



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

الدكتور محمد عابد الجابري

الفهرسة أثناء النشر - إعداد 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: «مرعوي» - 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 : الغنيمة	: الفصل الثالث
١٢٩	من الردة إلى الفتنة : القبيلة	: الفصل الرابع
١٦٥	من الردة إلى الفتنة : الغنيمة	: 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/ فاتحة
٣٧٥		: المراجع
٣٨٣		: فهرس

مدخل عام :

مُقَارِبَاتٌ فِي الْمَنْهَجِ وَالرُّؤْيَا

- ١ -

لكل فعل محددات وتجليات. المحددات قد تكون دوافع داخلية بيولوجية أو سيكولوجية، شعورية أو لاشعورية، وقد تكون تشبهات 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، الاجتماعية 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 الجزءين، 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 عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط ٣، نقد العقل العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، وبنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لتنظيم 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 توظف 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 والمعقولية 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 يتتظر منا أن نتحدث عن «العقل السياسي العربي» ضمن التصنيف الثلاثي للمنظم المعرفية في الثقافة العربية (بيان، عرفان، 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 تبئة النظام المعرفي البرهاني - الأرسطي - في الثقافة العربية^(٤). أجل، العقل السياسي في أية حضارة يرتبط بضرورة بالنظام أو المنظم 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 وآليات مختلفة لتنظيم المعرفية حسب الحاجة. السياسة تقرم على البرغماتية (= اعتبار المنفعة)، فهل نتتظر من العقل السياسي أن يناقض موضوعه، ما عنه 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 «الأخطار» التي تنطوي عليها. ولذلك حرصنا، من جهة، على تبئة الأولى مع موضوعنا فلم ننتقيد حرفياً بالمضمون الذي تحمله في مجالات استعمالها في حقول الثقافة العربية، بل عملنا على جعلها تتسع، دون تشويه، للتعبير عن المضامين التي يعرضها علينا موضوعنا كمعطيات خاصة تشكل جانباً أساسياً من خصوصيته، واجتهادنا، من جهة

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

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

الفصلان 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 نؤطر، بصورة ما، رؤيتنا لموضوع بحثنا فقد تجنبنا 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 تهم 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، لنُدلي 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»، و«نقد العقل العربي»، ربط الفكر بالواقع الاجتماعي التاريخي، فإننا نكتفي هنا بالتأكيد مرة أخرى على أن التحليل الاستيمولوجي للخطاب أو للأداة المنتجة 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 سنصدر 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 والسوسيولوجي 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 لـ «العقل السياسي» في الثقافة العربية الإسلامية، ومن خلال ذلك نقد «العقل السياسي» العربي الراهن، عقل علماء السياسة والاجتماع «المعاصرين». وفي تقديرنا أن هذا وذاك سيفتحان

باب المناقشة والحوار واسعاً. وهل يطمح الباحث، الذي يبحث عن الطريق، إلى أكثر من اشراك 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 وتنزع إلى تحقيق رغبات خاصة، ومع ذلك فهي لا تخضع لمراقبة «الأنا». وبما أن الأفعال الإرادية، الخاضعة للمراقبة الشعورية، يقال عنها انها 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 «الأنا»، ليلبي حاجات غريزية دفينة أو رغبات مكبوتة منذ الطفولة.

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

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

ولكي نفهم بوضوح المعنى الذي يعطيه دوبري لهذا المفهوم نترك له الكلمة لشرحه ضمن السياق الذي اختاره، على أن نعود بعد ذلك إلى نبيته مع موضوعنا وبيان طريقة توظيفنا له. ينطلق 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 المكتف»، كما يقول لينين، ولا هي تجد تفسيرها 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 نعتو حذوه ولا أن نتبني أطروحاته، فموضوعه وإشكاليته صاحبه يختلفان عن موضوعنا وإشكاليتنا. ريجيس دوبري مثقف فرنسي سرعوق خريج المعهد العالي للأساتذة المعروف بمائة برامج وتنوعها وعمق الدراسات الانسانية فيه. بدأ حياته العملية مناضلاً شيوعياً، ثم التحق بشي غيفارا 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 الهرمية، ثم تمكن بأساليب مختلفة من الحصول على المؤلفات الأصول في الماركسية، فاجتمع في وعيه عالمان من المعرفة: عالم الفكر الديني والفلسفي القديم وعالم الفكر الماركسي، بالإضافة إلى الممارسة السياسية والنضالية، فاكشف كما يقول هو نفسه وجود نوع من الاستمرارية بين العالمين وأن الماركسية لم تحقق قطيعة مع الدين وإنما حلت محله، وأن ماركس نقد الدين كأفكار ولم يتقدمه كتنظيم، ولذلك لم يشيد، أو لم يعفه العمر ليشتد، نظرية في التنظيم الحزبي ولا في السياسة. وعندما قامت الأحزاب الشيوعية حولت الماركسية، على عهد هنتالين خاصة، إلى دين وجعلت من التنظيم الحزبي تنظيمياً مرتبياً كهنتياً فسادت وعبادة الشخصية وقام مجتمع الاحتفال، بالأشخاص والمنجزات، في المعسكر الشيوعي في مقابل مجتمع الاستهلاك، في المعسكر الرأسمالي وأصبحت «الاشتراكية المحققة بالفعل» في المعسكر 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 بصديق عليه عنوانه «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 بـ «نقد العقل السياسي». وإذن فالعقل السياسي الذي يتقدمه لبس «العقل السياسي» بإطلاق، بل إنه فقط ذلك الذي يحكم تفكير وسلوك الأحزاب الشيوعية في الفترة الستالينية خاصة.

تظهر فيها فتشرح نفسها بنفسها، كلاً. «إن ملاحظة المجتمعات الحديثة [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 خنداً 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 يعلم الناس بها] قد أنجزت في تطبيقها كل ما كانت تحرمه عليها نظريتها الخاصة بها، بل كل ما كانت هذه النظرية تفترضه مستحيلاً. لقد بحثت في كل مكان، وفي كل حين، ولو بدرجات مختلفة، الأشكال الدينية للوجود الاجتماعي، تلك الأشكال التي كان يفترض أن ظهورها ثابته شيء - متحول دونه علاقات الإنتاج الجديدة. إن هذا ليرهان على أنه يوجد في جنور الظاهرة الاجتماعية، كما هي بطبيعتها، «قوة» غير مراقبة، قوة تبدو في الظاهر لا عقلانية تقيد على المنطق قوائمه وعلى البرامج مطامعها. وهذه القوة التي لا تتحكم في تأثيرها وفعلها لا المخططات ولا الإرادة الصريحة للأفراد، تمهلها الفروسة 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 بالمختصين في «علم السياسة» إلى الهجرة إلى «بلاد العجائب»^(٧)، وحيث يدور الحديث عن الحلم والسحر والخطاع ونصيب كل منها بوصفها أنصبة تمثل البقية الباقية التي لا تقبل التحليل ولا تشجع عليه. إن هذا يعني تسيان الباحث اعطاء العقل نصيبه، نسيان أنه إذا كان العالم قابلاً للوصف العلمي في نقطة منه فإنه يقبله على كل المستويات وفي جميع النقاط»^(٨).

من هنا ينتقل دويري إلى طرح مفهوم «اللاشعور السياسي» فيقول: «فكما 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 منطقية من العلاقات المتتية القاهرة. وهذه المنظومة تبقى حاضرة ثابتة عبر مختلف أشكال المؤسسات القانونية أو الفلسفية التي ينظر كل نوع منها بنية اقتصادية معينة، وذلك لأنها، أي تلك المنظومة المنطقية، ليست من نفس طبيعة تلك المؤسسات. والناس لا يتجون هذه العلاقات من خلال الروابط التي يقيمونها بينهم، بعضهم مع بعض، بـ «حرية»، بل أنهم هم أنفسهم تتاج هذه العلاقات التي تتولد فيها ترابطاتهم تلك. وكما هو الحال تماماً بالنسبة للأفراد، ولكن بصورة أخرى، فإن الجماعات البشرية المنظمة لها لاشعور توحي خاص بها، تشكل المديانات وما يقوم مقامها من الأيديولوجيات أكثر أمراضه وضوحاً، لاشعور نطلق عليه هنا اسم «اللاشعور السياسي». إن هذا اللاشعور ليس من طبيعة سيكولوجية إذ لا تتكون قاعدته من التصورات النموذجية [= خلافاً لمثل أفلاطون]، وليس هو بالأحرى من طبيعة روحية ولا مما يتسم إلى عالم الغيبات [على الرغم من شؤم التشابه اللغظي مع اللاشعور الجمعي عند يونغ] انه لا يتحدد بأشكال رمزية طافية على السطح بل يتحدد بأشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست

(٦) نفس المرجع.

(٧) يشير هنا إلى كتاب جورج بيردوي «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 وجوهيات»^(٩). (التشديد من عندنا، م. ع. ج).

يسرى دويري، إذن، أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، آراؤهم وطموحاتهم، ولا ما يؤسس هذا الوعي نفسه من علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما تجدد دوافعها فيما 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 نستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما تقيمه من ترابطات بين الناس توطر ما يقوم بينهم، بفعل تلك العلاقات نفسها، من نعمة وتناصر أو فرقة وتنافر. وهذه البنية من العلاقات اللاشعورية تبقى قائمة فاعلة رغم ما قد تتعرض له البنية الفوقية في المجتمع من تغيرات 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 مناصب ومصالح ظواهر تبقى، نشطة أو كامنة، في كيان الجماعات سواء كان أفرادها يعيشون في مجتمع اقطاعي أو رأسمالي أو اشتراكي من نوع الاشتراكية 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 دويري لا نأخذه بكل حمولته ولا بنفس مضمونه بل نتصرف فيه بالقدر الذي يفرضه موضوعنا الذي يختلف اختلافاً غير قليل عن موضوعه: ذلك لأن دويري 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 مجتمعنا العربي، قديماً وحديثاً، فالأمر يكاد يكون بالعكس من ذلك تماماً. فالعلاقات الاجتماعية ذات الطابع العشائري والطائفي لا تزال تحتل موقعاً أساسياً وصریحاً في حياتنا السياسية، بينما العلاقات الاقتصادية، علاقات الإنتاج، لا تهيمن على المجتمع إلا بصورة جزئية. وهكذا فإذا كانت وظيفة مفهوم «اللاشعور السياسي» عند دويري 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 الياقة 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 بد من النظر إليه أيضاً على أنه السياسي الذي يوجه من خلف
 التمدد الديني والتعصب القبلي. وهكذا فإذا كان دويري يقيم الترتيب التالي بين ما هو
 سياسي وما هو ايدولوجي وما هو ديني، مرتكزاً في ذلك على ما يقدمه له المجتمع الأوروبي،
 فيقول: «ان فهم ما يتمي إلى السياسة يجب التماسه لا في ذات نفسه بل في «الايدولوجيا»، وفهم ما يتمي
 إلى الايدولوجيا يجب التماسه بدوره في الدين، وفهم ما يتمي 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 الترتيب ليس صحيحاً دائماً بالنسبة للتجربة الحضارية 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 (= التمدد)، واذن فما هو السطح هنا هو التمدد الديني، وليس «الاختيار
 السياسي» وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائماً على الدين، كما في أوروبا
 الحاضرة على الأقل، حسب دويري، بل إن التمدد 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 توظف اللاشعور السياسي نفسه
 وتشكل له نوعاً من «الموطن» داخل «النفس» الجماعية فهو ما نترجمه هنا بـ «الخيال
 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 ترسم فيها صور الأشياء الحسنة واللتخيلة
 بلفظ الصورة تارة والتمخيلة 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 كالمقاه والفول
 والشخصيات الأسطورية... غير أن هذا الوصف يستعمل أيضاً بمعنى عام كإسم موصوف ويفصده عالم
 الخيال، ما تنتجه المخيلة وميدان التخيل. ولهذا يترجم بعض الكتاب العرب المعاصرين هذا المصطلح
 بـ «التخيل الاجتماعي» وهي ترجمة لا تفي بمضمون المفهوم كاملاً في اللغة العربية ككلمات مثل «المخالة» مصدر
 خال بمعنى ظن، والمخيل، بتشديد الياء وفتحها، يقال فلان يخي على المخيل أي على ما خيلت له، أي من غير
 يقين. والمخايل جمع تخيلة على وزن «كبرة» ومعناها السحابة أو المخيلة بالفتح والضم وكسر الحاء، وهي
 السحابة إذا رأيتها حسبتها ماطرة. وتستعمل كلمة تخايل في معنى خاص فيقال تخايل السؤدد وتخايل السوء أي
 ما يتخيله الانسان بشأنها.

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

ويقول باحث آخر إنه «قيام 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 للرؤية، 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»، «كافراً» أم «مؤمناً». وهذه التمثيلات 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، وبصورة 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 المآثر والبطولات وأنواع المعاناة،

١٢ - هذا ولم أعر على كلمة «تخيلاً» - التي نستعملها هنا - وهي كما هو معلوم صيغة للمبالغة (كمفهوم) وإسم الآلة (كمفتاح) وقد فضلنا على غيرها لأن مصطلح «Imaginaire social» فيه شيء من معنى الآلة والوسيلة والأداة وشيء من معنى المبالغة (السلطة) كما يبين ذلك أملاه: ذلك لأن المخيال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كـ «المنظار» نرى من خلاله «حقيقة الأشياء»، أي نعطيها معنى.

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

Claude Gillet, «Les Lectures: Cours social et écriture révélée.» *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 وآل ياسر وعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد والحسين وعمر بن عبد العزيز وهارون الرشيد وألف ليلة وليلة وصلح الدين والأولياء الصالحين وأبي زيد الهلالي وجمال عبد الناصر... إضافة إلى رموز الحاضر و«المارد العربي» والغد المنشود... إلخ. وإلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك تقوم مخايل متفرعة عنه كالمخيال الشيعي الذي يشكل الحسين بن علي الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه «السلف الصالح» خاصة، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي... إلخ.

لعل القارىء قد تبين معنا الآن بوضوح أن العقل السياسي كمارسة وكأيديولوجيا، وهو في الحالتين ظاهرة جمعية، إنما يجد مرجعيته في المخيال الاجتماعي وليس في النظام المعرفي. النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما المخيال الاجتماعي فيما أنه منظومة من البدايات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميداناً لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد. وهكذا فإذا كان النظام المعرفي، كما سبق أن حددناه، هو جملة من المفاهيم والمبادئ والاجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بينها اللاشعورية^(١٤)، فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للايديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بينها اللاشعورية. إن هذا لا يعني أن هناك انفصلاً 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 ذاك، 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 بمبدأ «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 المعرفية، فالاعتقاد أو الإيمان ليس درجة أدنى من درجات المعرفة، والمخنيان ليس خطأ في الحكم. إننا 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 [ولو 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 يشكلان الجانب النفسي/الاجتماعي، أو العنصر الذاتي/الجماعي في الظاهرة السياسية. يبقى بعد ذلك الجانب المجتمعي أو الموضوعي في هذه الظاهرة، تقصد بذلك الكيفية التي تمارس بها السلطة السياسية: هل يمارسها الحاكم مباشرة على المحكومين، فيكون المجتمع واهياً ورعية 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: السلطان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام. وإذا نحن أردنا أن تقرب 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، الإمبراطور] إلى الدولة الحديثة، دولة «الحداثة 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 «الحداثة 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 تتعامل مع النموذجين معاً 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، ويتطبيق هذا «المنهج» يكشف المؤلف، أو على الأقل يبرز بوضوح، أن الدولة الأوروبية الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا (في مقابل دولة الطاغية من جهة ومصلحة العشيرة 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 ولقائده 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»... الخ، 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 كتنفي 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، قطيعة 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 يضر 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 المتقولة 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...^(١٦)

واضح أن هذا التفسير لا يحمل 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 الصاعدة 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, (١٦) 1986).

مع الإصلاح الديني الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر والتي تحث على العمل والكسب والاقتصاد في النفقات هي التي كانت وراء انتشار ما يسميه بـ «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 بادي 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 تثبت 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.

يُمكن 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 دونما 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 التعبئة 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 يكرر 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 والحداثة السياسية في أوروبا لو وجدت قوة خارجية تضايقها وتقمعها، كما ضايقت 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 وضمها العالم العربي الإسلامي؟ وأخيراً وليس آخراً كيف كان سيكون حاضر العالم العربي اليوم لو أن أوروبا تركت تجربة محمد علي في مصر تشق 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 يفره

ماضيه وحده بل لا بد من أن ندخل في الحساب «حاضر»، بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار نموها واطراد تقدمها على إعاقه 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 «المجال السياسي» لنؤكد 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 الكنييسة و«الأمير» إلى القول إن السلطة السياسية ليس مصدرها الكنييسة ولا الحق الإلهي المزعوم لـ «الأمير» 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 كنييسة ولا ما يقوم مقامها، ظاهرة عرفت عدة تجارب تاريخية منها تجربة الديمقراطية اليونانية من جهة وتجربة معاوية في الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى (قارن لاحقاً: معاوية ودولة الملك السياسي). وما يهمنا 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 والأيديولوجيات 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 عناصرهما 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 ينتمي إلى هذا الصنف من المجتمعات «قبل الرأسمالية»، بل أيضاً لأن طرح العلاقة بين الفكر والواقع سيقتضى 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 لشكلا بنية واحدة كلية كما سنرى في الفقرة التالية؟

— ٥ —

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

تفسيره بواسطتها، فإن الذي يحصل هو أن مفاهيم هذه النظرية التي كانت إجرائية، مفيدة بللفهم والمعرفة، في الميدان الأول، ميدانها، تتحول عندما توظف في ميدان آخر مختلف إلى عوائق إبستمولوجية تحول دون 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 بهذا العالم، بل هي تقوم فيه بدور العوائق الإبستمولوجية... وهكذا.

وفي نظرنا فإن المفاهيم والنظريات التي تستخلص من دراسة بنية المجتمع الرأسمالي وعوامل - أو «قوانين» - تطوره تصبح عوائق إبستمولوجية إذا ما نقلت كما هي لتطبيق على مجتمع آخر مختلف 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 بهذا لأنهم يعترفون، بل يدافعون ويشيدون بالطابع الوضعي التجريبي لمنهجهم في البحث، فإن الماركسيين «التقليديين»، ماركسي المرحلة السالينية وامتداداتها، يحتجون بـ «الطابع الشمولي» لـ «قوانين» المادية التاريخية، جاهلين أو متجاهلين أن في المادية التاريخية جانبين: جانباً أيديولوجياً هو هذا الطابع الشمولي الذي يضيقه «المناضل» على مقولاتها وقوانينها بهدف تعبئة عمال المضطهدين عبثاً وتجنيد وعي الطبقة العاملة خصوصاً، وجانباً «علمياً» هو المنهج الذي اعتمده ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوروبي في القرن التاسع عشر...

هذا المنهج منهج «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 ولا بلاس...) وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة) وفي الاثنولوجيا (مورغان وأصل العائلة) وفي علم المستحاثات (كوفيه) 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 معطلة في «الحاضر»: أي بوصفها وجوداً مشخفاً. أما الجانب الأخر 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 تعزز 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 لتطور الداروينية بالنسبة للبيولوجيا، ولنظرية ماركس في فضل القيمة بالنسبة للاقتصاد»^(١٧) السياسي الرأسمالي.

وهذه المماثلة التي يقيّمها هنا انجلز بين اكتشافات كل من مورغان وداروين وماركس إنما يؤسسها شيء واحد هو المنهج الذي شرحناه والذي ينطلق من دراسة حاضره الظاهرة إلى كتابة تاريخها، المنهج الذي كان يؤسس النظام المعرفي لذلك العصر. ويشرح ماركس نفسه حقيقة هذا المنهج كما طبقه فيقول: «إن ما يهمنا 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 تستدعي ماضي هذا النظام [البرجوازي]، كما هو الشأن في العلوم الطبيعية. وهذه الاستدعاءات (= التي توقفنا على عناصر من ماضي النظام البرجوازي) تُمكننا، هي والتصور الصحيح للحاضر، بمفتاح الماضي». ويقول أيضاً: «إن المقولات التي تعبر عن العلاقات السائدة في هذا المجتمع (= البرجوازي) وتمكن الباحث من فهم بنيانه، تجعلنا قادرين في نفس الوقت على إدراك بنية المجتمعات السابقة له وعلاقات الإنتاج الخاصة بها». ويقول كذلك: «ولذا تجعلنا من التطور التاريخي فإنما نفضل ذلك، على الجملة، لتؤكد أن الشكل الأخير من المجتمع ليس إلا نتيجة تطور المجتمعات السابقة التي هي عبارة عن مراحل أدت إليه. وإذا فتحنا تصورنا دائماً بتحيز (= بغرض 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 «علمياً» لتطور المجتمعات عبر التاريخ، بل هو «تفسير» «متحيز» يمارس على الماضي الاقتصادي الاجتماعي - في أوروبا خاصة - المهدف منه لا الكشف عن «الحقيقة» كما هي، بل إبراز أو بناء «الحقائق» التي تركز 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 . وإذ يجب أن لا نتظر منها أن تنطبق 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 مجتمعاتنا العربي فإننا سنكون قد أقمنا بيتا وبين موضوعنا جملة من العوائق الابستمولوجية تجعل المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة . وهذا ما اتبته إليه منذ أوائل العشرينات من هذا القرن الفيلسوف المجري الماركسي «المجتهد» جورج لوكاتش الذي نرى من المفيد هنا عرض مجمل آرائه في الموضوع لما لها من أهمية ليس فقط بالنسبة لفهم موضوعنا بل أيضاً بالنسبة للتخلص من عدد من العوائق الابستمولوجية 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 ناجحة وفعالة . غير أن مضمونها، منظورها إليه من وجهة نظر العلم، لم يكن يتجاوز كثيراً مضمون 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 المادية التاريخية . علينا أن نحاول أن نجعل من المادية التاريخية منهجاً للبحث العلمي الملموس، منهج 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 مارسته عليه «السياسة» حينما كانت تستعمل المادية التاريخية كسلاح ايدولوجي في معركة التعبئة من أجل الثورة . وأما كتابة كل التاريخ فمعناه : عدم الانتصار 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 اشكاليات : (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؟

أ - 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 الصيغ 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 تقررها المادية التاريخية هي، في نظره، من جنس الحقائق التي يقررها 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 «أن نضع موضع السؤال الشروط الاجتماعية التي تتأسس عليها قانونية وصلاحيه المحتوى المعرفي الذي تحمله المادية التاريخية، تماماً مثلما فعل ماركس عندما طرح للاختبار الشروط الاقتصادية والاجتماعية التي تؤسس قانونية علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي»^(٢٠). وإذا فعلنا هذا فإن الجواب سنجده عند ماركس نفسه، سنجد أن المادية التاريخية كما كان يتصورها «والتي لم تدخل الوعي الجماعي، مع الأسف، إلا في صورة مبسطة مبتللة» هي بالدرجة الأولى النظرية التي يتعرف 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 وانفاقاً 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 تكتسي فيه قوانينها الطابع الإطلاقي دون أن يعني ذلك أن هذا الطابع ينسحب أيضاً على المجتمعات قبل الرأسمالية»^(٢١).

ب - وهنا ننتقل إلى الأشكال 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 هامة، صعوبة جوهريّة لم تكن قائمة عند نقد الرأسمالية». ويقول لوكاتش إن ماركس

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢١) نفس المرجع، ص ٢٦٦ - ٢٦٧.

وانجلز قد أشارا إلى هذه الصعوبة في غير مناسبة وهي صعوبة ترجع إلى الفرق البيزي بين عصر الحضارة [٢٠] الرأسمالية، والعصور السابقة له. ذلك لأن التشكيلة المثلى، بل يمكن القول: التشكيلة الوحيدة المثلى التي يخضع فيها المجتمع للقوانين الاجتماعية الطبيعية هي تلك التي يفلحها لنا نموذج الإنتاج الرأسمالي. أما في النماذج السابقة، وقد كانت أقل تطوراً منه، فإنه «من البديهي تماماً أن تكون فيها العلاقات الطبيعية - سواء على صعيد «التبادل العضوي» بين الناس والطبيعة أو على صعيد العلاقات الاجتماعية التي يقيمها الناس فيما بينهم - متفوقة وقادرة على الهيمنة على الوجود الاجتماعي للناس، وبالتالي على الأشكال التي يعبر هذا الوجود بها عن نفسه على مستوى الفكر والمحاكاة».

ويستشهد لوكاتش بماركس الذي يقول في هذا الصدد: «في جميع التشكيلات التي تبين فيها الملكية العقارية فإن العلاقات الطبيعية [= بين الناس كالعقارية والعصبية القبلية] تبقى مهتمة. أما في التشكيلات التي تبين فيها رأس المال فإن العنصر الاجتماعي الذي يفرزه التطور التاريخي [= علاقات الإنتاج] هو الذي يبين». ويعزز لوكاتش هذا المعنى بما ورد في رسالة بعث بها انجلز إلى ماركس جاء فيها: «إن هذا يؤكد فعلاً أنه، على هذا المستوى، يكون أسلوب الإنتاج أقل حساساً من درجة انحلال الروابط القديمة القائمة على النسب والكيان الذي تقيمه علاقات المصاهرة الجمعية داخل القبيلة»^(٢١). ويعبارة أخرى إن أسلوب الإنتاج لا يقوم بدوره التاريخي الذي تسببه له المادة التاريخية إلا حيث تكون الروابط الاجتماعية القائمة على القرابة والنسب والمصاهرة قد انحلت وفقدت قوتها كعلاقات تعمل على جميع العلاقات الأخرى.

وهكذا يقرر لوكاتش أنه «إذا كان تطبيق المادة التاريخية بصورتها الكلاسيكية تطبيقاً صارماً وغير مشروط على تاريخ القرن التاسع عشر لا ينطوي على أي خطأ، نظراً لكون جميع القوى التي فعلت فعلها في المجتمع في ذلك الوقت كانت تفعل ذلك في الواقع، وبشكل وضوح وصفاء، بوصفها أشكالاً لظهور الروح الموضوعي» [= تعبير هيغلي: المجتمع المدني الذي تحمسه الدولة الحديثة: البرجوازية] 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 انغلقت بعد على نفسها ولا كانت سيدة نفسها بكتفية بذاتها، لم يكن لها بعد هذا الحضور المائل للبيان الذي بلغت في المجتمع الرأسمالي». ثم يضيف قائلاً: «ويتج عن ذلك أن المادة التاريخية لا يمكن أن تطبق بنفس الكيفية على التشكيلات المنتمية إلى ما قبل الرأسمالية ولا على التشكيلات التي ما زالت في مرحلة التطور نحو الرأسمالية: يجب القيام بما هنا بتحليلات أكثر تعقيداً وأكثر دقة قصد الكشف، من جهة، عن طبيعة الدور الذي قامت به القوى المحركة للمجتمع، القوى الاقتصادية الخالصة - هذا إذا كانت هناك فعلاً قوى اقتصادية خالصة بالمعنى الدقيق للكلمة - ثم العمل، من جهة أخرى، على إباطة اللثام عن الكيفية التي كانت تؤثر بها على التشكيلات الاجتماعية الأخرى. ذلك ما يجعل من الواجب، عند تطبيق المادة 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 العامة البسطة إجمالاً تماماً هذا الفرق [= بين المجتمعات الرأسمالية والمجتمعات السابقة لها] فوقع استمالتها للمادة التاريخية في الخطأ الذي أخذ به ماركس الاقتصاد التبسطي عندما أخذ مقولات تاريخية فقط [= خاصة بفترة تاريخية معينة] مقولات المجتمع الرأسمالي، على أنها مقولات خالصة»^(٢٢).

(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 حرفياً على المجتمعات السابقة للرأسمالية. 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 لوكاتش في هذا الصدد هو الكيفية التي يجب أن ننظر بها إلى العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية، وبكيفية أخص 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 لمنط سلوك عدد من الفئات الاجتماعية التي تعيش في مجتمع رأسمالي والتي تعتمد في حياتها على أسس اقتصادية غير رأسمالية، فإن الوعي الطبقي لا يكون قادراً، بسبب من طبيعته ذاتها، لا على أن يتخذ شكلاً واضحاً وضوحاً تلمأ 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 مغلقة» (états) = طوائف دينية، عشائر، «تقابات» حرفية هو مجتمع يقوم على الواقع التالي وهو أنه في البنية الاقتصادية الموضوعية للمجتمع تُحدد العناصر الاقتصادية مع العناصر السياسية والدينية... إلخ، اتحاداً يصعب جداً تبيين كينفته. إنه فقط مع هيئة البرجوازية التي يعني انتصارها زوال النظام الاجتماعي القائم على «الجماعات المغلقة» يصبح ممكناً قيام نظام اجتماعي يكون فيه الترتيب في المجتمع في طريقه إلى أن يتخذ ترتيباً طبقياً خالصاً ووحيداً».

وهذا اللاتمايز الطبقي الاقتصادي في مجتمعات ما قبل الرأسمالية. «يجد أساسه 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 انسجاماً من الناحية الاقتصادية، بما لا يقاس، بما يكون عليه الحال في المجتمع الرأسمالي، فإن فئاته تتمتع باستقلال ذاتي أكبر كثيراً نظراً لكون الترابط الاقتصادي بينها ترابطاً محدوداً وأقل تطوراً مما عليه الأمر في النظام الرأسمالي: فبمقدار 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 الجبلية) وإما لا تقوم بنور 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 يجبر حياة «طبيعية» مستقلة عملياً عن مجرى حياة الدولة». ويستشهد لوكاتش بعبارة ماركس يقول فيها: «إن بساطة النظام الإنتاجي في هذه المجتمعات المكتفية ذاتياً والتي تعيد إنتاج نفسها باستمرار، وعلى نفس الصورة، وتميد بناء نفسها في نفس المكان ونفس الاسم عندما تتعرض للهجوم، يقدم لنا مفتاح سر ثبات المجتمعات الآسيوية، ثباتاً يتناقض بشكل لافت للنظر جداً مع عملية قيام الدولة الآسيوية وسقوطها، تلك العملية المتواصلة المتسلسلة التي تؤدي إلى تغيير الأمر الحاكم 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 يجبر حياة طبيعية مستقلة عن الدولة، هناك قسم آخر يجبر حياة اقتصادية طفيلية 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 يجبر حياة اقتصادية

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

وهكذا فإذا كانت مهمة الدولة والصيغ القانونية والدستورية [= البنية الفوقية] تنحصر وظيفتها في المجتمع الرأسمالي في تثبيت الترابط الداخلي المتبادل، الذي تكون حركته اقتصادية محضاً، فإن الصيغ القانونية في مجتمعات ما قبل الرأسمالية «تتدخل، بالعكس من ذلك، ضرورة وبصورة تأسسية في الترابط الاقتصادي. هنا لا توجد مقولات اقتصادية محض - ومعلوم أن المقولات الاقتصادية عند ماركس هي أشكال للوجود وتحديدات له - مقولات تكشف عن نفسها في الصيغ القانونية وتتولب في أخرى قانونية كذلك... بل إن المقولات الاقتصادية والحقوقية [= البنية التحتية والبنية الفوقية] هي في الواقع، طبيعة من مضمونها ذاته، غير متصلة بل متداخلة بعضها مع بعض. إن الاقتصاد لم يبلغ هنا بصير هينل، 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 متعلقة - قبائل، طوائف... - «يجني التبعية المتبادلة بين الوجود الاقتصادي للجماعة وهو وجود حقيقي رغم عدم تحكمه في وعي الناس، وبين اقتصاد المجتمع بأكمله، كما أنه يثبت الوعي إما في مستوى الطابع المباشر الخالص للامتيازات التي يتمتع بها الشخص (فرسان عهد الإصلاح) وإما في مستوى الخصوصية - المباشرة الخالصة هي الأخرى - لهذه الفئة من المجتمع التي تتمتع بتلك الامتيازات (القبائل المهنية). ويمكن أن تكون «الجماعة» قد تفككت فعلاً من الوجهة الاقتصادية، ويمكن أن يكون أعضاؤها متبئين إلى طبقات متمايزة فعلاً من حيث الاقتصاد، ولكنها تحتفظ مع ذلك بتلك الرابطة الأيديولوجية (التي هي من الناحية الموضوعية ليست ذات أساس في الواقع) ذلك لأن الوعي «القشوي» [= وعي القبيلة، وعي الطائفة] يتجه بميلاته بالكل إلى كل آخر غير الوحدة الاقتصادية الواقعية الحية: إنه يتجه إلى مرحلة علت تم فيها تثبيت المجتمع وتمييز امتيازات الفئات والجماعات. إن الوعي «القشوي» بوصفه عاملاً تاريخياً حقيقياً يخفي للصراع الطبقي ويحول دونه وبدون الإفصاح من نفسه. ومثل هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها أيضاً في المجتمع الرأسمالي عند الفئات ذات «الامتيازات» التي لا تستند وضعيتها الطبقة على أساس اقتصادي مباشر» (التشديد في النص من عندنا).

ويخلص لوكانش من ذلك إلى القول: وهكذا «في المجتمعات السابقة على الرأسمالية ليس من الممكن قط - والقوى المحركة الحقيقية التي تقف 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 مخفية وراء الدوافع الظاهرة كقوى عمياء للتطور التاريخي. إن اللحظات الأيديولوجية لا نستعيد ولا تعبر عن المصالح الاقتصادية وحدها، إنها ليست مجرد رايات 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 السيامي الاجتماعي) إزاء الأساس الاجتماعي للكائن الذي كان، ضرورة، الميدان الذي منه انبثقت.

فعلاً، يمكن لأشكال الوعي السياسي والاجتماعي أن تبقى قائمة لزمن طويل بعد زوال القاعدة الاجتماعية التي تدين لها بوجودها، ولكنها حينئذ تبقى عوائق للتطور، ويجب أن تراج بقوة وإلا فإنها تظل مخفية 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 ومحتفظة بقيمتها ومعاصرتها (= للأجيال المقبلة)، بل محافظة أيضاً بقيمتها كنموذج. وبعبارة أخرى إن العلاقات بين النشأة والمصادقية (= 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 الأغريقيين كانا مرتبطين ببعض أشكال التطور الاجتماعي، بل إن الصعوبة هي في فهم لماذا لا يزالان بولدان فبنا متعة فنية ويحتفظان بقيمتها من بعض الوجوه، كميّار ونموذج لا مثيل لهما».

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

وبعد، فقد وقفنا 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 لوكتاش وجرائته في آن واحد ترجعان إلى أنه لم يتردد في تعميم تلك الملاحظات على جميع المراحل التي تسبق الرأسمالية من جهة وتأكيد الصريح والمتكرر، من جهة أخرى، على أن المادية 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 لوكتاش فيمكن أن نجملها 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 والتقانات الحرفية والفرق الدينية... إلخ، جزء من بنية كلية أهم يتداخل فيها الاقتصادي والاجتماعي والديني والايديولوجي.

(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 بالإنشاء الطبقي، فإن الواضح والسائد في المجتمعات السابقة على الرأسمالية هو الانقسام إلى «جماعات»، تميز عن بعضها بالحب والشرف أو بالنسب والجاه أو بالمال أو بالحرفة أو بالمذهب الديني (= عصابات، طوائف... إلخ)، جماعات تحركها من وراء وفي الخفاء المصالح الاقتصادية نعم، ولكن بما أن الاقتصاد لم يكن قد تطور إلى درجة تجعل منه المحدد للعلاقات 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 تخيال هذه الجماعة والتي بها تتحدد هويتها.

(٣) ومن هنا كانت الايديولوجيا السياسية والاجتماعية في المجتمعات السابقة على الرأسمالية لا ترتبط دوماً بالواقع الاقتصادي الاجتماعي الذي تعيشه الجماعة في حاضرها بل ترتبط، في الأعم الأغلب، بواقع آخر مضى، يمكن أن يكون مختلفاً تماماً. إن الايديولوجيا في مثل هذه الحالات لا تعكس دائماً الواقع الراهن بل هي في الغالب منقولة إلى الحاضر من الماضي. وكثيراً ما يكون أساسها الاجتماعي الفني انبثقت منه يفتح في الماضي وليس في الحاضر. ولذلك فهي بوصفها محرّضة ومحرّكة ليست جزءاً من بنية فوقية، ليست شكلاً من أشكال الوعي، بل هي عنصر في بنية كلية. وهكذا فالايديولوجيا أو «العقيدة» مثلها مثل «القبيلة» أو «الطائفة» مثل «المصلحة 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 تجدد 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 بامستقلال 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 متعدمة...

تلك كانت أبرز الأفكار التي سجلها لوكاتش في إطار محاولته «كتابة كل التاريخ» كما حصل فعلاً. غير أن الستالينية التي كان من أبرز خصائصها أنها أحلت الأيديولوجيا محل العلم واعتبرت كل اجتهاد تحريفاً وهرطقة، لم تسمح لأفكار لوكاتش بالنمو والانتشار فبقيت محاصرة ممنوعة إلى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات حين بدأ التحرر من الستالينية... 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 تؤطر جانباً من تفكيرنا - أن نقوم باطلالة سريعة على بعض القضايا التي أبرزتها هذه الاجتهادات، مما له علاقة مباشرة بموضوعنا.

- ٦ -

من الماركسيين «المجتهدين» المعاصرين الذين اهتموا بما نحن بصدد، 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 - إيكولوجية. 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 إيكولوجية» (= حتمية البيئة الطبيعية) كما فعل ذلك انجلز.

ينطلق غودليه اذن من عبارة يقول فيها ماركس: «إن ممارسة الوظائف الاجتماعية هي دوماً اساس التفوق 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 ومتعددة، وإلى أنماط من الدولة. وهكذا يصبح أسلوب الإنتاج الآسيوي أحد الأشكال الممكنة التي يتم فيها الانتقال إلى الدولة وليس الشكل الوحيد الممكن، وبذلك تتجنب ابتداء دوغمائية جديدة تقف عند حدود إضافة «مرحلة ضرورية» أخرى إلى المراحل التي رسمها ستالين وحصر فيها أنواع التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التي عرفها تاريخ البشرية (المشاعة 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 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 مقدمة المفاهيم التي يرى غودليه ضرورة إعادة النظر فيها وتطويرها: مفهوم البنية الفوقية والبنية التحتية، ومفهوم البنية المهيمنة، ومفهوم البنية المؤثرة، ومفهوم الحتمية التاريخية. وهكذا فلذا كان من الضروري استعمال مفهوم «الأسلوب الآسيوي للإنتاج»، أو أي مفهوم آخر يؤدي نفس المعنى بصورة أحسن، فإنه من الضروري تخليصه وتنقيته عما فيه من عناصر ميتة ومواجهته بالتالي بجميع المعارف الجديدة المتوافرة واغناؤه بما يهدف 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 آسيوية جلمدة على مدى قرون في وضعية وسطى بين المجتمعات التطبيقية والمجتمعات غير التطبيقية، بين الوحشية والحضارة»، وكذلك التصورات التي نشرها مورغان وبنى عليها انجلز 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 الانثروبولوجية 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 والاشتراك 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 ايديولوجية 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 لتنزوي جانباً إلى موقع ثانوي، تاركة المجال لبنات اجتماعية جديدة، لبنات الدولة، كي تنمو وتتطور وتحتل الموقع المركزي الذي يكون حينئذ قد أصبح شاغراً؟^(٣٧)

واضح أن غودلييه يتحدث هنا ليس من موقعه كماركسي «مجتهد» وحسب، بل أيضاً من موقعه كباحث انثروبولوجي. 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 البنيتين 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 سري فهي نتائج أبحاث مضمّنة جاءت لتؤكد في النهاية ما هو أشبه بـ «البداهيات» 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 الذين تقوم

Maurice Godelier, «La Notion de «mode de production asiatique» et les schémas (TV) 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 النظام 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 بنيته الفوقية هو ما يشكل الطابع المميز للمرحلة «البدائية» في مجموع الحضارات الإنسانية، وأن كلمة «بدائية» نفسها لم تحظ بالقبول في الدراسات الأنثروبولوجية إلا لكي تدل على بنية كلية واحدة: «ففي الحضارات القبلية لا يبدو الاقتصاد والتنظيم السياسي والطقوس الدينية والايثنولوجيا على شكل نظم متمايزة، 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 مستويات مختلفة من النشاط الاجتماعي. إن العلاقات التي تقوم داخل المجموعات القبلية وبين بعضها بعضاً تتميز بكونها متعددة القيمة والوظائف، إنها تتولى تنظيم مجموع الأنشطة الاجتماعية التي تطورت في المجتمعات الغربية [الحديثة] لتندرج في مؤسسات خاصة. إن القرابة التي هي في الشرب إحدى هذه المؤسسات الخاصة والتي هي محصورة في الجانب العائلي 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 تقوم بين الأب والابن وبين الزوج والزوجة وبين الأخوة هي علاقات الإنتاج الرئيسية. إنها علاقات قانونية سياسية ودينية. إن الدين هنا هو عبادة الأجداد، والتنظيم السياسي يقوم على سلطة النسب، والإنتاج يتم في دائرة المحيط العائلي الذي يقوم على الإنجاب للأب»^(١٨).

وبعد، فهل نحتاج هنا إلى القول إن ما يذكره الأنثروبولوجيون هنا بصدد بنية المجتمع في القبائل البدائية يحد أشباهاً له ونظائر فيما نعرفه من حياة القبائل المصرية، 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 مما يجعل هذه المستويات جميعها مجرد عناصر

Peter, Worsley, «The Kinship System of the Tellensi», cité par: Marshall Sahlin, *Au* (٢٨) *cœur des sociétés* (Paris: Gallimard, 1980), pp. 17-18.

فان نظرية ابن خلدون في العصبية، في: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: 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 بدديات، بمثابة معارف مبتدئة... إن أهمية دروس الأنثروبولوجيا المعاصرة بالنسبة لنا كامة 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 «القراءة» ووحدة البنية الاجتماعية وتداخل الديني والسياسي والاقتصادي في هذه البنية كامة في كونها تدفعنا 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 والثرية والفضائية، فإنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون، علم اجتماعي واحد تنطبق قوانينه ومقولاته على جميع المجتمعات وعلى جميع العصور... لتحرر إذن من سلطة مقولات الأيديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة ولنعتبرها 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 نتمكن 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 تليها 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 كلها تعلق الأمر بدراسة علاقة الوعي الفلسفي بالوجود الاجتماعي، ذلك، يقول بانو: «لأن تفسر بعض التجليات الروحية [= الدين والفلسفة والفن] بواسطة أسلوب معين من الإنتاج يتلك من المعقولة ما يمتلكه تفسرها بأسلوب آخر» وبالتالي «فإن كل محاولة نرمي إلى إقامة علاقات محددة مضبوطة مطلقة وتعميمية بين الظواهر الروحية (والفكرية) وبعض المواقع الاجتماعية هي محاولة مضبوطة بالفشل. إننا لا نعتقد أبداً بأن جميع التجليات وجميع التباينات التي تظهر في ميدان الأفكار يمكن أن تربط بكل بساطة بالتحديدات الاجتماعية التطبيقية. 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 ذاك، يقف قائماً عبر جميع التشكيلات الاجتماعية التي تعرفها مسيرة هذا المجتمع. ليس هذا وحسب، بل إننا نلاحظ كذلك وجود أفكار واحدة مترامنة تتداول في المجتمع ككل باستتلال عن انقسامه إلى طبقات اجتماعية. ولا يد 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 الفوقية 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 منه الجدلية [= وحدة الدولة / المجتمع من جهة والصراع بين الأرستقراطية والفلاحين من جهة أخرى] يتمكّن معاً في ايمولوجيا هذا المجتمع هل 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».

يقرر 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 بشكل كل

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

(٣١) يقول بانو أنه يفضل استعمال لفظ «الخراجي» (Tributaire) بدل الأميري. وعجابه «أسلوب الإنتاج الخراجي» (Le mode de production tributaire) اقترحها باحث ياباني ماركسي سنة ١٩٣٤ بدلاً من عبارة ماركس التقليدية (الأسلوب الأميري 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 الملك أو الامبراطور هو وحده المالك للأرض وأن الفلاحين لهم فقط حق حيازتها والعمل فيها، ولذلك يدفعون للملك مقابل حيازتهم لقطعة من الأرض خراجاً يبلغ مقداره بمعدل فائض الإنتاج تقريباً بحيث لا يبقى للفلاحين إلا ما يكفيهم قوتهم الضروري. هذا وقد استعمل سمير أمين في دراساته عن المجتمع المصري عبارة «الأسلوب الخراجي»، بل أنه عممه على جميع المجتمعات باستثناء المجتمع الإقطاعي في أوروبا خلال العصور الوسطى. انظر لاحقاً.

منها عائلاً صغيراً، على حدة. ذلك لأن الإنسان في مثل هذه المجتمعات يصادف، عندما يتجه بنظره إلى خارج الكيان الواحد الذي تشكله جماعته، يصادف «الوحدة الشاملة»، نعي 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 نتصور 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 بنظره مجال حياته الاجتماعية فإن فكره يتجه نحو الكون ويرح بين مستوياته فيتصورها 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، وظائف 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. ومن وحدة الإرادة التشريعية للطاغية مع قوانين الطبيعة ينتج الخصب، خصب الأرض: هناك وحدة بين الأمر التشريعي الصادر عن الطاغية وبين الحركة الكونية كالليل 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» الأرستقراطية 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 العبودية. 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 المجتمع العبودي في أثينا ينتمي المفكرون جميعاً إلى طبقة المواطنين، مما يجعل الصراع الأيديولوجي بينهم، على المستوى الفلسفي، يتحرك دائماً في سبيل هذه الطبقة وحدها، يعكس الصراعات الحارية 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 القادرين 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 فبينما 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 أن الصراع الأيديولوجي في المجتمع العبودي (أثينا، روما) لا يعكس الصراع الطبقي بين المواطنين والعبيد بل إنما يعكس الخصومات واختلاف المصالح داخل طبقة المواطنين أنفسهم. وإذن فهناك عدم توافق بين العلاقتين 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 الملم لهم 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 سنلاحظ أموراً ذات دلالة: من ذلك أن النقد الاجتماعي 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 تأدية 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 وضعيتهم كعبيد، أي كأناس محرومين من الحقوق، وهم يملكون 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 يشتكي من كون حقوقه قد تعرضت للاغتصاب. ومع أن له الحق في رفع قضيته إلى القضاء فإنه عيناً يمارس هذا الحق، فالقاضي يصدر دوماً حكماً غير عادل. وهكذا فبينما يطمح العبد إلى الغاء وضعيته كعبد، 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 يجر إلى إعطائه أبعاداً كونية واعتباره يمتلك أسراراً إلهية. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالخصب في نظر الفلاح الخراجي مرهون، كما رأينا قبل، بإرادة الطاغية. ومن هنا ينظر إليه كشريك للنساء في موضوع هو أصلاً من اختصاص الآلهة، أعني الماء والخصب. وهكذا فهذا النوع من الجمع والتوحيد بين الآلهة والطاغية يقود ضرورة إلى النفي الديني للآلهة. إن تسييس المتعالي أدى إلى التعالي بالاحتجاج السياسي، إلى الارتفاع به إلى المستوى الإلهي. ومن هنا ذلك الفرق بين الإلحاد عند اليونان قبل المرحلة الكلاسيكية (أي من طاليس إلى أمبادوقليدس) والإلحاد عند شعوب الشرق القديم: فبينما نجد الإلحاد عند اليونان يكتسي صورة تجريد الآلهة من صفاتها الذاتية، مثل السمع والبصر والعقل... إلخ، 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 حذس 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 دوغماتية المادة التاريخية «الرسمية» التي تجعل الايديولوجيا، 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 بالأدبيات السياسية السلطانية في التراث العربي (= أنظر لاحقاً: الفصل العاشر) يجد هذا النوع من التفسير أكثر مصداقية من ذلك الذي يلجأ إليه بعض «الماركسيين» العرب الذين يفسرون جميع أنماط العلاقة بين الفكر والواقع بواسطة مقولات المادة التاريخية «الرسمية» فيتحذرون من الزوج مادة/مثالية مفتاحاً لمشكل العلاقة بين الفكر والواقع في جميع العصور، ويجعلون من كل ما هو «مادي» على صعيد الايديولوجيا 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 الإطلالة على «الاجتهادات» المعاصرة حول موضوع العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية، بين الدولة والمجتمع، بين الفكر والواقع، والتي لا بد أن القارئ الذي تهمة المعرفة العلمية بالواقع الملموس قبل أي شيء آخر، يلاحظ معناكم هي مفيدة الآراء والنظريات التي عرضناها قبل في توسيع الرؤية وتسليح الفكر... في إطار هذه الإطلالة نعرض هنا لنوع من «الحفر» المعرفي يقارن فيه ميشيل فوكو^(٣٢) بين المضمون الذي تحمله عبارة «الراعي» و«الرعية» في الفكر الشرقي القديم والمضمون الذي كان لها في الفكر اليوناني، وذلك في إطار الدعوة إلى نقد جذري لسلطة الدولة ومنطقها في أوروبا الحديثة. وبمنا هنا الجانب الذي يخص الشرق القديم لأنه يكمل الصورة التي تعرفنا عليها في الفقرة السابقة.

يلاحظ فوكو، بادئ ذي بدء، أن التصور الذي يجعل من الملك أو الرئيس «راعياً» يرعى «الغنم» (= الألفاظ المستعملة في النص الفرنسي هي: الغنم، الماشية، القطيع. أما نحن فسنستعمل 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 وآشور وفلسطين. ففرعون مثلاً كان يعتبر راعياً: كان يتلقى عصا الراعي في إطار الطقوس الخاصة في حفل تنويجه. أما ملك بابل فلقد

Michel Foucault, «Omnis et singulatum: Vers une critique de la raison politique», (٣٢) *Le Débat* (Paris), no. 44 (novembre 1986).

كان له أن يتلقب بـ «راعي الناس»، من جملة ألقاب 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 رعيتك بكل ما هو جيد»، ويضيف فوكو معلقاً: إن الجمع بين الملك والاله هنا، من خلال إطلاق لفظ «الراعي» على كل منهما، شيء يفرض نفسه لأشياء يقومان معاً بنفس الدور: فالرعية التي يرعيها 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 القدامى ينتقل فوكو إلى العبرانيين ليلاحظ أنهم هم الذين وسعوا من استعمال مفهوم «الراعي والرعية» مُضَيِّقِينَ 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».

وانطلاقاً 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 الأله والبشر هنا عنها هناك: فالأله عند الإغريق يملكون الأرض، وهذه الملكية هي التي تحدد العلاقة بين الناس وألهتهم، وبعبارة أخرى إن علاقة الأله بالناس تمر عبر الأرض: الأله يتصرفون في الناس بواسطة الأرض (التحكم في الفصول والحصب وأحوال الناس). فإذن تأثير النجوم: (التنجيم). أما في الفكر الشرقي القديم فليس هناك مثل هذا «التوسط» في العلاقة بين الإله الراعي ورعيته. إن العلاقة بينهما علاقة مباشرة: الإله الراعي يمنح الأرض لشعبه أو هو يعيدها (فإن أرض الميعاد عند بني إسرائيل). وبعبارة أخرى: الأله في الفكر اليوناني تملك الأرض ومن خلالها وبواسطة تصرف في أقدار الناس، أما في الفكر الشرقي القديم فالاله يملك الميعاد وقد يعطيهم الأرض، وقد يعدهم 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 «المدينة» 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 المتناثرون المشتتون الذين يلون نداءه إذا دعاهم للاجتماع بصوته ووصفيره، ولكن ما أن يختفي الراعي حتى يتشتت 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 الآلهة تنقذ المدينة، وهم كثيراً ما يقارنون الرئيس الفاضل بربان سفينة يقف بها بعيداً عن الصخور فيجنبها الارتطام بها. ولكن الكيفية التي يخلص بها الراعي في الفكر الشرقي رعيته تختلف عن الكيفية التي يقذ بها الربان سفينة: فالرعاية لا تعني قيادة السفينة وتوجيهها الأخطار بوصفها كلاً، أي كسفينة، 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 أشباع جوعه وإرواء ظمأه. ذلك هو الحفظ الإلهي في الفكر الشرقي القديم. أما عند الإغريق فكل ما يطلب من الآلهة هو أن تجود بالأراضي الخصبة والغلات الوفيرة. أما تعهد «القطيع» يومياً فهذا شيء لم يكن يطلب منها. ويشير فوكو إلى تعليق لأحد أخصاب اليهود على «سفر الخروج» يشرح فيه السبب الذي جعل يهوه يطلب من موسى أن يكون راعياً لشعبه. يقول التعليق: لقد اضطر يهوه 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 سيء. أما الثواب الذي يناله عندما يقوم بما يفرضه عليه الواجب، من الإنقطاع إلى العمل من أجل المصلحة العامة، فهو تحييد الشعب له: فالذين يضحون بحياتهم أثناء الحرب، من أجل المدينة، أبطال خالدون محجودون. أما الزاعي فهو يصنر 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، يحتاج إلى معرفة كل شاة وفادة عن أفراد قطيعه، وعن المراعي الجيدة وعن تقلبات الفصول ونظام الطبيعة وحاجات كل فرد في

قطيعه. ويستشهد فوكو مرة أخرى بتعليق لأحد الأخبار على «سفر الخروج» يتحدث فيه عن موسى كراع. يقول التعليق: كان موسى يرعى كل شاة على حدة، يبدأ بالشيء الصغيرة أولاً فيعطيهما الرطب من العشب، ثم يلي ذلك التي هي أكبر، ثم الكيبيرات القادرات على قضم العشب الحسن. 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 المبينة 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 لطيعاً يقوده رهط من الرعاة، مما يشكل قطيعة تامة مع «المدينة» 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. ويختم فوكو مقالته بهذه العبارة: «إن التحرر لا يمكن أن يتأتى إلا بالهجوم، ليس على هذه النتيجة أو تلك [= النزعة الفردية والهيمنة الكلية]، بل بالهجوم على جنود المعقولة السياسية نفسها».

والهجوم 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 يضمن الشرعية والمعقولة عليها. وإذا كان فوكو قد انتهى من هذا «الحفرة» 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 كقطيع، فإننا نحن هنا في الوطن العربي وفي المجتمعات الشرقية عموماً في غير ما حاجة إلى مثل هذا «الحفرة» لتبين كيف أن واقع السلطة عندنا، مظهرًا 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. وقليلًا ما نتبّه إلى أن «الراعي» عندنا، الواحد الأحد، كثيراً ما يعتبر تعدد 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: أيها ما زالت عندنا كفرةً 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 ماضيها. إن رؤية الحاضر بوضوح تتوقف على توافر رؤية أوضح للماضي. إن حاضرننا، رغم كل مظاهر التجديد والحداثة، امتداد مباشر لماضيها. إن ماضيها ماثل 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 أكدتها تلك الاجتهادات بـ «الاجماع»:

- الأولى هي القول بوحدة البنتين التحتية والفوقية في هذه المجتمعات، أو على الأقل وجوب النظر اليهما كمجموع معقد تقوم بين عناصره علاقات جدلية قوامها 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 تؤثر علاقات الإنتاج أو على الأقل تقوم بدور يرقى في أهميته إلى مستوى الدور الذي تقوم به علاقات الإنتاج في المجتمعات الرأسمالية.

- أما الفكرة الثالثة فهي التأكيد على دور الدين كعقيدة وكتنظيم اجتماعي سياسي يحمل مضموناً سياسياً صريحاً أو ضمنيّاً. 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 أفصححت 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 خمودها 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، كالايدولوجيا 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 الايدولوجيا وليس إلى العلم، باعتبار أن ما ينتمي إلى العلم، حسب وجهة نظرهم، هو ما تعطيه التجربة وليس ما تقرره «النظرية». وواضح أن هذه وجهة نظر تنتمي هي الأخرى لا إلى العلم كعلم بل إلى مذهب معين في فهم العلم وتصور فضاءه وحدوده: المذهب الوضعي، وهو بدوره مذهب ينتمي إلى الايدولوجيا وليس إلى العلم.

هناك طرف ثالث يشي النظرية البنيوية فيأخذ بكلية الظاهرة الاجتاهية 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. والفائلون بهذا صنفان: انثروبولوجيون وماركسيون بنويون. الفريق الأول يطبق هذا المنهج البنيوي 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 ذاك بل إن ما يهمنا، أولاً وأخيراً، في بحثنا هذا، هو ما يمكن أن تقدمه لنا جميع الأطراف من «تجهيز» فكري، منهجاً ورؤية، يساعدنا على النظر إلى موضوعنا بروح تُحَرِّص على الاستمالة إلى أقصى حد ممكن من منجزات الفكر العالمي الحديث منه والمعاصر، وهو في جملة فكر غربي، جرزها على الحفاظ لنا، نحن الباحثين العرب، على «الاستقلال التاريخي التام»، بتعبير غرامشي، الذي يعني بلغة المفكرين العرب القدامي 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 لما له دلالة خاصة أن غلاحظ أن «الاجتهادات» الغربية المعاصرة، سواء التي تتم باسم الماركسية وداخل حقل اشكالياتها الفكرية أو التي يقوم بها الأنثروبولوجيون بمختلف نزعاتهم، لم تتناول المجتمع العربي الإسلامي كحالة خاصة ولا حتى كأحد مظاهر حالة «عامّة» 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 يصير فعلاً عن خصوصية هذه التجربة. إن الماركسيين العرب التقليديين يدرجونها ضمن «التشكيلة القطاعية» ويعتبرونها أحد أشكالها لكونها تقع في «العصور الوسطى»، أما «المجتهدون» 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 الملازمة لهذا «العلم».

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

(٣٣) لا بد من الإشارة هنا إلى اطروحات سمير أمين وهي وحدها التي تستحق المناقشة من بين كتابات الماركسيين العرب يقول: «إن ما هو جوهرى في الأطروحة التي نقول بها هو أن النمط الخراجي هو الشكل السائد في المجتمعات العبقية السابقة على الرأسمالية، وأن نظام العبودية مثله مثل النمط التبادلي البسيط نمط في الانتاج استثنائي، فضلاً عن كونه هامشياً، وأن النظام القطاعي هو نمط في الانتاج يقع في الأطراف بالنسبة للنظام الخراجي، وأنه لضعفه وهشاشته ولكونه بقي مطبوعاً بخصائص المرحلة الأولى الأصلية لتطور المجتمعات، مرحلة الجماعية، فإنه كان أكثر استعداداً لأن يتجاوز نفسه بسهولة راسياً 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 سمير أمين ميدان التاريخ بينما جعل من النظام القطاعي حلقة تقع «خارجه». هذا من جهة، ومن جهة أخرى طلق سمير أمين مضمون فكرة لبين الشهيرة والمقابلة بأن فيود الرأسمالية يجب أن تقطع في أضعف حلقاتها، طلق هذه المقولة بمفعول رجعي ضجعل منها قانوناً عاماً للماضي (وللستقبل أيضاً): فكما أن الرأسمالية قامت في أوروبا لكون النظام القطاعي 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 «عالمي» مركزه أوروبا، وأطراف هذا النظام هي بلدان أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية... هذا ومع أن هذه الأطروحة يمكن أن يؤخذ عليها التعميم والتبسيط والتجريد وأنها مجرد «قلب» للسباق الذي نقره الماركسية الرسمية، فإن اختراق سمير أمين لسياج 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 البنيين التحتية والفوقية فيها، وعلى 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 بهذه 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 أرائه ونزغها بميزان النظريات الغربية الحديثة، كما فعل كثير منا، بل نكتشف 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 ونفس 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»، وتأكيداته 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 المتشددة 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 حاضرننا العربي، الذي يعرف «عودة المكبوت» من عشائرية وطائفية و«خارجية» دينية، يضع أمامنا اليوم بعض مفاتيح الماضي إن لم يكن مفاتيحه الرئيسية، مفاتيح نُحِيلُنَا 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 تقلعه لنا مقلمة ابن خلدون من «مفاتيح»، تخصص التاريخ العربي الإسلامي، بل هناك «مفتاح» ثالث كان حاضراً باستمرار في تفكير صاحب المقدمة وإن لم يعطه إسماءً 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 وآفي، ٤ ج (القاهرة:

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

ستار. 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 الفائض 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 وتنفعها في بطانتها ورجلها فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم في من تعلق بهم من أهل البصر وهم الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم وتزيد عوائد الترف ومذاهبهم^(٣٦). هذا النمط من الاقتصاد يطلق عليه اليوم إسم «الاقتصاد الريعي» وتسمى الدولة القائمة عليه «الدولة الرعية»^(٣٧).

الاقتصاد الريعي والدولة الرعية؟ أليست جميع الدول العربية اليوم دولاً رعية وشبه رعية؟ إن اقتصاديات الدول العربية تقوم اليوم في جزء كبير منها على «الريع»: إن لم يكن كعنصر مؤسس يكاد يكون الوحيد، كما هو الحال في الدول النفطية، دول الخليج وليبيا خاصة، فعمل الأقل كعنصر مكمل وضروري كما هو الشأن في الجزائر ومصر وفي الدول التي تشكل عائدات عمالها 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 وبناتها ورجالها... ومن تعلق بهم»، وهي الطبقة المسيرة والمهيمنة التي تعيش من أعطيات الريع، إن هذه الطبقة التي تشكل طبقة «الخاصة» في الدولة الرعية 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 لمشاكلنا 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 الرعية، انظر: الأمة والدولة والانتعاش في الوطن العربي،

تحرير غسان ملامة [وآخرون]، ج ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

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

وأجيب: إن الأمر يتعلق أولاً وأخيراً برؤية ما لم نكن نراه قبل؛ ما لم نكن نريد أن نراه أو لم نكن نستطيع رؤيته. إن الدوغماتية (الماركسية منها والقومية والاعترايية 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 اثنين: إما مفتاح بوليس وإما مفتاح لصوص. وبالفعل كان تعاملنا مع ماضيينا أشبه بالتعامل البوليسي والتعامل «للصوصي»: كنا إما «ننتطقه» بالقوة، قوة القوالب الجماهزة، ليعطينا ما نريد، أي ما تقرره النظرية سلفاً، وإما «نقتطف» منه على عجل ما يروي «ظمانا» لفترة ثم نعود لنقتطف 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 بالتنديدية 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 ونتعامل معها جميعاً حتى ولو كانت من النوع الذي كنا نعرض عنه من قبل توهماً منا بأننا تجاوزناه ونخطينا 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 طريقة في الحكم أو سلوك سياسي أو اجتماعي يعتمد على «ذوي القرى»، الأقارب منهم والأبعد، 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 الإلتواء إلى مدينة أو جهة أو طائفة أو حزب، حين يكون هذا الإلتواء هو وحده الذي يتعين به «الأنا» و«الأخر» في ميدان الحكم والسياسة.

هذا ومن المسلم به اليوم، والواقع الراهن يؤكد هذا من كل جهة، إن «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 تصنيعاً

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 «العصية»، 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 منافسة على هذه الدرجة أو تلك من الوضوح: بحيث يعمل كل واحد على توجيه قواوات 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» بحيث لكل مجتمع، تعمل على احترام القواعد التي تؤسسه 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 وانسجامه وإبراز خصائصه المميزة»^(٣٨).

هذه «الخصائص الداخلية» التي تحدد السلطة السياسية داخل الجماعة، قبيلة كانت أم مجتمعاً، وتنظيمها، وهذه الضرورة الخارجية التي مصدرها التهديد الخارجي (ولنصف 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 «العنينة» 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 بالقرن والرأسمالي 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 بالعنينة 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 دعاتر وقاتوات 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 الرضي 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 القوي فيدفعه المغلوب للغالب إذعاناً أو صلحاً دون أن يدفع الغالب شيئاً. أما «الريع» فنقصد به الدخل النقدي أو العيني الذي يحصل عليه الشخص من «ممتلكاته» أو من «الأمير»، وبصفة منتظمة ويعيش منه دون الحاجة إلى القيام بعمل إنتاجي. فكل دخل خام (هبات الطبيعة، أعطيات الأمير) لا يبذل فيه صاحبه جهداً إنتاجياً ولا هو نتيجة استثمار هو «ريع» سواء كان مصدره من داخل البلد أو من خارجه.

وهكذا، فنحن نقصد بـ «الغنيمة» هنا ليس فقط مصدرها من خراج أو ريع 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 إنساني منظم وكجزء على الجهد أو مقابل محتمل المخاطر يتدرج في تصور متكامل للنظام الانتاجي. ترى العقلية الريعية في العائد والمكسب «رزقاً أو حظاً أو صدفة... يرتبط بالظروف أو القدر وليس حلقة في عملية إنتاجية وما يرتبط بها من جهد ومخاطر»^(٣٩).

وإذن فنحن نقصد بـ «الغنيمة» ثلاثة أشياء متلازمة: نوعاً خاصاً من الدخل (خراج أو ريع)، 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». إنه 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 أيديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد، أولاً وأخيراً مفعولها على صعيد الاعتقاد والتفكير. 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 خيالية 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 يضحى بحياته من أجل معتقده ولكنه لا يستشهد قط من أجل إقامة الدليل على صحة قضية معرفية. وكما قال رينان: «نحن لا نستشهد إلا من أجل الأشياء التي ليس لنا عنها معرفة يقينية: فالناس يموتون من أجل آرائهم (= وهي ظنون) وليس من أجل حقائق يقينية، يموتون 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 والاندماج في الوطن العربي، ج ١، ص ٢٨٤، والمستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ١٠٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٧)، ص ٦٩.

القاطع [= على صحتها والاعلام لها] مما أن غوت من أجلها»^(٤٠). ومن هنا اعتقاد الاعتقاد على الرمز والتشبيه والمهائلة وليس على المبادئ والاستدلالات والمحاكمة العقلية. والايديولوجيات، كالعقائد، تعتمد «البيان» وقلها 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 التشبهات»^(٤١)، ومن وراء التشبهات والأمثال نماذج في السلوك والقنود.

وإذا كنا نلح هنا على جانب التمدب 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 والخطوات الدينية وغير هذه وتلك من الجماعات المغلفة... ومن هنا الارتباط العضوي بين «العقيدة» بهذا المعنى وبين الفعل الاجتماعي السياسي، رغم الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به والذي يعود الى كونها تجسد 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 تمثيل هذا المضمون وتأويله ومنحه الحياة وتميُّه وتشرُّبه هي التي تتأثر إلى أقصى الحدود بتغيرات الأساس الاجتماعي»^(٤٢)، كما تؤثر فيها أيضاً، وهذا لا يمنع أن يكون هناك نوع من التباعد بين العقيدة وبين المجتمع الذي تعاصره، فالعقيدة تتقل بصورة عرفية تقليدية لأنها خلاصة الحياة الاجتماعية في الأجيال السابقة»^(٤٣).

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن «العقيدة» كما نستعملها هنا، وكما شرحناها أعلاه، لا علاقة لها بالثنائية المعروفة، ثنائية: مادية/مالية. 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 ويحرمون أنفسهم من أجره يوم أو شهر أو أكثر والذين قد يخرجون إلى الشوارع ويعرضون حياتهم لخصائص الشرطة، هؤلاء العمال يأتون سلوكاً تحركه فيهم «العقيدة» التي يعتقونها 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 يهاجم بها العدو وهو يعرف أنه أول من سيفجره الديناميت، لا بل هو يؤمن بأنه يستشهد.

E. Renan, «Nouvelles études d'histoire religieuse.» cité par: Debray, *Critique de la* (٤٠) *raison politique*, p. 179.

François Chatelet, *Les Idéologies* (Paris: Machelette, 1978), vol. 3, p. 20. (٤١)

Maxime Rodinson, *L'Islam et le marxisme* (Paris: Senil, 1972), p. 271. (٤٢)

(٤٣) نفس المرجع، ص ١٦٥.

القبيلة، الغنيمة، العقيدة، ثلاثة «مفاتيح» نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، فهي إذن محددات «العقل» المباطن 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 فد «القبيلة» قد تكون ما يرمز إلى العصبية للأهل والعشيرة أو التعصب للجنس أو الموطن 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 يتسع أو يضيق باتساع أو ضيق «القبيلة الروحية»، التي يجسدها. وفي جميع الحالات يبقى فعل الاعتقاد هو المهم وليس مضمونه. وبعبارة فلسفية يمكن القول مع شيء من التجاوز إننا نستعمل هذه الألفاظ (قبيلة، غنيمة، عقيدة) بالمعنى الترنسنتنشيالي، 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 وتمده بالطاقة الضرورية له كفعل تصحیحية 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 تستلهمها والتي عرّف 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 نبهنا 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 التنوير، 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 المتقدمة المقتنة. 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 خطاباً أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه. وليس هناك في نظرنا ما هو أفضل من استثمار 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 استشهادات 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 المهاجس التربوي الحاضر في مختلف كتاباتنا. 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 استثمار النصوص استثماراً 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 يكتفه حتماً ما يكتنف كل عمل مماثل 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 ثم 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 -

هدفنا 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، الملاً من 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، تذكر 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 وقبصر ستفتح عليك، وهذه امرأته عديجة 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)،

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 للطعن 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 «الشيعة» حول أيهما كان أحق بأن يخلف النبي: أبو بكر أم علي. ومن جملة «الأدلة» التي يركب بها كل طرف رأيه «السبق» إلى الإسلام. ومن هنا انقسم المسلمون، أصحاب التواريخ 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 واضح فيها أنها 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 يشككون منه إلى عمه أبي طالب، قبيل وفاة هذا الأخير: «كلمة واحدة تعطونها فلكون بها العرب وتلين لكم بها العجم»^(٢) (كلمة «لا إله إلا الله»: اعتناق الإسلام. فرفضوا). وتذكر نفس المصادر أن أبا جهل بن هشام وهو من أعداء 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 أمره كتتم ملوك العرب والعجم...»^(٣). ويروي المفسرون بصدده قوله تعالى: «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء» (آل عمران ٢٦/٣): «أن رسول الله (ص) حين افتتح مكة وعقد أمته ملك فارس والروم، فقال المنافقون واليهود: هيهات هيهات من أين لمحمد ملك فارس والروم، هم أعز وأعز 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 رمي»^(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 الزنجشيري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن في وجوه التأويل، ج ٤ (بيروت: النادر 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 أجابه رجل منهم قائلاً: «أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرت الله على من خالفك أيكون لنا الأمر من بعدك. قال: الأمر لله يضعه حيث يشاء. فقال له: أنتهتف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرت الله كان الأمر لغربنا، لا حاجة لنا بأمرك. فأبوا عليه»^(٦). وهناك روايات أخرى حول مفاوضات سياسية من هذا القبيل سنذكرها في حينها.

إذن: تجمع الروايات على ما يفيد أن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي واضح رافقها منذ انطلاقها وبقيت محتفظة به وتعمل من أجله إلى أن حققت. ومع ذلك فنحن نتحفظ من أخذ هذه الروايات كأساس للحكم بأن الدعوة المحمدية كانت ذات مشروع سياسي منذ البداية يتمثل في إنشاء 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 حققت عندما تحولت إلى دولة والحديث عن الماضي، أو بصيغة الماضي، بواسطة ما حصل في الحاضر، نوع من والتجوزه 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 وملائكته وكتبه ورسله 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 اتفاه مع أهلها على أن ينصروه ويحاربوا معه: «أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير 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 ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وه عاقبة الأمور» (الحج ٣٩/٢٢ - ٤١). ولكن التمكن والنصر هنا هما للدين 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.

فيارسوا السياسة ضدها. انهم رأوا فيها دعوة تستهدف الاطاحة بما كان يشكل أساس كيانهم الاقتصادي، وبالتالي سلطتهم السياسية بل وجودهم ذاته. إن الهجوم على الأهتمام والدعوة إلى عبادة إله واحد، حتى ولو كانا صادرين من موقع «العقيدة» فقط كما فعلت الدعوة المحمدية، معناهما 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 سنة الحياة، أن تحاربها بنفس سلاحها، أو على الأقل كان لا بد لها من أن تجعل السلاح السياسي من جملة 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 مُنجزاً، 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 أساساً عند هذه الجماعة الإسلامية الأولى التي كانت «جماعة روحية»، بمعنى أن الشيء الوحيد الذي كان يربط أفرادها بعضهم ببعض هو الايمان بالله وبرسوله وبما يوحى 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 القدماء مقاييس للتمييز بين القرآن المكي والقرآن المدني من ذلك قولهم إن ما كان من القرآن بـ «يا أيها الذين آمنوا» فهو مدني وما كان بـ «يا أيها الناس» فهو مكي. 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 ويزوراً في صفوف «الأخوة» الخصم: الملائم من قريش. وإذن فالعقل 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 لها شكل من الحضور، الإيجابي بالنسبة لـ «العقيدة» إلى جانب دورهما الأساسي السلبى المضاد كما ستبين ذلك في حينه. أما الآن فهما في هذه الفقرة أن نتعرف على الكيفية التي مارستها «العقيدة» دورها في تكوين الجماعة الإسلامية الأولى وعقلها السياسي.

نخبرنا كتب السيرة النبوية أنه بينما كان محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي... يتحنث (أو يتحنف، من الحنيفة، أي يجاور ويتعبد) في غار حراء قريباً من مكة، كعادته شهراً من كل سنة، «وكان ذلك مما تحنت به قريش في الجمالية»^(٨)، إذا به ذات يوم، وقد بلغ أربعين سنة من عمره، يسمع، بينما كان نائماً هاتفاً يهتف به: «اقرأ»، فيجيب: «ماذا اقرأ؟»، 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 واستهزاء فقالوا عن محمد إنه كاهن أو ساحر أو مجنون، فجاء جبريل يحمل الرد على هؤلاء في صيغة قسم وتأكيده: «ن، والقلم وما يسطرون، ما أنت بنعمة ربك بمجنون، وإن لك لأجرأ غير مجنون، وإنك لعلى خلق 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) «مزماً» متلفحاً بشيابه يفكر في هذه التجربة التي ملكت عليه كل نفسه، إذا بجبريل يأتيه مرة أخرى ليخطبته: «يا أيها المرسل قم 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، وجمال 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) الزنجشيري، الكشاف عن حقائق التنزيل وهيون الأناويل في وجوه التلويل، ج ٤، ص ١٧٥.

ثم يطلب منه أن يواصل ذكر ربه ولا يهتم بالمستهزئين من قريش: ﴿واذكر اسم ربك ونبتل إليه تبتلاً، رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلاً، واصبر على ما يقولون واهجرهم هجرًا جميلاً﴾ (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 مجالسها، 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 عمدة (ص) ذلك ويشق عليه الأمر فيذهب قاصداً منزله حسب رواية، أو غار حراء حسب رواية أخرى، ويتدثر بثيابه كما كانت عاداته عندما يعاني من موقف صعب فيأتيه جبريل يحمل إليه هذه المرة الأمر بالشروع في بث الدعوة: ﴿يا أيها الملث، قم فأنظر، 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 نقر في الناقور، فذلك يومئذ يوم غير، على الكافرين غير يسير﴾ (٤ المدثر ١/٧٤ - ١٠).

ويستمر على هذا المنوال: آيات قصيرة وقليلة تخاطب محمداً (ص) تؤكد نبوته وتشهد بسلامته مما يرمونه به وترد على ما يتعرض له من شتم أو طعن. ثم ينقطع الوحي بعد ذلك لفترة، تقدرها الروايات بستين ونصف^(١١)، ويشتد وقع ذلك على النبي (ص) وعلى زوجته خديجة التي لم تسالك من القول اشفاقاً عليه: «ما أرى ربك إلا قد قلاك»^(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 لأرجو أن يكون شيطانك قد تركك»^(١٣). ولكن رجاءها سيخيب. لقد جاءه جبريل بسورة الضحى تحمل إليه القم بأن الله ما ودّعه وما قلاه: ﴿والضحى، والليل إذا سجى، ما ودعت ربك وما قلى، وللاخرة خير لك من الأولى، وسوف يعطيك ربك فترضى، ألم يجدك يتيماً فأوى [مات أبوه وهو جنين في بطن أمه وماتت أمه وهو ابن ثلثي سنين فكفله عمه أبو طالب] ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلاً فأغنى [أغتنه بمال خديجة زوجته]، وكانت غنية تستاجر الرجال في مالها، وقد بلغها حسن سلوكه فعرضت عليه أن يخرج في مال لها إلى الشام تجراً ففعل، ثم تطور الأمر لى أن عرضت عليه الزواج فقبل وكان ذلك قبل نزول الوحي عليه وعمره خمسة وعشرون عاماً وعمرها هي أربعون سنة] فأما اليتيم فلا تقهر، [وقد كنت يتيماً] وأما السائل فلا تقهر [وقد كنت ظميراً] 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 السهيلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام،

٣ ج (بيروت: دار المعرفة، [د.ت.])، ج ١، ص ٢٨١.

(١٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٣٢.

(١٤) السهيلي، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٨١.

(١٥) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وحيون الآثار في وجوه التأويل، ج ٤، ص ٢٦٥.

معة في بيته إذ أخذه 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 الزبيق، فرآه الرسول عندها فاستوهبه منها فوهبته له فأعتقه وتبناه وكان ذلك قبل الوحي^(١٦). وكان أبو بكر بن أبي قحافة، من قبيلة تيم 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 إذن 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، وما 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 وثق به من قومه ممن بغشاه ويجلس إليه»، فأسلم على يده عثمان بن عفان من بني أمية، وكانوا من أقوى قبائل قريش، 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 كذلك، وطلحة بن عبيد الله من تيم قبيلة أبي بكر «فجاء بهم - أبو بكر - إلى رسول الله (ص) حين استجابوا له فأسلموا»^(١٧). والجدير بالإشارة هنا أن هؤلاء كانوا جميعاً شباباً 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 وعمرهم 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 الموالى مثل عمار بن ياسر حليف بني مخزوم وصهيب بن سنان حليف بني تيم وبلال الحبشي وغيرهم^(١٨).

كانت المرحلة التي عرضنا لها مرحلة تكوين الجماعة الإسلامية الأولى، وقد كان الدور الأساسي في انشائها لـ «العقيدة». أما «القبيلة» و«الغنمة» فلا يكاد يظهر لهما 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 عيالمهم الاجتماعي السياسي من خلال التشعب بـ «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 تمنعنا 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 اشكالياتنا 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 نلتمس جواباً لسؤالنا من القرآن الكريم إذا تبنا آياته وسوره حسب تاريخ نزولها.

كانت الآيات الأولى التي نزلت من القرآن تتجه بالخطاب كما رأينا إلى محمد (ص) تبشيره بالرسالة وتحمّله ألقابها، وتؤكد له نبوته وسلامه عقله وحسن خلقه، وتردّ على قريش فيها تطعن به عليه. ثم تلتها آيات وسور تعرض باقتضاب لأسس العقيدة الجديدة، وخصوصاً التأكيد على وحدانية الله، لا شريك له، خالق السماوات والأرض... إلخ 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 تحدثت عنها، وذلك بأسلوب بياني بليغ يعتمد التكرار والجمل القصار ونوعاً من السجع خصوصاً 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 فاختلفوا 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 وزوجته، وبين المرء وحشيره»^(٢٠) فنزل فيه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَفَّرَ، فَقَبَّلَ كَيْفَ قَدَرٍ، ثُمَّ نَحَلَ كَيْفَ قَدَرٍ، ثُمَّ نَظَرَ، ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ، ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ، فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْفَرُ، إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ. مَأْصِلِهِ سَقَرٌ، وَمَا أَندَأكَ مَا سَقَرٌ، لَا تَبْقَى وَلَا تَذَرُ، لَوْ أَخَذَ الْبَشَرُ، عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ﴾ (٤ المذثر ١٨/٧٤ - ٣٠). ويؤكد القرآن الكريم مرة أخرى نبوة محمد (ص) واتصال جبريل به فيقول: ﴿فَلَا أَسْمُ بِالْمُنْتَهَى، الْجَوَارِ الْكُنْزِ [الكواكب السيارة] وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالصَّيْحِ إِذَا تَنَفَّسُ، إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ [جبريل] ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ، مَطَّاعٌ ثَمَّ آمِينٍ، وَمَا صَاحِبِكُمْ بِمَجْنُونٍ، وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأَيْمَنِ [محمد رأى جبريل]، وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (٦ التكويس 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: ﴿سُبْحَ اسم ربك الأعلى، الذي خلق فسوّى، والذي قدر فهدى، والذي أخرج المرعى، فجعله غثاة أحوى﴾ (٧

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

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

الأعلى ١/٨٧ - ٥) ومن ذلك أيضاً سورة الأَخْلَاص: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ، اللهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (٢٣ الأَخْلَاص ١/١١٢ - ٤). ولم يتعرض القرآن لإبطال الشرك وعبادة الأصنام بتفصيل إلا بعد هذه المرحلة، حينما بدأ النبي بالجهُّر بالدعوة وأخذ يظعن في آلهة 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 وبالخارج الحياة الأخرى ومشاهد القيامة من حساب وجنة ونار، فكان ذلك هو مركز الاهتمام الذي شدَّ القرآنُ إليه في هذه المرحلة ونَهَى المسلمين الأوائل وغيالهم واستشرافاتهم. لقد كانت قريش تنكر أن يكون بعد الممات حياة أخرى ونجمل في هذا الأمر جدالاً مقروناً بالاستهزاء، فجاءت لهجة القرآن في هذا الموضوع قوية تفرسية 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، وتخللها حيناً سَمَرٌ هادئ لطيف بين أصحاب الجنة أو بينهم وبين الملائكة. وهكذا: «فلم يعد ذلك العالم الآخر الذي وُعِدَ النَّاسُ بعد هذا العالم موصوفاً وحب بل عاد مصوراً محسوساً وحيّاً متحركاً وبارزاً شاخصاً. وعاش المسلمون في هذا العالم عيشة كاملة: رأوه مشاهدة وتأثروا بها ونخفت قلوبهم تارة وافتشرت جلودهم تارة، وسرَى في نفوسهم الفرع مرة وعاودهم الاطمئنان مرة أخرى، ولقحهم من النار سُوطاً ورَفَّ إليهم من الجنة نسيم، ومن ثم باتوا يعرفون هذا العالم تمام المعرفة قبل اليوم الموعود. ومشاهد القيامة في القرآن: «حاضرة اليوم تراها العين وتحسها النفس، والفارق السحيق بين العالمين فارق قريب، لا بل لا فرق هناك في بعض الأحيان، بل ربما كانت «الأخرى» هي الحاضرة وكانت «الدينا» ما ضياً بعيداً يذكره المذكرون»^(٢١).

