إلى الخامس الميلادي]. وثالثاً في أنها تحتوي على قدر كبير من آبار المياه، فقد أحصينا فيها نحواً من سبعة عشر بئراً ضخماً كما أنها تقع على وادٍ يفيض بين فترة وأخرى، مما ساعد على ازدهار الزراعة...».

ويحدثنا الأنصاري عن آثار «قرية» ذات الأبراج العظيمة والمباني الواسعة حيث توجد مجموعة من التماثيل البرونزية منها تماثيل عثر عليها في مقابرها يذكرنا أحدها بمبلاسه وطريقة نحته بـ «تماثيل البترا وتدمر والحض» في سوريا. ومن الآثار التي عثر عليها الفريق «شاهد قبر مكتوب بالقلم المسند نمرة ١» قبر معاوية بن ربيعة من آل ٢ الفحطاني ملك فحطان وسدح... هـ. أما الكتابات فهي منتشرة بشكل يبعث على الإعجاب بهذا المجتمع المتعلم، فلا نفتأ نجد الكتابات في كل اتجاه... منها كتابات تشير إلى أسماء بعض الصوفاة فخرنا على «كهل» معبودهم الأهلط، و«وال» و«اللات»

و «عثر - أشرق» و «العزى» و «مناقة» و «ود» و «شمس» . . . ومن جملة أسماء الأعلام . . . «عبد العزى» و «عبد شمس» و «داضي» . . . الخ^(٤٠).

أما الاكتشاف الثالث فيتعلق بأطروحة مشيرة قال بها كمال الصليبي صاحب كتاب التوراة جاءت من جزيرة العرب^(٤١). و فحوى هذه الأطروحة أن «البنية التاريخية للتوراة لم تكن في فلسطين بل في غرب الجزيرة العربية بمحاذاة البحر الأحمر، وتحديدًا في بلاد السراة بين الطائف ومشارف اليمن، وبالتالي فإن بني إسرائيل من شعوب العرب البائدة أو من شعوب الجاهلية الأولى، وقد نشأت الديانة اليهودية بين ظهرانيهم ثم انتشرت من موطنها الأصلي، ومنذ وقت مبكر، إلى العراق والشام ومصر وغيرها من بلاد العالم القديم».

وما يحتمل هنا من هذه الأطروحة هو أن المنطقة التي يحددها الصليبي كمجال تاريخي لبني إسرائيل في جزيرة العرب هي نفسها المنطقة التي يقع فيها ذو الخلصة، أو الكعبة اليمانية، وهي تمتد إلى الجنوب الشرقي إلى المنطقة التي تقع فيها «قرية» الفاو . . . وبالرجوع إلى نصوصه وخرائطه يتبين أن المنطقة التي يحددها لـ «جنات عدن» تقع غير بعيد من المنطقة التي يوجد فيها موقع ذي الخلصة، منطقة وادي تباله. يقول: «وهكذا فإن مياه وادي تباله المارة بالمدينة تلقي مع سائر روافد [وادي] بيشة ونجري عبر الروشن لتسقي واحة الجنيضة» ثم يضيف قائلًا: «وهذا تمامًا ما يقوله سفر التكوين [من التوراة]: «وكان نهر يخرج من عدن ليسي الجنة، ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس» ثم يعلّق قائلًا «وقد يبدو الأمر مذهبًا للوهلة الأولى، ولكنه الواقع بلا أدنى شك. فالجنيضة هي «جنة عدن» التوراتية [. . .] ومن المعروف أن بعض الأديان القديمة في شبه الجزيرة العربية كان يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتقديس حدائق معينة، وكان كبار الكهنة يقيمون في هذه الحدائق (أو الجنات) ويرتقون في محاصيلها الزراعية فيأكلون من عنها ونخلها»^(٤٢).

إن أهمية المعطيات التي أوردناها في هذا الاستطراد بالنسبة لموضوعنا كامنة في أنها تساهم في إعطاء معنى ومضمونًا لكثير من الأخبار والمقولات التي تزخر بها كتب التراث، منها تلك التي تتعلق بالصراع بين «الفصحانيين» و «العدنانيين»، فلم يكن هذا الصراع مجرد خصومات تقع على صعيد «القبيلة» وحدها بل كان يقع كذلك على صعيد «الغنيمة» و «العقيدة». إن الأمر يتعلق بطريقتين تجاريين دوليين متداخلين: الطريق الرابط بين اليمن عبر نجران و «قرية» عاصمة كندة و . . . بين الخليج والعراق من جهة، والطريق الرابط بين اليمن عبر نجران وتباله (حيث ذو الخلصة) ثم مكة، ومنها إلى الشام، من جهة أخرى.

(٤٠) عبد الرحمن الطيب الأنصاري، قرية الفاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية (الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢).

(٤١) كمال الصليبي، التوراة جاءت من جزيرة العرب، ترجمة عفيف الرزاز، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦).

(٤٢) نفس المرجع، ص ٢٧٨ - ٢٧٩. هذا ويمكن قلب أطروحة الأستاذ الصليبي: فبدلًا من القول أن بني إسرائيل عاشوا البنية التاريخية للتوراة في منطقة عسير بالجزيرة العربية، يمكن الزعم بأن القبائل اليهودية التي نزحت إلى هذه المنطقة، بعد أن عاشت البنية التاريخية للتوراة في فلسطين فد أطلقت أسماء توراتية بالمعبرانية على الأماكن التي ذكرها الصليبي. هذا مجرد اقتراض.

وتقع منازل قبائل مذحج (التي منها الأسود العنسي) وبجيلة وخنثم ودوس وهي القبائل الأكثر ارتباطاً بمركز ذي الخليفة، أي الكعبة البائية، والتي ظهر منها «غلاة» هرمسيون غنوصيون ستعرف عليهم فيما بعد، تقع منازل هذه القبائل في هذه المنطقة بالذات: منطقة ملتقى الطرق التجارية الذي يكون، في العادة، ملتقى للتيارات الدينية والثقافية كذلك.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالمعلومات التي أمدنا بها عمق كتاب أخبار مكة حول ذي الخليفة: موقعه ونبأاته وبقاء هياكله قائمة إلى العشرينات من هذا القرن تزورها بعض القبائل وتعظمها وتهدي إليها... الخ، والمعطيات الهامة التي كشف عنها البحث الأثري في «قرية» عاصمة كندة، إضافة إلى أطروحة كمال الصليبي حول «جنات عدن» والبيئة التاريخية للتوراة، كل ذلك يعطي لعبارة القدماء: «ذو الخليفة...» وكان يقال له الكعبة البائية بضامون به الكعبة بمكة، ويقولون للتي بمكة الكعبة الشامية وليبنتهم الكعبة البائية»^(٤٣)، أقول إن المعطيات المذكورة تعطي لهذه العبارة مضموناً أغني وأقوى من أي مضمون يمكن أن يستفاد من مجرد كليتها وسياقها داخل النصوص التي وردت فيها. فـ «المضاهاة» هنا ليست مجرد تشبيه أو مماثلة بل إنها واقع تاريخي حضاري: عمران بني محاري ديني... الخ ولذلك، وبسبب من هذه المضاهاة العميقة الأبعاد اهتم النبي (ص) بهذا المعبد الوثني الهرمي وقال للصحابي الكبير، زعيم بجيلة، جرير بن عبد الله البجلي: «ألا ترى بني من ذي الخليفة؟ فانطلق جرير في سرية تعرف في كتب السيرة بـ «سرية ذي الخليفة» كما ذكرنا ذلك في مستهل هذه الفقرة. ولم يهتم النبي (ص) بالكعبة البائية وحدها بل اهتم كذلك بمنتهى اليمن الأسود العنسي فأرسل مبعوثين عديدين إلى القبائل هناك وأصدر أوامره بتصفية بأية طريقة: «أما غيلة وأما مصادمة»^(٤٤) وقد نجح المسلمون في تنظيم عملية اغتياله. ومع ذلك فقد انبثقت الردة في اليمن بمجرد وفاة النبي (ص) وكان من رؤوسها أشخاص سيكون لهم، بعد أن هزموا ودخلوا الإسلام ثانية، أدوار خطيرة في «الفتنة الكبرى» سواء زمن عثمان أو زمن الحرب بين علي ومعاوية. بل إن حضور «البائية» على مستوى «القبيلة» و«السبئية» على مستوى «العقيدة» كان حضوراً حاسماً وموجهاً في كثير من الأحداث الخطيرة التي عرفتھا الدولة الأموية «القرشية» من قيامها إلى سقوطها، وبالتالي كان حضوراً تأسيسياً في تكوين «العقل السياسي العربي». وإذا كنا لا ندعي أننا نستطيع هنا الإحاطة بجميع أصول وفصول هذا الدور الذي لعبته «البائية» فيما عرفته دولة الدعوة المحمدية زمن الخلفاء الراشدين فإننا نعتقد أن المعطيات التالية تساعدنا على اكتساب تصور أوضح لجانب هام من أصول «العقل السياسي العربي» ومكوناته التأسيسية.

- ٤ -

كيف تأسست العلاقة بين النبي (ص) واليمن؟ كيف نفسر انضمام أهل اليمن، في

(٤٣) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٧١.

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٨.

الجملة، إلى علي بن أبي طالب وتشييعهم له؟ كيف نسر الطابع الغنوصي الهرمسي الذي طنى على التشيع، منذ وقت مبكر؟ تلك هي الأسئلة التي ستحاول هذه الفقرة التماس الجواب عنها.

يذكر ابن اسحاق أنه قدم على النبي (ص) عام الوفود، وقد كنته وعلى رأسه الأشعث بن قيس. فلما دخلوا عليه قال الأشعث: «يا رسول الله نحن بنو أكل المرار، وأنت ابن أكل المرار». قال الراوي: فتبسم رسول الله (ص) وقال مخاطباً الحاضرين من أصحابه: «ناسبوا بهذا النسب العباس بن عبد المطلب وربيعه بن الحارث، وكان العباس وربيعه رجلين ناجرين. وكانا إذا شاعا في بعض العرب فسئلا من هما؟ فالأ: نحن بنو أكل المرار، يتعززان بذلك»^(٤٥). ويضيف ابن إسحاق «وذلك أن كنته كانوا ملوكاً». ويقول الراوي إن النبي (ص) رد على الأشعث قائلاً: «ولا. =] كسا من بني أكل المرار بل نحن بنو النضر بن كنانة، لا نققوأنا ولا ننفي من أبتنا». ويعلق ابن هشام على ذلك بقوله: «الأشعث بن قيس من ولد أكل المرار من قبل النساء [= أي من جهة الأم]، وأكل المرار: الحارث بن عمرو بن حجر بن عمرو بن معاوية... بن كندي»^(٤٦). ويقول المؤرخون إن أول من لقب بـ «أكل المرار» هو حجر بن عمرو بن معاوية... أول ملوك كنته على نجد، وذلك بعد أن نزحت هذه القبيلة من موطنها الأصلية بحضرموت وسكنت شمال اليمن. وكان ملوك كنته هؤلاء يعملون تحت إمرة ملوك حير من التبابعة، وكانت عاصمتهم هي «قرية» التي تحدثنا عنها قبل، وتقع قريباً من منازل قبائل مذحج وبجيلة وختعم، المنطقة التي كانت فيها الكعبة اليبانية ومعابد أخرى.

وما يهنا هنا هو تلك «العلاقة» التي أزد الأشعث بن قيس أن يقيمها كرابطة «نسب» بين كنته والنبي (ص) لقد قال له الأشعث: «نحن بنو أكل المرار وأنت ابن أكل المرار، أي تربطنا وإياك علاقة نسب ترجع إلى جدنا المشترك الحارث الكندي الملقب بهذا اللقب. فرد عليه النبي (ص) مصححاً هذه العلاقة من جهتين: فمن جهة أولى بين النبي (ص) طبيعة العلاقة التي كانت تربط عمه العباس بن عبد المطلب بربيعه بن الحارث الكندي، وهي علاقة تجارة وأسفار، وانها كانا يتعززان خلال أسفارهما بالانتساب إلى الملك الحارث أكل المرار. ومن جهة أخرى رد عليه النبي (ص) بأن بني النضر بن كنانة، أي قريش، الذين ينتمي إليهم لا يتعمون نسب أمهم بل يحملون أسماء آبائهم. ومعلوم أن عدداً من جذات النبي (ص) كن من اليمن، فأم جده عبد المطلب كانت من بني النجار هي وأمها وجدتها، كما أن إحدى جذات هاشم، جده الأعلى، كانت من خزيمية، وكانت جدة قصي «بجمع قريش» من بجيلة، وكانت أم كلاب بن مرة، أحد أجداد النبي هي دعد بنت صرير بن ثعلبة بن الحارث الكندي»^(٤٧)، وبذلك يكون معنى قول النبي ذلك: إن نسبا يبقى في قريش بالرغم من أن أمهاتنا من اليمن.

(٤٥) المرار: شجر مر، كتابة عن اقتحام المصاعب.

(٤٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٨٥ - ٥٨٦.

(٤٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦، هامش التحق نقلاً عن السهيلي.

واضافة إلى هذه العلاقة الزوجية، علاقة النسب من جهة الأم وعلاقة التجارة، كانت هناك علاقة جديدة تالفة هي علاقة المصاهرة، ومعلوم أنه كان لها شأن كبير في السياسة عند العرب في الجاهلية والإسلام. فقد تزوج النبي (ص) أسماء بنت النعمان بن الأسود بن الحارث بن شراحيل بن الجون بن حجر بن معاوية الكندي أكل المرار، «وكانت من أجل نانه وأشبهن. فلما جعل يتزوج الغرائب [خارج قريش] قالت عائشة: قد وضع يديه في الغرائب ويوشكن أن يصرفن وجهه عنا»، «وكان خطيبها (ص) حين وقفت عليه كئيب. فلما رآها نساؤه حسدتها فقلن لها: إن أردت أن تحطي عنده، فتعدي بالله منه إذا دخل عليك»، «فعلت ذلك فصرفت وجهه عنها وقال: أمن عائد الله، الحقني بأهلك، وخرج والغضب يرى في وجهه. فقال له الأشعث بن قيس: «لا يسؤك الله يا رسول الله. إلا أزوجك من ليست بدوتها في الجبال والخب؟» قال: «من هي؟» قال: «أختي قيلة» فقال: «وقد تزوجتها فانصرف الأشعث إلى حضرموت - حيث كانت تقيم - فجهزها وحملها، حتى إذا فصل من اليمن بلغته وفاة النبي (ص) فردها»^(٤٨). ليس هذا وحسب، بل لقد خطب الأشعث بن قيس نفسه أخت أبي بكر، الرجل الثاني بعد النبي (ص) في دولة الدعوة المحمدية. ومثل هذه المصاهرة لا يمكن أن تكون خالية من خلفية سياسية.

كان الأشعث بن قيس من أحفاد ملوك كندة، ولم يكن قد مضى على سقوط مملكتهم، التي امتدت إلى الحجاز ونجد والعراق، سوى نحو قرن من الزمن عندما قامت الدعوة المحمدية، وكان اليمنيون عموماً ينتظرون ظهور «القحطاني» الذي يعيد إليهم ملكهم بعد أن تغلب عليهم الفرس واحتلوا بلادهم وصار الأمر بعد رحيل الفرس إلى «الأبناء» الذين كانوا أول من يبادر فاعتقت الإسلام في اليمن، كما ذكرنا في فصل سابق. فهل كان الأشعث بن قيس، زعيم قبيلة كندة هذه، يطمح هو وأهل اليمن عموماً إلى احتواء دولة الدعوة المحمدية واسترجاع ملكهم باسمها ومن خلالها، بعد أن فشلت حركة الأسود العنسي وما تلاها من «ردة» ثانية تزعم الأشعث بن قيس نفسه بعض فصائلها؟

بمجرد سؤال! مجرد افتراض! ولكن سلوك «اليانية» وتزعمهم للثروة على عشان ومواقف بعضهم، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس، خلال الحرب بين علي ومعاوية، اضافة إلى منافستهم «التاريخية» لقريش... كل ذلك يبرر طرح هذا السؤال، على الأقل بوصفه سؤالاً منهجياً ينهنا إلى طبيعة العلاقة التي كانت قائمة بين اليانية/ السبئية وبين علي بن أبي طالب.

على أن العلاقة بين علي واليمن لم تكن عن هذا الطريق وحده، طريق الأشعث بن قيس وبني أكل المرار، بل لقد كانت هناك طرق أخرى سابقة ومتعددة، منها علاقة الخوولة، إذ كان عدد من رجال بني هاشم قد تزوجوا من قبائل يمنية كما أشرنا قبل، وكانت هناك، قبل الإسلام، أحلاف بينهم وبين اليمنيين، منها حلف الفضول والحلف الذي ترتب عن نجدة بني النجار من أهل يثرب اليمنيين لابن اختهم عبد المطلب بن هاشم في نزاعه مع

(٤٨) أبو جعفر محمد بن حبيب، كتاب المحبر (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، [د.ت.])، ص ٩٤ - ٩٥.

عنه، وأخيراً وليس آخراً انضمام قبيلة خزاعة اليمنية إلى جانب النبي (ص) ضد بني بكر وحليفتهم قريش بموجب عقد صلح الحديبية.

هناك حادث آخر له معناه ومغزاه فيها نحن بصدده: تذكر المصادر التاريخية أن النبي (ص) كان قد بعث في السنة العاشرة للهجرة خالد بن الوليد إلى أهل اليمن بدعوتهم إلى الإسلام «فأقام عليه سنة أشهر لا يبيحونه إلى شيء، فبعث النبي (ص) علي بن أبي طالب وأمره أن يفضل خالد ومن معه» فلما انتهى علي إلى أوائل اليمن «بلغ القوم الحبحر فجمعوا له»، ثم تقدم فقرأ عليهم كتاب رسول الله (ص) «فأسلمت همدان كلها في يوم واحد وكتب بذلك إلى رسول الله (ص)، فلما قرأ كتابه خر ساجداً ثم جلس فقال السلام على همدان السلام على همدان. ثم تابع أهل اليمن على الإسلام»^(١٤٠). ولا بد من التساؤل: لماذا رفض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد مع أنه أقام بينهم ستة أشهر في حين استجابوا بسرعة لعلي بن أبي طالب؟

المصادر التاريخية لا تطرح هذا السؤال، غير أننا نستطيع أن نبين بعض عناصر الجواب عنه داخل معطيات «القبيلة»: فخالد بن الوليد من بني مخزوم التي كانت تترجم هي وينو أمية قريشاً في الجاهلية. أما علي بن أبي طالب فهو من بني هاشم وترابطهم باليمن علاقة الخوالة كما يتبين قبل، بل هم حلفاؤهم وشركاؤهم في التجارة... الخ، هذا فضلاً عن قرابته للنبي. وإذا فرفض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد معناه رفض التبعية لقريش، والاستجابة لعلي معناه الانضمام إلى بني هاشم ضد قريش. وقد بقي أهل اليمن مع الهاشميين، سواء في اليمن ذاتها أو في الكوفة التي سكنتها كثير من القبائل اليمنية بعد فتح العراق.

وقد يكفي هنا أن نضيف واقعتين نختم بهما هذا العرض حول علاقة علي باليمن، الواقعة الأولى هي انتقال علي بعاصمته إلى الكوفة وتركه المدينة مع أهميتها التاريخية والدينية، وعندما اعترض عليه أشرف الأنصار وحاولوا إقناعه بالبقاء في المدينة قائلين: «يا أمير المؤمنين إن الذي يفوتك من الصلاة في مسجد رسول الله (ص) والسمي بين قبه ومثبه أعظم مما ترجو من العراق فإن كنت إنما تسير لحرب الشام فقد أقام فينا عمر وكفاه سعد زحف القادسية وأبو موسى زحف الأهواز وليس من هؤلاء رجل إلا ومثله معك، والرجال أشبهه الأيام دول» فرد عليهم قائلًا: «إن الأسوار والرجال بالعراق...»^(١٤١) حيث أنصاره وهم من اليمن في معظمهم. أما الواقعة الثانية فتتعلق بخروج الحسين ابنه من مكة إلى الكوفة بعد بيعة يزيد بن معاوية. لقد نصحه عبد الله بن عباس قائلًا: «إن أبيت إلا محاربة هذا الجبار [= يزيد] وكرهت المقام في مكة فاشخص إلى اليمن فإنها في عزلة ولك فيها أنصار وأخوان، فأقم بها وبت دعواتك»^(١٤٢).

(١٤٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٩٧. وفي حديث آخر قال النبي (ص) عند قدوم وفد اليمن عام الوفود: «أتاكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوباً، الإيمان بمان والحكمة بميانية». رواه البيهقي وغيره. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٦٢.

(١٥٠) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأعيان الطوال (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠)، ص ١٤٥.

(١٥١) السمودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٦٤.

هذه العلاقة المتعددة الأبعاد التي كانت تربط علي بن أبي طالب بأهل اليمن على مستوى «القبيلة» و«الغنيمة» معاً (الخزولة والمصاهرة... والتجارة) ستجد التعبير عنها على مستوى «العقيدة» في ظاهرة «الغلو» في شخصه أثناء حياته وبعد مماته، «الغلو» الذي يجمع المؤرخون على أن مصدره الأول كان «ابن سبأ»، هذا الشخص الذي سيكون علينا الآن أن نحاول تحديد نصيب الحقيقة ونصيب الخيال فيما ينسب إليه.

«ابن سبأ» شخصية حيرت الباحثين، فشك بعضهم في وجوده واعتبروه شخصية أسطورية، بينما اعتبره آخرون شخصية حقيقية واسندوا إليه نفس الدور الذي أسنده إليه بعض القدماء. وهناك من الباحثين من قال إن «عبد الله بن سبأ» هذا، الملقب أيضاً بـ «ابن السوداء»، لم يكن سوى عمار بن ياسر الصحابي الشهير، وأن الأمويين هم الذين أطلقوا عليه ذلك الاسم الغامض إحقاقاً لشخصيته الحقيقية ذات الصداقية الدينية المعروفة، كما فعلوا بالنسبة لعلي بن أبي طالب الذي كانوا يلعنونه في المساجد باسم «أبي تراب»^(١) ويأبى باحث آخر إلا أن يجتهد في إبراز دور السبئية، اتباع «ابن سبأ» في حركة الخوارج معتمداً على ما ورد في بعض المصادر من أن الإسم الحقيقي لـ «ابن سبأ» هو «عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني» وهو نفس الإسم الذي يحمله زعيم الخوارج المعروف^(٢). ونحن نعتقد أن الذي أدى بالباحثين إلى هذه الاختلافات والافتراضات هو الاختصار على نوع واحد من النصوص. فالقول مثلاً بأن «ابن سبأ» هو عمار بن ياسر فرضية لا تستقيم البتة إلا إذا اقتصر الباحث على ما تذكره المصادر عن دور هذا الرجل في التحريض على عثمان. أما إذا تعدى ذلك إلى النصوص التي تتحدث عنه بعد وقعة صفين التي مات فيها عمار بن ياسر فإن فرضيته تلك ستسقط نهائياً لأن «ابن سبأ» قد بقي شخصية حية ترزق، في هذه النصوص، بعد وقعة صفين بل وبعد اغتيال علي بن أبي طالب.

والواقع أنه يجب التمييز بين نوعين من النصوص حول هذا الرجل. هناك من جهة ما يرويه سيف بن عمر، والذي ينقل عنه الطبري وغيره، عن دور «ابن سبأ» في التحريض على عثمان، ولا يتحدث عنه بشيء بعد مقتل عثمان. وهناك من جهة أخرى نصوص عديدة متشابهة المضمون، تتحدث عن «ابن سبأ» فقط بعد مقتل عثمان. ولنضع القارئ معنا في قلب المسألة نورد هذين النوعين من النصوص بشيء من الاختصار فيما يلي.

لتبدأ بـ «ابن سبأ» كما تتحدث عنه رواية سيف بن عمر، ومرتب هذه النصوص حسب التسلسل التاريخي للأحداث.

أ - «كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء، أمه سوداء، فأسلم زمن عثمان ثم نقل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام»^(٣).

(٥٢) علي حسين الوردى، وهاظ السلاطين (بغداد: دار المعارف، ١٩٥٤)، ومصطفى كامل الشيبى، الصلة بين التصوف والتشيع (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩).

(٥٣) نابغ معروف، الخوارج في العصر الأموي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

(٥٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٧.

ب - كان في البصرة رجل اسمه حكيم بن جبلة من بني عبد القيس وكان لاهلاً إذا قفل الجيوش خسر عنهم [انسحب] فسمى في أرض فارس [فساداً]، فيخبر على أهل الذمة . . . فشكاه أهل الذمة وأهل القبلة إلى عثمان فكتب إلى عامله عبد الله بن عامر: أن أحبه ومن كان مثله فلا يخرج من البصرة . . . فيهه فكان لا يستطيع أن يخرج منها فلما قدم ابن السوداء (= عبد الله بن سبأ) نزل عليه واجتمع إليه نفر، فطرح لهم ابن السوداء ولم يصرح (= طعن في الوضع دون التصريح باسم عثمان) فقبلوا منه واستعظموه، وأرسل إليه ابن عامر فسأله: ما أنت؟ فآخبره أنه رجل من أهل الكتاب رغب في الإسلام ورغب في جواره. فقال له: ما يلغني ذلك، أخرج عني. فخرج حتى أتى الكوفة فأخرج منها^(٥٥).

ج - ولا تذكر الرواية شيئاً عن مقامه في الكوفة بل تستقل مباشرة إلى الحديث عنه في الشام فتقول: «ولا ورد ابن السوداء الشام لقي أبا ذر [الفضلي] فقال: يا أبا ذر، ألا تعجب إلى معاوية يقول: المال مال الله . إلا أن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتجهم دون المسلمين ويحرم اسم المسلمين [وكان معاوية آنذاك عاملاً لعثمان على الشام]، فأنا أبو ذر وقال: ما يدعوك إلى أن نسي مال المسلمين مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أبا ذر، أكننا عباد الله والمال ماله والخلق خلقه والأمر أمره. قال: فلا تقله. قال: فلهي لا أقول إنه ليس مال الله ولكني سأقول: مال المسلمين». وتضيف الرواية أن ابن السوداء جاء إلى أبي الدرداء فقال له هذا الأخير: «من أنت؟ أظنك والله يهودياً»، ثم أتى عبادة بن الصامت فتعلق به فأتى به معاوية فقال: «هذا والله الذي يمت عليك أبا ذر». وتضيف الرواية: «وقام أبو ذر بالشام يقول: يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء بشر الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله بما كانوا نازكوا بها جباههم وجنوبهم وظهورهم. فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبهوا على الأغنياء وحتى شكوا الأغنياء ما يلقون من الناس^(٥٦)».

د - ولما لم يقتر على ما يريد هند أحد من أهل الشام، فأخرجوه حتى أتى مصر فاعتصر فيها (= استوطنها) فقال لهم: لعجب من يزعم أن عيسى يرجع، ويكذب بأن عمداً يرجع وقد قال الله عز وجل: «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد» (الفصص ٨٥)، فمحمد أحن بالرجوع من عيسى. قال: فقبل ذلك عنه ووضع لهم الرحمة فتكلموا فيها، ثم قال لهم بعد ذلك: إنه كان ألف نبي ولكل نبي وصي، وكان علي وصي محمد. ثم قال: محمد خاتم الأنبياء وعلي خاتم الأوصياء. ثم قال بعد ذلك: من أظلم ممن لم يميز وصية رسول الله (ص) ووثب على علي وصي رسول الله (ص) وتناول أسر الأمة. ثم قال لهم بعد ذلك: إن عثمان أخذها بغير حق وهذا وصي رسول الله، فانهضوا في هذا الأمر فمركوه وايدأوا بالظن على أسرائكم واظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تسلموا الناس، وادعوهم إلى هذا الأمر. فبعث دعواته وكتب من كان استغنى في الأمصار وكتابه، ودعوا في السر إلى ما عليه راجع . . . وجعلوا يكتبون إلى الأمصار يكتب يضمنونها في عيوب ولاتهم وركاباتهم اختراهم بمثل ذلك . . . حتى تنازلوا المدينة وأوسعوا الأرض اذاعة وهم يريدون غير ما يظهرون^(٥٧).

تلك هي الرواية التي ينقلها الطبري عن سيف بن عمر التميمي المتوفى سنة ١٨٠هـ حول «ابن سبأ» المعرض على الثورة ضد عثمان^(٥٨)، وهي رواية تتخللها ثغرات تطعن فيها.

(٥٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٩.

(٥٦) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٥.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٧.

(٥٨) يهود الذهبي نفس الرواية بعبارة أخرى وتفصيل إضافية. انظر: شمس الدين محمد بن =

من ذلك هذا الإخراج المسرحي: يهودي يسلم في السنة السابعة لخلافة عثمان ثم يتجنّد في السنة نفسها للتحريض على عثمان ويقوم بحملة في البصرة والكوفة والشام ومصرًا ومنها أيضاً ما تدعيه الرواية من تحريضه لأبي ذر وكان أبا ذر في حاجة إلى هذا المسلم الجليلي كي يحرضه على الأغياء! وسنرى بعد قليل رواية تنسب التحريض إلى شخص آخر من قلدماه المسلمين. ومن ذلك أيضاً ما تدعيه هذه الرواية من أن عبادة بن الصامت قال لمعاوية هذا هو الذي حرض عليك أبا ذر مع أن المعروف هو أن عبادة نفسه كان يعارض سلوك معاوية: «كتب معاوية إلى عثمان: إن عبادة أسد علي الشام وأهله، فزما أن تكفه وإما أن أخلي بينه وبين الشام. فكتب إليه أن رحّل عبادة حتى ترده إلينا»^(٤٩). ومعروف أن معاوية قد نفى أبا ذر هو الآخر إلى المدينة بعد أن استشار عثمان، فكيف يعقل أن يقف معاوية هذا الموقف من صحابيين كبيرين ويتغاضى عن «ابن سباء» ويتركه يرحل إلى مصر. ثم يأتي صاحبنا إلى مصر ويصبح «الزعيم» الذي يحرض ويوجه ويبيث الدعاة ويرسل الكتب إلى الأمصار ثم يأتي إلى المدينة مع الثوار، ليختفي نهائياً ولا تعود روايات سيف بن عمر إلى ذكره!

ومع أننا لا نستطيع أن نقول عن هذه الشخصية إنها شخصية «خرافية أسطورية» كما يقول «البعض» - هكذا بجملة قلم - فإن عنصر الأسطورة حاضر في هذه الرواية بدون شك، ويتمثل بصفة خاصة فيما تضيفه على «ابن سباء» من صفات «البطولة»، لا لتمجيد كماله يجد البطل في الأساطير بل لتحميله مسؤولية «الفتنة». إن الفتنة التي قامت زمن عثمان وانتهت بقتله قتلة بشعة تنطوي على «مشاهد» لا يمكن أن يقبلها أو يتبناها الضمير الإسلامي، لا يمكن أن يحمل مسؤوليتها لأحد من الصحابة، لا لعلي ولا للزبير ولا لطلحة ولا لعبار بن ياسر ولا حتى لمحمد بن أبي بكر ومحمد بن حذيفة اللذين تقلعهما الروايات في صورة المناضلين «الحركيين» أثناء الفتنة. إن الضمير الإسلامي لا يقبل ذلك ولا يسيغه، والا فإذا سيقى من «أثر» ومن «سيرة السلف الصالح». هناك إذن ما يبرر القول إن الرواية قد خففت الحمل على الضمير الإسلامي باختراعها هذه الشخصية، شخصية «اليهودي المتأمر» الذي جاء زمن عثمان ليقوم بما فشل «أسلافه» اليهود في القيام به زمن النبي (ص) في المدينة.

ومع ذلك سيظل هذا الاستنتاج مجرد استنتاج، بل مجرد افتراض. ذلك لأنه إذا استحضرنّا الدور الذي قام به في العصر نفسه كل من كعب الأحمار، وهو يهودي من اليمن كذلك، ووهب بن المنبه، وهو يمني أيضاً من أصل فارسي، في نشر «الاسرائيليات» في أوساط الصحابة والعمامة، وقد روى عنها ابن عباس وأبو هريرة وغيرهما، إذا استحضرنّا هذا الدور الذي قامت به هاتان الشخصيتان فإننا لن نستغرب أن تكون هناك شخصية ثالثة، من «مسلمة اليهود» اليمنيين، تقوم في ميدان السياسة بسوء نية، أو بحسن نية، بمثل ما قام به

= أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الاملاّم ووقيات المشاهير والاعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧)، «عصر الخلفاء الراشدين»، ص ٤٣٤.
(٥٩) نفس المرجع، ص ٤٢٤.

وهب بن منبه وكعب الأحبار في مجال التفسير والحديث وقصص الأنبياء... الخ، خصوصاً ونحن نعلم أن من جملة «اسرائيليات» السياسة: القول بالرجعة والوصية والمهدي... وإذا أضفنا إلى ذلك الحاجة إلى مثل هذه الأفكار لتعبئة خيالات العامة من «الغوغاء وأصحاب اليد والبيد والأحزاب»، هؤلاء الذين سيطروا على المدينة حين الفتنة كما رأينا، سهل علينا أن نقبل، مع بعض التحفظات، إمكانية وجود هذا الشخص وجوداً حقيقياً وقيامه بدور المحرض «الأيديولوجي» لصف من معين من الناس: «العامة»، ولكن لا على أساس أنه «البطل» الأول والأخير كما تريد الرواية أن توهمنا، بل على أساس أنه أحد وسائل الدعاية التي وظفها أبطال آخرون حقيقيون.

هذا الرأي الذي نميل إليه تركبه النصوص الأخرى التي تتحدث عن «ابن سبأ» زمن خلافة علي بن أبي طالب والتي توردها هنا حسب التسلسل التاريخي لوفاة المؤلفين الذين نقلها عنهم. ربما كان أقدم نص^(٦٠) يتحدث عن «ابن سبأ» هو ذلك الذي ورد في طبقات ابن سعد المتوفى سنة ٢٢٥هـ، فهو يذكر أنه قيل للحسن بن علي «إن أناساً من شيعة أبي الحسن يزعمون علماً يرجع قبل يوم القيامة، فقال: كذبوا. ليس أولئك شيعة، أولئك أعداؤهم»^(٦١). ثم يأتي بعد ذلك نص، في كلمات، لابن حبيب المتوفى سنة ٢٤٥هـ يقول: «عبد الله بن سبأ، صاحب السببة»^(٦٢) وذلك ضمن لائحة «أبناء الحبيشيات»، وكان صاحبنا يدعي من أجل هذا: «ابن السوداء» ثم يأتي الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ لينقل إلينا، في إطار ما جمعه من الأخبار حول «العصاة» الرواية التالية عن «حباب بن موسى عن مجالد عن الشعبي عن زحر بن قيس، قال: قدمت المدائن بعدما ضرب علي بن أبي طالب رحمه الله فلفني ابن السوداء وهو ابن حرب فقال لي: ما الخبر؟ قلت ضرب أمير المؤمنين ضربة يموت الرجل من أيسر منها ويموت من أشد منها. قال لو جئتموني بدمافه في مائة صرة لعلمنا أنه لا يموت حتى يذودكم بعصاه»^(٦٣). أما «ابن حرب» الذي يجعله هذا النص هو «ابن سبأ» بعينه فيجمله نص آخر صديقاً له ومن جماعته، كما ستري، وهذا أقرب إلى الصحة لأن ابن حرب هذا [= ابن حرب بن عمرو الكندي] كان لا يزال حياً في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، فلا بد أن يكون شاباً صغيراً يوم اغتيل علي. ويذكر البلاذري المتوفى سنة ٢٧٩هـ أن «ابن سبأ» جاء علماً هو وبعض أصحابه ليسألوه عن أبي بكر، وكانوا قد بدأوا يطعمون فيه، فزجرهم ونهاهم عن ذلك، كما يذكر أن علماً كتب كتاباً يشرح فيه ما صارت إليه الأمور بعد خذلان أهل العراق له وأمر أن يقرأ على الناس، وأن «ابن سبأ» كانت لديه نسخة منه فحرفها»^(٦٤). ويتحدث الناشئ الأكبر المتوفى سنة ٢٩٣هـ عن فرقة

(٦٠) تشير إلى أن الطبري توفي سنة ٣١٠هـ وكان قد ولد سنة ٢٢٤هـ، أما سيف بن عمر الذي روى عنه الطبري بواسطة فقد توفي كما ذكرنا سنة ١٨٠.

(٦١) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨ (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٣، ص ٣٩.

(٦٢) ابن حبيب، كتاب المحبر، ص ٣٠٨.

(٦٣) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٣، ص ٨٦.

(٦٤) طه حسين، الفتنة الكبرى (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٩١.

«السبئية» فيقول: «فرقة زعموا أن علياً حي لم يموت وأنه لا يموت حتى يسوق العرب بعصاه، وهؤلاء هم السبئية أصحاب عبد الله بن سبأ. وكان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء أسلم على يد علي وسكن المدائن»^(٦٥)، ثم يذكر ما ذكره الجاحظ من قبل.

وبعد هذا يأتي الأشعري القمي المتوفى سنة ٣٠١هـ بأوسع نص عن ابن سبأ يقول فيه إن اسمه الحقيقي هو «عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني» وأنه أول من قال بالغلو وإن آراءه انتشرت على يد كل من ابن حرب وابن أسود اللذين كانا من أصحابه، وأنه أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابه وتبرأ منهم وادعى أن علياً أمره بذلك «فأخذ علي فسأله عن ذلك فأقر به، وأمر بقتله. فصاح الناس إليه من كل ناحية: يا أمير المؤمنين أتقتل رجلاً يدعو إلى حب أهل البيت وإلى ولايتك والبراءة من أعدائك، فسيره إلى اليمن». ثم يضيف قائلاً: «وحكى جماعة من أهل العلم أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم ووالى علياً. وكان يقول، وهو على يهوديته، في يوشع بن نون - انه - وصي موسى، بهذه المقالة، فقال في إسلامه بعد وفاة رسول الله (ص) في علي يمثل ذلك» ثم يضيف: «فمن هنا قال من خالف الشيعة أن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية»^(٦٦). وعن القمي، أو عن مصدره ينقل معاصره النويختي المتوفى سنة ٣١٠هـ، وكان شيعياً مثله، النص نفسه بعبارة تقريباً. ولا نجد في المصادر التي ألفت بعدها في الفرق أو غيرها أي جديد يستحق الذكر^(٦٧).

وإذا نحن عدنا الآن وألقينا نظرة إلى هذه النصوص فإننا سنجد أنفسنا أمام واحد يفرض نفسه هو نص القمي، لأن الباقي مجرد شذرات، وهي تشهد له بالصحة. وإذا كنا نستبعد أن يكون «ابن سبأ» قد أسلم على يد علي بن أبي طالب كما ذكر ذلك الناشئي الأكبر، إذ كيف يمكن ذلك والنص نفسه يقول إن «ابن سبأ» قام زمن علي بطعن في أبي بكر وعمر ويقول بالرجعة والوصية؟ فإننا نرجح ما ذكره القمي والنويختي من أن ابن سبأ والى علياً ثم أخذ يقول فيه بعد وفاة النبي يمثل ما كان يقول به في يوشع قبل إسلامه، ومعنى هذا أن ابن سبأ لا بد أن يكون قد أسلم في وقت مبكر، زمن عثمان أو قبله. وبهذا تكون رواية سيف التي أوردها الطبري ذات نصيب من الصحة، بمعنى أنه كان موجوداً زمن الفتنة وساهم في تحريض العامة ضد عثمان بشره فكرة «الوصي».

أما عن الإسم الحقيقي لـ «ابن سبأ» فنحن نستبعد أن يكون هو: «عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني» كما ذكر القمي، لأنه لو كان كذلك لاشتهر به، إذ ما المانع من ذلك؟ نحن نميل إذن إلى الافتراض التالي: وهو أن يكون ابن سبأ، اليهودي اليمني، قد تسمى بعد

(٦٥) عبد الله بن محمد الناشئي، الأكبر، مسائل الامامة (بيروت: المعهد الألماني)، ص ٢٢.

(٦٦) سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، المقالات والفرق (طبعة طهران، ١٩٦٣).

ص ٢٠.

(٦٧) يشير هنا إلى أن بعض المصادر السنية تذكر أن ابن سبأ وأصحابه غالوا في علي فقالوا له: «أنت الإله»، فأحرق علي جماعة منهم بينما نفى ابن سبأ إلى المدائن. انظر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٢٢٣ وما بعدها.

إسلامه بـ«عبد الله» ولقب بـ«ابن سبأ»، لكون اسمه الحقيقي كان اسماً يهودياً. وهناك مثال ذو دلالة في هذا الصدد هو مثال «أبو هريرة»، فقد اشتهر بهذا الإسم حتى لا يكاد يعرف له اسم آخر مع أنه من أكبر رواة الحديث. ومع أن المحدثين من أكثر الناس تدقيقاً في الأسماء فإنهم لم يتفقوا على الإسم الحقيقي لأبي هريرة، فقد قيل إن اسمه هو عبد الرحمان بن صخر، وقيل كان اسمه في الجاهلية عبد شمس، وقيل عبد نهم، وقيل عبد غنم، وكان يكنى هو الآخر بـ«ابن السوداء» وقيل سبأ النبي (ص): عبد الله، وقيل عبد الرحمان، وكناه بأبي هريرة^(٦٨). أما أمه فكانت سوداء وقيل إن اسمها ميمونة، كما ذكر أنها كانت يهودية، وأن أبا ذر خاطبه يوماً في حالة غضب بقوله: يا ابن اليهودية، اسكت. وهناك أمثلة كثيرة من هذا النوع: فكعب الأحبار، الذي اشتهر بهذا الاسم فقط ذكر أن اسمه الحقيقي كان: كعب بن ماتع. أما أبو الدرداء، الصحابي الكبير فقد اختلف هو الآخر في اسمه اختلافاً كبيراً، فقيل اسمه عويمر بن عبد الله، وقيل ابن زيد، وقيل ابن نعلبة، وقيل ابن قيس، ويقال عامر بن مالك^(٦٩). وإذن فعدم اشتهار «ابن سبأ» باسمه الحقيقي لا يجوز اتخاذه دليلاً على أنه شخصية أسطورية.

وهكذا نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن عبد الله بن سبأ شخصية حقيقية، وهو يهودي من اليمن أسلم زمن عثمان أو قبله، ونشر فكرة «الوصي». . . الخ. ثم صار يحوم حول علي بن أبي طالب بعد أن تولى الخلافة. ولكن عندما بدأ يغالي في حقه نفاه إلى المدائن. وعندما اغتيل علي نشر فكرة الرجعة والوصية، فكان بذلك الأصل الأول لـ«الغلوة» في حق علي. وستقوم على أفكاره هذه جملة آراء و«عقائد» في الإمام والإمامة اكتست طابعاً ميتولوجياً، سنفصل القول فيها لاحقاً.

على أن ابن سبأ لم يكن الشخصية الوحيدة التي عبات الناس مع علي وتعصبت له، بل كانت هناك شخصيات أخرى أكبر وزناً وأكثر أصالة وأهظم تأثيراً، شخصيات قادت المعارضة ضد عثمان باسم الإسلام الحقيقي الذي ترسخ في وجدانهم ووعيهم وغياهم منذ المرحلة المكية من الدعوة يوم كانوا يشكلون الجماعة الإسلامية الأولى، أو «مسلمي العقيدة» أولئك الذين تحملوا صنوف الاضطهاد والعذاب على يد قريش التي أصبحت «الآن»، زمن عثمان، تستأثر بالسلطة و«الغنيمة» بقوة «القبيلة» إنهم عمار بن ياسر وأمثلة من «المستضعفين» الذين سنتقل إلى الحديث عنهم في الفقرة التالية.

- ٥ -

تذكر الروايات أن عمار بن ياسر كان ينشد في معمة المعركة بصفيين، وكان قائداً لفرقة من فرق جيش علي، قائلاً: «نحن ضربناكم على تنزيله، فاليوم نضربكم على تأويله. . .» وقد قتل في

(٦٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٠٧.

(٦٩) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٣٩٨.

المعركة وعمره ثلاث وتسعون سنة^(٧٠). والحق أننا لورجعنا بذاكرتنا إلى الوراء قليلاً لوجدنا أن المعارضة التي قامت ضد عثمان في السنين الأخيرة من حياته والتي تطورت إلى حرب «الجمل» وحرب «صفين» إنما هي امتداد لذلك النوع من الوعي الديني الذي تكون زمن الدعوة في المرحلة المكية وتبلور بصورة خاصة في صفوف «المستضعفين» الذين لم تكن لهم قبائل تحميهم، فتعرضوا لأشد أنواع العذاب، على يد الملا من قريش، فما ضعفوا وما استكانوا بل رضوا وقبلوا أن يتحملوا ما تحملوا في سبيل «العقيدة». وبعد الهجرة حافظوا، أو حافظت لهم الظروف الاجتماعية، على وضعية «المستضعفين» فكان منهم «أهل الصفة» الذين كانوا يبيتون في فناء المسجد النبوي بالمدينة ويعيشون بما ينفقه عليهم النبي (ص) ويمدهم به بعض الصحابة. هؤلاء كانوا من «أصحاب السوابق» في الإسلام، ومنهم من شهد المشاهد كلها فقاتلوا قريشاً التي حاربت الدعوة المحمدية و«التنزيل» المحمدي (= القرآن) إلى أن تغير ميزان القوى وفتح النبي مكة وعفا عن قريش فدخل أهلها الإسلام مغلوبين، كأسرى «طلقاء».

ولكن لم تمض إلا عشرون سنة حتى «فاضت الدنيا» بتراكم الثروات والعطاءات في أيدي فئة قليلة من رجال قريش خاصة، أولئك «الطلقاء» وبني عموماتهم، فحصل انقلاب في السلوك والمظاهر، في العمران والمسكن والملبس والمأكل... وفي القيم كذلك. وزاد في الطين بلة، كما يقولون، لين عثمان وإيثاره ذوي قريبه من الأمويين وعزله لكبار الصحابة من ولاية الأمصار والأقاليم وتعيينه لرجال «أحداث» من بني أمية مكانهم، وكثير من هؤلاء لم تكن لهم سابقة في الإسلام ولا كانوا قد تحملوا ذلك «النموذج الإسلامي» الذي ترسخ في وعي ولا وعي المسلمين الأوائل الذين عاشوا «تجربة» التنزيل في مكة: تجربة أحوال الأقوام الماضية وما جرى فيها من صراع بين المستكبرين والمستضعفين، وأحوال القبر والصراف و«مشاهد القيامة»، الشيء الذي سبق أن فصلنا القول فيه تفصيلاً^(٧١). . . هؤلاء أصبحوا يمثلون «الضمير الديني» وسط ذلك الوضع الدنيوي، الممغن في «الدنيا» وثرواتها وترفها وتعيمها، على حساب الدين وقيمه ومثله، على حساب «الأخرة»، فرفعوا عقيرتهم بالاحتجاج، لا لتلومهم في الله لومة لائم.

ويبدو أن هذا النوع من الاحتجاج قد بدأ بالشام يوم كان معاوية والياً عليها لعثمان. تذكر المصادر أن عبادة بن الصامت الأنصاري «أحد النقباء ليلة العقبة، شهد بدمراً وولي قضاء فلسطين وسكن الشام»^(٧٢)، كان يقوم بحملة ضد أنواع من اليسوع كان يلبسها الربا ويذكر للناس حديثاً نبوياً يقول: «الذهب بالذهب مثلاً مثل سواء بسواء وزناً بوزن بدأ بيد، فما زاد فهو ربا. والخطة بالخطة قتيلاً بقتيل يبدأ بيد فما زاد فهو ربا... مستكراً بذلك بيع الذهب بأكثر من وزنه، فاستدعاه معاوية وسأله عن هذا الحديث، فأكد له أنه سمعه من النبي «فقال معاوية اسكت من

(٧٠) للمعوي، مروج الذهب وسعدن الجوهري، ج ٢، ص ٣٩١.

(٧١) انظر الفصل الثالث، الفقرة ٦.

(٧٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤٢٢.

هذا الحديث لا تذكره. فقال له: بل، وإن رغم أنه معلومة ثم قام، فقال معلومة، بدمائه السياسي الماكر: ما نجد شيئاً أُبلغ فيما بيني وبين أصحاب محمد من الصنح عنهم^(٧٣). غير أن عبادة لم يتوقف بل واصل حملته وأخذ يطوف على السلع قرأى ذات مرة ابلاً تحمل الخمر لبعض النصارى «فأخذ شفرة من السوق فقام إليها فلم يدرغها رابوة إلا بقرها» ثم أخذ يشي في السوق ويفسد على أهل الذمة متاجرهم ليعود في المساء إلى المسجد لينتقد بني أمية ويشهر بميوب الحكام^(٧٤)، فضاق معاوية به نزحاً فكتب إلى عثمان: «إن عبادة قد أسد على الشام وأهله، فلما أن يكف وإسا أن أخلي بينه وبين الشام، فكتب إليه أن رحل عبادة حتى ترد إليها، فسيرة إلى المدينة». فدخل على عثمان فلم تفجأه إلا وهو معه في الدار، فالتفت إليه فقال «يا عبادة ما لنا ولك؟ فقام عبادة بين ظهري الناس فقال: سمعت رسول الله (ص) يقول سيل أموركم بعدي رجال يعرفونكم ما تتكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمن عصى ولا تضلوا بريكهم^(٧٥)».

واشتهر أبو ذر الغفاري في هذا المجال فقد كان هو الآخر بالشام ويكره على معاوية أشياء يفعلها. من جملة ذلك أن معاوية بنى داره «الخضراء» فذهب إليه أبو ذر وقال له: «يا معاوية إن كانت هذه الدار من مال الله فهي الحياثة وإن كانت من مالك فهذا الإسراف... وكان أبو ذر يقول: والله لقد حدثت أعمالاً ما أحرفها، والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه، والله إنني لأرى حقاً يظفأ ويأطأ بما وصادقاً يكتب... فقال حبيب بن مسلمة لمعاوية إن أبا ذر يفسد عليك الشام^(٧٦) فتدارك أهله إن كانت لكم به حاجة. فكتب معاوية إلى عثمان فيه، فكتب عثمان إلى معاوية: أما بعد، فأهل جندياً [وهذا اسم أبي ذر] إلى على أظفأ مركب وأوعره، فوجه معاوية من سار به الليل والنهار. فلما قدم أبو ذر المدينة جعل يقول [لعثمان]: تشمل الصبيان، وتحمي الحس، وتقرب الطلقاء ففناه عثمان إلى الربيعة، خارج المدينة، فلم ينزل بها حتى مات^(٧٧)».

ولم يكن احتجاج قدامة «المستضعفين» من الصحابة المشلدين في «العقيدة» مقصوداً على الشام وحدها، بل لقد عم الأمصار كلها، وكان حظ المدينة، مقر الخليفة عثمان، أكبر، وقد أخذ ينمو ويتسع ليندمج في حركة المعارضة التي كانت قد أخذت تتبلور حول علي بن أبي طالب منذ زمن «الشورى» بل منذ سقيفة بني ساعدة. وكان عمار بن ياسر من أبرز قداماء «المستضعفين» الذين كان لهم دور كبير في حركة الاحتجاج ضد عثمان في المدينة، وفي مصر أيضاً. والواقع أن معارضة هذه الجبهة لعثمان ترجع إلى زمن «الشورى»، فقد سبق أن رأينا كلاً من عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود يحتجان بقوة على «انتخاب» عثمان بدل علي بن أبي طالب (الفصل الرابع فقرة ٤).

(٧٣) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، مغيب تاريخ دمشق الكبير، هذبته ورثته عبد القادر بدران، ط ٧، ٢، ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩)، ج ٧، ص ٢١٥.
(٧٤) نفس المرجع، ج ٧، ص ٢١٤.
(٧٥) الذهبي، نفس المرجع، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.
(٧٦) لاحظ كيف أن هذه الرواية تتناقض مع رواية سيف بن عمر حول ابن سبأ. انظر الفقرة السابقة.
(٧٧) أحمد بن يحيى بن جابر البلاغري، أنساب الأشراف (القاهرة: جلمعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٥٢.

ويدو أن جماعة قدماء «المستضعفين» من الصحابة كانوا قد تحلقوا حول علي بن أبي طالب منذ زمن النبي (ص) وانهم كانوا يشكلون ما يمكن أن نطلق عليه «جماعة العقيدة» في الإسلام، أي أولئك الذين لم تكن أولادهم ولا أموالهم تشغلهم عن العبادة، فكانوا على رأس «المؤمنين الصادقين». وهناك حديث يروي عن النبي ورد فيه: «أمرت بحب أربعة لأن الله يحبهم: علي وأبي ذر وسلمان والمقداد»^(٧٨). هذا فضلاً عن أحاديث أخرى تروى في هؤلاء مجتمعين أو فرادى ومن أشهرها حديث يقول فيه النبي لعبار: «فتلك الفئة الباغية»^(٧٩) وآخر يقول فيه عن أبي ذر: «ما أكلت الغبراء ولا أظلت الخضراء، صدق لجة من أبي ذر»^(٨٠). ومهما حاول الباحث أن يسقط من حسابه ما عسى أن تكون الأجيال اللاحقة قد أضفته على أبي ذر وعبار من أوصاف ونسبته إليهما من مواقف تجعل منها رمزين للتجرد وللصوت الذي ولا تأخذه في الله لومة لائم، فإنه سيجد نفسه في نهاية الأمر أمام شخصيتين كان لهما دور لا يمكن التقليل من أهميته في التشهير بمظاهر الغنى والترف واستنكار «التبديل» الذي أحدثه عثمان، ولكن مع هذا الفارق، وهو أن أبا ذر كان مثلاً للرجل الذي يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر بمفرده ودون أن تكون لديه أهداف سياسية معينة، وكان له أسلوبه الخاص في الاعتراض على أصحاب السلطة، ولكن دون أن يبلغ به الأمر إلى القيام بنوع ما من المعارضة السياسية. لقد كان يرى أن الطاعة واجبة للحكام وجوب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وكان كثيراً ما يتحدث بحديث يقول فيه: «إن رسول الله (ص) قال لي: اسمع وإطع وإن كان عليك عبد حبشي عبد»^(٨١). ويقال أنه عندما أمره عثمان بالخروج إلى الريدة منقياً خرج من عنده مبشياً وقال «سامع مطيع ولو أمرني أن آتي عدن»^(٨٢).

وبالعكس من الطابع اللاسياسي الذي كان يميز اعتراضات أبي ذر، كانت معارضة عمار بن ياسر معارضة سيامية «راديكالية». لقد كان رجلاً حركياً صدامياً تنسب الروايات إليه دوراً رئيسياً في تحريك الثورة ضد عثمان. من ذلك ما تذكره مصادرنا التاريخية من «أنه اجتمع أناس من أصحاب النبي (ص) فكتبوا كتاباً ذكروا فيه ما خالف فيه عثمان من سنة رسول الله ومنه صاحبه... ثم تعاهد القوم ليفمن الكتاب في يد عثمان. وكان ممن حضر الكتاب عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود، وكانوا عشرة. فلما خرجوا بالكتاب ليدفعوه إلى عثمان، والكتاب في يد عمار، جعلوا يتسلطون عن عمار حتى بقي وحده، فمضى حتى جاء عثمان فاستأذن عليه فأذن له في يوم شات فدخل عليه وعنده مروان بن الحكم وأهله من بني أمية، فدفع إليه الكتاب فقرأ فقال له: أنت كتبت هذا الكتاب؟ قال: نعم. قال: ومن كان معك؟ قال: كان معي نفر تفرقوا فرقا منك. قال: من هم؟ قال: لا أخبرك بهم. قال: فلم اجترأت علي من بينهم؟ فقال مروان: يا أمير المؤمنين إن هذا العبد الأسود [= عمار] قد جأ عليك الناس، وأنت إن قتلته نكلت به من وراءه. قال عثمان: امر يوه. فضربوه وضربه عثمان معهم حتى قتلوا بطنه، ففضي عليه فجزوه حتى

(٧٨) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٠٩ - ٤١٩.

(٧٩) نفس المرجع، ص ٥٧٧، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧ ص ٣٢٣.

(٨٠) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤٠٦.

(٨١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦١٩.

(٨٢) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤١١.

طرحوه على باب الدار. فأمرت به أم سلمة [زوج النبي (ص)] وكانت من بني مخزوم وعمار حليف هذه القبيلة] فادخل منزلاً وغضب فيه بنو المغيرة [المخزوميون] وكان حليفهم. فلما خرج عثمان لصلاة الظهر عرض له هشام بن الوليد بن المغيرة فقال: أما والله لئن مات عمار من ضربه هذا لأقتلن به رجلاً عظيماً من بني أمية^(٨٣). ولعل هذه الحماية التي كان يتمتع بها عمار، كحليف لبني مخزوم، هي التي جعلته يتصرف بهذا الشكل الصدامي. أما رفاقه الآخرون كالمقداد الأسود فلم تكن لهم مثل هذه الحماية إذ كانوا بدون «قبيلة».

وتشير المصادر بوضوح إلى دور عمار في التحريض على عثمان سواء في المدينة أو في مصر أو بالمشاركة في كتابة الرسائل إلى الأمصار، وكان هو ومحمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة بمثابة «اللجنة العليا» المنسقة بين حركات الاحتجاج على عثمان، وكانوا على اتصال بكل من الثوار في «الأطراف» و«الرموز» في «المركز»: علي وطلحة والزبير. وعندما احتل الثوار المدينة وحاصروا عثمان طلب هذا الأخير من الصحابة أن يستعملوا نفوذهم لإقناع الثوار بالرجوع إلى مدنتهم مع وعد بتحقيق مطالبهم. فخرجوا وعلى رأسهم علي وامتنع عمار، وأرسل إليه عثمان سعد بن أبي وقاص يطلب منه الانضمام إلى الصحابة فأصر على الامتناع قائلاً: «والله لا أردهم عنه»^(٨٤).

وبقي عمار في جنب علي بعد مقتل عثمان بواصل حملته على الأمويين، مشيداً بقتلة عثمان. لقد وقف يوماً في صفين يحرص على القتال، فقال: «انضروا معي عباد الله إلى قوم يزعمون أنهم يطلبون بدم ظالم، إنما قتل الصالحون المكروا للعدوان الأمور بالإحسان... والله ما أظنهم يطلبون بدم ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحلوها واستمرؤوها... إن القوم لم يكن لهم سابقة في الإسلام يستحقون بها الطاعة والولاية. فخذعوا أتباعهم بأن قالوا: قتل إمامنا مظلوماً ليكونوا بذلك جبابرة ملوكاً»^(٨٥). وعندما طلب معاوية التحكيم وظهر من علي أنه يقبله، قام عمار فقال: «يا أمير المؤمنين، أما والله لقد أخرجها إليك معاوية ببغضاء، من أقر بها هلك ومن أنكرها ملك. ما لك يا أبا الحسن؟ شككتنا في ديننا وردتنا على أعقابنا بعد مائة ألف فنلوا منا ومنهم. أفلا كان هذا قبل السيف؟ وقبل طلحة والزبير وعائشة؟...»^(٨٦).

وقتل عمار في صفين وهو يشدو: «نحن ضربناكم على تزيله فليرم نضركم على ناوله»، كما ذكرنا في مستهل هذه الفقرة.

فعلماً كان عمار يقاتل على «التأويل»، تأويل القرآن، بل تأويل الدين كله. لقد كان يصدر هو ورفاقه عن تخيال ووعي تشكلاً، كما ذكرنا قبل، في المرحلة المكية من الدعوة

(٨٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ج ٣ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٣٣.

(٨٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥٧ - ٦٥٨.

(٨٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ٩٨، ابن أبي الحديد، شرح معجم البلاغة، ج ١، ص ٥٠٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ١٥٧.

(٨٦) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٢٧.

المحمدية، مرحلة ما قبل الدولة، المرحلة التي كانت خلالها قريش تسومهم سوء العذاب والتي لم يكن أمامهم أثناءها غير الاعتصام بـ «العقيدة» وما تقدمه لهم من عبر وأمثال عن القرون الماضية وأوصاف ومشاهد عن يوم الحساب والقيامة. ومع أن عثمان قد عاش المرحلة الكلية كما عاشها عمار فإن موقعه كأحد «رجال الدولة» المولدين لها، زمن النبي وكأحد المستشارين الكبار زمن أبي بكر وعمر جعله يمارس نوعاً آخر من «التأويل». وإذا جاز لنا أن نستعمل العبارات الشائعة في عصرنا أمكن القول إن عماراً كان يفكر بـ «منطق الثورة» - ثورة الإسلام على الأصنام والملأ من قريش والمترفين . . . - بينما كان عثمان يفكر بـ «منطق الدولة» هو ومعاوية ومن على شاكلتها، وهو منطق يجد مرجعيته ومصداقيته - على الأقل في نظرهما - في الدين نفسه: في نصوصه وفي سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعمر. والمعطيات التالية تقدم لنا نموذجاً من هذا النمط من «التأويل» المغاير لتأويل عمار وأبي ذر وأصحابها، والذي كان له هو الآخر ولا يزال مكان في التاريخ الإسلامي، قاتلوا يعلان معاً يشكلان إذن عنصرين من العناصر المؤسسة للمعقل السياسي في الإسلام.

- عندما استقبل معاوية الأشخاص الذين كانوا يطعنون في عثمان وعمله زمن سعيد بن العاص والذين أخذوا «فتنة» بسبب قول هذا الأخير: «إنما السواد بستان قريش»، وكان عثمان قد أمر بتفهمهم إلى الشام، خاطبهم معاوية بمنطق «القبيلة» كما بينا قبل (الفصل الخامس الفقرة (٤٤)) ولكنه عاد، وهو يعرف أنهم من القراء المتسكين بالدين فخاطبهم بمنطق آخر يستند إلى مرجعية دينية، إلى سيرة النبي وأبي بكر وعمر، فقال لهم: «إني معبد عليكم. إن رسول الله (ص) كان معصوماً فولاني وأدخلني في أمره ثم استخلف أبو بكر رضي الله عنه فولاني ثم استخلف عمر فولاني ثم استخلف عثمان فولاني، فلم آل لأحد منهم ولم يولني إلا وهو راضٍ عني. وإنما طلب رسول الله (ص) للأعمال [= الوظائف] أهل الجزاء عن المسلمين والغناء [= الكفاءة والمقدرة] ولم يطلب لها أهل الاجتهاد [= في الدين] والجهل بها والضعف عنها [= الأعمال الإدارية]. وإن الله ذو سطوات ونقبات يكر بمن مكر به، فلا تعرضوا لأمر وأنتم تعلمون من أنفسكم غير ما تظهرون»^(٨٧).

وعندما أخذ أبو ذر الغفاري يهاجم كنز الذهب والفضة مستنداً على الآية: «... والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فشرهم بعباد اليم» (التوبة ٣٤) استدعاه معاوية وناقشه في الموضوع وقال له إن هذه الآية نزلت في أهل الكتاب، فرد عليه أبو ذر بقوله: «إنها نزلت فينا وفيهم»^(٨٨). والحق أن سياق الآية يتضمن التأييد معاً. فالآية بنصها الكامل تقول: «يا أيها الذين آمنوا إن أكثر من الأجر والرحمة ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله، والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فشرهم بعباد اليم». وقد اختلف المفسرون في هذه الآية فمنهم من قال إنها نزلت في الجميع، أهل الكتاب والمسلمين على السواء، ومنهم من قال إنها في أهل الكتاب خاصة، ومنهم من قال إن آية الكنز نسختها آية الزكاة، ويورد هؤلاء في هذا المعنى حديثاً نبوياً يقول: «ما أدى زكاته فليس بكنز...»^(٨٩) كما

(٨٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٣٦.
(٨٨) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٤، ص ١٦٦.

يوردون نصاً مماثلاً منسوباً إلى عمر بن الخطاب. وينتهي الزمخشري بعد ذكر هذه الاختلافات إلى القول: «لقد كان كثير من الصحابة كعبد الرحمان بن عوف وطلحة بن عبيد الله وعبيد الله رضي الله عنهم يفتنون الأموال ويصرفون فيها وما عليهم أحد ممن أمرض عن القينة، لأن الأراض اختياراً للأفضل والأدخل في الورع والزهد، والافتناء مباح موسع لا يغم صاحبه»^(٨٩).

- وعندما كثرت الانتقادات على عثمان ذهب إلى المسجد وخطب في الناس قائلاً: «لما بعد، فإن لكل شيء آفة ولكل أمر عاقبة، وإن آفة هذه الأمة وعاقبة هذه النعمة عيايون طعانون يروونكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون، يقولون لكم وتقولون... الاضد، والله، عمن علي بما أقرتم لابن الخطاب بمثله. ولكنه وطئكم برجله وضربكم بيده وقمعكم بلسانه فقتلتم له علي ما أحببتم أو كرهتم. ولنت لكم وأوطأت لكم كفي وكففت يدي ولساني عنكم فاجترأتم علي... الا فيا تفتنون من حاكم؟ والله ما نصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ومن لم تكونوا تختلفون عليه. فضل فضل من مالها فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً»^(٩٠).

- وكانوا قد انتقدوه في أشياء معينة أهمها أنه استعمل «الأحداث» (صغار السن مثل عبد الله بن عامر الذي جعله عاملاً على البصرة وعمره خمس وعشرون سنة) فرد عليهم بأن ذلك تم بطلب من أهل البلد من جهة وأن رسول الله (ص) من جهة أخرى كان قد عين أسامة، وهو شاب على رأس جيش كان فيه كبار الصحابة مثل أبي بكر وعمر، وقد تكلم الناس في ذلك فرد النبي عليهم وأقر أسامة. كما أنه ولي على مكة عتاب بن أسيد وهو ابن عشرين سنة^(٩١). وسمع أنهم يأخذون عليه أنه يفضل أقاربه فيعين العمال والولاة منهم فدعا ناساً من الصحابة فيهم عبار فقال لهم: «إني سألتكم وأحب أن تصدقوني: نشدتم الله أن تصدقوني أن رسول الله (ص) كان يؤثر قريشاً على سائر الناس ويؤثر بني هاشم على سائر قريش؟ فسكوا، فقال: لو أن يدي مفتاح الجنة لأعطيتها بني أمية حتى يدخلوها»^(٩٢). وأخذوا عليه كونه أعطى ابن أبي سرح خمس غنائم إفريقية فرد عليهم: «لإني إنما نقلته خمس ما لله الله عليه من الخمس (الذي يمت إلى المركز: له ولرسوله وللذي القربى...)، فكان مائة ألف، وقد أنشد مثل ذلك أبو بكر وعمر رضي الله عنهما. فزعم الجند أنهم يكرهون ذلك فردته عليهم وليس ذلك لهم»^(٩٣).

- وعندما طلب منه التوار أن يعزل عياله ويولي عليهم «من لا يتهم في دعائم وأموالهم» رد عليهم قائلاً: «ما أراي إن في شيء إن كنت أستعمل من هويم وأهزل من كرهتم، الأمر إذن لسركم». قالوا: «والله لتعلمن أو لتعلمن لو تفتنن، فانظر في نفسك لو دع، فأبي عليهم وقال: «لم أكن لأخلع سربالاً سربليه الله، وفي رواية أخرى قال: «والله لأن أقدم تضرب عنفي أحب إلي من أن أخلع قميصاً

(٨٩) أبو القاسم جابر الله عمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وحيون الأقوليل في وجوه التؤوليل، ٤ ج (بيروت: الدار الطليعة، [د.ت.])، ج ٢، ص ١٨٧.
(٩٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٤٥ - ٦٤٦.
(٩١) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ١٧٨.
(٩٢) نفس المرجع، ج ٧، ص ١٧٨، والذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٣٢.
(٩٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥١.

قصصه الله وأترك أمة محمد (ص) يملو بمشها على بعض^(٩٤).

نحن إذن أمام «تأويل» مخالف، نجد هو الآخر مرجعيته في سيرة النبي وسيرة أبي بكر وعمر، مرجعية تعطي الاعتبار لـ «منطق الدولة». والدولة يومئذ لم تكن تتناقض مع «القبيلة» (وهل تتناقض أو تتعارض معها اليوم، في أقطارنا العربية خاصة؟). وإذن فلم تكن وجهة نظر أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر وأمثالها تمثل وحدها الإسلام، ولا كانت وجهة نظر أبي بكر وعمر ولا وجهة نظر عثمان تمثل وحدها الإسلام... كل تلك اجتهادات وأنواع من التأويل تخدم كلها مرجعيتها ومصداقيتها، بصورة أو بأخرى، في القرآن أو في السنة، وفي سلوكهم هم أنفسهم كصحابة، كـ «سيرة السلف الصالح».

ويعد، لعل القاريء يلاحظ نوعاً من «الانفصال» أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وإن المعطيات التي قدمنا، سواء منها تلك التي ربطناها بظاهرة ادعاء النبوة زمن الردة أو تلك التي ادرجناها في إطار «الفتنة»، لا تكشف عن دور واضح ومحدد «العقيدة» في هذين الحداثين التاريخيين الهامين. وهذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن العصر الذي نتحدث عنه عصر الخلفاء الراشدين، كان عصر انتقال: الانتقال من الوثنية إلى التوحيد، من «التنزيل» إلى «التأويل»، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح... فكل شيء كان «مفتوحاً»: لم تكن هناك مذهبية ولا أرتودوكسية، إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوي: «أنتم أدرى بشؤون دينكم» مع استلهاهم المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية وفي هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل.

(٩٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٤.

القِسْمُ الثَّانِي

مَجَلِيَّاتٌ

الفصل السابع

دولة "الملك السياسي"

- ١ -

هناك حديث نبوي مشهور ترويه المصادر السننية بكثرة ونصه: «الخلافة في أمي ثلاثون سنة ثم تكون ملكاً بعد ذلك». قال الراوي: «امسك خلافة أبي بكر وخلافة عمر وخلافة عثمان ثم امسك خلافة علي بن أبي طالب، رضي الله عنهم أجمعين، قال: فوجدتها ثلاثين سنة»^(١). وهناك من يرى أنه إنما حكمت الثلاثون بخلافة الحسن بن علي، فإنه نزل عن الخلافة لمساوية في ربيع الأول من سنة إحدى وأربعين وذلك كمال ثلاثين سنة من موت رسول الله (ص)، فإنه توفي في ربيع الأول سنة إحدى عشرة من الهجرة^(٢). وهذه الإضافة لها معنى، ففضلاً عن أنها تندقق الحساب فهي تدخل مدة خلافة الحسن بن علي على قصرها (خمسة أشهر ونيف) وعدم تجاوزها الكوفة وناحيتها. وهذا اعتراف بها كـ «خلافة» وإخراجها من «الملك» لأن «الملك» الذي تنبأ به النبي في الحديث المذكور قد بدأ مع تمام ثلاثين سنة، أي مع معاوية.

ومع أن صيغة هذا الحديث تجعل منه وصفاً تقديماً لتطور الحكم في الإسلام من الخلافة القائمة على «الشورى» إلى الملك القائم على القوة والغلبة، فإن المعنى السياسي الذي أراد أهل السنة - أو بعضهم على الأقل - تقريره من خلال هذا الحديث ليس مما يدخل في مقام الدم، كما يتبادر للذهن لأول مرة، بل هم يريدون من خلاله وبواسطته إضفاء الشرعية على حكم معاوية، المؤسس الأول لـ «الملك» في الإسلام، ومن خلاله إضفاء الشرعية كذلك على الخلفاء الذين جاءوا بعده، أمويين وعباسيين وغيرهم. ومع أن هذا الحديث من الأحاديث

(١) ذكره: أبو الحسن علي بن اسحاق الأشعري، الإبانة عن أصول الفياضة (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)، ص ٢٥٩، والحديث رواه ابن حنبل في مسنده، ج ٤، ص ١٨٥.

(٢) أبو الفداء الخلف بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.ع)، ج ٨، ص ١٧.

التي يسهل الشك فيها - وكثير من الفقهاء والمحدثين يعتبرون الأحاديث المتعلقة بالسياسة أحاديث ضعيفة أو موضوعة - فإن من المثير للانتباه حقاً أن نجد بعض المصادر السنية لا تكفي بقبول هذا الحديث، كحديث يقرر واقعاً حصل، بل إنها تدرجه في إطار «دلائل النبوة»، متخذة منه دليلاً من الأدلة التي تثبت نبوة محمد (ص) باعتبار أن فيه أخباراً بالنيب، وهو تحول الخلافة إلى ملك بعد ثلاثين سنة، وقد تحقق. وإذن فـ «الملك العضوض» الذي أقامه معاوية يكتسب شرعيته الدينية؛ ليس فقط من «البيعة» التي كانت يد «الاجماع» حتى سمي عام توليته وتنازل الحسن له بد «عام الجماعة»، بل أيضاً من كونه جاء تصديقاً لما سبق أن أخبر به النبي (ص).

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد، بقطع النظر عن صحة أو عدم صحة هذا الحديث، هو التالي: لماذا تحاول بعض المصادر السنية، ويحرص، إثبات شرعية «الملك» الذي أقامه معاوية، بالرغم من أنها تجمع على أنه كان وانحرفاً عن «الخليفة» كما كانت زمن الراشدين؟

قد يقول قائل: إن ذلك يمثل الأيديولوجيا الرسمية لدولة معاوية والدولة السنية عموماً، وإن أهل السنة إنما قالوا بذلك في مواجهة الشيعة والخوارج الذين لم يعترفوا بشرعية حكم معاوية ولا حكم الذين جاءوا بعده (فضلاً عن أن الخوارج يطعنون في السنوات الست الأخيرة من خلافة عثمان وفي خلافة علي بعد التحكيم، كما تطعن «الرافضة» من الشيعة في خلافة كل من أبي بكر وعمر وعثمان). وقد يعترض معترض فيقول: وإذا لم نعرف بالشرعية للحكم الذي أقامه معاوية والذين جاءوا من بعده إلى اليوم، وقد كان من غط واحد، فهل سنحكم بعدم الشرعية على الحكم في الإسلام منذ الخلفاء الراشدين إلى اليوم؟ وماذا سيبقى بعد ذلك؟

الواقع أن هذه التساؤلات والاعتراضات واردة كلها. ولكن هناك في الحقيقة ما هو أعمق من ذلك. فالضمير السني ينظر إلى: «ملك» معاوية، أولاً وقبل كل شيء، بوصفه البديل الذي جاء ليضع حداً للفتنة التي كانت تهدد وجود الأمة ككل، بل وجود الإسلام كدين، والتي اشتعلت في السنين الأخيرة من عهد عثمان لتتطور إلى حرب أهلية دموية قاسية، بين علي من جهة وطلحة والزبير من جهة أخرى أولاً، ثم بين علي ومعاوية ثانياً. ومن هذه الزاوية يبدو «ملك» معاوية كـ «اتخاذ»، كتجاوز لوضعية متفخخة تهدد الاسلام ودولته بالانقراض.

والحق أن الإنسان إذا نظر بموضوعية إلى ما حدث، فإنه لا بد أن يرى في «ملك» معاوية تأسيساً جديداً للدولة في الإسلام وإعادة بناء لها. لقد كان التأسيس الأول على يد النبي (ص) على أثر الهجرة إلى المدينة، وكان التأسيس الثاني على يد أبي بكر من خلال قراره الصارم بمحاربة أهل الردة وعدم التنازل لهم عن أي مظهر من مظاهر الاسلام كدين ودولة. وتأتي الفتنة زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية مدعرة تهدد بوضعية اللادولة، فجاء «ملك» معاوية لينهي هذه الحرب ويعيد تأسيس الدولة.

والذي يقرأ المؤلفات السنية بتدبير وإيمان يشعر بأن هناك بين مطورها إحساساً بالارتياح آزاء معاوية، لا لأنه كان أفضل من علي بن أبي طالب، بل لأنه برهن، أو برهنت الأحداث، على أنه كان أقدر منه، إذ استطاع انقاذ دولة الإسلام من الاختيار الثام، بل إنه جتد شيئاً باستئناف الفتوحات... الخ. وإذا كان عطف المؤلفات السنية على علي بن أبي طالب كبيراً وعميقاً، ليس فقط لأنه ابن عم النبي (ص) وزوج ابنته، بل أيضاً لسلكه المستقيم وخلقيته الإسلامية النادرة المثال، فإن «العقل السياسي» عند أهل السنة عموماً لا يخفي امتعاضه وتأله من التردد الذي طبع سلوكه السياسي، خصوصاً زمن الفتنة وحين التحكيم. وقد يكفي كمثال على ذلك ما قاله الحسن البصري عميد وأهل السنة والجماعة عن علي بن أبي طالب وقبوله التحكيم، قال: «لم يزل أمير المؤمنين على رحمة الله يتصرف النصر ويساعد الظفر حتى حكم. فلم تحكم والحق معك؟ ألا تخفي فنعماً، لا أبا لك، وأنت على الحق»^(٣). ومع ذلك فالضمير السني لا يتردد في «الاعتذار» لعلي ولغيره من الصحابة الذين تركوا الأمور تتطور إلى تلك الحالة من القوضى التي نجم عنها مقتل عثمان وما تلاه من حروب أهلية^(٤). ومهما يكن فقد تعامل أهل السنة مع النتيجة التي أسفر عنها الصراع بين علي ومعاوية على أساس المبدأ القائل: «إذا لم يكن ما تريد فأرد ما يكون». ومن هنا نظروا إلى «ملك» معاوية من الجوانب الإيجابية فيه: فلقد استطاع معاوية أن يلم «شمل المسلمين» وأن يبني دولة قوية وأكثر من ذلك «كان حليماً وقيوداً رثياً سيذا في الناس كريماً عادلاً شهماً»^(٥). ومن دون شك فإن العقل السياسي السني عندما يمدح معاوية بهذا الشكل إنما يفعل ذلك قياساً مع بعض الملوك والحكام الذين جاءوا بعده وليس قياساً على سلوك أبي بكر وعمر. ومما له دلالة في هذا الصند أن الحديث الذي ذكرناه في مستهل هذه الفقرة تزويه المصادر السنية أيضاً بالصيغة التالية. قال النبي (ص): «إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة، ثم يكون رحمة وخلافة، ثم كان ملكاً حضوراً ثم كان عنوا وجبرية وساداً في الأرض، يستحلون الحرير والقروج والحمر ويرزقون على ذلك وينصرون حتى يلقوا الله عز وجل»^(٦).

هل نعمل هنا على «إعادة الاختيار» لمعاوية؟

الواقع أن مثل هذه الشواغل بعيدة عن حقل تفكيرنا. نحن ننظر إلى الماضي كما كان، لا من منظور «ليس في الامكان أبدع مما كان» ولا من منطلق «ما كان ينبغي أن يكون». إن موضوعنا يفرض علينا أن ننظر إلى الأحداث التاريخية من المنظور الذي يلتصق بمحدثاتها ومضامينها. وإذا نحن نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولاً وقبل كل شيء، فإننا سنجد أن «ملك» معاوية كان فضلاً «دولة السياسة» في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي يهي سائلاً إلى اليوم. ونحن عندما نصف «ملك» معاوية بأنه «دولة السياسة»

(٣) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٢٦.

(٤) انظر نموذجاً من هذه الاعتذرات لعلي والصحابة في: ابن كثير، نفس المرجع، ج ٧، ص ٢٠٦.

(٥) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٦١.

(٦) نفس المرجع، ج ٨، ص ٢١.

فإننا لا نقصد بذلك تلك المظاهر التي عرف بها سلوك معاوية، من الدهاء والحلم والقدرة على المفاوضة وما يعرف بـ «شعرة معاوية»، فإن هذه المظاهر، على أهميتها وإيجابيتها من الناحية السياسية، تبقى مما ينتمي إلى السلوك الشخصي وليس إلى بنية الدولة. إننا نقصد بذلك أن معاوية قد أوجد بالفعل من خلال سلوكه الشخصي كسياسي محنك وبفعل التطورات الاجتماعية التي حصلت في عهده ما يعبر عنه علماء الاجتماع والسياسة اليوم بـ «المجال السياسي»^(٧). إن هذا لا يعني، بصورة من الصور أن الأمر يتعلق هنا بالانتقال من دولة القبيلة إلى دولة «الطائفة المستنيرة» (أو المستبد العادل بتعبير زعماء النهضة العربية الحديثة)، دع عنك «دولة المؤسسات» على النمط الأوروبي المعاصر، وإنما الأمر يتعلق بدولة لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالحدود الثلاثة (القبيلة والنخبة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. لقد بقيت «القبيلة» تفعل فعلها كإطار محدد وبقيت «العقيدة» تقوم بدورها كمحدد حاسم، عند نهاية التحليل، وكان لـ «العقيدة» دورها كفضاء أيديولوجي، كما سنبين بعد، ولكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشراً في المرحلة السابقة سيصبح مع «ملك» معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة، كما سنبين في الفقرات التالية.

- ٢ -

يقول ابن العربي الفقيه الأندلسي المالكي المتشدد: «كان الأمراء قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام، هم العلماء والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان المروء القواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صفناً وصار الجند آخر فتعارضت الأمور»^(٨). يتطوّر هذا النص على ملاحظة ذكية تعبر أبلغ تعبير عن جوهر التحول الذي حصل في بنية الدولة والمجتمع في الإسلام، وذلك بالانتقال من «الخلافة» إلى «الملك». وإذا نحن أردنا أن نعبر عن مضمون هذا التحول بتوليف المصطلح السياسي السوسيولوجي المعاصر قلنا: إنه انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة، ولكن دائماً ضمن فعل المحددات الثلاثة.

