العقل السياسي العربي الإسلامي

الكتاب: العقل السياسي العربي الإسلامي
الكاتب: د. برهان زريق
الطبعة الأولى: 2016
جميع الحقوق محفوظة لورثة الكاتب
الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله
لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله
يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم
على البريد الالكتروني:
Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الإعلام السورية على الطباعة
رقم/113875/تاريخ 2016/10/26

د. برهان زريق

العقل السياسي العربي الإسلامي

الرؤية والمنهج

الرؤية والمنهج مظهران لحقيقة واحدة، فالرؤية هي الفكرة والموضوع، والمنهج هو الطريق أو الأسلوب المتبع لخدمة الفكرة والوصول إليها والقبض عليها .

وحقيقة الأمر فكل رؤية لها منهجها الخاص النابع من طبيعتها الذاتية المعبر والموصل إلى حقيقتها وجوهرها، فهناك المنهج الفكري الاستنباطي، وهناك المذهب الحسي الواقعي، وهناك المنهج التجريبي والاستقرائي، وغير ذلك من المناهج.

وكأننا نستمع إلى الشاعر يقول:

فلطف المعاني في الحقيقة نابع للطف المعاني والمعاني بها تسمو

صحيح أن الرؤية تحدد منهجا الخاص بها، ولكن المنهج الصحيح يبلور الرؤية ويكشف عنها ويزيدها ثراء وجلاء، لا الرؤية تسبق المنهج ولا المنهج يسبق الرؤية، كل في فلك يسبحون!.

وموضوع دراستنا هو العقل السياسي في الحضارة العربية الإسلامية، وما يتفرع عنه من مبادئ مثل مبدأ التسوية «المساواة» وغير ذلك من المبادئ.

المبدأ هو موضوع تاريخي اجتماعي حضاري، تتحدد طبيعته الذاتية على ضوء مناهج وأصول وتقنيات العلمين المذكورين مستضيئين بهدي الشريعة الإسلامية، وقوة النبأ العظيم ورفعة قول السماء.

ذلك أنه مهما حاولنا تفسير ظاهرة الفتوحات التي تمت على يد العرب المسلمين، أو التطفيف من بعدها الروحي، مما لا شك فيه أن هذا الاندفاع الكبير للفتح لا يمكن تفسيره إلا بدخول فكرة الروح ethos إلى التاريخ حسب رؤية وقول المفكر مالك بن نبي..

لذلك فلا يمكن دراسة الفتوحات الإسلامية إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار دور العقيدة الإسلامية، وإلا كيف نفسر ظاهرة اشتراك الكثير من الصحابة بالفتوحات

واستشهادهم بها، وبالتالي فإننا ننعي على القول بأن المحرك الأساسي للفتوحات الإسلامية كانت المصالح التي تحركها المغانم[1].

والوعي بالظاهرة قد يحيط بالأسباب القريبة والمباشرة، لكنه قد يتغلغل في الأسباب والنتائج والآثار العميقة والبعيدة من أجل استشراف نتائجها المترامية الأطراف، ومن هنا نشأت الدراسات المستقبلية الاستشراقية، التي تقرأ الظاهرة وعياً لا علماً.

فعلى سبيل المثال فالدور الذي يلعبه المكان يجعلنا نفرق بين الموضع والموقع، فالموضع هو الحيز المكاني المحدد بمدى الوجود المادي، أما الموقع فهو إدراك الموضع أولاً، وهو في الوقت نفسه الإحاطة بالمواقع البعيدة والعميقة المرتبطة بهذا الموقع، كما هو الحال بالنسبة إلى الدور الذي لعبته تدمر في التاريخ كعقدة للمواصلات التجارية، مع العلم بأن موضعها لا يتعدى كونها مكاناً في الصحراء.

والمثال الثاني هو الوعي بأهمية سيناء كمكان ربط المشرق العربي بمغربه، وبالتالي يفسر المعاهدات التي عقدها الأيوبيون مع الصليبيين كما سنوضح.

هل نقول إن الوعي بالتاريخ هو محكمة الأمة التي تزن – بعدل – ما شهدته من حدثان، وتقوّم بعمق آمالها ومستقبلها وما لها وما عليها؟.

وفي الحقيقة فإننا إذ نتعرض لدراسة العقل السياسي في حضارتنا، فإن ذلك دراسة لا تاريخية تسبح فوق التاريخ، أي ما يسمونها دراسة على بياض، وفي الوقت نفسه فلن تكون دراسة تاريخية تلهث وراء الدقائق والتفصيلات، وإنما هي دراسة تاريخية تعني وتهتم بالوعي بالمعنى والعبرة والمغزى، أي بالوصول إلى كليات العقل السياسي العربية وخصائصه، بحيث تكون هذه الدراسة قريبة من الموضوع وقريبة منا.

قريبة من الموضوع تدرسه في عصره وظروفه، وقريبة منها بحيث نستجلي العبر المستقاة من هذه الدراسة بالروح التي عناها ووسم بها "ابن خلدون" مقدمته بعنوان **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر وما جاورهم من ذوي السلطان الأكبر.**

[1] صاحب هذا الرأي د. فيليب حتي، و د. إدوارد جرجي و د. جبرائيل جبور، ص196.

وبمعنى أكثر جلاء وبروزاً فدراستنا لن تلهث – كما قلنا – وراء المشاحنات والعنعنات والمصالح الضيقة ووجهات النظر العرضية الزائلة المحدودة، لكنها دراسة تحركها هموم هذه الأمة «أمة المصائب» التي أنهكها وأضناها التعب وأحاطت بها من كل حد وصوب المكائد والإهن والتمزق ودعاوى الفرقة الناجية.

دراسة ستكون غايتها العميقة لمّ الشمل ولأم الجراح وضم الشعب ورأب كل ألم وصدع.

وبهذه الروح – وكما يردده إسلامنا – فقراءة التاريخ تضيف لقارئه عمراً جديداً.

نحن لا ننكر أن العنف مصدره الظلم، وهذه الظاهرة يدرسها علم الاجتماع لا الأخلاقيون، تنشأ بمجرد وجود الخلل في أعماق المجتمع وعلى قدر هذا الخلل، فهل كان المجتمع العربي الإسلامي على هذا القدر من الخلل الذي جعل المجتمع يتشظى إلى مؤيد لعلي أو معاوية؟.

نحن لا نؤمن بنظرية المؤامرة في تفسير التاريخ ولا حتى بأقوال الذين أخذوا يبررونها ليسقطوا التبعة والمسؤولية عن مجتمعنا[1].

والسؤال المطروح هو لمَ لمْ تفعل المؤامرة فعلها على عهد سيدنا أبي بكر وسيدنا عمر؟.

لقد تكررت ظاهرة الخروج على الحاكم منذ عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، والسؤال المطروح على الوجدان والضمير العربي هو: هل كان هناك مبرر لقتل الخليفة عثمان رغم أن الأيام الأخيرة من حكمه اقترنت ولا شك ببعض الأخطاء؟

لكن هل ارتفعت هذه الأخطاء إلى مستوى (الكفر البواح) الذي يبرر الخروج كما سنرى؟.

تقول لنا الموارد التاريخية[2] أن الخصومة بين سيدنا علي وطلحة والزبير منذ أول يوم من توليه الخلافة، وذلك بسبب قسمة المال، ورأي علي بأن القسمة ستكون بالمساواة،

---

[1] يراجع مثلاً على ذلك كتاب (العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي) أبو بكر بن العربي.

[2] د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، دار الوحدة، بيروت، ط1، 1981، ص25.

ورأي طلحة والزبير بأنها يجب أن تكون على أساس القاعدة التي وضعها الخليفة العادل عمر.

ثم لو تابعنا الخطى وحللنا معركة الجمل، فهل كان هناك مبرر لاندلاع هذه المعركة بين أصحاب الفيلة؟.

إن بعض المؤرخين يذهبون إلى أن سيدتنا عائشة أعلنت الندم على فعلها، لكن هل الندم مبرر للأحداث السياسية ونتائجها الوخيمة؟.

هل نكتفي بذلك أم نتساءل عن موقف معاوية وأنصاره، وهل اتسم هذا الموقف بالشرعية التي تبرر الخروج؟.

لن نكثر التساؤلات بعد ذلك، فلعلنا نفتق الجراح، ونحن في كتابتنا هذه لا ندون العالم بالتاريخ وإنما الوعي به، ولعل أولى خطوات هذا الوعي هي لملمة الجراح وتبديها لكي نطل على نور المحجة البيضاء للأمة التي أنهكها التعب وقض مضاجعها الفرقة والألم.

قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ **الأنبياء/92**.

ليس هناك فرقة ناجية[1]، وإنما هنالك أمة عربية إسلامية ناجية من براثن الاستعمار واقتطاع الأرض واحتلال الروح والعرض والأرض.

هل نقول كما قال الماويون في الصين إنها ثورة لكنها تحتاج إلى خمسة أجيال حتى تستقر، وإن الثورة في صدر الإسلام أنهكتها الفتوحات التي استنفدت رحيل الصحابة، وبالمقابل فقد اعتمدت الفتوحات رأي سينا عمر (إشراك أهل الردة بالفتوحات)، فكان أن زجت الأمة العربية بأفلاذها وأكبادها وتمخضت النتيجة عن بروز دور القبائل وظهورها على مسرح الدور والحياة، كالأواني المستطرقة يصعد طرف ليهبط الآخر؟؟.

أجل صعدت القبيلة على حساب الصحابة، وهذا ما نراه في الرسائل المتبادلة بين سيدنا عليّ ومعاوية، وتمسك عليّ بمبدأ المهاجرين السابقين، بينما تمسك معاوية بالمنخرطين مجدداً في الحياة.

[1] هذا الرأي للفقيه ابن حزم.

هذه جولة طويلة في أعماق التاريخ نسبرها وننخلها للعبرة والخبرة واليقظة، ونكرر ممن قرأ التاريخ أضاف عمر الشعوب والقادة والأبطال الذين قرأ تاريخهم وخبر تجاربهم.

والوعي بالتاريخ تتجاوز فائدته وثمراته الاستفادة من الحاضر وبناء الواقع المعاش، إلى التأثير في المستقبل، القريب منه والبعيد، وبالتالي فنحن نسهم في زيادة أعمار الأجيال القادمة، بما نضعه على دروبها من أضواء وما نقدمه لتجاربها وخبراتها من إضافات[1].

وهنا حق لنا أن نقول: ((إن الوعي بالتاريخ إنما يمثل سلاحاً من أكثر الأسلحة فعالية في بناء مستقبل الأمة التي تجاوز أبناؤها حدود القراءة لتاريخها إلى رحاب الوعي بهذا التاريخ. وقضية الوعي بالتاريخ لا تتطلب فقط ذكاء الدارس والباحث والمؤرخ، وقدرته على الفهم والتحليل، وإنما لا بد لهذه المهمة من الارتكاز على منهج علمي في دراسة التاريخ، وتناول صفحاته وأحقابه وأحداثه والعلاقات التي ترتبط ربطاً موضوعياً وجدلياً، لا على أساس كونه ركاماً من الأحداث، وإنما على أساس اكتشاف الروح السارية دائماً، وعلاقات ذلك بالقوى الاجتماعية والتأثيرات الداخلية والمؤثرات الخارجية، وعوامل المد والتصاعد وقوى الجزر والهبوط التي اعترضت الأمة)).

والوعي بالتاريخ – مثل بومة مينرفا – لا تظهر إلا عند الغسق، حيث يسترفد من عزيمة الأجداد مضاء وقوة إلى فضاء الأبناء والأحفاد.

فـ "أغسطين" الذي عاصر سقوط روما وضع أول مذهب شامل في تعليّل التاريخ، و"ابن خلدون" وضع – في ظروف قاسية على أمتنا – مبادئ علم العمران وقوانين التطور الاجتماعي[2].

فتاريخ الأمة – كما أكدنا – هو محكمتها، والأحداث هي وقائع تلك المحكمة، ولا بد للمحاكمة من إجراءات وقواعد هي الذاكرة التاريخية، أو ما أطلق عليّها الدكتور "قسطنطين زريق" الخلية التذكيرية الإحيائية[1].

---

[1] يراجع في ذلك د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، دار الوحدة، بيروت، 1981، ص17 وما بعدها.

[2] د. قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، بيروت، دار العلم للملايين، ط1، 1959، ص21.

وقواعد هذه المحكمة تقوم على عنصرين: عقلي وخلقي، حيث يتم التشوف إلى الحق وإيثار الخير والترفع عن الهوى[2].

والوعي بالتاريخ قد يكون بالرؤية، وقد يكون بأخذ مظهر الوعي بالمنهج على التحليل الآتي:

1-الوعي برؤية الحديث التاريخي:

ومثله الساطع ذلك الحلف غير المقدس القائم اليوم بين الحركة الصهيونية العنصرية وبين الإمبريالية، سعياً – منذ تكوين الحركة الصهيونية الحديثة سنة 1897م – لإقامة ذلك الكيان العنصري الغريب في قلب الوطن العربي، كي يمزق وحدة الأرض العربية فيفقد أمتنا شرطاً ضرورياً وأساسياً من شروط قوتها ووجودها، ويلعب دور القبضة الحديدية في منع تحررها وتقدمها.

وإذا نظرنا نحن في هذا الواقع المؤلم الراهن، وحاولنا «وعي» صفحات ذلك الصراع التاريخي القديم والمستمر بين شعوب هذه الأمة وبين الغزاة والطامعين، فإننا سنجد بالوعي وحده في قوانين ذلك الصراع التاريخي، رغم اختلاف العصور، وتبدل الأشكال..

فعندما – على سبيل المثال – قامت دولة العدو الصهيوني سنة 1948م كانت هناك أفكار عرضها الوسيط الدولي "الكونت برنادوت" تطلب إعطاء جنوب صحراء النقب للفلسطينيين كي تكون جزءاً من دولتهم التي حددها لهم قرار التقسيم رقم 181 سنة 1947، وكان اقتراح "برنادوت" هذا يعني الإبقاء على الاتصال الأرضي بين الشرق العربي ومصر والمغرب العربي، ولكن هذا الاقتراح، كان يتعارض جذرياً مع المخطط الإمبريالي الذي يريد جسماً عنصرياً غريباً يفقد الأمة أحد الشروط الهامة الضرورية لوحدتها.. فكان تفاهم "وايزمان" مع "ترومان" على أن أي تقسيم لصحراء النقب يجب أن يكون رأسياً لا أفقياً، وأن الدولة الصهيونية لا بد وأن تطل على خليج العقبة، حتى تقطع الوحدة الأرضية للأمة العربية.. وبالفعل كان ذلك، بل وكان القتل نصيباً لـ "برنادوت" جراء تفكيره في هذا الأمر المحظور؟!.

---

[1] د. قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، ص45.

[2] المرجع السابق ص46.

فهنا .. لم تعد صحراء النقب، مجرد صحراء، ولا هي فقط مساحات تقاس بالكيلومترات، وإنما غدت كياناً حياً يستطيع أن يضمن وحدة أرض الأمة العربية، فيحقق لها إحكام الحصار من الشرق والجنوب والغرب والشمال حول هذا الكيان الصهيوني، الإمبريالي الغريب، فلا يبقى أمامه – عندما يشتد الحصار إحكاماً – إلا منفذ البحر المتوسط يلفظ عبره إلى حيث وفد، فهو الباب الذي منه جاء؟!.

وبعد أن نجحت الصهيونية في تحقيق ذلك، وامتد كيانها عازلاً المشرق العربي عن مغربه، راودت سنة 1955م بعض الدوائر العربية، وخاصة من مصر، فكرة إقامة جسر يربط جنوب سيناء بالشاطئ الشرقي لخليج العقبة، مما يحقق الوحدة الأرضية لشعوب الأمة العربية، ويسهم في إحكام الحصار حول الكيان الصهيوني، فكان ذلك سبباً في قرار إسرائيل بغزو مصر سنة 1956م، وكان وراء الموقف الأمريكي الذي ضمن لإسرائيل الممر الملاحي في خليج العقبة[1] .

وبعد عدوان يونيو سنة 1967م، أرادت إسرائيل بمطلبها الذي أصر على السيطرة على شريط ساحلي يمتد من ميناء إيلات إلى شرم الشيخ، أرادت شيئاً هاماً وخطيراً، حسبه الذين لا يعون التاريخ ضماناً لأمن ملاحتها في الخليج، ثم عادوا يتعجبون من حديث إسرائيل عن رغبتها في السيطرة على هذا الشريط، حتى بعد حرب أكتوبر 1973م والحصار الذي فرض أثناءها على باب المندب.. وتساءل أولئك الذين لا «يعون» التاريخ: ما قيمة شرم الشيخ إذا كان مفتاح باب المندب، يلغيه ويشل فعالية تأمينه لملاحة وتجارة إسرائيل؟! ولم يدرك هذا البعض أن إسرائيل تريد أن تعمق العازل الذي يمثله كيانها، كي تحول نهائياً دون وحدة الأرض العربية، وتمنع كلية إمكانية تطويقها وحصارها من الجنوب، لأن هذا التطويق يعني بالنسبة لها حتمية ملاقاة المصير الذي لاقته الكيانات الصليبية الاستعمارية في ذات البقعة بالعصور الوسطى، وهي الكيانات التي أقيمت لتحقيق الأغراض نفسها، التي لم يستطع العرب اقتلاعها إلا بعد أن أحكموا من حولها حصارهم الأرضي ووحدوا من حولهم إرادتهم السياسية والقومية، فلم يبق أمامها سوى بوابة البحر المتوسط لفظت عبرها، كما جاءت من خلالها .

---

[1] د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص19.

إذاً فالوعي بتاريخ صراعنا ضد الغزاة، وبالذات ضد الكيانات الصليبية يستطيع أن يجعل بصرنا وبصيرتنا أكثر بعداً ونفاذاً وعمقاً من رؤيتنا لأبعاد ومخططات الأعداء، ويساعدنا بما يضيفه لنا من خبرات – هي أعمار أسلافنا وعرقهم وجهادهم – تمثل بالنسبة لنا زاداً في صراعنا الراهن الذي تخوضه أجيالنا الحاضرة، والذي سيسهم في صنعه لصالح العرب أجيال عربية قادمة على وجه اليقين.

والذين يعون الأهداف التي رسمتها الدولة الزنكية التي نشأت في الموصل سنة 1127م، والتي اهتمت بمؤسسات الفروسية العربية كي تقهر بها فرسان الإقطاع الصليبيين، وكيف أخذت هذه الدولة توحد الإمارات العربية وتحرر المناطق التي احتلها الصليبيون حتى أتمت تطويق الكيان الصليبي من الشمال والشرق، ثم جاءت الدولة الأيوبية في مصر كي تصل هذا الطوق بالغرب والجنوب، الذي يعون ذلك، يدركون قيمة الوعي بالتاريخ، في خدمة المستقبل العربي على كل المستويات وفي مختلف الميادين[1].

والذين يعون أحداث الغزوة الصليبية التي احتلت دمياط في مصر سنة 1218م، زمن الملك الأيوبي الكامل، يستطيع وعيهم أن يسهم في تحديد مسار خطونا في حاضرنا ومستقبلنا في هذا الصراع الذي نخوضه وسنخوضه مع الإمبريالية والصهيونية. ففي المفاوضات التي دارت في فترة من فترات هذه الغزوة عرض الصليبيون على "الملك الكامل" أن تجلو جيوشهم عن دمياط في مقابل استعادتهم عدداً من الحصون والقلاع والمدن التي سبق أن حررها من احتلالهم بفلسطين صلاح الدين. ووافق "الملك العادل"، ولكن المباحثات تحطمت على صخرة إصراره على الاحتفاظ بالحصون والقلاع التي تتحكم في الجزء الجنوبي من فلسطين، وبالذات حصني "الكرك" و"الشوبك" لأن هذا الجزء هو السبيل الأوحد لإحكام الحصار حول هذا الكيان الغريب.

تحطمت المفاوضات على هذه الصخرة، وحسم القتال المعركة، وتحررت دمياط بالسلاح، واحتفظت الدولة الأيوبية بوحدة الأرض التي تحكم الحصار حول

---

[1] د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص20، وانظر في هذا الكتاب بحث: سيناء الشرط الثالث للقومية العربية.

الصليبيين.. إنها نفس قطعة الأرض التي قتل بسببها "برنادوت"؟! والتي تريد الصهيونية أن تضع لها امتدادات جديدة تصل بها إلى شرم الشيخ، كي تبعد عن سمائها شبح التطويق العربي الذي لا يدع لها مصيراً آخر غير مصير الصليبيين[1]؟.