وهكذا يصور القرآن قيام الساعة تصويراً حسيماً هوَّله ويشخص وقائعه: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ، وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ، وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ، وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ، وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ، وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ، وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ، وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ، وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ، وَإِذَا الْجِبَالُ سُحِرَتْ، وَإِذَا الْجِنَّةَ أُرْقِلَتْ، عَلِمْتَ نَحْسَ مَا أَحْضَرْتُ﴾ (٦ التَّكْوِين ١/٨١ - ١٤) وأيضاً: ﴿الْقَارِعَةُ، مَا الْقَارِعَةُ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ، يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ، وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمُنْفُوشِ، فَلَمَّا مِنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينَهُ، فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ، وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينَهُ، فَلَمَهُ حَاوِيَةٌ، وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ، نَارُ حَامِيَةٍ﴾ (٣٠ الْقَارِعَةُ ١/١٠١ - ١١). وأيضاً ﴿لَا أَسْمُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَا أَسْمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَامَةِ، أَحِبَّ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمِعَ عِظْمَهُ، بِلِي قَلْدَرِينَ عَلَى أَنْ نَسْوِي بَنَاتَهُ، بَلْ يَرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ، يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ، وَخَسَفَ الْقَمَرُ، وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ، كَلَّا لَا وَزَرَ، إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ، يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ، بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ، وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ﴾ (٣١ الْقِيَامَةُ ١/٧٥ - ١٥).

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

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

وفي نفس الوقت طمأنة المؤمنين بها بأن العقاب لا بد أن ينال أولئك الذين يضطهدونهم، فما حصل للمكذّبين بالرسل في الماضي سيلقاه المكذّبون 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 رسولاً شاهداً عليكم كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً، فعصى فرعون الرسول فأخذناه أخذاً ويلاً، فكيف تقولون إن كفرتم يوماً يجعل ولدان سيئات السياء مظفر به كان وعده مفعولاً، إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً﴾ (٣ المزمّل ٧٣/١٥ - ١٩). وأيضاً: ﴿لم تر كيف فعل ربك بماذا، إذم ذات العباد، التي لم يخلق مثلها في البلاد، ونموداً للذين جابوا الصخر بالواد، وفرعون ذي الأوتاد، الذين طغوا في البلاد، فأكثروا فيها الفساد، فصّب عليهم ربك سوط عذاب، إن ربك ليأمرصاد﴾ (٩ الفجر ٨٩/٦ - ١٤).

ومما يلفت النظر أن الوعيد بالعذاب يوم القيامة يقدم في هذه المرحلة كهقاب على الطغيان بالمال وعدم الاحسان إلى اليتامى والفقراء والمساكين ﴿وقرّني والمكفّين أولي النعمة ومهلهم قليلاً، إن لدينا انكلاً وجحياً، وطعاماً ذا غصة وعذاباً أليماً، يوم ترجف الأرض والجبال وكانت الجبال كثيباً مهيلاً﴾ (٣ المزمّل ٧٣/١١ - ١٤) وأيضاً: ﴿فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربّي أكرمني، وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربّي اعامن، كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحاضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً تاماً، ومحجون المال حباً جماً، كلا إذا دكت الأرض دكاً دكاً، وجاء ربك والملك صفاً صفاً، وجاء يومئذ بيحهم يومئذ يتذكروا الإنسان وأنّ له الذكرى، يقول يا ليتني قدمت لحياتي، فيومئذ لا يعذب عذابه أحد، ولا يوثق وثاقه أحد﴾ (٩ الفجر ٨٩/١٤ - ٢٦) وأيضاً: ﴿أرأيت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم [يدفعه، يهضم حقه] ولا يحض على طعام المسكين، فويل للمصلين، الذين هم عن صلاتهم ساهون، الذين هم يرافعون، ويمنون بالمصون﴾ (١٧ الماعون ١٠٧/١ - ٧) وأيضاً: ﴿أهلاكم التكاثر، حتى زرتم المقابر، تسلكم 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 لترونها عين اليقين، ثم لتسألن يومئذ عن النعيم﴾ (١٥ التكاثر ١٠٢/١ - ٨).

تلك هي الموضوعات الرئيسية التي تناوها القليل من القرآن الكريم الذي نزل في هذه المرحلة، مرحلة الدعوة السرية التي دامت ثلاث سنين، وهي موضوعات يرتبط فيها الديني بالديني ارتباطاً عضوياً. فمن جهة: محمد بن عبد الله بشر كسائر البشر من حيث تكوينه الجسدي والنفس 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 بحث وحساب وجزاء، إما جنة وإما نار. والمصير الذي سيلقاه الإنسان في الآخرة يتحدد في الدنيا، ليس فقط بنوع الموقف الذي يقفه من توبة محمد ووحداً لله 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 لينذر الأغنياء الذي يستأثرون بالمال ويهضمون حقوق اليتامى ولا يحسنون إلى الفقراء بأن لهم جهنم، وليبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات، من الصدقات وغيرها، بأن لهم الجنة.

ومما أن القرآن يجعل مصير «المكذّبين 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 الأقسام الماضية مع زمن المكذبين من قريش، ويستغل فيه الوصف والحوار من زمن الدنيا إلى زمن الآخرة بدون حواجز، فإن المخيال الديني الاجتماعي السياسي الذي يتشكل من خلال هذه المشاهد لا بد أن يُزامن هو الآخر بين ما يجري 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 استئثارهم بالمال وعدم الاحسان إلى الفقراء. وهذا في الحقيقة نوع من «الكفر»: 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 نكون لأنفسنا فكرة عن مدى فعالية هذه «العقيدة» التي تُلَبّي في أي واحد حاجة الإنسان إلى معرفة المصير بعد الممات وحاجته إلى التعبير عن رفضه لوضعية الضعف والاضطهاد التي يعاني منها، نستطيع أن نكون فكرة عن فعل هذه «العقيدة» في النفوس إذا نحن تذكرنا إن الجماعة الإسلامية الأولى التي تُسبّ وُعِيها على هذه العقيدة كان معظم أعضائها «من أحداث الرجال والضعفاء من الناس»^(٢٢). إن هؤلاء هم «السابقون الأولون» الذين سيكونون عماد الدعوة ورجالها الصاعدين الصادقين في مقابل فئات أخرى ستعرف 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 يعبد منه قومه ولم يردوا عليه، فيما بلغني، حتى ذكر آهتهم وعابها. فلما فعل ذلك أعظموه وناكروه وأجمعوا على خلافه وعداوته»^(٢٣). 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 ليكلم من السماء. فكان ذلك حتى عاب الله أنهم التي يعبدونها دونه وذكر هلاك آباؤهم الذين ماتوا على الكفر فشبّهوا برسول الله (ص) عند ذلك وعادوه^(٢٤).

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

إذا نحن أخذنا بترتيب سور القرآن حسب تاريخ نزولها فإن أول سورة تعرض فيها القرآن لإلهة 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 لإلهة العرب وأصنامهم والتهجم عليها ثانياً، ثم التذكير ثالثاً باليوم الآخر والثواب والعقاب، كمل 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: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَليبُكُم وَمَا هَوَىٰ، وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْمَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلَّمَ شَلِيدَ الْقَوَىٰ، نُورٌ مِّنْ نُّورٍ...﴾، ثم ترسم السورة مشهداً للقاء محمد مع جبريل أثناء نزول الوحي عليه: ﴿... فو مرة فلتوى [جبريل]، وهو بالأفق الأعلى، ثم هنا قتل [جبريل] فكان قلب قوسين أو أدنى [لا تفصله من محمد سوى مسافة قصيرة]، فأوحى [الله] إلى عبده [محمد بواسطة جبريل] ما أوحى. لقد رأى محمد (ص) جبريل يملا 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، أقتنارونه على ما يرى﴾ كيف؟ وقد رآه سرية أخرى، وقت الإسراء والمعراج^(٢٥) في أعلى عليين حيث الجنة والملائكة بأعداد كثيرة تسبح لله في وسرة المتهى، وكأنها طيور تتزاحم على شجرة. لقد رأى هناك من عجائب الملكوت ما رأى، فما انحرف بهمه وما زاغ: ﴿اقتنارونه على ما يرى، ولقد رآه نزلة أخرى، عند سدرة المنتهى، عندها جنة المأوى. إذ يغشى السدرة ما يغشى، 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، اختلفوا كثيراً: واختلفوا في وقت الإسراء فظيل كان قبل الهجرة سنة وعن أنس والحسن أنه كان قبل البعث (قبل بدء الدعوة المحمدية) واختلفوا في أنه كان في البهظة أم في المنام، فمن عائلة زوج النبي أنها قالت: «والله ما فقد جد رسول الله (ص) ولكن عرج بروحه» وعن مطوية: «لما عرج بروحه، وعن الحسن كان في المنام رؤيا رآها. وأكثر الأقاويل بخلاف ذلك». انظر: الزعزعي، المكشاف عن حقائق التنزيل وهيون الأقاويل 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 وافق ذلك من رؤية الملكوت الأعلى. ومن هنا، أي من ملكوت الله، تستغل 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 ترجونه، إنها لن تشفع لكم، إذ ليس لها من الأمر شيء: ﴿لقد رأى من آيات ربه الكبرى، أقرأيت اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، ألكم الذكر ولد الأثري، تلك اذن قسمة جيزي، [جانرة] إن هي إلا أسماء سميتوهما أنتم وآبؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى، أم للإتسان ما تمنى، فلله الآخرة والأولى، وكم من ملك في السواوات لا تخفي شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى، إن الذين لا يؤمنون بالآخرة لَيَسْمُونُ لِلْمَلَائِكَةِ نَسِيبَ الأثري، وما لهم به من علم إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يضي من الحق شيئاً﴾^(٢٧) (١٨ - ٢٨).

(٢٦) مما يذكر في هذا السياق ما سمي بـ «قصة الغرائق» وملخصها أنه بعد أن هاجر جماعة من المسلمين إلى الحبشة بسبب اضطهاد قريش عباد بعضهم إلى مكة بعد شهرين وكان سبب قنومهم إلى النبي (ص) أنه لما رأى مباحلة قومه له شق عليه، وغنى أن يأتيه الله بشيء يقاربهم بهم وحدث نفسه بذلك فانزل الله ﴿والنجم إذا هوى﴾ فلما وصل إلى قوله: ﴿أقرأيت اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى﴾ التي الشيطان على لسانه لما كان تحدث به نفسه: ﴿تلك الغرائق العلى وان شفاعتهن لترحمني﴾، فلما سمعت قريش ذلك سرهم... فلما انتهى إلى السجدة سجد معه المسلمون والمشركون... ثم تفرق الناس وبلغ الخبر من بالحبشة من المسلمين أن قريشاً أسلمت فعاد منهم قوم وتحلف قومه. انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ١، ص ٥٥٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٥٢-٥٣، والسهيلي، السروض الألف في تفسير السيرة النبوية لإبن هشام، ج ١، ص ١٢٦.

وقد روى كثير من المؤرخين هذه القصة وكتبها مفسرون ومحدثون. ونحن نرى أنها مختلفة تماماً ذلك لأنها وردت في سورة النجم التي هي أول سورة، حسب تاريخ النزول، تتعرض لآهة قريش، فلا بد إذن أن تكون قد نزلت قبل الهجرة إلى الحبشة، لأن هذه الهجرة إنما كانت بسبب اضطهاد قريش للمسلمين بعد أن أخذ النبي (ص) يتهمهم على أختهم، هذا في حين أن القصة المذكورة مبنية على كون سورة النجم نزلت بعد الهجرة إلى الحبشة. فها هنا إذن تناقض داخلي في القصة. وفضلاً عن ذلك فإن سورة النجم وحدة متكاملة قوية اللهجة كما ذكرنا تنبئ عن موقف قوة وليس عن موقف ضعف. أضف إلى ذلك أن سياق السورة لا يتحمل إضمار آية الغرائق المذكورة، فموقف القوة في السورة متواصل من البداية حتى النهاية، والرواية تقول إن مشركي مكة سجدوا مع النبي (ص) عندما بلغ موضع السجدة في قراءته للسورة، وموضوع السجدة يقع في خاتمتها أي بعد أن تعرضت السورة إلى أختهم بالظن والمجون وبعد أن أنكرت شفاعتها وبعد أن تعرضت السورة بالنقد والتفريع لبعض رجال قريش - كما سنرى أعلاه - وكل ذلك لا يتفق مع القول إن قريشاً سجدت مع النبي (ص). أما المناسبة التي حيك حولها هذه القصة، وهي رجوع بعض المسلمين من الحبشة فيمكن أن تكون لها أسباب أخرى إذ لا يعقل أن يعود المسلمون المهاجرون بعد شهرين فقط لمجرد سبهم إشاعة تقول بحدوث مصالحة بين النبي (ص) وقريش، هذا بينما هم يعلمون أن قريشاً أرسلت وفداً إلى ملك الحبشة تطلب منه أن يطرد المهاجرين، وذلك قبل شهر لو نعوذ. 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 الثواب والعقاب، والأعمال التي يترتب عنها كل منها: ﴿فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا، ذلك مبلغهم من العلم إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى، وبه ما في السموات وما في الأرض ليجزى الذين أسأفوا 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، سياق الحديث عن اليوم الآخر والثواب 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 وخطايا واتى أطلب بما أصنع رضى الله تعالى وأرجو عفوه» فقال له أخوه: «أعطني نافتك برحمتها وأنا أحمل عنك ذنوبك كلها، فأعطاه وأشهد عليه وامسك عن العطاء»^(٣٣) فنزلت الآيات التالية تستنكر ذلك التصرف: ﴿أفرايت الذي تولى، [رجع عن الانفاق] وأعطى قليلاً وكتفى، [أمسك]، أعينه علم الغيب فهو يورى، [أن ما قاله أخوه يمكن وحقاً؟]، أم لم يأت بما في صحف موسى، وإبراهيم الذي وقى، [وقى بأن هم يذبح ولده عطاء وتضحية]، ألا تزر وازرة وزر أخرى، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى﴾ (٣٣ - ٤١).

وتواصل السورة التذكير بما سبق أن قررته صحف إبراهيم وموسى من أن المصير في النهاية إلى الله مثلما أن الخلق كان منه، وأن كل شيء في الدنيا يُفْرَحُ أو يحزن كالمال والممتلكات والأولاد من عطائه. ثم تتعرض السورة لـ «الشعري»، النجم المعروف، وكانت تعجبه خراعة فسُنُّ لهم ذلك أبو كيشة، رجل من أشرافهم، وكانت فريش تقول لرسول الله (ص) أبو كيشة تشبهاً له به لمخالفته إياهم في دينهم»^(٣٤). ثم تؤكد السورة أن هذا النجم مخلوق من مخلوقات الله، وتذكر بما كان عليه مصير الأقبام الماضية التي كذبت رسلها: ﴿ثم يجزاه الجزاء الأوفى، وأن إلى ربك المنتهى، وأنه هو أضحك وأبكى، وأنه هو أمات وأحيا، وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى، من نطفة إذا نفى، وأن عليه نشأة الأخرى، وأنه هو ألقى وألقى، وأنه هو رب الشعري، وأنه أهلك عاداً الأولى، وثموداً فما أبقي، وقوم نوح من قبل إسم كانوا هم أظلم وأظلمى، والمؤتفكة أهوى [قرى قوم لوط اسقطها في الحارة] فغشاهما ما غشى [من الحجارة والتراب]، فبأي آلاء ربك تتمازى [وتشكك أيها الإنسان؟]، هذا نذير من النذر الأولى، أُرِقت الأزقة، ليس لها من دون الله كاشفة، أفبين هذا الحديث تعجبون، وتضحكون ولا تبكون، وأنتم سامعون [لاهمون غافلون]، فاسجدوا لله واعبدوا﴾ (٤٢ - ٦٢).

وهكذا يمكن القول، بلغتنا المعاصرة، إن هذه السورة التي تلمس مرحلة جديدة في

= في رجوعهم هو خوفهم على أنفسهم من الشورة التي كانت قد نشبت ضد النجاشي 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 والمهجوم على الأصنام، هي عبارة عن عرض عام ومختصر 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 يعيدها.
- 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 الأقيام الماضية الذين كذبوا رسلهم.
- 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 نتقل 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، وتعد 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 متعددة من أبرزها توظيف قصص الأنبياء مع الإشارة دائماً إلى أن الأقيام الماضية كانوا يبررون عبادتهم للأصنام بكون آباءهم كانوا يفعلون ذلك.

وهكذا فعلاقة الآباء مع آباءهم في الحاضر كما في الماضي هي: الآباء ضالون وهم أورثوا الضلال لأبنائهم، وإذن يجب على الأبناء أن يقطعوا مع آباءهم 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 سورة (بعد سورة النجم حسب تاريخ النزول) وفي نحو ٣١ آية، وقد جاء ذلك، في

الأغلب الأعم في سياق النص: ذم الشرك الذي كان عليه الآباء. من ذلك قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتَهُمَا إِنَّهُ يَرَائِكُمْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ، وَإِذَا قَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٣٨ الأعراف ٢٧/٧ - ٢٨). وهكذا فضلال الآباء ملازم للبشر إذ يرجع إلى آدم وحواء واتباعهما ما زُينَ لها الشيطان: إبليس. ونقرأ في نفس السورة، وفي نفس المعنى أن الله حمل الإنسان مسؤوليته كفرد: فالفرد 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، لَوْ قَوْلُوا إِنَّا لَشُرْكٌ أَبْلَوْنَا مِنْ قَبْلِ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ فَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْبَاطِلُونَ، وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (٣٨ الأعراف ١٧٢/٧).

وتقدم لنا سورة مريم حواراً حياً بين إبراهيم وأبيه حول الموضوع نفسه: ﴿وَإِذْ كَرِهَ الْكَتَابِ إِبرَاهِيمَ إِذْ كَانَ صَبِيغًا نَيًّا، إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا، يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جِئْتُكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْلَكَ صِرَاطًا سَوِيًّا، يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا، يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُسَلِّطَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ عَائِلَتِي مِنَ الرَّحْمَنِ عَذَابٌ شَدِيدٌ لِّأَنَّ الشَّيْطَانَ وَابِعٌ، قَالَ [إِبْرَاهِيمَ] سَلَامٌ عَلَيْكَ سَلَسْتُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا، وَأَعْتَدْتُكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُو رَبِّي عَسَىٰ أَلاَّ أَكُونَ بِذَلِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ (٤٣ مريم ٤١/١٩ - ٤٨). وتأتي سورة لقمان لتشير أن استغفار إبراهيم لأبيه يجب ألا يتخذ قاعدة عامة، بل القاعدة العامة هي عصيان الآباء إذا دعوا أبناءهم إلى الشرك: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِأَبِيهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ، وَوَصِيًّا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَسْبُكَ أُمُّهُ وَهَنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفَصَالُكَ فِي الْعَمَلِ إِنَّ لَكَ عِندَ رَبِّكَ لِمَا تُكَفِّرُ بِهِ لَوْلَا الَّذِي إِتَىٰ مِنَ الصَّيْرِ، وَإِنْ جَاءَكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِرِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبِيهَا فِي السَّيْرِ مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِنَّي مُرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (٣١ لقمان ١٣/٣١ - ١٥).

ولعل مما له دلالة خاصة في هذا الصدد أن القرآن الكريم يقرن بين الآباء عبدة الأصنام وبين المترفين (أصحاب المال المنعمون) من ذلك: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ مِثْلِ مَا تُؤْتِيهِمْ وَإِنَّا لَمُتْرَفُونَ﴾ (٦٢ الزخرف ٢٣/٤٣). وأيضاً: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَاذِبُونَ، وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾ (٥٦ صبا ٣٤/٣٤ - ٣٥). وأيضاً: ﴿وَإِنَّا لَرَدْنَا لَأَنَّكَ قَرْيَةٌ أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَفُتِنَّا بِهَا عَادِيًّا﴾ (٤٨ الإسراء ١٦/١٧). ومحدثنا القرآن عن مصير المترفين في الآخرة: ﴿وَأَصْحَابُ الشَّيْثَانِ مَا أَصْحَابُ الشَّيْثَانِ، فِي سَعِيرٍ وَنَجِيمٍ [رَجَّحَ حُلَّةَ وَمَاءَ]

(٢٩) وتأتي سورة الممتحنة، وقد نزلت بالمدينة، لتؤكد أن استغفار إبراهيم لأبيه إنما كان مجرد دعاء ويجب ألا يتخذ ذلك قدوة، وإنما القدوة للذين قتلوا لقومهم ولما برأه منكم مما تعبدون من دون الله. ثم تأتي سورة التوبة لتؤكد أنه لا يجوز لا للنبي (ص) ولا للمؤمنين معه أن يستغفروا لأبائهم المشركين، كما سنرى لاحقاً.

شديد الحرارة]، وظلَّ مِنْ يَحْمُومٍ [دخان شديد السواد]، لا يبرد ولا كبريم، إيهام كانوا قبل ذلك مُتَرَفِّينَ ﴿٤٤﴾ الواقعة ٤١/٥٦ - ٤٥ أنظر أيضاً: المؤمنون ٣٣/٢٣ - ١٦٤، الأنبياء ١٣/٢١، هود (١١٦/٨١).

والمواقع أن ذكر القرآن الكريم له «المال» وأصحابه، في المرحلة المكية، قد ورد في موقع الدم والوحيد 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 أشياء لا أراها، يزعم أنها كائنة بعد الموت، فإذا وضع في يدي بعد ذلك، ثم يفتح في يديه ويقول: تبا لكما، ما أرى فيكما شيئاً مما يقول محمد^(٣٠)». وكانت امراته أم جميل ترمي الحطاب المشوك في طريق النبي، فنزلت فيها هي وزوجها سورة المسد: ﴿ثَبَّتْ بِدَايِ لَهَبٍ وَتَبَى، مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ، سَبَلَ 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 يُعْفَرُ محمد وجهه بين أظهركم؟ فقيل: نعم. قال: واللوات والعزى لئن رأيتُ يفعل لأطأَنَّ على رقبته ولأعقرن وجهه بالتراب»، فنزل فيه قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾ (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» لرئاسته ونساره: «كَانَ لَهُ الزَّرْعُ وَالضَّرْعُ وَالتَّجَارَةُ» وعدد كبير من الأبناء يعيشون معه في مكة، شهوداً حاضرين، لم يكونوا في حاجة إلى الغياب عنها لتجارة أو غيرها^(٣١)، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿خَرَجْنَا مِنْ حَلَقٍ وَحِيدًا، وَجَمَلتْ لَهُ مَالًا مَّعْدُودًا، وَبَيْنَ شُهَدَاءَ، وَمَهَّدتْ لَهُ نَهْدًا﴾ (٤ المدثر ١١/٧٤ - ١٤)، وفيه نزل قوله أيضاً: ﴿فَلَا تَطْعَمُ الْمَكْذِبِينَ، وَذُوقُوا لَوْ تَذَكَّرْتُمْ فَيَذَعْتُمْ [لو تلتين لهم فيلبون لك]، وَلَا تَطْعَمُ كُلَّ حَلَاكٍ مَّهِينٍ، هَمَّازٌ مَّشَاءَ يَمِيمٍ، مَنَاجٍ لِلخَيْرِ مَعْدُودِيمٍ، حَتَّىٰ بَعْدَ ذَلِكَ زَيْمٍ [غليظ دعي في قومه ادعاه أبوه في الثامنة عشرة من عمره] أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ، إِذَا تَلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا 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، يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ، كَلَّا لَيُبَدِّلَنَّهُ فِي الْمَخَطَمَةِ﴾ (٣٢ الحمزة ١/١٠٤ - ٤).

(٣٠) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٣٥١. وهناك رواية أخرى تربط سورة المسد بقول أبي لهب للرسول (ص) «تبا لك أهذا جعنتاه وذلك حين جمع قومه ليدعوهم إلى الإسلام عندهما أمر بالجهر بالدعوة. 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) الزحمشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعبور الأقاويل في وجوه التأويل، ج ٤، ص ١٨٢.

وكان الوليد بن المغيرة يقول: أنزل هذا القرآن على محمد وأترك أنا عظيم مكة وعروة بن مسعود عظيم الطائف^(٣٣)، فنزل فيه: ﴿وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجلٍ من القرين عظيم، أئتمّ يقسمون رحمة ربك، نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليخذل بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون [من المال]، ولولا أن يكون الناس أمة واحدة [على الكفر] لجمعنا لمن يكفر بالرحمان ليؤمهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون، وليؤمهم أبواباً ومرزقاً [من فضة كذلك] عليها يتكئون، وزخرفاً [ذهباً] وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين﴾ (٦٢ الزخرف ٤٣/٣١ - ٣٥). ونزل في أبي الأشد بن كلدة وكان غنياً قويا شديداً: ﴿لقد خلفنا الإنسان في كيد، أتجسب أن لن يقدر عليه أحد، يقول أهلكت ما لا أبداً [كثيراً]...﴾ (٣٥ البلد ٩/٤ - ٩)، ونزل في أبي سفيان: ﴿وأما من يجمل واستغنى، وكذب بالحنفى، فسئسره للفسرى، وما يفنى عنه ماله إذا ترقى﴾ (١٨ الليل ٩٢/٨ - ١١).

إضافة إلى هذا النوع من الآيات التي نزلت في أشخاص معروفين تنعي 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 الرياء والبخل والتنديد بسلطة المال وطيغياته).

من ذلك مثلاً - وسنقتصر هنا على بعض ما ورد في القرآن المكي مرتباً حسب تاريخ النزول - ما يلي: ﴿فأما الإنسان [الكافر] إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه ونعمه فيقول ربي أكرمني، وأما إذا ما ابتلاه فظنر عليه رزقة فيقول ربي أمنني، كلا بل لا تكرمون اليتيم، ولا تحاضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلاً لما، وتحبون المال حباً جماً﴾ (٩ الفجر ٨٩/١٥ - ٢٠). ويدعو موسى على فرعون وأهله لظغيانهم بأموالهم. ﴿وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اطمس على أموالهم [امسحها] واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم﴾ (٤٩ يونس ٨٨/١٠). والقصص في القرآن هي، كما أشرنا، للمعبرة والذكرى ومن أجل ضرب المثل، وبالتالي فهي مجال للمهاثلة: فموسى هنا كمثل محمد (ص) وفرعون كمثل الوليد بن المغيرة أو غيره من أغنياء قريش. يؤكد هذا المعنى الحكيم العام الصاصر 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 بمعذبين﴾ (٥٦ سبأ ٣٤/٣٥). ونقرأ في سورة الكهف: ﴿واضرب لهم مثلاً رجلين [كافر ومؤمن] جمعنا لأحدهما جنتين من أعناب وحققناهما بنخل وجمعنا بينهما زرعاً، كلنا الجنتين أتت أكلها ولم تظلم منه شيئاً وفجرنا خلاهما مهراً، وكان له [الكافر] ثمر فقال لصاحبه [المؤمن] وهو يحاوره أنا أكثر منك مالاً وأهز نفرأ، ودخل جنه [بستانه] وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن نبيد هذه أبداً، وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيراً منها مثقلاً﴾ (٦٧ الكهف ١٨/٣٢ - ٣٦). ونقرأ في سورة نوح: ﴿وقال نوح رب إنيهم عصوني [أي قومه] وانبوا من لم يرزده ماله رولده إلا خساراً، ومكروا مكراً كُبَّاراً، وقالوا لا نؤمنن أهلكم ولا تدرن وداً ولا سواصاً ولا يفتون ويؤمنون ونسراً [أسماء أصنامهم]، وقد أضلوا كثيراً [من الناس]، فكان

(٣٣) نفس المرجع، ج ٤، ص ٢٥٦.

جزاؤهم الطوفان والفرق)، ولا تزيد الظلمين إلا ضلالاً... وقال نوح رب لا تذر على الأرض من الكافرين تياراً [نزلاً في البحار]، إنك إن تذرهم يغيثوا غيظك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً ﴿٦٩ نوح ٢١/٧١-٢٧﴾.

وكما قرن القرآن بين المترفين وطغيان المال وبين الشرك والضلال قرن كذلك بين المستكبرين والمستضعفين: فالمستكبرون هم المذعُون للمعظمة، ومنه الكبرياء والتكبر والكبر، بمعنى واحد: الظهور بظهر المعظمة، ومنه الكِبائر: «كِبائر الإثم والفواحش». المستكبرون والمترفون هم في صف واحد، إنهم يشكلون «ملا القوم» وهم «الكافرون والمشركون». وفي مقابل هؤلاء: المستضعفون، وهم المضطهدون الذين استضعفهم وأظهم المستكبرون. والمستضعفون هم في الغالب مؤمنون. وفي القرآن مواضع عديدة فيها تقابل ومواجهة بين الطرفين على شكل حوار في إطار قصص الأنبياء مثل قوله تعالى: ﴿قال الملا للذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم أتعلمون أن صالحاً مرسل من ربه قالوا انا بما أرسل به مؤمنون، قال الذين استكبروا إنا بالذي آمتم به كافرون﴾ (٣٨ الأعراف ٧/٧٥ - ٧٦) وأيضاً: ﴿قال الملا للذين استكبروا من قومه لخرجناك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا لو لتفرون في ملتنا...﴾ (نفس السورة ٨٨). وتارة يرد الحوار في «المستقبل»، في الآخرة. من ذلك مثلاً قوله تعالى: ﴿وقال الذين كفروا لن نؤمن بهذا القرآن ولا بالذي بين يديه ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم يرجع بعضهم إلى بعض القول يقول الذين استضعفوا للذين استكبروا لولا أنتم لكانا مؤمنين، قال الذين استكبروا للذين استضعفوا أنحن صددناكم من الهدى بعد إذ جاءكم بل كتمنم بجرمين. وقال الذين استضعفوا للذين استكبروا بل نكر الليل والنهار إذ تأمرتنا أن نكفر بالله ونجعل له أنداداً وأسرنا الندامة لما رأوا العذاب...﴾ (٥٦ سبأ ٣١/٣٤ - ٣٣) وتكرر نفس المواجهة في مكان آخر، ولكن هذه المرة بين آل فرعون: ﴿وإذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تَبَعاً فهل أنتم مُنْتَوُونَ عَنَّا نصياً من النار، قال الذين استكبروا إنا كُلٌّ فيها إن الله قد حكم بين العباد﴾ (٥٨ غافر ٤٠/٤٧ - ٤٨). وبكيفية عامة: ﴿ويرزوا لله جميعاً فقال الضعفاء للذين استكبروا، إنا كنا لكم تَبَعاً فهل أنتم مُنْتَوُونَ عَنَّا من عذاب الله من شيء قالوا لو هدانا الله لهديناكم سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص﴾ (٧٠ إبراهيم ٢١/١٤).

- ٦ -

ومن الكلام عن المستضعفين والمستكبرين على مستوى القصص وضرب المثل للذكرى والعبرة وبناء الوعي وتشكيله تنتقل إلى وضعية الفريقين كما عاشتها الدعوة المحمدية في مكة على مستوى الواقع اليومي. لنبدأ بالمستضعفين لأن الكلام عنهم يتدرج في إطار «العقيدة»، إذ لم تكن لهم قبائل ولم يكن لهم مال، فلوكهم إذن مُجَلَّدُهُ «العقيدة» وليس «القبيلة» ولا «الغنيمة».

سبق أن أشرنا إلى أن المسلمين الأوائل كانوا من أحداث الرجال وضعفاء الناس. أما أحداث الرجال فهم أولئك الذين أسلموا وهم أطفال أو شبان وكانت لهم قبائل تحميهم وتمنعهم من أن يُصيِّبهم أنى من أية جهة لأن إيداءهم، سواء بسبب معتقداتهم أو

بسبب آخر هو عنوان 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 عدي) وعثمان بن مظعون وأولاده وحاطب بن الحارث وأخوه (جمع) وخنيس (من سهم) وأبو عبيدة بن الجراح (من الحارث بن فهر) وسليط بن عمرو وأخوه حناب (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 أغنى 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 وليست لهم منعة ولا قوة فكانت قريش تعذبهم بالرمضاء بأنصاف النهار ليرجعوا عن دينهم»^(٣٣)، وذلك عندما دخلت الدعوة المحمدية في مرحلة الجهر وأخذ النبي يتهاجم على آلهة 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 ويطره على ظهره في بطحاء مكة ثم يامر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره فيقول له: لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد وتعيد 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 العنسي 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»، قيات ياسر تحت التعذيب. «واقفلت امرأته سبية القول لابي جهل فطعتها في قلبها بحربة في بديه فماتت وأما عمار فقد نجا بنفسه عندما أضطر إلى النطق تحت التعذيب بما طلب منه أبو جهل. وكانت قريش يضربون المسلم من المستضعفين «ويحيمونه ويحطون حتى ما يقدر أن يتوي جالاً من شدة الضر الذي نزل به حتى يعطيهم ما سألوه من الفتنه، حتى يقولوا له: اللات والعزى إلهك من دون الله، فيقول: نعم، حتى أن الجعل لم يبرهم فيقولون له: أهذا الجعل إلهك من دون الله، فيقول: نعم، اغتداء منهم عما يبلغون 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 والتهدية 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 من كانت لهم قبائل تحميهم فكانت تختلف: لقد كان أبو جهل «إذا سمع بالرجل أسلم، له شرف ومنعة أتية وأخزاء وقال: تركت دين أبيك وهو خير منك، تُسْفِهَنَّ جَلْمَكَ وَتَلْقِبَنَّ رَأْيَكَ وَتَنْضَعَنَّ شَرَفَكَ. وإن كان تاجراً قال: والله لَتُكْسِدَنَّ تِجَارَتَكَ وَلَتُهْلِكَنَّ مَالَكَ، وإن كان ضعيفاً ضربه وأغرى به»^(٣٦). وكان أبو جهل يتجول في الأسواق ويقول للتجار ضاعفوا السعر على أصحاب عمدة وقاطعوهم ولا تشتروا منهم وأنا أعوض لكم ما تخسرونه 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 ويحبون فيها رفاغماً من الرزق وأماناً ومتجراً حسناً»^(٣٨).

وهاجر فريق من المسلمين إلى الحبشة في السنة الخامسة من بدء نزول الوحي، وكان عدد الذين هاجروا ثلاثة وثمانين 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 جحج 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 متحركها 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 إيذاء وتعذيب أو قتل اتباعها من غير العبيد والموالي، ثم لماذا ربطوا محاربتهم العنيفة للدعوة المحمدية بهجوم الرسول (ص) على آلهتهم وأصنامهم؟

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

(٣٦) نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢٠.

(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 سلطنة 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 النعرة والتناصر 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 انتهاءً يميزها عن مجموعات أخرى مماثلة، ويفصلها عنها بحيث تكون العلاقات بين الطرفين علاقات تعارض وتنافس وصراع يحكمها « مفعول القبيلة » في معناه الصدامي، وهو ما يمكن أن نطلق عليه « قانون الصراع القبلي » وفحواه: «أنا وأخي على ابن عمي وأنا وابن عمي على الغريب». 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 فيما بعد. أما الآن فنستصر اهتمامنا على مفعول « القبيلة » بمعنييه كما ظهر في مكة والمدينة زمن الدعوة.

- ١ -

يبدأ تأريخ 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). ويتهي نسب قهني إلى فهر، وهو الملقب بقريش، ثم يرتفع به النسابون 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 إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. ويرفع النسبون شجرة النسب هذه إلى اسماعيل بن إبراهيم 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، لنهتّم 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 عدي بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر؛ (٥) بنو جمح بن عمرو بن هصيص بن عدي بن كعب بن لؤي. . . (٦) بنو سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي. . . (٧) بنو تيم 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 معنوية نافذة ولكن غير قهرية، لشيوخ 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 بقضاة 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 جدتهم 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 مستعيناً في ذلك بقضاة 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 محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا [وآخرون]، سلسلة تراث الإسلام؛ ١ (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥)، ج ١، ص ١٢٤.

حجاية الكعبة وسقاية الحجاج ورفادتهم (أي إطعامهم)، إضافة إلى حمل 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 حجاية وسقاية ورفادة... إلخ، وقد أورت هذه الوظائف لأبنائه من بعده فقام بنو عبد مناف - بنو عَمِّهم - ينافسونهم على السيادة ووظائفها، واشتد الصراع بين الطرفين فتحالفت كل منها مع من مال إليه من القبائل القرشية الأخرى، فأصبحت قريش كتلتين: بنو عبد مناف وقد حالفتهم بنو أسد وبنو زهرة وبنو تميم وبنو الحارث بن فهر من جهة، وبنو عبد الدار يحالفهم بنو مخزوم وبنو جحج وعدي من جهة أخرى، بينما بقي بنو عامر وبنو محارب على الحياد. (سمي الفريق الأول بـ «المطيين» لأنهم غمسوا أيديهم في جفنة من الطيب عند عقد الحلف بينهم، بينما سمي الفريق الثاني بـ «لَعَقَةُ الدَّم» لأنهم غمسوا 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 لبيني عبد مناف والحجاية واللواء والندوة لبيني عبد الدار^(٢).

غير أن مثل هذه التحالفات التي تجري على صعيد الإطار القبلي الموسع لم تكن لتقضي على التنافس بين «أبناء العم» داخل الحلف الواحد. وهكذا فالتنافس والصراع سرعان ما نشأ 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 رُكْح (مساحة أرض) في ملك ابن أخيه عبد المطلب بن هاشم. فاستغاث هذا الأخير برجال قومه فلم يجيبوه وقالوا له لسننا بداخلين بينك وبين عمك، فاضطر إلى الكتابة إلى أخواله بني النجار بيثرب (المدينة)، وكانت زوجة هاشم منهم، فأغاثوه وجاءوا 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 تَمِيْمُونَ 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 أضر نفعاً وأرفع مكانة، وتواهدنا على خمسين ناقة تنحر بمكة يدفعها المنهزم ويجلو عنها عشر سنين، واحتكما في ذلك إلى كاهن خزاعة فحكم بينهما بقوله - وهذا نموذج من سجع الكهان: «والقمر الباهر، والكوكب الزاهر، والنعيم الماطر، وما يالجو من طائر، وما اهتدى 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 نفييل بن عبد العزي، جد عمر بن الخطاب، فحكم لعبد المطلب. وقدم ذات مرة أحد التجار اليمنيين إلى مكة وباع سلعة إلى العاصي بن وائل، زعيم بني سهم، فأبطأ هذا الأخير في دفع الثمن إليه وماطله كثيراً حتى تيسر، فجاء اليمني 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 «تعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يتجولوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن 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 «المطييين». ولم يبق خارجة، 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» (لغة 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 وأمد 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 للنصرة 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 يتعمى إليها بالنسب أو بالخلف أو بالجوار يهدد باشعال نار حرب أهلية شاملة، وهذا ما يفسر كون خصوم الدعوة المحمدية، من بني مخزوم وبني أمية وغيرهم، لم يستطيعوا إيداء 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: وما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه. بالفعل ذلك ما حدث مع رسول الإسلام. تذكر مصادرنا التاريخية أنه عندما جاء الوحي إلى النبي (ص) يأمره أن «اصدع بما تومر وأندر عشيرتك الأقربين»، دعا رجال عشيرته بني هاشم «ومعهم نفر من بني المطلب بن عبد مناف فكانوا خمسة وأربعين رجلاً»، ولما اجتمعوا خطب فيهم فقال: وإن الرائد لا يكذب أمه، والله الذي لا إله إلا هو إني رسول الله إليكم خاصة وإلى الناس عامة، والله لتموتن كما تنامون، ولتبعثن كما تنشقظون، ولتجلسن بما تعملون، وإنها الجنة أبداً أو النار أبداً. فقال أبو طالب (عم النبي): ما أحب إلينا معاونتك وأقبلنا لتصبحك وأشد تصديقنا لحديثك، وهؤلاء بنو أهلك يجتمعون وأنا أحدهم، غير أني أسرعهم إلى ما تحب فامض لما أمرت فوالله لا أزال أحوطك وأمنعك، غير أن نفسي لا تظلمني على فراق دين عبد المطلب. فقال أبو لهب: والله السوء، خذوا على يديه قبل أن يأخذ غيركم. فقال أبو طالب: والله لمنعه ما بقينا^(٥). ومعلوم أن محمداً (ص) كان قد توفي والده عبدالله وهو جنين في بطن أمه (أو صبي في المهد) 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 ألد خصوم الدعوة المحمدية.

ومهما يكن، فالشائبة تاريخياً أن أبا طالب هو الذي منع وحي النبي (ص) من أذى قريش، 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 البخري 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 مخزوم، والوليد بن المغيرة بن عمرو بن مخزوم، ونبيه ومنبه ابني الحجاج بن حذيفة بن سعد بن مهم، 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 وعاب ديننا وسفه أعلامنا وذل آباءنا، فإما أن تكفه عنا وإما أن نحمل بيننا وبينه، فإنك على مثل ما نحن عليه من خلافه فنكفركه». وعندما لاحظوا أن محمداً (ص) يمضي في التهجم على آلهتهم ذهبوا ثانية إلى أبي طالب وقالوا له، مهلدين: «إنا قد استينك من ابن أخيك فلم تنه عنه، وإنا والله لا نصبر على هذا من شتم آباءنا وسفه أعلامنا وعيب أمتنا حتى تكفه عنا أو نازله وإياك في ذلك حتى يهلك أحد الفريقين». أخبر أبو طالب محمداً ابن أخيه بتهديد قريش فيما نال منه ذلك شيئاً، بل مضى على نفس النهج الذي كان عليه. فاجتمع رؤساء قريش وقرروا هذه المرة مساومة أبي طالب وإخراجهم، فذهبوا إليه

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

بعمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي وقالوا له: «يا أبا طالب هذا عمارة بن الوليد أتتد [أقوى] فني في قريش وأجمله، فخذك فلك عطفه ونصره وأخذك ولدك فهو لك، وأسلم إلينا ابن أخيك هذا الذي خالف دينك ودين آبائك وفرق جماعة قومك وسفه أعلامهم، فقتله، فإنما هو رجل برجل». رفض أبو طالب هذا العرض بقوة. وعندما رأى كبار قريش أن أبا طالب ماضٍ في حماية ابن أخيه، أرادوا الضغط عليه وعلى النبي (ص) بأسلوب آخر «فوثبت كل قبيلة على من فهم من المسلمين (المستضعفين) يعذبونهم 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 دونه، فلجتموا إليه وقاموا معه وأجابوه إلى ما دعاهم إلا ما كان من أبي هب»^(٦) فإنه استمر في معاداته لمحمد (ص).

أصبح الرسول الآن محمياً 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 «مر برسول الله (ص) عند الصفا فأذاه وشتمه... ومولاه لعبد الله بن جدعان [من تيم حلفاء بني هاشم] تسع ذلك... فلم يلبث حمزة بن عبد المطلب (رضي) أن أقبل متوشحاً قومه راجعاً من قصص له... فقالت له يا أبا عمارة [كنية حمزة] كورأيت ما لقي 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 خاطبه غاضباً: «أتشتمه وأنا على دينه، أقول ما يقول، فرد ذلك عليّ إن استطعت؟ فقام رجال من بني مخزوم لينصروا أبا جهل». غير أن هذا الأخير خاف أن يتطور الأمر إلى حرب قبلية 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 موعود فندم وبقي متردداً فترة من الزمن قرر بعدها اعتناق الإسلام، فذهب إلى الرسول (ص) يخبره بذلك^(٨).

وفي ملايات «قبلية» مماثلة كان إسلام عمر بن الخطاب. ذلك أن أخته فاطمة كانت قد أسلمت هي وزوجها وكانا يخفيان إسلامهما 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... فلقيه نعيم بن عبد الله فقال له: أين تريد يا عمر. فقلل: أريد محمداً، هذا الصابي الذي فرق أمر قريش... فقتله. فقال له نعيم: والله لقد غرتك نفسك من نفسك يا عمر، أتري بني عبد مناف تاركيك تمشي على الأرض وقد قتلت محمداً (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) وأصاف قائلاً: «أفلا نرجع إلى أهل بيتك فنقيم أمرهم. قال: وأي أهل بيتي؟ قال: خنتك وابن عمك... وأختك فاطمة بنت الخطاب، فقد والله أسلمها، فرجع عمر ويطش بأبن 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 ويطبقة.

(٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٢٩١.

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

وهكذا فكل شيء يجري في «القبيلة» لا بد أن يخضع لمنطقها. غير أن منطق «القبيلة» ليس وحيد الاتجاه. وهكذا فلما رأَت قريش أن صفوف محمد (ص) وأصحابه قد تعززت بإسلام حمزة وعمر بن الخطاب، وأن الإسلام أخذ يفتشو بين القبائل «اجتمعوا واتمروا إن يكتبوا كتاباً يتعاقبون فيه علي بن أبي هاشم وبني المطلب على أن لا يتكفروا إليهم ولا يتكفوهم ولا يبيعوهم شيئاً ولا يتاعونه منهم. فلما اجتمعوا لذلك كتبوا في صحيفة ثم تعاهدوا وتوافقوا على ذلك ثم علقوا الصحيفة في جوف الكعبة توكيداً على أنفسهم... فلما فعلت قريش ذلك اتعازت بنو هاشم وبني المطلب إلى أبي طالب بن عبد المطلب فدخلوا معه في شعبة [خارج مكة بين جبلين] واجتمعوا إليه. وخرج من بني هاشم أبو هاشم» 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 أملاها منطق «القبيلة» فإن «القبيلة» ليست منطقاً وحسب بل هي وجدان أيضاً. وهكذا سينقض وجدان «القبيلة»، ما أيرمه عقلها. ذلك أن شخصاً يدعى هشام بن عمرو بن ربيعة من بني عامر بن لؤي (وقد كانوا على الحياد بين المطيبين 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 يتقدم أبو جهل من بني مخزوم وأبو سفيان من بني أمية وقالوا له: «يا أبا طالب إنك منا حيث قد علمت، وقد حضرك ما ترى وتحرفنا عليك، وقد علمت الذي بيننا وبين ابن أخيك، فادعه فنخذ له منا ونخذ لنا منه ليكف عنا ونكف عنه وليدعنا وديننا وتدعه ودينه. فبعث إليه أبو طالب، فجاءه فقال: يا ابن أخي: هؤلاء أشراف قومك قد اجتمعوا لك ليعطوك وليأخذوا منك. فقال رسول الله (ص): نعم، كلمة واحدة تعطونها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم. فقال أبو جهل: نعم وأبيك. وعشر كلمات. فقال: تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه. تصفقوا بأيديهم ثم قالوا: أتريد يا محمد أن تجعل الآلهة لها واحداً إن أمرك لعجب. 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 بمعطيكم شيئاً عما تريدون فانطلقوا وأمضوا على دين آبائكم». ويقول المفسرون إنه في هذا الحادث نزل قوله تعالى: ﴿ص»، والقرآن في الذكر، بل الذين كفروا في هزة وشقاق [. . .] وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذاب، اجعل الآفة لها واحداً إن هذا لشيء عجيب، وانطلق الملا منهم أن امشوا واصبروا على آلتكم إن هذا لشيء يراد﴾ (٣٨ ص ١/٣٨ - ٦).

ويموت أبو طالب هو وخديجة زوج النبي في سنة واحدة (قبل الهجرة إلى المدينة بثلاثة أعوام) ويحسد النبي نفسه وجهاً لوجه أمام قريش، لا أحد يمنعه ويحميه فخرج إلى الطائف ويلتمس النصرة من ثقيف والمنعة 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 يجيره فأجاره «وأصبح المطعم وقد ليس سلاحه هو وبنوه وبنو أخيه فدخلوا المسجد [الحرام - الكعبة] فقال له أبو جهل: أيجير أم متابع؟ قال: بل يجير. قال: قد أجرنا من أجزت، 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)، ويقولون كذلك حتى بعد أن هاجر إلى المدينة، فقد كان عمه العباس وآخرون من بني هاشم على اتصال به يمدونه بالأخبار. يدل على ذلك أن الرسول (ص) قال لأصحابه يوم بدر: إني 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 جاؤوا أصلاً لانقاذها. 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 منطلق «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب»، وهو «المنطق» الذي كان يحرك لدى بني أمية عاطفة النعرة 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 قريش المعادين للنبي، رد عليه قائلاً: «وما تنكرون أن يكون منا نبيٌّ أو ملكٌ»^(١٣). ومن ذلك أيضاً ما يروى من أن النبي (ص) مرَّ على أبي جهل وأبي سفيان وهما يتحدثان، فلما رآه أبو جهل ضحك وقال: هذا نبي بني عبد مناف. فغضب أبو سفيان وقال: اتنكرون أن يكون لبي عبد مناف نبيٌّ»^(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 الحبشة عندما شاع خبر تصالح قريش مع النبي، وكان هذا الرجل مخزومياً. فقد «مشى إليه رجال من بني مخزوم فقالوا له: يا أبا طالب لقد منعت منا ابن أخيك عمداً فما بالك ولصاحبنا تمتعنا منا. قال: إنه استجارني وهو ابن أخي، وإن أنا لم أمتع ابن أخي لم أمتع ابن أخي. فقال أبو جهل فقال: يا معشر قريش، والله لقد أكثرتم على هذا الشيخ [أبي طالب]، ما تزالون تؤثرون عليه في جواره من بين قومه. والله لتنتهنَّ عنه لو لقنتمنَّ 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 والأخس 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 الأخس 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: «تأزعتنا نحن وبني عبد مناف: اطعموا فاطمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فاعطينا، حتى إذا تهاجرتا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي بأنبي السوء من السماء، فمتى ندرك مثل هذا. والله لا نؤمن به أبداً ولا نصلقه»^(١٦). ومن قبيل هذا ما يروى من أنه في موقعة بدر خلا أبي بن شريق بأبي جهل فقال له: «أتري 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 والرفادة والمشورة ثم تكون فيهم النبوة فأبي شيء يقر 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، وبهامش لباب النحول 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 السهلي، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام،

٣ ج (بيروت: دار المعرفة، [٥. ت. ٥]، ج ٣، ص ٨٢.

وهكذا فقبيلة بني مخزوم نفسها شأنها في ذلك شأن القبائل الأخرى لم يكن موقفها واحداً وثابتاً في جميع الحالات: فإذا كانوا كجموعة يظهرُون متحدِين ضد بني هاشم ومتصافِين مع بني أمية فإنهم كانوا محكومِين، 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: «إنا قد أردنا أن نعاتب هؤلاء الغتية (الذين أسلموا من بني مخزوم وكانوا ثلاثة) على هذا الدين الذي احدثوا فإننا لا نأمن ذلك في غيرهم». قال: هذا، فعليكُم به فعاتبوه ولباكم نفسه... فاقسم بالله لئن قتلتموه لأقتلن أشرفكم رجلاً»^(١٨).

- ٤ -

هذه العلاقات القبلية المعقدة لم تكن تسمح لفريش بتصفية رجال الدعوة المحمدية لأن أي اعتداء جسدي/دعوي على أي فرد من أعضاء القبيلة كان سيفجر الوضع في مكة تفجيراً، سيشتعلها 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 المخيال 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 مخزوم.

وأمام هذا «الثبات» في العلاقات القبلية في مكة وما رافق ذلك من تعذيب المتضعفين الذين لا قبائل لهم تحميهم، واضطهاد ومضايقة أبناء القبائل، اضطر النبي إلى إيجاد هؤلاء إلى الحبشة مهاجرين، إذا لم يعد من الممكن للدعوة المحمدية أن تنشق لنفسها طريقاً للانتشار والانتصار إلا إذا نجحت في كسر هذا الطوق القبلي، وهذا ما لم يكن من الممكن حدوثه 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 مواسم الحج علّه يجد من بينها قبيلة تستجيب للدعوة وتقدم لها القوة العسكرية الخارجية المطلوبة^(١٩). وكما

(١٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٢٦.

(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 السب الذي حمل النبي (ص) على ذلك هو حدث 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 نتحدث عنها هنا: استراتيجية البحث عن حليف في القبائل العربية للتمكن من ضرب فريش من الخلف، وهذا ما كان يتطلب إقراع الساحة من المسلمين أبناء القبائل القرشية حتى لا تتخذهم فريش رهائن تضغط بهم على النبي في حال التحالف مع «قوة خارجية» أو تحملهم على الإزداد عن الإسلام بدعوى تحالف محمد مع عدو خارجي.

سنرى تعاملت معه القبائل التي خاطبها على أساس أن الأمر يتعلق بـ «مشروع سياسي»
ففاوضته انطلاقاً من حساباتها السياسية .

وهكذا أخذ النبي (ص) يتردد على الأسواق في مواسم الحج ، فعرض نفسه على قبيلة
كنزة فأبوا عليه ، وعلى قبيلة كلب فلم يقبلوا منه ، وأتى بني حنيفة « فلم يكن لحد من العرب اتج
عليه رداً منهم»^(٢٠) . وعرض نفسه على بني عامر بن صعصعة فقال رجل منهم : « والله لو اتى أخذت
هذا الفتي من قريش لاكلت به العرب» ثم أخذ يفاوض النبي فقال له : «أرايت إن نحن بايعتك على
أسرك ثم أظهرك الله على من خالفك ، أليكون لنا الأمر من بعدك؟ فقال النبي : الأمر إلى الله يضعه حيث
يشاء . فقال له : افتهدتْ نجورنا للعرب دونك ، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا ، لا حاجة لنا بأمرك»^(٢١) .

ثم أتى مجلس شيان بن ثعلبة ، ومعه أبو بكر - كما كان الشأن في الغالب 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 سألمهم : «أؤقذ بليتكم أنه رسول الله؟ فما هوذا» . فرد عليه أحد رؤسائهم ،
مفروق بن عمر : «قد بليتنا أنه يذكر ذلك ، فإلى ما تدعو إليه يا أبا قريش؟» . فتقدم رسول الله (ص)
فقال : «أدعو إلى شهادة أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأني رسول الله ، وإلى أن تؤوبوني وتتصروني فإن
قريشاً قد ظاهرت على أمر الله وكذبت رسوله واستختت بالباطل عن الحق» فقال مفروق : «هذا هانء بن
قيصة شيخنا وصاحب ديننا» فقال هانء : «قد سمعت مقاتلك يا أبا قريش ، وإني أرى أن تُركنا ديننا
واتباغنا إليك على دينك لمجلس جلسته إلباء ليس له أول ولا آخر ، زلة في الرأي وقلة نظر في العاقبة ، وإنما
تكون الزلة من العجلة . ومن ورائنا قوم نكروا أن تعقد عليهم عقداً ، ولكن ترجع وترجع ، وتنتظر وتنتظر» ثم
قال : «وهذا المثنى بن حارثة شيخنا وصاحب حربنا» . فقال المثنى : «قد سمعت مقاتلك يا أبا قريش .
والجواب هو جواب هانء بن قيصة . . . وإنما نزلنا بين حريمان الهامة والسياسة . . . أنهار كسرى ومياه
العرب . فلما ما كان من أنهار كسرى فذنب صاحبه غير مغفور وعذره غير مقبول . وأما ما كان من مياه العرب
فذهبه مغفور وعذره مقبول . وإنما نزلنا على عهد أخذنا علينا كسرى أن لا نَحْبِثَ حَدَثاً ولا نُؤْوِي مُجْدِثاً ، وإني
أرى هذا الأمر الذي تدعوننا إليه هو مما تكرهه الملوك ، فإن أحببت أن تُؤويناك وتتصرك بما يلي مياه العرب
فعلنا» . فقال رسول الله : «ما أسأتم في الرد إذ أفصحتم بالصدق ، وإن دين الله لن ينصره إلا من حاطه
من جميع جواربه»^(٢٢) . قال الراوي : «ثم دفعنا إلى مجلس الأوس والخزرج فما نهضنا حتى بايعوا
النبي (ص) . . .»^(٢٣) .

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

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

(٢١) نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٤٢٥ .

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

واستراتيجية .

(٢٣) السهيلي ، الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لإبن هشام ، ج ٢ ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

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

كانت تسكن يثرب قبيلتان يمانيتان، 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 حروبهم «يوم معبس ومضرس»، انهزم فيه الأوس وهزيمة فبحة لم يتزموا مثلها، فاضطر قسم منهم إلى موادة عدوهم الخزرج بينها رفض قسم آخر منهم، وهم بنو عبد الأشهل، فأبوا إلا الاستعداد لأخذ الشار ثم سارت الأوس إلى مكة لتتحالف فريشاً على الخزرج وأظهروا أنهم يريدون العمرة^(٢٤). وهناك في مكة التقى بهم محمد (ص) وتعرف على قضيتهم وقال لهم: «هل لكم فيما خير لكم مما جئتم له» فبدعاهم إلى الإسلام وشرح لهم قضيتهم فتحمس لها أحدهم، وكان شاباً وقال: «هذا والله خير مما جئنا به»، فنهز رئيس الوفد قائلاً ودعنا منك فقد جئنا لغير هذا فكت^(٢٥). ثم مضى وفد الأوس في مهمته فمعد حلفاً مع قريش، غير أن أبا جهل زعيمهم كان غائباً، فلما عاد أنكره وصمى في فسخه.

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، تتبعه نعثلكم معه قتل عاد وإرم». فلما كلمهم الرسول (ص) قال بعضهم: «نعلمون والله إنه لنبى الذي توعدكم به يهود، فلا تسيبتمكم إليه. فأجابوه - أجابوا محمداً (ص) - فيما دعاهم إليه بأن صدقوا وقبلوا منه ما عرض عليهم من الإسلام، وقالوا إنا قد تركنا قومنا، ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، فمضى أن يجمعهم الله بك، فتقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك ونعرض عليهم الذي أجبناك إليه من هذا الدين^(٢٧). وفي العام التالي جاء وفد منهم يتكون من إثني عشر رجلاً فالتقوا بالرسول (ص) في «العقبة» وبايعوه 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 ٦٦، 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 يؤمّه بعض^(٢٨) وهكذا أخذ الإسلام ينتشر في المدينة.

وفي العام التالي، وأثناء موسم الحج كذلك، قدم إلى مكة وقد يثرب وكان يضم ثلاثة وسبعين رجلاً وامرأتين من المسلمين. فتواعد المسلمون أثناء الموسم مع النبي (ص) في «العقبة» مرة أخرى، فتسللوا 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 هو على مثل رأينا فيه فهو في عز من قومه ومنعة في بلده، وإنه قد أتى إلى الانحياز اليكم والمحقوكم بكم، فإن كنتم ترون أنكم وافقون له بما دعوتوه إليه وما نعوه عن مخالفه، فأنتم وما تحمّلتم من ذلك، وإن كنتم ترون أنكم مسلموه وخابئوه 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 مما تمنون به نساءكم وأبناءكم» فوافقوا. واستدرك أحدهم قائلاً: «يا رسول الله إن بيننا وبين الرجال حباً وأنا فأطعموها، يعني اليهود، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا» فأجابهم الرسول (ص): «بل الدّم الدم، الهدم الهدم» أي ما هدمتم من الدماء أهدمه والعكس أيضاً، ثم أضاف «أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم وأسألم من سألتهم» ثم طلب منهم أن يعينوا اثني عشر نقيباً يتوبون عنهم فعينوا تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس فبايعوه وبايعهم، وتلك هي العقبة الثانية^(٢٩)، وبيعتهما «بيعة الحرب»^(٣٠).

افترق الطرفان ففضل وفد 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 بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت سوامع ويبع وصلوات مساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً وليصرن 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 اليهم من المسلمين أمر رسول الله (ص) أصحابه من المهاجرين من قومه ومن معه بمكة من المسلمين بالخروج إلى المدينة والهجرة إليها والمحقوكم باخوانهم من الأنصار»^(٣١) فخرجوا جماعات ووحدانا، رجالاً ونساء، ثم التحق بهم في النهاية رسول الله (ص) ومعه أبو بكر، كما هو معروف.

مع الهجرة إلى المدينة تنتهي مرحلة وبتدئ 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 التشييري السلمية 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 مشتق 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 للدولة 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، تعلمن والله ليضعفن أهلكم، ثم ليغنغن عنكم ليس فما راع، ثم ليقولن له زيه، وليس له ترجمان ولا حاجب مجيبه دونه، ألم باتك رسولك فبلغك، وآتيتك مالا وأفضلت عليك، فما قدمت نفسك؟ فليتنظرن بيناً وشمالاً فلا يرى شيئاً، ثم لينظرن قدماه فلا يرى غير جهنم. فمن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بشق من تمره فليفعل، ومن لم يجد فبكلمة طيبة، فإن بها تجري الحسنة عشر أمثالها إلى سبعمئة 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 «المؤاخاة»: فأخى بين المهاجرين بعضهم مع بعض، وبينهم وبين الأنصار، وكانت المؤاخاة على «الحق والمساواة»^(٣٣) بما في ذلك حق التوارث. فالرجل يرث صاحبه الذي تأخى معه حتى ولو لم يكن من أقاربه. 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 تحدثنا عنهم في المرحلة المكية، 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 - ٥٠٦.

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

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

هذا عن مسألة «الميثاق»، 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 بالمهمة التي كانت من أجلها الهجرة إلى المدينة. في هذا الإطار، ومن هذا المنظور يجب أن نقرأ «الصحيفة»/المعاهدة التي كتبها الرسول (ص) بين المهاجرين والأنصار واليهود حتى لا نخرج 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: «كتب رسول الله (ص) كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم»^(٣٥). فـ «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، أنهم أمة واحدة من دون الناس». وهكذا فالطرف الأول في المعاهدة قسماً: مؤمنون... ومسلمون (من قريش ويثرب ومن لحق بهم). وهذا التمييز بين «المؤمن» و«المسلم» في ذلك الوقت كان له معنى خاص، توضحه الآية التي نزلت فيها بعد ونصها: «قال الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا أمر الله وبراهه ولا يقنكم [لا يتقاكم] من أصلكم شيئاً إن الله غفور رحيم» وتأتي الآية التي بعدها لتحدد هوية المؤمن: «إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون» (الحجرات ١٤/٤٩ - ١٥). أما مجرد «المسلم» فهو من أعلن الخضوع للإسلام، ويميز 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». أما مجرد «المسلم» لإسلامه «سياسي» (الاعتراف بالدين الجديد وبسلطة 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 العداوة والحقد لمحمد وأصحابه. وبما أنهم قد أعلنوا إسلامهم فلقد كان اسم «الاسلام» 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.

فئات المؤمنين والمسلمين، المهاجرين والأنصار والمسلمين من أهل يثرب، تواصل العمل به «القانون» الذي كانت تعمل به، قبل الإسلام، في مجال أخذ الدييات واعطائها، مع التزام المعاملة الحسنة ل«أسرى» والعمل بالعدل في اقتدائهم: «المهاجرون من قريش على رباعتهم يتعاقلون»^(٣٦) بينهم، وهم يُقَدُّون عانيهم^(٣٧) بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وينو عوف على رباعتهم يتعاقلون معاقلمهم الأولى وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وينو ساعدة... وهكذا تذكر الصحيفة أهل يثرب طائفة طائفة. ثم تنص الصحيفة على التضامن والتكافل بين المؤمنين بعضهم مع بعض: «ان المؤمنين لا يتركون مفرحاً [مثلاً بالديون] بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل، ولا يخالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وان المؤمنين المتقين [هم جميعاً] على من بنى منهم أو ابنتى صبيحة ظلم [عظيم ظلم] أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر ولا ينصر كافرأ على مؤمن، وإن ذمة الله واحدة، يُجِيرُ عليهم أديانهم [إذا أجاز الضعيف منهم أحداً فإن ذلك يلزم الجميع]. وإن المؤمنين بعضهم موالي [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 يعقده المسلمون جميعاً: هو من اختصاص الدولة وليس من اختصاص القبيلة]، وإن كل غزاة غزت معنا يعقب بعضها بعضاً [الخروج للغزو والقتال يكون بالتناوب بين القبائل]، وإن المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دعاءهم في سبيل الله [دعائهم في الجهاد تكافئة، القوي كالضعيف]، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه». وإنه من اعتبط مؤمناً قتلاً عن بيته فإنه قودُ به إلا أن يرضى ولي المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقرُّ بما في هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثاً (= يحمي جانباً ويحول 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، فقرر الصحيفة في شأنه ما يلي: «وان اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين» (= يتحملون نصيبهم من نفقات الحرب التي يشاركون فيها مع المؤمنين) وانهم بجميع طوائفهم يشكلون في هذا المجال، مجال الحرب. «أمة» (= جماعة) واحدة مع المؤمنين. وهكذا فـ «ان يهود بني حوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليتهم وانفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتق [= لا يضر] إلا نفسه وأهل بيته، وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف...»، وهكذا بالنسبة لجميع طوائف اليهود. وتضيف الصحيفة: «وانه لا يخرج منهم - من اليهود - أحد إلا بإذن محمد (ص)، وإنه لا يتحجز على ثأر جرح، وإنه من فتك، فإنه فك 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 والنصيحة، 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. يتعاقلون: يعطون دييات قتلهم.

(٣٧) عانيهم: أسيرهم.

«إن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مُضَارٌ ولا آثم، وإنه لا تُجَارُ حرمة إلا يثرب أهلها» [= أهل يثرب]. ومن جهة أخرى: «إن بينهم [المتعاقدين هذه الصحيفة] النصر على من ذمهم 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 يجبر أي شيء لقريش، وبمعنى 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 يجبر مُشرك [= من أهل يثرب] مالا لقريش ولا نفسا ولا يحول 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 اختلافتم 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 يُخاف فساده فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله (ص) وإن الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وأبره».

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

تلك هي «الصحيفة» الشهيرة التي هي بمثابة «نظام داخلي» للجماعة المؤمنين والمسلمين، في شؤون الجنائيات والحرب خاصة، من جهة، ومعاهدة بين الرسول وبين اليهود من جهة ثانية، «معاهدة حرية» 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 بالاذن بالهجرة، كما بينا 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 أضرت 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 وتنافس، فإنها لا تضر «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 خصوصها، 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) أولاً، ولأصحاب العشائر والقبائل من المسلمين ثانياً، فكانت من هذه الناحية عاملاً أساسياً في بقاء الدعوة حية تبحث لنفسها عن طريق لكسر الطوق القبلي المقروض عليها.

وهناك جانب آخر قامت فيه «القبيلة» بدور مزدوج، سلبي وإيجابي معاً. ففي بداية الدعوة، وفي العهد المكي 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 ينسلخ من قبيلته أو يقوم بعمل يتحداها به، لا يمكنه أن يعيش بمفرده بل لا بد له من الانتهاء 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 تبعه وتسير معه في نفس الاتجاه. وهكذا فالملاقات في «الأمة» لا تقوم على النسب كما هو الحال في «القبيلة» بل إنها تقوم على الاشتراك في القصد والاتجاه واتباع إمام، أي قائد.

مفهوم «الأمة» يتجاوز «القبيلة» ويعلو عليها، ولكنه مع ذلك لا يلغيها، إذ ليس من شرط قيام «الأمة» انقضاء «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. قد «أمة» الدعوة المحمدية التي كانت «صحيحة النبي» عقد ميلادها الرسمي، وفي نفس الوقت نظامها الداخلي، كانت تتكون منذ البداية من مجموعات قبلية: 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 الانتماء إلى «الأمة» 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 ينسبون عنها في ذلك. بعد هذا تأتي مرحلة الانتماء الفردي، العقدي، وذلك من خلال عمل الذين كان يبعثهم النبي إلى القبائل «ليعلموا الناس دينهم». ولم يكن هذا العمل العقدي يمارس ضدًا على القبيلة والعشيرة، بل كان يتم داخلها.

نعم لقد شجب النبي (ص) العصية 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 فليطف باليف حتى تكون دعواهم إلى الله وحده لا شريك له»^(٣٨). ومع ذلك فد «القبيلة» بقيت حية في النفوس ولم يكن من الممكن القضاء عليها بسرعة الفتح العام. إن اجشاث «مفعول القبيلة» من النفوس يتطلب، ليس فقط «فتح» كل نفس على حدة، بل يتطلب قبل ذلك وبعبده قيام نظام اجتماعي على أسس مختلفة تماماً عن تلك التي تركزها «القبيلة» و«الغنيمة». 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 أجرته»، فلما أكثر عمر في شأنه قال العباس: «مهلاً يا عمر، فوالله 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: «أي جنة، والله ما قاتلت إلا حية لقومي»^(٤٠). أما الصراع بين الأوس والخزرج فقد ظل قائماً، إذ كان الطرفان «يتعاولان 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 يتبهون حتى يوقعون مثلها»^(٤١). وحدث في غزوة المصطلق أن ازدحم جيش المسلمين، من المهاجرين والأنصار، على عين ماء فتشاجر أجير لعمر بن الخطاب مع حليف لبني عوف من الخزرج على الماء فاقتلا، فصرخ أحدهما يا معشر الأنصار وصرخ الآخر يا معشر المهاجرين، فغضب عبد الله بن سلول وعنده رهط من قومه أهل يثرب، فقال: «أو قد فعلوها [بني المهاجرين]، لقد كاترونا في بلادنا. أما والله لئن رجعنا 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 ليُخْرِجَنَّ الْأَعْرَضُ مِنْهَا الْأَذَلَّ. ثم أقبل على من حضر من قومه فقال: هذا ما فعلتم بأنفسكم، أحللتموهم ببلادكم وفاستموهم أموالكم، وافقه لو أمسكنم فيهم أيديكم لنحولوا إلى غير بلادكم»^(٤٢).

فعلاً 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 وأقصدت 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 تُحكّم، 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 تُلبسُ نظارات «الغنيمة» هي وحدها التي تعطي لـ «القبيلة» مضموناً، وتجعل التاريخ معقولاً، ذا معنى.

(٤٢) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٣٧)، ج ٢، ص ١٣١.

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)] لما دعا قومه لما 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 وأغزوا به من أطاعهم فانصق عنه 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 وأشد غيرة على «الآلهة»؟ لا، إن ما بهم «أصحاب الأموال» - في العادة - هو أموالهم. فأي 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 والاستماتة دونها عندما تواجه من طرف «الأخر» الذي له معبوداته القومية الخاصة. كلا، إن أصنام قريش وأهتها كانت، قبل كل شيء، مصدراً للثروة وأساساً للاقتصاد: كانت مكة مركزاً لآلهة القبائل العربية وأصنامها، تخرج إليها وتهدي لها وتقيم أسواقاً حولها أو قريباً منها، تباع فيها ونشترى، 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، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٨٧)، ج ١، ص ٥٤٦.

كان الهجوم 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 تدع 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: ﴿وَقَالُوا إِن نَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ تَخَطَّفَ مِنْ أَرْضِنَا ۗ أَيْ يَطْرُدُنَا الْعَرَبُ بِسَهْوَةٍ مِنْ مَكَّةَ لِأَنَّ فِيهَا آهْتَهُمْ فَتَعَدُّوْ بِذَلِكَ مُشْرِدِينَ فَاقْدِينَ لِمَصَادِرِ عَيْشِنَا. وَيَأْتِي جَوَابُ الْقُرْآنِ مِنْ جِنْسِ الْإِعْتِرَاضِ: ﴿أَوَلَمْ نَعْمَكُنْ لَهُمْ خِرْمًا أَمْنًا [يَأْمَنُونَ فِيهِ مِنَ الْعَدُوَانِ] يُجِئِي إِلَيْهِ تُعْرَاثُ كُلُّ شَيْءٍ رِزْقًا مِنْ لَدُنَّا. وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (القصص ٢٨/٥٧).

ذلك جانب. أما الجانب الآخر من المسألة فهو أن الحصار الذي ضربه الملاً من قريش على الدعوة المحمدية في مكة، بإحكامهم الطرق القبلي ضدها وممارستهم الضغط الاقتصادي على اتباعها الميسورين 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 لإعترض 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. فلنبداً بالجانب الأول.

- ١ -

١

تدل كل القرائن 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 ودبابة الصابئة^١ (الحنفية ذات الأصل الهرمسي) فإن العقيدة الدينية لم تكن ذات وزن كبير في حياة عرب الجاهلية. ومما يشير الانتباه حقاً أن مكة التي كانت أكبر مركز ديني في الجزيرة العربية لم يكن فيها «رجال دين» والحق أنه من الغريب

(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^(٣). أما السدانة، سواء تعلق الأمر بالكعبة أو باللات والعزى وذوي الخلصة وغيرها من آلهة العرب، فإنها كانت مجرد خدمة تنحصر في فتح الباب واغلاقه والقيام بالرعاية المادية للمحل، ولم يكن ذلك منصباً دينياً ولا كان يتطلب تخصصاً في أمور الدين^(٤).

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 وزُلْفَى: ﴿ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله...﴾ (يونس ١٠ / ١٨) وأيضاً: ﴿... والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زُلْفَى﴾ (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 صفيان بن حرب زعيم بني أمية وعقبة بن معيط من بني أمية أيضاً وكان من أشد الناس إيذاء للنبي (ص) وأبي بن خلف الجمحي والنضر بن الحارث بن كلدة ومثبه ونبيه إنا الحجاج السهميان، والمعاصي بن وائل السهمي والوليد بن المغيرة المخزومي، وجميعهم من كبار خصوم الدعوة المحمدية، وقد «تعلموا الزندقة من نصارى الحيرة»^(٥). (وهو الزنديق: القائل بقاء الدهر، فارسي مغرب، وهو بالفارسية زندر كراي، يقول يدوام بقاء الدهر)^(٦). وهكذا فوجود هؤلاء «اللاذنيين» 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 تُجني من ورائها. ولم تكن هذه المصالح والمكاسب شيئاً آخر غير عائدات الحج إلى مكة والتجارة المرتبطة بها محلياً ودولياً.

كانت العرب ترحب 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 عثمان بن طلحة بن عبد الدار. ولم يكن رجل دين، وقد انتزعها 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 المحصر (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 «زنديق».

تحج إلى صنمها الذي تتخذة رمزاً وتمثالاً لإلهها، 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] ويعتمرّون ويطوفون بالبيت أسبوعاً 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: «إليك 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 «إليك 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 الموافف كلها ولكنهم لا يحلقون رؤوسهم، فإذا انتهوا من ذلك أتوا مناة إلههم فحلقوا رؤوسهم عنده وأقاموا عنده لا يرون لحجهم تماماً إلا بذلك»^(٩). وكانت قريش تزور «العزى»، وتهدى إليها وتتقرب عندها بالذبايح كما كانت قضاة ولحم وجدام وأهل الشام يحجون إلى الأقصر ويحلقون رؤوسهم عنده، وكانت مذبح تحج إلى يغوث كما كانت طيء تعبد الفلس وتهدى إليه»^(١٠).

أما هداياهم - وهي جزء من عائدات الحج التي تستفيد منها قريش - فكانت قسمين: قسم يخصصونه لله وقسم يخصصون به ألهتهم. وقد ذكر القرآن تلك الهدايا فقال تعالى: «وجعلوا لله مما خزا [- خلق] من الحرث 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 ١٣٦/٦). وهذا يعني أنهم كانوا يهدون لله نصيباً ولألهتهم نصيباً، غير أن نصيب الله كان يؤول في نهاية الأمر إلى ألهتهم، ويبدو أن ذلك كان ضرورياً ليصبح في الإمكان التصرف في تلك الهدايا بعد إهدائها، إذ يعودتها إلى ألهتهم تصبح ملكاً لمن يقوم على خدمة صنمها.

كانت هدايا أهل البدو من الماشية، وكانت ثلاثة أصناف: البحيرة وهي «أن الناقة إذا نتجت خمسة أبطن عمدوا إلى الخامس، ما لم يكن ذكراً، فشقا أذنها فتخصص لألهتهم؛ والسائبة وهي الناقة التي ينذر الرجل أن يُنبيها، بسبب مرض أو غيره، إذا حصل مقصوده، كالشفاء من المرض، وهي أيضاً تهدي للالهة؛ والوصيلة وهي أن «الشاء إذا وضعت سبعة أبطن عمدوا إلى السابع، فإن كان ذكراً ذبح، وإن كان أنثى تركت» وصارت من نصيب الالهة. 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، والعلوي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٠٨.

الزراعة فكانوا إذا حرثوا حرثاً أو غرسوا غرساً خطوا في وسطه خطاً فقسموه بإثنين فقالوا... ما دون هذا الخط لأنهم وما وراءه لله».

وهكذا كانت هدايا العرب إلى آلتهم بمكة حصصاً ثابتة أشبه بـ «الزكاة»، فضلاً عن هدايا أخرى تطوعية، ذهباً وفضة... إلخ. ولا شك أن الاستفادة الأول من هذه الهدايا هم القِيمُونَ على بيوتات الأصنام وفي مقدمتها الكعبة. لقد كانت الأصنام، إذن، مورداً للرزق لأهل مكة، وبالتالي فالدفاع عنها دفاع من هذا «الرزق». ومثل أهل مكة أهل الطائف أيضاً: لقد كان المصنم مائة من الأصنام التي تعظمها العرب وكان مكانه في الطائف يستفيد أهل ثقيف من هداياه. ومما يدل على أهمية هذه الهدايا أن ثقيفاً قالوا لمحمد (ص) عند حصاره إياهم عقب فتح مكة: «أجلنا سنة حتى يُهدى إلى الخنثا فإذا قبضنا الذي يهدى ما أحرزناه ثم أسلمنا»^(١١).

ولم يكن الحج عند عرب الجاهلية شعيرة دينية وحسب بل كان أيضاً موسماً تجارياً بالغ الأهمية. وكانت أعمال التجارة فيه متداخلة مع أعمال والعبادة». وهكذا «فإذا كان الحج في الشهر الذي يسمونه ذا الحجة خرج الناس إلى مواسمهم فيصبحون بعكاظ يوم هلال ذي القعدة فيقيمون به عشرين ليلة تقوم فيها أسواقهم بعكاظ [= سوق خارج مكة إلى جهة الطائف] والناس على مدايعهم وراياتهم منحازين في المنازل تضبط كل قبيلة أشرفها وقادتها ويدخل بعضهم في بعض للمبيع والشراء ويجمعون في بطن السوق، فإذا مرت العشرون [يوماً] انصرفوا إلى بجنة [سوق بأسفل مكة] فقاموا بها عشرًا، أسواقهم قائمة، ثم يخرجون يوم التروية من بني المجاز إلى عرفة فيترؤون ذلك اليوم من الماء يدي المجاز... وكان يوم التروية آخر أسواقهم»^(١٢). ولكي يضمنوا الأمن لمواسمهم التجارية أقاموها في «الأشهر الحرم» وكانت عندهم أربعة وهي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب^(١٣)، «تقول قريش وغيرها من العرب لا تحضروا سوق عكاظ وبجنة وذو المجاز إلا عزمين بالحج، وكانوا يعظمون [يعتبرون من الجنابيات الكبيرة] أن يأتوا شيئاً من المحارم أو يعدو بعضهم على بعض في الأشهر الحرم وفي الحرم»^(١٤).

وبديهي 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 بـ «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، ٣ ج 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 بالهضائع 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 ومكائنها الدينية التي وفرت لهم الأمن: بالمكان «الحرم» (مكة وما حوفاً نحو ١٢٥ ميلاً مربعاً)، والأشهر الحرم التي ذكرنا: «لابلاف 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 المغرب مع الحبشة بطريق البحر.

لقد كانت التجارة عند قريش، إذن، أهم مصدر للعيش والكسب، «فمن لم يكن ناجراً لم يكن عندهم شيء» وقيل «تسعة أعمار 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 تشير إلى أن المصادر تذكر أن القافلة التي هاجمها المسلمون في بواط^(١٥) 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 وأدلاء وأناس يعملون لها، إضافة إلى التجار الذين يرافقونها^(١٦).

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 بالآلهة قريش هو مس مباشر بتجارتها. إن الدعوة المحمدية التي يقوم مشروعها على ربط الناس، جميع الناس، بآله واحد، متعالٍ، يوجد في كل مكان، ولا تعترف بآله آخر سواه، ولا بوسائط ولا بشفعاء، إن هذه الدعوة قد نظرت إليها قريش من منظورها التجاري، فראت 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 «القبيلة» 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 قرب ينبع على أربعة يرد من المدينة.

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

على الصعيد الدولي كذلك. وعندما قامت الدعوة المحمدية كانت ذكرى حملة أبرهة، عامل ملك الحيشة على اليمن، كانت حملته على مكة، ما تزال ذكرى حية في مخيال 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 تحكّم مكة في التجارة الدولية بين اليمن والشام، بنقلها إلى يد اليمنيين، وبالتالي إلى الحيشة حليفة بزنتة، فإن تحقيق هذا الهدف كان يتطلب القضاء عليها كمركز ديني. ومن هنا استهدفت حملة أبرهة هدم الكعبة وتحويل حج العرب إلى «القليس» (الكتيس، الكنيسة؟) وهو معبد أقامه في اليمن^(١٧). لقد احتفظت الذاكرة العربية بتفاصيل عن الحادثة، زادها المخيال الاجتماعي الديني السياسي، القرشي، ثراءً وغنىً. تنقل المصادر التاريخية في هذا الصدد «أن أبرهة بنى القليس بصنعاء، فبنى كنيسة لم ير مثلها في زمانها بشيء من الأرض. ثم كتب إلى النجاشي ملك الحيشة: أن إني قد بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يبن مثلها ملك كان قبلك، ولست بميتو حتى أصرف حج العرب إليها. فلما تحدثت العرب بكتاب أبرهة إلى النجاشي غضب رجل - منهم من كنانة - فخرج الكناني حتى أتى القليس فعمد فيها [= تغوط]... ثم خرج فلحق بأرضه». ولما أخبر أبرهة بذلك «غضب... وحلف ليسيرن إلى البيت [الكعبة] حتى يدمه، ثم أمر الحيشة تهيأت وتجهزت ثم سار وخرج معه الفيل» وعسكر خارج مكة، فبعثت إليه قريش كبيرها يومئذ وهو عبد المطلب جد النبي محمد (ص) مصحوباً بسيد بني بكر وبني هذيل لمفاوضته: «فعرضوا على أبرهة ثلث أموال تهامة على أن يرجع عنهم ولا يدم البيت فأبى عليهم... وانصرف عبد المطلب إلى قريش فلخبرهم الخبر وأمرهم بالخروج من مكة والتحرز في شعف الجبال [= رؤوسها] والشعاب [المواقع الخفية بين الجبال]... فلما أصبح أبرهة نياً لدخول مكة وهباً فإلته وعسى 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 كغصف مأكول» (الفيل ١/١٠٥ - ٥). ويقول ابن اسحاق، صاحب السيرة، «حدثني يعقوب بن عتبة (وكان فقيهاً ورعاً له علم بالسيرة وروى أحاديث كثيرة) أنه حدث: أن أول ما رُئيَت الحصبة والجذري 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 الجوس النوس [والي امبراطور روما على مصر حينما كان في طريقه لاحتلال اليمن سنة ٢٥ قبل الميلاد] كما أن قسماً [الجد الرابع للنبي] عندما قام بانتزاع ملك مكة من خزاعة استعان بقضاة 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 الأقباش 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 تفسير السيرة النبوية لابن هشام (بيروت: دار المعرفة، (٥.ت.))، ج ٢، ص ٢٧٣.
(١٨) انظر تفاصيل الحملة في: ابن هشام، السيرة النبوية، ج ١، ص ٤٣ - ٥٧.