كانت دولة الخلفاء الراشدين دولة فتوحات عسكرية الطابع: أمراء هم قواد الجيش وعلى رأسهم أمير المؤمنين وهو بمثابة القائد العام ورئيس الأركان، من جهة، وقبائل مجتدة، جميعها تقريباً، من جهة أخرى. وبما أن هذه الفتوحات كانت جهاداً من أجل نشر الدين الجديد فلقد كان الأمراء / القادة العسكريون رجال دين في نفس الوقت، فلم يكن الفتح لذاته بل من أجل الدين ونشره. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالجند كانوا هم الرعية، لأن الجندي لم يكن يقاتل بوصفه فرداً من فرقة عسكرية تنتمي إلى جيش يتميز بلباسه ونظام

(٧) انظر المدخل العام لهذا الكتاب.

(٨) ذكره: أبو عبد الله بن الأزرقي، بنائع الملك في طابع الملك، تحقيق وتعليق علي سلمي النشار،

٢ ج، سلسلة كتب التراث، ٤٥ (بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٣٩١.

حياته عن المدنيين بل كان الجندي فرداً في قبيلة مجندة ككل، كانت مجتمعاتهم «مدنيًا» يقومون بالغزو.

في مثل هذا المجتمع لا يمكن أن تمارس السياسة كسياسة، لا في قمة الهرم الاجتماعي ولا في قاعدته. ففي القمة كان الأمراء علماء في نفس الوقت (أي رجال دعوة دينية، من أمير المؤمنين إلى أمراء الجيوش وعلماء الصدقات...). لقد كانوا جميعاً يمارسون السلطة من أجل الدين وباسمه، منه يستمدون الشرعية وفيه يلتصقون بالحكم والتوجيه. فكان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقاً للدين ومخالفة له. أما في «القاعدة» التي كانت تتألف أساساً من قبائل بدوية حديثة العهد بالاسلام جنلت بصورة جماعية وتحت إمرة زعمائها، كما بينا قبل، فلم تكن تتوفر على مجال يمكن أن تمارس فيه السياسة بمعزل، بل ولا حتى باستقلال نسبي، عن الدين. لقد كان الدين والسياسة يمارسان معاً في «القبيلة»، بواسطة ومن أجلها. وهذا الاندماج بين الأمراء والعلماء، بين الدين والسياسة، في القمة، وبين الرعية والجنود في القاعدة، جعل «النظام» في المجتمع مطرداً، في القمة كلمة الدين هي العليا، وفي القاعدة الكلمة لـ «القبيلة» وحدها، وقد كانت جنوداً ورعية في آن واحد. وبعبارة أخرى كانت دولة الخلفاء بدون «مجال سياسي»، لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق) ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهية)، كانت دولة الخلفاء امتداداً مباشراً لدولة الدعوة، دولة «التنزيل»، وعندما انتقلت من «الغزوات» المحلولة إلى حروب حقيقية، حروب الردة أولاً ثم حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، حصل التنوع والتعدد في المجتمع وبدأ الخلاف، وبدأ «التأويل».

لقد تغير الوضع تماماً مع الدولة الأموية. لقد كان انتصار معاوية على علي يمثل، حسب تعبيره هو، انتصاراً لـ «أهل الجوزاء». والغناء في الأعيال والوظائف وعلى أهل الاجتهاد، والجهل بها. وباصطلاحنا الخصاص لقد انتصرت «القبيلة» على «العقيدة»: في القمة انتصر مروان بن الحكم على عمار بن ياسر (بوصفها رمزين) وفي القاعدة انتصرت «قريش» على «السبية». وهكذا حكم معاوية باسم «القبيلة» وليس باسم «العقيدة» فأنفصل في شخصه «الأمير» عن «العالم»، وامتد ذلك إلى أجهزة الدولة فصار «الأمراء» فريقاً و«العلماء» فريقاً آخر. هذا في القمة، أما القاعدة التي كانت تؤطرها «القبيلة» فقد انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين: معسكر قريش، ومعسكر «العرب» (من اليمن وربيعة) وعلى رأسه علي، وبينهما أفراد وجماعات قررت اعتزال الفتنة. وياتصار معاوية صارت القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها «الجنود»، وقد بلغ تعدادها ستين ألفاً، أما المجموعات التي قاتلت ضده فقد أصبحت هي والتي كانت مترددة أو معتزلة، أصبحت «رعية». وهكذا انقسمت «القاعدة» بدورها إلى جنود ورعية.

هذا التطور الهام، بل التحول الجفري، الذي عرفه المجتمع العربي الاسلامي ودولته مع معاوية لم يحصل مرة واحدة ولا بصورة عفوية تلقائية، بل لقد كان محصلة لجملة من التحولات ولعدد من العوامل. وبعيننا هنا أن نتعرف بشيء من التفصيل على هذه وتلك.

أ- إذا نحن نظرنا إلى هذا التطور من الزاوية السياسية المحض، أي من حيث كونه نتيجة «قرار سياسي» اتخذ معاوية نفسه، فإننا سنجد أن عملية الفصل التي تمت على مستوى القمة بين «الأمراء» و«العلماء» كانت نتيجة اختيار اختاره معاوية بوعي حينما أعلن بكل وضوح عن الأساس الذي قام عليه حكمه وعن عزمه على مواصلة السير في نفس الاتجاه. لقد قدم المدينة في أول السنة الأولى من ولايته (عام الجماعة ٤١هـ)، وأهل المدينة يمثلون يومئذ المرجعية الدينية (مدينة الرسول والصحابة... الخ) وألقى فيها خطاباً وضع فيه النقط فوق الحروف دون موازنة ولا لبس. قال الراوي: «لما قدم معاوية المدينة عام الجماعة تلفه رجال قريش فقالوا: والحمد لله الذي أعز نصرنا وأعل كعبك، فو الله ما رد عليهم بشي، حتى صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: وأما بعد، فهني والله ما وليتها بحجة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالستكم بسيفي هذا مجالفة. ولقد رضيت لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة [= أبي بكر] وأردتها على عمل عمر فنفرت من ذلك فإراداً شديداً، وأردتها مثل ثنيات عثمان [وفي رواية أخرى ثنيات] فأبى علي، فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مواكفة حسنة ومشاركة جميلة. فإن لم تجدون خيركم فإني خير لكم ولاية. والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفي به الفئال بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر أذن ويحتم قدمي. وإن لم تجدون أقوم بحفكم كله فاقبلوا مني بعضه، فإن أتاكم مني خير فاقبلوه فإن السيل إذا زاد غنى، وإذا قل أغنى، وإياكم والفتنة فإنها تقسد المعيشة وتكدر النعمة. ثم نزل...»^(٩).

واضح أننا هنا أمام «خطاب» جديد تماماً يفتن «قطيعة»^(١٠) على مستوى الخطاب السياسي، مع ما كان سائداً من قبل. لقد كان الشعراء السائد من قبل هو: «العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر». فحول هذا الشعراء، بل الشرط، دار النقاش بين «أهل الشورى» يوم كانوا يصعدون اختيار واحد منهم خليفة يخلف عمر بن الخطاب. لقد رفض علي بن أبي طالب أن يلتزم لعبد الرحمن بن عوف الذي تولى إدارة الشورى بغير العمل بكتاب الله وسنة نبيه، ورأى أن سيرة أبي بكر لا تلزمه بينما قبل عثمان الشرط كما هو، فبايعه عبد الرحمن بن عوف وتبعه الناس^(١١). وعندما قامت الثورة على عثمان كان أكبر مأخذ عليه تمسك به الثوار، وقد لامه عليه جميع الصحابة تقريباً، هو أنه لم يلتزم في السير بالناس سيرة أبي بكر وعمر. وبالجملة كان «الاتسداء» بسيرة أبي بكر وعمر «ملازماً» للعمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولم يكن أحد يستطيع الدعوة لأمر ما دون إعلان الالتزام بهذا الشعراء كاملاً، ولم

(٩) أحمد بن محمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، ج ٨، ص ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

(١٠) تكرر القول إننا نستعمل لفظ «القطيعة» لا بالمعنى اللغوي الدارج الذي يفيد الجفاء والعداوة... الخ، بل بالمعنى الأبيستيمولوجي المعاصر الذي مضمونه أن اللاحق من المصارف والنظريات غير مبني على السابق ولا نابع له بل هو يتصل عنه ويبتكر على مرجعية جديدة ويترك أفضاق أخرى جديدة كذلك. هذا المعنى لا يحمل أي تقويم معياري أخلاقي بل هو نوع من التعبير عن التطور الحاصل تعبيراً موضوعياً.

(١١) انظر الفصل الرابع، فقرة ٤.

يكن أحد يستطيع معارضة أمر من الأمور دون ربط ذلك بـ «الخروج عن سنة أبي بكر وعمر».

أما مع معاوية فإننا أمام خطاب آخر جديد تماماً. خطاب لا يعلن، وربما لا يضم كذلك، الاعراض عن «العمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولكنه يقرر بصراحة عدم الالتزام بسنة أبي بكر وعمر ولا حتى بـ «سنين» عثمان، لا لأنه يظن في هذه أو تلك بل لأنه يريد أن يلتزم فقط بما يستطيع الوفاء به^(١٢). ولهذا نجد أنه يقترح «عقداً» آخر جديداً، عقداً (سياسياً)، يقوم على «المنفعة»، على «المواكلة الحسنة والمشاورة الجميلة»، أي على «المشاركة»، ولكن لا في السلطة بل في ثمراتها: «الغنيمة». ليس هذا وحسب، بل إن معاوية يلتزم في هذا «العقد السياسي» بأن تكون ممارسته للسلطة قائمة على نوع من «الليبرالية»: أنه يسمح بحرية الكلام ولا يضيره في شيء أن يتكلم الحاقدون عليه أو المعارضون لسياسته بما قد ينفس عليهم، فهو يجعل «دبر أذنه وتحت قدمه» ذلك النوع من الكلام الذي «يستشفي به» قائله. إنه لا يلتفت إليه، بل يترفع عن الرد عليه، وبالتالي فهو يلتزم بأن: «لا أهل السيف على من لا سيف له». وفي كل ذلك لا يدعي أنه سيتمكن من إرضائهم كل الرضى، بل يطلب منهم أن يتعاملوا معه بـ «واقعية» مثل واقعيته هو: «فإن لم يجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية... وإن لم يجدوني أتوم بحتكم كله فاقبلوا منه بعضه».

ما يمننا هنا بالدرجة الأولى في هذا «العقد السياسي» الذي يقترحه معاوية على خصومه، بعد أن انتصر عليهم بالقوة، هو هذا النوع من «الليبرالية»، على مستوى حرية التعبير، الذي التزم به معاوية: لقد كان المبدأ الذي قرره وعمل به وسار على ضروته الخلفاء الأمويون عموماً، يقوم على ما يلي: قولوا ما شئتم ولن أ تدخل إلا حينما أرى أن كلامكم يتحول إلى عمل. وقد عبر معاوية عن ذلك عندما «أغلظ له رجل فحلم عنه: فقبل له: أتحلم عن هذا؟ قال: إني لا أحول بين الناس وبين أكتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا»^(١٣). ولذلك كان يستقبل خصومه السياسيين من علويين وغيرهم ويستمع إلى نقدهم الذي كان يكتسي أحياناً طابع الهجوم المقصود. ومع ذلك كان يصرفهم بهلواء بل ويجزل لهم العطاء. لم يكن يرغب في القطيعة مع أحد بل بالعكس كان يحرص على أن تبقى العلاقات القبلية والسياسية قائمة بينه وبين خصومه. و «شجرة معاوية» مشهورة وقد صارت مثلاً: قال يوماً «لا أضع سني حيث يكفني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شجرة ما انقطعت. قبل وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا ملوها خليتها وإذا خلوها مدنتها»^(١٤).

(١٢) في النص الذي أورده ابن كثير عن خطبة معاوية أنه قال بعد أن صرح بأن نفسه تنضم من الإقتداء بسيرة أبي بكر وعمر وعثمان: «ومن يقدر على أعمالهم هيبت أن يدرك فضلهم أحد من بعدهم». ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٣٥.

(١٣) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، حيون الأخير، ج في ٢ (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٩.

(١٤) نفس المرجع، ج ١، ص ٩.

والمرويات عن معاوية، من أقوال وأفعال تشير إلى الطابع «السياسي» لحكمه، هي من الكثرة والتواتر بحيث لا يستطيع الباحث إلا أن يقبلها في مجلتها ويعتبرها تعكس واقعاً كان قائماً بالفعل. يؤكد ذلك ما عرّفه العصر الأموي عموماً من حرية في التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين، من محدثين وفقهاء وغيرهم موضوع «كلام» ونقاش، مما اضطر معه الخلفاء الأمويون وولايتهم وأنصارهم إلى الدفاع عنها بـ «كلام» مضاد، فربطوا القوة والغلبة اللتين انتزعا بها السلطة بإرادة الله وسابق علمه، أي بقضائه وقدره، ناشرين بذلك أيديولوجيا جبرية («عقيدة») اتخذوا منها غطاءً لسلوكهم، مما فسح المجال، في إطار «الليبرالية» الموروثة من «سياسة معاوية»، لقيام أيديولوجيا مضادة نشرتها حركة تنويرية حقيقية، تستحق هذا الاسم فعلاً، كما سنرى في فصل لاحق.

على أنه إذا كان لـ «العقد السياسي» الذي اقترحه معاوية وطبقه بصورة واسعة، على الأقل في مجال «المواكلة» والأشراك في «الغنيمة» (= العطاء السياسي) والتعامل مع الخصوم السالكين مسلك المعارضة السلمية هذا النوع من «الليبرالية» قد فتح الباب أمام قيام «مجال سياسي» تمارس فيه الحرب ضد الأمير بواسطة «الكلام»، أي السجال الأيديولوجي، فإنه لا معاوية ولا خلفاؤه من بعده استغنوا عن «القبيلة». نعم لقد مارسوا فيها «السياسة» كما سنرى ولكنهم لم يعملوا على تجاوزها. والمجال السياسي لا يستحق هذا الاسم إلا إذا كان هناك اختراق لـ «القبيلة». وقد حصل ذلك فعلاً، ومنذ عهد معاوية، ولكن لا من طرفه هو بل من طرف خصومه. ومن هنا العامل الثاني في انبثاق المجال السياسي في الدولة الأموية.

ب- بالرغم من أن الذين ثاروا على عثمان قد فعلوا ذلك في إطار «القبيلة» (عرب الجنوب ضد عرب الشمال، ربيعة ضد مضر. انظر الفصل الرابع، الفقرة ٧) فإن كونهم من قبائل ويطون مختلفة ومتنافسة قد اضطرهم إلى البحث عن رابطة أعلى من رابطة «القبيلة». وبما أن المعارضة للأمويين، وبالتالي لـ «قريش» كان رمزها هو علي بن أبي طالب، وبما أن هذا الأخير قد نشأ منذ صباه في بيت النبي (ص) وكان من أوائل المسلمين ثم صار زوجاً لابنته فضلاً عن كونه ابن عمه، فقد جعلوا من هذه العلاقة قرابة «روحية» تتجاوز النسب وتسمو عليه. ومن هنا شكّل الارتباط بعلي، أي التشيع له، أول مظهر من مظاهر اختراق «القبيلة». وإذا أضفنا إلى هذا ذلك الدور الذي قام به أصحاب علي من «السابقين الأولين»، خاصة المستضعفين منهم كعمار وأبي ذر والمقداد... الخ في خلق تيار من المعارضة يتحرك باسم «العقيدة» (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) - وجعل العاملين فيه من «القراء» الذين كان معظمهم من «اللامتمين» (= خارج القبيلة: موالي، حلفاء...) - وأخذنا بعين الاعتبار كذلك الدور الذي بدأت تلعبه فكرة «الوصية» التي نشرتها السبئية، إذا جمعنا بين هذه المعطيات كلها أدركنا كيف أن «القبيلة» كانت تعرض لاختراق جدي، خاصة في معسكر علي بن أبي طالب، سواء في حياته أو بعد وفاته. لقد تحول هذا المعسكر، مع انتصار معاوية إلى «رعية». وهكذا يمكن القول إنه بينا بقيت «القبيلة» تمارس مفعولها كاملاً

على مستوى «الأشراف» ورجال الدولة، وبالتالي في المجتمع السياسي، فإن مفعولها في صفوف الرعية، وفي المجتمع المدني بصفة عامة - كما كان في ذلك الوقت وكما استحدثت عنه بعد قليل - كان قد أخذ يخف بدرجة كبيرة. وهذا جعل المعارضة السياسية للأمويين تتلون بالوان هذا المجتمع المدني الناشئ والمتنوع، وتتحرك في إطار مجال سياسي في طور النشوء بدلاً من التحرك في إطار «القبيلة».

ج - ومع أن الخوارج الذين وصفهم علي بن أبي طالب بأنهم «أعاريب بكر وتميم» كانوا واقعين تحت مفعول «القبيلة» إلى حد بعيد فإن شعارهم الشهير «لا حكم إلا لله» كان في الحقيقة أكبر تحدٍ لـ «القبيلة» منذ المرحلة المكية من الدعوة المحمدية. لقد فتح هذا الشعار باب المناقشة واسعاً في أساس الحكم بصورة لم يسبق لها مثيل. ذلك لأنه مع هذا الشعار طرحت مسألة الحكم طرحاً جديداً تماماً، فلم يعد محصوراً في إطار المفاضلة بين علي ومعاوية، سواء على مستوى القبيلة أو مستوى العقيدة، بل لقد نقلت المسألة من منطقة المسكوت عنه التي كان يحميها مبدأ «الأئمة من قريش» إلى مجال النقاش السياسي / الديني حول الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الإسلام.

وسياخذ هذا الشعار، شعار «لا حكم إلا لله»، مضمونه السياسي والعملية عندما سيمتدح هؤلاء «الخوارج» من الرجوع مع علي إلى الكوفة عاصمته ويتجهون، بدلاً من ذلك، إلى مكان يسمى «حزوراء» حيث نزلوا يتداولون في مصير حركتهم. وقد انتهى بهم الأمر إلى أن اتفقوا على أن: «أمير القتال شيب بن ربيعة التيمي وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء اليشكري». والأمر شورى بعد الفتح. والبيعة لله عز وجل. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»^(١٥) ولم يمر إلا وقت قصير، جرت خلاله بينهم وبين علي سجالات ومفاوضات انتهت بالفشل، حتى ذهبوا بحركتهم إلى غايتها، إلى مبايعة أحد كبارهم بالخلافة هو: عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي. وهكذا فكما استنوا من قبل إمارة القتال إلى رجل من تميم وإمارة الصلاة إلى رجل من بكر (ربيعة) ها هم يستندون إمرة المؤمنين، أو الخلافة إلى رجل يمني. وهكذا ظهر الخوارج كتحاليف «القبيلة» ضد قريش «القبيلة». وكان لا بد لهم لتبرير هذا «الخروج» عن قريش من إقرار مبدأ آخر يتجاوز مبدأ «الأئمة من قريش» فقالوا في البداية: الخلافة حق لكل عربي حر. وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي طوروا مبادئهم هذا فجعلوا منصب الخلافة من حق كل مسلم عادل، حراً كان أو عبداً^(١٦).

وهكذا أثار الخوارج بمواقفهم تلك مسائل لم تكن قد أثرت من قبل. إن شعار «لا حكم إلا لله» قد صار يحمل مضموناً آخر عندما تُرجم إلى الشعار «الأمر شورى والبيعة لله عز

(١٥) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ١٠٨.
 (١٦) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣ في ١ (القاهرة: مؤسسة الخليلي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ١١٦.

وجل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم إلى مبدأ «الحلقة لكل مسلم عادل»، وهو المضمون الذي انتقل بمسألة الحكم من إطار «القبيلة» إلى مستوى «العقيدة»، وبذلك حدث نوع من التعالي بالسياسة لم يحدث حتى في مناقشات الصحابة خلال مؤتمر سقيفة بني ساعدة، حيث طغت حجج «القبيلة» على الحجج الأخرى (الفصل الرابع). وهذا النوع من التعالي بالسياسة سيؤدي بدوره إلى تسييس المتعالي، إلى طرح قضايا العقيدة، قضايا الكفر والإيمان والجنة والنار طرحاً جديداً توظفه خلفيات سياسية كما سنرى بعد.

هناك إلى جانب هذا الدور المباشر، الذي قام به الخوارج في حفز الناس على التكبر في أساس الحكم من وجهة نظر الإسلام، وفي إعطاء القضايا الدينية مضموناً سياسياً، دور آخر غير مباشر لا يقل أهمية. يتعلق الأمر هذه المرة بذلك اللفظ المسكري الذي مارسوه على الدولة الأموية من قيامها إلى سقوطها. وهو ضغط كان يهدد كياناتها، الشيء الذي دفعها إلى مهادنة القوى الأخرى التي فضلت علامة الحرب بواسطة السياسة، مهادنة وصلت في كثير من الأحيان إلى حد الاسترضاء. وهذه مسألة يجب أن نوليها كامل الاعتبار. فـ «الليبرالية» النسبية التي طبعت ملوك الخلفاء الأمويين، على الصعيدين الفكري والديني والسياسي، لم تكن راجعة فقط إلى الاختيار السياسي الذي دشنت به معاوية عهده، بل إنها كانت أيضاً من أجل حصر حركة الخوارج في إطارها الضيق، سواء على صعيد «القبيلة» أو على مستوى «العقيدة». ومن هنا تبدو الليبرالية الأموية كتدبير يقصد منها التنفيس الضروري والذي لا بد منه لـ «تحجيد» النخبة الدينية والفكرية حتى لا تنخرط في «الثورة الدائمة» التي أشعلها الخوارج ويقفوا مخلصين لها إلى آخر أيامهم، التي كانت هي نفسها آخر أيام الأمويين. وبطبيعة الحال لم يكن يتردد الأمويون، بمن فيهم معاوية، في الفتك بأفراد هذه النخبة الدينية والفكرية إذا هم انتقلوا بمعارضتهم من «القول» إلى «العمل» أو ظهر من سلوكهم ما يهدد بذلك، كما فعل معاوية بحجر بن عدي وجماعته الذين أصروا على لعن معاوية في المساجد، رداً على لعن الأمويين لعلي بن أبي طالب والذين تطورت معارضتهم إلى صدام مباشر مع زياد عامل معاوية على الكوفة فاشهد عليهم سبعين رجلاً شهدوا بأن حجر بن عدي الكندي «خلع الطاعة وفارق الجماعة ولعن الخليفة ودعا إلى الحرب والفتنة وجمع إليه الجموع بدعوىهم إلى نكت البيعة وخلع أمير المؤمنين معاوية». وقد بحث بهم زياد إلى معلومة الذي أعدم منهم سبعة^(١٧).

د. ولا بد من الإشارة هنا، ونحن بصدد استعراض العوامل التي ساعدت على انبثاق ذلك المجال السياسي لأول مرة في دولة الإسلام، إلى دور أولئك الذين اعتزلوا الفتنة زمن عثمان ووقفوا موقفاً محايداً في الصراع بين علي وخصومه. وفي هذا الصدد تذكر مصادرنا التاريخية أن جماعة من الصحابة اعتزلوا الفتنة زمن عثمان، ولما بويع علي تخلف عن بيعته عدد منهم على رأسهم طائفة من الأنصار والمهاجرين وجماعة من قريش هرب بعضهم إلى مكة^(١٨).

(١٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٣.

(١٨) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٣، ص ٩٨، وابن كثير، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٣٧.

وتجمع المصادر على أن عبد الله بن عمر بن الخطاب وسعد بن أبي وقاص وعحمد بن مسلمة وآخرين تأخروا مدة عن بيعة علي. وعندما أراء هذا الأخير الخروج لقتال طلحة والزبير امتنعوا من السير معه أو معهم. تقول الروايات إن طلحة والزبير طلبا من ابن عمر الخروج معها فامتنع وقال: «إني امرؤ من أهل المدينة فإن يجتمعوا على النهوض أبهى وإن اجتمعوا على الفسود أقده»^(١٩). وعندما أخذ علي يتهيأ للخروج إلى طلحة والزبير طلب من أهل المدينة السير معه فشقاقوا، فبعث إلى عبد الله بن عمر فدعاه للخروج معه فرد عليه قائلاً: «إنما أنا من أهل المدينة وقد دخلوا في هذا الأمر فدخلت معهم [البيعة]، فإن يخرجوا أخرج معهم وإن يقتلوا أقده»^(٢٠) واعتذر محمد بن مسلمة بقوله إن النبي (ص) أمره أن يتجنب الفتنة التي يقتتل فيها المسلمون^(٢١) ورد سعد على عمار بن ياسر الذي بعثه علي إليه «بكلام قبيح»^(٢٢). وفي مصدر آخر أن جماعة من الصحابة وكانوا في المازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالنس وأمرهم واحد ليس بينهم اختلاف قالوا: تركناكم وأمركم واحد، ليس بينكم اختلاف، وقدنا عليكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان علي أولى بالحق وأصحابه. كلهم ثقة وعندنا مصدقون، فنحن لا نتبرأ منها ولا نلعننها ولا نشهد عليها، ونرجى أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهم^(٢٣). ويرى بعض الباحثين أن هؤلاء هم أصل «المرجئة» الذين ظهروا في العصر الأموي كحزب سياسي عجايب يعرف بهذا الاسم^(٢٤). وسنعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

ومن الذين امتنعوا عن الدخول في الصراع وفضلوا الحياد ودعوا إليه أبو موسى الأشعري عامل هثان على الكوفة وكان علي قد أمره عليها بطلب من الأشر. كان علي قد بعث ابنه الحسن وعمار بن ياسر يدعو أهل الكوفة إلى مناصرته حينما كان يتهيأ لقتال طلحة والزبير وقد وقف أبو موسى ضدهما ودعا الناس إلى التزام الحياد. وبينما كان الحسن وعمار يدعوان الناس في المسجد إلى نصرة علي قام أبو موسى الأشعري لخطب وقال: «أيها الناس أطيعوني فكونوا جرتوم من جرائم العرب بأولي إليكم المظلوم وإنكم فيكم الخائف. إنا أصحاب محمد (ص) أعلم بما سمعنا. إن الفتنة إذا أقبلت شبت وإذا أخرجت بينت... شيوا سرفكم وقصدوا وماحكم وأرسلوا سهامكم وأظفروا أوتاركم والزمو بيوتكم. خلوا قريشاً - إذا أبوا إلا الخروج من دار الهجرة ولما أهل العلم بالأمر - نرتق وتشعب صرعها، فإن فعلت فلاقصها سمع وإن أبت فعلت أنفسها منت سمنها تهريق في أديها، استصحبوني ولا تستنصوني وأطيعوني يسلم لكم دينكم وديانكم»^(٢٥). ومع أن «القبيلة» تؤطر هذا

(١٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٣.

(٢٠) ابن الأثير، نفس المرجع، ج ٣، ص ١٠٥.

(٢١) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن تية، الإلماع والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ج ٣ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ولزلا، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥٢.

(٢٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٢.

(٢٣) ابن عساکر، ذكره: أحمد أمين، قيس الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)،

ص ٢٧٩.

(٢٤) نفس المرجع. هنا وسنعود لاحقاً إلى الكلام عن المرجة وغيرهم.

(٢٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٩٠.

الموقف (قريش تقتل، فلنتركها وشأنها نحن الذين لسانا من قريش)، فإن في هذا النص عبارة توظف «العقيدة» في حمل الناس على الجهاد: قريش فضلت «فراق أهل العلم بالإمرة». لقد فارق كل من الزبير وطلحة وعلي المدينة وأهلها، وهم «أهل العلم بالدين» وفضلوا الإمارة فجاءوا البصرة والكوفة يطلبون الرجال والمال. وتلك في الحقيقة الخطوة الأولى التي أدت إلى تلك الظاهرة التي سجلها ابن العربي والتي انطلقنا منها في هذه الفقرة: ظاهرة انفصال الأمراء عن العلماء.

وقد تعززت هذه الظاهرة باعتزال جماعة من أصحاب علي السياسة نهائياً وذلك عندما يلعب الحسن بن علي عليه السلام معلومة وسلم الأمر إليه، اعزلوا الحسن ومعاوية وجمع الناس [= الأطراف المتنازعة]. وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقبائلهم وتشتغل بالعلم والعبادة... (٣٧).

ولا بد من الإشارة هنا إلى الدور الذي قام به رواية الحديث في حث الناس على اجتناب الانخراط في الصراع بين علي ومعاوية والتمسك بالحياد. وكان أبو موسى الأشعري من الأوائل الذين فعلوا ذلك. ففي نقاش بينه وبين الحسن بن علي ومحمّد بن يامر بمسجد الكوفة احتج عليه هذان بكونه يصرف الناس عن الانضمام إلى علي ضد الزبير وطلحة فقال له الحسن: «يا أبا موسى لم تطب الناس عنا فواها ما أردنا إلا الإصلاح ولا مثل أمير المؤمنين يخاف منه علي شيء». فقال: صدقت يا بني أنت وأمي، ولكن المستشار مؤتمن. سمعت رسول الله (ص) يقول: «إنها ستكون فتنة، القاصد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الراكب» (٣٨). وقد أورد البخاري في صحيحه جملة من الأحاديث يحذر فيها النبي (ص) من الفتن وأورد الحديث المذكور مروياً عن أبي هريرة. ومن الأحاديث التي تحث الناس على اعتزال الفتن والتي لا بد أن تكون قد واجت بكثرة في هذا العصر، عصر الصراع بين علي ومعاوية، حديث جاء فيه أن رجلاً قال: «خرجت بسلاح لي ليالي الفتن [بين علي ومعاوية] فاستقبلني أبو بكر فقال: أين تريد؟ قلت: نصرة ابن عم رسول الله (ص). قال: قل رسول الله (ص) إذا نواجه المسلمين بسيفها فكلهما في النار. قيل: فهذا القتال. فما بال المفتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه» (٣٩). وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضوع تلقي جميعاً في حث الناس على اعتزال الصراع. واعتزال الصراع معناه، من المنظور الذي نتحدث منه، اعتزال «القبيلة». واعتزال هذه الأخيرة يفسح المجال لرأي «الفرد» وبالتالي نشوء مجال تناقض فيه القضايا السياسية والدينية خارج إطار «القبيلة». إنه شكل من أشكال اختراقها.

هـ- ومن صفوف هؤلاء الذين اعتزلوا الفتن والذين فضلوا الاشتغال بـ «العلم» مستلبون فئة «القراء» والمحلّتين والقصاص... الخ وهي فئة أخذت تبرز منذ عهد معاوية

(٢٦) أبو الحسن محمد بن أحمد اللطفي، التبيين والرد على أهل الأهواء والبدع (بغداد: مكتبة المتنبي، بيروت: مكتبة المصارف، ١٩٦٨)، ص ٣٦. هذا ويضيف لللطفي إلى النص أصلاً العبارة التالية: «وسموا بفلك معتزلة»، جاعلاً من هذه الجملة الفرقة الكلامية المشهورة بهذا الاسم. ويستعود إلى الموضوع لاحقاً.

(٢٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٢٦.

(٢٨) البخاري، صحيح البخاري (بيروت: عالم الكتب، د.ت.)، ج ٩، ص ٩٢.

كقوة اجتماعية تحظى باحترام الناس ويخصها الخليفة بالمطاء، وكان أعضاؤها يرتبطون فيما بينهم بروابط المهنة (قراءة القرآن، التعليم، الوعظ، القصص... الخ) التي تميزها روابط المصلحة (عطاء الخليفة خاصة)، وهي روابط مستقلة عن إطار القبيلة. لقد استقطبت هذه الفئة عدداً من العلماء والأشراف والتحق بها عدد من الموالي، إما رغبة في التعلم وإما بدافع المصلحة. ولقد كان لفئة «القراء» دور سياسي بارز في كثير من الأحداث، تناصر تارة هذا الفريق وتارة الفريق الآخر، صادرة في ذلك، لا عن مفعول «القبيلة» بل عن حوافز دينية أو اعتبارات مصلحة^(٢٩). لتضف في هذا الإطار ما كان يتمتع به القضاء من استقلال زمن معاوية وخلال العصر الأموي عموماً. إن ظاهرة «صار الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخره» كان لها مفعول إيجابي جدا في استقلال القراء والقضاة وأصحاب الفتيا. لقد «تميز القضاء في عهد بني أمية بميزتين اثنتين: الأولى أن القاضي كان يحكم بما يوجب إليه اجتهاده، إذ لم تكن المذاهب الأربعة التي نفيدها بها القضاة قد ظهرت بعد، فكان القاضي في هذا العصر يستنبط الحكم بنفسه من الكتاب والسنة أو الإجماع أو يجتهد في الحكم اجتهاداً. الثانية أن القضاء لم يكن متأثراً بالسياسة، إذ كان القضاة مستقلين في أحكامهم لا يتأثرون بميول الدولة الحاكمة وكانوا مطلقي التصرف وكلمتهم نافذة حتى على الولاة وعمال الخراج»^(٣٠).

ومن الفئات الدينية التي ظهرت في العصر الأموي كقوة اجتماعية منفصلة عن إطار «القبيلة» وكان لها دورها هي الأخرى في قيام مجال سياسي / ديني مستقل عن هذه الأخيرة، فئة «العباد والزهاد»، بعضهم من الصحابة وبعضهم من التابعين. كان منهم من اتخذ مرجعيته الوحيدة القرآن والسنة فانكبوا على العبادة مفضلين شظف العيش زاهدين في الدنيا وزيتها، فكان منهم من وسع مرجعيته فأولع بقصص الأنبياء وأخبار «الصالحين»، فكان منهم وعاظ وقصاص لعباد دوراً هاماً في تشكيل عيال العامة، الديني والسياسي، خصوصاً وكان منهم من كان مستقلاً نوعاً ما عن الدولة، رغم محاولة هذه احتواء هذه الفئة، بل لقد كان منهم من مارس معارضة علنية تحت شعار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» كما فعل أبو ذر الغفاري وعبادة بن الصامت وأبو الدرداء حين كان معاوية والياً لعشان على الشام، وقد ترك هؤلاء أتباعاً وأشياعاً واصلوا العمل بالطريقة نفسها^(٣١).

- ٤ -

على أن العوامل التي ذكرنا، من «سياسة معاوية» ودور الخوارج الفكري والعسكري ودور معتزلة الفتن من قراء وقضاة وقصاص وعباد وزهاد... الخ، ما كانت لتتأثر تأثيراً مباشراً في قيام مجال سياسي تمارس فيه «الحرب» ضد الأمويين بواسطة السياسة وتطرح على

(٢٩) صالح أحد العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري (بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٣)، ص ٤٤.

(٣٠) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٦، ج ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

(٣١) انظر تفاصيل وافية عن هؤلاء المباد والزهاد في: حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦)، ص ١٠٩.

ساحته الفكرية قضايا ايديولوجية لا تتسع لها «القبيلة»، صادة، لو لم تكن هناك قوى اجتماعية جديدة تنمو خارج مجتمع «القبيلة» وتتهيا لتبرز كتنقيص لها، ذاتي وموضوعي. إنها «طبقة» الموالي التي تضخم حجمها بالفنوحات فأصبحت تشكل، منذ أن وصار الجند قريباً والرعية قريباً آخره، الأغلبية في صفوف هذا الفريق الآخر: الرعية.

كان اسم «الموالي» يطلق في العصر الأموي على جميع الذين أسلموا من غير العرب. ولما كانت القبائل العربية قد تفرقت في البلدان كجند للفتح فإن ما بقي منها في المدينة أو في الكوفة والبصرة كانوا اما مجندين أو «متقاعدين» في حكم المجندين، فكانوا يعيشون جميعاً، في إطار «القبيلة»، من «الغنيمة»: عطاء وخراجاً. هكذا تضافر عنصر الثروة مع غييال «القبيلة» ليكون الناتج سلوكاً أرستقراطياً/ قلياً قوامه النظر باستملاء إلى هؤلاء «الموالي» الذين «جاءهم العرب بالإسلام لينتدوهم من الظلمات ويخرجوهم إلى النور».

نعم، كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار، ولكنهم، من الناحية الفعلية الواقعية، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب. لقد كان هناك تمييز اجتماعي وحواجز سياسية، أظنت بعض المصادر في إبرازها وذكر أمثلة منها. ومع أن كثيراً مما يورد في هذا الإطار كان عبارة عن حالات «خاصة» وهي على العموم أشبه بوضعية الخدم في المنازل اليوم، خاصة الخدم «الأسويين» في الخليج، فإن الدلالة الاجتماعية لهذه «الحالات» تفرض نفسها فرضاً. من ذلك مثلاً أن رجال الأرستقراطية القبلية لم يكونوا يزوجون بناتهم للموالي (وهل يفعلون اليوم؟) كما أن السلطة الأموية لم تكن تعينهم في مناصب القضاء - إلا نادراً - بله المناصب السياسية. وأكثر من ذلك سادت أنواع من السلوك الأرستقراطي الذي دفع بالموالي إلى مرتبة دنيا على مستوى المعاملات الاجتماعية: «كانوا لا يتكلمونهم» (العرب) بالكفى ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب ولا يتشون في الصف معهم ولا يتقبمونهم في المركب، وإن حضروا ظمناً قاموا على رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان، لتلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب»^(٣١). يحكى في هذا الصدد أن واحداً من الأرستقراطية القبلية العربية قدم رجلاً من الموالي يصلي به، ولما تعجب الناس من ذلك قال «إنما أردت أن أتواضع لله بالصلاة خلفه». ويقال إنه كان «إذا مرت به جنازة قال: من هذا؟ فإن قالوا: قرشي، قال: وأقوماء. وإذا قالوا: عربي، قال: وأبلدناه. وإذا قالوا: مولى، قال: هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء»^(٣٢). ولم يكن هذا السلوك الأرستقراطي خاصاً بزعماء القبائل وحدهم بل لقد لوحظ أيضاً حتى عند من عرفوا بالزهة والتوى. من ذلك ما يروي من أن أحد الزهاد قال لأحد الموالى: «كثر الله فينا مثلك»، وكان هذا المولى قد قال له قبل ذلك: «لا تكثر الله أمثالك» فلما سأل أحدهم ذلك الزاهد وقال له: «أيدعو عليك وتدعو له؟» قال: «نعم، يكسحون طرقتنا ويخرزون خفافنا ويجوكون ثيابنا»^(٣٣).

(٣٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٣٢٦.

(٣٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٢٦.

(٣٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢٧.

كانت الارستقراطية القبلية زمن الأمويين (كما هو شأنها دائماً) تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعدّها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون: «إن الحق - يوجد - في الخياطة والمعلمين والفزارين لأنها صناعات أهل النعمة». وأكثر من ذلك كانوا يرون أن العلم والتفقه في الدين ليس مما يليق به «القرشي»، وهو من «أشراف» القبيلة. كانوا يقولون: «ليس ينبغي لقرشي أن يسترق في شيء من العلم إلا علم الأخبار»، أخبار العرب وأيامهم وحكاياتهم. وكذلك كان الحال. فبينما كانت ارستقراطية «القبيلة» تعيش من «الغنيمة» وتجمع من الفيء والعطاء ثروات هائلة وتحيا حياة بذخ وترف كان الموالي محرومين من أي نصيب في «الغنيمة» حتى ولو شاركوا في الفتح جنوداً. لقد كانوا يعيشون على العمل في المهن والبيوت والفلاحة والتعليم.

ويبدو أنهم أدركوا منذ وقت مبكر أن المجال الوحيد الذي كان بإمكانهم أن يكسبوا منه مرتبة اجتماعية محترمة، وبالتالي نوعاً خاصاً من «السلطة» هو ميدان «العلم». وهكذا انكب كثير منهم على التفقه في الدين وجمع أخبار النبي وأحاديثه. ولم يمر وقت حتى أصبح هؤلاء مبرزين في العلم خصوصاً بعد انقضاء جيل الصحابة. يذكر ياقوت الحموي في معجمه: «إنه لما مات العبادلة، عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي» ثم أخذ يستعرض فقهاء مكة واليمن والبيامة والبصرة والكوفة والشام وخراسان فوجدهم جميعاً من الموالي، ولم يشذ عن ذلك إلا المدينة التي كانت ما يزال قريتها عربياً، وهو سعيد بن المسيب. وما حدث في ميدان الفقه حدث أيضاً في ميدان اللغة والأخبار والمغازي والتاريخ إذ كان جميع الذين اشتغلوا في هذه العلوم التي أنشأوها هم أنفسهم، من الموالي. وعندما عربت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان كان ذلك حافزاً للموالي، وقد كانوا هم المشتغلون فيها، على تعلم اللغة العربية وأدائها فنالوا بذلك مكانة اجتماعية مرموقة مثلهم مثل زملائهم علماء الحديث والفقه والعربية... الخ.

ولمّا جانب هذا التطور التوهي الذي جسّمه في صفوف الموالي الجيل الأول منهم، أولئك الذين عاشوا مع الصحابة (وأخذوا العلم منهم) وصاروا يثونته في الجيل التالي، كان هناك تطور كمي هائل في صفوفهم مما جعلهم يصبحون قوة اجتماعية تضاهي الارستقراطية القبلية وتهددها. ففي الكوفة مثلاً كان الموالي من الكثرة بحيث إنهم أخفوا يزاحمون «أشراف العرب» على الصفوف الأولى في المساجد. وذلك منذ عهد علي بن أبي طالب. فقد روي أن الموالي شغلوا بالمسجد الصفوف الأولى ولما دخل علي بن أبي طالب ليصلي بالناس صاح رجل من هؤلاء الأشراف قائلاً: «لقد غلبتنا هذه الحمراء [= الموالي] على القرب منك يا أمير المؤمنين». وتحكي الرواية على لسان علي بن أبي طالب ما سيصير إليه الموالي من القوة والغلبة فتنسب إلى علي انزعاجه من هذا النوع من الاحتجاج وردّه عليه بقوله: «من عذري من هؤلاء الضباطة [= الرجل الغليظ] يطلبون مني أن أبعد قوماً قريماً الله. والله ليضربنكم على الدين عوداً كما ضربتموهم عليه يوماً».

ذلك ما حدث بالفعل، فقد «خرجت عصاة من الموالي أميرهم أبو علي من أهل الكوفة وهو مولى لبي حارث بن كعب، وكانت أولى خارجه خرجت فيها للموالي [سنة ٤٣هـ] فبعت إليهم المغيرة رجلاً من بجيلة فناداهم... يا معشر الأعاجم، هذه العرب [= الحوارج] تقاتلنا على الدين فما بالكتم فنادوه... وأنا سمعنا

قرآنًا عجبا يهدي إلى الرشاد فاستأجرت به ولين نشارك برينا أحدها، وإن الله بعث نبينا للناس كافة ولم يزلوه [= لم يجعله حكراً لأحد]. فقاتلهم حتى قتلهم^(٣٥). وعندما خرج ابن الأشعث وعبد الله بن الجارود على الحجاج أقبل هذا الأخير على الموالي وكانوا يشكلون القسم الأكبر من جيش الأشعث فقال لهم: «أتم علوج وعجم وقرامك أولى بكم. ففرقهم وفض جمعهم كيف أحب وسيرهم كيف شاء ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلد الذي وجهه إليه»^(٣٦).

أما في الشام نفسها، مركز الدولة، فقد بلغ عددهم من الكثرة درجة أدخلت الرعب على معاوية ففكر في قتل بعضهم، إذ يروى أنه «دعا الأحف بن قيس وسمرة بن جنب - وهما من زعماء العرب - فقال: إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وأراها قد طعت على السلف، وكأنني أنظر إلى وثبة منهم على العرب وال سلطان. فقد رأيت أن أقتل شطراً وأدمع شطراً لإقامة الأسواق وعمارة الطريق. فما ترون؟» فأجاب الأحف بجواب يدل على مدى تغلغل الموالي في جسم المجتمع الجديد، مجتمع «الضيعة»، الذي صار يفتقر من كل جانب بالولاء وغيره، وقال: «أرى أن نضي لا تطيب: أنتي لأمي ونخالي ومولاي. وقد شاركناهم وشاركونا في النسب»^(٣٧). فعدل معاوية عن مشروعه. وإذا كان من الجائز الشك في أن يكون معاوية، وهو السيامي المحنك، قد فكر بجد في «قتل شطر من الموالي» فإنه لا يستبعد أن يكون قد قام بهذه «الاستشارة» ليصل الخبر إلى الموالي ويكون ذلك تهديداً لهم وكبحاً لجماح طموحاتهم.

وأما في البصرة فقد كان عدد الموالي نحو ثلث السكان سنة ٥٠هـ مع أنها كانت مركزاً للجيوش العربية المكلفة بالفتح شرقاً. وقد تكاثرت عند الموالي والأعاجم فيها بسرعة، موالي فارس وخراسان إضافة إلى الأجانب الذين كانوا يقصدونها للتجارة، إذ كانت كما هو معروف مركزاً تجارياً على درجة كبيرة من الأهمية. وقد أدى ذلك إلى اصطباغ الحياة الاجتماعية فيها بالتنوع والتعدد فعرفت نوعاً من «الليبرالية» فكان كثير من سكانها المسلمين يتساهلون في أداء التكاليف الدينية مما سينعكس أثره على المستوى الإيديولوجي حيث مستوظف هناك فكرة «الجزر لتبرير السلوك» «الأباحي» باعتبار أنه بدوره قضاء وقدر تماماً مثلما ستروج هناك فكرة أن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة بالله وأن العبادات والفرائض الشرعية ليست جزءاً من ماهيتها، كما سترى ذلك في فصل لاحق.

وأما على الصعيد السياسي فمعروف أن البصرة كانت مركزاً للأحزاب والفرق وكانت فيها مراكز لتكوين الدعاة، بعضها علني في المساجد وبعضها سري في المراديب وبيوتات بعض النساء. ومعروف كذلك أن موالي البصرة شاركوا في كثير من الثورات ضد الأمويين كثورة ابن الأشعث التي أشرونا إليها قبل. وقد قاتل الموالي بأعداد كبيرة في صفوف الخوارج، إذ يقال إنه كان منهم في صفوف قطري بن الفجاءة، الثائر الخارجي الشهير من الأزارقة، نحو عشرة آلاف مقاتل. وعندما تبع المهلب بن أبي صفرة لقتالهم خطب في جنده قائلاً:

(٣٥) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب يعقوب، تاريخ يعقوب، ٢ ج (بيروت: دار العراق للنشر،

١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٦٠.

(٣٦) ابن عبد ربه، نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢٩.

(٣٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

إلتكم قد عرفتم مذهب هؤلاء الخوارج وانهم إن قدروا عليكم فتوكم في دينكم وسفكوا دماءكم... فالقوم بجد وحدهم، فإنا هم مهتكم وعيدكم. وعار عليكم ونقص في حسابكم وأديانكم أن يغلبكم هؤلاء على فيكم ويظاوا حرمكم» (٣٨).

وما يدل على مبلغ التهديد الذي كان يشكله الموالي للحكام الأمويين، وبالنسبة للبصرة، ما يروى من أن الحجاج والي العراق لعبد الملك بن مروان كتب من مقر عمله بالكوفة إلى عامله بالبصرة يأمره بنفي الموالي النبطيين لأنهم حسب قوله «مفسدة الدين والدنيا»، فكتب إليه عامله: قد نفيت النبط إلا من قرأ منهم القرآن وتفق في الدين، فرد عليه الحجاج بقوله: «إذا قرأت كتابي هذا فاذع من قبلك من الأطباء ومن بين أيديهم ليقفوا عروقك فإن وجدوا فيك عرفاً نبطياً قطعوه». ويقول بعض المؤرخين إنه كان يخشى أن ينضموا إلى الشيعة أو الخوارج (٣٩).

ومن دون شك فإن بروز الموالي كقوة اجتماعية يحسب لها الأمويون حسابها ويخشون انضمامها إلى صفوف الخوارج الذين حملوا السلاح ضدهم في «ثورة دائمة»، أو إلى الشيعة الذين لم يستسلموا ولم يستكينوا بل بقوا يقاومون الحكم الأموي تارة جهراً وتارة سراً إلى أن تمكن العباسيون بالتحالف معهم من إسقاطه، لا شك أن بروز الموالي بهذه القوة قد دفع الأمويين إلى سلوك سياسة «ليبرالية» نسيباً مع من كان يكفني في معارضتهم بالقول دون الفعل، متعين في ذلك سياسة مؤسس دولتهم معاوية. وهكذا استشهد الحياة الاجتماعية والفكرية تطورات سريعة بالغة الأهمية: فمن جهة سيزداد دور الموالي في الحياة العامة وسيواصلون اختراق «القبيلة» إما بالخلف والمرواة طلباً للمكانة الاجتماعية وإما بواسطة دورهم ك«خبراء» في التجارة والصيرفة والأعمال الحرة. ومن جهة أخرى سترز فيهم نخبة في مجال الفكر والدين والسياسة، وسيلحق كثير من أعضائها ببلاط الخليفة وحاشية الأمراء وسلك الموظفين، وسيحاولون التأثير في سياسة الدولة. وهكذا سنرى مجموعة منهم يبرزون ك«انتليجنسيا» للعصر كله: العصر الأموي. هؤلاء الذين جعلوا من «الكلام» في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة «العقيدة» ضد على «القبيلة» و«الديولوجيتها»، فقدوا بذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خاضته القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة، ولكن الطموحة، والتي كانت تتألف أساساً من الموالي، حركة تنويرية استطاعت بالفعل أن تحترق سياج القبيلة وتؤثر في جانب من اوستراتيجيتها وتضطرب بعض زعماء القبائل من داخل التحالف القبلي الأموي ذاته، بل إنها استطاعت أكثر من ذلك، أن تفسح المجال لقيام تنظيمات ثورية، بعضها فشل وبعضها حقق نجاحاً ما بيننا استطاع فصيل منها أن يقود باسم «العقيدة» ثورة عارمة على «القبيلة» ونظام حكمها: الثورة العباسية.

ومع ذلك كله، فلا بد من التأكيد على أن المجال السياسي الذي عرفه العصر الأموي

(٣٨) المبدع، الكامل، ج ٢، ص ١٩٢.

(٣٩) الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء (بيروت: د. ن. د. ت. د.)، ج ١، ص ٦٨.

والتي انبثق بفعل تضافر العوامل التي ذكرنا وسمح بقيام الحركة التنويرية التي نوهنا بها هنا، وسنعود إلى الحديث عنها بتفصيل في فصل لاحق، لا بد من القول إنه إذا كان هذا المجال السياسي عمالاً قد مورس فيه نوع من الضغط السياسي فإنه لم يكن في يوم من الأيام عمالاً يُصنع فيه القرار. لقد بقيت «القبيلة» هي صاحبة «الأمر» والدولة طوال العصر كله، بل لقد ازداد شأنها مع «وضع» سلاسل النسب للقبائل وإحياء الآداب العربية القديمة من شعر جاهلي وأخبار وأيام وقصص... الخ، مما عزز من حضور «القبيلة» في المخيال الاجتماعي الذي كان يحكم الرؤية في صفوف الأرستقراطية القبلية. غير أن «القبيلة» في هذا العصر كما في العصور الأخرى ليست سوى إطار تنظيمي «طبيعي» لا يقوم بدوره كمحدد في الممارسة السياسية والعقل السياسي إلا بتحريك من «الغنيمة» وبحضور نوع ما من «العقيدة». وسيكون علينا أن نتعرف في الفقرة التالية على طبيعة الدور الذي كان لهذه المحددات الثلاثة، وذلك في حدود ما يسمح به المجال المنخص لها في هذا الفصل.

- ٥ -

أما أن تكون الدولة الأموية هي دولة «القبيلة» في الإسلام فهذا ما يجمع عليه المؤرخون القدماء منهم والمحدثون. وما يمننا نحن هنا ليس تتبع دور «القبيلة» في الأحداث السياسية التي عاشتها هذه الدولة منذ قيامها حتى سقوطها، فذلك ما تزخر به كتب التاريخ القديمة والحديثة. وهناك دراسات حديثة في هذا الموضوع أصبحت الآن مراجع كلاسيكية معتمدة^(٤٠). ما يمننا أساساً، وموضوعنا «العقل السياسي العربي» هو بيان الدور الذي قامت به «القبيلة» كمحدد للممارسة السياسية في هذا العصر، بصورة اجمالية عامة، بعيداً عن الأحداث الجزئية. ولما كانت الدولة الأموية، كما بينا قبل، «دولة السياسة» فسيكون علينا أن نركز حديثنا على التماس الجواب للسؤال التالي: كيف مارس معاوية والخلفاء الأمويون من بعده السياسة في «القبيلة»؟

ولربما كان من المفيد هنا تقرير الواقع الاجتماعي التاريخي التالي ابتداءً: لقد كانت بنية المجتمع والدولة في العصر الأموي بنية قبلية. هذا صحيح، ولكن فقط على مستوى الأسرة الحاكمة و«أهل القبائل» الذين كانوا «الجند» التي قامت عليه دولتهم. أما «أهل القرى» وهم في الجملة السكان الأصليون في العراق وفارس وخراسان والشام ومصر والمغرب...

(٤٠) منها على سبيل المثال لا الحصر: يوليوس فلهوزن، تلوخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريعة وحسين مؤنس، سلسلة الألف كتاب، ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)؛ فان فلوتن، السيادة العربية والسياسة والاسرائيليات في عهد بني أمية، تصريب حسن إبراهيم ومحمد زكي إبراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٣)؛ لويس ماسينيون، خطط الكوفة، ترجمة نقي الدين بن محمد المصمعي (صيفنا: [د.ن.]، ١٩٤٦)؛ العلي، التطيقات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري؛ احسان النعم، المعصية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤)، ولامانس، دراسات حول خلافة معاوية، دراسات حول العصر الأموي (بالفرنسية).

الخ، وقد كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة، ومنهم كانت القوة المنتجة، فلم يكونوا يدخلون في عداد القبيلة. وإذ ذاك في القليلة في العصر الأموي لم تكن توظف سوى الفاتحين العرب، وهم وحدهم كانوا أهل الدولة، وممارسة السياسة في القبيلة كانت تتم في صفوف هؤلاء وليس خارجهم. وإذا نحن أردنا أن نجسم المسألة نجسياً قلنا: لقد كان هناك جنده، هم الفاتحون العرب، أصبحت له دولة. فالدولة كانت دولة الجند ولم يكن الجند جند الدولة. هذا بينما كان الوضع في عصر الخلفاء الراشدين يختلف تماماً: كانت هناك دولة، هي دولة الدعوة التي أسسها النبي (ص) في المدينة وخلفه عليها الأربعة الراشدين، وكان هذه الدولة جيش يتألف في بداية الأمر من للتطوعين من المهاجرين والأنصار ثم منهم ومن قريش وغيرها عن أسلم بعد فتح مكة إلى نهاية حروب الردة. وعندما جند عمر بن الخطاب القبائل للفتح كانت هذه القبائل جنداً لدولة المدينة. غير أن الثورة التي قامت ضد عثمان وانتهت بالحرب بين علي ومعاوية قد غيرت الوضع تماماً. إن مقتل عثمان كان بمثابة عقد وفاة لدولة المدينة التي كان لها «جيش»، والحرب بين علي ومعاوية كانت حرباً أهلية داخل جيش دولة المدينة، فانتصر فريق علي وفريق وأقام الفريق المنتصر من هذا الجيش دولته. لم يكن من الممكن أن تبرز هذه الدولة كدولة عسكرية من نوع دولة بختنصر أو الاسكندر، لأن الجيش الذي أقام دولته زمن الأمويين لم يكن جيشاً محترفاً وإنما كان مجموعة من القبائل المجندة. والمشكلة السياسية الأولى في هذه الدولة/ الجيش كانت تتمثل في السؤال التالي: كيف يمكن تثبيت الرئاسة والقيادة المدنية السياسية في هذا المجتمع القبلي/ العسكري؟

لقد أجاب معاوية عن هذا السؤال في خطبة له بالمدينة في السنة الأولى من ولايته، خطبة حدد فيها «الثوابت» التي ستقوم عليها سياسته. قال: «إني والله ما ولينا بحجة منكم... ولكن جالديكم بسبني هذا مجالدة» واقترح عليهم، كما بينا قبل، عقداً سياسياً قوامه «المواكلة الحسنة والمشاركة الجميلة». إذن: أساس الحكم هو «المجالدة»، أما أسلوبه فهو: «المواكلة والمشاركة». تبقى مسألة الشرعية. فالدولة على أية حال هي دولة الإسلام، به قامت ومن أجله كانت، ويدونه تفقد مبرر وجودها. وبما أن دولة الإسلام هذه قد قامت على يد قرشي هو النبي (ص)، وبما أن أصحابه من بعده قد حسموا الخلاف بينهم على أساس: «العرب لا تدب إلا لهذا الحي من قريش» فلقد كانت هناك شرعية تاريخية في دولة الإسلام إلى عهده. وقد أكد معاوية هذه الشرعية بحديث «الأئمة من قريش». ومع أننا قد أوردنا قبل نص هذا الحديث (الفصل الرابع، الفقرة ٢) فإن سياق الخطاب هذا يقتضي منا الاتيان من جديد بنص ذلك الحديث لنتبرر فيه ما لم يكن السياق الذي أوردناه فيه من قبل يسمح به. جاء في هذا الحديث ما يلي: وكان محمد بن جبير بن مطعم يحدث أنه بلغ معاوية، وهو عنده في وفد من قريش، أن عبد الله بن عمرو بن العاص يحدث أنه سيكون ملك من قحطان، فتعصب معاوية فقام وأثق على الله بما هو أهله ثم قال: أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون أحاديث ليست في كتاب الله ولا تؤثر عن رسول الله، فأولئك جهالكم، فزيابكم والأمان التي نضل أهلها، فإني سمعت رسول الله (ص) يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعلوهم أحد إلا كبه الله على وجهه، ما أقلموا الدين»^(١).

(٤١) البخاري، صحيح البخاري، ج ١٥، ص ١٣.

ثلاثة ثوابت بنى عليها معاوية دولته، وستكون هي نفسها التي سيعتمدها الخلفاء الأمويون من بعده: المجاللة، والمواكلة، والشرعية القرشية. وإذن فالسؤال الذي انطلقنا منه في هذه الفقرة: كيف مارس معاوية السياسة في «القبيلة»؟ هذا السؤال يجد جوابه في تفصيل القول في هذه الثوابت نفسها: لقد مارس الأمويون السياسة في «القبيلة» بالمجالدة والمواكلة والتمسك بالشرعية القرشية. ولما كانت «المواكلة» تدخل في باب «الغنيمة» فلإننا سنترك الحديث عنها إلى الفقرة التي تلي هذه، لنبدأ إذن بالشرعية القرشية.

إذا نحن عدنا الآن إلى نص الحديث المذكور قبل وقرآناه على ضوء المعطيات التي أدرجناها في الفصل السابق والتي تخص اليمن وكندة وحديث «القحطاني»... الخ أمكننا أن نكتشف في روايته بعداً جديراً بالاعتبار هنا: كان الحديث يجري في المجالس - مجالس رجال الدولة وعبد الله بن عمرو بن العاص أحدهم - ويدور حول «القحطاني»: «سيكون ملك من قحطان». لماذا؟ هل لمجرد أن حديث «القحطاني» الذي أوردناه في الفصل السابق ينص على ذلك؟ ولكن هذا الحديث يربط ظهور القحطاني بقرب قيام الساعة، فهل كان عبد الله بن عمرو بن العاص يشعر ب«قرب قيام الساعة»؟ يمكن أن نجيب بالإيجاب إذا فهمنا من «قيام الساعة» انتقال الدولة من قوم إلى قوم. ولقد كان هناك بالفعل، زمن معاوية، ما من شأنه أن يجعل عبد الله بن عمرو بن العاص وغيره من رجال قريش على الشعور بقرب ظهور «القحطاني» المنتظر، وبالتالي انتقال الدولة إلى قومه أهل اليمن. ذلك أن معاوية كان قد أقام علاقة مصاهرة بينه وبين قبيلة كلب اليمنية، إذ تزوج منها زوجته التي أنجبت له ولده يزيد، وكان سعيد بن العاص أحد كبار رجال دولة معاوية قد أصهر إلى نفس القبيلة. والمصاهرة التي من هذا النوع مصاهرة سياسية قبل كل شيء. ليس هذا وحسب، بل لقد كان هناك حلف سياسي حقيقي بين معاوية وقبيلة كلب اليمانية هذه، وكانت أقوى القبائل بالشام، حلف ينص على شروط «منها أن يقرض لهم - معاوية - لآلتي رجل الفين ألفين [عطاء سنوياً] وإن مات فام ابنه أو ابن عمه مكانه وعلى أن يكون لهم الأمر والنهي وصدر المجلس وكل ما كان من حل وعقد فمن رأي منم ومشورة»^(٤٢). فكانت النتيجة أن صارت قبيلة كلب اليمانية هذه صاحبة الدولة فظهر منها طموح إلى الاستئثار بالأمر والقضاء على المضربة. فبلغ معاوية يوماً أن أحد رجال اليمانية قال: «فست أن لا أضع بالشام أحداً من مضر بل هممت إلا أحل حوتي حتى أخرج كل تزاري بالشام»^(٤٣).

لقد كان عبد الله بن عمرو بن العاص يعبر إذن عن مخاوف حقيقية عندما كان يتحدث في المجالس أنه «سيكون ملك من قحطان». ولربما كان هذا الحديث رسالة إلى معاوية الذي فهمها حق الفهم، بل لنقل إنه وعى هو أيضاً تلك الخطورة التي أصبحت تشكلها القبائل اليمنية على ملك بني أمية فعمد إلى تذكير هذه القبائل بضمون العقد الذي أبرمه معها والذي ينص كما رأينا على أن يكون الأمر بعده لابنه، تماماً مثلما عمل على تذكير أهل بيته

(٤٢) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٩٥.

(٤٣) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني، ج ١٨، ص ٦٩.

الأمويين الذين لا يد أنهم قد تخوفوا عما أثار خوف عبد الله بن عمرو بن العاص، تذكيرهم بأن الخلافة شرعاً هي في قريش لا في غيرهم. ومن هنا يكون الحديث الذي روى عنه يضرب عصفورين بحجر واحد: فهو يضع حداً للأماني التي تصل أهلها، والخطاب هنا موجه إلى البيهانية من جهة ويؤسس شرعية الحكم الأموي، من جهة أخرى، على ما ذكر أنه سمعه عن النبي من أنه قال «إن هذا الأمر في قريش...» وبذلك يكون قد عمل على تبديد مخاوفهم. وقد تمزقت رواية معاوية هذه برواية عبد الله بن عمرو بن الخطاب الذي يروي عنه أنه قال: «قال النبي (ص) لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان»^(٤٤).

ولكي يعزز معاوية هذه الشرعية بما يجعل حداً للأماني لدى أصحاب القحطاني، وليبرهن لهم عن وفائه لبند العقد الذي أبرمه معهم، حرك عامله على الكوفة المغيرة بن شعبة فجاءه ليقول له: «يا أمير المؤمنين قد علمت ما لقيت هذه الأمة من الفتنة والاختلاف وفي عنقك الموت، وإني أخاف إن حدث بك حدث أن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد قتل عثمان، فأجعل للناس بمدك علماً يفرعون إليه، واجعل ذلك يزيد ابنك»^(٤٥). ثم نظم معاوية بعد ذلك اجتماعاً دعا إليه أهل الحل والعقد في الأمصار وأمر أحد رجاله، الضحاك بن قيس الفهري، أن يكون أول المتكلمين في الاجتماع فيخطب بما اقترحه المغيرة. وتكلم رؤساء الوفود، بعضهم وافق على تعيين يزيد بن معاوية ولياً للعهد وبعضهم عارض، واختتم معاوية الاجتماع بلهجة فيها تهديد، وانصرف الناس حاملين معهم الفكرة إلى بلدانهم، ثم كتب معاوية بها إلى عماله يطلب أخذ البيعة لابنه يزيد^(٤٦)، ثم ما لبث أن أعلن عن تعيين يزيد ولياً للعهد رسمياً، فسُنَّ بذلك سنة صار عليها الخلفاء الأمويون من بعده كجزء من ممارسة السياسة في القبيلة.

ولم يكتف معاوية بهذا الإجراء لقطع الطريق أمام الأماني القحطانية. بل لقد عمد إلى تأكيدات الشرعية القرشية بأسلوب آخر. لقد روج لفكرة تفوق العرب بتفوق قريش. فعندما وفد عليه وفد من العراق وفيهم زعيم بني تميم الأحصف بن قيس، أحد رجالها المشهورين، قال معاوية مخاطباً الوفد: «مرحبا بكم يا معشر العرب، أما والله لئن فرقت بينكم الدعوة [الدعوة إلى علي، والدعوة إلى معاوية] فقد جمعتمكم الرحم. إن الله اختاركم من الناس ليختارنا منكم»^(٤٧). وقال في مناسبة أخرى: «إلا أن دروع هذا الحي من قريش اخوانهم من العرب المشابكة أرحامهم تشابك الدرع الذي ان ذعت حلقة من فرقت بين أربع. ولا تزال السيوف تكروه مذاقة دم لحوم قريش ما بقيت دروعها معها وشلت نطاقها عليها ولم تنك حلقتها منها، فإذا خلعتها عن رقابها كانت السيوف جزراً»^(٤٨).

الشرعية لقريش، ليكن. ولكن لماذا بنو أمية دون غيرهم من قبائل قريش؟ لنستمع إلى معاوية يجيب عن هذا السؤال عندما ذهب إلى المدينة يريد اقناع عبد الله بن عباس وعبد

(٤٤) البخاري، صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٣.

(٤٥) ابن تيمية، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٦٥.

(٤٦) نفس المرجع، ج ١، ص ١٦٦، وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ١١٨.

(٤٧) أحمد زكي صفوت، جبهة خطب العرب، ج ٣ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٥٠)، ج ٢، ص ٣٦٥.

(٤٨) ابن عبد ربه، نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٤٥.

الله بن جعفر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمر الذين كانوا قد امتنعوا عن مبايعة يزيد ولياً للعهد، قال لهم: «لقد قاتم وقتلتم. وانه ذهبت الاليه وبقيت الأبناء، فليبي أحب إلي من أبنائهم مع أن ابني ان فاولتموه ووجد مقالاً. وإنما كان هذا الأمر لبني عبد مناف لأنهم أهل رسول الله، فلما مضى رسول الله (ص) ولى الناس أباً بكر وعمر من غير معدن الملك ولا الخلافة، غير أنها سارا بسيرة جميلة، ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف، فلا يزال فهم إلى يوم القيامة. ولقد أخرجك الله يا ابن الزبير وأنت يا ابن عمر = لأنها لسا من بني عبد مناف». فاما ابنا عمي هذان [عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر] فلما بخارجين من الرراي إن شاء الله^(٤٩). إنه منطلق «القبيلة»: «الأقرب فالأقرب». الخلافة ليست للعرب كلهم بل لقريش فقط، وليست لقريش كلهم بل لبني عبد مناف وحدهم وليست لبني عبد مناف كلهم بل لبني أمية خاصة. ولو سألنا معاوية: لماذا بنو أمية وليس بنو هاشم؟ لأجاب بما سبق أن أجاب به الأشر وجماعته يوم سيرهم إليه عثمان وهو عامل على الشام. لقد قال لهم يومذاك: «أما طلب رسول الله (ص) للأهل أهل الجزاء من المسلمين والغناء، ولم يطلب لها أهل الاجتهاد، والجل بها والضعف عنها»^(٥٠). (انظر الفصل السابق، الفقرة ٤). وقد برهن معاوية مرة أخرى على اتقان عملية ممارسة السياسة في «القبيلة»: فالخلافة في قريش، نعم ولكنها في «أهل الجزاء» والغناء منهم، وهؤلاء هم بنو أمية: وهذا ما عبر عنه ابن خلدون بقوله: كانت عصبية العرب في قريش وكانت عصبية قريش في بني عبد مناف وكانت عصبية بني عبد مناف في بني أمية.

ولم يكتف معاوية بهذه «المجادلة» النظرية التي تقع على مستوى الدعاية السياسية بل لقد عمد إلى تدابير عملية قمع بها أماني البيانية، تدابير أعادت التوازن إلى ميزان القوى داخل «القبيلة» ففرض عطاء لأربعة آلاف رجل من قيس المضربة المنافسة لكلب البيانية صاحبة «الأماني». ثم اتبع ذلك بتدبير آخر أعاد به الاعتبار للمضربة على البيانية فجعل يندب هذه للغزو في البحر، وهو مليء بالمخاطر والأهوال، بينما خصص قيساً للغزو في البر، حتى إذا شعرت البيانية بالمهانة واشتكى شعراؤها، عاد معاوية إلى استرضائها من جديد^(٥١).

تلك كانت طريقة «المجادلة» التي اعتمدها معاوية كممارسة للسياسة في «القبيلة» وقد سار عليها الأمويون خلفاء وولاء. إنها سياسة «اللمب» على الصراع بين البيانية والقيسية، هذا الصراع الذي كانوا يؤججون عند الحاجة بوسائل مختلفة: العطاء والامتيازات، إثارة النعرات، الشعراء... الخ. لقد فعلوا ذلك في المركز، الشام، وفعل ولائهم الشيء نفسه في الأطراف، في البصرة والكوفة، وفي خراسان بصورة خاصة، حيث نقلوا إلى هناك خمسين ألفاً يعيالم من قبائل البصرة والكوفة جلهم من ربيعة ومضر لتنضم إلى القبائل التي كانت مقيمة هناك، ثم أضافوا إليها جموعاً من القبائل اليمنية (الأرد بصورة خاصة) فامتدت سياسة ضرب القبائل بعضها ضد بعض إلى هناك فصار الصراع في خراسان كالصراع في الشام بين القيسية

(٤٩) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٧٤.

(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٣٦.

(٥١) النص، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي، ص ٢٥٦.

والبيانية، مع إضافة طرف ثالث هو ربيعة التي كانت تتحالف في الغالب مع البيانية ضد شقيقتها المضربة^(٥٢).

وعندما تبين أن هذا التخفيف من حجم القبائل العربية في البصرة والكوفة قد أدى إلى بروز «الحمر» أي الموالي، كقوة اجتماعية ذات وزن، أمر معاوية بنقل أعداد منها إلى الشام فانزهم انطاكية والسواحل، وقد لجأ الحجاج إلى تدبير مماثل فيما بعد كما أشرنا في الفقرة السابقة. ونفس السياسة طبقها الولاة الأمويون في المغرب العربي^(٥٣). لقد كانت أكثرية العنصر العربي عند الفتح في شمال أفريقيا من البيانية، ثم وفدت جموع من قيس بعد ذلك فصار الصراع هناك، كما في الشام وخراسان بين القيسية والبيانية. وكان تطبيق هذه السياسة يتم بترحيل القبائل تارة وبتغيير الولاة تارة أخرى. فإذا كانت البيانية في خراسان أو في شمال أفريقيا هي صاحبة النفوذ في وقت من الأوقات، والغالب ما يكون ذلك بسبب كون الوالي منها أو من حلفائها، عمد الخلفاء إلى عزله وتعيين آخر من قيس تكون مهمته الأولى كسر شوكة البيانية بالاعتداد على القيسية، وهكذا...

والصراع بين القيسية والبيانية في العصر الأموي كان يؤسسه ويؤججه عنصران رئيسيان: أحدهما ينتمي إلى «القبيلة»، أعني المخيال القبلي، والثاني ينتمي إلى «الغنيمة». فعلى الصعيد الأول كانت هناك الثنائية المعروفة: عدنان/ قحطان، على الصعيد العام، وقيسية/ يمانية، ربيعة/ مضر على الصعيد الخاص. وكان هناك الأمل في «القحطاني» الذي كانت تغذيه ذكريات ملوك كندة التي خلدها أمرؤ القيس الكندي: «الأمير الطريد» و«الملك الضليل»، وكانت هناك أخبار «الكعبة البيانية» التي كانت تضاهي وتنافس في وقت من الأوقات «الكعبة الشامية». أضف إلى ذلك الشعراء الذين عرف الأمويون كيف يوظفونهم، لا لصالحهم وحسب، بل لإثارة البيانية على القيسية أو القيسية على البيانية، حسب الحاجة. ويجب أن لا ننسى أن الشعر الجاهلي وأيام العرب والأنساب وكل تراث «القبيلة» في الجاهلية والإسلام إنما بعث أو وضع في العصر الأموي، في الإطار نفسه: إطار ممارسة سياسة «المجادلة» في «القبيلة». غير أن المخيال القبلي لا يكفي، فهو كـ «القبيلة» إطار نظري، وهو لا يتحرك ولا يتعبأ إلا بحافز «الغنيمة». ومن هنا العنصر المؤسس للصراع بين القيسية والبيانية، عنصر المصلحة المادية. وقد عرف الأمويون كيف يوظفون «العطاء» في تغيير ميزان القوى بين القيسية والبيانية لصالحهم: العطاء المادي كالمهيات والعطاء السياسي كالوظائف المكتسبة للجاهل «والجاه مفيد للمال» كما يقول ابن خلدون. وهذا ينتقل بنا إلى الثابت الثالث من ثوابت السياسة الأموية: المواكلة، والحديث عنها يقع كما قلنا في إطار «الغنيمة».

(٥٢) نفس المرجع.

(٥٣) عبد الحميد سعد زغلول، تاريخ المغرب العربي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥).

اكتسبت «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة» طابعاً سياسياً واضحاً زمن معاوية وتبعه في ذلك الخلفاء الأمويون من بعده. لقد كان العطاء السياسي من ثوابت السياسة الأموية، وقد تمكنوا بواسطته من شل خصومهم وربطهم بهم، سواء كان هؤلاء الخصوم من الهاشميين أو من زعماء القبائل أو من الشعراء ورؤساء المرابي. كان علي بن أبي طالب متشدداً في هذا المجال، مجال العطاء، إلى درجة أن أقرب الناس إليه لم يحتملوه فغادروه إلى معاوية الذي لم يتردد في الترحيب بهم وإجزال العطاء لهم. من ذلك أن عقيل بن أبي طالب قدم على أخيه علي بالكوفة فطلب منه أن يقضي عليه دينه وكان مقداره أربعين ألفاً، فأجابه علي: «ما هي عندي، ولكن أصبر حتى يخرج عطائي فإنه أربعة آلاف [في السنة] فادفنه لك». فقال له عقيل: «بيت المال بيدك وأنت تسوفي بطاقتك» فغادره وذهب إلى معاوية فأكرمه وقضى عنه دينه وزاده^(٥٤).

وبينا كان علي لا يزال يصارع معاوية حصل نزاع بين عامله في البصرة ابن عمه عبد الله بن عباس وبين أبي الأسود الدؤلي فكتب فيه هذا الأخير إلى علي يتهمه بالإنفاق على نفسه من بيت المال، فكتب علي إلى ابن عباس يطلب منه أن يخبره بما أخذ. قضى ابن عباس أن يكون قد صرف شيئاً من بيت المال. فشدد علي الخناق عليه فغضب وجمع ما في بيت مال البصرة ثم دعا أحواله فاجتمعت معه قيس كلها فحمل المال تحت حمايتهم وذهب به حتى وصل مكة واستقر بها^(٥٥). وقد صالح عبد الله بن عباس معاوية بعد ذلك مشروطاً «لنفسه على الأموال التي أصابها فشرط له معاوية^(٥٦)». وصالح معاوية الحسن بن علي وحمله على التنازل مقابل ما طلب من المال والعطاء له ولأهل بيته^(٥٧) «وكان الذي طلب الحسن من معاوية أن يعطيه ما في بيت مال الكوفة ومبلغه خمسة آلاف وخراج دارا بجرد من فارس^(٥٨)». وأكثر من ذلك ضاعف معاوية عطاء الحسن والحسين ٢٠٠ مرة، إذ كان عطاؤهما من بيت المال خمسة آلاف درهم سنوياً فجعله معاوية مليون درهم، ورفع عطاء عبد الله بن عباس إلى هذا المستوى^(٥٩).

ولم يكن معاوية يكتفي بالعطاء بل كان يفض الطرف عما يأخذه خصومه بنو هاشم من بيت المال، بل لقد كان يسكت حتى عما كانوا يستولون عليه بطريقة أو بأخرى. من ذلك أن ابلاً كانت تحمل مالاً من اليمن إلى معاوية فاعترضها الحسين بن علي فأخذ ما كانت تحمله وكتب بذلك إلى معاوية قائلاً: «أما بعد فإن عيراً مرت بنا من اليمن تحمل مالاً وحللاً وعنبراً وطياً إليك لتودعها خزان دمشق... وإن احتجت إليها فأخذتها والسلام» فما فعل معاوية شيئاً سوى أن

(٥٤) محمد بن علي بن طاطبا المعروف بابن الطقطعي، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥)، ص ٧٦.

(٥٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١١٥.

(٥٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٥.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٨.

(٥٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٢٠٣.

(٥٩) ذكره: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، ج ٥ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٤،

أجابته برسالة يؤنبه فيها على لجوئه إلى مثل هذا التصرف^(٦٠). ويقال إن عبيد الله بن عباس تدخل لدى معاوية لصالح الحسين بن علي الذي كان قد أصابته ضائفة نتيجة حرس معاوية صلاته عنه، فما كان من هذا الأخير إلا أن قال لحازنه «احمل إلى الحسين نصف ما نملك من قضة وذهب ودابة وانعبره أي شاطرته مالي»^(٦١). وأهدى معاوية إلى عبد الله بن عباس في إحدى زيارته له «حلاً كثيرة وسكاً وآنية من ذهب وقضة»^(٦٢).

واجتمع بنو هاشم يوماً لدى معاوية وأراد أن يذكرهم بمطائنه لهم فقال: «يا بني هاشم والله إن خبري لكم لمنزوح وإن بابي لكم لمنزوح، فلا يقطع خبري عنكم علة ولا يوصد بابي دونكم مسألة. ولما نظرت في أمري وأمركم رأيت أمري مختلفاً. إنكم لترون أنكم أحق بما في يدي مني، وإذا أعطيتكم عطية فيها قضاء حقكم فلم أعطانا دون حقنا وقصر بنا عن قدرنا...»، فأجابته عبيد الله بن عباس: «والله ما منحتنا شيئاً حتى سألناه ولا فحنت لنا باباً حتى قرعناه... ولولا حقنا في هذا المال لم يأتك منا زائر»^(٦٣). واستعمل معاوية المال في إفساد أهل العراق على علي. واستعمل يزيد ابنه نفس الوسيلة لحمل أهل العراق على خذلان الحسين بعد أن طلبوه، واستعملها كذلك لكسب ولاء زعماء القبائل ووجهاء الناس، وسار الخلفاء الأمويون على ذلك فكان «العطاء السياسي» الوسيلة المفضلة لديهم لممارسة السياسة في «القبيلة»: لاسكات خصومهم وشل معارضتهم.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن حاجة رؤساء بني هاشم والأشراف والوجهاء عموماً ورؤساء القبائل وغيرهم إلى مثل هذا العطاء السخي كان ضرورياً لهم للحفاظ على وجاهتهم ومكانتهم الاجتماعية. لقد كان الواحد منهم يعيل مئات، بل الآف، من العبيد والاماء والخدم والخشم، فضلاً عن العطاء لتلابع والأشباع وذوي القرى. كان لا بد أن يعطى كل سائل من عامة الناس ما سأل أو أكثر وإلا فقد المطلوب منه وجاهته ومكانته. وكان الأمويون يدركون هذا ويعرفون أن تلك المبالغ الطائلة التي كانوا يعطونها للأشراف والرؤساء والوجهاء كانت توزع على الناس، وأن ذلك وسيلة من وسائل ضمان الاستقرار في البلاد. وكمثال على ذلك نشير إلى أن معاوية كان قد بعث بمائة ألف درهم إلى عائشة زوجة النبي (ص) فقضت المبلغ كله بمجرد توصلها به^(٦٤). ولما مات معاوية وقد عبد الله بن جعفر بن أبي طالب على يزيد، فقال له هذا الأخير: «وكم كان أمير المؤمنين معاوية يعطيك؟» قال: كان رحمه الله يعطيني ألف ألف. قال يزيد: فدنا لك لترحمك عليه ألف ألف. قال: «يا بني أنت وأمي. قال: ولهذا ألف ألف. قال: أما إنني لا أتوكل لأحد بمنك». فقيل ليزيد: «أعطيت هذا المال العظيم [= ثلاثة ملايين درهم] رجلاً واحداً من مال المسلمين» فقال: «والله ما أعطيت إلا لجميع أهل المدينة»، ويقول

(٦٠) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٤، ص ٣٢٧.

(٦١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣.

(٦٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٨٣.

(٦٣) صفوت، جهرة خطب العرب، ج ٢، ص ٥٧.

(٦٤) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن جندب، التذكرة الحمصونية، تحقيق إحسان عباس، ج ٢

(بيروت: معهد الأبحاث العربي، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٣٠٣.

الراوي : «لم وكل به من صحبه، وهو لا يعلم، لينظر ما يفعل في المال. فلما وصل المدينة فرق جميع المال حتى احتاج بعد شهر إلى الدين»^(٦٥).

ولم يكن الهاشميون هم وحدهم الذين كان الأمويون يتصدقون عليهم هذه العطاءات السخية، بل لقد كانت تلك هي سياستهم مع رؤساء القبائل وأشراف العرب والوجهاء... الخ. إن إمساك جمهور الناس، سواء في القبائل أو في المدن والقرى أو في «التنظيمات» المهنية والدينية وغيرها كان يتم بإمساك رؤساء هذه الفئات بـ «العطاء». أما الجيش فقد كان يكلف مبالغ طائلة. ذلك أن معاوية سلك السياسة نفسها مع جيشه خلال حربه مع علي فزاد في إعطيات الجند الذي بلغ عدده ستين ألفاً، فكان يتفق عليهم ستين مليون درهم في العام. وإذا أضفنا إلى ذلك كل عطاءاته لرجال قومه وعطاءات هؤلاء ونفقاتهم الخاصة ونفقات الحروب مع الشائرين الذين لم يكن يتخلو منهم «الوقت» في العصر الأموي أدركنا أية ميزانية كانت تصرف فيها دولة «العطاء»: دولة بني أمية.