و**الخلاصة**، فالوعي بالتاريخ ينقل الأرض من إطار «الرمل الضيق» إلى إطار الكائن الحي الذي يعني الكثير والكثير في صنع الأحداث وتقرير المصائر للأمم والشعوب.

وإذا مددنا البصر إلى وقائع وأحداث العصر الحديث، وتفحصنا هذه الأحداث، استطعنا أن ندرك أنها ليست معزولة في أكوام لا يربطها أي رابط.

فمنذ مطلع النهضة الأوروبية انداحت أوروبا في اتجاه أفريقيا لتقضي على الممالك الإسلامية الزنجية، ثم امتدت أبصارها إلى الهند لتقوض الدولة المغولية المسلمة هناك، واستتبع ذلك الحروب مع الدولة الصفوية في إيران، ثم مع الدولة العثمانية في تركيا، وما تفرع عن ذلك من استعمار معظم الدول العربية.

وفي هذا المقام نذكر القارئ بالحرب ضد محمد عليّ ثم ضد ثورة أحمد عرابي وضد عبد الناصر وأخيراً مأساتها الكبرى في العراق، وما ستجره من ويلات..

إذا ما قرأنا الحاضر على ضوء الماضي أدركنا أن الغرب لا يزال يطحننا بشكل آخر وصورة أخرى هي عقد الزعامة الأمريكية وما جرت عليّنا من نتائج.

2-الوعي بالمنهج التاريخي:

هنالك فكرة ترفعها كل الاتجاهات الفكرية في الوطن العربي، وهي ضرورة إعادة كتابة التاريخ العربي.

وبالطبع تتعدد النوافذ التي تطل منها على الموضوع وتختلف الرؤية وأدوات التفكيك والحفر.

ولا شك أن القضية ليست مجرد إعادة صياغة أحداث التاريخ ووقائعه، وتبويبها، بأسلوب عصري، ولا هي مجرد تخليص كتب الأقدمين من «العنعنات» التي كانت طابعاً لدوين عصرهم، ولا هي حتى مجرد تحقيق للروايات المتعارضة والمتفاوتة

[1] د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص20.

والمختلفة، ولا هي مجرد إعادة التجميع والتركيب لركام الأحداث التاريخية كي تتحول إلى كيان حي نابض مؤتلف ومقبول.

ليست القضية شيئاً من ذلك، وإنما هي بالدرجة الأولى قضية المنهج، بأي منهج نريد نحن أن نعيد النظر ونقرأ من جديد صفحات التاريخ؟.

فالتاريخ هو ملك الأمة، وليس ملك فئة معينة أو طبقة محددة، مهما كانت هذه الفئة أو الطبقة، فلا يحق لها أن تتصرف به كما تشاء.

ذلك أن الذين تسعى مصالحهم الطبقية والاجتماعية إلى تحقيق المزيد من الاستغلال لكادحي هذه الأمة، يريدون تحديد حجم الدور الذي يلعبه الكادحون في حاضر هذه الأمة ومستقبلها، وتقليص هذا الدور، ومن ثم فإنهم يريدون أن يرسخوا في عقل هذه الأمة ووعيها أن الحاضر والمستقبل لا يحسم تحديد شكله وهويته ومساره الكادحون. لأنهم لم يصنعوا ذلك يوماً من الأيام.. وهم يريدون أن يكون التاريخ شاهدهم الأكبر على صدق هذا الزعم الكبير الخطير..

ولذلك فإنهم يرفعون شعاراتهم التي تقول إن التاريخ لا يحسم صراعه ولا يحدد مساره العوامل المادية والصراعات الطبقية والاجتماعية والظروف الاقتصادية، وإن هذه العوامل ليست أكثر من ثمرات لمعجزات صنعها الأبطال والأفكار قدمها أفراد أفذاذ موهوبون، لا علاقة لموهبتهم بالقاعدة المادية والاجتماعية للمجتمعات التي فيها ينشأ هؤلاء الأفذاذ[1]؟!!.

وهم أيضاً يسعون إلى تقليص الحجم والفعالية لعملية الوعي لدى عامة الشعب ومثقفيه، ومن ثم فإنهم حريصون على استبعاد المنهج الذي يتناول الأشياء والظواهر – وكذلك التاريخ – في ترابطها، ونموها وحركتها .. وهو المنهج الذي اصطلح على تسميته بالمنهج الجدلي أو الاجتماعي أو المادي في كتابة التاريخ.. هم حريصون على استبعاد هذا المنهج حتى يظل التاريخ أحداثاً غير مترابطة، لا تستطيع أن تبعث وعياً ثورياً لدى المستغلين والمستضعفين في هذه الأرض[2].

---

[1] د. عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص21.

[2] د. عمارة: المرجع السابق، ص22.

وحتى يتحقق ذلك لهم، فإنهم حريصون الحرص كله على إسقاط الصفحات التي تحكي نضال العامة في تاريخنا ضد الاستبداد والاستغلال (سنعرض لهذا الدور في الفتنة الكبرى أيام الخليفة عثمان).. إسقاط هذه الصفحات من تاريخنا وإذا لم يستطيعوا إسقاطها فلا أقل من تشويهها، وكتابتها استناداً إلى مصادر خصومها. فأنت تقرأ مثلاً تقييماً للمعتزلة يستند كاتبه أساساً إلى مصادر خصومهم، وحديثاً عن الخوارج يرجع كاتبه إلى مؤرخين عملوا لدعم سلطات الأمويين والعباسيين، ودراسات عن القرامطة وإخوان الصفاء دون الرجوع إلى مصادر أصحاب هذه الاتجاهات.. وإذا رجع البعض إلى بعض مصادر هذه الآراء فإن منهجه غير العلمي يحول بينه وبين الرؤية الصادقة والتقييم العلمي للوقائع والمسارات والأحداث والاتجاهات[1]...

إذاً.. فالقضية ليس مجرد إعادة كتابة التاريخ.. وإنما هي: أي منهج نستنتج به إذا نحن أعدنا النظر في هذا التاريخ؟! لأن القضية أصلاً: ما هو الموقف الاجتماعي والفكري لذلك الذي يدخل هذا الحقل.. حقل: إعادة النظر والتقييم لهذا التاريخ.. ومن هنا تعددت وتنوعت – في كل الأمم – مدارس التاريخ، بتعدد المواقف الاجتماعية والفكرية والفلسفية.

وباب الاجتهاد مفتوح لكل المؤهلين للاجتهاد.. وهو لن يغلق أبداً، لأن الكلمة الأخيرة والنهائية في أي موضوع لم تقل، ولن يقولها إنسان، لأن التجديد والابتكار والتطور هو من أخص الضرورات اللازمة لوجود الإنسان وتقدمه.

والخطأ كل الخطأ الظن أن المنهج العلمي أو المادي في دراسة التاريخ إنما هو منهج وافد للثقافة العربية من خارج حدودها وتراثها، وأن هذا النمط من أنماط التفكير التاريخي مستورد وغير أصيل.. والأمر هنا لا يتطلب منا أن نناقش قضية الاستيراد الفكري، كما يسميها البعض، أو الإفادة والتفتح والتفاعل، كما يسميها آخرون.. وإنما الأمر الذي نريد الدخول فيه المناهج والمدارس، مثل ما تتنوع اليوم – مع فارق العصر، واتساع الآفاق وتحددها، وتنوع القضايا ومحدوديتها – فكما نشهد اليوم مدارس التاريخ تجنح إلى كتابته بمنهج غير جدلي وغير اجتماعي، انسجاماً مع موقف فكري

[1] د. عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص22.

واجتماعي يخدمه التاريخ المكتوب على هذا النحو، وكما نعرف أن هذا المهج هو امتداد متطور لقطاع من الفكر التاريخي ساد في عصورنا زمناً طويلاً[1]، فإن التيار المتقدم والاجتماعي والعلمي الذي يحاول اليوم إعادة النظر -بمنهجه- في الكثير من صفحات تاريخنا، إبرازاً وتصحيحاً، هو الآخر امتداد متطور لمدارس اجتماعية في كتابة تاريخنا العربي والإسلامي وجدت في تراثنا منذ قرون وقرون[2]..

نجد مثلاً على ذلك في تيار المعتزلة الفكري الذي كان يمثل في تراثنا العربي الإسلامي ثقلاً ووزناً كبيراً..

❖ كانوا تنظيماً سياسياً وفكرياً امتدت قواعده من المغرب العربي حتى حدود الصين، وكانوا الممثلين الحقيقيين للتيار العربي المتفتح للثقافات الأخرى، في ارتباط حقيقي وعميق بالواقع العربي الإسلامي.

❖ وكانوا فئة المثقفين الذين انحدر كثير من زعمائهم وأعلامهم من أصلاب عرقية غير عربية، ومع ذلك فإن اعتزازهم بالعروبة – كتيار وكيان حضاري غير عرقي – قد جعلهم المدافعين الأوائل عن العروبة – بالمعنى الحضاري – ضد تيار الشعوبية المتعصب ضد العرب، كما جعلهم يرفضون العصبية العربية العرقية التي اتخذها أصحابها سبيلاً إلى استغلال الشعوب غير العربية التي فتحوا بلادها..

❖ وكانوا فرسان العقل والعقلانية، استخدموهما في صراعهم ضد الحركات الفكرية والسياسية التي تسلحت بالمنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية لهدم الكيان العربي، والدين الإسلامي والبناء الحضاري والثقافي الجديد[3].

كانوا ذلك، وأكثر من ذلك. ولكن الجديد الذي نريد أن نشير إليه هنا الآن، هو أنه قد كان دور العوامل المادية والاقتصادية في صنع أحداث التاريخ وصراعاته، هو أمر قد أبصره بعض المعتزلة، ولقد نهض هذا البعض بإنجاز محاولات هامة في تقييم الأحداث التاريخية وتفسيرها على ضوء هذا العامل الهام والحاسم، بما في ذلك

---

[1] د. عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص22.

[2] المرجع السابق، ص23.

[3] د. محمد عمارة: المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، بيروت 1972.

أحداث الصراع السياسي الذي دار بين كبار صحابة رسول الله ﷺ، في صدر الإسلام.

فبينما كان الكثيرون، ولا يزالون، يحاولون طمس أسباب هذا الصراع الذي دار بين عليّ بن أبي طالب، مثلاً، وبين كل من الصحابة: الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، وعبد الله بن عمر، وزيد بن ثابت، وسعيد بن العاص، ومعاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن العاص... إلخ، يحاولون طمس أسباب هذا الصراع، أو على الأقل طمس الأسباب المادية والاقتصادية والاجتماعية لهذا الصراع، نجد أحد أعلام المعتزلة: أبو جعفر محمد بن عبد الله، الإسكافي/المتوفى سنة 240 هـ، 854م/وهو إمام مدرسة في هذا التيار الفكري – يقدم لنا تقييماً لهذا الصراع السياسي والحربي الذي دار بين هؤلاء الصحابة في صدر الإسلام، فينتبه وينبه إلى دور العامل المادي والاقتصادي الذي وقف خلف هذا الصراع وحرك أحداثه، ووجه مساراته، وهو يضع ذلك في وضوح وجلاء وحسم لا يترك مجالاً للالتباس أو الغموض أو التأويل.

فهو يؤكد في تقييمه هذا على عدة حقائق منها:

1-أن الصراع الاجتماعي ضد الظلم الاقتصادي كان المحرك للثورة على عثمان بن عفان.

2-وأن مبايعة عليّ بن أبي طالب بالخلافة إنما كانت بمبادرة من الثوار الذين احتلوا المدينة إبان تلك الأحداث.

3-وأن من كان بالمدينة من ملأ قريش وأثريائها إنما بايعوا عليّاً تحت تأثير الوضع الثوري بالعاصمة التي كانت محتلة من قبل الثوار، هذا من جانب، ومن جانب آخر بايعوه على أمل أن يكون لهم وضع ممتاز ومتميز في السلطة والثمرات الاجتماعية والاقتصادية التي تحققها.

4-وإن أول خلاف نشب بين عليّ وبين هؤلاء الصحابة إنما كان سببه: المال والاقتصاد، فلقد قرر عليّ، في اليوم التالي لبيعته، إحداث انقلاب اجتماعي واقتصادي شامل، عندما أعلن التسوية بين المواطنين في العطاء بصرف النظر عن الجنس عربياً كان الإنسان أو غير عربي، والقبيلة، قرشياً كان الإنسان أو غير قرشي، والسبق إلى الإسلام أو التأخر في اعتناقه. وهو الانقلاب الاجتماعي الذي يقرر أبو

جعفر الإسكافي أنه كان السبب الأول والأساسي للخلاف بين عليّ بن أبي طالب وبين خصومه من الصحابة، الذين نقضوا بيعته ثم حاربوه[1].

يقول "الإسكافي"[2]: ((لما اجتمعت الصحابة في مسجد رسول الله بعد قتل عثمان للنظر في أمر الإمامة، أشاد أبو الهيثم بن التيهان، ورفاعة بن رافع، ومالك بن العجلان وأبو أيوب الأنصاري، وعمار بن ياسر، بعليّ عليّه السلام، وذكروا فضله وسابقته وجهاده وقرابته، فأجابهم الناس إليه، ثم بويع، وصعد المنبر في اليوم الثاني من يوم البيعة.. ثم قال: أما بعد، فإنه لما قبض رسول الله ﷺ استخلف الناس أبا بكر، ثم استخلف أبو بكر عمر، فعمل بطريقة، ثم جعلها شورى بين ستة، فأفضى الأمر منهم إلى عثمان، فعمل ما أنكرتم وعرفتم، ثم حصر وقتل، ثم جئتموني طائعين..

ثم التفت يميناً وشمالاً، فقال: ألا لا يقولن رجال منكم غداً، قد غمرتهم الدنيا، فاتخذوا العقار، وفجروا الأنهار، وركبوا الخيول الفارهة، واتخذوا الوصائف، فصار ذلك عليّهم عاراً وشناراً، إذا ما منعتهم ما كانوا يخوضون فيه، وأصرتهم إلى حقوقهم التي يعملون، فينتقمون ذلك، ويستنكرون ويقولون: حرمنا ابن أبي طالب حقوقنا!! ألا وأي رجل من المهاجرين والأنصار من أصحاب رسول الله يرى أن الفضل له على من سواه لصحبته، فإن الفضل النير غداً عند الله، وثوابه وأجره على الله، وأي رجل استجاب لله وللرسول، فصدق ملتنا ودخل في ديننا واستقبل قبلتنا، فقد استوجب حقوق الإسلام وحدوده، فأنتم عباد الله، والمال مال الله يقسم بينكم بالسوية، لا فضل فيه لأحد على أحد، وللمتقين عند الله غداً أحسن الجزاء وأفضل الثواب، لم يجعل الله الدنيا للمتقين أجراً ولا ثواباً، وما عند الله خير للأبرار، وإذا كان غداً – إن شاء الله – فاغدوا عليّنا، فإن عندنا مالاً نقسمه فيكم، ولا يتخلفن أحد منكم، عربي ولا عجمي كان من أهل العطاء أو لم يكن، إلا حضر))..

---

[1] د. عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، ص24.

[2] محمد أبو الفضل إبراهيم **ابن أبي الحديد**: شرح نهج البلاغة، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج7، ص 35- 43، القاهرة، مطبعة الحلبي.

قال شيخنا "أبو جعفر الإسكافي": ((وكان هذا أول ما أنكروه من كلامه عليه السلام، وأورثهم الضغن عليه، وكرهوا إعطاءه وقسمه بالسوية.

فلما كان من الغد، غدا وغدا الناس لقبض المال، فقال لعبيد الله أبي رافع، كاتبه: ابدأ بالمهاجرين فنادهم، وأعط كل رجل من حضر ثلاثة دنانير، ثم ثن بالأنصار فافعل معهم مثل ذلك، ومن يحضر من الناس كلهم، الأحمر والأسود، فاصنع به مثل ذلك، فقال سهيل بن حنيف: يا أمير المؤمنين، هذا غلامي بالأمس، وقد أعتقه اليوم؟ فقال: نعطيه كما نعطيك!! فأعطى كل واحد منهم ثلاثة دنانير، ولم يفضل أحداً على أحد.

وتخلف عن هذا القسم يومئذ: طلحة والزبير وعبد الله بن عمر، وسعيد بن العاص، ومروان بن الحكم، ورجال من قريش، وغيرهم.. وسمع عبيد الله بن أبي رافع عبد الله بن الزبير يقول لأبيه وطلحة ومروان وسعيد: ما خفي عليّنا أمس من كلام ما يريد، فقال سعيد بن العاص – والتفت إلى زيد بن ثابت-: إياك أعني واسمعي ويا جارة؟! فقال عبيد الله بن أبي رافع لسعيد بن العاص وعبيد الله بن الزبير: إن الله يقول في كتابه: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ **المؤمنون/70**)).

ثم إن عبيد الله بن أبي رافع أخبر عليّاً بذلك، فقال: ((والله إن بقيت لهم لأقيمنهم على المحجة البيضاء والطريق الواضح.. فبينما الناس في المسجد، بعد الصبح، إذ طلع الزبير وطلحة فجلسنا ناحية من عليّ،، ثم طلع مروان وسعيد وعبد الله بن الزبير، فجلسوا إليهما، ثم جاء قوم من قريش فانضموا إليهم فتحدثوا نجياً[1] ساعة، ثم قام الوليد بن عقبة بن أبي معيط فجاء إلى عليّ فقال: يا أبا الحسن.. نحن نبايعك اليوم على أن تضع عنا ما أصبناه من المال في أيام عثمان.. فقال: أما وضعي عنكم ما أصبتم فليس لي أن أضع حق الله عنكم ولا عن غيركم.. فقام الوليد إلى أصحابه فحدثهم، وافترقوا على إظهار العداوة وإشاعة الخلاف.

فقام أبو الهيثم وعمار وأبو أيوب وسهل بن حنيف وجماعة معهم، فدخلوا على عليّ فقالوا: يا أمير المؤمنين أنظر في أمرك، وعاتب قومك: هذا الحي من قريش، ذاك أنهم

[1] أي سراً.

كرهوا الأسوة –المساواة– وفقدوا الأثرة، ولما آسيت –ساويت– بينهم وبين الأعاجم أنكروا واستشاروا عدوك[1] وعظموه!!.

فخرج عليّ، فدخل المسجد وصعد المنبر.. فقال: أما هذا الفيء فليس لأحد على أحد فيه أثرة، وقد فرغ الله من قسمته، فهو مال الله، وأنتم عباد الله المسلمون.. ثم نزل، ثم بعث بعمار بن ياسر، وعبد الرحمن بن حسل القرشي إلى طلحة والزبير فدعواهما، فقال لهما: ما الذي أنكرتما من أمري حتى رأيتما خلافي؟ قالا: خلافك عمر بن الخطاب في القسم، إنك جعلت حقنا في القسم كحق غيرنا، وسويت بيننا وبين من لا يماثلنا. فقال: أما القسم والأسوة فإن ذلك أمر لم أحكم فيه بادئ بدء!! قد وجدت أنا وأنتما رسول الله يحكم بذلك، وكتاب الله ناطق به، وأما قولكما: جعلت فيئنا، سواء بيننا وبين غيرنا، فقديماً سبق إلى الإسلام قوم ونصروه بسيوفهم ورماحهم فلم يفضلهم رسول الله في القسم.. وليس لكما والله، عندي، ولا لغيركما إلا هذا))!!.

لقد أراد طلحة –من عليّ– أن يوليه البصرة، وأراد الزبير أن يوليه الكوفة، فلما شاهدا صلابته، تنكرا له، وانتقلا إلى الوقيعة فيه بمساواة الناس في قسمة المال، وأثنيا على عمر، وقالا: ((إنه كان يفضل أهل السوابق، وأن عليّاً خالف سيرة عمر، واستنجدا عليّه بالرؤساء من المسلمين، وكان عمر يفضلهم في القسم على غيرهم – والناس أبناء الدنيا، ويحبون المال حباً جماً – فتنكرت على أمير المؤمنين قلوب كثيرة))!!، هكذا تحدث أبو جعفر الإسكافي عن الخليفة التي حركت الصراعات السياسية والحربية بين عليّ بن أبي طالب وخصومه من صحابة رسول الله ﷺ، وهكذا أبصر الرجل دور العوامل المادية والاقتصادية في صنع أحداث تلك الفترة من فترات تاريخنا العربي الإسلامي، وهو إذ صنع ذلك، فإنما كان يخط لنا في تراثنا معالم بارزة وواضحة لأصول منهج علمي واجتماعي في كتابة التاريخ. وهو منهج لا نغالي إذا قلنا إن استخدامه في دراسة تاريخنا العربي الإسلامي هو الشرط الأول كي يتحول تاريخنا، هذا الذي يتحدث عن الماضي، إلى قوة فاعلة ومؤثرة تلعب دورها في حركة التقدم والتحرر والتوحيد للمجتمع العربي والإنساني العربي الحديث[2].