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

ولم تكن قريش تجهل هذه الملابس 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: ﴿الْم، غلبت الروم في أرض [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 وپارس بين اذرعهم وپصرى فغلبت فارس الروم فبلغ الخبر إلى مكة فشق على النبي (ص) والمسلمين، لأن فارس مجوس لا كتاب لهم والروم أهل كتاب، وفرح المشركون وشتموا وقالوا: أتمم والنصارى أهل الكتاب، ونحن وفارس أميون، وقد ظهر أعواننا على إخوانكم، ولنتظهن 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 طبعياً، في ظل هذا الوعي الذي كان لقريش بأهمية مكة وارتباط الدين بالاقتصاد فيها، أن يتوجسوا دائماً من كل دعوة جديدة وپروا فيها «يداً خارجية» تريد النيل من مصالحهم الاقتصادية، خصوصاً والمنافسون 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 ورجعوا لهما هدايا للنجاشي ولبطارقتة. 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 آهنتهم» فأي ضرر يصيب آهنتهم من هجرة المسلمين إلى الحبشة؟ إذن لا بد أن يكونوا قد تخوفوا من أن يكون لاختيار الرسول (ص) للحبشة كدار هجرة لأصحابه أهداف أخرى اقتصادية وسياسية، خصوصاً وهي كانت تميل إلى الفرس بينما كان النبي والمسلمون يميلون إلى الروم،

(١٩) العلي، محاضرات في تاريخ العرب، ص ٢٣، ٩٣ و٩٤.

(٢٠) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزعزعي، الكشاف عن حقائق التنزيل وهيون الألفويل في

وجوه التأويل، ٤ ج (بيروت: الدار العالمية، [د.ت.ج.])، ج ٣، ص ٢١٤.

(٢١) السهلي، الروض الأتف في تفسير السيرة النبوية لإبن هشام، ج ٢، ص ٦٥.

والحبشة حليفة لهؤلاء. وإذا أضفنا إلى ذلك أن المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة لم يكونوا من «المستضعفين» بل من أبناء القبائل وكان كثير منهم يمارس التجارة، أدركنا 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 هجر بعض أصحابه إلى الحبشة أن ينشئ هناك مركزاً تجارياً للمسلمين ينافس تجارة قريش، خصوصاً وقد كانت له، وللهاشميين عموماً، علاقات طيبة مع ملك الحبشة، 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 انزعجت قريش من هجرة بعض المسلمين إلى الحبشة، 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 اليهامة يسمى «الرحمان». وقد أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى: «وهم يكفرون بالرحمان، قل هوربي» (الرعد ١٣/٣٠). والرجل المعني هنا هو مسيلمة بن حبيب الحنفي، كان قد تسمى بـ «الرحمان»^(٢٢)، كما ادعى النبوة قبل وفاة النبي وسمي بـ «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 (المناذرة) ينافسون التجارة القرشية ويبيعون، تجارياً، على أواسط الجزيرة العربية وجنوب شرقها ويبيعون 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 بالتكتل القبلي/التجاري الذي كان يهيمن على مكة يومئذ، وكان على رأسه بنو عبد الدار وبنو مخزوم وبنو جمح وسهم وعدي، فأبوا أن يعينوه وشرهه فقام منافسهم وهم بنو هاشم وبنو عبد المطلب وحلفائهم من عبد العزي وزهرة وتيم فأبرموا حلفاً بينهم هو حلف الفضول^(٢٥). فإذا نظرنا إلى هذا الحلف على ضوء ما ذكرنا من الصراعات والمنافسات الدولية التجارية أمكن القول: إن البطون الغنية من قريش، وسهم منها، كانت تريد أن تقضي اليمنيين عن تجارة الجنوب وأن تحصر هذه التجارة في يدها، وكان رد فعل بني هاشم ومن والاهم: التكتل في وجه هذا الفرع الغني وإنشاء تحالف يقف في وجه مظالمهم 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) العلي، 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 نجار يمينين يقيمون في مكة^(٢٦). ومما تنبهي 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 النجار اليمينين، 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 واليمينيين 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 اليمينيين بالكوفة لعلي بن أبي طالب في حربه مع معاوية بن أبي سفيان وبقائهم مناصرين له ولبنيه بعد ذلك مشكلين أهم عنصر في «الشعبة» 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 نبذ الشرك معناه كف القبائل العربية عن الحج إلى آلهتها وأصنامها بمكة، وبالتالي توقف عائدات الحج والتجارة معاً. لم يكن من الممكن إذن اقتاع 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 سيستج عنه حتماً وقوع ما نخشاه، أعني افتقاد 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 ممثليها معاهدة «الدفاع المشترك» («الهدم بالهدم والدم بالدم»). وأبرزنا كيف أن إبرام هذه المعاهدة قد تزامن مع نزول آية 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. ١)، ص ٢٥٩.

بالفعل، كان «القتال» ضد قريش يستهدف منذ البداية ضرب مصالحها التجارية. لقد كان النبي وصحبه يلربكون أن قريشاً لا تمنحها آهنتها ولا ديانتها وإنما تمنحها 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 فما أن استقر المقام بالنبي وصحبه المهاجرين بالمدينة حتى يبادر إلى تنظيم سرايا، يقودها من بعينه النبي، أو غزوات يتولى قيادتها بنفسه، والهدف: اعتراض القوافل التجارية القرشية القادمة من الشام.

وإنه لما يشير الانتباه حقاً أن يبادر الرسول (ص) في الشهر السابع - فقط - من وصوله المدينة مهاجراً إلى تنظيم سرية أسند قيادتها إلى عمه حمزة مكلفة بمهمة اعتراض قافلة تجارية لقريش قادمة من الشام كان يقودها أبو جهل ومعه ثلاثمائة رجل. غير أن حليفاً للفريقين تدخل بينهما وحال دون وقوع القتال وتابع أبو جهل طريقه إلى مكة. وبعد شهر فقط نظم الرسول (ص) سرية أخرى بقيادة عبيد بن الحارث فتوجهت إلى رابغ لاعتراض قافلة من مائتي رجل كان يقودها أبو سفيان، وقد جرت بين الفريقين مناوشات وتراشق بالسهام 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 بيومين^(٢٧). وفي الشهر الثالث من السنة الثانية غزا الرسول بنفسه غزوة الأبواء (أب: 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 العشيرة» 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 جملته، كما بينا، إلى أهمية مكة كمركز تجاري وديني، وتدلل 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 المغازي (طبعة أوكتوفورد، ١٩٦٦)، ج ١،

ص ١٠ - ١٢.

صغيرة من المهاجرين كلقت باستطلاع أخبار القوافل المتنقلة 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 وساققتها 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: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ؟ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ، وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ، وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا، وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَبُئِتْ بِهِ حُكْمًا وَهُوَ كَأَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ بَلُورًا مِنْ نَارٍ سَالِيمَةً﴾ (البقرة ٢١٧/٢ - ٢١٨).

وبعد ذلك بشهر واحد وقع حادثان تاريخيان يدخلان في الإطار نفسه: أولهما تحويل القبلة إلى مكة والثاني فزوة 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 دعايتها 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 كتراث «قومي» من جدتهم إبراهيم عليه السلام، بل أيضاً لأن قريشاً يمكن أن تقر ذلك بمنطقها التجاري قراءتين مختلفتين، كلتاهما في صالح المسلمين: يمكن أن تقره 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 تفسر قريش تحويل القبلة إلى مكة تفسيراً آخر فترى فيه «رسالة» مفادها أن الإسلام يمكن أن يحتفظ لمكة 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 وينتجج صلواته إلى الكعبة كقبلة، وبالتالي ينجح إليها... مثل هذه الخواطر لا بد أن يثيرها في مخايل 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 حينما كان يقلب نظره في السوء 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: ﴿سَبِّحُوا لِلَّهِ حَمْدَهُ فِي سُبُحَاتِهِ وَاللَّيْلِ وَبِالْجَمْعِ وَالنَّجْمِ﴾. ما ولأهم من فيلتهم التي كانوا عليها؟ قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. وكذلك جعلناكم أمة وسطاً [تقع مكة في «الوسط» بين قبلة اليهود إلى القدس على الشمال الغربي منها وقبلة النصارى التي هي المشرق] 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 ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرؤوف رحيم. قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها، فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطراً، وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون» (البقرة 2/ 142-144). وواضح من قوة هذه الآيات وصراحتها وتكرارها قرار التوجه إلى القبلة وردها 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 كسّر المسلمون في هذه الغزوة شوكة قريش إلى الأبد. ذلك أن أبا سفيان بن حرب أقبل من الشام في قريش من سبعين راكباً من قبائل قريش كلها، كانوا تجاراً بالشام، فأقبلوا جميعاً معهم أموالهم ومحاربتهم، فذكر ذلك لرسول الله (ص) وأصحابه... فلما سمع بهم رسول الله (ص) ندب أصحابه وحدثهم بما معهم من الأموال وبقلة عددهم، ففرجوا لا يريدون إلا أبا سفيان والركب معه، ولا يرونها إلا فتيمة 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، وجعل بني مخزوم القوي. غير أن أبا سفيان استطاع أن يتلافى 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 أصر هو على الذهاب إلى «بدر»، وكانت من مواسم العرب، يقيمون فيها سوقاً كل سنة للاحتفال واطهار 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 القبيلة، 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 فردت 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 القبلة» الإيجابي

(٢٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٠. من رسالة عمروة 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 قريش أن تأخذ الثار لقتلها في بدر وكان جيشها بقيادة أبي سفيان الذي «قنع» بأخذ الثار ورفع شعار «الحرب سجال، يوم بيوم» مع أنه كان بإمكانه أن يطمع في جعل 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 الإرث 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 لتشريع 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 فأن لله حصة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل» (الأنفال ١/٨)، (٤١)، بمعنى أن ما ضمنتم من الكفار قهراً فأربعة أخماسه توزع على القتاتلين أما الخمس الباقي 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 مطاعم ومطامح، وقد عقد العزم على مواجهة جميع الضغوط والإغراءات والمضي قدماً بالدعوة إلى الأمام. غير أن طبيعة الحياة البشرية تقتضي أنه

(٣١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٩٣ - ٩٤.

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

لا بد للنجاح من وسائل، وأولى الوسائل التي يتطلبها تجهيز السرايا والجيوش هي المال. لقد كان لا بد إذن من أن تدخل «الغنيمة» كجزء أساسي في الكيان المادي للدولة الناشئة، ومن ثمة في عقلها الاقتصادي (= التشريع للغنائم . . . 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 تصيح «الغنيمة» من جملة الحوافز التي تحرك البعض على الأقل - خصوصاً والمسلمون الجدد لم يكونوا قد تشبعوا بعد بروح الرسالة - بل قد تدفع 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 تقية، فقتلوه واستاقوا غنمه. وفي ذلك نزل قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله [سافرتم للجهاد] فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً تفتنون غرض الحياة الدنيا فمئذ الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا إن الله كان بما تعملون خبيراً» (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 متصراً، انتصاراً معنوياً، بعد أن أبرم مع قريش «صلح الحديبية»، وكان قد وعد أصحابه حين إبرام الصلح «أن يعرضهم من مغانم مكة مغانم خيرة، جاء أولئك الأعراب يطلبون الذهاب معه إلى خيبر طمعاً في الغنيمة. وفي ذلك جاء في سورة الفتح: «سيقول لك المخلفون من الأعراب [أي الذين تخلفوا عن الذهاب مع النبي إلى مكة] شغلنا أموالنا وأهلونا فاستنفر لنا [. . .] سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم [مغانم خيبر] لتأخذوها نرونا نعيمكم . . . قل للمخلفين من الأعراب سددون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن نطيحوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تسولوا كما توليت من قبل ينظركم عذاباً أليماً». وتنتهي السورة على المؤمنين الذين بايعوا النبي على القتال حتى الموت في الحديبية (قبل عقد الصلح) وتعددهم بأن الله سيعرض لهم رجوعهم بدون قتال وبالتالي بدون غنيمة بغنائم أخرى كثيرة: «لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة [بيعة الرضوان بالحديبية] فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم [وعندهم ثواباً لهم] فتحاً قريباً ومغانم كثيرة [مغانم خيبر] يأخذونها وكان الله عزيزاً حكيماً. وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها فجعل لكم هذه [أي مغانم خيبر] وكف أيدي الناس عنكم [أيدي أهل خيبر] وتكون تلك الغنيمة المعجزة] آية للمؤمنين ويهديكم صراطاً مستقيماً. وأخرى لم تقدرها عليها [لم يتزعمها المسلمون بسلاحهم] قد أحاط الله بها [علم أنها ستكون لكم] وكان الله على كل شيء قديراً» (الفتح ١١/٤٨، ١٥ . . . ٢١).

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 متواجلاً، 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 وخطافان لأنه سمع أنهم تجمعوا قريباً من المدينة، ربما للهجوم عليها؟ غير أنه لما وصل إلى المكان وجدهم قد غادروه فأرسل سرية تتعقبهم فتعكنت من مصادرة إبلهم وجاءت بها غنيمة فأخذ خمسها ووزع الباقي على من خرج معه فكان نصيب الواحد منهم سبعة أبعرة. وبعد غزوات ثانوية لم يكن فيها قتال ولا غنيمة قام بعد شهر أو أشهر من وقعة بدر بضرب حصار على يهود بني قَيْنِقَاع لما ظهر منهم من إساءة للمسلمين، الشيء الذي أُعْتَبِرَ حرقاً من جانبهم لبثود الصحيفة/المعاهدة. وبعد خمسة عشر يوماً من الحصار استسلموا فأجلاهم عن المدينة إلى الشام وَوَعْنَمَ اللهُ عز وجل رسوله والمسلمين ما كان لهم من مال، ولم تكن لهم أرضون وإنما كانوا ضَاغَةً فَأَخَذَ رسول الله (ص) لهم سلاحاً كثيراً وألّة صياغتهم... - وقيل - فيها كان أول خمس خمسة رسول الله (ص) في الإسلام، فأخذ رسول الله (ص) صفيه^(٣٣) والخمس وسهمه وفضل أربعة أخماس على أصحابه^(٣٤). وبعد بدر بسنة أشهر كانت غزوة «القردة». ذلك «أن فريشاً قالت: لقد عَوَّرَ علينا محمد متجرنا [= تجارتنا] وهو على طريقنا. وقال أبو سفيان وصفوان بن أمية: إن أقمنا بمكة أكلنا رؤوس أموالنا» فاقترح عليهم أحد الخبراء بالطرق الصحراوية سلوك طريق العراق ففعلوا وسارت القافلة بقيادة أبي سفيان «وفيها مال كثير وأتية من فضة». ويبدو أن استعلامات النبي (ص) بمكة كانت نشطة إذ ما لبث أن سمع بالخبر فأرسل لاعتراضها سرية بقيادة زيد بن حارثة «فظفرت بالعبير» وأقْلَتْ أعيان القوم وجاءت بالغنيمة إلى المدينة فكان الخمس عشرين ألفاً فأخذ رسول الله (ص) وقسم الأربعة الأخماس على السرية^(٣٥).

وبعد موقعة أُحُد التي انهزم فيها المسلمون قام الرسول (ص) بتنظيم عدة حملات على الأعراب خارج المدينة دفاعاً 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 الغدر بالنبي (ص) حينما ذهب إليهم يطلب منهم، طبقاً للصحيفة/المعاهدة، المساهمة في دفع دية رجلين كان قد أعطاهما الأمان وقتلها أحد المسلمين دون أن يعرف بذلك، فأظهر اليهود الموافقة ثم تسامروا على اغتياله فعلم الرسول بذلك وعاد إلى المدينة وقرر الاستعداد للحربهم والسير إليهم فحاصروهم ست ليال فتحصنوا منه في الحصون فأمر رسول الله (ص) بقطع النخيل والتحريق فيها... وقذف الله في قلوبهم الرعب وسألوا رسول الله (ص) أن يجليهم ويكف عن دعائهم على أن لهم ما حملت الإبل من أموالهم إلا الحلقة [= السلاح] ففعل، فاحملوا من أموالهم ما استغلت به الإبل... فخرجوا إلى خيبر 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 بأسرها» وفيها يحدد القرآن حكم

(٣٣) الصفي، والجمع: الصوافي، ما يختاره الرئيس لنفسه من الغنائم قبل قسمتها وهي في الغالب شيء واحد: فرس أو أمة أو سيف وما أشبه. 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 الفية 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 ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله، فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين... ما قطعتم من لينة [تخلة] أو تركتموها قائمة على أصولها فبئذن الله وليخزي الفاسقين. وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب [لم تنكفوا مشقة قتالهم] ولكن الله يُسلط رسوله على من يشاء والله على كل شيء قدير. ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم [متداولاً بينهم، محتكرين له] وما آتاكم الرسول [من العطاء] فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب. للفقراء المهاجرين [خصص هذا الفية] الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يتسولون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تبوأوا الدار والايمان 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 وخطفان 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 تفضح هؤلاء المنافقين وتثني على المؤمنين الصادقين: ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم إذ جاءكم جنود [جنود الأحزاب] فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً 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 زلزلاً 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 أقطارها ثم سئلوا الفتنة لآتوها وما تلبثوا بها إلا يسيراً، [لو اقتحم العدو عليهم المدينة وطلبوا منهم العودة 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 وتسي الذراري

والنساء». كانوا ما بين ٦٠٠ و ٩٠٠ رجل ففخذ الرسول الحكم فيهم «ثم إن رسول الله (ص) قسم أموال بني فريظة ونساءهم وأبناءهم على المسلمين. فكان للفارس ثلاثة أسهم، للفارس سهبان وللفارسه سهم وللفرجل، 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 رجلاً من قريش وقال لهم: «تعلمون والله أني أرى أمر محمد يتعلو الأمور علواً منكراً وإني قد رأيت... أن نلتحق بالنجاشي فنكون عنده، فإن ظهر محمد على قومنا كنا عند النجاشي... وإن ظهر قومنا فتحن من قد عرفوا فلن يأتينا منهم إلا الخير فوافقوه، وذهبوا إلى النجاشي يحملون الهدايا، غير أن هذا الأخير أقنع 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 فأجابه خالد: «والله قد استقام المنعم» (تبيين الطريق). لقد قرر هو الآخر الدخول في الإسلام، فذهبا معاً إلى النبي (ص) للمدينة وأعلننا إسلامهما.

والواقع أن فشل تحالف «الأحزاب» (قريش وغطفان 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 ليعترض تجمعاً لقضاة وغان كان يقصد الحجاز، وربما كان هدفه 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 استعمارها، كما أشرنا قبل. وأمام هذه التطورات لم يكن أمام قريش إلا أن تراجع حساباتها، خصوصاً وزعيمها أبو سفيان يتفنن 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 . . . (الأنفال 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 بئنة وكان الناس سبعة رجل». وسمعت قريش بالخبر فأخذت تستعد
 لمنع من دخول مكة، فلما سمع بذلك قال: «ويح قريش، لقد أكلتهم الحرب، ماذا عليهم لو خلوا
 بيني وبين سائر العرب، فإن هم أصابوني كان الذي أراخوا وإن أظهروا الله عليهم دخلوا في الإسلام وانفروا
 وإن لم يفعلوا قاتلوا وبهم قوة»^(٣٨). ولا شك أن هذه كانت «رسالة» إلى قريش، ولا شك أنها قد
 تلقتها. إن الاتجاه الآن ليس إلى الملا من قريش فقد انتهى أمرهم أو كاد، بل الاتجاه إلى
 المستقبل، إلى «سائر العرب». فلماذا لا ينضم 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،
 فالحلل 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؟ فأخبرهم 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 انقاذ ماء الوجه. وهكذا كان: لقد جاء رجال خزاعة
 الوسطاء إلى مكة وخاطبوا 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 نحدثُ بذلك عنا العرب» ومعنى ذلك أنه لا بد من المفاوضة والصلح.

أرسلت قريش مبعوثيها وأرسل النبي عثمان بن عفان مبعوثاً من جانبه إلى قريش، ثم
 انتدب أهل مكة وسيطاً آخر وقالوا له: «أنت 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 . . . وأنت - يا محمد - ترجع عنا عامك
 هذا فلا تدخل علينا مكة، وأنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأقمت ثلاثاً معك سلاح
 الرائب، السيوف في الغرب، 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: ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين حلفتم منهم مودة...﴾ (المتحنة ٦٠/٧). وهكذا: «تزوج رسول الله (ص) أم حبيبة فلانت عند ذلك عريكة أبي سفيان واسترخت شكيمته في العداوة» وقال عن النبي (ص) عندما علم بالأمر: «وذلك الفصل لا يقدح الله»^(١). ثم يأتي الوحي والمسلمون في طريق عودتهم من الحديبية الى المدينة، فتتزل سورة الفتح تبشر النبي بفتح مكة، في المستقبل بصيغة الماضي، إشارة إلى أن المسألة هي كما نقول اليوم: «مسألة وقت فقط». قال تعالى: ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً، ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ويتم نعمته عليك ويهديك صراطاً مستقيماً، وينصرك الله نصراً عزيزاً﴾ (الفتح 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 الإسلام، أو من أجل ضمان الأمن في الطريق التجارية من المدينة والشام، مما وسع من نفوذ الإسلام. 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 [= يتفهمهم] وأن يحقن دماءهم ففعل. وكان رسول الله (ص) قد حاز أموالهم كلها من جميع الحصون. فلما سمع بهم يهود «فذلك» قد صنعوا ما صنعوا بعثوا إلى رسول الله (ص) يسألونه أن يسيرهم وأن يحقن دماءهم ويخلوا له الأموال ففعل... فلما نزل أهل خيبر على ذلك سألوا رسول الله (ص) أن يعاملهم في الأموال [الأرض] على النصف وقالوا: نحن أعلم بما منكم وأعمر لها [= زرعها ورعاية نخلها]، فصالحهم رسول الله (ص) على النصف، على أننا [نحن المسلمين] إذا شئنا أن نخرجكم أخرجناكم، فصالحه أهل وفدك» على مثل ذلك، فكانت خيبر قريباً 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) الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وحيون الأقاويل في وجوه التأويل، 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 - ليعتذر 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 بينما أمر رسول الله (ص) بالاستعداد للسير إلى مكة. ولما استكمل التجهيز مضى في عشرة آلاف من المسلمين. وعندما بدأ يقترب منها خرج للمقائه عمه العباس الذي لم يغادر مكة قط إلا عندما خرج مع قريش إلى بدر، فأسير وأقدى نفسه بالمال وعباد إلى تجارتها بمكة دون أن يعلن عن إسلامه، خرج العباس اذن ليلتقي برسول الله (ص) وجيشه في الطريق. أما زعيم قريش، أبو سفيان، فقد خرج هو الآخر إلى ضواحي مكة مع رقيقة 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 الفجر فاجعل له شيئاً. قال: نعم، من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، ومن أغلق 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: «والله يا أبا الفضل لقد أصبح مُلكُ ابن أخيك الغداة عظيماً» فرد عليه العباس: «يا أبا سفيان: إنها النبوة» فقال أبو سفيان: «نعم اذن». 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 فيما لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن. فقامت إليه هند بنت عتبة - وكان أبوها قد قتل يوم بدر - فأخذت بشاربه فقالت: ائتلتوا الحيت السسم الأحس [السمين الغليظ]، قُبِح من طليعة قوم. قال أبو سفيان: ويلكم لا تغرنكم هذه عن أنفسكم فإنه قد جاءكم ما لا قبل لكم به، فمن دخل دار أبي سفيان فهو آمن. قالوا: فأتلك الله، وما نخفي عنا دارك. قال: ومن أغلق عليه بابه فهو آمن، ومن دخل المسجد فهو آمن. فظرق الناس إلى دورهم وإلى المسجد^(٤٣). ودخل النبي وجيشه مكة وكان «يوم الفتح» واجتمع أهل مكة حوله وخطب فيهم: «ما ترون أني فاعل بكم» قالوا: «أخ كريم وابن أخ كريم» قال: «اذهبوا فاتمموا الطلقاء». وأمر النبي بتكسير الأصنام فكسرت. وبما أنه منع استباحة مكة وسبي أموالها، الشيء الذي يحرم جيشه من الغنيمه، فقد عمد إلى اقتراض مبالغ من أصحاب الأموال من تجار مكة ووزعها على الفقراء من جيشه تعويضاً لهم عن الغنيمه.

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 فتحها الرسول (ص). وكانت هاتان القبيلتان تنافسان قريشاً في التجارة فطمعتا في الحلول محلها. وهكذا خرج النبي

(٤٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٨٩ - ٤٠٥.

بجيشه، بعد أن صَمَّ إليه ألفين من القرشيين «الطلقاء» بمن 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 والایمان. من نقاط الضعف تلك ما يحكى من أنه «لما فرغ رسول الله (ص) من رد سبايا حُنين إلى أهلها ركب واتبه 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 لي عند شجر نمامة نعباً لفستها 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، فنخّلها وعاب فيها رسول الله - في آيات من الشعر - فقال رسول الله (ص) أذهبوا فاقطعوا عني لسانه، فزاعوه حتى رضي فكان ذلك قطع لسانه الذي أمر به^(٤٦). ثم أخذ الرسول من الخمس المقرر لله والرسول... إلخ هدايا خص بها «أشراف العرب» من المسلمين الجدد فأعطى أبا سفيان مائة بعير (وقيل ثلاثمائة)، وأعطى يزيد ابنه مائة وأعطى معاوية 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 الخويصرة (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 عدلت. فغضب النبي (ص) ثم قال: ويحك، إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون. فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله، ألا أقتله. فقال: لا، دَعَهُ فإنه سيكون له شعبة يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج الشَّهْم من الرمية^(٤٧). وفي هذا الإطار يحكى أيضاً أنه:

(٤٤) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ١٧٣.

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

الكتب، [د.ت.])، 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 العطايا في قريش وقبائل العرب، ولم يكن في الأنصار شيء منها، وجد هذا الحي من الأنصار في أنفسهم، حتى كثرت منهم القالة [الكلام السيء]، حتى قال قائلهم: لقد لقي رسول الله (ص) قومه، فدخل عليه سعد بن عباد [زعيم الأنصار] فقال: يا رسول الله إن هذا الحي من الأنصار قد وجدوا عليك في أنفسهم، لما سمعت في هذا الفداء الذي أصبت، قسمت في قومك وأعطيت عظماً في قبائل العرب، ولم يكن في هذا الحي 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 الحظيرة، فجمعهم وخطب فيهم رسول الله (ص) فذكرهم بسابقتهم وفضلهم وقال: «أَوْجَدْتُمْ يَا معشر الأنصار في أنفسكم في لغة [تعييم] من الدنيا تألفت بها قوماً ليسلموا ووكلتكم إلى إسلامكم. ألا ترضون يا معشر الأنصار أن يذهب الناس بالشاه والبعير وترجعوا برسول الله إلى رحالكم... قالوا: رضينا رسول الله فسياً وحفظاً. ثم انصرف رسول الله (ص) وتفرقوا»^(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 عباد 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 عليهما. ان أمة «العقيدة» التي تشكلت من «السابقين 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 والشبه هذا فضلاً عن «الاعراب» الذي أسلموا ولم يتجاوزوا 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 «الحنلق» وشهدت به سورة «الأحزاب» وشجبت وتلدت 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، فمكة كما بينا قبل مركز ديني وتجاري دولي،

(٤٨) ابن هشام، نفس المرجع، ج ٢، ص ٤٤٩ - ٥٠٠، والبخاري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٢١٣.

والدعوة المحمدية لم تعد مجرد دعوة بل لقد أصبحت دولة، واذن 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 وفلسطين 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، فاستقبل الناس ذلك، وكان الوقت وقت صيف وجفت الثمار والناس يجرون المقام في ثيابهم وظلالهم ويكرهون الشخص على الحال من الزمان الذي هم عليه^(٤٩). أضف إلى ذلك أن العرب كانت تخاف الروم والفرس وتتجنب 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 لئلا له، فكان من سوء حظ المسلمين أن وجدوا هرقل ينتظرهم في جيش كبير فأنحاز المسلمون إلى قرية مؤتة وقتل منهم عدد كبير منهم قاده الثلاثة على التوالي، زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب وعبد الله بن رواحة، ولم ينقذ البقية الباقية من المسلمين إلا تدبير حربي قام به خالد بن الوليد مكنهم 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 التقاعس والتماس الأعداء للمتخلف عن الخروج. ولكن الرسول مضى في تجهيز الجيش وطلب من أصحابه «السابقين الأولين» المساهمة في النفقة عليه، وكانوا قد كسبوا أموالاً بالغنائم 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 عانى 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 يتملصون وينسحبون تحت تأثير ما كان يروج في صفوفهم من كلام حول صعوبة مواجهة الروم وما تنطوي عليه العملية من خطورة. وعندما وصل النبي إلى تبوك وجد أن هرقل قد غادرها إلى حمص، فجاءه أهل بعض تلك النواحي وصالحوه 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 تميظ اللثام عن بعض جوانب الوضعية التي أصبح عليها واقع مجتمع الدعوة/الدولة الجديده، 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 نذرت بجوانب الضعف وأوضحت المسؤوليات، ولكن من موقف القوة والشدة لا من موقف اللين والضعف. ولعل مما 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 «ها عدة أسماء: براءة، التوبة، المقشقة، المبعثرة، المشردة، المخزية، الفاضحة، المثيرة، الحافزة، المثكلة، المدممة، سورة العذاب. ذلك لأن فيها التوبة على المؤمنين، وهي تقشقر من الشقاق أي تبرأ منه، وتبعثر عن أسرار المنافقين تبحث عنها، وتبهرها، وتحفر عنها وتفضحهم، وتكلمهم، وتشردهم، وتخزيم، وتدمم عليهم. وعن حذيفة رضي الله عنه: أنكم سمعتم سورة التوبة وإنما هي سورة العذاب. والله ما تركت أحداً إلا نالت منه. فإن قلت: هلا صدرت بآية التسمية [= بسم الله الرحمن الرحيم] كما في سائر السور؟ سئل ابن عيينة رضي الله عنه فقال: اسم الله سلام وأمان فلا يكتب في التبتد... والمخارية^(٥٣). وفيها يلي عرض لفقرات هذه السورة.

تبدأ سورة التوبة بالإعلان عن نقض والغاء 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 فوتين 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 وسقاية الحجاج فتبين 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 وبيان 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، فلفقد 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 سيرتب عنها نقصان عائدات الحج عنهم مما يؤدي بهم إلى الفقر، ترد على هؤلاء بتوجيه أنظارهم إلى قتال المشركين من أهل الكتاب (الذين قالوا عزير 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 الاعراض عن الانفاق في سبيل الله (لتجهيز 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. وفيما يلي تفصيل ذلك.

١ - تبدأ الآية الثامنة والثلاثون الحديث عما حصل من تقاعس وتهرب حين الاستعداد لغزوة تبوك بلهجة عنيفة فيها تقييد وتوعد «يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله أثقلتم إلى الأرض، أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة؟ فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل، إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم ولا تعرفوه شيئاً والله على كل شيء قدير» (التوبة ٣٨/٩ - ٣٩).

وتخاطب السورة المتشاكسين المتقاعسين فتذكرهم بأن الله نصر نبيه حين كان ثاني اثنين حين الهجرة «إلا تنصروه 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 نروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم» ثم يستحثهم على الخروج مع النبي لقتال المشركين والمترهبين بالدولة الجديدة: «اتفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله، ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون» (٤٠ - ٤١).

٢ - وتنتقل 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 تبوءك، ولكن بعدت عليهم الشقة، وسيلفون بالله: لو استطعنا لخرجنا معكم، يهلكون أنفسهم [بالخلف على الكذب] والله يعلم أنهم لكافبون». ويتوجه الخطاب إلى النبي ويمأته على أن أئذ بالقعود لمن استأذنوه في ذلك مُذلين بأعذار واهية: «خفا الله عنك، لم أئذت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين. لا يستأنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليهم بالفتن. إنما يستأنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم لهم في ريبهم يترددون. ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة، ولكن كره الله إيمانهم فطغهم، وقيل اقتصدوا مع الفاضلين. لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا عبداً وفساداً وتشكيكاً] ولأؤضموا علالكم [مشوا بينكم بالنسيئة] فيؤنكم الفتنة وفيكم سهاون لهم والله عليهم بالظلمين. لقد ابتغوا الفتنة من قبل [في غزوة أحد، حين انسحبوا من المعركة وتسيروا في الهزيمة] وقلبوا لك الأمور [عشوك في نصائهم] حتى جاء الحق [النصر] وظهر أمر الله وهم كارهون». وتشير السورة إلى أحد كبار المتمولين من أهل المدينة، وهو الجدي بن قيس الذي اعتذر للنبي عن

الخروج إلى غزو الروم بدعوى أن الانتصار يعلمون أنه مغرم بالنساء، ولذلك فهو يخاف أن يفتن إذا رأى نساء «بني الأصفر» أي بنات الروم، فتقول في شأنه: «ومنهم من يقول ائذن لي [بالفصد] ولا تفتني، إلا في الفتنة سقطوا [يتخلفهم عن الخروج] وأن جهنم لحيطه بالكافرين. إن تصبك حسنة تسؤهم [إذا انتصرت وغنمت] وإن تصبك مصيبة يقولوا قد أخذنا أمراً من قبل [تحلينا باليقظة والحذر فلم نخرج] ويتولوا وهم فرحون. قل لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليوكل المؤمنون. قل هل ترهبون بنا [تنتظرون لنا] إلا إحدى الحسنين [النصر والغنيمة أو الموت والشهادة] ونحن نترهبكم أن يصيبكم الله بمذاب من عنده أو يأبدنا، ترهبوا إنا معكم مترهبون. قل انفقوا طوعاً أو كرهاً لن يتقبل بئكم إنكم كنتم قوماً فاسقين... فلا تصبك أموالهم ولا أولادهم، إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهد أنفسهم وهم كافرون» (٤٢ - ٥٥).

٣ - وتعرض السورة لجماعة كانوا يتقلدون الكيفية التي وزع بها النبي الغنائم. وقيل هم المؤلفون قلوبهم، وقيل هو ذو الخويصرة التميمي الذي سبقت الإشارة إليه، وقيل هم جماعة من المنافقين قال بعضهم: «ألا نرون إلى صاحبكم إنما يقسم صدقاتكم في رعاة الغنم وهو يزعم أنه بعدل»، يقول تعالى: «ومنهم من يلمزك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون. ولو أنهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله [ولو كان قليلاً] وقالوا حسبنا الله سؤيتنا الله من فضله ورسوله [في مناسبة أخرى] إنا إلى الله راضون». وبهذه المناسبة تنزل الآية التي تحدد هوية المستحقين للصدقات (الزكاة): «إنما 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: «ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو أذن، قل أذن خير لكم، يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين [بصدقهم] ورحمة للذين آمنوا منكم، والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب أليم [...] يجدر المتأفقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم، قل استهزئوا أن الله يخرج ما تخفون. ولكن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب، قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون». ويروي أنه «بينما رسول الله (ص) يسير في غزوة تبوك وركب من المنافقين يسرون بين يديه فقالوا: انظروا إلى هذا الرجل، يريد أن يفتح قصور الشام وحصونه، هيئات هيهات» فلما وقف النبي لتوبيخهم على ما صدر منهم أنكروا وقالوا إنما كنا «في شيء ما نخوض فيه الركب ليقرر بعضنا على بعض السفر» فردت السورة عليهم: «لا تعذبوا، قد كفرتم بعد إيمانكم، وإن تكف عن طائفة منكم [تابوا وكفوا عن استهزائهم] نعلب طائفة بأسم كانوا مجرمين» (مصريين على النفاق). وبعد أن تعرض السورة لسلوك المنافقين في جميع العصور وتمدح المؤمنين تخلص إلى القول: «يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير. يجلفون بالله ما قلوا ولقد قلوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم وهموا بما لم ينالوا [وهو الفتك برسول الله عند رجوعه من تبوك، إذ تأمر جماعة منهم على أن يدفعوه عن راحته ليلاً إلى الوادي، وبدأوا في تنفيذ المؤامرة ضير أن بعض الصحابة على رأسهم عمار، أنفذوا الموقف] وما نعموا إلا أن أهداهم الله ورسوله من فضله [بما أعطاهم من الغنائم، وإلا فليس لديهم شيء آخر ينعمونه عليه] فإن يتوبوا بك خيراً لهم وإن يتولوا يعدبهم الله عذاباً أليماً في الدنيا والآخرة وما لهم في الأرض من ولي ولا نصير» (٦١ . . . ٧٤).

٥ - وتعرض السورة لطائفة أخرى من أترياء «الغثيمة» الذين بخلوا عن الاتفاق على جيش تبوك واستهزأوا من الصحابة الذين انفقوا بسخاء: «ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين. فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون. فأعقبهم نفاقاً في

قلوبهم إلى يوم يلقونه بما أحلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون [. . .] الذين يلمزون المطَّوِّرين من المؤمنین في الصدقات والذين لا يجِدون إلا جَهدهم لیسخروا منهم سَجَرَ الله منهم ولهم عذاب الیم . استنفر لهم أو لا تستنفر لهم ، ان تستنفر لهم سبعون مرة فلن یغفر الله لهم ، ذلك بأنهم کفروا بالله ورسوله ، والله لا یندی للقوم الفاسقین ﴿ ٧٥ . . . ٨٠ ﴾ .

٦ - وتتقل السورة إلى الذین اعتذروا عن الخروج إلى تبوک بدعوى شقة الحر ، في حين أنهم إنما فعلوا ذلك حرصاً على أموالهم وحبني ثمارهم : ﴿ فرح المخلفون بمقعدهم جَلَّات رسول الله وكرهوا أن یجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله وقالوا لا تنفروا في الحر ، قل نار جهنم أشد حراً لو كانوا یفقهون . [. . .] فإن رجعتك الله إلى طائفة منهم فمما أنتونك للخروج فقل لن نخرجوا معي أبداً ولن نتقاتلوا معي عدواً ، إنكم رضیتم بالعمود أول مرة فلامدوا مع المخالفین . ولا تصل علی أحد منهم مات أبداً ولا تقم علی قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون . ولا تعجبك أموالهم وأولادهم إنما یرید الله أن یذهب بها في الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون . وإذا أنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسولهم استأنفك أولو الطول [أصحاب المال] منهم وقالوا ذرنا نكف نحن مع القاعدین ﴾ (٨١ . . . ٨٦) .

٧ - وهناك طائفة أخرى اعتذرت عن الخروج إلى تبوک وهم «الأعراب» ، والمقصود بهم هنا القبائل البدوية القوية مثل قبائل أسد وخطمان ، لا القبائل الفقيرة كما سیتبین من السياق : ﴿ وجاء المعتزرون من الأعراب لیؤذن لهم ، وقعد الذین کذبوا الله ورسوله یصیب الذین کفروا منهم عذاب الیم ﴾ . أما الضعفاء منهم وهم قبائل مزينة وجهينة وبنو عذرة فلا شيء علیهم : ﴿ لیس علی الضعفاء ولا علی المرضى ولا علی الذین لا یجدون ما یفتقون حرج إذا تصحوا لله ورسوله ، ما علی المحسنین من سبیل [لمزاحمتهم] والله غفور رحیم . ولا علی الذین إذا ما أتوك لتحملهم [یطلبون منك الدواب التي تنقلهم] قلت لا أجد ما أحکم علیهم ، تولوا وأقیههم تفتیر من الذم حزنأ ألا یجدوا ما یفتقون . إنما السبیل [واللوم] علی الذین يستأنونک وهم أغنیاء ، رضوا بأن یكونوا مع الخوالف [النساء والصبیان] وطبع الله علی قلوبهم فهم لا یعلمون . یعتفرون إلیکم إذا رجعت إلیهم ، قل لا تعذروا لن نؤمن لکم [إن نصرناکم] قد تبأنا الله من أعبارکم ، وسیری الله حملکم ورسوله ثم ترثون إلی عالم الذنب والشهادة فینیؤکم بما کتم تعملون [. . .] الأعراب أشد کفراً وافتقاراً وأجدر ألا یعلموا حدود ما أنزل الله علی رسولهم والله علیم حکیم . ومن الأعراب من یتخذ ما یفتق مخرماً [یعتبر ما یعطی من زکاة وصدقات بمثابة اتلوات ، وهم أسد وخطمان ونمیم] ویرهبکم الدوائر [یتظرون أن یمیکم مکروه فیتقضوا علیکم . وذلك ما حدث فعلاً ، كما سترى فی الفصل التالي ، إذا ما أن شاع ، بعد سنة فقط ، مرض النبی (ص) حتى ارتدت القبائل المذكورة] علیهم دائرة السوء والله سمیع علیم . ومن الأعراب من یؤمن بالله والیوم الآخر یتخذ ما یفتق قریبات عند الله وصلوات الرسول ، إلا أنها قریة لهم سیدخلهم الله فی رحمته إن الله غفور رحیم [. . .] ومن حولکم من الأعراب متلافون ومن أهل المدينة ترثوا علی المظالم [یمارسونه منذ زمان] لا تعلمهم ، نحن نعلمهم ستمنبهم مرتین [فی الدنيا ینفضهم ثم فی القبر] ثم ترثون إلی عذاب عظیم ﴾ (٩٠ . . . ١٠١) .

٨ - ثم تعرض السورة لطائفة أخرى تخلفوا عن الخروج إلى تبوک ولم یعتفروا بالمعاذیر الکاذبة . ولما عاد النبی (ص) ندموا فأوثقوا أنفسهم فی سواری المسجد وحلفوا ألا یجلبهم إلا النبی (ص) فحلبهم وأخذ ثلث أموالهم وفیهم نزلت الآیات التالية : ﴿ وآخرون اعترفوا بذنوبهم [بعدم الخروج] حلفوا عملاً صلماً وآخر سباً علی الله أن یوب علیهم إن الله غفور رحیم . خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزکیهم بها وصل علیهم ، إن صلواتک سکن لهم والله سمیع علیم ﴾ (١٠٢ - ١٠٣) .

٩ - وتحدث السورة عن جماعة أخرى لم یخرجوا مع النبی إلى تبوک ، وهم ثلاثة أشخاص تخلفوا کسلاً ولم یعلموا توبة : ﴿ وآخرون ترثون لأمر الله [لرجوعهم] اتخاذ القرار فی شأنهم [إما یصلبهم وإما

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

١٠ - ثم تنتقل السورة إلى الكشف عن مؤامرة دبرها راهب 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 هارياً إلى الشام وأرسل إلى المنافقين أن استعدوا بما استطعتم من قوة وسلاح فإني ذاهب إلى قيصر وأت بجنود لأخرج محمداً وأصحابه من المدينة، فبنى أصحابه مسجداً بجانب مسجد قباء وقالوا للنبي إننا بنينا لك العلة والحاجة والذيلة المطرة، وهم إنما أرادوا أن يكون مركزاً لتجميع أنصارهم انتظاراً لمجيء الروم والاتقاض على المسلمين. فلما عاد النبي (ص) من تبوك وعلم بحقيقة الأمر أمر أصحابه بهدم ذلك المسجد، وإلى هؤلاء ومسجدهم تشير السورة: «والذين اتخلوا مسجداً ضراباً وكفراً وتضرباً بين المؤمنين [ينافسون به مسجد قباء] ولا يصلحوا لمن حارب الله ورسوله من قبل [انتظاراً للراهب المذكور] وليخلفن إن أردنا 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 استجابوا 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 أولي قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم [وكان بعض الصحابة يحتجون باستغفار إبراهيم لأبيه الذي كان مشركاً، وبأبي الجواب: وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه [هجره 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: «وصلى الثلاثة الذين تخلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت [بسبب المقاطعة] وضافت 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: «ولقد جلدكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما قسم [صعب عليه ما تعاتونه من مشاق] حريص عليكم، بالمؤمنين رؤوف رحيم. فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم» (١٢٨ - ١٢٩). وروي أن هذا آخِر ما نزل من القرآن^{٥٥}.

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٣، وجمال الدين محمد أحمد الحلبي وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السوطي، تفسير الجلالين، ص ٢٦٤. هذا وقد اعتمدنا التفسير والتعليق على هذين التفسيرين وعلى سيرة ابن هشام.

وبعد فيقول ابن اسحاق «وكانت براءة تسمى في زمان النبي (ص) وبعده: المبعثرة، لما كشفت من مرائر الناس»^(٥٥). والواقع أنه من وراء «سرائر الناس» تلك يلخص الباحث عن قرب حقيقة الوضعية التي سترك 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 بمضى 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 ووفاة 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 تتابعت 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 الحملة إسلاماً سياسياً أكثر منه إسلاماً عقائدياً. لقد كان من قبيل ذلك الولاء الذي اعتادت القبائل العربية في الجاهلية أن تمنحه لزعيم القبيلة التي تنصرف في غزواتها و«تدوخ البلاد» و«تملك». 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 تلتف حول كاهن أو ساحر يدعي النبوة ثم تنطلق في الغزو تريد الإنقضاض على قريش و«ملكها» ها. إنها «الردة» التي ستتشر كالثور في المهشيم 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 ترصد هاتان القبيلتان لأن دولة الدعوة المحمدية كانت قد أخذت تتطور في الاتجاه الذي يجعل منها دولة قريش. فلماذا 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 تحدث 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، تریثوا حتى ينجلي الأمر. وأما كون النبي لم يعين أحداً يخلفه بعد وفاته فواضح من اختلاف الصحابة، مهاجرين وأنصاراً حول تعيين الخليفة من بعده: لقد يادر 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 جثمان النبي (ص) ينتظرون.

واذن، فلقد ترك أمر تعيين خليفة للنبي (ص) إلى اختيار الصحابة، وكان ذلك أول مشكلة سياسية - داخلية - واجهتهم، فكيف حموا 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 ٢٣٢ - ٢٣٣.

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: فإضافة إلى «السابقين الأولين» من المهاجرين والأنصار كان هناك «المنافقون» والأعراب وأعداد كبيرة من المسلمين الجدد، مسلمي الفتح، ومنهم المؤلفون لقلوبهم. وكان من القبائل من ارتد وكان منها من يتظر، يقدم رجلاً ويؤخر أخرى. ولم يكن هذا النوع من القلق في بنات الدولة، والراجع إلى ضعف «الايمان»، وهو يوازي ما نعبر نحن عنه اليوم بضعف الشعور بالمواطنة، هو وحده الذي كان يهدد كيان الدولة الفتية، بل كان هناك أيضاً التراتب الذي أحدثه دخول «الغنيمة» كمنصر في ذلك الكيان: إن صف «المضعفين» بقي موجوداً، والذين اغتسوا بـ «الغنيمة» أو بالتجارة أو بها معاً، لم يكونوا قليلين، منهم مؤمنون صادقون ومنهم آخرون غيرهم. وقبل ذلك وبعده كان الاختلاف والتنوع الراجحين إلى «القبيلة» حياً قائماً: فالتنافس بين الأوس والخزرج داخل صنف الأنصار يعبر عن نفسه عند أدنى 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 تنبيه أو استثارة. وقد صار هذا واقعاً ملموساً بعد فتح مكة ودخول قريش في الإسلام مرة واحدة، وبكيفية جماعية، تحمل معها بقايا من «حياة 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 أعصاب السفر. وما أن شاع الخبر حتى انطلقت حركات عنردية في «الأطراف»، يتزعمها رجال ادعوا النبوة فسارت وراءهم قبائلهم والقبائل المتحالفة معها معلنة رفضها لسطة «قريش»، وحكومتها: قام الأسود العنسي باليمن وأدعى النبوة وأعلن الثورة فغلب «عل ما بين مفازة حضرموت إلى الطائف إلى البحرين والاحساء إلى عدن، واستطاع أمره كالحريق»، فشمّل النصف الجنوبي من خط الطوائف، قريباً من مكة غرباً، إلى الاحساء شرقاً، فكتب النبي (ص) إلى من بقي من المسلمون باليمن يطلب منهم جعل حد لحياة الأسود العنسي «إما مصامدة أو غيلة» فتمكنوا من اغتياله ليلة وفاة النبي (ص). ولم يكن الأسود العنسي المتمرد الوحيد، بل لقد ادعى النبوة كذلك مسيلمة الخثمي، وكان قد جاء إلى النبي مع وفد بني حنيفة عام الوفود، ولما رجع إلى بلاده اليامة زعم أن النبي (ص) قد أشركه معه في النبوة،

فتبعه قومه بنو حنيفة وأمره عليهم . وارتد كذلك طليحة الأسدي فتبعته جموع كبيرة من قبائل أسد وغطفان وطيء وغيرها، أي القطاع الشمالي الشرقي لخط مكة/ المدينة، وكانت وجهتهم المدينة بقصد احتلالها^(٢). واستفحل أمر «الردة» بمجرد ما شاع خبر وفاة النبي (ص) فعمت بلاد العرب وكفرت الأرض وتضرمت وارتدت من كل قبيلة عذرة [من الناس] أو خاصة إلا قريشاً وثقيفاً^(٣).

- ٢ -

وامام هذه الوضعية القلقة الحرجة، في المركز كما في الأطراف، يبدو أن اختيار أبي بكر خليفة للنبي (ص) كان تدبيراً موقفاً تماماً. فمن جهة لم يكن هناك من يناقش مكانته على رأس «صحابة رسول الله»، إذ كان أول من أسلم من الرجال ومثابة «مستشار أول»^(٤) للرسول (ص). ومن جهة أخرى كانت مقدراته الشخصية، معرفته بأحوال العرب وخبرته السياسية ولباقته إلى جانب قوة عزيمته، تجعله أهلاً للرئاسة. أضف إلى ذلك أنه من قبيلة تيم الصغيرة التي لم تكن في المستوى الذي يجعل القبائل الأخرى تنفس منها أو تحضن من استبدادها. واذن فجميع المعطيات الموضوعية والملازمات السياسية كانت تجعل من أبي بكر المرشح الأول لخلافة النبي (ص).

وما يهمننا 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 أملت به دوافع سياسية زمن تدوينها، 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 «يقرأ» الناس بها الحادث التاريخي، 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 أن الباحث ليندهش اندهاشاً عندما

(٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٢٤. انظر أيضاً: أبو الحسن علي بن عماد 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.

بلا حظ أن جميع الأخبار التي تنقلها 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 من وفاة النبي (ص) حتى سارع الأنصار إلى سقيفة بني ساعدة حيث يجتمعون عادة للتداول في أمورهم. لقد أرادوا أن يسبقوا المهاجرين ويباعوا زعيمهم سعد بن عبادة، وكان ذا سابقة في الإسلام، إذ هو أحد النقباء الذين بايعوا النبي (ص) في العقبة الثانية، فضلاً عن كونه زعيم الخزرج من الأنصار، والعدد والنقوذ يومئذ لهم على الأوص. فخطب سعد بن عبادة في الجمع فقال: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب» فهم الذين نصرروا النبي وأووّه وبهم انتشر الإسلام. . . إلخ، ثم ختم كلامه قائلاً: «فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنكم أحق الناس وأولاهم به»^(٥)، وفي رواية أخرى: «استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس»^(٦) (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 بعد. . . فإنا نقول: منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً»^(٧).

- ثم تنتقل 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 فلقياً أبا عبيدة بن الجراح في طريقهما فذهب معها 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»^(٨). وفي رواية أخرى قال: «وان العرب لا تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش»^(٩)، وفي أخرى: «ان العرب لا تدب إلا لهذا الحي من قريش»^(١٠). 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 يجسّدون 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 والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزبيدي، ٣ ج في 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 والسياسة، ج ١، ص ٦.
(٩) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥.
(١٠) أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العربي، ٨ ج في 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 على أنه إذا هلك - الذي من الأنصار - اخترنا آخر من الأنصار، وإذا هلك - الذي من المهاجرين - اخترنا آخر من المهاجرين، أبدأ ما بقيت هذه الأمة، وكان ذلك أجدر أن يعدل في أمة محمد (ص) وأن يكون بعضنا يتبع بعضاً، فيشق القرشي أن يزيغ فيقبض عليه الأنصاري، ويشق الأنصاري أن يزيغ فيقبض عليه القرشي»^(١١).

- ويعود أبو بكر للكلام، ويذكر بالظروف التي قامت فيها الدعوة المحمدية ويلور المسلمين السابقين في مكة وما لاقوه من اضطهاد من قريش، ليتهاي إلى أن المهاجرين وهم أول من آمن بالله ورسوله (ص)، وهم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بالأمر من بعده لا ينازعهم فيه إلا ظالم... فليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفتات دونكم بشورة (لا نستبد) ولا تنقضي دونكم الأمور»^(١٢).

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

- ويتناول الكلمة عمر بن الخطاب ليرد على قضية «منا أمير ومنكم أمير» بلهجة لا تخلو من تهديد فيقول: «هيئات هيئات، لا يجتمع سيفان في غنبد واحد. إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم. ولكن العرب لا ينبغي أن تولى 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 بباطل أو متجانف لائم أو متورط في هلكة»^(١٤).

- ويرد عليه الحباب بن المنذر بلهجة أعنف وتهديد أكبر فيقول: «يا معشر الأنصار املكوا عليكم أيديكم ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه فيذهبون بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتم فأجلوهم عن بلادكم وتولوا هذا الأمر عليهم. فأنتم والله أولى بهذا الأمر منهم فإنه دان لهذا، من لم يكن يدين له، بأسياقتنا. أما والله إن شتمت لتعيتها جذعة، والله لا يرد عليّ أحد ما أقول إلا حطمت أنفه بالسيف»، تدخل عمر بن الخطاب وقال: «فلما كان الحباب هو الذي يحيني لم يكن لي كلام معه لأنه كان بيني وبينه منازعة في حيلة رسول الله (ص) فهناي عنه» وتدخل أبو عبيدة بن الجراح فقال: «يا معشر الأنصار، أنكم أول من نصر وأوى فلا نكونوا أول من يبدل ويغير»^(١٥).

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

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

(١٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٧. انظر أيضاً: الطبري، تلويح الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٤٣.

(١٣) نفس المرجع والصفحة.

(١٤) نفس المرجع والصفحة.

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

محمدًا رسول الله (ص) رجل من قريش، وقومه أحق بمراته وتولي سلطانه. وإيم الله لا يرافى الله أنازهم هذا الأمر أبداً، فاتفقوا الله ولا تنازعوهم ولا تخالفوهم»^(١٦).

- 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 ببشير بن سعد يسبقهما ويبايع أبا بكر، فناداه الخياط بن المنذر: «يا بشير بن سعد: عتق عفاك، ما اضطرك إلى ما صنعت؟ حسدت ابن عمك على الإمارة». وتضيف الرواية: «ولما رأيت الأوس ما صنع بشير بن سعد، وهو من سادات الخزرج، وما دعوا 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 الخياط بن المنذر إلى سيفه وأخذ، فبادروا إليه فأخذوا سيفه منه فجعل يضرب بثوبه وجوههم حتى فرغوا من البيعة»^(١٧).

- وبعد بيعة الأنصار لأبي بكر اجتمع الناس في المسجد جماعات جماعات حسب أقبليتهم 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 فصرفوه عنا. واجتمعت بنو أمية إلى عثان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمان بن عوف فكانوا في المسجد الشريف مجتمعين. فلما أقبل عليهم أبو بكر وأبو عبيدة وفد بايع الناس أبا بكر قال لهم عمر ما لي أراكم مجتمعين حلقاً شق، فقوموا فبايعوا أبا بكر فقد بايعته وبايعته الأنصار. فقام عثان بن عفاك ومن معه من بني أمية فبايعوه، وقام سعد وعبد الرحمان بن عوف ومن معها من بني زهرة فبايعوا. وأما علي والعباس بن عبد المطلب ومن معها من بني هاشم فانصرفوا إلى رحالهم ومعهم الزبير بن العوام»^(١٨).

- أما سعد بن عبادة مرشح الأنصار فقد كاد الناس يظاؤونه عندما تزاحموا على أبي بكر فبايعونه في سقيفة بني ساعدة، فدخل في مشادة كلامية مع عمر بن الخطاب، ثم دخل منزله غاضباً متوعداً ولم يبايع. وعندما بعث إليه أبو بكر بعد أيام «أن أقبل فبايع، فقد بايع الناس ويايع قومك»، رفض وأجاب: «أما والله حتى أرميكم بكل سهم في كنانتي... وأمانتكم بمن معي من أهلي وعشيري». فلما بلغ أبو بكر ذلك استشار أصحابه فقال له بشير بن سعد الأنصاري: «إنه قد أب ولج ولس يبايعك حتى يقتل. ولس بمقتول حتى تقتل ولده معه وأهل بيته وعشيرته. ولن تقتلهم حتى تقتل الخزرج. ولن تقتل الخزرج حتى تقتل الأوس، فلا تصدوا على أنفسكم أمراً قد استفم لكم. فاتركوه فليس تتركه بضاركم، وإنما هو رجل واحد. فتركوه وقبلوا مشورة بشير بن سعد». وبقي سعد بن عبادة مصراً على رفض البيعة لأبي بكر، ولما ولي عمر بن الخطاب خرج إلى الشام فمات بها ولم يبايع لأحد. وفي رواية أخرى أنه بايع أبا بكر وقال له: «إنكم بامعشر المهاجرين حسدتموني على الإمارة وانكم وقومي أجبرتموني على البيعة»، فردوا عليه: «ولكننا أجبرناك على الجماعة فلا إقالة فيها. لئن نزعناك من طاعة أو فرقت جماعة لتضربن الذي فيه عينك»^(١٩).

(١٦) نفس المرجع والصفحة.

(١٧) ابن قتيبة، نفس المرجع، ج ١، ص ٩.

(١٨) نفس المرجع، ج ١، ص ١١.

(١٩) 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)، ويجوز أن يكون رواها قد دونوها في تقايدهم الخاصة قبل ذلك، في العصر الأموي أو زمن الخلفاء الراشدين. وفي جميع الأحوال فهي قد دونت بعد أن انتهت وظيفتها السياسية، أي في وقت لم يكن فيه ما يجعل الراوي يتحيز سياسياً للأنصار أو للمهاجرين. إن الصراع، زمن الراشدين والأمويين، كان بين أطراف أخرى (هاشميين وأمويين... إلخ) ولم يكن، بعد اجتماع السقيفة، للتصنيف إلى مهاجرين وأنصار أي مدلول سياسي يخدم «حاضر» الراوي. وإذا أضفنا إلى هذا أن الوقائع رويت بشكل يبرر مواقف الطرفين معاً، حتى ما كان منها عنيفاً، وأن تلك المواقف تعكس 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. وصل الجملة فالروايات التي تحكي ما جرى في سقيفة بني ساعدة يشهد بعضها لبعض، على اختلافها. فهي تكامل 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 غيره، احتج بالحديث الذي ينسب إلى الرسول (ص) بلفظ «الأئمة 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 يثير الاستغراب حقاً أن يعمد أبو بكر وعمر، كلاهما، إلى التأكيد على مكانة قريش والاحتجاج لأحقية المهاجرين في خلافة النبي يكون العرب لا تقبل أن يسود عليها غير قرشي، 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 بنصر ديني لو كان ذلك الحديث مما احتج به في تلك الجلسة.

(٢٠) بقول 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 عباد عليها، بقول النبي (ص): «الأئمة من قريش» فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها حين قالوا منا أمير ومكم أمير، تسليماً لروايته وتصديقاً لخبره». أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٧. وما يقوله الماوردي هنا لا تشهد بصحته المصادر التاريخية بل تكذبه وقائع اجتماع السقيفة، فلو احتج بهذا الحديث لما احتج إلى الاحتجاج بما احتج به (انظر أعلاه). والجدير بالذكر أن أبا يعلى الحنبلي لم يذكر الحديث المذكور في تقريره شرط القرشية وإنما اكتفى بالقول: «وقد قال أحمد [ابن حنبل] في رواية مهتة: «لا يكون من غير قريش خليفة»». انظر: أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، الأحكام السلطانية (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٣٠. 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، ٤ ج (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 «عم أوسط العرب داراً وأعرهم حساباً» ولا شيء غير ذلك^(٢١). أما حديث «الأئمة 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 فأثنى 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. فليأكم والأمانى التي نُصِّلُ أهلها فإني سمعت رسول الله (ص) أن هذا الأمر في قريش لا يعادهم 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) تلك الناس هذا الحي من قريش. قالوا: فما نامرنا؟ قال لو أن الناس اعترلوهم». وعلى الجملة فالأحاديث التي تتعرض لقضايا السياسة قد شابهها 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 عاجلوا مسألة الخلافة معالجة سياسية محضاً. لقد كان المنطق السائد هو منطق «القبيلة»، بمعنى أنه لم يكن لآلية «العقيدة» ولا لـ «الغنيمة» دور يستحق الذكر في ترجيح إحدى وجهات النظر التي أخطى 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، ٩ ج 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 أخط من بالخلافة ومن أبي عبيدة قوله:

وأنت أحننا بهذا الأمر... وأفضل منا في المال، كما ورد في كلمة الحباب بن المنذر التي أبرز فيها أهمية الأنصار قوله: «أنتم أهل العز والثروة والعدد والتجدة». ولكن العبارتين، حتى على فرض صحتها لفظاً ومعنى، لا تكتسيان أية أهمية في سياق السجال كما احتفظت لنا به المصادر التاريخية.

اجتهادية وتعاملوا معها بوصفها كذلك فاعتبروا ميزان القوى وراعوا المقرة والكفاءة ومصصلحة الدولة، وكل ذلك محكوم بمنطق «القبيلة» في المجتمع القبلي عموماً. ولهذا كان القول الفصل للعبارة التي فاه بها أبو بكر: «لا تدن 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 غيراً»، 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: «أيسط يدك أبايكم فيقال: عم رسول الله بايع ابن عم رسول الله (ص) وببايعك أهل بيتك، فإن هذا الأمر إذا كان لم يقل». فأجابته 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 يعطى عنها، حتى يبایعه»^(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 «أتى 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 بالقرابة من النبي (ص) وتأخذونه منا أهل البيت غصباً، أستم زعمتم للأنصار أنكم أولى بهذا الأمر منهم لما كان محمد منكم فأعطوكم المفادة وسلموا اليكم الإمارة، وأنا احتج عليكم بثلاث احتججتكم به على الأنصار: نحن أولى برسول الله، حياً وميتاً، فاتصفونا إن كنتم تؤمنون، وإلا فبوؤوا بالظلم وأنتم تعلمون. فقال له عمر إنك لست متروكاً حتى تبایع... وقال له أبو بكر: فإن لم تبایع فلا أكرهك. فقال أبو عبيدة بن الجراح... يا ابن عم: أنت حديث السن وهؤلاء مشيخة قومك ليس لك مثل تجربتهم ومعرفتهم بالأمور ولا

(٢٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٤.
(٢٦) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٣٦.

أرى أبا بكر إلا أقوى على هذا الأمر منك وأشد احتمالاً واضطلاعاً به، فسلمت لأبي بكر هذا الأمر... فقال
 صلى: الله الله، يا معشر المهاجرين لا تخرجوا سلطان محمد في العرب عن داره وقصر بيته إلى دوركم وقصور
 بيوتكم ولا تدفروا أهله عن مقامه في الناس وحقه، فوالله يا معشر المهاجرين لنحن أحق الناس به لأننا 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 وخرج يحمل فاطمة بنت رسول الله (ص) على دابة ليلاً في
 مجالس الأنصار تسألهم النصر، فكانوا يقولون: يا بنت رسول الله قد مضت بيعتنا لهذا الرجل، ولو أن زوجك
 وابن عمك سبق إلينا قبل أبي بكر ما عدنا به، فيقول علي كرم الله وجهه: أزع رسول الله (ص) في بيته لم لذته
 وأخرج أنا أنزع الناس سلطانه. فقالت فاطمة: ما صنع أبو الحسن إلا ما كان ينبغي له، ولقد صنعوا ما لله
 حبيهم وطلبهم^(٢٨). وتقول رواية أخرى: «كان لعلي وجه من الناس حيلة 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 وعملار بن ياسر، وأن أبا
 بكر بعث إليهم عمر بن الخطاب: «فجاء فتأذاهم 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: «حلقت الأخرج ولا أضع 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 أقبل فمة؟ قالوا إذن والله الذي لا اله إلا هو تضرب
 عنقك». أما أبو بكر فقال: «لا أكرهه على شيء ما كانت فاطمة إلى جنبه». وتضيف الرواية: «فلم
 يبايع علي كرم الله وجهه حتى ماتت فاطمة رضي الله عنها، ولم تمكث بعد أبيها إلا لحساً وسبعين ليلة» - وقيل
 ستة 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 لأملأها 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: «لما استخلف أبو بكر
 قال أبو سفيان: ما لنا ولأبي فصيل: إنما هي بنو عبد مناف» وتذهب رواية أخرى، وهي أشهر، إلى
 أنه: «لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر أقبل أبو سفيان وهو يقول: والله إنني لأرى عجاجة لا يلقنها إلا دم.
 يا آل عبد مناف، فم أبو بكر من أموركم. 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.

ابسط يدك حتى أبايعك. فأبى علي عليه... وزجره وقال: إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة...» (٣١).

- ولم يكن أبو سفيان هو وَحْدَهُ الذي تحدث بمنطق «القبيلة» بمثل هذا الوضوح، إذ تذكر الروايات، في سياق مختلف، أن خالد بن سعيد بن العاص «لما قدم من اليمن بعد وفاة رسول الله (ص) تربص ببيعته شهرين يقول: يا بني عبد مناف، لقد طبت نفسك عن أمركم بيه غيركم». وتضيف الرواية: «فأما أبو بكر فلم يحفلها عليه، وأما عمر فاضطفتها عليه. ثم بعث أبو بكر الجنود إلى الشام وكان أول من استعمل على ربيع منها خالد بن سعيد المذكور، فأخذ عمر يقول: أتؤمنه وقد صنع ما صنع وقال ما قال، فلم يزل بأبي بكر حتى عزله وأمر يزيد بن أبي سفيان» (٣٢). ويروى أيضاً أن عتبة بن أبي لهب كان له موقف مماثل (٣٣).

- لنختم هذه الروايات برواية أخرى تقول: إن أبا تحافة والد أبي بكر سمع، وهو كفيف بمكة، بموت النبي (ص) فسأل: «ما صنع الناس؟». فقالوا له: «أقاموا ابنك». قال: «فرضيت بنو عبد مناف بذلك؟». قالوا: «نعم». قال: «وبنو المغيرة؟». قالوا: «نعم». قال: «فلا مانع لما أعطى الله، ولا معطي لما منع» (٣٤).

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

أعتقد أن الرواية التي تقول 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 ونساءلنا: من عسى أن يكون قد وضعها ولأية أغراض؟ فإننا لن نصل إلى نتيجة يمكن الاطمئنان إليها. فإذا قلنا مثلاً إن الشيعة هم الذين وضعوها ليشبوا 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». ونخلو الروايات المذكورة من احتجاج علي بـ «الوصية» مثله مثل نخلو احتجاج المهاجرين على الأنصار بحديث «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»

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

(٣٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٣١.

(٣٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢ (بيروت: دار العراق للنشر،

١٩٥٥)، ج ٢، ص ٨٣.

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

الصحابة على بيعة أبي بكر. فالرواية التي نقلنا تذكر أنه تخلف عن بيعة أبي بكر صحابة ذور وزن وسابقة في الإسلام (علي، الزبير، عمار، المقداد، سلمان وأبو ذر...). واذن فالروايات التي ذكرنا لا تخدم قضية الشيعة (الوصية) ولا قضية أهل السنة (الاجماع)، الشيء الذي يجعل 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 والذ أبي بكر. إن موقف هؤلاء، كما رأينا، لا علاقة له بالموقف الذي تحكيه الروايات السابقة. على أن هناك شهادة أخرى وردت خارج سياق الروايات المذكورة جميعاً 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: «فليتني تزكت بيت علي، وإن كان أعلن علي الحرب»^(٣٤) وفي رواية أخرى: «وددت أني لم أكشف بيت فاطمة من شيء، وإن كانوا قد غلقوه على 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 «تجتهد» 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 «الغنيمة» وإنما كانت الكلمة الأولى والأخيرة لمطلق «القبيلة»: لقد حاول الأنصار الانفراد بالأمر دون المهاجرين، ولكن التناقضات «القبليّة» الداخلية مزقت وحدتهم وأضعفت موقفهم فصار الأمر إلى المهاجرين. عند ذلك بايعت الأغلبية من الأنصار والمهاجرين أبا بكر، لا بسبب مركزه في الإسلام وحسب، بل أيضاً بفضل اعتبارات قبلية (من قبيلة ضعيفة لم يكن يخشى منها أن تستبد 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 استصبح عليه صورته في تخيال الضعفاء والمضطهدين والأتقياء 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 فنيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٨.

(٣٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٣٥٣.

بالعناصر التالية: كان بالفعل من قرابة النبي (ص) وأحد المسلمين الأوائل الذين وافقوا الدعوة المحمدية من بدايتها. ولكن هذه أمور لم يكن يفرد بها، خصوصاً ولم يكن العرب يولون القرابة كبير وزن في مجال «الكفاءة السياسية»: فالرئاسة في المجتمع العربي لم تكن تنال بالوراثة، 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 منطلق «القبيلة». والصحيفة/المعاهدة التي نظم بها العلاقات بين الفئات المتساكنة 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 تخدم قضية علي بن أبي طالب ولا أن تسمع بقيام نوع من الإجماع عليه، وفي مقدمتها قرابته من النبي نفسها، إذ لا بد أن يكون هناك من يخشى أن تبقى الخلافة أبداً في بني هاشم يتوارثونها أباً عن جد لو ورثها علي^(٣٦). ولربما كان أول من سيعارض هم 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 أصحاب 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: منطلق «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 منطلق «القبيلة» الذي عالج به

(٣٦) يذكر الطبري أن عمر بن الخطاب احتل بابن عباس يوماً فقال له أتدري ما منع قومكم منكم؟ ويكرهون ولايتكم لهم... يكرهون أن تجتمع فيكم النبوة والخلافة. نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٧٧.

(٣٧) ورد في رسالة بعثها علي لمعاوية خلال المسجال الذي دار بينها حول الخلافة: «وقد دعوت إلى الحرب فدع الناس جانباً وانخرج إلي... فلما أبو حسن قاتل جنك وخالك وأخيك شدخاً يوم بدر وذلك السيف معي وبذلك القلب ألقى علي». يتعلق الأمر بجند معاوية لأمه عتبة بن أبي ربيعة وخاله الوليد بن عتبة وأخوه حنظلة بن أبي سفيان. وشدخاً: كسراً. انظر: علي بن أبي طالب (الامام)، نهج البلاغة، ج ٤ في ١ (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د.ت.])، ج ٣، ص ١١.

(٣٨) كانت زوجته فاطمة بنت ابن عمه كما قلنا وأمه 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 الكمي الذي يعتمد عدد الأفراد أو الأصوات بل بالمعنى «الكيفي»: إن وزن المهاجرين، كفيماً، كان أقوى من وزن الأنصار، كما أن مقام أبي بكر في الدعوة المحمدية لم يكن يعلوه مقام آخر غير مقام النبي نفسه.

والأمور في السياسة بتأنيها. 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 التوفيق الذي حالقه والنجاحات التي حققها لم يجد صعوبة في إقناع من كان يهمهم الأمر بتعيين عمر بن الخطاب خليفة له حين شعر بأن المرض الذي ألزمه الفراش ستكون فيه وفاته.

وإذا انتقلنا الآن إلى الكيفية التي تمت بهابيعة 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 أخذت 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 المقريزي 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 الرحمان 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. والمشير للانتباه حقاً هو أن المصادر تسكت تماماً عن علي بن أبي طالب زمن أبي بكر، وكأنه لا وجود له مما يجعل على الاعتقاد أنه كان - بلغتنا السياسية المعاصرة «يؤذي 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 وحبهم 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 ويقابل عنوكم فيأمركم. وإن شئتم اجتمعتم فأقربتم ثم وليتم عليكم من أردتم وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي...» فقالوا: «أنت خيرنا وأعلمنا فأخترنا»^(٤٠). ثم أرسل أبو بكر إلى عمر فقال له: «أحبك محب وأبغضك مبغض، وقد يجب الشرب ويبغض الخمر. 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 عهده في الدنيا نازحاً عنها وأول عهده بالأخرة داخلها فيها: إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب، فإن تروه عدل فيكم فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدك وغيره فإخبر لودت ولا أعلم الغيب، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون»^(٤١).

ترك النبي (ص) الناس دون أن يوصي 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 تركنا فهو صدقة»^(٤٢). هذا فضلاً عن أن التقاليد القبلية العربية لم تكن تورث الرئاسة، فالرئاسة على القوم منصب يستحقه الفرد لنفسه، بخصاله 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؟ إني والله ما آلت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة. إني 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 ١١٤ الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٦، والبخاري، صحيح البخاري، ج ٨، ص ٢٦٦. وكان أبو بكر قد احتج بهذا الحديث، ونصه «لا نورث، ما تركنا 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 ميراثها من النبي (ص) «وهما حينئذ يطلبان أرضه في فدك وسهمه من خيبر» فرفض أبو بكر محتجاً بالحديث المذكور وقال: «وإني والله لا أدع أمراً رأيت رسول الله يصنعه إلا صنعته» وتضيف الرواية: «فهجرت فاطمة فلم تكلمه في ذلك الوقت حتى ماتت».

لي «وارث» أو لقريب بل كانت لشخص من قبيلة أنعري، 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 «ممثلو الرأي العام» يومئذ، كان عملاً اجتهادياً أملاً عليه تقديره الشخصي للظروف والمصلحة. وصليحاً عمر بن الخطاب إلى تدبير آخر، أو كما نقول اليوم إلى «مسطرة» أخرى في «انتخاب» من يخلفه. ذلك أنه عندما طعن^(٤٣) وخاف الصحابة (رجال الدولة) وفاته طلبوا منه أن يعين من يخلفه فتردد، ثم اقترحوا عليه أن يعين ابنه عبد الله فرفض. وقيل إنه فكر في علي بن أبي طالب ثم عدل عن الفكرة وقال: «ما أريد أن أحملها 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 وفادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم، وقد نبض رسول الله (ص) وهو راض عنكم» ثم أضاف إليهم ابنه عبد الله «بمض مشيراً ولا يكون له من الأمر شيء»^(٤٤).

كان هؤلاء الستة هم «الممثلون للرأي العام» يومذاك وكانوا في نفس الوقت يشكلون كبار الصحابة ذوي السابقة 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

(٤٣) طعنه في الفجر أبو لؤلؤة، غلام المغيرة بن شعبة، وكان مجوسياً، أو نصرانياً، كان يشتغل في المدينة تجاراً ونقاشاً وحداداً وقد اشتكى 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 واغتاله بخنجر 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 يتحدثون فاضطربوا فقاموا منصورين وسقط منهم خنجر له رأسان تين في الغد أنه نفس الخنجر الذي قتل به عمر. ولما سمع عبيد الله بن عمر بالخبير أخذ سيفه وهجم على الهرمزان فقتله. وإذا صححت 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.

(٤٤) 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 تكافيء 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 تكافيء بني عبد مناف، لا في الجاهلية ولا في الإسلام. وإذن فالمسألة ستكون محصورة في بني عبد مناف والمنافسة 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: ان اتفق خمسة ورفض واحد وأبى الانصياع للأغلبية فاقتلوه، وكذلك أن اتفق أربعة ورفض إثنان، يقتل الإثنان. أما إذا تعادلت الكفتان، ثلاثة على رأي وثلاثة على رأي آخر فصوت إيه عبد الله يرجح إحدى الكفتين وقال لهم: «فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمان بن عوف، واقتلوا الباقين إن رغبوا عما اجتمع عليه الناس»^(٢٥).

وإذا نحن اعتبرنا ميولات هؤلاء الستة ونوع العلاقات القائمة بينهم فإننا سنجد أن عثمان بن عفان كانت حظوظه أكبر من حظوظ علي. وهذا ما أتركه هذا الأخير، إذ تذكر الروايات أنه قال لمن كانوا معه من بني هاشم عندما خرج من عند عمر: «ان اطع فيكم قومكم لم تؤمروا أبداً. وتلقاه العباس فقال [علي]: عدلت عنا. فقال [العباس]: وما علمك؟ قال: قرن بي عثمان وقال [عمر]: كونوا مع الأكثر، فإن رضي رجلان رجلاً، ورجلان رجلاً، فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمان بن عوف: فسعد لا يخالف ابن عمه عبد الرحمان، وعبد الرحمان صهر عثمان»^(٢٦)، لا يخلفون، فويلها عبد الرحمان عثمان أو يوليها عثمان عبد الرحمان. فلو كان الأخران معي لم يضعاني، بله إني لا أرجو إلا أحدهما [يعني الزبير]. فقال له العباس: لم أرفعك في شيء إلا رجعت إلى 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 القوم فقل: لا، إلا أن يولوك. واحذر هؤلاء الرهط فإنهم لا يرحون يذمونا عن هذا الأمر [الحكم] حتى يقوم لنا به غيرنا، وأيم الله لا يناله إلا بشر لا يفتح معه خير. فقال علي: أما لئن بقي عثمان لأذكره ما أتى، ولئن مات ليتداولها بينهم، ولئن فعلوا ليجدني حيث يكرهون»^(٢٧).

(٢٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٧، وابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ٢٤.

(٢٦) تزوج عبد الرحمن بن عوف أم كلثوم بن عقبه بن أبي معيط وهي أخت عثمان.

(٢٧) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨١.

ومهما يكن، وسواء صححت 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 للمخلافة 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 رايه 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 السابقة والفضل من الأنصار وإلى أمراء الأجداد فاجتمعوا حتى آتج المسجد بأهله فقال: أيها الناس، إن الناس قد أحبوا أن يلحق أهل الأمصار بأمصارهم وقد علموا من أميرهم. فقال سعيد بن زيد: إنا نراك أهلاً لها. فقال: أشيروا علي بغير هذا. فقال عمار: إن أردت ألا يختلف المسلمون فبايع علياً، فقال المقداد بن الأسود: صدق عمار، إن بايعت علياً قلنا سمعنا وأطعنا. قال ابن أبي سرح: إن أردت ألا يختلف قريش فبايع عثمان، فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق. إن بايعت عثمان قلنا سمعنا وأطعنا. فشم عمار ابن أبي سرح وقال: متى كنت نصح المسلمين؟ 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 وماهنا مرة فما أنا بأمن من أن يتزعه الله فوضعه 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 لأنفسها». فقال سعد بن أبي وقاص: يا عبد الرحمان أفرغ قبل أن يفتتن التماس. فقال عبد الرحمان: «إني قد نظرت وشاورت فلا تجملن أيها الرهط على أنفسكم سيلاً. ودعا علياً فقال: عليك عهد الله وميثاقه لتملن بكتاب الله سنة نبيه وسيرة الخلفيتين من بعده. قال: أرجو أن أفعل وأعمل يبلغ عملي وطاقتي. ودعا عثمان فقال له مثل ما قال لعلي: قال [عثمان]: نعم. فبايعه. فقال علي: حبه حبه حبه حبه. ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا... فقال عبد الرحمان: يا علي لا تجمل على نفسك سيلاً فإني قد نظرت وشاورت الناس فإذا هم لا يعدلون بعثمان... فقال المقداد: ما رأيت مثل ما أوتيت إلى أهل هذا البيت بعد نبيهم. إني لأعجب من قريش أنهم تركوا رجلاً ما أقول أن أحداً أعلم ولا أقضى منه بالعدل. أما والله لو أجد عليها أصواتاً وفي رواية

(٤٨) ابن قتيبة، الإلمعة والسياسة، 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 السعدي، مروج الذهب ومعدن الجواهر، تحقيق محمد عبي الدين

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

أخرى أن المقداد قال: «أما وأيم الرحمان لو وجد على قريش أنصلاً لقتلتهم كقتالي إياهم مع رسول الله يوم بدر»^(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 تداولتموها بينكم»^(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 وسنة 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 بينهما أجاب علي عبد الرحمان بن عوف بقوله «مالك ولماذا إذا قطعها في عنقي، فإن علي الاجتهاد لامة محمد حيث علمت القوة والأمانة استعنت بهما 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 وحدها، 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 مقدمة المحاربين للدعوة المحمدية. على أنه يمكن أن ننصّر حجج 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 ٢٥٢.

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

(٥٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٨٣، وابن قتيبة، الإلمة 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 وأسماءهم وقبائلهم في: صالح أحمد العلي، محاضرات في

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

«الأقربين»^(٥٨) واذن فالأغلبية العددية 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، أدركنا كيف أن «الشورى»، التي نعتي أخذ رأي رؤساء الناس، كانت من الناحية العددية، الانتخابية الديمقراطية، لصالح عثمان بدون منازع. أما إذا أضفنا إلى ذلك التفوذ 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 طرحاً موضوعياً يلتبس أسباب الظاهرة في المعطيات التاريخية وحدها. لقد خصص للموضوع كتاباً صغيراً، فريداً في باب في تأليف القلماء، جعل عنوانه النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم^(٥٩)، استهله بقوله: «أما بعد، فإني كثيراً ما كنت أتعجب من تطاول بني أمية إلى الخلافة... وأقول: كيف حدثتهم أنفسهم بذلك، وأين بنو أمية وبنو مروان بن الحكم طريد رسول الله (ص) ولعنه^(٦٠) من هذا الحديث، مع تحكم العداوة بين بني أمية وبني هاشم في أيام جاهليتها وشدة عداوة بني أمية لرسول الله (ص) ومبالتهم في آذاه وتماهيهم على تكليبه... إلى أن فتح مكة فدخل من دخل منهم في الإسلام كما هو معروف... فلمعري لا بعد أبعد مما كان بين بني أمية وبين هذا الأمر إذ ليس لبني أمية سبب إلى الخلافة ولا بينهم وبينها نسب...»^(٦١).