فمن أين كانت تأتي هذه الاموال؟

موردان وحيدان للدولة الربعية في صدر الإسلام والعصر الأموي^(٦٦): الغنائم والحراج وما في معناه. وعندما تنقص الغنائم أو تتوقف بتوقف الفتوحات تصحح الزيادة في الحراج واللجوء إلى «الاستخراج» أمراً ضرورياً لتحقيق التوازن بين «الدخل» و«الخروج»، وإلا فالأزمة حتمية. كان توقف الفتوحات في النصف الثاني من خلافة عثمان من الأسباب الرئيسية للثورة التي قامت ضده. لأن توقف الفتوحات يعني توقف الغنائم وجود الحراج وبالتالي النقص النسبي أو المطلق في العطاء. ومع انتصار الأمويين كان عليهم أن يبادروا إلى جمع المال وضبط موارده والتنقيح في جيابته وإلا لما كانوا يستطيعون الصمود. إن دولة «القبيلة» تتوقف، أولاً وقبل كل شيء، على «الغنيمة». وهكذا كتب معاوية إلى عامله على الحراج في العراق أن «احمل إلى من مالها ما أستعين به». فكتب إليه ابن الدراج [= عامله] بعلمه أن الدمايين [أصحاب الأراضي من الفرس الذين كانوا يتولون جمع الضرائب] أعلموه أنه كان لكسرى وال كسرى صواحي [حقولاً ومزارع خاصة بهم] فكتب إليه أن أحص تلك الصواحي واستصرفها واضرب عليها المنيات... فبلغت جيابته خمسين ألف درهم من أرض الكوفة وسوادها. وكتب إلى عبد الرحمان بن أبي بكره بمثل ذلك في أرض البصرة، وأمرهم أن يجمعوا إليه هدايا النيروز والمهرجان [التي كانت تقدم للوك الفرس] فكان يجمل إليه في النيروز وعيه في المهرجان عشرة آلاف^(٦٧). وكتب إلى زياد عامله على البصرة وما كان تحت إدارتها يأمره أن يصطفي له «الصفراء» و«البيضاء» (الذهب والفضة) من غنائم الفتوحات في خراسان^(٦٨).

(٦٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٦٥.

(٦٦) حسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن، النظم الإسلامية (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،

١٩٧٠)، ص ٢٦٤.

(٦٧) البغدادي، تاريخ البغدادي، ج ٢، ص ١٥٨.

(٦٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢١٦.

وكان معاوية قد أقطع مصر لعمر بن العاص «طعمة شرطها عليه يوم بايعه»، وكان عمرو يستحوذ على جبايتها من جزية وخراج. وعندما توفي بعد ستين وثلاثة أشهر من ولايته لها، على عهد معاوية، عمد هذا الأخير إلى الاستيلاء على ما تركه عمرو من الأموال بحجة أنها أموال المسلمين (= الدولة). واتخذ معاوية هذه الطريقة سنة فكان لا يموت عامل من عماله إلا شاطر ورثته في تركته^(٦٩)، وكان يقول إنه إنما يقتدي في ذلك بعمر بن الخطاب الذي كان يشاطر عماله كما ذكرنا (الفصل الخامس، الفقرة ٣). وسار الخلفاء الأمويون من بعده على هذه «السنّة» فكانوا يجرون تحقيقاتاً دقيقة مع عمالهم عند عزلهم أو اعتزالهم وكانوا يعذبون حتى يقرون بأسماء من أودعوا عندهم وديانتهم ولموالهم ويردون إلى بيت المال ما سلبوه من الأموال، وهو ما يسمى بالاستخراج أو التكتيش^(٧٠). وكان الخلفاء الأمويون كثيراً ما يطلقون اليد لعمالهم لتحصيل المال حتى إذا اختفى هؤلاء عزلوهم لسبب من الأسباب وأدخلوهم إلى دار «الاستخراج» للتحقيق معهم في أموالهم. وكانوا إذا أعوزهم المال باعوا الولاية لمن يدفع أكثر، وكان التسابق في هذا المجال أمراً «طبيعياً».

غير أن مثل هذه التدابير لم تكن تشكل سوى مورد إضافي استثنائي يصب في خزينة الخليفة ليضخ منه عند الحاجة. أما المورد الأساسي لـ «بيت مال المسلمين» (= مالية الدولة) فكان يتألف من الغنائم والجزية والخراج. ومع أن معاوية استأنف الفتوحات شرقاً إلى بلاد الهند وشمالاً إلى القسطنطينية وغرباً في شمال إفريقيا، فإن غنائم هذه الفتوحات لم تكن بالحجم الذي يغطي نفقات دولة «العهدة السيامي» فضلاً عن نفقات الجند. ولذلك لجأ معاوية إلى ضبط الجباية والزيادة فيها فكتب إلى عامله على مصر «أن زد على كل امرئ من القبط قيراطاً» وكذلك فعل في الولايات الأخرى^(٧١). وإذا كانت الزيادة في الجزية تثير المشاكل في بعض الجهات لكون مقدارها قد نصّر عليه في «عقد النعمة» حين الصلح مع أهلها فإن مقدار الخراج لم يكن يخضع إلا لتقدير الخليفة وعماله المختصين، وكان يتراوح ما بين ٢٥ بالمائة و٥٠ بالمائة أو أكثر من المحصول، يدفع عيناً أو نقداً.

وإذا كان الأمويون زمن معاوية وإلى عهد عبد الملك بن مروان لم يزيلوا زيادة كبيرة في مبلغ الخراج - أو على الأقل لا نعدنا المصادر عن شيء من ذلك - فإنهم «أحدثوا بعض التمهيل وقلوا بدور النسيق»^(٧٢) ليحصلوا على أكبر حجم من واردات الخراج. ومن التدابير التي اتخذوها في هذا الشأن استعمال الدهاقين - من الفرس - بدل الجباية من العرب الذين كانوا «يكسرون» الخراج. لقد فصل ذلك عبيد الله بن زياد في العراق وبرر هذا التدبير بقوله: «كنت إذا استعملت العربي يكر الخراج لأن أفرمت عشيرته أو طلبت أوفرت صدورهم، وإن تركت تركت مال الله وأنا أعرف مكانه، فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفر بالأمانة وأوفر بالمطالبة منكم [= العرب] مع أني جعلتكم

(٦٩) البعقوبي، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٦١.

(٧٠) حسن، للتظم الإسلامية، ص ٢٤١.

(٧١) نفس المرجع، ص ٢٥٦.

(٧٢) عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)،

أمنه عليهم لتلا يظلموا أحدهم^(٧٣). ويمثل هذه التدابير ضمن الأمويون دخلاً من الخراج كان يفي بمصاريفهم وعطاءاتهم في العقود الأولى من عصرهم. فقد ارتفع خراج السواد بالعراق من ١٢٠ مليون درهم سنة ٢٠هـ زمن عمر بن الخطاب إلى ١٢٥ مليون درهم في أيام عبيد الله بن زياد سنة ٦٢هـ ليصل إلى ١٨٨ مليون درهم زمن الحجاج سنة ٨٥هـ. وبلغ خراج الشام في نفس الفترة مليوناً و٧٠٠ ألف دينار (١٧٠ مليون درهم)^(٧٤)، هذا عدا الولايات الأخرى.

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار أن الدولة في ذلك الوقت لم يكن لها ما للدول الحديثة من الموظفين الذين يتعلمون قسماً هاماً من الميزانية ولا كانت تقوم بالخدمات الاجتماعية من تعليم وصحة وتشغيل... الخ ولا كانت لها مشاريع تنموية، أدركنا كيف أن العطاء يختلف أنواعه (عطاء الجند وعطاء الحاشية والعطاء السياسي...) كان يستفد الدخل كله.

غير أن «دولة العطاء» إذا كانت تستطيع إرضاء البعض وإسكات البعض وتأجيل معارضة آخرين، فإنها لا تستطيع ضمان الاستقرار إلى الأبد، إن سحق العامة ينمو، وضرب القبائل بعضها ببعض يولد الأحقاد ويشتر الفتن، والعطاء نفسه يذكي الضغائن... وبالتالي فقيام ثورة مسلحة أو اشتعال نار حرب أهلية كان شيئاً ممكناً كل لحظة. وعندما تجرد «دولة العطاء» نفسها مضطرة لإخاد ثورة أو الدخول في حرب أهلية فإنها سرعان ما تقع في أزمة مالية لا مخرج منها إلا بالزيادة في الخراج. وهذا ما حصل بالفعل. فما إن مات معاوية حتى قامت ثورة انهكت ميزانية الدولة: الزبيريون في الحجاز، والمختار بن أبي عبيد في العراق، والخرابج في البصرة ثم في فارس وغيرها، فكانت النتيجة قيام أزمة مالية لم تستطع الدولة مواجهتها إلا بالزيادة في الخراج واللجوء إلى تدابير اقتضت إعادة النظر في نظام الجباية بأكمله. وهكذا أعادوا زمن عبد الملك بن مروان (٦٥ - ٨٦هـ) مسح العراق وجعلوا الجزية أربعة دنائير وألغوا الضريبة النوعية (التي كانت تؤخذ من المحصول) وفرضوا ضريبة نقدية واحدة معممة: قاموا بإحصاء السكان وافترضوا أنهم جميعاً عمال يشتغلون بأيديهم وحسبوا ما يكسبه العامل في السنة فأسقطوا من ذلك نفقة طعامه وكسوته ونفقات الأعياد فوجدوا أنه يوفر أربعة دنائير فاعتبروها فائضاً وفرضوها ضريبة على جميع الناس^(٧٥). وكانت أخطر التدابير تلك التي اتخذها الحجاج: «ذلك أنه قرر إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد وإعادة فرض الخراج على الأرض التي كانت خراجية ونحوها إلى أراضٍ عشيرة بانتقالها إلى العرب^(٧٦)». فبهذه التدابير استطاعت الدولة مواجهة أزمتها المالية في ذلك الوقت.

ليس في إمكاننا هنا، ولا من اختصاصنا، تتبع تطور النظام المالي في الدولة الأموية^(٧٧)،

(٧٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٣٧٤.

(٧٤) زيدان، تاريخ المدن الإسلامي، ج ١، ص ٢٣٣، نقلاً عن: القرظي.

(٧٥) يعقوب بن إبراهيم أبو يوسف، كتاب الخراج، ص ٢٣ - ٢٤.

(٧٦) الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، ص ٣٣.

(٧٧) انظر في هذا الموضوع: نفس المرجع، وقلهوزن، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية

الدولة الأموية.

حينما أن نشير إلى الأزمة المالية التي حدثت بعد تدابير عمر بن عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ) الذي أراد الرجوع بالضرائب، جزية وخراجاً، إلى الصورة التي كانت عليها أيام عمر بن الخطاب، خصوصاً قراره بإسقاط الجزية على من أسلم، مما أدى إلى نقص خطير في حجم سوارد الدولة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فرض الخراج على الأرض سواء كان من يزرعها مسلماً أم ذمياً مما أثار سخط «العرب» الذين كانوا يمتلكون الأراضي الواسعة بشرائها من أهل الذمة. ومع أن الخلفاء الذين جاءوا من بعده قد عدلوا عن تلك التدابير ورجعوا إلى ما كان عليه الأمر من قبل فإن الأزمة التي دشتها تدابير عمر بن عبد العزيز التي استأنف العمل بها نصر بن ميسار في خراسان قد تزامنت مع الأزمة الهيكلية داخل «القبيلة» نتيجة الصراع بين القيسية واليمانية في خراسان نفسها، هذا إضافة إلى تغلغل تنظيمات الدعوة العباسية في نفس المنطقة. وكان لهذا التوافق الذي حصل، مرة أخرى، بين الأزمة في «القبيلة» والأزمة في «الغنيمة» والتطور في «العقيدة» - كما سرى - نتيجته المحتومة: انتصار الثورة وسقوط الدولة القائمة.

نحدثنا عن «الثوابت» التي حكمت ممارسة الأمويين للسياسة في «القبيلة» و «الغنيمة». ويبقى علينا أن نتعرف على «الثابت» الذي حكم ممارستهم للسياسة على مستوى «العقيدة».

- ٧ -

عندما أخذ ابن خلدون يشرح كيفية «انقلاب الخلافة إلى الملك» بعد عثمان، وفق نظريته في العصبية، قال عن استبداد معاوية بالأمر وعدوله عن الشورى ما نصه: «ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بللجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي صاقته العصبية بطبيعتها واستشمرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتضاء الحق من اتباعهم فاصورصوا عليه واستأثروا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الإنفراد بالأمر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة». ثم يضيف: «وكان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: لو كان لي من الأمر شيء لوليت الخلافة. ولو أراد أن يعهد إليه لفضل، ولكنه كان ينسئ بي أمية أهل الخلل والعقد لما ذكرناه... فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لتلا تقع الفرقة»^(٧٨).

وإذا نحن غضضنا الطرف عما يبدو واضحاً في هذا النص من رغبة في التبرير ونظرنا إليه من منظور آخر يستوحي خبرة ابن خلدون في شؤون القبائل فإننا سنكتشف فيه تقريراً لواقع، وهو أن الأمور في «القبيلة» محكومة بجبرية لا ترحم. ومن هنا يجب القول إن «العقيدة» في «القبيلة» تقوم على الجبر، فايدولوجيا «القبيلة» ايدولوجيا جبرية بطبيعتها. ذلك لأن ما يجعل من القبيلة «قبيلة» وليس جماعة فقط هو ذوبان الأفراد فيها. إنهم لا يعبرون عن إراداتهم بل عن إرادتها هي وبالتالي لا يتحملون المسؤولية كأفراد بل تتحملها

(٧٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد واقي، ٤ ج (القاهرة):

لجنة البيان العربي، (١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٤٤.

هي نياحة عنهم. إن الفرد في «القبيلة» لا يتصور أنه مسؤول كفرد عما يفعل لسبب بسيط هو أنه يصدر في أفعاله عن تخيال «القبيلة»: فهو عندما يغزو أو يقوم بأخذ الثار لا يفعل ذلك لنفسه فقط بل لـ «القبيلة». إنه يصدر إذن في نشاطه الاجتماعي / السياسي خاصة عن «قهرة» اجتماعي، عن جبرية قبلية تمنعه من تصور أنه كان بإمكانه أن يفعل غير ما فعل. إنه لا ينسب فشله إلى نفسه ولا إلى القبيلة ككل، لأن فشله معناه فشل القبيلة ولأن فشل القبيلة ككل معناه سقوط رموزه واختراق تخياله وانهار عالمه...

وكما يحدث دائماً فإن السبيل الوحيد للتخلص من الشعور بالفشل هو التعالي به، هو نسبة إلى الدهر والأيام، إلى القضاء والقدر. ومثل الفشل في ذلك النجاح. فالفرد في القبيلة لا يعمل بوحده، حتى ولو كان منفرداً، إنه يتحرك دائماً باسم «القبيلة» ولتحت حمايتها. والمكاسب التي يحصل عليها هي مكاسب لها ولذالك فهو عندما يفتخر يفتخر بها وعندما يتواضع يفعل ذلك باسمها. إنه يتعالى بالنجاح والنصر مثلما يتعالى بالفشل فيجعلها من فعل إرادة عليا. من هنا يجب أن ننظر إلى أيديولوجيا الجبر التي كرسها الأمويون لا على أنها كذب أو نفاق بل على أنها استلاب حقيقي، على أنها مظهر من مظاهر وعي مستلب في تخيال «القبيلة». خطب معاوية في جنوده بصفتين فكان مما قاله: «... وقد كان من قضاء الله أن ساقنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض ولقّيت بيننا وبين أهل العراق فتحن من الله بمنظرة»^(٧٩). وخطب في أهل الكوفة فقال: «يا أهل الكوفة: أناني فالتنكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تنلون وتركون وتعمجون لكي تاتنكم لأنامر عليكم وعلى رقابكم، وقد أتاني الله ذلك وأنتم كارهون»^(٨٠). وكان يقول بصدد أخذ البيعة لابنه يزيد: «إن أمر يزيد قضاء، وقد وليس للعباد الخيرة من أمرهم»^(٨١).

إن أيديولوجيا الجبر، هذه، التي كرسها معاوية تروياً لسلطته، هي وحدها التي تفسر كثيراً من الأحاديث التي قال إنه رواها عن النبي. من ذلك قوله: «وإله ما حلني على الخلافة إلا قول رسول الله (ص): إن ملكك فأحسن»^(٨٢). ومن هذا القليل ما يروى من أن النبي (ص) كان في بيت زوجته أم حبيبة (أخت معاوية) فدق الباب داق، فقال النبي (ص): انظروا من هذا؟ قالوا: معاوية. قال: انظروا له. فدخل وعلى أنه قلم يحط به فقال: ما هذا القلم على أذنك يا معاوية؟ قال: قلم أعدته لله ولرسوله. فقال له: جزاك الله من نبيك خيراً، والله ما استكتبك إلا بوحى من الله وما أفعل من صغيرة ولا كبيرة إلا بوحى من الله. كيف بك لو فصلك الله قيصاً؟ يعني الخلافة. فضمت أم حبيبة فجلست بين يديه وقالت: يا رسول الله، وإن الله مقصه قيصاً؟ قال: نعم، ولكن فيه هنات وهنات. فقالت: يا رسول الله فادع له. فقال: اللهم اهده بالهدى وجنبه الردى واغفر له في الآخرة والأولى»^(٨٣).

وهناك أحاديث أخرى تروى في حق معاوية وأهل الشام شبيهة بهذه. ولا يكفي أن

(٧٩) ابن أبي الحديد، شرح نبيج البلاغة، ج ١١، ص ٤٩٧.

(٨٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ٦.

(٨١) ابن تيمية، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٨٣ - ١٩١.

(٨٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٢٦.

(٨٣) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢٢.

يشك المرء في صحتها، وقد يكون بعضها على درجة ما من الصحة، إما في لفظه أو في معناه، ولكن المهم هو أن يتخذ معاوية والخلفاء الأمويون من بعده هذه الأحاديث مبرراً لشرعية حكمهم باعتباره أنها أخبرت به وبالتالي فهو قضاء وقدر. وكما سنرى في فصل لاحق حيث سنعرض للموضوع بتفصيل أكبر، لم يكنف معاوية والخلفاء الأمويون جميعاً بالقول إن الخلافة إنما ساقها الله إليهم، وكأنهم لم يقاتلوا عليها، بل لقد فسروا بها حتى تلك الأعمال التي اقترفوها «والتي لا يرضى عنها الله ولا رسوله ولا عباده الصالحون». والأمويون عندما فعلوا ذلك لم يكونوا يكذبون على أنفسهم ولا على الناس، وحتى إذا كذبوا في البداية فقد صدقوا كذبهم وصار نوعاً من الوعي المستلب، وحي الجبر القبلي. نعم إن ها هنا توظيفاً للدين في السياسة. ولكن هل كان يستقيم هذا التوظيف، في عقول أصحابه لو أن وعيهم لم يكن مستعداً لتنبه بإخلاص. إن الكذب على النفس وعلى الناس له حدود، ولكن الزيف الذي يلحق الوعي هو الذي يكون أحياناً بدون حدود.

لقد تمكن معاوية من «الملك» عندما استطاع تحقيق التوافق بين «القبيلة»، باعتبار الشرعية القرشية إلى جانب المجالدة، وبين «الغنيمة» باعتبار مبدأ الماكلة والمشاركة، وبين «العقيدة» باعتبار الجبر القبلي. فليس غريباً إذن أن تسقط الدولة الأموية عندما يتطور المجال السياسي الذي اضطرت إلى السماح به إلى الدرجة التي سمحت بقيام التوافق بين الأزمة في «القبيلة» والأزمة في «الغنيمة»، كما بينا قبل مع اختراق «العقيدة»، عقيدة الجبر كما سنرى في فصل لاحق.

وقبل الانتقال إلى تتبع تطور الأيديولوجيا المضادة للجبر، أيديولوجيا الحركة التنويرية التي قام بها «التكلمون الأوائل» لا بد من الوقوف مع «ميشولوجيا الإمامة» الخصم التاريخي للفكر السني فكر «أهل السنة والجماعة» كما استقطبهم الدولة الأموية.

الفصل الثامن

ميثولوجيا الإمامة

- ١ -

(...) إنما أنا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير استرى على الحجاز، ورأيت نجدة [المحاربي] استرى على اليهامة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب. فأخذت هذه البلاد فكنت أحدهم، إلا أني قد طلبت بنار أهل بيت النبي (ص) إذ نامت عنه العرب، فقتلت من شرك في دعائمهم وبالغت في ذلك إلى يومي هذا^(١). ذلك هو الاعتراف الذي أدلى به المختار بن أبي عبيد الثقفي في حوار بينه وبين أحد أصحابه في آخر لحظة من حياته، وقد نزل من قصره بالكوفة ليواجه بسيفه جنود ابن الزبير الذين حاصروه، فحارب حتى قتل.

كان ذلك سنة ٦٧هـ والدولة العربية الإسلامية الفتية تعاني من حرب أهلية أخرى جديدة التهمت نيرانها بعد وفاة يزيد بن معاوية سنة ٦٤هـ وتنازل ابنه معاوية الثاني عن الخلافة، التي لم يمكث فيها سوى أربعين يوماً، تاركاً الأمر «شورى» بين «الناس»، رافضاً تعيين خلف له قائلاً لكبار بني أمية قومه الذين أحاطوا به: «أنتم أولى بأمركم فاختاروا من أحببتم»^(٢). اضطرب أمر بني أمية وتفككت التحالف القبلي الذي قام عليه ملكهم، فالت قيس إلى عبد الله بن الزبير الذي كان قد ثار على يزيد في مكة سنة ٦٣هـ مستنداً إلى عصية الحجازيين من قريش ضد الأمويين، وانقسمت اليبانية (= كلب خاصة): فريق يرشح خالد بن يزيد، وكان شاباً، وفريق يدعو إلى مروان بن الحكم، وقد حسم الخلاف في نهاية الأمر لصالح هذا الأخير في مؤتمر «الجابية» الذي اجتمع فيه بنو أمية وأنصارهم واتفقوا على مبايعة مروان سنة ٦٤هـ. ولم يكن الشاميون بقيادة مروان بن الحكم والحجازيون بقيادة ابن

(١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٣، ص ٤٩١.

(٢) راجع موقف معاوية بن يزيد في الفصل الفصل التالي.

الزبير هم وحدهم المتنافسون على الخلافة المحاربون من أجلها، بل كان هناك الخوارج في اليمامة، وقد انصرف إليها قسم منهم بعد خلافهم مع ابن الزبير الذي قاتلوا معه في مكة ضد جيوش يزيد، فأمرُوا عليهم نجدة بن عامر الحنفي. وهكذا انقسمت الدولة العربية الإسلامية، جغرافياً وقبلياً إلى ثلاث مناطق على كل منها مطالب... ولم يبق إلا العراق. فلماذا لا يكون المختار بن أبي عبيد صاحبه، وهو من كبار «أشراف العرب» حفيد مسعود الثقفي عظيم الطائف في الجاهلية.

كان أبو عبيد بن مسعود الثقفي، والد المختار، على رأس أول بعث أرسله عمر بن الخطاب لفتح العراق - كما ذكرنا في فصل سابق - وكان يتألف من ألف رجل من المدينة وممن حولها. وقد بقي أبو عبيد من قواد جيش المسلمين في العراق إلى أن استشهد في إحدى المعارك مع الفرس سنة ١٣هـ. وكان المختار قد وُلد في السنة الأولى للهجرة. لقد فقد أباه إذن وهو ابن ١٣ سنة فارتبط بعمه سعد بن مسعود الثقفي الذي كان والياً على المدائن، وقد استخلفه عمه عليها عندما خرج لمحاربة الخوارج. وفي سنة ٤٠هـ، عندما قدم معاوية لمواجهة الحسن بن علي بن أبي طالب وتفرق الناس من حول هذا الأخير وتب سرادقه وجرح فأواه سعد بن مسعود، اقترح المختار على عمه أن يستغل الفرصة ويطلب الأمان من معاوية ويقدم له الحسن موثقاً فينال عنده مكانة ويحافظ على منصبه أو ينال ما هو أعلى منه، فاستنكر عمه ذلك وزجره. أما الحسن بن علي بن أبي طالب فقد انتهى به الأمر إلى التنازل لمعاوية كما بينا قبل.

كان المختار، إذن، شاباً طموحاً: فهو من ثقيف القبيلة الشهيرة حليفة قريش وهي من هوازن أقوى قبائل قيس. وكان أبوه أول قائد للمسلمين في فتح العراق، وكان عمه عاملاً على المدائن. وفضلاً عن ذلك كانت للمختار علاقات حميمة مع كبار رجال عصره بطريق المصاهرة: فقد كانت إحدى زوجاته ابنة النعمان بن بشير الأنصاري والي يزيد على الكوفة. وكانت له زوجة أخرى هي بنت نائب زياد على البصرة زمن معاوية، كما كانت أخته زوجة لعبد الله بن عمر بن الخطاب. وقد أفادته علاقات المصاهرة هذه في إخراجه من السجن مرات عديدة، بعد أن يكون قد اعتقل بسبب نشاطه في سبيل تحقيق طموحه السياسي.

وكان المختار إلى جانب ذلك يتمتع بالامتيازات التي كان يتمتع بها «أشراف العرب» في الكوفة والمدائن: فكان يملك ضيعة في ناحية من نواحي بابل بالعراق، وكان لديه الكثير من الإبل والأنعام والمال. غير أنه لم يكن من الثراء إلى الدرجة التي تمكنه من تسليح جيش والنفقة عليه، ولذلك اضطر، من أجل تنفيذ مشروعه السياسي، إلى التعامل مع أطراف مختلفة من المعارضة للأمويين والثائرين ضدهم. وهكذا نجده يرتبط أولاً بعلاقة مع حجر بن عدي الكندي الذي قاد أول حركة شعبية في الكوفة مناهضة للأمويين. ولكن عندما اعتقل زياد عامل معاوية حجراً وأصحابه امتنع المختار من الانضمام إلى الشهود الذين شهدوا ضده. ثم نجده ثانياً يؤوي في داره مسلم بن عقيل الذي قدم الكوفة سنة ٦٠هـ يدعو للحسين بن علي بن أبي طالب. وعندما انكشف أمره اعتقله عبيد الله بن زياد والي معاوية

على البصرة والكوفة، فاستنجد المختار بعبد الله بن عمر زوج أخته ليتوسط له عند يزيد بن معاوية ففعل، وأمر يزيد بن زياد بإطلاق سراح المختار، ففعل وأمر هذا الأخير بمغادرة الكوفة في مدى ثلاثة أيام، وكان ذلك سنة ٦١هـ بعد وقعة كربلاء ومقتل الحسين. وهكذا نجد المختار، ثالثاً، يتجه نحو ابن الزبير بالحجاز حاقداً على ابن زياد الذي كان قد أهانه في مجلسه عند اعتقاله وضربه بقضيب «فشتر عينه» (= جرحها وقلب جفنها). ويروي الطبري أن المختار التقى في طريقه إلى الحجاز برجل من موالي ثقيف كان قادماً من مكة فسأله المختار عن ابن الزبير فأخبره بأنه بدأ يأخذ البيعة لنفسه سرا، وأن شوكرته تشتد يوماً بعد يوم، مما يوحي بأنه يستعد للخروج والمطالبة بالخلافة لنفسه. فعلق المختار على الخبر قائلاً: «لا شك في ذلك. أما أنه رجل العرب اليوم. أما أنه ان يخط في الثرى ويسمع قولي أفك أمر الناس، وأن لا يفعل فوائده ما أنا بدون أحد من العرب» ثم أضاف مخاطباً ابن بلدته: «يا ابن العربي، إن الفتنة قد أزدت وبرقت، وكان قد انبعث موطئت في خطاها. فإذا رأيت ذلك وسمعت به بمكان قد ظهرت فيه قتل: إن المختار في عصائه من المسلمين يطلب بدم المظلوم الشهيد المقتول... الحسين بن علي»^(٣).

لقد التحق المختار بابن الزبير، إذن، وهو ينوي تحقيق مشروعه السياسي، إما بالتحالف معه ثم التخلص منه بعد ذلك، وإما بالتحالف مع العلويين للمطالبة بدم الحسين، وكان زعماءهم في مكة. وعندما حل المختار بمكة واتصل بابن الزبير حرضه على الخروج والوثوب على بني أمية، ولم يكن ابن الزبير يومئذ قد أعلن نفسه خليفة، فتحفظ منه وجفاه فاضطر المختار إلى مغادرة مكة إلى بلده الطائف حيث أقام نحواً من سنة عماد بعدها إلى مكة سنة ٦٤هـ وكان ابن الزبير آنذاك قد أعلن نفسه خليفة، بعد وفاة يزيد، فبايعه المختار على أن لا يقضي الأمور دونه وأن يكون حاجبه ووزيره وأن يستعين به، عندما يتصر، على أفضل عماله. وهكذا قاتل المختار مع ابن الزبير خلال حصار مكة وعند احراق الكعبة. وعندما رأى المختار أن صاحبه ابن الزبير يجتاط منه ويُسوفهُ اقترح عليه أن يبعثه إلى الكوفة لإعداد جيش من شيعة علي يقاتل به الأمويين فوافق ابن الزبير على ذلك. وكان المختار يتتبع أخبار الكوفة وعلى علم بسخط أهلها على مقتل الحسين وندمهم على خذلانه واستعدادهم للقيام بأخذ الثأر له.

عماد المختار، إذن إلى الكوفة سنة ٦٤هـ و«رؤوس الشيعة من أشرف العرب» بها يستمدون للقيام بمحاربة الأمويين لأخذ الثأر للحسين في عملية انتحارية طلياً للثورة - فسموا التوابين - وعلى رأسهم سليمان بن صرد الخزاعي. حاول المختار استئالة جماعة من هؤلاء فجمعهم في داره ليلاً وخطب فيهم قائلاً: «أما بعد، فإن المهدي الرصي، محمد بن علي [ابن الحنفية] يعني إليكم أميناً، ووزيراً متخباً وأميراً، وأمرني بقتال الملحدين، والطلب بدماء أهل بيته، والدفع عن الضمضاء»، طالباً منهم العدول عن السير مع سليمان بن صرد في عملياته الانتحارية تلك، داعياً لهم إلى بيته والتعاون معه لإعداد جيش قوي للثأر للحسين، مدعياً أن محمد بن الحنفية قد أرسله إليهم، فاستئال بعضهم بينما أصرت الأغلبية على متابعة سليمان بن صرد في

(٣) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٠٦.

مخططة الانتحاري تكفيراً للذنب الذي أصبح يتحمل عليهم، متمصين مضمون الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْمَجَلِّ قُتُبُوا إِلَىٰ بِلَدِكُمْ فَأَتَلَوْا أَنْفُسَكُمْ، فَلَكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بِلَدِكُمْ، فَتَبَّ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ التَّوْبُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة ٥٤). وهكذا تواعدوا في مكان خارج الكوفة يقال له النخيلة، آخر سنة ٦٥هـ، فساروا لقتال الأمويين انذين جهزوا، لمواجهتهم، جيشاً بقيادة عبيد الله بن زياد، الذي كان قد فر إلى الشام لما هاجت البصرة عليه وأراد أهلها مبايعة عبد الله بن الزبير كما فعل أهل الكوفة. وقد التقى الطرفان بعين الوردية قريباً من دمشق، فانقض جيش ابن زياد على أصحاب ابن سرد الذين استهاتوا حتى قتلوا عن آخرهم تقريباً.

أما المختار فقد واصل اتصالاته ونشاطه واستطاع أن يستميل إليه من بقي بالكوفة من الشيعة، خاصة الموالي و«الضعفاء من العرب» الشيء الذي جعل «أشراف العرب» القاطنين بالكوفة، من غير الشيعة، يستوحشون منه فحرضوا عليه عاملي ابن الزبير فاعتقلوه. ويعد المختار مرة أخرى إلى صوره عبد الله بن عمر يطلب التوسط له للخروج من السجن وكتب إلى المعتادين من عين الوردية من جماعة التوابين يخبرهم بقرب خروجه من السجن ويعرض عليهم الانضمام إليه للخروج بالسيف باسم محمد بن الحنفية. شك هؤلاء في انتداب هذا الأخير له فبحثوا إليه وفدأ يستفسره فأجابهم محمد بن الحنفية بقوله: «... أما ما ذكرت من دعاء من دعاكم إلى الطلب بيماننا، فوالله لو بددت أن الله انتصر لنا من عدونا بن شاه من خلقه»^(٤)، ففهم الوفد من هذا الجواب الغامض أن ابن الحنفية متفق مع المختار فرجعوا إلى أصحابهم وأخبروهم بذلك، وهكذا انضمت الشيعة إلى المختار خصوصاً منها «السيئة» والعبيد، وكان المختار قد وعد هؤلاء أن يمطيهم أموال ساداتهم. ومعنى الشيعة المضمون إلى المختار لدى إبراهيم بن الأستر (ابن مالك الأستر أحد كبار قواد الثورة على عثمان ومن أبرز رجال علي في صفين) وأقنموه بالانضمام إلى المختار بعد أن شهدوا لديه بأن محمد بن الحنفية قد انتدبه فعلاً وسلموه رسالة باسم هذا الأخير يعرض عليه فيها أن هو انضم إلى المختار «كل مصر ومصر وثغر...» فيها بين الكوفة وأرض بلاد الشام» فانضم إليه المختار سنة ٦٥هـ وتعزز به جانب هذا الأخير الذي استمر في الدعوة لنفسه وتليح جنده إلى أن أسس القوة من نفسه عندما بلغ قوام جيشه ١٧ ألف جندي فوثب على عمال ابن الزبير في الكوفة فهزمهم واستتب له الأمر فيها سنة ٦٦هـ ودانت له النواحي وعين عليها عماله، فامتد ملكه إلى أرمينيا واذربيجان شرقاً وإلى الموصل وما حوله من الجبال شمالاً.

حاول عبيد الله بن زياد طرد عامل المختار على الموصل فأنجده هذا الأخير مرة أولى وثانية إلى أن انهزم ابن زياد وقتل من جيشه عدد كبير كما قتل هو نفسه. وفي هذه الأثناء كان «أشراف العرب» بالكوفة قد استغلوا فرصة غياب كبار أصحاب المختار، وعلى رأسهم ابن الأستر، فوثبوا عليه. غير أن المختار تمكن من اختيار الأستر بذلك فعاد مرعاً وقاتل أشراف الكوفة وانتصر عليهم، فانقم المختار منهم بأن شن حملة شديدة على من اشتركوا في قتل

(٤) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٣٧.

الحسين فقتل كثيرين منهم وعلى رأسهم عمر بن سعد بن أبي وقاص قائد الفرقة العسكرية التي ارتكبت مذبحه كربلاء فأرسل المختار رأسه ورأس ابنه حفص بن سعد إلى محمد بن الحنفية وكبار العلويين بالمدينة. أما «أشراف العرب» فقد فر معظمهم إلى البصرة خوفاً على أنفسهم وانضموا إلى ابن الزبير، وكانت علاقته مع المختار قد ساءت. كان المختار قد حاول الالتفاف على ابن الزبير بأن أرسل إليه جيشاً بدعوى مساعدته في حربه مع عبد الملك بن مروان، غير أن ابن الزبير اكتشف المؤامرة وتمكن من القضاء على جيش المختار قبل أن ينفذ خطته.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، انجد المختار بجيش كبير محمد بن الحنفية وكبار العلويين الذين كان ابن الزبير قد حبسهم في شعب بمكة وحاصرهم فيه وهددهم بالقتل إن لم يبايعوا له، وكانوا قد أصروا على الامتناع عن مبايعته. وقد تمكن جيش المختار من انقاذ ابن الحنفية ومن معه وتأمين خروجهم من مكة. وبعد ذلك، في سنة ٦٧هـ جهز المختار جيشاً بقيادة ابن الأشتر لقتال عبيد الله بن زياد بنواحي الموصل فانتهصر الأشتر وقتل ابن زياد كما ذكرنا وبعث رأسه إلى المختار الذي أرسله بدوره إلى ابن الحنفية وكبار رجال العلويين.

غير أن «أشراف الكوفة» لم يستلموا بل استنجدوا بمصعب بن الزبير الذي كان والياً على البصرة لأخيه عبد الله، فجهز جيشاً كبيراً لقتال المختار، وكان هذا الأخير قد جهز بدوره جيشاً لرد الهجوم، غير أن الدوائر دارت على أصحاب المختار الذين قتل منهم عدد كبير، فتقدم مصعب بجيشه ملحقاً الهزائم بجيش المختار ملاحقاً خطاه إلى أن حاصر المختار في قصره فخرج فيمن بقي من رجاله فقاتل حتى قتل سنة ٦٧هـ.

بعد مقتل المختار وانحياز دولته ذهب جماعة ممن بقي حياً من أصحابه، وعددهم نحو ألفي فارس، معظمهم من الموالي و«ضعفاء العرب»، ذهبوا إلى مدينة نصيبين في الجزيرة الفراتية فأسسوا لهم هناك شبه دولة، وقد بعث محمد بن الحنفية إليهم ابنه الأكبر الحسن، فمكث معهم مدة رئيساً عليهم إلى أن هجم أنصار ابن الزبير عليهم فاعتقلوا الحسن بن محمد بن الحنفية وأرسلوه إلى المدينة حيث أودعه ابن الزبير في السجن، وتمكن من الفرار منه فيما بعد. أما أنصار المختار فقد بقوا في نصيبين إلى أن قضى عليهم عبد الملك بن مروان سنة ٧١هـ خلال حملته إلى العراق. وعندما رأى محمد بن الحنفية تمكن عبد الملك بن مروان من الأمر إذ قضى على ابن الزبير وأخضع العراق، ذهب إليه، إلى الشام، يبائعه سنة ٧٣هـ. وكان عبد الملك قد بعث إليه يعرض عليه المقام في الشام. وكان ابن عباس الذي سبق إلى مبايعة عبد الملك قد أوصى هذا الأخير بابن الحنفية. ولم تكن بيعة محمد بن الحنفية لعبد الملك بن مروان بدون مقابل بل كانت على غرار بيعة الحسن أخيه لصاوية، مقرونة بمطابا وامتيازات كثيرة، كانت أشبه بصفحة. ومن الجدير بالإشارة هنا أن كتاب ابنه الحسن في «الأرجاء» قد ظهر في هذا الوقت، وستحدث عنه لاحقاً. زار ابن الحنفية مرة أخرى عبد الملك بن مروان سنة ٧٨هـ وأقام عنده نحواً من شهر حتى قضى له حوائجه، لنفسه وأهله ومواليه وأصحابه: «فلم يبق حاجة إلا فضاء له».

وتوفي محمد بن الحنفية (حوالي ٨١هـ) وكذلك ابنه الحسن فتولى الأمر من بعده ابنه عبد الله المعروف بابي هاشم الذي عمل على إنشاء تنظيمات سرية، أشبه بحزب ثوري، استعداداً للثورة. وكان أبو هاشم «ميلاً إلى آراء السبئية وكان ينال عطف أصحاب المختار، فكانوا يعتبرونه إماماً لهم. وتقول بعض الروايات انه ادعى أن أباه أوصى إليه فضلاً فيه بعض أنصاره. واستمر أبو هاشم ينظم أنصاره في نفس الوقت الذي يظهر فيه الطاعة للأمويين. غير أن هؤلاء كانوا يرتابون منه وعندما زار سليمان بن عبد الملك توجس منه خيفة. وتقول الروايات ان هذا الأخير، أو بعض رجاله، قد نظموا مؤامرة لاغتياله بالسّم في طريق عودته من دمشق، وأن أبا هاشم شعر فعلاً بالتسمم فمَرَجَ إلى ابن عمه علي بن عبد الله بن العباس فأعطاه وثائق تنظيماته وأسماها دعائه. وبذلك انتقلت قضية الشيعة، بل قضية الثورة على الأمويين إلى أبناء واخوان علي بن عبد الله بن العباس هذا، وكان ذلك نقطة انطلاق الدعوة العباسية التي نجحت، في نهاية المطاف، في إسقاط الدولة الأموية.

لنعد الآن إلى المختار، ولنكمل هذا المعرض التاريخي الذي ربما كان ضرورياً لفهم التطورات التي ستحصل، بسببه وفي إطار حركته، على مستوى «العقيدة»، لنعد إلى المختار لنشير إلى أنه عندما ذهب إلى ابن الزبير بمكة ليعرض عليه التحالف معه لإسقاط الأمويين قال له: «إني لأعرف قوماً لو أن لهم رجلاً له رفق وعلم بما يأتي لاستخرج لك منهم جنداً تغلب به أهل الشام» فقال له ابن الزبير: من هم؟ قال المختار: «شيعة بني هاشم بالكوفة» قال ابن الزبير: «كن أنت ذلك الرجل». فبعثه إلى الكوفة «فنزل ناحية منها وجعل يظهر البكاء على الطالبيين وشيعتهم»^(٥).

من هؤلاء «الشيعة» الذين قال عنهم المختار انهم في حاجة إلى «رجل له رفق وعلم بما يأتي» كي يتحولوا إلى جيش يغلب أهل الشام؟

الجواب عن هذا السؤال يقدمه لنا نص آخر على لسان المغيرة بن شعبه، السيامي المحتك، الذي قال للمختار وهو يتجول معه في سوق الكوفة: «بأنا من غارة، وبأنا له جماً. إني لأعلم كلمة لو نطق لها ناطق لاتيتموه، ولا سبياً الأهلجم الذين إذا ألقى عليهم الشيء قتلوه». فقال له المختار: وما هي يا عم؟ قال المغيرة: بسنادون بآل محمد. فأغضى عليها المختار^(٦) ويكمل هذا النص نص آخر ينقل إلينا شهادة أخرى من ابن الزبير: ذلك أن المختار لم يقتصر، عند عودته إلى الكوفة بعد اتفاقه مع ابن الزبير، على إظهار البكاء للطلالبيين وشيعتهم، بل إنه رفع أيضاً الشعار التالي: «من جاءنا من عبد فهو حر». وعندما سمع ابن الزبير بذلك عقب قائلاً: «قد كان يقول: إني لأعرف كلمة لو قلتها كثر نبيي، وهذه هي. ليكثرن تبعه»^(٧).

(٥) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبيد الحميد، ط ٤، ج ٤، ص ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٧٤.
(٦) أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٢٢٣.
(٧) نفس المرجع، ج ٥، ص ٢٦٧.

لقد أراد المختار إذن أن يركب قضيتين متكاملتين في الظاهر ولكن متناقضتين في الجوهر: قضية الشيعة المتمثلة يومذاك في «الثار للحسين» أولاً وقبل كل شيء، وقضية العبيد والموالي الذين كانوا في الغالب من شيعة علي والذين كانوا يعانون من وضعية اجتماعية يكفي أن نقول عنها انها كانوا يشعرون بانهم عبيد وموالي. لقد رأى المختار في القضيتين قضية واحدة: الشيعة، عرباً وموالي، ناقصون على بني أمية، وهم جميعاً يعانون من وضعية يرفضونها. ولكنه أخطأ التقدير حينما اعتقد أنه يستطيع، بتجنيد الطرفين ضد خصمهما وقاهرهما بني أمية، أن يتجاوز التناقض الجوهرى، الاجتماعى / الطبقي، الفاصل بينهما، التناقض بين وضعية أولئك الذين يسميهم الطبري «رؤوس الشيعة من أشرف العرب» بالكوفة وبين وضعية الموالي والعبيد، موالي وعبيد هؤلاء الأشراف أنفسهم.

لقد حاول المختار أن يقيم نوعاً من التوازن بين الطرفين وأن يوهب كل طرف، عندما يتحرك بدافع من مصالحه الخاصة، أن حركته، أعني حركة المختار، هي في صالح قضيته. وهكذا فإنا أن استولى المختار على السلطة في الكوفة، بعد اقصائه عامل ابن زياد عليها، حتى أخذ في تنظيم جهاز السلطة على أساس إقامة نوع من التوازن بين العرب والموالي. وهكذا استعمل على شرطه عبد الله بن كامل أحد «أشراف العرب»، وأسند رئاسة حرسه الخاص إلى كيسان، أبي عمرة، مولى عرينة من بجيللة وهو «أمير الموالي» يومئذ. ولكن هذا التوازن المصطنع سرعان ما تحول إلى وصيلة مكنت كل طرف من مراقبة الطرف الآخر. وهكذا، فبينما كان المختار منهمكاً في حديث مع «أشراف العرب» في قصره، وكيسان يحرسه مع بعض الموالي، إذا بواحد من هؤلاء يقول لكيسان: «أما ترى أبا إسحاق [= المختار] قد أقبل على العرب ما ينظر إلينا»، فدعا المختار كيسان وسأله: «ما يقول لك أولئك الذين رأيتهم يكلمونك؟» فأجاب كيسان: «شق عليهم، أصلحك الله، صرفك وجهك عنهم إلى العرب» فقال له المختار: «فل هم: لا يشق ذلك عليكم فأنتم مني وأنا منكم». ثم سكت طويلاً وقرأ: «أنا من المجرمين متقمون»^(١) (السجدة ٢٢).

وعمل المختار على استرضاء الموالي فأشركهم في العطاء وحرر العبيد فتضايق وأشراف العرب من ذلك واستغلوا فرصة انهزام الجيش الذي بعثه لنجدة عامله على الموصل عندما هاجمه جيش عبيد الله بن زياد، فأكثروا الشكوى منه وقالوا: «واو الله لقد تأثر علينا هذا الرجل بقدر رضا منا، وقد أبق موالينا فحلهم على الدواب وأعطاهم وأطعمهم فيثنا، ولقد عصتنا عبيدنا فحرب بذلك أيتامنا وأراملنا». ويقول راوي الخبر: «ولم يكن فيما أحدث المختار عليهم شيء، هو أعظم من أن جعل للموالي في الفء نصيباً» فانتلب «الأشراف» شيخهم شيب بن ربيعي لمفاوضة المختار: «فذهب إليه فلقبه فلم يدع شيئاً مما أنكره أصحابه إلا وقد ذكره إياه، فأخذ لا يذكر خصلة إلا قال له المختار: أرضيكم هذه الحصلة وأني كل شيء أحب. قال: فذكر المالك [= عبيدهم] قال: فأننا أرد عليهم عبيدهم. فذكر له الموالي فقال: عمدت إلى مواليها، وهم فيء إفاء الله علينا وهذه البلاد جميعاً، فأعفتنا رهاهم تأمل الأجر في ذلك والثواب، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيثنا. فقال له المختار: إن أنا تركت لكم مواليكم وجعلت فينكم فيكم أنفتلون معي بني أمية وابن الزبير وتعطون الوفاء بذلك عهد الله وميثاقه وما أطمئن إليه

(٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٤٨.

من الإيمان؟ فقال شيب: حتى أخرج إلى أصحابي فأذاكرهم ذلك، فخرج ولم يرجع إلى المختار. قال الراوي: «وأجمع رأي أشرف الكوفة على قتال المختار»^(٩).

بالفعل قاتل وأشرف العرب بالكوفة المختار، ولكن هذا الأخير استنجد بابن الأشتر، كما ذكرنا قبل، فهزمهم ورحلوا إلى ابن الزبير بالبصرة وانضم المختار عن بقي منهم من قتلة الحسين، واستنجد الأشرف بابن الزبير فأنجدهم وتقاعس ابن الأشتر عن نجدة المختار مرة أخرى - وهو في النهاية من «أشرف العرب» كذلك - فبقي المختار وحده مع الموالي وضعفاء العرب، وجلبهم من بجيلة وخثعم، فكانت الدائرة على المختار وكانت نهايته.

بعد هذا العرض للجانب السياسي في حركة المختار نتقل الآن إلى الغطاء الأيديولوجي الذي وظفه في تحقيق طموحاته السياسية. لقد ركب المختار، كما بينا، قضيتين متناقضتين: قضية «آل البيت» وهي قضية «أشرف العرب» أساساً، وقضية الموالي. ولقد كان من الطبيعي أن يحاول الجمع بين القضيتين أيديولوجياً كما حاول الجمع بينهما سياسياً. فهل تأتى له هذا «الجمع» على مستوى الأيديولوجيا؟ سؤال سيكون الجواب عنه مدار الحديث في الفقرات التالية.

- ٢ -

لم يكن المختار معزراً بـ «قبيلة» يحقق بها طموحه السياسي. فمع أنه كان ينتمي إلى ثقيف، القبيلة العتيدة الشهيرة، فإنها لم تكن من القوة العددية بحيث تستطيع أن تطمح إلى السيادة على غيرها، هذا فضلاً عن أن ما قد يكون موجوداً منها في الكوفة، آنذاك، لا يمكن أن يشكل قوة ذات بال وسط جموع القبائل اليمنية التي كانت لها هناك الأغلبية العددية. ولذلك وجد في ملاحظة ابن قبيته المغيرة بن شعبة التي أبدتها برفقته عندما كانا يتجولان في سوق الكوفة مفتاحاً لقضيته: توظيف الدعوة إلى آل محمد «وبين عامة الناس» ولاسيما الأعاجم «الذين إذا ألقى إليهم الشيء قبلوه» (شيء) يتعلق بالإسلام والعرب لأنهم كانوا يجهلون هذا الميدان). أراد المختار إذن أن ينشئ قوة عسكرية من «عامة الناس» و«الأعاجم». وبعبارة أخرى: قوة تقع خارج «القبيلة». لقد كان المختار يعي تماماً أنه مع غياب إطار «القبيلة» لا بد من إطار آخر يؤطر «عامة الناس والأعاجم» فأراد أن يجعل من «العقيدة» هذا الإطار، أراد أن يجعل من أولئك «قبيلة روحية». وهكذا اتصل بمحمد بن الحنفية، ثالث أبناء علي بن أبي طالب (المشهورين) بعد الحسن والحسين، وكانت أمه من قبيلة بني حنيفة التي كان منها «سليمة الكذاب» مدعي النبوة الذي تحدثنا عنه في الفصل السابق.

ومع أن بعض المصادر تشكك في قبول ابن الحنفية ما عرضه عليه المختار من أن يتولى الدعوة له وباسمه، فإن جوابه للوفد الذي بعثه إليه «أشرف العرب» للتأكد من صحة دعوى المختار النبوية عنه كان يتطوي على غموض متعمد^(١٠)، كما رأينا قبل، غموض يحمل

(٩) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٥٤.

(١٠) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٣٧.

على الاعتقاد بأنه كان يؤيد المختار ولكن مع اصطلاح «التقية» أو على الأقل كان يتبنى موقف من يقول ولم أمر بها ولم تسؤني» على أن طلب محمد بن الحنفية النجدة من المختار، عندما كان محاصراً من طرف ابن الزبير في شعب بمكة، يشير بوضوح إلى نوع من «التفاهم» بين الرجلين.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا سؤال مضاعف: لماذا اختار المختار محمد بن الحنفية بالذات دون غيره من «آل البيت»؟ ثم لماذا اصطنع محمد بن الحنفية ذلك الموقف الغامض إزاء حركة المختار الذي ادعى العمل باسمه؟

بالنسبة للشق الأول من السؤال نشير إلى أن بعض المؤرخين يذكرون أن المختار اتصل أولاً بعلي بن الحسين، الوحيد الذي أقلت من مذبحة كربلاء، غير أن هذا الأخير الذي عرف عنه انقطاعه إلى العبادة حتى سمي بـ «السجادة» لكثرة صلاته وسجوده رفض بقوة أن يتولى المختار الدعوة له وباسمه. فلما بشس المختار منه اتصل بمحمد بن الحنفية الذي استشار في ذلك علي بن الحسين وعبد الله بن عباس. أما الأول فأشار عليه «أن لا ينجيه إلى شيء من ذلك». وأما الثاني فنصحته بأن يترث ولا يرفض قاتلاً له: «لا تفعل - أي لا ترفض طلب المختار - لأنك لا تعرف ما أنت عليه من ابن الزبير»^{١١١}. وفي هذه الرواية جواب على سؤالنا السابق بشقيه: ذلك لأنه لم يكن هناك من «آل البيت» المؤهلين للمطالبة بالإمامة غير علي بن الحسين وعمه محمد بن الحنفية وابن عمه الحسن وابن عم أبيه عبد الله بن عباس. وبما أن هذا الأخير كان أبعد هؤلاء لأنه من ولد العباس وليس من «الطالبين» - نسبة إلى أبي طالب - وبما أن علي بن الحسين صاحب الحق الأول قد رفض بقوة اقتراح المختار، وبما أن الحسن كان قد تنازل لمعاوية عن الخلافة، الشيء الذي يسقط حق ابنائه فيها، فإنه لا يبقى غير محمد بن الحنفية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن نصيحة عبد الله بن عباس «لا ترفض لأنك لا تدري ما أنت عليه من ابن الزبير» يمكن أن تشرح غموض موقف محمد بن الحنفية من المختار: الاحتفاظ به كورقة لاستعمالها عند الحاجة. وبالفعل فقد استعمل ابن الحنفية هذه الورقة عندما حاصره ابن الزبير كما ذكرنا قبل.

تلك هي القرامة «المنطقية» لهذا الحدث السياسي الغامض غموضاً مضاعفاً: لماذا اختار المختار محمد بن الحنفية؟ ولماذا فضل هذا الأخير اتخاذ موقف غامض فيه لبس مقصود؟ ولكن، هل يكفي، المنطق، بل هل يستطيع إزالة الغموض عن المواقف السياسية؟ وهل «الحدث السياسي» هو دوماً من تدبير العقل / المنطق؟ وأين دور اللاشعور السياسي؟ أين دور «القبيلة» في اختيار المختار لمحمد بن الحنفية وفي غموض موقف هذا الأخير كذلك؟

لا بد إذن من البحث في الظروف «الحنفية» التي لا بد أن تكون قد حددت بكيفية لاشعورية «اختيار» المختار من جهة و«غموض» موقف ابن الحنفية من جهة أخرى. لنبدأ بهذا الأخير.

(١١) السمودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٧٤.

إذا نحن حاولنا استقصاء تجليات موقف عماد بن الحنفية من الصراع من أجل الخلافة بين أبيه علي وبين معاوية ثم بين من جاء بعدهما من الطرفين العلوي والأموي، فإننا نجد أن موقفه كان ينطوي على ازدواجية صميمة. فبالنسبة لموقفه من حرب الجمل، بين أبيه وطلحة والزبير نجده يخوض المعركة رافعاً راية أبيه، وفي نفس الوقت لا يخفي امتعاضه من تلك الحرب مردداً هذه العبارة الدالة: «هذه الفئة الظلمة الثمياء»، فلما سمعه أبوه قال له: «أتكون فئة أبوك فالدها؟»^(١٤). وما يؤكد موقف ابن الحنفية هذا ما يروى عنه بصدد الصراع بين أبيه ومعاوية، وبصورة عامة بين الهاشميين والأمويين، من أنه قال: «أهل بيتي بنخذها العرب أنداداً من دون الله: نحن وسو عمن هؤلاء»^(١٥)، يعني بني أمية.

هذا بينما نجده يقف موقفاً معاكساً تماماً حينما جاءه أحد الشيعة من خراسان يشكو إليه ما تعرض له هناك هو وغيره من المناصرين لآل البيت من أذى وتشريد إلى درجة أنه فكر في اعتزال السياسة والانتقطاع إلى الزهد أو في الالتحاق بصوف الخوارج لقتال بني أمية، فأجابه ابن الحنفية: «أما قيل: لقد همت أن أقعب في الأرض قرأ فأعبد الله حتى ألفاه واجتنب أمور آل محمد، فلا فعل، فإن تلك البدعة الرهبانية. ولعمري لأمر آل محمد أين من طلوع هذه الشمس. وأما قيل لقد همت أن أخرج مع أقوام شهادتنا وشهادتهم واحدة على أمرتنا... فلا فعل. لا تفارق هذه الأمة. أنتي هؤلاء [= الأمويين] بتقبتهم، ولا تقاتل معهم». ثم أضاف: «من أحبنا نعمة الله وإن كان في الديلم، وإن الخلافة ستأتي «كالثمس الضاحية» محاطياً بالرجل: «وما يدريك لعلنا سنؤق بها كما يؤق بالعموس»^(١٦). لم يكن ابن الحنفية، إذن زاهداً في الخلافة، بل إنه كان ينتظرها. نعم ينتظرها، ولم يكن يطلبها ولا مستعداً للقتال من أجلها. لقد كان يقول: «لو اجتمع الناس على كلهم إلا انساناً واحداً لما قاتلته»^(١٧). وأيضاً: «وما أحب أن يكون لي سلطان الدنيا بقتل أحد بشير حق»^(١٨).

كيف تفسر هذا الموقف المتناقض؟ وصف حرب الجمل التي خاضها مع أبيه بأنها: «فتنة مظلمة عمياء» وحرب صفتين بأنها صراع بين قبيلتي بني هاشم وبني أمية، من جهة، ثم القول من جهة أخرى بحق آل عماد في الخلافة وبأنها سيؤق بها إليهم «كما يؤق بالعموس».

إذا جاز لنا أن نلتمس تفسيراً منطقياً هذه التصريحات والمواقف المتناقضة فإنه سيكون بإمكاننا أن نفترض أن الأمر لا يتعلق بـ «تناقض» بل بـ «تطور»: يمكن أن نتعرض أن ابن الحنفية كان فعلاً غير مقتنع بقضية أبيه، سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين، الشيء الذي يعني أن أمر الخلافة لم يكن يهيم يومئذ. لقد كان يرى فيه مجرد صراع داخلي في قبيلة

(١٤) شمس الدين أبو العباس أحمد بن حنبل، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ٦ ج (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩)، ج ٢، ص ٢٢٠.
(١٥) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٥، ص ٦٨.

(١٤) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٠.

(١٥) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٨.

(١٦) نفس المرجع، ج ٥، ص ٧٢.

قريش التي كان يضع نفسه - ضمناً على الأقل - خارجها. وإلا فكيف نفهم قوله: «إن أهل بيتين من العرب يتخذها الناس أنساباً من دون الله، بني هاشم وبني أمية؟ ولكن عندما تنازل الحسن لمعاوية، ومات ثم قتل الحسين، وأخذت الأنظار تتجه إليه وجاءه رجال من أهل الحجاز يعرضون عليه: «إن يلهوه هو خليفة بدلاً من ابن الزبير»^{١٧} أولاً، ثم لما عرض عليه المختار ذلك ثانياً، غير رأيه. وإذا كان لنا أن نفترض تاريخاً لمجيء ذلك الرجل الذي أجابه ابن الحنفية بقوله: «إن أمراك محمد لابن من طلوع الشمس» وإن الخلافة سيؤق بها إليهم - إليه هو - «كما يؤق بالعروس» فإن المنطق يرجح ترجيحاً قوياً أن يكون ذلك بعد أن اتفق مع المختار، وبدأ هذا الأخير يعمل ليأتي بالخلافة إليه.

هذا الترتيب الزمني لتصريحات ابن الحنفية يفسر «التطور»: الانتقال من شجب الصراع من أجل الخلافة زمن أبيه وأخويه إلى الإنخراط، من طرف خفي، في الصراع نفسه، ولكنه لا يفسر الموقف الأول. لتساءل إذن: لماذا كان ابن الحنفية غير متحمس لقضية أبيه علي بن أبي طالب، سواء في حرب الجمل أو في حرب صفين، ولا لقضية أخيه الحسين؟

سؤال يفرض الخوض في الدوافع الدفينة التي قد تكون تحكمت بدرجة ما في موقف ابن الحنفية ذلك. والدوافع الدفينة في هذا المجال، أو اللاشعور السياسي، تقدمها الأحداث التاريخية وليس المواقف والتصريحات. إذن لا بد من «الحضرة» عنها، لا بد من نوع من «التحليل النفسي».

أما أن يكون محمد بن الحنفية في مرتبة أدنى من أخويه الحسن والحسين، نسباً وحسباً، فهذا ما لا يمكن الجدال فيه. فابن الحنفية أمه من بني حنيفة وليست من قريش. وقريش أرفع نسباً وحسباً من بني حنيفة، في نظر معاصري صاحبنا: قريش من مضر ومنو حنيفة من ربيعة، والمضربون يتعاملون على الربيعيين. هذا من جهة النسب، أما من جهة الحساب فالأمر أوضح: أم الحسن والحسين هي فاطمة الزهراء بنت النبي محمد (ص). أما أم ابن الحنفية فهي خولة بنت جعفر بن قيس من بني حنيفة، ولا ذكر لأبيها في سجل الأحساب. ليس هذا وحسب بل إن الروايات، على اختلافها، تجمع على أنها أمة سبية: سبها خالد بن الوليد أثناء حروب الردة وجاء بها مع السبايا إلى المدينة فأعطاه أبو بكر لعلي بن أبي طالب - حسب قول - أو أن أسد بن خزيمه سبها من قومها - حسب قول آخر - ثم ذهبوا بها إلى المدينة فاشتراها منهم أسامة بن زيد الذي باعها إلى علي بن أبي طالب^{١٨}. وهناك أمر بالغ الأهمية من الناحية السياسية - ذلك أن التقاليد العربية لا تفتح باب الرئاسة لابن أمة إلا إذا كان له من المؤهلات الشخصية ما يعوض هذا «التقصير» في النسب والحسب. ولقد كان الأمويون متحيزين في هذه المسألة، فلم يكونوا يولّون ابن الأمة من أولادهم. وإذن فلا بد

(١٧) ذكرته: وداة القاضي، الكوسانية في التاريخ والأمة (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ٨٧، نقلًا عن: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥١٩، وشرح بن أحمد، ج ١، ص ٢٣٣ ب.
(١٨) انظر استعراضاً لمختلف الروايات حول أم ابن الحنفية في: القاضي، نفس المرجع، ص ٢٣٣.

أن يكون في نفس ابن الحنفية «شيء» من هذه الناحية. لا بد أن يكون قد عانى نفسياً ما لا بد أن يعانيه كل إنسان في مثل وضعيته. وهذا إذا كان يفسر، بصورة مباشرة، تجنب ابن الحنفية إظهار الطموح إلى الخلافة بعد مقتل أخيه الحسين، وبالتالي موقفه الغامض إزاء حركة المختار واشتراطه في قبول الخلافة إجماع الناس حوله بحيث لا يتخلف «إنسان واحد»، فإنه يفسر أيضاً، ولو بصورة غير مباشرة فتور موقفه من قضية أبيه واعتباره حرب الجمل فتنة وحرب صفين مجرد صراع بين قريش وبنو هاشم، ثم موقفه اللاحق الذي أكدته تصريحات أخرى منها قوله: «لست أقاتل نابعاً ولا متوعاً». وهذا مفهوم. ذلك لأنه ما دام مقصياً أصلاً بسبب كونه ابن أمة من احتفال «الأمر» من أبيه، مع وجود الحسن والحسين وفروجهما، فإن نجاح أبيه أو أخيه لا يعنيه في شيء من هذه الناحية.

هل تضرب إخماساً في أسداس بهذا النوع من «الحفرة» في مكنونات شعور ولا شعور ابن الحنفية؟

الحق أن «الحفر السيكولوجي»، مثله مثل التحليل النفسي، ليس مجرد تخمين، بل هو يعتمد على شهادات وإمارات. ومن الشهادات التي تؤكد أن ابن الحنفية كان يعاني بسبب وضعية أمه، ويزكي بالتالي ما ذهبنا إليه، شعوره بكون أبيه علي بن أبي طالب يخص ابنه الحسن والحسين بأشياء ويخصه هو بأشياء أخرى، ويكون مكانته عند أبيه غير مكانة أخويه. وهذا شيء تؤكد المصادر. يقول ابن أبي الحديد «كان علي عليه السلام يقذف محمد في مهالك الحرب ويكف حسناً وحسيناً عنها، وقد كان يخاف أن يقطع ميراثها نسل رسول الله^(ص)». وعندما مثل ابن الحنفية عن السر في كون أبيه يدفع به إلى الحرب بيتها يحفظ بالحسن والحسين قال: «لأنها كانا عينه وكنتم أنا ينه، فكان بقي عينه بينه»^(١٢). وهذا تشبيه بليغ لا يحتاج إلى شرح أو تعليق.

وإذا كان ابن الحنفية قد عانى من وضعيته كـ «يد» نقي العينين، وليس كإحدى هاتين «العينين»، فإنه قد عانى أكثر من التعبير الذي تعرض له مراراً بسبب أمه من خصمه اللدود ابن الزبير. فقد عبره يوماً بأن شبه وضعيته إزاء أخويه بـ «العسيف الذي لا يؤامر ولا يشاور» (والعسيف: الأجير). وقد رد عليه ابن الحنفية معترفاً، في تواضع، بسمو مقامهما فقال ولكنها «أخوي وشقيقي وكنتم أمرف لهم فضلهم ونسبهم وقربانهم من الرسول (ص) وقد كانوا يعرفون لي في الحن مثل ذلك وما قطعوا أمراً دوني منذ عقلت»^(١٣). وخطب ابن الزبير يوماً فقال من علي بن أبي طالب فاتحج عليه ابن الحنفية فرد ابن الزبير قائلاً: «عذرت بني القواطم يتكلمون، قال بك ابن الحنفية؟ فأجاب ابن الحنفية بأن علاقته بالقواطم من جهة أبيه علاقة صعبة فقال: يا ابن رومان، وما لي لا أتكلم، أليست فاطمة بنت محمد حليلة أبي وأم أخوتي...»^(١٤).

والشخص الذي يعاني من مثل هذه «الأشياء» لا يد - في نظر التحليل النفسي على

(١٩) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٤٤.

(٢٠) ذكرته وباد القاضي نقلاً عن عدة مصادر في: القاضي، نفس المرجع، ص ٧٩.

(٢١) نفس المرجع، ص ٨٦.

(٢٢) السمعي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٨٩.

الأقل - من أن يبحث له عن تعويض. وإذا نحن بحثنا في سيرة ابن الحنفية عن خصلة أو خصال يمكن أن يعوض بها «النقص» الذي يعانيه من على مستوى النسب من جهة الأم فإننا سنجد، على الأقل، خصلتين اثنتين: الأولى الشجاعة في القتال وقد ظهر ذلك منه في حرب الجمل رغم قوله عنها إنها «فتنة ظلماء»، وقد شهد له بالشجاعة من شهد الحرب ومدحه بعض الشعراء بسبب ذلك^(٢٣). أما الخصلة الثانية، وهي التي تهمنا هنا أكثر، فهي «العلم». فقد عرف ابن الحنفية برواية الحديث «واعتر بعض المحدثين حديثه الذي يرويه عن علي - أبيه - عن الرسول أصح الأحاديث إسناداً وأكثرها عدداً. وكان هو نفسه يتردد بذلك». وكان يضع هذه الخصلة في مقام «التعويض» عن النقص الذي كان يعانيه إزاء أخويه الحسن والحسين، دليل ذلك قوله «الحسن والحسين أشرف مني وأنا أعلم بحديث أبي منهما»^(٢٤).

«العلم»، ذلك هو الميدان الذي انصرف إليه ابن الحنفية ليحقق فيه ذاته. وقد وظف المختار بن أبي عبيد هذا الجانب توظيفاً واسعاً لإثبات أحقية ابن الحنفية بالإمامة. والحق أن نظرية الإمامة الشيعية وما داخلها من ميثولوجيات إنما ترجع إلى هذه الخصلة التي تميز بها ابن الحنفية عن أخويه: «العلم»، أي رواية الحديث. وبما أن أكثر الأحاديث التي رواها ابن الحنفية قد رواها عن أبيه فإنه سرعان ما وجدت السياسة سبيلاً إلى إعطاء مضمون آخر لهذه العلاقة التي تربطه بأبيه والتي يتميز بها عن أخويه. ذلك أن رواية ابن الحنفية لـ «العلم» عن أبيه ستحول إلى «ورثة العلم» عنه، ولكن لا «العلم» بمعنى الحديث النبوي وحسب بل «العلم» بمعنى «سر التأويل» وبكيفية عامة «أسرار العلوم». وإذن فما سيربط ابن الحنفية بأبيه هو شيء أكثر كثيراً من مجرد البنية الجسدية، أو النسب الدموي، بل سيربطه به شيء أسمى، انه «البنوة الروحية»، أو النسب الروحي. وقد ركز أنصاره على هذا الجانب تركيزاً خاصاً في دعائهم له حتى اشتهر بذلك وصار الجميع يتحدث عنه بوصفه وارث علوم السر من أبيه، وذلك إلى درجة أن مؤلفاً شعرياً مرموقاً معروفاً بحسه النقدي هو الشهرستاني لم يمتعه تحريه من أن يكتب عن ابن حنفية قائلاً: «والسيد محمد بن الحنفية كان كبر العلم عزيز المعرفة وقاد الفكر مصيب الخاطر في العواقب فدأخه أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن أخبار الملاحم وأطلعه على مدارج المعالم. وقد اختار العزلة، فأثر الخمول على الشهرة. وقد قيل إنه كان مستودعاً علم الإمامة حتى سلم الأمانة إلى أهلها وما فارق الدنيا إلا وقد أقرها في مستقرها»^(٢٥).

وإذا كان الشهرستاني يوظف في عباراته تلك مفاهيم لم تتبلور صيغتها ولا تحدد معناها الاصطلاحي في الأدبيات الشيعية إلا في مراحل لاحقة، فإن مضمون ما حكاه عنه وبإختصاص «ورثة العلم السري» من أبيه (العلم بأحوال الملاحم ومدارج المعالم، أي علم الغيب، كما سنرى) قد وصف به ابن الحنفية من طرف المختار نفسه الذي أضفى عليه ألقاباً

(٢٣) ابن أبي الحديد، شرح معج البلاغة، ج ١، ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢٤) محمد بن طاهر المقدسي، الجبه والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩١٦)، ج ٥، ص ٧٥.

(٢٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٢، في (القاهرة: مؤسسة الحلبي،

١٩٦٨)، ج ١، ص ١٥٠.

خاصة تفيد هذا المعنى، وبالخصوص لقب «الوصي» ولقب «المهدي» اللذين أصبحا منذ ذلك الوقت ركنين رئيسيين في نظرية الإمامة عند الشيعة كما سنرى. أما الآن فلنعد إلى المختار ولننظر معه كيف وظف هذين المفهومين وما ترتب عن ذلك من نتائج.

- ٣ -

من الصعب جداً، إن لم يكن من المتع تماماً، الفصل بين آراء المختار كشخص والآراء المنسوبة إلى «كيسان» أو غيره من الأشخاص الذين عاصروه أو عاشوا بعده عن ينتمون بصورة أو بأخرى إلى حركته. وإذا كان مما لا يخفى أن المختار قد عمد إلى توظيف فكرة المهدي وفكرة الوصي ورموز أخرى سنشير إليها بعد قليل فإنه لا أحد يستطيع أن يتبين المدى الذي وقف عنده المختار في هذا المجال ولا المساهمات الخاصة بهذه الشخصية أو تلك، أو هذه الجماعة أو تلك، من الشخصيات والجماعات التي ساهمت زمن المختار أو بعده في إغناء ذلك الصرح الميتولوجي الذي شيد حول الإمامة بالارتباط، بصورة أو بأخرى بمحمد بن الحنفية والذي قدم الأساس والإطار لنظرية الإمامة الشيعية بمختلف تلويناتها. أما التمييز بين مراحل من «التطور» في ذلك الصرح الميتولوجي المشيد حول إمامة ابن الحنفية فهو تمييز لا يعتمد إلا على مجرد التخمين والتحكم^(٢٦). وهذا راجع أولاً إلى أن مصادرنا لا تمدنا إلا بشذرات ومرويات متناثرة ينقلها مؤرخو الفرق والمؤلفون في الطبقات والأسباب، وكل واحد منهم بصنفها أو يوزعها حسب المقاييس التي يعتمدها، وفي الغالب ما يقرأ السابق من الأفكار باللاحق منها، ويقرأ اللاحق بالسابق، من دون اعتبار للزمن ولا للظروف السياسية التي قد تكون أملت هذه الفكرة أو تلك، إلا في النادر.

وهكذا يختلف تصنيف الفرق وتوزيع الأفكار والأشخاص من مؤرخ إلى آخر. والأكثرية من المؤلفين القدامى يعتبرون المختار صاحب فرقة خاصة يسمونها باسمه (المختارية) ويدرجونها إلى جانب «الكيسانية» نسبة إلى كيسان صاحب المختار و«السيئية» نسبة إلى ابن سبأ و«الغلاة» ويقصدون بهم أولئك «المفكرين» الذين شيدوا ميتولوجيا الإمامة متخذين هذا الإمام أو ذاك محوراً لها، ثم تُفرع كل واحدة من هذه الفرق إلى فروع تسمى بأسماء أشخاص عرفوا برأي خاص في هذه المسألة أو تلك، داخل هذه الفرقة أو تلك. وكثيراً ما نجد هذا الفرع، أو الشخص صاحب الرأي، يدرج ضمن فروع هذه الفرقة عند هذا

(٢٦) حاولت وداد القاضي في كتابها: الكيانية في التاريخ والأدب، أن تقيم نوعاً من «الدرج التاريخي» لعقيدة الكيانية. ومع أن مجهودها العلمي من حيث البحث والتصنيف والتحرير مجهود جيد تماماً فإن رغبتها في الاحتفاظ لمحمد بن الحنفية بشخصية العالم الزاهد في الحكم الروع الكاره للسياسة... الخ، قد جعلها تمارس نوعاً من التحكم في التصور. لقد حاولت أن تعتمد أسلوب أهل الحديث في التعامل مع الرواة، أسلوب نقد السند، وهذا شيء مهم، غير أنها كثيراً ما تعتمد على التشكيك في نصوص أكدت هي نفسها عدالة روايتها، وذلك لتكون مضمونها لا يتسق مع فكرتها المسبقة عن شخصية ابن الحنفية أو مع «الدرج التاريخي» الذي افترضته افتراضاً انطلاقاً من فكرتها المسبقة تلك.

المؤرخ ويدرج في فرقة أخرى عند مؤرخ آخر. أما «كيسان» فقد اختلفوا في تحديد هويته، فيعضهم يجعله هو المختار نفسه وبعضهم يجعله مولى لعلي بن أبي طالب أو لمحمد بن الحنفية. والراجح الآن هو أن كيسان لقب لرجل اسمه أبو عمرة كان صاحب شرطة المختار وحاجبه وكان مولى لقبيلة بجيلة وأميراً للموالي.

وأمام هذه المعطيات لا بد من اعتماد قدر أكبر من المرونة في التصنيف والتحقيب. وما أن موضوعنا هنا ليس التأريخ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة بل «الحفرة» في العقل السياسي العربي، فإننا سنعتبر جملة الآراء والأفكار التي يصنفها مؤرخو الفرق إلى مختارية وكيسانية وسبئية وغلالة، سنعتبرها تنتمي إلى مجال ايدولوجي واحد هو ذلك الذي اتخذ عمده بن الحنفية مرجعية له. وإذا كان هذا المجال الايدولوجي قد تبلور بصورة واضحة مع حركة المختار فإن الشعارات التي رفعت فيه والأفكار التي روجت داخله لم تظهر فجأة ولا مرة واحدة، بل إن حركة المختار نفسها إنما قامت لتكون الوجه العملي التطبيقي لمعارضة ايدولوجية ذات طابع ميشولوجي كانت تشكل تياراً بارزاً في صفوف أنصار علي بن أبي طالب منذ الأعداد للثورة على عثمان. إنه التيار الذي ينسب إلى عبد الله بن سبأ الذي تحدثنا عنه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤). ويبدو أن اسم «السبئية» قد أطلقه الأمويون في الأصل على أنصار علي، وكانت غالبيتهم من اليمن. وقد رأينا قبل كيف أن زياداً والي معاوية على الكوفة قد أطلق اسم «التراية السبئية» على جماعة من أنصار علي كانوا يردون على لعن علي على المنابر بالكوفة بلعن معاوية، وكان على رأسهم حجر بن عدي الكندي وقد سير زياد خمسة عشر شخصاً منهم إلى معاوية وفي مقدمتهم حجر بن عدي وقد اتهمهم زياد بخلق معاوية والتحريض على الثورة وأشهد سبعين رجلاً عليهم وبعث بذلك كله إلى معاوية فقتل سبعة منهم سنة ٥١هـ في مقدمتهم حجر بن عدي. ومن المستبعد جداً أن تكون لهذه الجماعة علاقة بأفكار ابن سبأ الغالية. فالمصادر السنية تعطف على حجر بن عدي وترحم عليه. ويروى في هذا الصدد أن معاوية مر حين حج على عائشة زوجة النبي (ص) فقالت له: «أما خنيت الله في قتل حجر وأصحابه؟ قال: لست أنا قتلهم، إنما قتلهم من شهد عليهم»^(٢٧). ولا تسجل المصادر السنية من أخطاء معاوية أكبر من قتله هذه الجماعة. وإذن فمن المستبعد تماماً أن يكون وصف زياد لهذه الجماعة بـ «السبئية» دليلاً على أنهم كانوا من أتباع عبد الله بن سبأ، وإنما ساهم كذلك، فقط لكونهم يمينين لا غير، أو بالأحرى لكونهم من أنصار علي من أهل اليمن.

على أنه إذا كانت جماعة حجر بن عدي متزهة من «الغلو» كما يفهم ذلك من مصادرنا السنية فإن هذه المصادر نفسها تجمع على انتشار الغلو ومراكزه في الكوفة وبين القبائل اليمنية من سكانها خاصة. وهذا يفسره ما قدمناه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣) من معطيات حول المراكز الوثنية الهرمية التي كانت في شمال اليمن (ذو الخلفة أو الكعبة

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٢٢.

اليمنية) والتي كانت تمج إليها وتعد أصنامها قبائل بجيلة وكندة وخثعم وغيرها. لقد انتقلت هذه القبائل كما قلنا إلى الكوفة زمن الفتح. وكانت الكوفة والمدائن والحيرة قد حرقت مراكز هرمسية قبل الفتح فأصبح تراثها وتراث القبائل المنتقلة إليها من اليمن يشكل المعتقدات القديمة، في هذه الناحية التي مرعاه ما بدأ توظيفها في الصراع السياسي. ولا بد من التأكيد هنا على حضور المعتقدات اليهودية في هذا التراث خصوصاً وقد كانت اليهودية المنهزمة منتشرة في اليمن وبين سكانه منذ عصور سابقة.

من مراكز الغلو في الكوفة التي احتضنت لنا المصادر بأخبار عنها مركزان كانت تشرف عليهما امرأتان ناعطيتان يمينتان، من بني ناعط من همدان^(٢٨). يذكر الطبري «إن هند بنت المتكلمة الناعطية كان يجمع إليها كل غال من الشيعة فتحدث في بيتها وفي بيت ليل بنت قهامة الزنبة - الناعطية - وكان أخوها رفاعة بن فهامة من شيعة علي وكان مقصدًا [= غير مفال في شيعة] فكانت لا تحبه». وكان من جماعة المخالين هؤلاء رجال من اليمن يذكر الطبري بعض أسماهم وكانوا من أتباع المختار ورجاله. ومعروف أن همدان والناعطيين منها، كانت من أخلص الناس لعلي، وكان من تلامذة ليل الناعطية امرأتان كان لهما دور في حركة الغلو هما الميلاء صاحبة أبي منصور العجلي - الذي ستحدث عنه بعد - وهيمدة التي يقول عنها الجاحظ أنها كانت لها رئاسة في الشيعة^(٢٩). ويذكر الجاحظ كذلك أن ليل الناعطية كانت «ترقع قميصاً لها وتلبسه»^(٣٠) وأنها كانت من النسك والزهاد^(٣١).

وإلى جانب مراكز الغلو التي كانت تديرها الناعطيتان وغيرهما من النساء كانت هناك مراكز أخرى في الكوفة والمدائن وغيرها لنوع آخر من الغلو يجد مصدره لا في المراكز الهرمية اليمنية بل في تلك المراكز المماثلة لها التي كانت منتشرة في شرق الجزيرة والتي كانت مأوى للرهبان المتهمسين ولغيرهم من ادعياء النبوة وصل رأسهم مسيلمة الخنفي. فلقد كان هذا الأخير يطوف في أسواق هذه الناحية مثل سوق الأبله وسوق الانبار وسوق الحيرة «يلتمس الحيل والتبرجات وأخبار التجمين والتبشيش»^(٣٢). وعندما انتهت حروب الردة وخضع أتباعه للإسلام بالقوة بقي بعضهم محافظاً على الولاء له تذكر المصادر منهم عبادة بن الخارث من بني حنيفة المعروف بـ «ابن النواحة»، وهو الشخص الذي كان مسيلمة قد بعثه إلى النبي (ص) يدعي مشاركته في النبوة ويطلب منه نصف الأرض (الفصل السادس، الفقرة ٢). لقد بقي ابن النواحة هذا هو وجماعة من أصحابه مخلصين لمسيلمة وتعاليمه ويدينون بنبوته إلى أن علم

(٢٨) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العربي، ٨ ج في ٣ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٣، ص ٣٠٤.
 (٢٩) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٢، ص ٣٩٠.
 (٣٠) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البغلاء، تحقيق طه الحاجري (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٣)، ص ٣٧.

(٣١) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، ج ٢، ص ٨.

(٣٢) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٤، ص ٣٦٩.

بذلك عبد الله بن مسعود عامل عمر بن الخطاب على الكوفة فقاتلهم^(٣٣). ولا شك أن أتباعهم بقوا هناك محافظين على تعاليم مسلمة، فالعقائد، كما هو معروف، لا تموت بقتل أصحابها. وقد نشط هؤلاء زمن المختار، زمن الغلو وانبعثت المعتقدات القديمة. وكان لبعض رجال قبيلة عجل من عبد قيس من ربيعة التي كانت منازلها شرق الجزيرة وكانت فيها مراكز هرمسية، كان لهذه القبيلة دور كبير في الغلو كما سترى بعد قليل. وأخيراً وليس آخراً لا بد من الإشارة إلى الموالي، في الكوفة والمدائن والحيرة وغيرها، وقد كان الغلو قد انتشر فيهم انتشاراً وكان أميرهم، كما ذكرنا، هو كيسان مولى بجيلة صاحب المختار. وتذكر بعض المصادر أن أهل المدائن كانوا غلاة كلهم^(٣٤) ومن دون شك فقد كان لعقائد المزدكية والمناوية وعقائد الصابئة والمندائين نوع من الحضور في هذا الوسط.