---

[1] أي معاوية بن أبي سفيان.

[2] د. عمارة: الوعي بالتاريخ، ص27.

والقول بغير ذلك، يجعل من الصعب علينّا تفسير أحداث التاريخ، وفي الوقت نفسه يوقعنا بالضبابية والغيبية. يقول الإمام محمد عبده: من رفع العلة رفع العقل ومن رفع العقل فقد رفع الدين.

ولعلنا نضرب مثلاً على هذا المنهج الإيماني الغيبي في تفسير كتاب **العواصم في القواصم**[1]، فهو كتلة من التبريرات الإيمانية التي تطمس التاريخ، وكأننا في النهاية لسنا أمام أحداث تاريخية، وهذا ما نجده بصورة واضحة في تفسير واقعة الجمل وكأننا في النهاية لسنا حيال معركة.

[1] القاضي أبي بكر بن العربي، وحققه محي الدين الخطيب، القاهرة 1371هـ، المطبعة السلفية.

بعض المفاتيح المفاهيمية لتأطير الدراسة

سنقدم للقارئ بعض المفاتيح المفاهيمية التي تساعده في الوعي بمفاصل التجربة العربية الإسلامية ومدى معانقتها لمبدأ المساواة والعوامل التي قادت هذه التجربة إلى انخفاض توترها خاصة في الحقل السياسي دون بقية الحقول، وفيما يلي هذه المفاتيح:

التاريخ العربي الإسلامي أنموذجاً

"المثال والواقع"

سنحاول في هذه الدراسة المتواضعة تبيان هذه العلاقة بين المثال والواقع[1] على طريقة ونهج علماء الاجتماع الذين يدرسون الظاهرة ونتائجها دون أن يعطوا لدراستهم حكماً أخلاقياً يرصد هذه الآثار والنتائج في عالم الموضوع والواقع، ولعل أهم النتائج والآثار التي أسفرت عنها دراستنا المستفيضة لعلماء الاجتماع هي عدم التطابق الكامل بين ظاهرتي المثال والواقع، وبيان ذلك أن الظاهرة الأولى مظانها في خطرات وخلجات الذهن المجرد، أما الظاهرة الثانية فمظانها تضاعيف الحياة الحقيقية وشعابها، وشتان بين عالم الذهن الرمادي وشجرة الحياة التي هي دائماً خضراء القول لغوته».

وعلى هذا، فليست وظيفة المثال قبر الواقع وجعله يتطابق معه، بل أن يعمد على تحقيق مستمر في اتجاهه[2]، والنضال من أجل الاقتراب منه بأكبر درجة ممكنة. ويضيف "بيتر كروبوتكين": ((لن ينقطع المجتمع عن النمو والتحول، وبالتالي فأية مشاريع تستنفد مستقبله تكون سخيفة، والمثال لا يشكل حادثة تحدث بل سيرورة: process مستمرة، أو كما قال ماركس: الناس لا يصنعون تاريخهم كما يريدون، بل كما يواجهون))[3].

---

[1] يراجع في ذلك الدراسة الجامعة للزميل الدكتور نديم البيطار الموسومة بعنوان: التجربة الثورية المثال والواقع.

[2] المرجع السابق، ص14 و16.

[3] المرجع السابق، ص17.

وفي دراسته للتجارب الطوباوية عبر التاريخ يعرض "كومار" لكثير من تلك الطوباويات الدينية مشيراً إلى المدة التي استطاعت هذه الطوباويات أن تحافظ على بقائها، وقد حدد هذه المدة بين 70 إلى مائة عام.

ويضيف الماويون في الصين إلى أن الثورة تحتاج بعد انتصارها إلى وقت كاف وتقدر هذه المدة بخمسة أجيال أي حوالي خمسة قرون[1].

والمفهوم الليبرالي – كحل للعلاقة بين المثال والواقع – يعتبر أن المناقشة تشكل المحرك العقلاني للتطور التاريخي، وبالتالي فالتطور يحد عبر مفاهيم التناقض contradiction والاتساق consistency والتضمن implication، وهذه هي لعبة الشطرنج التي يدلل بها ويدعو إليها الفقيه القانوني "جورج بودرو"، تلك اللعبة التي كتب على أحجارها سلطة حرية، أي أن التناقض بين السلطة والحرية يتم كفاعل تاريخي يتم من خلاله تجاوز الواقع والارتقاء به[2].

ولعل أصحاب الثورة الدائمة يقولون إن النظرية السابقة تعيش في النظرية التي تحل محلها، وإن هذه الأخيرة تتجاوزها ولا تتطلبها تماماً[3].

واستطراداً، فالرومان حكموا بلاد اليونان، ولكن حكمة اليونان وثقافتها وفلسفتها وتجربتها التاريخية، بقيت كنزاً ممزقاً مكنوناً لدى الرومان، وهذا ما نجده في الخبرة الإسلامية التي حافظت على ما هو جيد في الجاهلية.

ماذا ترى في آلية الجدل عند "هيغل وماركس": الفكرة these ونقيضها anti- these ثم تركيبها في جامع يضم المتضادين: الفكرة ونقيضها. وعلى ضوء ذلك فمفهوم الثورة الدائمة عند كارل بوبر يكمن في أن تقدم المعرفة العلمية يتحقق في إسقاط متعاقب للنظرية واستبدالها بنظريات أكثر ملاءمة[4].

---

[1] نديم بيطار: التجربة الثورية بين المثال والواقع، ص15 و18.

[2] المرجع السابق، ص20.

[3] جورج بودرو: الدولة، ترجمة سليم حداد، بيروت.

[4] Karl. Popper: Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge, London: Routledge and Kegan Paul1974, p216.

وهذا هو مفهوم الثورة الدائمة وتعاقب المثل الثورية، إذ أن كل مثال يعجز عن استنزاف إمكانات الواقع وضبط جوانب حركته[1].

وتوضيح ذلك أنه لا يمكن اختبار المثال مقدماً في مختبر اجتماعي وضبط جميع الأوضاع التي يتحقق فيها، وبذلك فالمثال مضطر للاستمرار بعد الانتصار.

أما الركون إلى قول الطوباويين فمعناه إلغاء التاريخ ليصبح المجتمع لا تاريخياً[2] والتشاؤم الإيديولوجي أو الأخلاقي ينشأ عند هؤلاء الذين يركزون كثيراً على المثال ولا يعيرون أي التفات لما يحمله الواقع، ومن ثم فالواقعي الأخلاقي ethical realist هو ذياك الذي يرتبط بحرفية المثال كجوهر واحد مما يقع ضحية دوغمائية عمياء تجمد التطور الأخلاقي.

وعلى ضوء ما تقدم تغدو مهمة علم الاجتماع النقدي هي تعزيز دول العقل والحرية والاستعداد المستمر لصياغة المشاكل وتحقيق المشاريع التي ترغب فيها الحرية والدور الاجتماعي للعقل هو توسيع نطاق القرارات الإنسانية في صنع التاريخ[3].

والفيلسوف اليوغسلافي يدلل بثلاثة مستويات للعقلانية:

1-العقلانية العلمية التي ترتب وتصنف الظواهر العلمية.

2-عقلانية التقنية التي تهتم باختبار الوسائل ودراستها وتحليلها تحليلاً عقلياً علمياً.

3-العقلانية الخلفية التي ترنو إلى ما يجب أن يكون في ضوء ما هو كائن.

---

[1] نديم بيطار: التجربة الثورية بين المثال والواقع، ص22.

[2] المرجع السابق، ص25.

[3] المرجع السابق، ص55.

تقويم وتقدير للتجربة العربية الإسلامية

على ضوء جدلية المثال والواقع

يرى المفكر الكبير "مالك بن نبي" أن الحقبة المتينة الصافية التأسيسية التدشينية في التجربة العربية الإسلامية ابتدأت بغار حراء، وانتهت في معركة صفين. فهذه الحقبة هي المرحلة الرئيسية التي نشأت فيها العناصر الجوهرية لكامل تجربتنا التاريخية، وبعد صفين تحول مجرى التاريخ الإسلامي إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل العقل وتزينه الأبهة والعظمة في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر القوة الدالة على فتور الروح[1].

لقد بقي هذا الحقل أنموذجاً بارعاً لا مثيل له في ميدان النفع العام فقد شق طريقه ليحقق تجربة شامخة مع أنه ابتلى ببعض مقومات السلطان، ولكن عبثاً ذلك وقصة "السلطان بيبرس" مع الإمام النووي أكبر شاهد على ذلك، مع أن "بيبرس" كان في قمة الانتصار على الصليبيين وبحاجة ماسة إلى المال لتغطية نفقات الحرب.

وفضلاً عن ذلك فقد هبت بسرعة الرياح الإسلامية مكتسحة المعمورة في قوم غلب عليّهم طبع الجاهلية، فكان من الصعوبة بمكان حدوث التغيير الكامل، وهنا نذكر بقول الماويين بأن الثورة لا تعطي أكلها كاملاً إلا بعد خمسة أجيال، فكيف بنا لا نشهد الهزات في المجتمع العربي الإسلامي ونحن في الجيل الأول؟ مثال واضح على التناقض بين الواقع والمثال نجده في فهم الخوارج للتجربة الإسلامية وكيف تعاملوا معها.

عرج ذمي ومسلم على قوم من الخوارج، وكالعادة أخذ القوم يسألون الرجلين عن دينهما، فأما الذمي فاستضيف واحترم امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ التوبة/6.

أما الرجل الثاني فقد مثل فيه لأنه اعترف بأنه يحب عليّاً!، ولعمري كم هو ذلك الاضطراب في فهم جدلية المثال والواقع.

---

[1] مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة، دار الفكر، ط1، 1969، ص77.

وهذا ما أجمعت عليّه الأمة – خاصة "ابن خلدون" في المقدمة – على إطلاق تسمية الخلافة الراشدة على حقبة الخلفاء الأربعة الأوائل، مقابل تسمية الملكية العضوض على المرحلة التي تلتها.

وهذا أمر طبيعي لا سيما أننا حيال تأسيس الأمة العربية ونشأتها، فضلاً عن وضع اللبنات الأولى في جسم الأمة الإسلامية والدراسة الأنموذجية السابقة كشفت عن استحالة تحقيق المثال في عالم الواقع بل إننا ندنو منه ونقترب ونحاول معانقته، والقبض عليّه، ولكن عبثاً ما نفعل.

وفضلاً عن ذلك فالسوداوية والظلمة تغطي فقط الحقل السياسي دون الحقل الاجتماعي.

وهنا نتساءل من حمل معطيات الحضارة إلى جزر الهند الشرقية «إندونيسيا» وغيرها من البلدان النائية أو الغربية؟ أليس التجار والفقهاء والعلماء وغيرهم من العرب المسلمين؟.

لقد بقي المجتمع العربي الإسلامي مستقلاً[1] أصلاً عن السلطان واستثناء خاضعاً لبعض تأثيراته التي علت وانخفضت حسب الظروف.

ولنأخذ مثالاً على ذلك في حقل الوقف وحصانته في وجه السلطان.

وحقيقة الأمر لا يمكننا إغفال العوامل المصلحية النفعية المادية كمحركة للتاريخ، كما لا يمكننا إغفال هذه الأهمية لفاعل القبيلة، بل إن هذه العوامل أخذت تمد رأسها على استحياء ومن المواقع الخلفية منذ حياة الرسول الأعظم ﷺ والخلفاء الراشدين، ولكن إشعاع الرسول ﷺ وقوة صحابته استطاع أن يعالج الموقف[2].

أما على عهد الخليفة عثمان بن عفان فقد ظهرت تغييرات وعوامل جديدة في المجتمع، وكان على هذا المجتمع هضمها وامتصاصها.

---

[1] بقي المجتمع العربي الإسلامي مستقلاً في حقول: التعليم، الفقه، القضاء، الزكاة، الصدقات، الوقف، الحسبة...إلخ.

[2] نذكر بما حدث بعد معركة حنين.

هذا المجتمع لم يستطع مواجهة تلك الحوادث والإشكالات رغم أن الروح لما تضمر، وهنا نتساءل عن السبب الحقيقي وراء قصور مجتمعنا في مواجهة تلك الإشكالات.

ونعتقد أن السبب الحقيقي يكمن في أن هذا المجتمع لم يكن مؤسساً، وإننا نخالف هنا "الدكتور عمارة" حول مقولة أن جماعة السابقين الأولين من المهاجرين كانت هيئة دستورية[1].

والسؤال المطروح: ألا يفترض أن يكون من عداد هؤلاء شخصاً واحداً من الأنصار؟ تنص المادة الأولى من الصحيفة «دستور المدينة» على ما يلي[2]: ((هذا كتاب من محمد بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ومن تبعهم لحق بهم، وجاهد معهم، فإذا بنا -حسب رأي الدكتور عمارة- نجد أن هنالك هيئة دستورية من المهاجرين، فكيف نفهم ذلك))؟.

وكان يجب أن يتم التساؤل عن مصير هذه السلطة، وعن إمكانية توسيعها لا سيما أن رقعة البلاد أخذت بالتوسع ورأينا الناس يدخلون في دين الله أفواجاً، نعم إن الخليفة عثمان كان ضعيفاً في الأيام الأخيرة من عمره، «رأي الخوارج»، ونعم لقد أدى ذلك إلى بروز أقربائه في السلطة، لكن هذه الأسباب لم تكن كافية لتفجير الفتنة في مجتمع إسلامي تصهره العقيدة والإيمان.

ولنعد إلى مسألة الوعي بالتاريخ فمجتمعنا ليس بحاجة إلى من يبحث في جزئيات التاريخ وتفصيلاتها لكن بحاجة إلى أن يكون لدينا محكمة لوعينا ووجداننا كي تشير هذه المحكمة بإصبعها إلى الأخطاء وتجنب الأمة المزالق.

ونختم هذا البحث بطرح السؤالين الآتيين:

1-هل كانت ظروف المشروعية الإسلامية مواتية لخروج الخوارج على سيدنا عليّ، أم أن هؤلاء – على الأقل – لم يعوا شروط الخروج ودوافعه ودواعيه كما سنرى؟.

---

[1] د. محمد عمارة: إحياء الخلافة حقيقة أم خيال، ص57.

[2] د. برهان زريق: الصحيفة – الميثاق، أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، دار نمير، دار معد، 1996.

2-هل إن تمسك سيدنا عليّ بشرعية الهيئة الدستورية «هيئة المهاجرين السابقين» كان كافياً لا سيما أن معظم أفراد هذه الهيئة قد توفي وأن أقطاراً جديدة ضمت إلى المجتمع الإسلامي، وبالتالي فهذه الهيئة الدستورية التي نشأت في بداية الهجرة لم تعد تستوعب الأوضاع الجديدة، وكان على سيدنا عليّ أن يتضمن برنامجه الجديد إصلاح هذه الناحية، أي أن يلحظ هذا التطور الدستوري الهام وأن يصمم على معالجته؟.

ونعود لنؤكد أننا لم نكن – ولسنا حالياً – مجتمعاً مؤسساً مما يسهل الاختراق للسلطة الحاكمة، وصد أحد الكتاب الغربيين عندما قال: بلدي كالسمفونية التاسعة لبيتهوفن، كناية عن سعة وتعدد وتداخل البنى المؤسسة للمجتمع.

ويترتب على عدم التأسيس – كالكائن الحي المؤلف من خلية واحدة «الأميبيا» – وجود الخلل في الأعماق، والخلل هو مصدر العنف كما سنوضح.

الوضع الدستوري لسلطة الحكم
في المجتمع الإسلامي إبان الفتنة

لقد كان للانتصارات الكبرى العظيمة في القادسية وغيره الأثر بعيد النتائج، فقد دفعت إلى تعملق دور الجماعة وتعاظم شعورها بذاتها، هذا إلى جانب دور العقيدة الجديدة في إذكاء النفوس وتعزيزها وإمضاء الإرادة وترسيخها، وكل ذلك يحتاج بالطبع إلى قيادة القوم بالتقنية والضبط والتوجيه والتنسيق، والسلطة – كما قيل – هي إيقاع ضبط جدلية الحركة والسكون في كل مجتمع[1].

ولكن يبدو أن السلطة على عهد سيدنا عثمان لا سيما في أيامه الأخيرة كانت عاجزة عن تأطير هذا التعملق وإفراغه وسكبه في مؤسسات، وكان طبيعياً أن تلد الحاجة إلى بروز الدولة على حساب المجتمع الأهلي، بما يتفرع عن ذلك من الحاجة إلى تقنيات السلطة.

وهذا ما عبر عنه سيدنا عثمان بقوله: ((إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن)).

وكم هو الفارق بين مجتمع المؤاخاة ومجتمع الصحيفة في المدينة المحكومين بالبر على عهد الرسول ﷺ وبين المجتمع على عهد سيدنا عثمان المحكوم بوازع السلطان.

ونستطيع تشبيه العلاقة بين الدولة والأخلاق بشعبتي الأواني المستطرقة إذ ارتفع إناء انخفض الآخر!!.

والحقيقة أن المجتمع الأهلي «على عهد الخليفة عثمان» أخذ يمور بالحركة والفعالية والثقة بالنفس بعد انتصاراته العظيمة، وبالعكس فقد كانت السلطة عاجزة عن ضبط جدلية الحركة والسكون.

---

[1] جورج بوردو: الدولة، ترجمة سليم حداد، بيروت.

الدولة – أية دولة – سكون واستقرار، والمجتمع حركة ترنو إلى السكون بالتأسيس، والسكون يرنو إلى إمتاعات الحركة[1]، فهل استطاع الخليفة الهرم أن يضطلع بهذه الجدلية: جدلية الحركة والسكون؟.

لا شك أن نعرة الجاهلية كانت لا تزال في النفوس، ولم يستطع الدين الحنيف أن يكنس ويحرف هذه النعرة بشطبة قلم، وأن يؤطر المجتمع ويدمجه ويسكبه في بوتقة التركيب والتجانس والفعالية بعيداً عن التشظيات.

وإذا رجعنا إلى معادلة الأواني المستطرقة، فجيل الصحابة أخذ يضعف على عهد الخليفة عثمان، وكان ذلك بسبب اشتراك معظمهم في الفتح، وبالمقابل فقد ظهر جيل جديد لا يتمتع بالتوتر والعلو الروحي الذي كان يتمتع به جيل الصحابة.

لقد خرجت الشورى عهد الرسول من النطاق الفردي غير المنظم إلى نطاق التنظيم المحكوم بمؤسسة، فهناك ما يشير إلى وجود مجلس للشورى يتألف من سبعين عضواً، كما كانت هنالك تلك الهيئة التي عرفت في كتب التاريخ ومباحث الإمامة باسم ((المهاجرين الأولين))، وهي الهيئة التي كانت أشبه بحكومة الرسول ﷺ، فهي التي استأثرت بمنصب الخليفة ترشحه من بين أعضائها وتختاره هي، ثم يبايعه الناس بعد ذلك، فهي – كما يقول "الدكتور عمارة" – «السابقة الدستورية والتحول الشرعي».

وهذه الهيئة قوامها عشرة من كبار الصحابة هم: أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، عليّ بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، سعيد بن زيد بن نفيل، أبو عبيدة بن الجراح.

ولقد ظلت سلطة دولة الخلافة الراشدة في هذه الهيئة حتى مجيء معاوية بن أبي سفيان[2].

ففي السقيفة قال أبو بكر: ((إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش- أي الحي الذي يكون في المدينة من مهاجرة قريش-، الذي تتزعمه هذه الهيئة السابقة الذكر،

---

[1] جورج بوردو: الدولة، ص27.

[2] د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1977، ص54.

وعندما حضرت المنية أبا بكر استشار هذه الهيئة وعهد إلى أحد بالخلافة، وعندما حضرت المنية عمر كان قد بقي من الهيئة سبعة أشخاص، فكون عمر منهم مجلس الشورى بعد أن أخرج منه ابن عمه سعيد بن زيد، ووضع في المجلس ابنه عبد الله على أن لا يكون له إلا المشورة، ولقد اختار هذا المجلس من بينه عثمان، وعندما أحدث عثمان الأحداث التي أغضبت غالبية الناس كانت هذه الهيئة في طليعة المحرضين على الخروج عليّه[1].