وبعد أن يؤكد المقرئ أن أسباب الخلافة، من «القرابة 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 وترغم رئيسهم أبي سفيان قريشاً في حروبها مع النبي، ثم ينتهي إلى القول: «وما زلت طسوال الأعوام الكثيرة أعمل فكري في هذا وأشياهاه... إلى أن اتضح لي، والحمد لله وحده، سبب أخذ بني أمية الخلافة ومنعهم بني هاشم. وذلك أن أعجاز الأمور لا تزال أبداً تالفة لصنورها والأسافل من كل شيء تابعة لأغاليها وكل أمر كان خافياً إذا انكشف سببه زال التعجب منه...»^(٦٢).

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

ج ١، ص ٤٠.

(٥٩) نعتد 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 بسخريه في مشيه وحركته.

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

١٨٨٨)، ص ٢.

(٦٢) نفس المرجع، ص ٣٠ - ٣١.

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

يستبعد 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 «الإمارة» على القبائل والمناطق. وهكذا يستعرض أسماء عمال النبي فيلاحظ أن عماله على مكة والطائف ونجران وكندة واليمن وعمان والبحرين ونيساء وخيبر وفدك كانوا كلهم من بني أمية وحلفائهم، ثم يخرج بالنتيجة التالية في صيغة سؤال: «إذا كان رسول الله (ص) قد أسس هذا الأساس وأظهر بني أمية لجميع الناس بتوليتهم أعماله فما فتح الله عليه من البلاد كيف لا يقوى ظنهم ولا ينسط رجاؤهم ولا يحتد في الولاية أهلهم»^(٦٣).

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) البعوث وعقد أحد عشر لواء على أحد عشر جنداً 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»^(٦٤). ثم سار عمر بن الخطاب على نفس النهج فكان عماله على مكة والطائف واليمن وعمان واليامة 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 أنياب بني أمية وفتح أبوابهم وأترع كأسهم وقتل أمراءهم»^(٦٥).

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

(٦٣) نفس المرجع، ص ٣٤.

(٦٤) نفس المرجع، ص ٣٩.

(٦٥) 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 تفرضه، الكيفية التي كانت تتأسس بها الدولة وتبنيها. 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 بوضعيتهم الاجتماعية وعمراتهم داخل تلك الوضعية. وانضمامهم إلى دولة المدينة بهذه الطريقة جعل كل عائلة تلتحق بأهلها وبنيتها 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) بالتداء 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 قبل، 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 قرشية 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، على أساس صحيفة النبي (ص) التي نظمت العلاقات بين الجماعات القبلية المتساكنة في المدينة يومئذ، والتي كانت أشبه ما تكون بـ «دمستور اتحادي». وقد تكرر هذا الطابع بعد فتح مكة حين أخذت القبائل «تدخل في الإسلام»، الواحدة تلو الأخرى، سواء بمبادرة من زعمائها أم تلبية من جانيهم لدعوة مكتوبة جاءتهم من النبي (ص)، أو رضوخاً لنفوذ وسلطان الدولة الجديدة. وفي جميع الأحوال، كان «الدخول في الإسلام» يعني إعلان الولاء السياسي لدولة الدعوة. وبما أن الشيء الوحيد المادي الملموس 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 مبادئها 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 «أمرائه» البلدان وشيوخ القبائل التنازل عن إمرتهم وسلطانهم، بل كانوا يتركون في مناصبهم بمجرد ما يعلنون، نيابة عن أنفسهم وقيادتهم، عن اعتناق الإسلام. وتحتفظ لنا المصادر بوثيقة هامة في هذا الصدد هي نص الرسالة التي بعثها النبي (ص) إلى الحارث بن أبي شمر الغساني ونصها: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى الحارث بن أبي شمر. سلام على من اتبع الهدى وأمن بالله وصدق، فإن أدعوك إلى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يفي 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 اتحادية. 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» المنذر بن ساري و«مملكة عمان» التي أسلم عليها أميرها جيفر وعبد ابن الجنبلي، 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 أمراءها نصاري يدفعون الجزية، وكذلك حال إمارة «تيساء» التي كان أميرها حردياً. ولم يكن أهل هذه البلدان جميعاً، سواء التي أسلم عليها أمراءها 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 «الأتاوة» للملوك كئنة أو غيرهم الذين لم تكن علاقاتهم بالقبائل المنضوية تحت لوائهم تتعدى دفع «الأتاوة» والتجنيد والعسكري - في إطار التحالفات القبلية، عند الحاجة. إن بنية دولة «القبيلة» هي دائماً بنية دولة اتحاد

فدرالي.

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

١٩٨٥)، ص ١٢٦.

ولذلك فما أن انتشر بين القبائل خبر مرض النبي عقب عودته من الحج حتى أخذت تتابع، وكأنتها كانت على موعد، إلى التمرد والثورة ضد عمال النبي على «الصدقات» والتحرر بالتالي من «الأتاوة» كما فعلت القبائل الصغيرة. أما القبائل الكبيرة فلم تحب ظموحها إلى استرجاع ملك قديم كما فعل بنو ربيعة في البحرين عندما أجمعوا على الثورة وقالوا: «نرد الملك في النذر بن النذر» 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 ان خلافة النبي (ص) قد انتقلت إلى المهاجرين، أي إلى قريش، فإن «الردة» خلقت وضعاً جديداً تماماً: قريش حاملة راية الإسلام هذه المرة تعيد تأسيس الدولة بسواعد أبنائها ودمانهم. وعلى رأس قريش الآن بنو أمية وحلفاؤهم من ثقيف وبنو 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 يعمنا 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 مهيمناً على المخيال العربي يومئذ هو أن قريشاً وبنو 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 العقوب، 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 موجهة للسلوك. من ذلك عبارة: «كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر» إذ يحكى أن رجلاً من النمر (من ربيعة) جاء اليهامة، بلاد مسيلمة، فسأل عنه قائلاً: «أين مسيلمة؟ قالوا: فة، رسول الله. فقال لا، حتى أراه. فلما جاءه قال: أنت مسيلمة؟ قال: نعم. قال: ومن يأتيك؟ قال: رحمان. قال: أفي نور 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^(٧١).

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 تبعته...» وقد طلب ذلك فعلاً من الرسول فأجابته: «لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها...»^(٧٢). وكتب مسيلمة إلى النبي رسالة يقول فيها: «ومن مسيلة رسول الله، إلى محمد رسول الله، سلام عليك. أما بعد، فإني قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض، ولكن قريشاً قوم بتدون». 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^(٧٣). ويروى أن مسيلمة خاطب قومه يوماً فقال: «يا بني حنيفة ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، وملاذكم أوسع من بلادهم وسوادكم [= زراعتكم] أكثر من سوادهم، وجبريل ينزل على صاحبكم مثلما ينزل على صاحبهم». وفي الإطار نفسه نجد 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 وأسدي) في الجاهلية والسير لمحاربة قريش وقال: «إني لمجدد 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 رابه، ففعل وفعلوا»^(٧٤). 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»^(٧٥).

أما ثورة الأسود العنسي في اليمن فقد كانت ذات طابع «قومي»^(٧٦) منذ البداية. لقد

(٧١) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٧٧.

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

(٧٣) 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 ٦٠٠ - ٦٠١.

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

(٧٥) نفس المرجع، ج ٣، ص ٣٨٨.

(٧٦) بمعنى علي ضيق: التعصب لليمن واليمنيين إقليمياً وعشائرياً.

انطلق في دعوته من إثارة عصبية اليمنيين الأصلاء ضد «الأبناء» وهم الذين ولدوا من أمهات يمنيةات وأبائهم من الفرس زمن احتلال الفرس لليمن. وكان هؤلاء «الأبناء» من الأوائل الذين استجابوا للدعوة المحمدية. وتحريك هذه العصبية اليمنية ضد «الأبناء»، ومن خلالها 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 يغوث المكشوح الذي كان على جيش المسلمين الذين قاوموا الأسود العنسي، قام وارتد، حقدًا 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 نزاع في بلادكم ونفلاء فيكم وأن تتركوهم لن يزالوا عليكم»^(٧٦)، 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 ذلك أخت أبي بكر عندما قدم إلى المدينة في وفد كندة لتهنئة الرسول (ص) عام الوفود. وقد اعتذر الأشعث لأبي بكر فرد إليه زوجته وأطلق سراحه. وسيكون 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 اليبانية أصحاب علي والمضرية أصحاب معاوية.

- ٦ -

هذه التصنيفات والتعارضات والصراعات التي أخذت تهيمن على المخيال القبلي أثناء حروب الردة، لتشكل محمداً أساسياً في التفكير السيامي يومئذ، ستتكرر 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 «الفاطمون» 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: «... وإني قد بعثت إليكم فلاناً في جيش من المهاجرين والأنصار والتابعين بإحسان وأمرته ألا يقاتل أحداً، ولا يفتله حتى يدعوه إلى داعية الله. فمن استجاب له وأقر وكف وعمل صالحاً قبل منه وأعانته عليه، ومن أبى أمرته أن يقاتله على ذلك، ثم لا يبقى على أحد منهم قدر عليه وأن يحرقهم بالنار ويقتلهم كل قطة وأن يسي النساء والفراري»^(٧٧). ولم تكن هذه العبارات مجرد تهديد يأتي من بعيد، بل لقد كانت عبارة عن تعليمات نفذت بكثيرة 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 طليحة الأسدي سار حتى وصل مكاناً يقال له «بزاحة» حيث التقى جموع أسد وخطفان الذين كانوا قد التفتوا حول طليحة. واقتتل الطرفان «حتى 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 نظفون بأحد قتل المسلمين إلا قتلته ونكلت به غيره وعن أحببت عن حلد الله أو ضاده عن نرى أن في ذلك صلاحاً فقتله» فأقام خالد «على البزاحة شهراً يصعد عنها ويصوب ويرجع إليها في طلب ذلك، فممنهم من أحرق ومنهم من قطنه ورضخه بالحجارة 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 حيلة مخزية. فقالوا يا خليفة رسول الله أما الحرب فقد عرفناها فما الحيلة المخزية؟ قال: تؤخذ منكم الحلقة والكراع [= السلاح والحبل] وتتركون أقواماً تتبعون أذناب الإبل حتى يري الله خليفة نبيه والمؤمنين أمراً يعلمونكم به، وتؤدون ما أصبتم منا ولا تؤذي ما أصبنا منكم، وتشهدون أن قتلانا 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 ليفسح بالعرب أن يملك بعضهم بعضاً وقد وسع الله وفتح الأصاحم، واستشار في فداء سبايا العرب في الجاهلية والإسلام إلا امرأة ولدت لسيدها... وقال عمر: لا فلك على عربي»^(٨١)، وهكذا نذب أهل الردة - للفتح - فأقبلوا «سراعاً من كل أرب فرمى بهم في الشام والعراق»^(٨٢). وعندما وصله كتاب المشني 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 ٢٦٥.

(٨٠) الذهبي، نفس المرجع، ص ٣٢.

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

(٨٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٣٦٢.

امرهم ونكث أهل السواد قال عمر: « والله لا ضربن ملوك العجم بملوك العرب » وهكذا لم يدع رئيساً ولا ذا رأي وذا شرف وبسطة ولا خطيباً ولا شاعراً إلا رماهم به، فرماهم بوجوه الناس وغرهم . وكتب عمر إلى المثني ومن معه يأمرهم بالخروج من بين العجم والتضيق في المياه التي تلي العجم وأن لا يدعوا في ربيعة ومضر وحلفائهم أحداً من أهل النجدات 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 التجنيد العام لجميع «العرب» . ولما كانت «العرب» قبائل وكانت كل قبيلة تقاقل كوحدة مستقلة، متسائلة 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 الخلف، وبالتالي انشاء مجموعات قبلية كبرى . وبما أن الواجهة 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 قبلية جديدة . وهكذا أصبحت مراكز التجمع، أو الأمصار التي نصرت لهذا الغرض كالبصرة والكوفة عبارة عن «أحياء» للقبائل المختلفة: في كل حي قبيلة أو مجموعة من القبائل التي ترتبط فيما بينها بالنسب أو الخلف . وهكذا ويلاحظ منذ عهد عمر أن القبائل العربية أخذت تتجمع في الحواضر والأمصار المحدثه مؤلفة كتلاً قبلية ضخمة تحمل محل الوحدات القبلية الصغيرة في العصر الجاهلي، لأن حرص القبائل على توازن القوى في هذه الأمصار حمل بطون كل قبيلة على الانسواء كلها تحت لواء قبلي واحد، وربما انضمت إلى القبيلة الكبيرة، عن طريق الخلف، 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 الرابطين النزارية واليمينية . . . فلم لذلك تخطيط الأمصار على أساس القبائل، بل لقد روعي في بعض الأمصار انقسام العرب إلى أصلها النزاري واليهاني 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 . ف قد استندعى فرض نظام العطاء تصنيف الناس بحسب قبائلهم وأصولهم فنشط النسابون لتدوين الأنساب وتصنيف القبائل حسب أصولها وأجدانها، فنحدت معالم الرابطين العدنانية واليهانية، كما تحدت معالم الأصول القبلية ضمن إطار هاتين الرابطين 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، العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت: دار اليقظة 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 اتجهت كلها إلى جبهة العراق مشكلة بذلك تكتلاً قبلياً 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 عمر بن 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 كرست التعارض والاختلاف بين العراق والشام. ففي العراق هيمنت ربيعة وتيمم لقبهم الجغرافي ومعها القبائل اليمنية التي جندت من أجل الفتح هناك. أما في الشام فقد كانت الهيمنة للقبائل اليمنية بزعامة تلك التي سكنت الشام قبل الإسلام وعلى رأسها وكنب، التي قوي نفوذها على عهد معاوية، وكان قد تزوج منها أم ولي عهده يزيد، وكانت الحصومة هناك بينها، أعني كلب اليمنية، وبين قيس المضرية. وكما لم تكن ربيعة وحدها في العراق لم تكن الميمنية 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 أعشائراً: «فكل قبيلة أو زمرة من القبائل التي ترجع إلى أصل واحد تؤلف عشراً، وهذا الأسلوب القبلي في التبعة كان يساعد على سرعة استفار الجند وتسهيل توزيع العطاء والفيء 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»: «فقد وزعت الجيوش العربية اجناداً تعسكر 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 قنسرين وتحو ذلك»^(٨٧).

(٨٦) نفس المرجع، ص ٢١٩.

(٨٧) نفس المرجع، ص ٢٣٦.

إن استحضار هذه والخريطة 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 والقانونية التي كانت تحكم العلاقة بين قريش والعرب، 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 والدولة، كان لقريش: الخليفة وكبار رجال الدولة ورؤساء النواحي وعمالها وأمراء الجيوش كلهم كانوا من قريش. وإذا كان هناك من لم يكن قريشياً بالمعنى القبلي الضيق للكلمة فهو من أبناء عموماتها 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 (اعتقاد 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 ومهيماً، 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». فثار ذلك غضب رؤساء القبائل الذين كانوا حاضرين وقال أحدهم وهو مالك بن الحارث الأشتر، زعيم اليمثيين: «أترعم أن السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا بستان لك ولقومك؟ والله ما يزيد أوفاكم فيه نصيباً إلا أن يكون كأحدنا»^(٨٨).

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

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

يُسَيَّر (= ينهي) الأشر وجماحة إلى معاوية عامله بالشام . «فلما قدموا على معاوية . . . قال لهم يوماً : إنكم قوم من العرب [لاحظ : العرب] لكم أسنان والسنة ، وقد أدركتم بالإسلام شرفاً وغلبتم الأمم وحوزتم مراتبهم وموارثهم . وقد بلغني أنكم نعمتم قريشاً ، وأن قريشاً لو لم تكن عدنم لذلة كما كنتم . إن أنتمكم لكم إلى اليوم جنة فلا تشذوا عن جنتكم» فرد عليه رجل منهم فقال : «أما ما ذكرت من قريش فلانها لم تكن أكثر العرب ولا أمتها في الجاهلية فتخوفنا . وأما ما ذكرت من الجنة فإن الجنة إذا اخترقت خلص إلتنا» (= إذا سقط الخليفة/الجنة وقريش معه صار الأمر لنا) . ثم رد معاوية مفاخرها : «اقفوها ، ولا أظنكم تقفون . إن قريشاً لم تنز في جاهلية ولا إسلام (لا 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 حمراء ، إلا قد أصابه الدهر في بلده وحرمة بدولة [بسطرة العير] إلا ما كان من قريش فإنه لم يردهم أحد من الناس يكيد إلا جعل الله كيده الأسفل حتى أراد الله أن ينتخذ من أكرم واتبع 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 ، أفترأه لا يحوطهم وهم على دينه ، وقد حاطهم في الجاهلية من الملوك الذين كانوا يدينونكم» . ثم مضى معاوية مع خطاب «القبيلة» إلى نهايته فغير كل واحد من الجماعة بما يحيط منه ومن عشيرته ، ثم سرحهم فتأدروا دمشق يريدون المدينة فاعتقلهم عبد الرحمان بن خالد بن الوليد الذي كان عاملاً على الجزيرة تحت أمرة معاوية فجعل بينهم بالكلام والفعال «فأقلمهم أشهراً كلما ركب أمشاهم» ، ثم سرحهم فعدوا إلى الكوفة^(٨٩) .

وما كان يستشري في الكوفة من التذمر والاستياء ضد عيال عثمان كان يجري مثله في البصرة ومصر . وباستثناء الشام الذي كان أقل توتراً على صعيد «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 لتفوذ الأمويين ذوي قرباه . وإذا كانت الثورة على عثمان قد حركتها عوامل أخرى ، على مستوى «الفتيحة» و«العقيدة» ، كما سنرى في الفصلين القادمين ، فإنه لما لا شك فيه أن تلك العوامل ما كانت لتفعل 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 ومباينة عثمان ، في كل من الكوفة والبصرة ومصر ، فاتفقوا على الخروج باتباعهم إلى المدينة تحت غطاء العمرة ، وكان ذلك سنة ٤٥ 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 العكي ، من اليمن أيضاً . وكان الخارجون من الكوفة أربع فرق كذلك وعددهم 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 عند أهل مصر

(٨٩) نفس المرجع ، ج ٢ ، ص ٦٣٥ .

ورؤساؤهم من عبد القيس وبنو 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 عثمان في مفاوضات انتهت بالفشل وكانت النهاية قتل عثمان. وبدؤا أن يتوذروا السيطرة في صفوف الثوار كانت لليمنيين^(٩٠).

وبعد مقتل عثمان يقوم معاوية بالمطالبة بدمه، لأنه من عشيرته. وكان علي بن أبي طالب قد بويع في المدينة بعد مقتل عثمان في ظروف غير مستقرة فانتقل إلى الكوفة ليدخل في صراع عموي مع الزبير وطلحة ومعها عائشة زوجة النبي (حرب الجمل)، ثم ليدخل بعد ذلك في حرب مع معاوية (حرب صفين)، ومتهيمن ثنائية قريش / العرب على الصراع بين علي ومعاوية: علي 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 وبجيلة 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 المصري في الشام، وبالأخص منها ثقيف 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 إقرار التعايش والتعاون بين العنصر اليمني والعنصر المصري 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 غطفان وبنو تميم (وهم من مضر) وقالوا له: «يا أمير المؤمنين إنا قد مشينا إليك في نصيحة فاقبلها، وراينا لك رأياً فلا ترده علينا، فإننا نظرننا لك ولمن معك: أقم، وكاتب هذا الرجل، ولا تعجل إلى قتال أهل الشام فإننا والله ما ندرى ولا تدري لمن تكون الغلبة إذا التقيت ولا على من تكون الدبرة». 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 بالعرفق في: ابن أبي الحديد، شرح

فتح البلاء، ج ٤، ص ٢٢٤.

يقاتلوا معه بل اعتزلوا القريظين معاً^(٩٢). ولا يمكن أن يفسر موقف هؤلاء الذين نصحووا علياً
بمَنع الدخول في حرب مع معاوية إلا بكونهم كرهوا أن يقاتلوا بقي عمومتهم، من مضر
(خطفان وقيم) 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 بقي
عمومتها في جيش معاوية: «قال للأزد - في صفوفه - أكتفوني الأزد - في صفوف معاوية - وقال خثعم
أكتفوني خثعم، وأمر كل قبيلة في العراق أن تكفيه أختها من أهل الشام إلا أن تكون قبيلة ليس منها بالشام أحد
فيصرفها إلى قبيلة أخرى تكون بالشام»^(٩٣). 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 خثعم في صفوف معاوية، مثلاً، فلا شيء يضمن أن لا تهب خثعم 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 اقتال القبائل في معسكره كان لها مفعول سلبي
من وجه آخر. لقد وجدت كل قبيلة نفسها تقاوم أختها، وهذا ما لم يكن من الممكن
التحسس 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 مخيالهم 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 الذي كان عبارة عن مجموعة من القبائل المختلفة المتصارعة فقد كان يعاني
رجالاً من وضعية تمزق وجدائي حينما اكتشفوا أنهم صاروا مطالبين بقتل أشقائهم. وفي هذا
المعنى يروى أن أحد زعماء الأزد خطب في قومه عندما كلفهم علي بقتال أخوانهم في صفوف
معاوية، فقال: «إن من الخطأ الجليل والبلاء العظيم أننا صرفنا إلى قومنا وصرفوا إلينا، والله ما هي إلا
أبدينا نقطتها بأبدينا، وما هي إلا أجنبنا نجلها بأسبانا. فإن نحن لم نؤاس جماعتنا ولم تناصح صاحبنا
كفرتنا. وإن نحن فعلنا فميرتنا أبغنا ونارنا أهدنا»^(٩٤). ويروى أنه لما قتل أبو كعب رئيس خثعم العراق
لم يستطع قاتله، في صفوف معاوية، أن يمنع نفسه من البكاء والانصراف وهو يقول: «رحمك
الله، أبا كعب. لقد قتلتك في طاعة قوم انت أسب ربهم وأحب إلي نفساً منهم، ولا أرى قریشاً إلا قد
لعبت بنا»^(٩٥).

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

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

ص ٣١٦.

(٩٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٨٤.

(٩٤) نفس المرجع، ج ٣، 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 تياراً واسعاً في صفوف علي بن أبي طالب كان يريد تجنب الحرب قبل وقوعها وبقي هناك من يرغب في إتهاتها 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 اليمنية، 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، ممثل معاوية، واقترح عليهم تعيين ابن عباس مندوباً عنه رد عليه الأشعث بن قيس بأن ابن عباس وعمرو بن العاص مضريان وأنه لا يقبل أبداً أن يحكم في الأمر رجلان من مضر. وعندما أبدى علي مخوفه من أن يتغلب عمرو بن العاص بدهائه على أبي موسى الأشعري أجابه الأشعث بقوله: «والله لأن يحكما بعض ما نكره، وأحدهما من اليمن، أحب إلينا من أن يكون بعض ما نحب في حكمها ومها 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 فهم «الناس»، أعني رجال القبائل، أن «التحكيم» قضية اليمنيين، فكان رد فعل قبائل بكر (من ربيعة) وقيم (من مضر) هو رفض التحكيم. لقد قام في وجه الأشعث جماعة من بني تميم وقال له أحدهم: «تحمسون 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 أحبباء فرجعوا متباغضين أعداء، ما برحوا من معسكرهم بصفين حتى فشا فيهم التحكيم وقد أقبلوا يتدافعون، الطريق كله، ويتشائمون ويضطربون

(٩٦) نفس المرجع، ص ٥٧٢.

(٩٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ١٠٤.

(٩٨) ينص كتاب التحكيم على اتفاق الحكام نيابة عن علي ومعاوية على الاحتكام إلى كتاب الله وإيقاف القتال، وضرباً لجلال الله وإصدار الحكم شهر رمضان سنة ٣٧ هـ وكان قد اجتمعا في شهر صفر من نفس السنة. وتقول الرواية المشهورة إنها قرأ في اجتماعها في رمضان على أن يعزلا كلًّا من علي ومعاوية ويختار المسلمون غيرها. غير أن عمرو بن العاص احتال على أبي موسى الأشعري فلدغه ليخطب أولاً وليعلن اتفاقهما على خلع علي ومعاوية، وبعد ذلك قام هو ليفول أنه يخلع علياً كما خلعه صاحبه ولكن يثبت صاحبه معاوية، فقام هرج ومرج وغادر أبو موسى إلى مكة. غير أن هذه الرواية موضوع شك نظراً لطابعها المسرحي.

بالسياط. يقول الخوارج [= الذين سيطر عليهم هذا الاسم بعد هذه الحادثة]: يا أعداء الله، أدهتم في أمر الله عز وجل وحكمتهم. وقال الآخرون [الذين فرضوا التحكيم] فارتقم إمامنا وفترقم جماعتنا. فلما دخل علي الكوفة لم يدخلوا معه حتى أتوا حروراء فنزل بها منهم اثنا عشر ألفاً ونادى متناديهم: إن أمير القتال ثبت بن ربيعي التميمي، وأمير الصلاة: عبد الله بن الكواء الشكوري، والأمير شورى بعد الفتح، والبيعة لله عز وجل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^{١٠٩}.

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 شيبث بن ربيعي التميمي) ومن بكر (بزعامه عبد الله بن الكواء الشكري، وبنو يشكر من بكر، أقوى قبائل ربيعة) ولذلك قال عنهم علي بن أبي طالب أنهم «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 تجنيدها للفتح زمن عمر بن الخطاب. وسنشرح في فصل لاحق أسباب هذا الارتباط بين القبائل اليمنية وعلي بن أبي طالب. ويجب أن نضيف إلى هؤلاء بضع مشات من «الأنصار» وضعفاء الناس وقلولاً 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 عدداً منهم فيهم بعض زعمائهم، فصاروا «شهداء» يفصلون - إلى الأبد - بين الخوارج وعلي وشيعته من بعده. وسيستقيم الخوارج لـ «شهادتهم» وستكون الضحية الأولى هو علي بن أبي طالب الذي اغتاله عبد الرحمان بن ملجم الخارجي في ١٧ رمضان سنة ٤٠ هـ.

باغتيال علي أخذ الجو يصفو بسرعة لمعاوية. لقد امتغل 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 يطوقه جهز جيشاً كبيراً بقيادة قيس بن عباد الأنصاري. وبأق اعتيال علي وهذا الجيش يصدد التحرك، ويبايع «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 الجماعة، وعرف الحسن أن قيس بن سعد لا يوافق على رأيه فتزعه وأمر غييد 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^{١١٠}.

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: «إن نيس بن سعد قد قتل فانفروا»، حتى استجاب الناس بسهولة لا تصدق «فنفروا ونهبوا سرادق الحسن عليه السلام حتى نازعوه بساطاً كان تحته... 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 ألف في أشياء اشترطها»^(١٠١) منها حسب بعض المصادر أن يكون الأمر له، أي للحسن^(١٠٢) أو «يكون الأمر بعد معاوية شورى بين المسلمين»^(١٠٣)، وتضيف مصادرنا: «ثم قام الحسن في أهل العراق فقال: يا أهل العراق، إنه سخطي بضى عنكم ثلاث: قتلكم أبي، وطعنكم إياي - وكان قد جرح بعد أن نهب سرادقه - وانتهابكم مناعي»^(١٠٤). وهكذا دخل الناس في طاعة معاوية، ودخل معاوية الكوفة فباعه «الناس» وصار خليفة بـ «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 بنصيبهم من «الغنيمة» التي قام علي بن أبي طالب وأشياعه ضدها في الأصل. لنعد إذن إلى «الغنيمة»، وإلى ذات المنطلق الذي انطلقنا منه في هذا الفصل لترى كيف ستعطي «الغنيمة» لسلسل الأحداث التي عرضناها مضموناً آخر.

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

(١٠١) نفس المرجع، ج ٣، ص ١٦٥.

(١٠٢) ابن قتيبة، الإملاء والسياسة، ج ١، ص ١٦٣.

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

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

ج ٣، ص ٩.

الفصل الخامس

مِنَ الرَّدِّ إِلَى الْفِتْنَةِ :

الغنيمة

- ١ -

تجمع الأدبيات السياسية في العصور القديمة والوسطى، في العالم الإسلامي وخارجه، على القول إن الركيز الأساسيين والضروريين لبناء الدولة والحفاظ عليها هما: الجند والمال. إن عبارة: «الملك بالجند والجند بالمال» تتكرر في تلك الأدبيات كإحدى بديهيات الفكر السياسي. وما يذكره القدماء بعد ذلك من أركان أخرى لـ «الملك» أي الدولة، ك«العدل» و«العساة» وما أشبه، هي أمور تتعلق بشروع «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 مساهماتهم التطوعية، أولاً، ثم الغنائم التي كانوا يتولون عليها من عندهم، 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 عملياً تابعة لدولة الدعوة المحمدية. وبما أن الزكاة هي الرابطة المادية الوحيدة التي كان من شأنها أن تثبت بـ «المللموس» 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 تتضابق 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 الإمتناع 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 أنه كانت هناك قبائل، أو على الأقل زعامات تطمح إلى أكثر من التحرر من الزكاة/الاتاوة. إن مُدعي النبوة كانوا يقلدون النموذج المحمدي ويطمحون، هم وقبائلهم، إلى تأسيس كيانات سيامية وقومية، كالأسود العنسي في اليمن أو «أقليمية» كميلمة الحنفي في اليمامة وشرق الجزيرة، أو الاستيلاء على دولة المدينة نفسها ووراثتها 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 - إعفاءها 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 فجاءت تفاوض أبا بكر في إعفائها من الزكاة، مقابل التزامها بالصلاة، وهي إنما تريد جس النبض واستطلاع الأحوال. لقد رفض أبو بكر بصلابة وقوة هذا النوع من العروض رغم أن كثيراً من الصحابة نصحوه بقبول ذلك مؤقتاً حتى تمر المرحلة الحرجة التي كانت تجتازها 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 قوله المشهورة: «والله لو شعروا عقلاً كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه»^(١)، رفض ذلك لأنه كان يعرف أن التنازل عن الزكاة معناه إلغاء علاقة «السيادة»، وبعبارة معاصرة: «التنازل عن جزء من الوطن». لقد كان يدرك، وهو الخبير في شؤون القبائل، أن كل شيء في المجتمع القبلي يتوقف على ميزان

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، الإسلام والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزيني، ٣ ج في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ١٧.

القوى وأن اظهار القوة في هذا المجتمع كان شيئاً ضرورياً للاحتفاظ بكيان الدولة. لذلك يادر 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 مفاجيء تقوم به القبائل التي جاءت لتخلو من على إعفائها من الزكاة بينما كانت تريد استطلاع الأحوال. وقد حدث ذلك بالفعل إذ تعرضت المدينة إلى هجوم مفاجيء كاد يطيح بدولتها لولا أن أبا بكر قد توقع ذلك وأعد العدة له^(١).

لقد أنقذ أبو بكر دولة المدينة ولكن بقي عليه إعادة بسط 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 انقض المرتدون على المسلمين، في كل مكان يلبونهم ويتردونهم، وكان في مقدمة المستهدفين «عمال الصدقات» (المؤولون عن جمع الزكاة من القبائل) فجاء رد فعل أبي بكر وأمره جيوشه قوياً وعنيفاً، فكان قتل كثيرون وغنائم وسبائ 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 وانخضاع اليهامة من جديد إلى دولة المدينة حتى جاءه كتاب من أبي بكر يأمره فيه «أن سر إلى العراق حتى تدخلها وأبدأ بفرج الهند، وهي الأيلة (قرية من البصرة)، وتالف أهل فارس ومن كان في ملكهم من الأمم»^(٢). وفي هذه الأثناء قدم إلى المدينة المثنى بن حارثة الشيباني من العراق (وكان قد تعرف على أبي بكر في لقاته مع الرسول (ص) عندما كان يعرض نفسه على القبائل (انظر الفصل الثاني (الفقرة ٤))، وطلب من أبي بكر أن يأذن له بقتال أهل فارس قائلاً: «أمرني على من قبلي من قومي أقاتل من يليني من أهل فارس وأكفيك ناحيتي»^(٣) فوافق أبو بكر. ولما رأى جيرانه بنو عجل ذلك دخلوا في منافسة مع قومه بني شيان 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 العنصر بل عمد إلى توظيفه في تعبئة الناس وتحميهم لقتال الفرس فقال في خطبة له أمام جموع القبائل: «ألا ترون إلى الطعام كمرغ التراب، وبالله لو لم يلزنا الجهاد في الله والدعاء إلى الله عز وجل ولم يكن إلا المعاش لكان الرأي أن نفارح على هذا الريف حتى نكون أولى به ونوذي الجوع والافتال من قولا عما أتقل 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.

وبينما كان خالد بن الوليد والمثنى بن حارثة يدشان مسلسل فتح العراق وفارس كان أبو بكر قد كتب إلى أهل مكة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز يستنفرهم للجهاد ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه بين محتسب وطامع وأتوا المدينة من كل أوب^(٦)، فعقد أبو بكر لواء ليزيد بن أبي سفيان، أخيه 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 سذهب 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 هزائمهم، 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 نويته ونلعه من أهل الردة ممن يستطيع الغزو»^(٨). وكان أبو بكر قبل ذلك لا يسمح بالمشاركة في التجنيد من أجل الفتح إلا للقبائل التي يتق فيها، أي التي لم تتردد.

وتوفي أبو بكر والمثنى ما يزال بالمدينة، ووُلي الأمر بعده عمر بن الخطاب فكان أول ما قام به «أن ندب الناس إلى فارس... وكان وجه فارس من أكره الوجوه إليهم وأقلها عليهم لشدة سلطانهم وعزهم وفهرهم الامانة». فتكلم المثنى بن حارثة يرغب الناس في العراق ويهون عليهم شأن الفرس فقال: «أما الناس لا يعظمون عليكم هذا الوجه. فلما قد تبجحنا ريف فارس وغلبناهم على غير شقي السواد [= ما بين دجلة والفرات] وشاطرناهم ونلنا 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 النجعة [= تتبع الكلا: ليس فيه غنيمة] ولا يقوى أهله إلا بذلك. أين الطراء المهاجرون عن موعود الله، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يتركموها»، 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 بإقتراح المثنى فدندب أهل الردة فأقبلوا سراعاً من كل أوب فرمى بهم الشام والعراق^(١٠). وكان

(٦) أحمد بن يحيى بن جابر البلاخري، 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... إلخ) وجيش الفرس. وقد جرت بعد وقعة بدر بيضعة 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 فكذب عمر إلى عماله السعاة في العرب كلهم: من كان فيه أحد ينسب إلى بجيلة في الجاهلية وثبت عليه الإسلام يعرف ذلك فأخرجوه إلى جرير. وكان جرير يريد الذهاب إلى الشام، فأبى عمر وأكرهه على المضي إلى العراق «وَعَوِضَهُ لَأَكْرَاهَهُ، وَاسْتِصْلَاحاً لَهُ، فَجَعَلَ لَهُ خَمْسَ مَا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ فِي غَزَائِهِمْ هَذِهِ لَهُ وَلَمْ يَجْتَمِعْ إِلَيْهِ وَلَمْ يُخْرَجْ إِلَيْهِ مِنَ الْقَبَائِلِ»^(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 التعبئة للفتح، لأنها قد ترتبت عليها نتيجتان هامتان: أولاهما سياسية وهي أن قبيلة بجيلة التي رحلت كلها إلى العراق لتشكل ربيع الناس يوم القادسية^(١٢) والتي سكنت الكوفة بعد ذلك، كان لها شأن كبير في الأحداث السياسية التي جرت بين علي وشيعته وبين الأمويين كما سرى 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 أثارت 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 الحسينيين: الجنة في حال الاستهاد، 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 الضالفة العظمى من جمهور المسلمين، وتتكون أساساً من «المسلمين الجدد» من قريش 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 مجموع القبائل العربية بما في ذلك تلك التي كانت قد ارتدت والتي عادت فأسلمت بقوة السلاح ولم يكن قد مضى ما يكفي من الوقت لـ «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 بامتلاكات «القبيلة»، وهي في الغالب إبل وشياه، بل يتعلق الأمر بخزائن دول كبرى عريقة في الحضارة، ومدخرات مدن، وغلات حقول وبساتين، وأموال منقولة من ذهب وفضة، فضلاً عن الماشية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من الإشارة هنا إلى أن القبائل المجتدة للفتح كانت تهاجر، ومعها أبناؤها ونساؤها وصبيانها وعبيدها، من مواطنها في الجزيرة العربية إلى جبهات القتال لتسكن بعد ذلك في البلاد المفتوحة، إما في مدن أنشئت لهذا الغرض كالكوفة 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 تأخذ 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 «تمحيص» المؤرخين المحدثين الذين يقدرون 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 خمها يأتي إلى المدينة ويوزع على أهلها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن سكان «المدينة» أنفسهم كانوا يشاركون في الفتح ويتألقون نصيبهم كمقاتلين أو قواد معارك: «كان بالقادسية من أصحاب رسول الله (ص) من أهل بدر سبعون رجلاً ومن أهل بيعة الرضوان [الحديبية] ومن شهد الفتح [فتح مكة] مائة وعشرون ومن أصحاب رسول الله (ص) مائة»^(١٦)، وأنهم كانوا يمارسون التجارة أيضاً فيقومون بتموين المدينة والجيش 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 اليعقوبي، تاريخ البعظوي، ٢ ج (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 ٢، ج ٢

(القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٢١٨.

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

ما نريد أن نخلص إليه، إذن، من الخوض في هذه المسألة الآن، في هذا المدخل، هو تأكيد الحقيقة البديهية 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» وسنعمل 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 والمتأخرين في الإسلام، بين الحر والعبد، والذكر والأنثى... وكان يشتري الألبسة ويضرقها في الأرامل في الشتاء. ولما توفي أبو بكر جمع عمر الأمناء وفتح بيت المال فلم يجدوا فيه شيئاً غير دينار فقط سقط من غرارة^(١٧). أما هو، أي أبو بكر «فكان الذي فرضوا له في كل سنة ستة آلاف درهم، وقيل فرضوا له ما يكفيه»^(١٨)، وفي رواية أخرى: «كان يأخذ من بيت المال ثلاثة دراهم اجرة»^(١٩).

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن جميع من كان يقدر على القتال ويمتلك السلاح والراحلة (= البعير، وسيلة التنقل) من سكان المدينة كان، من الناحية المبدئية على الأقل، يتجند ويخرج للفتح، 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... إلخ، وهؤلاء لم يكونوا يخرجون للفتح 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 المجند. 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، فنحن 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) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٩٣. مهياً كان هذا المبلغ زهيداً فإنه يمكن أن يعبر مع

ذلك بمثابة الحد الأدنى الحيوي. وبنية عليه يمكن أن نقل قيمة الدرهم آنذاك، مما يعطينا فكرة عن قيمة المبالغ التي كانت تأتي من الغنائم وعن حجم ثروة الأغنياء الذين ستذكرهم بعد. أما الدينار فكان يساوي 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 وإنما 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 علي البحريين أنه قال: «قدمت من البحرين بخمسة مائة ألف درهم، فأتيت عمر بن الخطاب رضي الله عنه تمشياً، فقلت: يا أمير المؤمنين، إقبض هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم. قال: وتدري كم خمسمائة ألف؟ قلت: نعم مائة ألف - خمس مرات - قال: أنت ناعس، اذهب الليلة فت حتى تصبح. فلما أصبحت أتيت فقلت: إقبض مني هذا المال. قال: وكم هو؟ قلت: خمسمائة ألف درهم. قال: أمن طيب هو؟ قلت: لا أعلم إلا ذلك. فقال عمر رضي الله عنه: أيها الناس، إنه قد جاءنا مال كثير، فإن شئتم أن نكيل لكم كلنا، وإن شئتم أن نعد لكم عدداً، وإن شئتم أن نزن لكم وزناً»^(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 رقماً تقديرياً للمبلغ الذي جاء إلى «المركز» من غنائم القادسية، وبإمكاننا أن نضيف على سبيل المثال فقط، أن غنائم والمدائن عاصمة الفرس 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 «قابل» 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 المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ٢ ج (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠ هـ)، ج ١، ص ٩٢، وأبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، الوزراء والكتاب، 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 فيما تحدده 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 تقدر حجم الغنائم زمن النبي (ص) وأي 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 عمائل 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 بنياتها وحاجاتها ومصاريفها. ولا بد من التذكير هنا بأن هذه الدولة لم يكن لها موظفون تدفع أجورهم دورياً وبناتظام ولم تكن لها مشاريع ائمانية، 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 بسلاحها، أما التعويض فهو حصتها من الغنائم: الأخماس الأربعة التي توزع على المقاتلين. وكان هذا التعويض يفوق بأضعاف مضاعفة ما عسى أن تكون قد أنفقته. ومن هنا حصر الإغراء في «الغنيمة».

ما نريد أن نبرزه هنا هو أن الدولة يومذاك لم تكن حاجتها إلى المال كبيرة، ولذلك كان الوضع «الطبيعي» في مجتمع بدوي 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 فهما كيف أن توزيع أربعة أخماس الغنائم على المقاتلين الخارجيين والخمس على الذين لم يخرجوا، وسيخرجون في المرة القادمة ليكون نصيبهم الأربعة الأخماس، توزيع عادل بالمقاييس التي يمكن قياس الأمور بها في المجتمع، والمكان والزمان، الذي نتحدث 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 لربني توزيعها على نوع ما من المفاضلة لكان نصيب المفضل لا يسمن ولا يعني 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، فأجابه أبو بكر: «سابقهم في الإسلام أعمال قد وقع 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 الفئات عن الضروري للمعاش، في مجتمع وفي زمن كان معنى العدل 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 عامه 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 نعرف من أخذ عن لم يأخذ خشيت أن يتشر الأمر [= وكان عثمان تاجراً له خبرة في التصرف في الأموال، أما علي فهو من أسرة اشتهرت بالرفادة وإطعام الناس. . فلاحظ] فقال له الوليد بن هشام بن المغيرة: يا أمير المؤمنين قد جلت الشام فرايت 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 «يسمونه 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: قدوم 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 إحداث الديوان «فدعا عقيل بن أبي طالب وعمر بن نوفل وجبير بن مطعم، وكانوا من نساب قريش، فقال: اكتبوا الناس على منازلهم. فكتبوا، فبدأوا ببني هاشم ثم تبعوهم 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 الطنطقي، الفخري في الآداب السلطانية والدول

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

الخلافه] فلما نظر فيه عمر قال: لوددت والله أنه هكذا. ولكن أبدأوا بقراءة 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؟ وإذن فإن مراجعتها لعمر بن 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 بديل له، وهذا المقياس هو ما اقترحه عمر وهو البدء بـ «قراءة رسول الله (ص)، الأقرب فالأقرب».

تبقى بعد ذلك «صعوبة فنية»: كيف يمكن ترتيب الناس، أي القبائل العربية جميعها، على أساس القراءة 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 التداول من الأنساب في المخيال القبلي العام يومذاك، مع الاجتهاد في ترتيب «القراءة» نفسها. وتدل الروايات أن نسب العرب إلى عدنان وقحطان كان متداولاً في ذلك الوقت بصورة ما. أما ما بعد عدنان و«عمه» قحطان فالأنساب كانت تستقي من التوراة التي ترجع بها إلى آدم. ويحكي في هذا الصدد أن النبي (ص) «كان إذا انتسب لم يتجاوز في نسيه عدنان بن آدم، ثم يمكث ويقول: كذلك النسابون». وقال عمر بن الخطاب إن لا تنسب 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»، وسيأتي النسابون 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 [وآخرون]، 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 لـ «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.

اعتماد 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 فقرض 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 الخديبية ٤ آلاف، ثم لمن بعد الخديبية 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 فد سويت من بعدت داره بمن قربت داره وغاتلهم على فئاته، فقال: من قربت داره أحق بالزيادة لأنهم كانوا رداءً للثخوف وشجى للعدو» وفرض لمن بعد القادسية واليرموك ألفاً لكل واحد... وألحق بأهل بدر أربعة من غيرها: الحسن والحسين وأبو ذر وسليمان «وسوى كل طبقة في العطاء، قوتهم وضعيفهم، عريمهم وعجمهم. ثم جعل لنساء أهل بدر خمسمائة ونساء من بعدهم إلى الخديبية 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 وأطعمهم الخبز فأحصوا ما أكلوا فوجدوه يخرج من جريبتين، فقرض لكل إنسان منهم ولعِياله جريبتين في الشهر»^(٢٨). وتضيف الرواية: «ثم كتب في إعطاء أهل العطاء أعطياتهم اعطاء واحداً ستة خمس عشرة»^(٢٩).

(٢٨) الجرية مكيال للطعام يساوي ١٤ قنيزاً والقنيز يساوي ١٢ صاعاً والصاع يساوي ٢٠١٧٦ كغ.
فالجربة إذن تساوي فطاراً وأربع كغ ونصف.
(٢٩) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٤٥٢ - ٤٥٣.

هذه اللائحة لا ينعكس 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: «اكتبوا الناس على منازلهم وابدأوا بيبي 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 بالعباس بن 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 ومعاوية بن أبي سفيان في خمسة آلاف ثم قريش على منازلهم ممن لم يشهدوا بدرًا، ولأمهات المؤمنين [أزواج النبي (ص)] ستة آلاف ولعائشة وأم حبيبة وحفصة [من زوجات النبي] في اثني عشر ألفاً ولصفية وجويرة في خمسة آلاف خمسة آلاف، ولنفسه [عمر] في أربعة آلاف ولعبد الله بن عمر في خمسة آلاف وفي أهل مكة الذين لم يهاجروا في ستائة أو سبعمائة. وفرض لأهل اليمن في أربعائة ولمضر في ثلاثمائة ولربيعة في مائتين... ثم فرض للنساء المهاجرات وغيرهن على قدر فضلهن، وكانت فريضته هن في ألفين وألف وخمسمائة... وفرض لأشراف الأعاجم [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 أرسى، 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 تفتح 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 ولرسوله إلخ... أي يعث به قائد الجند إلى الخليفة في «المركز». غير أن قسمة المساحات الشاسعة كسواد العراق وحقول الشام وبيساتين

(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 سيعوضها 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 يعلوها قد اقتسمت وورثت عن الآباء وحيزت؟ ما هذا سراي؟»^(٣١). وفي رواية أخرى أن عمر «أراد أن يقسم السواد بين المسلمين فأمر أن يحصوا فوجد الرجل نصيبه ثلاثة من الفلاحين، فشاور في ذلك فقال علي بن أبي طالب دعهم يكونوا مادة للمسلمين فتركهم»^(٣٢)، فاختر 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 فاقسمه بين من حضر [المركة] من المسلمين واترك الأرضين والأنهار لعمالها 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 مساحتها] وأمرهما ألا يجملا أحداً فوق طاقته . . . وأمره [= عثمان بن حنيف] أن لا يمسح نلاً ولا أجمة ولا مستقع ماء ولا ما لا يطفه الماء»^(٣٤). وفي معجم ياقوت الحموي في مادة «السواد» أن عمر بن الخطاب وضع الخراج على السواد: «على كل جريب من السواد عامراً كان أو عامراً لا يبلغه الماء درهماً وفضيزاً، وعلى كل جريب رطبة خمسة دراهم وخمسة أفضزة، وعلى كل جريب الكرم عشرة دراهم وعشرة أفضزة، ولم يذكر النخل، وعلى رؤوس الرجال ٤٨ و ٢٤ و ١٢ درهماً (حسب حالهم من الغنى) وختم عثمان بن حنيف على رقاب خمسمائة ألف وخمسين ألف عالج لأخذ الجزية، وبلغ الخراج في ولايته مائة ألف درهم»^(٣٥).

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

(٣١) يعقوب بن ابراهيم 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) يعقوب، تاريخ يعقوب، ج ٢، ص ١٠٥.

(٣٥) الجريب مقدار تقاس به المساحة، ومقدار للطعام أيضاً. وهو للطعام نحو ١٠٤ كلف كما ذكرنا

قبل. أما في المساحة فيسوي ٧٠٠ م^٢. وتذكر بعض الروايات أن عثمان بن حنيف وجد مساحة السواد ٣٦

مليون جريب فوضع على كل جريب درهماً وفضيزاً. وعلى ذلك تكون مساحة السواد يومذاك ٢,٥ مليون

هكتار. هذا والخراج كان معمولاً به في الإمبراطوريتين 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 وقبَل المقاتلون، 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 الفبيء، 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 إثنيين: 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 تعد 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 عيوديته 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. أما في إيران ففرضت ضريبة واحدة عامة تدعى مرة جزية ومرة خراج وهي بكل الاثنيين. ومعنى ذلك أن المغلوبين عُفوا طبقة واحدة بنظر المسلمين». انظر: عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام (بغداد: [د.ن.]، ١٩٤٩)، ص ٧٠-٧١.

(٣٧) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، التذكرة الحمصونية، تحقيق احسان عباس، ج ٢ (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣)، ج ١، ص ٣١٥.

الناس فلم أفضل أحمر على أسود ولا عريياً على عجمي وصنعت كما صنع رسول الله وأبو بكر^(٣٨)، وفي رواية أخرى إنه قال قبل موته: «لقد هممت أن أجعل العطاء أربعة آلاف أربعة آلاف (للجميع) ألفاً يجعلها المرء في أهله وألفاً يزودها معه وألفاً يتجهز بها وألفاً يترفق بها، فمات [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 أنه 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 سنتت الإسلام من البعير [= قاروت تطوره بمراحل عُمر البعير] يبدأ فيكون جذعاً ثم شيئاً ثم ريباعاً ثم سديساً ثم بازلاً [في السنة التاسعة]. ألا فهل يتظر بالبازل إلا التقصان. ألا فإن الإسلام قد بزل. ألا وإن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عباده، أما وابن الخطاب حي، فلا. إني فاتم دون شعب الحررة، آخذ بحلالمهم قريش وحجزها أن يتهاوتوا في النار^(٤٠)». وفي رواية أخرى: «لم يمت عمر رضي الله عنه حتى ملته قريش، وقد كان حصرهم بالمدينة فامتنع عليهم [أصر على عدم السماح لهم بمغادرتها] 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، ليمكن من مغادرة المدينة، قال له: «قد كان في غزوك مع رسول الله (ص) ما يبلغك [= ما يكفيك كسابقة في الإسلام] وخير لك من الغزو اليوم ألا ترى الدنيا ولا تتركه^(٤١)».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تذكر المصادر التاريخية أن عمر بن الخطاب لجأ 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 حرثان عامله على ميسان، وناقع بن عمرو الخزاعي عامله على مكة، وعل 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: دواب تناجت وتجازات نداوت. 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 بأمرهم 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 بقاءهم جنوداً مستعدين للغزو، وكان ينهأهم عن التناول في البناء. ويحكى أنه بلغه «أن سعد بن أبي

(٣٨) البعقوي، تاريخ البعقوي، 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) البعقوي، تاريخ البعقوي، ج ٢، ص ١٠٩.

(٤٣) أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي- سراج الملوك (الاسكندرية: الطبعة الوطنية، ١٢٨٩ هـ)،

وقاص اتخذ نصراً [بالكوفة] وجعل عليه باباً وقال: انقطع الصوت. فأرسل عمر رضي الله عنه عمدين مسلمة... فقال له: انت سعداً فأحرق عليه بابه، ففعل^(٤٤).

تلك تدابير زجرية تنبيء عن شعور عمر بن الخطاب بما كان ينمو من ثروات وما كان قد بدأ يتشرب من أنماط حياة الترف. ولكنها تدابير ما كان يمكن أن تحل المشكلة المطروحة. ذلك لأن كل ما كان يمكن أن تسفر عنه، وقد كان هذا مفعولها بالفعل، هو أخذ من المظاهر التثقف والزهد. 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 يمض عمر حتى ملته قريش». وإذا كنا لا نستطيع أن نحمل هذا «الملل» مسؤولية اغتياله فنفترض وجود أيد «قرشية» وراء خنجر قاتله أبي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبه، 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 بالثروة، بل كان ذا مال منذ ما قبل الإسلام، كما أنه ساهم مساهمة، ربما لا تفرقها مساهمة أخرى، في النفقة «في سبيل الله» زمن الدعوة المحمدية. وعندما اغتيل عمر كان من أكبر الصحابة سناً إذ بويح وعمره يناهز سبعين سنة، وكان معروفاً بليته وكرمه ودماثة خلقه ثم إنه من عائلة كبيرة من بني أمية، وقد فضله أهل «الخل والعقد»، وفي مقدمتهم أصحاب الأموال مثل عبد الرحمن بن عوف والزبير 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 الجاية بوزنها ورقاً وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار وبيع البعير بألف والتخلة الواحدة بلف^(٤٥). وظهرت المتكرات فكان أول منكر ظهر بالمدينة حين فاضت الدنيا وانتهى ونح الناس [الى أقصى حد] طيران الحمام والرمي على الجلاهيقات [ينطق برمي به الطير]... وحدث بين الناس الشر [= 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 وأفريقية 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 خزائن 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 افريقية 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 افريقية بمليونين ونصف مليون دينار وكان ذلك ثلاثمائة قنطار ذهب^(٥٠) وكان نصيب كل فارس منها ثلاثة آلاف مثقال من ذهب. وكان الخمس الذي أرسل إلى «المركز»، إلى عثمان، يبلغ ٥٠٠ ألف دينار أعطى منها عثمان مائة ألف دينار (الخمس) لابن أبي سرح قائد الحملة وكان من أقاربه^(٥١).

وبالجملة «كثر الخراج على عثمان وأتاه المال من كل وجه، واتخذ له الخزائن وأدار الأرزاق، وكان يأمر للرجل بمائة ألف بديرة، في كل بديرة أربعة آلاف وافية»^(٥٢). كان عثمان غنياً وسخياً، ولم يكن للمال عنده اعتبار، وقد رأينا كيف أنه كان من أكثر الناس نفقة، فاحتفظ بهذا السلوك وهو خليفة، واتبع طريقة عمر بن الخطاب في التوزيع بل تجاوزها وصار ينفق من مال «بيت المال»، يعطي أقاربه وغيرهم، وكأنه يتصرف في ماله. وهذا سلوك معروف في الأغنياء الأسخياء فهم ينفقون 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 «وإنه وللرسول ولذي القربى...»، وقد صار أمره إلى الامام، وجدنا أنفسنا أمام وضع يحث الباحث على تصديق ما يروى في هذا الشأن عن عطاءات عثمان من بيت المال لنفوسه وأقاربه.

من ذلك ما يقال من أنه أعطى للحكم بن أبي العاص بن أمية «طريد رسول الله». مائة ألف وإبنة مروان خمس غنائم افريقية، من الخمس المخصص لـ «ذوي القربى»^(٥٣)، وأنه كان يعتبر خزان بيت المال خزاناً له. ويتصرف على هذا الأساس. فقد روي أن والي الكوفة الوليد بن عتبة أخا عثمان لأمه اقترض من بيت المال مبلغاً ولم يسده، فتقدم إليه عبد الله بن مسعود عامل بيت المال يطلب منه سداً فهاطل قاشتكاها إلى عثمان فأجابته هذا الأخير قائلاً: «إنما أنت خازن لنا فلا تتعرض للوليد فيها اخذ من مال»، 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) اليقوي، تاريخ اليقوي، 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 قتيبة، الإلمعة واليامة، 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). وعندما لاحظ عليه المنتقدون له هذا النوع من التصرف أجاب: «مالي لا أفعل في الفضل ما أريد، فلم كنت إماماً اذن»^(٥٨).

ولم يكن هذا النوع من العطاء الخاص بـ «ذوي القربى»، هو وحده السبب فيما 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 والترف. 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 بإقرار 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 الإستهاء والتذمر التي كانت قد أخذت تستفحل في الأمصار وخاصة في الكوفة، فجمعهم وخطب فيهم فقال: «يا أهل المدينة، إن الناس يتخضون بالفتنة، وإني والله لأتخلصن لكم الذي لكم حتى أنقله إليكم إن رأيتم ذلك، فهل ترونه؟ حتى يأتي من شهد مع أهل العراق الفتوح فيه نقيم معه في بلاده»^(٥٩). وتضيف الرواية أن المستمعين وافقوا وقالوا: «كيف تنقل إلينا ما آفأ الله علينا من الأرضين يا أمير المؤمنين؟» فقال: «وسيعها من شاء بما كان له بالحجاز» ففرح القوم «فافترقوا وقد فرجها الله عنهم». وكان طلحة بن عبيد الله قد استجمع له عامة سهام [أسهم] خير إلى ما كان له سوى ذلك [أي أنه كان قد اشتراها كلها، ومن واردات هذه الأسهم] اشترى طلحة من نصيب من شهد الفدائية والمقاتلين من أهل المدينة من أرقام بها ولم يهاجر إلى العراق، اشترى النشاستنج [أرض خصبة واسعة في السواد، اشتراها طلحة] بما كان له بخير 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 أجه. واشترى منه رجال من القبائل بالعراق بأموال كانت لهم في جزيرة العرب، اشترى من أهل المدينة ومكة والطائف واليمن وحضرموت، فكان مما اشترى منه الأشعث بمال كان له في حضرموت، ما كان له بطبرستان. وكتب عثمان إلى أهل الأفاق في ذلك ويعد جربان النقي، والنقي الذي يتداعاه أهل الأمصار فهو ما كان للملوك نحو كسرى وقبصر ومن تابعهم من أهل بلادهم. فأجل عنه فأنهم شيء عرفوه. وأخذ بقدر عدة من شهدها من أهل المدينة ويصدر 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 يعقوب، 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 سوانه 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 عائدات من غنائمها ففعلوا. وواضح أن الذين يبيعون أنصبتهم في مثل هذه الأحوال هم الضعفاء 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 فيما يلبه [في مقر سكنه] فأختلوا، وجازهم [شرعاً] عن نراض منهم ومن الناس واقرار بالحقوق، إلا أن الذين لا سابقة لهم ولا قدمة [أي الذين كان حظهم في الجهاد قليلاً أو متعلماً وكان نصيبهم بالتالي من العطاء قليلاً فكانوا من متوسطي الحال أو من الفقراء] لا يلبغون مبلغ أهل السابقة في المجالس والرياسة والحظوة، ثم كانوا يعيون التفضيل ويجعلونه جفوة وهم في ذلك يحتفون به ولا يكادون يظهرونه [= يقومون بمضاربات في الخفاء] لأنه لا حجة لهم والناس عليهم، فكان إذا لحق بهم لاحق من تاشيء أو اعراي أو محرر استحل كلامهم، فكانوا في زيادة وكان الناس في نقصان حتى غلب الشره»^(٦٠).

كان من نتائج هذه التدابير أن تركزت ثروات هائلة في أيدي جماعة قليلة من الصحابة ورجال قريش فانتسعت الهوة بين الأغنياء والفقراء، وزاد في اتساعها توقف الفتح وتكاثرت 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 «المقيلة»، 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^(٦١). وكان له بالمدينة أحد عشر داراً، وله دور وجنان في البصرة والكوفة والفسطاط والاسكندرية^(٦٢). وترك أيضاً ألف فرس^(٦٣) وكان يتجر ويأخذ عطاءه^(٦٤).

(٦٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٤.

(٦١) أبو الفداء، الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية،

[د.ت.])، ج ٧، ص ٢٦١.

(٦٢) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (بيروت: دار صادر: دار بيروت، ١٩٦٠)، ج ٣، قسم

١، ص ٧٧.

(٦٣) أبو الحسين علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبي الدين

عبد الحميد، ط ٤، ٤ ج في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٣٤٢.

(٦٤) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٩٨.

ومعروف أنه كان من العشرة المبشرين بالجنة وأهل السنة وأهل 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 والحصص والساج^(٦٦). وفي رواية أخرى كان يغل من العراق أربعمئة ألف ومن الشراة عشرة آلاف دينار، وكان سخياً ينفق بغير حساب، يكفي ضعفاء قبيلته تيم ويقضي ديونهم ويرسل إلى عائشة زوج النبي، وهي بنت أبي بكر من تيم، عشرة آلاف، وترك من العين 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).

- الحباب بن الإريث نشأ فقيراً معدماً، وكان من المستضعفين الذين عبدتهم قريش بمكة. وعندما كان على فراش الموت أشار إلى مكان فيه ماله، فكان صندوقاً جمع فيه أربعين ألف دينار^(٧٢).

- المقداد بن الأسود كان أيضاً من المستضعفين في المرحلة المكية، بنى داراً بالمدينة وجعل أعلاها شرفات وجعلها مخصصة للظاهر 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 وديوناً على الناس وعقارات ما قيمته ثلاثمائة ألف دينار، وكان عاملاً لعثمان حل 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 أغناهم 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 «واعنى خلقاً كثيراً من عمالكة ثم ترك بعد ذلك مالا جزيلا، من ذلك ذهب تقطع بالفؤوس حتى تجلت ألسي الرجال، وترك ألف بعير ومائة فرس وثلاثة آلاف شاة ترعى بالقيح، وكان نساؤه أربعاً فصولت إحداهن من ربع الثمن بشاتين 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 بالربذة، وصدقات بقيمة ١٠٠ ألف دينار، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحسين وغيرهما 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 للظلم والانتقاد... أدركنا كيف أن ربط «الغنيمة» بـ «القبيلة» كان يفرض نفسه. والربط بين الاثنين معناه تعبئة 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 كبر، 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 تنهياً 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 بأكثر ما يمكن من الوضوح الملابسات 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 تقصي الخصوم السياسيين، أو تقضي عليهم، فلقد نتج عن ذلك وضع سياسي «مريض» استمر نحو خمس سنين، وضعٌ كثرت فيه الانتقادات والتشكيكات والمطالب من جهة والتغييرات الإدارية التي يلغي بعضها بعضاً من جهة أخرى، وبكلمة واحدة: الميوعة السياسية. وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بتفاصيل عن هذا الوضع: المآخذ على عثمان، عزله للعمال تلبية لرغبة هذا الجانب أو ذاك، اعترافه بالخطأ وإعلان توبته، ضعفه أمام منافسيه الزبير وطلحة وعلي، استنجاهه بعلي عدة مرات، التزامه بأمر وعلم 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 اجتماعية تميزت بالإتساع المطرد في الفوارق الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء. وهكذا فكما 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 و٦٦١.

«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 والهجرة 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 بلغت ما بلغت بالافتداء والاتباع، فلا تلتفتكم الدنيا عن أمركم، فإن أمر هذه الأمة إلى الابتداء بعد اجتهاد ثلاث فيكم: تكامل النعم، وبلوغ أولادكم من السيايا، وقرامة الأعراب والأعاجم القرآن»^(٨٣). ومع أن ظاهر هذا النص محكوم بـ «عقل القبيلة» (أولاد السيايا، الأعراب، الأعاجم)، فإن العلاقات في بنيتة العميقة تنتظمها ثنائية الاتباع/الابتداء والتقابل بين «تكامل النعم» في إطار «الاتباع» وبين ظهور قوى جديدة تطالب بحققها: «الابتداء». ويعبر عن هذا المعنى تعبيراً واضحاً سعيد بن العاص عامل عثمان على الكوفة في رسالة بعثها إلى هذا الأخير يصف فيها تفاقم 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 نازلها 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 اشترطنا [في البيعة] إقامة الحدود، وإن هؤلاء القوم قد اشتركوا في دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم». فأجابهم علي: «يا اخوتاه إني لست أجهل ما تعلمون، ولكني كيف أصنع بقوم يملكوننا ولا نملكهم. ها هم هؤلاء قد ثارت معهم هُبْدَانُكُمْ، 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 عبيدهم، فبدأوا يغادرون المدينة نجاة بأنفسهم، مما أثار الفزع والقلق في جميع البيوتات، فاضطر علي بن أبي طالب إلى التدخل، بوصفه خليفة، فألقى فيهم خطاباً ذكرهم فيه بفضل قريش «وحاجته إليهم ونظره لهم وقيامه دونهم وأنه ليس له من سلطان إلا ذلك. ونادى: برئت الذمة من عبد لم يرجع إلى مواليه. فتذامرت السبية [= الثوار ومعظمهم يمنيون قادمون من مصر والكوفة والبصرة] والأعراب وقالوا لنا غداً مثلها ولا نستطيع نخرج فيهم بشي». وتضيف الرواية أن علياً خرج في اليوم الثالث من بيعته فخطب وقال: «أيها الناس، اخرجوا عنكم الأعراب. وقال يا معشر الأعراب اخرجوا بياهمكم». ويقول

(٨٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٥٩٦.

(٨٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦١٢.

(٨٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٧٠٢.

الراوي : «غابت السببة وأطاعهم الأعراب»^(٨٦). فأخذ رجال قريش يغادرون المدينة رغم حجر 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 الأماص ونزاع القبائل، وظاهرهم الأعراب والعبيد»^(٨٧). واستعملت عائشة زوج النبي (ص) التي كانت في مكة عندما قتل عثمان، استعملت نفس العبارات عندما خطبت في الناس في المسجد الحرام بعد سماعها مقتل عثمان فقالت: «يا أيها الناس إن الفوخاء من أهل الأماص وأهل الميه [= الفلاحين] وعبيد أهل المدينة اجتمعوا وعابوا على عثمان ما أعابوا ثم انتهى بهم الأمر إلى أن سفكوا الدم الحرام واستحلوا البلد الحرام وأخذوا المال الحرام»^(٨٨).

وأخيراً وليس آخراً تذكر المصادر أن عمار بن ياسر نادى في صفين، وكان من قواد جيش علي: «أين من ينغي رضوان الله عليه ولا يؤوب إلى مال ولا ولد. فأنته عصابة من الناس، فقال: أيها الناس، اقصموا بنا هؤلاء الذين يغون دم ابن عفان ويزعمون أنه قتل مظلوماً. والله ما طلبتهم بدمه ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمرؤوها وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون فيه من دنياهم، ولم يكن للقوم سابقة في الإسلام يستحقون بها طاعة الناس والولاية عليهم، فخذعوا اتباعهم أن قتلوا: إمامنا قتل مظلوماً، ليكونوا بذلك جبابرة ملوكاً...»^(٨٩).

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 يومئذ لم تكن مؤسسة على استغلال طبقة لطبقة. لم يكن غنى الأغنياء ناتجاً عن استحواذهم 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 والحراج. والمتجون الذين كانت تؤخذ منهم الجزية والحراج والغنائم لم يكونوا قد دخلوا ساحة الصراع السياسي بعد. إن دور هؤلاء الذين سيطلق 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 والعقدين الأولين من العصر الأموي فقد كان الصراع السياسي محصوراً بين «العرب» الفاتحين وخدمهم، حكاماً ومحكومين، قادة ومجندين. والتفاوت في القدر والقي 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 حكاماً وثواراً يأكلون من «فضل القيمة» الذي كانت تشكله الغنائم والحراج والجزية.

وإذن فما دام الفقراء الشوار - وزعمائهم لم يكونوا فقراء مثلهم - يرون بالملومون 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 يحركها كما قلنا الطموح إلى الحلول محل عثمان، التفت هذه المعارضة مع الثورة القادمة من «الأطراف»، التي كان يحركها 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 ننسى «الوعي الاجتماعي» في ذلك العصر فوق ما يمتثل. ف «الغوغاء» و«الأعراب» - حسب تعبير مصادرنا التاريخية - الذين كانوا وقود الثورة لم يكونوا يقرؤون فقرهم في غنى الأغنياء، بل كل ما كان يشغلهم هو الحصول من الأغنياء أنفسهم، سواء الذين هم داخل السلطة أم الذين هم خارجها، على الأعيان. وما 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 طبيعيين 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 ذلك 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 - التي يرويها الطبري والذي جاء فيه: «لم تنص سة من إمارة عثمان حتى اتخذ رجال من قريش 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 حُمُر عثمان»^(٩٠). ولما كانت للزبير وطلحة أملاك وضيعات في كل من الكوفة والبصرة فقد استقطب كل منها المعارضة المحلية في المدينة التي كان له فيها

(٩٠) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٧٩.

أملاك وممالك 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 وريثة. 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 ففترقوا 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 من جماعة «المستضعفين» وعلى رأسهم عمار بن ياسر، كما كان رمزاً للثوار من أهل مصر وهم في جللتهم من كتلة وعك باليمن الذين كان ميلهم إليه تحمده جملة عوامل سنشرحها في الفصل القادم.

ومع أن علي بن أبي طالب كان يعي مركزه هذا ويتصرف على هذا الأساس فإن معارضته لعثمان كان يشوبها نوع من التردد. أما طلحة والزبير فتجمع المصادر أنها كانتا المحركين المباشرين للثورة على عثمان وأنها كانتا من وراء الرسالة التي أرسلت باسم الصحابة إلى الأمصار تدعو «المجاهدين» إلى القلوم إلى المدينة. ونصها كما يلي:

«... من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بمصر من الصحابة والتابعين وبعد، فإن كتاب الله قد بُدِّلَ ومنته رسولُه قد غيرت وأحكام الخليفة قد بدلت، فنشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين باحسان إلا أقبل علينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه، فاقبلوا إلينا... غلبنا على حقنا واستولي على فيتنا وحيل بيننا وبين أمرنا...». وقد واجه الاشتهر 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 «يمرض الفريقين (أهل الكوفة وأهل البصرة) جميعاً على عثمان. ثم إن طلحة قال لهم: إن عثمان لا يبالي بما حصرتموه، وهو يدخل إليه الطعام والشراب، فامتوه الله 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 وتجتهد 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 والسيرة، 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 سعيد الأزدي القلناني، الكشف والبيان، قطعة منه في الفرق الإسلامية نشرها

محمد بن عبد الجليل (تونس: مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٨٤)، ص ٤٩.

عليه الأمر. وأجمالاً 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 بإزاءه. لقد خاطبه في المسجد أمام الناس بقوله: «والله يا أبا الحسن ما أدري انتهى موتك أم انتهى حياتك. فوالله لئن مُت ما أحب أن أبقي بعدك لغيرك، لاني لا أجد منك خلفاً. ولئن بقيت لا أُهدم طاعياً ينخذك سلماً وعضداً ويعفك كهفاً وملجأ، لا يخفي منه إلا مكانه منك ومكانك منه. فأنا كالأبن العاق من أبيه، إن مات فجعته وإن عاش عقه. فإذا سلم فسلم وإما حرب فنحارب، فلا تجعلني بين السماء والأرض، فإنك والله إن قتلني لا نجد مني خلفاً، ولئن قتلتك لا أجد منك خلفاً، ولن يلب أمر هذه الأمة بادي فتنه». وتقول الرواية إن علياً كان يشكو من وجع، وكان معصوب الرأس، فاقصر في جوابه على القول: «إن فيما تكلمت به لجواباً، ولكنني عن جوابك مشغول بوجع رأسي»^(٩٦). وسواء نطق عثمان فعلاً بتلك العبارات أو أنها إنما وضعت على لسانه فإنها 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 بالاعتصام 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 وبمفرده. ولذلك سلكوا جميعاً سياسة: «اترك الثمرة إلى أن تسقط من تلقاء نفسها». وعندما «سقطت» وقتل عثمان في ظروف من المهرج والقوضى وبيع «الناس» علي بن أبي طالب في ظروف هيمن عليها التردد والخوف، ويبدو أن الثوار من اليمنيين هم الذين فرضوا ذلك عليه وعلى الناس^(٩٧)، عندما حدث ذلك انصاع كل من الزبير وطلحة فبايعا علياً وفي نفس كل منهما «شيء». وتذكر الروايات أنها ذهبا إليه بعد الفراغ من البيعة وقال له: «هل تدري علي ما بايعناك يا أمير المؤمنين. قال: نعم، على السمع والطاعة، وعلى ما بايعتم به أباً 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 مولئها شيئاً أظهرت الشكاة» ويقول الراوي إن ابن عباس نصح علياً بأن يولي البصرة للزبير والكوفة لطلحة، فضحك علي وقال: «ومحك، إن العراقيين هما الرجال والأموال، ومنى تملكنا رقاب الناس يستميلان السفه بالطمع، ويضربان الضعيف بالبلاء ويقويان على القوي بالسلطان»^(٩٨).

- ٦ -

هنا سيفترق الطرفان، وستضع الحدود بينهما: كان علي بن أبي طالب رمزاً لأولئك الذين وصفوا بأنهم: «الفوغاء وأصحاب المياه والعميد والأعراب»، وكان حليفاً موضوعياً وذاتياً

(٩٦) ابن قتيبة، الإمامة 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 ورؤاه 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 لعثمان وللكيفية التي كان يتصرف بها هذا الأخير في العطاء. ولذلك نجد أنه 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 يعزلهم. وهل قامت الثورة إلا من أجل عزلهم؟ وبعد انتصاره في حرب الجمل على طلحة والزبير مع جنده من سلب المنهزمين، وعندما قال له بعض أصحابه، معترضاً «يا أمير المؤمنين كيف حل لنا قتالهم، ولم يحل لنا سيدهم وأمواهم» قال علي : «ليس على الموحدين سبي، ولا يفتن من أمواهم إلا ما قاتلوا به وعليه، فدعوا ما لا نعرفون، والزموا ما تؤمرون». وعندما أخذ يوزع ما وجده في بيت المال بالكوفة قال له بعض رجاله : «يا أمير المؤمنين أعط هؤلاء هذه الأموال وفضل هؤلاء الشرفاء من العرب وقريش على الموالي، ممن يتخوف خلافه على الناس ورفاقه»^(١٠٠). ويقول الراوي : «وإنما قالوا: هذا الذي كان معاوية يصنعه بمن اتاه، وإنما عامة الناس مهم الدنيا ولها يسمعون، فيها يكذبون» وقالوا له : «فأعط هؤلاء الأشراف فإذا استقام لك ما تريد عدت إلى حسن ما كنت عليه من القسم». فقال علي . . . «إنما ربي أن أطلب القصر بالجور فيمن وليت عليه من الإسلام، فوالله لا أفعل ذلك ما لاج في السماء نجم. والله لو كان لهم مال لسويت بينهم، وإنما هي أمواهم»^(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 «البحل».

كان طبعاً 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، الأخيار 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 منية عامل عثمان على اليمن والتاجر الثري، وقد ذكرناه ضمن لائحة الأثرياء من قبل، وعبد الله بن عامر من أقارب عثمان وكان قد ولاء البصرة وبلاد فارس، وقام بفتح مناطق كثيرة في خراسان وما وراء النهر فاجتمعت لديه أموال طائلة، وكان من العمال الذين بادر علي إلى عزلهم «فلتخذ 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 ظفرتما لمن تمعلان الأمر؟ قال: لأحدنا، أي اختاره الناس. قال: بل اجعلوه لولد عثمان، فإنكم خرجتم تطلبون دمه. قال: ندع شيوع المهاجرين [يقصدان نفسيهما] ونجعلها لأبنائهم؟ قال: لا. لا أراي أسعى لإخراجها من بني عبد مناف». فقتل سعيد بن العاص راجعاً ومعه رجال قومه وحلفائهم من ثقيف، وعلى رأسهم المغيرة بن شعبة الذي نادى في قومه: «الرأي ما رأى سعيد، من كان هنا من ثقيف فليرجع، فارجع ومضى الغوم»^(١٠٣). ومضى طلحة والزبير ولم يكونا على وفاق تام، وبقي معها مروان بن الحكم الذي كان يضر شيئاً آخر. وقد ظهر ذلك واضحاً خلال المواجهة مع جيش علي. لقد انتهت الحرب بمقتل طلحة، ويقال إن مروان بن الحكم، والمتحالف معها، هو الذي رماه بهم فوق من فرسه فتزف حتى مات. أما الزبير فقد قتل 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 سنيائة ألف وزيادة، فقسمها على من شهد معه الواقعة، فأصاب كل رجل منهم خمسينة خسمائة. قال: لكم إن أظفركم الله عز وجل بالشام مثلها إلى أعطيائكم». ويقول الراوي: «وخاضر في ذلك السببة [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 السببة علماً عن المقام، وارتحلوا بغير إذنه، فارتحل في آثارهم ليقطع عليهم أمراً إن كانوا أرادوه»^(١٠٦): لقد غادروا البصرة مستائين قاصدين مقر إقامتهم بالكوفة فلحق 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 الحرجة التي شرحنا، أراد أن يبطل مفعول «القبيلة» و«الغنيمة» مرة واحدة ويجعل الأمر كله له «العقيدة». وكان في ذلك نوع من الممارسة اللامباصية في السياسة. لقد كان لا بد، في هذه الحالة، أن تتزعزع صفوفه ويتعاسس الناس عن النهوض معه. ولقد لقي مشاق وصعوبات في امتنهاض «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 أتباعه المخلصون له فلقد 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 المطء»، فأراد هو أن يبقى مخلصاً لـ «العدل» الحقيقي الذي يتفي معه كل اعتبار آخر. فشل 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 نتعرف 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 الرّدة 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 كلاً من الحدثين بينما كانت «الغنيمة» هي المحرك والمحدد الأساسي، عند نهاية التحليل، ولكن الردة لم تكن ثورة وتمرداً على المستويين المذكورين وحدهما وحسب 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». وبهذا في هذا الفصل أن نوضح دور «العقيدة» في هذين الحدثين 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 سماعهم خبر مرض النبي ووفاته، وكأنهم كانوا جميعاً على موعد: الأسود العنسي في اليمن ومسيلمة الخنفي 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 الاسكندرية بمصر ثم بأقامية 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 الصيغ العامية و«العالمية» من الفلسفة الدينية الهرمسية أسماء: «الصابئة» و«الحرانيون» و«الحنفاء» واعتبروهم من أتباع أغاديمون وهرمس اللذين قالوا عنها انهما: 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 تَهَرَمَسَتْ مثلها مثل النصرانية بالشام وشرق الجزيرة، وإن «التوراة» كانت تبشر بظهور نبي جديد، أدركنا كيف أن التامس 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 «الحنفاء». وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية عنهم بأخبار وحكايات تذكرها بعناوين مختلفة مثل «دلائل النبوة» و«أهل الفترة» من 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 «العقيلة» في الجزيرة الغربية قبل الإسلام وعند ظهوره، وهي «حال» تفسر، في نظرنا، جوانب هامة من الظاهرة التي نحن بصددنا، ظاهرة ادعاء النبوة زمن «الردة».

من «الحنفاء» 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) «فبط 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، ٣ ج في ١ (القاهرة: مؤسسة الحلبي، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٦٢ وما بعدها.

ثوبه وقال: بنت نبي ضيعة قومه^(٣). ونقرأ في رواية أخرى: «أنت ابنة إلى رسول الله (ص) فسمته يقرأ: «قل هو الله أحد الله الصمد» فقالت: كان أبي يقول هذا^(٤). كما تذكر المصادر أن «ناراً ظهرت في العرب فاقتنسوا بها، وكانت تنظف، 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، لأدخلتها وهي تنظف، ولا يخرج منها وهي تندي»، فأطفأها^(٥). ويروى عنه كذلك أنه: «لما حضرته الوفاة قال لقومه: إن أنا دفنت فإنه سنجي، عانة من حير، يقدمها غير ابتر، فيضرب قبري بحافره، فإذا رأيت ذلك فاتشوا عني، فإني سأخرج فأخبركم بما هو كائن إلى يوم القيامة». فلبها مات وأوا ما قال، فأرادوا أن يخرجوه فكريه ذلك بعضهم وقالوا: «نخاف أن تنسب بأنا نبشنا عن ميت لنا»^(٦).

ومن «الحنفاء» المشهورين زيد بن عمرو بن نفيل، ابن عم عمر بن الخطاب «وكان يرغب عن عبادة الأصنام وعابها فأولع به صم الخطاب سفهاء مكة وسلطهم عليه فأذوه فكن كهفياً بحراء، وكان يدخل مكة سرأ^(٧)»، ثم «خرج إلى الشام يلتصق ويطلب في أهل الكتاب الأول دين إبراهيم ويسأل 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، فيما يزعمون، فسأله عن الحنيفة دين إبراهيم. فقال الراهب: إنك تسأل عن دين ما أنت بواجد من يملكك 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، تعبدوا ورعاً، عذ بما عاذ به إبراهيم وهو قائم، إذ قال أنفي لك عان راغم، مها نجسني فلبي جاشم، البرأبي لا أنحال، وليس مهجر كمن قال»، وأنه كان «يرقب الشمس فإذا زالت استقبل الكعبة فصل ركعة سجدتين، ثم يقول هذه قبله إبراهيم وإسماعيل، لا أعبد حجراً ولا أصلي له ولا أكل ما ذبح له ولا أستقسم إلا بالزلام وإنما أصلي لهذا البيت حتى أموت». وكان يجح فيقف بعرقه، وكان يلي فيقول: «ليك 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: «يعت يوم القيامة أمة وحده»^(٨).

ومن هؤلاء أيضاً أمية بن أبي الصلت الثقيفي (من الطوائف) وكان تاجراً يذهب إلى الشام وقلقه أهل الكنائس من اليهود والنصارى وقرا الكتب، وكان قد علم أن نبياً يعث من العرب، وكان يقول أشعاراً على آراء أهل الديانة يصف فيها الساعات والأرض والقمر والملائكة وذكر الأنبياء والبعث والنشور والجنة والنار ويعظم الله عز وجل ويوحده... ولا يبلغ ظهور النبي (ص) اغتباط لذلك ونأسف وجاء المدينة ليسلم فرجع إلى الطوائف ومات فيها^(٩). ويقال أنه هو الذي أراد الله تعالى بقوله: «واتل عليهم

(٣) أبو الفداء الخافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية،

[٥.ت.د])، ج ١٢، ص 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 والسياسة (القاهرة: دار المعارف، [٥.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 ٧٠.

(٨) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٢، ص ٢٢١ - ٢٢٦.

(٩) المسعودي، نفس المرجع، ج ١، ص ٧٠.