نظم المختار حركته وسط هذا المجتمع المختلط عرقياً وعقائدياً. وبما أن قضيه الوحيدة هي تحقيق طموحه السياسي فقد جعل الغاية تبرر الوسيلة، فتخصص شخصية الكاهن، بل شخصية مدعي النبوة، مستعيداً نموذج «مسليمة الكذاب»، ولكن مع هذا الفارق وهو أنه جعل من محمد بن الحنفية مظلة يستمد منها الشرعية لحركته خصوصاً أمام «أشراف العرب» من الشيعة. لقد قدم نفسه إليهم متلوياً لحمد بن الحنفية، مكلفاً من طرفه بالقيام بـ «الأمر» له جاعلاً منه المهدي والوصي. قال في خطبة له أمام جماعة من هؤلاء «الأشراف» وكان قد استدعاهم إلى منزله بمجرد وصوله إلى الكوفة قادماً من مكة سنة ٦٤هـ ليدعو باسم ابن الحنفية. قال: «أما بعد، فإن المهدي ابن الرصي، محمد بن علي، بعثني إليكم أميناً ووزيراً، ومستخياً وأميراً، وأمرني بقتال الملحدين، والطلب بدماء أهل بيته والدفع عن الضعفاء»^(٣٥). وقد كرر ذلك في صك البيعة له سنة ٦٦هـ بعد فشل حركة ابن سرد وانضمام «أشراف العرب» من الشيعة إليه وعلى رأسهم مالك بن الأشتر وانتصاره على عامل ابن الزبير على الكوفة، فقد قال لهم: «وبما يحون على كتاب الله سنة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد الملحدين والدفع عن الضعفاء وتخال من قاتلنا». وكان قد خطب فيهم خطبة مسجوعة على طريقة مسجع الكهان فيها نفي عن ادعاء النبوة، فكانت مما قاله فيها: «الحمد لله الذي وعد ولبه النصر وعدوه الخسر، وجعله فيه إلى آخر الدهر، وهذا مفعولاً، وقضاء مقضياً... أيها الناس: إنه رفعت لنا راية، ومدت لنا غاية، فقبل لنا في الرواية: إن ارقموها ولا تضعوها، وفي الغاية: إن اجروا إليها ولا تعدوها، فسمعتنا دعوة الداعي ومقاله الواعي، فكم من ناع وناعية لقتل في الواحية، وبعداً لمن طغى وأجبر وعصى وكذب وتولى. ألا فادخلوا أيها الناس قبايعوا بيعة هدى، فلا والذي جعل السماء سقفاً مكفوفاً والأرض فجاجاً سبلاً، ما بايتم بعد بيعة علي بن أبي طالب وآل علي أهدى منها»^(٣٦).

والطلب بدماء أهل البيت، والدفع عن الضعفاء» هما القضيتان اللتان ركبها

(٣٣) جابر عبد المال، حركة الشيعة المتطرفين، ص ٦٨، ذكره: علي سامي النشار، نشأة التشيع
 الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٨.
 (٣٤) النوبختي، فرق الشيعة، ص ٣٢.
 (٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٠٥.
 (٣٦) نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٤٧.

المختار كما بينا سابقاً وقد وظف في حركته من أجلها، فضلاً عن سجع الكهان، جملة أفكار مستصح الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعة في الإمامة. وهذه الأفكار والأطروحات التي تعرضها كتب الفرق كآراء منفصلة مستقلة بنفسها هي في الحقيقة عناصر تشكل البنية التي تقوم عليها ميثولوجيا الإمامة عند غلاة الشيعة ونظرية الإمامة عند المعتدلين منهم. وفي الفقرة التالية والتي بعدها سنرى كيف أن الوصية وإدعاء «العلم السري» أو النبوة، والبداهة، من جهة والمهدية والغيبة والرجعة من جهة أخرى كلها عناصر في بنية نظرية لها منطقتها الداخلي الذي لا يخلو من تماسك منطقي يلتصق بالصدق والمصادقية في الماثلة العرفانية (بخصوص الماثلة العرفانية انظر كتابنا بنية العقل العربي القسم الثاني، الفصل الثاني).

- ٤ -

رأينا في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٤) أن السبئية هم أول من أطلق على علي بن أبي طالب لقب «الوصي»، والمقصود هو أن النبي (ص) أوصى له بالإمامة من بعده. وقد وظف المختار هذا اللقب فوصف محمد بن الحنفية بـ «ابن الوصي». ولم يكن في حاجة إلى تبريره ولا حتى إلى الترويج له فلقد كان لقب «الوصي» كلقب لعلي شائعاً في الوسط الذي كان يتحرك فيه المختار، وسط السبئية في الكوفة. ووصف ابن الحنفية بكونه «ابن الوصي» لا يشير أي اعتراض إلا من طرف من لا يعترف بالوصية. ولئن يمر وقت طويل حتى تظهر في صفوف السبئية والغلاة حول الوصية آراء تقول بأن علياً أوصى لابنه ابن الحنفية، مما يجعل منه، ليس فقط «ابن الوصي»، بل أيضاً «الوصي» نفسه. وهذه مسألة خطيرة، لأن تخصيص ابن الحنفية بـ «الوصية» يسقط حتى الحسن والحسين في الإمامة.

ولتجنب هذه النتيجة قال بعضهم بأن الحسين هو الذي أوصى لابن الحنفية. وقد شيد أحد منظري الكيسانية واسمه عبد الله بن عمرو بن حرب الكندي، صاحب «إبن مباء» نظرية في «الوصية» وظف فيها مفهوم «الأسباط» وقال إن بني هاشم هم «أسباط المسلمين» معتمداً في ذلك على الماثلة مع أسباط بني اسرائيل، أي أئمتهم الذين جاؤوا بعد الأنبياء، وفي القرآن: «وما أنزلنا إلى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط» (البقرة ٣٦) وأيضاً: «وقطعتهم اثني عشرة أسباطاً همماً» (الأعراف ١٦٠). وهكذا فكما أن النبوة وسمو المنزلة لم يكونا في جميع أبناء يعقوب، جد بني اسرائيل، وإنما في أربعة منهم هم لاوي ويهوذا ويوسف وابن يامين، وهم الذين خرجت من ذريتهم الأنبياء والملوك فشرّف الباقي بشرفهم، فكذلك الحال في بني هاشم: فالإمامة والملك في أربعة منهم فقط، هم علي والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية، وبهم شرف بنو هاشم وعلت منزلتهم، بل بهم «يسق الخلق الغيث ويقابل العدو وتظهر الحجة وتموت الضلالة... وهم كسفة نوح من دخلها صدق ونجا ومن تلحقه عق وقرى».

ومن الماثلة مع تاريخ بني اسرائيل إلى الماثلة مع الأشياء التي وردت في القرآن موضوع قسّم. وبما أن القسم لا يكون إلا بالأشياء العظيمة فإنه لا يعقل - في نظر ابن حرب - أن يقسم الله في القرآن بـ «النين» و«الزيتون»... الخ وهو يقصد الشجرتين المعروفتين، بل لا بد أن يكون لقوله تعالى: «والنين والزيتون وطور سين» وهذا البلد الأمين» معنى آخر غير معناه

الظاهرى، وبالتالي لا بد من تأويل. ويقرر ابن حرب أن المقصود بـ «التين» هو علي بن أبي طالب وبـ «الزيتون»: الحسن، وبـ «طور سينين»: الحسين، أما «البلد الأمين» فهو محمد بن الحنفية. فهؤلاء أقسم الله في الآية المذكورة، «وإنما أقسم بهم لأنهم الإمة والجلّة وحماد الإسلام وقوامه». وإذا سألتنا ابن حرب: لماذا لم يدخل القرآن في هذا القسم الرسول (ص)؟ فإنه يجيب: إن الله لا يقسم به «وإن كان أحقّ بالعظيم منهم» لأنه كان في «دار العلية»، له الكلمة العليا والناس له تابعون، بينما كان علي وبنوه في «دار التقية». فقد غضبت منهم حقوقهم فاضطروا إلى نوع من المسالمة والمهادنة فكان القسم بهم إشارة إلى عظيم قدرهم وتذكيراً به. ومع أن هؤلاء الأسباط الأربعة يشتركون جميعاً في علو المنزلة والاختصاص بالإمامة فإن كل واحد منهم يتميز بخاصية عرفت فيه أكثر من غيره. وقد ظهر ذلك جلياً في الدور الذي قام به كل منهم وفي طريقة تعامله مع الإمامة. ولذلك ميز القرآن بينهم فرمز لكل منهم برمز خاص. وهكذا فملي بن أبي طالب رمز له بـ «التين» لأنه «سيط إيمان وأمن» ورمز للحسن بـ «الزيتون» لأنه «سيط نور وتسييم» (الزيتون: زيت = مصباح...) ورمز للحسين بـ «طور سينين» لأنه «سيط حجة ومصيبة» (= مأساة كربلاء). وأما ابن الحنفية فقد رمز له بـ «البلد الأمين» لأنه رابع الأئمة وآخرهم فاجتمعت فيه «خصال عجيبة» تسمو به عن الثلاثة السابقين، ومن هنا كان هو «الإمام» وهو «المهدي» وهو «الوصي»: أوصى له أبوه. وإذا كان الحسن والحسين قد خرجا قبله للمطالبة بالإمامة فهذا لم يفعله ذلك إلا بإذنه، فهو الذي أذن للحسن بالخروج لمحاربة معاوية أولاً ثم أذن له بمصالحته بعد ذلك، وهو الذي أذن للحسين بالخروج لمحاربة يزيد، وعندما حدثت مذبحه كربلاء انتدب المختار بن أبي عبيد للانتقام وأخذ الثأر ففعل (٣).

وكان أتباع ابن حرب يقولون إن أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية قد نصبه إماماً وإن روحه قد تحولت إليه ثم انتقلوا بعده إلى عبد الله بن معاوية بن جعفر بن أبي طالب الذي قام يطالب بالإمامة مدعياً الوصية من أبي هاشم، وكان يقول بالتناسخ متأولاً حديثاً روي عن النبي (ص) يقول: «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»، وقال إن الأرواح تنتقل من جسد إلى آخر وتعارف خلال هذا الانتقال. وهكذا فروح الله كانت في آدم ثم انتقلت عبر الأنبياء حتى اتصلت به هو، فهو إذن روح الله وهو نبي، ولذلك قال بما يشبه أن يكون ديناً جديداً إذ أنكر القيامة وقال إن الدنيا لا تفنى وأحل الخمر وغيره من المحرمات متأولاً قوله تعالى: «ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا انصوا وأمنوا». وبناء عليه قال: من عرف الإمام فليصنع ما يشاء، فقال بعدم وجوب الصلاة والصوم... الخ وزعم أن العبادات الواردة في القرآن هي رموز لأشخاص من آل البيت. وقد نجح عبد الله بن معاوية هذا في تنظيم حركة قوية في إيران، وأواخر الدولة الأموية، كانت أشبه ما تكون بحركة المختار. وقد نافس حركة العباسيين هناك على الدعوة إلى «الرضا» من آل محمد، ثم صار يدعو لنفسه. وقد عرف أتباعه بـ «الجعفرية» نسبة إلى جده

(٣٧) سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، المغاللات والفرق (طبعة طهران، ١٩٦٣)،

وبـ«الجناحية» نسبة إلى كنية هذا الأخير (ذي الجناحين). وكان أكبر دعائه عبد الله بن حارث وإليه تنسب هذه الحركة أحياناً (الخرابرية). وقد تمكن منه، في النهاية، أبو مسلم الخراساني فقتله - أو أرسله إلى الأمويين فقتلوه^{٣٨}. وسيطول بنا الحديث لو أخذنا نستعرض آراء الفرق الأخرى التي تفرعت عن الكيسانية بعد موت محمد بن الحنفية وابنه أبي هاشم، فلقد كانت جميعاً «تيارات» في حركة واحدة، وكان موت أئمتها أو زعمائها هو السبب الرئيسي في تفرقها وانقسامها إلى فرق فرعية. ومع ذلك فقد بقيت الكيسانية حية بشكل أو بآخر، وبقي محمد بن الحنفية رمزاً حياً في عميال كثير من الجماعات.

من ذلك ما ذكره الطبري من أن أحد دعاة القرامطة، واسمه الفرج بن عثمان، جعل نفسه «داعية المسيح - وقال انه - هو عيسى وهو الكلمة وهو المهدي وهو أحمد بن محمد بن الحنفية وهو جبريل. وذكر أن المسيح تصور له في جسم انسان وقال له: انك الداعية وانك الحجة... وعرفه الصلاة أربع ركعات: ركعتان قبل طلوع الشمس وركعتان قبل غروبها، وإن الأذان: الله أكبر (أربع مرات) وأشهد أن لا إله إلا الله مرتين وأشهد أن آدم رسول الله... وأن نوحاً... وأن إبراهيم... وأن موسى... وأن عيسى... وأن محمداً... وأشهد أن أحمد بن محمد بن الحنفية رسول الله... وأن الفاتحة التي يجب أن تقرأ في الصلاة هي من القرآن «المنزل» على أحمد بن محمد بن الحنفية، وأن القبلة والحج إلى بيت المقدس... وأن الصوم يومان في السنة... والتبذير حرام والحمر حلال... الخ^{٣٩}. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جماعات من قبيلتي بجيلة وخثعم كانت في صفوف القرامطة بالكوفة وقد انتقل بعضها إلى صفوف ثورة الزنج^{٤٠}. فليس غريباً إذن أن يبقى ابن الحنفية «الرمز» حياً في الذاكرة الشعبية لهذه القبائل الحيثية التي تحمل معها موروثاً قديماً من العقائد يرجع إلى ما قبل الإسلام إلى ذي الخليفة أو الكعبة الهيانية.

من جميع ما تقدم نستطيع أن نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن «الوصية» التي وضعت في الأصل ضد «الاختيار» ومن أجل حصر الإمامة في علي وذريته قد خضعت هي الأخرى لأنواع من «الاختيار»: كل حزب أو فريق يختار الشخص الذي يدعي له الوصية داخل ذرية علي أو خارجها. لقد اعتمدت الوصية منذ توطينها زمن المختار في عهد بن الحنفية على «النسب الروحي»، على وراثة «العلم السري» مما فتح باباً واسعاً لانتقال الوصية عبر أشخاص لا تربطهم علاقة النسب الطبيعي، فادعى كل من «خدم» إماماً من الأئمة أنه أوصى إليه وأورثه «العلم السري». ذلك ما جعل الميثولوجيا تيش وتزدهر في أوساط الشيعة. فيها أن التشيع يقوم أساساً على رفض مبدأ «الشورى» والاختيار، وبالتالي رفض العقلانية في السياسة، وبما أن الساسة تقوم دوماً على نوع من «الاختيار» يفرضه ميزان القوى، فإن التمسك بـ«الوصية» جعل من الضروري تبرير «الاختيار» الذي يفرضه ميزان

(٣٨) عبد الفاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين القرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣)،

ص ٢٣٥، التوحيدي، فرق الشيعة، ص ٣٢-٣٤، والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٦٧.

(٣٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٥، ص ٦٠٢-٦٠٣.

(٤٠) كان زعيم الزنج علي بن محمد من قبيلة عبد القيس وقد قُلت المختار في الصول بالعلم بالغيب وفي أشياء أخرى. انظر: فيصل السامر، ثورة الزنج (بغداد: مكتبة المنار، ١٩٧١).

القوى، لفائدة هذا «الوصي» أو ذاك، فكانت وراثة «العلم السري»، الذي هو مضمون «الوصية»، هي التبرير الوحيد الممكن، حتى أن «الوصية» لا تعني لفظ وراثة «النسب الروحي» بل تعني أيها انتقال المضمون السياسي المرتبط بهذا النسب من الماضي إلى الحاضر. لقد كان علي بن أبي طالب رمزاً للمساكين والضعفاء، و«الوصية» التي انتقلت منه إلى أبنائه ومنهم إلى الأوصياء الآخرين لم تكن تعني انتقال الإمامة كمجرد زعامة سياسية وحب، بل إن «الوصية» تعني أيضاً الوصية بالضعفاء والفقراء والمساكين... إنها من هذه الناحية تعبير عن الانتقال بأمال الماضي التي لم تتحقق إلى الحاضر رجلاً أن تتحقق فيه. ومن هنا ذلك المبدأ الذي تمسك به الشيعة وهو أن الوصية جزء أساسي من مهام الإمام فهو لا يجوز أن يترك الناس بدون الوصية لمن يخلفه. فهو لم يكن إماماً لنفسه بل كان من أجل تحقيق آمال الضعفاء... الخ. وسواء حقق منها شيئاً في حياته أو لم يحقق فإن واجب الإمامة يفرض عليه دفع «الأمانة» إلى من سيقوم بها. الوصية من هذه الناحية تعبر عن رفض الإحتراف بالفشل، إنها تأكيد للاستمرارية. ولكن الاستمرارية، استمرار الأمال... لا يكفي فيها الانتقال بالمطامع من الماضي إلى الحاضر بل هي تتطلب الانتقال بها إلى المستقبل أيضاً. إن الماضي والحاضر هما دائماً من أجل المستقبل. ومن هنا كان الانتشغال بالمستقبل جزءاً من ايدولوجية الوصية.

كان المختار واعياً تماماً لما يشغل الناس في الكوفة، خصوصاً الضعفاء منهم والموالي. لقد حدد منذ اعترافه القيام لتحقيق مشروعه السياسي القضيتين اللتين سيوظفهما لكسب جموع الموالى والضعفاء العرب إلى جانبه، وذلك حين قال لابن الزبير: «إني لأعرف يوماً لو أن لهم رجلاً له رفق وعلم بما يأتي لاستخرج منهم جنداً تغلب به أهل الشام». لماذا الربط بين القضيتين وما وجه العلاقة بينهما؟

«الرفق بالضعفاء»، وهم أساساً الموالى معناه تمتيعهم بحقوق «المواطنة» في الأمة الإسلامية، وبالتالي الاعتراف عليهم كـ «جنده» مع كل ما يستتبع ذلك من إشراكهم في العطاء والمسؤوليات... الخ، ولكن هل يكفي ذلك لتعبئتهم؟

إن التعبئة تبدأ بتجنيد المخيال الاجتهادي الديني... الخ. وقضية الضعفاء دائماً هي «الغد». الضعيف يعيش يومه مشغولاً بغده، بلقمة العرش. ولذلك فـ «العلم بما سيأتي» هو عنده قضية القضايا: ماذا يجيء المستقبل، متى ستتغير الأوضاع... الخ، مشكلة المصير هي مشكلة الضعفاء أما الأغنياء فهم يصنعون مصيرهم بأنهم... .

«الرفق بالضعفاء» و«العلم بما سيأتي» قضيتان متلازمتان: الرفق بهم سبيل للاتصال بهم في الحاضر، أما العلم بما سيأتي فهو سبيل تجنيدهم من أجل المستقبل، من أجل التضحية في سبيل التغيير الذي ينشؤون. إن ايدولوجية «العلم بالغييب» هي ايدولوجية المحرومين، الايدولوجيا التي تجعلهم يتمسكون بالأمل وتبشرهم بالفرج، مثلها في ذلك مثل ايدولوجية «الوصي» التي تعني الانتقال بالأمل من الماضي إلى الحاضر. وسنرى كيف أن

أيديولوجية «المهدي» تعني أساساً الانتقال بذلك الأمل في العدل والانتقام من الظالمين إلى المستقبل .

أدرك المختار إذن أهمية تلازم هاتين القضيتين فجمع بينهما: لقد انجبه إلى العييد ونادى «إن أيما عبد التحق بنا فهو حر» واستمال الموالي بأن تحالف مع أميرهم كيسان أبي عمرة فجعله صاحبه وصاحب شرطته ثم أذاع أنه يأتيه «العلم بما سيأتي» وأن جبريل يجبره بذلك . ولما كان «العلم بما سيأتي» مرتبطاً في تخيال الناس بالكهان وسجعهم فقد اصطنع المختار السجع طريقة في غمطية الجمهور وأوهمهم أن ذلك مما يوحي إليه . . . الغاية تبرر الوسيلة . والحق أن المختار لم يدع أنه صاحب «قرآن» ولم يصرح بمعارضته أو تبديله لشرائع الإسلام، بل لقد قام باسم الإسلام، باسم المطالبة بدم آل البيت، بيت نبي الإسلام . إن قضيته المعلنة واضحة: الانتقام من «الجبارين» و«الدفع عن الضعفاء» وانصاف المظلومين . وهذان هما الموضوعان الرئيسيان اللذان تناولهما في أسجاعه . يقول في نموذج من أسجاعه هذه يجبر فيه بقرب انتصاره على عبيد الله بن زياد: «أما والذي أنزل القرآن، وبين الفرقان، وشرع الأديان، وكره العصيان، لاقتل النعاة من أزد وهبان، ومذبح وهدان» وقال أيضاً: «ورب العالمين، ورب البلد الأمين، لاقتل الشاعر المهيمن، وراجز المارقين وأولياء الكافرين، وأعوان الظالمين، وأعوان الشياطين، الذين اجتمعوا على الأباطيل، وتقولوا عليّ الأقبول، الاظفور لذوي الأخلاق الحميدة، والأفعال السديدة، والآراء العنيدة، والنفوس السعيدة» . وقال في خطبة له: «الحمد لله الذي جعلني بصيراً، ونور قلبي تنويراً، والله لأحرقن بالهصر موراً ولايشن بها قبوراً، ولأشفين منها صدوراً، وكفى بالله هادياً ونصيراً»^(٤١) . ذلك هو «الغيب» الذي كان يعلمه المختار: التبشير بالانتقام من الظالمين والانتصار للمظلومين وهو ما كان يسم الضعفاء والمحرومين وليس غيب المصير «المتافيزيقي» . إن ما يهمهم هو «غيب» السياسة وليس «غيب» الدين، وإذا انشغلوا بهذا فمن أجل ذلك .

لم يعلن المختار، رسمياً، عن ادعاء النبوة . ويقال إن كيسان صاحب شرطته ومستشاره الخاص هو الذي كان يقول لأتباعه من الموالي إن المختار يأتيه الوحي . وهذا التوزيع في الأدوار مفهوم . فالمختار الذي يريد أن يضمن إلى جانبه وأشرف العرب لم يكن من مصلحته الإعلان عن ادعاء النبوة . أما الموالي وضعفاء العرب الذين كانوا في حاجة إلى مثل هذا «الغيب» فقد تولّى كيسان أبو عمرة إبلاغهم بذلك . ولكي يثبت المختار ومستشاره كيسان هؤلاء أن الوحي كان يأتيه فعلاً عمداً إلى التحايل فترسلان من يأتيها بالأخبار سراً وبسرعة ثم يشيع كيسان ذلك على أنه نبوة من المختار، حتى إذا مرت أيام جاء «الخبر اليقين» متواتراً يقول به جميع الناس . وواضح أن مثل هذه التحايلات تنطوي على مجازفة خطيرة: فقد يفاجأ المختار بمن يسأله عن أمر معين يخص المستقبل القريب فيضطر إلى الإجابة دون تدبير سابق، أو قد يضطر إلى تبشير رجاله بالنصر في معركة، فإذا دارت الدائرة عليهم عادوا ساخطين محتجين . وللخروج من مثل هذه المأزق قال المختار بفكرة «البدء»، ومؤداها أن الله كان يرى رأياً فأخبر به المختار ثم بدا له أمر آخر بعد ذلك . هذا ما حصل عندما وعد

(٤١) البندادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٣ - ٣٥ .

أصحابه بالنصر في حربه مع ابن الزبير. وعندما هزم جيشه بالمدائن جاء من بقي منهم بحت عليه: «وعدتنا بالنصر، فكنت علينا». فقال له المختار: «إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك لكنه بدا له». واستدل لذلك بقوله تعالى: ﴿ويعجبوا ما يشاء ويثبت﴾ (الرعد ٣٩). ومنذ ذلك الوقت صار «البداء» من المفاهيم الأساسية في الفكر الشيعي: يخبر الإمام اتباعه بشيء، فإن حصل ذلك كان تصديقاً له وإن لم يحصل قال بـ«البداء». لقد جعل المختار «البداء» قرين النسخ. البداء في الاختيار والنسخ في الشريعة، وقال أصحابه إذا كان الله قد نسخ أحكاماً أمر بها فلماذا لا نقبل منه أن ينسخ أمراً أخبر به؟^{٤٦}

كان المختار خبيراً بمخايل الضعفاء والمحرومين عارفاً بكيفية تجنيدهم. ولذلك نراه يتخذ جميع الوسائل التي من شأنها أن تضمن له ارتباط أنصاره به، وهم في الجملة من المستضعفين الذين لا يجمعهم إطار «القبيلة» فكان يوظف كل ما يمكن أن يعين على جعلهم «قبيلة روحية». كانت الميثولوجيا لديه تقوم مقام «القبيلة». وهكذا فبينما كان منهمكاً في تجهيز جيشه لمواجهة عيد الله بن زياد وقع في يده كرسي قديم، فسارع إلى إدعاء أنه كرسي علي بن أبي طالب فاتخذ منه رمزاً لتعبئة غياله ورجاله وقال لهم: إنه لم يكن في الأمم الخالية أمر إلا وهو كائن مثله في هذه الأمة، وإنه كان في بني اسرائيل التابوت فيه بقية مما ترك آل موسى وهارون وإن هذا الكرسي هو فينا مثل التابوت. اكتشفوا عنه. فكشفوا عنه أتوابه وقامت «السبية» فرفعوا أيديهم وكبروا ثلاثاً. ثم انه خرج إلى المعركة بالكرسي على بقل وقد غطى، بحسبه عن يمينه سبعة ورجال وعن يساره سبعة، فقاتل أصحابه على الكرسي وقال الراوي «فضل أهل الشام مقتلة لم يقتلوا مثلها فزادهم ذلك فتة فارتضوا في» [المختار حتى تعاطوا الكفر]^{٤٧}.

يبل كثير من المصادر إلى أن المختار لم يدع النبوة بنفسه وإنما نسب إليه أصحابه أن جبريل يأتيه بـ«علم ما سيأتي». ولكن المختار فتح بذلك باباً واسعاً لادعاء النبوة. ولما كان من شرط الإمام «المعرفة بما يأتي» - وإلا لماذا كان هو الإمام؟ - ولما كانت المعرفة بما يأتي وحياً، والوحي نبوة، فإن الإمام بالضرورة نبي أو هو في معنى النبي.

تلك هي النتيجة التي استخلصها أولئك الذين نطلق عليهم كـب الملل والنحل اسم «الغلاة»، أي أولئك الذين غالوا في حق أئمتهم فادعوا لهم النبوة أو ادعوا لأنفسهم، وكثيراً ما يحدث هذا بعد ذلك. كان بيان ابن سميان النهدي التميمي اليمني من أولئك الذين قالوا بذلك. لقد وظف فكرة «الخلول» - أو ما سيعمى بهذا الاسم - في تفسير النبوة وتعميمها، فقال بنظرية في النبوة تستغني عن جبريل وتجعل النبي في علاقة مباشرة مع الله. إنه العرفان الهرمسي الذي يفتح الباب لالتباس النبوة بالالوهية فيوصف الإمام بأنه نبي بالخلول بمعنى أن جزءاً من الله قد حل فيه وبه يعلم ما سيأتي وهذا ما يرفعه إلى درجة الالوهية. وبهذا يكون الإمام إلهياً، وبعضهم يجعله إلهياً، وفي نفس الوقت بشراً نبياً. ولكنه يختلف عن البشر

(٤٦) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦.

(٤٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٧٦ - ٤٧٧.

العالمين في كون الجزء الإلهي الذي حل فيه ينتقل بعد وفاته إلى غيره من الأئمة، أو يعود إليه هو نفسه فتكون رجسته. ومن هنا استمرارية النبوة والإمامة وما تنطوي عليه من الأمانة. والوصية تعني حيثئذ صورة انتقال الجزء الإلهي في الإمام الحي القائم إلى الذي يخلفه حين ينصب إماماً.

في هذا الإطار يجب أن نفهم نظرية الغلاة في النبوة والألوهية. وفي مقدمة ذلك نظرية بيان بن سميان الذي كان من الأوائل الذين دشّنوا القول في هذا الموضوع. ويقدم لنا الشهرستاني ملخصاً مركزاً لنظريته في العبارات التالية: «قال: حل في علي جزء إلهي واتحد بجسده، فبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الحجر، وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر وبه قلع باب خيبر وعن هذا قال: والله ما قلمت باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ولكن قلعته بقوة رحمانية ملكوتية بنور ربها مضية: فالقوة الملكوتية في نفسه كالصباح في المشكاة والنور الإلهي كالنور في الصباح. قال: وربما يظهر علي بعض الأزمان. وقال في تفسير قوله: ﴿هل ينظرون﴾ [= ينظرون] إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (الملائكة ٩٣)، أراد به علياً: فهو الذي يأتي في الظل، والرعد صوته والبرق تسمعه. ثم ادعى بيان أنه قد انتقل إليه الجزء الإلهي بنوع من التناسخ ولذلك يستحق أن يكون إماماً وخليفة «وذلك هو الجزء الذي استحق به آدم عليه السلام سجود الملائكة... وكتب [= بيان بن سميان] إلى محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف بـ «الباقر» ودعا له إلى نفسه، وفي كتابه: اسلم تسلم وترتقي من سلم فإنك لا تدري حيث يجعل الله النبوة... وقد اجتمعت طائفة على بيان بن سميان ودانوا به وبمذهب فقتله خالد بن عبد الله القسري» سنة ١١٩ هـ وكان قد خرج في جماعة من أصحابه بالكوفة. وتضيف مراجع أخرى أن بيان كان يعرف الاسم الأعظم [= اسم الله الأعظم] وأنه كان يجزم به العساكر وأنه يدعو به الزهرة فتجيبه». وكان أصحابه يقولون بانتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هشام، ومن هذا الأخير انتقلت إليه، أي إلى بيان بن سميان^(٤٤).

- ٥ -

كانت فكرة «المهدي» في مقدمة الأفكار التي وظفها المختار. وهو لم يدع المهديّة وإنما أسبغها على محمد بن الحنفية. وتشير بعض المصادر إلى أن هذا الأخير كان يقبل هذا اللقب، فقد ذكروا أن رجلاً ناداه: «يا مهدي»، فأجابته: «أجل. أنا مهدي أهدي إلى الرشد والخير. اسمي اسم نبي الله وكنيتي كنية نبي الله. فإذا سلم أحدكم فليقل سلام عليك يا عماد، السلام عليك يا أبا القاسم^(٤٥)». وهذا يذكرنا بأحاديث «المهدي» وهي أحاديث مشكوك فيها ولم يروها البخاري ولا مسلم ولكن ذكرتها كتب الحديث الأخرى. من ذلك حديث يقول: «لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي» وفي رواية أخرى: «لولا بين من الدهر إلا يوم لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً»، وفي حديث آخر: «يكون في أمي المهدي أن قصر فسح والافسح [= يستمر خروجه سبع سنوات أو تسعاً] فتتم أمي فيه نعمة لم ينعموا بمثلها قط، تؤتي الأرض أكلها ولا يدخر منه شيء، وللملك يومئذ كدوس [= أكوم] فيقوم الرجل فيقول يا مهدي أعطني فيقول

(٤٤) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٢، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩.

(٤٥) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٥، ص ٦٨ - ٦٩.

خذ^(٤٦). وقد وظف المختار فكرة «المهدي» بهذا المعنى توظيفاً واسعاً خصوصاً بين الموالى وضعفاء العرب.

وفكرة «المهدي» هذه، هي كما هو معروف، من أصل يهودي. إنها ترجمة لكلمة «المسيح» وباللغات الأجنبية Messie, Messiah ومعناها «المسوح». وكان هذا المعنى معروفاً لدى القدامى، فالجاحظ ينسب إلى بعض المفسرين قولهم: «إن المسيح إنما سمي المسيح لأنه سُح بدمن البركة»^(٤٧). و«المسح» في التوراة معناه الهداية والتأييد الإلهي، ومهمة المسيح [= المهدي] في الأرض، كما تحمدها التوراة هي أن «يقضي بالعدل للساكنين ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض ويضرب الأرض بقضيب في فمه ويمت الملتحق بفضحة ضفته... فيسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدي»^(٤٨). ويقول هذا المسيح: «روح السيد الرب علي، لأن الرب مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأعصب مكسري القلب، لأنادي للمسيبين بالعتق وللناسورين بالإطلاق، لأنادي بسنة مقبولة للرب وبيوم انتقام لإلهنا لأعزي كل الناجين»^(٤٩).

تطوي فكرة «المهدي» إذن على أيديولوجيا كاملة «أيديولوجيا المساكين» الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فينتظرون الخلاص من شخص يبعثه الله «ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً». ولا بد من القول هنا إن فكرة «المهدي» - اليهودية الأصل - لا بد أن تكون قد انتقلت إلى الكوفة مع القبائل اليمنية، خاصة قبيلة كندة التي كانت تنتظر، كما يينا قبل (الفصل السادس، الفقرة ٤) ظهور «القحطاني» الذي يعيد إليهم ملكهم. وقد لقبوه - ربما بالكوفة - بـ «المنصور». وقد وظف المختار هذا اللقب فجعل شعاره في حروريه: «يا منصور أبت»^(٥٠). ولا بد من الانتباه هنا إلى أن فكرة «المهدي» لا تؤدي دورها كمحرض أيديولوجي إلا في حال «السقوط» والفشل، فهي وسيلة للحيلولة بين الناس وبين اليأس، وسيلة تربطهم بزعيم «رمز» لم يستطع أن يحقق للناس ما كانوا يأملونه منه، ولكي يتجنبوا بل يهربوا من اليأس / المأساة الذي ينتج عن الاعتراف بالفشل قالوا إنه سيعود. ومن هنا ارتباط فكرة «الرجعة» بفكرة «المهدي». فالرجعة هي رجعة المهدي ليحقق ما لم يستطع قبل تحقيقه. انه عندما سقط لم يمت وإنما «غاب» وسيرجع. وفكرة «الرجعة» هذه فكرة تراثية يهودية كذلك. فقد زعم اليهود أن النبي اختوخ رفع حيا إلى السماء وأن اليأس رفع كذلك، وأنه سيعود ليملاً الأرض عدلاً. وقد رأينا قبل كيف أن عبد الله بن سبأ قد امتنع من تصديق خبر وفاة علي بن أبي طالب وقال انه سيعود ليسوق العرب بعصاه (الفصل السادس، الفقرة ٤).

(٤٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المغنمة، تخمفتين علي عبد الواحد واني، ج ٤ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٧٢٥ وما بعدها.
(٤٧) الجاحظ، الجلاء، ص ١٠٦ - ١٠٧.
(٤٨) الكتاب المفصّل، سفر أشعياء، الأصحاح ١١.
(٤٩) نفس المرجع، الأصحاح ٦١.
(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٤٠. يقال إن النبي (ص) اتخذ نفس الشعار في بعض حروريه.

ولما كانت فكرة المهدي تقوم على الرجعة فإن الرجعة هي رجعة الغائب، وهو قد يكون في غيبة في الزمان كالسيح المنتظر وقد يكون غائباً غيبة مكانية فقط. وقد وظف المختار الغيبة بهذا المعنى الأخير، فوصف ابن الحنفية بأنه غائب: غائب عن الكوفة، وهو في المدينة أو في مكة وقد جاء المختار لينوب عنه «أميراً ووزيراً» ليمهد لرجعته. فهو يعمل باسمه وينطق باسمه، وإذا كنا لا نستطيع الجزم بأن فكرة «الإمام الصامت» و«الإمام الناطق» كانت قد ظهرت في هذا الوقت المبكر فإن وضعية المختار بالنسبة لابن الحنفية كانت وضعية الإمام الناطق بالنسبة للإمام الصامت. محمد بن الحنفية «صامت» لا يتكلم إلا رمزاً، كما فعل حينما زاره الوفد الكوفي الذي أراد أن يتأكد من دعوى المختار النبوية عنه.

وإذا كان غياب محمد بن الحنفية قد فتح المجال أمام المختار لتوظيف فكرة المهدي وفكرة الرجعة فإن فشل حركته سيجعل توظيف الفكرتين معاً أكثر ضرورة لملء الفراغ. أما عندما مات ابن الحنفية فالحاجة إلى الفكرتين صارت أشد وأقوى. وسيكون المطلق هو عدم الاعتراف بوفاته. وكما نص القرآن على أن المسيح لم يقتله اليهود «ولكن شبه لهم» وكما ادعى عبد الله بن سبأ أن علياً لم يميت وأنه سيرجع فكذلك فعل اتباع ابن الحنفية. ولا بد من الوقوف هنا قليلاً مع فكرة المهدي والرجعة كما وظفها اتباع محمد بن الحنفية بعد وفاته لنرى إلى أي مدى يرفض الناس التخلي عن رموزهم. إن فكرة «المهدي» ليست فكرة دينية وإنما هي وسيلة لرفض الهزيمة والانهيار، وسيلة للتمسك بالأصل. إن الضعفاء وسطاء الناس يربطون مطامعهم وأمالهم بأشخاص، بـ «رموز» والتمسك بالأمل والرجاء في التخلص من الظلم يقتضيان التمسك بالرمز بعناد: «ابن الحنفية» سيمود، لا لأنه يحمل هذا الاسم، ولا لأنه ابن علي... بل لأنه قد غدا «رمزاً». إن حركة المختار التي فتحت باب الأمل للموالي و«الضعفاء» من العرب، وهم في الجملة من قبائل بجيلة وخنعم وكندة وعجل وبني عبد القيس، هذه القبائل الضعيفة التي كانت ترى في بني أمية، وبالتالي في قريش، طغاة مستبدين وملوكاً جبارة والتي نعى فيها المختار، بدافع من مطامع الشخصية نعم، ولكن النتيجة واحدة، نعى فيها الأمل في التحرر على يد منقذ، مهدي، سيأتي... إن هذه القبائل التي لم تستطع أن تحارب بقوة السلاح حاربت بقوة «الرمز» بقوة الميثولوجيا، وبشروط كل ما يساعد على التمسك به من أفكار وأطروحات سواء كان مصدرها يهودياً أو هرماًياً أو وثنياً، لا فرق، فالظلم واحد في جميع الأزمان، والأمل في الخلاص واحد في جميع العصور. إن الغلو وميثولوجيا الإمامة منظوراً اليه من هذه الناحية يقدمان نموذجاً ناطقاً عن عناء الضعفاء على صعيد تخيالهم الاجتماعي - الديني وإصرارهم على رفض السقوط النهائي. إنها «اللاعقلانية» التي يواجه بها الضعفاء المهزومون عقلانية الأقوياء المنتصرين... في كل زمان.

عندما توفي محمد بن الحنفية سنة ٨١هـ كانت جماعات من الشيعة قد بدأت في التحلق حول محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف به «الباقر»، معترفة بموت ابن الحنفية مؤكدة أن الباقر قد تولى بنفسه كفته ودفنه وأن ابن الحنفية قد كتب له وصيته. هنا هبت جماعات أخرى من الكيسانية التي بقيت مخلصة لثراث كيسان والمختار لرد هذا الهجوم

فقالوا إن محمد بن الحنفية لم يميت وإنما شبه للناس، وشبهه لحفيد أخيه الباقر الذي يزعم إنه دفنه. وكما يحدث دائماً في مثل هذه السجالات فإن كل دعوى يقول بها أحد الخصمين تدفع الخصم الآخر إلى القول بدعوى جديدة مضادة. وهكذا فعندما قال اتباع محمد بن الحنفية أنه لم يميت وأنه إنما شبه للناس لجأ منافسوه من الشيعة الحسينية الذين كان الباقر يومئذ على رأسهم إلى طرح أهلية ابن الحنفية للإمامة فقالوا إن الإمامة لم تكن له فهي في أولاد علي من فاطمة فقط، أي أنها في الحسن والحسين وذريتهما لا غير. وقد واجهوا بهذا الطرح «الجندي» لمسألة الإمامة ادعاء أبي هاشم الوصية من أبيه ابن الحنفية. ولمواجهة هذا النفي الجذري لإمامة ابن الحنفية قال أتباعه بأطروحة مضادة فحواها أن محمد بن الحنفية هو المهدي وهو وحده وصي علي بن أبي طالب «وليس لأحد من أهل بيته أن يخالفه ولا يخرج عن امامته ولا بشهر سيفه إلا بإذنه. وإنما خرج الحسن بن علي إلى معاوية محارباً له بإذن محمد وواضعه وصالحه بإذنه. وأن الحسين إنما خرج لقتال يزيد بإذنه ولو خرجا بغير إذنه لهلكا وضلا، وإن من خالف محمد بن الحنفية كافر مشرك وإن محمد استعمل المختار بن أبي عبيد...»^(٥١). ليس هذا وحسب بل لقد قالوا بأطروحة أكثر جذرية فادعوا أن محمد بن الحنفية لم يكن يستمد الإمامة من علي بن أبي طالب أبيه، بل إن الله هو الذي عينه إماماً منذ القدم ليكون أمر بني هاشم على يديه. وليؤكدوا هذه الأطروحة روى حديثاً يتنبأ فيه النبي (ص) بولادة محمد بن الحنفية فقالوا إن النبي هو الذي سماه «المهدي» قبل أن يولد فتبعه علي في ذلك وسماه بالإسم نفسه حين ولد. وأكثر من ذلك ادعوا أن النبي أخبر بأن محمد بن الحنفية لن يموت وأنه سيئب فقط ثم يعود. والنتيجة التي خلصوا إليها من هذه الدعاوى أنه لا يجوز أن يكون مهديان: مهدي أيام محمد بن الحنفية يوم كان «حاضراً» بين الناس، ومهدي بعد ذلك. بل إن المهدي واحد، لا يموت وإنما هو غائب، وهو ابن الحنفية^(٥٢).

محمد بن الحنفية هو وحده «المهدي»، وهو «غائب» سيعود. ولكن، أين هو «الآن»؟ أجاب أتباعه بأنه «حي» لم يميت وأنه مقبض بجمال رضوى بين مكة والمدينة تغذوه الأرام، تغدو عليه وتروح، فيشرب من البانبا ويأكل من لحومها (وفي رواية أخرى «عنده عين من الماء وعين من السمبل يأخذ منها رزقه») وعن يمينه أسد وعن يساره أسد يحفظانه إلى أوان خروجه ويحييه وقيل «٥٣». واشتهر بهذه المقالة أبو كرب الضمير وأصحابه (الكربية) والشاعران كثير عزة والسيد الحميري. وكان ابن سبأ قال بمثل هذا بالنسبة لعلي بن أبي طالب، فقد ذكروا أنه قال عندما أخبروه باغتيال علي: «والله لئيم في مسجد الكوفة هينان تفيض إعدامها مسلماً والآخرى سناً ويفترق منها شيعته» وهذه أيضاً فكرة يهودية الأصل^(٥٤).

(٥١) التوبختي، فرق الشيعة، ص ٢٦ - ٢٧.

(٥٢) القاضي، الكشيانية في التاريخ والأدب، ص ٢٢٦ - ٢٢٨.

(٥٣) التوبختي، نفس المرجع، ص ٢٧؛ البغدادي، المفرق بين الفرق، ص ٢٧، والأشمري، مقالات

الاسلاميين، ج ١، ص ٩٢.

(٥٤) أبو المظفر ظاهر بن محمد الأسفرايني، التبصير في السنين (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٠)، ص ٨٥.

هنا وتذكر وداد القاضي نقلاً عن المستشرق فريدلندر أن الفكرة يهودية الأصل وأن اليهود قالوا عن المسيح: «ويكون عنده اللبن والماء» في غيبته. انظر: وداد القاضي، الكشيانية في التاريخ والأدب، ص ١٧٩.

ويبدو أن خصومهم من الحسينيين أو غيرهم انتقدوا محمد بن الحنفية لكونه تعامل مع يزيد بن معاوية المسؤول عن قتل الحسين وأنه بايع عبد الملك بن مروان وقبل منه العطاء والمدايا. فرد أصحاب ابن الحنفية بإضفاء معنى جديد على غيبته فقالوا: إن غيبته عن عيون الناس هي عقوبة له على الذنوب التي اقترفها بذهابه إلى يزيد وإلى عبد الملك بن مروان هارباً من ابن الزبير. وإذن فغيبته هي من أجل التكفير عن هذه الذنوب وهي موقته^(٥٥). وهذا لا يحيط من قيمته بل إن هذا الغياب يرفعه إلى درجة الأنبياء. فعقاب الله له هو «على سبيل عقوبة الأنبياء والرسل المقربين فقد عاقب الله آدم بإخراجه من الجنة وعاقب يونس ذا التون فلفه به في بطن الحوت»^(٥٦)، ولقد كان محمد بن الحنفية يعرف أن غيبته هي «عقوبة من الله لشكك من سلطانه في نفسه لكونه ركن إلى عبد الملك بن مروان الجبار وبيعت له»^(٥٧).

وهذا النوع من العقوبة - عقوبة التوبة - التي نالت محمد بن الحنفية نال أصحابه هم أيضاً نصيبهم منها، وذلك أن غيبته تركتهم بدون إمام فهم كني اسرائيل في التيه. قالوا: «الناس اليوم في التيه يدخلون فيما يخرجون منه، ويخرجون مما يدخلون فيه. لا يعرفون حجة من غيرة ولا حقاً من شبهة ولا بقاء من حيرة، حتى يبعث الله الإمام العالم، المكتفى بأبي القاسم، على رغم الراجم، والدمر المضام، فيملك الأرض جميعاً ويقطعها في جاعته قطعاً»^(٥٨).

ويحتفل بحيال شعراء الكيسانية بعودة محمد بن الحنفية وبما سمي له للضعفاء من حقوق وما سينال الجبابرة الطغاة على يده من عقاب، احتضالاً غنياً بالمعاني والدلالات. وهكذا فإن الحنفية سيخرج من مكة وسيحيط به صحابته «الغر الأبرار» من أهل البيت وسيقدمهم وهو على فرسه يقود خيلهم الظافرة أو هو سيخرج من محبسه بجبل رضوى وينزل إلى البيت الحرام أو البلد الأمين، الأسد امامه والنمر وراءه، والملائكة الذين كانوا يؤنسونه في غيبته يسرون معه على يمينه، أما شيعته التي بقيت تنتظره فستسير على يساره: رجال يعثهم الله من قبورهم أشداء أوفياء كالأسود، فيسيرون معه ويبايعونه عند الحجر الأسود وعندهم كمد أهل بدر، ترافقهم الملائكة الذين أمانوا أهل بدر في حربه مع قريش، فيسير بهم يتقدم الجميع فيملك هذا البلد الأمين. وسيكون خروجه شبيهاً بخروج جبريل على رأس الملائكة يوم بدر إلا أنه يزيد عليه: فقد روي أن جبريل خرج في بدر بمفرده أخذاً بعنان فرسه. أما ابن الحنفية فهو سيخرج مثله على فرسه ولكن ستقدمه أمطار وابلّة وعواصف شديدة حاملاً رايته المخيرة وسيقه اللامع كالبرق، المصنوع من شق صاعقة، لم يسبق للناس أن رأوا مثله، قد سخر الله فيه ما كان قد سخره في عصا موسى، سيف سيطمس عين الشمس ويكورها، وذلك قوله تعالى ﴿ وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ﴾. ويصعد ابن الحنفية إلى السماء، كالملاك، فيراه جميع

(٥٥) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣٧ - ٣٨.

(٥٦) القمي الأشعري، المقالات والفرق، ص ٢٢.

(٥٧) أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد القضي، المحض في أبواب التوحيد والمعدل (القاهرة: الدار المصرية

للتأليف والترجمة، [٥.ت.٥]، ج ٢٠، ص ١٧٧.

(٥٨) القمي الأشعري، نفس المرجع، ص ٢٣.

أهل الأرض وأهل السماء ما عدا إبليس، ثم ينزل إلى الأرض فيملكها ويعدل فيها، كما فعل سليمان بن داود وكما فعل ذو القرنين من قبل. وسينتقم من الأمويين انتقاماً شديداً، سيهدم عليهم عاصمتهم ويزيلها من الوجود ويعرق البصرة وطاغيتها الحجاج، وسيظل ينتقم من بني أمية «حتى ينزل في عمق الأرض إلى الماء الأسود والجو الأزرق فصيح به صائح يسمع الثقلين: قد شفيت وامتشفت». وعند ذلك يكف عن الانتقام ويعود إلى البلد الأمين كما خرج عنه. عند ذلك تخصب الأرض ويغثي الناس ويتركون المتاجرة والإدخار ويعيشون في سلام ووثام وفبرى المصنوع والحية في حجر واحد وعش واحد مثلما جاء في نبوة أشعيا في التوراة. وبما أن السلام لا يتحقق مع الفقر ولا يندوم مع الحاجة فسيعمل محمد بن الحنفية على تحقيق العدل الاجتماعي وسي نصف المظلوم من الظالم «ويقطع الأرض أصحابه قطعاً ويوزع الأرزاق»^{١٠٧}.

تلك هي قصة، بل ملحمة، رجعة المهدي محمد بن الحنفية، وهي تصميد لذلك الاخفاق بل «السقوط» الذي أصاب الامال التي بعثتها حركة المختار في الموالى و«الضعفاء من العرب». وهي ملحمة ستظل حية في المخيال الشيعي وستعدها جماهير الشيعة الاثني عشرية بعد غيبة إمامها الثاني عشر.

- ٦ -

ذكرنا قبل أن المختار كان قد اتصل بعلي بن الحسين بن أبي طالب قبل أن يتصل بمحمد بن الحنفية وأنه عرض عليه أن يعمل باسمه، فرفض واعتزل السياسة وانصرف إلى العلم والعبادة، كما تجمع على ذلك مختلف المصادر. وقد لقب بسبب ذلك بألقاب تبرز هذا الجانب من شخصيته منها «السجاد» و«صاحب الثمنان» (أثار السجود في الركبتين والجنبهة) وغلب عليه لقب «زين العابدين»، وقد كان له ولدان أحدهما محمد وقد لقب بـ «الباقر» والآخر زيد. وقد سلكا غير مسلك أبيهما إذ انخرطا في السياسة وانشغلا بقضية الإمامة. ومع أن زيدا كان أصغر من أخيه الباقر ولم ينخرط في السياسة إلا في مرحلة لاحقة فإننا نفضل البدء به لأن وجهة نظره في الإمامة تختلف تماماً. لقد كان تلميذاً لواصل بن عطاء أبرز الشخصيات التي أرست دعائم العقلائية المعتزلية فتأثر به، فجاءت نظريته في الإمامة مطبوعة بطابع عقلائي واقعي - في إطار الشيعة - بعيدة تماماً عن الميتولوجيات. ذلك أنه بالرغم من كونه حصر الإمامة في ذرية فاطمة فإنه لم يحرصها لا في ذرية الحسن ولا في ذرية الحسين بل جعلها من حق «كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج» يطالب بها. وهكذا جعل «الخروج»، أي الثورة، شرطاً في استحقاق الإمامة ورفضاً بذلك مبدأ «التقية» الذي عمل به محمد بن الحنفية حينما ترك المختار يعمل باسمه دون أن يتبنى حركته صراحة كما عمل به الباقر أخوه وكرسه تكريماً.

(٥٩) القاضي، الكيمائية في التاريخ والأدب، ص ١٨٧ - ١٩٢، نلخهاً لفصائد كثير عزة والسيد الحميري.

هذا من جهة ومن جهة أخرى كان يرى أنه إذا كان جده علي بن أبي طالب أفضل الصحابة فإن إساند الخلافة إلى أبي بكر كان لمصلحة. فقريش لم تكن لتقبل علياً وهو الذي قتل عدداً كبيراً من رجالها في غزوات النبي (ص) علاوة على شدته وصلابته. ولذلك اختار الصحابة من كان يوصف باللين وتقبله قريش وهو أبو بكر. وهكذا قال زيد بنظريه جواز إمامة المفضل، وهو هنا أبو بكر، مع وجود الأفضل، أي علي، فاعترف بصحة إمامة أبي بكر وعمر ولم يتبرأ منها. وعندما خرج بالكوفة أيام يوسف بن عمر الثقفي زمن هشام بن عبد الملك وسمع أصحابه يتبرأون من أبي بكر وعمر ويطعنون فيها نهاهم عن ذلك فعضبوا وانصرفوا عنه، فرفضوه فسموا «رافضة»: رفضوا زيداً ومن ورائه أبا بكر وعمر وعثمان. فالرافضة إذن هم الذين لا يعترفون بخلافة هؤلاء الثلاثة ويقولون إن الإمامة بعد النبي كانت من حق علي وحده. وهذا رأي جميع الشيعة ما عدا الزيدية. وقد خرج زيد على الأمويين فهزمه يوسف بن عمر الثقفي عندما «رفضه» جل أصحابه، فقاتل مع من بقي معه حتى قتل. وبما أن زيداً قد جعل الإمامة كما قلنا لكل من يخرج ويشتر من أجلها سواء من ذرية الحسين أو ذرية الحسن فقد فتح بذلك لهؤلاء - أعني ذرية الحسن - باب المطالبة بها، فقاموا بعملون من أجلها وقد خرج منهم عدد من أئمتهم، فكانوا يصنفون مع الزيدية مع أنهم من أبناء الحسن. فالنسبة هنا إلى زيد ليست على مستوى النسب بل على مستوى المذهب^{١١}.

هذا عن زيد والزيدية. أما أخوه الباقر فقد كان يرى رأياً آخر: كان يحصر الإمامة في ذرية جده الحسين وبالتالي فهو الإمام بعد أبيه. ولكن لم يكن يرى الخروج شرطاً في الإمامة بل قال بـ «التقية» والتزم بها. والتقية كما مارسها الباقر وابنه جعفر الصادق لم تكن تعني صرف النظر عن الإمامة بل كانت تعني فقط ترك «الخروج» إلى أن يتم الاستعداد وتحسين الفرصة. والاستعداد لا يقوم به الإمام بنفسه وبكيفية علنية مباشرة - فهو في حال تقية - وإنما يقوم به رجال من أصحابه يترددون عليه ويعملون باسمه. ومن هنا تلك الظاهرة التي لا بد من لفت الانتباه إليها وهي أن الغلو إنما نشأ في محيط الأئمة العاملين بمبدأ التقية، ابتداء من محمد بن الحنفية إلى الباقر إلى ابنه جعفر الصادق... الخ. كان الدعاة يتكلمون باسم الإمام. وبما أنه في حال تقية فهو كالثابت لا يتكلم ولا يظهر، وهذا يفسح المجال لدعائه للغلو في حقه. إن الكلام بضمير الغائب يفسح المجال دائماً للتضخيم والغلو والادعاء. وهكذا فلربط الجمهور بالإمام الحاضر/ الغائب (التقية) لا بد من تضخيم صورته، لا بد من إضفاء كل الصفات الثيرة على شخصه، الصفات التي تحرك خيال الجماهير وتعبه، مثل العلم بـ «الأسرار» وما أشبه. وهذا كان يجرح الأئمة خصوصاً عندما يذهب الغلو فيهم إلى حد ادعاء النبوة لهم أو المشاركة في الألوهية، فيضطرون إلى إعلان براءتهم من الغلاة في حقهم. وإذا كانت البراءة من هذا الداعي أو ذاك تكتسي أحياناً طابعاً تكتيكياً فإنها في أحيان

(٦٠) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٤؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٣٦، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢.

كثيرة كانت تعبر عن موقف حقيقي، وحينئذ، تحدث قطعة بين الإمام والداعي له المغالي في حقه فيكون رد فعل هذا الأخير الاستقلال بنفسه وادعاء النبوة أو الوصية . . . الخ . وإذا كان من الممكن النظر إلى هذا السلوك على أنه يكشف عن طموح سياسي لدى الغلاة فإنه من الممكن النظر إليه أيضاً بوصفه سلوكاً يضطر إليه صاحبه اضطراراً: وعلينا أن نتصور داعية يدعو إلى إمام ويبالغ في شخصه لاجتلاب الأتباع، وإذا بالإمام يتبرأ منه . فماذا سيفعل هذا الداعي؟ إن الهروب إلى الامام في مثل هذه الحال هو الحل الوحيد الممكن .

كان المغيرة بن سعيد البجلي، صولى لقبيلة بجيلة، من هذا الصنف من الغلاة؛ كان يعمل باسم محمد بن علي بن الحسين الباقر وكان يتحرك في وسط انتشرت فيه ايدولوجيا الغلو منذ زمن المختار، فكان لا بد من ممارسة الغلو لكسب الأنصار، وقد فعل . لقد غالى في علي وآل البيت وأراد أن يكرر «مجزبة» المختار فذهب إلى الباقر وقال له: «اقرر انك تعلم الغيب حتى اجبي لك العراق . فنهرو وطرده فذهب إلى ابنه جعفر الصادق فقال له مثل ذلك» فنهرو وطرده هو أيضاً^(١١١) . فكان رد فعله أن ادعى الأمر لنفسه فقال انه الإمام إلى أن يظهر «المهدي» . أي محمد بن عبد الله بن الحسن بن أبي طالب الذي عرف فيما بعد بـ «النفس الزكية»، وكان آنذاك ما يزال صغيراً . فقال المغيرة لأصحابه إنه لا بد من انتظاره . وهكذا أخرج الإمامة من نسل الحسين (الباقر والصادق) إلى نسل الحسن وادعى المهدي لشاب صغير . . . وإلى أن يكبر ويخرج للمطالبة تكون الإمامة فيه هو، أعني المغيرة . وربما كان هذا مما شجع والد هذا الشاب «المهدي المنتظر» على الدعاية لابنه، ويبدو أنه تعاقد هو وابنه مع المغيرة وأصحابه على ذلك . وقد خرج محمد النفس الزكية، بالفعل، ولكن قُتل وقتل سنة ١٤٥ هـ زمن العباسيين .

وإضافة إلى هذا التحول الذي ارتبط باسم المغيرة البجلي، تحول الإمامة من ذرية الحسين إلى ذرية الحسن، ارتبط اسمه بتحول آخر لا يقل أهمية: لقد دشّن مرحلة جديدة في تاريخ ميتولوجيا الإمامة . لقد ربط «فلاسفة» الكيسانية، وعلى رأسهم بيان بن سمران، ربطوا الإمامة، كما رأينا، بروح الإله فقالوا إن هذه الروح التي أودعها الله في آدم قد انتقلت إلى الأنبياء ومنهم إلى الأئمة، وكان ذلك تدشيناً لـ «فلسفة النبوة» التي سيطورها منظرو الشيعة الإمامية ابتداءً من جعفر الصادق . أما المغيرة فقد ذهب إلى أبعد من ذلك فربط قضية الإمامة بقصة «الخلق» الهرمسية الأصل فقال: إن الله كان وحده ولا شيء معه، فلما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم، فطار ذلك الاسم ووقع على رأسه تاجاً^(١١٢)، وزعم أن ذلك الإسم الأعظم هو المقصود في قوله تعالى «سبح اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوى» ثم كتب بإصبعه على كفه أعمال العباد . ولما اطلع على المعاصي غضب منها ففرق، فاجتمع من عرفه

(٦١) أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨)،

ج ٤، ص ٢٣٠ - ٢٣١ .

(٦٢) لنذكر هنا أن صنم ذي الخصلة إله بجيلة كان تمثالاً على رأسه ناج . (الفصل ٦، الفقرة ٣) .

بحران: أحدهما صالح مظلّم والأخر نيرّ عذب. ثم اطلع في البحر فأبصر ظله فذهب ليأخذه فطار، فانتزع عيني ظله فخلق منهم الشمس والقمر، وأبقى باقي ظله وقال: لا ينبغي أن يكون معي إله غيري. ثم خلق الخلق من البحرين فخلق المؤمنين (= الشيعة) من البحر العذب وخلق الكفار من البحر المظلم، وخلق ظلال الناس (قبل أجسادهم) فكان أول ما خلق منها ظل محمد (ص)، وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ (٣٤: ٨١) ثم خلق ظل علي بن أبي طالب قبل خلق ظلال الكل، ثم أُرسل عمداً إلى الناس كافة وهو ظل، ثم عرض على السلاوات الأمانة وهي أن يمتنع علي بن أبي طالب ويحمينه من ظالميه فأبى، فعرضها على الأرض والجبال فأبى، ثم على الناس كلهم فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل نصرة علي وحمائته من أعدائه (= دافع عمر عن المهاجرين في سقيفة بني ساعدة) وأن يغدو به في الدنيا وضمن له أن يعينه شريطة أن يجعل الخلافة له من بعده فقبل منه ذلك (= عمر ينادي إلى مبايعة أبي بكر في السقيفة، ثم أوصى أبو بكر لعمر). وزعم أن ذلك هو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب ٧٢). وزعم أنه نزل في حق أبي بكر وعمر قوله تعالى ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ﴾ (الحشر ١٦). وتنسب إليه كتب الفرق انه كان يزعم «بأن الأرض تنشق عن الموت فيرجعون إلى الدنيا بمعنى أن البعث والقيامة سيكونان في الدنيا نفسها، كما تنسب إليه قوله إن الله تعالى صورة وجسم وأعضاؤه على مثال حروف الهجاء وأن صورته صورة رجل من نور على رأسه تاج من نور كذلك، وله قلب تنبع منه الحكمة. ويقال إن المغيرة ادعى النبوة بدوره وأحل المحرمات^(١٤)». وكان قد خرج في الكوفة في جماعة كانوا يدعون بـ «الوصفاء» فاستجاب له خلق كثير. فاعتقله خالد بن عبد الله القسري، عامل هشام بن عبد الملك على العراق فقتله هو وجماعة من أصحابه^(١٥). أما أتباعه فقد بقوا ينتظرون خروج المهدي محمد بن عبد الله بن الحسن النفس الزكية حتى خرج فخرجوا معه.

ومن المغيرة البجلي نتقل إلى أبي منصور العجلي. كان المغيرة كما قلنا من بجيله، وبالتالي ينتمي إلى الهرمسية اليمنية التي داخلتها عناصر من اليهودية، كما رأينا مع ابن حرب الكندي فيلسوف الكيسانية. أما أبو منصور فهو من قبيلة عجل أحد بطون قبيلة عبد القيس التي كانت هي الأخرى وسطاً لتيازات هرمسية تأثرت بالنصرانية كما أبرزنا ذلك في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣). وسيظهر أثر ذلك في أطروحاته. كان أبو منصور العجلي يسكن الكوفة وعلى صلة بدار ليل الناعطية مركز الغلاة كما كانت له علاقات مع محمد الباقر وكان من المقربين إليه. وعندما توفي هذا الأخير اختلف أبو منصور مع نجله جعفر الصادق

(٦٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٦٩ وما بعدها و ص ٨٩، الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٧٦، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٢٩.
(٦٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ١٧٤، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٢٣٠.

فسلك نفس المسلك الذي سلكه المغيرة بن سعيد البجلي، فدعي النبوة وقال إن آل محمد هم السماء وأن الشيعة هم الأرض وأنه هو الصلة بينهما، مستوحياً شخصية المسيح. وهكذا زعم أنه عرج به إلى السماء وإن الله مسح على رأسه وقال له: انزل وبلغ عني، فزعم أنه الكلمة وأنه الكف الساقط من السماء الذي يشير إليه تعالى في قوله: ﴿وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولون سحاب ماركوم﴾ (الطور ٥٢/٤٤). وقال: أول ما خلق الله عيسى ثم علياً. وزعم أن النبوة لا تنقطع أبداً وأن علياً كان نبياً رسولاً وكذلك الحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي الباقر وأن النبوة قد انتقلت إليه بعد هذا الأخير، فهو نبي ورسول. وقال إن النبوة في فريش كانت في ستة هم محمد وعلي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وإنما ستكون في ستة من عقبه هو آخرهم سيكون هو «القائم» (= المهدي). وادعى أن الله بعث محمداً بالتنزيل وبعثه هو بالتأويل. ومن تأويلاته زعمه أن الجنة رجل أمرنا الله بموالاته وهو امام الوقت، وأن النار رجل أمرنا الله بمعاداته وهو خصم الإمام وادعى أن المحرمت كلها أسماء رجال حرم الله ولايتهم وأن الفرائض أسماء رجال تجب ولايتهم. أما المأكولات والمشروبات فليس شيء منها حرام وقد تأول في ذلك قوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا﴾ (المائدة ٩٣/٥). وأعلن أبو منصور «الجهاد الحفي» أي اغتيال الخصوم، وقد فضل هو وجماعته الخنق أسلوباً فسموا بـ «الخنقائين». وكانوا يعملون هراوات يخنقون بها ضحاياهم فسموا أيضاً بـ «الخنسية»، وقد اتسعت صفوف الخنقائين فانضمت إليهم جماعات من بجيله أصحاب المغيرة البجلي وأخرى من كندة، فاشتهرت القبائل الثلاث (عجل وبيجلة وكندة) في الكوفة وتوابعها بالخنق. وكانوا يقولون إنهم إنما لجأوا إلى تصفية خصومهم بالخنق لأن «الخروج» واستعمال السلاح من سيف ورمح لا يجوز إلا مع وجود الإمام، وهم كانوا في انتظاره. هذا وقد تمكن منهم يوسف بن عمر الثقفي فقتلهم وصلب أبا منصور زعيمهم سنة ١٢٦هـ^(١٠١).

وما دمتا تحدثت عن بني عجل فلنتقل إلى شخص آخر مشهور كان له دور كبير في التاريخ الإسلامي، شخص كانت له علاقة بهذه القبيلة. ذلك أن عيسى المعجلي كان صاحب أراض ونفوذ قريباً من أصفهان وقد اشترى جارية، وهي حامل، من رجل فارسي فلها وضعت كان ولداً فسماه إبراهيم. نشأ هذا الولد مع أبناء المعجلي ثم انتقل إلى الكوفة «عند آل العجل» وجمع لهم الأموال من سزارهم في الكوفة وأصفهان ثم أصبح بعد ذلك مولد لهم. وفي الكوفة تعرف هذا الشاب على الشيعة العلوية واشترك في حركة المغيرة بن سعيد البجلي وبيان بن سماعيل. وعندما قضى خالد بن عبد الله القسري على هذه الحركة سنة ١١٩هـ كان هذا الشاب قد أفلت «فالتحق بأبي موسى السراج في الكوفة يعمل معه في صناعة السروج ويتلقى منه عقيدة الشيعة العلوية»^(١٠٢). وتقول المصادر التاريخية إن صاحبنا الشاب هذا «كان... على مذهب

(٦٥) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ١٧٤، البغدادي، نفس المرجع، ص ٢٣٤، والشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٧٨.

(٦٦) فاروق عمر، التاريخ الإسلامي و فكر القرن العشرين (بيروت: مؤسسة الطبوعات، ١٩٨٠).

الكيانية في الأول واقتبس من دعواتهم العلوم التي اختصوا بها وأحسن منهم أن هذه العلوم مستودعة فيهم فكان يطلب المستتر فيه، فبعث إلى الصادق جعفر بن محمد رضي الله عنهما: لبي قد أظهرت الكلمة ودعوت الناس عن مولاة بني أمية إلى مولاة أهل البيت، فإن رغبت فيه فلا مزيد عليك. فبعث إليه الصادق رضي الله عنه: ما أنت من رجالي ولا الزمان زمان^(٦٧). وعلى أثر هذا اتصل الشاب ببعض الدعاة العباسيين الذين كانوا كيسانية في الأصل وعلى رأسهم سليمان بن كثير وأبو سلمة الخلال^(٦٨). وهكذا تعرف على المنظمة العباسية السرية من خلال بعض أعضائها الذين كانوا في زيارة لبعض العجّلين في سجن الكوفة. وكان صاحبنا يخدم هؤلاء السجناء السياسيين. وقد رأى فيه الدعاة العباسيون كفاءة وذكاء فكبّوه إلى دعوتهم واصطحبه إبراهيم بن محمد العباسي فجعله مولاة، وبَدّل اسمه فدعاه عبد الرحمان بن مسلم ثم كناه بأبي مسلم، وبذلك رفع منزلته الاجتماعية. إنه إذن أبو مسلم الخراساني الذي بقي في خدمة إبراهيم الإمام يعمل رسائله إلى الدعاة في الكوفة وخراسان حتى سنة ١٢٨ حين أرسله إلى خراسان ممثلاً له في الدعوة السرية هناك. وكان مما أوصاه به قوله: «يا عبد الرحمان انك رجل منا أهل البيت، احفظ وصي: انظر إلى هذا الخي من اليمن فالزمهم واسكن بين أظهرهم فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم»^(٦٩).

هذا عن أبي مسلم. أما إبراهيم الإمام فهو ابن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس الذي تقول عنه «الراوذية» اتباع العباسيين، إن أبا هاشم بن محمد بن الحنفية قد أوصى له وبمسلم له أسرار الدعوة وثائقها، وذلك في قرية الحميمة، من أراضي الشراة بالشام، وكان قد عرج إليها عندما شعر بأن الذين استضافوه في طريق عودته من دمشق حيث زار سليمان بن عبد الملك، قد دسوا له السم في الطعام، ويقال إن ذلك كان بأمر من هذا الأخير. وهكذا انتقلت الإمامة بـ «الوصية» من أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، من أبناء عمومتهم، ومنه إلى ابنه إبراهيم الذي لقب بالإمام ثم إلى أخيه أبي العباس الملقب بالسفاح أول الخلفاء العباسيين، ومعلوم أن ذلك كان إثر انتصاراتهم التي قادها في خراسان ذلك الشاب الذي تحدثنا عنه: أبو مسلم.

ذلك هو الطريق الذي أقام عليه العباسيون شرعية حكمهم في أول الأمر: الوصية من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية. وعندما توطنت أركان دولتهم أعلنوا عن نظرية جديدة، تخلصوا بها من «الوصية» والوسطاء، ومن بني عمومتهم كذلك: الشيعة العلويين. لقد ضربوا عرض الحائط بـ «ميثولوجيا الإمامة» التي وظفوها، مع عناصر أخرى أثناء مرحلة الدعوة. أما وقد أصبحوا خلفاء بالفعل فما حاجتهم إليها؟ إن ميثولوجيا الإمامة كانت من أجل الاحتفاظ بالأمل، كانت من أجل تجنيد تخيال الضعفاء، أما وقد أصبح العباسيون أقوياء فحاجتهم إلى نظرية جديدة تؤسس شرعية حكمهم، حكمهم هم وحدهم.

وما أسهل التماس الشرعية للحكم من الدين عندما يكون الدين ميداناً لممارسة

(٦٧) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ١٥٤.

(٦٨) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٥٣٣.

(٦٩) عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص ٩٠.

السياسة. قالوا إن الإمامة بعد رسول الله (ص) كانت للعباس بن عبد المطلب، فهو عمه ووارثه وأولى الناس به، لأن العم أحق بالوراثة من ابن العم (= علي بن أبي طالب) ومن أبناء البنات^(٧٠) (أبناء فاطمة). أما ابن الحنفية فهو أبعد الناس منها لأنه ابن العم من أم غير بنت النبي. وهكذا ساقوا الخلافة من العباس الذي كان «أحق» بها إلى ابنه عبد الله إلى ابن هذا الأخير علي ثم إلى محمد ابنه ثم إلى إبراهيم بن محمد ثم إلى ابنه أبي العباس ثم إلى أبي جعفر المنصور أخيه.

هنا دشنت «قطيعة» مع ميثولوجيا الإمامة ليبدأ فقه السياسة، ولكن عند أصحاب الدولة فقط. أما المعارضة الشيعية فستبقى محتفظة بأهم العناصر المكونة لميثولوجيا الإمامة: الوصية، العلم السري، البداء، الغيبة، الرجعة، المهدي... وأخيراً وليس آخراً التقية. وستعمل الإمامية وعلامتها كأبي الخطاب الأسدي وهشام بن الحكم من جهة وميمون القداح وابنه عبد الله من جهة أخرى، ستعمل الإمامية الإثني عشرية من جهة والاسماعيلية من جهة أخرى على إعطاء ميثولوجيا الإمامة طابعاً وفلسفياً بالتوغل أكثر في الفلسفة الدينية الهرمية. ومع أن أئمة الاثني عشرية قد تبرأوا من الغلاة وأطروحاتهم منذ الباقر والصادق كما سبق أن ذكرنا، فإن كثيراً من مرويات اتباعهم بقيت محتفظة بعناصر كثيرة من ميثولوجيا الإمامة، بعد أن أضافوا إليها عناصر أخرى مثل فكرة «العصمة»: «عصمة الإمام». أما الاسماعيليون فقد عرفوا من «بحره» الهرمية مباشرة فأعادوا صياغة ميثولوجيا الإمامة على أساس نظرية المثل والمثول. وقد شرحنا ذلك كله في الجزء من الأول والثاني من هذا الكتاب^(٧١).

(٧٠) انظر تفصيل ذلك في رد أبي جعفر المنصور على محمد النفس الزكية في: أحمد زكي صفوت، جبهة خطب العرب، ٣ ج (بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.])، ج ٣، ص ٧٦. انظر لاحقاً الفصل العاشر.
(٧١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، الفصل التاسع، الفقرة ٤ و ٦، وثنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ط ٢، نقد العقل العربي ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، القسم الثاني، الفصل الثالث.

الفصل التاسع

حركة تنويرية

- ١ -

تقدم لنا كتب الفرق والملل والنحل، وهي مصادرنا الرئيسية في التأريخ للفكر العربي، في العصر الأموي، أشلاء ومذرات من آراء وأفكار متناثرة مقطوعة الصلة ببعضها معزولة عن المجال السياسي الذي تسمى إليه، إضافة إلى تصنيفها بطريقة فيها كثير من التعسف داخل فرق ومذاهب لم يظهر معظمها إلا في مرحلة العصر العباسي. وإذا كانت هذه المؤلفات قد احتفظت لنا بأخبار ومقطعات تكاد تكون كافية لإعادة بناء فكر الغلاة، نظراً لكونها تدور كلها حول محور واحد هو الإمامة، كما رأينا في الفصل السابق، فإن ما تقدمه لنا هذه المؤلفات عن المتكلمين الأوائل الذين عرفهم العصر الأموي هو من التشتت والاختزال إلى درجة يتحيل معها، إن أخذناه كما هو، إعادة بنائه بالصورة التي تجعل منه آراء ونظريات تحمل مضامين قابلة للتبرير.

و«الضابط» الذي اعتمده مؤرخو الفرق في تصنيفاتهم هو الحديث المنسوب إلى النبي (ص) والذي ترويه كل فرقة بالصيغة التي تجعل منها «الفرقة الناجية». فالمؤلفات السنية تورد على الصيغة التالية: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وستفرق أمي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي^(١). وواضح أنه من السهل جداً صرف مضمون هذه الصيغة بصورة تجعل «الفرقة الناجية» هم أهل السنة. أما المعتزلة فتذكر هذا الحديث، على لسان ابن المرتضى، بالصيغة التالية: «ستفرق أمي إلى بضع وسبعين فرقة أتقاهم وأبرها الفئة المعتزلة^(٢)»، هذا بينما يورد

(١) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣)، ص ٤ -

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى، اللبنة والأمل، ص ١١.

مصدر خارجي الحديث المذكور بصيغة تجعل الفرقة الناجية هي الخوارج بالذات^{٣١}.

وهكذا، وسواء تعلق الأمر بمؤرخ من أهل السنة أو من الفرق الأخرى، فإن المؤلف في «الفرق» يتحدث دوماً من داخل فرقته التي يعتبرها وحدها الفرقة الناجية، والنتيجة التي ترتب عن ذلك هي أن المؤلف ينظر إلى فرقته كفرقة واحدة، لأن الناجية واحدة، بينما يعنى في تفريق وتقسيم الفرق الأخرى ليصل بها إلى الاثنتين والسبعين التي يعتبرها كلها «ضالة». وبما أن المؤلفين في الفرق قد تفصل بينهم عشرات السنين بل عصور بأكملها، ولما كانت الفرق تتغير من عصر إلى آخر، بعضها يتدثر، وبعضها يتشعب، بينما تظهر فرق جديدة، فإن لائحة الفرق ستختلف حتماً من مؤلف لآخر: كل مؤلف يفرق الفرق التي ظهرت حتى عصره إلى ثلاث وسبعين فرقة: المؤلف المتقدم زمنياً يضطر إلى الامعان في التفريق ليصل إلى الرقم ٧٣، بينما يضطر المتأخر عنه، وقد ظهرت بينهما فرق جديدة إلى الغاء بعض الفرق أو دمج بعضها في بعض حتى لا يتجاوز الرقم ٧٣.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن نلاحظ أن هؤلاء المؤلفين، بما أنهم منخرطون في الصراع بين فرقهم والفرق الأخرى فإنهم يصنفون فرق الماضي انطلاقاً من هذا الصراع نفسه فيخضعون إلى نفس التصنيف وذات المقاييس التي تعتمدها فرقهم في «الحاضر»، حاضرهم هم. ومن هنا يمارس المؤلف على التاريخ امبريالية ايديولوجية ومعرفية: يصف فرق الماضي بنفس النعوت الايديولوجية التي يصف بها الفرق الأخرى في الحاضر، ويقرأ الفرق الماضية بواسطة الفرق الحاضرة فينسب إلى تلك نفس المستوى من «المعرفة» الذي يكون لهذه. وهكذا يصبح الحديث عن الفرقة و«التاريخ» للفرق عموماً محكوماً بأخير مرحلة من مراحل تطورها، زمن المؤلف. فالفرقة تعامل كفرقة منذ أن ظهرت. وإذا ظهر في مرحلة ما من مراحل تاريخها شخص يقول برأي جديد فإنه يصف فرقة وحده. وباختصار فتاريخ الفرق لا يجزى، الآراء والأفكار وحسب بل إنه يلغي الزمان والتطور كذلك، فينتهي بنا، من الناحية الايستمولوجية إلى «لا تاريخ».

لنصف أخيراً جانباً آخر يكشف عن لا تاريخية «تاريخ» الفرق. يتعلق الأمر هذه المرة بإهمال مؤلفي الفرق للمضامين السياسية التي تحملها آراء أصحاب الفرق. وإذا عرفنا أن الفرق في الأصل أحزاب سياسية، تمارس السياسة في الدين، على صعيد المضمون كما على صعيد اللغة والمصطلح (المصطلح السياسي هو نفسه المصطلح الديني)، أدركنا مدى التقدير الذي سيتعرض له أي خطاب يدرج ضمن «تاريخ الفرق».

من الملاحظات السابقة نخرج بنتيجة منهجية مضاعفة: فمن جهة يجب التحرر من السلطة التي يفرضها المؤلف في الفرق على قارئه، بواسطة تصنيفاته وتأويلاته، ومن جهة أخرى يجب قراءة آراء كل فرقة وكل «صاحب مقالة» على ضوء آراء الخصم الذي يتجه إليه

(٣) أبو سعيد عماد بن سعيد الأزدي القلّهاني، الكشف والبيان، قطعة منه في الفرق الإسلامية نشرها محمد بن عبد الجليل (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ١٠٧.

بالخطاب. وعندما يتعلق الأمر بالعصر الأموي الذي كانت فيه الفرق أحزاباً سياسية حقيقية فإن القراءة السياسية الصريحة تفرض نفسها فرضاً. ولما كان خصم الفرق في هذا العصر هو أساساً الدولة الأموية نفسها، فإن استحضار الأيديولوجيا التي تبنتها هذه الدولة وعملت على ترويجها وتكريسها أمر ضروري لفهم أيديولوجيا خصومها: أصحاب الفرق. وإذا كانت مسألة «القدر» أو الجبر والاختيار - هي المسألة الكلامية الأولى في العصر الأموي، فإن ذلك لم يكن صدفة بل لأن الأمويين اتخذوا من الجبر أيديولوجيا لهم، كما يتنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٧). وإذا فرض أيديولوجيا الدولة الأموية شرطاً ضرورياً للوقوف على المضمون السياسي لمقالات أصحاب الفرق في هذا العصر، خصوصاً منها مقالات أولئك الذين قادوا حركة تنويرية حقيقية في هذا العصر، حركة كان لها أكبر الأثر في تهيئة المناخ الفكري الأيديولوجي الضروري لنجاح الثورة... العباسية، كما سنرى.

- ٢ -

سبق أن بينا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٧) كيف أن معاوية قد عمد إلى تبرير خروجه إلى قتال علي بالقول بأن ذلك كان من قضاء الله وقدره. فقد خطب في جموع جيشه بصفتين قائلاً: «وإذا كان فينا قضاء الله أن سائقنا القاهرين إلى هذه البلعة من الأرض ولقت بيننا وبين أهل العراق، فمن من الله بمنظرونا، وقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وولو شاء الله ما اقتتلوا، ولكن الله يفعل ما يريد﴾^(٤). وكان معاوية قد خطب قبل ذلك في أهل الشام يستحثهم على الذهاب لقتال علي وأهل العراق ضارباً هذه المرة على وتر من أوتار الأيديولوجية الجبرية، وتر «القبيلة» الذي يتخذ هذه المرة شكل العصية للإقليم ومقدساته. قال: «الحمد لله الذي جعل الدعائم للإسلام أركاناً... يتوقد قبسه في الأرض المقدسة [فلسطين/ الشام] التي جعلها الله محل الأنبياء والصالحين من عباده، فأحلهم أرض الشام، ورضيهم لها لما سبق في مكنون علمه من طاعتهم ومانعتهم خلفاءه... ثم جعلهم هذه الأمة نظاماً... يردح الله بهم التاكثرون ويجمع بهم الفة المؤمنين»، ثم يعتمد على التماس الشرعية لخروجه بتنصيب نفسه ولي أمر عثمان في المطالبة بدمه^(٥).