وبعد مقتل عثمان أراد الثوار بيعة عليّ فأنبأهم أن الأمر لبقية هذه الهيئة، وكانوا بالمدينة يومئذ – بالإضافة إلى عليّ – وهم: الزبير وطلحة، فذهبوا إليهم فجاؤوا وبايعوا عليّاً، وبعد موت طلحة والزبير بقي عليّ وحده في الميدان[2].

هؤلاء العشرة أهم بطون قريش، وعندما بنى الرسول ﷺ المسجد في المدينة تحلقت من حوله بيوت أعضاء هذه الحكومة، وكانت لبيوتهم أبواب تفضي إلى ساحة المسجد التي كانت دار ندوة الحكومة، وكان هؤلاء العشرة يديمون الوقوف خلف الرسول ﷺ في الصلاة، كما يلتزمون الوقوف أمامه في الحرب والقتال، ومعظم هؤلاء شهدوا بدراً، ولقد جعل الرسول من لم يشهدها منهم في حكم من شهدها في السهم والأجر، وهم أول من دخل الإسلام «لا أول المهاجرين»[3].

هذه الهيئة استأثرت بأمر قيادة الدولة العربية الإسلامية، لكنها لم تستأثر بأمر الشورى فهي التي اختارت أبا بكر وعند دنو أجله اختارت الهيئة عمر وقبل أن يلقى عمر ربه جمع ما بقي من الهيئة وقال لهم: ((يا معشر المهاجرين الأولين، إني نظرت في أمر الناس فلم أجد فيهم شقاقاً ولا نفاقاً، فإن يكن بعدي شقاق ونفاق فهو فيكم

---

[1] د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص54، مع تحفظنا على هذا التكييف للهيئة الدستورية وتعارض ذلك مع المادة الأولى من الصحيفة، وقولنا: أين المكان للأنصار في الهيئة المذكورة؟.

[2] المرجع السابق، ص55.

[3] المرجع السابق، ص57، و59.

تشاوروا ثلاثة أيام، فإن جاءكم طلحة وكان غائباً- وإلا فأعزم عليّكم بالله – ألا تتفرقوا في اليوم الثالث حتى تستخلفوا أحدكم))[1].

وخرج عبد الرحمن بن عوف يتلقى المشورة من الناس فلم يترك أحداً إلا استشاره مع التنويه إلى أن إصدار القرار في هيئة المهاجرين الأولين، أما الاستشارة فهي لكل المسلمين.

وبعد مقتل عثمان ذهب الناس إلى عليّ يطلبون مبايعته وقالوا: ((نبايعك فمد يدك، لا بد من أمير فأنت أحق الناس بها، فأنكر ممارسة حق ليس لهم، وقال: ليس ذلك إليكم إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة))[2].

ويكتب سيدنا عليّ إلى معاوية قائلاً: ((الشورى للمهاجرين والأنصار فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماماً كان ذلك، واعلم يا معاوية، أنك من الطلقاء الذي لا يحل لهم الخلافة ولا تعقد معهم الإمامة ولا تعرض فيهم الشورى))[3].

وفي الحوار الذي نهض به القراء مع عليّ ومعاوية وهم معسكرون في صفين، تلمح بروز ضرورات كانت تقتضي توسيع قاعدة الشورى لتشمل نطاقاً أوسع مما سمح به عمر ووقف عنده عليّ، لا سيما وأنه لم يبق من «البدريين» إلا عدد قليل، وعدد ممن بقي من المهاجرين البارزين قد اعتزل الصراع الدائر ما بين عليّ ومعاوية، ومن ثم فإن بقاء الشورى من المهاجرين والأنصار الموجودين في العاصمة أصبح أمراً مضيقاً على الناس[4].

وبصرف النظر عن نوايا معاوية فلقد ركب هذه الموجة، وتحدث باسم الذين يريدون أن تتسع قاعدة الشورى، وعندما عرض القراء هذه المطالب على عليّ رفضها مؤكداً أن هذا الحق إنما هو للبدريين دون الصحابة. والحقيقة أن حجة معاوية وحديثه باسم الواقع الجديد وتعبيره عن المستقبل أكسبه الأنصار المؤيدين، رغم اختلاف

---

[1] د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص60.

[2] أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم **ابن قتيبة** الدينوري: الإمامة والسياسة، القاهرة، ج1، سنة 1331هـ، ص32.

[3] المرجع السابق، ص80.

[4] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص62.

النوايا عما هو معلن[1]، لقد كسب معاوية وخسر عليّ، مع أن عليّاً كان أقرب إلى الشورى من معاوية بكثير[2].

[1] د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص63، شرح نهج البلاغة ج4، ص16.
[2] المرجع السابق، ص63.

قلنا إن المجتمع العربي الإسلامي تعرض لامتحانين كبيرين «على عهد عثمان وعليّ» خلقا شرخاً عميقاً في ضمير الأمة أورثها عبر التاريخ نفسية اللوذ بالمحافظة والميل إلى الالتحام والاستيعاب والدمج والتطور في الفرقة والتمزق[1].

وهنا حق للمرء أن يتساءل: هل وضع هذا المجتمع لنفسه ضوابط غير الضوابط التي أشرنا إليها والمتعلقة بسلطة الحكم؟ وما حل بها وتفرع عليّها من إجراءات وضوابط موضوعية مثل ضوابط الشورى وغيرها؟؟.

في الحقيقة لقد وضعت الشريعة الإسلامية أحكام وضوابط أصولية وأصلية هي ضوابط الدفاع الشرعي العام، وما تفرع عنها من ضوابط الخروج على السلطة الحاكمة. والسؤال المطروح هو: ما تأثير هذه النظرية على المجتمع الإسلامي، وهل ساد هذا المجتمع اللحم والوشائج التي تقف في وجه العنعنات والدعاوى الضيقة؟.

وفيما يلي نستعرض بإيجاز هذه النظرية.

1-طبيعة حق الدفاع الشرعي العام:

عالج الفقه الإسلامي هذه النظرية في إطار مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الحسبة، ويتحرك الدفاع الشرعي العام عند أي عدوان على حق من حقوق الله مما يبيح دفع هذا العدوان.

وسبب الإباحة هنا أن الفرد يمارس رخصة داخل واجب عليّه في إنكار المنكر وكل حق في الإسلام يتضمن واجباً هو جانب حق الله في ذلك الحق، وكل واجب يتضمن حقاً يستطيع بفضله ممارسة ذلك الواجب[1].

---

[1] الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان: حول الوعي التاريخي، مجلة الاجتهاد، عدد 24، سنة 6، 1994، ص6.

وواجب إنكار المنكر واجب كفائي إذا قام به بعض سقط عن الباقي، وإذا لم يقم به ذلك البعض الكافي فقد أثمت الأمة كلها.

ونشير بالمناسبة إلى أن إعلان حقوق الإنسان الذي أصدرته الثورة الفرنسية سنة 1799 نص على أن حقوق الإنسان هي:

الحرية، الملكية، المساواة، مقاومة الظلم

"Liberté, propriété, egalité, résistance, à l'oppression"

ولقد انفرد الإسلام باعتبار مقاومة الظلم واجباً وليس مجرد حق، وبذلك ارتفع بالمجتمع إلى مستوى الإيمان والحركية لم يصل به أي نظام.

ويرى بعض الفقهاء أن واجب الدفاع الشرعي العام ليس مجرد واجب كفائي – مما يؤدي إلى شيء من التواكل – بل هو واجب عيني مفروض على كل فرد من أفراد الأمة.

وسوف نرى أن شروط النظرية متحققة لدى كل فرد من أفراد الأمة على الأقل بالنسبة لبعض مراحله[2]، كإنكار الذنب والرضا والمتابعة، بدليل قوله ﷺ: ﴿سَيَكُونُ أُمَرَاءُ فَتَعْرِفُونَ مِنْهُمْ وَتَنْكَرُونَ، فَمِنْ كُرِهَ بَرِيءٍ وَمَنْ أَنْكَرَ سَلِمَ، وَلَكِنَّ مِنْ رَضِيَ وَتَابِعَ﴾[3].

والدفاع الشرعي العام محكوم بشرطين هما الحفاظ على وحدة الأمة، ثم الحفاظ على النفس، وكلا الشرطين من ضرورات الحفاظ على الدين[4].

وطبيعي أن يكون لهذا الواجب شروط وهي: دفع المنكر بالقدر اللازم، ألا يؤدي الدفع إلى ما هو أنكر منه[5].

واشترط في المحتسب شروط هي: العلم قبل الإنكار، الحلم بعد الإنكار، الصبر بعد الإنكار.

---

[1] د. علي محمد جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، مكتبة وهبة، 1975، ص283.

[2] المرجع السابق، ص285.

[3] جزء من حديث رواه مسلم.

[4] د. جريشة: المرجع السابق، ص289.

[5] المرجع السابق، ص291.

2-مراحل الدفاع الشرعي العام

ما هي شروط الدفاع الشرعي؟؟

-إنكار القلب،

-إنكار اللسان أو «جهاد الكلمة».

-الامتناع أو إسقاط حقوق الحاكم في الطاعة والنصرة و يتحقق في ذلك الامتناع عن تنفيذ أوامره تبعاً للمعصية[1].

-إسقاط الحاكم أو نظرية الخروج.

ويقصد من ذلك الخروج على النظام، وقد رأى البعض الجواز في الخروج، وهم يتشددون في ذلك، إلا أن بعض الصحابة لم يشاركوا في الخروج، ولم ينكروه على الخارجين[2].

تقويم لنظرية الخروج

لا شك أن الخروج غير المشروع على نظام الحكم خيانة عظمى عقوبتها حد الحرابة «جريمة البغي».

فالبغي هو الخروج على إمام حق بغير حق، أما الخروج فهو يحق على إمام غير حق[3].

و يجب التمييز بين الخروج على الشرعية جزئياً، وبين الخروج الكلي، والخروج على الشرعية مبررة بالكفر البواح الذي هو أعلى اعتداء على الشرعية[4].

ونقصد بالكفر البواح الكفر الأكبر، وليس الكفر الأصغر الذي دونه كفر.

ويتحقق الكفر البواح بالعدول عن شرع الله إلى شرع آخر، ويشترط فيه أن يتحقق الإمكان والقدرة، وأن يقرره أهل الحل والعقد، وعلى الأمة طاعة هؤلاء.

---

[1] د. جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، ص304.

[2] القاضي ابن محمد عبد الله بن مسلم **الكافي**: العقد المنظم للحكام فيما يجري بين أيديهم من العقود والأحكام، ج2، ص113.

[3] د. جريشة: المرجع السابق، ص331.

[4] عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، ص129.

والخلاصة، إذا تحققت الشرعية وجبت الطاعة التي هي التعبد، وإن تخلفت وجب الدفاع الشرعي.

هذه نظرية الدفاع الشرعي العام ألقاها صاحبها على مدرج جامعة القاهرة لنيل درجة دكتوراه في القانون.

ولا شك فمتانة هذه النظرية وصرامتها وقوتها العلمية بقدر إجابتها عن السؤال العريض التالي: هل تحققت شروط الخروج على الخليفة عثمان؟.

لقد طرح معاوية بن أبي سفيان على سيدنا عثمان أن يمده بجيش لحمايته، فأنكر ذلك ورفض ولم يضع أمام بيته جندياً واحداً لحمايته، فأين إذاً الكفر البواح الذي يبرر الخروج؟.

لا ندافع عن الحكام، ولكننا في الآن نفسه لا نقر بسهولة سفك دم إنسان، لأن هذا السفك للحيوان لا للإنسان، وهذا هو مغزى نداء سيدنا إسماعيل!!.

الفاعليّة الأخلاقية والفاعليّة السياسية

حملنا عدة مفاتيح لمعالجة موضوعنا، وها نحن مفتاحاً ذهبياً جديداً هو علاقة السياسة بالأخلاق، فما هي هذه العلاقة؟

يصنف المفكرون[1] النماذج الآتية لهذه العلاقة:

-أخلاق بدون سياسة، حيث يمارس رجل الأخلاق والدين حياته بعيداً عن السياسة «الأبيقورية أنموذجاً».

ولا شك فهذا الاتجاه يضعنا في عالم من العزلة والتخبط والقلق[2].

-السياسة دون أخلاق، ولقد لعب هذا الاتجاه دوراً هاماً في التاريخ وملأ آفاقه ظلمة «الميكيافيلية أنموذجاً»[3].

-السياسة الشاملة للأخلاق، والأخلاق الشاملة للسياسة[4].

ونعتقد أننا هنا أمام بيت القصيد لأن السياسة – لا سيما بعد أن أخذت الجماهير دورها ومبادرتها – أخذت تشق طريقها مستضيئة بنبراس الأخلاق، وهذا هو مغزى قول عالم الاجتماع الأمريكي أوستن: السياسة هي فرع المعرفة المختص بتوزيع القيم استناداً إلى سلطة شرعية authoritative allocation of values[5].

والواقع أن كلتا الفاعليّتين – السياسة والأخلاق – قاعدة تسوس حياة الإنسان، وإن كانت القاعدة السياسية تفرض نفسها بالقوة والإكراه المادي في حين أن القاعدة الأخلاقية طوعية ليس لها مصدر إلزام إلا في خلجات ضمير الشخص ووجدانه.

---

[1] ريمون بولان: الأخلاق، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1988، ص212، وما بعدها.

[2] المرجع السابق، ص221.

[3] المرجع السابق، ص229.

[4] المرجع السابق، ص227 وما بعدها.

[5] د. محمود إسماعيل محمد: دراسات في العلوم السياسة، مكتبة الإمارات، العين، دار الجليل للطباعة، دمشق 1984، ص22.

والقاعدتان ضروريتان للحياة الإنسانية، فكم هو فعال ذلك المجتمع الذي تحركه قواه الداخلية المحضة دون الحاجة إلى دعاوى الإكراه والصولجان.

ومن جهة أخرى فقد تكون القاعدة الخلقية واهية في بعض الأحيان، لأنها لا تستطيع ضم الناس حولها في عمل جامع، وهنا يأتي دور القاعدة السياسية والقانونية (القانون امتداد للسياسة، وهنالك حركة انتقال مستمرة لهذا الامتداد) لتضع أنموذجاً معيناً ثم تفرض على الناس، وهذا هو مغزى قول سيدنا عليّ: لا بد من إمارة، برة كانت أم فاجرة.

فالقاعدة السياسية أو القانونية تفتقر إلى الحيوية، بعكس القاعدة الخلقية التي تفتقر إلى الشرعية. وهنا يأتي دور الجمع بين الشرعية والحيوية فيما أسماه أوستن التحديد السلطوي للقيمة، وهو ما عناه "الفقيه بوردو" بأن السلطة كابح ومنظم أي ضابط لجدلية الحركة والسكون[1].

والخلاصة: هنالك حركة انتقال واعتناق من القواعد السياسية للقواعد الخلقية، لكن دون أن تغير القاعدة السياسية كنهها وطبيعتها الذاتية.

فالسياسة لها أدواتها ووسائلها وتقنياتها التي لا تجدها في مجال الأخلاق كالتحكم والمصالحة والتسوية، وقد تلجأ إلى العنف المادي أو المال بينما لا تجد هذه التقنيات في عالم الأخلاق القائم على الغيرية والحب والتضحية[2].

في إحدى المعارك بين المسلمين وقريش كان الرسول ﷺ حريصاً على معرفة عدد فرسان العدو وهنا جيء له برجل كان قد مر على جيش العدو، فبادره الرسول ﷺ بالقول: ﴿أَخْبِرْنِي عَنْ عَدَدِ جَيْشِ المشركين، أَخْبِرْكَ عَنْ عَدَدِ جَيْشِ الْمُسْلِمِينَ﴾.

أعطى الرجل المعلومات المطلوبة، ولكن الرسول ﷺ – يجيب الرجل – كرجل سياسي، بكلمات غامضة لا تسمح بإعطاء معلومات عن المعركة.

ولا شك أنه امتدت الدار الإسلامية بالفتح المبين امتداداً كبيراً وهنا كان طبيعياً أن تقوى السياسة على حساب الأخلاق تماماً كما يحدث في الأواني المستطرقة[3].

---

[1] كتابه: الدولة، ترجمة سليم حداد، بيروت 1985، مؤسسة الجامعة للدراسات والنشر، ص110.

[2] موريس دوفرجيه: مدخل إلى علم السياسة، ص218.

[3] المرجع السابق، ص217 وما بعدها.

إذا ارتفعت الأخلاق انخفضت السياسة والعكس بالعكس، وهذه هي سنن الله في الاجتماع والسياسة والعمران.

ولا عجب أن نجد ذلك منذ خلافة سيدنا عمر الذي طفق يحاسب ولاته على الأموال التي أخذت بالظهور بين أيديهم، فهل نقول إن سيدنا عثمان أدرك هذه العلاقة بين السياسة والأخلاق، فقال كلمته المشهورة: ((إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن)).

نعم، كان هنالك من نقد سيدنا عثمان على موقع تجربة الرسول ﷺ أي من موقع الأخلاق الشاملة للسياسة، ولكن الأمور اختلفت وتغيرت على عهد سيدنا عثمان الذي كان عليه أن يزيح بالسلطان دون أن ينسى القرآن!!.

وكان التصحيح على يد سيدنا عليّ الذي حاول أن يعالج السياسة وتقابلها بالأخلاق لا بالأدوات السياسية. ولكن كيف كانت النتيجة؟

أجل كانت الملكية العضوض، ولكن هل كانت هذه الملكية «السياسية» ذات أفق أخلاقي؟؟.

تقويم وتقدير

لئن كان الوعي الإنساني المتدفق في مغامرته الكبرى استطاع أن يحقق وثبات هائلة في الربط بين حركية القاعدة الخلقية واستقرار القاعدة السياسية والقانونية، فالتاريخ لا يخلو من ومضات من هذا الارتباط.

لقد استطاع أجدادنا في الجاهلية أن يعانقوا فاعل السياسة مع فاعل الأخلاق، ونجد مثاله الفذ في أخلاق المروءة، فالرسول ﷺ يقول: ﴿تَجَافَوْا عَنْ عُقُوبَةِ ذَوِي الْمُرُوءَةِ، ويقول في موضع آخر: مِنْ لَا مروءة لَهُ لَا دِيْنَ لَهُ﴾.

ثم جاء الإسلام ليصقل ويهذب المروءة، ويكبح اندفاعاتها – كما سنحدد – في أخلاق التقوى أو العمل الصالح[1].

[1] د. محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2001.

وعندما ابتعدنا عن رأي الجماعة «الشورى» لندخل في نفق الملكية العضوض أخذنا نستورد أخلاق الطاعة أو أخلاق العبيد كما وضعها الفيلسوف "نيتشه".

لكن هل كان هنالك ضمور في التفاعل الأخلاقي أثناء الفتنة على سيدنا عثمان في فترة الصراع بين سيدنا عليّ ومعاوية.

لا نعتقد أن ذلك كان قائماً، لكن لا بد من وجود الفاعل السياسي إلى جانب الفاعل الأخلاقي، وإلا لما انتقل المجتمع الإسلامي – على عهد الرسول ﷺ – من مجتمع المؤاخاة إلى مجتمع الصحيفة أي إلى ذلك المجتمع المتسم بصدور الصحيفة كوثيقة سياسية بين حدود الأخلاق وحدود الحقوق[1].

والواقع أن المجتمعات الإنسانية بنيان، فهي أقرب إلى عمارة منها إلى كومة من الحجارة والمؤسسات هي التي تحدد هندسة هذا البنيان[2].

ولا يعني ذلك أن دولة المجتمع الإسلامي على عهد الرسول ﷺ في الحقبة الراشدية كانت خالية من المؤسسات. فهذه المؤسسات يغلب عليّها الطابع الإداري، أما المؤسسات السياسية فكانت شحيحة، وإذا استثنينا الصحيفة فإنه يصعب عليّنا العثور على مثل تلك المؤسسات اللهم إلا الهيئة الدستورية التي ترشح لمنصب الخليفة[3].

وكان على التجربة الراشدية أن تفرخ مثل هذا العقل السياسي المولد المراكم للعقل المؤسساتي القادر على إنشاء البناء المجتمع البعيد عن كومة الحجارة لا سيما أن أمامه تجربة الصحيفة، وما اجترحت من بناء دستوري وإداري.