نبا الذي اتيناه آياتنا فانسلخ منها قلبه الشيطان فكان من الغالوتين» (الأعراف ١٧٥/٧). ويروى أن أبا سفيان كان قد رافقه في سفر وحكى عنه فقال: «خرجت أنا وأمية بن أبي الصلت التقي تجاراً إلى الشام فكلنا نزلنا منزلاً أخذ أمية سفرأ له يقرأه علينا فكانت كذلك حتى نزلنا قرية من قرى النصارى فجاؤوه وأكرموا وأهدوا له وذهب معهم إلى بيوتهم ثم رجع في وسط النهار فطرح ثوبه وأخذ ثوبين له أسودين قلبهما فقال لي: هل لك يا أبا سفيان في عالم من علماء النصارى إليه يتأهى علم الكتاب تسالءه^(١٠). وهناك روايات متعددة تحدث 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 «الختفاء» في غرب الجزيرة العربية والشام حيث كانت توجد مراكز دينية مسيحية متهمسة. أما في شرق الجزيرة فقد عرفت قبيلة عبد القيس، ومن فروعها بنو عجل، حركة دينية مماثلة ومركزاً أو أكثر لهذا النوع من المسيحية المتهمسة. فقد ظهر فيها رهبان متهمسون من أمثال رثاب 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 المعل بن حنش بن المعل العبدي نصرانياً حسن المعرفة بضمير الكتب وتلويها، عالماً بسر الفرس وأقلوبها، بصيراً بالفلسفة والطب، ظاهر الدهاء والأدب، كامل الجمال، ذا ثروة ومال، وأنه قدم على النبي (ص) وافداً [عام الوفود] في رجال من بني عبد القيس ذوي آراء وأسنان، وفصاحة وبيان، وحجج وبرهان. فلما قدم على النبي (ص) وقف بين يديه وأشار إليه وأنشا يقول... [«نشأ أبياتاً يفتخر فيها بقومه ويمدح النبي] ثم ناداه النبي وتحدث معه فأسلم وأسلم معه أناس من قومه... ثم أقبل عليهم الرسول (ص) فقال: أفهكم من يعرف قس بن ساعدة الايادي؟ فقال الجارود: فذلك أبي ولهي كلنا نعرفه... كان قس يا رسول الله سبطاً من أسباط العرب... يضحج بالتسيح على مثال المسيح، لا يقره قرار ولا تكنه دار ولا يستمتع به جوار، كان يلبس الأماح ويفوق السباح، ولا يفر من رهيانية... وهو القائل يوم عكاظ: شرق وغرب، ويتم وحزب، وسلم وحرب، وبأس ورطب، وأجاج وعذب، وشحوس وأقهار، ورياح وأمطار، وليل ونهار، وألث وذكور، وبرار وبحور، وحب ونبات، وآباء وأمهات، وجمع شتات وأبيات إثرها آيات، ونور وظلام، وسير وأهنام، ورب وأصنام، لقد ضل الأنام، نشومولود، وواد مفقود، وتربية محسود، وفقر وغنى، وعسن ومسي، نبا لأرباب الغفلة، ليصلحن العايل عمله وليفتدن الأمل أمله، كلا بل هو إله واحد، ليس بمولود ولا والد، أحاد وأبيدي، وأملت وأحيى، وخلق الذكر والأنثى، رب الآخرة والأولى. أما بعد: فيا معشر أباد، أين ثمود وعاد، وأين الآباء والأجداد، وأين العليل والعواد؟ كل له معاد، يقم قس بررب العباد، وساطع المهاد، لتعشرون على الاضداد، في يوم النهاد، إذا نفع في الصور، وتقر في الناقور، وأشرقت الأرض، ووعظ الراعظ، قانتبذ القانط، وأبصر اللاعظ، فويل لمن صدف عن الحق الأشهر، والنور الأزهر، والعرض الأكبر، في يوم الفصل، وميزان العدل، إذا حكم القدير، وشهد النثير، وبعد النصير، وظهر التقصير، ففريق في الجنة وفريق في السعير. وهو القائل... [ثم قرأ أبياتاً له] فقال رسول الله (ص): «مهما نسيت أنساه بسوق هكاظ على جبل أحر يخطب الناس: اجتمعوا فاسمعوا، وإذا سمعتم قموا، وإذا وعيتم فانتقموا، وقولوا وإذا قلتم

(١٠) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

(١١) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٢.

فاصدقوا. من عاش مات، ومن مات فات، وكل ما هو آت آت. مطر ونبات، واحياء وأموات، ليل نوح، وسما ذات أبراج، ونجوم تزهو، وبحار تزخر، وضوء وظلام، وليل وأيام، وبر وأثام. إن في السماء خيراً، وإن في الأرض عبراً، يحار فيها 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، ارضوا بالمقام فأفعلوا، أم تركوا فناموا. ويضيف الراوي قائلاً: «والتفت رسول الله (ص) إلى بعض أصحابه فقال: أياكم يروي شعره لنا؟ فقال أبو بكر الصديق: فذاك أبي وأمي أنا شاهد له في ذلك اليوم حيث يقول: في الذاهبين الأولين من القرون لنا بصائر». . . الخ ويضيف الراوي أن النبي قال: «رحم الله قسماً، أما إنه سيبعث يوم القيامة أمة وحده»^(١٢).

وكما عرف غرب الجزيرة العربية وشمالها وشرقها مراكز دينية وورهبانية من النوع الذي ذكرنا عرفت اليمن كذلك حركة دينية مماثلة فظهر فيها «أنبياء» من هذا النوع تذكر المصادر أسماء عدد منهم أمثال: شعيب بن مههم ذي مههم، وعمرو بن الحجر الأزدي وصالح بن الهميسع وحنظلة بن صفوان وأسعد أبو كرب الحميري وغيرهم. وقد تميزت اليمن في هذا المجال بانتشار اليهودية فيها. بل هناك من يذهب إلى أن اليمن عمودت بأسرها^(١٣). ولا بد من الإشارة هنا إلى أن اليهودية في اليمن كانت قد تهرمت بفعل الاتصال والاحتكاك بالحياة من جهة وبالفرس من جهة أخرى. وهناك وجهة نظر حديثة، سنشير إليها بعد، ترى أن بني إسرائيل والبيئة التاريخية للتوراة كانت بشمال اليمن، بمنطقة عير، وهي منطقة عرفت مراكز دينية وثنية هرمية على جانب كبير من الأهمية، إذ كانت تنافس مكة في دورها كمركز ديني وتجاري، وستحدث عنها لاحقاً بشيء من التفصيل.

وإذا نحن عدنا الآن ونظرنا إلى ظاهرة الردة في ضوء المعطيات التي أتينا على ذكرها، خصوصاً منها ظاهرة «الختفاء» والرهبان المتهمسين، 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 «الختفاء» التي ميزت تلك الحقبة من الزمن، والتي لم تكن قد حققت انفصلاً تاماً عن الرهبنة المسيحية، ولا كانت تتميز بما من شأنه أن يحمل الناس على اعتبار «التبوة» 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 «بقى» منها، على مستوى «العقيدة»، وكان له حضور ما في المراحل اللاحقة؟

(١٢) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢١٥ - ٢١٧.

(١٣) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢ ج (بيروت: دار العراق للنشر،

١٩٥٥)، ج ١، ص ٢٩٨.

- ٢ -

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 غمطاً 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 يغريهم على تقليده، الشيء الذي كان سيتج 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 أني أهاجر من مكة إلى أرض بها نخل فذهب وهي [= وهي واعتقادي] إلى أنها اليمامة أو عجر، فإذا هي المدينة بترب»^(١٤) . وفي حديث آخر رواه البخاري من طرق متعددة، وبعبارات متقاربة أن النبي (ص) قال : «بينما أنا نائم أتيت بغزائن الأرض فوضع في كفي سواران من ذهب فكبرا علي [وفي رواية أخرى : فظلمتهما وكبرهنها، وفي ثالثة : فأنهني شأنهما] فأوحى إلي أن انفخهما، فنفختها فذهبا، فأولتهما : الكذابين اللذين أنا بينهما، صاحب صنعاء وصاحب اليمامة» وفي رواية أخرى : أحدهما العنسي والآخر مسيلمة^(١٥) . وفي حديث آخر رواه البخاري كذلك من طرق متعددة أن النبي (ص) «قام إلى جنب المنبر فقال : الفتنه ها هنا، الفتنه 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 : سجاح التميمية وطليحة الأسدي . . .

أما مسيلمة، متنى اليمامة ومتزعم ثورة بني حنيفة على دولة المدينة، فقد سبقت الإشارة إلى أنه كان قد تسمى «الرحمان»، فأطلق عليه «رحمان اليمامة»، وأن قريشاً زعمت، في وقت من الأوقات أن النبي (ص) إنما كان يعلمه هذا «الرحمان» (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. ففي 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 بآدمه مسيلمة بالكلام فقال: «إن خلعت بيتا وبين الأمر ثم جعلته لنا»] فقال [النبي] لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتها ولن تعدوا أمر الله فيك، ولكن أردت ليعقرنك الله، وإني لأراك الذي أريت فيه ما رأيت»^(١٧) (يشير إلى ما رآه في المنام: الحديث السابق).

وتقول الرواية إن مسيلمة ادعى النبوة وقال لقومه عندما رجع: إنني 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 بينها على أساس أن يكون «نصف الأرض» له والنصف الآخر للنبي (ص)^(١٨). ومن هنا تبدو انتهازية مسيلمة وأنه لم يكن ذا مشروع حقيقي. إن كل ما كان يطلب هو «نصف الأرض» أي شرق الجزيرة بلاد الهامة والبحرين. هذا بينما لم يقبل النبي (ص)، كما سبق أن ذكرنا، التعاقب مع بني شيان، ومعهم المثنى 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) ومناقسته له وبناء حركته على النعرة القبلية. كان يقول لقومه: «يا بني حنيفة. ما جعل الله قريشاً أحق بالنبوة منكم، وبلادكم 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 أتباعه يقرأونه في بيوت العبادة التي كانت لديهم^(٢٠). وكانت لهم حديقة (جنة). قارن لاحقاً). 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 إلا 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 يدموا بيوتهم ويحرقوا 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 النهاذج التي تحتفظ لنا بها مصادرنا انه كان من غلط سجع 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 مسيلمة فقالوا: «كان يقول: يا ضعيف بنت الضعفين، نفي لكم نعيم، لا الماء تكفرون، ولا الشارب تمنعين. راسك في الماء وذئبك في العطين، لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكن قریشاً قوماً يعنون». وقرأوا أيضاً قوله: «وللبذر زرعاً، والحاصدات حصداً، والذاريات قمحاً، والطلاخت طحناً، والحاربات خبزاً والثاربات ثرداً، واللاقيات لقيماً، اهالة وسيناً، لقد فضلتكم على أهل الوباء وما سبقكم أهل المدر. رفقتكم فاعتنوه والمعتر فأروه، والباغي فناوره». وأيضاً: «والغيل وما أدراك ما الغيل، له زلوم طويل» وأيضاً: «والليل الدامس، والذئب الحامس، ما قطعت أسد من رطب ولا يابس»^(٢٢).

وعندما تبيأت سجاح التميمية اتجهت باتباعها إلى البهامة وقالت لهم: «عليكم بالبهامة، ودفوا ديف الحملة، فإنها غررة صرامة، لا يلمحكم بعدها ملامة». فبلغ ذلك مسيلمة فخاف أن 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 فحياتك به» فقالت: «لا يرد النصف إلا من حنق، فاحمل النصف إلى خيل تراها كالشهب». فقال مسيلمة: «سمع الله لمن سمع، وأطعمه بالخير إذا طمع، ولا زال أمره في كل سر يجمع، وأكرم ربكم فحياتكم، ومن وحنة خلائكم، ويوم دينه نجاتكم، فأحياكم علينا من صلوات معشر الأبرار، لا أشقياء ولا فجار، يقومون بالليل ويصومون النهار، لربكم الكبار، رب الغيوم والأمطار». ويحكى أن مسيلمة سأها عند أول لقاء بينهما: «ما أوحى إليك؟» فقالت: «هل تكون النساء يتدنن؟ ولكن أنت قل ما أوحى إليك؟» فقال: «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 من أزواجاً، فتولج فيهن فعاً إيلاجاً، ثم نخرجها إذا نشأ اخراجاً، فيتجن 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 عادت إلى أهلها فألوهها عن الصداق الذي قدم لها فقالت لهم: «لا شيء» فقالوا: «ارجعي، فصيح بمنلك أن ترجمي بغير صداق». فرجعت وطلبت صداقاً فأمر مؤذنها أن يؤذني في الناس: «إن مسيلمة بن حبيب رسول الله قد وضع عليكم صلاتين مما أتاكم به محمد: صلاة العشاء الآخر، وصلاة الفجر»^(٢٣).

يكاد يكون ما تقدم هو كل ما تقدمه لنا مصادرنا من أخبار مسيلمة ومضمون نبوته وقرآنه. ومع ذلك فإن حفظه من اهتمامها كان أكبر من حظ مدعي النبوة الآخرين: طليحة الأسدي، سجاح التميمية، الأسود العنسي، ذي التاج (بعهان) . . . نعم لقد أوردت المصادر التاريخية تفاصيل وافية عن الجانب السياسي والحربي في حركة هؤلاء ولكنها أهملت جانب «العقيدة»، فنحن لا نعتز قبيها إلا على بضع سجاجات للأسود العنسي وطلليحة، وهي لا تفرق في شيء عن سجاجات مسيلمة. من ذلك ما يروى لطلليحة من أنه كان يقول: «والحمائم

(٢٢) ابن كثير، نفس المرجع، ج ٦، ص ٣٣١.

(٢٣) الطبري، نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

والبيلم، والصدرد الصوماء، قد صمن فيلكم بأعوام، ليلفن ملكنا العراق والشام»، وإنه 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) يدعوه إلى المواجهة ويخبره خبره وأن الذي يأتيه بالوحي هو ذو النون^(٢٥). «وكان يأمرهم بترك السجود في الصلاة ويقول: إن الله لا يصنع بتعمر وجوهكم وتقبح أدياركم شيئاً، اذكروا الله، أمعبوه قبالاً»^(٢٦).

وأما الأسود العنسي، وهو من قبيلة عنس التي ينتمي إليها أيضاً عمار بن ياسر الصحابي المعروف، وهي من فروع قبيلة مذحج اليمنية التي كانت تسكن شمال وسط اليمن، فتؤكد مصادرنا على عنصر الكهانة في شخصيته: «كان الأسود كاهناً شعباداً، وكان يريهم الأعاجيب، وسي قلوب من سمع منطقه. وكان أول ما خرج أن خرج من كهف خبان، وهي كانت داره وبها ولد ونشأ [يفع قريباً من نجران إلى الجنوب] وكان قد كتب إلى النبي بخبره بقبامه واستبلائه على صنعاء»^(٢٧)، وكان يسمي نفسه «رحمان اليمن» مثلما كان مسيلمة يدعوا نفسه «رحمان اليمامة»، وكان يدعي أن ملكين يأتيانه بالوحي، أحدهما سحيق والآخر شفيق. وتذكر له بعض المصادر السجعات التالية: «والمناسات ميساً، واندارسات درساً، يحجون جمعاً وفرادى، على فلاتصر بيض وصفرة»^(٢٨).

وبعد، فإذا يمكن أن نستخلصه من هذه الأخبار والنصوص عن مضمون العقيدة التي كان يروج لها ادعاء النبوة هؤلاء؟

أ- لعل أول ما يلفت النظر هو أن هؤلاء المتنبيين 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 تعبئة 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 «العامة» وتعبئتها من جهة ثانية. وإذا أضفنا إلى هذا أن القبائل العربية لم تكن آنذاك تعرف عن الإسلام إلا ما كان ينقل شفويًا من أخبار مقتضية عن النبي وشذرات من القرآن، لا بد أن يكون قد داخلها ما يداخل مثل هذا النقل العامي عبادة، 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 ٢٣٢.

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢٨) أحمد بن سعيد بن حمدان الغامدي، عقيدة عظم النبوة (الرياض: 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 دعاوهم 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» كناقل للوحي من الله إليهم. ولا تشير مصادرنا التاريخية إلى أي مظهر من مظاهر «الشرك» في دعاوهم. والتغير الوحيد الذي أحدثوه كان يقع على مستوى «الشريعة»: إباحة الزنى، النقص من عدد الصلوات، أو إلغاء السجود، أو التخفيف من الصيام... الخ. وإذا أضفنا إلى هذا ما كان يطبع استجاعتهم من تقليد شكلي للقرآن، أدركنا 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 كإسنة في «مقبل»ها، فيا «تبقى» منها، وليس في «حاضر»ها ولا في «ما قبل»ها حقيقة 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 ستحدث داخل الإسلام ونمت رايته، في العصر الأموي خاصة. إن القبائل التي كانت قد ارتدت وقام فيها أدياء للنبوة قد أخضعت بالقوة كما بينا، ولم يمض على إخضاعها سوى نحو سنة حتى جندها عمر بن الخطاب للفتح فعدت «عسكراً» مشغولاً بالقتال وتوابعه وغنائمه. وعندما استقر بها الحال في الكوفة والبصرة ومصر... الخ بدأت «المعتقدات القديمة» تطل يرأسها من بين صفوفها على لسان رجال لم يكونوا يختلفون كثيراً عن نموذج الكاهن المنبئ كميلمة وغيره، بل كان منهم من عمد إلى ما كان قد عمد إليه مسيلمة من إدخال تعديلات على الواجبات الدينية فكان منهم من عدل في الصلاة والصيام والحج والزكاة وكان منهم من أحل الخمر والزنى... 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 الليثية»، 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.

نحاول هذه الفقرة والتي تليها أن نجيب عن سؤال أعتقد أنه يتوقف عليه جلاء كثير من الجوانب التي تخص «العقيدة» زمن الثورة على عثمان أولاً، ثم على عهد خلافة علي بن أبي طالب ثانياً، وبكيفية أحسن 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«الغنيمه» 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 «البيعة» 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 تخفى أهميته نبدأ بتقديم المعطيات التالية، ونعتذر للقارئ عما سيتخلل العرض من استطرادات لا نشك في أنه سيكتشف بنفسه أهميتها وبالتالي سيجد ما يبررها.

يذكر المفسرون والمهتمون بـ «أسباب النزول» أن غزوة بن سبيك لما قدم على رسول الله (ص) عام الوفود، قال للنبي: يا نبي الله إن سبأ قوم كان لهم في الجاهلية عز وإني أخشى أن يرتدوا عن الإسلام، أفأقاتلهم؟ فقال: ما أمرت فيهم بشيء بعد، فنزل قوله تعالى: ﴿لقد كان لسبأ في سكرتهم أية، جنتان من يمين وشمال. كلوا من رزق ربكم واشكروا له. بلدة طيبة ورب غفور. فامرضوا لمرضنا عليهم سبل الحرم وبطنناهم بجنتهم جنتين ذوات أكل خط وائل وشيء من سدر قليل. فلك جزيتهم بما كفروا، وهل نجازي 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 الخلصة، هي وقبائل أخرى)، وكان صحابياً مرموقاً، قال: «قال لي رسول الله (ص): ألا تريجي من ذي الخلصة؟ قلت: بلى. فانطلقت في خمسين ومائة فارس... وكان ذو الخلصة بيتاً باليمن خلصهم وبجيلة فيه نصب تعبد، يقال له الكعبة، [وفي رواية أخرى: ديسم الكعبة اليمنية]. قال [الراوي] فأتاها فحرقها بالنار وكسرها، قال ولما قدم جرير اليمن كان بها رجل يعضم بالأزام بها». وكان ذو الخلصة هذا ويضاهون به الكعبة التي بمكة ويقولون لليي بمكة الكعبة الشامية [لوقوعها

(٢٩) جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، وبهامش باب القول في أسباب النزول للسيوطي، ص ٦٦٠.
(٣٠) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

شمالاً جهة الشام] وليتهم الكعبة البنية^(٣١). وفي حديث آخر أن النبي (ص) قال: «لا تقوم الساعة حتى تضطرب إليات 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 للظواف على الكعبة اليمنية كما كن يفعلن هن وأهل الناحية قبل الإسلام). وفي هذا السياق نذكر ما يروى عن أبي هريرة من أنه قال: «لما أسلمت قال لي رسول الله (ص): «من أنت؟ فقلت من دوس. فوضع يده على وجهه 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 يومئذ مدينة منلقة وفيها قبائل اليمن، وقد ضوت إليهم خشم فدخلوا معها حين سمعوا بقدوم المسلمين فتحصنوا في قلاعها فحاصرهم المسلمون قريباً من شهر ثم تركوهم، فخرجوا من حصونهم، ثم عطف عليهم المسلمون فهزموهم»^(٣٤). ويذكر المؤرخون أن قبيلة خشم كانت قد ارتدت 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 غضياً لذي الخلصة ومن أراد اعادته»^(٣٥). لتضف أخيراً، وليس آخرأ، «حديث القحطاني» فقد روى البخاري أن النبي (ص) قال: «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه»^(٣٦). وكان أهل كندة، الذين كانوا يسكنون شمال اليمن في المنطقة نفسها التي كان فيها ذو الخلصة وكانوا عن يعبونه، 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 اليبانية، دوس وخشم وبعيلة، 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 يخلو 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 للأزرقي تعليقاً ضافياً 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 الأزرقي 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^(٣٧). وعند ابن الكلبي: ذو الخلصة «مروة يضاء منقوش عليها كهية الناج، وكانت بتالة بين مكة واليمن على مسيرة سبع ليال من مكة، وكان سدنتها بنو امامة من باهلة من أعصر، وكانت تعظمها خثعم وبجيلة وازد السراة ومن فارس من يطن العرب من هوازن ومن كان بلادهم من العرب بتالة» (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 اليمانية، والبيت الحرام الكعبة الشامية». وفي لسان العرب لابن منظور: «ذو الخلصة موضع يقال إنه بيت لخنعم كان يدعى كعبة اليمامة». وفي تاج العروس للزبيدي: «كان يدعى الكعبة اليمانية ويقال له كعبة اليمامة». 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، وتهدى لها كما تهدى للكعبة، وتطوف بها كطوافها بها وتنحر عندها»^(٣٨).

ب - كان ذو الخلصة بيتاً فيه نصب تعبد يقال لها الكعبة... وكانت تسمى أيضاً الكعبة اليمانية. ويرى المحقق أن تسميتها «كعبة اليمامة» وهم أو تحريف من النامخ. ونحن لا نستبعد أن تسمى بهذا الإسم أيضاً وأن يكون أهل اليمامة أو بعضهم يهجج 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 امرأ القيس الكندي، الشاعر المعروف استقسم عنده عندما خرج يطلب ثأر 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 يبدو لنا أن الجلي لم يفو على هدم بستان ذي الخلصة لفضحاته، أو أنه اكتفى بهدم قسم منه، أو هدم الأوتان التي كانت فيه وبقاء جدران البستان 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 تنسح بها وتهدى لها وتنحر عندها، وكذلك صارت تفعل عند شجرة كانت تصاقب ذا الخلصة تسمى «العلاء»...»^(٣٩) 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 القاطنة 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 دسكرة [ثروق] جدران بستان 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 فمضى بعد ذلك رسمها وانقطع أثرها. ويقول أحد الذين رافقوا الحملة إن بيان ذي الخلصة كان ضخماً بحيث لا يقوى على زحزحة الحجر الواحد منه أقل من أربعين شخصاً وإن مثاقته تدل على مهارة وحذق في البناء. وقال لنا أحد شيوخ بني زهران إن بيان 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 وللمروة 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 حثعم الواقعة في الجنوب الشرقي من وادي زهران إلى ديرة بلفرن... 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» مسماه اليوم بـ «قرية الفوار» 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، نقبس 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 بالفوار... فهي بذلك تقع على الطريق التجاري الذي يربط بين جنوبي الجزيرة العربية وشيائها الشرقية حيث كانت تبدأ القوافل من محالك سبأ ومعين وقتبان وحضرموت وحبر منجعة إلى نجران ومنها إلى «قرية» ومنها إلى الأفلاج قاليامة 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 عقيل واليمن» شمال شرق نجران «فإن تبالمت شربت ماء عداياً يسمى «قرية» إلى جنبه آبار عداية 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 الفوار، كتابة ورسماً على سفوح جبل طويق وعلى جدران سوقها ومنازل سكانها ومبائرهم. وتشير هذه المصادر أيضاً إلى أن «قرية» كانت عاصمة لدولة كندة وإن ملوك سبأ وذئب وريدان قد غزوها أكثر من مرة».

ويضيف الأنصاري قائلاً: «وما سبق يمكن أن نلمح أن أهمية «قرية» تنحصر أولاً في موقعها كعقود زجاجة تسيطر على الطريق التجاري بحيث لا تستطيع القوافل أن تيردون المرور بها، وثانياً أنها كانت عاصمة لدولة كان لها دورها في تاريخ الجزيرة العربية لمدة تربو 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 نصه: ١) قبر معاوية بن ربيعة من آل (٢) القحطاني ملك فحطان ومدحج...». أما الكتابات فهي منتشرة بشكل يبعث على الإعجاب بهذا المجتمع المتعلم، فلا نفتأ نجد الكتابة في كل اتجاه... منها كتابات تشير إلى أسماء بعض المصوفات فتمرفنا على «كهل» محبوبهم الأهم، و«ال» و«اللات»

و«عثر - أشرق» و«العزى» و«مناة» و«ود» و«شمس» . . . ومن جملة أسماء الأعلام . . . «عبد العزى» و«عبد شمس» و«افصى» . . . الخ^(٤٠).

أما الاكتشاف الثالث فيتعلق بأطروحة مثيرة قال بها كمال الصليبي صاحب كتاب التوراة جاءت من جزيرة العرب^(٤١). وفحوى هذه الأطروحة أن «البنية التاريخية للتوراة لم تكن في فلسطين بل في غرب الجزيرة العربية بمحاذاة البحر الأحمر، وتحديداً في بلاد السراة بين الطائف ومشارف اليمن، وبالتالي فإن بني اسرائيل 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 يهنا هنا من هذه الأطروحة هو أن المنطقة التي يحددها الصليبي كمجال تاريخي لبني اسرائيل 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 تسالة الميارة بالعدنة تلغى مع سائر روافد [وادي] يشة ونجري عبر الروشن لتسفي واحة الجنيينة» ثم يضيف قائلاً: «وهذا تماماً ما يقوله سفر التكوين [من التوراة]: «وكان نهر يخرج من عدن لسقي الجنة، ومن هناك يتقسم فيصير أربعة رؤوس» ثم يعلق قائلاً «وقد يبدو الأمر مدهلاً للوهلة الأولى، ولكنه الواقع بلا أدنى شك. فالجنيينة هي «جنة عدن» التوراتية [. . .] ومن المعروف أن بعض الأدبان القديمة في شبه الجزيرة العربية كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتقليد حداثق معينة، وكان كبار الكهنة يقيمون في هذه الحدائق (أو الجنات) ويرتقون في محاصيلها الزراعية فيأكلون من عنها وتخلطها»^(٤٢).

إن أهمية المعطيات التي أوردناها في هذا الاستطراد بالنسبة لموضوعنا كامة في أنها تساهم في إعطاء معنى ومضموناً لكثير من الأخبار والمقولات التي تزخر بها كتب التراث، منها تلك التي تتعلق بالصراع بين «القحطانيين» 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 تجاريتين دوليين متداخلتين: 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: بدلاً من القول أن بني اسرائيل 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 قد أطلقت أسماء توراتية بالعبارة على الأماكن التي ذكرها الصليبي. هذا مجرد اقتراض.

وتقع منازل قبائل مذحج (التي منها الأسود العنسي) وبجيلة وختعم ودوس وهي القبائل الأكثر ارتباطاً بمركز ذي الخليفة، أي الكعبة اليبانية، 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 محقق كتاب أخبار مكة حول ذي الخليفة: موقعه وبنائاته 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 اليبانية بضمون به الكعبة بمكة، ويقولون للتي بمكة الكعبة الشامية وليسمتهم الكعبة اليبانية»^(٤٣)، أقول إن المعطيات المذكورة تعطي لهذه العبارة مضموناً أغنى 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: عمراني تجاري 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 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 اليبانية وحدها بل اهتم كذلك بتمني اليمن الأسود العنسي فأرسل مبعوثين عديدين إلى القبائل هناك وأصدر أوامره بتصفيه بأية طريقة: «أما غيلة وأما مصادمة»^(٤٤) وقد نجح المسلمون في تنظيم عملية اغتياله. ومع ذلك فقد انبعثت 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 «اليبانية» على مستوى «القبيلة» و«البيئية» على مستوى «العقيدة» كان حضوراً حاسماً وموجهاً في كثير من الأحداث الخطيرة التي عرفتها 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 «اليبانية» 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 وتشيعهم له؟ كيف نصر 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 كندة 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: «نامسوا بهذا النسب العباس بن عبد المطلب وربيعه بن الحارث، وكان العباس وربيعه رجلين تاجرين، وكانا إذا شاعا في بعض العرب فسئلا من هما؟ فالأ: نحن بنو أكل المرار، يتعززان بذلك»^(٤٥). ويضيف ابن اسحاق «وذلك أن كندة كانوا ملوكاً». ويقول الراوي إن النبي (ص) رد على الأشعث قائلًا: «لا. = لسنا من بني أكل المرار بل نحن بنو النضر بن كنانة، لا نقفو أمنا ولا نتفي من آبائنا». 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 كندة على نجد، وذلك بعد أن نزحت هذه القبيلة من موطنها الأصلية بحضرموت وسكنت شمال اليمن. وكان ملوك كندة هؤلاء يعملون تحت إمرة ملوك حمير من التبابعة، وكانت عاصمتهم هي «قرية» التي تحدثنا عنها قبل، وتقع قريباً من منازل قبائل مذحج وبجيلة وختعم، المنطقة التي كانت فيها الكعبة اليمانية ومعابد أخرى.

وما يهمنا هنا هو تلك «العلاقة» التي أزداد الأشعث بن قيس أن يقيمها كرابطة «نسب» بين كندة 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) وطبيعة العلاقة التي كانت تربط عمه العباس بن عبد المطلب بربيعة بن الحارث الكندي، وهي علاقة تجارة وأسفار، وانهما كانا يتعززان خلال أسفارهما بالاتساب إلى الملك الحارث أكل المرار. ومن جهة أخرى رد عليه النبي (ص) بأن بني النضر بن كنانة، أي قريش، الذين ينتمي إليهم لا يتبعون نسب أمهم بل يحملون أسماء آبائهم. ومعلوم أن عدداً من جدات النبي (ص) كن من اليمن، فأم جده عبد المطلب كانت من بني النجار هي وأمهها وجدتها، كما أن إحدى جدات هاشم، جده الأعلى، كانت من خزيمية، وكانت جدة قصي «مجمع 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 يقى في قريش بالرغم من أن أمهاتنا من اليمن.

(٤٥) المرار: شجر مر، كناية عن اقتحام المصاعب.

(٤٦) ابن هشام، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٨٥ - ٥٨٦.

(٤٧) نصر المرجع، ج ٢، ص ٥٨٦، هامش المحقق نقلاً عن السهيلي.

وإضافة إلى هذه العلاقة المزدوجة، علاقة النسب من جهة الأم وعلاقة التجارة، كانت هناك علاقة جديدة ثالثة 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 آكل المرار، وكانت من أجمل نساءه وأشبهن. فلما جعل يتزوج الغرائب [خارج قريش] قالت عائشة: قد وضع يديه في الغرائب ويوشكن أن يصرفن وجهه عنا، «وكان خطبها (ص) حين وفدت عليه كئيباً. فلما رآها تسأوه حسدتها فقلن لها: إن أردت أن تحظي عنده، فتعوذني بالله منه إذا دخل عليك»، «فعلت ذلك فصرف وجهه عنها وقال: أمن عائد الله، إلحقي بأهلك، وخرج والغضب يرى في وجهه. فقال له الأشعث بن قيس: «لا يسؤك الله يا رسول الله. إلا أزوجك من ليست بدونها في الجمال والحسب؟» قال: «من هي؟» قال: «أختي قيلة» فقال: «قد تزوجتها» فانصرف الأشعث إلى حضرموت. حيث كانت تقيم - فجهزها وحملها، حتى إذا فصل من اليمن بلغه وفاة النبي (ص) فردعها^(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 بادر فاعتق 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؟

مجرد سؤال! مجرد افتراض! ولكن سلوك «اليمانية» وتزعمهم للثورة على عثمان ومواقف بعضهم، وفي مقدمتهم الأشعث بن قيس، خلال الحرب بين علي ومعاوية، إضافة إلى منافستهم «التاريخية» لقريش... كل ذلك يبرر طرح هذا السؤال، على الأقل بوصفه سؤالاً منهجياً ينهنا إلى طبيعة العلاقة التي كانت قائمة بين اليمانية/ السبئية وبين علي بن أبي طالب.

على أن العلاقة بين علي واليمن لم تكن عن هذا الطريق وحده، طريق الأشعث بن قيس وبني آكل المرار، بل لقد كانت هناك طرق أخرى سابقة ومتعددة، منها علاقة الخزولة، 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 الآفاق الجديدة، [د.ت.])،

عمه، 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 فيما نحن بصدده: تذكر المصادر التاريخية أن النبي (ص) كان قد بعث في السنة العاشرة للهجرة خالد بن الوليد إلى أهل اليمن بدعوتهم إلى الإسلام وفاقام عليه سنة أشهر لا يجيبونه إلى شيء، فبعث النبي (ص) علي بن أبي طالب وأمره أن يقبل خالد ومن معه فلما انتهى علي إلى أوائل اليمن «بلغ القوم الخبر فجمعوا له»، ثم تقدم فقرأ عليهم كتاب رسول الله (ص) «فأسلمت همدان كلها في يوم واحد وكتب بذلك إلى رسول الله (ص)، فلما قرا كتابه خر ساجداً ثم جلس فقال السلام على همدان السلام على همدان. ثم تابع أهل اليمن على الإسلام»^(٤٩). 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 تزعم هي وينو أمية قريشاً في الجاهلية. أما علي بن أبي طالب فهو من بني هاشم وتربطهم باليمن علاقة الخزولة كما بينا قبل، بل هم حلفاؤهم وشركاؤهم في التجارة... الخ، هذا فضلاً عن قرابته للنبي. وإذن 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 اقناعه بالبقاء في المدينة قائلين: «يا أمير المؤمنين إن الذي يفوتك من الصلاة في مسجد رسول الله (ص) والسعي بين قبره ومنبره 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 أشباه الأيام دول» فرد عليهم قائلاً: «إن الأموال والرجال بالعراق...»^(٥٠) حيث أنصاره وهم من اليمن في معظمهم. أما الواقعة الثانية فتعلق بخروج الحسين ابنه من مكة إلى الكوفة بعد بيعة يزيد بن معاوية. لقد نصحه عبد الله بن عباس قائلاً: «إن أبيت إلا محاربة هذا الجبار [= يزيد] وكرهت المقام في مكة فأشخص إلى اليمن فإنها في عزلة ولك فيها أنصار وأخوان، فأقم بها وبث دعواتك»^(٥١).

(٤٩) 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 يمان والحكمة يمانية». رواه البيهقي وغيره. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٥، ص ٦٢.

(٥٠) أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري، الأخبار الطوال (القاهرة): وزارة الثقافة والإرشاد القومي،

(١٩٦٠)، ص ١٤٥.

(٥١) المسعودي، 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) شجرت 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 إخفاء لشخصيته الحقيقية ذات المصادقية الدينية المعروفة، كما فعلوا بالنسبة لعلي بن أبي طالب الذي كانوا يلعبونه في المساجد باسم «أبي تراب»^(٥٢) ويأبى باحث آخر إلا أن يجتهد في إبراز دور السيئة، 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^(٥٣). ونحن نعتقد أن الذي أدى بالباحثين إلى هذه الاختلافات والافتراضات هو الاقتصار 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.

لنبدأ بـ «ابن سبأ» كما تتحدث عنه رواية سيف بن عمر، ومنزب هذه النصوص حسب التسلسل التاريخي للأحداث.

أ - «كان عبد الله بن سبأ يهودياً من أهل صنعاء، أمه سوداء، فأسلم زمن عثمان ثم نفل في بلدان المسلمين يحاول ضلالتهم، فبدأ بالحجاز ثم البصرة ثم الكوفة ثم الشام»^(٥٤).

(٥٢) علي حزين 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 ولعاً إذا قفل الجيوش خسر عنهم [انسحب] فسمي في أرض فارس [فساداً]، فغير 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 . . . فحبه فكان لا يستطيع أن يخرج منها فلما قدم ابن السوداء [= عبد الله بن سبأ] نزل عليه واجتمع إليه نفر، فطرح لهم ابن السوداء ولم يصح [= طعن في الوضع دون التصريح باسم عثمان] فقبلوا منه واستعظموه، وأرسل إليه ابن عامر فسأله: ما أنت؟ فأخبره أنه رجل من أهل الكتاب رغب في الإسلام ورغب في جواره. فقال له: ما يبلغني ذلك، أخرج عني. فخرج حتى أتى الكوفة فأخرج منها^(٥٥).

ج - ولا تذكر الرواية شيئاً عن مقامه في الكوفة بل تنتقل مباشرة إلى الحديث عنه في الشام فتقول: «لا ورد ابن السوداء الشام لقي أبا ذر [الفغاري] فقال: يا أبا ذر، ألا تعجب إلى معاوية يقول: المال مال الله. إلا أن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتج به دون المسلمين ويحرم اسم المسلمين [وكان معاوية آنذاك عاملاً لعثمان على الشام]، فأتاه أبو ذر وقال: ما يدعوك إلى أن تسمي مال المسلمين مال الله؟ قال: يرحمك الله يا أبا ذر، ألسنا عباد الله والمال ماله والخلق خلقه والأمر أمره. قال: فلا نقله. قال: فإني 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 بعث عليك أبا ذر». وتضيف الرواية: ووقام أبو ذر بالشام يقول: يا معشر الأغنياء، واسوا الفقراء: بشر الذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله يلكوا من نار تكوى بها جماهم وجنودهم وظهورهم. فما زال حتى ولع الفقراء بمثل ذلك وأوجبه على الأغنياء وحتى شكوا الأغنياء ما يلقون من الناس^(٥٦).

د - ولما لم يقدر على ما يريد عند أحد من أهل الشام، فأخرجوه حتى أتى مصر فاعتصر فيها [= استوطنها] فقال لهم: لمجيب من يزعم أن عيسى يرجع، ويكذب بأن عمداً يرجع وقد قال الله عز وجل: «إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد» (القصص ٨٥)، فمحمد أحق بالرجوع من عيسى. قال: فقبل ذلك عنه ووضع لهم الرجعة 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 أمر الأمة. ثم قال لهم بعد ذلك: إن عثمان أخذها بغير حق وهذا وصي رسول الله، فانهضوا في هذا الأمر فحركوه وأبدأوا بالظعن على أمرائكم وأظهروا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تستميلوا الناس، وادعواهم إلى هذا الأمر. فبعث دعائه وكاتب من كان استفسد في الأمصار وكتبوه، ودعوا في السر إلى ما عليه رأيهم . . . وجعلوا يكتبون إلى الأمصار بكتب يضمنونها في عيوب ولائهم ويكاتبهم لخوانهم بمثل ذلك . . . حتى تناولوا 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) يورد 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 يتجند في السنة نفسها للتحريض على عثمان ويقوم بحملة في البصرة والكوفة والشام ومصر ومنها أيضاً ما تدعيه الرواية من تحريضه لأبي ذر وكان أبا ذر في حاجة إلى هذا المسلم الجديد كي يخرجه على الأغنياء وسنرى بعد قليل رواية تنسب التحريض إلى شخص آخر من قدماء 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 أفسد علي الشام وأمله، فإذا أن تكفه وإما أن أخلي بينه وبين الشام. فكتب إليه أن رخل 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 صحابييين كبيرين ويتغاضي عن «ابن سباء» ويتركه يرحل إلى مصر. ثم يأتي صاحبنا إلى مصر ويصبح «الزعيم» الذي يخرض ويوجه ويبث 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 بجره قلم - فإن عنصر الأسطورة حاضر في هذه الرواية بدون شك، ويتمثل بصفة خاصة فيما تضيفه على «ابن سباء» من صفات «البطولة»، لا لتمجيده كما يجد البطل في الأساطير بل لتحميله مسؤولية «الفتنة». إن الفتنة التي قامت زمن عثمان وانتهت بقتله قتلة بشعة تطوي 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 لعمار بن ياسر ولا حتى لمحمد بن أبي بكر ومحمد بن حذيفة اللذين تقطعتهما الروايات في صورة المناضلين والحركيين أثناء الفتنة. إن الضمير الإسلامي لا يقبل ذلك ولا يتسبغه، والا فإذا سيقى من «أثره» 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 استحضرننا الدور الذي قام به في العصر نفسه كل من كعب الأخبار، 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 استحضرننا 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 الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (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 خيال العامة من الفوغاء وأصحاب الميه والعييد والأعراب، 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 «الايديولوجي» لصنف 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 تزكيه النصوص الأخرى التي نتحدث 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 ٢٢٠هـ، 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 أعداء»^(٦١). ثم يأتي بعد ذلك نص، في كلمات، لابن حبيب المتوفى سنة ٢٤٥هـ يقول: «عبد الله بن سبأ، صاحب السبئية»^(٦٢) وذلك ضمن لائحة «أبناء الحبشيات»، وكان صاحبنا يدعى 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 بعد ما ضرب علي بن أبي طالب رحمه الله فلقيني 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 بدماغه في مائة صرة لعلمنا أنه لا يموت حتى يذودكم بعصاه»^(٦٣). أما «ابن حرب» الذي يجعله هذا النص هو «ابن سبأ» بعينه فيجعله نص آخر صديقاً له ومن جماعته، كما سنرى، 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 يطعنون فيه، فزجرهم ونهاهم عن ذلك، كما يذكر أن علياً 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) نشير إلى أن الطبري توفي سنة ٣١٠هـ وكان قد ولد سنة ٢٢٤هـ، أما صف بن عمر الذي روى عنه الطبري بواسطة فقد توفي كما ذكرنا سنة ١٨٠.

(٦١) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ٨ ج (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 ٣٠٦ هـ بأوسع نص عن ابن سبأ يقول فيه إن اسمه الحقيقي هو «عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني» وأنه أول من قال بالخلو وإن آراءه انتشرت على يد كل من ابن حرب وابن أسود اللذين كانا من أصحابه، وأنه أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة 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 أقتل رجلاً يدعو إلى حب أهل البيت وإلى ولايتك والبراءة من أعدائك، فيره 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: «ومن هنا قال من خالف الشيعة أن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية»^(٦٦). وعن القمي، أو عن مصدره ينقل معاصره النوبختي المتوفى سنة ٣١٠ هـ، وكان شيعياً مثله، النص نفسه بعبارته 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 فلننا 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 الناشئ الأكبر، إذ كيف يمكن ذلك والنص نفسه يقول إن «ابن سبأ» قام زمن علي يطعن في أبي بكر وعمر ويقول بالرجعة والوصية؟ فإننا نرجح ما ذكره القمي والنوبختي 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 بنشره فكرة «الوصية».

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 الناشئ، الأكبر، مسائل الامامة (بيروت: المعهد الألماني، ١٩٧١)، ص ٢٢.

(٦٦) سعد بن عبد الله بن خلف القمي الأشعري، المقالات والفتوح (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 الفاهر بن جاهر 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، وكانه 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 ثعلبة، 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 «الغلو» في حق علي. وستقوم على أفكاره هذه جملة آراء و«عقائد» في الإمام والإمامة اكتست طابعاً ميثولوجياً، ستفصل القول فيها لاحقاً.

علي أن ابن سبأ لم يكن الشخصية الوحيدة التي عبات الناس مع علي وتعصبت له، بل كانت هناك شخصيات أخرى أكبر وزناً وأكثر أصالة وأعظم تأثيراً، شخصيات قادت المعارضة ضد عثمان باسم الإسلام الحقيقي الذي ترسخ في وجدانهم ووعيهم وغيالهم 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 وأمثاله من «المتضعفين» الذين منتقل إلى الحديث عنهم في الفقرة التالية.

- ٥ -

تذكر الروايات أن عمار بن ياسر كان ينشد في معمعة المعركة بصفين، وكان قائداً لفرقة من فرق جيش علي، قائلاً: «نحن ضربناكم على تنزيله، فالיום 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^(٣٧). والحق أننا لو رجعنا بذاكرتنا إلى الوراثة 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 الملأ 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 عمومتهم، 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 تمثلوا 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 والصراط و«مشاهد القيامة»، الشيء الذي سبق أن فصلنا القول فيه تفصيلاً^(٣٨). . . 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 تلومهم في الله لومة لائم.

ويبدو أن هذا النوع من الاحتجاج قد بدأ بالشام يوم كان معاوية والياً عليها لعثمان. تذكر المصادر أن عبادة بن الصيام الأنصاري «أحد النقباء ليلة العقبة، شهد بدرأ وولي قضاء فلسطين وسكن الشام»^(٣٩)، كان يقوم بحملة ضد أنواع من اليسوع كان يلابسها الربا ويذكر للناس حديثاً نبوياً يقول: «الذهب بالذهب مثلاً يمثل سواء يسواه وزناً بوزن يدا بيد، فما زاد فهو ربا. والخنطة بالخنطة قفيزاً بقفيز يدا بيد فما زاد فهو ربا. . . مستنكراً بذلك بيع الذهب بأكثر من وزنه، فاستدعاه معاوية وسأله عن هذا الحديث، فأكد له أنه سمعه من النبي «فقال معاوية اسكت عن

(٣٧) للمعري، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣٩١.

(٣٨) انظر الفصل الثالث، الفقرة ٦.

(٣٩) الذهبي، نفس المرجع، ص ٤٢٢.

هذا الحديث لا تذكره. فقال له: بل، وإن رغم أنف معلوية ثم قام، فقال معلوية، بدهائه النيابي الماكر: ما نجد شيئاً أبلغ فيما بيني وبين أصحاب محمد من الصفع عنهم^(٧٣). غير أن عبادة لم يتوقف بل واصل حملته وأخذ يطوف على السلع قرأ ذات مرة ابلاً تحمل الخمر لبعض النصارى «فلخذ شفرة من السوق فقام إليها فلم يذرفها روية إلا بقرها» ثم أخذ يمشي في السوق ويفسد على أهل اللذة متاجرهم ليعود في المساء إلى المسجد لينتقد بني أمية ويشهر بعيوب الحكام^(٧٤)، فضاق معاوية به ذرعاً فكتب إلى عثمان: «إن عبادة قد أفد علي الشام وأهله، فلما أن يكف وإسا أن اخلي بينه وبين الشام، فكتب إليه أن رحل عبادة حتى ترده إلينا، فسيره 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 سبني أموركم بعدي رجال يعرفونكم ما تتكرون، وينكرون عليكم ما تعرفون، فلا طاعة لمن عصى ولا تغفلوا بربكم»^(٧٥).

واشتهر أبو ذر الغضاري في هذا المجال فقد كان هو الآخر بالشام ويكره على معلوية أنباء يفعلها. من جملة ذلك أن معاوية بنى داره «الخضراء» فذهب إليه أبو ذر وقال له: «يا معلوية إن كانت هذه الدار من مال الله فهي الحيانة وإن كانت من مالك فهذا الإسراف... وكان أبو ذر يقول: والله لقد حدثت أعمال ما أصرفها، والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه، والله إنني لأرى حصاً يطقاً وباطلاً يجيا وصادقاً يكذب... 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] إلي على أغلظ مركب وأروعره، فوجه معاوية من سار به الليل والنهار. فلما قدم أبو ذر المدينة جعل يقول [لعثمان]: تستعمل الصبيان، ولحمي الحمر، وتقرب الطلقاء فنقاه عثمان إلى الريدة، خارج المدينة، فلم يزل بها حتى مات^(٧٧).

ولم يكن احتجاج قداماء «المستضعفين» من الصحابة المشددين في «العقيدة» مقصوداً على الشام وحدها، بل لقد عم الأمصار كلها، وكان حظ المدينة، مقر الخليفة عثمان، أكبر، وقد أخذ يتمو 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 الجماعة لعثمان ترجع إلى زمن «الشورى»، فقد سبق أن رأينا كلاً من عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود يجتجان بقوة علي «انتخاب» عثمان بدلاً علي بن أبي طالب (الفصل الرابع فقرة ٤).

(٧٣) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، عقيب تاريخ دمشق الكبير، هدّبه ورتبه عبد القادر بدران، ط ٢، ج ٧ (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 البلاذري، أنساب الأشراف (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، ١٩٥٩)، ج ٥، ص ٥٣.

ويبدو 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 لعمار: «نقلك الفتنة الباغية»^(٧٩) وآخر يقول فيه عن أبي ذر: «ما أقلت 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 وعمار من أوصاف ونسبته إليهما من مواقف تجعل منها رمزين للتجرد وللصوت الذي لا تأخذه في الله لومة لائم، فإنه سيجد نفسه في نهاية الأمر أمام شخصيتين كان لهما دور لا يمكن التقليل من أهميته في التمهيد 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 وحق 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 يحدث بحديث يقول فيه: «إن رسول الله (ص) قال لي: اسمع وأطع وإن كان عليك عبد حبشي جدد»^(٨١). ويقال أنه عندما أمره عثمان بالخروج إلى الربذة منفياً خرج من عنده مبتسماً 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 سياسية «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 ليدفن 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 فقراه فقال له: أنت كتبت هذا الكتاب؟ قال: نعم. قال: ومن كان معك؟ قال: كان معي نفر تفرقوا فرقاً 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 جرد عليك الناس، وأنت إن قتلتك تكلمت به من وراءه. قال عثمان: اضربوه. فضربوه وضربه عثمان معهم حتى قتلوا بطنه، ففشي 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 ٦١٦.

(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 منزلها 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 وقيلة^(٨٤).

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 الإنضمام إلى الصحابة فأصر على الامتناع قائلاً: «والله لا أردهم عنه»^(٨٥).

وبقي عمار في جنب علي بعد مقتل عثمان بواصل حملته على الأمويين، مشيداً بقتله عثمان. لقد وقف يوماً في صفين يحرض على القتال، فقال: «انفضوا معي عباد الله إلى قوم يزعمون أنهم يطلبون بدم ظالم، انما قتله الصالحون المنكرون للعدوان الأمرون 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»^(٨٦). وعندما طلب معاوية التحكيم وظهر من علي أنه يقبله، قام عمار فقال: «يا أمير المؤمنين، أما والله لقد أخرجها إليك معاوية بيضاء، من أقر بها هلك ومن أنكرها ملك. ما لك يا أبا الحسن؟ شككتنا في ديننا وردتنا على أعقابنا بعد مائة ألف قتلوا منا ومنهم. أفلا كان هذا قبل السيف؟ وقبل طلحة والزبير وعائشة؟...»^(٨٧).

وقتل عمار في صفين وهو يشدو: «نحن ضربناكم على تنزيهه فلبوم تضربكم على تأويله»، 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 ٤٩٨، ابن أبي الحديد، شرح نهج 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 المكية كما عاشها عمار فإن موقعه كأحد «رجال الدولة» الممولين 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 شاكلتهما، 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، فالتأويلان معاً يشكلان إذن عنصرين من العناصر المؤسسة للعقل السياسي في الإسلام.

- عندما استقبل معاوية الأشخاص الذين كانوا يطعنون في عثمان وعمله زمن سعيد بن العاص والذين أحدثوا «فتنة» بسبب قول هذا الأخير: «إنما السواد بستان قريش»، وكان عثمان قد أمر بتفويضهم إلى الشام، خاطبهم معاوية بمنطق «القبيلة» كما بينا قبل (الفصل الخامس الفقرة (٤)) ولكنه عاد، وهو يعرف أنهم من القراء المتمسكين 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 ونقيات يمكر بمن مكر به، فلا تعرضوا لأمر واتم 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 فبشرهم بعذاب 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 يحتمل التأويلين معاً. فالآية بنصها الكامل تقول: «يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله، والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب 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 . ويتهي 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 يقتنون الاموال ويصرفون فيها وما عابهم أحد من أمرض عن القنية، لأن الأعراض اختيار للأفضل والأدخل في الورع والزهد، والافتناء مباح موسع لا يفم صاحبه»^(٨٩).

- وعندما كثرت الانتقادات على عثمان ذهب إلى المسجد وخطب في الناس قائلاً : «لما بعد، فإن لكل شيء آفة ولكل أمر عاهة، وإن آفة هذه الأمة وعاهة هذه النعمة عيابون طعانون يرونكم ما تحبون ويسرون ما تكرهون، يقولون لكم وتقولون... الا فقد، والله، عبتم علي بما أمرتم لابن الخطاب مثله. ولكنن وطئكم برجله وضربكم بيده وقمعكم بلسانه فلدتم له على ما أحببتم أو كرهتم. ولنت لكم وأوطأت لكم كفتي وكففت يدي ولتاني عنكم فاجترأتم علي... الا فيما تفقدون من حنكم؟ والله ما قصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ومن لم تكونوا تختلفون عليه. فضل فضل من ماله 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 سائلكم وأحب أن تصدقوني: نشدتك الله أتعملون أن رسول الله (ص) كان يؤثر قريشاً على سائر الناس ويؤثر بني هاشم على سائر قريش؟ فكنوا، فقال: لو أن يدي مفتاح الجنة لأعطيتها بني أمية حتى يدخلوها»^(٩٢). وأخذوا عليه كونه أعطى ابن أبي سرح خمس غنائم إفريقية فرد عليهم : «إني إنما نقلته خمس ما أفاء الله عليه من الخمس (التي يمت إلى المركز) له ولرسوله ولنبي القري...»، فكان مائة ألف، وقد أخذ مثل ذلك أبو بكر وعمر رضي الله عنهما. فزعم الجند أنهم يكرهون ذلك فردته عليهم وليس ذلك لهم»^(٩٣).

- وعندما طلب منه الثوار أن يعزل عماله ويولي عليهم «من لا يتهم في دعائهم وأموالهم» رد عليهم قائلاً : «ما أراني أفذن في شيء إن كنت استعمل من هويم وأهزل من كرهتم، الأمر إذن أمركم». قالوا : «والله لنعملن أو لنعزلن لو لتقتلن، فانظر في نفسك لو دع»، فأبى عليهم وقال : «لم أكن لأخلق سرباً لسربيه الله» وفي رواية أخرى قال : «والله لأن أقدم فتضرب عنقي أحب إلي من أن أخلق قميصاً

(٨٩) ابو القاسم جاز الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وحيون القرآن في وجوه التلويل، ٤ ج (بيروت: الدار العالمية، [د.ت.د.]، 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، والنهني، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص ٤٣٢.
(٩٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٢، ص ٦٥١.

تمصيه الله واترك أمة محمد (ص) يملو بعضها على بعض»^(٩٤).

نحن إذن أمام «تأويل» مخالف، يجد 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 تعارض معها اليوم، في أقطارنا العربية خاصة؟). وإذن فلم تكن وجهة نظر أبي ذر الغفاري وعمار بن ياسر وأمثالهما تمثل وحدها الإسلام، ولا كانت وجهة نظر أبي بكر وعمر ولا وجهة نظر عثمان تمثل وحدها الإسلام... كل تلك اجتهادات وأنواع من التأويل تجد كلها مرجعيتها ومصداقيتها، بصورة أو بأخرى، في القرآن أو في السنة، وفي سلوكهم هم أنفسهم كصحابة، كـ «سيرة السلف الصالح».

وبعد، لعل القارئ 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 لـ «العقيدة» في هذين الحدثين 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 «التزليل» إلى «التأويل»، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح... فكل شيء كان «مفتوحاً»: لم تكن هناك مذهبية ولا أرثوذكسية، إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوي: «أنتم أدرى بشؤون دينكم» مع استلزام المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية وفي هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل.

(٩٤) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٤.

القِسْمُ الثَّانِي

تَجَلِيَاتُ

الفصل السابع

دولة "الملك السياسي"

- ١ -

هناك حديث نبوي مشهور ترويه المصادر السنية 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 كملت الثلاثون بخلافة الحسن بن علي، فإنه نزل عن الخلافة لمعاوية 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 تدقق الحساب فهي تدخل مدة خلافة الحسن بن علي على قصرها (خمس 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 نقدياً 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 الذم، كما يتبادر للذهن لأول مرة، بل هم يريدون من خلال هذا الحديث ليس مما يدخل في مقام حكم معاوية، المؤسس الأول لـ «الملك» في الإسلام، ومن خلاله إضفاء الشرعية على الخلفاء الذين جاءوا بعده، أمويين وعباسيين وغيرهم. ومع أن هذا الحديث من الأحاديث

(١) ذكره: أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة (القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧)، ص ٢٥٩، والحديث رواه ابن حنبل في مسنده، ج ٤، ص ١٨٥.
(٢) أبو الفداء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.ل.])، 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 تكتفي 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 بالغيب، 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 بـ «الاجماع» حتى سمي عام توليته وتنازل الحسن له بـ «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 وانحرافاً عن «الخلافة» 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 نعترف بالشرعية للحكم الذي أقامه معاوية والذين جاءوا من بعده إلى اليوم، وقد كان من غلط واحد، فهل سنحكم بعدم الشرعية على الحكم في الإسلام منذ الخلفاء الراشدين إلى اليوم؟ وماذا سيقى 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 يبلو «ملك» معاوية كـ «انتقاذ»، كتجاوز لوضعية منسوخة تهدد الإسلام 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 الإسلام كدين ودولة. وتأتي الفتنة زمن عثمان لتتحول إلى حرب أهلية ملعرة تهدد بوضعية اللادولة، فجاء «ملك» معاوية لينهي هذه الحرب ويبعد تأسيس الدولة.

والذي يقرأ المؤلفات السنية بتسليم وإيمان يشعر بأن هناك بين مطورها إحساساً بالارتياح إزاء معاوية، لا لأنه كان أفضل من علي بن أبي طالب، بل لأنه برهن، أو برهنت الأحداث، على أنه كان أفضل منه، إذ استطاع انقاذ دولة الإسلام من الاثتبار التام، بل إنه جتد شبابها باستنفاة 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 وخلقته 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 «أهل السنة والجماعة» عن علي بن أبي طالب وقبولة التحكيم، قال: «لم يزل أمير المؤمنين علي رحمه الله يتصرف التصرف ويساعد الظفر حتى حكم. فلم تحكم والحق معك؟ ألا تخفي فنعماً، لا أيا 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 الايجابية فيه: فلقد استطاع معاوية أن يلم «شمل المسلمين» وأن يبني دولة قوية وأكثر من ذلك. «كان حليماً وقوراً رثياً سيداً 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 الصدد أن الحديث الذي ذكرناه في مستهل هذه الفقرة ترويه المصادر السنية أيضاً بالصيغة التالية. قال النبي (ص): «إن هذا الأمر بدأ رحمة ونبوة، ثم يكون رحمة وخلافة، ثم كائن ملكاً حضوراً ثم كائن عنواً وجبرية وفساداً في الأرض، يستحلون الحرير والقروج والحمور ويرزقون على ذلك وينصرون حتى يلقوا الله عز وجل»^(٦).

هل نعمل هنا على «إعادة الاعتبار» 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 يلتبس محدثاتها ومضامينها. وإذا نحن نظرنا إلى الدولة بوصفها ظاهرة سياسية، أولاً وقبل كل شيء، فإننا سنجد أن «ملك» معاوية كان فعلاً «دولة السياسة» في الإسلام، الدولة التي ستكون النموذج الذي بقي سائداً 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 ١٣٦.

(٤) انظر نموذجاً من هذه الاعتذرات لعلي والصحابة في: ابن كثير، نفس المرجع، ج ٧، ص ٢٠٦.

(٥) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢١.

(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 «الطاغية المستنير» (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 بالمحددات الثلاثة (القبيلة والغنيمة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. لقد بقيت «القبيلة» تفعل فعلها كإطار محدد وبقيت «الغنيمة» تقوم بدورها كمحدد حاسم، عند نهاية التحليل، وكان لـ «العقيدة» دورها كغطاء أيديولوجي، كما سنين بعد، ولكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشراً في المرحلة السابقة سيصبح مع «ملك» معاوية فعلاً يمارس بتوسط السياسة، كما سنين 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 الصوام القواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر، بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً وصار الجند آخر فتعارضت الأمور»^(٨). ينطوي 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 بتوظيف المصطلح السياسي السوسيولوجي المعاصر قلنا: إنه انتقال من دولة بدون مجال سلمي 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، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق علي سامي 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 مجتمعا «مدنيا» يقوم 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 وعمال الصدقات . . .) لقد كانوا جميعا يمارسون السلطة من أجل الدين وباسمه، منه يستمدون الشرعية وفيه يلتصقون بالحكم والتوجيه. فكان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقاً للدين وخدمة له. أما في «القاعدة» التي كانت تتألف أساساً من قبائل بدوية حديثة العهد بالاسلام جنشت 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 من 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 الجراء» . 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 «البيته». وهكذا حكم معاوية باسم «القبيلة» وليس باسم «العقيدة» فانبصل 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. وابتصار معاوية صارت القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها «الجنود»، وقد بلغ تعداده ستين ألفاً، أما المجموعات التي قاتلت ضده فقد أصبحت هي والتي كانت مترددة أو معترلة، أصبحت «رعية». وهكذا انقسمت «القاعدة» بدورها إلى جنود ورعية.

هذا التطور الهام، بل التحول الجذري، 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. وبهنا 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» اتخذته معاوية نفسه، فإننا سنجد أن عملية الفصل التي تمت على مستوى القمة بين «الأمراء» و«العلماء» كانت نتيجة اختياره 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: الحمد لله الذي أعز نصرنا وأعل كعبك»، فواته ما رد عليهم بشيء حتى صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «أما بعد، فإني والله ما وليتها بمعية علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالستكم بسيفي هذا مجالسة. ولقد رضيت لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة [= أبي بكر] وأردتها على عمل عمر فنفرت من ذلك نقاراً شديداً، وأردتها مثل ثنيات عثمان [وفي رواية أخرى ثنيات] فأبى علي، فسلكت بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مواكفة حسنة ومشاورة جميلة. فإن لم تجلوني خيركم فإني خير لكم ولاية. والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفي به الغائل بلسانه فقد جعلت ذلك له دبر أذني وتحته قدمي. وإن لم تجلوني أقوم بحفكم كله فاقبلوا مني بعضه، فإن أتاكم مني خير فاقبلوه فإن السيل إذا زاد عنى، وإذا قل أغنى، وإياكم والفتنة فإنها تغسد المعيشة وتكدر النعمة». ثم نزل... (٩).

واضح أننا هنا أمام «خطاب» جديد تماماً يلمس «قطيعة»^(١٠) على مستوى الخطاب السياسي، مع ما كان سائداً من قبل. لقد كان الشعار السائد من قبل هو: «العمل بكتاب الله وسنة رسول وسنة أبي بكر وعمر». فحول هذا الشعار، 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 الرحمان 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 الرحمان بن عوف وتبعه الناس^(١١). وعندما قامت الثورة على عثمان كان أكبر مأخذ عليه تمسك به الثوار، وقد لأمه عليه جميع الصحابة تقريباً، هو أنه لم يلتزم في السير بالناس سيرة أبي بكر وعمر. وبالجملة كان «الالتداء بسيرة أبي بكر وعمر» ملازماً لـ «العمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولم يكن أحد يستطيع الدعوة لأمر ما دون إعلان الالتزام بهذا الشعار كاملاً، ولم

(٩) أحمد بن محمد بن عبد ربه، المعقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العربي، ٨ ج في ٣ (الغاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

(١٠) نكرر القول إننا نستعمل لفظ «القطيعة» لا بالمعنى اللغوي الدارج الذي يفيد الجفاء والعداوة... الخ، بل بالمعنى الايتمولوجي المعاصر الذي مضمونه أن اللاحق من المعارف والنظريات غير مبني على السابق ولا تابع له بل هو يتفصل عنه ويرتكز على مرجعية جديدة ويطلق أفاقاً 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 يضمم كذلك، الاعراض عن «العمل بكتاب الله وسنة نبيه» ولكنه يقرر بصراحة عدم الالتزام بسنة أبي بكر وعمر ولا حتى بـ «سنيات» 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 والمشاركة الجميلة»، أي على «المشاركة»، ولكن لا في السلطة بل في ثمراتها: الضيعة. 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 أحمل 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 تجدوني خيركم فإني خير لكم ولاية... وإن لم تجدوني أقوم بحكمكم كله فاقبلوا من بعضه».

بما يبيننا 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 ضوئه الخلقاء الأمويون عموماً، يقوم على ما يلي: قولوا ما شئتم ولن أئذخلكم إلا حينما أرى أن كلامكم يتحول إلى عمل. وقد عبر معاوية عن ذلك عندما «أغلظ له رجل فحلم عنه: فقيل له: أئذخلكم من هذا؟ قال: إني لا أحول بين الناس وبين أنفسهم 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 بهلوه 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«شعرة معاوية» مشهورة وقد صارت مثلاً: قال يوماً «لا أضع سنيي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. قبل وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا منوها خلتها وإذا خلوها مدتها»^(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 هيهات 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 الأخبار، ج 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 جملتها ويعتبرها تعكس واقعاً كان قائماً بالفعل. يؤكد ذلك ما عرفه العصر الأموي عموماً من حرية في التفكير والتعبير طالبت 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 انتزعوا بهما 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» والاشراك في «الغنيمة» (= العطاء السياسي) والتعامل مع الخصوم السالكين مسلك المعارضة السلمية بهذا 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 «اللامتئين» (= 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 تتعرض لاختراق جذدي، 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 ستحدث عنه بعد قليل - كان قد أخذ يخف بدرجة كبيرة. وهذا جعل المعارضة السياسية للأمويين تلون 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 والعملي عندما سيمتدع هؤلاء «الخوارج» من الرجوع مع علي إلى الكوفة عاصمته ويتجهون، بدلاً من ذلك، إلى مكان يسمى «حروراء» حيث نزلوا يتداولون في مصير حركتهم. وقد انتهى بهم الأمر إلى أن اتفقوا على أن: «أمير القتال ثبت بن ربيعي التيمي وأمير الصلاة عبد الله بن الكواء الشكري والأمر شورى بعد الفتح. والبيعة لله عز وجل. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»⁽¹⁵⁾ 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 أسندوا من قبل إمارة القتال إلى رجل من تميم وإمارة الصلاة إلى رجل من بكر (ربيعة) ها هم يسندون إمرة المؤمنين، أو الخلافة إلى رجل يمني. وهكذا ظهر الخوارج كتحاليف «القبلي» 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 حربي حر. وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي طوروا مبدأهم هذا فجعلوا منصب الخلافة من حق كل مسلم عادل، حراً كان أو عبداً⁽¹⁶⁾.

وهكذا أثار الخوارج بمواقفهم تلك مسائل لم تكن قد أثرت من قبل. إن شعار «لا حكم إلا لله» قد صار يحمل مضموناً آخر عندما ترجم إلى الشعار «الأمر شورى والبيعة لله عز

(15) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط 2، ج 8 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ج 3، ص 108.
(16) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 3 في 1 (القاهرة: مؤسسة الحلبي، 1978)، ج 1، ص 116.

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 طفت 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 توطئه 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 الضغط العسكري الذي مارسوه على الدولة الأموية من قيامها إلى سقوطها. وهو ضغط كان يهدد كيانتها، الشيء الذي دفعها إلى مهادنة القوى الأخرى التي فضلت معارضة الحرب بواسطة السياسة، مهادنة وصلت في كثير من الأحيان إلى حد الاسترضاء. وهذه مسألة يجب أن نوليها كامل الاعتبار. فد «الليبرالية» النسبية التي طبعت ملوك الخلفاء الأمويين، على الصعيدين الفكري والديني والسياسي، لم تكن راجعة فقط إلى الاختيار السياسي الذي دشنته به معاوية عهده، بل إنها كانت أيضاً من أجل حصر حركة الخوارج في إطارها الضيق، سواء على الصعيد «القبيلة» أو على مستوى «العقيدة». ومن هنا تبدو الليبرالية الأموية كتدبير يقصد منها التنفيس الضروري والذي لا بد منه لـ «تحميد» النخبة الدينية والفكرية حتى لا تنخرط في «الثورة الدائمة» التي أشعلها الخوارج ويقوا 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 بدعوتهم إلى نكث البيعة وخلع أمير المؤمنين معاوية». وقد بعث بهم زياد إلى معاوية 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 ٣، 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 ومحمد بن مسلمة وآخرين تأخروا مدة عن بيعة علي. وعندما أراد 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 انفض وإن اجتمعوا على القعود أقعد»^(١٩). وعندما أخذ علي يتهيأ للخروج إلى طلحة والزبير طلب من أهل المدينة السير معه فتناقلوا، 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 اخرج معهم وإن يقعدوا أقعد»^(٢٠) واعتذر محمد بن مسلمة بقوله أن 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 «كانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالناس 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 صدوق، فنحن لا نتبرأ منها ولا نلعننها ولا نشهد عليها، ونرجى أمرها 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 محاييد يعرف بهذا الاسم^(٢٤). ومنعوا إلى هذا الموضوع فيما بعد.

ومن الذين امتنعوا عن الدخول في الصراع وفضلوا الحياد ودعوا إليه أبو موسى الأشعري عامل عثمان على الكوفة وكان علي قد أقره 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 ضدّها ودعا الناس إلى التزام الحياد. وبينما كان الحسن وعمار يدعوان الناس في المسجد إلى نصرة علي قام أبو موسى الأشعري فخطب وقال: «أيها الناس أطيعوني فكونوا جرثومة من جراثيم العرب يا أيّ إليكم المظلوم وإن فيكم الخائف. إنا أصحاب محمد (ص) أعلم بما سمعنا. إن الفتنة إذا أهلت شبهت وإذا أجهت بينت... شيموا سوقكم وقصدوا رماحكم وأرسلوا سهامكم وأقطعوا أوتاركم والزموا بيوتكم. خلوا قريشاً - إذا أبوا إلا الخروج من دار الهجرة ولما أهل العلم بالأمة - تترق وتشعب صرعها، فإن فعلت فلا تفعلها معك وإن أبت فعل أنفها مت سمها تهريق في أديها، استصحبوني ولا تستنشقوني وأطيعوني يسلم لكم دينكم وديناكم»^(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 قتيبة، الإملعة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ

الخلفاء، تحقيق محمد طه الشريف، ج ٣ في ١ (القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي، ولولده، ١٩٦٣)، ج ١، ص ٥٢.

(٢٢) نفس المرجع، ج ١، ص ٥٣.

(٢٣) ابن عسكرك، ذكره: أحمد أمين، فجر الإسلام (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)،

ص ٢٧٩.

(٢٤) نفس المرجع. هنا ومنعوا لاحقاً إلى الكلام عن المرجع وغيرهم.

(٢٥) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٩.

الموقف (قريش تقتل، فلتركها وشأنها نحن الذين لسنا من قريش)، فإن في هذا النص عبارة توظف «العقيدة» في حمل الناس على الحياد: 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 بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم الأمر إليه، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس [= الأطراف المتنازعة]. وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم وقبائلوا تشتغل 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 والتزام الحياد. وكان أبو موسى الأشعري من الأوائل الذين فعلوا ذلك. ففي نقاش بينه وبين الحسن بن علي وعمار بن ياسر بمسجد الكوفة احتج عليه هذان بكونه يصرف الناس عن الانضمام إلى علي ضد الزبير وطلحة فقال له الحسن: «يا أبا موسى لم تبط الناس عنا فواظب 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 غير من القائم، والقائم غير من الماشي، والمشي غير 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 راجت بكثرة في هذا العصر، عصر الصراع بين علي ومعاوية، حديث جاء فيه أن رجلاً قال: «خرجت بسلاحي 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 بسيفهما فكلهما في النار. قيل: فهذا القاتل. فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه» (٣٩). وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضوع تلتقي 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 لنشوء مجال تناقش فيه القضايا السياسية والدينية خارج إطار «القبيلة». إنه شكل من أشكال اختراقها.

— ومن صفوف هؤلاء الذين اعتزلوا الفتن والذين فضلوا الاشتغال بـ «العلم» مستبورو فئة «القراء» والمحدثين والقصاص... الخ وهي فئة أخذت تبرز منذ عهد معاوية

(٢٦) أبو الحسن محمد بن أحمد اللطفي، التتية والرد على أهل الأهواء والبدع (بغداد: مكتبة المثنى، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨)، ص ٣٦. هذا ويضيف اللطفي إلى للنص أصلاً العبارة التالية: «قسموا بفلك معتزلة»، جاعلاً من هذه الجماعة الفرقة الكلامية المشهورة بهذا الاسم. وسنعود 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 بالمعطاء، وكان أعضاؤها يرتبطون فيما بينهم بروابط المهنة (قراءة القرآن، التعليم، الوعظ، القصص... الخ) التي تعززها 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). لنضف في هذا الإطار ما كان يتمتع به القضاء من استقلال زمن معاوية وخلال العصر الأموي عموماً. إن ظاهرة «صار الأمراء فريقاً والعلماء فريقاً آخر» كان لها مفعول إيجابي جداً في استقلال القراء والقضاة وأصحاب الفتيا. لقد «تميز القضاء في عهد بني أمية بميزتين اثنتين: الأولى أن القاضي كان يحكم بما يوجهه إليه اجتهاده، إذ لم تكن المذاهب الأربعة التي نفيدها القضاء 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 شطط العيش زاهدين في الدنيا وزينتها، فكان منهم من وسع مرجعيته فأولع بقصص الأنبياء وأخبار «الصالحين»، فكان منهم وعاظ وقصاص لعبوا دوراً هاماً في تشكيل مجال 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 لعمان على الشام، وقد ترك هؤلاء أتباعاً وأشباعاً 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 لتمارس تأثيرها الإيجابي في قيام مجال سياسي تمارس فيه «الحرب» ضد الأمويين بواسطة السياسة وتطرح على

(٢٩) صلاح 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، ١٩٦١ - ١٩٦٧)، ج ١، ص ٤٨٧ - ٤٨٨.

(٣١) انظر تفاصيل وافية عن هؤلاء العباد 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»، عادة، لو لم تكن هناك قوى اجتماعية جديدة تنمو خارج مجتمع «القبيلة» وتتهيا لتبرز كتنقيض لها، ذاتي وموضوعي. إنها «طبقة» الموالي التي تضخم حجمها بالفتوحات فأصبحت تشكل، منذ أن «صار الجند فريقاً والرعية فريقاً آخر»، 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 إما مجندين أو «متقاعدين» في حكم المجندين، فكانوا يعيشون جميعاً، في إطار «القبيلة»، من «الغنيمة»: عطاء وخراجاً. هكذا تضافر عنصر الثروة مع مجال «القبيلة» ليكون الناتج سلوكاً أرسطراطياً/ قليلاً قوامه النظر باستملاء إلى هؤلاء «الموالي» الذين «جاءهم العرب بالإسلام لينفذهم من الظلمات ويخرجهم 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 الأرسطراطية 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 الأرسطراطي الذي دفع بالموالي إلى مرتبة دنيا على مستوى المعاملات الاجتماعية: وكانوا لا يكونون «العرب» بالكفى ولا يدعونهم إلا بالاسماء والألقاب ولا يمشون في الصف معهم ولا يتقدمونهم في المركب، وإن حضروا طعماً 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^(٣٢). يحكى في هذا الصدد أن واحداً من الأرسطراطيين القبلية العربية قدم رجلاً من الموالي يصلي به، ولما تعجب الناس من ذلك قال «إنما أردت أن أتواضع لله بالصلاة علقه». ويقال إنه كان «إذا مرت به جنازة قال: من هذا؟ فإن قالوا: قرشي، قال: وأقوامه. وإذا قالوا: عربي، قال: وأبلدته». وإذا قالوا: مولى، قال: هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء^(٣٣). ولم يكن هذا السلوك الأرسطراطي خاصاً بزعماء القبائل وحدهم بل لقد لوحظ أيضاً حتى عند من عرفوا بالزهد والتقوى. من ذلك ما يروى من أن أحد الزهاد قال لأحد الموالي «كثر الله فينا مثلك»، وكان هذا المولى قد قال له قبل ذلك: «لاكثر الله أمثالك» فلما سأل أحدهم ذلك الزاهد وقال له: «أيدعو عليك وتدعو له؟» قال: «نعم، يكسحون طرقتنا ويخرزون خفافنا ويجوكون ثيابنا»^(٣٤).

(٣٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٣٢٦.

(٣٣) نفس المرجع، ج ٣، 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 الحنق - يوجد - في الخياطة والمعلمين والغزاليين 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 الموالى محرومين من أي نصيب في «الغنيمة» حتى ولو شاركوا في الفتح جنوداً. لقد كانوا يعيشون على العمل في المهن والسيوت 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 العبادة، عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالى» ثم أخذ يستعرض فقهاء مكة واليمن واليهامة والبصرة والكوفة والشام وخراسان فوجدهم جميعاً من الموالى، ولم يشذ عن ذلك إلا المدينة التي كانت ما يزال فقيهاها 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 الموالى. وعندما عربت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان كان ذلك حافزاً للموالى، وقد كانوا هم المشتغلون فيها، على تعلم اللغة العربية وآدابها فسألوا بذلك مكانة اجتماعية مرموقة مثلهم مثل زملائهم علماء الحديث والفقه والعربية... الخ.

وللى جانب هذا التطور النوعي الذي جسّمه في صفوف الموالى الجيل الأول منهم، أولئك الذين عاشوا مع الصحابة «وأخذوا العلم منهم» وصاروا يثبتونه في الجيل التالي، كان هناك تطور كمي هائل في صفوفهم مما جعلهم يصبحون قوة اجتماعية تضاهي الارستقراطية القبلية وتهدها. ففي الكوفة مثلاً كان الموالى من الكثرة بحيث إنهم أخفوا يزامون «أشراف العرب» على الصفوف الأولى في المساجد. وذلك منذ عهد علي بن أبي طالب. فقد روي أن الموالى شغلوا بالمسجد الصفوف الأولى ولما دخل علي بن أبي طالب ليصلي بالناس صاح رجل من هؤلاء الأشراف قائلاً: «لقد غلبتنا هذه الحمراء [= الموالى] على القرب منك يا أمير المؤمنين». وتحكي الرواية على لسان علي بن أبي طالب ما سيصير إليه الموالى من القوة والغلبة فتسبب إلى علي انزعاجه من هذا النوع من الاحتجاج وردّه عليه بقوله: «من عذيري من هؤلاء الضباطرة [= الرجل الغليظ] يطلبون مني أن أبعث قوماً قريهم الله. والله ليضربنكم على الدين عوداً كما ضربتموهم عليه يوماً».

ذلك ما حدث بالفعل، فقد خرجت عصاية من الموالى أميرهم أبو علي من أهل الكوفة وهو مولى لبني حارث بن كعب، وكانت أولى خاريجة خرجت فيها للموالى [سنة ٤٣هـ] فبعث إليهم المغيرة رجلاً من بجيلة فناداهم... يا معشر الأعاجم، هذه العرب [= الخوارج] تقاتلنا على الدين فما بالكم فسادوه... «إنا سمعنا

قرأنا عجباً يهدي إلى الرشد فامنا به ولن نشارك بربنا أحداً» وإن الله بعث نبينا للناس كافة ولم يزوه [= لم يجعله حكراً لأحد]. فضائلهم 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: «انتم علوج وعجم وقراكم 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 الأحنف بن قيس وسمرة بن جنب - وهما من زعماء العرب - فقال: إني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وأراها قد طعنت على السلف، وكأنني أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان. فقد رأيت أن أقتل شطراً وأدع شطراً لإقامة الأسواق وعمارة الطريق. فما ترون؟» فأجاب الأحنف بجواب يدل على مدى تغلغل الموالي في جسم المجتمع الجديد، مجتمع «القبيلة»، الذي صار يخترق من كل جانب بالولاء وغيره، وقال: «أرى أن نفسي لا تطيب: أخى لامي وخالي وموالي. وقد شاركناهم وشاركونا في النسب»^(٣٧). فعدل معاوية عن مشروعه. وإذا كان من الجائز الشك في أن يكون معاوية، وهو السيامي المحنك، قد فكر بجذ في «قتل شطر من الموالي» فإنه لا يستبعد أن يكون قد قام بهذه «الاستشارة» ليصل الخبر إلى الموالي ويكون ذلك تهديداً لهم وكبحاً لجهاج طموحاتهم.

وأما في البصرة فقد كان عدد الموالي نحو ثلث السكان سنة ٥٠ هـ 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 الأيديولوجي حيث استوظف هناك فكرة «الجبر» لتبرير السلوك «الاباحي» 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 السرايب وبيوتات بعض النساء. ومعروف كذلك أن موالي البصرة شاركوا في كثير من الثورات ضد الأمويين كثورة ابن الأشعث التي أشرنا 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 تعبا المهلب بن أبي صفرة لقتالهم خطب في جنده قائلاً:

(٣٥) أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب اليقوي، تاريخ اليعقوبي، ٢ ج (بيروت: دار العراق للنشر،

١٩٥٥)، ج ٢، ص ١٦٠.

(٣٦) ابن عبد ربه، نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٢٩.

(٣٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

«إنكم قد عرفتم مذهب هؤلاء الخوارج وإنهم إن قدروا عليكم فتوكم في دينكم وسفكوا دماءكم . . فالقوم بجد وهدى، فإنما هم مهتكم وعيدكم . وعار عليكم ونقص في أحسابكم وأديانكم أن يغلبكم هؤلاء على فيكم ويظاوا حريمكم»^(٣٨).

ومما يدل على مبلغ التهديد الذي كان يشكله الموالي للحكام الأمويين، وبالخصوص في البصرة، ما يروى من أن الحجاج ووالي 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 وتفقّه في الدين، فرد عليه الحجاج بقوله: «إذا قرأت كتابي هذا فاذع من قبلك من الأتباء ونم 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 بحسب لها الأمويون حسابها وبخشون 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» نسبياً مع من كان يكفي في معارضتهم بالقول دون الفعل، متبعين في ذلك سياسة مؤسس دولتهم معاوية. وهكذا تشهد الحياة الاجتماعية والفكرية تطورات سريعة بالغة الأهمية: فمن جهة سيزداد دور الموالي في الحياة العامة وسيواصلون اختراق «القبيلة» إما بالخلف والموالة طلباً للمكانة الاجتماعية وإما بواسطة دورهم كـ «خبراء» في التجارة والصرافة والأعمال الحرة. ومن جهة أخرى سبرز 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 كـ «انتليجنسيا» للعصر كله: العصر الأموي. هؤلاء الذين جعلوا من «الكلام» في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة «العقيدة» ضد «القبيلة» وايدبولوجيتها، فقادوا 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 تخترق سياج القبيلة وتؤثر في جانب من ارسراطيتها 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) المبرد، الكامل، ج ٢، ص ١٩٢.