ليس هذا وحسب بل قد كرس معاوية أيديولوجية الجبر والامتسلاام بإدعائه أن الماضي خير من الحاضر والحاضر خير من المستقبل. قال في خطبة له في أهل المدينة: «فأقبلونا بما بيننا، فإن ما وراءنا [= ما يأتي بعدنا] شر لكم، وإن معروف زماننا هذا منكر زمان قد مضى، ومنكر زماننا معروف زمان لم يأت»^(٦). لقد دشّن معاوية القول في الأيديولوجيا الجبرية الأموية وسيعمل ولاتيه والخلفاء الأمويون من بعده على تكريسها تكريساً. خطب زياد ابن أبيه في أهل البصرة عندما قلّمها عاملاً عليها لمعاوية خطبته والبراءة المعروفة، وكان مما جاء فيها قوله: «أيها الناس إنا

(٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٢، ص ٤٩٧.

(٥) نفس المرجع، ج ١، ص ٢٤٨.

(٦) أحمد بن محمد بن عبد ربه، الطحاوي، تحقيق محمد سعيد العريان، ج ٨، ص ٣ (الفاخرة: المكتبة

التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

أصبحنا لكم ساسة وحكم ذاتة، نسوسكم بسلطان الله الذي أحطانا، ونؤود عنكم بفره الله الذي حولنا...^(٧). وعندما توفي معاوية خطب يزيد ابنه فقال: والحسنة التي ما شاء صنع، من شاء أحسن، ومن شاء منع، ومن شاء خفض، ومن شاء رفع...^(٨).

وسار الخلفاء الأمويون وولاتهم على هذا النهج يكرسون الجبر تكريساً. ويقدم لنا كتاب يزيد بن الوليد إلى الأمصار يعلن فيه عن عقد البيعة لابنيه عثمان والحكم سنة ١٢٥هـ. نصاً نموذجياً من نصوص الأيديولوجيا الجبرية الأموية يطلق فيه من أن الله اختار الإسلام ديناً لنفسه... واصطفى للملائكة رسلاً... وانتهت كرامة الله في نونه إلى محمد (ص)... ثم استخلف خلفاه على مناج نيوته... فتابع خلفاء الله حل ما لورثهم الله عليه من أمر آياتهم واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لفهم أحد إلا صرحه ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أملكه، ولا يستخف بولايتهم ويهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم منه وسلطهم عليه وجعله سوعة ونكالا لغيره. ثم يضيف النص موطئاً آيات من القرآن توظيفاً سياسياً مكشوفاً فيذكر استخلاف الله لآدم في الأرض، لينتهي إلى القول: «فباخلافه أبى الله من أبى في الأرض من عباده وإلها صبره وبطاعته من ولاء إياها سعد من المهما ونصرها، فإن الله عز وجل علم أنه لا قوم لشيء ولا إصلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه ويضي بها أمره ويتكلم بها عن محاسبه، ويواصل النص «حديث الطاعة» لينتهي إلى القول: «ثم إن الله... هدى الأمة لأفضل الأمور حاكية لما في حق سماها وانتقام الفتها واجتماع كلمتها... بعد خلافة التي جعلها لهم تظلاً وأمهم قواماً، وهو العهد الذي أهدى الله خلفاه توكيده والنظر للمسلمين في جسم أمرهم فيه، ليكون لهم عندهما يمدت [المرت] خلفاتهم ثمة في الفرع وملتجاً في الأمر... فأمر هذا العهد من تمام الإسلام وكما ما استوجب الله على أهل من المن العظام وما جعل الله فيه لمن أجزاه على يديه وقضى به على لسانه لمن ولاء هنا الأمر عنده أفضل الذخر وعند المسلمين أحسن الأثر... فاحمدوا الله ربكم والرزق بكم الصانع لكم في أموركم على الذي دلکم عليه من هذا العهد الذي جعله بكم سكتاً ومعولاً تطمئنون إليه... فانتم حقيقون بشكر الله فيما حفظ به دينكم وأمر جماعتكم...»^(٩).

ولم يكن الترويج لايديولوجيا الجبر معصوماً في حُطَب الحكام الأمويين ورسائلهم إلى الكفاة بل لقد تجسدت لتكريسها «وسائل الإعلام» في ذلك العصر. وقد تكفي الإشارة هنا إلى الألقاب ذات المضمون الجبري التي كانوا يخلعونها على ملوكهم مثل «خليفة الله في الأرض» و«أمين الله» و«الإمام المصطفى»... وهكذا. وكان معظم هذه الألقاب تكريساً على لسان خطباء الجمعة والشعراء والقصاص... الخ.

وكان طبيعياً أن يعمد الأمويون في إطار حملتهم الايديولوجية هذه إلى توظيف الحديث النبوي لنفس الغرض، وقد روى لهم أنصارهم أحاديث ظاهرة الوضع تنص على إعفائهم من العقاب يوم القيامة وترفعهم إلى مقام الأنبياء. من ذلك حديث روجوه بهذه الصيغة: تقول الرواية: «إن جبريل إلى رسول الله (ص) فقال: يا محمد اتريء معلية السلام واستوص به خيراً فإنه

(٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٧٣.

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٥٣.

(٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٤، ص ٢٢٧ - ٢٣٠.

أمين الله على كتابه ووصيه ونعم الأمين». وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: «الأماء ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية». وروجوا الحديث بقول فيه النبي: «اللهم علم معاوية الكتاب ومكن له في البلاد وقه العذاب»^(١٠). وفي حديث آخر عن ابن عمر قال: «قال رسول الله (ص) يطلع عليكم من هذا الباب رجل من أهل الجنة. فطلع معاوية. ثم قال من اللذذ مثل ذلك فطلع معاوية. فقال رجل: يا رسول الله هو هذا؟ قال: نعم». وعن ابن عمر أيضاً: «قال رسول الله (ص): يا معاوية أنت مني وأنا منك لتزاحمي على باب الجنة كهاتين»، وأشار بإصبعه الوسطى والتي يليها^(١١). هذا من جهة ومن جهة أخرى روجوا أحاديث تعفي الخلفاء من العقاب يوم القيامة. من ذلك حديث يروونه بالصيغة التالية: «إن الله تعالى إذا استرعى عبداً رعية كتب له الحسنات ولم يكتب له السيئات». وآخر يقول: «إن من قام بالخلافة ثلاثة أيام لم يدخل النار» وتأسيساً على مثل هذه الأحاديث قال معاوية يوماً: «قد أكرم الله الخلفاء فضل الكرامة، أكتفم من النار وأوجب لهم الجنة وجعل أصولهم أهل الشام». وخطب هشام بن عبد الملك حين ولي الخلافة فقال: «الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا المقام». واستعمل الأمويون الفقهاء لتكريس وتوثيق مثل هذه الدعوى، من ذلك أن يزيد بن عبد الملك أحضر أربعين شيخاً شهدوا له ما عل الخلفاء حسب ولا عذاب^(١٢).

وإذا كان العجب والاستغراب يأخذان المرء أخذاً عند سماعه هذه النصوص التي تنسب إلى أساطين الحديث كعائشة وابن عمر وأبي هريرة وتذكرها كتب أهل السنة المتمددة، فإن هذا العجب سرعان ما يتبخر عندما يطلع المرء على أحاديث أخرى تقول العكس تماماً وتنسب إلى أساطين الحديث المذكورين. من ذلك حديث يروي عن عبد الله بن مسعود قال فيه: «قال رسول الله (ص): إذا رأيت معاوية على منبري فاقبلوه»، وفي لفظ آخر قال رسول الله (ص): «إذا رأيت معاوية يطلب الإمارة فاصبره بالسيف» وفي حديث آخر عن عبد الله بن عمر قال: «كنت عند رسول الله (ص) فقال: يطلع عليكم من هذا الفج رجل من أمي يموت يوم القيامة هل غير مني» فطلع معاوية فقال: «هو هذا». وعن أبي هريرة أن النبي قال: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين [رجلاً] اتفقوا مال الله دولاً وعباده خوفاً ودين الله ذللاً». وفي حديث آخر: «كان رسول الله (ص) إذا رفع رأسه من الركعة الثالثة من المغرب قال: اللهم العن معاوية بن أبي سفيان والعن عمرو بن العاص...» وعن أبي ذر قال: «قال رسول الله (ص): لول من يبدل سنتي رجل من بني أمية»^(١٣).

ولا يحتاج المرء إلى التشكيك في هذه الأحاديث فهي تكذب نفسها بنفسها، ولكن الحديث عندما يروي ويذاع في الناس تكون له سلطة، وواضح هذا الصنف أو ذلك من الأحاديث إنما كانوا يهربون توظيف هذه السلطة في وقتهم. إنها الحرب السياسية

(١٠) أبو القداء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٢٢ - ١٢٥).

(١١) محمد بن الحسين أبو يعلى الخنيلي، المختصر في أصول الدين (بيروت: المكتبة الشريفة، ١٩٨٦)، ص ٢٣٥.

(١٢) جمع هذه الأحاديث وكثير غيرها أوردتها ابن عساکر والبلاذري، انظر: حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦)، ص ٧٦.

(١٣) أبو يعلى الخنيلي، نفس المرجع، ص ٢٣٦ - ٢٣٧.

الايديولوجية بواسطة الحديث. ولا بد من التنبيه هنا إلى أن هذه الأحاديث التي تطعن في معاوية قد ظهرت في أوساط «أهل السنة والجماعة»، وليس شيء منها مما ينسب إلى الخوارج أو الشيعة، فهؤلاء وأولئك لهم أحاديثهم الخاصة. ومن دون شك فإن ممارسة «الحرب» مع الأمويين أو ضدهم بهذا النوع من التوظيف لـ «الحديث» الذي لا يراعى فيه إلا ما تلجبه «السياسة» بمعناها الوضيع الذي يجعل الغاية تبرر الوسيلة، لا شك أن وضعية مثل هذه ما كان يمكن معالجتها بواسطة المرويات والأخبار، لأن أي شيء يروى كان يجارب برواية مناقضة وبالرجوع إلى نفس السند، إن الحل الوحيد في مثل هذه الحالة هو الإحتكام إلى العقل والمنطق وحدهما. وإذا أضفنا إلى «حرب الحديث» هذه، ايديولوجية الجبر الأموية وميثولوجية الإمامة أدركنا كم كانت الحاجة ماسة إلى صوت العقل، إلى منطق وأثواره... على أن الحاجة إلى العقل والتنوير العقلي كان يفرضها تيار آخر، التيار الحامل لايديولوجيا «التكفير»، ايديولوجيا الخوارج التي كانت تمارس نوعاً من «الارهاب» الديني أشد وطأة وأوغل في اللاعقلانية. لا بد إذن من التعرف على أطروحات ايديولوجيا «التكفير» هذه قبل الانتقال إلى حركة التنوير التي مستعمل على مقاومة هذه التيارات كلها وطرح نفسها بديلاً عنها جميعها.

- ٣ -

لم يكن الخوارج أهل فكر ونظر بل كانوا أصحاب «ثورة دائمة» على الحكم الأموي. ولكن الثورة، مهما كانت، تحتاج دوماً إلى غطاء نظري، ولقد كان لثورة الخوارج غطاؤها الايديولوجي الخاص: لقد خرجوا في الأصل على علي بن أبي طالب عندما قبل «التحكيم». ومع أن الخوارج كانوا قد قبلوا به في أول الأمر فإنهم سرعان ما انقلبوا مدعين أن «الحكم لله وحده» وأن علياً وأصحابه قد قاتلوا على الحق، وبالتالي لا يجوز لهم الشك في قضيتهم ولا تحكيم الرجال فيها. لقد اعتبروا قبول التحكيم كفراً، فأعلنوا توبتهم، واشتروا على علي بن أبي طالب أن يعترف بالكفر بسبب قبوله التحكيم ثم يعلن توبته لكي يعودوا إلى القتال معه. فرفض علي وسجن الخوارج أنفسهم في هذا الموقف الضيق. ومن هنا نتيجتان، إحداهما عملية والأخرى نظرية. أما العملية فهي أن الخوارج الذين خرجوا على علي لأنه قبل التحكيم مع الأمويين لا يمكن أن يقبلوا في يوم من الأيام التعامل مع الأمويين بخير السيف. أما النتيجة النظرية، وهي التي نتمنا هنا، فهي أنهم عندما كفروا علياً ومعاوية واتباعهما فإنهم قد طرحوا للنقاش مسألة «الكفر». وبما أن «الكفر» هو نقيض «الايمان»، فيجب تحديد معنى الإيمان كذلك، بل قبل ذلك. وهكذا طرحت مسألة «الكفر والايمان» للنقاش وصار الاختلاف حول تحديد معناها يشطوي ضرورة على موقف سياسي: إما مع الخوارج وإما ضدهم وإما... وبمعنا هنا أن نتعرف على موقف الخوارج خاصة.

لقد اعتبر الخوارج حركتهم خروجاً عن «القرية الظالم أهلها»، وبالتالي فكل من بقي في صفوف علي وصفوف معاوية ولم «يخرج» فهو عندهم «كافر». ذلك ما قرره عندما اجتمعوا في بيت عبد الله بن وهب الراسبي، أحد زعمائهم، عندما رأوا علياً يصرّ على

التحكيم ويبحث أبا موسى الأشعري مندوباً عنه . لقد خطب فيهم عبد الله بن وهب قائلاً:
 «... أما بعد، فهاهنا ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمان وينيرون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا... أثر
 عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... فخرجوا بنا اخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور
 الجبال أو إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المضلة». وبعد مناقشة انتهت بمبايعتهم عبد
 الله بن وهب خليفة خطب فيهم هذا الأخير مرة ثانية فقال: «خرجوا بنا إلى بلدة لإنفاذ حكم الله
 فإنكم أهل الحزب، فخرجوا وكتبوا إلى اخوانهم في البصرة ليلتحقوا بهم^(١٤) ثم دخلوا في حرب
 مع علي إلى أن اغتاله أحدهم ثم انخرطوا في «ثورة دائمة» ضد الدولة الأموية، استمرت
 مشتتة منذ قيامها إلى سقوطها.

أقام الخوارج بينهم وبين غيرهم حاجزاً لا يمكن اجتيازه. لقد نظروا إلى من لم يخرج
 معهم نظرة المسلمين الأوائل إلى المشركين العرب الذين لم يكن يقبل منهم إلا الإسلام أو
 السيف. وكان أقوى فرق الخوارج وأشدها الأزارقة، اتباع نافع بن الأزرق الحنفي المتوفي
 سنة ٦٠هـ. لقد أظهر نافع «البراءة من القعدة عن القتال وإن كان (الواحد منهم) موافقاً له على دينه.
 وأكثر من لم يحاجر إليها^(١٥)» من الخوارج أنفسهم. لقد كتب إلى من بالبصرة منهم قائلاً: «والله
 أنكم لتعلمون أن الشريعة واحدة والدين واحد، فقيم المقام بين أظهر الكفار؟ ترون الظلم ليلاً ونهاراً وقد
 ندبكم الله إلى الجهاد فقال: «وقاتلوا المشركين كافة» ولم يجعل لكم في التخلف عذراً في حال من
 الأحوال... وإنما عذر الضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما يتفقون ومن كانت إقامته لعله، ثم فضل
 عليهم مع ذلك المجاهدين فقال «لا يستوي القاصدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في
 سبيل الله^(١٦)» ليس هذا وحسب بل لقد أباح الأزارقة قتل أطفال مخالفيهم وكانت حجة نافع
 رئيسهم «أن نبي الله نوحاً عليه السلام قال: «رب لا تفر على الأرض من الكافرين دياراً [= أحد] إنك إن
 تذرهم يصلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً» فساهم بالكفر وهم أطفال وقبل أن يولدوا، فكيف كان ذلك
 في قوم نوح ولا تكون نقولهم في قومنا والله يقول: «كفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزير». وهؤلاء
 كمشركي العرب لا تقبل منهم جزية وليس بيننا وبينهم إلا السيف أو الإسلام^(١٧)».

ولم يقتصر الخوارج على محاسبة الناس، هذه المحاسبة الشديدة، على سلوكهم السياسي
 وموقفهم من الحرب ضد الأمويين، بل إنهم مارسوا على معاصريهم (رهاباً نفسياً فجعلوا
 التزام الفرائض الدينية واجتساب المحرمات جزءاً من الإيمان وحكوماً بالتالي بالكفر - أي
 بإهدار الدم - على كل من تساهل فيها. فهذا نجدة بن عامر الحنفي رئيس فرقة النجدات
 التي انشقت عن الأزارقة والتي تعتبر أقل تطرفاً منهم لأنها تجوز التوبة والعودة [= عدم
 الخروج في ثورة دائمة]، أقول هذا نجدة بن عامر يحكم على مرتكبي الذنوب من مخالفيه
 بحكم، وعلى مرتكبي نفس الذنوب من أتباعه بحكم آخر، قال: «من نظر نظرة صغيرة أو كذب

(١٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١١٧.

(١٥) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣، ص ١ (الفاهرة: مؤسسة الحلبي،

١٩٦٨)، ج ١، ص ١٢١.

(١٦) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل (القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٧٩.

(١٧) نفس المرجع، ج ٢، ص ١٧٨.

كذبة صغيرة وأصر عليها فهو مشرك ومن زنى وسرق وشرب الخمر غير مصرّ عليه فهو مسلم إذا كان من موافقيه أي من رجال فرقته وبرر ذلك بقوله: «لعل الله يعذبهم بنوهم في غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة». وزعم أن النار يدخلها من خالفه^(١٨). أما عبد الله بن يحيى الإباضي، أحد زعماء الفرقة الإباضية فإن خطبته في اليمن، عندما استولى عليها في أواخر أيام الدولة الأموية سنة ١٢٩هـ، خطبة تكفير، قال فيها: «من زنى فهو كافر، ومن سرق فهو كافر، ومن شرب الخمر فهو كافر، ومن شك في أنه كافر فهو كافر» (يعتبر الخوارج قبول علي بن أبي طالب التحكيم شكاً في كونه صاحب الحق وأنه دفع الناس إلى القتال وهو شاك، ومن هنا حكموا على الشاك بالكفر).

يتضح مما تقدم إلى أي مدى بالغ الخوارج في ربط موقفهم السياسي بالدين. لقد جعلوا من التحكيم، وهو عملية سياسية، سلوكاً مخالفاً للدين بحجة أن «لا حكم إلا لله» فكفروا علياً ومعاوية وكل من شارك في التحكيم أو رضي به أو سكت عنه. وعندما بايعوا أحد زعمائهم و«خرجوا» اعتبروا كل من لم ينضم إليهم كافراً واضعين الناس هكذا أمام ضرورة اتخاذ موقف من الأمرين: إما اعتبارهم مؤمنين وبالتالي تسوية استيلائهم على السلطة بالقوة. . . الخ وإما الحكم عليهم بالكفر وبالتالي وجوب خلع طاعتهم والخروج عليهم، فكان من الطبيعي أن يكون رد الفعل من جانب جميع أولئك الذين كان لهم رأي سياسي آخر هو رفض هذا التصنيف الثنائي: إما . . . وإما والبحث عن موقف ثالث قوامه قيمة ثالثة توضع بين الكفر والإيمان. وهكذا صار تحديد مفهوم «الإيمان» ضرورياً: هل هو مجرد الاعتراف بما جاء به الرسول من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر أم أنه يتطلب إلى جانب ذلك تنفيذ جميع الأوامر الشرعية من اتيان الفرائض واجتناب المحرمات. وبعبارة أخرى هل الإيمان هو القول فقط أم هو القول والعمل معاً. لقد تعالى الخوارج بالسياسة فحكموا عليها بالدين فكان لا بد من تسييس المتعالي للخروج من المألوف الذي أرادوا وضع التامس فيه. ولم تكن ايدولوجيا «التكفير» هي وحدها التي تفرض تسييس المتعالي باللجوء إلى العقل بل لقد كانت ايدولوجيا الجبر الأموية وميثولوجيا الإمامة تفرضان هذا النوع من تحكيم العقل، بهدف تعرية المفاهيم السياسية التي يبراد تكريسها من وراء التعالي بالسياسة إلى مستوى الدين.

- ٤ -

تذكر المصادر أن معبد بن خالد الجهني وعطاء بن يasar دخلا على الحسن البصري وهو يحدث الناس في مسجد البصرة كما دته فسألاه: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الأموال، ويعملون ويفعلون، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله فأجابها الحسن بقوله: «كذب أعداء الله»^(١٩). وواضح أن الخطاب هنا موجه مباشرة ضد ايدولوجيا الجبر التي يبرر

(١٨) البخاري، الفرق بين الفرق، ص ٦٨.

(١٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قية، الإلمعة والسياسة (القاهرة: دار المعارف،

[د.ت.]]، ص ٤٤١.

بها الأمويون استيلاءهم على السلطة وعنفهم في الحكم واحتكارهم الأموال. وإذا كان مؤرخو الفرق من أهل السنة، ومن الأشاعرة خاصة قد حاولوا «التخفيف» من قول الحسن البصري بـ «القدر»، أي بقدرة الإنسان على إتيان أفعاله وبالتالي تحميله مسؤولية ما يفعل، الشيء الذي اعترض عليه الأشاعرة في إطار صراعهم مع المعتزلة، فما ذلك إلا لأن الحسن البصري كان سلطة مرجعية بين «أهل السنة والجماعة» لا غنى عنها: فالكل كان يدعي الانتساب إليه، معتزلة وأشاعرة.

ولكي نفهم أبعاد هذا التنازع حول الحسن البصري وحرص كل فرقة من فرق أهل السنة إدعاء الانتساب إليه لا بد من كلمة عنه: كان الحسن البصري إنساناً لرجل نصراني استرق عندما فتح العرب ميسان فصار عبداً لزيد بن ثابت الأنصاري، الصحابي الشهير، ثم اعتقه. وقد أنجب ولداً ساء الحسن من امرأة اسمها أم خيرة كانت بتورها مولاة لأم سلمة زوجة النبي (ص)، وهكذا ينتمي الحسن البصري بالولاء من جهة أمه إلى أم سلمة التي كانت منزلتها عند النبي لا تعلموها إلا منزلة عائشة كما ينتمي من جهة أبيه إلى ذلك الصحابي الكبير زيد بن ثابت كاتب النبي وترجمانه الذي تقول عنه المصادر إنه كان يعرف العبرانية والسريانية. وهو الذي قام بجمع القرآن زمن أبي بكر ثم ساهم في إكمال جمعه زمن عثمان مع جماعة من كتاب الوحي الآخرين. ولما كانت القاعدة المنتبعة هي أن «مولى القوم منهم» (حديث) فإنه لا بد أن يكون الناس ينظرون إلى الحسن البصري في عصره من خلال منزلته الاجتماعية الدينية تلك.

وقد صار الحسن أهلاً لتلك المنزلة أولاً بنشأته في المدينة ومعاشرته للصحابة ورجال الدولة، وثانياً باستقراره بالبصرة وتردده على حلقات الدرس فيها خصوصاً حلقة ابن عباس فتعرف فيها على كثير من الحفظة والقراء. وكانت الدروس في هذه الحلقات عبارة عن «ذكريات» عن النبي (ص) وغزواته وشيئله إضافة إلى تفسير القرآن ورواية الحديث والشعر وأخبار العرب... الخ. وعندما استؤنفت الفتوحات زمن معاوية شارك الحسن في غزو بلاد الشرق (كابل وسجستان...) حيث مكث نحواً من عشر سنين عاد بعدها إلى البصرة ليستأنف نشاطه العلمي وقد اكتسب تجربة وازداد معرفة وأصبح من الشخصيات الكبيرة التي تجمع إلى شرف الانتهاء إلى محيط الرسول (ص) شرف العلم والجهاد. وهذا ما يفسر تقدير الأمويين له واحجامهم عن إيذانه، لا بل اجتهادهم في استرضائه وكسب ولائه. لقد كان في البصرة «أمة وحده» والبصرة يومئذ مركز لمعارضة الأمويين. ويقال إن الحجاج بن يوسف كان يحضر بنفسه دروسه، وهذا غير مستبعد خصوصاً إذا نظرنا إلى هذا «الحضور» من زاوية ما قد يعمله من مضمون سياسي: الرقابة والتأثير. وقد حظي الحسن البصري بتقدير خاص من عمر بن عبد العزيز الذي كان يستشير ويكاتبه. ويحكى في هذا الصدد أن عمر بن عبد العزيز بعث إليه يستشيره فيمن يستعين به في القيام بأمر الدولة فكتب إليه الحسن يقول: «لما أهل الدين فلا يريدونك، ولما أهل الدنيا فلن تربدهم، ولكن عليك بالأشراف فليهم بصون شرفهم أن يدنسوا بنباته» وقد عاش الحسن البصري طويلاً إذ ولد سنة ٢١هـ وتوفي سنة ١١٠هـ.

وإذن فالحسن البصري لم يكن شخصية عادية، لقد كان من أولئك الرجال الذين تلتفت حولهم الخاصة والعامه، كان رمزاً من الرموز التي تجمع بين العلم والتزاهة والمصراحة والاستقامة. فمن جهة كان مولياً من الموالي، استطاع أن يخترق الحواجز ليرقى إلى أعلى منزلة، ومن جهة أخرى بقي وقيماً «أصلبه» الاجتماعية فلم يقبل الانخراط في سلك موظفي الدولة بل أثار الحفاظ على استقلاله الفكري والسياسي. وهو من جهة ثالثة وقف موقف المعارض للدولة وعسفها وظلمها، ولكن من غير تطرف ولا تعصب. مما جعل جميع قوى المعارضة من غير أصحاب ايدولوجيا التكفير وميثولوجيا الإمامة يطمنون إليه ويستظلون بظله. وبعبارة أخرى كان الحسن البصري يمثل المعارضة السياسية التي كانت تبحث عن منزلة بين المنزلتين: منزلة الدولة الأموية الظالمة المكرسة لايدولوجية الجبر والإسلام للأمر الواقع، ومنزلة الحوارح الحاملين لايدولوجية التكفير، والرافضة المستبشرين في ميثولوجيا الإمامة، المنزلة التي تبحث عنها عادة القوى الوسطى داخل الأغلبية صانعة التاريخ.

واضح إذن أن ادعاء بعض مؤرخي الفرق من الأشاعرة بأن الحسن البصري لم يكن يقول بـ «القدر»، أو أنه تراجع عنه، ما هو إلا ادعاء أمّلته في الحقيقة الرغبة في «كسب» هذه الشخصية العلمية المحترمة اجتماعياً وسياسياً لانتساب إليها، لأنها مرجعية تلتصق عندها المصداقية. والواقع أن كثيراً من المصادر تؤكد أن الحسن البصري كان يقول بـ «القدر» وضداً على الأمويين تحصيماً. من ذلك ما يروى من أن رجلاً سأله هل يأخذ عطائه من بني أمية أم يتركه ليأخذه من حسناتهم يوم القيامة، فأجابته الحسن: «فم... وبك، خذ عطاك، فإن القوم مفايس من الحسنات يوم القيامة»^(٢٠) الشيء الذي يعني ضرورة أنهم مسؤولون عن أعمالهم وبالتالي قادرون على فعلها، مخبرون لا مسرون. والأهم من مثل هذه الأخبار الجزئية الرسالة التي أجاب بها عبد الملك بن مروان عندما سأله هذا الأخير في موضوع «القدر»^(٢١). تقول رسالة عبد الملك بن مروان: «... وبعد، فقد بلغ أمير المؤمنين عنك قول في وصف القدر لم يذقه مثله عن أحد ممن مضى ولا تعلم أحداً تكلم به عن أدركنا من الصحابة رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك. وقد كان أمير المؤمنين يعلم فيك صلاحاً في حالك وفضلاً في دينك ودراية للغة وطلباً له وحرصاً عليه، ثم أنكّر أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك والذي به تأخذ: أعن أحد من أصحاب رسول الله (ص) أم عن رأي رأيت أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن، فإننا لن نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً بذلك، فنحفل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه».

وإضافة إلى ما تنطوي عليه عبارات هذه الرسالة من تهديد وإحراج مقصود فإنها شهادة تاريخية ثمينة تؤكد أن أول من بدأ في تشييد موقف ايدولوجي مضاد لايدولوجيا الجبر، قوامه القول بـ «القدر»، هو الحسن البصري. وهذا يؤكد الروايات الأخرى الكثيرة التي تجمع على أن جل «القدرين» قد درسوا عن الحسن البصري. وأما جوابه على رسالة عبد الملك بن مروان فلقد كان من جنس الجواب الذي يقابل التحدي بالتحدي. لقد أكد

(٢٠) ابن المرتضى، المنية والأمل، ص ٦٥.

(٢١) نشر الرسالتين معاً محمد عمارة في كتابه: رسائل العدل والتوحيد (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)،

ج ١، ص ٨٢ - ٨٩.

الحسن البصري في رسالته قدرة الانسان على الفعل، ملاحظاً، بادىء ذي بدء أن الله يقول ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات ٥١/٥٦) ولو لم يكن قد جعلهم قادرين على القيام بالعبادة لما أمرهم بها ولم يكن ليخلقهم لأمرهم يعول بينهم وبينه لأنه تعالى ﴿ليس بظلام للعبيد﴾ (آل عمران ١٨٢/٣). ويرد على ما ورد في رسالة عبد الملك بن مروان من أن السلف لم يكونوا يقولون بـ «القدر» فيقول: «ولم يكن أحد من مضي من السلف ينكر هذا القول ولا يجادل عنه لانهم كانوا على أمر واحد متفقين ولم يأمروا بشي، منكره. ومن جملة المنكر أن يقول الناس على الله ما لا يعلمون، تلميحاً إلى قول الأمويين بأن الله هو الذي أجبر الناس على أفعالهم. ثم يعقب الحسن البصري على ذلك قائلاً: «فذكر أمير المؤمنين في قوله تعالى ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾، كل نفس بما كتبت رهيبة» (المدرث ٣٨/٧٤) وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون ويلبوا أخبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخضرون لما كان إليهم أن يتقدموا ولا يتأخروا، ولما كان لتقدم أجر فيها عمل ولا على متأخر لوم فيها لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم ولا إليهم ولكنه من عمل ربهم. . . فتدبر يا أمير المؤمنين بفهم فإن الله عزوجل يقول: ﴿... فبشر عبادي الذين يستمعون القول فينبون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (الزمر ١٨/٩).

وبعد أن يستشهد بآيات تفيد كلها القدرة وحرية الاختيار للإنسان يتصل إلى صلب الموضوع، أعني الجانب السياسي منه، وهو تصرف الحكام، فيقول: «واعلم يا أمير المؤمنين أن الله لم يجعل الأمور حتماً على العباد، ولكن قال: إن فعلتم كذا فعلت بكم كذا، وإن فعلتم كذا فعلت بكم كذا. وإنما يجازيهم بالأعمال. . . ولكن الله قد بين لنا من قدم لهم ذلك ومن أضلهم فقال: ﴿وقالوا ربنا انا أطعنا سادتنا وكرهنا فأضلونا السبيل﴾ (الأحزاب ٦٧/٣٣). فالسادات والكبراء هم الذين ضلوا لهم الكفر وأضلوا السبيل بعد أن كانوا عليها، لأن الله تعالى يقول: ﴿إنا هديناك السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان ٣/٧٦). . . فقل يا أمير المؤمنين كما قال الله: فرعون الذي أضل قومه ولا تحالف الله في قوله ولا نجعل من الله إلا ما رضى لنفسه، فإنه قال: ﴿إن علينا للهدى وإن لنا للأخرة والأولى﴾ (الليل ١٣/٩٢)، فالهدى من الله والضلال من العباد. ثم يستدل على ذلك بعدة آيات ويرد على تأويلات دعاة «الجبر» لبعض الآيات التي يفيد ظاهرها ذلك.

ويرد الحسن البصري على اتهام عبد الملك بن مروان له بكونه أحدث القول في «القدر» فيقول: «إنما أحدثنا الكلام فيه من حيث أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المعتنقون في دينهم ما أحدثوه أحدث الله للمتنسكين بكتابه ما يعطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات. . . فافهم أيها الأمير ما أقوله فإن ما نهى الله فليس منه لأنه لا يرضى ما يسخط من العباد فإنه تعالى يقول: ﴿... ولا يرضى لعباده الكفر وأن تشكروا يرضه لكم. . .﴾ (الزمر ٧/٣٩) فلو كان الكفر من فضائه وقدره لرضى عن عمله ثم يضيف قائلاً: «والقوم ينازعون في المشيئة، وإنما يشاء الله الخير فقال تعالى: ﴿... يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر. . .﴾ (البقرة ١٨٥/٢). واعلم أيها الأمير أن المخالفين لكتاب الله وعدله يخرضون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والاختل بالحزم فيه، ولا يعملون في أمر دنياهم على القضاء والقدر. . .»^(٢٢).

(٢٢) جمعنا هذا التلخيص من عبارات الحسن البصري الواردة في القسم المتبق من نص رسالته ومن التلخيص الذي ذكره أبو سعد المحسن الجشمي البيهقي، انظر: نفس المرجع، ج ١، ص ٨٢ - ٨٩. وقد أورد =

وسواء كان هذا النص من كلام الحسن البصري، بعباراته وكلماته، أو اقترنت فيه
 جمل وألفاظ، فإن روحه العامة تضعنا أمام خطاب جليد في المعارضة، خطاب يتسلف
 ايدئولوجية الجبر الأموي فيؤكد أن أعمال الناس ليست حتماً عليهم بل هم يأتونها باختيارهم
 وبالتالي فهم مسؤولون عما سبوا. والخطاب موجه مباشرة إلى «أمير المؤمنين» صيغة ومضموناً.
 فإضافة إلى استعمال صيغة النداء: «يا أمير المؤمنين» وذكر «فرعون» و«السادات»
 و«الكبراء»... الذين أضلوا أقوامهم، نجد النص يستحضر هؤلاء ليعطي لمسألة الجبر
 والاختيار كامل مضمونها السياسي. ومن هنا تنتطلق حركة تنويرية جعلت قضيتها الأساسية
 نشر وعي جليد بين الناس، الوحي بأن الإنسان، والحكام في المقدمة، يفعل ما يفعل بإرادته
 واختياره، وأن الله لا يرضى الظلم فكيف يجبره على فعله؟ والأهمية التي تكسبها هذه المسألة
 ليست في مضمونها السياسي وحسب، بل أيضاً في طريقة وضعها وتقريرها: كيف يأمر الله
 الناس بعبادته ثم يجبرهم على فعل المعاصي؟ سؤال يدعو إلى تحكيم العقل، إلى جعل أحكام
 الدين معقولة. وهذا نداء للخطاب تنويري جديد تماماً في عصر كان حقل التفكير فيه
 محاصراً بايدئولوجيات ثلاث لاعقلية، بل تعرض عن العقل إغراضاً وتلغية الغناء:
 ايدئولوجيا الجبر الأموي، وايدئولوجيا «التكفير» الخارجي، وميثولوجيا الإمامة الشيعية.

هذا الموقف العقلاني الذي وقفه الحسن البصري من قضية «الجبر والاختيار» قد فتح
 الباب لقيام معارضة ميسية تعتمد الجدال والنقاش ومقارعة الحجج بالحجة بدل «الخروج»
 والمعارضة المسلحة أو «الرفض» التام. ولذلك كان من المفهوم جداً أن تتضابق الأوساط
 الشيعية منه، خصوصاً وقد حصرت قضيتها الأساسية في مسألة واحدة هي أن الإمامة حتى
 لعلي وذريته دون غيرهم، الشيء الذي يجعل النقاش فيما عدا ذلك غير ذي موضوع. ولذلك
 نجد بعض رجال الشيعة يتهمون الحسن البصري بـ«التواطؤ» مع الأمويين، بل لقد كان
 منهم من قال: «لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا». وهذا كلام يعكس
 غضباً ولا يعبر عن حقيقة، فأمر بني أمية قد قام قبيل سيف الحجاج ولسان الحسن. وكما
 غضب الشيعة من موقف الحسن كان لا بد أن يغضب أيضاً أولئك الذين يتخذون من
 «الخروج» وسيلة للمعارضة، فقد كان الحسن ينهى عن الدخول في «الفتن» ويطلب من
 الناس عدم الانخراط فيها لا ضد بني أمية ولا معهم. تذكر المصادر أن رجلاً سأله: «ما تقول
 في الفتن؟ مثل يزيد بن المهلب وابن الأشعث» (وكانا قد خرجا على بني أمية) فأجاب الحسن
 البصري: «لا تكن مع هؤلاء ولا مع هؤلاء»، وتضيف الرواية أن رجلاً من أهل الشام أراد
 إخراجهم فقال متعجباً: «ولا مع أمير المؤمنين يا أبا سعيد؟» فأجابه الحسن مقابلاً التحدي بالتحدي
 وقال: «ولا مع أمير المؤمنين»^{١٣٧}.

= ابن المرتضى في: المثية والأمل، ملخصاً للمرسلة والخطاب فيه موجهاً إلى «الأمير» ويذكر ابن المرتضى أن
 الخطاب هو الحجاج وأنه هو الذي كان قد طلب من الحسن البصري توضيح رأيه في القدر.

(٢٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٧،

ص ١١٨ - ١١٩.

لم يكن «لسان الحسن» ينطق بما يرضي الأمويين ولا بما يخذلهم، بل لقد كان صريحاً في نقده لهم، شديداً في صراحتة وبيانه. تذكر المصادر أن الحجاج بنى داراً بواسطة وعندما انتهى منها أمر بإحضار الحسن البصري لزيارتها. فلما رآها الحسن قال معلقاً: «إن الملوك ليرون لانفسهم عزاً، وأنا ترى فيهم كل يوم عبراً: يعمد أحدهم إلى قصر فيشيد به وإلى فرش فينجد به وإلى ملابس ومراكب فيحسبها ثم يحف به ذئب طمع وفرشاش نار وأصحاب سوء، فيقول: انظروا ما صنعت. فقد رأينا أيها المفرور، فكان ماذا يا أفسق الفاسقين؟ أما أهل السهوات فقد مقتوك وأما أهل الأرض فقد لمقتوك. بيت دار الفناء وخربت دار البقاء وغررت في دار الضرور لئلا في دار الحبور». ويقول الراوي: «ثم خرج وهو يقول: إن الله سبحانه أخذ عهدك على العلماء ليئنه للناس ولا يكتمونه». ثم يضيف نفس المصدر أن الحجاج غضب غضباً شديداً لما بلغته ما قاله الحسن فجمع أهل الشام وقال لهم: «يا أهل الشام ايستعني عبد من عبيد البصرة وأنتم حضور فلا تنكروني؟». ثم أمر بإحضاره فجلبه حتى دخل على الحجاج فقال له هذا الأخير: «يا أبا سعيد أما كان لإمارتي عليك حق حين قلت ما قلت فأجابته الحسن، وكان يعلم أن الحجاج غضب وأنه يريد به سوءاً: «أيا الأمير، إن من خوفك حتى تبلغ أمك ارتق بك وأحب فيك ممن أئتت حتى تبلغ الحوف، وما أردت الذي سبق إلى ومك. والأمر بيدك: العفو والعقوبة. فافعل الأولى بك وهل الله تموتك، وهو حسنا ونعم الركيل». ويضيف الراوي قائلاً: «فلتحمي الحجاج منه واعتذر إليه».

وتذكر رواية أخرى أن الحجاج أراد أن يلتمس طريقاً آخر إلى الحسن فطلب رأيه في علي وعثمان، فأدرك الحسن مقصوده، فأجابته بقوله: «أقول قول من هو خير مني عند من هو شر منك: قال فرعون لموسى: ﴿... فما بال القرون الأولى قال: علمها عند رب في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى﴾: علم علي وعثمان عند الله»^{٢٤}. وبالرغم مما ينطوي عليه هذا الجواب من تهرب ظاهري فإن وضع الحسن نفسه في موضع موسى ووضع الحجاج في موضع فرعون مماثلة لا يخفى مدلولها. ذلك لأن طلب الفصل في مسألة كالتي وضعها الحجاج على الحسن: أيهما كان على حق علي أم عثمان، وبالتالي معاوية؟ طلب ينطوي على فسخ سياسي: إنه سؤال يفرض على المخاطب أحد موقفين: إما الموقف الشيعي، وإما الموقف الأموي. وإذن فالموقف العقلاني المسؤول يقتضي رفض هذا السؤال «الارهابي»، وقد رفضه الحسن بذلك.

يبقى أن نشير إلى أن عدم فتك الحجاج بالحسن البصري يرجع إلى عاملين اثنين، نعود فنذكر بهما هنا: الأول يمكن ربطه بما أبرزناه في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٢) من اعتماد الأمويين منذ معاوية «ليبرالية» نسبية إزاء خصومهم السياميين الذين لم يحملوا السلاح، والحسن البصري كان ضد «الفتن» كما ذكرنا. أما العامل الثاني فهو شخصية الحسن البصري ووزنه الديني والاجتماعي. فالسبب به كان من الممكن أن يثير «الفتن»، وهذا ما كان يجنبه الأمويون بكل ثمن، خصوصاً وكانوا يدركون أن الحسن البصري لم يكن «رمزاً للعامة وحسب بل كان أيضاً أستاذاً لرجال كان لهم وزنهم، وكان لهم شأنهم كما سنرى في الفقرات التالية.

(٢٤) ابن الجوزي، الحسن البصري، ص ٥٣.

إذا كان مؤرخو الفرق الأشاعرة يخففون من نسبة القول بـ «القدر» إلى الحسن البصري أو يقولون إنه تراجع عنه، فإنهم يجمعون على أن «أول من أحدث القول بالقدر» هو معبد الجهني الذي أخذ عنه غيلان الدمشقي. ومع أن كتب الفرق تقدم هاتين الشخصيتين كزعيمي فرقة من الفرق «والصلاة» فإن رجال الحديث يعترفون بالمعادلة لـ «القدرية» ويتضمن فيهم كرواة للحديث. فالحافظ السيوطي يرى أن أغلب القدرين ممن روى له الشيخان: البخاري ومسلم. أما ابن تيمية فقد صرح بأن في القدرية خلقاً كثيراً من العلماء والعباد كتب عليهم وأخرج البخاري ومسلم جماعة منهم. وقال أحمد بن حنبل لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة^(١). ويصف الذهبي معبد الجهني بأنه: «تابعي صدوق» ويقول عنه إنه رحل إلى الحجاز وأقام في المدينة فأثر في عليتها بمذهبه في «القدر» فصار جمهورهم يقول به.

يكاد ما ذكرنا يكون هو كل ما تذكره المصادر عن معبد الجهني مع إضافة أنه كان يتردد على حلقة الحسن البصري من جهة وأنه شارك في ثورة ابن الأشعث من جهة أخرى فقتله الحجاج سنة ٨٠هـ. هناك شخصية أخرى تذكرها بعض المصادر، ولكن دون تفاصيل كافية، ويتعلق الأمر بسمرو المقصوص الذي تقول عنه المصادر إنه «أول من نادى بالقدر بالشام» وأنه كان معلم معاوية الثاني (ولد يزيد) وأنه أثر فيه حتى صار قدرياً مثله. وتضيف هذه المصادر أنه عندما توفي يزيد استشار معاوية الثاني هذا أستاذه في تولي الخلافة فأشار عليه بقوله: «أما أن تعدل وأما أن تعتزل» ففضل أن يعتزل الخلافة، واستدعى أهله بني أمية وضميرهم من وجوه الناس فخطب فيهم قائلاً: «إنا قد بلدنا بكم وإبليتكم بنا، وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتعناً بعمله. ثم نقله أبي، ولقد كان غير خليق به فركب رده واستحسن خطاه. لا أحب أن ألقى الله ببعانكم، فشانكم وأمركم رده من شتم. فوالله لئن كانت الخلافة مغناً لقد أصبنا منها وإن كانت شراً فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها»، ثم طلب منهم أن يختاروا من شاؤوا مكانه، واعتزل الناس ومات بعد أربعين يوماً. ويقال إن بني أمية وثبوا على عمرو المقصوص وقالوا له: «أنت أفسدته وعلمته، ثم دفنوه حياً». وقيل إن معاوية الثاني قد قتل هو الآخر مسموماً، وقيل طعن^(٢).

على أن أهم شخصية من القدرين الأوائل هو غيلان الدمشقي (مولى لبني مروان) وينسب إليه المصادر دوراً أساسياً في نشر الأيديولوجيا الثورية وأنه كان له أتباع كثيرون من مختلف الأوساط. كما تذكر أن عبد الملك بن مروان كان قد اختاره مؤدباً لولده سعيد، وأن

(٢٥) علي سامي النشار، تشكيلة التفكير الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ٢،

ص ٤٤٢.

(٢٦) محمد بن طاهر المقنسي، البدء والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩١٦)، ج ٦، ص ١٧، وأبو الحسين

علي بن الحسين السعدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٨٣.

عمر بن عبد العزيز قد قربه واستمع إلى مواعظه واعتمد عليه في تنفيذ بعض اصلاحاته . أما علاقته بهشام بن عبد الملك فكانت متقلبة . ولم يكتف غيلان بمحاربة ابيديولوجيا الخبر بالفكر وحسب بل إنه عمل على التحريض على الثورة في لرمينيا فاتخذ هشام بن عبد الملك ذلك ذريعة لإلقاء القبض عليه وإعدامه^(٢٧) .

ويدل ما نقل عنه من آراء ونشاط أنه كان يقود معارضة سيامية وايدولوجية ضد الأمويين في أهم القضايا التي كانت تمارس فيها السيادة في ذلك الوقت: قضايا «القبيلة» (= الشرعية القرشية للخلافة) ومسائل «الغنيمة» (= السياسة المالية الأموية) وأمور «العقيدة» (= القدس، الإيمان) . فيخصوص آرائه في الخلافة نقل عنه أنه كان يقول: «إنها تصلح في غير فريش، وكل من كان قانئاً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة»^(٢٨) . وهذا موقف متميز جداً: فهو يعارض الأمويين الذين يحصرون الخلافة في فريش وحدها، ويخالف الشيعة الذين يجعلونها في علي وذريته فقط، ويختلف مع الخوارج لاشتراطه «الاجماع» . ومعلوم أن الخوارج لا يعترفون بـ «الاجماع» بل يضعون جميع مخالفيهم من المسلمين في «دار الكفر» . إنه موقف متقدم جداً لأنه يجعل مسألة الحكم من اختصاص الأمة وليس من احتكار «القبيلة» ولا من حق «الورثة» و «الأوصياء» وحدهم .

أما اعتراضات غيلان على السيادة المالية الأموية فلقد كانت من الخذرية إلى درجة التحريض على «الثورة»، كما يفهم من بعض المصادر^(٢٩) . من ذلك ما تردده كثير من المصادر من أنه عندما عرض عليه عمر بن عبد العزيز إسناد وظيفة إليه طلب أن يتولى «بيع الخزائن ورد المظالم»، وهذا اختيار له مغزاه . إنه لم يختار الولاية ولا القضاء بل اختار وظيفة ليس فيها مكاسب وإنما «رد المظالم» أي انصاف الذين ظلمهم الحكام والقضاة . وتولى غيلان هذه الوظيفة بالفعل . وتذكر المصادر أنه أخرج يوماً «خزائن» بعض رجال أهل الدولة وهي مما وقعت مصادره، فأخذ يصف في الناس: «تعالموا إلى مناع الخوة، تعالموا إلى مناع الظلمة، تعالموا إلى مناع من خلف في الرسول أمته بغير سته وسيرته... من يصدرني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أمية الهدى... وهذا متاعهم، والناس يموتون جوعاً» . وتقول الرواية إن هشام بن عبد الملك، الذي لم يكن قد أصبح خليفة بعد، مر به فسمع ذلك فقال: «إن هذا يميني ويميب آبائي، والله إن ظفرت به لأقطع يديه ورجليه» . بالفعل كانت نهاية غيلان على يد هشام بن عبد الملك عندما صار خليفة، لقد قطع يديه ورجليه، واستمر غيلان في انتقاد الأمويين فأمر هشام بقطع لسانه، فمات^(٣٠) .

إذا كنا نفتقد نصوص غيلان فما ذلك لقلتها بل بسبب الحصار الذي ضربه عليها مؤرخو الفرق من الأشاعرة، ذلك أن ابن النديم يذكر أن رسائل غيلان بلغت نحو ألفي

(٢٧) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٣٦ .

(٢٨) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٣ .

(٢٩) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ٤٧٨ .

(٣٠) ابن المرتضى، الثبئة والأمل، ص ١٦ - ١٧ .

ورقة^(٣١). ولربما كان النص الوحيد الذي احتفظت لنا به بعض المصادر، من هذه الرسائل، إحدى رسائله إلى عمر بن عبد العزيز يعظه، وما ورد فيها قوله: «أبصرت يا عمر وما كنت وتظنرت وما كنت... ولن تجد داعياً يقول: تعالوا إلى النار. إذن لا يتبع أحد. لكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله. فهل وجدت يا عمر حكماً يعيب ما يصنع، أو يصنع ما يعيب، أو يعذب على ما قضى أو يقضي ما يعذب عليه. أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ثم يضل عنه، أم هل وجدت رحيماً يكلف العباد فوق الطاقة أو يعذب على الطاعة، أم هل وجدت عدلاً يحمل الناس على الظلم والتظالم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاليف بينهم...»^(٣٢). وغني عن البيان القول إن الاعتراض هنا على الجبر الأموي. ويبدو أن آراء غيلان كانت من القوة والانتشار إلى الدرجة التي جعلت بعض المصادر الأشعرية تنقل أخباراً عن مناظرات جرت بين غيلان وخصومه من أنصار الأمويين، وتقدمه على أنه المنهزم فيها. وتلك روايات وأخبار مصنوعة لا تحتاج إلى ذكر أو تفنيد.

وكما واجه غيلان أيديولوجيا الجبر الأموي واجه كذلك أيديولوجيا التكفير التي حمل الخوارج لواءها. وهكذا نجد أنه لم يجعل العمل شرطاً في الإيمان، كما قال هؤلاء، الشيء الذي حمل المؤلفين في الفرق على تصنيفه ضمن فرقة «المرجئة». ونظراً لكونه كان يقول بالقدر أيضاً فقد جعله البغدادي والشهرستاني على رأس فرقة تحمل اسم «مرجئة القدرية». ويشرح الأشعري نظرية غيلان في الإيمان فيقول: «الغيلية، أصحاب غيلان، يزعمون أن الإيمان - هو - المعرفة بالله الثانية^(٣٣) والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وما جاء من عند الله سبحانه وتعالى، وأنهم كانوا يقولون إن الخصلة الواحدة لا يقال لها إيمان ولا بعض إيمان إذا انفردت، بل الإيمان اجتناع خصاله كلها، وأنه بالتالي لا يزيد ولا ينقص^(٣٤). ويضيف الشهرستاني إلى ذلك أنهم كانوا يقولون: «إن الله تعالى لو عفا عن عاصي يوم القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو في مثل حاله، وإن أخرج من النار واحداً، أخرج من هو في مثل حاله»^(٣٥).

وقضية «الإيمان» في العصر الأموي كانت ذات مضامين سياسية، وكان الخوارج كما ذكرنا هم الذين جعلوها كذلك، إذا كانوا يقولون إن «العمل» أي تطبيق أوامر الشرع ونواهيها، بما في ذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما فهموه، شرط في «الإيمان»، بينما كان أنصار الأمويين يجعلون «الإيمان» هو فقط الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله... الخ، أما تطبيق أوامر الشرع واجتناب نواهيها فهو عندهم ليس من الإيمان. فقد يرتكب المسلم ذنباً، حتى الكبائر منها، ومع ذلك يبقى في عداد المؤمنين. وهذه وجهة نظر كان الهدف منها

(٣١) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، الفهرست، تحقيق خوساف فلوجل، ورائع التراث العربي (بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤)، ص ١١٧.
(٣٢) ابن المرتضى، نفس المرجع، ص ١٦.
(٣٣) المعرفة الأولى في اصطلاح التكلمين هي السمية والبصرية والوجدانية، أما المعرفة الثانية فهي التي تحصل بنظر استدلال.
(٣٤) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٧.
(٣٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٤٥.

الإبقاء على الخلفاء الأمويين المتهمين بالظلم والفسق في دائرة الإيمان، وبالتالي عدم جواز الثورة ضدّهم. وكان لا بد لغيلان دمشق، وهو يقف موقفاً معارضاً للأمويين والخوارج معاً، من إيجاد تعريف لـ «الإيمان» يحرره من ايدولوجيا الجبر وايدولوجيا التكفير، فقال بالتعريف الذي رأينا، وهو أن الإيمان ليس خصلة واحدة بل هو اجتماع الخصال المكونة له، وهي المعرفة بالله معرفة صادرة عن تدبير واقتناع، والخضوع له، والإقرار بالكتاب والسنة والخضوع لها. وهكذا فإذا كان هذا التعريف لا يشترط «العمل» كمتقوم ضروري من مقومات الإيمان، كما يفعل الخوارج فإنه، من جهة أخرى، لا يجعله مجرد تصديق وإقرار بما جاء به محمد (ص) بل لا بد فيه من القناعة الداخلية، ولا بد من الخضوع، وأكثر من ذلك وهذا موجه إلى الأمويين بصفة خاصة، لا بد من نسبة «العدل» إلى الله، العدل الذي يقضي أنه إذا عفا يوم القيامة عن عاص أو أخرج واحداً من النار فعل ذلك مع جميع من هم مثلها. وهذا يعني أنه لا الخلفاء عموماً، ولا معاوية ولا أي أحد منها كان، يتمتع بـ «امتياز» خاص عند الله. الناس سواء عنده. فإذا كان قد كتب على «الخلفاء» أنهم لن يدخلوا النار رغم ما قد يفترونه من محرمات فإنه لا بد أن يفعل ذلك مع كل من يأتي بتلك المحرمات والنتيجة أنه لن يكون هناك عقاب، وهذا مخالف لما بقره الشرع، وبالتالي فالأمويون سيجازون على أفعالهم مثل جميع الناس. وهذا النوع من «المساواة» في الثواب والعقاب في الآخرة هو ما كانوا يسمونه بـ «العدل» الإلهي، وهو عدل، أو مساواة، ينسحب على الدنيا كذلك. فالمساواة في الآخرة على صعيد العذاب مثلاً تقتضي المساواة في الدنيا على صعيد الإجرام. فالجرم مجرم سواء كان حاكماً أو محكوماً. وهكذا نرى أن الحكم على أمور الدنيا كان يتم عبر الحكم على أمور الآخرة. وهذا مظهر من مظاهر ممارسة «السياسة» في الدين، وطريقة من طرق تسيير المتعالي كرد على التعالي بالسياسة. وستوضح هذه المسألة في الفقرة التالية.

- ٦ -

وللى جانب أولئك المعروفين باسم «القدريين» والذين تصنفهم بعض كتب الفرق تحت عنوان «مرجئة القدرية» - كما ذكرنا - كان هناك تياران آخران تطلق تلك الكتب على أحدهما اسم «المرجئة الخاصة» وعلى الآخر اسم «مرجئة الجبرية». وكما سنرى فإن هذه التصنيفات الايدولوجية، التي تمعن في تفريق «الخصم» وإطلاق ألقاب سيئة السمعة عليه (مرجئة، جبرية...) تطمس وحدة فكر حركة التنوير التي نتحدث عنها، الوحدة التي ستبرز من خلال العرض لتجعلنا نكتشف في النهاية بنية نظرية تؤسس فكراً عقلياً تنويرياً حقيقياً. أما الآن فلنساير تصنيفات مؤرخي الفرق ولنبدأ بـ «المرجئة الخالصة» أي أولئك الذين خاضوا في مسألة «الإيمان» وحدها دون أن يتخذوا موقفاً صريحاً لا من الجبر ولا من القدر. ومع أن اسم «الارجاء» يجمعهم - كما يقول مؤرخو الفرق - فإن تحديدهم لمفهوم الإيمان ليس واحداً. ولا بد من التذكير هنا بأهمية البحث في هذه المسألة. فالإيمان كان يحمل معنى حق «المواطنة» في الأمة الاسلامية، وبالتالي فالظن في إيمان المرء معناه إخراجه من «دار الاسلام» الشيء الذي

يعني إهدار دمه، فالقضية خطيرة إذن، والاختلاف فيها مبرر تماماً.

لنتعرض أولاً جملة من التعاريف التي تنسب إلى هؤلاء «المرجئة الخالصة»، حول الإيمان، لنرى بعد ذلك الجهة أو الجهات التي ينصرف إليها مضمونها السياسي. يقول بعضهم: «الإيمان هو المعرفة بالله والمحبة والخضوع له بالقلب والإقرار باللسان، وأنه واحد ليس كمثلته شيء، ومعرفة ما جاءت به الرسل». وقال آخرون: «الإيمان هو الإقرار والمعرفة بالله ورسله وبكل ما يجب في العقل عليه». بينما ذهب آخرون إلى القول: «إن الإيمان ما عصم من الكفر، وهو اسم لحصال من تركها أو ترك خصلة منها كفر». ومنهم من قال: «الإيمان هو الإقرار والمعرفة بالله ورسله وبكل ما يجب في العقل فعلة. وما جاز في العقل أن لا يفعل فليست المعرفة به من الإيمان»^{٣٧}. وواضح أن هذه «التلويحات» و«التدقيقات» تحفي وراءها خلفيات. فلذلك لأن واضح التعريف، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بمسألة خطيرة كهذه، يخضع تعريفه لما يفكر فيه ومن أجله، أعني لما يريد أن يدخله فيه أو يخرج منه. ولما كانت مصادرنا لا تمدنا بمعلومات كافية عن واضعي هذه التعاريف فإنه من الصعب القول إن «الأرجاء» بهذا المعنى كان هدفه فقط عدم ادخال «الععمل» كجزء من ماهية الإيمان تبريراً لحكم الأمويين، لأنه لو كان الهدف هو هذا فلماذا نلك التدقيقات والتلويحات (= الإيمان: الإقرار بأن الله واحد، ليس كمثلته شيء، تعظيمه وترك الاستكبار عليه، ما يجب في العقل فعلة، ما لا يجب في العقل فعلة لا يدخل في الإيمان). فهل كانت حال الأمويين تستوجبها؟ وإذن لا بد من «مفكر فيه» آخر غير الأمويين هو الذي وضعت من أجله هذه التعريفات. والحق أن الكيفية التي تتحدث بها كتب «الفرق» عن هذا المصنف من «المرجئة» توحي بأن الأمر يتعلق بـ «أرجاء» لا بهدف إلى تبرير سلوك الأمويين بل إنما يراد منه إعطاء حق «المواطنة» في أمة الإسلام ودار الإسلام لتلك الجموع من المسلمين الجدد في فارس وما وراء النهر، أولئك الذين خضعوا للإسلام، خصوصاً سياسياً، دون أن يكونوا في وضعية معرفية واجتماعية تمكنهم من القيام بالواجبات التي ينص عليها. وإذا أضفنا إلى ذلك أنهم لم يكونوا يعرفون العربية من جهة وأنهم كانوا يدينون بديانات غير توحيدية (ماجوسية، مانوية، وثنية عامة...) من جهة أخرى، أدركنا كيف أن إعطاء حق «المواطنة» في الأمة الإسلامية هؤلاء كان يتطلب تطويع تعريف «الإيمان» بالصورة التي تجعله يستغرقهم ويشملهم. وإذا أضفنا إلى هذا ما كانت تنطوي عليه المسألة من أبعاد اقتصادية (فرض الجزية على أهل تلك المناطق حتى بعد إسلامهم، وكان من جملة التبريرات التي أدلى بها حكام تلك المناطق أن إسلام أهلها سطحي...) أدركنا كيف أن صياغة تعريف مرند «الإيمان» معناه الدفاع عنهم وعن قضيتهم.

وبما يبرر هذا النوع من «القراءة» لتعاريف «الإيمان» المذكورة ورود تعاريف أخرى لا يمكن أن تفهم إلا على هذا الوجه. من ذلك ما يذكره المالطي من أن صنفاً من «المرجئة»: «زعموا أن من شهد شهادة الحق [لا إله إلا الله...] دخل الجنة وإن عمل ما عمل، كما لا يتفق مع الشرك

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ١٤٠؛ الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٢١٣، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩١.

حسنة كذلك لا يضمر مع التوحيد سيئة. وزعموا أنه لا يدخل النار أبداً وإن ركب العظام وترك الفرائض وعمل الكبائر^(٣٧). ويذكر الأشعري ضمن هذا الصنف من المرجئة، أبا حنيفة وأصحابه ويقول عنهم إنهم «يزعمون أن الإيمان - هو - المعرفة بالله والإقرار بالله والمعرفة بالرسول والإقرار بما جاء به من عند الله في الجملة دون تفسير» ثم يضيف: «وذكر أبو عثمان الأديمي أنه اجتمع أبو حنيفة وعمر بن أبي عثمان الشمرى بمكة فسأله عمر فقال له: أخبرني عن يزعم أن الله سبحانه حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هذه العين [هذا الخنزير المشار إليه] فقال: مؤمن. فقال له عمر: فإنه إن زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا. فقال: مؤمن. قال: فإن قال: اعلم أن الله قد بعث محمداً وأنه رسول، غير أنه لا يدري لعله هو الزنبي. قال: هو مؤمن^(٣٨).

وواضح أن هذا النوع من الجهل بالإسلام لا يمكن تصوره إلا من هو حديث العهد به أو ممن يعيش على هامش المجتمع الاسلامي، في الأطراف، وبالتالي فهـ «الأرجاء» المبني عليه أرجاء خاص ينصرف معناه إلى المسلمين الجدد و«العوام» في الأصقاع البعيدة. ولم يكن أبو حنيفة، الفقيه المشهور ليدي هذه الفتوى لو لم يكن يعرف أن هناك فعلاً أصنافاً من المسلمين من هذا النوع. وبهذا يكون هذا النوع من الأرجاء لا يعني تأخير الحكم في مرتكبي الكبيرة إلى يوم القيامة، وبالتالي لا علاقة له بالأمويين وسلوكهم، وإنما الأرجاء بهذا المعنى هو طلب «الرجاء»، رجاء المغفرة هؤلاء المسلمين الجدد الذين يجهلون فرائض الإسلام ومحرماته، وبالتالي اعتبارهم «مواطنين» في الأمة الإسلامية لا يجوز إهدار دمهم ولا فرض الجزية عليهم بل الواجب معاملتهم كمسلمين مؤمنين، على المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية... الخ. وهذا هو المعنى الذي كان يعطى لـ «الأرجاء» في خراسان كما تذكر بعض المصادر. فأهل خراسان «لم يكن أرجاءهم هذا المذهب الخبيث: إن الإيمان قول بلا عمل وإن ترك العمل لا يضمر بالإيمان، بل كان أرجاءهم أنهم كانوا يرجون لأهل الكباشر العفران، رداً على الخوارج وغيرهم الذين يكفرون الناس بالذنوب، فكانوا يرجون، ولا يكفرون بالذنوب^(٣٩). و«المذهب الخبيث» الذي يقصده صاحب النص - ربما - هو مذهب جماعات من «الإباحيين» الذين كانوا بالبصرة خاصة. لقد كانت هذه المدينة ملتقى للأجناس والديانات والأفكار، كانت أشبه بـ «هونغ كونغ» اليوم، ولم يكن الناس فيها يلتزمون جميعهم بالواجبات الدينية، بل كان بعضهم «ليبراليين» إلى حد القول إن الإيمان هو مجرد الاعتراف بـ «لا إله إلا الله محمد رسول الله» وإن مجرد الإقرار بهذه الشهادة يكفي إذ «لا نضر مع التوحيد معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة». وواضح أن هذا النوع من الفهم «الليبرالي» لـ «الإيمان» لم تكن وراءه دوافع سياسية وإنما كان يعكس واقعاً اجتماعياً.

(٣٧) أبو الحسن محمد بن أحمد الماطلي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (بغداد: مكتبة المنقذ، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٤٩.

(٣٨) الأشعري، مقالات الاسلاميين، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣٩) عطوان، الفرق الاسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، نقلاً عن: تاريخ بغداد، ص ١٠٢.

هذا عن الذين تصنفهم كتب الفرق ضمن صف «المرجئة الخالصة» وواضح مما تقدم أن هذا تصنيف سطحي تماماً. أما عن تدعوهم تلك الكتب بـ «مرجئة الجبرية» والذين تحمل عليهم بشدة، فلا يمكن فهم آرائهم إلا إذا وضعت في إطارها السياسي الحقيقي. يتعلق الأمر أساساً بالجد بن درهم والجهم بن صفوان. أما الأول فلاخبار عنه قليلة، وكل ما تذكره عنه المصادر المتوافرة لدينا أنه كان مولى (قبل لآل مروان) وأنه كان ينزل الكوفة في أول حياته ثم انتقل إلى الشام حيث اصطنعه محمد بن مروان واتخذهُ مؤدباً لولده مروان، وإليه ينسب هذا الأخير (تختيراً = مروان الجعدي، آخر ملوك بني أمية). وتقول المصادر إنه بقي بالشام إلى أن أظهر القول بـ «خلق القرآن» فهرب إلى الكوفة حيث لقيه الجهم بن صفوان وأخذ عنه مذهبه. ثم تذكر المصادر نفسها أن نهايته كانت على يد خالد بن عبد الله القسري إذ قتله سنة ١٢٤هـ بالكوفة. وأمام هذا الفقر في أخبار الجعد بن درهم يكفي المؤرخون القدامى بآراء الجهم بن صفوان تلميذه ويعتبرونها على رأي واحد.

وآراء الجهم بن صفوان معروفة في الجملة، وهي تتمحور حول ثلاث مسائل: الأجزاء، «الجبر»، نفي الصفات. وهذا التصنيف هو من عمل المؤلفين في الفرق، فهم الذين ينسبون إليه القول بالأجزاء و«الجبر» كما ينسبون إليه نفي الصفات عن الله. ولا بد للباحث المعاصر من التحرر من هذه «التوصيفات» إذا هو أراد أن يتحرر من سلطة كتب «الملل والنحل»، لا بد له من قراءة آراء الجعد بن درهم وصاحبه الجهم بن صفوان على ضوء نشاطها السياسي وتحركها في إطار المعارضة للأُمويين. لقد كان الجعد بن درهم من المعارضين البارزين وقد انضم إلى يزيد بن المهلب الذي ثار على يزيد بن عبد الملك بن مروان بالعراق وأعلن خلعه ونادى بأن الخلافة يجب أن تكون شورى بين المسلمين ويأن الخليفة يجب أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه^(٤٠). وأما الجهم بن صفوان وكان هو الآخر من الموالي فقد شغل منصب وزير للثائر الحارث بن سريج الذي ثار على حكم بني أمية ونادى بالشورى والمساواة بين العرب والموالي ووعد بإسقاط الجزية عن أسلم من المعجم وإشراك مقاتلتهم في العطاء فانضم إليه كثير من المسلمين من «أهل القرى»^(٤١).

أما عن آراء الجهم في الأجزاء فيقدم لنا الأشعري ملخصاً عنها يقول فيه: إن من المرجئة «من يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله ويرسله ويجميع ما جاء من عند الله فقط، وإن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ورسوله والتعظيم لها والخوف منها والعمل بالجوارح [= العبادات] فليس بإيمان. وزعموا أن الكفر بالله هو الجهل به، وهذا قول يحكى عن الجهم بن صفوان.

(٤٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٨٢.

(٤١) يوليوس فلهوزن، تاريخ العقولة العربية من ظهور الاسلام إلى نهاية العقولة الأصوية، ترجمة محمد عبد الحمادي أبو رينة وحسين مؤنس، سلسلة الألف كتاب، ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٤٤١ - ٤٧١.

وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بحمده، وإن الإيمان لا ينقص ولا يضاعف أهله فيه، وإن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح^(٤٢). وهذا النوع من «الكلام» عندما يصدر عن شخصية معارضة للأمويين ناثرة عليهم، تطالب بالشورى والمساواة، لا يمكن أن يفهم إلا على أنه يدخل في أيديولوجيا المساواة نفسها، مساواة المسلمين الجدد من المعجم الذين لا يعرفون العربية ولا يؤدون شعائر الدين، كما كان الحال في المنطقة التي كان يتحرك فيها جهم وأصحابه. لقد كانت تلك المناطق مسرحاً لعمليات فتح و«فتح» مضاد، فكان الإسلام فيها غير مستقر، والناس في مد وجزر، فضلاً عن رسوخ الديانات القديمة، وانتشار حركة المطالبة بالمساواة داخل المناطق الإسلامية هناك. فتعريف الإيمان هنا بأنه مجرد «المعرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله فقط» معناه الاعتراف لسكان هذه المناطق بـ «المواطنة» الكاملة في دار الإسلام بمجرد قبولهم الإسلام، الشيء الذي يترتب عنه - شرعاً - اغناؤهم من الجزية. فـ «الأرجاء» هنا ليس في صالح الأمويين، بل هو بالعكس نوع من الاحتجاج على سياستهم المالية.

وهذا المضمون السياسي لهذا النوع من «الأرجاء» يتكامل تماماً مع ما ينسب إلى الجهم بن صفوان من القول بـ «الجبر». لقد كان الموالي «مجبرين» - بحكم عدم معرفتهم باللغة العربية وجهلهم لشعائر الدين وأيضاً بسبب ظروف الحرب التي كانت مستمرة هناك... الخ - على عدم أداء الفرائض الدينية كاملة، ولذلك فلا يجوز أن يؤاخذوا على وضعية ليسوا مسؤولين عنها، بل هم فيها في حكم المجبرين. والشذرات التي نقلها كتب الفرق عن «جبر» الجهم بن صفوان، هي عبارة عن مقتطفات مبتورة سيرتكب الباحث خطأ فاحشاً إذا أخذها مجزأة كما تقدمها له هذه الكتب. لا بد إذن من ربط بعضها ببعض وقراءة كل عبارة منها داخل جملة الآراء التي تنسب إلى الجهم خصوصاً وقد لعب الترحيب المذهبي دوره في عملية البتر والتجزئة التي تعرضت لها آراء جهم. وهكذا فيينا نقرأ في البغدادي قوله: «الجهمية اتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها... وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تنسب الأعمال للمخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحي من غير أن تكونا فاعلتين أو مستطعتين لما وصفناهما به^(٤٣). وبينها يعبر الشهرستاني، الذي ينقل عن البغدادي في الغالب، عن «جبر» جهم بعبارات قريبة من تلك، تفيد المعنى نفسه، نجد الأشعري أستاذهما الذي ينقلان عنه في أحيان كثيرة، يقدم لنا صياغة أخرى لآراء جهم في هذا الموضوع فيقول: «الذي نرد به جهم القول... أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا لله وحده، وأنه هو الفاعل وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: الشجرة تحركت ودارت الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه، إلا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له مضرراً بذلك...»^(٤٤). إن العبارات التي

(٤٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٤٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩.

(٤٤) الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣٨.

عبر بها كل من البغدادي والشهرستاني عن «الجبر» المنسوب إلى الجهم بن صفوان، عبارات متبورة لا يمكن قبولها، إذ كيف يمكن أن نتصور أن جهماً الناشر على الأمويين يكسر لايديولوجية الجبر التي هي ابيديولوجيتهم. أما عبارة الأشعري فهي، في نظرنا، أقرب إلى موقف جهم. وهي وإن كانت تحمل تناقضاً ظاهرياً فإن مضمونها السياسي واضح.

والحق أن هذا النوع من التناقض يجب البحث عن حقيقته لا في المنطق، بل في السياسة. كان الجهم يتبنى قضية الموالي، وهؤلاء كانوا من المسلمين الجدد غير قادرين على ممارسة الشعائر الدينية كما أشرنا إلى ذلك قبل، وهم بسبب ذلك غير مسؤولين، فهم من هذه الناحية في حالة اضطراب وبالتالي فلا يجوز مؤاخذتهم. هذا من جهة ومن جهة أخرى فيما أنهم بشر، خلق الله لهم القدرة على الفعل والارادة والاختيار، فهم مطالبون بتحسين وضعيتهم والعمل للخروج من حالة الاضطراب التي هم عليها. وأما الأمويون، وهم الطرف الآخر الذي يدخل ضمن «المفكر فيه» لدى جهم، فهم غير مضطرين، يعرفون العربية والحلال والحرام... الخ وبالتالي فهم يفعلون ما يفعلون بالقدرة التي جعلها الله تحت تصرف ارادتهم واختيارهم، وإذن فهم عاصبون. وإذا شئنا تلخيص وجهة نظر جهم بن صفوان من هذا المنظور قلنا: هناك الفعل الصادر عن ضرورة موضوعية كالجهل بالشيء وصاحبه في حكم «المجبور»، وهناك الفعل الصادر عن قدرة ومعرفة وصاحبه مختار ومسؤول.

هذه القراءة السياسية لأراء جهم في «الفعل» وأنواعه تركيبتها وتأييدها نظريته في «الصفات» وما يلزم عنها من القول بـ «خلق القرآن». وقد كانت هذه النظرية موضوعاً لردود فعل حادة من طرف أهل السنة والأشاعرة لأسباب سياسية ومذهبية، لقد فهموها كما «يفهم» الخصم آراء خصمه. هذا في حين أن وضع هذه النظرية في السياق العام لتفكير جهم وفي إطار مشاغله السياسية والايديولوجية يزيل عنها ما يبرر وصفها بـ «التعطيل» وغيره من النوعت الايديولوجية. كان جهم يقول: «لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيهاً، فمن كونه حياً عالماً وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق». وهذا القول يجب، في نظرنا، أن يفهم على ضوء قوله: «إن الله لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه»^(٤٥) وقوله: «لا يقال: إن الله لم يزل خلقاً بالأشياء قبل أن تكون»^(٤٦).

إن المسألة يجب أن تفهم إذن على ضوء معارضة جهم لايديولوجيا الجبر الأموي. كان الأمويون يقولون، كما بينا قبل، إن الله ساق إليهم الخلافة بسابق علمه، قضاء وقدر، أي أنه كان يعلم منذ الأزل أنهم سيتولون على الحكم، وعلم الله نافذ، فيكون الله هو الذي حتم عليهم أن يقاتلوا على الخلافة وأن يرتكبوا ما ارتكبوه من الأعمال لأن ذلك كله قد جرى وبسابق علمه. ولكي يرد جهم هذه الدعوى، ولكي يثبت للإنسان الإختيار والمسؤولية، قال إنه لا يجوز أن نصف الله بأنه يخلق الأشياء قبل وجودها، لأن ذلك يقضي إلى الجبر

(٤٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٨٦ - ٨٧.

(٤٦) الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣٨.

وإسقاط المسؤولية والحساب. وبطبيعة الحال فإذا قلنا هذا بالنسبة لصفة «العلم» فسينسحب أيضاً على الصفات الأخرى الماثلة لها، ولذلك قال جهنم إن الله لا يوصف بما يوصف به البشر: ولكي يخفي الجانب الأيديولوجي السياسي في أطروحته أخذ يبررها ويلتمس لها السند داخل العقيدة فقال: «لا يجوز أن يعلم [الله] الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق أفتي علمه هل ما كان أم لم يكن؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد. وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم»^(٤٧). وواضح أنه يطلب الحجّة لأطروحته هنا من تنزيه الله من الجهل، في حالة ما إذا تغير معلومه ولم يتغير علمه، ومن النقص في حالة ما إذا تغير علمه بتغير معلومه. إن تنزيه الله من الجهل والنقص يقتضي القول إنه لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه له وإنما يعلمه حين خلقه.

ومما أن التفكير المجرد يستند دائماً إلى نموذج «مشخص»، ومما أن «المفكر فيه» هنا عند جهنم هم الأمويون، فإن إرجاع ذلك الاستدلال «المجرد» إلى نموذج المشخص يجعل المسألة واضحة تماماً، ويمكن التعبير عنها كما يلي: إذا كان الله يعلم ما سيفعله الأمويون قبل أن يخلقهم وقبل أن يقصروا الحكم بالقوة فإننا سنكون أمام احتمالين: إما أن علمه سيبقى كما كان عندما هاجروا الكعبة مثلاً، وفي هذه الحالة إما أن نقول إن الله هو الذي أراد منهم ذلك قبل أن يفعلوه فيكون هو الذي حتمه عليهم، وهذا غير معقول ولا يجوز. وإما أن يكونوا قد فعلوا ما فعلوا من تلقاء أنفسهم وبمحض إرادتهم، وفي هذه الحالة نتساءل: هل علم الله هذا الذي فعلوه أم لا؟ فإذا علمه فسيكون علماً مضافاً إلى علمه السابق، وهذا لا يجوز لأن علمه كامل لا يحتمل الإضافة، وأما إذا قلنا إنه لم يعلمه فإننا سنكون قد أضفنا إليه الجهل. وإذن فالحل المعقول، الذي لا يجر إلى تناقضات ونقائص مثل تلك، هو أن نقول: إن الله خلق العالم بما فيه الإنسان وأن الأمور تجري في العالم حسب منن وقوانين قدرها تقديراً، كحركة الفلك مثلاً. أما الإنسان فقد خلق له، أو فيه، قدرة بها يفعل وإرادة واختياراً، وأكثر من ذلك بين له بواسطة الرسل وعن طريق العقل سبيل الخير وسبيل الشر. والإنسان هو الذي يختار هذه أو تلك فيفعل هذا أو ذلك. هنا، حين الفعل، يتدخل علم الله ليحكم بالحسن أو بالقبح، بالثواب أو بالعقاب.

وفي هذا الإطار أيضاً يجب أن نفهم قوله وقول أستاذه الجعديين درهم بـ «خلق القرآن»: القرآن كلام الله والكلام هو إفصاح عن العلم وتعبير عنه. وإذن فإذا كان العلم محدثاً وجب أن يكون الكلام محدثاً أيضاً. وبالتالي فالقرآن مخلوق. أما إذا كان القرآن قديماً، وهو كلام الله، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى قدم علم الله وبالتالي إلى «الجبر»، وبالتالي إلى إسقاط المسؤولية. والقول بـ «خلق القرآن» و«حدوث علم الله» معناه أن جميع ما يقوله القرآن عن الأفعال إنما ينصرف معناه إلى زمن الفعل إلى «أسباب النزول». وهذا يفسر النسخ، كما يفسر ما يحكيه عن الأقوام الماضية أو الحاضرة التي تعصي أوامره، ثم يأتي بأوامر

(٤٧) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٨٧.

أخرى. وبكيفية علمة فالحوار والجدال في القرآن يجري مع مخلوقات تتغير أفعالها وتتغير سلوكها، فكيف يمكن فهم ذلك إذا قلنا إنه قديم أزلي. هناك جانب آخر وهو أن في القرآن آيات تفيد «الجبر» وأخرى تفيد الاختيار. وحسب نظرية جهم يمكن القول: إن التي تفيد «الجبر» تعبر عن تجليات للضرورة التي خلقها الله في الكون، وإن التي تفيد الاختيار تعبر عن مظاهر حرية الإرادة والقدرة التي خص الله بها الإنسان.

وهكذا يمكن القول إنه بهذا النوع من «القراءة» السياسية لآراء المتكلمين الأوائل نستطيع فهمها، بل تفهّمها أيضاً. إن خصوصهم، في عصرهم أو في العصر التالي له، لم يكونوا متعدين لتفهمها، لأنهم كانوا خصوصاً سياسيين لهم أو لتلامذتهم، ولذلك لم يفهموا منها إلا ما يفهمه الخصم من آراء خصمه. أما نحن الذين نعتبر آراء هؤلاء وأولئك تراثاً لنا فيجب أن نضع خصوصيات الماضي جانباً وأن نحاول فهم رأي كل فريق بوصفه «صديقاً» بل «سلفاً»، ولكن دون أن نعتبر آراءهم ملزمة لنا لا في هذه المسألة ولا في تلك. لقد بنوا آراءهم كي تجيب عن الأسئلة التي كانت مطروحة في عصرهم. وعلينا أن نفعل نحن أيضاً الشيء نفسه، أن نحاول الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها علينا عصرنا، سواء تلك التي تخص حاضرنا ومستقبلنا أو تلك التي تتعلق بفهم ماضيها والانتظام في تراثنا.

- ٨ -

ومن خراسان ووضعيتها السياسية والاجتماعية في أواخر العصر الأموي، والتي كانت تنطق باسمها الأيديولوجيا التي نشرها أولئك الذين تصنفهم كتب الملل والنحل بـ «مرجئة الجبرية»، نعود إلى البصرة وإلى حلقة الحسن البصري بالذات حيث كان النقاش في مسألة الكفر والإيمان يتحدد، لا بوضعية المسلمين الجدد كما في خراسان، بل بالضغط والإرهاب اللذين كانت تمارسهما «وعدية الخوارج» أصحاب الأيديولوجيا «التكفير». يقول البغدادي كان واصل بن عطاء «من مشايخ مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة [= أقوى فرق الخوارج وأكثرها نفراً]، وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أهل الإسلام، على فرق: فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنوب كبير أو صغير مشرك بالله، وكان هذا قول الأزارقة من الخوارج. وزعم هؤلاء، أن أطفال المشركين مشركون ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم وقتل نساءهم سواء كانوا من أمة الإسلام أو من غيرهم. وكانت الصغرية من الخوارج [أصحاب زياد بن الأصغر] يقولون في مرتكبي الذنوب إنهم كفرة مشركون، كما قاله الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال. وزعمت النجدات [أصحاب نجدة بن هاشم الحنفي] من الخوارج أن صاحب الذنوب التي أجمعت الأمة على محرّمها ككافر مشرك، وصاحب الذنوب الذي اختلعت الأمة فيه حكم على اجتهاد أهل الفقه فيه. وعذروا مرتكب ما لا يعلم محرّمه، بجهالة تحرّمه إلى أن تقوم الحجة عليه. وكانت الاباضية من الخوارج [أصحاب عبد الله بن اباض] يقولون إن مرتكب ما فيه الوعيد مع معرفته بالله من وجب وما جاء من عنده كالفر كفران نعمة وليس بكافر كافر شرك. وزعم قوم من أهل ذلك العصر أن صاحب الكبيرة من هذه الأمة منافق، والمنافق شر من الكافر المظهر لكفره. وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله تعالى بأن كل ما جاء من عند الله حق، ولكنه فاسق بكبيرته، وقسقه لا يمتني عنه اسم الإيمان والإسلام. وحمل هذا القول الخامس مضي سلف الأمة من الصحابة وإعلام التابعين. فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز

واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب على الوجوه الخمسة التي ذكرنا خروج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلي الكافر والإيمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بن عطاء بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده من مجلسه فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة وانضم إليه قريته في الضلالة [كذا] عسروا بن عبيد... فقال الناس يومئذ فيها إنهما اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعها من يومئذ معتزلة^(٤٨).