فالخروج على سيدنا عثمان كان خروجاً على شخص، وكان قتله إيذاناً بتغيير نظام الحكم، مع أننا لا ننكر أن العقل السياسي آنذاك كان محكوماً بظروف العصر محمولاً ببراهينه وواقعه.

---

[1] راجع في ذلك كتابنا الموسوم بعنوان: الصحيفة- الميثاق دستور دولة المدينة أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، 1996، دار معد، دار نمير.

[2] موريس دوفرجيه: مدخل إلى علم السياسة، ص104.

[3] د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص61.

العنف ومقاومة الطغيان وظهور مؤسسة القوة لضبط المجتمع

في البدء كانت القيمة وسندنا في ذلك المأساة الإنسانية الأولى التي ذهب ضحيتها هابيل على يد أخيه قابيل والتي أرست حجر الأساس في مذهب ابن آدم الأول في العنف، وكما يتضح من قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ من أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴿27﴾ لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لَأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴿28﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاء الظَّالِمِينَ﴿29﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ المائدة/**27-30**، ذلك أن الخلاف بين الأخوين – وكما يتضح من النص القرآني – كان صراع في القربان الذي تقبل من هابيل ولم يتقبل من قابيل.

والواقع أن الاستبصار بظاهرة العنف وتفكيك بنيتها ومعرفة آلية حركتها لا يتم إلا من خلال ظاهرة القيمة واستكناهها والقبض على ماهيتها الذاتية.

فالقيمة – ذات الأصل والأساس الاجتماعي – تتسم بسمات متعددة أهمها التضامن والولاء.

فالتضامن قيمة اجتماعية تركيبية تضم إلى التنظيم مفهوم العدالة، وهو الحد الأدنى من السلوك الأخلاقي الذي لا مندوحة عنه في استمرار وجود الحياة الاجتماعية وتقدمها.

ولا عجب ففي إطار التضمن يبدو الناس أنهم متساوون ولا متساوون، مساواتهم هي المساواة التي تتطلبها العدالة، ولا مساواتهم هي اللا مساواة التي يتطلبها التنظيم.

ويرى "إميل دوركهايم" أن التشابه هو النبع الثاني للتضامن، فالاشتراك في اللغة والدين والعادات و الأساطير، هو في المجتمع أمر أساسي، ويظهر عند المقارنة مع المجتمعات الأخرى[1].

أما الولاء فهو كما يقول "جوريوروبس" إخلاص شخص لقضيته إخلاصاً طوعياً وعملياً إذ في هذا الإخلاص يتم إخضاع ميول الطبيعة والرغبات لموضوع الولاء، ولا شك أن الحياة الاجتماعية تحفل بضروب الصراع والتنازع وضروب التعاون والتآزر. والمجتمع السليم هو ذلك المجتمع الذي يقيم أشكال وجسور الاتصال بين الضمائر والإرادات.

ولنا أن نتساءل كيف بنا نتصور هذه الحياة إذا كانت قائمة – كما يقول "نيتشه وهوبز" – على إرادة القتال والسيطرة والقوة.

والخلاصة فالقيمة قوة تركيبية تكاملية تصب الأفراد والجماعات في بوتقة التوحيد والاتساق، فقد تكون القيم متعارضة تعارضاً قطبياً، فهنا تنبثق شرارة الصراع، لا سيما أن القيمة وبانطوائها على التعالي تحتضن قوة جبارة وطاقات هائلة من مراحل التحقيق، وبهذا المعنى – وبالانطلاق من القيمة – يمكن القول مبدئياً إن الإرهاب هو اللا معنى والإقطاع الفكري يقطع الطريق على أي فكر آخر عن طريق الهيمنة على المؤسسات الثقافية، وعن طريق فرض الرأي والمعتقد والعنف الاقتصادي هو سد الطريق أمام سبل الحياة والأرزاق.

وعلى ضوء ذلك نفهم العنف القانوني على أنه انسلاخ كامل عن القيمة بصورة فاضحة flagrant وجسيمة grosser.

ولا نتجاوز الحقيقة والتاريخ الدستوري إذا قلنا إن كافة الضمانات التي يكفلها القانون الوضعي للحرية، إن هي إلا تهذيب للضمانات البدائية الأولى وهي مقاومة الطغيان laresistance a' l'oppression وإدخالها في مجال التنظيمات القانونية. على أن مقاومة الطغيان بصورة بدائية تبقى كامنة خلف تنظيمات القانون الوضعي، بحيث إذا أمعن الحاكم البتر والاجتثاث في الضمانات الوضعية – بما يمكن تسميته

---

[1] موريس دوفرجيه: المدخل إلى عالم السياسة، ترجمة د. جمال الأتاسي، ود. سامي الدروبي، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، ص213.

بالانسداد الاجتماعي – تحركت مقاومة الطغيان لتكون الضمانة الأخيرة ضد الحاكم المستبد.

ومقاومة الطغيان قد تكون إيجابية تقوم على حمل السلاح insurrection وقد تكون سلبية كما فعل "المهاتما غاندي".

ولقد سجل إعلان الحقوق الصادر عام 1789 عقب الثورة الفرنسية حق مقاومة الطغيان في عداد الحقوق الطبيعية للأفراد، ويرى الفقيه بوردو أن شرعية السلطة مستمدة من فكرة القانون، وبالتالي فإذا تجردت السلطة من فكرة القانون تحرك الفعل التلقائي للدفاع عن ذلك.

ولا شك أن لكل إنسان الحق في الرأي والحق في النقد وتحليل الأفكار ومعانقتها وقبولها، ومن هنا نشأت فكرة حرية الرأي.

وإذا كان من حق الديمقراطية الدفاع عن نفسها، فهي مقيدة بأن لا تهدم الأسس التي ترتكز عليّها وهي المنافسة وإبداء الرأي.

ويزداد الأمر تعقيداً عند تحديد المقصود من انقلابي subversive أو داعية للانشقاق fission تحديداً وضعياً يؤدي إلى التحكيم.

ومن جهة أخرى فالنظام العام ظاهرة تنبع من الجماعة ومقتضاها واستقرارها من استقرار الحاكم بشخصه ومقتضاها، وبالتالي فلا يمكن أن يكون الفرد بحد ذاته خطراً على النظام العام باعتبار الدولة تحمل قوة مادية هائلة للدفاع عن نفسها.

وبالطبع فالأخلاقي صمام أمان يلعب دوراً هاماً في مقاومة العنف والحد من غلوائه وكبح جموحه، ولكن الأخلاق تبقى محدودة التأثير ولا تتعدى دور الشرط اللازم غير الكافي، فهنالك إلى جانب الأخلاق الفاعليّة السياسية والقانونية والاقتصادية و غير ذلك من الفاعليّات، وهذا ما يتضح من قوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفاً﴾ **الكهف/6**، وقوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ اللّهُ﴾ **التوبة/129**.

ولكن هذا التركيز على الأخلاق دون تقرير الفاعليّة السياسية متمثلة في مكابدة الباطل، والخير كل الخير يكون بالتعاون بين السياسي والأخلاقي، كما سنقرأه في مرحلة الخلافة الراشدية.

ويرى "دوفرجيه" أن سبب العنف – وبعد استعراضه الأزمات التاريخية الكبرى – يكمن في الخلل العميق لبنية المجتمع[1].

هل نقول إن سبب ظهور العنف هو آلية الصراع الفعليّة المؤدية la rigdit mentale إلى الدوغمائية ووظائفها العقلية، نعفرها بأنها عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري والعقلي عندما تتطلب منه الحاجة ذلك.

فالفعالية الدوغمائية ترتبط وبصراحة بمجموعة من المبادئ العقلية، وبالتالي فهي متمحورة حول لعبة مركزية من القناعات.

ويحدد "دوكيش" خصائص هذه الدوغمائية:

- الحواجز الكثيفة التي تفصلها عن النظم الأخرى.
- التشدد على أهمية الخلافات مع الغير.
- احتكار الوقائع التي تعارض الغير.
- الرفض المستمر لكل مصالحه.
- اليقين الدائم بامتلاك الحقيقة.
- تركيز المنظور الرافض حول بؤرة محرقية أي احتكار الحاضر لصالح الماضي.
- الروابط الدوغمائية هي روابط غير عقلية أو منطقية، وإنما هي روابط تكنولوجية وسوسيولوجية.

وإسقاطاً للصرامة العقلية على الصراع بين سيدنا عليّ ومعاوية، هل نقول إن هذه الصرامة حكمت نسيج هذا الصراع أم بعض جوانبه؟.

لا نعدو الحقيقة أن نقول إن موقف الخوارج من التحكيم كان محكوماً بآلية الصرامة، وإن كان لنا البحث عن أسباب أخرى، فما هي؟؟.

[1] موريس دوفرجيه: مدخل إلى علم السياسة، ص222.

قراءتنا لظهور العنف في الحقبة الراشدية

ذكرنا سابقاً أن التشابه يخلق التضامن وأن أشد الأسباب المؤدية إلى الاختناق والانسداد في المجتمع هو التفاوت والتمايز.

قال عليّه الصلاة السلام: ﴿الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشدُّ بعْضُهُ بَعْضًا﴾.

وفي الحقيقة إذا رجعنا إلى الأدبيات السياسية لوجدنا أن العوامل التي تحرك الصراع في المجتمع هي[1]: العوامل البيولوجية، العوامل النفسية، العوامل الديمغرافية، العوامل الجغرافية، العوامل الاجتماعية الاقتصادية، العوامل الثقافية.

ونعتقد أن العامل القبلي كان له القدح المعلى في هذا المجال، ولا سيما أن الخلاف بين عليّ ومعاوية له جذوره العميقة الممتدة في الحقبة الجاهلية، وبالتالي لئن كان هذا الصراع بين البيت الهاشمي والأموي، قد تطابق في الإسلام، فقد عاد إلى البروز والظهور وتكتل الأمويين، أخذ يبرز واضحاً على عهد سيدنا عثمان، ونحن لا ننسى أن طلحة انضم إلى سيدتنا عائشة بسبب كونهما من بطن واحد.

ومع ذلك فهذا العامل القبلي لم يكن الأول والأخير، بل إن الذي حرك الفتنة على سيدنا عثمان تهم رد الكثير عنها بنفسه، واستغفر لبعض عماله ورضي الثائرون، قال سيدنا عثمان: ((فو اللّه إن أردت إلا الإصلاح ما استطعت أصبت أو أخطأت))[2].

ومن جهة أخرى فهذا السخط الاجتماعي من الطبقات الفقيرة لم يكن مركباً عميقاً له مآلاته وجذوره الطبقية العميقة، بل كان الخلل في نظام التوزيع، ولا يمكننا القول بأن هنالك وعياً عميقاً لدى هؤلاء الغوغاء والأعراب الذين نفذوا الجريمة.

فهؤلاء الغوغاء والأعراب لم يكونوا يقرؤون فقرهم في غنى الأغنياء، بل كان يشغلهم الحصول على الأعطيات من الأغنياء أنفسهم[3].

إذاً التعويل على سبب واحد واعتباره جامعاً لتفجير الثورة على سيدنا عثمان، أو لتعليّل أحداث الصراع منذ سيدنا عليّ، هذا الأمر يوقعنا في اللبس وفساد التعليّل،

---

[1] موريس دوفرجيه: مدخل إلى علم السياسة، ص21 وما بعدها.

[2] المحامي أحمد منير محمد: دراسات في طبيعة السلطة في الإسلام، حلب، دار الرضوان، ص83.

[3] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص190.

ومالنا إلا أن نمسك حالياً عن الحفر تاركين الأمر إلى ما بعد الكلام عن أحداث الفتنة.

الأطوار المختلفة التي مر بها العقل السياسي العربي

وسنتقفى هذه الأطوار، تبعاً للحقب التاريخية فنبتدئ بتجربة الرسول السياسية «المرحلة التأسيسية التدشينية الأولى الأم» ثم المرحلة التأسيسية على عهد الخلفاء الراشدين، على أن نتابع هذا التشكل السياسي على عهد الأمويين فالعباسيين...إلخ.

على أننا إذا كنا سيراً مع "ابن خلدون" وجمهرة الفقهاء والمؤرخين، التزمنا بالتقسيم التراثي العام وأطلقنا تسمية الحقبة الراشدية على الحقبة المنتهية بمقتل الخليفة عثمان، فإننا نميز ضمن هذه الحقبة بين الفترة النبوية ونطلق عليّها تسمية «الابتدائية» وفترة الخلفاء الراشدين الأربعة وتسميتها «الابتنائية» أي المبنية على الفترة النبوية لأن جرعات الخلق والإبداع السياسي في الفترة النبوية واضحة وخارجة عن نطاق الجدل والبرهان[1].

على أنه بالنسبة للفرق الدينية والسياسية سندرس كل فرقة كوحدة قائمة بذاتها، وأخيراً سندرس العدل السياسي في الجماعة كوحدة تقسيمية توضع مقابل السلطة وكوحدة جدلية معها.

تجربة المدينة السياسية Madina Experience:

لم أحس وأستشعر في حياتي بالخشوع والرهبة والتواضع بل والذهول كما استشعرت به عندما مسكت بالقلم محاولاً الكتابة عن تجربة الرسول ﷺ هذه.

هل نستطيع تلخيص هذه التجربة ببضع كلمات!! أم في بضع مجلدات؟؟ إنها محاولة من يد تفيض بالرحمة – هي يد الرسول ﷺ – للقبض على المثال القرآني واستشفاف روحه.

ولا عجب فأخلاق الرسول عليّه الصلاة السلام كانت القرآن.

---

[1] د. محمد علي جريشة: المشروعية السياسية العليا، القاهرة، ص9، علماً أنه صاحب التعبير: قواعد ابتدائية وقواعد ابتنائية.

هل نذكر القارئ بأحدث فتح مكة وتصميم الرسول ﷺ على أن يفتح هذه المدينة سلماً وخلعة قائده المفضل "سعد بن عبادة "فسلّم إمارة الجيش لابنه مباشرة وابنه قيس بن سعد" عندما سمع الرسول ﷺ أن سعداً كان يردد: ((اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة))[1]، هل نذكر القارئ بأن الرسول القائد المنتصر دخل مكة لا كما يدخل الملوك بجبروتهم وكبريائهم، بل خاضعاً متواضعاً منكباً على رجل ناقته، يكاد رأسه يلبس واسطة الرجل شكراً لله على ما أنعم به في هذا الفتح المبين.

وقوله لأهل مكة: ﴿مَاذَا تَقُولُونَ وَمَاذَا تَظُنُّونَ ؟، قَالُوا: نَقُولُ خَيْرًا وَنَظُنُّ خَيْرًا، أَخٌ كَرِيمٌ، وَابْنُ أَخٍ كَرِيمٍ، وَقَدْ قَدَرْتَ فَأَسْجِحْ قَالَ: فَإِنِّي أَقُولُ كَمَا قَالَ أَخِي يُوسُفُ: لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾.

هكذا كانت معاملة الرسول ﷺ الحسنة لأهل مكة، رغم ما عذبوه وأهانوه وبرحوا به حتى أنه اضطر إلى هجرة الوطن الحبيب.

مثلاً شروداً آخر نسوقه تدليلاً على معاملة الرسول ﷺ لليهود في فتح خيبر، رغم خيانتهم وغدرهم ومؤامراتهم.

فقد روي أن بلال مرّ بجارية حديثة السن على قتلى اليهود لترى مصارع قومها، فكره رسول الله ﷺ ما فعل بلال وقال: ﴿أَنُزِعَتْ مِنْكَ الرَّحْمَةُ يَا بِلَالُ حَيْثُ تَمُرُّ بِامْرَأَتَيْنِ عَلَى قَتْلَى رِجَالِهِمَا﴾[2]، وكان من المغانم التي غنمها المسلمون في خيبر صحائف من التوراة، فجاء اليهود يطلبونها، فأمر النبي ﷺ بتسليمها إليهم، وفي ذلك يقول "الدكتور إسرائيل ولفنسن"، ويدلل هذا على ما كان لهذه الصحائف في نفس الرسول ﷺ من المكانة الغالية مما جعل اليهود يشيرون إليه بالبنان، ويحفظون له هذا العمل الجميل، حيث لم يتعرض بسوء لصحيفتهم المقدسة، ويقارنون ذلك بما فعله الرومان حيث تغلبوا على أورشليم وفتحوها سنة 70 قبل الميلاد، فقد أحرقوا الكتب المقدسة،

[1] أمين دويدار: صور من حياة الرسول، القاهرة، دار المعارف، 1952، ص538، و540.

[2] المرجع السابق، ص488.

وداسوها بأرجلهم، وما فعله المتعصبون من النصارى في حروب اضطهاد اليهود في الأندلس[1].

هل نذكر القارئ بحادثة كفت القدور لأن الطعام كان غير شرعي وقد كفته الرسول ﷺ وحرم جنوده من أكله، وكان ذلك في إحدى غزوات الرسول ﷺ، وقد غنم المسلمون بعض السوائم بطريقة غير مشروعة، وصنعوا منها طعاماً، ولما علم الرسول ﷺ بذلك قام بكفت «قلب» القدور.

هذه هي بعض أمثلة العقل السياسي لنبي الرحمة ﷺ، وكيف أن ظاهرة السياسة طوعت وخضعت لضوابط العدل والرحمة والأخلاق واحترام الإنسان.

وأخيراً هل نذكر القارئ بأن الرسول الكريم ﷺ رفض أن يدعو على أهل ثقيف لأنه يخاف أن يخرج من أصلابهم من يعبد الله.

فالرسول ﷺ حريص على ألا تمس حقوق الشخص البشري الذي لم يخلق، فكيف الأمر بالنسبة للبشر السوي؟.

هل نقول إن أول مرة من التاريخ البشري تتعانق السياسة مع الأخلاق فيما أطلق عليّه بسياسة شاملة للأخلاق وأخلاق شاملة للسياسة[2].

لعلنا ندلل على ذلك فيما أسماه الرسول ﷺ الصحيفة، وهي الاتفاق الذي عقده بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب، وهو – في نظرنا – أول دستور لحقوق الإنسان في التاريخ البشري-[3].

ولكن لماذا أول دستور؟

لأن الوثائق السياسية الكبرى في التاريخ (الاثنا عشرية عند الرومان – هو عند الصينيين، كانوا عند الهنود).

تكلمت عن سلطات الحاكم وحقوقه أو عن حقوق الأفراد تجاه بعضهم دون حقوقهم تجاه الحاكم كما فعلته الصحيفة.

---

[1] أمين دويدار: صور من حياة الرسول، ص489.

[2] ريمون بولان: الأخلاق والسياسة.

[3] د. برهان زريق: الصحيفة، ميثاق الرسول، سبق الإشارة إليه.

وقد استقر الفقه الدستوري المعاصر على التعريف بالحقوق الدستورية كحقوق ترسم العلاقة بين الحاكم والأفراد[1].

هذا ونظراً إلى أهمية تلك الوثيقة فسنقتنص بأعين طائر بعض جوانبها فيما هو آت:

1-الأمة كجهاز مفاهيمي: لعلنا نسمع لأول مرة لغتنا وثقافتنا استعمال هذه اللفظة كجهاز مفاهيمي يستجيب على الكيان الاجتماعي السياسي الناشئ من المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب بصفتهم أمة واحدة من دون الناس[2].

2-أبقت الصحيفة على اختصاص المجتمع الأهلي لدى أطراف التعاقد في حدود المعاقلة وفداء العالي والمفرح.

وفي الوقت نفسه تكلمت أمة المؤمنين الناشئة من اندماج المؤمنين من قريش وأهل يثرب عن وحدة جامعة، وهذا ما نجده في تكرار لفظة المؤمنين في الصحيفة تكراراً يشمل كل أحكامها بينما لا نجد التعرض إلى خصوصية المؤمنين من قريش وأهل يثرب «بقائهم على ريعتهم» إلا في حدود مادة واحدة.

3-يد المؤمنين على الظالم: وفي ذلك الصحيفة وأن المؤمنين المتعين على كل من ابتغى منهم وسبعة ظلم أو اثم أو فساد أو عدوان.

4-ذمة الله واحدة: وهذا استعمال مجازي المقصود فيه ذمة المؤمنين حيث صور هذا المجتمع شخصياً معنوياً يخضع لحكم قانوني واحد، وهذا ما يتكرر من قول رسول الله ﷺ يجير عليّهم أدناهم.

5-السواء والعدل: وهذا ما نلحظه في المادة/17/من الصحيفة القائلة: إلا على سواء وعدل بينهم.