(٣٩) الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء (بيروت: د. ن.، د. ت. -)، ج ١، ص ٢١٨.

والذي انبثق بفعل تضافر العوامل التي ذكرنا وسمح بقيام الحركة التنويرية التي نوهنا بها هنا، وسمعود إلى الحديث عنها بتفصيل في فصل لاحق، لا بد من القول إنه إذا كان هذا المجال السياسي مجالاً قد مورس فيه نوع من الضغط السياسي فإنه لم يكن في يوم من الأيام مجالاً 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 الارستقراطية القبلية. غير أن «القبيلة» في هذا العصر كما في العصور الأخرى ليست سوى اطار 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 المخصص لها في هذا الفصل.

- ٥ -

أما أن تكون الدولة الأموية هي دولة «القبيلة» في الإسلام فهذا ما يجمع عليه المؤرخون القدماء منهم والمحدثون. وما يهنا 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 يهنا 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 الياسة» 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 «الجنده» 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، تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة وحسين مؤنس، سلسلة الألف كتاب، ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، فان فلوتن، السيادة العربية والشيعية والاسرائيليات في عهد بني أمية، تعريب حسن ابراهيم ومحمد زكي ابراهيم (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٣)، لويس ماسينيون، خطط الكوفة، ترجمة نقي الدين بن محمد المصمعي (صيندا: [د.ن.]، ١٩٤٦)، العلي، التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، احسان النمر، المصيبة القبلية وأثرها في الشعر الأموي (بيروت: دار البقعة العربية، ١٩٦٤)، ولاناس، 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». وإذن فـ «القبيلة» في العصر الأموي لم تكن تؤطر 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 تجسياً قلنا: لقد كان هناك «جند»، هم الفاتحون العرب، أصبحت له دولة. فالدولة كانت دولة الجند ولم يكن الجند جنود 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 الراشدون، وكان هذه الدولة جيش يتألف في بداية الأمر من للتطوعين من المهاجرين والأنصار ثم منهم ومن قريش وغيرها ممن أسلم بعد فتح مكة إلى نهاية حروب الردة. وعندما جند عمر بن الخطاب القبائل للفتح كانت هذه القبائل جنوداً 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 فريق وأقام الفريق المنتصر من هذا الجيش دولته. لم يكن من الممكن أن تبرز هذه الدولة كـ «دولة 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 «الثواب» التي ستقوم عليها سياسته. قال: «إني والله ما وليتها 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، وبدونه 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 لنبير في ما لم يكن السياق الذي أوردناه فيه من قبل يسمح به. جاء في هذا الحديث ما يلي: «كان 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، فنضب معاوية فقام وأثنى 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، فليأكم والأمان التي نضل أهلها، فإني سمعت رسول الله (ص) يقول: إن هذا الأمر في قريش لا يعلجهم أحد إلا كبه الله على وجهه، ما أقلموا الدين»^(٤١).

(٤١) البخاري، صحيح البخاري، ج ١٥، ص ١٣.

ثلاثة ثوابت بنى عليها معاوية دولته، وستكون هي نفسها التي سيعتمدها الخلفاء الأمويون من بعده: المجالدة، 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» فإننا سنترك الحديث عنها إلى الفقرة التي تلي هذه، لنبدأ إذن بالشرعية القرشية.

إذا نحن عدنا الآن إلى نص الحديث المذكور قبل وقرأناه 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 بـ «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 يحمل 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 اليمنية هذه، وكانت أقوى القبائل بالشام، حلف ينص على شروط «منها أن يفرض لهم = معاوية = لآلتي رجل القين ألفين [عطاء سنوياً] وإن مات قام ابنه أو ابن عمه مكانه وعلى أن يكون لهم الأمر والنهي وصدر المجلس وكل ما كان من حل وعقد فمن رأيهم ومشورة»^(٤٢). فكانت النتيجة أن صارت قبيلة كلب اليمنية هذه صاحبة الدولة فظهر منها طموح إلى الاستئثار بالأمر والقضاء على المضربة. فبلغ معاوية يوماً أن أحد رجال اليمنية قال: «لمست أن لا أدع بالشام أحداً من مضر بل هممت إلا أحل جوتي حتى أخرج كل نزارى بالشام»^(٤٣).

لقد كان عبد الله بن عمرو بن العاص يعبر إذن عن مخاوف حقيقية عندما كان يحدث في المجالس أنه «سيكون ملك من قحطان». ولربما كان هذا الحديث رسالة إلى معاوية الذي فهمها حتى الفهم، بل لنقل إنه وعى هو أيضاً تلك الخطورة التي أصبحت تشكلها القبائل اليمنية على ملك بني أمية فعمد إلى تذكير هذه القبائل بمضمون 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 بد أنهم قد تحوفوا بما أثار خوف عبد الله بن عمرو بن العاصم، تذكيرهم بأن الخلافة «شرعاً» هي في قريش لا في غيرهم. ومن هنا يكون الحديث الذي روى عنه يضرب عصفورين بحجر واحد: فهو يضع حداً لـ «الأماني» التي تضل أهلها، والخطاب هنا موجه إلى اليمانية 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 تعززت 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 اثنتان»^(٤٤).

ولكي يعزز معاوية هذه الشرعية بما يجعل حداً لـ «الأماني» لدى أصحاب «القططاني»، 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، وإن أخطأ 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 السيادة في «القبيلة».

ولم يكتف معاوية بهذا الإجراء لقطع الطريق أمام «الأماني» القططانية. بل لقد عمد إلى تأكيد الشرعية القرشية بأسلوب آخر. لقد روج لفكرة تفوق العرب بتفوق قريش. فعندما وفد عليه وفد من العراق وفيهم زعيم بني تميم الأحنف 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 ليخترنا منكم»^(٤٧). وقال في مناسبة أخرى: «إلا أن دروع هذا الحي من قريش اخوانهم من العرب المتشابهة أرحامهم تشابك الدرع الذي ان ذهبت حلقة من غرقت بين أربع. ولا تزال السيوف تكره مذاقة دم لحوم قريش ما بقيت دروعها معها وشدت نطاقها عليها ولم تفك 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، [د.ت.])، 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 قلمت وقتلم. وانه ذهبت الالباء وبقيت الأبناء، فإني أحب إلي من أبنائهم مع أن ابني ان فاولتموه وجد مقالاً. وإنما كان هذا الأمر لبني عبد مناف لأنهم أهل رسول الله، فلما مضى رسول الله (ص) ولى الناس أبا بكر وعمر من غير معدن الملك ولا الخلافة، غير أنها سارا بسيرة جميلة، ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف، فلا يزال فيهم إلى يوم القيامة. ولقد أخرجك الله يا ابن الزبير وأنت يا ابن عمر [= لأنها لبا من بني عبد مناف]. فأما ابنا عمي هذان [عبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر] فليسا بخارجين من الراي إن شاء الله»^(٤٩). إنه منطوق «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 سألتنا معاوية: لماذا بنو أمية وليس بنو هاشم؟ لأجاب بما سبق أن أجاب به الأشتر وجماعته يوم سيرهم إليه عثمان وهو عامل على الشام. لقد قال لهم يومذاك: «لما طلب رسول الله (ص) للأعمال أهل الجزاء من المسلمين والغناء، ولم يطلب لها أهل الاجتهاد، والجهل 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 «المجالدة» النظرية التي تقع على مستوى الدعاية السياسية بل لقد عمد إلى تدابير عملية قمع بها آماني اليمانية، تدابير أعادت التوازن إلى ميزان القوى داخل «القبيلة» ففرض عطاء لأربعة آلاف رجل من قيس المضربة المنافسة لكلب اليمانية صاحبة «الأماني». ثم اتبع ذلك بتدبير آخر أعاد به الاعتبار للمضربة على اليمانية فجعل يندب هذه للغزو في البحر، وهو مليء بالمخاطر والأهوال، بينما خصص قيساً للغزو في البر، حتى إذا شعرت اليمانية بالمهانة واشتكى شعراؤها، عاد معاوية إلى استرضائها من جديد^(٥١).

تلك كانت طريقة «المجالدة» التي اعتمدها معاوية كممارسة للسياسة في «القبيلة» وقد سار عليها الأمويون خلفاء وولاة. إنها سياسة «اللعب» على الصراع بين اليمانية والقيسية، هذا الصراع الذي كانوا يوجبونه عند الحاجة بوسائل مختلفة: العطاء والامتيازات، إثارة النعرات، الشعراء... الخ. لقد فعلوا ذلك في المركز، الشام، وفعل ولاتهم الشيء نفسه في الأطراف، في البصرة والكوفة، وفي خراسان بصورة خاصة، حيث نقلوا إلى هناك خمسين ألفاً بعيالهم من قبائل البصرة والكوفة جلهم من ربيعة ومضر لتتضم إلى القبائل التي كانت مقيمة هناك، ثم أضافوا إليها جموعاً من القبائل اليمانية (الأزد 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 القبيلة 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 «الحمراء»، أي الموالي، كقوة اجتماعية ذات وزن، أمر معاوية بنقل أعداد منها إلى الشام فأنزلهم انطاكية والسواحل، وقد لجأ الحجاج إلى تدبير مماثل فيها 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 الموالي منها أو من حلفائها، عمد الخلفاء إلى عزله وتعيين آخر من قيس تكون مهمته الأولى كسر شوكة البيانية بالاعتماد على القيسية، وهكذا...

والصراع بين القيسية والبيانية في العصر الأموي كان يؤمسه 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 البيانية على 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 «المجالدنة» 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 كالهبات والعطاء السياسي كالوظائف المكسبة للجاه «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 والمشاركة 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 الموالي. 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 واجزال 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 وانت تسوفي بعطائك» فغادره وذهب إلى معاوية فأكرمه وقضى عنه دينه وزاده^(٥٤).

وبينما 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 يجبره بما أخذ. فنفى 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 ويبلغه خمسة آلاف وخارج دارا بجرود 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 يغض 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 عمراً مرت بنا من اليمن تحمل مالاً وحلاً وعنبراً وطياً إليك لتودعها خزائن دمشق... وإن احتجت إليها فأخذتها والسلام» فما فعل معاوية شيئاً سوى أن

(٥٤) محمد بن علي بن طباطبائي المعروف بابن الطقطقي، 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 تمدن الإسلام، ٥ ج (القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨)، ج ٤،

أجابه برسالة يؤنبه فيها على لجوئه إلى مثل هذا التصرف^(٦٠). ويقال إن عبيد الله بن عباس تدخل لدى معاوية لصالح الحسين بن علي النبي كان قد أصابته ضائقة نتيجة حبس معاوية صلته عنه، فما كان من هذا الأخير إلا أن قال لخازنه «احمل إلى الحسين نصف ما نملك من قضة وذعب ودابة واغبره أني شاطرته مالي»^(٦١). وأهدى معاوية إلى عبد الله بن عباس في إحدى زيارته له «حلاً كبيراً وسكاً وآنية من ذهب وقضة»^(٦٢).

واجتمع بنو هاشم يوماً لدى معاوية وأراد أن يذكرهم بمعطائه لهم فقال: «يا بني هاشم والله إن خبري لكم لمنوح وإن بابي لكم لمنوح، 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 قلتم أعطانا دون حقنا وقصّر بنا عن قدرنا...»، فأجابه 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 الآلاف، من العبيد والاماء والخدم والحشم، فضلاً عن العطاء لتتابع والأشباع وقوي 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) فقسرت المبلغ كله بمجرد توصلها به^(٦٤). ولما مات معاوية وفد عبد الله بن جعفر بن أبي طالب على يزيد، فقال له هذا الأخير: «كم كان أمير المؤمنين معاوية يعطيك؟ قال: كان رحمه الله يعطيني ألف ألف. قال يزيد: قد زدنا لك لترحمك عليه ألف ألف. قال: يا بني أنت وأمي. قال: وهذه ألف ألف. قال: أما إنني لا أتوفا لأحد بمئتي». فقيل ليزيد: «أعطيت هذا المال العظيم [= ثلاثة ملايين درهم] رجلاً واحداً من مال المسلمين» فقال: «والله ما أعطيته 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، جبهة خطب العرب، ج ٢، ص ٥٧.

(٦٤) محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، التذكرة الحمصونية، تحقيق إحسان عباس، ج ٢

(بيروت: معهد الأبحاث العربية، ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٣٠٣.

الراوي : «ثم 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 يصدقون عليهم هذه العطاءات السخية، بل لقد كانت تلك هي سياستهم مع رؤساء القبائل و«أشراف العرب» والوجهاء... الخ. إن إمساك جمهور الناس، سواء في القبائل أو في المدن والقرى أو في «التنظيحات» المهنية والدينية وغيرها كان يتم بإمساك رؤساء هذه الغنات بـ «العطاء». أما الجيش فقد كان يكلف مبالغ طائلة. ذلك أن معاوية ملك السياسة نفسها مع جيشه خلال حربه مع علي فزاد في إعطيات الجند الذي بلغ عدده ستين ألفاً، فكان ينفق عليهم ستين مليون درهم في العام. وإذا أضفنا إلى ذلك كل عطاءاته لرجال قومه وعطاءات هؤلاء ونفقاتهم الخاصة ونفقات الحروب مع النصارى الذين لم يكن يخلو منهم «الوقت» في العصر الأموي أدركنا أية ميزانية كانت تصرف فيها دولة «العطاء»: دولة بني أمية.

فمن أين كانت تأتي هذه الأموال؟

موردان وحيدان للدولة الربعية في صدر الإسلام والعصر الأموي^(٦٦): الغنائم والخراج وما في معناه. وعندما تنقص الغنائم أو تتوقف بتوقف الفتوحات تصحح الزيادة في الخراج 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 الخراج وبالتالي النقص النسبي أو المطلق في العطاء. ومع انتصار الأمويين كان عليهم أن يبادروا إلى جمع المال وضبط موارده والتدقيق في جبايته وإلا لما كانوا يستطيعون الصمود. إن دولة «القبيلة» تتوقف، أولاً وقبل كل شيء، على «الغنيمة». وهكذا كتب معاوية إلى عامله على الخراج في العراق أن «احمل إلي من مالها ما أستعين به». فكتب إليه ابن الدراج [= عامله] يعلمه أن الدهاقين [أصحاب الأراضي من الفرس الذين كانوا يتولون جمع الضرائب] أعلموه أنه كان لكسرى وال كسرى صوائف [حقولاً ومزارع خاصة بهم] فكتب إليه أن أحص تلك الصوائف واستصرفها وأضرب عليها المصنات... فبلغت جبايته خمسين ألف درهم من أرض الكوفة وسوادها. وكتب إلى عبد الرحمن بن أبي بكره يمثل ذلك في أرض البصرة، وأمرهم أن يجمعوا إليه هدايا التبروز والمهرجان [التي كانت تقدم للملك الفرس] فكان يحصل إليه في التبروز وعنده 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) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ١٥٨.

(٦٨) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، 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 «السنة» فكانوا يجرون تحقيقاً دقيقاً مع عمالهم عند عزلهم أو اعتقالهم «وكانوا يعذبون حتى يقرون بأسماء من أودعوا عندهم ودائعهم وأموالهم ويردون إلى بيت المال ما سلبوه من الأموال، وهو ما يسمى بالاستخراج أو التكتيف»^(٧٠). وكان الخلفاء الأمويون كثيراً ما يطلقون اليد لعمالهم لتحصيل المال حتى إذا اغتنى 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 اضافي استثنائي يصب في خزينة الخليفة لينفق 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 «العطاء 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 نص 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 يزيدوا زيادة كبيرة في مبلغ الخراج - أو على الأقل لا نحدثنا المصادر عن شيء من ذلك - فإنهم «أحدثوا بعض التمديل وقلموا بدور التسيق»^(٧٢) ليحصلوا على أكبر حجم من واردات الخراج. ومن التدابير التي اتخذوها في هذا الشأن استعمال الدهاقين - من الفرس - بدل الجباة من العرب الذين كانوا «يكسرون» الخراج. لقد فعل ذلك عبيد الله بن زياد في العراق ويرر هذا التلجيز بقوله: «كنت إذا استعملت العربي يكسر الخراج فإن أفرمت عشرته أو طالبته أوغرت صدورهم، وإن تركته تركت مال الله وأنا أعرف مكانه، فوجدت الدهاقين أبصر بالجباية وأوفر بالأمانة ولوهم بالمطالبة منكم [= العرب] مع أني جعلتكم

(٦٩) اليقوي، نفس المرجع، ج ٢، ص ١٦١.

(٧٠) حسن، المتظم الإسلامية، ص ٢٤١.

(٧١) نفس المرجع، ص ٢٥٦.

(٧٢) عبد العزيز الدوري، مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)،

امتد عليهم لتلا يظلموا أحداء^(٧٣). ويمثل هذه التدابير ضمن الأمويون دخلاً من الخراج كان يفى بمصاريفهم وعطاءاتهم في العقود الأولى من عصرهم. فقد ارتفع خراج السواد بالعراق من ١٢٠ مليون درهم سنة ٢٠هـ زمن عمر بن الخطاب إلى ١٣٥ 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 يتلقون قسماً هاماً من الميزانية ولا كانت تقوم بالخدمات الاجتماعية من تعليم وصحة وتشغيل... الخ ولا كانت لها «مشاريع تنمية»، أدركنا كيف أن العطاء بمختلف أنواعه (عطاء الجند وعطاء الحاشية والعطاء السياسي...) كان يستنفد الدخل كله. غير أن «دولة العطاء» إذا كانت تستطيع إرضاء البعض وإسكات البعض وتأجيل معارضة آخرين، فإنها لا تستطيع ضمان الاستقرار إلى الأبد، إن سخط العامة ينمو، وضرب القبائل بعضها ببعض يولد الأحقاد وبشر الفتنة، والعطاء نفسه يذكي الضغائن... وبالتالي فقيام ثورة مسلحة أو اشتعال نار حرب أهلية كان شيئاً ممكناً كل لحظة. وعندما تجدد «دولة العطاء» نفسها مضطرة لإخماد 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، والخوارج في اليمامة 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: «لذلك أنه قرر إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد وإعادة فرض الخراج على الأرض التي كانت خراجية وتحولت إلى أراضٍ عشيرة بانتقالها إلى العرب»^(٧٦). فهذه التدابير استطاعت الدولة مواجهة أزمته 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 التمدن الإسلامي، ج ١، ص ٢٣٣، نقلاً عن: المقرئزي.

(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 الاسلام 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 موارد 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 ميار 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 سنرى - نتيجة 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 بالجد واستئثار الواحد به. ولم يكن لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية ومن لم يكن على طريقة معاوية في اقتضاء الحق من اتباعهم فاعصوبوا عليه واستأثرتوا 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 لفعل، ولكنه كان يخشى بني أمية أهل الخلل والعقد لما ذكرناه... فلا يقدر أن يجول الأمر عنهم لتلاقع الفرقة»^{٧٨}.

وإذا نحن غمضنا 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 وافي، ٤ ج (القاهرة:

لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٥٤٤.

هي نيابة عنهم. إن الفرد في «القبيلة» لا يتصور أنه مسؤول كفرد عما يفعل لسبب بسيط هو أنه يصدر في أفعاله عن «خيال 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 «قهر» 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 خياله وانهار عالمه...

وكما يحدث دائماً فإن السبيل الوحيد للتخلص من الشعور بالفشل هو التعالي به، هو نسبته 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» وتحت حمايتها. والمكاسب التي يحصل عليها هي مكاسب لها ولذلك 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 ايدولوجيا الجبر التي كرسها الأمويون لا على أنها كذب أو نفاق بل على أنها استلاب حقيقي، على أنها مظهر من مظاهر وعي مستلب في خيال «القبيلة». خطب معاوية في جنوده بصفتين فكان مما قاله: «... وقد كان من قضاء الله أن سألنا الخادير إلى هذه البقعة من الأرض ولتت بيتنا وبين أهل العراق فنحن من الله بمنظرة»^(٧٩). وخطب في أهل الكوفة فقال: «يا أهل الكوفة: أتراني فأتلتكم على الصلاة والزكاة والحج، وقد علمت أنكم تصلون وتزكون وتعجبون لكني فأتلتكم لأتأمر عليكم وعلى رقابكم، وقد أتاني الله ذلك وأتم كارهون»^(٨٠). وكان يقول بصدد أخذ البيعة لابنه يزيد: «إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعباد الخيرة من أمرهم»^(٨١).

إن ايدولوجيا الجبر، هذه، التي كرسها معاوية تبريراً لسلطته، هي وحدها التي تفسر كثيراً من الأحاديث التي قال إنه رواها عن النبي. من ذلك قوله: «والله ما حلني على الخلافة إلا قول رسول الله (ص): إن ملكت فأحسن»^(٨٢). ومن هذا القليل ما يروى من أن النبي (ص) كان في بيت زوجته أم حبيبة (أخت معاوية) فد «بق الباب داق، فقال النبي (ص): انظروا من هذا؟ قالوا: معاوية. قال: الذنوا له. فدخل وعلى أذنه قلم يخط به فقال: ما هذا القلم على أذنك يا معاوية؟ قال: قلم أعدته لله ولرسوله. فقال له: جزاك الله عن نبيك خيراً، والله ما استكتبتك إلا بوحى من الله وما أفعل من صغيرة ولا كبيرة إلا بوحى من الله. كيف بك لو نصصك الله قيصاً؟ يعني الخلافة. فقامت أم حبيبة فجلست بين يديه وقالت: يا رسول الله، وإن الله مقصصه قيصاً؟ قال: نعم، ولكن فيه هنات وهنات. فقالت: يا رسول الله فادع له. فقال: اللهم اهده بالهدى وجنيه الردى واضر له في الآخرة والأولى»^(٨٣).

وهناك أحاديث أخرى تروى في حق معاوية وأهل الشام شبيهة بهذه. ولا يكفي أن

(٧٩) ابن أبي الحديد، شرح نوح البلاغة، ج ١١، ص ٤٩٧.

(٨٠) نفس المرجع، ج ٤، ص ٦.

(٨١) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج ١، ص ١٨٣ - ١٩١.

(٨٢) ابن كثير، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٢٦.

(٨٣) نفس المرجع، ج ٨، ص ١٢٣.

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 أنجرت به وبالتالي فهو قضاء وقدر. وكما سنرى في فصل لاحق حيث سنعرض للموضوع بتفصيل أكبر، لم يكف معاوية والخلفاء الأمويون جميعاً بالقول إن الخلافة إنما ماها 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، ووعي الجبر القبلي. نعم إن ها هنا توظيفاً للدين في السياسة. ولكن هل كان يستقيم هذا التوظيف، في عقول أصحابه لو أن وعيهم لم يكن متعدداً لتبنيه 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»، باعتقاد الشرعية القرشية إلى جانب المجالدة، وبين «الغنيمة» باعتقاد مبدأ المواكلة والمشاركة، وبين «العقيدة» باعتقاد 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 احتراق «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 استقطبتهم الدولة الأموية.

الفصل الثامن

ميثولوجيا الإمامة

- ١ -

(... إنما أنا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير استترى على الحجاز، ورايت نجدة [المحارجي] استترى على الهيمة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب. فأخذت هذه البلاد فكنت أحدهم، إلا أني قد طليت بثار أهل بيت النبي (ص) إذ نامت عنه العرب، فقتلت من شرك في دعائهم 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 بيده جند ابن الزبير الذين حاصروه، فحارب حتى قتل.

كان ذلك سنة ٦٧هـ والدولة العربية الإسلامية الفتية تعاني من حرب أهلية أخرى جديدة انتهت 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 اليمانية (= 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 وانفقوا 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، ج ٨ (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، فأمروا 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 العظيم 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 ونهب سراقه 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 والانعام والمال. غير أنه لم يكن من الثراء إلى الدرجة التي تمكنه من تسليح جيش والتفقه 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 شيعية 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 يدعوا 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 ٦١ هـ 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 جفتها). 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 شوكة تشد 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 يخطط في الثرى ويسمع قولي أكنه أمر الناس، وأن لا يفعل فواظف ما أنا بدون أحد من العرب» ثم أضاف مخاطباً ابن بلدته: «يا ابن العربي، إن الفتنة قد أرعدت وأبرقت، وكان قد انبثت فوطئت في خطامها. 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 زعمائهم 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 عاد بعدها إلى مكة سنة ٦٤ هـ 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 يخطأ منه ويُسوّفُهُ اقترح عليه أن يبعثه إلى الكوفة لإعداد جيش من شيعة علي يقاتل به الأمويين فوافق ابن الزبير على ذلك. وكان المختار يتبع أخبار الكوفة وعلى علم بسخط أهلها على مقتل الحسين وندمهم على خذلانه واستعدادهم للقيام بأخذ الثأر له.

عاد المختار، إذن إلى الكوفة سنة ٦٤ هـ ورؤوس الشيعة من أشرف العرب بها يستعدون للقيام بمحاربة الأمويين لأخذ الثأر للحسين في عملية انتحارية طلياً للتوبة - فسماوا التوابين - وعلى رأسهم سليمان بن صرد الخزاعي. حاول المختار استئالة جماعة من هؤلاء فجمعهم في داره ليلاً وخطب فيهم قائلاً: «أما بعد، فإن المهدي الوصي، محمد بن علي [ابن الحنفية] يعني إليكم أميناً، ووزيراً متخبياً وأميراً، وأمرني بقتال الملحدين، والطلب بدماء أهل بيته، والدفن عن الضعفاء»، طالباً منهم العدول عن السير مع سليمان بن صرد في عملياته الانتحارية تلك، داعياً لهم إلى بيعته والتعاون معه لإعداد جيش قوي للثأر للحسين، مدعياً أن محمد بن الحنفية قد أرسله إليهم، فاستمال بعضهم بينما أصرت الأغلبية على متابعة سليمان بن صرد في

(٣) الطبري، نفس المرجع، ج ٣، ص ٤٠١.

مخططة الانتحاري تكفيراً للذنب الذي أصبح يتحمل عليهم، متمصين مضمون الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ انظروا أنفسكم بائناً لكم العجل فتربوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم، فلکم خير لكم عند بارئکم، فتاب علیکم إنه التواب الرحیم﴾ (البقرة ٥٤). وهكذا تواعدوا في مكان خارج الكوفة يقال له النخيلة، آخر سنة ٦٥هـ، فساروا لقتال الأمويين الذين جهزوا، لمواجهة، جيشاً بقيادة عبيد الله بن زياد، الذي كان قد قرأ 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 والضعفاء من العرب، الشيء الذي جعل «أشراف العرب» القاطنين بالكوفة، من غير الشيعة، يستوحشون منه فحرضوا عليه عاملي ابن الزبير فاعتقلوه. وبعث المختار مرة أخرى إلى صهره عبد الله بن عمر يطلب التوسط له للخروج من السجن وكتب إلى العائدين 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 فبعثوا إليه وفداً يستفسره فأجابهم محمد بن الحنفية بقوله: «... أما ما ذكرت من دعاء من دعاكم إلى الطلب بدمائنا، فوالله لو دعت أن الله انتصر لنا من عدونا بمن شاء من خلقه»، 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» والمييد، وكان المختار قد وعد هؤلاء أن يعطيهم أموال ساداتهم. وسعى الشيعة المنضمون إلى المختار لدى إبراهيم بن الأشتر (ابن مالك الأشتر 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 أتت القوة من نفسه عندما بلغ قوام جيشه ١٧ ألف جندي فوثب على عمال ابن الزبير في الكوفة فهزموهم واستتب له الأمر فيها سنة ٦٦هـ ودانت له النواحي وعين عليها عماله، فامتد ملكه إلى أرمينيا وأذربيجان 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 الأشتر، فوثبوا عليه. غير أن المختار تمكن من اختيار الأشتر بذلك فعاد سريعاً وقاتل «أشراف الكوفة» وانتصر عليهم، فانتقم 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 مذبحة 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 وحاصره 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 بنوحي الموصل فانتصر الأشتر وقتل ابن زياد كما ذكرنا وبعث رأسه إلى المختار الذي أرسله بدوره إلى ابن الحنفية وكبار رجال العلويين.

غير أن «أشراف الكوفة» لم يتسلموا بل استجدوا 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 وانحيار دولته ذهبت 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 فيها 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، يبايعه 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 بإبن الحنفية. ولم تكن بيعة محمد بن الحنفية لعبد الملك بن مروان بدون مقابل بل كانت على غرار بيعة الحسن أخيه لمعاوية، مقرونة بمعطيات وامتيازات كثيرة، كانت أشبه بصفقة. ومن الجدير بالإشارة هنا أن كتاب ابنه الحسن في «الارجاع» 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 الاضاماً له».

وتوفي محمد بن الحنفية (حوالي ٥٨١ هـ) 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 فعلاً 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 فمّرج إلى ابن عمه علي بن عبد الله بن العباس فأعطاه وثائق تنظيماته وأسماه دعواته. 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 العرض 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 «فتزل ناحية منها وجعل يظهر البكاء على الطالبين وشتيتهم»^(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، السياسي المحنك، الذي قال للمختار وهو يتجول معه في سوق الكوفة: «با لها من غارة، وما له جمعاً. إني لأعلم كلمة لو نعتقها ناعتق لانبهوه، ولا سبياً الأحاجم الذين إذا ألقى عليهم الشيء قلبوه». فقال له المختار: وما هي يا عم؟ قال المغيرة: يستادون 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 للطالبين وشتيتهم، 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 المصمودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في 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 «النار 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 انهم كانوا يشعرون بأنهم 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 الموالى والعبيد، موالى وعبيد هؤلاء الأشراف أنفسهم.

لقد حاول المختار أن يقيم نوعاً من التوازن بين الطرفين وأن يوهم كل طرف، عندما يتحرك بدافع من مصالحه الخاصة، أن حركته، أعني حركة المختار، هي في صالح قضيته. وهكذا فيما أن استولى المختار على السلطة في الكوفة، بعد اقضائه عامل ابن زياد عليها، حتى أخذ في تنظيم جهاز السلطة على أساس إقامة نوع من التوازن بين العرب والموالى. وهكذا استعمل على شرطه عبد الله بن كامل أحد «أشراف العرب»، وأستد رئاسة حرسه الخاص إلى كيسان، أبي عمرة، مولى عرينة من بجيلة وهو «أمير الموالى» يومئذ. ولكن هذا التوازن المصطنع سرعان ما تحول إلى وسيلة مكنت كل طرف من مراقبة الطرف الآخر. وهكذا، فبينما كان المختار منهمكاً في حديث مع «أشراف العرب» في قصره، وكيسان يحرسه مع بعض الموالى، إذا بواحد من هؤلاء يقول لكيسان: «أما ترى أبا اسحاق [= المختار] قد أقبل على العرب ما ينظر إليه»، 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: «قل لهم: لا يشق ذلك عليكم فأنتم منى وأنا منكم». ثم سكت طويلاً وقرأ: «إنا من المجرمين منتقمون»^(٨) (السجدة ٢٢).

وعمل المختار على استرضاء الموالى فأشركهم في العطاء وحرر العبيد فتضايق «أشراف العرب» من ذلك واستغلوا فرصة انهزام الجيش الذي بعثه لنجدة عامله على الموصل عندما هاجمه جيش عبيد الله بن زياد، فأكثروا الشكوى منه وقالوا: «وإله لقد تأمر علينا هذا الرجل بغير رضا منا، وقد أتى موالينا فحملهم على الدواب وأعطاهم وأطعمهم فيثنا، ولقد عصتنا عبيدنا فحرب بذلك أبتامنا وأرامنا». ويقول راوي الخبر: «ولم يكن فيما أحدث المختار عليهم شيء هو أعظم من أن جعل للموالى في الشيء نصيباً» فانتدب «الأشراف» شيخهم شيبث بن ربيعي لمفاوضة المختار: «فذهب إليه فلقبه فلم يدع شيئاً مما أنكره أصحابه إلا وقد ذاكه إياه، فأخذ لا يذكر خصلة إلا قال له المختار: أرضيكم هذه الخصلة وآتي كل شيء أحب. قال: فذكر المالك [= عبيدهم] قال: فإنا أرد عليهم عبيدهم. فذكر له الموالى فقال: عمدت إلى مواليتنا، وهم في إفاء الله علينا وهذه البلاد جميعاً، فأعتقنا رقابهم نأمل الأجر في ذلك والثواب، فلم ترض لهم بذلك حتى جعلتهم شركاءنا في فيثنا. فقال له المختار: إن أنا تركت لكم مواليتكم وجعلت فينكم فينكم أنفقتلون 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 شيبث: حتى أخرج إلى أصحابي فذاكرهم ذلك، فخرج ولم يرجع إلى المختار. قال الراوي: «وأجمع رأي أشراف الكوفة على قتال المختار»^(٩).

بالفعل قاتل «أشراف العرب» بالكوفة المختار، ولكن هذا الأخير استنجد بابن الأشتر، كما ذكرنا قبل، فهزمهم ورحلوا إلى ابن الزبير بالبصرة وانضم المختار بمن بقي منهم من قتلة الحسين، واستنجد الأشراف بابن الزبير فانجدهم وتقاعس ابن الأشتر عن نجدة المختار مرة أخرى - وهو في النهاية من «أشراف العرب» كذلك - فبقي المختار وحده مع الموالي وضعفاء العرب، وجلهم من بجيلة وخنعم، فكانت الدائرة على المختار وكانت نهايته.

بعد هذا العرض للجانب السياسي في حركة المختار نتقل الآن إلى النطاء الأيديولوجي الذي وظفه في تحقيق طموحاته السياسية. لقد ركب المختار، كما بينا، قضيتين متناقضتين: قضية «آل البيت» وهي قضية «أشراف العرب» أساساً، وقضية الموالي. ولقد كان من الطبيعي أن يحاول الجمع بين القضيتين أيديولوجياً كما حاول الجمع بينها سياسياً. فهل تأتى له هذا «الجمع» على مستوى الأيديولوجيا؟ سؤال سيكون الجواب عنه مدار الحديث في الفقرات التالية.

- ٢ -

لم يكن المختار معزواً بـ «قبيلة» يحقق بها طموحه السياسي. فمع أنه كان ينتمي إلى قبيلة، 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 «بين 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 «مسلمة 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 «أشراف العرب» للناكد من صحة دعوى المختار النبوية عنه كان ينطوي على غموض متعمداً^(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 اصطناع «التقية» أو على الأقل كان يتبنى موقف من يقول «لم 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 «السجاد» لكثرة صلاته وسجوده رفض بقوة أن يتولى المختار الدعوة له وباسمه. فلما بشى المختار منه اتصل بمحمد بن الحنفية الذي استشار في ذلك علي بن الحسين وعبد الله بن عباس. أما الأول فأشار عليه «أن لا يجيبه إلى شيء من ذلك». وأما الثاني فنصحته بأن يترث ولا يرفض قائلًا له: «لا تفعل - أي لا ترفض طلب المختار - لأنك لا تعرف ما أنت عليه من ابن الزبير»^(١١). 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 القراءة «المنطقية» لهذا الحدث السياسي الغامض غموضاً مضاعفاً: لماذا اختار المختار محمد بن الحنفية؟ ولماذا فضل هذا الأخير اتخاذ موقف غامض فيه ليس مقصوداً؟ 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) المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٣، ص ٧٤.

إذا نحن حاولنا استقصاء تجليات موقف محمد 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 الفتنة المظلمة العمياء» فلما سمعه أبوه قال له: «أتكون فتنة أبوك فائدها؟»^(١١). ومما يؤكد موقف ابن الحنفية هذا ما يروى عنه بصدد الصراع بين أبيه ومعاوية، وبصورة عامة بين الهاشميين والأمويين، من أنه قال: «أهل بيتي ينخذهما العرب أئداداً من دون الله: نحن ونسوة هؤلاء»^(١٢)، 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 والانقطاع إلى الزهد أو في الالتحاق بصفوف الخوارج لقتال بني أمية، فأجاب ابن الحنفية: «أما قيلك: لقد هممت أن أذهب في الأرض قرأ فأعبد الله حتى ألقاه واجتنب أمور آل محمد، فلا تفعل، فإن تلك البدعة الرهبانية. ولعمري لأمر آل محمد أين من طلوع هذه الشمس. وأما قيلك لقد هممت أن أخرج مع أقوام شهادتنا وشهادتهم واحدة على أمرتنا... فلا تفعل. لا تفارق هذه الأمة. اتق هؤلاء [= الأمويين] بتفتنهم، ولا تقاتل معهم». ثم أضاف: «من أحبنا نفعه الله وإن كان في الديلم» وإن الخلافة ستأتي «كالمشمس الضاحية» محاطياً بالرجل: «وما يدريك لعنا سيؤق بها كما يؤق بالعروس»^(١٣). 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 علي كلهم إلا انساناً واحداً لما قاتلته»^(١٤). وأيضاً: «وما أحب أن يكون لي سلطان الدنيا بقتل أحد بغير حق»^(١٥).

كيف نقرأ هذا الموقف المتناقض؟ وصف حرب الجمل التي خاضها مع أبيه بأنها: «فتنة مظلمة عمياء» وحرب صفين بأنها صراع بين قبيلتي بني هاشم وبني أمية، من جهة، ثم القول من جهة أخرى بحق آل محمد في الخلافة وبأنها سيؤق بها إليهم «كما يؤق بالعروس».

إذا جاز لنا أن نلتصم تفسيراً منطقياً لهذه التصرّجات والمواقف المتناقضة فإنه سيكون بإمكاننا أن نفترض أن الأمر لا يتعلق بـ «تناقض» بل بـ «تطور»: يمكن أن نفترض 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

(١٢) شمس الدين أبو العباس أحمد بن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج ٦ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩)، ج ٢، ص ٢٢٠.
(١٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ج ٨ (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 للناس أنداداً 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 يبايعوه هو خليفة بدلاً من ابن الزبير»^{١٧} أولاً، ثم لما عرض عليه المختار ذلك ثانياً، غير رأيه. وإذا كان لنا أن نفترض تاريخياً لمجيء ذلك الرجل الذي أجابه ابن الحنفية بقوله: «إن أمر آل محمد لأين من طلوع الشمس» وأن الخلافة سيؤتى بها إليهم - إليه هو - «كما يؤتى بالمعروف» فإن المنطق يرجح ترجيحاً قوياً أن يكون ذلك بعد أن اتفق مع المختار، وبدأ هذا الأخير يعمل ليأتي بالخلافة إليه.

هذا الترتيب الزمني لتصرّيات 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 والتصرّيات. إذن لا بد من «الحفرة» 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 وبنو 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 فأعطاها أبو بكر لعلي بن أبي طالب - حسب قول - أو أن بني أسد بن خزيمه سبواها 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 متحصبين في هذه المسألة، فلم يكونوا يولّون ابن الأمة من أولادهم. وإذن فلا بد

(١٧) ذكرته: وداد القاضي، الكيسانية في التاريخ والأدب (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٤)، ص ٨٧.

نقلًا عن: البلاذري، أنساب الأشراف، ج ١، ص ٥١٩، وفتح بن أحمد، ج ١، ص ٢٢٣ ب.

(١٨) انظر استعراضاً لمختلف الروايات حول أم ابن الحنفية في: القاضي، نفس المرجع، ص ٢٢٣.

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 وبين هاشم، ثم موقفه اللاحق الذي أكدته تصريحات أخرى منها قوله: «لست أقاتل تابعاً ولا متبرعاً». وهذا مفهوم. ذلك لأنه ما دام مقصياً أصلاً بسبب كونه ابن أمة من احتمال وراثة «الأمر» من أبيه، مع وجود الحسن والحسين وذريتهما، فإن نجاح أبيه أو أخيه لا يعنيه في شيء من هذه الناحية.

هل نضرب أخماساً في أسداس بهذا النوع من «الحفرة» في مكنونات شعور ولا شعور ابن الحنفية؟

الحق أن «الحفرة 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 بمحمد في مهالك الحرب ويكف حسناً وحسيناً عنها، وقد كان يخاف أن يقطع بجمعها نسل رسول الله^(ص). وعندما مثل ابن الحنفية عن السر في كون أبيه يدفع به إلى الحرب بينهما يحتفظ بالحسن والحسين قال: «لأنها كانا عينه وكنت أنا بينه، فكان يقي عينه بيديه»^(٢١). 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، بسوء مقامهما فقال ولكنها «أخوي وشقيقي وكنت أعرف لهم فضلهم ونسبهم وقرباتهم من الرسول (ص) وقد كانوا يعرفون لي في الحق مثل ذلك وما قطعوا أمراً دوني منذ عقلت»^(٢٢). وخطب ابن الزبير يوماً فقال من علي بن أبي طالب فاحتج عليه ابن الحنفية فرد ابن الزبير قائلاً: «عذرت بني القواطم يتكلمون، قال بال ابن الحنفية؟ فأجابه ابن الحنفية بأن علاقته بالقواطم من جهة أبيه علاقة صميمية فقال: يا ابن رومان، وما لي لا أتكلم، أليست فاطمة بنت محمد حليمة أبي وأم أخوتي...»^(٢٣).

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 وداود القاضي نقلاً عن عدة مصادر في: الفاضل، نفس المرجع، ص ٧٩.

(٢١) نفس المرجع، ص ٨١.

(٢٢) المسعودي، 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 يعرض بها «النقص» الذي يعاني منه 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 ظلها»، 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 يعز ذلك». 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 سيلاً 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 بين الحنفية بأبيه هو شيء أكثر كثيراً من مجرد البتوة الجسدية، أو النسب الدموي، بل سيربطه به شيء أسمى، إنه «البتوة 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 يمنعه تحريمه من أن يكتب عن ابن حنفية قائلاً: «والسيد محمد بن الحنفية كان كثير العلم عزيز المعرفة وقاد الفكر مصيب الخاطر في العواقب فد أخبره أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه عن أخبار الملاحم وأطلعه على مدارج المعالم، وقد اختار العزلة، فأثر الجمول 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 تبلور صيغتها ولا تحدد معناها الاصطلاحي في الأدبيات الشيعية إلا في مراحل لاحقة، فإن مضمون ما حكاه عنه وبالخصوص «ورثة العلم السري» من أبيه (العلم بأحوال الملاحم ومدارج المعالم، أي علم الغيب، كما سري) 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، الجبل والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩١٦)، ج ٥، ص ٧٥.

(٢٥) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ٣ في ١ (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 ستري. أما الآن فلنعد إلى المختار ولننظر معه كيف وظف هذين المفهومين وما توتب عن ذلك من نتائج.

- ٣ -

من الصعب جداً، إن لم يكن من المعتنع تماماً، الفصل بين آراء المختار كشخص والأراء المنسوبة إلى كيسانه أو غيره من الأشخاص الذين عاصروه أو عاشوا بعده عن يتمون بصورة أو بأخرى إلى حركته. وإذا كان مما لا يحنمل الشك أن المختار قد عمد إلى توظيف فكرة المهدي وفكرة الوصي ورموز أخرى مستبهر 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 الميثولوجي 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 «التطوره» في ذلك الصرح الميثولوجي 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 والأنساب، 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«الشيعة» نسبة إلى ابن سبأ و«الغلاة» ويقصدون بهم أولئك «المفكرين» الذين شيدوا ميثولوجيا الإمامة منخذين هذا الإمام أو ذاك محوراً لها، ثم تفرع 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: الكيسانية في التاريخ والأدب، أن تقيم نوعاً من «الندرج التاريخي» لعقيدة الكيسانية. ومع أن مجهودها العلمي من حيث البحث والتصنيف والتحري مجهود جيد تماماً فإن رغبتها في الاحتفاظ لمحمد بن الحنفية بشخصية العالم الزاهد في الحكم الورع 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 إلى التشكيك في نصوص أكدت هي نفسها عدالة رواياتها، وذلك لكون مضمونها لا يتسق مع فكرتها المسبقة عن شخصية ابن الحنفية أو مع «الندرج التاريخي» الذي افترضته افتراضاً انطلاقاً من فكرتها المسبقة تلك.

المؤرخ ويلدريج في فرقة أخرى عند مؤرخ آخر. أما «كيسان» فقد اختلفوا في تحديد هويته، فبعضهم 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. وبما أن موضوعنا هنا ليس التاريخ بالمعنى الاصطلاحي للكلمة بل «الحفر» في العقل السياسي العربي، فإننا سنعتبر جملة الآراء والأفكار التي بصفتها مؤرخو الفرق إلى مختارية وكيسانية وسبئية وغلاة، سنعتبرها تنتمي إلى مجال ايدولوجي واحد هو ذلك الذي اتخذ محمد 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 «الترابية 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 بخلع معاوية والتحريض على الثورة وأشهد سبعين رجلاً عليهم وبعث بذلك كله إلى معاوية فقتل سبعة منهم سنة ٥١ هـ في مقدمتهم حجر بن عدي. ومن المستبعد جداً أن تكون هذه الجماعة علاقة بأفكار ابن سبأ الغالية. فالمصادر السنية تعطف على حجر بن عدي وتترحم عليه. ويروى في هذا الصدد أن معاوية مر حين حج على عائشة زوجة النبي (ص) فقالت له: «أما نحسب 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 لهذه 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 يمتنن لا غير، أو بالأحرى لكونهم من أنصار علي من أهل اليمن.

على أنه إذا كانت جماعة حجر بن عدي منزهة 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 يفرض ما قدمناه في فصل سابق (الفصل السادس، الفقرة ٣) من معطيات حول المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في شمال اليمن (ذو الخليفة أو الكعبة

(٢٧) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٢٢٢.

اليمنية) والتي كانت تمج إليها وتعبد أصنامها قبائل بجيلة وكندة وخثعم وغيرها. لقد انتقلت هذه القبائل كما قلنا إلى الكوفة زمن الفتح. وكانت الكوفة والمدائن والحيرة قد عرفت مراكز هرمسية قبل الفتح فأصبح ترانها وتراث القبائل المنتقلة إليها من اليمن يشكل المعتقدات القديمة في هذه الناحية التي سرعان ما بدأ نوظيفها في الصراع السياسي. ولا بد من التأكيد هنا على حضور المعتقدات اليهودية في هذا التراث خصوصاً وقد كانت اليهودية المتهرسة منتشرة في اليمن وبين سكانه منذ عصور سابقة.

من مراكز الغلو في الكوفة التي احتفظت 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 فيتحدث في بيتها وفي بيت ليل بنت قدامة المزنية - الناعطية - وكان أخوها رفاعة بن فحامة من شيعة علي وكان مقتصداً [= غير مغال في تشيعة] فكانت لا تحبه». وكان من جماعة المغالين 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 مستحدث عنه بعد - وحميدة 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 النسائك 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 المسائلة لها التي كانت منتشرة في شرق الجزيرة والتي كانت مأوى للرهبان المتهرسين ولغيرهم من ادعياء النبوة وعلى رأسهم مسيلمة الخنفي. فلقد كان هذا الأخير يطوف في أسواق هذه الناحية مثل سوق الابلة وسوق الانبار وسوق الحيرة «يلتمس الخيل والبنينجات وأخبار النجمين والتمشيين»^(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، البخلاء، تحقيق طه الحلجوري (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 سيّمة، 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 سنرى 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 والزندائيين 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، فتمصص 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 لمحمد بن الحنفية، مكلفاً من طرفه بالقيام بـ «الأمراء» له جاعلاً منه المهدي والوصي. قال في خطبة له أمام جماعة من هؤلاء «الأشراف» وكان قد استدعاهم إلى منزله بمجرد وصوله إلى الكوفة قادمًا من مكة سنة ٦٤ هـ ليدعو باسم ابن الحنفية. قال: «أما بعد، فإن المهدي ابن الوصي، محمد بن علي، بعني إليكم أميناً ووزيراً، ومستخياً وأميراً، وأمرني بقتال الملحدين، والطلب بدماء أهل بيته والدفع عن الضعفاء»^(٣٥). وقد كرر ذلك في صك البيعة له سنة ٦٦ هـ بعد فشل حركة ابن صرد وانضمام «أشراف العرب» من الشيعة إليه وعلى رأسهم مالك بن الأشتر وانتصاره على عامل ابن الزبير على الكوفة، فقد قال لهم: «وتبايعون على كتاب الله وستة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد الملحدين والدفع عن الضعفاء وقتال من قاتلنا». وكان قد خطب فيهم خطبة مسجوعة على طريقة مسجع الكهان فيها نفضة من ادعاء النبوة، فكان مما قاله فيها: «الحمد لله الذي وعد ولبه النصر وعدوه الخسر، وجعله فيه إلى آخر الدهر، وعدا مفعولاً، وقضاء مقضياً... أيها الناس: إنه رفعت لنا راية، ومدت لنا غاية، فقيل لنا في الرواية: إن ارفعوها ولا تضعوها، وفي الغاية: إن اجروا إليها ولا تمنوها، فسمعا دعوة الداعي ومقالة الواعي، فكم من ناع وناعية لقتل في الواعية، وبعداً لمن طغى وأدبر وعصى وكذب وتولى. ألا فادخلوا أيها الناس قبايعوا بيعة هدى، فلا والذي جعل السماء مقفلاً مكفوفاً والأرض فجاجاً سبلاً، ما بايعتم بعد بيعة علي بن أبي طالب وآل علي أهدى منها»^(٣٦).

والطلب بدماء أهل البيت، و«الدفع عن الضعفاء» هما القضيتان اللتان ركبها

(٣٣) جابر عبد العال، حركة الشيعة المتطرفين، ص ١٨، ذكره: علي سامي النشار، نشأة التفكير 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 ستصبح الأساس الذي ستقوم عليه النظرية الشيعية في الإمامة. وهذه الأفكار والأطروحات التي تعرضها كتب الفرق كأراء 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 وادعاء «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 يلمس الصدق والمصادقية في المماثلة العرفانية (بخصوص المماثلة 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 يثير أي اعتراض إلا من طرف من لا يعترف بالوصية. ولن يمر وقت طويل حتى نظهر 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 حق 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 المماثلة مع أسباط بني اسرائيل، أي أئمتهم الذين جازوا بعد الأنبياء، وفي القرآن: «وما أنزلنا إلى ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط» (البقرة ٣٦) وأيضاً: «وقطعتاهم اثني عشرة أسباطاً أمماً» (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 فشرَّف الياقي 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 «يُسرى الخلق النيث ويقايل العدو وتظهر الحجة وتموت الضلالة... وهم كسفينة نوح من دخلها صدق ونجا ومن تأخر عنق وغوى».

ومن المماثلة مع تاريخ بني اسرائيل إلى المماثلة مع الأشياء التي وردت في القرآن موضوع قَسَم. وبما أن القسم لا يكون إلا بالأشياء العظيمة فإنه لا يعقل - في نظر ابن حرب - أن يقسم الله في القرآن بـ «التين» و«الزيتون»... الخ وهو يقصد الشجرتين المعروفتين، بل لا بد أن يكون لقوله تعالى: «والتين والزيتون وطور سينين، 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. فبهؤلاء أقسم الله في الآية المذكورة، «وإنما أقسم بهم لأنهم الأئمة والجلّة وهماد الإسلام وقوامه». وإذا سألتنا ابن حرب: لماذا لم يدخل القرآن في هذا القسم الرسول (ص)؟ فإنه يجيب: إن الله لا يقسم به «وان كان أحقّ بالتعظيم منهم» لأنه كان في «دار العلانية»، له الكلمة العليا والناس له تابعون، بينما كان علي وبنوه في «دار التقية». فقد غصبت منهم حقوقهم فاضطروا إلى نوع من المسائلة والمهادنة فكان القسم بهم إشارة إلى عظيم قدرهم وتذكيراً به. ومع أن هؤلاء الأسباب الأربعة يشتركون جميعاً في علو المرتلة 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 فعلي بن أبي طالب رمز له بـ «التين» لأنه «سبط إيمان وأمن» ورمز للحسن بـ «الزيتون» لأنه «سبط نور وتسليم» (الزيتون: زيت = مصباح...) ورمز للحسين بـ «طور سينين» لأنه «سبط 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 فهما لم يفعلا 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 مذبحة 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 وتتعارف 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 تفتى وأحل الخمر وغيره من المحرمات متأولاً قوله تعالى: «ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا اتقوا وآمنوا». 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، أواخر 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، المقالات 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 (الخرابية). 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 تفرقتها وانقسامها إلى فرق فرعية. ومع ذلك فقد بقيت الكيسانية حية بشكل أو بآخر، وبقي محمد بن الحنفية رمزاً حياً في مخيال 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 إنسان 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 «المتزل» على أحمد بن محمد بن الحنفية، وأن القبلة والحج إلى بيت المقدس... وأن الصوم يومان في السنة... والتبذ 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 اليمنية التي تحمل معها موروثاً قديماً من العقائد يرجع إلى ما قبل الإسلام إلى ذي الخليفة أو الكعبة اليمانية.

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 توظيفها زمن المختار في عهد بن الحنفية على «النسب الروحي»، على وراثته «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 تعيش وتزدهر في أوساط الشيعة. فيما أن التشيع يقوم أساساً على رفض مبدأ «الشورى» والاختيار، وبالتالي رفض العقلانية في السياسة، وبما أن السياسة تقوم دوماً على نوع من «الاختيار» يفرضه ميزان القوى، فإن التمسك بـ «الوصية» جعل من الضروري تبرير «الاختيار» الذي يفرضه ميزان

(٣٨) عبد الغاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق (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 القول بالعلم بالغيب وفي

أشياء أخرى. انظر: فيصل السامر، ثورة الزنج (بغداد: مكتبة المنار، ١٩٧١).

القوى، لفائدة هذا «الوصي» أو ذاك، فكانت وراثته «العلم السري»، الذي هو مضمون «الوصية»، هي التعبير الوحيد الممكن، على أن «الوصية» لا تعني فقط وراثة «النسب الروحي» بل تعني أيضاً 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 بآمال الماضي التي لم تتحقق إلى الحاضر رجاء أن تتحقق فيه. ومن هنا ذلك المبدأ الذي تمك 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 بالقتل، إنها تأكيد للاستمرارية. ولكن الاستمرارية، استمرار الآمال... لا يكفي فيها الانتقال بالمطامح من الماضي إلى الحاضر بل هي تتطلب الانتقال بها إلى المستقبل أيضاً. إن الماضي والحاضر هما دائماً من أجل المستقبل. ومن هنا كان الانتشال بالمستقبل جزءاً من ايدولوجية الوصية.

كان المختار واعياً تماماً لما يشغل الناس في الكوفة، خصوصاً الضعفاء منهم والموالي. لقد حدد منذ اعترافه القيام لتحقيق مشروع السياسة القضيتين اللتين سيوظفهما لكسب جموع الموالي والضعفاء العرب إلى جانبه، وذلك حين قال لابن الزبير: «إني لأعرف قوماً 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 الموالي معناه تمتيعهم بحقوق «المواطنة» في الأمة الإسلامية، وبالتالي الاعتراف عليهم كـ «جنده» مع كل ما يستتبع ذلك من اشراكهم في العطاء والمسؤوليات... الخ، ولكن هل يكفي ذلك لتعبئتهم؟

إن التعبئة تبدأ بتجديد المخيال الاجتماعي الديني... الخ. وقضية الضعفاء دائماً هي «القدح». الضعيف يعيش يومه مشغولاً بقلبه، 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 بأموالهم...

«الرفق بالضعفاء» و«العلم بما سيأتي» قضيتان متلازمتان: الرفق بهم سبيل للاتصال بهم في الحاضر، أما العلم بما سيأتي فهو سبيل تحنيدهم من أجل المستقبل، من أجل التضحية في سبيل التغيير الذي ينشأون. إن ايدولوجية «العلم بالغيب» هي ايدولوجية المحرومين، ايدولوجيا التي تجعلهم يتمسكون بالأمل وتشرهم بالفرج، مثلها في ذلك مثل ايدولوجية «الوصي» التي تعني الانتقال بالأمل من الماضي إلى الحاضر. وسنرى كيف أن

أبيولوجية «المهدي» تعني أساساً الانتقال بذلك الأمل في العدل والانتقام من الظالمين إلى المستقبل.

أدرك المختار إذن أهمية تلازم هاتين القضيتين فجمع بينهما: لقد اتجه إلى العييد ونادى «إن بما 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 يخبره بذلك. ولما كان «العلم بما سيأتي» مرتبباً في خيال الناس بالكهان وسجعهم فقد اصطنع المختار السجع طريقة في غمطبة الجمهور وأوهمهم أن ذلك مما يوحى إليه... العناية 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 يخبر فيه بقرب انتصاره على عبيد الله بن زياد: «أما والذي أنزل القرآن، وبين الفرقان، وشرع الأيمان، وكره العصيان، لاقتل النعاة من أزد وعمان، ومدحج وهدان» وقال أيضاً: «ورب العالمين، ورب البلد الأمين، لاقتل الشاعر المهيعن، ورازج المارقين وأولياء الكافرين، وأعاون الظالمين، وإخوان الشياطين، الذين اجتمعوا على الأياطيل، وتقولوا على الأقاويل، الاظفون لذوي الأخلاق الحميدة، والأفعال الشديدة، والآراء العتيقة، والنفوس السعيدة». وقال في خطبة له: «الحمد لله الذي جعلني بصيراً، ونور قلبي تنويراً، والله لأحرقن بالمرحوراً ولا تبشّن بها قبوراً، ولا شفن منها صدوراً، وكفى بالله هادياً ونصيراً»^(٤١). ذلك هو «الغيب» الذي كان يعلمه المختار: التبشير بالانتقام من الظالمين والانتصار للمظلومين وهو ما كان يحم 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 وأشراف العرب» لم يكن من مصلحته الإعلان عن ادعاء النبوة. أما الموالي وضعفاء العرب الذين كانوا في حاجة إلى مثل هذا «الغيب» فقد تولى كيسان أبو عمرة إبلاغهم بذلك. ولكي يثبت المختار ومستشاره كيسان لهؤلاء أن الوحي كان يأتيه فعلاً عمداً إلى التحايل فيرسلان 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 «البداء»، ومؤداها أن الله كان يرى رأياً فأخبر به المختار ثم بدا له أمر آخر بعد ذلك. هذا ما حصل عندما وعد

(٤١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٢٣ - ٢٥.

أصحابه بالنصر في حربه مع ابن الزبير. وعندما هزم جيشه بالمدائن جاء من بقي منهم يحتاج عليه: «وعدت بالنصر، فكذبت علينا». فقال له المختار: «إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك لكنه بدا له». واستدل لذلك بقوله تعالى: «ويجوما يشاء ويثبت» (الرعد ٣٩). ومنذ ذلك الوقت صار «البداء» من المفاهيم الأساسية في الفكر الشيعي: يخبر الإمام أتباعه بشيء، فإن حصل ذلك كان تصديقاً له وإن لم يحصل قال بـ «البداء». لقد جعل المختار «البداء» قرين النسخ. البداء في الأخبار والنسخ في الشريعة، وقال أصحابه إذا كان الله قد نسخ احكاماً أمر بها فلماذا لا نقبل منه أن ينسخ أمراً أخيراً به^(٤٢).

كان المختار خبيراً بمخايل الضعفاء والمحرومين عارفاً بكيفية تجنيدهم. ولذلك نراه يتخذ جميع الوسائل التي من شأنها أن تضمن له ارتباط أتباعه 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 تخيال «القبيلة». وهكذا فبينما كان متهمكاً 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 تخيال رجاله 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 أتباعه وقامت «السبية» فرفعوا أيديهم وكبروا ثلاثاً. ثم انه خرج إلى المعركة بالكرسي على بغل وقد غطي، بمسكه عن يمينه سبعة رجال وعن يساره سبعة، فقاتل أصحابه على الكرسي وقال الراوي «قتل أهل الشام مقتلة لم يقتلوا مثلها فزادهم ذلك فتة فارتفعوا فيه [= المختار] حتى تعاطوا الكفر»^(٤٣).

يميل 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 وحيًا، والوحي نبوة، فإن الإمام بالضرورة نبي أو هو في معنى النبي.

تلك هي النتيجة التي استخلصها أولئك الذين تطلق عليهم كتب الملل والنحل اسم «الغلاة»، أي أولئك الذين غالوا في حق اجتهد فادعوا لهم النبوة أو ادعوا لأنفسهم، وكثيراً ما يحدث هذا بعد ذلك. كان بيان ابن سميعان النهدي التميمي اليمني من أولئك الذين قالوا بذلك. لقد وظف فكرة «الخلول» - أو ما يدعى 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 بالالهوية فيوصف الإمام بأنه نبي بالخلول بمعنى أن جزءاً من الله قد حل فيه وبه يعلم ما سيأتي وهذا ما يرفعه إلى درجة الألوهية. وبهذا يكون الإمام إلهياً، وبعضهم يجعله إلهياً، وفي نفس الوقت بشراً نبياً. ولكنه يختلف عن البشر

(٤٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٤٦.

(٤٣) 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 رجعت. ومن هنا استمرارية النبوة والإمامة وما تنطوي عليه من الأمانة. والوصية تعني حينئذ 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 سمعان الذي كان من الأوائل الذين دشنوا القول في هذا الموضوع. ويقدم لنا الشهرستاني ملخصاً مركزاً لنظريته في العبارات التالية: «قال: حل في علي جزء إلهي واتحد بجسده، فيه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وضح الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر وبه قلع باب خيبر وعن هذا قال: والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية ولا بحركة غذائية ولكن قلعته بقوة رحمانية ملكوتية بنور ربها مضيئة: فالقوة الملكوتية في نفسه كالصباح في الشكاة والنور الإلهي كالنور في الصباح. قال: وربما يظهر علي بعض الأزمان. وقال في تفسير قوله: ﴿هل ينظرون﴾ [= ينتظرون] إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (المائة ٩٣)، أراد به علياً: فهو الذي يأتي في الظل، والرعد صوته والبرق تسمه». 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 سمعان] إلى محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب المعروف به «الباقر» ودعاه إلى نفسه، وفي كتابه: اسلم تسلم وترتقي من سلم فإنك لا تدري حيث يجعل الله النبوة... وقد اجتمعت طائفة على بيان بن سمعان ودانوا به وعذبوا فقتله خالد بن عبد الله القسري سنة ١١٩ هـ وكان قد خرج في جماعة من أصحابه بالكوفة. وتضيف مراجع أخرى أن بيان وكان يعرف الاسم الأعظم [= اسم الله الأعظم] وأنه كان يهزم 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 سمعان^(٤٤).

- ٥ -

كانت فكرة «المهدي» في مقدمة الأفكار التي وظفها المختار. وهو لم يدع المهدي وإنما أسبقها 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 الرشيد والخير. اسمي اسم نبي الله وكنتي 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 فسبح والافسح [= يستمر خروجه سبع سنوات أو تسعاً] فتتعم أمي فيه نعمة لم ينعموا بمثها قط، تؤقي الأرض أكلها ولا يدخر منه شيء، والملك يومئذ كدوس [= أكوام] 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 الموالي وضعفاء العرب.

وفكرة «المهدي» هذه، هي كما هو معروف، من أصل يهودي. إنها ترجمة لكلمة «المسيح» وباللغات الأجنبية Messic, Messiah ومعناها «المسوح». وكان هذا المعنى معروفاً لدى القدامى، فالجناح ينسب إلى بعض المفسرين قولهم: «إن المسيح إنما سمي المسيح لأنه سُحّ بدهن البركة»^(٤٧). و«المسح» في التوراة معناه الهداية والتأييد الإلهي، ومهمة المسيح [= المهدي] في الأرض، كما تحددها التوراة هي أن «يقضي بالعدل للمساكين ويحكم بالإنصاف لبائسي الأرض ويضرب الأرض بقضيب في فمه ويميت المنافق بفضة شفته... فيكن الذئب مع الخروف ويرض النمر مع الجدي»^(٤٨). ويقول هذا المسيح: «روح السيد الرب علي، لأن الرب مسحني لأبشر المساكين، أرسلني لأعصب منكسري القلب، لأنادي للمسيبين بالعتق وللناسورين بالإطلاق، لأنادي بسنة مقبولة للرب ويوم انتقام لإلهنا لأعزي كل الناجين»^(٤٩).

تنطوي فكرة «المهدي» إذن على أيديولوجيا كاملة «أيديولوجيا المساكين» الذين لا يملكون القدرة على رفع الظلم الواقع عليهم فيظنون 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 حرابه: «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 يمضِ وانما «غاب» وسيرجع. وفكرة «الرجعة» هذه فكرة تراثية يهودية كذلك. فقد زعم اليهود أن النبي اخنوخ رفع حيا إلى السماء وأن اليأس رفع كذلك، وأنه سيعود ليملا الأرض عدلاً. وقد رأينا قبل كيف أن عبد الله بن سبأ قد امتنع من تصديق خبر وفاة علي بن أبي طالب وقال انه سيعود ليقوم العرب بعصاه (الفصل السادس، الفقرة ٤).

(٤٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقنعة، تحقيق علي عبد الواحد وآني، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ج ٢، ص ٧٢٥ وما بعدها.
(٤٧) الجناح، الجلاء، ص ١٠٦ - ١٠٧.
(٤٨) الكتاب المقدس، سفر أشعيا، الإصحاح ١١.
(٤٩) نفس المرجع، الإصحاح ٦١.
(٥٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٤٤٠. يقال إن النبي (ص) اتخذ نفس الشعار في بعض حرابه.

ولما كانت فكرة المهدي تقوم على الرجعة فإن الرجعة هي رجعة الغائب، وهو قد يكون في غيبة في الزمان كالسيح المنتظر وقد يكون غائباً غيبية 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 النيابة 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 لحل الفراغ. أما عندما مات ابن الحنفية فلحاجة إلى الفكرتين صارت أشد وأقوى. وسيكون المنطلق 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 يمت 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 لتسرى إلى أي مدى يرفض الناس التخلي عن رموزهم. إن فكرة «المهدي» ليست فكرة دينية وإنما هي وسيلة لرفض الهزيمة والانتحار، وسيلة للتمسك بالأمل. إن الضعفاء وبسطاء الناس يربطون مطامعهم وآمالهم بأشخاص، ب«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 وختعم وكندة وعجل وبنو عبد القيس، هذه القبائل الضعيفة التي كانت تسرى في بني أمية، وبالتالي في قريش، طخاة مستبدين وملوكاً جبابرة والتي نمت فيها المختار، بدافع من مطامع الشخصية نعم، ولكن النتيجة واحدة، نمت فيها الأمل في التحرر على يد متفد، مهدي، سيأتي... إن هذه القبائل التي لم تستطع أن تحارب بقوة السلاح حاربت بقوة «الرمز» بقوة الميثولوجيا، ويتوظيف 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 منظورا إليهما من هذه الناحية يقدمان نموذجاً ناطقاً عن عناء الضعفاء على صعيد مخيالهم 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 ٨١ هـ 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 مخلصه 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 السجلات فإن كل دعوى يقول بها أحد الخصمين تدفع الخصم الآخر إلى القول بدعوى جديدة مضادة. وهكذا فعندما قال اتباع محمد بن الحنفية انه لم يميت وانه 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 انها في الحسن والحسين وذريتهما لا غير. وقد واجهوا بهذا الطرح «الجندي» لمسألة الإمامة ادعاء أبي هاشم الوصية من أبيه ابن الحنفية. ولمواجهة هذا النفي الجندي 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 يشهر سيفه إلا بإذنه. وإنما خرج الحسن بن علي إلى معاوية محارباً له بلذن محمد ووادمه وصالحه بإذنه. وأن الحسين إنما خرج لقتال يزيد بإذنه ولو خرجا بغير إذنه لهلكا وضللا، وإن من خالف محمد بن الحنفية كافر مشرك وأن محمد استعمل المختلبن 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 وانه سيخيب فقط ثم يعود. والنتيجة التي خلصوا إليها من هذه الدعاوى انه 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 وانه مقيم بجبال رضوى بين مكة والمدينة تغذوه الأرام، تغفو عليه وتروح، فيشرب من ألبانها ويأكل من لحومها [وفي رواية أخرى «هتله عين من الماء وعين من العسل يأخذ منها رزقه»] وعن يمينه أسد وعن يساره أسد يحفظانه إلى أوان خروجه وبجيشه وقبائمه^(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 باعتياله علي: «والله لنتيمن في مسجد الكوفة حينان تفيض إحداهما حسلاً والأخرى سناً ويفترق منها شعبة» وهذه أيضاً فكرة يهودية الأصل^(٥٤).

(٥١) النوبختي، فرق الشيعة، ص ٢٦ - ٢٧.

(٥٢) القاضي، الكشيانية في التاريخ والأدب، ص ٢٢٦ - ٢٢٨.

(٥٣) النوبختي، نفس المرجع، ص ٢٧؛ البغدادي، المفرق بين الفرق، ص ٢٧، والأشعري، مقالات

الاسلاميين، ج ١، ص ٩٢.

(٥٤) أبو المقفر ظاهر بن محمد الاسفراييني، التبصير في السنين (القاهرة: [د.ن.]، [١٩٤٠])، ص ٨٥.

هذا وتذكر وداد القاضي نقلاً عن المستشرق فريدلندر أن الفكرة يهودية الأصل وأن اليهود قالوا عن المسيح: «ويكون عنده اللبن والماء» في غيبه. انظر: وداد القاضي، الكشيانية في التاريخ والأدب، ص ١٧٩.

ويبدو أن خصومهم من الحسينيين أو غيرهم انتقلوا محمد بن الحنفية لكونه تعامل مع يزيد بن معاوية المسؤول عن قتل الحسين وأنه بايع عبد الملك بن مروان وقيل منه العطاء والهدايا. 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 موقفة^(٥٥). وهذا لا يحط 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 فطغى به في بطن الحوت^(٥٦)، ولقد كان محمد بن الحنفية يعرف أن غيبته هي «عقوبة من الله لشككه 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 إسرائيل في التيه. قالوا: «الناس اليوم في التيه يدخلون فيها يخرجون منه، ويخرجون مما يدخلون فيه. لا يعرفون حجة من غيرة ولا حقاً من شبهة ولا يقيناً من حيرة، حتى يبعث الله الإمام العالم، المكفي بأبي القاسم، على رغم الراجم، والدمر المتضام، فيملك الأرض جميعاً ويفطعها في جماعته قطعاً»^(٥٨).

ويحفل بحيال شعراء الكيسانية بعودة محمد بن الحنفية وبما سيعمله للضعفاء من حقوق وما سينال الجبايرة الطغاة على يده من عقاب، احتضالاً غنياً بالمعاني والدلالات. وهكذا فابن الحنفية سيخرج في 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 أمامه والتمر وراءه، والملائكة الذين كانوا يؤنسونه في غيبته يسرون معه على يمينه، أما شيعته التي بقيت تنتظره فستسير على يساره: رجال يعشهم الله من قبورهم أشداء أقوياء كالأسود، فيسيرون معه ويبايعونه عند الحجر الأسود وعندهم كعند أهل بدر، ترافقهم الملائكة الذين أعانوا 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 وسيفه 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 ﴿ وإنا الشمس كورت ﴾. 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 القاضي، المخفي في أبواب التوحيد والعدل (القاهرة: الدار المصرية

للتأليف والترجمة، [٥.ت.]]، 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 ويغرق البصرة ويطاغيتها الحجاج، وسيظل ينتقم من بني أمية «حتى ينزل في عمق الأرض إلى الماء الأسود والجمر الأزرق فيصبح به صانع يسمع الثقلين: قد شفيت واستشفيت». وعند ذلك يكف عن الانتقام ويعود إلى البلد الأمين كما خرج عنه. عند ذلك تخصب الأرض ويغتني الناس ويتركون المتاجرة والإدخار ويعيشون في سلام ووثام «فبرى العصفور والحية في حجر واحد وعش واحد» مثلما جاء في نبوة أشعيا في التوراة. وبما أن السلام لا يتحقق مع الفقر ولا يدوم مع الحاجة فسيعمل محمد بن الحنفية على تحقيق العدل الاجتماعي وسيُنصف المظلوم من الظالم «ويقطع الأرض أصحابه قطعاً ويوزع الأرزاق»^{١٠١}.

تلك هي قصة، بل ملحمة، رجعة المهدي محمد بن الحنفية، وهي تصعيد لذلك الاخفاق بل «السقوط» الذي أصاب الامال التي بعثتها حركة المختار في الموالي و«الضعفاء من العرب». وهي ملحمة ستظل حية في المخيال الشيعي وستعيد لها 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 الثقات» (أثار السجود في الركبتين والجبهة) 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 العقلانية المعتزلية فتأثر به، فجاءت نظريته في الإمامة مطبوعة بطابع عقلائي واقعي - في إطار الشيعة - بعيدة تماماً عن الميثولوجيات. 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 رافضاً 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، الكيسانية في التاريخ والأدب، ص ١٨٧ - ١٩٢، تلخيصاً لفصائد كثير عزة والسيد

الحميري.

هذا من جهة ومن جهة أخرى كان يرى أنه إذا كان جده علي بن أبي طالب أفضل الصحابة فإن إسناده 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 المفضول، وهو هنا أبو بكر، مع وجود الأفضل، أي علي، فاعترف بصحة إمامة أبي بكر وعمر ولم يتبرأ منهما. وعندما خرج بالكوفة أيام يوسف بن عمر الثقفي زمن هشام بن عبد الملك وسمع أصحابه يتبرأون من أبي بكر وعمر ويطعنون فيهما نهاهم عن ذلك فغضبوا وانصرفوا عنه، فرفضوه فسموا «رافضة»: رفضوا زيدا 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 زيدا قد جعل الإمامة كما قلنا لكل من يخرج ويثور 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^(٦٠).

هذا عن زيد والزيدية. أما أخوه الباقر فقد كان يرى رأياً آخر: كان يحرص 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 كالغائب 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 المثيرة على شخصه، الصفات التي تحرك مخيال الجماهير وتعبئه، 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 وحيثيذ، تحدث قطيعة 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 وبيالغ 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، مولى 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 «تجربة» المختار فذهب إلى الباقر وقال له: «افررتك تعلم الغيب حتى اجبي لك العراق. فنهرو وطرده فذهب إلى ابنة جعفر الصادق فقال له مثل ذلك» فنهرو وطرده هو أيضاً^(٦١). 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 فشل وقتل سنة ١٤٥هـ 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 ميثولوجيا الإمامة. لقد ربط «فلاسفة» الكيسانية، وعلى رأسهم بيان بن سميان، 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» الهرمية الأصل فقال: إن الله كان وحده ولا شيء معه، فلما أراد أن يخلق العالم تكلم باسمه الأعظم، فطار ذلك الاسم ووقع على رأسه تاجاً^(٦٢)، وزعم أن ذلك الاسم 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 فحرق، 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 تاج. (الفصل ٦، الفقرة ٣).

بحران: أحدهما مالح مظلم والآخر نير عذب. ثم اطلع في البحر فأبصر ظله فذهب لياخذه 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 السماوات الأمانة وهي أن يمتنع علي بن أبي طالب ويحميه من ظلميه فأبين، فعرضها على الأرض والجبال فأبين، ثم على الناس كلهم فأمر عمر بن الخطاب أبا بكر أن يتحمل نصرة علي وحمايته من أعدائه (= دافع عمر عن المهاجرين في سقيفة بني ساعدة) وأن يغدربه في الدنيا وضمن له أن يعينه شريطة أن يجعل الخلافة له من بعده فقبل منه ذلك (= عمر باذرعاً 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 تشتق 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 تنتقل إلى أبي منصور العجلي. كان المغيرة كما قلنا من بجيلة، وبالتالي ينتمي إلى الهرمسية اليمينية 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 لتيارات 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 ليلي 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، فدعى 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 وأن الله مسح على رأسه وقال له: انزل وبلغ عني، فزعم أنه الكلمة وأنه الكف الساقط من السماء الذي يشير إليه تعالى في قوله: ﴿وَأَنْ يَرَوْا كُفًا مِنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا يَقُولُونَ سَحَابٌ مَرْكُومٌ﴾ (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 قريش كانت في ستة هم محمد وعلي والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وأنها 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 بمولاته وهو امام الوقت، وأن النار رجل أمرنا الله بمعاداته وهو خصم الإمام وادعى أن المحرمات كلها أسماء رجال حرم الله ولايتهم وأن الفرائض أسماء رجال يجب ولايتهم. أما المأكولات والمشروبات فليس شيء منها حرام وقد تأول في ذلك قوله تعالى ﴿ليس على الذين آمنوا وعمالوا 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 يحملون هراوات يخنقون بها ضحاياهم فسموا أيضاً بـ «الخشية»، وقد اتسعت صفوف الخنقائين فانضمت إليهم جماعات من بجيله أصحاب المغيرة البجلي وأخرى من كندة، فاشتهرت القبائل الثلاث (عجل وبيجة وكندة) في الكوفة ونواحيها بالخنق. وكانوا يقولون إنهم إنما لجأوا إلى تصفية خصومهم بالخنق لأن «الخروج» واستعمال السلاح من سيوف 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 ١٢١هـ^(١٠١).

وما دمتنا نتحدث عن بني عجل فلنتقل إلى شخص آخر مشهور كان له دور كبير في التاريخ الإسلامي، شخص كانت له علاقة بهذه القبيلة. ذلك أن عيسى العجلي كان صاحب أراضٍ ونفوذ قريباً من أصفهان وقد اشترى جارية، وهي حامل، من رجل فارسي فلها وضعت كان ولداً فسماه إبراهيم. نشأ هذا الولد مع أبناء العجلي ثم انتقل إلى الكوفة «يخدم آل العجل ويجمع لهم الأموال من مزارعهم في الكوفة وأصفهان ثم أصبح بعد ذلك مولى 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) فلروق عمر، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين (بيروت: مؤسسة الطبوعات، ١٩٨٠)، ص ٩٠.

الكتابية في الأول واقتبس من دعواتهم العلوم التي اقتصوا بها وأحسن منهم أن هذه العلوم مستودعة فيهم فكان يطلب المستغفر فيه، فبعث إلى الصادق جعفر بن محمد رضي الله عنهما: إني قد أظهرت الكلمة ودعوت الناس عن موالاة بني أمية إلى موالاة 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 العجاليين في سجن الكوفة. وكان صاحبنا يخدم هؤلاء السجناء العباسيين. وقد رأى فيه الدعاة العباسيون كفاءة وذكاء فكسبوه إلى دعوتهم واصطحبه إبراهيم بن محمد العباسي فجعله مولا، وبذل اسمه فدعاه عبد الرحمان بن مسلم ثم كناه بأبي مسلم، وبذلك رفع منزلته الاجتماعية. انه إذن أبو مسلم الخراساني الذي بقي في خدمة إبراهيم الإمام يحمل 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 وصيتي: 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 «الراوتدية» أتباع العباسيين، ان أبا هاشم بن محمد بن الحنفية قد أوصى له ومسلم له أسرار الدعوة ووثائقها، 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 عمومته، 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 توطدت أركان دولتهم أعلنوا عن نظرية جديدة، تخلصوا بها من «الوصية» والوسطاء، ومن بني عمومتهم كذلك: الشيعة العلويين. لقد ضربوا عرض الحائط بـ «ميتولوجيا الإمامة» التي وظفوها، مع عناصر أخرى أثناء مرحلة الدعوة. أما وقد أصبحوا خلفاء بالفعل فما حاجتهم إليها؟ إن ميتولوجيا الإمامة كانت من أجل الاحتفاظ بالأمل، كانت من أجل تجنيد خيال الضعفاء، أما وقد أصبح العباسيون أقوىاء 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، المقابلة، 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 الخنفة 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 وغلاتها كأبي الخطاب الأسدي وهشام بن الحكم من جهة وميمون القداح وابنه عبد الله من جهة أخرى، ستعمل الإمامية الاثني عشرية من جهة والاسماعيلية من جهة أخرى على إعطاء ميثولوجيا الإمامة طابعاً وفلسفياً بالتوغل أكثر في الفلسفة الدينية الهرمسية. ومع أن أئمة الاثني عشرية قد تبرأوا من الغلاة وأطروحاتهم منذ الباقر والصادق كما سبق أن ذكرنا، فإن كثيراً من مرويات أتباعهم بقيت محتفظة بعناصر كثيرة من ميثولوجيا الإمامة، بعد أن أضافوا إليها عناصر أخرى مثل فكرة «العصمة»: «عصمة الإمام». أما الاسماعيليون فقد عرفوا من «بحره» الهرمسية مباشرة فأعادوا صياغة ميثولوجيا الإمامة على أساس نظرية المثل والمثول. وقد شرحنا ذلك كله في الجزئين 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 ٧١. 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، وبنية 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 وشذرات من آراء وأفكار متناثرة مقطوعة الصلة ببعضها معزولة عن المجال-السياسي الذي تسمي 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 «العقلاء»، 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 يستحيل 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: «افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة وتفرقت النصارى على اثنين 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 جدا 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 أعقابها وأبرعها 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^(٣).

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 تترتب 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 يندثر، 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 تعتمد على فرقهم في «الحاضر»، حاضريهم هم. ومن هنا يمارس المؤلف على التاريخ امبريالية ايديولوجية ومعرفية: يصف فرق الماضي بنسب 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 بأخر 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 يجزىء، الآراء والأفكار وحسب بل إنه يلغى الزمان والتطور كذلك، فينتهي بنا، من الناحية الايتمولوجية 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 التخفيف 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 محمد بن سعيد الأزدي الفلهاني، 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 ترويحها 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 أيديولوجياً لهم، كما بينا في فصل سابق (الفصل السابع، الفقرة ٧). وإذن فعرض أيديولوجيا الدولة الأموية شرط ضروري 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 تهيؤ 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 تحرير خروجه إلى قتال علي بالقول بأن ذلك كان من قضاء الله وقدره. فقد خطب في جموع جيشه بصفتين قائلاً: «وقد كان فيما قضاة الله أن ساقنا القاعير إلى هذه البقعة من الأرض ولقت بيننا وبين أهل العراق، فمنع من الله بمنظر، 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 قيسه 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 ومانصحتهم خلفاءه... ثم جعلهم هذه الأمة نظاماً... يردح الله بهم التاكثير ويجمع بهم الفة المؤمنين»، ثم يعمد إلى التماس الشرعية لخروجه بتنصيب نفسه ولي أمر عثمان في المطالبة بدعه^(٥).

ليس هذا وحسب بل قد كرس معاوية أيديولوجية الجبر والامتسلام بادعائه 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 قدمها عاملاً عليها لمعاوية خطبته «البراءة» 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، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العربي، ج ٨، ص ٣ (القاهرة: المكتبة

التجارية الكبرى، ١٩٥٣)، ج ٤، ص ١٤٧.