لقد أثبتنا هذا النص على طوله لأنه يقدم لنا أكثر الروايات قرباً إلى الحقيقة والواقع، فيها نعتقد، عن ظهور فرقة المعتزلة، من جهة ولأنه من جهة أخرى يقدم لنا الإطار السياسي والايديولوجي الذي ظهرت فيه فكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي كانت المنطلق الذي قام عليه فكر مدرسة المعتزلة. وإذا كان الحسن البصري قد قاوم «الخير» الأموي بتقرير قدرة الإنسان على الفعل، وبالتالي مسؤوليته على ما يفعل، كما بينا قبل، فإنه في مسألة «مرتكب الكبيرة» كان يرى رأي جمهور أهل السنة، أي أنه فاسق ولكن فسقه لا يخرج من كونه مؤمناً، ما دام يؤمن بالله وبكتبه ورسوله... وبعبارة أخرى: مرتكب الكبيرة مؤمن عاص، إن شاء الله غفر له. وهذا الموقف ينطوي على رفض لوجهة نظر الخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة كما رأينا، وعلى ادانة للأمويين إدانة «خفيفة»: «مؤمن عاص إن شاء الله غفر له، ولكنه ينطوي في ذات الوقت على نوع من التساهل في مسألة الوعد والوعد. ذلك أنه إذا كان الله سيغفر للمؤمن العاصي فعنى هذا أنه سيخلف وعيده، علماً بأن الله توعد مرتكبي الكبائر بالعقاب الشديد. ومثل ذلك يقال بالنسبة لوعده أصحاب الحسنات بالشواب. والتساهل في الوعد والوعد يؤدي حتماً إلى تركية ادعاء الخلفاء الأمويين بأنهم لا يجري عليهم حساب ولا عقاب... الخ. وهكذا نعود إلى وضعية: إما... وإما: إما ايديولوجية التكفير، وإما ايديولوجية الخير وما يرتبط بها من القول باستثناء الخلفاء الأمويين من العقاب.

وللخروج من هذا المنطق الضيق الثنائي القيمة قال واصل بن عطاء بمنزلة ثالثة، بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر، هي منزلة «الفاسق» الذي هو: لا مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً. ويشرح الشهرستاني وجهة نظر واصل هذه فيقول: «ورجحه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن تحصيل خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع تحصيل الخير وما استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً. وليس بكافر مطلقاً أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها. لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدين فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير. لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار»^(٤٩). معنى ذلك أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار ما لم يتب. وبالتالي فما دام في الدنيا حياً يرزق من دون أن يتوب فحكمه حكم الكافر. وإذا عرفنا أن استراتيجية «القلدين» الذين ينتمي إليهم واصل كانت ترمي من جملة ما ترمي إليه التأثير في الحكام الأمويين وممارسة الضغط السياسي / الديني عليهم أدركنا المغزى السياسي لاشتراط التوبة. إن التوبة هنا تعني تراجع

(٤٨) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨، والبندادي، الفرق بين الفرق، ص ٩٧ - ٩٨.

(٤٩) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨.

الأمويين عن سياستهم وسلوك سيامة الثوري والمساواة... الخ التي ينادي بها القديرون. بعبارة أخرى لقد جعل واصل بن عطاء شرعية الحكم الأموي معلقة على التوبة، الشيء الذي يجعل الخروج والثورة أمراً وارداً، وهذا ما استبينه بعد قليل.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لما كان الموقف الحقيقي من الحاضر في ذلك الوقت إنما يتحدد من خلال الموقف المتخذ من الماضي، والمتصود هنا الصراع بين علي ومعاوية، فلقد كان علي واصل بن عطاء أن يجد صيغة للحكم على ذلك الصراع تنجم وتكامل مع قوله بـ «المنزلة بين المنزلتين» وذلك ما فعل، فبدلاً من تحطئة معاوية وأصحابه بالذات أو علي وأصحابه بالذات، وبدلاً من القول بـ «الارجاء» الذي يقضي بتعليق الحكم وتفويض المسألة إلى الله، الشيء الذي يطوي على تأييد ضمني للأمويين، بدلاً من ذلك كله قال واصل «في الفريقين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين أن أحدهما غطى، لا بعينه، وكذلك قوله في عثمان وقناتيه وخذليه. قال: إن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه». ومعنى ذلك أن ملابسات الفتنة التي حصلت زمن عثمان، والحرب التي جرت بين علي وطلحة والزبير ثم بين علي ومعاوية ملابسات معقدة، يصعب إن لم يكن يستحيل تبيين الخطأ من الصواب فيها خصوصاً والروايات متناقضة... الخ، ولكن الواقع لا يرتفع: لقد تقاتل هؤلاء وتبشروا في قتل المسلمين، فالحق ثابت إذن. وبما أنه لا يمكن تحديد المخطئ بعينه فإن الطرفين معاً سيبقيان محل شبهة وعممة. والنتيجة المترتبة على هذا «إن أقل درجات الفريقين ألا تقبل شهادتهما كما لا تقبل شهادة المتلاعنين»^(٥٠). وواضح أن من بين ما يدخل في «الشهادة» رواية الحديث. ومن هنا كان واصل بن عطاء وغيره من المعتزلة لا يعتمدون الحديث أساساً ويقولون بأسفية «العقل» على «النقل».

وكما «تكلم» واصل بن عطاء في مسألة «مرتكب الكبيرة» من منظور إثبات المسؤولية فعمل الشيء نفسه في مسألة «القدر» سالكاً مسلك زميله معبد الجهني وغيلان الدمشقي وأستاذه الحسن البصري. ويلخص الشهرستاني رأيه في هذه المسألة كما يلي: كان واصل بن عطاء يقول: «إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو الجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك... ويستحيل أن يخاطب - الله - العبد بـ «افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل. ومن أنكره فقد أنكر الضرورة [= العقلية: المنطق] استدلالاً بآيات على هذه الكلمات»^(٥١). وكما «تكلم» واصل في «القدر» ضد أيديولوجيا الجبر الأموي وتكلم، كذلك في «الصفات» في الإطار نفسه والهدف ذاته. قال إن الله لا يوصف بالمعلم والقدرة والإرادة والحياة كما يوصف البشر، على نحو ما رأيناه عند الجهم بن صفوان، ونفي «الصفات» وهي تؤول كلها إلى صفة «العلم» من مقتضيات القول بحرية الإرادة والثواب والعقاب كما رأينا عند جهم كذلك. وهذا ما سيطلق عليه فيما بعد

(٥٠) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٩.

(٥١) نفس المرجع، ج ١، ص ٤٧.

مصطلح «التوحيد والعدل»: التوحيد معناه تنزيه الله من الصفات التي تطلق على البشر والعدل معناه نفي الظلم عنه وإثبات القدرة على الفعل والإرادة والاختيار والمسؤولية للإنسان.

ولم يقتصر نشاط واصل بن عطاء على مواجهة الجبر الأموي والإرجاء السياسي الذي يخدم فضيتهم، بل إنه واجه أيضاً ميتولوجيا الإمامة فقال بالشورى ورد على القائلين بـ«الوصية» و«البداء» مؤكداً حول هذه المسألة الأخيرة أن النسخ إنما يكون في الأحكام ولا يكون في الأخبار. كما تجند للرد على الثنوية والزنادقة والفرق الغنوصية الأخرى فناظر أصحابها وألّف في الرد عليهم كتاباً بعنوان الألف مسألة في الرد على المانوية، ويبدو أنه كان كتاباً ضخماً إذ كان الجزء الأول منه يشتمل على «نيف وثمانين مسألة»^(٥٢).

وهكذا نرى أن واصل بن عطاء، مؤسس فرقة المعتزلة، قد وتكلم سياسياً في جميع القضايا الدينية التي أثيرت في عصره وحدد فيها وجهة نظر خاصة، تنفرد عنها آراء فرعية في قضايا فرعية. ووجهات النظر التي حددها واصل في القضايا الأساسية التي ذكرنا هي التي سيطلق عليها فيما بعد اسم: «أصول المعتزلة»، وهي خمسة: التوحيد (= التنزيه، نفي الصفات) والعدل (= الله لا يظلم، لا يجبر أحداً بفعل شيء ثم يعاقبه عليه) والتميز بين المنزلةين (مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً، هو في حكم الكافر ما لم ينسب. وهذه المسألة تسمى أيضاً: الأسماء والأحكام) والوعد والوعيد (الله ينفذ وعده بالشواب ووعيده بالعقاب ضرورة) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد التزم بهذا المبدأ جميع رجال حركة التنوير التي تحدثت عنها، قولاً وعملاً ولكن بصورة عقلانية، كما سنرى في الفقرة التالية.

- ٩ -

لم تكن الشخصيات العلمية السياسية التي تحدثنا عنها رجال فكر وحسب، بل كانوا أيضاً دعاة «حركيين» يمارسون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جميع الأوساط بما في ذلك بلاط الأمويين نفسه، حتى إذا يتسوا أو أحسوا بأن السلطة تضمر لهم شراً التحقوا بصنفوف الثائرين - من غير الخوارج - رافعين لواء المطالبة بالعدل والتسوية. إن مصادر عديدة تفيد «إن القدرة من أهل الشام والعراق كانوا يهاجمون سياسة بني أمية ويجهرون بمفاسدها جهراً، تهنين لهم بالظلم والعدوان والتصرف في أموال المسلمين حسب هواهم، وأنهم كانوا يناهضون نظريتهم في الخلافة واصفين لهم بالسلط والظلم على الناس، وأنهم كانوا يريدون إسقاط دولتهم ويسعون إلى ذلك ما استطاعوا إليه سبيلاً، حيناً يؤلبون الناس عليهم، وحيناً يؤيدون خصومهم، وحيناً يترقبون بهم فإذا أمكنتهم الفرصة ثاروا مع الثائرين»^(٥٣).

(٥٢) ابن المرتضى، المنية والأمل، وابن النديم، الفهرست.

(٥٣) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، ص ٥٠.

بالفعل، التحق كثير من رجال حركة التنوير هذه بالثائرين في زمانهم. وإذا كان الرعيل الأول منهم لم يتمكنوا من تغيير الوضع، إذ تمكن الأمويون منهم ومن الثورات التي التحقوا بها، فلقد استطاع الجيل الثاني منهم أن يضمروا إليهم أميراً أموياً هو يزيد بن الوليد بن عبد الملك (= يزيد الثالث) فتحالفوا معه على عزل ابن عمه الوليد بن يزيد الذي كان مستهتراً، فتمكن من ذلك وولي الخلافة سنة ١٦٦هـ. وكان يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه من الأصول الحسنة^(٥٤)، كما استطاع هؤلاء أن يخترقوا الطوق القبلي اختراقاً، فاعتنقت مذهبهم بطون من القبائل الربعية والبيانية والشامية التي كانت ساخطة على الخلفاء الأمويين المتأخرين الذين كانوا قد أبعدوها عن السلطة بحماية للقبسية. كما تغفل رجال حركة التنوير هذه في صفوف موالي القبائل الشامية وبين أهل المزة وداريا من غوطة دمشق^(٥٥).

وتدلنا خطبة يزيد بن الوليد حين ولي الخلافة على نوع القضايا التي كانت مطروحة. فلقد قدم في خطبته تلك تعهدات تخص المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي لا شك أنها كانت تلبية لمطالب الناس في ذلك الوقت، وبالتالي يمكن النظر إليها كـ «برنامج» سياسي واجتماعي لحركة التنوير في ذلك الوقت. قال يزيد بن الوليد في خطبته: «أيا الناس، والله ما خرجت أشراً ولا بطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك... ولكني خرجت غضباً لله ورسوله ودينه داعياً إلى الله وستة نبيه (ص) لما هدمت معالم الهدى وأطفئ نور أهل التصوى وظهر الجبار العنيد (الوليد بن يزيد) المستحل لكل حرمة الراكب لكل بدعة. وأنه لا ين عمي في النسب وكفي في الحساب... أيا الناس ان لكم علي أن لا أضع حجراً على حجراً، ولا لبنة على لبنة، ولا أكره نيراً [أخفوه] ولا أكنز مالاً ولا أعطي زوجاً ولا ولداً، ولا أنقله من بلدة إلى بلدة حتى أمس فقر ذلك البلد وخصاصة أهله بما يعينهم، فإن فضل نقله إلى البلد الذي يليه ممن هو أرحم إليه [= على خلاف ما كان عليه الأمر من قبل إذ كانت الأموال تنقل من الأطراف إلى المركز] ولا أجركم في بعوثكم [- لا يبقوهم مجتدين في الأصمق البعيدة كمنفيين هناك] فافتنكم وافتن أهليكم، ولا أغلق بابي دونكم فباكل قويمكم ضميكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما يجلبهم به عن بلادكم وانقطع به نسلهم، وإن لكم أعليانكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر [كانت الأعليات، الأجور، والأرزاق المؤونة، متأخر عن مواعيدها] حتى تستدر المعيشة بين المسلمين فيكون أفضاهم كأدناكم. فإن أنا وفيت لكم بما قلت فليكم السمع والطاعة وحسن المؤازرة، وإن لم أف لكم فلكم أن تخلعوني، إلا أن تستيؤوني، فإن أنا تيت قبلكم مني، فإن علمتم أحداً ممن يعرف بالصلاح يعطيكم من نفسه مثل الذي أعطيتكم فأردتم أن تبايعوه فأنا أول من يبايعه ويدخل في طاعته^(٥٦)». وكتب يزيد بن الوليد أماناً إلى الحارث بن سريج جاء فيه: «أما بعد، فإننا غضبنا لله أن عطلت حدوده وبلغ عباده كل مبلغ وسفكت الدماء بغير حلها، وأخذت الأموال بغير حقها، فأردنا أن نعمل في هذه الأمة بكتاب الله عز وجل وستة نبيه (ص)، ولا قوة إلا بالله. فقد أوضحنا لك عن ذات أنفسنا فاقبل أماناً ومن معك، فإنهم إخواننا وأمرائنا^(٥٧)» وكان الحارث بن سريج من الثائرين المتأثرين بحركة التنوير كما ذكرنا. ومن سوء حظ هذه الحركة أن عهد يزيد

(٥٤) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٢٤٣.

(٥٥) عطوان، نفس المرجع، ص ٤٧.

(٥٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٤، ص ٢٥٥.

(٥٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٧٠.

الثالث هذا لم يدم سوى مدة قصيرة إذ توفي بعد ستة أشهر فقط من ولايته. وقد دخلت الدولة الأموية بعده في مرحلة الاحتضار^(٥٨).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى أن هؤلاء القدرية/ المعتزلة لم يقتصرُوا في نشاطهم التنويري على محاولة التأثير في البلاط الأموي وفي رجال القبائل وحدهم، بل إنهم كانوا يرسلون الدعاة إلى الأقطار النائية للتبشير بأرائهم والإعداد لـ «الثورة». من ذلك ما تذكره مصادرنا من أن واصل بن عطاء كان قد بعث أربعة من الدعاة إلى أطراف الامبراطورية الاسلامية في عهده: إلى خراسان وأرمينيا واليمن والمغرب. وقد تمكن مبعوثه إلى المغرب واسمه عبد الله بن الحارث من نشر الاعتزال في شمال البلاد من طنجة إلى ولبلي إلى تاهرت بالجزائر. وتقول بعض المصادر إن عبد الحميد الأوربي الذي آوى ادريس بن عبد الله الحسيني مؤسس الدولة الأدرسية بالمغرب كان معتزلياً، مما يدل دلالة قوية على أن الحركة التنويرية الاعتزالية التي اعتنقتها جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية في شمال المغرب هي التي مهدت للدولة الأدرسية. والعلاقة بين الزيدية والحسينيين علاقة متينة كما أشرنا إلى ذلك قبل. أضف إلى ذلك تأثير المذهب الإباضي بشمال أفريقيا بوجهة نظر المعتزلة في مجمل المسائل العقديّة^(٥٩)، مما يدل على مدى انتشار الفكر المعتزلي في شمال أفريقيا في أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية.

ولم يكن انتشار الاعتزال بين البربر من طنجة إلى تاهرت راجعاً إلى مجرد الاقتناع بوجهة نظر معينة في المسائل العقديّة، فلقد كان البربر آنذاك غير محربين ولم يكن من الممكن أن ينتشر الاعتزال بينهم إلا إذا لبس لباساً سياسياً واضحاً ومباشراً. ومن هنا يبدو أن الحركة التنويرية الاعتزالية كانت حركة سياسية معارضة بالدرجة الأولى، خصوصاً في الأطراف. يؤكد هذا تعاون أصحاب واصل مع «الخارجيين» من الزيدية في خراسان. لقد خرج ابراهيم بن عبد الله بن الحسن (بن الحسن بن علي بن أبي طالب) في خراسان بتأييد ومناصرة من جانب عثمان الطويل مبعوث واصل بن عطاء إلى تلك المناطق^(٦٠). وليس من الصدفة في شيء أن يخرج ابراهيم بن عبد الله هذا في خراسان حيث كان يعمل مبعوث واصل، ثم يلجأ ادريس بن عبد الله بن الحسن (أخوه) إلى المغرب حيث كان أتباع واصل منتشرين كما ذكرنا، بل لا بد أن يكون ذلك بتدبير واتفاق مع قيادة الحركة في البصرة.

وأخيراً وليس آخراً، لا بد من الإشارة إلى علاقة المعتزلة هؤلاء بالدعوة العباسية نفسها. وفي هذا المجال يبرز اسم عمرو بن عبيد صديق واصل بن عطاء، وقد كان مقره هو الآخر بالبصرة وكان يتصل من هناك بالقبائل البهائية ويشهر بأعمال الولاة الأمويين وظلمهم. يحكى

(٥٨) نلليو، في: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية (القاهرة: دار النهضة المصرية)، ١٩٦٥، ص ١٩٦.

(٥٩) نفس المرجع، ص ١٩٦.

(٦٠) الأصمعي، مقتل الطالبيين، ص ٢٤٤.

عنه أنه مر ذات يوم بالوالي يقطع يد سارق فقال قوله المشهورة «سارق السريرة يقطع سارق العلاتية». وكان ممن شجع يزيد بن الوليد على الثورة. وعندما توفي ربط علاقات بالدعاة العباسيين، وكانت له صداقة متينة مع أبي جعفر المنصور، قبل قيام الدولة العباسية وبعد قيامها. وقد حاول هذا الأخير استمالة عمرو بن عبيد واستلحاقه بجهاز الدولة، فرفض. وفي هذا الصدد يروى أن عمرو بن عبد وعظ أبا جعفر المنصور، وهو خليفة، واشتد عليه فقال له المنصور: «فما أصح، قد قلت لك: خاتمي في يدك، فعال وأصحابك فاكفي. قال عمرو ادعنا بعدلك تسخ لك أنفسنا بعونك. يبائك ألف مظلمة أردت منها شيئاً تعلم أنك صافق»، وفي رواية أخرى قال له المنصور: «اعني بأصحابك يا أبا عبيد» فأجابته: «ارفع علم اخنوخ بنعك أهله»^(٦١). وقد توفي عمرو بن عبيد زمن أبي جعفر المنصور سنة ١٤٤ هـ وكان مولى لبني عميم.

من كل ما تقدم نستبين الدور الهام الذي قام به أولئك الرجال الذين تصنفهم كتب الملل والنحل تحت أسماء «القدرية» و«الجهمية» و«المعتزلة» في تطوير الفكر السياسي والديني في العصر الأموي. لقد قاوموا أيديولوجيا الجبر وأيديولوجيا التكفير وميشولوجيا الإمامة والتيارات المانوية والغنوصية، فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين. وإذا كان لكل ثورة كبرى انتليجيسيا خاصة بها، أي مفكرون متنورون يحملون مشروعها ويشرون به، فإنه يمكن القول بدون تردد إن رجال حركة التنوير هذه هم الممهدون الحقيقيون للثورة العباسية. لقد عملوا على اختراق «القبيلة» باستقطاب الناس في فرق وأحزاب وراء أطروحات تناهض أطروحات الجبر والتكفير وتبشر بالشورى والمساواة... الخ، فنشروا بذلك أيديولوجيا تنويرية عقلانية تؤكد الحرية والاختيار والمسؤولية والجزاء.

وكما هو شأن الانتليجيسيا في تاريخ الثورات فلم تكن القيادة السياسية في الثورة العباسية في يد هؤلاء، بل كانت لهم القيادة الفكرية، أو على الأقل كانت مساهمتهم فيها واسعة وعميقة. وهكذا فإذا وجدنا المعتزلة في العصر العباسي ذوي شأن في المجتمع والدولة فإن ذلك لم يأت صدفة، وإنما كان استمراراً لحضورهم، ذلك الحضور البارز، في عصر الإعداد للثورة.

(٦١) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٢، ص ٩٩، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،

ج ٢، ص ٣١٣.

الفصل العاشر

الأيديولوجيا السلطانية

وفقه السياسة

- ١ -

مع قيام الدولة العباسية حدثت تطورات هامة على مختلف الأصعدة فبرزت معطيات جديدة ستقعها قمعاً إذا نحن احتفظنا بجهازنا المفاهيمي الذي وظفناه في الفصول الماضية كما هو، بدون تعديل أو تطوير. ان استيعاب المعطيات الجديدة الاجتماعية منها والسياسية والفكرية التي ظهرت مع قيام الدولة العباسية يتطلب منا ليس فقط إعطاء مضامين جديدة لعناصر جهازنا المفاهيمي الذي اعتمدهنا حتى الآن بل يفرض علينا، أكثر من ذلك، إدخال مفاهيم جديدة في هذا الجهاز، مفاهيم تكمله وتمتجه الفدرة على استيعاب ما أفرزته التطورات التي رافقت الثورة العباسية أو ظهرت بعدها، بالصورة التي تجعل حديثنا عن محددات العقل السياسي العربي وتجلياته يعكس التطور الذي حصل. من أجل هذا سنخصص هذه الفقرة لإعادة بناء جهازنا المفاهيمي وشرح مضمون العناصر الجديدة التي سنضيفها إليه.

إن أول مفهوم يفرض نفسه علينا الآن ونحن بصدد الثورة العباسية ودولتها هو مفهوم «الكتلة التاريخية». ذلك أننا مترنكب خطأ كبيراً إذا نحن نظرنا إلى الثورة العباسية من زاوية أنها «ثورة الفرس ضد السيادة العربية»، أو انخرطنا في هذا النوع من النظر إلى الأمور بالرد على هذه الدعوى بدعوى مضادة تبرز دور «العرب» في قيادة الثورة وفي مجلس نقابها وفي جندها... لتؤكد بذلك طابعها العربي، أو على الأقل نخفف من المبالغات التي تلغي دور العرب فيها^(١). إن الزوج: فرس / عرب أو عرب / عجم لا يستوعب ولا يستطيع أن يستوعب كلية الثورة العباسية. إن مفهوم «الكتلة التاريخية» هو، في نظرنا، وحده القادر على

(١) انظر عرضاً لهذا النوع من الآراء في تفسير الثورة العباسية في: حسين عطوان، الدعوة العباسية: مبادئ وأساليب (عمان: مكتبة المحاسب، د.د. [ب.د.]، الفصل الأخير.

التعبير عن القوى التي قامت بذلك الانقلاب التاريخي الذي أدى إلى سقوط دولة الأمويين وقيام دولة العباسيين. و«الكتلة التاريخية» لا تعني مجرد تكتل أو تجمع قوى اجتماعية مختلفة، ولا مجرد تحالفها، بل تعني كذلك التحام القوى الفكرية المختلفة (الأيديولوجيات...) مع هذه القوى الاجتماعية وتحالفها من أجل قضية واحدة. إن الفكر يصبح هنا جزءاً من بنية كلية وليس مجرد انعكاس أو تعبير عن بنية ما. ذلك ما حصل بالفعل: لقد شاركت في الثورة العباسية جميع القوى الاجتماعية التي كانت لها مصلحة في التغيير: عرب، موال، زعماء قبائل عربية، دهاقين الفرس، فلاحون، حرفيون، تجار، ضعفاء الناس، أغنيائهم... الخ والتحمت مع هذه القوى كل الأيديولوجيات المعارضة: ميثولوجيا الامامة (العلوية والعباسية) حركة التنوير، فقهاء... الخ.

هكذا تحقق في هذه «الكتلة التاريخية» ومن خلالها ذلك التوافق الضروري، ليس فقط بين «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة» بل أيضاً، وهذا ما كان يتطلبه الوضع يومئذ، بين العناصر المكونة لكل واحدة من هذه المحددات. فـ «القبيلة» لم تعد تعني اليانبة أو المضربة وحدهما ولا العرب أو العجم، أحدهما ضد الآخر، بل لقد أضحت مضمونها يتحدد بـ «الآخر»: الدولة الأموية. إن جميع القوى المعارضة للأمويين من العرب والعجم، من الفقراء والأغنياء كانت تشكل، موضوعياً وذاتياً، و«القبيلة» المناهضة للأمويين. وكذلك الشأن بالنسبة لـ «الغنيمة» إذ لم تعد تعني مجرد التوزيع «العادل» للفيء والمعطاء بإشراك الجند من الموال فيهما، بل باتت تعني أيضاً إسقاط الجزية على كل من أسلم من العجم والعمل بما كان جارياً من قبل بالنسبة للعرب الذين امتلكوا «أراضي الخراج» أي اعفاؤهم من ضريبة الخراج واعتبار أراضيهم هذه أراضي العشر. وهكذا أصبحت «الغنيمة» تعني المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من الياة المالية الأموية وتقلباتها. ومثل ذلك يقال على مستوى «العقيدة». لقد جمع العباسيون في شعارهم الرئيسي، شعار الدعوة لـ «الرضا من آل محمد» بين المضمون السياسي العملي لميثولوجيا الامامة، وهو حصر الخلافة في «آل محمد»، وبين المضمون السياسي للشرعية القرشبة (الائمة من قريش) والمضمون الديني السياسي لـ «الشورى»: باعتبار أن «الرضا» معناه من يختاره الناس ويرضونه. هذا إضافة إلى توظيف العباسيين لشعار «العمل بالكتاب والسنة» الذي أبعد عنهم كل شبهة وجذب إليهم رجال الدين من كل فرقة. وعندما انتصرت الثورة وأقامت دولتها كان لا بد من أن تظهر الحاجة إلى ترتيب جديد لهذه القوى المتعددة المكونة لتلك «الكتلة التاريخية». ولكي تبين طبيعة الحاجة إلى ترتيب جديد نذكر بما كان عليه أمر الدولة والمجتمع قبل قيام الثورة العباسية.

سبق أن بينا كيف أن مجتمع دولة الدعوة المحمدية زمن الخلفاء الراشدين كان يتألف من منزلتين فقط: كان الأمراء والعلماء فريقاً، والجند والرعية فريقاً آخر، ولا شيء غير هذين الفريقين يستحق أن يوضع في منزلة خاصة. وعندما قامت دولة «السياسة» مع معاوية أصبح الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر (في القمة) وأصبح الجند فريقاً والرعية فريقاً آخر (في

القاعدة). وقد تطور الوضع خلال العصر الأموي في اتجاه قيام انقسام عمودي لمهرم المجتمع يجعل من الأمراء والجنود أي المجتمع السلمي كما كان يومئذ (= الدولة) فريقاً، ومن العلماء والرعية أو المجتمع المدني (= القوى المعارضة) فريقاً آخر. وابتداع الثورة العباسية وتشكل «الكتلة التاريخية» التي نتحدث عنها صارت كل القوى التي تقع خارج الدولة الأموية كجهاز سياسي وعسكري تشكل «فريقاً واحداً» قوامه العناصر التالية: الأمراء (الإمام وأهل بيته) والعلماء والجنود والرعية. وعندما انتصرت الثورة وأقامت دولتها صار الوضع الجديد يفرض ترتيب هذه العناصر بالصورة التي تجعل من القوى المعارضة دولة، وهنا سيتحكم منطق الدولة على منطق الثورة كما هو الشأن دائماً في مثل هذه الحال. وواضح أن هذا الوضع الجديد الذي أفرزته الثورة وخرج من جوف كتلتها التاريخية لا يمكن أن يتعبه مفهوم «القبيلة» بمفرده وبالشكل الذي وظفناه به من قبل. إنه لا بد إذن من إعادة بناء هذا المفهوم.

والواقع أن العصر العباسي والعصور التالية له لا يمكن وصفها، بالمعنى العلمي لكلمة وصف (كما تستخدم في اللسانيات أو في الفيزياء مثلاً)، بتوظيف المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) كما تعاملنا معها في اللحظات الثلاث السابقة من تاريخ تطور المجتمع والدولة في الإسلام. إن المعطيات التاريخية الجديدة التي سترز ابتداء من أواخر العصر العباسي الأول (القرن الثالث) تفرض علينا التمييز بين دولة «المركز» (الدولة التي تتخذ عاصمتها في بغداد أو قرطبة أو فاس أو القاهرة) ودولة «الأطراف» سواء تلك التي تبقى مستقلة في هذه الجهة أو تلك من المحيط أو تلك التي تطورت داخل الخلافة لتصبح دولة داخل الدولة المركزية.

إن التمييز هنا بين «دولة المركز» و«دولة الأطراف» تمييز ضروري وإجرائي. ذلك لأنه مع قيام الدولة العباسية برز نموذج جديد للدولة في الإسلام، يختلف من كثير من الوجوه عن النموذج الذي كان معروفاً إلى ذلك الوقت، وهو نموذج الدولة الأموية ودولة الخلفاء الراشدين. «النموذج الأموي» يتأسس كيان الدولة فيه على ممارسة نوع من السياسة في «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة» بكيفية مباشرة: المجالدة أو شرعية الأقوى، الشرعية القرشية على مستوى «القبيلة» والعطاء السياسي على مستوى «الغنيمة»، مع نوع ما من التعالي بالسياسة، أو التوظيف الأيديولوجي المباشر للدين على مستوى «العقيدة». أما «النموذج العباسي» فيتميز بكون الهيئة الاجتماعية وهرمها تنظمها بنيتان: بنية سطحية وبنية عميقة. أما البنية العميقة فتبقى دائماً محكومة بالمحددات الثلاثة، «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة»، التي تتناوب على «التحديد النهائي» حسب الظروف. وأما البنية السطحية فيتطلب وصفها ادخال مفهومين جديدين آخرين إلى جهازنا المفاهيمي هما: مفهوم «الخاصة»، ومفهوم «العامة». وهما مفهومان إجرائيان لا غنى لنا عن توظيفهما إذا نحن أردنا التعبير عن جملة التطورات التي حصلت والتي سيكون لها دور هام في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي: تدوينه وتثبيت مخايله ومرجعياته.

ليس لمة شك في أن لفظي «خاصة» و«عامة» قد استعملتا قبل العصر العباسي للدلالة

على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين. ولكن دلالة هذين اللفظين كانت، في الغالب، لا تتجاوز حدود المعنى اللغوي. ولم يصبح اللفظان مصطلحين سياسيين اجتماعيين يحملان قوة المصطلح، أو المفهوم، إلا في أوائل العصر العباسي. ففي هذا العصر أصبح اللفظان يدلان ليس فقط على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين، بل أيضاً على منزلتين اجتماعيتين، لكل منهما سلطته وتقاليده الاجتماعية والفكرية الخاصة، وتدخلان، كلاً على حدة، وعبر قنوات مختلفة، في علاقة مع منزلة قمة الهرم الاجتماعي: الخليفة (أو «الأمير» بكيفية عامة: السلطان السوي... .). وقد برز المفهومان على صعيد الخطاب السياسي كما على صعيد الواقع الاجتماعي الجديد الذي ظهر مع قيام دولة «الثورة»، ليعبر عن تطور جديد لم يكن يفرض نفسه من قبل كـ «واقع» مكتشف على سطح المجتمع، واقع أن الهرم الاجتماعي أصبحت تعلوه، بنية جديدة تشكل «الخاصة» و«العامة» إلى جانب «الأمير» عناصرها الرئيسية، فكان لا بد من هذين «المصطلحين» لتسمية الأشياء بأسمائها و«إنزال الناس منازلهم». ومسألة إنزال الناس منازلهم في العصور القديمة والوسطى كانت من مظاهر «العدل» بل هي «العدل» نفسه على الصعيد السياسي / الاجتماعي.

لقد كانت هناك مع انتصار الثورة العباسية ثلاث منازل واضحة ومتمايزة: منزلة الخليفة، منزلة الأمراء من أهل بيته والوزراء وكبار أهل دولته من العلماء والفقهاء ورؤساء القبائل وكبار التجار، وهؤلاء يشكلون «الخاصة» يأتي بعد ذلك بقية الناس وهم «العامة». أما الصنف الرابع من الناس وهم «الجنود» فرؤساؤهم منزلتهم منزلة الخاصة وعامة العسكر منزلتهم منزلة العامة. كانت هناك إذن منازل ثلاث هي عبارة عن مراتب اجتماعية / سياسية متدرجة على النحو التالي: الخليفة في القمة، والخاصة في الوسط (= منزلة بين المنزلتين) ثم العامة في قاعدة الهرم. وتقوم بين هذه المنازل الثلاث شبكة من العلاقات، الثابتة في إطار بعض التحولات، مما يجعل منها بنية هي «البنية السطحية» للهرم الاجتماعي. ونحن نصفها بأنها «سطحية»، لا بالمعنى الوضعي للكلمة، بل بمعنى أنها المعطى المباشر الذي يخفي وراءه معطى آخر غير مباشر هو ما ندعوه «البنية العميقة» للمجتمع التي إليها ينتمي «اللاشعور السياسي»، في مثل هذه الحال، والتي تتحدد العلاقات فيها بالمحددات الثلاثة: «القبيلة»، «الغنيمة»، «العقيدة».

وإذا نحن نظرنا إلى هذا التصنيف من زاوية علاقة «المفهوم» بالمعطى الواقعي الذي يعبر عنه، أمكن القول إن رواج الزوج خاصة / عامة كأداة للتصنيف في العصر العباسي يعكس بروز نوع من العلاقات الاجتماعية، وبالتالي من علاقة الفكر بالواقع، يختلف عما كان عليه الحال في مجتمع «القبيلة». ذلك أن العلاقات في مجتمع «القبيلة» تتدرج على شكل دائري من القبيلة كإطار عام إلى البطن، إلى الفخذ، إلى العشرة... وكل دائرة من هذه الدوائر تشبه «الخيمة» في بنيتها: هناك العمود الذي يرفع الخيمة في الوسط وبه يقوم لها وجود، وهناك الأوتاد التي تمسك الخيمة من الأطراف فتحفظها من تأثير «الخارج» كالرياح والأمطار... الخ، ثم هناك «المتاع» الذي تحويه الخيمة. العمود في منزلة شيخ القبيلة،

والأوتاد في منزلة فرسانها وفتيانها و«المتاع» في منزلة أفرادها وممتلكاتها، وهذه المنازل تقع كلها على مستوى واحد، والتمايز يرجع إلى المهمة والمسؤولية وليس إلى الموقع. إذن ليس هناك في مجتمع «القبيلة» خاصة وعمامة، هناك فقط شيخ القبيلة وفرسانها وهم أبناؤها...

بدأ مجتمع «القبيلة» العربية يتصدع مع ظهور الإسلام. فعند المرحلة المكية من الدعوة المحمدية بدأ يتكون هرم اجتماعي جديد، على قمته النبي (ص) يحيط به «الصحابة» وهم أشبه بـ«الخاصة» ولكنهم لم يكونوا «خاصة» بالمعنى الاصطلاحي للكلمة، لأن هذا المعنى إنما يتحدد عن طريق التقابل الزوجي مع «العمامة». فالصحابة لم يكونوا «خاصة» في مقابل «العمامة» وإنما كانوا «صحابة» لأنهم أوائل المسلمين كان لهم دور في خدمة الإسلام أكثر من غيرهم. وبقي هذا المصطلح يعبر عن واقع اجتماعي سياسي ديني. فـ«الصحابة» على عهد الخلفاء الراشدين كانوا هم «أهل السابقة والصحية» و«أهل الحل والعقد» و«أهل العلم بالدين»، فكانوا جماعة تقع فوق مجتمع «القبيلة» لا تخضع لتصنيفاتها ولا للاعتبارات التي يقوم عليها التمايز والتراتب داخلها. كانوا من قبائل مختلفة، وعن لا قبيلة له. ومع أن «القبيلة» كانت حاضرة بشكل أو بآخر في حياة المجتمع وتظل برأسها عندما تحدث مناسبة تروقتها أو تستفزها فإن أساس التصنيف الرسمي في مجتمع دولة المدينة كان يتجاوز التصنيفات القبلية (مهاجرون، أنصار، السابقون الأولون، أهل الشورى... الخ)، ومن هنا كان «الأمراء والعلماء» فريقاً واحداً أما مع قيام الدولة الأموية فقد انفصل الأمر عن العلماء وأصبح الأمر والحد (المكون من قبائل مجندة) فريقاً يتجسم فيه المجتمع السياسي للدولة وكان الخليفة الأموي يجتلس مكان شيخ القبيلة، وكانت خاصته تتكون أساساً من شيوخ القبائل صاحبة الدولة. وبالتالي فهي «أهل الخليفة» وهي تتحدد بالقرب منه والقرابة معه وليس بالتقابل مع «العمامة» إذ لم يكن كل من يقع خارج تلك الخاصة محسوباً من «العمامة».

إن بروز «الخاصة» كقوة متميزة يقتضي وجود «عمامة» كقطاع عريض من المجتمع يضم، على العموم، كل من يعيش على عمل بمارسه، خاصة الأعمال المهنية من فلاحية وحرف وغيرها وهذا لا يقوم، في العادة، إلا في مجتمع «المدينة» (= في مقابل القبيلة)، وقد بدأت «العمامة» تبرز كمنزلة اجتماعية مع ظهور الموالي في الأمصار، في دمشق والكوفة والبصرة خاصة، كقوة اجتماعية أخذت تكتسب وزناً، وأيضاً مع ظهور التصنيف إلى «أهل القبائل» و«أهل القرى» في فارس وخراسان. ومع قيام الفرق والأحزاب وانتشار ايدولوجيا التنوير، ومع تغلغل التنظيمات السرية العباسية وغيرها في صفوف أصحاب الحرف بدأت عملية «القفز» على التصنيفات القبلية كجزء من عملية الثورة ذاتها، الشيء الذي أدى بعد قيام الدولة الجديدة واعتمادها نوعاً من «المشاركة» على الصعيد الإداري (وزراء، ولاة، من العرب وغير العرب) والعسكري (فرق متعددة من قوميات مختلفة: خراسانية، عربية، تركية...) والاقتصادي (اسقاط الجزية على العجم المسلمين، إشراك الموالي في العطاء...) أدى هذا النوع من المشاركة إلى تبلور «طبقة» الخاصة كمنزلة اجتماعية ينتظم العلاقات بين أعضائها

ذلك المبدأ الذي أصبح يتحكم في عملية «اتزال الناس منازلهم»، المبدأ الذي تعبر عنه هذه العبارة الشهيرة: «الشريف من كل قوم نسيب الشريف من كل قوم» الشيء الذي يعني على الوجه الآخر من «العملة» أن العامي من كل قوم نسيب العامي من كل قوم. وهكذا أصبحت الرابطة الاجتماعية تقوم على شكل جديد من «النسب» هو الانتساب إلى «الشريف من القوم»، أو إلى العامي... وهكذا أيضاً أصبح المجتمع هرمي الشكل ويتألف من منازل ثلاث: الخليفة في القمة، الخاصة في الوسط، العامة في القاعدة.

والسؤال الذي يفرض نفسه الآن، بعد أن أغنينا جهازنا المفاهيمي بهذين الزوجين: بنية سطحية وبنية عميقة من جهة وخاصة وعامة من جهة أخرى، هو التالي: ما هي الأفاق الجديدة التي يفتحها أمامنا هذان الزوجان من المفاهيم على صعيد البحث في موضوعنا: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته؟ والجواب أن هناك معطيات أربعة جديدة تفرض نفسها علينا الآن كموضوعات للتفكير والبحث بفضل المفاهيم المذكورة: كيف يتميز الخليفة كمنزلة فوق منزلة «الخاصة»؟ ما دور «الخاصة» كمنزلة بين المنزلتين: الخليفة من جهة و«العامة» من جهة أخرى؟ كيف يتحدد وضع «العامة» داخل تخليقها هي نفسها من جهة وداخل إيديولوجيات «الخاصة» من جهة أخرى؟ وأخيراً كيف تتحدد العلاقة بين البنية السطحية والبنية العميقة خصوصاً في فترات الصراع والتمرد والثورة؟

أربعة أسئلة، لا بل أربعة ميادين للبحث لا ندعي أننا سنوفيها حقها من الدراسة، فهذا ما يتطلب حجماً لم يعد يتسع له الكتاب. وإذن فكل ما نطمح إليه في هذا الفصل هو أن نتمكن من تحديد أدق لهذه الأسئلة من خلال رصد عام لمضامينها الأساسية وتقديم بعض النتائج عنها. لنبدأ إذن، بالسؤال الأول.

- ٢ -

كان الخليفة زمن الراشدين وفي العصر الأموي يعتبر مجرد عضو في «الخاصة»، أعني فيها كان يقوم مقامها. ففي عهد الخلفاء الراشدين كان الخليفة واحداً من «الصحابة» يعين بـ «البيعة» بعد مشاوره، وكان وضعه يتحدد بقول أبي بكر في أول خطبة له بعد مبايعته، وهو يخاطب الصحابة: «أيها الناس، فلن قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعني، وإن أسأت فعزومي...»^(١). وفي عهد بني أمية كان وضع الخليفة لا يختلف في جوهره عن «وضع» شيخ القبيلة، يحظى باحترام الناس ولكن دون أن يظهر بمظهر من مظاهر التقديس: يستقبل الخاص والعام ويسمع من الكلام أعنفه لهجة من «الأعرابي» ومن «سيد القوم» سواء بسواء. ولم يكن يتميز عن الشيوخ الآخرين إلا بـ «الحنكة» وهي تعني هنا اتقان ممارسة السياسة في كل من «القبيلة» و«الغنمة» و«العقيدة». وقد عبر معاوية عن ذلك بقوله في خطبته بالمدينة:

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

«فإن لم يمدوني خيركم فلا خير لكم ولاه»^(١). ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يلقبون بالقاب فخمة مثل «خليفة الله» و«إمام الهدى»... الخ فإنهم لم يجعلوا منها جزءاً من وضعهم «القانوني»، لا على مستوى «القبيلة» ولا على مستوى «العقيدة». والغالب ما كان الشعراء هم الذين يخلعونها عليهم. وكان ذلك جزءاً من ممارسة السياسة في «العقيدة».

أما الخليفة في العصر العباسي فقد كان وضعه يختلف تماماً. لقد كانت الصورة التي كرسها ميثولوجيا الامامة في العهد الأموي عن «الإمام» حاضرة في سناء «الكتلة التاريخية» التي جاءت بالعباسيين إلى الحكم، ومعروف أنه كانت لهم هم أيضاً جماعة تعالي في حقهم (الراوندية) كما أشرنا إلى ذلك قبل (الفصل الثامن، الفقرة ٦). وقد احتفظوا بصورة «الإمام» كما رسمتها ميثولوجيا الإمامة ولكن مع نزوع الطابع الشعبي عنها واحلال الطابع السني محلها. وهكذا فمنزلة «الخليفة» بمقتضى «تراث» الثورة العباسية نفسها منزلة تقع خارج منزلة «الخاصة» وتعلو عليها. وبما أن المنافسين الحقيقيين للعباسيين، وهم العلويون بنو عمومتهم، كانوا يقومون بحكم مبدأ «إنزال الناس منازلهم» داخل منزلة «الخاصة» وفي مقدمتها، فلقد كان على الخليفة العباسي أن يثبت تفوق منزلته عن منزلة العلويين منافسيه، كان عليه أن يلتمس الشرعية ليس فقط لسلطنته كـ «حاكم» بل أيضاً لاستحقاقه الخلافة أمام بني عمومته العلويين الذين كانوا السابقين إلى المطالبة بها وقد قدموا من أجلها توضيحات جسيمة وتعرضوا في سبيلها لمأساة كربلاء إلا واحدة منها.

إن الموقف يتطلب إذن نوعاً جديداً من التعالي بالسياسة: إن ايديولوجيا الجبر الأموي التي تؤسس نفسها على القضاء والقدر كترجمة دينية لجبر «القبيلة» لم تعد تكفي. لقد كان «القضاء والقدر» كافياً لحمل الناس على الاستسلام للقوة التي بها غلب الأمويون، والتي حملت الحسن بن علي بن أبي طالب على التنازل عن حقه في الخلافة لمعاوية. أما «الآن»، مع الخليفة العباسي، فالمنافس لم يهزم بعد ولم يتنازل، وكان هو صاحب القضية في الأصل، فلا بد إذن من خطاب جديد يثبت الشرعية لخلافة العباسيين، ضد بني عمومتهم العلويين، أولاً، ثم يبين سمو منزلة الخليفة على منزلة «الخاصة» بجميع شرائحها وفتاتها، ثانياً. المهمة الأولى قام بها الخلفاء العباسيون الأوائل بأنفسهم كما سنرى في هذه الفقرة، أما المهمة الثانية فقد تولى القيام بها ايديولوجيو «الخاصة» من كتّاب ومتكلمين وفقهاء كما سنرى بعد.

كانت الشرعية، شرعية الدولة، في الإسلام ومنذ سقيفة بني ساعدة، تحدد بـ «القبيلة» و«العقيدة» معاً. لقد اختير أبو بكر على أساس أن «العرب لا تدن إلا لهذا الحي من قريش» من جهة وانه كان أعلى منزلة في الإسلام سواء في المرحلة المكية أو في المرحلة المدنية. وبني معاوية شرعية حكمه على الشرعية القرشية من جهة «القبيلة» وعلى «قضاء الله وقدره» من جهة «العقيدة»، كما بينا ذلك من قبل. أما خلفاء بني العباس، الذين كانت لديهم «الشرعية القرشية» أصلاً، لأنهم من سرة قريش، فلقد كان عليهم أن يثبتوا على

(٣) سبق أن حللنا خطبته في الفصل السابق، الفقرة (٢).

مستوى والعقيدة أنهم أحق بالخلافة من بني عمومتهم العلويين . وهذا ما فعله الأوائل منهم . وبما أن الحكم في الإسلام كان قد أصبح وراثياً منذ معاوية فإن إثبات الشرعية أصبحت من مهمة المؤسس للدولة وحده، أما خلفاؤه من بعده فهم يرثون ذلك منه . وإذا تمكن المؤسس للدولة العباسية من إثبات حقه في وراثة الخلافة فإن ذلك سيسهل مهمته ، فمناقسوه العلويون لا يستطيعون أن يطعنوا في مبدأ «الوراثة» لأن نظريتهم في الإمامة قائمة كلها على هذا المبدأ .

كان أبو العباس السفاح^(٤) هو المؤسس الأول للدولة العباسية . ولكن بما أن خلافته لم تدم سوى مدة قصيرة ، إذ توفي بعد أربع سنوات من ولايته (١٣٧ - ١٣٩ هـ) فلقد كان على أخيه ، وبه اليمنى ، أبي جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ) أن يواصل عملية التأسيس . ولذلك كان خطاب «الشرعية» حاضراً ، بل مهيمناً في خطبها ورسالتها . وهكذا نقرأ في أول خطبة لأبي العباس السفاح بعد مبايعته قوله : «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكمة ، وشره وعظمه ، واختاره لنا وأيده بنا وجعلنا أهله وكهفه وحسنه والقوام به . . . والزنا كلمة التقوى وجعلنا أحق بها وأملها ، وعصنا برحم رسول الله (ص) وقرايه ، وأنشأنا من آياته وانبتنا من شجرته واشتقنا من نبته ثم يواصل خطاب شرعية «القرابة» ويطلب السند لها من القرآن فيقول : «ووضعنا [الله] من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع ، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يتل عليهم ، فغار عز من قائل فيها الزند من حكم القرآن : [إنما يريد الله ليصحب حكم الرجس أهل البيت ويظهركم تطهيراً] (الأحزاب ٣٣ / ٣٣) ، وقال [قل لا أسألكم عليه أجراً إلا للوذة في القرى] (الشورى ٤٢ / ٢٣) وقال [وانذر عشيرتَكِ الْأَقْرَبِينَ] (الشعراء ٢٦ / ٢١٤) وقال : [وما آتاه الله على رسوله من أمر القرى لله وللرسول ولذي القربى واليتامى] (الحشر ٥٩ / ٧) وقال : [واصلوا إن ما كنتم من شيء فإن لله حسه وللرسول ولذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى] (الأنفال ٨ / ٤١) فأعلمهم جبل نساؤه فضلنا ولوجب عليهم حضا ومودتنا وأجزل من الفيء والغنمة نصيبنا تكمة لنا وقضلاً علينا . . . ٤ .

واضح أننا هنا أمام خطاب جديد تماماً يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة» ، بين القرابة من النبي (ص) وبين «الأرافة» الألهية التي أذهبت الرجس عن أهل البيت وطهرتهم تطهيراً وقضت بتخصيص عشيرة النبي وذوي قريبه بنصيب من الفيء والغنمة ليس لغيرهم . يبقى بعد هذا أن نتساءل : ولماذا بنو العباس دون العلويين من أهل البيت؟ ويجب أبر العباس السفاح في الخطبة نفسها ومباشرة بعد الفقرة السابقة ، فيقول : [ووزعت السجدة] = أنصار العلويين الضلال إن غيرنا [= العلويين] أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا ، فشاعت وجوههم : بِسْمِ وَلَمْ أَيْهَا النَّاسِ؟ وَمَا عَنِ اللَّهِ النَّاسِ بَعْدَ ضَلَالَتِهِمْ . . . وأظهر بنا الحق وادحض بنا الباطل^(٥) هنا أيضاً يطلب

(٤) هو أبو العباس ، عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس . والسفاح لقبه وقد أطلقه على نفسه في الخطبة التي نحن بصددنا إذ قال عن نفسه : «أنا السفاح الميخ» أي السخي إلى درجة أنه لا يترك شيئاً في خزائنه ، ولكن انصرف معنى هذا اللقب بعد ذلك إلى سفك الدماء لما قام به من سفك دماء الأمويين وأعداء دولته . هذا وقد أسندت إليه الخلافة رغم أنه كان أصغر من أخيه أبي جعفر المنصور لأن أم هذا الأخير كانت أم ولد (= أمة في الأصل) بينما كانت له أم عربية حرة .

(٥) الطبري ، نفس المرجع ، ج ٤ ، ص ٣٤٦ .

السند من الارادة الالهية: فهي التي جعلت نجاح أهل البيت في استعادة حقهم في الخلافة يتم على أيدي بني العباس، وليس على أيدي العلويين الذين فشلوا في ذلك مراراً.

وسيتولى أبو جعفر المنصور ووضع النقط على الحروف» في هذه المسألة، وذلك في خطبة له ألقاها عندما نقل عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب سنة ١٤٤هـ هو وأهل بيته من المدينة إلى الكوفة حيث سجنهم، وذلك بعد أن بدأوا يعملون للخروج على العباسيين. قال أبو جعفر المنصور في هذه الخطبة التي ألقاها على أهل خراسان الذين كانوا «قبيلة» الدولة وجندها، فكان لا بد من اطلاعهم على حقيقة الأمر: «يا أهل خراسان، انتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا، ولو بايعتم غيرنا لم تبايعوا من هو غيرنا. وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد علي بن أبي طالب تركناهم، والله الذي لا إله إلا هو، والخلافة فلم نعرض لهم فيها بقليل ولا كثير، فقام بهم علي بن أبي طالب فقلط وحكم عليه الحكمين فافتقرت عنه الأمة واختلفت عليه الكلمة ووثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه ووطناته وثقاته فقتلوه... وهكذا يعرض أبو جعفر المنصور لفشل العلويين في استعادة الخلافة فيشير إلى محاولة الحسن والحسين وزيد بن علي بن الحسين وتمكن الأمويين منهم ثم يخاطب أهل خراسان قائلاً: «... حتى ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً فلهي شرفنا وعزنا بكم، أهل خراسان، ودفع بحقكم أهل الباطل وأظهر حقنا وأصل إلينا ميراثنا من نبينا، فقر الحق مقره وأظهر مناره وعز أنصاره»^(٦).

خطاب جديد يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة» على مختلف الأصعدة، فدمج الأولى في الثانية بتوسط «الارادة الالهية»: القرابة من النبي تزكيتها ارادة الله بتطهير أهل البيت من الرجس وتخصيصهم بنصيب من الغنيمة ليس لغيرهم. واستحقاق بني العباس الخلافة دون الطرف الآخر من أهل البيت جاء على يد أهل خراسان الذين ابتعثهم الله لهم ليتخذوا - فقط - ارادة الله في رد ميراثهم إليهم: ميراث النبي في الخلافة عنه. وعيشاً يحاول العلويون الدفاع عن نصيبهم في هذا الميراث بله استحقاقهم له دون غيرهم بدعوى أنهم أبناء بنت النبي (ص). إن العباسيين يتمسكون بقانون الإرث في الشرع الإسلامي. وهكذا فعندما خرج محمد النفس الزكية بالمدينة (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب) على أثر اعتقال أبي جعفر المنصور لأبيه وأهل بيته وإيداعهم السجن في الكوفة، أقول عندما خرج محمد النفس الزكية بسبب ذلك وأعلن خلع العباسيين كسب إليه أبو جعفر المنصور رسالة يعطيه فيها الأمان ويغده بإجزال العطاء إن هو رجع وتاب. فرد عليه محمد النفس الزكية قائلاً: «وأنا عرض عليك من الأمان مثل الذي عرضت علي، فإن الحق حقنا وإنا ادعيتكم هذا الأمرنا... وإن أئنا حلياً كان الوصي وكان الإمام وكيف ورثتم ولابته وولده أحياء... إن الله اختارنا واختار لنا قولنا من النبيين محمد (ص)... ومن البتة خير من فاطمة سيدة نساء أهل الجنة»^(٧). فرد عليه أبو جعفر المنصور برسالة قال فيها: «أما بعد فقد بلغني كلامك وقرأت كتابك فلماذا جل فخرك بقرابة النساء لفضل به الجفاة والنوعاء، ولم يجعل الله النساء كالصومعة والآباء ولا كالعصبة والأولياء لأن الله جعل العلم أباً... وأما قولك انكم بنو رسول الله (ص) فإن الله تعالى يقول في كتابه «وما كان محمد أباً

(٦) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٢٥.

(٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٦١.

أحد رجالكم» (الشعراء ٢٦ / ٢٢٧)، ولكنكم بنو ابته، وإنما لقراءة قريبة، ولكنها لا تحوز المبررات ولا توثق الولاية ولا تحوز لها الإمامة فكيف توثق بها^(٨).

نحن هنا إذن أمام عملية بناء جديدة لمسألة الشرعية تعتمد القراءة من النبي (ص) ولكن بدون توسط «الوصية» أو «العلم السري» ولا أي شيء آخر مما استندت عليه ميتولوجيا الإمامة. إن التوسط تقوم به هنا «إرادة الله». لقد أراد الله النبوة في محمد وأراد أن يكون وارثه هو عمه العباس، إذ مات وهذا العم حي، ولم يكن له غير فاطمة والبنت لا تحجب العم بل تكفي بأخذ نصيبها المقرر لها كفرض، وأراد الله أن يفشل علي وبنوه في محاولاتهم استعادة حق أهل البيت وأن يتجعب بنو العباس في ذلك إذ هيا لهم أهل خراسان شيعة يظهر بهم حقهم ويرده إليهم بواسطتهم. وواضح أن هذا النوع من الاستناد إلى إرادة الله يختلف تماماً عن الجبر الأموي. إن نظرية الأمويين تقوم على القول بأن القدر هو الذي ساق إليهم الإمامة تماماً مثلما أن القدر هو الذي كتب عليهم قتال علي وأصحابه في صفين كما بينا ذلك قبل (الفصل التاسع، الفقرة ٢). لقد وقلقوا فكرة الجبر ليبرروا استيلاءهم على السلطة أولاً ثم ليهتروا من المسؤولية ثانياً فنسبوا أفعالهم كلها لله وبذلك قالوا ليس على الخلفاء عقاب.

أما أبو جعفر المنصور فهو يستند لا إلى القضاء والقدر وسابق علم الله... الخ بل إلى إرادة الله واختياره. والنتيجة هي أن إرادته هو من إرادة الله: هو يتصرف بإرادة الله، أو إرادة الله تتصرف بواسطته، لا فرق. وقد أفصح أبو جعفر المنصور عن هذه الدعوة بعبارة صريحة في خطبة له يوم عرفات قال فيها: «أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسلطه، وأنا خازنه على فيه، أحصل بمشيئته وأتسم بإرادته وأعطيه بإذنه. قد جعلني الله عليه قتيلاً إذا شاء أن يقتني لأعطياتكم وتسم لربكم ولرؤسلكم تصمي، وإذا شاء أن يقتني اقتلني. فارتضوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف... أن يوفقي للعزوب ويسدني للرشاد ويلهمني الرفقة بكم والإحسان إليكم ويفتحي لأعطياتكم ويسم أرزاقكم بالعدل عليكم انه سميع عليم»^(٩).

الخلافة «سلطان الله في أرضه» والسلطان هو القوة، إذن الخليفة هو القوة المفضلة عن الله، وهو ليس مجبراً بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أن إرادته من إرادة الله، فإن حرية إرادته تعكس حرية إرادة الله وتجسمها بين عباده. فمن أراد شيئاً من الخلافة فليدع الله.

لم يكن من الممكن ولا من المقبول أن يعتمد العباسيون الجبر الأموي، وهم الذين عاشوا وعملوا في كنف حركة التنوير التي قامت ضد أيديولوجيا الجبر الأموية فأثبتوا القدرة والإرادة والاستطاعة للإنسان. وكما يحدث دائماً فإن منطلق الثورة عندما تنصر هذه الأخيرة يترك مكانه لمنطلق الدولة. ومنطق الدولة يومئذ لم يكن يتحمل مبدأ مسؤولية الحاكم، ولذلك

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٢٢. واضح أن أبا جعفر المنصور يستند هنا إلى قانون الإرث كما حددته الشريعة الإسلامية. لقد مات الرسول والعباس عمه على قيد الحياة فهو لولي بورائته من علي ابن عمه. ولما فاطمة ابته فتأخذ فرضها فقط ولا تحوز الميراث كله.

(٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٢٢.

حمد أبو جعفر المتصور إلى إصفاء نفسه من المسؤولية بجعل إرادته تعبيراً وتضيداً لإرادة الله، وبذلك حقق هدفين: التحلل من المسؤولية، والسبب «منزلة» الخليفة إلى مرتبة: «سلطان الله في أرضه». الخليفة إذن في منزلة لا تضاهيها منزلة. إنه ليس واحداً من «الخاصة» ولا مجرد فرد من أفراد «آل البيت»، بل إنه الشخص الذي اختاره الله من هذا البيت - الذي اقتضت إرادة الله أن يظهر أهله تطهيراً - ليجمعه سلطاناً له في أرضه وعلى عباده.

منزلة الخليفة إذن تنتمي إلى منزلة الله وليس إلى منزلة الخاصة. وسيقوم الايديولوجيون من «الخاصة» بالتنظير لمنزلة الخليفة: فريق منهم يوظف الأدبيات السياسية الفارسية المنقولة عن الفرس، وفريق يواصل عملية تسييس المتعالي التي دشنتها حركة التنوير في العصر الأموي، ولكن في الاتجاه الذي يخدم منطق الدولة الذي حل محل منطق الثورة، بينما سيتولى فريق ثالث التشريع للسياسة، ولكن لا السياسة كما ينبغي أن تكون من منظور ايديولوجي المدينة الفاضلة، بل السياسة كما يفرضها الواقع ويكرسها الخليفة، أي كجملة «نوازل» تنتظر فتوى الفقهاء. يتعلق الأمر إذن بثلاثة أنواع أو مستويات من الخطاب السياسي في الإسلام: الايديولوجيا السلطانية، «جليل الكلام» في مضمونه السياسي، ثم فقه السياسة. وسنحاول في الفقرة التالية أن نعرض بصورة مركزة لهذه الأنماط من الخطاب السياسي في الإسلام، مبتدئين بالمضمون الايديولوجي الذي روجته فئة «الكتاب» من فئات «الخاصة»، من خلال كتاباتها في «الأدب السلطانية».

- ٣ -

ورد في كتاب «التاج» المنسوب للجاحظ في مقدمة الحديث عن مراتب النعماء والمغنين لدى ملك الفرس ما نصه: «ولنبداً بملوك العجم [= الفرس] إذ كانوا هم الأول في ذلك، وبعدهم أخذنا فواتين للملك والمملكة وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية والزمام كل طبقة حظها والاقتصار على جعلها [= شاكلتها]»^(١٠).

والحق أن الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية منقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية. وهنا نجد أنفسنا أمام مسألة على جانب كبير من الأهمية: مسألة نقل ايديولوجيا معينة تبعث في واقع معين إلى مجتمع آخر بهدف التعبير بواسطتها عن معطياته ومستجداته. وما حدث في العصر العباسي الأول هو ما حدث ويحدث في الوطن العربي المعاصر: في العصر العباسي الأول تم نقل الايديولوجيا السلطانية من الفرس لتعبر عن واقع المجتمع العربي الاسلامي واتجاه تطوره آنذاك. وفي العصر الحاضر ننقل نحن العرب ايديولوجيا الطبقات الاجتماعية في أوروبا الحديثة والمعاصرة (الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية) لنجعلها تعبر عن مطامع الطبقات عندنا.

(١٠) كتاب الطنج، المنسوب للجاحظ يشك كثير من الباحثين في نسبه إليه. ونحن لا نجد لا في الاتجاه السائد في الكتاب ولا في صيغته وحوارته ما يبرر هذا الشك، هذا ونضمد هنا عن الطبعة التي حققها فوزي عطوي ونشرها بعنوان: كتاب الطنج في أعمال الملوك للجاحظ (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠).

ما يبرر عملية النقل هذه، في الماضي كما في الحاضر، أمران اثنان: أولهما تطور أوضاع المجتمع المنقول إليه في نفس الاتجاه الذي ساد الأوضاع في المجتمع المنقول منه من جهة، وانخراط المجتمع المنقول إليه في نموذج المجتمع المنقول منه بفعل التطور العام للتاريخ من جهة أخرى. وهكذا فأوضاع المجتمع العربي في العصر العباسي الأول كانت تتطور في نفس الاتجاه الذي تطورت فيه أوضاع المجتمع الفارسي من قبل، وذلك عبر عملية انتقاله من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان، وكانت السمة البارزة في عملية الانتقال تلك نشوء «الخاصة» كمنزلة بين الخليفة والعامّة. وإذا أضفنا إلى هذا أن المجتمع الفارسي ودولته السلطانية قد «اندجما» في المجتمع العربي ودولته أدركنا كيف أن عملية النقل الأيديولوجي التي نحن بصليدها كانت بالفعل ممكنة إن لم نقل ضرورية. أما في عالمنا المعاصر فالأوضاع العامة في الوطن العربي تتطور في اتجاه النموذج الأوروبي (بجمع والطبقات، بالمعنى الحديث للملكة: برجوازية، عمال، فلاحون... الخ). وأكثر من ذلك تتجه الدولة والمجتمع في الوطن العربي المعاصر إلى «الاندماج» في النظام العالمي الذي تقوده أوروبا، مما جعل عملية النقل الأيديولوجي، هنا أيضاً، ممكنة إن لم نقل مفروضة. والفرق بين وضعنا بالأمس ووضعنا اليوم هو أننا كنا في الماضي نحتل موقع الغالب وننقل من المغلوب فكنا نحتوي ما تنقل وتندمج فيه بسهولة وبدون كبير صدام مع الهوية والتراث... الخ. أما اليوم فنحن نقع في موقع المغلوب وننقل من الغالب، وهذا ما يفسر جانباً من البطء الذي تسم به عملية التقدم عندنا وما يرافق هذه العملية من تناقضات وجدانية وصراعات اجتماعية وفكرية ليس ها هنا مكان الخوض فيها^(١١).

ما قصدناه من هذه الملاحظة السريعة هو لفت الانتباه إلى الدور المزوج الذي قامت به الأيديولوجيا السلطانية، المنقولة عن الفرس، في المجتمع العربي. ذلك لأنها إذا كانت تعكس فعلاً بعض مظاهر التطور الذي حصل مع قيام الدولة العباسية، وبكيفية خاصة تبلور ما عبرنا عنه بـ «البنية السطحية» للمهرم الاجتماعي بعناصرها الثلاثة (الخليفة، الخاصة، العامة)، فإنها قد عملت في ذات الوقت على تكريس هذه البنية والتنظير لها بالصورة التي نخدم مصالح الفئة التي تتجهها وتروج لها فئة «الخاصة». وبما أن هذه الفئة لم تكن تشكل «طبقة» بالمعنى السوسيولوجي المعاصر، إذ لم تكن مستقلة بنفسها ولا كان لها دور خاص بها في عملية الإنتاج، وإنما كانت عبارة عن شرائح مختلفة تتحلّق حول «الأمير» وتقوم على خدمته وتعيش من عطائه ومن الجاه الذي تستفيد منه، فإنها قد اتجهت بإيديولوجيتها الاتجاه الذي يعكس وضعيتها هذه ويخدمها. من أجل هذا كانت الأيديولوجيا السلطانية الأيديولوجيا من أجل «الأمير» ولفائدة «الخاصة». أما «الأخرى» في هذه الأيديولوجيا فهو الطرف الثالث: «العامّة». كان ذلك هو دور الأدبيات السلطانية الفارسية ومضمونها الاجتماعي، ومستعمل شرائح «الخاصة» في المجتمع العربي الإسلامي على تلوين ما تنقله منها باللون «الإسلامي»

(١١) انظر: محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩). الطبعة الغربية من توزيع المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء.

من جهة وعلى تبييتها في «القطاع» الفكري الذي تخصص بانتاج الخطاب فيه، من جهة ثانية.

كان ابن المقفع أول من دشن القول في «الايديولوجيا السلطانية» في الثقافة العربية الإسلامية. كان فارسياً اسمه روزبه، وقد ولد بالبصرة سنة ١٠٦هـ، وعندما أسلم صار اسمه عبد الله وكني بأبي عمرو، درس الآداب الفارسية والآداب العربية واشتغل كاتباً للأمرء والولاة في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي، وتوفي سنة ١٤٢هـ زمن أبي جعفر المنصور. وإذن فلقد عاصر ابن المقفع الدعوة العباسية ودولتها وعمل كاتباً لبعض رجالها، وقد انصرف باهتمامه إلى الكتابة السياسية كما كانت في ذلك العهد (= الأخلاق والآداب السلطانية) فترجم فيها عن الفارسية وأنشأ كتباً من تأليفه الخاص. ومن أشهر مؤلفاته في هذا المجال ثلاث رسائل: الأدب الصغير وتناول فيه ما تتناوله الفلسفة السياسية عند اليونان بعنوان «سياسة النفس» أو تديورها، والأدب الكبير وتناول فيه «سياسة المدينة» (= الدولة) في اصطلاح الفلسفة السياسية اليونانية. ولا يتجه ابن المقفع بالخطاب في الرسائل المذكورتين إلى الناس كافة بل إلى من نسميهم اليوم بـ «رجال الدولة»، وحدهم دون غيرهم. إنه يخاطب الكتاب والولاة، وبكيفية عامة تلك الشريحة من «الخاصة» التي تحم «الأمير» بصورة مباشرة، فبين لها في الأدب الصغير ما يجب أن يكون عليه الواحد منهم في نفسه، في عقله وسلوكه. الخ ويشرح لها في الأدب الكبير الكيفية التي يجب أن تعامل بها مع السلطان وآداب هذه المعاملة ووسائل النجاح فيها. الخ. أما الرسالة الثالثة وهي بعنوان «رسالة الصحابة» فهي أشبه بـ «تقرير» عن الوضعية العامة في الدولة الجديدة رفعه إلى أبي جعفر المنصور المؤسس الثاني لهذه الدولة. والمقصود بـ «الصحابة» هنا صحابة السلطان أي كتابه ومستشاروه وتدمائه. فالرسالة إذنا تنقل رأي وخاصة الخاصة إلى الخليفة حول الأوضاع العامة للدولة في ذلك الوقت.

كان ابن المقفع، إذن، جزءاً من ظاهرة جديدة، ظاهرة بروز «طبقة» الخاصة في المجتمع العربي الإسلامي كشرريحة اجتماعية جديدة تحتل منزلة بين منزلة «الأمير» ومنزلة «العامة» فكان من الطبيعي، وهو الذي ندب نفسه لـ «التشريع» هذه الشريحة لعقلها وسلوكها، أن يتم بتحديد منزلتها وبيان دورها في المجتمع والدولة. يقول في الأدب الصغير، الذي قلنا إن موضوعه هو «سياسة النفس»: نفس رجال «الخاصة»: «وعلى العاقل أن يجعل الناس طبقتين متباينتين ويلبس لهم لباسين مختلفين: طبقة من العامة يلبس لهم لباس انقباض وانحجاز وتحفظ في كل كلمة وخطوة، وطبقة من الخاصة يخلع عندهم لباس التشدد ويلبس لهم اللطف والبذلة والمفاوضة. ولا يدخل في هذه الطبقة إلا واحد من ألف، كلهم ذو فضل في الرأي وثقة في المودة وأمانة في السر ووفاء باخائه»^(١٦).

وما يجب أن يلفت نظرنا في هذه «النصيحة» التي يقدمها ابن المقفع لـ «العاقل»، وهو

(١٦) عبد الله أبو عمرو روزبه بن المقفع، الأدب الصغير، في: المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع (بيروت: دار التوفيق، ١٩٧٨)، ص ٤٧. هذا وقد كثر ابن المقفع نفس الفكرة في: الأدب الكبير، ص ١٥٣.

هنا ذلك الذي يشتغل به «عقله» كاتباً للأمر والذي هو من خاصة الخاصة، هو هذا الإلحاح على ضرورة التمييز بين طبقتين ومعاملة كل منها على أساس وضعتها الاجتماعي: الانقباض والانحجاز مع «العامة»، والانبساط والتودد مع «الخاصة». وإذا كان ابن المقفع لا يحددنا هنا عن السلوك الذي يجب أن يلتزمه هذا «العاقل» مع السلطان فلأنه يتحدث هنا، في هذا النص، في إطار الأدب الصغير بينما يتيمي الكلام عن كيفية السلوك مع السلطان إلى ميدان الأدب الكبير. وفي هذا المجال الأخير يزود ابن المقفع قارئه «العاقل» هذا بتصانح كثيرة منها «لا تكونن صديقك للملوك إلا بعد رياضة منك بنفسك على طاعتهم في المكروه عندك، وموافقهم فيما خالفك، وتقدير الأمور على أهوائهم دون هواك، وحمل ألا تكتمهم سرّاً ولا تسطلع ما كتموه، وتخفي ما أطلعوك عليه عن الناس كلهم حتى تحمي نفسك الحديث به، وعلى الاجتهاد في رضاهم والتلطف لحاجتهم والتبنيح لحججهم والتصديق لمقالتهم والتزين لرأيهم وعلى قلة الاستفحاح لما فعلوا إذا أسأوا، وترك الاعتحال لما فعلوا إذا أحسنوا، وكثرة النشر لمحاسنهم، وحسن الستر لمساوئهم، والمقاربة لمن قاربوا وإن كانوا بعداء، والمباعدة لمن باعدوا وإن كانوا أتراباً، والاهتمام بأمرهم وإن لم يمتوا به، والحفظ له وإن ضيعوه والذكر له وإن نسوه، والتخفيف عنهم من مؤونتك، والاحتياط لهم كل مؤونة، والرضا منهم بالعفو، وقلة الرضا عن نفسك لهم بالمجهود»^(١٣).

«الأدب السلطانية»، إذن، قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسها جميعاً مبدأ «انزال الناس منازلهم»: الترفع على «العامة» والتفوق منها، الانبساط مع «الخاصة» وبناء المعاملة معها على المجاملة والتوادد، الإنصياع التام لـ «السلطان» والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه... الخ. وهذه الأنماط الثلاثة من «الأدب» تعكس ليس فقط الطابع الطبقي الارستقراطي لفئات «الخاصة» بل تعبر أيضاً عن الوظيفة التي تعطىها هذه الشريحة الاجتماعية لنفسها والتي بها تبرر وضعها كمتزلة بين المتزنتين: منزلة الأمير الذي يجب أن يطاع ومنزلة «العامة» التي يجب أن تطيع. مهمة «الخاصة» إذن، هي حمل «العامة» على طاعة الأمير. إنها تقوم بالسلاح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة و«العلم» - الايديولوجيا - بنفس المهمة التي يقوم بها الجند بأسلحتهم المادية: الجند يقهر الأجسام و«الخاصة» تطوع النفوس بالكلمة.

ويشرح ابن المقفع هذا الدور في رسالة الصحابة التي قدمها لأبي جعفر المنصور فيقول: «وقد علمنا علماً لا يخالفه شك أن عامة قط لم تصلح من قبل أنفسها، وأنها لم يأتها الصلاح إلا من قبل عملها. وذلك أن عدد الناس [= أغليتهم] في ضفتهم وجهالم الذين لا يستننون برأي أنفسهم ولا يحملون العلم ولا يتقدمون في الأمور، فإذا جعل الله فيهم خواص من أهل الدين والعقول، ينظرون إليهم ويسمعون منهم، واعتنت خواصهم بأمر عوامهم وأقبلوا عليها بجد ونصح ومشاورة وقوة، جعل الله ذلك صلاحاً لجماعتهم وسبباً لأهل الصلاح من خواصهم». لا صلاح لـ «العامة» إلا بوجود «أمير». وحمل «العامة» على طاعة الأمير من مهمة «الخاصة». «فالأمير» يحتاج إلى «الخاصة» ولا بد ولكن «الخاصة» لا تقوم بنفسها بل هي محتاجة إلى «الأمير»، فهو الذي يجمعها ويحميها ويمنحها ما لها من اعتبار ونفوذ لدى العامة. ذلك ما يقرره ابن المقفع بوضوح، إذ يضيف إلى العبارات السابقة، مباشرة، قوله: «وحاجة الخواص إلى الإمام الذي يصلحهم الله به كحاجة العامة إلى خواصهم

(١٣) ابن المقفع، الأدب الكبير، في: نفس المرجع، ص ١٤٥ - ١٤٦.

وأعظم من ذلك. فبالإمام يصلح الله لهم ويكف أهل الظنن من ذلك ويجمع رأيهم وكلمتهم، ويبين لهم عند العامة منزلتهم، ويجعل لهم الحجة والأيد في المقل على من نكب عن سبيل حقه^(١٤).

ويعبر الجاحظ عن الفكرة نفسها، وهو يعكس هنا نظرة «الخاصة» إلى «العامة» في الميدان السياسي فيقرر: «إن العامة لا تعرف معنى الامامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عندها... وإنما العامة أداة الخاصة تذبذبا للمهن وتزجي بها الأمور وتطول بها العدو وتد بها الثغور. ومقام العامة من الخاصة مقام جوارح الإنسان من الإنسان. فإن الإنسان إذا فكر أبصر وإذا أبصر عزم وإذا عزم تحرك وهذا بالجوارح دون القلب. وكذلك الجوارح لا تعرف قصد النفس ولا تتروى في الأمور ولم يخرجها ذلك من الطاعة إلى العزم، فكذلك العامة لا تعرف قصد الغاية ولا تدبير الخاصة ولا تتروى معها، وليس يخرجها ذلك من طاعة عزمها وما أيرت من تدبيرها. وصلاح الدنيا وتمام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة، كما أن كمال المنفعة وتمام حوك الحجة بصواب قصد النفس وطاعة الجارحة... فالخاصة تحتاج إلى العامة كحاجة العامة إلى الخاصة وكذلك القلب والجارحة. وإنما العامة جنة للدفع وسلاح للقطع وكالقوس للرامي والفاصل للتجارة^(١٥)».

ويرد الماوردي الفكرة نفسها ويعبر عنها بقوله: «وحاجة الخاصة للعامة في الاستخدام كحاجة الأعضاء الشريفة إلى التي ليست بشريفة، لأن بعض الأمور لبعض سبب، وروام الناس لخواصهم عند ولكل صنف منهم إلى الآخر حاجة^(١٦)». ويعبر المسعودي المؤرخ عن نفس النظرة، نظرة الخاصة إلى العامة فيقول: «ومن أخلاقهم [= العامة] أن يسؤوا غير السيد ويفضلوا غير الفاضل ويقولوا بغير علم وهم أتباع من سبق إليهم من غير تمييز بين الفاضل والمفضول والفضل والنقصان، ولا معرفة للحق من الباطل^(١٧)».

وسيطول بنا المقال لو أخذنا نتبع الكيفية التي تردد بها المؤلفات في «الأدب السلطانية» هذا النوع من الأحكام التي تصدرها على «العامة»، ونحن لن نجد جديداً يستحق الذكر، فجميع المؤلفات تكرر هذه الأحكام بنفس العبارات معتمدة نفس الاستدلال، القائم على المائلة بين العقل أو القلب أو الرأس من جهة وبين الخاصة من جهة ثانية، ثم بين الأعضاء والجوارح والأدوات من ناحية وبين العامة من ناحية أخرى. لنكتف إذن بما ذكرنا ولننتقل إلى تركيب «الخاصة» كما تحدثنا عنه نفس المؤلفات. ولنبدأ هذه المرة بواحد من المصور المتأخرة لنمود بعد ذلك إلى إبن المقفع لتتابع تحليله الأساسي للايديولوجيا السلطانية. يقول الطوطوشي: هناك «أمر اتفق عليه حكماء العرب والزوم والفرس وهوان بصطنع [= السلطان] وجوه كل قبيلة والمقدمين من كل عشيرة ويصن إلى حملة القرآن وحضرة الشريعة ويدي مجالسهم ويضرب الصالحين والمترهدين وكل مستمسك بعروة الدين، وكذلك يفعل بالأشراف من كل قبيلة والرؤساء الثبوعين من كل فخذ، فهؤلاء هم أئمة الخلق وبهم يملك من سواهم. فمن كمال السياسة والرياسة أن يعي على كل فخذ رياسة وعلى كل فخذ عز عزه وعلى كل فخذ منزلة منزلته، فحينئذ تكون لك الرؤساء أعوانا. ومن دانته الفضلاء من

(١٤) ابن المقفع، رسالة الصحابة، في: نفس المرجع، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(١٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، المتأنيب (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ص ٢٥٠.

(١٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تبسيط النظر وتمجيد الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٣١.

(١٧) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٤٤.

كل قبيلة فأخلق به أن يدمر سلطانه . والعامة والأبغاع دون مقدميهم وساداتهم أجساد بلا رؤوس وأشباح بلا أرواح وأرواح بلا قلوب»^(١٨).

واضح أن الطرطوشي الذي عاش في القرنين الخامس والسادس للهجرة، وتقل في المغرب والشرق، يعكس هنا عودة «القبيلة» إلى المسرح السياسي، خلال القرنين المذكورين، ولذلك نجدته يجعل «وجوه كل قبيلة والمقدمين من كل عشيرة» على رأس الفئات التي تتألف منها أو يجب أن تتألف منها «الخاصة» في عصره. ومع ذلك تبقى هذه «الخاصة» في منزلة بين المنزلتين تستمد قوتها ونفوذها من كونها جسراً «للأمير» نحو «العامة». أما ابن المقفع الذي كان ينظر لـ «الخاصة» في مجتمع كان واضحاً من خلال التطورات التي عاشها أنه ينتقل من مرحلة «القبيلة» إلى مرحلة «الخاصة»، فهو لا يذكر في تركيب هذه الأخيرة «وجوه كل قبيلة والمقدمين من كل عشيرة» بل يركز على «الطلائع» الجديدة اللاقبيلية لفئة «الخاصة»، إتهم «الكتاب» والأشراف وأصحاب المشورة الذين يشكلون «خاصة الخاصة» أو ما يعبر عنه ابن المقفع بـ «الصحابة». وهكذا يقول، بعد أن يقرر أن الأمر لا ينتظم للأمير إلا بوجود «صحابة» تكون «زينة مجلسه والسنة رعيته والأعوان على رأيه وموضع كرامته»^(١٩)، يقول بعد أن يقرر هذا أنه ينبغي أن «لا يكون فيها (= الصحابة) إلا رجل يدر بخصلة من الخصال أو رجل له عند أمير المؤمنين خاصة بقرابة أو بلا»، أو رجل يكون شرفه ورأيه وعمله أهلاً لمجلس أمير المؤمنين وحديثه ومشورته، أو صاحب نجدة يعرف بها ويستمد لها ويجمع مع نجدته حسياً وعقافاً فيرفع من الجند إلى «الصحابة»، أو رجل فقيه مصلح يوضع بين أظهر الناس ليتنفوا بصلاحه وفقهه أو رجل شريف لا يفسد نفسه أو غيرها.