6-الإقليم: تكلمت الصحيفة عن إقليم هذه الدولة الناشئة، قالت: وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

7-الشرعية العليّا: تقول المادة/23/وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله وإلى محمد.

---

[1] د. ثروت بدوي: النظام الدستوري العربي، القاهرة، دار النهضة العربية، 1996، ص22.

[2] د. محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة النبوية، مطبعة الداوودي، دمشق، ص181.

هو كتاب مفتوح في صورة عمل قاعدي acte regle كما يقول رجال القانون – موجه إلى اليهود.

تقول الصحيفة: ((وأنه من تبعنا من يهود فله النصر والأسوة)).

فاليهود العرب أول من دخل وانضم إلى مجتمع الصحيفة، حيث جاءت على ذكرهم بقولها: ((يهود بني عوف، بني النجار، بني الحارث، بني ساعدة، بني الأوس..)).

و**الخلاصة** التي تمت على يد الرسول الكريم ﷺ والتي كونتها وأشادتها الصحيفة مزيج من الوحدة القبلية والوحدة الدينية والوحدة السياسية، فقبائل المسلمين كل منها وحدة بذاتها، ثم المسلمون جميعاً وحدة واحدة، وقبائل اليهود وحدة. كل منها تكون وحدة، ثم اليهود معاً يكون وحدة واحدة ثم المسلمون واليهود جميعاً يكونون وحدة هذه الجماعة الجديدة، بتعبير الصحيفة: ((أن يهود أمة مع المسلمين))[1].

وهكذا فالصحيفة أنصفت اليهود وكونت منهم مع المسلمين أمة واحدة، ولكن السفينة تجري بما لا تشتهي السفن، فاليهود – كعادتهم – اختاروا طريق الغدر والخيانة، فنكثوا العهود وانقلبوا على الصحيفة، و لعل الفصل الجديد على الذين حاكوه على شعبنا العربي في فلسطين، هو صورة من صور الانتقام والثأر رغم أن العرب المسلمين في مقدمة الشعوب الذين سمحوا لليهود بالعيش بين ظهرانيهم «الأندلس أنموذجاً».

وكما قلنا سابقاً فالصحيفة تنضح بالقيم الأخلاقية وفي ذلك تقول المادة/20/وأن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.

وهنالك أحكام خاصة باليهود قريبة من أحكام المؤمنين.

ولا نستطيع تقويم كنوز هذه الصحيفة التي لا تقدر بثمن، والتي تحتوي على أحكام تسوس حاضرنا، ولكن هنالك سؤال يفرض نفسه هو: لم يكمل المسلمون تجربة الصحيفة فيضيفوا إليها أحكاماً جديدة تنبع من ظروفهم لا سيما بعد الفتح وانضمام أقطار جديدة إلى الدار الإسلامية.

لعلنا نجد تلك الظروف لجديدة تحرك وتستنهض السلطة الإسلامية طالبة تأطيرها. وهذا ما نلمحه في المراسلات المتبادلة بين سيدنا عليّ ومعاوية، فسيدنا عليّ يخاطب معاوية بأنه من الطلقاء ومعاوية يرد على ذلك بالتمسك بهذه الرؤية الجديدة.

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص74.

وقد يكون معاوية قد تمسك بالحق ويريد به الباطل، ولا سيما أن هيئة السابقين الأولين، أخذت بالتقلص والضمور بسبب وفاة أغلب أعضائها . ثم ألم يكن الأجدر أن تنشأ هيئات دستورية استشارية تساعد الحاكم المسلم؟ وكم كان أثر ذلك بالغاً ومتفقاً مع روح الإسلام الشورية؟.

العقل السياسي في عهد خلافة سيدنا أبي بكر

وها نحن ندرس محطات العقل السياسي العربي علنا نستخلص الكوامن والمحركات والعبر وقوانين النهوض والنكوص، مؤكدين ما قلناه سابقاً بأن البناء أو الجسر ليس كومة حجارة، وإنما عبارة عن مجموعة قوانين وعلاقات.

أجل لقد اتضح لنا أن الصحيفة سكبت مجتمع المدينة وصاغته في وحدة واحدة، تتفرع إلى وحدات، وأن الوحدة الأم هي القائمة بين المهاجرين وأهل يثرب، ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد منهم.

لقد كانت هذه الوحدة الأم بين المهاجرين والأنصار قوية راسخة، وإن كان بنيانها منذ حياة الرسول ﷺ قد تعرض لبعض الهنات البسيطة التي سرعان ما كان الرسول ﷺ بإشعاعه ومضائه يتغلب عليّها، والمثال على ذلك قصة النزاع بين قريش والأنصار على ماء، ومرة ثانية نجد ذلك في موقف سعد بن عبادة في فتح مكة وميله إلى استعمال العنف مع أهل مكة[1] .

ولا ننسى موقف الأنصار من قريش في غزوة حنين وتوزيع الغنائم على قريش وبعض القبائل، فهنا وجدت الأنصار وحدث لغط، فذهب سعد بن عبادة إلى الرسول ﷺ وقال له رأي الأنصار، وهنا جمع الرسول ﷺ المؤمنين وخطب قائلاً: ﴿ألا تَرْضَونَ يا

[1] مر سعد بأبي سفيان ليقول: اليوم يوم الملحمة، اليوم أذل الله قريشاً، وكان العباس عم الرسول ﷺ قد شكا الرسول عليه الصلاة والسلام من هذا الموقف، وهذا ما فعله عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف. انظر د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص76.

مَعْشَر الأنصار أنْ يَذْهَب الناسُ بالشّاة والبَعير، وتَرْجعوا برَسُول اللّه... من الأنصار، وَلَو سَلَكَ الناس شِعْبًا وسلَكَت الأنصارُ شِعْبًا لَسَلَكْتُ شِعْب الأنصار﴾[1].

كانت الأنصار تدرك أنها بهجرة الرسول ﷺ تؤسس للعرب ملكاً بقيادتها، حيث استوثقوا من الرسول ﷺ منذ بيعة العقبة أن انحيازه لهم ليس مؤقتاً، وذلك عندما سألوه: هل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك اللّه أن ترجع إلى قومك؟ فأجابهم الرسول ﷺ: ﴿ بل الدّمَ الدّم، والهَدْمَ الهَدْم، إنّا منكم وأنتُم منّي﴾[2].

وكان اجتماع السقيفة وساد الأنصار اتجاهان: اتجاه يرى طرد المهاجرين من المدينة إن هم أبوا الانصياع لإمارة سعد، وتيار يرى اقتسام الإمارة معهم، يليها مهاجرين فإذا هلك يليها أنصاري.

وعندما بويع أبو بكر وشاع الخبر في المدينة اجتمع بنو أمية إلى عثمان، واجتمعت بنو زهرة إلى سعد وعبد الرحمن، واجتمعت بنو هاشم إلى عليّ فطاف عمر وأبو عبيدة إلى المجتمعين فبايع بنو أمية وبنو زهرة وتأخرت بيعة عليّ ورهطه إلى حين[3].

ويتحدث "الطبري" عن تطور هام في موقف عليّ فيقول: ((وكان لعليّ وجه من الناس في حياة فاطمة، فلما توفيت انصرفت وجوه الناس عن عليّ))[4].

والراجح أن "الدكتور عمارة" يرى أن قبول سيدنا عليّ مرده بوادر حرب الردة وخوف سيدنا عليّ من انقسام الضعف[5].

هنالك بعض الشخصيات من الصحابة لم تبايع أبا بكر مثل العباس عم الرسول ﷺ وخالد بن سعد بن العاص الأموي، فقد امتنع عن البيعة سنة كاملة والزبير بن العوام، وأبو سفيان بن حرب وأبو ذر الغفاري وحذيفة والمقداد وعمار وسعد بن عبادة[1].

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص77، وانظر د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص121.

[2] المرجع السابق، ص279.

[3] محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك المعروف بـ تاريخ الطبري، ج2، ص202.

[4] المرجع السابق، ط1، ج2، ص202، د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص138.

[5] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص85.

ورغم وجود الكثيرين ممن رأوا ضرورة الإجماع رغم ذلك فلا العقل ولا المنطق السياسي يقرر ذلك، لأنه ضرب من المستحيل. وخير من عبر عن ذلك "الجاحظ" بقوله: ((إن إجماع الناس كلهم على الصواب أمر لا ينال، ولكن الأمة إذا كانت قد أطبقت على طاعة رجل على غير الرهبة والرغبة فليس من شذوذ رجل أو رجلين دلالة على انتقاص أمره وفساد شأنه))[٢].

وهذا هو رأي إمام الحرمين "أبو المعالي الجويني"، ففي رأيه: ((أنه لا يشترط في عقد الإمامة الإجماع، بل تنعقد الإمامة وإن لم تجتمع الأمة على عقدها))[٣].

صحيح أن الفقه الدستوري المعاصر لا يشترط الإجماع، لكن ما هو نصاب الأغلبية؟ هل يترك دون تحديد؟ لا سيما أن ذلك المجتمع الإسلامي كان وليداً، وهذا ما عبر عنه "الجاحظ" بقوله: ((إن النبي عندما توفي كان الناس على طبقات: من رجل مؤمن عالم ناصح لله ورسوله، ومن رجل مطاع ليس له علم بالإمامة وما السبب الذي به، ومن رجل مكانه في قريش أشرف من مكان أبي بكر وليست غايته صلاح المسلمين، وإنما غايته أن يكون الإمام من أقرب القبائل إليه ليزداد هو وقومه بذلك شرفاً وفخراً، ومن رجل له قرابة فهو يرى أنه تغنيه عن العلم والعمل، ومن رجل شديد في بأسه ضعيف في دينه لا يألوا احترام الفتنة وتهييج السفلة يرى أن من الهيج ظهور نجدته وخروجه من الخمول إلى النباهة ومن الإقلال إلى الإكثار.

ومن رجل دخل في الإسلام مع من دخل في دين الله، لا يعرف حقيقة ولا يستريح به إلى الثقة.

ومن رجل أخافه البعض واتقى الذل والقتل بإسلامه ونفاقه كمنافقي المدينة ومن حولها من أهل القرى والبادية يعضون على المسلمين الأنامل بالغيظ وهم البطانة لا يألون خيالاً يترقبون الدوائر ويتفرجون إلى الأراحيق ويستريحون إلى الأماني.

---

[1] موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد **بن قدامة** المقدسي الدمشقي: المغني من مستودعات الفقه الحنبلي، ج2، ص282، د. عمارة: د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص86.

[2] أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الليثي الكناني البصري المشهور بالـ **الجاحظ**: الرسالة العثمانية، تحقيق عبد السلام هارون، طبعة القاهرة، سنة 1955، ص195.

[3] أبو المعالي **الجويني**: كتاب الإرشاد إلى مواقع الأدلة من أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، طبعة القاهرة، 1950، ص424.

ومن رجل صاحب سلم يدين لمن غلب لا يدفع مبطلاً ولا يعين محقاً، يرى أن صلاح خاصته هو صلاح العامة))[1].

فهل من الضروري اشتراط الإجماع في مثل هذا المجتمع؟؟.

تقويمنا وتقديرنا للعقل السياسي على عهد سيدنا أبي بكر

لا شك أن قريشاً يرفعها مبدأ الخلافة في قريش تكون قد رفضت مبدأ تداول السلطة «منا أمير ومنكم أمير».

ولم يقتصر الأمر على ذلك فقد رفضت قريش أيضاً مبدأ المشاركة في السلطة «منا وزير ومنكم أمير»[2].

ونحن نؤيد "الدكتور أبو زيد" في قوله هذا لسبب بسيط، وهو أن دستور المدينة «الصحيفة» صدر عن جماعتين هما المهاجرون والأنصار، فهم القاعدة الذهبية الصلبة في هذا البناء الدستوري القائم على حزمة من الوحدات – كما سبق تحديده – والحكم يجب ألا يخرج على هذا البناء وإلا نكون قد أوجدنا ثغرة في هذا البناء، وبالتالي فرفض قريش أن يكون للأنصار دور في الحكم «وزير مثلاً» هو خروج على روح الصحيفة.

ولا عجب فالأنصار حجرة بنائية صلبة في قيام دولة المدينة فكيف نرفض إذاً مبدأ «منا أمير ومنك أمير» أو مبدأ «منا وزير ومنكم أمير»؟.

أليس ذلك رفضاً لمبدأ تداول السلطة والاستئثار بها؟.

لو اقتصر الأمر على اختيار سيدنا أبي بكر بسبب شخصه لكان الأمر بسيطاً، ولكن الأمر طرح على أساس أفضلية قريش وحقها في الخلافة، وهذا ما يتعارض مع روح

---

[1] الجاحظ: الرسالة العثمانية، ص196، و117.

[2] د. نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1995، ط1، ص55.

الإسلام ومع الدستور «الصحيفة» لا سيما أن دولة المدينة مرت في اكتمال نشوئها بمراحل وكان دور الأنصار في ذلك جوهرياً وهاماً وبارزاً[1].

فكيف نتمسك بدعوى «هذا الأمر لهذا الحي من قريش»؟

وما تبعه من قول: إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش؟؟

لم لا نسمع لصوت الصحيفة التي أخذت تشق طريقها جارفة كل نتن الجاهلية؟

نحن لا ننكر أن السياسة هي مسألة واقع وظرف، ولكن هل لثورة الإسلام أن تنحني كلياً للواقع بما فيه من وقوع، إن أبرز ما يميز الحضارة الإسلامية أنها تأخذ بتماسك الجماعة، بالمقارنة مع الحضارة الغربية التي تحرص على الفرد، فكيف لم يأخذ اجتماع السقيفة بذلك[2]، وبالتالي يلغي كلياً دور الأنصار؟؟.

هكذا كان اجتماع السقيفة قد انفرج بزاوية حادة عن الشورى الإسلامية، انفراجاً مهد السبيل إلى انفراج كبير، اللهم إلا إذا كانت اعتبارات العصر لما ترى بالعقل السياسي الإسلامي إلى فهم ثمرات التنظيم ونتائجه البالغة البعيدة الأثر.

وما دمنا نتكلم عن موقع تاريخي، فيجب ألا تشغلنا كثيراً الشرعية القانونية بقدر ما يمور به الواقع من حمولات وظروف.

وأول هذه العوامل قريش ودورها وأهميتها وحكمتها في الجزيرة العربية وملؤها دنيا الجزيرة حضوراً وتأثيراً وفعالية وامتلاء حضارياً[3].

وإذا كان هذا الدور قد ضمر بسبب صراع قريش مع الرسول ﷺ إلا أنه سرعان ما عادت إليها هذه العافية بعد فتح مكة ولم شمل البيت القرشي، ولا ننسى الدور الذي لعبته قريش المسلمة، فقد مثلت رأس الحربة في صف الإسلام، فمنها تشكلت النواة

---

[1] د. برهان زريق: الصحيفة، ميثاق الرسول، ص413.

[2] القول للويس دومون، انظر د. غسان سلامة: نحو عقد عربي جديد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص118.

[3] لالتماس هذا الدور في الجاهلية يراجع أبو الوليد محمد بن عبد الله **الأزرقي** الغساني المكي: أخبار مكة، ويراجع د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، مادة قريش.

الأولى في الإسلام «السابقون الأولون المبشرون بالجنة»، ونجد هذه الصورة الزاهية في الصحيفة، فقد وردت لفظة قريش أولاً ثم جيء على ذكر أهل يثرب[1].

ونعتقد أن هذا الترتيب المكاني في جسم الصحيفة لم يكن لغواً وإنما يشير إلى هذه المكانة المرموقة لقريش.

لقد بلغ القول في قريش «كرمها وحكمتها وحلمها وحنكتها» حد الأسطورة، فيقال إنه تم العثور في الجاهلية على رقم كتب عليّه: لمن الزمار لقريش الأحرار.

ويصف لنا "الدكتور محمد جابر الأنصاري" هذه الخبرة التاريخية التي تتحلى بها تجربة قريش فيقول: ((ومثل هذا النشاط أبرز وظيفة اقتصادية عالمية قامت بها الدولة الإسلامية بعد توحيدها بفعل الفتح العربي الذي قادته أصلاً قبيلة عريقة في تراثها التجاري «قريش» وفي ظل تشريع ديني أعطى المعاملات والعقود التجارية اهتماماً خاصاً، وفي إطار ثقافة نامية سادها تقدير القيم التجارية واحترام العمل التجاري، فالتجارة ارتياد وتفتق واحتكاك وتبادل وتنافس وتياقظ)).

هذه الأهمية لقريش لا تنسينا أيضاً الدور الذي لعبه الأنصار في دعم التجربة النبوية وفي إيصالها إلى مرحلة التفوق والنصر، وبالتالي كان على العقل السياسي العربي أن يؤطر كافة هذه الأوضاع في صيغة مشاركة فعليّة في لعبة الشطرنج التاريخية[2]، لا أن يقتصر – كما جاء على لسان سيدنا أبي بكر – على مجرد المشاورة التي انتهت بعدم لا أثر له.

وها هو العقل السياسي العربي يعاني راهنياً هذه العقدة، وهو يغالب الميراث الضخم وعدم إعطائه حساباً للغير في لعبة الشطرنج العقلية التاريخية.

فالأنصار طرف أصيل في الدستور له كيانه وقومه ومصالحه، هذا فضلاً عن الدور الذي لعبه في إنجاح الدعوة، وكل طرف قانوني له غنمه وعليّه عزمه، أو كما يقول المبدأ القانوني: «من يتحمل المسؤولية يملك السلطة».

---

[1] د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1999، ط2، ص40 و41.

[2] يدعو بوردو الفرقاء في العمل السياسي إلى هذه اللعبة، كتابه الدولة، ترجمة د. سليم حداد، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،، ط1، 1985.

أجل لقد طرح في سقيفة بني ساعدة تقاسم السلطة ونحن لا نسميه تقاسماً بل توزيع «الاختصاص الدستوري» حيث الإمارة في قريش والوزارة في يثرب، وقد أقر سيدنا أبي بكر ذلك، لأنه فسر الوزارة بأنها إعطاء المشورة، قال سيدنا أبي بكر: ((لا دونكم بمشورة ولا نتقصى دونكم الأمور)) [1].

مع العلم أن إعطاء المشورة هو غير الوزارة، فالمشورة إعطاء حق الرأي لكل مسلم، وقد جعل القرآن هذا الحق فلا حاجة لتقريره، ونحن في سقيفة بني ساعدة نتكلم عن السلطة لا عن حق الشورى المقرر قرآنياً.

وفضلاً عن ذلك فتحديد هذه السابقة الدستورية وإرسائها على قاعدة صلبة تستشعر الفئة التي وضعتها بأهميتها ومسؤوليتها فتلتف للدفاع عنها، كما أن ذلك يلحم النعرات المتطرفة:

- فتيار من الأنصار في السقيفة يهدد بطرد القرشيين من المدينة، إذا لم ينصاعوا لطلبات الأنصار.

- وعمر بن الخطاب يقول بالسقيفة: ((لكن العرب لا تولي هذا الأمر إلا من كانت النبوة فيهم وأولي الأمر منهم من ينازعنا بسلطان محمد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته)).

ولا شك أن المقصود هنا ليس الميراث الديني، فالرسول الكريم ﷺ قال: ﴿نَحْنُ مَعَاشِرَ الأَنْبِيَاءِ لا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَاهُ فَهُوَ صَدَقَةٌ﴾، والشق الثاني من السؤال هو: ألم تنشئ الصحيفة دولة الركن فيها هو الأرض؟ فأين نحن إذاً من الطرد؟.

والصورة الثانية المستجلاة من قرارات السقيفة أن سعد بن عبادة قاطع المسلمين لا يصلي بصلاتهم ويحج فلا يفيض بإفاضتهم [2].

تروي الموارد التاريخية أن الجان هي التي قتلت سعداً على عهد الخليفة عمر بن الخطاب، وقد قال الشاعر:

نحن والله قتلنا سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم نخط فؤاده

[1] خطاب أبي بكر في السقيفة، د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص80.

[2] المرجع السابق، ص81.

والسؤال هو: ألا يشبه القتل السياسي الذي نجده حالياً في دارنا العربية يشبه قتل الجان، وإن كان لا يستعمل السهام!؟.

نحن الآن أمام قاعدة دستورية إجرائية، هي الاتفاق بعد تجهيز الرسول ﷺ لدفنه وإيوائه الثرى بعد أن تواعد المسلمون على إرجاء البيت في الإمارة إلى الغد بعد الدفن، ولكن الأنصار أخلوا بالاتفاق[1]، وانفردوا بالأمر خلسة والمسلمون كافة منهمكون في الدفن، وقد سمع المهاجرون بالأمر فهرع أبو بكر وعمر وأبو عبيدة إلى السقيفة وصار ما صار.