أصبحنا لكم ساسةً وحنكم ذاتة، نسوسكم سلطان الله الذي أعطانا، وننود عنكم بغيره الله الذي حولنا...^(٧). وعندما توفي معاوية خطب يزيد ابنه فقال: والحمد لله الذي ما شاء صنع، من شاء أعطى، 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 لابن عمه عثمان والحكم سنة ١٢٥ هـ نصاً نموذجياً من نصوص الأيديولوجيا الجبرية الأموية ينطلق فيه من أن الله «اختار الإسلام ديناً لنفسه... واصطفى للملائكة رسلاً... وانتهت كرامة الله في نبوته إلى محمد (ص)... ثم استخلف خلفاءه على مناج نبوته... فتابع خلفاء الله على ما لورثهم الله عليه من أمر أنبيائه واستخلفهم عليه منه لا يتعرض لحقهم أحد إلا صرعه ولا يفارق جماعتهم أحد إلا أهلكه، ولا يستخف بولايتهم ويهم قضاء الله فيهم أحد إلا أمكنهم منه وسلطهم عليه وجعله سرعطة ونكالا لغيره». ثم يضيف النص موظفاً آيات من القرآن توظيفاً سياسياً مكشوفاً فيذكر استخلاف الله لأدم في الأرض، لينتهي إلى القول: «فياخلفنا أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده وإلها صبره ويطاعة من ولاء إياها سعد من أجمعها ونصرها، فإن الله عز وجل علم أنه لا قوام لشيء ولا إصلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه ويعفي بها أمره وتكمل بها عن معاصيه» ويواصل النص «حديث الطاعة» لينتهي إلى القول: «ثم إن الله... هدى الأمة لأفضل الأمور عاقبة لها في حق دعائها وانتمائها وافتخار كلمتها... بعد خلافة النبي جعلها لهم نظاماً ولأمرهم قولاً، وهو العهد الذي أتم الله خلفاءه وتوكيده والنظر للمسلمين في جسيم أمرهم فيه، ليكون لهم عندما يحدث [الموت] خلفائهم ثقة في الفرع وملتجأ في الأمر... فأمر هذا العهد من تمام الإسلام وكمال ما استوجب الله على أهله من المن العظام وما جعل الله فيه لمن أجره على يديه وقضى به على لسانه لمن ولاء هنا الأمر عند أفضل الذخر وعند المسلمين أحسن الأثر... فاحمدوا الله وريكم الرؤوف بكم الصانع لكم في أموركم على الذي دلكم عليه من هذا العهد الذي جعله بكم سكتاً ومعولاً تطمئنون إليه... فانتم حقيقون يشكر الله فيما حفظ به دينكم وأمر جماعتكم...^(٩)».

ولم يكن الترويج لايديولوجيا الجبر محصوراً في خطب الحكام الأمويين ورسائلهم إلى الكفاية بل لقد تجددت 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 تكرر تكريماً على لسان خطباء الجمعة والشعراء والقصاص... الخ.

وكان طبيعياً أن يعتمد الأمويون في إطار حملتهم الأيديولوجية 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: «أبى جبريل إلى رسول الله (ص) فقال: يا محمد اقربى معاوية السلام واستوص به خيراً فإنه

(٧) نفس المرجع، ج ٤، ص ١٧٢.

(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: «الأمناء ثلاثة جبريل وأنا ومعاوية». وروجوا الحديث يقول 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 الغد 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 لتراحمي 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 استرحى 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 أفضل الكرامة، أنفقهم من النار وأوجب لهم الجنة وجعل أنصارهم 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 على الخلفاء حسب ولا عذاب»^(١٢).

وإذا كان العجب والاستغراب يأخذان المرء أخذاً عند سماعه هذه النصوص التي تنسب إلى أساطين الحديث كهاتمة وابن عمر وأبي هريرة وتذكرها كتب أهل السنة المعتمدة، 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 رأيتم معاوية على منبري فاقبلوه»، وفي لفظ آخر قال رسول الله (ص): «إذا رأيتم معاوية يطلب الإمارة فاضربوه بالسيف» وفي حديث آخر عن عبد الله بن عمر قال: «كنت عند رسول الله (ص) فقال: يطلع عليكم من هذا الفج رجل من أمي يبعث يوم القيامة على غير مني» فطلع معاوية فقال: «هو هذا». وعن أبي هريرة أن النبي قال: «إذا بلغ بنو أبي العاص ثلاثين رجلاً اتخاها مال الله دولاً وعباده خوفاً ودين الله دغلاً». 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 يريدون توظيف هذه السلطة في وقتهم. إنها الحرب السياسية

(١٠) أبو الفداء الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، ١٤ ج في ٧ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٢٢ - ١٢٥).

(١١) محمد بن الحسين أبو يعلى الخليلي، المنتد في أصول الدين (بيروت: المكتبة الشريفة، ١٩٨٦)، ص ٢٣٥.

(١٢) جميع هذه الأحاديث وكثير غيرها أوردها ابن عساکر والبلاذري، انظر: حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي (بيروت: دار الجليل، ١٩٨٦)، ص ٧٦.

(١٣) أبو يعلى الخليلي، 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 تمليه «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 يحارب 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 وأنواره . . . 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، واشترطوا 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 بغير السيف . أما النتيجة النظرية، وهي التي تهمننا 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 معناهما ينطوي ضرورة على موقف سياسي: إما مع الخوارج وإما ضدهم وإما . . . وبما 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 قررروه عندما اجتمعوا في بيت عبد الله بن وهب الراسبي، أحد زعمائهم، عندما رأوا علياً يصراً على

التحكيم ويبحث أيا موسى الأشعري مندوباً عنه. لقد خطب فيهم عبد الله بن وهب قائلاً: «... أما بعد، فوالله ما ينبغي لقوم يؤمنون بالرحمان وينيئون إلى حكم القرآن أن تكون هذه الدنيا... أثر عندهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر... فأتخرجوا بنا اخواننا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن منكرين لهذه البدع المفضلة». وبعد مناقشة انتهت بمبايعتهم عبد الله بن وهب خليفة خطب فيهم هذا الأخير مرة ثانية فقال: «أخرجوا بنا إلى بلدة لإنفاذ حكم الله فإنكم أهل الحق»، فخرجوا وكتبوا إلى اخوانهم في البصرة ليلتحقوا بهم^(١٤) ثم دخلوا في حرب مع علي إلى أن اغتاله أحداهم ثم انخرطوا في «ثورة دائمة» ضد الدولة الأموية، استمرت مشتعلة 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، أتباع نافع بن الأزرق الحنفي المتوفى سنة ٦٠ هـ. لقد أظهر نافع «البراءة من القعدة عن القتال وإن كان (الواحد منهم) موافقاً له على دينه». وأكثر من لم يهاجر 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 يعمل لكم في التخلف عذراً في حال من الأحوال... وإنما عذر الضعفاء والمرضى والذين لا يجدون ما يفتقون ومن كانت إقامته لعله، ثم فصل عليهم مع ذلك المجاهدين فقال «لا يتوي 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 تدرك على الأرض من الكافرين دياراً» [= أحداً] إنك إن نذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً» فسأهم بالكفر وهم أطفال وقبل أن يولدوا، فكيف كان ذلك في قوم نوح ولا تكون نقوله في قومنا والله يقول: «أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر». وهؤلاء كمشركي العرب لا نقبل 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 إرهاباً نفسياً فجعلوا التزام الفرائض الدينية واجتناب المحرمات جزءاً من الإيمان وحكموا بالتالي بالكفر - أي بإهدار الدم - على كل من تساهل فيها. فهذا نجدة بن عامر الحنفي رئيس فرقة التجندات التي انشقت عن الأزارقة والتي تعتبر أقل تطرفاً منهم لأنها تجوز التقية والفعود [= 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 (القاهرة: مؤسسة الخليلي،

١٩٦٨)، ج ١، ص ١٢١.

(١٦) أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل (القاهرة: [د.ن.]، 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 بنوبهم 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 علماً 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 الأمويين: 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 تعالي الخوارج بالسياسة فحكموا عليها بالدين فكان لا بد من تسييس المتعالي للخروج من المأزق الذي أرادوا وضع الناس فيه. ولم تكن ايديولوجيا «التكفير» هي وحدها التي تفرض تسييس المتعالي باللجوء إلى العقل بل لقد كانت ايديولوجيا الجبر الأموية وميثولوجيا الإمامة تفرضان هذا النوع من تحكيم العقل، بهدف تعرية المضمين السياسية التي يبراد تكرسها من وراء التعالي بالسياسة إلى مستوى الدين.

- ٤ -

تذكر المصادر أن معبد بن خالد الجهني وعطاء بن يزار دخلا على الحسن البصري وهو يحدث الناس في مسجد البصرة كهاتيه فسألاه: «يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويلتخون الأموال، ويفعلون ويفعلون، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله» فأجابها الحسن بقوله: «كذب أعداء الله»^(١٩). وواضح أن الخطاب هنا موجه مباشرة ضد ايديولوجيا الجبر التي يبرد

(١٨) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٦٨.

(١٩) أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن تقيّة، الإصطحة والسياسة (القاهرة: دار المعارف،

[د.ت.]]، ص ٤٤١.

بها الأمويون استيلاءهم على السلطة وعفهم 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 النزاع 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 سماه 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 تعلوها إلا منزلة عائشة كما ينتمي من جهة أبيه إلى ذلك الصحابي الكبير زيد بن ثابت كاتب النبي وترجمته 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 كتّاب الوحي الآخرين. ولما كانت القاعدة المتبعة 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 الانتباه إلى محيط الرسول (ص) شرف العلم والجهاد. وهذا ما يفسر تقدير الأمويين له واحجامهم عن إيذائه، 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 يستشيره ويكتبه. 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، وأما أهل الدنيا فلن تريدهم، ولكن عليك بالأشراف فإنهم يصونون شرفهم أن يندسوه بخيانته» 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 تلتف حولهم الخاصة والعامة، كان رمزاً من الرموز التي تجمع بين العلم والتزاهة والصرامة والاستقامة. فمن جهة كان مولياً من الموالي، استطاع أن يخترق الحواجز ليرقى إلى أعلى منزلة، ومن جهة أخرى بقي وقيلاً وأصلياً في الاجتماع فلم يقبل الانخراط في سلك موظفي الدولة بل أثر 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 الخوارج الحاملين لايدولوجية التكفير، والرافضة المستلبيين 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 أمته في الحقيقة الرغبة في «كسب» هذه الشخصية العلمية المحترمة اجتماعياً وسياسياً للالتساب إليها، لأنها مرجعية تلمس عندها المصداقية. والواقع أن كثيراً من المصادر تؤكد أن الحسن البصري كان يقول بـ «القدر» وضداً على الأمويين تخصيصاً. من ذلك ما يروى من أن رجلاً سأله هل يأخذ عطاءه من بني أمية أم يتركه ليأخذه من حسنتهم يوم القيامة، فأجابته الحسن: «فم... ويحك، خذ عطاءك، فإن القوم مقاليس من الحسنات يوم القيامة»^(٢٠) الشيء الذي يعني ضرورة أنهم مسؤولون عن أعمالهم وبالتالي قادرون على فعلها، مخيرون لا مسيرون. 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 يبلغه مثله عن أحد ممن مضى ولا تعلم أحداً تكلم به عن أمرنا من الصحابة رضي الله عنهم، كالذي بلغ أمير المؤمنين عنك. وقد كان أمير المؤمنين يعلم فيك صلاحاً في حالك وقضاً في دينك ودراية للفقهاء وطلباً له وحرصاً عليه، ثم أنكروا أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فكتب 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 لم نسمع في هذا الكلام مجادلاً ولا ناطقاً بلك، فحصل لأمير المؤمنين رأيك في ذلك وأوضحه».

وأضافة إلى ما تنطوي عليه عبارات هذه الرسالة من تهديد واحراج 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 ١٥.

(٢١) نشر الرسائل 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 لأمر ثم يحول بينهم وبينه لأنه تعالى ﴿ليس بظلام للمعبد﴾ (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 ممن مضى من السلف ينكر هذا القول ولا يجادل عنه لانهم كانوا على أمر واحد متفقين ولم يأمروا بشيء منكر». 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 كتب رهبة﴾ (المائدة ٣٨/٧٤) وذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما يتقدمون بها ويتأخرون، وابتلاهم لينظر كيف يعملون وليبلو أخبارهم. فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون 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 عز وجل يقول: ﴿... فبشر عبادي الذين يسمعون القول فيستمعون أحسنه، أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولو الألباب﴾ (الزمر ١٨/٩).

وبعد أن يستشهد بآيات تفيد كلها القدرة وحرية الاختيار للإنسان يتنقل 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 وكبراءنا فأضلونا السبيل﴾ (الأحزاب ٦٧/٣٣). فالسادات والكبراء هم الذين قلدوا لهم الكفر وأضلواهم السبيل بعد أن كانوا عليها، لأن الله تعالى يقول: ﴿إننا هدينا السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان ٣/٧٦). . . فضل يا أمير المؤمنين كما قال الله: فرعون الذي أضل قومه ولا تخالف الله في قوله ولا تجعل من الله إلا ما رضي 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 المحدثون في دينهم ما أحدثوه أحدث الله للمسكين بكتابه ما يطلون به المحدثات ويحذرون به من المهلكات. . . فافهم أيها الأمير ما أقوله فإن ما نهي الله قليس 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 وقلده لرضي ممن عمله ثم يضيف قائلاً: «والقوم ينزعون 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 والأخذ 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 الملخص 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 اقحمت فيه
 جملاً وألفاظاً، فإن روحه العامة تضعنا أمام خطاب جديد في المعارضة، خطاب يتسلف
 ايدئولوجية الجبر الأموي فيؤكد أن أعمال الناس ليست حتماً عليهم بل هم يأتونها باختيارهم
 وبالتالي فهم مسؤولون عما سببوا. والخطاب موجه مباشرة إلى «أمير المؤمنين» صيغة ومضموناً.
 بالإضافة 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 تنتقل حركة تنويرية جعلت قضيتها الأساسية
 نشر وعي جديد بين الناس، الوعي 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 تدشين لخطاب تنويري جديد تماماً في عصر كان حقل التفكير فيه
 محاصراً بايدئولوجيات ثلاث لا عقلية، بل تعرض عن العقل إغراضاً وتلغية إلغاء:
 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 سياسية تعتمد الجدال والنقاش ومقارعة الحججة بالحجة بدل «الخروج»
 والمعارضة المسلحة أو «الرفض» التام. ولذلك كان من المفهوم جداً أن تضايق الأوساط
 الشيعية منه، خصوصاً وقد حصرت قضيتها الأساسية في مسألة واحدة هي أن الإمامة حق
 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 قبل 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»^{١٣٦}.

= ابن المرتضى في: المثبة والأمل، ملخصاً للمرسالة والخطاب فيه موجهاً إلى «الأمير» ويذكر ابن المرتضى أن
 المخاطب 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 يخدمهم، بل لقد كان صريحاً في نقله لهم، شديداً في صراحته وبيانه. تذكر المصادر أن الحجاج بنى داراً بواسطة وعندما انتهى عنها أمر بإحضار الحسن البصري لزيارتها. فلما رآها الحسن قال معلقاً: «إن الملوك ليرون لأنفسهم عزاً، وأنا لئرى فيهم كل يوم عبراً: يعمد أحدهم إلى قصر فيشيده وإلى فرش فينجده وإلى ملابس ومراكب فيحسنها ثم يحف به ذباب طمع وفراش نار وأصحاب سوء، فيقول: انظروا ما صنعت. فقد رأينا أيها المغرور، فكان ماذا يا أفسق الفاسقين؟ أما أهل السهوات فقد مقتوك وأما أهل الأرض فقد لعنوك. بيت دار الفناء وخرت دار البقاء وغررت في دار الضرور لتذل في دار الحيور». ويقول الراوي: «ثم خرج وهو يقول: إن الله سبحانه أخذ عهداً على العلماء ليئنه للناس ولا يكتُمونه». ثم يضيف نفس المصدر أن الحجاج غضب غضباً شديداً لما بلغه ما قاله الحسن فجمع أهل الشام وقال لهم: «يا أهل الشام ايشتمى عبد من عبيد البصرة وأنتم حضور فلا تنكرونها». ثم أمر بإحضاره فجاءه 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 عن أمك حتى تبلغ الخوف، وما أردت الذي سبق إلى وهمك. والأمر بيدك: العفو والعقوبة. فافعل الأولى بك وعلى الله فتوكل، وهو حسبتا ونعم الركيل». ويضيف الراوي قائلاً: «فاستحى الحجاج منه واعتذر إليه».

وتذكر رواية أخرى أن الحجاج أراد أن يتمس 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 يزال القرون الأولى قال: علمها عند رب في كتاب لا يضل رب ولا يسي». 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 كالتى وضعها الحجاج على الحسن: أيها كان على حق علي أم عثمان، وبالتالي معاوية؟ طلب ينطوي على فخ 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 ازاء خصومهم السياميين الذين لم يحملوا السلاح، والحسن البصري كان ضد «الفتن» كما ذكرنا. أما العامل الثاني فهو شخصية الحسن البصري ووزنه الديني والاجتماعي. فالسب به كان من الممكن أن يشير «الفتن»، وهذا ما كان يتجنبه 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 أخذه عنه غيلان الدمشقي. ومع أن كتب الفرق تقدم هاتين الشخصيتين كزعيمي فرقة من الفرق «الضالة» فإن رجال الحديث يعترفون بالعدالة لـ «القدرية» ويتقنون 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 لجماعة منهم. وقال أحمد بن حنبل لو تركنا الرواية عن القدرية لتركنا أكثر أهل البصرة^(٢٥). ويصف الذهبي معبد الجهني بأنه: «تابعي صدوق» ويقول عنه إنه رحل إلى الحجاز وأقام في المدينة فآثر في علمائها 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 ٨٠ هـ. هناك شخصية أخرى تذكرها بعض المصادر، ولكن دون تفاصيل كافية، ويتعلق الأمر بعمرو 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 تعزل» ففضل أن يعزل الخلافة، واستدعى أهله بني أمية وغيرهم من وجوه الناس فخطب فيهم قائلاً: «إنا قد بلينا بكم وإبليس بنا، وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق، فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتيناً يعمله. ثم تقلده أبي، ولقد كان غير خليل به فركب رده واستحسن خطاه. لا أحب أن ألقى الله ببعانكم، فشأنكم وأمركم رده من شتم. فوالله لئن كانت الخلافة مغنياً لقد أصبنا منها وإن كانت شراً فعسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها»، ثم طلب منهم أن يختاروا من شأؤوا مكانه، واعتزل الناس ومات بعد أربعين يوماً. ويقال إن بني أمية وثبوا على عمرو المقصوص وقالوا له: «أنت أهدته وعلته، ثم دفنوه حياً». وقيل إن معاوية الثاني قد قتل هو الآخر مسموماً، وقيل طعن^(٢٦).

على أن أهم شخصية من القدرين الأوائل هو غيلان الدمشقي (مولى لبني مروان) وتنسب 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، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧١)، ج ٢،

ص ٤٤٢.

(٢٦) محمد بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ (طبعة فرنسا، ١٩١٦)، ج ٦، ص ١٧، وأبو الحسين

علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد عبيد الحميد، ط ٤، ج

في (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٢، ص ٨٣.

عمر بن عبد العزيز قد قرره واستمع إلى مواعظه واعتمد عليه في تنفيذ بعض اصلاحاته . أما علاقته بهشام بن عبد الملك فكانت متقلبة . ولم يكف غيلان بمحاربة ايدولوجيا الجبر بالفكر وحسب بل إنه عمل على التحريض على الثورة في أرمينيا 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 السياسة في ذلك الوقت : قضايا «القبيلة» (= الشرعية القرشية للخلافة) ومساائل «الغنيمة» (= السياسة المالية الأموية) وأمور «العقيدة» (= القدر، الإيمان) . فيخصوص آرائه في الخلافة نقل عنه أنه كان يقول : «إنها تصلح في غير قريش، وكل من كان قانياً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها، وإنها لا تثبت إلا بإجماع الأمة»^(٢٨) . وهذا موقف متميز جداً : فهو يعارض الأمويين الذين يحصرون الخلافة في قريش وحدها، ويخالف الشيعة الذين يجعلونها في علي وذريته فقط، ويختلف مع الخوارج لاشتراطه «الاجماع» . ومعلوم أن الخوارج لا يعترفون بـ «الاجماع» بل يضعون جميع مخالفهم 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 السياسة المالية الأموية فلقد كانت من الجذرية 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 مصادرتة ، فأخذ يبتغ في الناس : «تعالوا إلى متاع الخوة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف في الرسول أمته بغير ستة وسيرته . . . من يعذروني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أئمة الهدى . . . وهذا متاعهم ، والناس يتوتون جوعاً» . وتقول الرواية إن هشام بن عبد الملك ، الذي لم يكن قد أصبح خليفة بعد ، مر به فسمع ذلك فقال : «إن هذا يعيني ويعيب آبائي ، والله إن ظفرت به لأقطعن 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 ، المنية 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 يحظه، وبما ورد فيها قوله: «أبصرت يا عمر وما كدت ونظرت وما كدت... ولن نجد داعياً بقول: تمالوا إلى النار. إذن لا يتبعه أحد. لكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله. فهل وجدت با 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 والتظلم، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب 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 المهزم فيها. وتلك روايات وأخبار مصنوعة لا تحتاج إلى ذكر أو تنفيذ.

وكما واجه غيلان أيديولوجيا الجبر الأموي واجه كذلك أيديولوجيا التكفير التي حمل الخوارج لواءها. وهكذا نجده 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: «الغيلانية، أصحاب غيلان، يزعمون أن الإيمان - هو - المعرفة بالله الثانية^(٣٣) والمحبة والخضوع والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله سبحانه وتعالى»، وانهم كانوا يقولون إن الحصلة الواحدة لا يقال لها إيمان ولا بعض إيمان إذا انفردت، بل الإيمان اجتماع 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 اسحق بن النديم، الفهرست، تحقيق غوستاف فلوجل، روائع التراث العربي ١

(بيروت: مكتبة خياط، ١٩٦٤)، ص ١١٧.

(٣٢) ابن المرتضى، نفس المرجع، ص ١٦.

(٣٣) المعرفة الأولى في اصطلاح المتكلمين من السامية 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 ضدهم. وكان لا بد لغيلان الدمشقي، وهو يقف موقفاً معارضاً للأمويين والخواارج معاً، من إيجاد تعريف لـ «الإيمان» يحرره من أيديولوجيا الجبر وأيديولوجيا 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 لهما. وهكذا فإذا كان هذا التعريف لا يشترط «العمل» كمقوم 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 خلفاء عموماً، ولا معاوية ولا أي أحد مهما كان، يتمتع بـ «امتياز» خاص عند الله. الناس سواء عنده. فإذا كان قد كتب على «الخلفاء» أنهم لن يدخلوا النار رغم ما قد يقترفونه من محرمات فإنه لا بد أن يفعل ذلك مع كل من يأتي بتلك المحرمات والنتيجة أنه لن يكون هناك عقاب، وهذا مخالف لما يقرره 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 الإجماع. فالمجرم 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 تسييس المتعالي كرد على التعالي بالسياسة. وستوضح هذه المسألة في الفقرة التالية.

- ٦ -

وإلى جانب أولئك المعروفين باسم «القدرين» 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 الأيديولوجية، التي تمعن في تفريق «الخصم» وإطلاق ألقاب سيئة السمعة عليه (مرجئة، جبرية...)، تطمس وحدة فكر حركة التنوير التي نتحدث عنها، الوحدة التي سبب من خلال العرض لتجعلنا نكتشف في النهاية بنية نظرية تؤسس فكراً عقلانياً تنويرياً حقيقياً. أما الآن فلنساير تصنيفات مؤرخي الفرق ولنبدأ بـ «المرجئة الخالصة» أي أولئك الذين خاضوا في مسألة «الإيمان» وحدها دون أن ينخذوا 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 الإسلامية، وبالتالي فالطعن في إيمان المرء معناه إخراجه من «دار الإسلام» الشيء الذي

يعني إهدار دمه، فالقضية خطيرة إذن، والاختلاف فيها مبرر تماماً.

لنستعرض 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 والمحبة لله وتعظيمه وترك الاستكبار 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 ورسوله وبكل ما يجب في العقل فعله. وما جاز في العقل أن لا يفعل فليست المعرفة به من الإيمان»^(٣٦). وواضح أن هذه «التلويحات» و«التدقيقات» تخفي وراءها خلفيات. ذلك لأن واضع 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 «العمل» كجزء من ماهية الإيمان تبريراً لحكم الأمويين، لأنه لو كان الهدف هو هذا فلماذا تلك التدقيقات والتلويحات (= الإيمان: الإقرار بأن الله واحد، ليس كمثلته شيء، تعظيمه وترك الاستكبار عليه، ما يجب في العقل فعله، ما لا يجب في العقل فعله 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 يهدف 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، خضوعاً 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 عامية...) 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 مرن لـ «الإيمان» معناه الدفاع عنهم وعن قضيتهم.

وما 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 يضاع 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 يضر مع التوحيد سيئة. وزعموا أنه لا يدخل النار أبداً وإن ركب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر^(٣٧). ويذكر الأشعري ضمن هذا المصنف 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 الأدمي أنه اجتمع أبو حنيفة وعمرو بن أبي عثمان الشعمري 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: فأنه إن زعم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كمية غير هلته بمكان كذا. فقال: مؤمن. قال: فإن قال: اعلم أن الله قد بعث عمداً وأنه رسول، غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي. 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 الإسلامي، في الأطراف، وبالتالي فد «الأرجاء» المبني عليه أرجاء خاص ينصرف معناه إلى المسلمين الجدد و«العوام» في الأصقاع البعيدة. ولم يكن أبو حنيفة، الفقيه المشهور ليدلي بهذه 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 أرجاؤهم هذا المذهب الخبيث: إن الإيمان قول بلا عمل وإن ترك العمل لا يضر بالإيمان، بل كان أرجاؤهم أنهم كانوا يرجون لأهل الكباير الغفران، 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 المثنى، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨)، ص ١٤٦.

(٣٨) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٣٩) عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، نقلًا عن: تاريخ بغداد، ص ١٠٢.

هذا عن الذين تصنفهم كتب الفرق ضمن صنف والمرجئة الخالصة، وواضح مما تقدم أن هذا تصنيف سطحي تماماً. أما عمن تدعوهم تلك الكتب بـ «مرجئة الجبرية» والذين تحمل عليهم بشدة، فلا يمكن فهم آرائهم إلا إذا وضعت في إطارها السياسي الحقيقي. يتعلق الأمر أساساً بالجمع بين درهم والجهم بن صفوان. أما الأول فالأخبار عنه قليلة، وكل ما تذكره عنه المصادر المتوافرة لدينا أنه كان مولى (قيل لآل مروان) وأنه كان ينزل الكوفة في أول حياته ثم انتقل إلى الشام حيث اصطنعه عمه بن مروان واتخذة مؤدياً لولده مروان، وإليه ينسب هذا الأخير (تخصيراً = مروان الجمعي، 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 ١٢٤ هـ بالكوفة. وأمام هذا الفقر في أخبار الجمع بين درهم ويكتفي المؤرخون القدامى بآراء الجهم بن صفوان تلميذه ويعتبرونها على رأي واحد.

وآراء الجهم بن صفوان معروفة في الجملة، وهي تتمحور حول ثلاث مسائل: الأرجاء، «الجبر»، نفى الصفات. وهذا التصنيف هو من عمل المؤلفين في الفرق، فهم الذين ينسبون إليه القول بالأرجاء و«الجبر» كما ينسبون إليه نفى 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 الجمع بين درهم وصاحبه الجهم بن صفوان على ضوء نشاطها السياسي وتحركها في إطار المعارضة للأمويين. لقد كان الجمع بين 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 وبأن الخليفة يجب أن يعمل بكتاب الله وسنة نبيه^(٤٠). وأما الجهم بن صفوان وكان هو الآخر من الموالي فقد شغل منصب وزير للثائر الحسارث بن سريج الذي ثار على حكم بني أمية ونادى بالشورى والمساواة بين العرب والموالي ووعد بإسقاط الجزية عمن أسلم من المعجم وإشراك مقاتلتهم في العطاء فانضم إليه كثير من المسلمين من «أهل القرى»^(٤١).

أما عن آراء الجهم في الأرجاء فيقدم لنا الأشعري ملخصاً عنها يقول فيه: إن من المرجئة «من يزعمون أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله ويرسله وبجميع 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 الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية، ترجمة محمد

عبد الحادي أبو رينة وحسين مؤنس، سلسلة الألف كتاب؛ ١٣٦ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٤٤١ - ٤٧١.

وزعمت الجهمة أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجهده، وإن الإيمان لا ينقص ولا يفاضل أهله فيه، وأن الإيمان والكفر لا يكونان إلا في القلب دون غيره من الجوارح^(٢١٦). وهذا النوع من «الكلام» عندما يصدر عن شخصية معارضة للأمويين نائرة عليهم، تطالب بالشورى والمساواة، لا يمكن أن يفهم إلا على أنه يدخل في أيديولوجيا المساواة نفسها، مساواة المسلمين الجدد من العجم 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 رصوخ 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 - اعفاؤهم من الجزية. فـ «الارجاء» هنا ليس في صالح الأمويين، بل هو بالعكس نوع من الاحتجاج على سياستهم المالية.

وهذا المضمون السياسي لهذا النوع من «الارجاء» يتكامل تماماً مع ما ينسب إلى الجهم بن صفوان من القول بـ «الجبر». لقد كان الموالى «مجبزين» - 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 المجبزين. 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 التحزب المذهبي دوره في عملية البتر والتجزئة التي تعرضت لها آراء جهم. وهكذا فبينما نقرأ في البغدادي قوله: «الجهمية اتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإيجاب والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها... وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى وإنما تسب الأعمال للمخلوقين على المجاز كما يقال زالت الشمس ودارت الرحي من غير أن تكونا فاعلتين أو مستطيعتين لما وصفناهما به^(٢١٧)». وبينما يعبر الشهرستاني، الذي ينقل عن البغدادي في الغالب، عن «جبر» جهم بعبارات قريبة من تلك، تفيد المعنى نفسه، نجد الأشعري أستاذهما الذي يتقلان عنه في أحيان كثيرة، يقدم لنا صياغة أخرى لآراء جهم في هذا الموضوع فيقول: «الذي نفرد به جهم القول... أنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل وإن الناس إنما تسب إليهم أفعالهم على المجاز كما يقال: الشجرة تحركت وذار 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 مضرداً بذلك...^(٢١٨)». إن العبارات التي

(٢٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٢٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ١٩٩.

(٢٤) الأشعري، نفس المرجع، ج ١، ص ٣٣٨.

عبر بها كل من البغدادي والشهرستاني عن الجبر المنسوب إلى الجهم بن صفوان، عبارات مبتورة لا يمكن قبولها، إذ كيف يمكن أن نتصور أن جهماً الشائر على الأمويين يكرس ايدولوجية الجبر التي هي ايدولوجيتهم. 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 اضطرار وبالتالي فلا تجوز 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 الاضطرار التي هم عليها. وأما الأمويون، وهم الطرف الآخر الذي يدخل ضمن «المفكر فيه» لدى جهم، فهم غير مضطرين، يعرفون العرية والحلال والحرام... الخ وبالتالي فهم يفعلون ما يفعلون بالقدرة التي جعلها الله تحت تصرف ارادتهم واختيارهم، وإذن فهم محاسبون. 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 لآراء جهم في «الفعل» وأنواعه تركيها وتؤيدها 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 التبعوت الايدولوجية. كان جهم يقول: «لا يجوز أن يوصف الياري تعالى بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقضي تشبيهاً، فنفى 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 لايدولوجيا 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 ارتكبه من الأعمال لأن ذلك كله قد جرى «بسابق علمه». ولكي يرد جهم هذه الدعوى، ولكي يثبت للإنسان الاختيار والمسؤولية، قال إنه لا يجوز أن نصف الله بأنه يخلق الأشياء قبل وجودها، لأن ذلك يفضي 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 المماثلة 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 أفقي علمه على ما كان أم لم يكن؟ فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد. وإن لم يبق فقد تغير، والتغير 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.

وما أن التفكير المجرد يستند ذاتياً إلى نموذج «مشخص»، وما 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 يعصبوا الحكم بالقوة فإننا سنكون أمام احتمالين: إما أن علمه سيبقى كما كان عندما هاجموا 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 تتساءل: هل علم الله هذا الذي فعلوه أم لا؟ فإذا علمه فسيكون علماً مضافاً إلى علمه السابق، وهذا لا يجوز لأن علمه كامل لا يشمل 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 سنن 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 أساتذة الجعد بن 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. والفضول 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 أوامرهم، ثم يأتي بأوامر

(٤٧) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٨٧.

أخرى. وبكيفية علمة فالحوار والجدال في القرآن يجري مع مخلوقات تتغير أفعالها وتتوسع 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 خصومهم، في عصرهم أو في العصر التالي له، لم يكونوا مستعدين 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 خصومات الماضي جانِباً 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 تحيى 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 ماضينا 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 «وعيدية الخوارج» أصحاب الأيديولوجيا «التكفير». يقول البغدادي كان واصل بن عطاء «من مشايخ مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة [= أقصى فرق الخوارج وأكثرها تطرفاً]، 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 الصفرية من الخوارج [أصحاب زياد بن الأصغر] يقولون في مرتكبي الذنوب إنهم كفرة مشركون، كما قالت الأزارقة، غير أنهم خالفوا الأزارقة في الأطفال. وزعمت النجدات [أصحاب نجدة بن عامر الحنفي] من الخوارج أن صاحب الذنوب التي أجمعت الأمة على تحريمها كافر مشرك، وصاحب الذنوب الذي اختلفت الأمة فيه حكم على اجتهد أهل الفقه فيه. وعذبوا مرتكب ما لا يعلم تحريمه، بجهالة تحريمه إلى أن تقوم الحجة عليه. وكانت الإباضية من الخوارج [أصحاب عبد الله بن إباض] يقولون إن مرتكب ما فيه الوعيد مع معرفته بالله عز وجل وما جاء من عنده كافر كفران نعمه وليس بكافر كفر 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، وفقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام. وعلى هذا القول الخامس مضي سلف الأمة من الصحابة وأعلام 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 من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق منزلة بين منزلي الكفر والإيمان. فلما سمع الحسن البصري من واصل بن عطاء بدعته هذه التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده من مجلسه فاعتزل عند سارية من سواربي مسجد البصرة وانضم إليه قرينه في الضلالة [كذا] عمرو بن عبيد... فقال الناس يومئذ فيها إنها اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعها من يومئذ معتزلة»^(٤٨).

لقد أثبتنا هذا النص على طوله لأنه يقدم لنا أكثر الروايات قريناً إلى الحقيقة والواقع، فيما نعتقد، عن ظهور فرقة المعتزلة، من جهة ولأنه من جهة أخرى يقدم لنا الإطار السياسي والأيديولوجي الذي ظهرت فيه فكرة «المنزلة بين المنزلتين» التي كانت المنطلق الذي قام عليه فكر مدرسة المعتزلة. وإذا كان الحسن البصري قد قاوم «الجبر» 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 ورسله... 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 وخفيفة: «مؤمن عاص إن شاء الله غفر له»، ولكنه ينطوي في ذات الوقت على نوع من التساهل في مسألة الوعد والوعيد. ذلك أنه إذا كان الله سيغفر للمؤمن العاصي فمعنى هذا أنه سيخلف وعيده، علماً بأن الله توعد مرتكبي الكبائر بالعقاب الشديد. ومثل ذلك يقال بالنسبة لوعده أصحاب الحسنات بالثواب. والتساهل في الوعد والوعيد، يؤدي حتماً إلى تزكية ادعاء الخلفاء الأمويين بأنهم لا يجري عليهم حساب ولا عقاب... الخ. وهكذا نعود إلى وضعية: إما... وإما: إما أيديولوجية التكفير، وإما أيديولوجية الجبر 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. وشرح الشهرستاني وجهة نظر واصل هذه فيقول: «وروجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال 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 حالدين 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 فتحكمه حكم الكافر. وإذا عرفنا أن استراتيجية «القلديين» 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، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٩٧ - ٩٨.

(٤٩) الشهرستاني، نفس المرجع، ج ١، ص ٤٨.

الأمويين عن سياستهم وسلوك سيامة الشورى والمساواة . . الخ التي ينادي بها القديريون .
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، وبدلاً من تخطئة معاوية وأصحابه بالذات أو علي
وأصحابه بالذات، وبدلاً من القول بـ «الارضاء» الذي يقضي بتعليق الحكم وتفويض المسألة
إلى الله، الشيء الذي ينطوي على تأييد ضمني للأمويين، بدلاً من ذلك كله قال واصل في
الفرقيين من أصحاب الجمل وأصحاب صفين أن أحدهما غطى، لا بعينه، وكذلك قوله في عثمان وفاتليه
وخاذليه . قال: إن أحد الفرقيين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق لا محالة، لكن لا بعينه .
ومعنى ذلك أن ملايسات الفتنة التي حصلت زمن عثمان، والحرب التي جرت بين علي وطلحة
والزبير ثم بين علي ومعاوية ملايسات معقدة، يصعب إن لم يكن يستحيل تبين الخطأ من
الصواب فيها خصوصاً والروايات متناقضة . . الخ، ولكن الواقع لا يرتفع: لقد تقاتل
هؤلاء وتسبوا في قتل المسلمين، فالخطأ ثابت إذن . وبما أنه لا يمكن تحديد المخطيء بعينه فإن
الطرفين معاً سيبقيان محل شبهة وغممة . والنتيجة المترتبة على هذا «إن أقل درجات الفرقيين إلا
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 بأسقية «العقل» على «النقل» .

وكما «تكلم» واصل بن عطاء في مسألة «مرتكب الكبيرة» من منظور إثبات المسؤولية
فعل 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 المجازي 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] واستدل بآيات على هذه الكلمات»^(٥١) . وكما «تكلم» واصل في «القدر» ضد
ايدولوجيا الجبر الأموي «تكلم» كذلك في «الصفات» في الإطار نفسه والهدف ذاته . قال إن
الله لا يوصف بالعلم 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 ميثولوجيا 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 فساظر أصحابها وألف في الرد عليهم كتاباً بعنوان الألف مسألة في الرد على المانوية، ويبدو أنه كان كتاباً ضخماً إذ كان الجزء الأول منه يشمل على «نيف وثلاثين مسألة»^(٥٢).

وهكذا نرى أن واصل بن عطاء، مؤسس فرقة المعتزلة، قد «تكلم» سياسياً في جميع القضايا الدينية التي أثرت في عصره وحدد فيها وجهة نظر خاصة، تنفرع 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) والمنزلة بين المنزلتين (مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً، هو في حكم الكافر ما لم يتب. 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 نتحدث 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 تضمّر لهم شراً التحقوا بصفوف الثائرين - من غير الخوارج - رافعين لواء المطالبة بالعدل والتنزية. إن مصادر عديدة تفيد أن القدرة من أهل الشام والعراق كانوا يهاجمون سياسة بني أمية ويجهرون بمفاسدها جهراً، متهمين لهم بالظلم والعدوان والتصرف في أموال المسلمين حسب هواهم، وأنهم كانوا يناهضون نظريتهم في الخلافة واصفين لهم بالتسلط والطغيان على الناس، وأنهم كانوا يريدون إسقاط دولتهم ويسعون إلى ذلك ما استطاعوا إليه سبيلاً، حيناً يزلون 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 يضموا 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 ١٢٦هـ. وكان يذهب إلى قول المعتزلة وما يذهبون إليه من الأصول الخمسة^(٥٤)، كما استطاع هؤلاء أن يفتروا الطوق القبلي اختراقاً، فاعتنقت مذهبهم بطون من القبائل الربعية واليهانية والشامية التي كانت ساحطة على الخلفاء الأمويين المتأخرين الذين كانوا قد أبعدوها عن السلطة محاباة للقيسية. كما تغلغل رجال حركة التنوير هذه في صفوف موالي القبائل الشامية وبين أهل «المرزة» و«داريا» 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: «أيها الناس، والله ما خرجت أشراً ولا بطراً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك... ولكنني خرجت غضباً لله ورسوله ودينه داعياً إلى الله وستة نبيه (ص) لما هدمت معالم الهدى وأطفىء نور أهل التصوى وظهر الجبار العنيد (الوليد بن يزيد) المستحل لكل حرمة الراكب لكل بدعة. وأنه لا ين عمي في النسب وكفي في الحسب... أيها الناس إن لكم علي أن لا أضع حجراً على حجراً، ولا لينة على لينة، ولا أكره يوماً [أحفره] ولا أكثر مالأً ولا أعطي زوجاً ولا ولداً، ولا أنقله من بلدة إلى بلدة حتى أسد فقر ذلك البلد وخصاصة أهله بما يعينهم، فإن فضل نقلته إلى البلد الذي يليه من هو أحوج إليه (= على خلاف ما كان عليه الأمر من قبل إذ كانت الأموال تنقل من الأطراف إلى المركز) ولا أجركم في بعوثكم [= لا يقيهم مجتدين في الأصصاع البعيدة كمنفيين هناك] فافتنكم وافتن أهليكم، ولا أغلق بابي دونكم فياكل قلوبكم ضعيفكم، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما يجلبهم به عن بلادكم وانقطع به نسلهم، وإن لكم أعطياتكم عندي في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر [كانت الأعطيات، الأجور، والأرزاق المؤتة، تتأخر 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 تخلموني، إلا أن نستبيوني، 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 أمانا إلى الحارث بن سريج جاء فيه: «أما بعد، فإننا غضبنا لله أن عطلت حدوده وبلغ بعباده كل مبلغ وسفكت الدماء بتغير 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 وأعراننا»^(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 الادريسية 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 الادريسية . والعلاقة بين الزيدية والحسينيين علاقة متينة كما أشرنا إلى ذلك قبل . أضف إلى ذلك تأثر المذهب الإباضي بشمال افريقيا بوجهة نظر المعتزلة في مجمل المسائل العقديّة^(٥٩) ، مما يدل على مدى انتشار الفكر المعتزلي في شمال افريقيا 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 معربين ولم يكن من الممكن أن يتشر 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 البياتية ويشهر بأعمال الولاة الأمويين وظلمهم . يحكى

(٥٨) نلليته ، في : عبد الرحمن بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية (القاهرة : دار النهضة المصرية ، ١٩٦٥) ، ص ١٩٦ .

(٥٩) نفس المرجع ، ص ١٩٦ .

(٦٠) الأصبهاني ، مقاتل الطالبين ، ص ٢٤٤ .

عنه أنه مر ذات يوم بالوالي يقطع يد سارق فقال قولته المشهورة «سارق السريرة يقطع سارق العلانية». 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 استئالة عمرو بن عبيد واستلحاقه بجهاز الدولة، فرفض. وفي هذا الصدد يروي أن عمرو بن عبد وعظ أبا جعفر المنصور، وهو خليفة، واشتد عليه فقال له المنصور: «فيا أمتع، قد قلت لك: خاتمي في يدك، فتعال وأصحابك فاكفني. قال عمرو ادعنا بعدلك تسخ لك أنفسنا بعونك. بيايك ألف مظلمة أردد منها شيئاً تعلم أنك صادق»، وفي رواية أخرى قال له المنصور: «أعني بأصحابك يا أبا عبيد» فأجابته: «ارفع علم الحق بينك أهله»^(٦١). وقد توفي عمرو بن عبيد زمن أبي جعفر المنصور سنة ١٤٤هـ وكان مولى لهبي نعيم.

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 قاموا إيديولوجيا الجبر وإيديولوجيا التكفير وميشولوجيا الإمامة والتيارات المانوية والغنوصية، فكانوا بذلك رجال تنوير حقيقيين. وإذا كان لكل ثورة كبرى انتليجنسيا خاصة بها، أي مفكرون متورون يعملون مشروعها ويشرون به، فإنه يمكن القول بدون تردد إن رجال حركة التنوير هذه هم المهدون 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 إيديولوجيا تنويرية عقلانية تؤكد الحرية والاختيار والمسؤولية والجزاء.

وكما هو شأن الانتليجنسيا 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 عبيد ربه، العقد الفريد، ج ٣، ص ٩٩، والمعزدي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،

ج ٢، ص ٣١٣.

الفصل العاشر

الإيديولوجيا 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 اعتمدناه حتى الآن بل يفرض علينا، أكثر من ذلك، إدخال مفاهيم جديدة في هذا الجهاز، مفاهيم تكمله وتمنحه القدرة 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 سنرتكب 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 نقاباتها وفي جندها... لتؤكد بذلك طابعها العربي، أو على الأقل تخفف من المبالغات التي تلغى 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 (عمّان: مكتبة المحتسب، [د.ت.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. ف«القبيلة» لم تعد تعني اليانبة أو المضربة وحدهما ولا العرب أو العجم، أحدهما ضد الآخر، بل لقد أضحت مضمونها يتحدد بـ«الأخر»: الدولة الأموية. إن جميع القوى المعارضة للأمويين من العرب والعجم، من الفقراء والأغنياء كانت تشكل، موضوعياً وذاتياً، «القبيلة» المناهضة للأمويين. وكذلك الشأن بالنسبة لـ«الغنيمة» إذ لم تعد تعني مجرد التوزيع «العادل» للقيء والعطاء 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 اعفأؤهم من ضريبة الخراج واعتبار أراضيهم هذه أراضي العشر. وهكذا أصبحت «الغنيمة» تعني المصلحة الاقتصادية لكل فئة من الفئات التي تضررت من السياسة 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 القرشبية (الأئمة 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 لمصر المجتمع يجعل من الأمراء والجنود أي المجتمع السياسي كما كان يومئذ (= الدولة) فريقاً، ومن العلماء والرعية أو المجتمع المدني (= القوى المعارضة) فريقاً آخر. وبنادلاع الثورة العباسية وتشكل والكتلة 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 نجعل 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 يتوجه مفهوم «القبيلة» بمفرده وبالشكل الذي وظفناه به من قبل. إنه لا بد إذن من إعادة بناء هذا المفهوم.

والواقع أن العصر العباسي والحصور 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 ستبرز 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 تنتظمها بيتان: 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 وثبته تخايله ومرجعياته.

ليس ثمة شك في أن لفظي «خاصة» و«عامة» قد استعملوا 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، وقدخلان، كلاً على حدة، وعبر قنوات مختلفة، في علاقة مع منزلة قمة الهرم الاجتماعي: الخليفة (أو «الأمير» بكيفية عامة: السلطان، السوالي...). 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» مكشوف 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 ومتميزة: 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 ثلاث منازل 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 العشيرة... 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 وعامة، هناك فقط شيخ القبيلة وفرسانها وهم أبناؤها. . .

بدأ مجتمع «القبيلة» العربية يتصدع مع ظهور الإسلام. فمذ المرحلة المكية من الدعوة المحمدية بدأ يتكون هرم اجتماعي جديد، على قمة 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 «العامة». فالصحابة لم يكونوا «خاصة» في مقابل «العامة» وإنما كانوا «صحابة» لأنهم أوائل المسلمين كان لهم دور في خدمة الإسلام أكثر من غيرهم. وبقي هذا المصطلح يعبر عن واقع اجتماعي سياسي ديني. فهـ«الصحابة» على عهد الخلفاء الراشدين كانوا هم «أهل السابقة والصحة» 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 وتطل برأسها عندما تحدث مناسبة توقوفها أو تستقرها فإن أساس التصنيف الرسمي في مجتمع دولة المدينة كان يتجاوز التصنيفات القبلية (مهاجرون، أنصار، السابقون الأولون، أهل الثوري... الخ)، ومن هنا كان «الأمراء والعلماء» فريقاً واحداً اما مع قيام الدولة الأموية فقد انفصل الأمراء عن العلماء وأصبح الأمراء والجند (المكون من قبائل مجتدة) فريقاً يتجسم فيه المجتمع السياسي للدولة وكان الخليفة الأموي يحتل مكان شيخ القبيلة، وكانت خاصته تتكون أساساً من شيوخ القبائل صاحبة الدولة. وبالتالي فهي «أهل الخليفة» وهي تتحدد بالقرب منه والقربة معه وليس بالتقابل مع «العامة» إذ لم يكن كل من يقع خارج تلك الخاصة محسوباً من «العامة».

إن بروز «الخاصة» كقوة متميزة يقتضي وجود «عامة» كقطاع عريض من المجتمع يضم، على العموم، كل من يعيش على عمل يمارسه، خاصة الأعمال المهنية من فلاحية وحرف وغيرها وهذا لا يقوم، في العادة، إلا في مجتمع «المدينة» (= في مقابل القبيلة)، وقد بدأت «العامة» 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 المنظمات 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 الآفاق 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 نخابيلها 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 فيما 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، إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني...»^(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 والعامة ويسمع من الكلام أعنفه لهجة من «الاعراب» 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«الغنيمة» و«العقيدة». وقد عبر معاوية عن ذلك بقوله في خطبته بالمدينة:

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ط ٢، ٨ ج (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج ٢، ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

«فإن لم تجدون خيركم فإذن خير لكم ولاية»^(١). ومع أن الخلفاء الأمويين كانوا يلقبون بالقباب فخمه 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 يجعلونها 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 الإمامة في العهد الأموي عن «الإمام» حاضرة في سماء «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 نزع الطابع الشعبي عنها واحلال الطابع السني محلّه. 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 يقعون بحكم مبدأ «إنزال الناس منازلهم» داخل منزلة «الخاصة» وفي مقدمتها، فلقد كان على الخليفة العباسي أن يثبت تفوق منزلته عن منزلة العلويين مناصبه، كان عليه أن يلتمس الشرعية ليس فقط لسلطته كـ «حاكم» بل أيضاً لاستحقاقه الخلافة أمام بني عمومته العلويين الذين كانوا السباقين إلى المطالبة بها وقد قدموا من أجلها توضيحات جسيمة وتعرضوا في سبيلها للمأس لم تكن مأساة 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 الامتثال 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، تتحدد بـ «القبيلة» و«العقيدة» معاً. لقد اختير أبو بكر على أساس أن «العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش» من جهة وأنه 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 «العقيدة» أنهم أحق بالخلافة من بني عمومتهم العلويين. وهذا ما فعله الأوائل منهم. وما 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، فمنافسوه 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 (١٣٢ - ١٣٩هـ) فلقد كان على أخيه، وبني اليماني، أبي جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨هـ) أن يواصل عملية التأسيس. ولذلك كان خطاب «الشرعية» حاضراً، بل مهيمناً في خطبها ورسائلها. وهكذا نقرأ في أول خطبة لأبي العباس السفاح بعد مبايعته قوله: «الحمد لله الذي اصطفى الإسلام لنفسه تكريماً، وشرفه وعظمه، واختاره لنا وأبيه بنا وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقوام به... والزنا كلمة التقوى وجعلنا أحق بها وأهلها، ومحضنا برحم رسول الله (ص) وقربته، وأنشأنا من آياته واثبتنا من شجرته واشتقنا من نبته» ثم يواصل خطاب «الشرعية» «القراية» ويطلب السند لها من القرآن فيقول: «ورضعنا [الله] من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يتل عليهم، فقال عز من قائل فيما أنزل من محكم القرآن: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيَلْغِبَ عَنْكُمْ الْجَنَّةَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُظَاهِرَ لَكُمْ لِيُظَاهِرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب ٣٣ / ٣٣)، وقال ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى ٢٣ / ٤٢) وقال ﴿وَأَنْزَلْنَا عُيُودًا لِلَّذِينَ إِيمَانُ بِاللَّهِ يَوْمَ تَبَايَعُوا عَلَى الْإِسْلَامِ فَهُمْ يَأْمُرُونَ بِالْعَدْلِ وَالنُّهْيِ وَالْكَرَمِ وَالْحُسْنِ وَإِنْ تُبْذَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَأَقْبَلُوهَا بِمَنِّ اللَّهِ وَعَدْلِهِ هُوَ الَّذِي يُضَيِّقُ لِلْمَنِّ وَالْحُسْنِ﴾ (الحشر ٥٩ / ٧) وقال: ﴿وَاصْلُوا إِنَّمَا مَا فَتَنَّمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لَهُ حِسْماً وَدَلِيلًا وَإِنَّ اللَّهَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال ٤١ / ٨) فأعلمهم جل ثناؤه فضلنا ولوجب عليهم حفاً ومودقنا وأجزل من الفية والغنمة نصيبنا تكريماً لنا وقضلاً علينا... ٤.

واضح أننا هنا أمام خطاب جديد تماماً يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة»، بين القراية من النبي (ص) وبين «الارافة» الالهية التي أذهبت الرجس عن أهل البيت وطهرتهم تطهيراً وقضت بتخصيص عشيرة النبي ونوحي قرياه بتصيب من الفية والغنمة ليس لغيرهم. يبقى بعد هذا أن نتساءل: ولماذا بنو العباس دون العلويين من أهل البيت؟ ويجب أبو العباس السفاح في الخطبة نفسها ومباشرة بعد الفقرة السابقة، فيقول: «وزعمت البنية [= أنصار العلويين] الضلال إن غيرنا [= العلويين] أحق بالرياسة والسياسة والخلافة منا، فشاعت وجوههم: بسم ولم أيها الناس؟ وما هدنى الله الناس بعد ضلالهم... 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 الميبح» 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 لم ولد (= أمة في الأصل) بينما كانت له هو عربية حرة.

(٥) الطبري، نفس المرجع، ج ٤، ص ٣٤٦.

السند من الإرادة الإلهية: 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 وضع 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 ١٤٤ هـ 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 بابعتم غيرنا لم تبايعوا من هو خير منا. وإن أهل بيتي هؤلاء من ولد علي بن أبي طالب تركناهم، والله الذي لا إله إلا هو، والخلافة فلم تعرض لهم فيها بقليل ولا كثير، فقام فيهم علي بن أبي طالب فتلطح وحكم عليه الحكمين فافترقت عنه الأمة واختلفت عليه الكلمة ووثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه ووطناته وثغاته فقتلوه...» وهكذا يعرض أبو جعفر المنصور لفشل العلويين في استعادة الخلافة فيشير إلى محاولة الحسن والحسين وزيد بن علي بن الحسن وتمكن الأمويين منهم ثم يخاطب أهل خراسان قائلاً: «... حتى ابتعثكم الله لنا شيعة وأنصاراً فاعبى شرفنا وعزنا بكم، أهل خراسان، ودفع بحقكم أهل الباطل وأظهر حقنا وأصار إلينا ميراثنا من نينا، فخر الحق مقره وأظهر مناره واعز أنصاره»^(٦).

خطاب جديد يجمع بين «القبيلة» و«العقيدة» على مختلف الأصعدة، فيدمج الأولى في الثانية بتوسط «الإرادة الإلهية»: القرابة من النبي تزكيتها إرادة الله بتطهير أهل البيت من الرجس وتخصيصهم بنصيب من الفيء والغنime ليس لغيرهم. واستحقاق بني العباس الخلافة دون الطرف الآخر من أهل البيت جاء على يد أهل خراسان الذين ابتعثهم الله لهم ليقتلوا - فقط - إرادة 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 وايداعهم السجن في الكوفة، أقول عندما خرج محمد النفس الزكية بسبب ذلك وأعلن خلع العباسيين كتب إليه أبو جعفر المنصور رسالة يعطيه فيها الأمان ويغده بإجزال العطاء إن هو رجع وتاب. فرد عليه محمد النفس الزكية قائلاً: «وأنا أعرض عليك من الأمان مثل الذي عرضت علي، فإن الحق حقا وإنما ادعيت هذا الأمر بنا... وإن أبانا حلياً كان الوصي وكان الإمام وكيف ورثتم ولايته وولده أحياء... إن الله اختارنا واختار لنا فولدنا 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 فإذا جل فخر بك براية النساء لتضل به الجفأة والغرغاء، ولم يجعل الله النساء كالعمومة 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 ٤٣١.

أحد رجالكم» (الشعراء ٢٦ / ٢٢٧)، ولكنكم بنو ابته، وإنما لقراءة غريبة، ولكنها لا تجوز الميراث ولا تورث الولاية ولا تجوز لها الإمامة فكيف تورث جاهاً^(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 تكتفي بأخذ نصيبها المقرر لها كفرض، وأراد الله أن يفشل علي وبنوه في محاولاتهم استعادة حق أهل البيت وأن يتجه بنو العباس في ذلك إذ هيأ 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 وظفوا فكرة الجبر ليبرروا استيلاءهم على السلطة أولاً ثم ليتهربوا من المسؤولية ثانياً فنسبوا أعمالهم 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 يتصرف 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 وتسنيده، وأنا خازنه على فيه، أصعل بمشيئته وأقسمه بإرادته وأعطيته بإذنه. قد جعلني الله قتيلاً إن شاء أن يفتحنى لأعطياتكم وقسم لربكم وأرزاقكم تصحني، وإن شاء أن يفتلني أفتلني. فارتعّبوا إلى الله أيها الناس وسلوه في هذا اليوم الشريف... أن يوفقني للصواب ويسدقني للرشاد ويلهمني الرفقة بكم والإحسان إليكم ويفتحني لأعطياتكم وقسم أرزاقكم بالعدل عليكم انه سميع عليم»^(٩).

الخليفة «سلطان الله في أرضه» والسلطان هو القوة، إذن الخليفة هو القوة المنفذة عن الله، وهو ليس مجبراً بل يتصرف بإرادة حرة، وبما أن إرادته من إرادة الله، فإن حرية إرادته تمكس حرية إرادة الله وتجسمها بين عباده. فمن أراد شيئاً من الخليفة فليدع الله.

لم يكن من الممكن ولا من المقبول أن يعتمد العباسيون الجبر الأموي، وهم الذين عاشوا وعملوا في كتف 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 لمنطق الدولة. ومنطق الدولة يومئذ لم يكن يتحمل مبدأ مسؤولية الحاكم، ولذلك

(٨) نفس المرجع، ج ٤، ص ٤٣٢. واضح أن أبا جعفر المنصور يستند هنا إلى قانون الإرث كما حددته الشريعة الإسلامية. لقد مات الرسول والعباس عمه على قيد الحياة فهو أولى بوراثة من علي ابن عمه. وأما فاطمة ابته فتأخذ فرضها فقط ولا تجوز الميراث كله.

(٩) نفس المرجع، ج ٤، ص ٥٣٣.

عمد أبو جعفر المتصور إلى إعفاء نفسه من المسؤولية بجعل إرادته تعبيراً وتنفيذاً 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 المتقولة 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 السيادة 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 «الأداب السلطانية».

- ٣ -

ورد في كتاب «التاج» المنسوب للجاحظ في مقدمة الحديث عن مراتب الندماء والمغنين لدى ملك الفرس ما نصه: «ولتبدأ بملوك العجم [= الفرس] إذ كانوا هم الأول في ذلك، وندمهم أخذنا قوائم الملك والملكة وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية والزام كل طبقة حظها والاقتصار على جديلتها [= شاكلتها]»^(١٠).

والحق أن الايديولوجيا السلطانية في الثقافة العربية متقولة، في معظمها، عن الأدبيات السلطانية الفارسية. وهنا نجد أنفسنا أمام مسألة على جانب كبير من الأهمية: مسألة نقل ايديولوجيا معينة تبعت 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 نقل نحن العرب ايديولوجيا الطبقات الاجتماعية في أوروبا الحديثة والمعاصرة (الليبرالية، الاشتراكية، الماركسية) لنجعلها تعبر عن مطامع الطبقات عندنا.

(١٠) كتاب التاج، المنسوب للجاحظ يشك كثير من الباحثين في نسبه إليه. ونحن لا نجد لا في الاتجاه السائد في الكتاب ولا في حديثه ومجلداته ما يبرر هذا الشك، هذا ونعتمد هنا عن الطبعة التي حققها فوزي عطوي ونشرها بعنوان: كتاب التاج في أملاك 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 السني 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 والعامية. وإذا أضفنا إلى هذا أن المجتمع الفارسي ودولته السلطانية قد «اندجما» في المجتمع العربي ودولته أدركنا كيف أن عملية النقل الأيديولوجي التي نحن بصددتها كانت بالفعل ممكنة إذ لم نقل ضرورة. أما في عالمنا المعاصر فالأوضاع العامة في الوطن العربي تتطور في اتجاه النموذج الأوروبي (مجتمع «الطبقات» بالمعنى الحديث للكلمة: 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 ننقل ونندمج 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 تتسم 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 المزدوج 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» للهرم الاجتماعي بعناصرها الثلاثة (الخليفة، الخاصة، العامة)، فإنها قد عملت في ذات الوقت على تكريس هذه البنية والتنظير لها بالصورة التي نخدم مصالح الفئة التي تتجها 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 تتحلق حول «الأمير» وتقوم على خدمته وتعيش من عطائه ومن الجاه الذي تستفيد منه، فإنها قد اتجهت بايديولوجيتها الاتجاه الذي يعكس وضعيتها هذه ويخدمها. من أجل هذا كانت الأيديولوجيا السلطانية الأيديولوجيا من أجل «الأمير» ولقائده «الخاصة». أما «الأخرى» في هذه الأيديولوجيا فهو الطرف الثالث: «العامة». كان ذلك هو دور الأدبيات السلطانية الفارسية ومضمونها الاجتماعي، ومستمحل 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 المغربية 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 «الأيديولوجيا 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 للأمراء 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 تناوله الفيلسوف السياسية عند اليونان بعنوان «سياسة النفس» أو تديرها، والأدب الكبير وتناول فيه «سياسة المدينة» (= الدولة) في اصطلاح الفيلسوف السياسية اليونانية. ولا يتجه ابن المقفع بالخطاب في الرسالتين المذكورتين إلى الناس كافة بل إلى من نسميهم اليوم بـ «رجال الدولة»، وخدمهم دون غيرهم. إنه يخاطب الكتاب والولاة، وبكيفية عامة تلك الشريحة من «الخاصة» التي تخدم «الأمير» بصورة مباشرة، فيبين 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 تتعامل 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 وندماؤه. فالرسالة إذن تنقل رأياً 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 بتحليل 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 انقياض وانحياز وتحفظ في كل كلمة وخطوة، وطبقة من الخاصة يخلع عندهم لباس التشدد ويلبس لباس الانسة واللفظ والبدلة والمفاوضة. ولا يدخل في هذه الطبقة إلا واحد من ألف، كلهم ذو فضل في الرأي وثقة في المودة وأمانة في السر ووفاء بالخاء»^(١٧).

وما يجب أن يلفت نظرنا في هذه «النصيحة» التي يقدمها ابن المقفع لـ «العاقل»، وهو

(١٧) 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 كرر ابن المقفع نفس الفكرة في: الأدب الكبير، ص ١٥٣.

هنا ذلك الذي يشتغل به «عقله» كاتباً للأمير والذي هو من خاصة الخاصة، هو هذا الإلحاح على ضرورة التمييز بين طبقتين ومعاملة كل منهما على أساس وضعها الاجتماعي: الانقياض والانحجاز مع «العامة»، والانبساط والتودد مع «الخاصة». وإذا كان ابن المقفع لا يتحدثنا هنا عن السلوك الذي يجب أن يلتزمه هذا «العاقل» مع السلطان فلأنه يتحدث هنا، في هذا النص، في إطار الأدب الصغير بينما ينتمي الكلام عن كيفية السلوك مع السلطان إلى ميدان الأدب الكبير. وفي هذا المجال الأخير يزود ابن المقفع قارئه «العاقل» هذا بنصائح كثيرة منها «لا تكونن صحتك للملوك إلا بعد رياضة منك بنفسك على طاعتهم في المكروه عندك، وموافقهم فيما مخالفك، وتقدير الأمور على أهوائهم دون هواك، وعمل ألا تكتمهم سررك ولا تستطلع ما كتموه، وتغني ما أطلعوك عليه عن الناس كلهم حتى تحمي نفسك الحديث به، وعلى الاجتهاد في رضاهم والتلطف لحاجتهم والتشبيب لحجتهم والتصديق لمقالتهم والتزيين لرأيهم وعلى قلة الاستباحت لما فعلوا إذا أسأوا، وترك الاتحال لما فعلوا إذا أحسنوا، وكثرة النشر لمحاسنهم، وحسن الستر لمساوئهم، والمقاربة لمن قاربوا وإن كانوا بعداء، والمباعدة لمن باعدوا وإن كانوا أقباء، والاهتمام بأمرهم وإن لم يهتموا به، والحفظ له وإن ضيعوه والذكر له وإن نسوه، والتخفيف عنهم من مؤونتك، والاحتياط لهم كل مؤونة، والرضا منهم بالعفو، وقلة الرضا من نفسك لهم بالمجهود»^(١٣).

«الأدب السلطانية»، إذن، قوامها ثلاثة أنماط من السلوك يؤسسها جميعاً مبدأ «انزال الناس منازلهم»: الترفع على «العامة» والنزول منها، الانبساط مع «الخاصة» وبناء المعاملة معها على المجاملة والتودد، الإنصياع التام لـ «السلطان» والسير على طاعته وتقدير الأمور على هواه... الخ. وهذه الأنماط الثلاثة من «الأدب» تعكس ليس فقط الطابع الطبقيلي الأرستقراطي لفئات «الخاصة» بل تعبر أيضاً عن الوظيفة التي تعطىها هذه الشريحة الاجتماعية لنفسها والتي تبرر وضعها كمرتلة بين المترئين: منزلة الأمير الذي يجب أن يطاع ومنزلة «العامة» التي يجب أن تطيع. مهمة «الخاصة» إذن، هي حمل «العامة» على طاعة الأمير. إنها تقوم بالسلح الذي تمتلكه، سلاح الكلمة و«العلم» - الأيديولوجيا - 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 يخالطه شك أن عامة فظ لم تصلح من قبل أنفسها، وأنها لم يأتمن الصلاح إلا من قبل أئمتها. وذلك أن عدد الناس [= أغليتهم] في ضقتهم وجهالم الذين لا يستفتون برأي أنفسهم ولا يحملون العلم ولا يتقدمون في الأمور، فإذا جعل الله فيهم خواص من أهل الدين والعقول، ينظرون إليهم ويسمعون منهم، واهتمت خواصهم بأمور عوامهم وأقبلوا عليها بجد ونصح ومشاورة وقوة، جعل الله ذلك صلاحاً لجماعتهم وميلاً 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 ١٤٠ - ١٤١.

وأعظم من ذلك. فبالإمام يصلح الله أمرهم ويكف أهل الظنن من ذلك ويجمع رأيهم وكلمتهم، ويبين لهم عند العامة منزلتهم، ويحمل لهم الحجة والأيد في المقل على من نكب عن سبيل حقهم»^(١٤).

ويعبر الجاحظ عن الفكرة نفسها، وهو يعكس هنا نظرة «الخاصة» إلى «العامة» في الميدان السياسي فيقرر: «إن العامة لا تعرف معنى الإمامة وتأويل الخلافة، ولا تفصل بين فضل وجودها ونقص عدمها... وإنما العامة أداة الخاصة تبذلها للمهن وتزجي بها الأمور وتطول بها العدو وتسد 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 تروى في الأمور ولم يخرجها ذلك من الطاعة إلى العزم، فكذلك العامة لا تعرف قصد الغادة ولا تدبير الخاصة ولا تروى معها، وليس يخرجها ذلك من طاعة عزمها وما أبرمت من تدبيرها. وصلاح الدنيا وقام النعمة في تدبير الخاصة وطاعة العامة، كما أن كمال المنفعة وقام ذك 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 والقاس للنجار»^(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، وعوام الناس لخواصهم عدة ولكل صف منهم إلى الآخر حاجة»^(١٦). ويعبر المصعودي المؤرخ عن نفس النظرة، نظرة الخاصة إلى العامة فيقول: «ومن أخلاقهم [= العامة] أن يترؤوا غير السيد ويفضلوا غير الفاضل ويقولوا بغير علم وهم اتباع من سبق إليهم من غير تمييز بين الفاضل والمفضول والفضل والنفصان، ولا معرفة للحق من الباطل»^(١٧).

وسيطول بنا المقال لو أخذنا نتبع الكيفية التي تردد بها المؤلفات في «الأداب 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 المماثلة 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 العصور المتأخرة لنعود بعد ذلك إلى ابن المقفع لتتابع تحليله التأسيسي للايديولوجيا السلطانية. يقول الطرطوشي: هناك «أمر اتفق عليه حكماء العرب والزموم والفرس وهوان بصطنع [= السلطان] وجوه كل قبيلة والمقدمين من كل عشيرة ويحسن إلى حملة القرآن وحفظة الشريعة ويهدي مجالهم ويضرب الصالحين والمتزهدين وكل مستمسك بعروة الدين، وكذلك يفعل بالأشراف من كل قبيلة والرؤساء المتبوعين من كل نمط، فهؤلاء هم أئمة الخلق وهم يملك من سواهم. فمن كمال السياسة والرياسة أن يبقى على كل ذي رياسة رياسة وعلى كل ذي عززة وعلى كل ذي منزلة منزلته، فحيث تكون لك الرؤساء أعواناً. ومن دانت له الفضلاء من

(١٤) ابن المقفع، رسالة الصحابة، في: نفس المرجع، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(١٥) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، العشائرية (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٥٥)، ص ٢٥٠.

(١٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تبسيط النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧)، ص ٢٣١.

(١٧) أبو الحسين علي بن الحسين المصعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط ٤، ج ٤ في ٢ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ج ٣، ص ٤٤.

كل قبيلة فاختلق به أن يدوم سلطانه . والعامه والأتباع دون مقدميهم وساداتهم أجساد بلا رؤوس وأشباح بلا
أرواح وأرواح بلا قلوب»^(١٨).

واضح أن الطرطوشي الذي عاش في القرنين الخامس والسادس للهجرة، وتنقل في
المغرب والمشرق، يعكس هنا عودة «القبيلة» إلى المسرح السياسي، خلال القرنين المذكورين،
ولذلك نجده يجعل «وجوه كل فيلة 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 «العامه». 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»، إنهم «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 بدر بخصلة من الخصال أو رجل له عند أمير المؤمنين خاصة
بقرابة أو بلاء، أو رجل يكون شرفه ورأيه وعمله أهلاً لمجلس أمير المؤمنين وحديثه ومشورته، أو صاحب نجدة
يعرف بها ويستعد لها ويجمع مع نجدته حياً وعقافاً فيرفع من الجند إلى «الصحابة»، أو رجل فقيه مصلح
يوضع بين أظهر الناس لبتنفعوا 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
حل العامة «طوعاً» على طاعة «الأمير». يتعلق الأمر إذن بشريحة اجتماعية أشبه ما تكون
بشريحة «التكنوقراطيين» في الدولة المعاصرة، أولئك الذين يقطعون 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 (الاسكتورية: المطبعة الوطنية، ١٢٨٩هـ)،

ص ١٩٢.

(١٩) ابن المقفع، الأدب الكبير، ص ٢١٣.

(٢٠) نفس المرجع، ص ٢١٨.

مشغلهم. هؤلاء لا رأي لهم إلا رأي الخيرة. 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، «صحابية الأمير» أو «خاصة الخاصة» فيقول موجهاً النصيح لمن يتطلع إلى الانخراط في سلوكهم: «إن استطعت ألا تصحب من صحبت من الولاة إلا على شعبة من قرابة أو مودة فافعل. فإن احتطاك ذلك فاعلم أنك إنما تعمل على عمل السخرة»^(٢١). ويضيف ابن المقفع قائلاً: «إن ابتليت بصحبة والدر لا يريد صلاح رعيته فاعلم أنك قد خيرت بين عثتين 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 فاغن عن ذلك نفسك واعتزله جهدك، فإن من يأخذ عملهم بحقه يحمل بينه وبين لذة الدنيا وعمل الآخرة، ومن لا يأخذ بحقه يحتمل الفضيحة في الدنيا والوزر في الآخرة». ويشرح ابن المقفع حالة الخوف والقلق التي يعيش فيها من ينخرط في «صحابية» الأمير فيقول: «إنك لا تأمن أنفهم إن اعلمتهم ولا عقوبتهم إن كتمتهم، ولا تأمن غضبهم إن صدقتهم ولا تأمن سلوهم [= نسيانهم] إن حدثتهم. إنك إن لزمهم لم تأمن تبرمهم بك، وإن زابتهم لم تأمن عقابهم، وإن استأمرتهم حملت المؤونة عليهم وإن قطعت الأمر دونهم لم تأمن فيه مخالفتهم. إنهم إن سخطوا عليك أهلكوك وإن رضوا عنك نكفت لرضاهم ما لا تطيق». ومن أجل هذا ينصح ابن المقفع كل من يرشح نفسه للالتحاق بسلك «الصحابية» - صحابة الأمير - أن لا يفعل إلا إذا كان مستعداً للتخلي بسلوك خاص يشرحه في العبارة التالية. يقول: «فإن كنت حافظاً إن بلوك، جلدأ إن قريوك، أميناً إن اشترك، تعلمهم وأنت ترحم انك تعلم منهم، وتؤدبهم وكانهم يؤدبونك، تشكرهم ولا تكلفهم الشكر، بصيراً بأهوائهم، مؤثراً لأفهامهم، ذليلاً إن ظلموك، راضياً إن أسخطوك، والا فالبعد عنهم كل البعد والخذر منهم كل الخذر»^(٢٣).

وضعية مهزوزة طفيلية، وضعية «الخدمة» لا غير. ولذلك يجب أن لا ننظر إلى «صحابية» الأمير كممثلين لقوة اجتماعية معينة، بل هم مجرد «خدام». ولا تختلف وضعية «الخاصة»، في مجموعها، عن وضعية «الصحابية» فهذه من تلك. إن منزلة الخاصة هي بين المترئين، 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 عليهما يقوم كيان الدولة: الجنود والمال. ومهمة «الخاصة» هي أن تبين للأمير كيف ينبغي التعامل مع الجنود وكيف ينبغي التصرف في المال. هنا تتوغل الايدولوجيا السلطانية إلى «البنية العميقة» للهرم 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، العقيلة) 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 كتلك التي نجدها في كتب الآداب السلطانية الأخرى، بل هي عبارة عن توصيات خبير إلى الخليفة المؤسس الفعلي للدولة العباسية وبناني كيائها 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 يذكرها أمير المؤمنين... أمر هذا الجندي من خراسان، فإنهم جنود لم يدرك مثلهم في الإسلام». ويعد أن يبرز خصائصهم ككونهم «أهل بحر بالطاعة وفضل عند الناس وعفاف في نفوس وفروج وكف عن الفساد وقل للولاء» يقدم جملة من النصائح في كيفية التعامل معهم تدور كلها حول ضرورة إبعادهم عن الخوض في «السياسة» وشؤون الدولة وحصر مهمتهم في وظيفة «العسكر». ومن أجل تحقيق ذلك يجب «تقويم أيديهم ورأيهم وكلامهم» أي تدريبهم عسكرياً وتكوينهم ايدولوجياً حتى يصبحوا عسكرياً يسمع ويمتثل لا غير. وهذا شيء ضروري وملح خصوصاً وأن «في ذلك النوع اختلاطاً من رأس مفرط غال وتابع متعير ساك». ويصور ابن المقفع حال الخليفة معهم تصويراً بليغاً ذا دلالة عميقة فيقول: «ومن كان [= الخليفة] إنما يصول على الناس يقوم لا يعرف منهم الموافقة في الرأي والقول والسيرة فهو كراكب الأسد الذي يؤجل من رآه [= يخاف منه] والراكب أشد رجلاً». ولذلك يجب ترويض «الأسد» ترويضاً يجعل راكبه في مأمن منه. وهذا إنما يتم بتحويل «أهل خراسان» من وضعية «الجندي» (= القبائل المجندة الموالية للخليفة المتحالفة معه) إلى وضعية «عسكر» يدين بالامتنال والطاعة. لا بد إذن من إخضاعهم لقانون عسكري خاص. وفي هذا يقول ابن المقفع «فلو أن أمير المؤمنين كتب أماناً [= قانوناً] معروفاً بليغاً وجيزاً، محيطاً بكل شيء يجب أن يعملوا فيه أو يكفوا عنه، بالغاً في الحجة قاصراً عن الغلو، يحفظه رؤسائهم حتى يتقودوا دماءهم ويتعهدوا به منهم من هم دونهم من عرض الناس [= عامتهم] لكان ذلك، إن شاء الله، لرأيهم 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 البهائية والمضرية 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 مفسدة للمقاتلة»^(٢٥)، كما يجب «تعمد أدبهم في تعلم الكتاب والتفقه في السنة والأمانة والعصمة والباينة لأهل المهوى»^(٢٦)، وبعبارة عصرنا لا بد من العناية الفائقة بتكوينهم الإيديولوجي، بـ «غسل أدمغتهم» مما عدا الولاء للخليفة والامتثال له.

على أن «تنظيم» فكرهم وحده لا يكفي بل لا بد من تنظيم حياتهم المادية والإشراف عليها. وهكذا يجب العمل على تنظيم «أرزاقهم» (= ما يقلم 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 «إقامة ديوانهم وتجهل أسمائهم، ويعلموا الوقت الذي يأخذون فيه فيقطع الاستطاء والشكوى، فإن الكلمة الواحدة تخرج من أدهم في ذلك أهل أن تستعظم وإن باب ذلك جدير أن يحسم». والأهم من ذلك كله تنظيم جهاز الاستخبارات في صفوفهم تنظيمياً دقيقاً لأن هذا هو «جماع الأمر وقوامه» ولذلك يجب «أن لا يخفى على أمير المؤمنين شيء من أخبارهم وحالاتهم وباطن أمرهم بخراسان والعسكر والأطراف، وأن يحصر في ذلك، التفقه، ولا يستعين فيه إلا بالثقات النصح، فإن ترك ذلك وأشباهه أحق بتاركة من الاستعانة فيه بغير الثقة فصبر منبه للجهالة والكذب»^(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 يجب على غير قانون وإن كل والٍ أو عامل يقدر على النواحي التابعة له مقادير تختلف عن التي يفرضها آخرون في مناطق أخرى: «فليس للعمال أمر يتهون إليه ومحاسون عليه وبحول بينهم وبين الحكم على أهل الأرض... فسيره العمال فيهم إحدى اثنتين: إما رجل أخذ بالخرق والعنف من حيث وجد، وتبع الرجال والرساتيق [= النواحي] بالمغلاة عن وجد، وإما رجل صاحب مساحة يستخرج عن زرع ويترك من لم يزرع فيفرم من عمر ويسلم من الحرب، 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...» ولهذا ينصح ابن المقفع بإصدار قانون ضريبي واحد يطبق على جميع النواحي ويعتمد على سجلات مضبوطة، يقول: «فلو أن أمير المؤمنين أعمل رأيه في التوظيف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة وتدون الدواوين بذلك وإثبات الأصول، حتى لا يؤخذ رجل إلا بوظيفة قد عرفها وضعنها ولا يجهد في عبارة إلا كان له فضلها ونفعها، لرجونا أن يكون في ذلك صلاح للرعية وعمارة للأرض وحسم لأبواب الخيانة وغشم العمال [= ظلمهم]»^(٢٨). وهذا الإصلاح الجبائي الجذري يرمي كما هو واضح إلى الانتقال باقتصاد الدولة من الاقتصاد الريعي (= غنائم الفتوحات وخراج الأراضي المفتوحة والجزية) إلى الاقتصاد «الخراجي» من النمط الآسيوي^(٢٩) 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 ٢٠١.

(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 اسقاط المقادير الضرورية لعيشتهم.

هذه التغييرات الجذرية الهيكلية على مستوى «القبيلة» و«الغنيمة» تتطلب تغييراً عمائلاً على مستوى «العقيدة». وهنا يجب أن لا نتظر من ابن المقفع أن يخوض في الخلافات النظرية حول الإمامة وقضايا الكفر والإيمان والجبر والاختيار... الخ. إن ابن المقفع خبير تكنوقراطي، والرسالة «رسالة الصحابة» التكنوقراطيين، ولذلك فإن ما سيهمه على مستوى «العقيدة» هو الجانب العملي التطبيقي لا غير. ما يهمه 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 عما كان يروج من مناقشات في ذلك العصر حول حدود الطاعة للإمام ومداهها، انطلاقاً من المبدأ الإسلامي المعروف: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق». وتجربنا 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». فلذا كان الإمام يعصى في المعصية، وكان غير الإمام يطاع في الطاعة، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة سواء». وواضح أن هذا التأويل ييطن القول بعدم ضرورة نصب الإمام، وهذا ما نبه إليه ابن المقفع إذ علق على هذا الرأي بقوله: «ومعنا قول معلوم يحده الشيطان فريسة إلى خلع الطاعة والذي فيه امتنه لكي يكون الناس نظائر ولا يفوم بأمرهم إمام». أما التأويل الثاني فأصحابه يقولون، بالعكس من ذلك، «بل نطيع الأئمة في كل أمورنا ولا نفتش عن طاعة الله ولا معصيته ولا يكون أحد منا عليهم حياً، هم ولاة الأمر وأهل العلم ونحن الاتباع وعلينا الطاعة والتسليم». ومع أن ظاهر هذا القول يفيد وجوب الطاعة للإمام في كل شيء فإنه يقضي، في باطنه، بالقضاء المسؤولية كلها على الإمام، ولذلك يقول ابن المقفع: «وليس هذا القول بأقل ضرراً في توهين السلطان وتهجين الطاعة من القول قبله، لأنه ينتهي إلى القطع المتفاحش من الأمر في استحلال معصية الله جهاراً صراحاً»، ويجب أن نضيف ما سكنت 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. ويبني 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 يفتقر حرفاً من الأحكام والرأي والأمر وجميع ما هو وارد على الناس وحادث فيهم منذ بعث الله رسوله (ص) إلى يوم يلقونه، إلا جاء فيه بعزيمة [= حكم]، لكنوا قد كلفوا غير وسعهم فضيق عليهم في دينهم وأتاهم ما لم تتسع أسباعهم لاستماعه ولا قلوبهم لفهمه، ولخارت عقولهم وألبابهم التي امتن الله بها عليهم ولكانت لغواً لا يحتاجون 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 «العقل» وليس من ميدان الدين. والمقصود بـ «العقل» هنا: «الرأي والتدبير»، وهما أمران جعلهما الله «إلى ولاية الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلا الإشارة عند المشورة والاجابة عند الدعوة والنصيحة 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 القرائض 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 أمر» 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 أمره وعزاه بأيدي الأئمة ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة، من الغزو والفتول [= قرار اعلان الحرب وامضاء الصلح والسلام] والجمع والقسمة [= السياسة المالية للدولة: المداخيل والنفقات] والاستعمال والعزل [= السلطة الادارية] والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر وامضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة [= السلطة القضائية] ومخاربة العدو ومهادنته وألاخذ للمسلمين والاعطاء عنهم [= السياسة الخارجية]. ويضيف ابن المقفع قائلاً: «وهذه الأمور كلها وأشابها من طاعة الله عز وجل، وليس لأحد من الناس فيها حق إلا الإمام، ومن عصى الإمام فيها أو خذله فقد أوتغ نفسه [= أهلكتها]»^(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 ننتبه هنا إلى الأفعال المستعملة (نهي، 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 نسميه اليوم: «تطبيق الشريعة»، وإنما تجعله مطالباً بعدم الحيولة دون تطبيقها. وإذن فما 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 والأحكام ذريعة لاقتراح أن يؤول أمر الأحكام كلها إلى الخليفة. إنه يؤكد أن الأحكام «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 مدعياً أنه يحكم بالسنة، وبعضهم يحكم برأيه صراحة معتمداً على القياس. والقياس في رأي ابن المقفع يفود إلى الخطأ: إما «بغلط في أصل المقايسة، وابتداء أمر على غير مثاله. وإما لطول ملازمته 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.