واضح أننا هنا أمام هيكلية جديدة لجهاز الدولة. فبعد أن كان «صحابة» الخليفة الأموي ورجال خاصته على العموم هم زعماء القبائل التي يعتمد عليها كجند لدولته وفي مقدمتهم رجال قبيلته هو، ها نحن نرى «خاصة» جديدة يتكون أعضاؤها من الشخصيات «المدنية» أساساً، الشخصيات التي لا تستقي مكانتها واعتبارها من «القبيلة» بل من خصال شخصية (حسب، سابقة، علم، قرابة...)، وبالتالي فهي ليست كزعماء القبائل الذين يمثلون القوة العسكرية التي يقوم عليها كيان الدولة والذين يشاركون الخليفة في الحكم والسلطة نوعاً ما من المشاركة. إن «الخاصة» الجديدة تتكون أساساً من رجال لهم سمعة وصيت ولكنهم لا يملكون سلطة مادية، ولذلك فهم للسلطان «زينة مجلسه والسنة رعيته والأعوان على رأيه»^(٢٠). وهم بتقريب الخليفة لهم و«تزيين» مجلسه بهم يكتسبون جاهاً ونفوذاً يوظفونه في حمل العامة «طوعاً» على طاعة «الأمير». يتعلق الأمر إذن بشريحة اجتماعية أشبه ما تكون بشريحة «التكنوقراطيين» في الدولة المعاصرة، أولئك الذين يقدمون خبرتهم للدولة أو للشركات مقابل أجر، فيقومون بما يكلفون به ويفكرون في نفس الاتجاه الذي يريده

(١٨) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي، سراج الملوك (الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٣٨٩هـ)،

ص ١٩٣.

(١٩) ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ٢١٣.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢١٨.

مشغلهم. هؤلاء لا رأي لهم إلا رأي الخبيرة. ليس وراءهم «قبيلة» ولا «حزب»، بل يستمدون كل مقومات وجودهم كـ «خاصة» من «الأمير». ولذلك فهم إذ يتفانون في خدمته يعيشون في قلق وخوف دائمين من أن يستغني عنهم أو يبطش بهم.

ويعكس ابن المقفع هذا الخوف الدائم الذي تعاني منه هذه الفئة، «صحابة الأمير» أو «خاصة الخاصة» فيقول موجهاً النصيح لمن يتطلع إلى الانخراط في سلوكهم: «إن استنطعت إلا تصعب من صحبت من الولاة إلا على شعبة من قرابة أو مودة فاعمل. فإن أعطاك ذلك فاعلم أنك إنما تعمل على عمل السخوة»^(٢١). ويضيف ابن المقفع قائلاً: «إن ابتليت بصحبة والٍ لا يريد صلاح رعيته فاعلم أنك قد خيرت بين خلتين ليس منها خيار: إما ميلك مع الوالي على الرعية، وهذا هلاك الدين، وإما الميل مع الرعية على الوالي، وهذا هلاك الدنيا، ولا حيلة لك إلا بالموت أو الهرب»^(٢٢). ولذلك فإن أنت «وجدت عنهم [= الأمراء، الملوك... الخ] وعن صحبتهم غنى فاعن عن ذلك نفسك واعتزله جهدك، فإن من يأخذ عملهم يحقه ميل بينه وبين لذة الدنيا وعمل الآخرة، ومن لا يأخذ يحقه يحمل الفضيحة في الدنيا والوزر في الآخرة». ويشرح ابن المقفع حالة الخوف والقلق التي يعيش فيها من ينخرط في «صحابة» الأمير فيقول: «إنك لا تأمن أنفسهم إن اعلمتهم ولا عقوبتهم إن كنتهم، ولا تأمن غضبهم إن صدقتهم ولا تأمن سلوهم [= سيانهم] إن حدثتهم. إنك إن لزمتهم لم تأمن ترمهم بك، وإن زابتهم لم تأمن عقابهم، وإن استأمرتهم حلت المؤونة عليهم وإن قطعت الأمر دونهم لم تأمن فيه مخالفتهم. إجم إن سخطوا عليك أهلوك وإن رضوا عنك نكفت لرضاهم ما لا تليق». ومن أجل هذا ينصح ابن المقفع كل من يروشح نفسه للالتحاق بسلك «الصحابة» - صحابة الأمير - أن لا يفعل إلا إذا كان مستعداً للتحلي بسلك خاص يشرحه في العبارة التالية. يقول: «فإن كنت حافظاً إن بلوك، جلدأ إن قريوك، أميناً إن اتمنوك، تعلمهم وأنت ترحم انك تعلم منهم، وتؤدبهم وكأنهم يؤدبونك، تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصيراً بأهوائهم، مؤثراً لثافتهم، ذليلاً إن ظلموك، راضياً إن أسخطوك، والا فالبعد عنهم كل البعد والحذر منهم كل الحذر»^(٢٣).

وضعية مهزوزة طفيلية، وضعية «الخدمة» لا غير. ولذلك يجب أن لا ننظر إلى «صحابة» الأمير كممثلين لقوة اجتماعية معينة، بل هم مجرد «خدام». ولا تختلف وضعية «الخاصة»، في مجموعها، عن وضعية «الصحابة» فهذه من تلك. إن منزلة الخاصة هي بين المنزلتين، تتوقف في وجودها ونفوذها على «الأمير» ولذلك كانت ايدولوجيات الخاصة تتخذ «الأمير» محوراً لها: «الأمير» يجب أن ينصب، ويجب أن يبقى. هذا هو المنطلق، والباقي يدور كله حول: كيف ينبغي أن يكون وكيف ينبغي أن يعمل، من أجل أن يبقى؟

بقاء «الأمير» وبالتالي «الخاصة» متوقف على طاعة «العامة» له. ولضمان هذه الطاعة لا بد من ركنين أساسيين عليها يقوم كيان الدولة: الجند والمال. ومهمة «الخاصة» هي أن تبين للأمير كيف ينبغي التعامل مع الجند وكيف ينبغي التصرف في المال. هنا تتوغل الايدولوجيا السلطانية إلى «البنية العميقة» للمهرم الاجتماعي فتجتهد في إسداء النصيح للأمير من أجل

(٢١) نفس المرجع، ص ١٢١.

(٢٢) نفس المرجع، ص ١٢٣.

(٢٣) نفس المرجع، ص ١٤٢.

تنظيم العلاقات بين عناصر هذه البنية (القبيلة، الغنيمة، المقبلة) وبين عناصر البنية السطحية (الأمير، الخاصة، العامة). وهنا نلتقي بإبن المقفع مرة أخرى بوصفه «مشرعاً» في هذا المجال أيضاً. وتكتسي آراؤه في هذا الموضوع أهمية خاصة لأنها ليست مجرد نصائح عامة كذلك التي نجدها في كتب الآداب السلطانية الأخرى، بل هي عبارة عن توصيات خبير إلى الخليفة المؤسس الفعلي للدولة العباسية ويأتي كيانها أبي جعفر المنصور، توصيات تعكس الانتقال بالدولة في الإسلام من حالة «القبيلة» إلى حالة الامبراطورية، كما سنرى في الفقرة التالية.

- ٤ -

يتناول ابن المقفع في «رسالة الصحابة»، مباشرة بعد المقدمة، موضوع «القبيلة» في الدولة الجديدة. يقول مخاطباً أبا جعفر المنصور: «فمن الأمور التي يذكر بها أمير المؤمنين... أمر هذا الجند من خراسان، فإنهم جند لم يدرك مثلهم في الإسلام». ويعد أن يبرز خصائصهم ككونهم «أهل بحر بالطاعة وفضل عند الناس وعفاف في نفوس وفروج وكف عن الفساد وفد للولاء» يقدم جملة من النصائح في كيفية التعامل معهم تدور كلها حول ضرورة إبعادهم عن الخوض في «السياسة» وشؤون الدولة وحصر مهمتهم في وظيفة «العسكرة». ومن أجل تحقيق ذلك يجب «تقويم أيديهم ورأيهم وكلامهم» أي تدريبهم عسكرياً وتكوينهم إيديولوجياً حتى يصبحوا عسكرياً يسمع ويمتثل لا غير. وهذا شيء ضروري وملح خصوصاً وأن «في ذلك النوع اختلاط من رأس مفرد عال وتابع متعبر شاك». ويصور ابن المقفع حال الخليفة معهم تصوراً بليغاً ذا دلالة عميقة فيقول: «ومن كان [= الخليفة] إنما يصول على الناس بقوم لا يعرف منهم الموافقة في الرأي والقول والسيرة فهو كراكب الأسد الذي يتوكل من رآه [= يخاف منه] والراكب أشد رجلاً». ولذلك يجب ترويض «الأسد» ترويضاً يجعل راحته في مأمن منه. وهذا إنما يتم بتحويل «أهل خراسان» من وضعية «الجند» (= القبائل المنجدة الموالية للخليفة المتحالفة معه) إلى وضعية «عسكرة» يدين بالامتثال والطاعة. لا بد إذن من إخضاعهم لقانون عسكري خاص. وفي هذا يقول ابن المقفع «فلو أن أمير المؤمنين كتب أماناً [= قانوناً] معروفاً بليغاً وجزياً، محيطاً بكل شيء يجب أن يعملوا فيه أو يكفوا عنه، بالغا في الحجة قاصراً عن الغلو، يحفظه رؤسائهم حتى يقدروا دماءهم ويتعهدوا به منهم من هم دونهم من عرض الناس [= عامتهم] لكان ذلك، إن شاء الله، لرأجح صلاحاً وعمل من سواهم حجة»^(٢٤).

نحن هنا إذن أمام اقتراح يغير من الأساس الذي كان يقوم عليه كيان الدولة من قبل. لقد اعتمدت الدولة الأموية كما رأينا على ممارسة السياسة في «القبيلة»، على توظيف واستغلال الصراع القبلي بين البشانية والمضربية فكانت البنية التحتية للدولة بنية قبلية. أما مع هذا الاقتراح الجديد الذي يستنسخ النموذج الامبراطوري (الفارسي) بكيفية خاصة) فإننا أمام تدبير يرمي لا إلى ممارسة السياسة في «القبيلة» بل بالعكس إلى عزل «القبيلة» عن السياسة، أي تحويلها إلى عسكر نظامي، ليس له حق المناقشة ولا المشاركة... وإنما عليه أن يطيع.

(٢٤) ابن المقفع، الأدب الصغير، ص ١٩٤ - ١٩٥.

ولضمان ذلك يجب أن لا يوليهم الخليفة شيئاً من الولايات والأعمال خصوصاً الخراج، «فإن ولاية الخراج مفدة للمقاتلة»^(٢٥)، كما يجب «تعهد لديهم في تعلم الكتاب والتفقه في السنة والأمانة والعصمة واللباية لأهل المهوى»^(٢٦)، وبعبارة عصرنا لا بد من العناية الفائقة بتكوينهم الأيديولوجي، بـ «غسل أدمغتهم» عما عدا الولاء للخليفة والأمثال له .

عل أن تنظيم فكرهم وحده لا يكفي بل لا بد من تنظيم حياتهم المادية والإشراف عليها. وهكذا يجب العمل على تنظيم «أرزاقهم» (= ما يقدم لهم من المواد الغذائية كمؤونة) وذلك بأن «يوثق لهم أمير المؤمنين وقتاً يعرفونه في كل ثلاثة أشهر أو أربعة أو ما بدا له وأن يعلم عامتهم العذر في ذلك» كما يجب تنظيم مرتباتهم وذلك بـ «أقامة ديوانهم وجعل أسبائهم، ويعلموا الوقت الذي يأخذون فيه فيقطع الاستطاء والشكوى، فإن الكلمة الواضحة تخرج من أدهم في ذلك أهل أن تسعظم وإن باب ذلك جدير أن يحسم». والأهم من ذلك كله تنظيم جهاز الاستخبارات في صفوفهم تنظيماً دقيقاً لأن هذا هو «جماع الأمر وقوامه» ولذلك يجب وأن لا ينسى على أمير المؤمنين شيء من أخبارهم وحالاتهم وباطن أمرهم بخراسان والمسكر والأطراف، وأن يحضري في ذلك، النفقة، ولا يستعين فيه إلا بالثقات النصحاء، فإن ترك ذلك وأشباهه أحق بتاركة من الاستعانة فيه بغير الثقة فتصير مغبة للجحالة والكنب»^(٢٧).

وهذا التغيير الجذري على مستوى «القبيلة» يجب أن يرافقه تغيير عمائل على مستوى «الغنيمة». وهنا ينطلق ابن المقفع من نقد الوضع القائم في ميدان الجباية فيلاحظ أن الخراج يجبي على غير قانون وإن كل والٍ أو عامل يقدر على النواحي التابعة له مقادير تختلف عن التي يفرضها آخرون في مناطق أخرى: «فليس للعالم أمر يتهدون إليه ويحاسبون عليه ويعمول بينهم وبين الحكم على أهل الأرض... فسيرة العمال فيهم إحدى اثنتين: إما رجل أخذ بالخرق والعنف من حيث وجد، وينزع الرجال والرسائق [= النواحي] بالغلاة عن وجد، وإما رجل صاحب مسلحة يستخرج عن زرع ويترك من لم يزرع فيفرم من عمر ويسلم من أخرب، مع أن أصول الوظائف على الكور [ما يوظف من الخراج على النواحي] لم يكن لها نبت ولا علم وليس من كورة إلا وقد غيرت وظيفتها مراراً...»^(٢٨)، ولهذا ينصح ابن المقفع بإصدار قانون ضريبي واحد يطبق على جميع النواحي ويعتمد على سجلات مضبوطة، يقول: «فلو أن أمير المؤمنين عمل رأيه في التوظيف على الرسائق والغرى والأرضيين وطاقم معلومة ونسوين الدواوين بذلك وإثبات الأصول، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضمنها ولا يجهد في عبارة إلا كان له فضلها ونفعها، لرجونا أن يكون في ذلك صلاح للرعية وعمارة للأرض وحسم لأبواب الخيانة وغشم العمال [= ظلمهم]»^(٢٩). وهذا الإصلاح الجبائي الجفري يرمي كما هو واضح إلى الانتقال باقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي (= غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والجزية) إلى الاقتصاد «الخراجي» من النمط الآسيوي^(٣٠) الذي قوامه ضريبة موحدة تفرض على الجميع وبالتساوي، لا فرق في ذلك بين العرب والعجم، ويتم الإشراف عليها وتنظيمها ومراقبتها

(٢٥) نفس المرجع، ص ٢١٠.

(٢٦) نفس المرجع، ص ٢١١.

(٢٧) نفس المرجع، ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

(٢٨) نفس المرجع، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢٩) نقصد نمط الإنتاج الخراجي، انظر المدخل، الفقرة ٧، الهامش ٣١.

من «المركز» مباشرة، ويكون مقدارها في الغالب مستوعباً لما يفضل من إنتاج الفلاحين بعد استقاط المقادير الضرورية لعيشهم.

هذه التغييرات الجذرية الهيكلية على مستوى «القبيلة» و«العقيدة» تتطلب تغييراً مماثلاً على مستوى «العقيدة». وهنا يجب أن لا نتظر من ابن المقفع أن يجوض في الخلافات النظرية حول الإمامة وقضايا الكفر والإيمان والجبر والاختيار... الخ. إن ابن المقفع خبير تكنوقراطي، والرمالة «رسالة الصحابة» التكنوقراطيين، ولذلك فإن ما سيهمه على مستوى «العقيدة» هو الجانب العملي التطبيقي لا غير. ما يهـم هو ما يضمن «طاعة» الخليفة وانتظام أمر «العام» على قانون واحد. وقد عرض ابن المقفع للمسألة الأولى في سياق حديثه عن إعادة هيكلة «الجند» بقصد تحويله إلى عسكر تسود فيه الطاعة والامتثال. أما المسألة الثانية فقد خصها بفقرة خاصة.

بخصوص «الطاعة» طاعة العسكر أولاً وطاعة الناس جميعاً لـ «الإمام»، ينطلق ابن المقفع مما كان يروج من مناقشات في ذلك العصر حول حدود الطاعة للإمام ومداه، انطلاقاً من المبدأ الإسلامي المعروف: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». ويجربنا ابن المقفع انه كان هناك تأويلان «مغرضان» لهذا المبدأ، الأول يقول فيه أصحابه: «إن أمرنا الإمام بمعصية الله فهو أهل أن يعصى، وإن أمرنا بطاعة الله فهو أهل أن يطاع. فإذا كان الإمام يعصى في المعصية، وكان غير الإمام يطاع في الطاعة، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة سواه». وواضح أن هذا التأويل يبطن القول بعدم ضرورة نصب الإمام، وهذا ما نبه إليه ابن المقفع إذ علق على هذا الرأي بقوله: «وهذا قول معلوم بمجده الشيطان فزيمه إلى خلع الطاعة والذي فيه أمنيته لكي يكون الناس نظائر ولا يقوم بأمرهم إمام». أما التأويل الثاني فأصحابه يقولون، بالعكس من ذلك، «بل تطيع الأئمة في كل أمورنا ولا نفتش عن طاعة الله ولا معصيته ولا يكون أحد منا عليهم حياً، هم ولاة الأمر وأهل العلم ونحن التابع وعليا الطاعة والتسليم». ومع أن ظاهر هذا القول يفيد وجوب الطاعة للإمام في كل شيء، فإنه يقضي، في باطنه، بالقاء المسؤولية كلها على الإمام، ولذلك يقول ابن المقفع: «وليس هذا القول بأقل ضرراً في توهين السلطان وتهمين الطاعة من القول قبله، لأنه ينتهي إلى الفطيع المضاحش من الأمر في استحلال معصية الله جهاراً صراحاً، ويجب أن نضيف ما سكت عنه ابن المقفع، وهو الأهم عنده، أعني بذلك تجريم الإمام بتحميله مسؤولية كل شيء».

ويقدم ابن المقفع تأويلاً لذلك المبدأ الإسلامي يبدو في ظاهره وكأنه موقف وسط ولكنه في حقيقته وجوهره تكريس للطاعة للإمام بصورة تجعل منه المشرع الوحيد لأمر الدنيا الذي يجب أن يطاع كما يطاع المشرع لأمر الآخرة: الله. ويبيّن ابن المقفع تأويله هذا على المقدمة التالية، وهي: «إن الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلتين: الدين والعقل». وبما أن الدين لا يشرع لكل جزئية وكل نازلة يمكن أن تحدث إذ «لو أن الدين جاء من الله لم يفادر حرفاً من الأحكام والرأي والأمر وجميع ما هو وارد على الناس وحدث فيهم منذ بعث الله رسوله (ص) إلى يوم يلقونه، إلا جاء فيه بزيمة [= حكم]، لكنوا قد كلفوا غير وسعهم فضيق عليهم في دينهم وأتاهم ما لم تسع أسابهم لاستماعه ولا قلوبهم لفهمه، ولحارت عقولهم وألبابهم التي امتن الله بها عليهم ولكانت لغواً لا يجتنبون إليها في شيء»^(٣٠). ولذلك اقتصر الدين على بيان «الفرائض والحدود». أما ما سوى ذلك فهو من

(٣٠) ابن المقفع، نفس المرجع، ص ١٩٨.

ميدان «المعقل» وليس من ميدان الدين. والمقصود بـ«المعقل» هنا: «الرأي والتدبير»، وهما أمران جعلها الله «إلى ولاء الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والاجابة عند الدعوة والصيحة بظهر الغيب»^(٣١).

وبناء على هاتين المقدمتين يؤول ابن المقفع مبدأ «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» كما يلي: «فأما إقرارنا بأنه لا يطاع الإمام في معصية الله فإن ذلك في عزائم الفرائض والحدود التي لم يجعل الله لأحد عليها سلطاناً، ولو أن الإمام نهى عن الصلاة والصيام والحج أو منع الحدود وأباح ما حرم الله لم يكن له في ذلك أمره أي لا يطاع. «فأما اثباتنا للإمامة الطاعة فيها لا يطاع فيه غيره فإن ذلك في الرأي والتدبير والأمر [= السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية معاً] الذي جعل الله أزمته وعراه بأيدي الأئمة ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة، من الفزرو والفقول [= قرار اعلان الحرب وإمضاء الصلح والسلام] والجمع والقسم [= السياسة المالية للدولة: المداخل والنفقات] والاستعمال والعزل [= السلطة الادارية] والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة [= السلطة القضائية] ومحاربة العدو ومهادنته والأخذ للمسلمين والاعطاء عنهم [= السياسة الخارجية]. ويضيف ابن المقفع قائلاً: «ومنه الأمور كلها وأشباعها من طاعة الله عز وجل، وليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصى الإمام فيها أو خذله فقد أوتغ نفسه [= أمهلكها]»^(٣٢).

الإمام يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا نهى عن القيام بالفرائض كالصلاة والصيام والحج أو منع الحدود أو أباح ما حرم الله. ويجب أن تنبئ هنا إلى الأفعال المستعملة (نهى، منع، أباح)، فلو وضعنا محلها الأفعال التالية بالترتيب: أمر، نفذ، حرم، لتغير المعنى تماماً. ذلك لأن الأفعال التي استعملها ابن المقفع تجعل الإمام غير مطالب بما نسيه اليوم: «تطبيق الشريعة»، وإنما تجعله مطالباً بعدم الخيلولة دون تطبيقها. وإذا دام الإمام لا يمنع الناس من القيام بالفرائض فيجب أن يطاع. وقد تبين الفقهاء هذه الوجهة من النظر كما سنرى.

ليس هذا وحسب بل إن للإمام سلطة مطلقة في كل ما هو ذو طابع اجتماعي في الشريعة، وهو الحدود والأحكام. ذلك ما يقرره ابن المقفع حينها تعرض لـ«القضاء». لقد أبرزنا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٣) كيف أن القضاء في العصر الأموي كان مستقلاً وكيف أن الخليفة لم يكن يتدخل فيه وأن القضاة كانوا يحكمون بحسب اجتهاداتهم، فكان من الطبيعي أن تختلف الاجتهادات. ويتخذ ابن المقفع هذا الاختلاف في الاجتهادات والاحكام ذريعة لاقتراح أن يؤول أمر الأحكام كلها إلى الخليفة. إنه يؤكد أن الاحكام «قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال فيستحل الدم والفروج في الحيرة وهما يجرمان بالكوفة»^(٣٣). بعض القضاة يدعي لزوم السنة... فيجعل ما ليس سنة سنة، فيحكم برأيه مدعيماً أنه يحكم بالسنة، وبعضهم يحكم برأيه صراحة معتمداً على القياس. والقياس في رأي ابن المقفع يقود إلى الخطأ: إما وبخل في أصل القياس، وابتداء أمر على غير مثاله. وإما بطول ملازمة القياس. ويتنقد ابن المقفع القياس فيقول: «إن من أراد أن يلزم القياس ولا يفارقه أبداً في أمر الدين والحكم وقع في

(٣١) نفس المرجع، ص ١٩٩.

(٣٢) نفس المرجع، ص ١٩٨.

(٣٣) نفس المرجع، ص ٢٠٦.

الودولت ومضى على الشبهات وغمض على الفجح الذي يعرفه ويصره فأى أن يتركه كراهة ترك القياس»^(٣٤).

وغني عن البيان القول هنا إن ابن المقفع لا يتقيد القياس من منظور فقهي أو ديني، إنه لا ينصر له «أصحاب الحديث» ضد «أصحاب الرأي»، كلا. إنه ينظر إلى المسألة من جانبها السياسي المحض. إن العمل بالقياس معناه إعطاء الحرية للقاضي وهذا بمثابة إشراك له في السلطة مع الخليفة، بينما يجب أن تكون السلطة بجميع أنواعها للإمام وحده كما رأينا. ولذلك ينصح ابن المقفع أن يتولى الخليفة بنفسه إصدار الأحكام، وذلك بأن يقتصر القضاء على اقتراح الحكم الذي ينبغي أن يحكم به فيما يعرض عليهم من قضايا ثم يعثروا اقتراحاتهم وحججهم إلى الخليفة الذي يراجع تلك الأحكام ويصدر القرار، يقول: «فلورأى أمير المؤمنين [وهذه هي صيغة الطلب والاقتراح في خطاب الإيديولوجيا السلطانية] أن يامر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتاج به كل قوم من سنة وقياس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رايه الذي يلهمه الله ويعزم عليه عزماً وينهي عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، لرجونا أن يكون اجتراح السير قرية لاجماع الأمر براي أمير المؤمنين وعل لسانه، ثم يكون ذلك من امام آخر، آخر الدهر»^(٣٥).

واضح إذن أن ابن المقفع يجعل كل ما هو اجتهادي في «العقيدة» من اختصاص الخليفة: الخليفة يجب أن يطاع في كل شيء إلا إذا أمر بمعصية، والأحكام القضائية يجب أن تعود هي وحيثياتها ومستنداتها الدينية إلى الامام الذي له وحده حق القرار. لقد كان العلماء والأمرء فريقاً واحداً في عهد الخلفاء الراشدين، ثم تطور الوضع فنصار العلماء فريقاً والأمرء فريقاً آخر في العصر الأموي. أما في العصر العباسي لنحن أمام وضعية يصبح فيها الأمرء والعلماء، لا نقول فريقاً واحداً، بل شخصاً واحداً، انه الخليفة. وهذا الذي يقترحه ابن المقفع لم يكن في الحقيقة إلا تكريماً لنفس الاتجاه الذي كانت تسير فيه الأمور. انه نظير وتفصيل، بخطاب سياسي أدبي «عقلاني» لما كان يدعيه أبو جعفر المنصور من انه إنما يصدر في حكمه عن ارادة الله. ومن هنا تكون «طاعة الامام من طاعة الله» كما سيروج لذلك الكتاب المتجون للإيديولوجيا السلطانية^(٣٦).

تحويل «القبيلة» إلى «عسكر» و«الغنيمة» إلى «وظيفة» (= ضريبة محددة) و«العقيدة» إلى «طاعة الامام»، تلك هي الكيفية التي يقترحها ابن المقفع لترتيب العلاقة بين بنية الهرم الاجتماعي السطحية وبنية العميقة، بين الأمير/ الخاصة/ العامة من جهة، والقبيلة/ الغنيمة/ العقيدة من جهة أخرى. إن تحويل «القبيلة» إلى عسكر يفسح المجال لظهور وخاصة تقوم مقام زعماء القبائل صاحبة الدولة، وتحويل «الغنيمة» إلى وظيفة يجعل «خاصة» الخاصة أو «الصحابية» هم المتصرفون في مالية الدولة المنظمون لها المشرفون على مداخلها

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٠٩.

(٣٥) نفس المرجع، ص ٢٠٨.

(٣٦) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ١٠٠، والمجاهد، كتاب النجاة في أخلاق الملوك للمجاهد،

ونفقاتها، أما تحويل العقيدة إلى طاعة فعلية ترمي إلى ربط «العامة» مباشرة بالخليفة باسم الدين. وهكذا يتحقق التوافق بين القبيلة والأمير، وبين الغنيمة والخاصة وبين العقيدة والعامة. إنه التشريع للدولة المركزية، «دولة الخليفة» التي يراد منها أن تحل محل «دولة القبيلة». إنه النموذج العباسي في عصر ازدهاره قبل «عودة الكعبوت» ليحتل البنية السطحية للهرم الاجتماعي، عودة «القبيلة» التي ستفرض نفسها دولة سلطانية داخل دولة الخلافة الاسمية (عصر التفوذ التركي، العصر البربري، العصر السلجوقي).

- ٥ -

لم يكن ابن المقفع يشرع لـ «مدينة فاضلة»، فهو لم يكن فيلسوفاً سياسياً ولا أدبياً حالماً. لقد كان خبيراً تكنوقراطياً يشرع لـ «مدينة» واقعية، ويكرس اتجاه تطور الأوضاع تكريماً. كان هناك نموذج ينمو ويوضح هو حصيلية التطورات التي عرفتتها الدولة الاسلامية منذ ميلادها في المدينة. وإذا كان ابن المقفع قد استطاع أن يشرع لهذا النموذج، وكأنه يصف واقعاً قد اكتمل، فما ذلك إلا لأن هذا النموذج نفسه كان صورة مستنسخة من النموذج الامبراطوري الفارسي الذي هزم العرب دولته وورثوا نظمه المادية والفكرية، وبكلمة واحدة حضارته. إنه النموذج الذي يتميز بملك / امبراطور مستبد («عادل» في بعض الأحيان) تضعه رعيته ويضع هو نفسه في منزلة الإله. فهو إن لم يكن الله ذاته فهو يعتبر نفسه وتعتبره رعيته سلطان الله ويمثله على الأرض (= خليفته). والمماثلة بين الله والملك / الامبراطور، بين المدينة الإلهية والمدينة البشرية قديمة قدم الدين والسياسة في تاريخ الانسانية، وليس النموذج القرعوني سوى واحد منها.

ومع أن الاسلام قد جاء بـ «التوحيد» الذي يقوم على استبعاد كلي وتام لكل مماثلة بين الله وأي شيء آخر سواه (وليس كمثله شيء) الشورى ١١/٤٢)، ومع أن النبي (ص) قد أكد مراراً أنه مجرد بشر كسائر البشر (﴿قل إنما أنا بشر مثكم يوحى إليّ أنما تكلم الله واحد﴾ الكهف ١٨/١١٠)، ومع أن الخلفاء الراشدين قد اعتبروا أنفسهم مجرد خلفاء للنبي (ص) يعملون بما في القرآن والسنة، ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يعترفون بالطابع الدنيوي لحكمهم إذ كانوا، رغم الألقاب التي خلعها عليهم شعراؤهم أو لقبوا هم أنفسهم بها أحياناً مثل «خليفة الله»، يبررون حكمهم بأنه إنما ساقه الله إليهم قضاء وقدرًا، مع ذلك كله فإننا نلاحظ أن الانحياز إلى المماثلة بين الله والخليفة يسود التخيل الديني والسياسي في العصر العباسي، ليس فقط لدى أولئك الذين استعادوا ميتولوجيا الإمامة كالأشاعرية بل أيضاً لدى أهل السنة أنفسهم معتزلة وأشاعرة. وسيكون من الخطأ القول إن ذلك منقول من النموذج الفارسي نقلاً، فعلاوة على أن تلك المماثلة تلمس السند من المرجعية الإسلامية فإنه لا بد من الاعتراف بأن التأثيرات الخارجية، فارسية كانت أو غير فارسية، لم تكن تقبل في الإسلام، ولدى أهل السنة خاصة، معتزلة وأشاعرة، إلا إذا كانت تجرد ما ترتكز عليه أو تستند إليه في المرجعية الإسلامية نفسها. وصفة علمة لم يكن الإسلام يقبل من العناصر الخارجية إلا تلك

التي لا تتناقض بصورة مباشرة مع مبدأ «التوحيد» الذي يقضي بنفي الشريك عن الله وتنزيهه عن كل مماثلة مع ما سواه.

وإذا كان النموذج الفارسي الذي يبني على المماثلة بين الله والملك (كسرى) - إن لم يكن على التمتع بينهما - قد وجد له مكاناً في المخيال الديني والسياسي السني في العصر العباسي فلأنه قد دخل من باب «التوحيد» بالذات. ومن غريب المفارقات أن تكون أطروحات حركة التنوير في العصر الأموي المدافعة عن قدرة الإنسان على الفعل وعن آتيانه أفعاله بحرية واختيار بهدف تحميله مسؤولية أعماله وإثبات الثواب والعقاب له، ضداً على ايدولوجيا الجبر الأموي كما بيّنا قبل (الفصل التاسع، الفقرتان ٤ و ٥) من غريب المفارقات أن تكون هذه الأطروحات نفسها هي التي وظفت لتكريس مضمون سياسي مناقض تماماً لذلك الذي صيغت من أجل نشره والترويج له. لقد كانت تلك الأطروحات تهدف أصلاً إلى شجب الاستبداد وتجريمه، استبداد الحكام، وما هي هذه الأطروحات نفسها توظف، في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد وادفءه الشرعية الدينية عليه.

رأينا قبل قليل كيف ربط أبو جعفر المنصور إرادته ربطاً مباشراً بإرادة الله، فجعل إرادة الله هي الفاعلة فيه ويواسطته. ولقد حان الوقت الآن لنفث الانتباه إلى «وشائج التقرير» التي تربط هذا الإدعاء بأطروحة الجهم بن صفوان التنويرية التي تعرفنا عليها قبل (الفصل التاسع، الفقرة ٧). لقد اتهم الجهم بن صفوان بـ «الجبر» لكونه قال: لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وأنه لا يجوز أن يوصف الله بالصفات التي يوصف بها خلقه وأن الصفة الوحيدة التي تليق به هي «الخلق» و«الفعل» وما في معناه. وقد قال الجهم بذلك لينفي عن الله العلم الأزلي بأفعال البشر وبالتالي يجعل هذه الأفعال من صنع الناس أنفسهم وهدف من ذلك تحميلهم المسؤولية وإقرار الثواب والعقاب، ضداً على ايدولوجية الجبر الأموي. ويأتي أبو جعفر المنصور، الذي كان على صلة وثيقة برجال حركة التنوير في أواخر العصر الأموي، يأتي ليتبنى، وهو خليفة، الفكرة نفسها ولكن بهدف توظيفها في غرض سياسي مناقض تماماً لذلك الغرض الذي وظفت من أجله عند رجال حركة التنوير المذكورة. إن ادعاء أبي جعفر المنصور أن إرادته من إرادة الله وأن إرادة الله هي التي تصرف فيه، كما رأينا في فقرة سابقة، يلتقي مع أطروحة جهم بن صفوان القائلة بأنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وهذا يؤدي إلى إسقاط المسؤولية عنه وبالتالي إعفاءه من العقاب، وهكذا يصل إلى ما أراد الخلفاء الأمويون تقريره من خلال القول بالجبر، بتوظيف الأطروحة المضادة لتلك الجبر نفسه: إن أبا جعفر المنصور يعترف بحرية إرادة الإنسان وبقدرته على آتيان أفعاله ولكنه يماهي إرادته هو كخليفة مع إرادة الله، الشيء الذي يجعله هو شخصياً معني من كل مسؤولية فضلاً عن تمثله لإرادة الله على الأرض. وهكذا فما يحققه النفي المطلق للإرادة البشرية يحققه أيضاً الإثبات المطلق لها. إن السياسة ليست وحيدة الاتجاه.

هذا جانب، وهناك جانب آخر في أطروحات حركة التنوير وظف هذا النوع من التوظيف. يتعلق الأمر هذه المرة بفكرة «التوحيد» ذاتها: تنزيهه الله من كل مشابهة بمخلوقاته.

وقد طرحت المسألة في الوعي واللاوعي، في المخيال الديني والسياسي، بهذه الصورة البسيطة: الله يقع خارج الكون وهو المدير له. والخليفة يقع خارج المجتمع، والخاصة منه و«العامه» وهو المدير له (التدبير هنا وهناك بمعنى: السياسة والتسيير وإصدار الأوامر والتواهي... الخ) وإذن فلن يكون تدبير المدنية على أكمل وجه يجب أن يكون الخليفة أقرب ما يمكن إلى الله في صفاته وأفعاله. وبما أن أهم صفات الله صفتان هما «التوحيد والعدل»، وإليها ترد جميع الصفات الأخرى، كما يقرر المعتزلة وزملائهم في حركة التنوير خلال العصر الأموي، فإن إسقاط هاتين الصفتين على الخليفة من أجل أن يبلغ كماله، كما يبلغ الله كماله بها، يقضي بأن لا يكون له - أي للخليفة - شريك في الحكم والا يتصف بالصفات التي يتصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون «فوق الصورة» في هذا المجال.

ولا يعتقد أحد أننا نقوم هنا بقراءة تأويلية حرة لا تستند على أدوات التشخيص من علامات وشهادات وغيرها. إن التعمالي بالسياسة عملية تقوم على القذف بالمضمون السياسي للخطاب إلى غياهب «اللاشعور». غير أن ما يلقي به في اللاشعور (الفردية، أو الاجتماعية / السياسية) لا يمحى ولا يندثر بل لا بد أن يعبر عن نفسه بصورة أو بأخرى، كما يؤكد ذلك التحليل النفسي.

يقدم لنا الجاحظ نموذج «المتكلم» الثرثار: هو معتزلي يقول بـ «العدل والتوحيد» ويتكلم في كل شيء، ولكن دائماً من مشور قاعدته «التوحيد والعدل» وبالتالي لا بد أن تنعكس أشعة هذه «القاعدة» على كل شيء يراه ويتكلم فيه، خصوصاً عندما يكون موضوع «الكلام» هو «أخلاق الملوك»، وهذا عنوان أحد كتبه^(٣٧). لنستعرض معاً بعض عبارات الجاحظ في هذا الموضوع وهي تقدم لنا «فلمات» وشهادات تؤكد ما ذهبنا إليه. وسنكتفي هنا بوضع خط على الألفاظ التي هي بمثابة «فلمات لسان» تعبر عن تغلغل المماثلة بين الله والخليفة في لا شعوره السياسي، بوصفه أحد أقطاب المعتزلة في عصره.

يقول في مقدمة كتابه ذلك ما نصه: «وبعد، فإن أكثر كلامنا، في هذا الكتاب، إنما هو على من دون الملك الأعظم، إذ لم يكن في استطاعتنا أن نصف أخلاقه بل نعيّز من نهاية ما يجب له لورثنا شرحها... وليس لأخلاق الملك الأعظم نهاية تقوم في وهم ولا يحيط بها فكر... ومن ظن أنه يبلغ أقصى هذا المدى فهو عندنا كمن قال بالثبته مثلاً وبالجملة معارضة»^(٣٨) (لننبه فقط إلى أن كلمة «عندنا» تعني نحن المعتزلة ومعلوم أن التشبيه والتجسيم يقالان في مقابل التزيه). ونقرأ في ثانياً الكتاب: «وليس أخلاق الملوك كالأخلاق العامة، وكانوا لا يشبهون في شيء... فاما الملوك فيرتفعون من هذه الصفة ويجعلون من هذا المقدار»^(٣٩). وأيضاً: «فاما كل ما أمكن الملك أن يفرد به دون خاصته وحاشته [= العامة]

(٣٧) نفس المرجع، ذكره ياقوت الحموي في معجمه والصفدي وابن شاذان وسواهم بعنوان كتاب: أخلاق الملوك. انظر مقدمة الطبعة التي نتمتعها والمشار إليها آنفاً. وهذا المضمون المعتزلي لعبارات الكتاب تؤكد نيته للجاحظ.

(٣٨) نفس المرجع، ص ١٣ - ١٤.

(٣٩) نفس المرجع، ص ٢٥.

فمن أخلاقه أن لا يشرك أحداً فيه . . . وأولى الأمور بأخلاق الملك أن لمكته الضرد بلاه والمواء إلا يشرك فيها أحداً، فإن البهلاء واليز والوجه في الضرد . . . وطاعة أهل المملكة أن تصحلى أكثر زي الملك وأكثر أحواله وشيمه^(٤٠). وأيضاً: وليس المذنب يحضرة الملك كالذنب يحضرة السوقة . . . لأن الملك هو بين الله وبين عباده^(٤١). وأيضاً: «ومن أخلاقهم [= الملوك] أن لا تكون أعمالهم معروفة . . .»^(٤٢). وأيضاً: «فكل شيء من أمر الملك حسن في الرضا والسخط والأخذ والترك والبذل والإعطاء والراء والضرء»^(٤٣) (قارن: الحمد لله الذي لا يحمد على مكروهه سواء).

ويكشف «لسان الجاحظ» عن المرجعية التي ينطق منها، أعني أصول المعتزلة، فيضيف إلى عبارته السابقة قوله: «غير أنه يجب على الحكيم الميزان أن يجهد بكل وسع طاقته أن يكون من الملك بالمتزلة بين المتزلتين، فلإنها أخرى المنازل بدوام النعمة»^(٤٤) (المتزلة بين المتزلتين أصل من أصول المعتزلة (قارن أيضاً: «خبر الأمور أوسطها»). لنختم هذه «الشهادات» التي يحكمها من خلف أصل «التوحيد» بشهادة أخرى يحكمها بصراحة لا مزيد عليها أصل «العدل». يقول الجاحظ: «ومن العدل أن يعطي الملك كل أحد فسطه وكل طبقة حقتها، وأن تكون شريعة العدل في أخلاقه كشرعية ما يقتضى به من أداء الفرائض والتواضل التي تجب عليه رعايتها والثابرة على التمسك بها»^(٤٥) (المعتزلة تقول يجب على الله أن لا يفعل إلا الصالح والأصلح).

وبعد، فهل نحتاج إلى القول إن الجاحظ يقرأ هنا وأخلاق الملوك» بمواسطة وصفات الله؟ ومن خلافاً؟ ولو أن كلمة «أخلاق» تستعمل في حق الله لقلنا إننا هنا أمام مطابقة بين «أخلاق الملوك» و«أخلاق الله»، فلنقل إذن إنها المطابقة بين صفات الملوك وصفات الله.

ولم يكن الجاحظ هو وحده الذي «فلتت» من قلمه مثل هذه العلامات والشهادات التي تكشف عن تغلغل بنية المهائلة بين الله والخليفة في اللاشعور السياسي عند المتكلمين. هناك نصوص أخرى كثيرة تقتصر هنا على نماذج لثلاثة مفكرين لم يكن وزنهم في ميادينهم يقل عن وزن الجاحظ في ميدانه.

النص الأول لأبي الحسن الماوردي يقول فيه: «إن مما يجب على الملك القاضل أن تكون عنايته بأمر خاصته أقدم وأكثر وأعم وأوفر حتى يروضهم برياضة لا يكون في أهل مملكته وضمن ولايته من هو أسرع إلى طاعته وأبعد عن معصيته وأقوى عزماً في نصرته وأحسن أدباً في خدمته منهم، القضاء بالله عز وجل واحتذاء على مثاله في خلقه. وذلك أن الله عز وجل لما خلق خلقه وأوجب حكمت أسمرهم وزجرهم وتعبدهم بما هو أصليح لهم وانظر لامورهم في دينهم وديناهم . . . اصطفى ملائكة جعلهم جنوداً على خليفته موكلين بأمر برئته وأهواناً لأهل دعوته وجعلهم أقرب الخلق إليه منزلة . . . ثم اصطفى من الناس رسلاً . . . فكذلك يجب على

(٤٠) نفس المرجع، ص ٥٥.

(٤١) نفس المرجع، ص ٦٠.

(٤٢) نفس المرجع، ص ٦٨ - ٦٩.

(٤٣) نفس المرجع، ص ١٠٨.

(٤٤) نفس المرجع، ص ١٤١.

(٤٥) نفس المرجع، ص ٢٥.

الملك أن يروض عليه ويسوس به خاصته على مقدار طاقته ومتى قوته، ثم لئن بجل خاصته مقدار طاقته ومتى قوته عمل الآلة من الصانع التي لا يجوز له تنفيذ شيء من صناعته وإرادته إلا بها^(٤٦).

والنص الثاني للطوطوشي يؤكد فيه على ضرورة وجود السلطان في الأرض لأن الناس وبلا سلطان كمثل الخوت في البحر يزدرد الكبير الصغير. فمضى لم يكن لهم سلطان قاهر لم يتظلم لهم أمر ولم يستقر لهم معاش ولم يتهنوا بالحياة ولهذا قال بعض القدماء: لو رفع السلطان من الأرض ما كان له في أهل الأرض من حاجة... وكما لا يستقيم سلطتان في بلد واحد لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى كالمزج الواحد في يد سلطان الأرض^(٤٧). وأيضاً: «وأقل الواجبات على السلطان أن ينزل نفسه مع الله منزلة ولاته معه... فهذا طريق الطبيعة الشرعي والسياسة الاصطلاحية الجامعة»^(٤٨).

والنص الثالث للفارابي. ومعروف أن فلسفة الفارابي السياسية مبنية على المماثلة بين عالم الطبيعة وعلى رأسه المبدأ الأول (= الله) والمدينة الفاضلة وعلى رأسها النبي أو الرئيس الفيلسوف، وبالتالي فالمدينة الفاضلة عنده هي التي تحاكي في نظلمها نظم الكون. يقول في هذا الصدد: «وكما أن في العالم مبدأ ما أولاً، ثم مبادئه أخر على ترتيب [= العقول السهوية، الملائكة] وموجودات عن تلك المبادئ [= الأفلاك والأجرام السهوية] وموجودات أخر تتلو تلك الموجودات على ترتيب [= أشياء الطبيعة في الأرض] إلى أن تنتهي إلى أخر الموجودات رتبة في الوجود [= للذة غير المشكلة]، كذلك في جملة ما تشتمل عليه الأمة أو المدينة مبدأ أول [= الخليفة الرئيس، الملك] ثم مبادئه أخر تتلوه [= الصحابة، خاصة الخاصة] ومدنيون آخرون يتلون تلك المبادئ [= الخاصة] وآخرون يتلون هؤلاء إلى أن يتهي إلى أخر المدنين رتبة في المدينة والانسانية [= العامة]، حتى يوجد فيها تشتمل عليه المدينة نظراً ما تشتمل عليه جملة العالم»^(٤٩). «وتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزائها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبطة بتقديم وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي يتسوى من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطوانات، والله والهواء والنار والتراب] وارتباطها وتشابهاً شبيهاً بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وتشابهاً. ومدبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات»^(٥٠).

لقد كان من الممكن أن نسترسل طويلاً في هذا الموضوع فنتقل إلى الفلسفة الإسهائية المشيلة كلها على المماثلة بين عالم والمصنعة النبوية عالم الإمامة والإمام، وبين عالم

(٤٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب اللوردي، نصيحة الملوك (بتقداد: وزارة الاعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦)، ص ٢٨٩ - ٢٩٢. والجدير بالذكر هنا أن اللوردي يركز في كتابه هذا على ثلاثة محاور: ما يجب أن يكون عليه الملك في نفسه، كيف يسوس الخاصة، ثم كيف يسوس العامة.

(٤٧) الطوطوشي، شرح الملوك، ص ٨١.

(٤٨) نفس المرجع، ص ٨٩.

(٤٩) ابن نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب تحصيل السعادة (بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١)، ص ٦٣.

(٥٠) أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، كتاب السياسة المدنية (بيروت: المؤسسة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، ص ٨٤. انظر التفاصيل، في: محمد عابد الجبري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، ج ٢، نبع العقل العربي (١٩٨٤). مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٨٤)، الفصل الثاني، الفقرة ٢.

الألوهية، عالم المبدأ الأول والمبادئ المنبثقة منه، الفلسفة التي انتهت في وقت من الأوقات إلى تأليه الإمام بصورة صريحة^(٥١). وكان من الممكن أن نخرج على عالم الأدب، عالم الشعر والخطابة والمقامات، حيث تهيمن الأيديولوجيا الرعية، المؤسسة على مدح «الأمير» وعظاته والتي تروج من خلال تعابير أدبية متنوعة للايديولوجيا السلطانية ولقضيته المركزية: المائلة بين الإله والخليفة، هذه المائلة التي تتحول في الخطاب الأبوي إلى مطابقة تخلف فيها على الأمير صفات الألوهية مباشرة. كان من الممكن أن نواصل البحث في هذا الموضوع في مختلف المجالات لو كان هدفنا الاستقصاء والإحاطة. إن هدفنا هنا ينحصر في تقديم نماذج دالة وكافية لإثبات الأطروحة التي نريد بلورتها وهي أن العقل السياسي العربي مسكون ببنية المائلة بين الإله و«الأمير» (سواء كان الأمير فرعون أو بختنصر أو خليفة أو ملكاً أو سلطاناً أو رئيساً أو زعيماً)، البنية التي تؤسس على مستوى اللاشعور السياسي ذلك النموذج الأمثل للحكم الذي يجذب العقل السياسي العربي، منذ القديم إلى اليوم، نموذج «المتبذ العادل»، لا فرق في ذلك بين شيخي وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نضيف الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أساليبها). إن الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المائلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن أن تعترى طرفيها (الثابت البنوي هو علاقة المائلة بين الإله و«الأمير»، أما التحولات فهي اختلاف الفرق والتيارات في تحديد هوية هذا الطرف أو ذاك: العلاقة بين الذات والصفات ودرجة التنزيه بالنسبة للطرف الأول: الإله وهوية الخليفة أو الإمام: خلافة سنية، إمامة شيعة، سلطان، رئيس قائد... الخ). وسنرى في خاتمة الكتاب النتائج التي تترتب على تغلغل بنية هذه المائلة في اللاشعور السياسي العربي وذلك بالنسبة لمهام تعهد العقل السياسي العربي وتحديثه. أما الآن فلنختتم هذا الفصل بإطلالة سريعة على فقه السياسة.

- ٦ -

بدأ «فقه السياسة» كجميع فروع الفقه الأخرى بالحديث النبوي. ففي عصر الراشدين والعصر الأموي كان الحكم الشرعي يلتبس من القرآن و«الأثر» عموماً: ما يروى من حديث وأخبار عن الرسول والصحابة. وما أن القرآن لم يتعرض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة، وما أن الصحابة كانوا قد اختلفوا منذ وفاة النبي في هذه المسائل بالذات واستفحل الخلاف زمن الفتنة استفحالاً مهدد كيان المجتمع الإسلامي، فإن المرجعية الوحيدة التي كانت تلتبس منها الشرعية الدينية لقضايا السياسة هي «الحديث». كل فرقة وكل حزب وكل حاكم يروي من الحديث ما يضيء به الشرعية على موقفه السياسي. وهكذا واجت أحاديث ظاهرة الوضع تمدح أو تذم هذا الشخص أو ذاك، هذه الفرقة أو تلك... وإذا كان كثير من رجال الحديث قد تقيؤوا الروايات وميزوا بين السند الصحيح وغير الصحيح حسب

(٥١) عرضنا بخصيل للفلسفة الإسلامية ولتنظير الشيعة عموماً في الولاية والإمامة في: الجابري، نفس المرجع، القسم الثاني، الفصلان الثالث والرابع.

مقاييس وضعوها فإن تصنيف الحديث إلى صحيح وغير صحيح وتحديد الدرجات بينهما مسألة تم المختصين وحدهم. أما رجال السياسة والدعاة والخطباء والوعاظ والقصاص فهم يروجون للحديث بسند أو بغير سند، والمهم عندهم هو توظيفه في أغراضهم السياسية. ومن هنا كان الحديث الموضوع لا يقل تأثيراً عن الحديث الصحيح، بل ربما كان الأول أكثر تأثيراً لأن واضعه بصوغه بالشكل الذي يجنم قضيته مباشرة، هذا فضلاً عن توظيف ما صح سنده من الحديث توظيفاً يخرج به عن نطاق دلالاته الأصلية، عن مجال «أسباب نزوله»، إلى نطاق آخر ومجال آخر، وذلك من خلال التعميم والتأويل والمثالة... الخ.

وإذا نحن تركنا جانباً الأحاديث التي تروى في حق الأشخاص والفرق، سواء على سبيل المدح أو على سبيل الذم، لأن تأثير هذا النوع ظرفي في الغالب، وحرصنا انتباهنا في الأحاديث الأخرى التي تعالج المسألة السياسية في عموميتها، وبدون تحزب واضح لهذه الجهة أو تلك، فإننا سنجدها تتمحور حول موضوعين رئيسيين: ضرورة وجود الإمام، ولزوم الطاعة له. ومع أن كثيراً من الأحاديث التي تروى في هذين الموضوعين يمكن أن تكون قد وضعت لتخلم هذا الحاكم أو ذلك، في هذا العصر أو ذلك، فإن هذا النوع من الأحاديث يعكس في مجموعه نزوع الضمير الإسلامي، والسني منه خاصة، إلى قبول «الأمير» كيفما كان - شريطة أن يظهر الإسلام - حفاظاً على «الدولة»، لأنه بدون «الدولة» لا يستقيم الدين، فكثير من الفرائض والأحكام يتوقف أداؤها وتنفيذها على وجود الإمام (صلاة الجمعة، الحج، الحدود، حماية الثغور، الجهاد... الخ) وفي هذا الإطار يجب أن نضع الأحاديث التي تدعو إلى طاعة الإمام وعدم الخروج عن الجماعة بقطع النظر عن مسألة الصحة أو عدمها. ومن الأحاديث الصحيحة حسب مقاييس البخاري ما يرويه عن النبي (ص) أنه قال: «من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج عن السلطان شبراً مات ميتة جاهلية» وفي رواية أخرى «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فرق الجماعة فمات إلامات ميتة جاهلية». وفي صحيح مسلم أن النبي قال: «إنه سيكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان» وفيه أيضاً عن النبي أنه قال: «سيكون أمراء تعرفون وتكفرون، فمن عرف برىه ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا ننبأهم؟ قال: لا، ما صلوا»، وفيه أيضاً أنه قال: «من ولي عليه والديراًه ياتي شيئاً من معصية فينكر ما يأتي من معصية الله ولا يترحم يداً من طاعة».

وإذا أضفنا إلى هذا النوع من الأحاديث، وجعلها يعتبر صحيح السند، الحديث الذي يقول فيه النبي (ص): «الحلقة في أمي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»، والذي يعتبره بعض علماء أهل السنة ليس فقط صحيحاً بل أكثر من ذلك من دلائل النبوة (أنظر الفصل السابع، الفقرة ١) أقول: إذا أضفنا هذا الحديث إلى الأحاديث التي أوردناها قبل أمكننا أن نخلص إلى النتيجة التالية وهي أن فقه السنية سيكون محكوماً بثلاثة ثوابت: (١) ضرورة الإمام (= الدولة)، (٢) لزوم طاعة الإمام (ما لم يلمر بمعصية)، (٣) نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك فتوي. وواضح أن هذه الثوابت تسد الباب ختائياً أمام أية نظرية إسلامية في الحكم، وبالتالي فيما يسمى بـ «نظرية الحلقة» عند أهل السنة إن هو إلا اسم بغير معنى، إذا أضفنا

الاختيار: إما استمرار الفتنة والحرب الأهلية المتسلسلة . . . وإما قبول الأمر الواقع وإضفاء نوع ما من الشرعية عليه ما دام الحاكم يظهر إسلامه ولا يأمر بمعصية، مع الضغط عليه، سلمياً (بالصح والوعظ . . .) كمي يلتمز بالفروض الدينية والحلقية الإسلامية. وبما أن مهمة الدولة في الإسلام ومبرر وجودها منذ أن قامت زمن النبي هما جمع شمل المسلمين تحت قيادة واحدة والقيام بنشر الدعوة بالجهاد . . . فإن شرعية الحاكم في الإسلام تقوى وتتعزيز بمقدار ما يوسع من دائرة حكمه جمعاً لشمل المسلمين وتوسيعاً لدار الإسلام والدفاع عنها.

إنبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من جهة (ضدًا على رفض الشيعة) والتهاوس درجة ما من الشرعية لمن جاء بعد الخلفاء الراشدين من الملوك والحكام الذين حكموا البلاد الإسلامية كلها أو بعض أقاليمها هما الموضوعان اللذان يتناولهما فقه السياسة. أما القول بوجود «نظرية» في الحكم الإسلامي، في كتابات المتكلمين والفقهاء، فهو قول لا يعبر إلا عن رغبة في وجود مثل هذه النظرية، وهي لم توجد ولن توجد لأن الشرط الضروري في قيام نظرية إسلامية في الحكم غير متوفر، نعني بذلك وجود نص صريح من القرآن أو السنة يشرع للمألة السياسية: لشكل الدولة واختصاصات رئيسها وكيفية تعيينه ومدة التعيين . . . الخ. وإذن فالنظرية «الإسلامية» في الحكم - إذا كان لا بد من استعمال هذا التعبير، هي نظرية هذا المسلم أو هذه الجماعة من المسلمين في هذا العصر أو ذلك، في هذا البلد أو ذلك، لدى هذه الفرقة أو تلك. وإذا حدث أن أجمع علماء المسلمين على نظرية في الحكم ووافق عليها المسلمون جميعهم فحينئذ يتصحب هذه النظرية نظرية إسلامية بالفعل، لأن إجماع الأمة مصدر للتشريع في الإسلام. ولكن هذا لم يحدث بعد.

قد يجتج بعض القراء بـ «الماوردي». وفي نظرنا أن أبا الحسن الماوردي قد حمل أكثر مما يحتمل. إن كتابه: الأحكام السلطانية والولايات الدينية يدل بعنوانه هذا على موضوعه. إن موضوعه هو «الأحكام السلطانية» أي ما نعتبر عنه نحن اليوم بـ «القانون الإداري» قانون الوظيفة العمومية من جهة و«الولايات الدينية» أي الوظائف التي لها مرجعية دينية، من جهة أخرى. في «الأحكام السلطانية» يتحدث الماوردي عن الوزارة والإمارة على المحافظات والأقاليم وعلى الجيش . . . الخ، أما في «الولايات الدينية» فيتحدث عن ولاية القضاء والمظالم وإمامة الصلاة والولاية على الحج . . . الخ، وغير ذلك من الموضوعات التي ورد فيها نص شرعي. ويستند الماوردي فيها بقرره من آراء على وصف ما هو موجود في عصره بالنسبة لـ «الأحكام السلطانية» وعلى التصوص وما جرى العمل به زمن الصحابة بالنسبة لـ «الولايات الدينية».

أجل لقد خصص الماوردي الباب الأول من كتابه لـ «عقد الإمامة» ويشغل ٢٠ صفحة من ٣٢٢ صفحة التي هي حجم الكتاب في الطبعة التي بين أيدينا، غير أن ما ذكره في هذا الباب لا يعدو أن يكون تلخيصاً مركزاً لما كتبه الباقلاني والبغدادي في موضوع إنبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان . . . رداً على «رفض» الشيعة. كل ما فعله الماوردي إذن هو أنه انتزع آراء هذين المتكلمين الأشعريين من إطارهما في «علم الكلام» فحررها من طابعها السجاني

والكلامي، وصاغها صياغة تقريرية على طريقة الفقهاء. والواقع أن عنصر الجدة في عمل الماوردي يرجع إلى كونه انتزع «الكلام» في الإمامة من كتب المتكلمين، والحديث عن الولايات الدينية من كتب الفقهاء ووصف النظام الإداري في عصره وصفاً تبريرياً، ثم جمع هذه الأقسام الثلاثة في كتاب واحد سماه «الأحكام السلطانية والولايات الدينية». ولم يذكر «الإمامة» في العنوان لأنه اعتبرها هو نفسه في مقدمة الكتاب شيئاً ينتمي إلى الماضي ويبن أنه إنما ذكرها لأن الحكم القائم في عصره قد صدر أصلاً عن نظام الإمامة. يقول: «... فكانت الإمامة أصلاً عليه استمرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتب الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني ووجب ذكر ما احتصر بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على نسق متشابه الأقسام متشاكل الأحكام»^(٥٣). وإذن فاستهلال الماوردي كتابه بباب في «عقد الإمامة» لم يكن من أجل الإمامة ذاتها بل فقط من أجل أن يأتي «ترتيب أحكام الولايات» في الكتاب «على نسق متناسب الأقسام» وبعبارة معاصرة: إنه إنما فعل ذلك لـ «ضرورة منهجية» لا غير.

بعد هذا التوضيح الذي كان لا بد منه لوضع الأمور في نصابها نستقل الآن إلى القاء نظرة سريعة على جملة الآراء التي ضمنتها الماوردي الباب الأول من كتابه، وهو كما قلنا بعنوان «عقد الإمامة» لتتابع التطورات التي لحقتها عند من جاء بعده من الفقهاء الكبار.

قلنا إن جميع ما ذكره الماوردي في هذا الباب من آراء وأحكام قد نقله عن أسلافه خاصة الباقلاني^(٥٤) المتوفى سنة ٤٠٣هـ والبغدادي^(٥٥) المتوفى سنة ٤٢٩هـ (أما الماوردي نفسه فقد توفي سنة ٤٥٠هـ) وجرده من الطابع السجاني «الكلامي»، طابع الرد على المخالفين والشبهة الرافضة منهم خاصة، وصياغته في قالب فقهي مع تلخيص وتركيز، فجاء عرضه في صيغة تقرير فقهي مما أكسبه طابع «التشريع». والمسألة الأساسية في الموضوع من وجهة النظر الفقهية هي الشروط الواجب توفرها في الإمام، فهذه هي المسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل، أما المسائل الأخرى فتخص كلها تبرير ما حدث في الماضي، بما في ذلك القول بأن الإمامة تكون بـ «الاختيار». ذلك لأن هذا المبدأ قد فقد معناه مع مبدأ «انعقاد الإمامة بعهد من قبله». إن إقرار شرعية «ولاية العهد» التي سنها معاوية استناداً إلى أن أبا بكر عهد إلى عمر يلغني كل أثر لمبدأ «الاختيار». والحق أن القول بـ «الاختيار» لم يكن في الأصل من أجل المستقبل ولا الماضي وإنما كان ضد القول بـ «النص» على علي بن أبي طالب وهو قول الشيعة. وإذن فالمسألة الوحيدة التي ينسحب أثرها على المستقبل والتي تعطي لإبداء

(٥٣) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٣ - ٤.

(٥٤) محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني، التمهيد في الرد على الملحنة المعطلة والرافضة والحوارج والمعتزلة (القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٤٧)، ص ١٦٤ - ٢٣٩.

(٥٥) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين (طبعة استانبول، ١٩٧٨)، ص ٢٧٠ - ٢٩٤. انظر أيضاً: يوسف أيش، تصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند أهل السنة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦).

الرأي في قضية الإمامة طابعاً فقهياً تشريعياً هي الشروط التي يجب أن تتوفر في الإمام وقد حصرها الماوردي في سبعة: (١) العدالة على شروطها الجامعة، والمقصود أن لا يعرف عنه ما يظعن في سلوكه الديني والأخلاقي؛ (٢) العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام؛ (٣) سلامة الحواس؛ (٤) سلامة الأعضاء؛ (٥) الرأي المفضي إلى سياسة الرعية؛ (٦) الشجاعة والنجدة؛ (٧) النسب وهو أن يكون من قريش. وواضح أن أهم هذه الشروط هي العدالة والعلم والنسب القرشي. أما سلامة الحواس والأعضاء والرأي والشجاعة فهي صفات تتوفر ويمكن أن تتوفر في كل إنسان يطمح إلى الحكم. ننظر إذن إلى الكيفية التي ستطور بها الشروط الثلاثة الأولى.

إذا نحن تتبعنا تطور هذه الشروط لدى المتكلمين والفقهاء فإننا سنجد أنفسنا أمام سلسلة من التنازلات تنتهي بالتنازل عنها جميعاً. لنبدأ بمعاصر الماوردي الفقيه الحنبلي أبي يعلى الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ. لقد أورد الشروط المذكورة ثم عقب عليها بقوله: «وقد روى عن الإمام أحمد [بن حنبل] رحمه الله النفاذ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال... ومن عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا بجل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برأ كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين... وقال... فإن كان أميراً يعرف شرب المسكر والغلول يفزو معه، أما ذلك لنفسه...». ويقرر الغزالي الشيء نفسه فهو يؤكد أن المقصود بـ «الاختيار» ليس «اعتبار كافة الخلق» بل «إنما الغرض قيم شوكة الإمام بالاتباع والاشياع»^(٥٦). ثم يؤكد هذا المعنى مرة أخرى فيقول: «والقول الرجيز إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوقاً إلى مزاي المصالح، ولو قطعنا بطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً... بل إن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن يابعه صاحب الشوكة فهو الإمام»^(٥٧). ويقرر ابن تيمية المعنى نفسه إذ يقول: «الإمامة عندهم [= أهل السنة] تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ولا يصبر الرجل إماماً حتى يوافق أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة... فالإمامة ملك وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك»^(٥٨).

ذلك بخصوص العدالة والعلم و«الاختيار». أما النسب القرشي فإن العربي، الفقيه المالكي المتشدد يسقطه تماماً مستنداً إلى قوله تعالى ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض﴾، فقد جعل الله داود خليفة وهو غير قرشي، فلماذا اشتراط القرشية إذن؟ بل إن ابن العربي يذهب إلى أبعد من ذلك فيؤيد رأي من يرى من الفرق أنه «لو استوى قريشي ونبطي في شروط

- (٥٦) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٠.
 (٥٧) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، فضائح الباطنية (الكويت: دار الكتب الثقافية، د.ت.)، ص ١٧٧.
 (٥٨) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، حياض علوم الدين (القاهرة: [د.ن.]، ١٣٥٢هـ)، ج ٢، ص ١٢٤.
 (٥٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، ٤ ج ٢ (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ج ١، ص ١٤١.

الإمامة لرجح البطلاني لقربه من علم الجور والظلم^(١١). ويأتي ابن خلدون ليقرر أن الحكمة في اشتراط النسب القرشي في الخليفة راجعة إلى «اعتد العصية التي تكون بها المهالبة والمطالبة» فالشوكة والقوة في صدر الإسلام كانت لقریش فكان اشتراط النسب القرشي بمثابة اشتراط القوة والخليفة أي الكفاية. أما بعد أن ضحفت قريش ولم تعد لها تلك العصية والشوكة فإنه من الواجب اعتبار «العلمة المنتهية حل للمصدر من القرشية وهي وجود العصية، فاشترطنا في القائم بأسر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصية قوية غالبية على من معها نصرها ليستبوا من سواهم»^(١٢).

لقد سقطت الشروط الثلاثة الأساسية: العدالة والعلم والنسب القرشي. ويأتي ابن جماعة، قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك، وقد أدركه ابن خلدون في الثالب ليقرر بصراحة وقوة ما يلي. قال: «إن خلا الوقت عن امام تصدى لها من هوليس من أهلها وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بعة أو استخلاف انقلدت بيته ولزمت طاعته ليطمئئ شمل المسلمين وتجمع كلنهم، ولا يندح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً، في الأصح. وإذا انقلدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر قهر الأول بشوكته وجنوده انزل الأول وصار الثاني إماماً لما قنعناه من مصلحة المسلمين وجمع كلنهم»^(١٣). وواضح أن ابن جماعة «يشرع» لحكم المماليك فيضفي عليه الشرعية، وهل كان بإمكانه أن يفعل غير ذلك.

لنذكر أخيراً أن فقهاء المالكية قد خصوا في النهاية «الكلام» في الإمامة في كلمة واحدة هي: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وقد عبر «العامة» في المغرب بلهجتهم وبصيغة لا تخلو من تهكم، عن هذا المبدأ الفقهي فقالوا: «الله يتصر من أضحج».

وبعد، فهل نحتاج إلى القول كخلاصة لهذا الفصل إن ما بقي «ثابتاً» في الفكر السياسي السني هو الأيديولوجيا السلطانية. لقد انتهت مجالات المتكلمين وتكليفات الفقهاء إلى الاعتراف بشرعية الأمر الواقع: «من اشتدت وطأته وجبت طاعته». وهل تقرر الأيديولوجيا السلطانية نتيجة أخرى غير هذه؟ وإذن لم يعرف الفكر الإسلامي، في الميدان السياسي، إلا ميولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية. وإذا كان أهل السنة قد تجندوا للرد على الأولى تكريساً للأمر الواقع فإنه لم يوجد بعد من يرد على الثانية لا في شكلها القديم ولا في شكلها المعاصر. إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا: من نقد الميولوجيا ورفض مبدأ «الأمر الواقع».

(٦٠) انظر في ذلك: أبو عبد الله بن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، ج ٢، سلسلة كتب التراث، ٤٥ (بغداد: مشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧)، ص ٧٥، وانظر أيضاً هامش المحقق رقم ٢٥١، بنفس الصفحة.

(٦١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج ٤ (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٦٦.

(٦٢) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، «تحرير الأحكام في تفسير أهل الاسلام»، نص بتحقيق هـ. كوفلر، مجلة اسلاميكا، السنة ٦، العدد ٤ (١٩٣٤)، ص ٣٥٧.

خاتمة / فاتحة

من أجل استئناف النظر :

خلاصات وآفاق

أما بعد . . .

أما بعد أن انتهى بنا التحليل في هذا الكتاب إلى العبارة التي أنهينا بها الفصل السابق والتي قلنا فيها: «إن نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا، من نقد الميتولوجيا (السياسية) ورفض الأمر الواقع» المفروض، فإن الكتاب سيكون متناقضاً مع نفسه، مع النتيجة / الخلاصة التي توصل إليها، إذا هو قدّم للقارىء «خاتمة» من النوع المعتاد الذي يؤذن بانتهاء الكلام في الموضوع.

لا، إن الكلام في العقل السياسي العربي لم يبدأ بعد، وما هذا الكتاب إلا محاولة أولى لتدشين نوع من القول فيه ضمن أنواع أخرى من الكلام ما زالت كلها ممكنة تنتظر من يفسك العقال عنها والحصار. من أجل هذا سنعتمد هنا إلى نوع من استئناف النظر فيما سبق أن تعرضنا له في الصفحات السابقة. واستئناف النظر هو نظر «من الدرجة الثانية» يراد منه الارتفاع بالنقاش إلى مستوى أعلى.

كان النظر منصرفاً، في مدخل هذا الكتاب، إلى مسائل المنهج والرؤية. لقد عرضنا بجملة من المفاهيم والتصورات التي نعتقد أن توظيفها نوعاً من التوظيف قد ساعدنا على رؤية موضوعنا من قرب ومن موقع أفضل. إن مفاهيم «اللاشعور السياسي» و«المخيال الاجتماعي» و«المجال السياسي» مثلها مثل التصورات والتحليلات التي عرضنا لها بشأن وحدة بنية الهرم الاجتماعي في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وحوار دور كل من القرابة والدين فيها، وحوار ما ينطوي عليه مفهوم «الراعي والرعية» من «مباشرة» في السياسة - أي الحكم بدون توسط - مثل التصورات التي شرحناها والتي تتناول العلاقة التي تربط الصراعات الاجتماعية التي تمثل التناقض الأساسي في المجتمع بالصراعات الأيديولوجية التي لا تعكس دائماً ذلك التناقض، بل قد تعكس فقط ما يجري في أحد أطرافه من احتكاكات

ومناقشات... إن هذه المفاهيم والتصورات التي مكتتنا، على الأقل، من التحرر من كثير من العوائق المعرفية والأيديولوجية التي تقيد نظر العقل السياسي العربي المعاصر وتمنعه من التمرد على نفسه واكتشاف الطريق إلى تاريخه: إلى إمالة اللثام عن كيفية تكونه وتبني مسار تكوينه. إن كتابة تاريخ العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يتطلب عقلاً كتب تاريخه أولاً، أو على الأقل عقلاً يمي أن من الضروري البدء بتقدي السلاح قبل الشروع في استخدام سلاح النقد.

وكان النظر، في القسم الأول من هذا الكتاب، منهمكاً - بعد أن استعاد استقلاله وامتنك زمام أمره من خلال نقد السلاح في المدخل - أقول كان منهمكاً في العمل على إعادة بناء المراحل الأولى من تاريخ تكوين العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية: مرحلة الدعوة، مرحلة الردة، مرحلة الفتنة. لقد ركزنا، كما يتبين القارئ من الأسماء التي أطلقناها على هذه المراحل، ركزنا على مجال «السياسي» فيها: مجال الصراعات الداخلية التي يستقطبها الصراع من أجل السلطة ونمواتها المادية والمعنوية. وهكذا ركزنا اهتمامنا على الجانب السياسي في الدعوة المحمدية، أي على الكيفية التي تطورت بها الأمور فيها في اتجاه تأسيس الدولة. ثم انتقلنا إلى المرحلة الثانية فنظرنا إليها، ليس بوصفها مرحلة الفتوحات وحسب بل بوصفها كذلك، وبالدرجة الأولى، مرحلة القضاء على الردة وإعادة تأسيس الدولة، مركزين هنا أيضاً على مجال «السياسي»، مجال الأزمات والصراعات الداخلية (العربية/العربية)، فالعقل السياسي يتكون في «السياسة الداخلية» وقليلاً ما تفعل فيه السياسة الخارجية. ونأتي المرحلة الثالثة، مرحلة «الفتنة»، المرحلة التي طرحت فيها مشكلة الحكم بكامل أبعادها، وذلك في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان. ولم تحل هذه المشكلة إلا بعد انتصار أحد الفريقين المتنازعين، بعد حرب أهلية طاحنة. لقد دشّن الفريق المنتصر مرحلة جديدة لم يعد فيها العقل السياسي العربي يتكون من خلال «الحدث السياسي» وحده، كما كان الشأن في المراحل السابقة، بل لقد قام عهد اتخذ فيه الحاكم شعاراً: «لا أضع سفي حيث يكفي سوطي ولا أضع سوطي حيث يكفي لساني... وإني لا أحول بين الناس وبين السهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» (معاوية). إنه عهد «الكلام» في السياسة، لفائدة الدولة أو ضدها، العهد الذي بدأ فيه العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يعبر عن نفسه من خلال تجليات أيديولوجية بدأت بالتمالي بالسياسة وتأسيس المتعالي لتنتهي إلى الماهلة بين رئيس «المدينة الكونية» (الله) وبين رئيس المدينة البشرية (الخليفة)، بين «العالي» في السياسة والمتعالي الديني.

من الدعوة إلى الدولة، دولة النبوة والخلافة، ومن هذه إلى الملك العضوض، والدولة السلطانية: مسار واحد، هو مسار تاريخ ظهور وتشكل العقل السياسي العربي. وإذا جاز لنا أن نستعير هنا مصطلح هيغل الذي جعل مراحل فينومينولوجيا الروح (= تاريخ ظهور العقل) ثلاثاً: مرحلة الوعي الذاتي ومرحلة الوعي الموضوعي ومرحلة الوعي المطلق، أمكن القول إن العقل السياسي العربي قد بدأ، بدور، بمرحلة الوعي الذاتي خلال الدعوة

المحمدية (التي بدأ فيها الوعي بالإنسان الإسلامي) ثم انتقل إلى مرحلة الوعي الموضوعي (قيام المجتمع السياسي الإسلامي ودخوله في صراعات خلال الردة والفتنة) ليدخل بعد ذلك إلى مرحلة الوعي المطلق (التي أصبحت فيه السياسة تحاول تأسيس نفسها على الدين والفلسفة وذلك من خلال مداخلة ثلاثة: ميثولوجيا الإمامة وبيدولوجيا الجبر الأموية ثم الأيديولوجيا السلطانية والفلسفة السياسية وفقه الخلافة). وهكذا فمن «اقرأ باسم ربك الذي خلق»، بداية الدعوة (بداية الوعي الذاتي)، إلى «إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتوني صل حتى فأبني وإن رأيتوني صل بأطل فسدون» - أبو بكر (بداية الوعي الموضوعي)، إلى «أياها الناس: إنما أنا سلطان الله في الأرض أسوسكم بتوفيقه... وحاربه على ماله اعمل فيه بمشيئته وإرادته» - أبو جعفر المنصور (الوعي المطلق): مسار واحد لتطور يبدو طبيعياً إذا نحن نظرنا إليه من خلال المعطيات الاجتماعية والأحداث التي صنعتها. أما بعد ذلك فقد بقي هذا المسار يكرر نفسه في الوطن العربي، مع اختلافات جزئية لا تغير من اتجاهه ولا من طبيعة حركته، لأن المحددات التي صنعتها والتي كانت تعيد صنعه بقيت هي هي: القبيلة، الغنيمة، العقيدة.

ونغي عن البيان القول إننا نتحدث هنا عن المسار العام الذي بقي سائداً، والذي طبع التاريخ العربي بطابعه. أما المحاولات المعارضة والمضادة، سواء منها العملية كثورة الزنج وحركة القرامطة أو بعض الحركات التي كانت من وراء «ثورات العامة»، سواء في المشرق أو المغرب والأندلس، أو النظرية والفلسفية والفقهية، التي أعلنت بصورة أو بأخرى عن رأي سياسي مضاد للأمر الواقع الذي يجمسه المسار العام ذلك - أما مثل هذه المحاولات العملية منها والنظرية فقد سكتنا عنها لأنها بقيت مقموعة معزولة أو هامشية وبالتالي لم يكن لها أي حضور حقيقي في عملية تكوين العقل السياسي العربي، العقل الذي ساد الممارسة السياسية التي عرفتها الحضارة العربية الإسلامية. إنه لو كان موضوعنا هو التاريخ للأفكار السياسية والحركات الاجتماعية لكان علينا أن نخصص لها مكاناً يتناسب مع حجمها وأهميتها، أما وأن موضوعنا يختلف، إذ العقل السياسي شيء وتاريخ الأفكار والحركات السياسية شيء آخر، فإن السكوت عنها مبرر بقدر ما هو مبرر السكوت عن الزهورات اليتيمة في حدائق الشوك أو عن الشوكات القليلة النابتة في حدائق الورد. وإذن فلامعنى لأن يعترض علينا بكون الفيلسوف الفلاني قد قال كذا أو بكون الفقيه الفلاني قد أفتى بكذا أو بكون المصلح أو الثائر العلاني قد ارتأى كذا وكذا ما دامت آراء هؤلاء قد مرت دون أن يكون لها صدى في الواقع ولا تأثير في مجرى المسار العام، وأيضاً ما دام الارتباط بها اليوم لا يقدم البديل المستقبلي المطلوب. إن المسألة بالنسبة إلينا تلخص في القضية التالية: كل كتابة في السياسة هي كتابة سياسية متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية. والتحيز للديمقراطية في الدراسات التراثية يمكن أن يتخذ إحدى سبيلين: إما إبراز «الوجه المشرق» والتتويه بها والعمل على تلميحها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الأيديولوجية (الاجتماعية واللاهوتية والفلسفية). وقد اخترنا هذه السبيل الأخيرة لأنها أكثر جدوى. إن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته. وبما أن عملنا هنا يندرج ضمن مشروعنا العام «نقد العقل العربي» فإن تعرية أصول الاستبداد ومرتكزاته في هذا

«العقل» هي أقرب إلى النقد من أي شيء آخر.

ومع ذلك كله، فإن المسار العام الذي سلكه وطني في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، والذي هو موضوع النقد هنا، يجب أن لا ينسينا ذلك «النموذج الأمثل» الذي برزت كثير من ملامحه خلال مرحلة الدعوة المحمدية. لقد رفض النبي (ص) مراراً أن يسمى ملكاً أو رئيساً محمداً هوته بكونه نبياً رسولاً لا غير. ومع أنه كان يمارس، عملياً، مهام رئيس الجماعة، قبل الهجرة، ومسؤوليات رئيس الدولة، بعدها، فإن جميع ما روى من أخبار حول مرحلة الدعوة، وجميع الدلائل كذلك، تشهد بأن سلوكه لم يكن سلوك ملك أو رئيس مستبد. وبما له دلالة في هذا الصدد أن اتباعه لم يكونوا ينظرون إلى أنفسهم، ولم تكن قريش أو غيرها من خصومهم تنظر إليهم، على أنهم مرؤوسون محكومون، بل لقد كانوا يسمون أنفسهم، وكان العرب يسمونهم، باسم لا يحمل من معنى الملك والرئاسة شيئاً. لقد كانوا «أصحاب» محمد أو «صحابته».

وقد رسم القرآن الكريم، خلال المرحلة المكية، الأسس التي تنبئ عليها هذه الصحبة فذكر منها الشورى. قال تعالى: ﴿فيا أوتيتم من شيء فتابوا الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الآثم والفواحش وإذا ما حضروا هم يفترون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأسلموا لما يكرهون وما رزقناهم يفتنون، والذين إذا أصابهم البغي يقتصرون﴾ (٣٩ - ٣٦/٤٢). فالشورى هنا موضوعة جنباً إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب الكبائر والعفو بعد الغضب والاستجابة للرب وإقامة الصلاة وإعطاء الصدقات والتضامن للدفاع عن النفس، وكأنها جزء من ماهية الإيمان والإسلام. . . ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى في المرحلة المدنية، والدعوة آخفة في التطور سريعاً إلى دولة، يؤكد هذا المعنى نفسه متجهاً به هذه المرة إلى النبي ذاته ليجعل من الشورى صفة من الصفات الحميدة التي يجب أن تنبئ عليها علاقته بصحابته. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿فيا رحمة من الله إن كنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لا تقتضوا من حولك، فأغض عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾ (٣ - ١٥٩). أما الأحاديث النبوية التي نحث على الشورى مثلها مثل الأخبار التي تروي كيفية ممارستها (ص) لها ولجوشه إليها فكثيرة جداً. وحديث «النخل» معروف مشهور: فقد مر بجباة في المدينة تلتحق بالنخل فقال لهم لو تركتموه لكان أحسن فتركوه، ولما لم يتبع أخباروه، فقال لهم: «أنتم أدري بشؤون دنياكم».

«لهم شورى بينهم»، «وشاورهم في الأمر»، «أنتم لدرى بشؤون دنياكم»: معالم ثلاثة في «نموذج» للحكم لا يمكن أن يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله. وبإني معلّم آخر ليضفي على هذا «النموذج» طابعاً يختلف به اختلافاً تامة عن النموذج الاستبدادي الذي عرفته حضارات الشرق القديم: نموذج «الراعي والرعية» الذي تعرفنا على مضامينه في مدخل هذا الكتاب. إن مفهوم «الراعي والرعية» حاضر في الخطاب السياسي العربي الإسلامي حضوراً قوياً. ولكن ما يثير الانتباه والاستغراب معاً هو أن المضمون الذي كرسه الأديبات السلطانية في الثقافة العربية الإسلامية، من خلال هذا المفهوم، ليس هو المضمون الإسلامي الذي يقرره

حديث نبوي مشهور، بل إنه المضمون الموروث من الفكر الشرقي القديم الذي يقوم، كما رأينا، على الميائلة بين الإله والطاغية المستبد: بين راهي الكون وراهي «قطيع» من البشر (راجع المدخل، الفقرة ٨)، وهذا يتناقض تماماً مع التصور الاسلامي الحقيقي سواء في ميدان العلاقة بين الإلهي والبشري، حيث لا مجال للمطابقة ولا للموازاة ولا للميائلة، وإنما قطيعة تامة (وليس كمثلته شيء)، أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. إن الله في الاسلام هو «رب العالمين»، رب البشر جميعاً، وليس «راعياً» لشعب مختار.