إذاً فنحن حيال طغيان على اتفاق إجرائي دستوري بما يترتب عليّه من زعزعة الصف والوحدة الوطنية.

ولعمري هذا ما يحدث حالياً في الصف العربي من زلزلة المواقف الآنفة الأسباب وأصغرها والسبب هو عدم الوضوح والجلاء في المبادئ القانونية، هل حدث إجماع على بيعة أبي بكر؟ وما هي النسبة الغالبية الموافقة؟.

بعض المعتزلة يقول بحدوث هذا الإجماع[2]، مع العلم أن الذين امتنعوا عن مبايعة أبي بكر ليسوا بالقلة: عليّ وبني هاشم – العباس عم الرسول ﷺ – خالد بن سعيد بن العاص «أموي» وكان والياً على اليمن، الزبير بن العوام، أبو سفيان بن حرب، أبو ذر، حذيفة، المقداد، عمار[3].

لقد كان من اللازم وضع ضابط لذلك ولو على الأقل من الناحية الفقهية مع الإشارة إلى أن الإجماع غير ممكن بل من المستحيلات[4].

إذاً فلا يجوز التعويل على رأي هذا الفريق أو ذاك والقول بحدوث الإجماع، بل يجب إرساء قاعدة فقهية منطقية تعبر عن واقع الأمة وظروفها ليكون هذا الرأي الحكم

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص 78.

[2] أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي الشهير **بابن قدامة**: تحريم النظر في كتب أهل الكلام، ج2، ف1، ص279، 283.

[3] المرجع السابق، ص280.

[4] الجاحظ: الرسالة العثمانية، ص195، أبو المعالي الجويني: الإرشاد إلى قاطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص424، أبي حديد: شرح نهج البلاغة، ج3، ص6.

الذي يرضي الجميع والملاذ الذي يلوذ به الجميع دون هذه الفئة أو الحزب أو الأيديولوجيا، وفي البلاد المتقدمة نرى مثل هذا الوعي متمثلاً في مؤسسات مستقلة تعطي الرأي ولم يخل تاريخنا من ذلك وموطناً الصحابي مالك بن أنس أكبر مثال على ذلك، فقد رفض هذا الإمام الجليل فرض كتابه على المسلمين رغم أهمية هذا الكتاب[1].

و**الخلاصة** فنحن نعتبر مبايعة أبي بكر من الجمهور سليمة نظراً لظروف العصر ولأن هذه البيعة لم تكن لتحدث إلا بطريقة تتضمن غير القليل من الضمنية والتسليم «لا بالصراحة» وهذه شهادة ثمينة "لجون ناتشار" أبرز فيها بدايات الانتخابات في أوروبا، وأنه لم يكن يظهر فيها ذلك الصراع العنيف، بل كثيراً ما كان الترشيح يقتصر على شخص يتم اختياره ضمنياً[2].

وهنالك ملاحظة تتعلق بالحديث النبوي الشريف: ﴿لَنْ يَعْرِفُ هَذَا الأَمْرَ إِلَّا لِهَذَا الحَيِّ مِنْ قُرَيْش﴾، وباستجلاء كافة المفاصل التاريخية المتعلقة بسيرة الرسول ﷺ يتضح أنه تأبى أن يتدخل في أمر تسمية من سيخلفه، ويؤثر عن المسلمين قولهم: هذا ما اختاره الرسول ﷺ لديننا (يقصد بتكليف الرسول ﷺ أبا بكر بإمامة المسلمين أثناء مرضه) ونحن نختاره لدنيانا.

والسؤال المطروح: كيف يقرر الرسول ﷺ هذه القاعدة ونحن رأينا تسلية عن التدخل في أمر تسمية الخليفة من بعده باعتبار ذلك حق مصلحي مدني ينعقد للمسلمين، هل إننا حيال مجرد قاعدة تقريرية لا إنشائية؟ فالرسول ﷺ يرى «وهو صاحب اختصاص» أهمية قريش ودور قريش.

لكن الأمر يتعدى ذلك فلدينا حديث شريف يقول: ﴿لا يَزَالُ هَذَا الأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَان﴾[3].

فكيف يستقيم الأمر وتقرر الخلافة اثنين من المسلمين، ويحجب هذا الحق عن بقية المسلمين؟.

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص92، الجاحظ والجويني، وابن أبي حديد.

[2] جان ناتشار ومجموعة من المؤلفين: تاريخ الفكر السياسي، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1983، ص187 وما بعدها.

[3] نقل صحيح البخاري، تحقيق د. البنا، ص1202.

ثم لنا أن نتحدث في حديث آخر[1]، رواه شعيب عن الزهري عن محمد بن جبير عن مطعم عن معاوية قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ﴿إنّ هَذَا الأمْرَ فِي قُرَيْشٍ لا يُعَادِيهِمْ أَحَدٌ إلا كَبّهُ اللّهُ فى النّارِ عَلَى وَجْهِه، مَا أَقَامُوا الدّينَ﴾.

ففضلاً عن أن هذا الحديث يتعلق بكشف الغيب والحديث عنه، هذا الحديث مروي عن شخص له مصلحة في الرواية "معاوية" فهل تصح الرواية في حال تحقق المصلحة.

نحن لا نقلل من أهمية منهجية صحيح البخاري ولسنا بصدد ذلك، وبالتالي فحتى يحق لنا نقد البخاري يجب أن نقدم منهجية لدراسة الحديث رواية ودراية، لكننا نكتفي بلفت الانتباه إلى ذلك مؤكدين أن مقصد الرسول ﷺ لا يتعدى أن يكون تقريرياً كاشفاً يشير إلى أهمية قريش ودورهم دون أن يكون المقصد إنشائياً ينتج حكماً ومبدأ سياسياً ملزماً.

هذه صورة لإسناد السلطة لسيدنا أبي بكر زعيم حزب المهاجرين إذا صح التعبير[2].

ولكن كيف ممارسته واضطلاعه بتلك المهمة القاسية؟.

يظهر أبو بكر ذلك الرجل الهادئ الرزين المحبوب الوقور على جانب كبير من الوداعة وترتسم له نتيجة ذلك صورة الفرد الذي أقعدته التجارب فوق ركام الوقار الممزوج بسمو العاطفة[3].

كان عصر سيدنا أبي بكر – بل عصر الخلفاء الأربع – عصر شظف في العيش وخشونة وتعلل في المطعم والملبس، وما نسجته تلك السيرة للمؤمنين من مثل عليّا في البر والتقوى والبساطة التي لم تكن الأيام قد درستها بعد فانطبعت حياته – وحياة الخلفاء الراشدين – بطابع الرسول الشخصي، لا سيما أنه تربطه وبقية الخلفاء بالرسول ﷺ روابط شخصية وعائلية[4].

---

[1] أنظر باب مناقب قريش في صحيح البخاري، ص1202.

[2] المحامي أحمد منير محمد: دراسات في طبيعة السلطة في الإسلام، دار الرضوان، حلب، ص55.

[3] د. شوقي أبو خليل: الإسلام في قفص الاتهام، بيروت، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ط5، 1998، ص107.

[4] د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص197.

وأبرز شيء في حياة هذا الخليفة حزمه وموقفه من حرب الردة، و قوله: ((والله لو منعوني زكاة عقال بعير لقاتلتهم عليه))[1].

ويجب أن نشير إلى أن الحجاز وخاصة المدن الثلاث «مكة، المدينة، الطائف» لم يكتمل دخولها الإسلام إلا قبل وفاة الرسول ﷺ بسنتين، أما بقية الجزيرة العربية الشاسعة الوعرة بطرق المواصلات، فلما يسلم إلا ثلثها، والقول بأن الوفود جاءت إلى الرسولﷺ، فذلك يتعلق بزعماء الجزيرة لا بشعبها[2].

وتدليلاً بعليّاء سموه كرجل دولة واستشراقه بقيم القانون الدولي العام نضع بين يدي القارئ ملخصاً عن خطبته التي ودع فيها جيش أسامة بن زيد:

يا أيها الناس قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عني:

1- الخونة ولا تغلوا ((الغل: السرقة من مال الغنائم)).

2- لا تغدروا ولا تمثلوا.

3- لا تقتلوا طفلاً صغيراً.

4- ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة.

5- ولا تعقروا نخلاً ولا تقطعوه.

6- ولا تقطعوا شجرة مثمرة.

7- ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا لمأكله.

8- سوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم في الصوامع وما أفرغوا أنفسهم.

9- وسوف تأتون على قوم يأتونكم بألوان الطعام، فإذا أكلتم منها شيئاً فاذكروا اسم الله عليّها.

10-وتلقون أقواماً قد فحصوا أوساط رؤوسهم ويزكو حولها مثل العصائب فاخفقوها بالسيف خفقاً اندفعوا باسم الله[3].

---

[1] أحمد بن يحيى بن جابر بن داود **البَلَاذُري**: فتوح البلدان، ص94.

[2] د. حتي: تاريخ العرب، ص197.

[3] د. فيليب حتي: ود. إدوارد جرجي، ود. جبرائيل جبور: تاريخ العرب، بيروت، دار غندور للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، 1986، ص196.

لا شك أن المصدر الرسمي: sourse formelle للسياسة في الإسلام هو الإرادة العامة أو لنقل رضا الجماعة بدليل قوله ﷺ: ﴿إنّ أُمَّتي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضلالة﴾.

ومع هذا، فلا نستطيع أن نغفل أو نتغافل عن الأحاديث النبوية التي وردت في سيدنا الفاروق، وإن كان لنا رأي في ذلك، فهذه الأحاديث تبقى مصدراً واقعياً source reelle، كما هو معروف في علم القانون.

ما هي هذه الأحاديث؟ سنكتفي بذكر بعضها تاركين للقراء أمر التزيد من ذلك في مظانه[1].

حدثنا حجاج بن منهل، حدثنا عبد العزيز بن الماجشون، حدثنا محمد بن المكدر عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ: ﴿رأيتني رَأَيْتُني دَخَلْتُ الجَنَّةَ، فَإِذَا أَنَا بالرُّمَيْصَاء، امْرَأَة أَبي طَلْحَةَ، وَسَمِعْتُ خَشَفَةً، فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا ؟ فَقَالَ: هَذَا بِلَالٌ، وَرَأَيْتُ قَصْرًا بفنَائه جَارِيَةٌ، فَقُلْتُ: لِمَنْ هَذَا ؟ فَقَالَ: لعُمَرَ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَدْخُلَهُ فَأَنْظُرَ إِلَيْه، فَذَكَرْتُ غَيْرَتَكَ فَقَالَ عُمَرُ: بأَبي وَأُمِّي يَا رَسُولَ اللَّه أَعَلَيْكَ أَغَارُ﴾.

حدثني محمد بن الصلت أبو جعفر الكوفي، حدثنا بن المبارك عن يونس عن الزهري قال: أخبرني حمزة عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: ﴿بَيْنَا أَنَا نَائمٌ أُتيتُ بقَدَح لَبَن فَشَرِبْتُ منْهُ حَتّى إنّي لَأَرَى الرّيّ يَخْرُجُ منْ أَظْفَاري ثُمّ أَعْطَيْتُ فَضْلي يَعْني عُمَرَ قَالُوا فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ اللّه قَالَ الْعلْمَ﴾.

وهنالك شهادات ثمينة تنسب في أحاديث صحيحة إلى الرسول ﷺ في سيدنا عمر، وبالتالي لا يستطيع الفكر السياسي مهما انطلق أن يتحرر من تلك الشهادات، فهل نتغافل عن أن الرسول ﷺ هو الذي لقبه الفاروق كناية عن عدله وشدة تغليبه الخير على الشر؟.

[1] محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، د. مصطفى ديب البغا، دار العلوم الإنسانية، دمشق، ط2، 1993، كتاب البيوع، فضائل الصحابة، حديث 3478، ص1257.

سنكتفي بالعرض السريع لأمهات إنجازاته[1]:

- مواصلة الفتوحات التي ابتدأت على عهد الخليفة أبي بكر.
- أول من لقب أمير المؤمنين تدليلاً بهذه السمة المدنية لا الدينية للظاهرة السياسية.
- وضعه الكثير من الأسس التنظيمية والإدارية للدولة.
- تمصيره الأمصار: الكوفة، الفسطاط، البصرة.
- تأسيسه ديوان العطاء للمسلمين، بالإضافة إلى تدوين الديوان الذي ضبط دخل الدولة وخرجها[2].
- أول من استقضى القضاة[3].
- اتخاذه التأريخ بالهجرة.
- رفضه أن تجري على أرض السواد حكم الغنيمة.
- وضع الكثير من الأحكام لإنصاف أهل الذمة.
- اختيار الخليفة من بعده من قبل مجلس للشورى (وهم ما بقي من السابقين الأولين).
- تطويع القبائل لعملية الفتح.
- تكييف الإمارة بأنها تفويض من الأمة.
- رفضه اتخاذ حاجب يحجبه عن الناس.
- بكاؤه عندما رأى خمس جلولاء.
- نزعته الإنسانية، فهو القائل: إن رجلاً من المسلمين أحب إلي من مائة ألف دينار.
- اختار القادة عن معرفة بحقائق الرجال، وأقدارهم وكفاءتهم ومعادنهم.
- تخصيصه المال الفائض للمسلم وغير المسلم «الضمان الاجتماعي».
- إحياء الموات.

---

[1] المحامي أحمد منير محمد: دراسات في طبيعة السلطة في الإسلام، ص57، وما بعدها.

[2] د. فيليب حتي ورفقاه: تاريخ العرب، ص231.

[3] المرجع السابق، ص229.

- الرقابة على الولاة.
- تنظيم القضاء واستقلاله.
- تطويع القبائل لعملية الفتح.
- أجل الفاتحين العرب في معسكرات الجابية – حمص – عمواس – صبراية – اللد – الرملة – الفسطاط – الإسكندرية[1].

وقوله له: ماذا تقول لربك لو لقيته وقد وليت عليّنا فظاً غليظاً «يقصد عمر»[2].

فقد كان لطلحة بطانة تسعى للخلافة، وكانوا يقولون له: ((لو مات عمر لبايعناك جلب الدهر عليّنا ما جلب))[3].

وهذا يعني أن وميض النار كان موجوداً في رماد المجتمع ينتظر أن تسنح له الظروف ليطير شرره ويشتعل.

ولقد ترامى إلى سمع الخليفة عمر خبر هؤلاء، فصعد المنبر، و قال: ((إن قوماً يقولون إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، وإنه لو مات عمر بايعنا فلاناً، وليس منكم من تقطع إليه الرقاب كأبي بكر، فأي امرئ بايع أمرئاً من غير مشورة فإنهما بقرة أن يفلا))[4].

---

[1] أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُري: أنساب الأشراف، ص45.

[2] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص93.

[3] أبو جعفر بن جرير **الطبري**: تاريخ الرسل والملوك أو تاريخ الطبري، ج3، ط1، ص200.

[4] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص94.

الجدل على السلطة في عهد سيدنا عمر

وسمنا بحثنا هذا بعبارة جدل لا صراع لأن مثل هذا الصراع المسلح لم يحدث، بل كان يطل برأسه قليلاً أو كثيراً، ثم سرعان ما يتطامن بسبب قوة شخصية هذا الخليفة وعدله وحزمه.

أجل كنا قد أشرنا إلى طموح طلحة بالسلطة وعتابه عليّه بسبب اقتراحه عمر دونه. فهؤلاء الملتفون حول طلحة كانوا مركز قوة وليس حزباً قائماً على الحوار والرأي والمشورة بالمعنى الفني والعلمي الدقيق للكلمة، وإلا فما مضى قولهم لطلحة: ((لو مات عمر لبايعناك بغتة))[1]؟ وهل يجوز أن تقوم فئة بمبايعة هذا وتقوم فئة أخرى بمبايعة ذاك، ويختلط على الأمة الحابل بالنابل؟ ألم تكن بحاجة إلى سيادة عقل المؤسسة المعبر عن «الرأي الجامع»، بحيث يستخلص هذا الأمر بالحجة تقرع الحجة والبرهان يقرع البرهان، على قاعدة: وليتنافس المتنافسون، وقاعدة البقاء للأصلح في معركة اختيار الأصلح؟.

و"القاضي عبد الجبار" يقول: ((روي عن حذيفة أنه قال: قال لي عمر: من ترى الناس يؤمرون بعدي؟ قال: قلت: قد سموا لها عثمان، قال: فسكت))[2].

والمؤرخون يرون أن عمر حجرَ على أعلام قريش الخروج في البلدان إلا بإذن وأجل، وكانوا يستأذنونه في الغزو[3]، فيقول لهم: ((غزوكم مع رسول الله بكتابك إلا أنني قائم دون شعب الحرة آخذ بملاقيم قريش وهجرها أن يتهافتوا في الثأر))، ولذلك لم يمت عمر حتى ملته قريش، فلما ولي عثمان انتشروا في البلاد، لذلك كان عثمان أحب إلى قريش من عمر[4]. والخلاصة لقد عاش هذا الخليفة عيشة البساطة والاقتصاد وهو

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص94.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، ج3، ط1، ص200.

[3] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص94.

[4] أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج1، ص12، فضلاً عن الطبري وانظر د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص95.

كالخليفة أبو بكر ما انقطع إذ ولي الخلافة، وكان ينفق على نفسه من صلب ماله، بل آثر أن يعيش مثل أي رجل أو شيخ من مشايخ البدو.

والواقع أن عمر رفعته التقاليد الإسلامية إلى أعلى مرتبة بعد النبي ورأى فيه الكتاب المسلمون عنوان الورع والعدالة والبساطة تصوره نموذجاً للفضيلة الذي يجدر بالخليفة أن يزدان بها حتى صارت سيرته مثالاً يحتذي به كل خليفة ذي ضمير حي، وقد زعموا أنه لم يكن لعمر إلا قميص خلق وإزار فطري مرقوع برقعة من آدم[1].

وكان ينام على سعف النخيل ولا هم له إلا إعلاء كلمة الدين وإقامة العدل، وحفل الأدب العربي بما يعزز سيرته، فقد روي أنه جلد ابنه حداً على الشرب والخلاعة فمات تحت حده[2].

يحكي ابن الأثير أن شخصاً طلب منه النصر على آخر نفر به عمر، ثم ندم فطلب من الشخص أن يضربه[3].

العقل السياسي على عهد سيدنا عثمان

لقب ذو النورين لأنه تزوج من اثنتين من بنات الرسول ﷺ، دعاه أبو بكر إلى الإسلام فأسلم، وكان يقول: ((إنني رابع أربعة في الإسلام)).

نشأ في سعة من العيش وكان سمح النفس شيخاً وقوراً طيب الأرومة[4].

بذل الكثير من ماله في سبيل الإسلام، حيث أنفق في شراء بئر رومة عشرين ألف درهم من صاحبها اليهودي، وجعلها وقفاً على المسلمين وجهز جيش العسرة بثلاث مئة بعير بكامل جاهزيتها، مع ألف دينار، وكان له وزنه الاجتماعي الكبير، فقد مثل

---

[1] د. حتي: تاريخ العرب، ص235، ومحمد بن سعد بن منيع البصري الزهري المشهور **بابن سعد**: الطبقات الكبرى، ح3 قسم1 ص237.

[2] أحمد بن عبد الوهاب شهاب الدين **النويري**: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج4، القاهرة، ص89.

[3] عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الشيباني، المعروف **بابن الأثير**: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج1، ص61.

[4] د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص236.

المسلمين عند قريش في صلح الحديبية، وعندما شاع أنه قتل في مكة وبايع المسلمين بيعة الرضوان، بايع رسول الله ﷺ عنه، ولقد استعان به الرسول ﷺ في السفارات وكتابة الوحي[1].

فتحت في خلافته الري وأذربيجان وطبرستان وبلاد الديلم ونيسابور وبلخ وخوارزم وكابل ومرو وأرمينيا وقبرص وسواحل من طرابلس إلى طنجة[2].

وفي عهده حفرت الترع والأنهار وغرست الأشجار المثمرة وأمنت التجارة بطرق وحرس وشرطة.