الودعات ومضى على الشبهات وغمض على القبح الذي يعرفه وبصره فأى أن يتركه كراهة ترك القياس»^(٣٤).

وغني عن البيان القول هنا إن ابن المقفع لا يتقصد القياس من منظور فقهي أو ديني، إنه لا ينتصر 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 القضاة على اقتراح الحكم الذي ينبغي أن يحكم به فيما يعرض عليهم من قضايا ثم يبعثوا اقتراحاتهم وحججهم إلى الخليفة الذي يراجع تلك الأحكام ويصدر القرار، يقول: «فلورأى أمير المؤمنين [وهذه هي صيغة الطلب والاقتراح في خطاب الايديولوجيا السلطانية] أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة وقياس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رآه الذي يلهمه الله ويعزم عليه عزماً وينهي عن القضاء بخلافه وكتب بذلك كتاباً جامعاً، لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلفة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، لرجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لاجماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من أمام آخر، آخر الدهر»^(٣٥).

واضح إذن أن ابن المقفع يجعل كل ما هو اجتماعي في «العقيدة» من اختصاص الخليفة: الخليفة يجب أن يطلع في كل شيء إلا إذا أمر بمعصية، والأحكام القضائية يجب أن تعود هي وحيثياتها ومستنداتها الدينية إلى الإمام الذي له وحده حق القرار. لقد كان العلماء والأمراء فريقاً واحداً في عهد الخلفاء الراشدين، ثم تطور الوضع فصار العلماء فريقاً والأمراء فريقاً آخر في العصر الأموي. أما في العصر العباسي فنحن أمام وضعية يصبح فيها الأمراء والعلماء، لا نقول فريقاً واحداً، بل شخصاً واحداً، إنه الخليفة. وهذا الذي يقترحه ابن المقفع لم يكن في الحقيقة إلا تكريماً لنفس الاتجاه الذي كانت تسير فيه الأمور. إنه تنظير وتفصيل، بخطاب سياسي أدبي «عقلاني» لما كان يدعيه أبو جعفر المنصور من أنه إنما يصدر في حكمه عن إرادة الله. ومن هنا تكون «طاعة الإمام من طاعة الله» كما سيروج لذلك الكتاب المنتجون للايديولوجيا السلطانية^(٣٦).

تحويل «القبيلة» إلى عسكر و«الغنيمة» إلى وظيفة (= ضريبة محددة) و«العقيدة» إلى طاعة الإمام، 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 «خاصة» تقوم مقام زعماء القبائل صاحبة الدولة، وتحويل «الغنيمة» إلى وظيفة يجعل «خاصة» الخاصة أو «الصحابية» هم المتصرفون في مالية الدولة المنظمون لها المشرفون على مداخيلها

(٣٤) نفس المرجع، ص ٢٠٩.

(٣٥) نفس المرجع، ص ٢٠٨.

(٣٦) الطرطوشي، سراج الملوك، ص ١٠٠، والجاحظ، كتاب التاج في أخلاق الملوك للجاحظ،

ونفقاتها، أما تحويل العقيدة إلى طاعة فعلية ترمي إلى ربط «العامّة» مباشرة بالخليفة باسم الدين. وهكذا يتحقق التوافق بين القبيلة والأمير، وبين الغنيمة والخاصة وبين العقيدة والعامّة. إنه التشريع للدولة المركزية، «دولة الخليفة» التي يراد منها أن تحمل عمل «دولة القبيلة». إنه النموذج العباسي في عصر ازدهاره قبل «عودة المكبوت» ليحتل البنية السطحية للمهرم الاجتماعي، عودة «القبيلة» التي ستفرض نفسها دولة سلطانية داخل دولة الخلافة الاسمية (عصر النفوذ التركي، العصر البويهي، العصر السلجوقي).

- ٥ -

لم يكن ابن المقفع يشرع لـ «مدينة فاضلة»، فهو لم يكن فيلسوفاً سياسياً ولا أديباً حالماً. لقد كان خبيراً تكنوقراطياً يشرع لـ «مدينة» واقعية، ويكرس اتجاه تطور الأوضاع تكريساً. كان هناك نموذج ينمو وينضج هو حصلة التطورات التي عرفتها 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 سواء (ليس كمثله شيء) الشورى ١١/٤٢)، ومع أن النبي (ص) قد أكد مراراً أنه مجرد بشر كسائر البشر («قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ أنما يكلم الله به وحده 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 الاتجاه إلى المماثلة بين الله والخليفة يسود المخيال الديني والسياسي في العصر العباسي، ليس فقط لدى أولئك الذين استعادوا ميولوجيا الإمامة كالاسماعيلية 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 تجد ما ترتكز عليه أو تستند إليه في المرجعية الإسلامية نفسها. وبصفة عامة 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 التبع بينهما - قد وجد له مكاناً في المخيال اللبني 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 واثبات الثواب والعقاب له، ضداً على ايدولوجيا الجبر الأموي كما بينا قبل (الفصل التاسع، الفقرتان ٤ و٥) 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 وتجرمه، استبداد الحكام، وما هي هذه الأطروحات نفسها توظف، في العصر العباسي لتمجيد نفس الاستبداد وإضفاء الشرعية الدينية عليه.

رأينا قبل قليل كيف ربط أبو جعفر المنصور إرادته ربطاً مباشراً بإرادة الله، فجعل إرادة الله هي الفاعلة فيه وبواسطته. ولقد حان الوقت الآن لتلفت الانتباه إلى «وشائج القرار» 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 ليضي عن الله العلم الأزلي بأفعال البشر وبالتالي ليجعل هذه الأفعال من صنع الناس أنفسهم وهدفه 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 تتصرف 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 إعفائه من العقاب، وهكذا يصل إلى ما أراد الخلفاء الأمويون تقريره من خلال القول بالجبر، بتوظيف الأطروحة المضادة لذلك الجبر نفسه: إن أبا جعفر المنصور يعترف بحرية إرادة الإنسان ويقدرته على آتيان أفعاله ولكنه يماهي إرادته هو كخليفة مع إرادة الله، الشيء الذي يجعله هو شخصياً معنى من كل مسؤولية فضلاً عن تمثيله 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: تنزيه الله من كل مشابهة بمخلوقاته.

وقد طرحت المسألة في الوعي واللاوعي، في الخيال الديني والسياسي، بهذه الصورة البسيطة: الله يقع خارج الكون وهو المدبر له. والخليفة يقع خارج المجتمع، «الخاصة» منه و«العامة» وهو المدبر له (التدبير هنا وهناك بمعنى: السياسة والتسيير وإصدار الأوامر والنواهي... الخ) وإذن فلن يكون تدبير المدينة على أكمل وجه يجب أن يكون الخليفة أقرب ما يمكن إلى الله في صفاته وأفعاله. وبما أن أهم صفات الله صفتان هما «التوحيد والعدل»، وإليهما ترد جميع الصفات الأخرى، كما يقرر المعتزلة وزملائهم في حركة التنوير خلال العصر الأموي، فإن إسقاط هاتين الصفتين على الخليفة من أجل أن يبلغ كساله، كما يبلغ الله كساله بهما، يقضي بأن لا يكون له - أي للخليفة - شريك في الحكم والا يتصف بالصفات التي يتصف بها مطلق الناس بل يجب أن يكون «فوق التصور» في هذا المجال.

ولا يعتقدن أحد أننا نقوم هنا بقراءة تأويلية حرة لا تستند على أدوات التشخيص من علامات وشهادات وغيرها. إن التعالي بالسياسة عملية تقوم على القذف بالمضمون السياسي للخطاب إلى غياهب «اللاشعور». غير أن ما يلقي به في اللاشعور (الفردية، أو الاجتماعية / السياسي) لا يحمي 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⁽³⁷⁾. نستعرض معاً بعض عبارات الجاحظ في هذا الموضوع وهي تقدم لنا «قللت» وشهادات تؤكد ما ذهبنا إليه. وسنكتفي هنا بوضع خط على الألفاظ التي هي بمثابة «قللت 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 نعجز عن مهابة 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 بالثنائية مثلاً وبالجملة معارضة»⁽³⁸⁾ (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... فأما الملوك فيرتضون عن هذه الصفة ويجلون عن هذا المقدار»⁽³⁹⁾. وأيضاً: «فأما كل ما أمكن الملك أن يتفرد به دون خاصته وحاشته [= العامة]

(37) نفس المرجع، ذكره ياقوت الحموي في معجمه والصفدي وابن سائر وسواهم بعنوان كتاب: أخلاق الملوك. انظر مقدمة الطبعة التي نعتمدها والمشار إليها آنفاً. وهذا المضمون المعتزلي لعبارات الكتاب تؤكد نية الجاحظ.

(38) نفس المرجع، ص ١٣ - ١٤.

(39) نفس المرجع، ص ٢٥.

فمن أخلاقه أن لا يشرك أحداً فيه . . . وأولى الأمور بأخلاق الملك أن لم تكن التفرّد بلقاء والهواء الا يشرك فيها أحداً، فإن البهائم والعز والأبهة في التفرّد . . . وطاعة أهل المملكة أن تتعلم أكثر ذي 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 أخلاقهم معروفة . . .»^(٤٢). وأيضاً: «فكل شيء من أمر الملك حسن في الرضا والسخط والأخذ والنسج والبذل والاعطاء والبراء والضراء»^(٤٣) (قارن: الحمد لله الذي لا يحمد على مكروهه سواء).

ويكشف «لسان الجاحظ» عن المرجعية التي ينطلق منها، أعني أصول المعتزلة، فيضيف إلى عبارته السابقة قوله: «غير أنه يجب على الحكيم المميز أن يجتهد بكل وسع طاقته أن يكون من الملك بالمتزلة بين المتزلتين، فإنها أخرى المنازل بدوام النعمة»^(٤٤) (المتزلة بين المتزلتين أصل من أصول المعتزلة (قارن أيضاً: «خير 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 قسطه وكل طبقة حقها، وأن تكون شريعة العدل في أخلاقه كشرعية ما يقتضى به من أداء الفرائض والتواضع التي تجب عليه رعايتها والمثابرة على التمسك بها»^(٤٥) (المعتزلة تقول يجب على الله أن لا يفعل إلا الصالح والأصلح).

وبعد، فهل نحتاج إلى القول إن الجاحظ يقرأ هنا «أخلاق الملوك» بواسطة «صفات الله» ومن خلالها؟ 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 الميثاق بين الله والخليفة في اللاشعور السياسي عند المتكلمين. هناك نصوص أخرى كثيرة تقتصر هنا على نماذج لثلاثة مفكرين لم يكن وزعمهم 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 رياضته لا يكون في أهل مملكته وضمن ولايته من هو أسرع إلى طاعته وأبعد عن معصيته وأقوى عزماً في نصرته وأحسن أدباً في خدمته منهم، اقتداء بالله عز وجل واحتذاء على مثاله في خلقه. وذلك أن الله عز وجل لما خلق خلقه وأوجب حكمته أمرهم وزجرهم وتعبدهم بما هو أصلح لهم وانظر لأمرهم في دينهم ودنياهم . . . اصطفى ملائكة جعلهم جنوداً على خليفته موكلين بأمر برئته وأعاوناً لأهل دعوته وجعلهم أقرب الخلق إليه منزلة . . . ثم اصطفى من الناس رسلاً . . . فكان ذلك 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 يحمل خاصته مقدار طاقته ومتى قوته عمل الآلة من الصانع التي لا يجوز له تنفيذ شيء من صناعته وإرافته إلا بها^(٤٦).

والنص الثاني للطرطوشي يؤكد فيه على ضرورة «وجود السلطان في الأرض» لأن الناس «بلا سلطان كمثل الخوت في البحر يزدرد الكبير الصغير. فمضى لم يكن لهم سلطان قاهر لم ينتظم لهم أمر ولم يستقر لهم معاش ولم يتهنوا بالحياة ولهذا قال بعض القدماء: لو رفع السلطان من الأرض ما كان لله في أهل الأرض من حاجة... وكما لا يستقيم سلطتان في بلد واحد لا يستقيم إلهان للعالم، والعالم بأسره في سلطان الله تعالى كالم واحد في يد سلطان الأرض^(٤٧). وأيضاً: «وأقل الواجبات على السلطان أن ينزل نفسه مع الله منزلة ولاته معه... فهذا طريق الطبيعة الشرعي والياسة 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 عند هي التي تحاكي في نظامها نظام الكون. يقول في هذا الصدد: «وكما أن في العالم مبدأ ما أولاً، ثم مبادئه آخر على ترتيب [= العقول السهوية، الملائكة] وموجودات عن تلك المبادئ [= الأفلاك والأجرام السهوية] وموجودات آخر تلو تلك الموجودات على ترتيب [= أشياء الطبيعة في الأرض] إلى أن تنتهي إلى آخر الموجودات رتبة في الوجود [= المادة غير المشكلة]، كذلك في جملة ما تشتمل عليه الأمة أو المدينة مبدأ أول [= الخليفة الرئيس، الملك] ثم مبادئه آخر تلو [= الصحابة، خاصة الخاصة] ومدينون آخرون يتلون تلك المبادئ [= الخاصة] وآخرون يتلون هؤلاء إلى أن ينتهي إلى آخر المدينين رتبة في المدينة والانسانية [= العامة]، حتى يوجد فيها تشتمل عليه المدينة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم^(٤٩). وتتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاءها بعضها ببعض وموئلفة بعضها مع بعض ومرتبطة بتفديم وتأخير بعض، وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضاً بمراتب الموجودات التي تتدرج من الأول وتنتهي إلى المادة الأولى والاسطقات [الماء والهواء والنار والتراب] وأرباطها وشبهها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض واتلافها. ومنبر تلك المدينة شبيه بالسبب الأول الذي به سائر الموجودات^(٥٠)».

لقد كان من الممكن أن نستمرس طويلاً في هذا الموضوع فتشتمل إلى الفلسفة الإسهيلية المشيدة كلها على المماثلة بين عالم «الصنعة النبوية» عالم الإمامة والإمام، وبين عالم

(٤٦) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب اللوردي، نصيحة الملوك (بغداد: 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) الطرطوشي، سراج 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 الجابري، بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الحضارة العربية، ج ٢، نقد العقل العربي، ص ٢٠٠ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، 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 الربيعية، المؤسسة على مدح «الأمير» وعظائه والتي تروج من خلال تعابير أدبية متنوعة للايديولوجيا السلطانية ولقضيئتها المركزية: المماثلة بين الإله والخليفة، هذه المماثلة التي تتحول في الخطاب الأدبي إلى مطابقة تخلع 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 المماثلة 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 «المستبد العادل»، لا فرق في ذلك بين شيعة وسني، بين حنبلي وأشعري ومعتزلي، بين متكلم وفيلسوف (ويمكن أن نضيف الاتجاهات الفكرية المعاصرة بمختلف أسماؤها). إن الاختلاف بين هذه الفرق لا يقع على مستوى بنية المماثلة ككل بل فقط على مستوى التحولات التي يمكن أن تعترض طرفيها (الثابت البنيوي هو علاقة المماثلة 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 صنية، إمامة شيعية، سلطان، رئيس قائد... الخ). وسنرى في خاتمة الكتاب النتائج التي تترتب على تغلغل بنية هذه المماثلة في اللاشعور السياسي العربي وذلك بالنسبة لمهام تحديد العقل السياسي العربي وتحديثه. أما الآن فلنختم 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 يلتزم من القرآن و«الأثر» عموماً: ما يروى من حديث وأخبار عن الرسول والصحابة. وبما أن القرآن لم يتعرض لمسائل الحكم والسياسة ولا لشكل الدولة، وبما أن الصحابة كانوا قد اختلفوا منذ وفاة النبي في هذه المسائل بالذات واستفحل الخلاف زمن الفتنة استفحالاً هدد كيان المجتمع الإسلامي، فإن المرجعية الوحيدة التي كانت تلتزم منها الشرعية الدينية لقضايا السياسة هي «الحديث». كل فرقة وكل حزب وكل حاكم يروي من الحديث ما يضيء به الشرعية على موقفه السياسي. وهكذا راجت أحاديث ظاهرة الوضع تمدح أو تذم هذا الشخص أو ذاك، هذه الفرقة أو تلك... وإذا كان كثير من رجال الحديث قد نقيحوا الروايات وميزوا بين السند الصحيح وغير الصحيح حسب

(٥١) عرضنا بضعيل للفلسفة الاسماعيلية ولنظرية 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 بينها مسألة تهم 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 يخدم 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، وحصرنا انتباهنا في الأحاديث الأخرى التي تعالج المسألة السياسية في عموميتها، وبدون تحزب واضح لهذه الجهة أو تلك، فإننا سنجدنا 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 لتخدم هذا الحاكم أو ذلك، في هذا العصر أو ذاك، فإن هذا النوع من الأحاديث يعكس في مجموعته 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 شيراً مات ميتة جاهلية» وفي رواية أخرى «من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة فمات ميتة جاهلية». وفي صحيح مسلم أن النبي قال: «إنه سيكون هنات وهنات، فمن أراد أن يفرق أمر هذه الأمة وهي جميع فاضربوه بالسيف كاتماً من كان» وفيه أيضاً عن النبي أنه قال: «سيكون أمراء تعرفون وتتكرون، فمن عرف برى، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع. قالوا أفلا نناذبهم؟ قال: لا، ما صلوا»، وفيه أيضاً أنه قال: «من ولي عليه والفرأه يأتي شيئاً من معصية فليكر ما يأتي من معصية الله ولا يتزمن بدأ من طاعة».

وإذا أضفنا إلى هذا النوع من الأحاديث، وجلها يعتبر صحيح السند، الحديث الذي يقول فيه النبي (ص): «والخلافة في أمي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»، والتي 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 السيادة سيكون محكوماً بثلاثة نوايت: (١) ضرورة الإمام (= الدولة)، (٢) لزوم طاعة الإمام (ما لم يأمر بمعصية)، (٣) نظام الحكم بعد الخلفاء الراشدين ملك دنيوي. وواضح أن هذه النوايت تسد الباب نهائياً أمام أية نظرية إسلامية في الحكم، وبالتالي فيما يسمى بـ «نظرية الخلافة» عند أهل السنة إن هو إلا اسم بغير معنى، إذا أضفنا

«النظرية» بمعنى التشريع للكيفية التي ينبغي أن يكون عليها الحكم. ذلك لأن حديث «الخلافة في أمي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك»، وهو حديث يقبله أهل السنة عموماً، يجعل الكلام عن «الخلافة» بعد الخلفاء الراشدين غير ذي موضوع، إلا إذا كان المقصود هو بيان الكيفية التي سارت عليها الخلافة زمن الراشدين، وفي هذه الحالة ستكون أمام تأريخ لواقع مضى وليس أمام نظرية للحاضر ولا للمستقبل (لأن الحاضر والمستقبل بعد الخلفاء الراشدين يحكم عليهما الحديث بأهلهما: ملك عضوض).

هذه الوجهة من النظر لا تنفق بالضرورة مع وجهة نظر علي عبد الرازق الذي يقول: «إن محمداً (ص) ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشويهاً نزهة ملك ولا دعوة لدولة، وإنه لم يكن للنبي (ص) ملك ولا حكومة، وإنه (ص) لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسياً من هذه الكلمة ومرادفاتها. ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك»^(٦٥). إننا وإن كنا نوافق على أن محمداً (ص) لم يكن ملكاً ولا مؤسس مملكة ولا داعياً إلى ملك، فإننا لا نستطيع أن نوافق في قوله إنه لم يكن «مؤسس دولة». والقصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب قد بينت كيف أن الدعوة المحمدية قد تطورت إلى دولة على رأسها النبي نفسه، بل إننا نميل، أكثر من ذلك، إلى أن هذه الدعوة كانت تحمل منذ البداية ما يشبه أن يكون مشروعاً سياسياً إلى جانب مضمونها الديني، كما بينا ذلك من قبل (الفصل الأول، الفقرة ١).

نحن نرى أن الإسلام دين ودولة، ولكنه لم يشرع للدولة كما شرع للدين، بل ترك أموراً لاجتهادات المسلمين، وقد تبين ذلك بوضوح في اجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة إثر وفاة النبي. فلو لم تكن هناك دولة قائمة لما اجتمعوا لتعيين من يخلفه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فلو كان الإسلام قد بين شكل الحكم وطريقته لما اختلفوا حول من يخلفه ولما اختلفت طرق تعيين الخليفة زمن الخلفاء الراشدين أنفسهم. إن مسألة الحكم في الإسلام مسألة مصلحة اجتهادية ولذلك اختلف المسلمون حولها وكان الطرفان الرئيسيان في هذا الخلاف هما: الشيعة وأهل السنة. ولما كان الشيعة قد قالوا بأن الإمامة بعد النبي (ص) هي لعلي بن أبي طالب ويرفضون الاعتراف بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان فلقد كان على أهل السنة أن يردوا على هذا «الرفض» بإثبات شرعية إمامة هؤلاء الخلفاء. وأمام غياب النص القرآني المحكم وغياب الحديث المتواتر الذي لا يمكن أن ينازع فيه أحد، يبقى المرجع الوحيد هو الاجتهاد إلى التاريخ: تاريخ الخلفاء الراشدين. وما أن الصحابة هم الذين كانوا يقررون، أو على الأقل يقررون ما يقرره هذا الخليفة أو ذاك من الخلفاء الراشدين، فقد اعتبر أهل السنة ذلك إجماعاً منهم، أي من الصحابة، وصار هذا «الإجماع» مصدراً للشرعية.

هذا بالنسبة للعصر الراشدي، عصر «الخلافة». أما بعد أن انقلبت الخلافة إلى ملك مع محاولة، بل ومحاولة حرب صفين نفسها، فقد وجد الفتحير الامتلا من النبي نفسه أمام هذا

(٦٥) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط ٤ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٦٤.

٦٥) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، ط ٤ (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥)، ص ٦٤.

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 (بالنصح والوعظ . . .) كي يلتزم بالفروض الدينية والخلقية 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.

إثبات شرعية خلافة أبي بكر وعمر وعثمان من جهة (ضداً على رفض الشيعة) والتماس 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 بشرح 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 فحينئذٍ تصبح هذه النظرية نظرية إسلامية بالفعل، لأن إجماع الأمة مصدر للتشريع في الإسلام. ولكن هذا لم يحدث بعد.

قد يحتج 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 النصوص 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 إثبات إمامة أبي بكر وعمر وعثمان . . . رداً على «رفض» الشيعة. كل ما فعله الماوردي إذن هو أنه انتزع آراء هذين المتكلمين الأشعريين من إظهارهما في «علم الكلام» فحررها من طابعها السجالي

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 وبين أنه إنما ذكرها لأن الحكم القائم في عصره قد صدر أصلاً عن نظام الإمامة. يقول: «... فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استتب الأمور العامة وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني، لترتيب أحكام الولايات على نسق متناسب الأقسام مشاكل الأحكام»^(٥٣). وإذن فاستهلال الماوردي كتابه بيباب 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 نتقل 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 ٤٠٣ هـ والبخداي^(٥٥) المتوفى سنة ٤٢٩ هـ (أما الماوردي نفسه فقد توفي سنة ٤٥٠ هـ) وجرده من الطابع السجاني «الكلامي»، طابع الرد على المخالفين والشيعة الرافضة منهم خاصة، وصياغته في قالب فقهي مع تلخيص وتركيز، فجاء عرضه في صيغة تقرير فقهي بما 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 يلقي 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 والخوارج والمعتزلة (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٧)، ص ١٦٤ - ٢٣٩.

(٥٥) عبد القاهر بن طاهر البخداي، أصول الدين (طبعة استانبول، ١٩٢٨)، ص ٢٧٠ - ٢٩٤. انظر أيضاً: يوسف أيش، نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند أهل السنة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦).

الرأي في قضية الإمامة طابعاً فقهيّاً تشريعياً هي الشروط التي يجب أن تتوافر في الإمام وقد حصرها الماوردي في سبعة: (١) العدالة على شروطها الجامعة، والمقصود أن لا يعرف عنه ما يطعن في سلوكة 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. لتنظر 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 الحنبلّي أبي يعلى الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ. لقد أورد الشروط المذكورة ثم عقب عليها بقوله: «وقد روى عن الإمام أحمد [بن حنبل] رحمه الله ألفاظ تقتضي إسقاط اعتبار العدالة والعلم والفضل فقال... ومن عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يجل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برأ كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين... وقال... فإن كان أميراً يعرف بشرب المسكر والغلول بغزو معه، إنما ذلك لنفسه»^(٥٦). ويقرر الغزالي الشيء نفسه فهو يؤكد أن المقصود بـ«الاختيار» ليس «اعتبار كافة الخلق» بل «إنما الغرض قيام شوكة الإمام بالإنباع والاشباع»^(٥٧). ثم يؤكد هذا المعنى مرة أخرى فيقول: والقول الوجيز إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوقاً إلى مزايا المصالح، ولو قطعنا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً... بل إن الولاية الآن لا تتبع إلا الشوكة، فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الإمام»^(٥٨). 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»^(٥٩).

ذلك بخصوص العدالة والعلم و«الاختيار». أما النسب القرشي فإن العربي، الفقيه المالكي المتشدّد 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 وتبلي 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، تحصيل علوم الدين (القاهرة: [د.ن.])، [١٣٥٢هـ]، ج ٢،

ص ١٢٤.

(٥٩) تقي الدين أحمد بن عبد الحلّيم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ٤ في ٢ (بيروت: دار الكتب

العلمية، [د.ت.])، ج ١، ص ١٤١.

الإمامة لرجح النبوي لقربه من علم الجور والظلم»^(٦٠). ويأتي ابن خلدون ليقرر أن المحكمة في اشتراط النسب القرشي في الخليفة راجعة إلى «اعتبار العصية التي تكون بها المحلبة والمطلبة» فالشوكة والقوة في صدر الإسلام كانت لقريش فكان اشتراط الشارع للنسب القرشي بمثابة اشتراط القوة والغلبة أي الكفاية. أما بعد أن ضعفت قريش ولم تعد لها تلك العصية والشوكة فإنه من الواجب اعتبار «العلّة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصية، فاشتراطنا في القائم بأمر المسلمين أن يكون من قوم أولي عصية قوية غالبة على من معها نعصرها ليستجروا من سواهم»^(٦١).

لقد سقطت الشروط الثلاثة الأساسية: العدالة والعلم والنسب القرشي. ويأتي ابن جماعة، قاضي القضاة في القاهرة في عصر المماليك، وقد أدركه ابن خلدون في الغالب ليقرر بصراحة وقوة ما يلي. قال: «إن خلا الوقت عن امام خصدي لها من هوليس من أهلها وقهر الناس بشوكة وجنوده بغير بيعة أو استخلاف انعقدت بيعة ولزمت طاعته ليستظم شمل المسلمين وتجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو غافلاً، في الأصح. وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد ثم قام آخر فقهر الأول بشوكة وجنوده انزل الأول وصار الثاني إماماً لما قنعناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم»^(٦٢). وواضح أن ابن جماعة «يشرع» لحكم المماليك فيضفي عليه الشرعية، وهل كان بإمكانه أن يفعل غير ذلك.

لنذكر أخيراً أن فقهاء المالكية قد اقتصروا 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 ينصر من أضح».

وبعد، فهل نحتاج إلى القول كخلاصة لهذا الفصل إن ما بقي «ثابتاً» في الفكر السياسي السني هو الأيديولوجيا السلطانية. لقد انتهت مجالات المتكلمين وتكييفات 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 ميشولوجيا الإمامة والأيديولوجيا السلطانية. وإذا كان أهل السنة قد تجندوا للرد على الأولى تكريماً 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 الميشولوجيا ورفض مبدأ «الأمر الواقع».

(٦٠) انظر في ذلك: أبو عبد الله بن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق علي سلمي النشار، ج ٢، سلسلة كتب التراث، ٤٥ (بغداد: منشورات وزارة الإعلام، 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 ٥٢٦.

(٦٢) بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، تحرير الأحكام في تلبيح أهل الإسلام، نص بتحقيق هـ. كوفلر، مجلة اسلاميكا، السنة ٦، العدد ٤ (١٩٣٢)، 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» المقروض، فإن الكتاب سيكون متناقضاً مع نفسه، مع النتيجة / الخلاصة التي توصل إليها، إذا هو قدّم للقارئ «خاتمة» من النوع المعتاد الذي يؤذن بانتهاء الكلام في الموضوع.

لا، إن الكلام في العقل السياسي العربي لما يبدأ بعد، وما هذا الكتاب إلا محاولة أولى لتدشين نوع من القول فيه ضمن أنواع أخرى من الكلام ما زالت كلها ممكنة تنتظر من يفك العقال عنها والحصار. من أجل هذا سنعمد 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 لجملة من المفاهيم والتصورات التي نعتقد أن توظيفها نوعاً من التوظيف قد يساهدنا على رؤية موضوعنا عن 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، وحول دور كل من القرابة والدين فيها، وحول 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

ومنافسات... إن هذه المفاهيم والتصورات التي مكتنا، على الأقل، من التحرر من كثير من العوائق المعرفية والايديولوجية التي تقيد نظر العقل السياسي العربي، المعاصر وتغنيه 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 بنقد 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 وثمراها 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. وتأتي 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 سيفي حيث يكفي سوطي ولا أضع سوطي حيث يكفي لساني... وإن لا أحول بين الناس وبين السهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» (معاوية). إنه عهد «الكلام» في السياسة، لقائدة الدولة أو ضدّها، العهد الذي بدأ فيه العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية يعبر عن نفسه من خلال تجليات ايديولوجية بدأت بالتعالي بالسياسة وتسييس المتعالي لتنتهي إلى الميائلة بين رئيس «المدينة الكونية» (الله) وبين رئيس المدينة البشرية (الخليفة)، بين «العالي» في السياسة والتعالي 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 هيفل 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، بدوره، بمرحلة الوعي الذاتي خلال الدعوة

المحمدية (التي بدأ فيها الوعي بالآنا 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 مداخل ثلاثة: ميثولوجيا الإمامة وايديولوجيا الجبر الأموية ثم الايديولوجيا السلطانية والفلسفة السياسية وفقه الخلافة). وهكذا فمن «إقرا باسم ربك الذي خلق»، بداية الدعوة (بداية الوعي الذاتي)، إلى «إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن رأيتموني على حق فاعينوني وإن رأيتموني على باطل فسدوني» - أبو بكر (بداية الوعي الموضوعي)، إلى «أيها الناس: إنما أنا سلطان الله في الأرض أسوسكم بتوفيقه... وحاربه على ماله اعمل فيه بمشيئة واراثة» - 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.

وغني 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 الفلسفية والفقهية، التي أعلنت بصورة أو بأخرى عن رأي سياسي مضاد للأمر الواقع الذي يجمعه 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 التأريخ 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 الزهرات اليتيمة في حدائق الشوك أو عن الشوكات القليلة النابتة في حدائق الورد. وإذن قلامعنى لأن يعترض علينا بكون الفيلسوف الفلاني قد قال كذا أو بكون الفقيه الفلاني قد أفنى بكذا أو بكون المصلح أو الثائر الفلاني 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 تتلخص 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 «الوجوه المشرقة» والتنويه بها والعمل على تلميحها بمختلف الوسائل... وإما تعرية الاستبداد بالكشف عن مرتكزاته الايديولوجية (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 وطغى في التجربة الحضارية العربية الإسلامية، والذي هو موضوع النقد هنا، يجب أن لا ينسبنا 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 أتباعه لم يكونوا ينظرون إلى أنفسهم، ولم تكن قريش أو غيرها من خصومهم تنظر إليهم، على أنهم مسؤولون 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 تنبني عليها هذه الصحبة فذكر منها الشورى. قال تعالى: ﴿فما أوتيتم من شيء فمتاع الحياة الدنيا وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون، والذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش وإذا ما غضبوا هم يغفرون، والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأسرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، والذين إذا أصابهم البغي يقتصرون﴾ (٤٢/٣٦ - ٣٩). فالشورى هنا موضوعة جنباً إلى جنب مع الإيمان بالله والتوكل عليه واجتناب الكبائر والعفو بعد الغضب والاستجابة للرب وإقامة الصلاة واعطاء الصدقات والتضامن للدفاع عن النفس، وكأنها جزء من ماهية الإيمان والإسلام. . . ويؤكد القرآن الكريم هذا المعنى في المرحلة المدنية، والدعوة آخذة 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 تنبني عليها علاقته بصحابته. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿فيا رحمة من الله إن كنت لهم، ولو كنت فظاً غليظ القلب لاتفضوا من حولك، فاعف عنهم واستنصرهم 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 ممارسته (ص) لها ولجؤته إليها فكثيرة جداً. وحديث «النخل» معروف مشهور: فقد مر بجماعة في المدينة تلقح النخل فقال لهم لو تركتموه لكان أحسن فتركوه، ولما لم يتبع أخباروه، فقال لهم: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم».

«لهم شورى بينهم»، «وشاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»: معالم ثلاثة في «نموذج» للحكم لا يمكن أن يقوم على الاستبداد ولا أن يقبله. وبأي معلم آخر ليضفي على هذا «النموذج» طابعاً يختلف به اختلافاً تاماً 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 الأدبيات 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 الميالة بين الإله والطاغية المستبد: بين راعي الكون وراعي «قطيع» من البشر (راجع المدخل، الفقرة ٨)، وهذا يتنافى تماماً مع التصور الإسلامي الحقيقي سواء في ميدان العلاقة بين الإلهي والبشري، حيث لا مجال للمطابقة ولا للموازاة ولا للميالة، وإنما قطعة تامة (وليس كمثلته شيء)، أم في ميدان العلاقة بين الراعي والرعية. إن الله في الإسلام هو «رب العالمين»، رب البشر جميعاً، وليس «راعياً» لشعب مختار.

ومما له دلالة في هذا الصدد أن لفظ «الراعي» لا يقال في حق الله تعالى في الإسلام فهو ليس من أسماءه الحسنى، التسعة والتسعين، ولم ترد كلمة «راعٍ» ولا كلمة «رعية» في القرآن قط. أما الحديث المشهور والذي نصه: «ألا كلكم 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 كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته»^(١). أما هذا الحديث فهو «يقطع» تماماً مع مفهوم «الراعي» و«الرعية» في الفكر الشرقي القديم، الفرعوني والبابلي والعبрани ثم الفارسي، ويحطى مضمونا جليداً للرعاية، وهي حفظ الأمانة وإقرار المسؤولية، وهي موزعة على جميع أفراد المجتمع كل حسب وظيفته. وعبارة «كلكم راع...» ذات دلالة خاصة: إنها تنفي أن يكون هناك راع واحد، بل «كلكم راع» كل في ميدانه، وليس لـ «الإمام الذي على الناس» أي امتياز، كما أنه لا مجال للميالة بينه وبين الله، بل إن الميالة الوحيدة التي يسمح بها ميلاق 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 (وأمهم شورى بينهم)، و«شاورهم في الأمر»، و«أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، و«كلكم 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 فمتواصلة ولذلك تركهم ولسان حاله يقول: «أنتم أدرى بشؤون دنياكم» فيما ليس فيه نص. وما أن سمع الصحابة بخبر وفاته حتى ياندروا إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة «وأمهم شورى بينهم» فتداولوا في «الأمر» (= الحكم) أحراراً من كل قيد. وقد حصلت مشادات كلامية انتهت إلى بروز رأي عام تبلور كأغلبية بايعت أبا بكر. ولم يستبد أبو بكر في شأن الأقلية التي لم تبايع فعمل بمبدأ «وشاورهم 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، عن

ابن عمر.

المبدأ: «في رحمة من أفاضت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا تقتضوا من حولك فاصف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر»، وذلك ما فعل مع سعد بن عباد 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 المَعْلَم الرابع «كلكم راع وكلكم مسؤول 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 أقواكم 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 تتناسب 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 «انتم أمري بشؤون دنياكم» ولذلك خضعت هذه المسألة في الإسلام لـ «حرية» 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 تفاقم حتى تتطور إلى صدام وقتال مما كشف عن ثغرات واسعة كان عدم المبادرة إلى سدها هو السبب الحقيقي فيها حدث من فتنة انتهت بانقلاب الخلافة إلى «ملك عضوض».

لقد تناولنا بالتحليل ظروف «الفتنة» وعواملها من خلال المحددات الثلاثة، «العقيلة» و«الغنيمة» و«العقيلة»، 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 عُبر عنه بـ «انقلاب الخلافة إلى الملك». وواضح 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 بايعت فلاناً» فتأثر عمر لذلك ثم خطب في الناس وقال: «إنه بلغني أن قاتلاً منكم يقول: لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلاناً، فلا يفرون امرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت قلته، فلقد كانت كذلك، غير أن الله وقرى شرها، وليس منكم من تقطع 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 اللغط فلما أشفقت الاختلاف قلت لأبي بكر أبسط يدك أبايعك فبسط يده فبايعته وبايعه المهاجرون وبايعه الأنصار... وإنا والله ما وجدنا امرءاً هو أقوى من مبايعة أبي بكر، خشينا إن فارقنا القوم ولم تكن بيعة أن يمدشوا بعدنا بيعة، فلما نتابعهم على ما نرضى أو نخالفهم فيكون فساد»^(٢). وإذا نحن أردنا أن نلخص المسألة بلغة عصرنا قلنا إن عملية اختيار أبي بكر خليفة للرسل قد تمت بطريقة ارنجالية، ولكن النتيجة كانت في النهاية على أفضل ما كان يمكن أن يكون الأمر عليه لو لم يكن فيه ارنجال إذا كان أبو بكر أكثر الصحابة حظاً في نيل أغلبية الأصوات... لقد تلاقى أبو بكر تكراراً مثل تلك «القلته» بتعيينه عمر بن الخطاب بعد استشارة الناس وحصول رضاهم، وتلافها عمر بتعيين ستة يوشحون 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 سنعرض لهما في الفقرتين التاليتين:

٢ - عدم تحديد مدة ولاية «الأمير». والامير 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 وحشد يعين آخر مكانه. ولكن مهمته كانت تنتهي حتماً بانتهاء الحرب فيفقد لقب «أمير» 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 كان حاضراً في غيماة 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 ٢٣٥.

(٣) نفس المرجع، ج ٢، ص ٢٣٥.

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 يخطر ببالهم تحديد مدة ولايته. وعندما توفي، بعد سنتين فقط من تعيينه، وبايع 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»، استحسنها 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 طالت «حتى مله الناس»، وكان رجلاً مناً ببيع في السبعين من عمره. وهناك من يفترض أن الذين فضلوه على علي بن أبي طالب الشاب - حين الشورى - إنما فعلوا ذلك لأنهم كانوا يتربون 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«العقيدة»، بل لقد تزامن ذلك أيضاً مع قيام أزمة دستورية، والخليفة طاعن في السن يجبط به جماعة من الأقارب وأصحاب المصالح يصنعون له القرار ويسيتون التصرف. ولم تُجدِ 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 لل سيف الكلمة. وبقي الحكم بعد عثمان يعاني من هذه الثغرة إذ لم يحدث قط أن انتقل الحكم من «صاحب الزمان» إلى من يخلفه من ولاية عهده أو غيرهم إلا عند الموت. وعندما يتأخر الموت الطبيعي يكون الحل هو الموت المدبر، إما بالسم 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 يبين على العقل السياسي العربي آنذاك لم يكن يسمح بطرح مسألة الاختصاصات، نقصد بذلك «أمير الجيش». إن اختصاصات أمير الجيش في الحرب لا تحد، 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 عصرهما كان عصر فتوحات وغنائم وانتشار في الأرض. ولكن عندما تحرك مقبول كل من «القبيلة» و«الغنيمة» وحدث تخلخل في «العقيدة»، في أواخر عهد عثمان، أصبحت مسألة الاختصاصات تفرض نفسها: لقد طرحت بحدثة 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 فما تفقدون من حركم؟ والله ما نصرت في بلوغ ما كان يبلغ من كان قبلي ومن لم تكونوا تختلفون عليه {يعني عمر بن الخطاب} فضل فضل من مال، فما لي لا أصنع في الفضل ما أريد؟ فلم كنت إماماً؟». وعندما حاصره الثوار وقالوا له: «اعزل عنا عما لك الفساق واستعمل علينا من لا يتهم على دعائنا وأموالنا واردد علينا مظالمنا، قال عثمان: ما أراي إذن في شيء إن كنت استعمل من هويم واعزل من كرحم، الأمر إذن أمركم»^(٤).

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 فد «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 لتضمنن أو لتعزلن أو لتقتلن، فانظر لنفسك أودع». فلما أبى أن يفعل ما طلبوا وأصر على البقاء في الحكم قائلاً: «لم أكن لأطلع سرباً سرباً بربك الله» حاصروه أربعين ليلة، ثم انتهى الأمر بأن تسلفت جماعة جدران قصره يقودها محمد بن أبي بكر. وقد قتل عثمان وفي يده مصحف يقرأ فيه القرآن.

وبعد، فليس هناك نظام في الحكم شرع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية، 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 البشرية 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 ٦٤٥-٦٤٥.

(٥) نفس المرجع، ج ٢، ص ٦٦٤.

«الإرادة 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 والفراسية، فأصبحت تلك المقولات والأطروحات تمثل الجانب «العقلي» في الفكر السياسي في الإسلام بينما ظل الجانب «النقلي» (فقه السياسة) ينقل من الواقع، الماضي منه والحاضر، ما به يبرر الأمر الواقع الذي يفرضه الحاكم بالمشوكة 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 المحمدية («وأمرهم شورى بينهم») و«شاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، «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 الثغرات الثلاث التي تحدثنا عنها (= عدم تحديد طريقة مضبوطة لاختيار الخليفة، عدم تحديد مدة ولايته، عدم تحديد اختصاصاته). ونحن عندما نلح على هذه القضايا التي أصبحت من بدئيات 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 ملزمة لنا لأنها مجرد آراء سياسية أملتها 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» لسبب 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 تحدد بدعوى أن مبايعته تقتضي تفويض الأمر له، ويكون اختصاصاته لا يحددها إلا كتاب الله وسنة رسوله، إن هذه التبريرات لا تستند إلى أي أساس، لا من النقل ولا من العقل، وإنما تنقل آراء فقهاء السياسة كالماوردي وغيره، أولئك الذين قلنا عنهم إنهم إنما أدلوا بمثل هذه الآراء استجابة لحاجات أملتها عليهم ظروفهم: إما رداً على الشيعة الرافضة ودعاواها 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 لقرس الحداثة السيامية وترسيخها، ولكن العقل السياسي لا يتحكم فيه شكل نظام الحكم وبنوده الدستورية وحسب، بل هو محكوم أساساً بمحددات، اجتماعية واقتصادية وثقافية. وبالنسبة للعقل السياسي العربي فإن «تجديده» محدداته الثلاثة (القبيلة، الغنيمة، العقيدة) شرط ضروري للارتفاع به إلى المستوى الذي يستجيب لمتطلبات النهضة والتقدم في العصر الحاضر. وهذا التجديد، تجديد المحددات، لا يمكن أن يتم إلا بالعمل من أجل تحقيق النهي التاريخي لها، وذلك بإحلال البدائل التاريخية المعاصرة. ومن هنا ضرورة المزوجة بين نقد الحاضر ونقد الماضي. إن نقد الحاضر، بما يجمعه معه من بقايا الماضي، هو الخطوة الضرورية الأولى في كل مشروع مستقبلي. وما أن الماضي والحاضر عندنا لا يتفصلان، إن على صعيد وعينا أو على صعيد واقعنا، فيجب إذن أن يتجه النقد إليهما معاً، إلى ما يؤسس، شعورياً ولا شعورياً، العقل السياسي فيهما: 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 الحداثة بعض جوانب حياتنا منذ أكثر من مائة عام، أي منذ أن بدأنا نحتك بالحضارة المعاصرة، فظهرت التيارات الأيديولوجية النهضة والمعاصرة من سلفية وعلمانية وليبرالية وقومية واشتراكية وقامت أحزاب ونقابات وجمعيات كما غرست بنيات تسمى 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 كانخرطنا من فوق فقط في الحداثة 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 العشائرية والطائفية والتهطرف الديني والعقدي لتسود الساحة العربية بصورة لم يتوقعها أحد من قبل. لقد عاد «المكبوت»

ليجمل حاضرنا مشابهاً لماضيها ويجعل عصرنا الايديولوجي النهضوي والقومي وكأنه حلقة استثنائية في سلسلة تاريخنا، فأصبحت «القبيلة» محركاً للسياسة وأصبح «الريع» جوهر الاقتصاد عندنا وأصبحت «العقيدة» إما ربيعة تبريرية وإما «خارجية» (نسبة إلى الخوارج).

وإذن فالمطلوب، 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 سياسي 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 وامتنال 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 «الغثيمة» إلى اقتصاد «ضرية»، وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد انتاجي. إن الاقتصاد العربي يطغى فيه الريع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقبة 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 فسخ المجال لحرية التفكير، لحرية المعايير 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 نقدي.

الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع ونقد الاقتصاد ونقد العقل، العقل «المجرد» والعقل السياسي... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام... والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. وإذن فالموضوع سيقى مفتوحاً لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كـ «فاتحة» لقول جديد...

المراجع

١ - العربية

كتب

- ابن أبي الحديد. شرح موج البلاغة.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. الكامل في التاريخ. بيروت: دار الفكر، ١٩٧٨. ج ١٣.
- ابن الأزرق، أبو عبد الله. بدائع السلك في طبائع الملك. تحقيق وتعليق علي سامي النشار. بغداد: منشورات وزارة الاعلام، ١٩٧٧. ج ٢. (سلسلة كتب التراث؛ ٤٥)
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. منهاج السنة النبوية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.]. ج ٤ في ٢.
- ابن حبيب، أبو جعفر محمد. كتاب المحبر. بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، [د.ت.].
- ابن خلدون، محمد بن الحسن بن محمد بن علي. التذكرة الحمملونية. تحقيق إحسان عباس. بيروت: معهد الاغناء العربي، ١٩٨٣. ج ٢.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨. ج ٤.
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨ - ١٩٤٩. ج ٦.
- ابن رجب، الحافظ أبو الفرج. الاستخراج لأحكام الخراج. بيروت: دار الحدائق، ١٩٨٢.
- ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٠. ج ٨.

ابن سلام، أبو عبيد القاسم. كتاب الأموال. شرح عبد الأمير مهنا. بيروت: دار الحدائق، ١٩٨٨.

ابن طباطبائي، محمد بن علي المعروف بابن الطقطقي. الفخري في الآداب السلطانية والسلول 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. ٨ ج في ٣.

ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن. تهذيب تاريخ دمشق الكبير. هذب ورتبه عبد القادر بدران. ط ٢. بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩. ٧ ج.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء. تحقيق محمد طه الزبيدي. القاهرة: مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، ١٩٦٣.

٣ ج في ١. طبعة أخرى عن: القاهرة: دار المعارف، [د.ت.د.] .

— عيون الأخبار. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للمكتبات، ١٩٦٣. ٨ ج في ٢.

ابن كثير، أبو الفداء الحافظ. البداية والنهاية. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.د.] . ١٤ ج 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. التوبة 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.د.] .

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. ٢ ج في ١.

الاسفراييني، أبو المظفر ظاهر بن محمد. التبصير في الدين. القاهرة: [د.ن.د.]، ١٩٤٠. الأشعري. مقالات الإسلاميين.

الاشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل. الإبانة عن أصول الديانة. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٧.

الأصهاني. مقاتل الطالبيين.

الأصهاني، الراغب. محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء. بيروت: [د.ن.، د.ت.].

الأصهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. الأغاني.

الأمة والدولة والإنتماج 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.

أيث، يوسف. نصوص الفكر السياسي الإسلامي: الإملة عند أهل السنة. بيروت: دار

الطلیعة، ١٩٦٦.

الباقلاني، محمد بن الطيب بن محمد. التمهيد في الرد على الملحنة المعطلة والرافضة

والخوارج والمعتزلة. القاهرة: [د.ن.]. ١٩٤٧.

البخاري، صحيح البخاري. بيروت: عالم الكتب، [د.ت.]. ٩ ج في ٣.

بدوي، 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.]. ١٣١٨ هـ.

الجابري، محمد عبد. إشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة

العربية، ١٩٨٩.

— بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المبرقة 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، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي.

ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

الجاحظ، أبو عثمان 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.د.]، ١٩٢٨.
- حسن، حسن إبراهيم. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. ط ٦. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦١ - ١٩٦٧. ٢ ج.
- وعلي إبراهيم حسن. التنظيم الإسلامية. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- حسين، طه. الفتنة الكبرى. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.
- حميد الله، محمد. مجموعة الوثائق السياسية للمعهد النبوي والخلافة الراشدة. بيروت: دار النفائس، ١٩٨٥.
- الحنبلي، محمد بن الحسين أبو يعلى. المعتمد في أصول الدين. بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٦.
- الطوري، عبد العزيز. مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي. بيروت: دار الطليحة، ١٩٦٩.
- مقدمة في تاريخ صدر الإسلام. بغداد: [د.ن.د.]، ١٩٤٩.
- الديبوري، 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.د.]
- زغلول، عبد الحميد سعد. تاريخ المقرب العربي. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.
- الزنجشيري، أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. بيروت: الدار العالمية، [د.ت.د.]، ٤ ج.
- زيدان، جرجي. تاريخ التمدن الإسلامي. القاهرة: دار الهلال، ١٩٥٨. ٥ ج.
- السامر، فيصل. ثورة الزنج. بغداد: مكتبة المنار، ١٩٧١.
- السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام. بيروت: دار المعرفة، [د.ت.د.]، ٣ ج.
- 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. جبهة خطب العرب. بيروت: المكتبة العلمية، [د.ت.]. ج ٣. الصليبي، كمال. التوراة جاءت من جزيرة العرب. ترجمة عفيف الرزاز. ط ٢. 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 الإسلامية 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 الاجتهادية 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 الإسلامي وفكر القرن العشرين. بيروت: مؤسسة المطبوعات، ١٩٨٠.

الغامدي، أحمد بن سعيد بن حمدان. 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 والامبرائليات 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 الإسلامية 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 المصمحي. صيدا: [د.ن.]، ١٩٤٦.

المالطي، أبو الحسن محمد بن أحمد. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع. بغداد: مكتبة المثقبي، بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٦٨.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥.

— تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك. بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٨٧.

— نصيحة الملوك. بغداد: وزارة الإعلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٦.
المرد، 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، وبهامشه لياق القول في أسباب النزول للبيهقي.

المسعودي، أبو الحسين علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. ط ٤. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤. ٤ ج في ٢.

معروف، نايف. الخوارج في العصر الأموي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧.

المقدسي، محمد بن طاهر. البدء والتاريخ. طبعة فرنسا، ١٩١٦.

المصريزي، تقي الدين أحمد بن علي. المواظظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. القاهرة: مطبعة بولاق، ١٢٧٠هـ. ٢ ج.

النزاع والتخاصم فيما بين أمية وبنو هاشم. طبعة ليدن، ١٨٨٨.

المقري، نصر بن مزاحم. وقعة صفين. القاهرة: [د.ن.].، ١٣٦٥هـ.

الناشيء الأكبر، عبد الله بن محمد. مسائل الإمامة. بيروت: المعهد الألماني، ١٩٧١.

النشار، علي سامي. نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

النصر، إحسان. العصية القبلية وآثارها في الشعر الأموي. بيروت: دار اليقظة العربية، ١٩٦٤.

النوبختي. 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. *Idéologies, conflits et pouvoirs*. Paris: Presses universitaires de France, 1977.

Badie, 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 Idéologies*. 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: Minuit, 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 Débat (Paris): no. 44, novembre 1986.
Gillet, Claude. «Les Lectures: Cours social et écriture révélée.» *Studia Islamica*: LXII,
MLMLXXXI.

فهرس

(أ)

١٣٨ ، ١٤٣ ، ١٤٩ ، ١٥٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ،

١٧١ ، ١٧٢ ، ٢٠١ ، ٢٢٧ ، ٢٣٢ ، ٢٦٧ ،

أبو جعفر المنصور: ٢٢٨ ، ٢٣٦ ، ٢٣٩ ، ٢٤٢ ،

٢٤٦ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ ، ٢٦٥ ،

أبو جهل، عمرو بن هشام: ١١١

أبو حذيفة بن عتبة، بن ربيعة: ٧٦

أبو النرداء، عوف بن مالك: ٢٤٣

أبو ذر الغفاري، جنادة بن جناح: ٩٣ ، ١٣٨ ،

٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٤٣ ،

أبو زيد الهلالي: ١٦

أبو سفيان الحاشمي، المغيرة 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 ،

الاتحاد السوفياتي: ١٢

الانتولوجيا: ٢١

أثينا: ٣٦

أحمد بن حنبل، انظر ابن حنبل، عبد الله

الأحقف بن قيس، أبو بحر بن معاوية: ٢٥١

الأدبي، أبو عثمان: ٣١٧

أذربيجان: ٢٦٦

الارادة الإلهية: ٢٢٧

آسيا: ٩ ، ٣٠

آل سعود، عبد العزيز الفيصل: ٢٠٩

الأبحاث الأركيولوجية: ٣١

الأبحاث الأنتروبولوجية: 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 النخعي، إبراهيم 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 درهم، الجعد: ٣١٨ ، ٣٢١

ابن رواحة، 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: ٢٢٧

ابن عبد مناف، الطعم بن عدي بن نوفل: ٨٦

ابن العسري، أبو بكر محمد بن عبد الله: ٢٣٤ ،

٢٤٢ ، ٣٦١

ابن المرتضى، محمد مهدي بن محمد: ٢٩٩

ابن المقفع، أبو محمد عبد الله: ٣٤ - ٣٤٣ ،

٣٤٥ ، ٣٤٧ - ٣٥١

ابن قنبل، سعيد بن زيد بن عمرو: ٧٦

ابن يسار، عطاة: ٣٠٦

أبو الأسود الدؤلي، ظالم بن عمرو بن سفيان: ٢٥٤

أبو بكر الصديق: ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٤ - ١٣٦ ،

- الأردن: ٤٧
- الأمة الإسلامية: ٢٨٣، ٣١٦
- الارستقراطية القبلية: ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٨
- ارمينيا: ٢٦٦، ٣١٣، ٣٢٧
- الارهاب الديني: ٣٠٤
- الأزدي، عبد الله بن وهب الراسبي: ٢٣٩
- الأزرق، أبو الوليد محمد بن عبد الله: ٢٠٨
- أسامة بن زيد، أبو محمد بن زيد بن حارثة: ١٢٩، ٢٧٣
- الارستقراطية الاستبدادية: ٣٧
- الاستبداد الشرقي: ٣٢
- الأسدي، أبو الخطاب: ٢٩٧
- الاسلام: 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، ٣٣٩، ٣٤٦، ٣٥١، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٦٧، ٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢
- اسماعيل بن ابراهيم: 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: ١٢، ٣٣٩، ٣٧٣
- الأشعث الكندي، أبو محمد الأشعث بن قيس: ١٥٤، ١٦٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢٤٦، ٣١٠
- افريقيا: ٩، ٣٠، ١٦٨، ١٧٠
- الاقتصاد البرجوازي: ٢٢
- الاقتصاد الخراجي: ٣٤٧
- الاقتصاد الرأسمالي: ١٩
- الاقتصاد الريفي: ٤٧، ١٧٩، ٣٤٧، ٣٧٤
- الأقطار العربية: ١٨، ٣٧٤
- الإمامة الشيعية: ٢٧٥، ٣٨٢
- انصارى، عبد الرحمن الطيب: ٢١٠
- انصارى، قيس بن حبة: ١٢٣
- انغلز، فريدريك: ٢٢، ٢٥، ٢٩
- انوشروان، كسرى: ١٠٥
- اوروبا: ١٨-٢٠، ٢٣، ٢٩، ١٠٣، ٣٤٠
- اوروبا الغربية: ١٧
- الايديولوجيا: ١١، ١٤، ١٦، ٢٣، ٣٩، ٤٤، ٢٣٢، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٧٠، ٢٨٣، ٢٩٣، ٣١٩، ٣٢٢
- الايديولوجيا الاجتماعية: ٢٩
- الايديولوجيا الاستبدادية: ٣٧٢
- الايديولوجيا التنويرية: ٣١٢، ٣٢٨، ٣٣٣
- الايديولوجيا الجبرية: ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٤، ٣١٥، ٣٢٤، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٥٢، ٣٦٥
- الايديولوجيا الريفية: ٣٥٦
- الايديولوجيا السلطانية: ٣٢٩، ٣٤٠، ٣٤٥
- ٣٥٠، ٣٥٦، ٣٦٢، ٣٧٢
- الايديولوجيا السياسية: ١٦، ٢٩
- ايران: ١٨
- (ب)
- بانو، ايون: ٣٤
- البيجلي، جبر بن عبد الله: ١٦٩، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢١٢
- البيجلي، المغيرة بن سعيد: ٢٩٣، ٢٩٥
- البحر الأبيض المتوسط: ٤٥
- البحر الأحمر: ١٠٥
- البحرين: ١٤٩، ١٥٢، ١٧٢، ٢٩٤
- البخاري: ٨٣، ١٣٦، ١٥٣، ١٩٩، ٢٠٢، ٢١٣، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٤٢، ٣١٢، ٣٥٧

البروليتاريا: ٢٣

بشير بن سعد: ١٢٣، ١٣٤

البصرة: ١٥٨، ١٨٧، ١٩٤، ٢٠٦، ٢٢٢

البحر المحمدي: ١٩٨

البيضاوي: ٣١٩، ٣٥٩، ٣٦٠

البطانة الوندانية: ١٦

بلال بن رباح، أبو عبد الله بن رباح الحبشي:

٦٣، ٧٦

بنو اسرائيل: ٢٨٠، ٢٨٥

البنية التحتية: ١٣، ١٦، ٢٧، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٩

٤٣، ٤٤، ٤٤٦

البنية القوية: ٢٣، ٢٦، ٢٧، ٣١، ٣١، ٣٤

٤٣، ٤٤

(ث)

التأويل: ٢٢٥، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٢٥

التبشير: ٢٨٤

التبعية المتبادلة: ٢٧

التجارة الدولية: ١٠٣

التجارة المكية: ١٠٤

التحرر: 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

التعصب الطائفي: ١٣، ٢٩

التعصب القبلي: ١٤

التقاليد القبلية: ١٤٣، ١٤٤

التكامل القبلي - التجاري: ١٠٧

التكفير: ٣٠٤

التحذير الديني: ١٤

التحريم، حرقوق بن زهير السعدي: ١٢٠

التحريم، سيف بن عمر الأملي: ٢١٧

التحريم، شيب بن ريمي: ١٦٣

التناقض الاجتماعي - الطبقي: ٢٦٩

التوحيد: ٢٧٨، ٣٢٥، ٣٥٢، ٣٥٣

تونس: ٤٧

(ث)

الثقافة العربية: ٨، ٣٣٩

الثقافة العربية الاسلامية: ٩، ٣٦٦

الثقافة القرية: ٨

الثقفي، أبو عبيد بن مسعود: ١٦٨

الثقفي، الحجاج بن يوسف: ١٦١، 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)

الجاحظ، عمرو بن بحر: ٢١٩، ٢٢٠، ٢٧٨

٢٨٧، ٣٣٩، ٣٤٣، ٣٥٢، ٣٥٤

الجاهلية: ١٤٤، ١٤٥، ٢٦٤

جبال دوس: ٢٠٩

جبل طويق: ٢١٠

الجزائر: ٤٧

الجزيرة العربية: ١٠٠، ١٠٤، ١٠٧، ١٢٨

١٥٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠

٢٠٢، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٩، ٢١٠

الجعد بن درهم انظر ابن درهم، الجعد

جعفر الصادق، أبو عبد الله جعفر بن محمد البقر:

٢٩٢، ٢٩٦

جعفر الطيار، جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب:

١٢٢

الجهادة الاسلامية: ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٧، ٨٨

جهنم بن صفوان، أبو عمر السمرقندي: ٣١٨

٣٥٢

الجهني، معبد بن خالد: ٣٠٦، ٣١٢

(ح)

حاتم الطائي، أبو سنانة حاتم بن عبد الله بن

سعد: ١٦

الحارث بن سريج، التميمي: ٣١٨، ٣٢٦

الحافظ السيوطي: ٣١٢

الحبيب بن المنذر، بن الجموح الأنصاري
 الخزرجي: ١٣٣، ١٣٤
 الخيشة: ١٠٧
 حجر بن عدي، بن جيلة الكندي: ٢٤٠، ٢٧٧
 الحدادة السياسية: ١٧
 الحدادة السياسية الأوروبية: ١٨
 الحدادة السياسية الغربية: ١٨
 حنيفة بن الهيثم، أبو عبد الله بن حنبل: ١٧٨
 حرب الجمل: ١٦٠، ١٩٣، ١٩٤، ٢٢٢، ٢٧٢، ٢٧٥
 حرب صفين: ١٦٠، ٢٢٢، ٢٥٩
 حركة التنوير: ٣٠٤، ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٥٢
 الحركة التنويرية الاعترالية: ٣٢٦، ٣٢٧
 حركة القرامطة: ٣٦٥
 حروب الردة: ١٥٤، ١٦٧، ١٧٦، ٢٣٥
 الحسن البصري، أبو سعيد الحسن بن يسار:
 ٢٠٠، ٢٢٣، 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، ٢٧٥، ٢٨٠، ٢٩٢
 الحضارة العربية الإسلامية: ٧، ٢٠، ٥٢، ٥٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٧٢
 الحضارة المعاصرة: ٣٧٣
 حكيم بن جبلة، العبدي، ٢١٧
 الحميري، كرب انظر كرب الحميري
 حنظلة الكلبي، أبو جعفر حنظلة بن صفوان:
 ٢٠١
 الحنفي، نجدة بن عامر: ٢٦٤
 (ح)

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، ٢١٥، ٢٠٣، ٢٧٣
 الجناب بن الإزث، أبو يحيى بن حنظلة بن سعد
 التميمي: ١٨٥

الخدمات الاجنبية: ٢٥٨
 خراسان: ٣١٧، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣٧
 الخطاب السوسولوجي للعربي: ٩
 الخطاب العربي المعاصر: ٩
 الخوارج: ١٦٣، ٢٣٩، ٢٤٦، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٦، ٣١٣، ٣١٥، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٧٣

(د)

داروين، تشارلز: ٢١
 الدخول 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، ٨٢، ٧٨٣، ٨٤، ٨٨، ٩٢، ٩٥، ٩٩ - ١٠١، ١٠٤، ١١٥، ١١٧، ١١١، ١٢٢، ١٢٨، ١٣٣، ١٤١، ١٤٢، ١٥٠، ١٥٤، ١٦٥، ١٧٣، ١٨١، ١٩٣، ١٩٨، ٢٠١، ٢٠٦، ٢٠٨، ٢١٤، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٦٤، ٢٦٦، ٢٧١
 دوري، ريكس: ١١، ١٢، ٤٣
 الدعواتية: 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 الخطباء: ١٧٧

(ر)

الراسالية: ٩، ١٨، ٢٠، 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
رودنون، ماكسيم: ٥١
ريمان، أرنت: ٥٠

(ز)

سلوك الفرد: ١٠
سليط بن عمرو: ٧٦
سليمان بن داود، أبو الربيع العتكي الزهراني:
٢٩١

سليمان بن صرد، أبو مطرف بن الجون السلمي
الغزاعي: ٢٦٦

السنة: ٣٠، ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٢٠

السودان: ٤٧

السيادة العربية: ٣٢٩

السياسة الأموية: ٢٥٢

السيرة النبوية (كتب): ٦١

السيكولوجيا: ١١

(ش)

شاذلي، فرانسوا: ٥١

الشم: ١٠٤، ١٤٢، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٧،
١٦١، ٢١١، ٢٢٥

الشرائع الإسلامية: ٢٨٤، ٣٥٩

الشرعية القرشبية: ٢٥٠، ٢٥١، ٢٦١، ٣٣٠،
٣٣٥، ٣٣١

الشرعية الاجتاعية: ٣٤٢

الشرعية الالهية: ٣٧١

الشرعية الديمقراطية: ٣٧١

الشرعية الدينية: ٣٥٦

الشرق الأوسط: ١٩٨

الشعائر الدينية: ٣٢٠

شبيب بن مهلم: ٢٠٦

شمال أفريقيا: ٢٥٣، ٢٥٧

الشنفرى، عمرو بن مالك الأزدي: ١٦

الشي، رثاب بن البراء: ٢٠٠

الشهرستاني: ٢٧، ٢٨٦، ٣١٤، ٣١٩، ٣٢٣

الشورى: ٣٢٤

الشيواني، المثنى بن حارثة: ١٦٧

شيبان بن ثعلبة: ٨٩

الشيعة: ٣٠، ٥٨، ١٣٩، ١٤٠، ٢١٨، ٢٩١،
٣١٠

(ص)

صالح بن المهيح: ٢٠٦

الصحابة: ١٢٩، ١٣٦

الصحوة الاسلامية: ١٨

الزبيدي: ٢٠٩

الزبير بن العوام، أبو عبد الله بن خويلد الأسدي:
٧٩، ١٣٤، ١٣٨، ١٨٤، ١٨٩، ١٩٢

٢١٨، ٢٢٥، ٢٣٢

الزكاة: ١٦٥، ١٧٧

الزخشرى، جابر الله أبو القاسم: ١٢٣، ٢٢٧

زيد بن أبيه، زيد بن أبيه: ١٦٠، ١٩٤، ٣٠١

زيد بن ثابت، أبو خازجة بن الضحلك الأنصاري:
١٨٥، ٣٠٧

زيد بن حارثة، بن شراحيل الكعبي: ٦٣، ١١٤،
١٢٢، ١٢٩

زيد بن عمرو، بن نفيل بن عبد العزى: ١٩٩

(س)

السلفية: 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 الرعوية: ٤٠، ٤٢

السلطة السياسية: ٩، ١٧، ٤٩

السلطة العسكرية: ١٥٠

السلوك البشري: ١٠

سلوك الجماعة: ٦٠

السلوك الديني: ١٣

السلوك السياسي: ١٢

السلوك العشائري: ١٣

السلوك العقلاني: ١٩

الصراع الميثولوجي: ٢٧٦

الصراعات الاجتماعية: ١٩، ٣٧، ٣٦٣

الصراعات الأيديولوجية: ٣٦٣

الصراعات الدولية: ١٠٧

للصراع الطبقي: ٢٧

الصراع الفكري: ٣٧

صلح الحديبية: ١١٧، ١١٨، ٢١٥

الصليبي، كمال: ٢١١

صهيب بن سنان: ٦٣

(ط)

الطائف: ١٠٩، ١٨٣

الطبري: ١١٧٦، ١٩٠، ٢١٧، ٢٦٩، ٢٧٨

٢٨٢

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: ٣٤٣، ٣٥٥

طلحة بن عبد الله: ١٤٢، ١٤٤، ١٨٣، ١٨٥

١٩٤، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٢٧، ٢٣٢

طلحة الأسدي، بن عويط 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:

٢٤٣، ٢١٨

العباس بن عبد المطلب، أبو الفضل بن قاسم:

١٨٦، ٩١، ١١٩، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٩

١١٧٦، ٢١٣

العباس بن مرداس، أبو الهيثم بن أبي عامر

المسلمي: ١٢٠

العباسيون: ٣٣٠

عبد الله بن جحش، بن رثاب 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

عبد الله بن عمرو، أبو عبد الرحمن بن كريب بن

ربيعة: ٢٢٧

عبد الله بن عمرو، أبو عبد الرحمن بن الخطاب

العدوي: 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، ٧٦، ١٤٢، ١٤٥ - 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 المعلل بن حش بن المعلل:

٢٠٠

عبيد الله بن زياد: ٢٨٤

عبيد بن الحارث: ١٠٩

عتاب بن أسيد، بن أبي العاص بن أمية: ١٥٠

٢٢٧

عثمان بن حنيف، أبو عمرو بن وهب الأنصاري:

١٧٨

عثمان بن عفان، ذو التورين 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

العدنانيون: ٢١١

العراق: 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

١٥٢ ، ١٥٨ ، ١٦٠ ، ١٦٦ ، ١٦٤ ، ١٧٤ ،
١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٨ ، ١٩٠ - ١٩٥ ،
٢٠٧ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٦ ، ٢١٩ - ٢٢١ ،
٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٣ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ، ٢٤٠ ،
٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٥٤ ، ٢٧٠ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ،
٢٨٠ - ٢٨٢ ، ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٣٠٤ ،
٣٥٨ ، ٣٦٨

عمار بن ياسر، أبو اليقظان بن عامر الكتاني: ٦٣ ،
٩٣ ، ١٣٨ ، ١٤٨ ، ١٧٦ ، ١٧٨ ، 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 ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ،
٢٤١ ، ٢٥١ ، ٢٥٧ ، ٢٤٤ ، ٢٩٤ ، ٣٦٨ -
٣٧١

عمر بن عبد العزيز، أبو جعفر بن مروان بن
الحكم: ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٣٠٧ ، ٣١٣ ، ٣٦٤
عمرو بن الأصم: ١٥٩
عمرو بن العاص، أبو عبد الله بن وائل القرشي:
١٧٢ ، ١٨٦ ، ٢٤٩
عمرو بن كلثوم، أبو الأسود بن مالك بن هتاب:
١٦
عمرو بن لحي: ٨٠ ، ٣٠٨
العوائق الأيستمولوجية: ٢١ ، ٢٣

(ع)

غرامشي: ٤٤
غزوة بدر الكبرى: ١١١
غزوة تبوك: ١٢١ ، ١٢٤ - ١٢٧
غزوة خيبر: ١١٨
غزوة مؤتة: ١٤٤
الغسان، الحارث بن أبي شمرة: ١٥١
الغنية: ١٩٧
غودلييه، موريس: ٣٠ ، ٣٦ ، ٤٤
غيلان القسري، بن مسلم السعدي: ٣١٢ ،
٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣٢٤

(ف)

الفارابي، أبو نصر: ٨ ، ٣٥٥

العصبة 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 التنوير: ٥٣ ، ١٣٥

العصر الجاهلي: ٥٢ ، ١٥٦

العصر السلجوقي: ٣٥١

العصر العباسي: ٥٣ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٥١ ، ٣٥٢

المقائد المسيحية: ٢٠٦

المقد الأجنبي: ١٨ ، ٩٥

العقل الدوغماتي: ٣٧٤

العقل السياسي: ٧ ، ١١ ، ١٤ ، ١٦ ، ٤٢ ، ٤٩ ،

٥٠ ، ٥٣ ، ٢٣٣

العقل السياسي العربي: ٨ ، ١٣ ، ٥٢ ، ٦٠ ،

٦٧ ، ١٣١ ، ١٦٤ ، ١٧١ ، ٢١٢ ، ٢٤٨ ،

٢٢٩ ، ٣٢١ ، ٣٣٤ ، ٣٥٦ ، ٣٦٢ - ٣٦٤ ،

٣٧٣ ، ٣٧٠

العقل العربي: ٩

العقيدة الاسلامية: 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 الانتاج: ١٣ ، ٢٢ ، ٤٣ ، ٤٩

العلاقات الرأسمالية: ٢٤

العلاقات السبية: ٨

العلاقات السياسية: ٢٣٧

العلاقات المشاركة: ١٣

العلاقات القبلية: ٨٢ ، ٢٣٧

العلاقات المادية: ١٢

علم الاقتصاد السلمي: 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 ،

فارس: ١٥٠، ١٧٠، ٢٥٨

فرنسا: ١٦٩

فرويد، سيغموند، ١٠

الفقه الحنفي: ٣٧٢

الفكر الاجتماعي: 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 الاجتماعي: ٨

الفكر الغربي: ٣٢

الفكر الماركسي: ٣٢

الفكر اليوناني: ٣٩-٤١

فلسطين: ٣٩، ١٢٩

الفلسفة الدينية: ١٩٨، ٢٩٧

الفهري، الضحلك بن قيس: ٢٥١

فوكو: ٣٩، ٤٠

فوير، ماكس: ١٨

القبولوجيا: ٢١

قصي بن كلاب: ٧٩، ٨٠

القوى الاجتماعية: ٢٤٧، ٣٣٠

القوى الاقتصادية: ٢٥

قوى الإنتاج: ١٢

(ك)

كالفن: ١٩

كانط، إيمانويل: ٥٢

كعب

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ٣٦٠

- اختيار مكة: ٢٠٨، ٢١٢

- الألف مسألة في الرد على الماتوية: ٣٣٥

- تاج العروس: ٢٠٩، ٣٣٩

- النوراة جاءت من جزيرة العرب: ٢١١

- الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد

الاسلام: ١٧

- ضد تورينغ: ٣٠

- كتاب الأصنام: ٢٠٩

- معجم ياقوت الحموي: ١٧٨

كثير غزاة، أبو صخر كثير بن عبد الرحمن: ٢٨٩

كرب الحميري، كرب بن يزيد: ٢٠١

كعب الأحبار، أبو اسحاق كعب بن ماتع: ٢١٩،

٢٢١

الكندي، دعد بنت سريبر بن ثعلبة بن الحارث:

٢١٣

الكندي، ربيعة بن الحارث: ٢١٣

الكندي، عفيف: ٥٧

الكوفة: ١٥٨، ١٨٧

كوفيسكي: ٢١

كيسان أبو عمرة: ٢٨٤

(ل)

اللاشعور الجمعي: ١٠، ١١

اللاشعور السياسي: ١٢، ٤٨، ٢٦٣

اللغة العربية: ٢٤٥، ٣١٩

لوثر، مارتين: ١٩

لوكتاش، جورج: ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٠

الليبرالية: ٤٣، ٢٣٧، ٢٤٦، ٣١١، ٣٣٩

الليبرالية الأموية: ٢٤٠

الليبرالية النسيية: ٢٤٠

لينين، فلاديمير: ١١

(ق)

القبائل البدائية: ٣٣

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

٢١٥، ٢٥٠

القبيلة: ١٩٧

القطحانيون: ٢١١

قريش: ٦٧، ٦٩، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ١١١

١١٣، ١١٦، ١١٧، ٣٣٠

قس بن ساهقة، 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، ٢٤١، ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٥،

٢٢٤، ٣٠٢، ٣١٦، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٤،

٣٢٥، ٣٥٨، ٣٦٩، ٣٧٠

مسجلة الخنفي: ١٣٠، ١٩٧، ٢٠٤، ٢٠٥،

٢٧٩، ٢٧٨

للشاعة البدائية: ٣١

المصادقية الإسلامية: ١٨٦

مصر: ٣٩، ٤٠، ٤٧، ٤٨، 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

شس: ١٣٦، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٩ - ١٦١،

١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، 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

المعتزلة: ٢٩٩، ٣٢٤ - ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٥٣،

معركة القلصية: ١٧٦، ١٧٠

معركة اليرموك: ١٧٦

المغرب: ٤٧، ٢٤٨، ٣٠٣، ٣٢٧

المغرب العربي: ٢٥٣

المغيرة بن شعبة: ١٨١، ١٩٣، ٢٥١

المقداد بن الأسود، أبو معبد بن عمرو الكندي:

١٣٨، ١٨٥، ٢٢٣، ٢٢٥

المصري، تقي الدين أبو العباس أحمد: ١٤٨،

١٥٠

مكة: ١٠٩، ١١١، ١١٧، ١١٨، ١٥٠، ١٨٣،

٢٠٩، ٢١٥

المنذر بن ساوي، بن الأحنس العبدي: ١٥١

المنذر بن النعمان، بن المنذر: ١٥٢

منطق الدولة: ٢٢٦

المادية التاريخية: ٢٣ - ٢٦، ٣٩

ماركس، كارل: ٢١ - ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٩،

٣١، ٤٤، ٤٦

الماركسية: ١١، ٢٩، ٣١، ٤٣، ٢٢٩

الماركسيون: ٢٦، ٣٠، ٤٤

الماتوية: ٢٠٦

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٣٥٤، ٣٤٣،

٣٦١، ٣٥٩

المنقذ بن حارثة، بن سليمان الشيباني: ١٥٥، ١٦٧

المجتمع الإسلامي: ٣١٧، ٣٥٦

المجتمع الأوروبي: ٩، ١٣، ٢٤

المجتمع الخراجي: ٣٨

المجتمع الرأسمالي: ٢١، ٢٧، ٢٩

المجتمع السياسي: ٣٧٤

المجتمع العبودي: ٣٧

المجتمع العربي: ٩، ١٣، ٢٠، ٤٥، ٥٠،

١٤١، ٣٤٠، ٣٧٣

المجتمع العربي الإسلامي: ٢٣٥، ٣٣٩، ٣٤١،

٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩

المجتمع القبلي: ٩٦، ١٣٧، ١٦٦، ٢٤٩

المجتمع الفارسي: ٣٤٠

المجتمع المنفي: ٢٥، ٢٩، ٢٣٩، ٣٣١

المجوسية: ٢٠٦

محمد بن الحنفية: ٢٦٦ - ٢٦٨، ٢٧١ - ٢٧٤،

٢٧٧، ٢٧٩ - ٢٨٢، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٨٩،

٢٩١، ٢٩٦

محمد بن مسلمة، أبو عبد الرحمن: ٢٤١

للحيط الأطلسي: ١٦٩

المختار: ٢٦٦ - ٢٧١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٩،

٢٨٠، ٢٨٣ - ٢٨٨، ٢٩١

المخزومي، أبو جهل بن هشام بن المغيرة: ٧٣

المخيمالات الاجتماعية: ١٤، ٣٦٣

المذاهب الفقهية: ٢٣٥

للذهب الرياضي: ٣٢٧

للمرجعية الإسلامية: ٣٥١

للمرجعية الدينية: ٢٣٦

المسعودي، تاج الدين محمد بن عبد الرحمن: ٣٤٣

مسلم بن عقيل، بن أبي طالب بن عبد المطلب:

٢٦٤

المنهج العلمي : ٢١

مؤتمر سقيفة بن ساعدة : ٢٤٠

مورخان : ٢٢ ، ٢٢

موريتانيا : ٤٧

الموصل : ٢٦٦

ميشولوجيا الامامة : ٢٠٦ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٣٠٦

٣٠٨ ، ٣٢٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٥

(ن)

نافع بن الأزرق انظر ابن الأزرق، أبو راشد

النبوة الروحية : ٢٧٥

النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي : ١٠٦ ، ١١٦

نجد : ٢١٤

النزعة الفردية : ٤٢

النسب الروحي : ٢٨٢

نظام الاقطاع : ٣١

النظام الجمهوري : ٣٧٢

النظام الحراجي : ٢٨ ، ١٧٧

النظام الرأسمالي : ٢٠ ، ٤٤

نظام العبودية : ٣١ ، ٣٧ ، ٢٨

النظام المعري : ١٦

النظام المعري البرهاني : ٨

النظام المعري الباني : ٨

النظام الملكي : ٣٧٢

النظرية الفقهية : ٣٦٥

النظرية الفلسفية : ٣٦٥

النعمان بن بشير، بن سعد الأنصاري : ٢٦٤

النقاش السياسي - الديني : ٢٣٩

المنهج التبشيري : ٩١

النهضة العربية الحديثة : ٢٣٤

التوحيد، أبو الحسن عبد بن عباس : ٢٢٠

(هـ)

الهاشميون : ٢٥٦

حانء 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 الحرابي : ٢١٦

٢٢٠

الهند : ١٠٣

هوميروس : ٣٩

هيفل : ٢١

(و)

واصل بن عطاء، أبو حذيفة بن عطاء الغزالي :

٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٥ ، ٣٢٧

الوثنية : ٢٢٨

الوطن العربي : ٤٦ ، ٤٣٩ ، ٣٦٥ ، ٣٧٤

الوحي الاجتماعي : ١٩ ، ٢٨

الوحي الديني : ٢٢٢

الوحي السياسي : ٢٧ ، ٢٨

الوحي الطبقي : ٢٦ ، ٢٩ ، ٣٤

الوحي الفكري : ٢٧

الولاء السياسي : ١٢١

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

(ي)

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله : ٢٤٥

يزيد بن معلوق، 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 الكواء : ١٦٣ ، ٢٣٩

اليضوي : ١٧٧

يعلى بن منية : ١٨٥

اليمين : ١٠٣ - ١٠٥ ، ١١٧ ، ١٣٠ ، ١٤٩

١٥١ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ، ١٥٩ ، ١٨٣ ، ١٨٦

١٨٢ ، ١٩٤ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ - ٢٠٩ ، ٢١١

٢١٥ ، ٢٣٥ ، ٢٤٩ ، ٢٧٨ ، ٢٩٦ ، ٣٢٧

اليمانيون : ١٦١ ، ١٩٣

اليهود : ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ١١٠ ، ١١٤

١١٨ ، ١٢٤ ، ١٩٩ ، ٢١٨ ، ٢٨٧ ، ٢٩٩

اليهودية : ١٩٨ ، ٢٠٦ ، ٢٧٨ ، ٢٨٧ ، ٢٩٤

اليونان : ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٤

اليونانيون : ٤١

يونغ : ١٠