وبما له دلالة في هذا الصدد أن لفظ «الراعي» لا يقال في حق الله تعالى في الاسلام فهو ليس من أسماؤه الحسنى، التسعة والتسعين، ولم ترد كلمة «راع» ولا كلمة «رعية» في القرآن قط. أما الحديث المشهور والذي نصه: «ألا كللكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راع على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راقية على أهل بيت زوجها وولده وهي مسؤولة عنهم، وعبد الرجل راع على مال سيده وهو مسؤول عنه. ألا كللكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(١). أما هذا الحديث فهو «يقطع» تماماً مع مفهوم «الراعي» و«الرعية» في الفكر الشرقي القديم، الضرعوني واليبالي والعبرائي ثم الفارسي، ويحطى مضموناً جليداً للرعاية، وهي حفظ الأمانة وإقرار المسؤولية، وهي موزعة على جميع أفراد المجتمع كل حسب وظيفته. وعبارة «كللكم راع... ذات دلالة خاصة: إنها تنفي أن يكون هناك راع واحد، بل «كللكم راع» كل في ميده، وليس له «الإمام الذي على الناس» أي امتياز، كما أنه لا مجال للميائلة بينه وبين الله، بل إن الميائلة الوحيدة التي يسمح بها سياق الحديث هي بينه وبين الرجل في أهل بيته، والمرأة في أهل بيت زوجها وولده، والعبد في مال سيده، فهؤلاء يجمعهم شيء واحد، هو المسؤولية: كل منهم مسؤول عما كلف برعايته وحفظه.

تلك هي المعالم الرئيسية للنموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية عن «الحاكم» في الإسلام، اسلام عهد النبوة. انه نموذج مفتوح، بدون شك، بمعنى أنه يقبل إضافات كثيرة مختلفة ومتباينة، ومع ذلك فإن اعتبار هذه المعالم الأربعة («وإمرهم شورى بينهم»، و«شاوهم في الأمر»، و«أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، و«كللكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته») إن اعتبار هذه المعالم كضوابط موجهة أو كأصول تأسيسية يسد الباب أمام جميع أنواع التسلط والاستبداد. وهذا ما حصل فعلاً في سقيفة بني ساعدة. لقد توفي النبي ولم يعين من يخلفه، وكان الدين قد أكمل «اليوم أكملت لكم دينكم...» (المائدة ٣/٥)، أما الدنيا فتواصلت ولذلك تركهم ولسان حاله يقول: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» فما ليس فيه نص. وما أن سمع الصحابة بخبر وفاته حتى بلدوا إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة «وإمرهم شورى بينهم» فتداولوا في «الأمر» (= الحكم) أحراراً من كل قيد. وقد حصلت مشادات كلامية انتهت إلى بروز رأي عام تبلور كأغلبيّة بايعت أبا بكر. ولم يستبد أبو بكر في شأن الأقلية التي لم تبايع فعمل بمبدأ «وإمرهم في الأمر» بل عمل بكامل مضمون الآية التي ورد فيها هذا

(١) البخاري، صحيح البخاري، ٩ ج في ٣ (بيروت: عالم الكتب، [د.ت.]. ج ٩، ص ١١١، من

ابن صر.

المبدأ: «فيا رحمة من الله أنت لم ولو كنت فتاً فليظ القلب لا تقضوا من حولك فاضف مهم واستنفر لهم وشاورهم في الأمر»، وذلك ما فعل مع سعد بن عبيدة أولاً ثم مع علي بن أبي طالب وجماعته ثانياً (راجع الفصل الرابع، الفقرتان ٢ و٣). ليس هذا وحسب بل إن أبا بكر قد عبر عن مضمون المعلم الرابع «لكم راع وكلكم مسؤل عن رعيته» تعبيراً سياسياً دستورياً واضحاً فقال في خطبته التي ألقاها بعد مبايعة الناس له: «أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتوني على حق فأعينوني وإن رأيتوني على باطل فسدوني. أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم. إلا إن أقوامكم عندي الضعيف حتى أخذ الحق له وأضعفكم عندي القوي حتى أخذ الحق منه». ولما أحس أبو بكر بدنو أجله استشار الناس (جعل الأمر شورى بينهم، وشاورهم فيه) فكان الاتفاق على عمر بن الخطاب، ولو جرى انتخاب عام على الطريقة الحديثة لما نال أغلبية الأصوات غيره. وعندما طعن وشعر بأن أيامه معدودة استشار، وفكر وقدر، ثم أسند الأمر إلى ستة، عرفوا بـ «أهل الشورى»، ليختاروا واحداً من بينهم. لقد طبقت «الشورى» زمن أبي بكر وعمر بالكيفية التي كانت تناسب مع ذلك العصر ولكن دائماً في إطار مضمون الضوابط الأربعة السالفة التي قررها عهد النبوة، الضوابط التي تسد الباب سداً أمام «الاستبداد بالأمر».

ومع ذلك كله فقد بقي «النموذج» الذي يمكن استخلاصه من عهد النبوة والذي طبق في عهد أبي بكر وعمر، بقي نموذجاً مفتوحاً، إذ لم يكن هناك نص تشريعي، من القرآن أو من السنة، يشرع لمسألة الحكم كما هو الشأن في العبادات وبعض المعاملات المنصوص عليها. لقد بقي المبدأ الغالب في مسألة الحكم هو مضمون الحديث الذي اتخذنا منه ضابطاً ثالثاً، حديث «أنتم أمري بشؤون دنياكم» ولذلك خضعت هذه المسألة في الإسلام لـ «دوامة» الناس التي لم تتوافق دائماً مع الضوابط الأخرى ولذلك كانت موضوع اختلاف وخلاف. وإذا كان الاختلاف زمن أبي بكر وعمر قد فصل فيه بصورة سلمية إيجابية، فإن الخلاف الذي نشب على عهد عثمان، وفي السنين الأخيرة منه خاصة، قد تقادم حتى تطور إلى صدام وقتال مما كشف عن ثغرات واسعة كان عدم المبادرة إلى سدها هو السبب الحقيقي فيها حدث من فئمة انتهت بانقلاب الخلافة إلى «ملك عضوض».

لقد تناولنا بالتحليل ظروف «الفتنة» وعواملها من خلال المحددات الثلاثة، «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة»، وقلنا إن حصول «التوافق الضروري» بين الأزمة في واحد من هذه المحددات والأزمة أو ما يشبه الأزمة في المحددين الآخرين هو الذي كان وراء ذلك الانقلاب التاريخي الذي عبر عنه بـ «انقلاب الخلافة إلى الملك». وأوضح أن حصول هذا «التوافق» لم يكن حتمية تاريخية، بل إنه إنما جاء نتيجة أسباب أهمها عدم وجود «قانون» ينظم الحكم. لقد كانت مسألة الحكم مسألة اجتهادية، وككل مسألة اجتهادية فإن الاجتهاد فيها يختلف باختلاف الظروف والمصالح، فكان ما عرضنا له من أحداث «الفتنة» التي دامت نحو ست سنين وانتهت بقتل عثمان. وإذا نحن أردنا الآن أن نستخلص الدروس السياسية من أحداث «الفتنة» وجب القول إن ما حدث كان تعبيراً عن فراغ دستوري كبير في نظام الحكم

الذي قام بعد وفاة النبي. ويتجلى لنا هذا الفراغ اليوم، نحن أبناء القرن العشرين، في القضايا الثلاث الرئيسية التالية:

١ - عدم إقرار طريقة واحدة مقبولة لتعيين الخليفة. لقد تم تعيين أبي بكر في ظروف استعجالية استثنائية فكان تعيينه «قلته» كما قال عمر بن الخطاب. لقد تراسى إلى سمعه، وهو خليفة، أن شخصاً قال: «لو قد مات أمير المؤمنين بايعة فلاناً، فتأثر عمر لذلك ثم خطب في الناس وقال: «إنه بلغني أن قاتلاً منكم يقول: لو قد مات أمير المؤمنين بايعة فلاناً، فلا يقرن اسمه أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت قلته، فلقد كانت كذلك، غير أن الله وقرى شرها، وليس منكم من تطلع إليه الاعتناق مثل أبي بكر»^(١) مشيراً بذلك إلى أن بيعة أبي بكر قد تمت بدون تدبير سابق وأن مبادرة الأنصار إلى الاجتماع في السقيفة لاختيار واحد منهم خليفة هو الذي جعل الأمور تمر بالطريقة التي بها حصلت في السقيفة حيث احتدم النقاش وتباينت الآراء وتوعدت الحجج. ويضيف عمر بن الخطاب: «فارتفعت الأصوات وكثر اللفظ فلما انشفت الاختلاف قلت لأبي بكر أبسط يدك أبايكم فيسط يده فبايعة وبايعة المهاجرون وبايعة الأنصار... وإنا والله ما وجدنا امرأة أو أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يحدثوا بعدنا بيعة، فلما تتابعهم على ما نرضى أو نخالفهم فيكون فساد»^(٢). وإذا نحن أردنا أن نلخص المسألة بلغة حصرنا قلنا إن عملية اختيار أبي بكر خليفة للرسل قد تمت بطريقة ارجحالية، ولكن النتيجة كانت في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن يكون الأمر عليه لو لم يكن فيه ارجحال إذا كان أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل أغلبية الأصوات... لقد تلاقى أبو بكر تكرار مثل تلك «القلته» بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافاها عمر بتعيين سته يروشجون واحداً من بينهم، وقد وقع الاختيار على عثمان. وإذا كان من الممكن الرجوع بجذور الثورة على عثمان إلى الصراع الذي احتدم بين مؤيديه وبين أنصار عليّ أيام «الشورى» فإن ما حدث من ميوعة سياسية ومن فتنة في أواخر عهده ما كان ليحدث بالصورة التي بها حدث لو لم تكن هناك ثغرتان أخريان في نظام الحكم القائم منعرض لهما في الفقرتين التاليتين:

٢ - عدم تحديد مدة ولاية «الأمير». والأمير في الإصطلاح العربي القديم هو قائد الجيش في المعركة. وبما أنه لا أحد يعرف كم ستدوم الحرب فلم يكن من المعقول قط تحديد مدة ولاية أمير الجيش، إن ولايته تمتد ما دامت الحرب قائمة، اللهم إلا إذا عزل أو قتل وحيداً يعين آخر مكانه. ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب فيفقد لقب «أميره» ويعود إلى مكانه كبقية الناس. وبما أنه لم يكن هناك نص تشريعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، وبما أن العرب لم تكن لهم تقاليد راسخة في ميدان الحكم والدولة، فإن نموذج «الأمير» الذي كنان حاضراً في خيال المسلمين عقب وفاة النبي هو نموذج أمير الجيش. وسيكون هذا النموذج هو المهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك. وهكذا فعندما بايع

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ج ٨، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٣٣٥.

(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣٥.

الصحابة أبا بكر خليفة للنبي (ص) لم يكونوا يقصدون أنه سيخلفه في النبوة، فهذا ما لم يكن ليخطر ببال أحد، فمحمد خاتم النبيين والمرسلين، وإنما بايعوه ليخلفه في تسيير شؤون الدولة الناشئة، وفي مقدمة تلك «الشؤون» وعلى رأسها: قتال المرتدين. وإذن فقد بايعوه قائداً عاماً لجيوش المسلمين ولذلك لم يكن من المعقول أن يتخطر ببالهم تحديد مدة ولايته. وعندما توفي، بعد ستين فقط من تعيينه، وبإيعاب الناس عمر بن الخطاب خليفة له وصار الناس يدعونه: «يا خليفة خليفة رسول الله» استقبل هذه العبارة واستحسن عبارة أخرى ناداه بها أحدهم، عبارة «أمير المؤمنين»، استحسناها لأنها تعبر عن جوهر وظيفته وهي قيادة جيوش المسلمين في الحرب التي كانوا يخوضونها ضد المرتدين ثم ضد الفرس في العراق والروم في الشام. لقد كان عمر إذن قائداً عاماً لجيوش المسلمين، أميراً على أمرائها ولم يكن من المعقول قط تحديد مدة ولايته والمسلمون خائفون في حروب الفتوحات الكبرى. وطعن عمر بن الخطاب والحرب قائمة وعين عثمان بنفس الصفة (=خليفة = أميراً للمؤمنين = أميراً على جيوش المسلمين).

والجديد الذي حصل على عهد عثمان هو أن مدة ولايته طالقت «حتى مله الناس» وكان رجلاً متناً بوسع في السبعين من عمره. وهناك من يفترض أن الذين فضلوه على علي بن أبي طالب الشاب - حين الشورى - إنما فعلوا ذلك لأنهم كانوا يترقبون انتهاء أجله قريباً... ولكن الذي حصل هو العكس: لقد طال أجله وتفاقت المشاكل واستفحل الخلاف وحصل «التوافق الضروري» ليس فقط بين الأزمة في «القبيلة» و«الغنيمة» و«المقيدة»، بل لقد تزامن ذلك أيضاً مع قيام أزمة دستورية، والخليفة طاعن في السن يمحيط به جماعة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويستنون التصرف. ولم تجد النصيحة في إصلاح الوضع لأن «جماعة الضغط» و«صانعي القرار» المحيطين بالخليفة كانوا يعرفون كيف يجعلونه على التراجع عن وعوده والتزاماته بالإصلاح... وإذن لم يكن أمام الثوار إلا أن يطلبوا منه الاستقالة. ولكن كيف؟ ومن سيتولى الأمر من بعده؟ من هنا كان تردد الصحابة... إلى أن حاصره الثوار وطلبوا منه الاعتزال، فأبى وامتنع: بأي «قانون» يطلب منه أن يستقيل؟ أزمة دستورية خطيرة لم تحل إلا بالدم، وعندما يغيب القانون تكون للسيف الكلمة. وفي الحكم بعد عثمان يعاني من هذه الثغرة إذ لم يحدث قط أن انتقل الحكم من «صاحب الزمان» إلى من يخلفه من ولاة عهده أو غيرهم إلا عند الموت. وعندما يتأخر الموت الطبيعي يكون الحل هو الموت المدبر، إما بالسّم أو بطريقة أخرى.

٣ - عدم تحديد اختصاصات «الخليفة» لا عند بيعة أبي بكر ولا عند بيعة عمر ولا عند بيعة عثمان. والسبب هو أن النموذج الذي كان يهيمن على العقل السياسي العربي آنذاك لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات، نقصد بذلك «أمير الجيش». إن اختصاصات أمير الجيش في الحرب لا تجد، إن مهمته هي إدارة الحرب وكسب النصر، وعليه أن يستعين بقواد مساعدين ويستشيرهم هم وغيرهم ممن لهم الخبرة بالميدان وشؤون الحرب عامة، وإذن فتحديد اختصاصاته أمر غير وارد، لم يكن من «المفكر فيه». ولم تطرح المشكلة زمن أبي بكر

ولا زمن عمر لأن عصرها كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما تحرك مقول كل من «القبيلة» و«الغنيمة» وحدث تخليخل في «العقيدة»، في أواخر عهد عثمان، أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها: لقد طرحت بحدة من خلال لائحة المآخذ التي أخذها الثوار على عثمان، وهي مأخذ يمكن تلخيصها كلها في أمر واحد وهو أن عثمان تجاوز اختصاصاته: عين أقاربه وتصرف في خمس الغنائم... الخ وعندما قامت الثورة ضده خطب في الناس وكان من جملة ما قال: «ألا يا تفسدون من حكم؟ والله ما نصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ومن لم تكونوا تختلفون عليه [= يعني عمر بن الخطاب] فضل فضل من مال، فإلي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فيم كنت إماماً^(٤). وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «اعزل عنا عما لك الفساق واستعمل علينا من لا يهتم على دعائنا وأمورنا وأردد علينا مظلتنا، قال عثمان: ما أراي إذن في شيء، إن كنت استعمل من هوتم واعزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم^(٥)».

وهكذا كشفت الثغرة الدستورية الثلاثة عن وجهها على لسان الخليفة نفسه: لقد رفض انتقادات الثوار ومطالبهم لأنه كان يرى أن من اختصاصاته التصرف في «فضل المال» كما يشاء، وإن من اختصاصاته وحده اختيار الولاة والعمال، وبالتالي في «الأمر» (أي الحكم والسلطة والخلافة) يفقد معناه ومضمونه إذا جرد من هذه الاختصاصات... أما جواب الثوار على هذا النوع من الفهم لوظيفة «الخليفة»، الفهم الذي يجعل اختصاصات الحاكم غير مقيدة، فقد كان كما يلي: «قالوا: والله لفضلن أولئذين أولئذين، فانظر لنفسك أودع». فلما أهن أن يفعل ما طلبوا وأصر على البقاء في الحكم قائلاً: «لم أكن لأخلع سربالاً سربله الله» حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلقت جماعة جدران قصره يقودها محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن.

ويمد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المهدية، نظام في الحكم اعتمد في البداية، وعقب وفاة النبي نموذج «الأمير» على القتال، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رقعة الإسلام بات نموذج «أمير الحرب» غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت فبرز فراغ دستوري كشف عن نفسه من خلال الثغرات الثلاثة التي أبرزنا. وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وهكذا انتزع معاوية «الأمر» بقوة السلاح وفرض نفسه «خليفة». وبما أنه كان يفتقد إلى الشرعية، التي كانت إلى ذلك الحين تستند على «الشورى» ورضى الناس، فقد لجأ إلى ادعاء «رضى الله»، فقال إن قضاء الله وقدره هو الذي ساق إليه الحكم (راجع الفصل التاسع، الفقرة ٢). إن افتقاد الشرعية الديمقراطية قد جعله يدعي «الشرعية الإلهية» في مسألة تركها الشرع الإلهي للناس، لاختيارهم ورضاهم. وسيأتي العباسيون ليتقلوا كما رأينا. هذه «الشرعية الإلهية» المزعومة من ميدان «القضاء والقدر» إلى ميدان

(٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٤٥.

(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٤.

والإرادة الإلهية، فأصبح الخليفة العباسي يحكم، لا بسبب «سابق علم الله»، بل بمشيئته وإرادته (= الله)، وبالتالي صارت إرادة الخليفة من إرادة الله. وهذا قد فتح الباب واسعاً، كما رأينا، لتكريس مقولات وأطروحات الأيديولوجيا السلطانية الاستبدادية الموروثة من حضارات المشرق القديم، الفرعونية والبابلية والفارسية، فأصبحت تلك المقولات والأطروحات تمثل الجانب «العقلي» في الفكر السياسي في الإسلام بينما ظل الجانب «النقلي» (فقه السياسة) ينقل من الواقع، الماضي والحاضر، ما به يبرر الأمر الواقع الذي يفرضه الحاكم بالشوكة والغلبة. وقد انتهى الأمر كما رأينا إلى صياغة «مبدأ كلي» يلغي المسألة السياسية تماماً: مبدأ «من اشتدت وطأته وجبت طاعته».

من هنا يتجلى واضحاً أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحملية («وأمرهم شورى بينهم» «وشاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دينكم»، «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»)، وإعادة تأصيل هذه الأصول يتطلب كخطوة أولى إقرار المبادئ الدستورية التي تجعل حداً لمثل ذلك الفراغ السياسي الدستوري الذي برز واضحاً في أواخر عهد عثمان والذي جسّمته الثورات الثلاث التي تحدّثنا عنها (= عدم تحديد طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، عدم تحديد مدة ولايته، عدم تحديد اختصاصاته). ونحن عندما نلح على هذه القضايا التي أصبحت من بدعيات الفقه الدستوري المعاصر فلأننا نرى بعض الكتاب ممن يكتبون في «الفكر السياسي الإسلامي» ما زالت نظرتهم إلى الأمور واقعة تحت تأثير نظريات الماوردي وغيره من الفقهاء الذين نظروا لنظام الحكم المعاصر لهم والذين كانوا مشغولين في نفس الوقت بالرد على الشيعة الرافضة. إن آراء الماوردي وغيره من المتكلمين والفقهاء ليست ملازمة لنا لأنها مجرد آراء سياسية أمّلتها ظروف سياسية معينة. إنها آراء أدل بها فقهاء مسلمون ضمن سياق تطور الحضارة الإسلامية، هذا صحيح، ولكن صحيح أيضاً أنها لا تمثل، وحدها، رأي الإسلام (وقد تتعارض مع الخلفية الإسلامية وقد لا تتعارض). إنها لا تمثل «رأي الإسلام» لنسب بسيط هو أنه ليس هناك نص تشريعي من القرآن أو السنة ينظم مسألة الحكم، بل المسألة مسألة اجتهادية يجب أن تخضع لظروف كل عصر ومتطلبات تحقيق الشورى فيه.

وفي العصر الحاضر ليس هناك غير أساليب الديمقراطية الحديثة، التي هي إرث للإنسانية كلها. إن تحديد طريقة ممارسة الشورى بالانتخاب الديمقراطي الحر، وإن تحديد مدة ولاية «رئيس الدولة» في حال النظام الجمهوري، مع إسناد مهام السلطة التنفيذية لحكومات مسؤولة أمام البرلمان في حال النظام الملكي والنظام الجمهوري معاً، وإن تحديد اختصاصات كل من رئيس الدولة والحكومة ومجلس الأمة بصورة تجعل هذا الأخير هو وحده مصدر السلطة، تلك ثلاثة مبادئ لا يمكن ممارسة «الشورى» في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على ضوئها. إن عدم حماسة بعض الحركات السياسية التي ترفع شعار الإسلام، إن عدم حماسها للديمقراطية الحديثة، موقف لا مبرر له. إن تبرير ذلك بالزعم بأن

الخليفة في الإسلام يمكن أن يعين بمبايعة فرد واحد أو أفراد معدودين. . . الخ، ويكون مدة ولايته لا تحدده بدعوى أن مبايعة تقتضي تفويض الأمر له، ويكون اختصاصاته لا يحددها إلا كتاب الله ومنه ومسئولته، إن هذه التبريرات لا تستند إلى أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تنقل آراء فقهاء السياسة كالملاويدي وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بمثل هذه الآراء استجابة لحاجات أملتها عليهم ظروفهم: إما رداً على الشيعة الرافضة ودعاؤها وإما تكريساً للأمر الواقع الذي كان قد فرضه حكام زمانهم بالقوة والغلبة.

إعادة تأصيل الأصول في الفقه السياسي الإسلامي ضرورة ملحة، ولكن هل يكفي ذلك وحده لتجديد العقل السياسي العربي؟

لا نعتقد. إن إقرار نظام دستوري ديمقراطي حديث تدبير يفسح المجال فعلاً لفرس الحدائثة السيامية وترسيخها، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وينوده الدستورية وحسب، بل هو محكوم أساساً بمحددات، اجتماعية واقتصادية وثقافية. وبالنسبة للعقل السياسي العربي فإن «تجميده» محدداته الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم في العصر الحاضر. وهذا التجديد، تمهيد المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق النهي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة. ومن هنا ضرورة المزاجية بين نقد الحاضر ونقد الماضي. إن نقد الحاضر، بما يجعله معه من بقايا الماضي، هو الخطوة الضرورية الأولى في كل مشروع مستقبلي. وبما أن الماضي والحاضر عندنا لا يتفصلان، إن عمل صعيد وعينا أو على صعيد واقعنا، فيجب إذن أن يتجه النقد إليها معاً، إلى ما يؤسس، شعورياً ولا شعورياً، العقل السياسي فيها: إلى «القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة».

«القبيلة» و«الغنيمة» و«العقيدة» محددات ثلاثة حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر. أجل لقد دخلت الحدائثة بعض جوانب حياتنا منذ أكثر من مائة عام، أي منذ أن بدأنا نحترك بالحضارة المعاصرة، فظهرت التيارات الأيديولوجية النهضة والمعاصرة من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية وقامت أحزاب ونقابات وجمعيات كما ضرت بنيات تنتمي إلى الاقتصاد الحديث فتعرضت المحددات الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) إلى نوع من القمع والإبعاد وأصبحت تشكل المكبوت الاجتماعي والسياسي عندنا. لقد كان الطموح النهضوي العربي يرمي أساساً إلى تجاوز تلك المحددات الموروثة من الوضع الاجتماعي القديم وإقرار محددات جديدة عصرية. غير أن المجتمع العربي لم يتمكن من تحقيق عملية التجاوز هذه، بصورة كافية وثامة، لأسباب وعوامل كثيرة، خارجية كالغزو الاستعماري وامتداداته، وداخلية كانهما من فوق فقط في الحدائثة العصرية. . . فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات واحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطنيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة، بعد أن كنا نعتقد أننا نخلصنا منها إلى الأبد. وهكذا عادت المشائرية والطاقمية والتطرف الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقمها أحد من قبل. لقد عاد «المكبوت»

لجمل حاضرنا مشابهاً لماضينا ويجعل عصرنا الايديولوجي النهضوي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا، فأصبحت «القبيلة» محركاً للسياسة وأصبح «الربيع» جوهر الاقتصاد عندنا وأصبحت «العقيدة» إما ربيعة تبريرية وإما «خارجية» (نسبة إلى الحوارج).

وإذن فال المطلوب، وهذه هي بالتحديد مهام الفكر العربي اليوم، مهام تجديد العقل السياسي العربي، المطلوب هو:

أ - تحويل «القبيلة» في مجتمعنا إلى لا قبيلة: إلى تنظيم مدني سيامي اجتماعي: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... الخ. وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)، وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم قاصلاً وواصلًا، في نفس الوقت، بين سلطة الحاكم وإمات المحكوم. حقا إن مثل هذا التحول إنما يتم عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي، ولكن هذا لا يلغي دور الإنسان: دور العقل والممارسة.

ب - تحويل «الغنيمة» إلى اقتصاد «ضرية»، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد انتاجي. إن الاقتصاد العربي يطغى فيه الربح بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقيلة ريعية... الخ وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها، إلا في إطار تكامل اقتصادي اقليمي جهوي وفي إطار سوق عربية مشتركة تفتح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة.

ج - تحويل «العقيدة» إلى مجرد رأي: فبدلاً من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية أو إثنية، إن تحويل «العقيدة» إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغماتي، دينياً كان أو علمانياً، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي تقدي.

الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسي... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيقي كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أماني وأحلام... والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. وإذن فال موضوع سيقي مفتوحاً لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ ك «فاتحة» لقول جديد...

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن أبي الحديد. شرح نهج البلاغة.
ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨.
١٣ ج.
ابن الأزرق، أبو عبد الله. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق وتعليق علي سامي النشار.
بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧. ٢ ج. (سلسلة كتب التراث؛ ٤٥)
ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. منهاج السنة النبوية. بيروت: دار الكتب
العلمية، [د.ت.]. ٤ ج في ٢.
ابن حبيب، أبو جعفر محمد. كتاب المحبر. بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة،
[د.ت.].
ابن حمدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي. التذكرة الحمدونية. تحقيق إحسان عباس.
بيروت: معهد الاغناء العربي، ١٩٨٣. ٢ ج.
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقلمة. تحقيق علي عبد الواحد واقي. القاهرة:
لجنة البيان العربي، ١٩٥٨. ٤ ج.
ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق محمد
عبي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩. ٦ ج.
ابن رجب، الحافظ أبو الفرج. الاستخراج لأحكام الخراج. بيروت: دار الحدائق، ١٩٨٢.
ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠. ٨ ج.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال. شرح عبد الأمير مهنا. بيروت: دار الحدائق، ١٩٨٨.

ابن طباطبا، محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي. الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية. القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٢٧؛ القاهرة: دار المعارف، ١٩٤٥.

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد. العقد الفريد. تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣. ج ٨ في ٣.

ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن. تهذيب تاريخ دمشق الكبير. هذبته ورّبه عبد القادر بدران. ط ٢. بيروت: دار السيرة، ١٩٧٩. ج ٧.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء. تحقيق محمد طه الزبيني. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣.

ج ٣ في ١. طبعة أخرى عن: القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].

— عيون الأخبار. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٣. ج ٨ في ٢.

ابن كثير، أبو الفداء الحافظ. البداية والنهاية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ج ١٤ في ٧.

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد السائب. كتاب الأصنام. الجمهورية العربية المتحدة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٥.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. المنية والأمل.

ابن المقفع، عبد الله أبو عمرو روزبه. المجموعة الكاملة لمؤلفات عبد الله بن المقفع. بيروت: دار التوفيق، ١٩٧٨.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، [د.ت.].

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن اسحق. الفهرست. تحقيق غوستاف فلوجل. بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤. (روائع التراث العربي؛ ١)

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. السيرة النبوية. تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥. (سلسلة تراث الإسلام؛ ١)

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم. كتاب الخراج.

الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد. أخبار مكة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ج ٢ في ١.

الاسفراييني، أبو المظفر ظاهر بن محمد. التبصير في الدين. القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٤٠.

الأشعري. مقالات الإسلاميين.

الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

الأصبهاني. مقاتل الطالبين.

الأصبهاني، الراغب. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء. بيروت: [د.ن.، د.ت.].

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. الأغاني.

الأمة والدولة والإندماج في الوطن العربي. تحرير غسان سلامة [وآخرون]: بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. ٢ ج.

أمين، أحمد. ضحى الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١. ٣ ج.

— فجر الإسلام. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.

الأنصاري، عبد الرحمن الطيب. قرية الفاو: صورة للحضارة العربية قبل الإسلام في المملكة العربية السعودية. الرياض: جامعة الرياض، ١٩٨٢.

أيش، يوسف. نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند أهل السنة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.

الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد. التمهيد في الرد على الملحدة المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة. القاهرة: [د.ن.، ١٩٤٧.

البخاري، صحيح البخاري. بيروت: عالم الكتب، [د.ت.]. ٩ ج في ٣.

بنوي، عبد الرحمن. التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. القاهرة: دار النهضة المصرية، ١٩٦٥.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. أصول الدين. طبعة استانبول، ١٩٢٨.

— الفرق بين الفرق. بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٧٣.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر. أنساب الأشراف. القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩.

— فتوح البلدان. القاهرة: [د.ن.، ١٣١٨هـ.

الجابري، محمد عبد. إشكاليات للفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

— بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (نقد العقل العربي؛ ٢)

— تكوين العقل العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨. (نقد العقل العربي؛ ١)

— فكر ابن خلدون، المصيبة والدولة: معالم نظرية غلغلونية في التاريخ الإسلامي. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

الجاحظ، أبو عشان عمرو بن بحر. الخلاء. تحقيق طه الحاجري. القاهرة: [د.ن.، ١٩٦٣.

— البيان والتبيين.

- العثمانية. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥.
- كتاب التاج في أخلاق الملوك. تحقيق فوزي عطوي. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٧٠.
- كتاب الحيوان.
- الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. الوزراء والكتاب. تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]. القاهرة: [د.ن.].، ١٩٣٨.
- حسن، حسن إبراهيم. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط ٦. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧. ج ٢.
- وعلي إبراهيم حسن. التنظيم الإسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- حسين، طه. الفتنة الكبرى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.
- عبد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للمعهد النبوي والخلافة الراشدة. بيروت: دار النقائس، ١٩٨٥.
- الخبلي، محمد بن الحسين أبو يعلى. المعتمد في أصول الدين. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٦.
- الدوري، عبد العزيز. مقدمة في التاريخ الاقتصادي المصري. بيروت: دار الطليحة، ١٩٦٩.
- مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. بغداد: [د.ن.].، ١٩٤٩.
- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود. الأخبار الطوال. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.
- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٧.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.].
- زفلول، عبد الحميد سعد. تاريخ المغرب العربي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.
- الزخشري، أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر. الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقتوليل في وجوه التلويل. بيروت: الدار العالمية، [د.ت.]. ج ٤.
- زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨. ج ٥.
- السامر، فيصل. ثورة الزنج. بغداد: مكتبة المنار، ١٩٧١.
- السهيبي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. الروض الأثف في تفسير المسيرة النبوية لإبن هشام. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.]. ج ٣.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الاتقان في علوم القرآن. القاهرة: مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٥١.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد عبد الكريم. الملل والنحل. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨. ج ٣ في ١.

الشيبي، مصطفى كامل. الصلة بين التصوف والتشيع. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

صفوت، أحمد زكي. جهرة خطب العرب. بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.]. ج ٣. الصليبي، كمال. الثروة جاءت من جزيرة العرب. ترجمة عفيف الرزاز. ط ٣. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الأمم والملوك. ط ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧. ج ٨.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. سراج الملوك. الاسكندرية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩هـ.

عاقل، نبيه. تاريخ العرب القديم وعصر الرسول. دمشق: جامعة دمشق، كلية الآداب، [د.ت.].

عبد الرازق، علي. الإسلام وأصول الحكم. ط ٣. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥. عطوان، حسين. الدهوة العباسية. عمان: مكتبة المحاسب، [د.ت.].

— الفرق الاسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي. بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦.

علي بن أبي طالب (الإمام). نهج البلاغة. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت.]. ج ٤ في ١.

العلي، صالح أحمد. التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٣.

— محاضرات في تاريخ العرب. بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٥٥.

عمارة، محمد. رسائل العدل والتوحيد. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.

عمر، فاروق. التاريخ الاسلامي وفكر القرن العشرين. بيروت: مؤسسة المطبوعات، ١٩٨٠.

الغانمي، أحمد بن سعيد بن حدان. عقيدة ختم النبوة. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. القاهرة: [د.ن.].، ١٣٥٢هـ.

— فضائح الباطنية. الكويت: دار الكتب الثقافية، [د.ت.].

القارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان. كتاب تحصيل السعادة. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨١.

— كتاب السياسة المدنية. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.

الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين. الأحكام السلطانية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

القاضي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد. المغني في أبواب التوحيد والعدل. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، [د.ت.].

القاضي، وداد. الكيسانية في التاريخ والأدب. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤.
فلهوزن، يوليوس. تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية. ترجمة محمد عبد الهادي أبو رييدة وحسين مؤنس. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨. (سلسلة الألف كتاب؛ ١٣٦)

فلوتن، فان. السيادة العربية والشيعية والامراتيليات في عهد بني أمية. تعريب حسن ابراهيم ومحمد زكي ابراهيم. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣.

قطب، سيد. التصوير الفني في القرآن. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩.

— مشاهد القيامة في القرآن. بيروت: دار الشروق، [د.ت.].

القلهاني، أبو سعيد محمد بن سعيد الأزدي. الكشف والبيان، قطعة منه في الفرق الاسلامية نشرها محمد بن عبد الجليل. تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤.

القمي الأشعري، سعد بن عبد الله بن خلف. المقالات والفرق. طبعة طهران، ١٩٦٣.

لامانس. دراسات حول خلافة معاوية، دراسات حول العصر الأموي. (بالفرنسية)

ماسينيون، لويس. خطط الكوفة. ترجمة تقي الدين بن محمد المصمعي. صيدا: [د.ن.].، ١٩٤٦.

المالطي، أبو الحسن محمد بن أحمد. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. بغداد: مكتبة المثنى، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

— تسهيل النظر وتمجيل النظر في أخلاق الملك وسياسة الملك. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧.

— نصيحة الملوك. بغداد: وزارة الإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. الكامل. القاهرة: [د.ن.].، ١٩٣٧.
المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر البيهقي. تفسير الجلالين، ويماشه لياق القول في أسباب النزول للبيهقي.

المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق محمد عبي الدين عبد الحميد. ط ٤. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤. ٤ ج في ٢.

محروف، نايف. الخواارج في العصر الأموي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

المقدسي، محمد بن طاهر. البلد والتاريخ. طبعة فرنسا، ١٩١٦.

المصري، تقي الدين أحمد بن علي. المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠هـ. ٢ ج.

— النزاع والتخاصم فيما بين أمة وبين هاشم. طبعة ليدن، ١٨٨٨.

المصري، نصر بن مزاحم. وقعة صفين. القاهرة: [د. ن. د.]، ١٣٦٥هـ.

النشأ الأكبر، عبد الله بن محمد. مسائل الإمامة. بيروت: المعهد الألماني، ١٩٧١.

النشار، علي سامي. نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

النص، إحسان. المحصية القبلية وآثارها في الشعر الأموي. بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤.

النويختي. فرق الشيعة.

الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر. كتاب المغازي. طبعة أوكسفورد، ١٩٦٦.

الوردي، علي حسين. وعاظ السلاطين. بغداد: دار المعارف، ١٩٥٤.

اليقوي، أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب. تاريخ يعقوب. بيروت: دار العراق للنشر، ١٩٥٥. ٢ ج.

دوريات

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم. «تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام». نص بتحقيق هـ. كوفلر. إسلاميكا: السنة ٦، العدد ٤، ١٩٣٤.

البيلاوي، حازم. «الدولة الربيعية في الوطن العربي». المستقبل العربي: السنة ١٠، العدد ١٠٣، أيلول/سبتمبر ١٩٨٧.

٢ - الأجنبية

Books

Ansart, Pierre. *Ideologies, conflits et pouvoirs*. Paris: Presses universitaires de France, 1977.

Badic, Bertrand. *Les deux états: Pouvoir et société en terre de l'islam*. Paris: Fayard, 1986.

Balandier, Georges. *Anthropologie politique* Paris: Presses universitaires de France, 1967.

Burdeoui, Georges. *La Politique au pays des merveilles*. Paris: Presses universitaires de France, 1980.

Chatelet, François. *Les Ideologies*. Paris: Hachette, 1978.

Debray, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981.

Godelier, Maurice. *Sur les sociétés précapitalistes*. Paris: Editions sociales, 1970.

Lukacs, G. *Histoire et conscience de classe*. Paris: Minit, 1960.

Rodinson, Maxime. *L'Islam et le marxisme*. Paris: Seuil, 1972.

Sahlin, Marshall. *Au cœur des sociétés*. Paris: Gallimard, 1980.
Sur le mode de production asiatique. Paris: Editions sociales, 1969.

Periodicals

Foucault, Michel. «Omnis et singulatum: Vers une critique de la raison politique.»
Le Debat (Paris): no. 44, novembre 1986.
Gillet, Claude. «Les Lectures: Cours social et écriture révélée.» *Studia Islamica*: LXII,
MLMLXXXI.

فهرس

(د)

- ١٣٨ ، ١٤٣ ، ١٤٩ ، ١٥٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ،
١٧١ ، ١٧٧ ، ٢٠١ ، ٢٢٧ ، ٢٣٢ ، ٢٣٧ ، ٢٤٢
- أبو جعفر المنصور: ٢٢٨ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢
٣٤٦ ، ٣٥٠ ، ٣٥٢ ، ٣٦٥
- أبو جهل، عمرو بن هشام: ١١١
أبو حذيفة بن عتبة، بن ربيعة: ٧٦
أبو النداء، عمرو بن مالك: ٢٤٣
أبو ذر الغفاري، جندب بن جنادة: ٩٣ ، ١٣٨ ،
٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٤٣
- أبو زيد الهلالي: ١٦
أبو سفیان المشامي، الثيرة بن الحارث: ١١١ ،
١١٩ ، ١٤٠
- أبو سلمة الخليل، حفص بن سليمان الحمداني:
٢٩٦
أبو عبيدة بن الجراح، عامر بن عبد الله: ٧٦ ،
١٣٢ ، ١٧٨
- أبو مسلم الخراساني، عبد الرحمن بن مسلم:
٢٨٢ ، ٢٩٦
أبو موسى الأشعري، عبد الله بن قيس: ١٦٢ ،
٢٤١ ، ٣٠٤ ، ٣١٧ ، ٣١٩
- أبو هريرة، عبد الرحمن بن صخر الدوسي: ١٣٦ ،
١٧٤ ، ٢١٨ ، ٣٠٣
- الانحاد السوفياتي: ١٢
الانولوجيا: ٢١
أثينا: ٣٦
- أحمد بن حنبل، انظر ابن حنبل، عبد الله
الأحف بن قيس، أبو بحر بن معلوية: ٢٥١
الأدبي، أبو عثمان: ٣١٧
أذربيجان: ٢١٦
الارادة الإلهية: ٣٣٧
- أسيا: ٩ ، ٣٠
آل سعود، عبد العزيز الفيصل: ٢٠٩
الأبحاث الأركيولوجية: ٣١
الأبحاث الانثروبولوجية: ٣١ ، ٣٢ ، ٤٩
ابن أبي ربيعة، عياش: ٧٦
ابن أبي سلول، عبد الله: ٩٧ ، ٩٨
ابن أبي قحافة، أبو بكر: ٦٣
ابن الأزرق، أبو راشد: ١٦٣
ابن الأستر التخي، ابراهيم بن مالك: ١٩١ ،
٢٦٦ ، ٢٧٩
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس: ٣١٢ ، ٣٦١
ابن حنبل، عبد الله: ٣١٢
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن: ٣٢ ، ٤٦ -
٤٩ ، ١٧٠ ، ٢٥٩ ، ٣٦١
- ابن دهم، الجعد: ٣١٨ ، ٣٢١
ابن دراجعة، أبو علي الحسين بن عبد الله: ١٢٢
ابن الزبير، عبد الله انظر عبد الله بن الزبير
ابن سبأ انظر عبد الله بن سبأ
ابن عبد الله بن الحسن، ادريس: ٣٢٧
ابن عبد مناف، الطعم بن عدي بن نوفل: ٨٦
ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: ٢٣٤ ،
٢٤٢ ، ٣٦١
- ابن المرتضى، محمد مهدي بن محمد: ٢٩٩
ابن المقفع، أبو محمد عبد الله: ٣٤ - ٣٤٢ ،
٣٤٥ ، ٣٤٧ ، ٣٥١
- ابن نفيل، سعيد بن زيد بن عمرو: ٧٦
ابن يسار، عطاء: ٣٠٦
أبو الأسود الدؤلي، ظالم بن عمرو بن سفیان: ٢٥٤
أبو بكر الصديق: ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٤ - ١٣٦ ،

الأردن: ٤٧

الاستراتيجية القبلية: ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨

أرمينيا: ٢٦٦، ٣١٣، ٣٢٧

الرهاب الديني: ٣٠٤

الأردني، عبد الله بن وهب الراسي: ٢٣٩

الأزرق، أبو الوليد محمد بن عبد الله: ٢٠٨

أسامة بن زيد، أبو محمد بن زيد بن حارثة:

١٢٩، ٢٧٢

الاستراتيجية الاستبدادية: ٣٧

الاستبداد الشرقي: ٣٢

الأسدي، أبو الخطاب: ٢٩٧

الإسلام: ١٧، ١٨، ٣٣، ٤٩، ٥٣، ٥٨، ٨٤،

٩٢-٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٠٨، ١١٢،

١١٤، ١١٦، ١١٨، ١١٩، ١٢٣، ١٢٨،

١٣٠، ١٣٢، ١٣٦، ١٤٠، ١٤٦، ١٤٨،

١٥١، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٥، ١٦٧، ١٧٣،

١٧٦، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٩، ١٩٣،

١٩٨، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٤،

٢١٥، ٢١٧، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٦،

٢٢٨، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤٠، ٢٤٤،

٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣، ٢٧٠، ٢٨١، ٢٨٤،

٣٠١، ٣٠٢، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٢،

٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٦، ٣٣٩، ٣٥١، ٣٥٧،

٣٥٨، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢

إسماعيل بن إبراهيم: ٨٠

الأسود بن المطلب بن أسد: ٨٣

الأسود العتسي، ذو الخيل بن كعب بن عوف:

١٣٠، ١٥٣، ١٦٦، ١٩٧، ٢٠٤، ٢١٥،

٢١٢

أسيد بن الحضير، أبو يحيى: ١٤٢

الاشتراكية: ١٧، ٣٣٩، ٣٧٢

الأشعث الكندي، أبو محمد الأشعث بن قيس:

١٥٤، ١٦٢، ١٦٣، ٢١٤، ٢٤٦، ٣١٠

أفريقيا: ٩، ٣٠، ١٦٨، ١٧٠

الاقتصاد البربري: ٢٢

الاقتصاد الحراجي: ٣٤٧

الاقتصاد الراسلي: ١٩

الاقتصاد الريفي: ٤٧، ١٧٩، ٣٤٧، ٣٧٤

الأنظار العربية: ١٨، ٣٧٤

الإمامة الشيعية: ٢٧٥، ٢٨٢

الأمة الإسلامية: ٢٨٣، ٣١٦

اسروق القيس، أبو وهب بن حنبل بن الحارث

الكندي: ١٦، ٢٠٩، ٢٥٣

أمريكا اللاتينية: ٤٥

الأمويون: ٤٤٠، ٤٥٣، ٤٦٣، ٤٦٦، ٤٧٠،

٣٢١

أمية بن خلف، بن وهب: ١٠٩

الأنا الإسلامي: ٣٦٥

الانتلجنسيا: ٣٢٨

الانثروبولوجيا المعاصرة: ٣٤

الانثروبولوجيون: ٣٢، ٣٤

الأنصاري، عبد الرحمن الطيب: ٢١٠

الأنصاري، قيس بن عباد: ١٢٣

انغلز، فريدريك: ٢٢، ٢٥، ٢٩

انوشروان، كسرى: ١٠٥

أوروبا: ١٨-٢٠، ٢٣، ٣٩، ١٠٣، ٣٤٠

أوروبا الغربية: ١٧

الأيديولوجيا: ١١، ١٤، ١٦، ٢٣، ٣٩، ٤٤،

٢٣٢، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٨٣، ٢٩٣،

٣١٩، ٣٢٢

الأيديولوجيا الاجتماعية: ٢٩

الأيديولوجيا الاستبدادية: ٣٧٢

الأيديولوجيا التنويرية: ٣١٢، ٣٢٨، ٣٣٣

الأيديولوجيا الجبرية: ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٥،

٣٢٤، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٥٢، ٣٦٥

الأيديولوجيا الربيعية: ٣٥٦

الأيديولوجيا السلطانية: ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤٥،

٣٥٠، ٣٥١، ٣٦٢، ٣٧٢

الأيديولوجيا السهامية: ١٦، ٢٩

إيران: ١٨

(ب)

بانو، أيون: ٣٤

البيجلي، جبر بن عبد الله: ١٦٩، ٢٠٧، ٢٠٩،

٣١٢

البيجلي، المغيرة بن سعيد: ٢٩٣، ٢٩٥

البحر الأبيض المتوسط: ٤٥

البحر الأحمر: ١٠٥

البحرين: ١٤٩، ١٥٢، ١٧٢، ٢٩٤

البيخاري: ٨٣، ١٣٦، ١٥٣، ١٩٩، ٢٠٢،

٢٠٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤٢، ٢٤٢، ٣١٢، ٣٥٧

البروليتاريا: ٢٣

بشر بن سعد: ١٣٣، ١٣٤

البصرة: ١٥٨، ١٨٧، ١٩٤، ٢٠٦، ٢٢٢

البعثة المحمدية: ١٩٨

البيدادي: ٣١٩، ٣٥٩، ٣٦٠

البطانة الوندانية: ١٦

بلال بن رباح، أبو عبد الله بن رباح الحبشي:

٦٣، ٧٦

بنو إسرائيل: ٢٨٠، ٢٨٥

البنية الحثية: ١٣، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٤

٣٩، ٤٣، ٤٤، ٢٤٦

البنية الفوقية: ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٤

٣٩، ٤٣، ٤٤

(ث)

التأويل: ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٥، ٢٧٥

التبشير: ٢٨٤

التبعية المتبادلة: ٢٧

التجارة الدولية: ١٠٣

التجارة الملكية: ١١٤

التحرور: ٣٧٤

التحليل العلمي: ٢٣

التحليل النفسي: ٢٧٢، ٣٥٢

التراية السبئية: ٢٧٧

التراث العربي: ٣٩

التراث الفكري: ٣٤

التراث الوطني: ٢٠٦

تركيا: ١٨

التصنيف الثنائي: ٣٠٦

التصور الاسلامي: ٣٦٧

التضامن القبلي: ٨٦

التطرف الديني: ٣٧٣

التمصّب الطائفي: ١٣، ٢٩

التمصّب القبلي: ١٤

التقاليد القبلية: ١٤٣، ١٤٤

التكامل القبلي - التجاري: ١٠٧

التكفير: ٣٠٤

التمصّب الديني: ١٤

التيممي، حرقوص بن زهير السعدي: ١٢٠

التيممي، سيف بن عمر الأسدي: ٢١٧

التيممي، شيب بن ربيعي: ١٦٣

التناقض الاجتماعي - الطبقي: ٢٦٩

التوحيد: ٢٧٨، ٣٢٥، ٣٥٢، ٣٥٣

تونس: ٤٧

(ث)

الثقافة العربية: ٨، ٣٣٩

الثقافة العربية الاسلامية: ٩، ٣٦٦

الثقافة الفرنية: ٨

الثقفي، أبو عبيد بن مسعود: ١٦٨

الثقفي، الحجاج بن يوسف: ١٦٦، ٣٠٧

الثقفي، المختار بن أبي عبيد: ٢٦٣

الثقفي، مسعود: ٢٦٤

الثقفي، يوسف بن عمر: ٢٩٢، ٢٩٥

الثورة البلشفية: ٢٣

الثورة العباسية: ٣٢٩، ٣٣٢، ٣٣٥

(ج)

الجلاظ، عمرو بن بحر: ٢١٩، ٢٢٠، ٢٧٨

٢٨٧، ٣٢٩، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٥٤

الجاهلية: ١٤٤، ١٤٥، ٢١٤

جبال دوس: ٢٠٩

جبل طويق: ٢١٠

الجزائر: ٤٧

الجزيرة العبرية: ١٠٠، ١٠٤، ١٠٧، ١٧٨

١٥٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠

٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٩، ٢١٠

الجعد بن درهم انظر ابن درهم، الجعد

جعفر الصادق، أبو عبد الله جعفر بن محمد البقر:

٢٩٦، ٢٩٢

جعفر الطيار، جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب:

١٢٢

الجهامة الاسلامية: ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٧، ٨٨

جهم بن صفوان، أبو عمير السمرقندي: ٣١٨

٣٥٧

الجهني، معبد بن خالد: ٣٠٦، ٣١٢

(ح)

حاتم الطائي، أبو سنانة حاتم بن حيد الله بن

سعد: ١٦

الحارث بن سريج، التميمي: ٣١٨، ٣٢٦

الحافظ السوطي: ٣١٢

الحبيب بن المنذر، بن الجموح الأنصاري
 الخزرجي: ١٣٣، ١٣٤
 الحيشة: ١٠٧
 حجر بن عدي، بن جبلة الكندي: ٢٤٠، ٢٧٧
 الحداثة السياسية: ١٧
 الحداثة السياسية الأوروبية: ١٨
 الحداثة السياسية الغربية: ١٨
 حنيفة بن الحيان، أبو عبد الله بن حنبل: ١٧٨
 حرب الجمل: ١٦٠، ١٩٣، ١٩٤، ٢٢٢، ٢٧٥، ٢٧٧

حرب صفين: ١٦٠، ٢٢٢، ٢٥٩
 حركة التنوير: ٣٠٤، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٥٢
 الحركة التنويرية الاعتزالية: ٣٢٦، ٣٢٧
 حركة القرامطة: ٣٦٥
 حروب الردة: ١٥٤، ١٦٧، ١٧٦، ٢٣٥
 الحسن البصري، أبو سعيد الحسن بن يسار:
 ٢٠٠، ٢٣٣، ٣٠٨، ٣١٢، ٣٢٢ - ٣٢٤، ٣٣٧

الحسن بن علي، أبو محمد الحسن بن أبي طالب:
 ١٧٧، ٢٣١، ٢٤٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٨٠
 ٢٩٢، ٣٠٦، ٣٣٥، ٣٣٧
 الحسين بن علي، أبو عبد الله بن علي بن أبي
 طالب: ١٦، ٥١، ١٧٧، ٢٥٤، ٢٦٥،
 ٢٦٦، ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٩٢
 الحضارة العربية الإسلامية: ٧، ٤٠، ٥٧، ٥٢،
 ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧٢

الحضارة المعاصرة: ٣٧٢
 حكيم بن جبلة، المديني، ٢١٧
 الحميري، كرب انظر كرب الحميري
 حنظلة الكلبي، أبو جعفر حنظلة بن صفوان:
 ٢٠١

الحضي، نجدة بن عامر: ٢٦٤

(خ)

خالد بن سعيد، بن العاصم بن أمية: ٧٦
 خالد بن سنان العبسي: ١٩٨، ١٩٩
 خالد بن الوليد، بن الوليد المخزومي: ٥١،
 ١٠٨، ١٢٢، ١٤٩، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٧،
 ١٦٨، ٢٠٣، ٢١٥، ٢٧٣
 الخشاب بن الإزث، أيويحيى بن جنجلة بن سعد
 التميمي: ١٨٥

الخدمات الاجتماعية: ٢٥٨

خراسان: ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣٧

الخطاب السوسولوجي العربي: ٩

الخطاب العربي المعاصر: ٩

المسارح: ١٦٣، ٢٢٩، ٢٤٦، ٣٠٠، ٣٠٤

٣٠٦، ٣١٣، ٣٦٥، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥

٣٧٢

(د)

داروين، تشارلز: ٢١

الدخل النقدي: ٥٠

الدراسات الاجتماعية: ١٥

الدراسات الأدبية: ١٥

الدراسات التراثية: ٣٦٥

الدراسات السيميائية: ١٥

الدعوة الدينية: ٤٦

الدعوة العباسية: ٢٦٨، ٢٧٧

الدعوة المحمدية: ٥٢، ٥٣، ٥٧ - ٦١، ٦٥،

٦٧، ٧١، ٧٧، ٧٩، ٨٢، ٧٨٣، ٨٤،

٨٨، ٩٢، ٩٥، ٩٩ - ١٠٣، ١٠٤، ١١٥،

١١٧، ١١١، ١٢٢، ١٢٨، ١٣٣، ١٤١،

١٤٢، ١٥٠، ١٥٤، ١٦٥، ١٧٣، ١٨١،

١٩٣، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٤،

٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٦٤، ٣٦٦، ٣٧١

دويري، ويجيس: ١١، ١٢، ٤٣

الموروثية: ٤٨

دولة الأطراف: ٣٣١

الدولة الخراجية: ٣٦

الدولة الربعية: ٤٧

الدولة العباسية: ٣٢٩، ٣٣٦

الدولة العربية الإسلامية: ٥٩، ٢٦٣، ٢٦٤

دولة المركز: ٣٣١

الديمقراطية: ٣٦٥، ٣٧٢

الديمقراطية اليونانية: ٢٠

ديوان المطالع: ١٧٧

(ر)

الرسالية: ٩، ١٨، ٢١، ٢٤، ٢٦، ٢٧، ٢٩،

٣٠، ٤٣، ٤٦، ٤٨

الراسبي، عبد الله بن وهب انظر عبد الله بن

وهب الراسبي

ربيعة بن عبد شمس: ٨٢
الرهينة المسيحية: ٢٠١
روضون، ماكسيم: ٥١
ريهان، أرنست: ٥٠

(ز)

سلوك الفرد: ١٠
سليط بن عمرو: ٧٦
سليمان بن داود، أبو الريح العنكي الزهراني:
٢٩١

سليمان بن ورد، أبو مطرف بن الجون السلوي
الخراسي: ٢٦٦

السنة: ٣٠، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٢٠

السودان: ٤٧

السيادة العربية: ٣٢٩

السيرة الأموية: ٢٥٣

السيرة النبوية (كتب): ٦١

السيكولوجيا: ١١

(ش)

شاذلي، فرانسوا: ٥١

الشام: ١٠٤، ١٤٢، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٧،
١٦١، ٢١١، ٣٢٥

الشرايع الإسلامية: ٢٨٤، ٣٥٩

الشرعية القرشبية: ٢٥٠، ٢٥١، ٢٦١، ٣٣٠،
٣٣١، ٣٣٥

الشرعية الاجتماعية: ٢٤٢

الشرعية الآلية: ٣٧١

الشرعية الديمقراطية: ٣٧١

الشرعية الدينية: ٣٥٦

الشرق الأوسط: ١٩٨

الشعائر الدينية: ٣٢٠

شبيب بن مهنم: ٢٠٦

شهاب أفريقيا: ٢٥٣، ٢٥٧

الشغري، عمرو بن مالك الأزدي: ١٦

الشيخي، رتلاب بن البراء: ٢٠٠

الشهرستاني: ٢٧، ٢٨٦، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٣

الشورى: ٣٢٤

الشيواني، المثني بن حارثة: ١٦٧

شيبان بن ثعلبة: ٨٩

الشيعة: ٣٠، ٥٨، ١٣٩، ١٤٠، ٢٦٨، ٢٩١،
٣١٠

(ص)

صالح بن المهيع: ٢٠١

الصحابية: ١٣٦، ١٣٩

الصحة الإسلامية: ١٨

الزبيدي: ٢٠٩

الزبير بن العوام، أبو عبد الله بن عويهد الأسدي:
١٧٩، ١٣٤، ١٣٨، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٢

٢١٨، ٢٢٥، ٢٣٢

الزكاة: ١٦٥، ١٧٧

الزخشري، جابر الله أبو القاسم: ١٣٣، ٢٢٧

زيد بن أبيه، زيد بن أبيه: ١٦٥، ١٩٤، ٣٠١

زيد بن ثابت، أبو خارجة بن الصمك الأنصاري:
١٨٥، ٣٠٧

زيد بن حارثة، بن شراحيل الكعبي: ٦٣، ١١٤،
١٢٢، ١٢٩

زيد بن عمرو، بن ثعلب بن عبد العزى: ١٩٩

(س)

السالية: ٣٠

سجاح، بنت الحارث بن سويد التميمية: ١٦٦،
٢٠٢، ٢٠٤

سعد بن أبي وقاص، أبو اسحق: ٧٦، ١٠٩،
١٤٤، ١٤٦، ١٧٨، ١٨٥، ٢٢٥، ٢٤١

سعد بن عباد: ١٢١، ١٣٢

سعيد بن العاص، بن سعيد بن العاصي بن أمية:
١٨٨

سعيد بن المسيب، أبو محمد بن حنون بن أبي
وهب: ٢٤٥

سلطة الحكم: ٧

السلطة الرهوية: ٤٠، ٤٢

السلطة السياسية: ٩، ١٧، ٤٩

السلطة العسكرية: ١٥٠

السلوك البشري: ١٠

سلوك الجماعة: ١٠

السلوك الديني: ١٣

السلوك السياسي: ١٢

السلوك المثالي: ١٣

السلوك العقلائي: ١٩

الصراع الميثولوجي: ٢٧٦

الصراعات الاجتماعية: ١٩، ٣٧، ٣٦٣

الصراعات الأيديولوجية: ٣١٣

الصراعات الدولية: ١٠٧

للصراع الطبقي: ٣٧

الصراع الفكري: ٣٧

صالح الحديبية: ١١٧، ١١٨، ٢١٥

الصليبي، كمال: ٢١١

صهيب بن سنان: ٦٣

عبد الله بن عمرو، أبو عبد الرحمن بن كريب بن

ربيعة: ٢٢٧

عبد الله بن عمرو، أبو عبد الرحمن بن الخطاب

العدي: ٢٥٢

عبد الله بن عمرو، بن العاص: ٢٥٠، ٢٥١

عبد الله بن وهب، بن الأسود الأسدي: ٣٠٤

عبد الرازق، علي: ٣٥٨

عبد الرحمن بن عوف، أبو محمد بن عبد الحارث:

٤٣، ١٧٦، ١٤٢، ١٤٥ - ١٤٧، ١٤٧، ١٨١

١٨٦، ٢٢٧، ٢٣٦

عبد الملك بن مروان، أبو الوليد بن الحكم

الأموي: ٩٩، ٢٤٥، ٢٤٧، ٢٥٧، ٢٦٧

٢٩٠، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٢، ٣١٨

عبد الناصر، جمال: ١٦

العبدلي، الجارود بن المصلح بن حنن بن المصلح:

٢٠٠

عبد الله بن زياد: ٢٨٤

عبيد بن الحارث: ١٠٩

عقب بن أسيد، بن أبي العاص بن أمية: ١٥٠

٢٢٧

عشيان بن حنيفة، أبو عمرو بن وهب الأنصاري:

١٧٨

عشيان بن عفان، ذو النورين بن أبي العاص بن

أمية: ٦٣، ٧٥، ١١٧، ١٢٢، ١٣٤

١٤٢، ١٤٥، ١٤٧، ١٥٨، ١٧٤، ١٨٢

١٨٦ - ١٨٨، ١٩٠، ٢٠٧، ٢٢٦، ٢٣٢

٢٤٩، ٢٥٩، ٣٦٨

العدل الألهي: ٣١٥

العذائيون: ٢١١

العمرق: ١٠٤، ١٠٥، ١١٦، ١٤٢، ١٥٠

١٥٦، ١٦٨، ١٧٠، ١٧٦، ١٨٤، ٢٠٣

٢١١، ٢١٤، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٨، ٣٠١

٣٢٥

العرب: ٥٧، ٥٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١١٠

١١٧، ١٢٢، ١٢٧، ١٣٢، ١٣٣، ١٤٩

١٥٤، ١٥٦، ١٧١، ١٩٩، ٢١٠، ٢١٠

٢١١، ٢١٤، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٩، ٢٥٨

٢٦٣، ٢٦٦، ٢٧٠، ٢٧٣، ٣٠٥، ٣٠٧

٣٢٩، ٣٣٠

العصية: ٤٦، ٤٨، ٥٢، ٣٦٢

(ط)

الطائف: ١٠٩، ١٨٣

الطبري: ١٧٦، ١٩٠، ٢١٧، ٢٦٩، ٢٧٨

٢٨٢

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: ٣٤٣، ٣٥٥

طلحة بن عبد الله: ١٤٢، ١٤٤، ١٨٣، ١٨٥

١٩٤، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٣٧، ٢٣٢

طلحة الأسدي، بن عويكد الأسدي: ١٣١

١٥٣، ١٦٦، ١٩٧، ٢٠٢، ٢٠٤

(ع)

العالم الإسلامي: ١٦٥

العالم الثالث: ٩، ٢٠، ٣٠

العالم العربي الإسلامي: ١٩، ٢٠

عبادة بن الحارث: ٢٧٨

عبادة بن الصامت، أبو الوليد بن قيس الأنصاري:

٢١٨، ٢٤٣

العباس بن عبد المطلب، أبو الفضل بن قاسم:

٨٦، ٩١، ١١٩، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٩

١٦٦، ٢١٣

العباس بن مرداس، أبو الهيثم بن أبي عامر

السلمي: ١٢٠

العباسيون: ٣٣٠

عبد الله بن جحش، بن رئاب بن يعمر الأسدي:

١٠٩

عبد الله بن جعفر، بن أبي طالب: ٢٥٢، ٢٥٥

عبد الله بن الزبير، أبو بكر بن العوام القرشي:

٢٥٢، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٧٣، ٢٨٣

٢٩٠

عبد الله بن سبأ: ٢٠٧، ٢١٦، ٢١٩، ٢٧٦

العصية الجاهلية: ٩٧

العصر الأموي: ٥٢، ٥٨، ١٣٥، ١٥٧، ٢٠٦،
٢٣٨، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٣،
٢٥٦، ٢٩٩، ٣٠٦، ٣١٤، ٣٢٢، ٣٢٨،
٣٣٠، ٣٣٩، ٣٤٩، ٣٥٣

العصر البويهي: ٣٥١

عصر التنوين: ٥٣، ١٣٥

العصر الجاهلي: ٥٢، ١٥٦

العصر السلجوقي: ٣٥١

العصر الميمني: ٥٣، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٥١، ٣٥٢

العقائد المسيحية: ٢٠٦

العقد الاجتماعي: ١٨، ٩٥

العقل الفوضوي: ٣٧٤

العقل السياسي: ١٧، ١١١، ١٤، ١٦، ٤٢، ٤٩،
٥٠، ٥٣، ٢٣٣

العقل السياسي العربي: ٨، ١٣، ١٣، ٥٢، ٦٠،
٦٧، ١٣١، ١٦٤، ١٧١، ٢١٢، ٢٤٨،
٣٢٩، ٣٣١، ٣٣٤، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٦٤،
٣٧٣، ٣٧٠

العقل العربي: ٩

العقيدة الإسلامية: ٥٧، ١٨١

عقيل بن أبي طالب، أبو يزيد بن عبد المطلب:
١٧٤، ٢٥٤

عكرمة بن أبي جهل، عمرو بن هشام المخزومي:
١٥٤

العلاقات الاجتماعية: ١٣، ١٤، ٣٣٢

العلاقات الاقتصادية: ٢٤

علاقات الإنتاج: ١٣، ٢٢، ٤٣، ٤٩

العلاقات الرأسمالية: ٢٤

العلاقات السبية: ٨

العلاقات السياسية: ٢٣٧

العلاقات المشائرية: ١٣

العلاقات القبلية: ٨٢، ٣٣٧

العلاقات المادية: ١٢

علم الاقتصاد السياسي: ٢٤

علم الغيب: ٢٧٥

علم السياسة: ١٢

علي بن أبي طالب، أبو الحسن بن عبد المطلب:
٥٧، ٥٨، ٦٢، ١٠٨، ١٢٨، ١٢٩،
١٣٤، ١٣٧، ١٣٩، ١٤١، ١٤٤، ١٤٧،

١٥٢، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٦، ١٦٤، ١٧٤،

١٧٧، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٥،

٢٠٧، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٦، ٢١٩، ٢٢١،

٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٣، ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٣٨،

٢٤١، ٢٤٥، ٢٥٤، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٧،

٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٧، ٢٨٩، ٢٩١، ٣٠٤،
٣٥٨، ٣٦٨

عمار بن ياسر، أبو اليقظان بن حامر الكعبي: ٦٣،
٩٣، ١٣٨، ١٤٨، ١٧٦، ١٨٩، ١٩١،
٢٠٥، ٢١٦، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٤١

عمر بن الخطاب، أبو حفص عمر بن الخطاب:
٨٤، ٩٧، ١٢٢، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٤،
١٣٨، ١٤٢، ١٤٤، ١٥٦، ١٥٨، ١٦٨،
١٦٩، ١٧٢، ١٧٤، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١،
١٨٥، ١٨٧، ١٩٩، ٢٠٦، ٢٢٣، ٢٢٧،
٢٤٩، ٢٥١، ٢٥٧، ٢٦٤، ٢٩٤، ٣٦٨،
٣٧١

عمر بن عبد العزيز، أبو جعفر بن مروان بن
الحكم: ٢٥٨، ٢٥٩، ٣٠٧، ٣١٣، ٣١٤،
٣٥٩

عمرون الأصم: ١٥٩

عمرون العاصي، أبو عبد الله بن وائل القرشي:
١٧٢، ١٨٦، ٢٤٩

عمرون كلثوم، أبو الأسود بن مالك بن حناب:
١٦

عمرون لحي: ٨٠، ٣٠٨

العوائق الأبيستيمولوجية: ٢١، ٢٣

(ع)

غرامشي: ٤٤

غزوة بدر الكبرى: ١١١

غزوة تبوك: ١٢١، ١٢٤، ١٣٧

غزوة خيبر: ١١٨

غزوة مؤتة: ١٤٤

الغساني، الحارث بن أبي شمر: ١٥١

الغنية: ١٩٧

غودلييه، موريس: ٣٠، ٣١، ٤٤

غيلان القسري، بن مسلم السلماني: ٣١٢،
٣١٤، ٣١٥، ٣٢٤

(ف)

الفاواهي، أبو نصر: ٨، ٣٥٥

فارس: ١٥٠ ، ١٧٠ ، ٢٥٨

فوتسا: ١٦٩

فرويد، سيغ蒙德، ١٠

الفقه الدستوري: ٢٧٢

الفكر الاجتياهي: ٢٨

الفكر البشري: ٦٤

الفكر الروماني: ٣٩

الفكر السياسي: ٢٨ ، ١٦٥

الفكر السياسي المعاصر: ٨

الفكر الشرقي القديم: ٣٦٧

الفكر الشيوعي: ٢٠٧

الفكر العربي: ١٧ ، ٤٨ ، ٢٩٩

الفكر العلمي الاجتياهي: ٨

الفكر الغربي: ٢٢

الفكر الماركسي: ٢٢

الفكر اليوناني: ٣٩ - ٤١

فلسطين: ٣٩ ، ١٢٩

الفلسفة الدينية: ١٩٨ ، ٢٩٧

الغبري، الضحلك بن قيس: ٢٥١

فوكو: ٣٩ ، ٤٠

فير، ماكس: ١٨

الفيولوجيا: ٢١

قصي بن كلاب: ٧٩ ، ٨٠

القوى الاجتياهيّة: ٢٤٧ ، ٣٣٠

القوى الاقتصادية: ٢٥

قوى الانتاج: ١٢

(ك)

كالفن: ١٩

كاتط، ايمانويل: ٥٢

كعب

- الاحكام السلطانية والولايات الدينية: ٣٦٠

- اختيار مكة: ٢٠٨ ، ٢١٢

- الالف مسألة في الرد على الماتوية: ٢٣٥

- نوح العروس: ٢٠٩ ، ٣٣٩

- الثورة جاءت من جزيرة العرب: ٢١١

- الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد

الاسلام: ١٧

- ضد دورينغ: ٣٠

- كتاب الاضنام: ٢٠٩

- معجم ياقوت الحموي: ١٧٨

كثير غزة، أبو صخر كثير بن عبد الرحمن: ٢٨٩

كرب الحميري، كرب بن يزيد: ٢٠١

كعب الاحبار، أبو اسحاق كعب بن مائع: ٢١٩ ،

٢٢١

الكتندي، دعد بنت سريمر بن ثعلبة بن الحارث:

٢١٣

الكتندي، ربيعة بن الحارث: ٢١٣

الكتندي، عفيف: ٥٧

الكلوة: ١٥٨ ، ١٨٧

كوفيسكي: ٢١

كيسان أبو حمزة: ٢٨٤

(ل)

اللاشعور الجمعي: ١٠ ، ١١

اللاشعور السياسي: ١٢ ، ٤٨ ، ٢١٣

اللغة العربية: ٢٤٥ ، ٣١٩

لورنر، مارتين: ١٩

لوكتاش، جورج: ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٠

الليبرالية: ٤٣ ، ٢٢٧ ، ٢٤٦ ، ٣١١ ، ٣٣٩

الليبرالية الاموية: ٢٤٠

الليبرالية النسبية: ٢٤٠

لينين، فلاديمير أ. : ١١

(ق)

القبائل البدائية: ٢٣

القبائل البدوية: ١١٨

القبائل العربية: ٨٥ ، ٨٨ ، ٩٢ ، ٩٩ ، ١٠٤ ،

١٠٨ ، ١٢١ ، ١٢٨ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٢ ،

١٦٧ ، ١٦٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٢٤٤ ، ٢٥٣

القبائل القرشية: ٧٩

القبائل القبية: ١٥٧

القبائل اليمنية: ١٥٧ ، ١٦٠ ، ١٦٢ ، ٢٠٧ ،

٢٥٠ ، ٢١٥

القيلة: ١٩٧

القطمانيون: ٢١١

قريش: ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٧ ، ٨٠ ، ٨٣ ، ١١١ ،

١١٣ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ٣٣٠

قس بن ساعدة، بن عمرو بن علي: ٢٠٠

القصري، خالد بن عبد الله: ٣١٨

القسطنطينية: ٢٥٧

(م)

المسلمون: ٥٧، ٦٥، ٦٨، ٧٦، ٧٧، ٨٣،
٩٦، ١٠٤، ١٠٦، ١٠٨، ١١٠، ١١٥ -
١١٧، ١١٨، ١٢٠، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤،
١٢٩، ١٣٠، ١٤٦، ١٥٥، ١٦٩، ١٧١،
١٧٣، ١٧٧، ١٧٩، ١٨٣، ٢٠٣، ٢٠٥،
٢١٢، ٢٣٨، ٢٤٦، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٥،
٢٦٤، ٣٠٢، ٣١٦، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٤،
٣٢٥، ٣٥٨، ٣٦٩، ٣٧٠
مسيحة الحنفي: ١٣٠، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥،
٢٧٨، ٢٧٩
للشاعة البدائية: ٣١
المصداقية الإسلامية: ١٨٦
مصر: ٣٩، ٤٠، ٤٧، ١٥٠، ١٥٨، ١٧٠،
١٧٧، ١٨٧، ٢٠٦، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٣،
٢٤٨
مصعب بن عمير، بن هشام: ٩٠
معاوية بن أبي سفيان، بن حور بن أمية بن عبد
شمس: ١٣٦، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٩، ١٦١،
١٦٣، ١٦٤، ١٦٤، ١٩٣، ١٩٥، ٢٠٧، ٢١٠،
٢١٤، ٢١٧، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٥،
٢٢٦، ٢٣١، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٤٠، ٢٤٣،
٢٤٦، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧،
٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٧٧، ٣٠١، ٣٠٣،
٣٠٤، ٣١١، ٣١٢، ٣٢٤، ٣٣٠، ٣٣٥،
٣٣٦، ٣٥٩، ٣٦٠
المعزلة: ٢٩٩، ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٥٣
معركة القلصية: ١٧٠، ١٧٦
معركة اليرموك: ١٧٦
المغرب: ٤٧، ٢٤٨، ٣٠٣، ٣٢٧
المغرب العربي: ٢٥٣
المغيرة بن شعبة: ١٨١، ١٩٣، ٢٥١
المقتدر بن الأسود، أبو سعيد بن عمرو الكندي:
١٣٨، ١٨٥، ٢٢٣، ٢٢٥
المصري، تقي الدين أبو العباس أحمد: ١٤٨،
١٥٠
مكة: ١٠٩، ١١١، ١١٧، ١١٨، ١٥٠، ١٨٣،
٢٠٩، ٢١٥
المؤثرين سلوي، بن الأخنيس العميني: ١٥١
المؤثرين النعمان، بن للنذر: ١٥٢
منطق الدولة: ٢٧٦

المادية التاريخية: ٢٣، ٢٦، ٢٩
ماركس، كارل: ٢١ - ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٩،
٣١، ٤٤، ٤٦
الماركسية: ١١، ٢٩، ٣١، ٤٣، ٣٣٩
الماركسيون: ٢١، ٣٠، ٤٤
المانوية: ٢٠٦
الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٣٤٣، ٣٥٤،
٣٥٩، ٣٦١
المنق بن حارثة، بن سلمة الشيباني: ١٥٥، ١٦٧
المجتمع الإسلامي: ٣١٧، ٣٥٦
المجتمع الأندلسي: ٩، ١٣، ٢٤
المجتمع الفرجاني: ٣٨
المجتمع الرسالي: ٢١، ٢٧، ٢٩
المجتمع السياسي: ٣٧٤
المجتمع المريني: ٣٧
المجتمع المغربي: ٩، ١٣، ٢٠، ٤٥، ٥٠،
١٤١، ٣٤٠، ٣٧٣
المجتمع العربي الإسلامي: ٢٣٥، ٣٣٩، ٣٤١
المجتمع القبلي: ٩٦، ١٣٧، ١٦٦، ٢٤٩
المجتمع الفارسي: ٣٤٠
المجتمع المنفي: ٢٥، ٢٩، ٣٣٩، ٣٣١
المجوسية: ٢٠٦
محمد بن الحنفية: ٢٦٦ - ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٤،
٢٧٧، ٢٧٩، ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٨٩،
٢٩١، ٢٩١
محمد بن مسلمة، أبو عبد الرحمن: ٢٤١
المحيط الأطلسي: ١٦٩
المختار: ٢٦٦ - ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٩،
٢٨٠، ٢٨٣، ٢٨٨، ٢٩١
المخزومي، أبو جهل بن هشام بن القمية: ٧٣
المضيق الاجتماعي: ١٤، ٣٦٣
المذاهب الفقهية: ٢٣٥
للذهب الإيضاحي: ٣٢٧
للرجعية الإسلامية: ٣٥١
للرجعية الدينية: ٢٣٦
المسعودي، تاج الدين محمد بن عبد الرحمن: ٣٤٣
مسلم بن حنبل، بن أبي طالب بن عبد المطلب:
٢١٤

هوميروس: ٣٩
هيفل: ٢١

(د)

واصل بن عطاء، أبو حنيفة بن عطاء الغزال:
٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٧

الوثنية: ٢٢٨

الوطن العربي: ٤٤، ٣٢٩، ٣٦٥، ٣٧٤

الوحي الاجتماعي: ١٩، ٢٨

الوحي الدنبي: ٢٢٢

الوحي السياسي: ٢٧، ٢٨

الوحي الطبقي: ٢٦، ٢٩، ٣٤

الوحي القشري: ٢٧

الولاء السياسي: ١٢٦

الوليد بن عتبة، بن أبي سفيان بن حرب الأموي:
١٨٢

الوليد بن المغيرة، أبو عبد شمس بن عبد الله:
٦٤، ٧٣، ٧٤، ٨٣، ٨٨، ١١٦، ١٧٤

الوليد بن يزيد، أبو العباس بن عبد الملك بن
مروان: ٣٢٦

وهب بن منبه، أبو عبد الله: ٢١٩

(هـ)

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله: ٢٤٥

يزيد بن معاوية، بن أبي سفيان: ٢٩٠

يزيد بن المهلب، أبو خالد بن أبي صفرة: ٣١٠

يزيد الناقص، أبو خالد يزيد بن الوليد: ٣٠٢

اليشكوري، عبد الله بن الكواكب: ١٦٣، ٢٣٩

اليقطيني: ١٧٧

يعل بن منية: ١٨٥

اليسمن: ١٠٣ - ١٠٥، ١١٧، ١٣٠، ١٤٩

١٥١، ١٥٤، ١٥٧، ١٥٩، ١٨٣، ١٨٦

١٩٢، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٧ - ٢٠٩، ٢١١

٢١٥، ٢٣٥، ٢٤٩، ٢٧٨، ٢٩٦، ٣٢٧

اليمتون: ١٦١، ١٩٣

اليهود: ٩٠، ٩١، ٩٤، ٩٥، ١١٠، ١١٤

١١٨، ١٢٤، ١٩٩، ٢١٨، ٢٨٧، ٢٩٩

اليهودية: ١٩٨، ٢٠٦، ٢٧٨، ٢٨٧، ٢٩٤

اليونان: ٣٧، ٣٨، ٤٥، ٤٤

اليونانيون: ٤١

يونغ: ١٠

المنهج العلمي: ٢١

مؤتمر سقيفة بن ساعدة: ٢٤٥

مورخان: ٢٢، ٣٢

موريتانيا: ٤٧

الموصل: ٢٦٦

ميشولوجيا الامامة: ٢٠٦، ٢٩٦، ٢٩٧، ٣٠٦

٣٠٨، ٣٢٢، ٣٦٥

(و)

المنع من الأزرق انظر ابن الأزرق، أبو راشد

النبوة الروحية: ٢٧٥

النجاحي، أبو العباس أحمد بن علي: ١٠٦، ١١٦

نجد: ٢١٤

الزراعة الفردية: ٤٢

النسب الروحي: ٢٨٢

نظام الاتصال: ٣١

النظام الجمهوري: ٣٧٢

النظام الحزبي: ٣٨، ١٧٧

النظام الرأسمالي: ٢٠، ٤٤

نظام المبودية: ٣١، ٣٧، ٣٨

النظام المغربي: ١٦

النظام المغربي البرماني: ٨

النظام المغربي البياني: ٨

النظام الملكي: ٣٧٢

النظرية الفقهية: ٣٦٥

النظرية الفلسفية: ٣٦٥

النصان بن بشير، بن سعد الأنصاري: ٢٦٤

النقاش السياسي - الدنبي: ٢٣٩

النهج التبشيري: ٩١

النهضة العربية الحديثة: ٢٣٤

النوختي، أبو الحسن عبد بن عباس: ٢٢٠

(هـ)

الهاشميون: ٢٥٦

حاق - بن قبيصة: ٨٩

هشام بن الحكم، أبو محمد هشام الشيباني: ٢٩٧

هشام بن عبد الملك، بن مروان: ٢٩٢، ٣٠٣

٣١٣

هشام بن عبد الرحمن، أبو الوليد: ٢٢٥

الهمداني، عبد الله بن وهب للرسلي: ٣١٦

٢٢٠

الهند: ١٠٣

د. محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦.
- حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط.
- أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط منذ عام ١٩٦٧.
- له العديد من الكتب المنشورة، منها:
 - أعضاء على مشكل التعليم بالمغرب، ١٩٧٣.
 - مدخل إلى فلسفة العلوم، ١٩٧٦ (جزءان).
 - من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية، ١٩٧٧.
 - نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ١٩٨٠.
 - تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي (١))، ١٩٨٢.
 - بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي (٢))، ١٩٨٦.
 - إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ١٩٨٩.
 - العقل السياسي العربي، محدداته وتحليلاته (نقد العقل العربي (٣))، ١٩٩٠.
 - حوار المشرق والمغرب (مؤلف مشارك)، ١٩٩٠.
 - التراث والحدأة، دراسات... ومناقشات، ١٩٩١.
 - الخطاب العربي المعاصر، الطبعة الرابعة، ١٩٩٢.
 - فكر ابن خلدون - العنصرية والدولة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢.
 - وجهة نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٢.
 - المسألة الثقافية، ١٩٩٤.
 - الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٩٩٤.
 - مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب، ١٩٩٥.
 - المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل وكنية ابن رشد، ١٩٩٥.
 - قضايا في الفكر المعاصر: العولمة - صراع الحضارات - العودة إلى الأخلاق - التسامح - الديمقراطية ونظام القيم - الفلسفة والمدنية، ١٩٩٧.
 - حفريات في الذاكرة، ١٩٩٧.
 - ابن رشد: سيرة وفكر، دراسة ونصوص، ١٩٩٨.

مركز دراسات الودعة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان

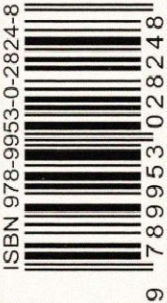
تلفون: ٨٠١٥٨٧ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٦٩١٦٤

برقياً: «مرعبي» - بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb



الشن