هذه الصورة النابضة بالحيوية والإشراق لصهر الرسول ﷺ للرجل الرابع من الأوائل الذين أسلموا، لذي النورين، يقابلها صورة مكفهرة رسمها أعداؤه، فما هو الصواب؟

في الحقيقة قد يحار للوهلة الأولى الملتمس لصورة سيدنا عثمان، فها هو ابن بطوطة يقول: إنه زار البصرة ودخل مسجدها، فرأى فيه المصحف الذي كان عثمان يقرأ فيه حين قتل وأثر الدم في الورقة التي فيها[3]، قوله تعالى: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ **البقرة/137**.

وروى "ابن سعد" أن الدم الذي نزف من جسم عثمان يوم قتله كان يسيل على المصحف حتى وقف عند الآية السابقة[4].

وأنكر عليّه بعض أصحاب الفتن وضعاف العقول أموراً هو منها براء مثل ضرب عمار بن ياسر وابن مسعود وبدعة جمع القرآن[5]، وطرده إياد، وأبا الدرداء وتولية معاوية وعدم حضوره بدراً والرضوان[6].

---

[1] المحامي أحمد منير محمد: دراسات في طبيعة السلطة في الإسلام، ص73.

[2] المرجع السابق، ص73.

[3] محمد بن عبد الله الطنجي المعروف بـ **ابن بطوطة**: تحفة النظار، ج2 ص10.

[4] ابن سعد: الطبقات الكبير، ج3، قسم 1، ص52.

[5] جمع القرآن من أعظم مكرماته، المحامي أحمد منير محمد، المرجع السابق، ص73.

[6] أنظر في الرد على ذلك: العواصم من القواصم للقاضي أبي بكر **بن العربي**، طبعة القاهرة، ص12.

وليس بالقليل أولئك الذين كتبوا عن الغنى والترف في زمن هذا الخليفة، وقد راينا بوادر التربص والترقب وبذور الخلل وومیضه یطل برأسه لكن الخليفة عمر وبأسه كان يطفئ النار في الرماد ويمنعها من الاشتعال:

- عمر يمنع الصحابة من مغادرة المدينة والسبب معروف.
- عمر يحاسب ولاته ويقاسمهم الملك.
- عمر يبكي عندما رأى خمس جلولاء.
- عمر وموقفه من الملتفين حول طلحة كمركز قوة.

ونستطيع القول إن نظام الحكم على عهد سيدنا عمر كان يتسم بتركيز السلطة قاصدين بالتركيز ضميره.

فمركزية السلطة تعني أن كافة مظاهرها مركزة في يد شخص.

وتركيز السلطة يختلف عن جماعيتها فالسلطة الجماعية قد تصدر عن مجموع الشعب دون أن يتمتع هذا الشعب بحريته.

وتركيز السلطة يختلف عن بوليسيتها أي تقييدها بالهدف والنتيجة دون الوسيلة، فهي حرة في الوسائل دون الغايات.

فالتركيز هنا هو مفهوم إداري لا دستوري يحصر مظاهر السلطة الإدارية في الحكومة المركزية، دون السماح بقيام سلطات إدارية فرعية محلية أو مبدلة بتعويض السلطة.

والخلاصة فالخليفة عمر كان يتدخل في كل صغيرة وكبيرة، لكنه تدخل تحكمه شريعة الله والمصلحة العامة.

أما نظام الحكم على عهد سيدنا عثمان فقد كان ليبرالياً حراً، يقول "الأستاذ أحمد منير محمد": ((لقد كانت خلافة عثمان تتظاهر منذ بدايتها بليبراليتها وليبرالية حياتها خلافاً لخلافة عمر، فقد كان يرهب عماله بحبه الشديد للعدل وبطبعه الحازم للحفاظ على الأموال العامة))[1].

ونؤكد أن مسلك سيدنا عثمان لم يكن رد فعل لموقف سلفه، وإنما موقف أصيل في قرارة نفسه وعقله وتربيته وموقفه من الحياة والوجود.

[1] كتابه: طبيعة السلطة السياسية في الإسلام، ص75.

وقد عرضنا سابقاً للدور الذي لعبته قريش وأثره على الحضارة العربية سواء في الجاهلية أو في الإسلام، عرضنا للسمات النفسية لقريش: حلمها، حريتها، قبولها للغير، انتفاضها وحبها للتنافس، وميلها للتسوية والمصلحة قد يتخلله ثقوب وشقوق وفتوق تؤدي إلى اختراق النظام والتغول عليّه وتكريسه لمصالحها، وبالتالي يجب التمييز بين شتات النظام الحر وتقييمه وبين سقوطه في يد البربرية والغيلان ونحن نسمع في أدبياتنا المعاصرة أن أصواتاً تعلو في الولايات المتحدة تصرح حالياً بأن النظام الليبرالي: فوضى خلاقة، ونحن بدورنا لا نفهم الخلق والإبداع على أنه الفوضى، بل هو محصلة الإيمان والنظام، قال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ البينة/1.

فالانفكاك هنا الحرية والحرية الحقيقية هي ثمرة الإيمان لا ثمرة الفوضى[1].

هذا التعليّل للنظام على عهد سيدنا عثمان يفسر الخلاف الشديد حول تكييفه بين من يرفعه إلى مصاف الخلافة الراشدة ووصفه بأنه استمرار لما خطته هذه الخلافة، وبين من يهبط به إلى درج الخروج والمروق.

فالخوارج يعتبرون حكم سيدنا عثمان مشروعاً في الست سنوات الأولى، والعكس بالنسبة للفترة الباقية.

ونحن نسمع الكثير عن تكدس الأموال عند: الزبير بن العوام، طلحة بن عبد الله، سعد بن أبي وقاص، زيد بن ثابت، عبد الله بن مسعود، الحباب بن الإرث، المقداد بن الأسود، يعلى بن خلف، عمرو بن العاص، عبد الرحمن بن عوف، عثمان بن عفان[2].

كما نسمع عن تغريبه لأقربائه وعجزه عن التحكم في أطماع ذوي قرباه، فولى عبيد الله أخاه بالرضاعة على مصر، وعبد الله هذا كان يكتب لرسول الله ﷺ، وقد عرف أنه شك في صدق محمد والوحي وكان من زمرة العشرة الذين أقصاهم محمدﷺ يوم دخوله مكة، أما الوليد بن عقبة الذي أساء إلى محمدﷺ واستحق لعنته فلقد ولاه عثمان – وهو أخوه لأمه – الكوفة.

---

[1] هذا التعليل للراحل علال الفاسي، انظر الشيخ راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الاسلامية.

[2] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص184، وما بعدها. د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص114.

كما عقد لمروان بن الحكم بن عمه على الديوان، واستلم عثمان لآل بيته، فأصر صغارهم على جلة الأكابر من رجال الصحابة، وأتته الهدايا من عماله وأعوانهم، و قالوا وصلته فتاة من عامله بالبصرة[1].

يقول "الدكتور عبد القادر زبادنة": ((يعتبر ارتباط العدالة الاجتماعية بالحضارة الإسلامية من أهم الدوافع القومية لدى جماهير المسلمين الأوائل، وحينما أصابه بعض الخلل حدثت منذ أيام الخليفة الثالث عثمان))[2].

وعلى العكس من ذلك فالأحاديث التي تضمنها صحيح البخاري ترسم صورة ناصعة للخليفة عثمان، ونحن مدعوون لأن نجتزئ بعض جوانب هذه الصورة:

قال النبي ﷺ: ﴿مَنْ يَحْفِرْ بِئْرَ رُومَةَ فَلَهُ الْجَنَّةُ﴾، فحفرها عثمان، وقال: ﴿مَنْ جَهَّزَ جَيْشَ الْعُسْرَةِ فَلَهُ الْجَنَّةُ﴾، فجهزه عثمان[3].

شكا أحد الصحابة الخليفة عثمان من أخيه الوليد، فأجاب عثمان: ((ما هذه الأحاديث التي تبلغني عنكم؟ أما ما ذكرت من شأن الوليد فستأخذ فيه بالحق إن شاء الله، ثم دعا علياً، فأمره أن يجلده فجلده ثمانين))[4].

والحديث الذي ذكره صحيح البخاري[5] المتعلق بالتهمة المنسوبة إلى سيدنا عثمان بأنه لم يحضر بدراً فيرد عبد الله بن عمر على ذلك بأن ابنة رسول الله ﷺ وزوجة عثمان كانت آنذاك مريضة، فأمره الرسول ﷺ أن يبقى بجانبها، أما بشأن تغيبه عن بيعة الرضوان، فلو كان أحد أعز ببطن ملة من عثمان لبعثه مكانه، فبعث رسول الله ﷺ عثمان،

---

[1] د. حتي: تاريخ العرب، ص236، ابن سعد: الطبقات الكبير، ج3، قسم1، ص144، أبو حسن بن علي **المسعودي**: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ص257.

[2] عبد القادر زبادنه: القومية العربية والإسلام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1988، ص117.

[3] صحيح البخاري، ص1212.

[4] المرجع السابق، ص1263.

[5] المرجع السابق، ص1294.

وكانت الرضوان بعدها ذهب عثمان إلى مكة، أما قراره يوم أحد فأشهد أن الله غفر له.

هذه التهم الموجهة إلى سيدنا عثمان ينافح عنها ويردها صحيح البخاري، ونحن بدورنا نقول إن جيش المسلمين بأجمعه فرَّ يوم أحد ولم يبق حول الرسول ﷺ سوى عشرة أشخاص من بينهم الصحابية الجليلة نسيبة، فلماذا إذاً العيب على عثمان؟.

إن المتصفح لمجمل الأقاويل التي قيلت لصالح سيدنا عثمان أو ضده، لا تعدو الانتساب إلى أحزاب وأيديولوجيات ملأت الساحة الإسلامية آنذاك. يقول "الشهرستاني": ((ما امتشق السيف قط في الساحة الإسلامية، مثلما امتشق حول الإمامة)).

تقول الموسوعة الإسلامية الميسرة: عندما يشاع أنه قتل في مكة بايع المسلمون بيعة الرضوان، ومد النبي ﷺ يده اليمنى نيابة عن عثمان، وقال: ((هذه يد عثمان وضرب بها على يده اليسرى وقال: هذه لعثمان))، أخرجه الترمذي[1]، ولا يستطيع المرء إلا أن يسلم بقتل عثمان ظلماً، فقد أبى هذا الخليفة أن يبقى حول داره أحد يحرسه كي لا يراق دمهم بسببه[2].

وقد ذكرنا سابقاً أن معاوية عرض على عثمان أن يعنيه بإرسال جيش إليه من دمشق لحمايته. ويتفق المؤرخون أنه ترك الدنيا وما فيها ولو شاء لكان له الألوف من النصراء ومن القاتل: أسماء مغمورة[3].

ونختم هذه الوقائع بالتمحيص والتكييف الذي قدمه "الدكتور شوقي أبو خليل والأستاذ كرد عليّ" حول ذلك قال الدكتور أبو خليل[4]:

((ترامت أطراف الدولة الإسلامية وحل الرخاء والثراء، فلا بد من نتائج نفسية وخلقية وهي ضريبة طبيعية لا بد من دفعها ومواجهتها في حياة الأمم والشعوب، إذا لم تجد من يكبح جماحها ويقومها ويطفئ شرها وغلوائها، كما فعل عمر وعثمان ما

---

[1] الموسوعة الإسلامية الميسرة، دار صحارى، دمشق، المجلد الثاني، ص1626.

[2] المحامي أحمد منير محمد: المرجع السابق، ص82.

[3] المرجع السابق، ص82.

[4] د. شوقي أبو خليل: تاريخ الإسلام، ص242، و249.

حاد عن الحق في سيرته ولا فارق الجادة في خلافته ولا خالف قواعد العدل في سياسته)).

ولكن النفوس البشرية أبطرتها نعم الحياة، وانزلقت إلى مخاطر الترف. يقول "عباس محمود العقاد": ((منذ أسلم عثمان إلى أن تولى الخلافة، تغير المجتمع العربي على نطاق واسع، وأصبحت الصيغة الإسلامية نوعاً من الصيغة العالمية، يكاد أن يقرب بين أساليب المعيشة في جميع أمم الحضارة الشرقية والغربية)).

ومن هنا بدأت المحاسبة الدقيقة للخليفة الثالث من الناقمين، ينتظرون منه ألا يجري في أمر من الأمور على منهج ينحرف قيد شعرة عن منهج الخليفتين الأول والثاني. وهم أنفسهم أغرفوا عن منهج رعايا الخليفتين أبعد إغراف.

وعثمان ﷺ كان يشعر بهذا التفاوت العظيم بين العصرين ويتخوف من استعمال هذا الداء ويخوف منه إن ما ابتليت به هذه الأمة قدر واقع لا يدفع، وإنما فتنة الدنيا طغت على النفوس طغيانها الذي لا تجري فيه الحيلة والمحاولة، مع أن علاج عثمان ﷺ لمشكلة الدولة الذي فاجأته كان أحسن علاج يتولاه خليفة في تلك الآونة: عزم وسداد وسرعة مع الحيطة والأناة والرفق في سياسة الأولياء والخصوم[1].

وأول نقمة على عثمان هي في اختياره لعمال ليست لها سوابق إسلامية أو مكانة دينية رفيعة في المجتمع أو صدرت منهم تصرفات كانت موضع نقد واستياء عند من ينظرون إلى الولاة بنظرة كانوا ينظرون بها إلى عمال رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر، فكثرت القالة فيهم والأحدوثة عنهم.

يقول "كرد عليّ": ((أفليس من الحكمة السياسية أن يعتمد على عصبته وقومه، وهم موضع ثقته، وأحرص الناس على إنجاحه وبلوغه مقاصده))[2].

---

[1] د. شوقي أبو خليل: التاريخ الإسلامي، ص242- 249.

[2] محمد كرد علي: الإدارة الإسلامية في عز العرب، ص112.

تقييمنا وتقديرنا للعقل السياسي على عهد سيدنا عثمان

قال النبي ﷺ: ﴿عُثْمَانُ أَحْيَا أُمّتِي وَأَكْرَمُهَا﴾[1].

كان غنياً شريفاً تزوج رقية بنت الرسول ﷺ وهاجر معها إلى الحبشة، وبعد وفاة رقية تزوج ابنة الرسول ﷺ أم كلثوم، فسمي لذلك ذو النورين[2].

مثل المسلمين جميعاً عند قريش في صلح الحديبية، وعندما شاع أنه قتل في مكة، بايع المسلمون بيعة الرضوان، ومد الرسول ﷺ يده اليمنى نيابة عن عثمان[3].

قام بجمع القرآن ونسخه ووسع المسجد الحرام والمسجد النبوي واتخذ الشرطة وداراً للقضاء[4]، بعد أن كان أبو بكر وعمر يجلسان للقضاء في المسجد.

قدم من الأمصار عدد من المحرضين عليّه، حيث أنكروا عليّه أفعالاً أبرزها تأليف أقربائه في الولايات والأعطيات ويطلبون عزل أقربائه، فأرسل عثمان إلى ولاته رسائل يصفهم فيها وينصحهم ورد الوافدين بالحجة والحقائق، فرجعت الوفود إلى بلادهم، لكنه فوجئ بعودتهم بعد مؤامرة حيكت بأيدي سوداء خفية قادها عبد الله بن سبأ[5].

والواقع أن الإنسان يصاب بالحيرة أمام هذا التناقض في عرض الوقائع:

فصحيح البخاري على أهميته والثقة فيه يؤكد إقامة عثمان الحد على أخيه لأمه الوليد في حين نسمع بعض الكتاب ما يؤكدون تولية سيدنا عثمان لأخيه الوليد[6].

---

[1] الموسوعة الإسلامية الميسرة، المرجع السابق، ص1626.

[2] المرجع السابق، ص1626.

[3] المرجع السابق، ص1627.

[4] المرجع السابق، ص1627.

[5] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص97، د. طه حسين: الفتنة الكبرى عليّ وبنيه، ج1، ص25. دار المعارف بمصر، 1997، ص 73 و74، ناجي حسن: ثورة زيد بن عليّ، طبعة بغداد، 1966.

[6] أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد **ابن قتيبة** الدينوري: الإمامة والسياسة، ج1، ص28 و29.

وفضلاً عن ذلك فنحن نسمع أنه لم يستجب لمطالب الثوار[1]، بل زعماء الثوار في المدينة[2].

هذه الصورة تختلف كثيراً عن الصورة التي رسمتها براعة الموسوعة الإسلامية الميسرة، وبراعة المحامي "أحمد منير محمد" الذي يقول: ((الصحابة الأولون كانوا إلى جانبه يدافعون عنه)).

أجل الموسوعة الإسلامية الميسرة ترد كل أسباب الفتنة إلى قوة اجتماعية مجهولة الإبهام والغموض – البساطة وعدم التحديد العلمي هي السبئية، ولكن هل يعقل أن تلعب السبئية هذا الدور والمجتمع الإسلامي كان لا يزال على قوته وحيويته؟.

ومسألة ثانية وهي تأكيد "الأستاذ أحمد منير محمد" أن العاصمة المدنية كانت مع عثمان ثم قوله إنه كان من بين الثوار: "عبد الله بن مسعود، وعمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري، وعمرو بن العاص، والمتزهدين الذين رأوا الأموال الكثيرة التي تنصب على المسلمين من الفتوح[3].

ونعتقد أن الصورة الأولى التي رسمتها الموسوعة الإسلامية الميسرة، و"الأستاذ أحمد منير محمد"، وهي قريبة جداً من منهج ابن العربي في **العواصم من القواصم**، ومن منهج الأمة الإسلامية أو ما يسمونه جمهور الفقهاء – هذه الصورة رصينة وتسووية لكنها تكتسي بصيغة بسيطة من الهروب من الأسباب رعاية لصالح الأمة ووحدتها ومصداقيتها. وإن كانت الصورة الثانية لا تهتم إلا بالاعتبارات العلمية ولو كان على حساب النتائج العلمية، وهنا علينّا أن نعلل وجهة نظرنا هذه بحزمة من الملاحظات الآتية:

1-بدأت مظاهر الغنى في الانفجار بشكل لم يعهد بذلك من قبل حتى لقد بيع الفرس بعشرة آلاف دينار وبيع البعير بألف والنخلة الواحدة بألف[4].

---

[1] أبو حسن بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج1، ص552.

[2] أحمد منير محمد: طبيعة السلطة السياسية في الإسلام، ص84.

[3] المرجع السابق، ص84.

[4] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص27، ومن الكتاب المحدثين: د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص181.

وتقول الموارد التاريخية إن المسلمين صالحوا بطريرك أفريقيا بمليونين ونصف مليون دينار وكان ذلك ثلاثمائة قنطار ذهب[1].

وكان من آثار ذلك تكدس الثروة في جيوب بعض الصحابة.

2-لقد كان سيدنا عثمان غنياً شريفاً[2]، وكان معروفاً بلينه وكرمه ودماثة خلقه، ولم يكن للمال عنده اعتبار[3]، وقد ظهرت لدينا هذه الصورة في الصفحات السابقة، وكان أمراً طبيعياً وتلقائياً ومباشراً أن يقود هذا التكوين إلى صياغة فلسفة سيدنا عثمان في الحياة والدولة، والإسلام نفسه يسمح بهذه التلقائية، وعلى قاعدة: فليتنافس المتنافسون، وقاعدة الله هو المسعّر «المقولة المشهورة والمعهودة عن الرسولﷺ».

لكن الإسلام لا يسمح بحرف هذه التلقائية، فالمرأة الجميلة بحق لها أن تحيا كغيرها في ظل ضوابط الشريعة، ولكن لا يحق لها أن تتبهرج لتستميل القلوب.

وهذا ما حدث لسيدنا عثمان، فقد أرادها حرية وتلقائية للمسلمين وتصرفاتهم، ولكن بعض الناس استغلوا هذا المنهج سواء أكان ذلك من قبل الغوغاء أم من قبل بعض أصحاب الجيوب الواسعة.

لقد ترك سيدنا عثمان الدنيا وما فيها، أقل مما كان عليّه يوم ولي للخلافة[4]، لكن أليست هذه لا سياسة في السياسة؟.

فقد كان يستطيع رد الثائرين، ولكنه لم يرد أن يهرق أي دم في الدفاع عنه نفسه، ولم يرد أن يترك المدينة المنورة[5]، كما أنه رفض أي عون أو تدخل من ولاته وخاصة من معاوية.

وهذا ما عبر عنه بقوله: ((فو الله إن أردن إلا الإصلاح ما استطعت أصبت أو أخطأت))[1].

---

[1] أحمد بن عثمان بن أحمد **الذهبي**: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت، دار الكتاب العربي، ص187.

[2] الموسوعة الإسلامية الميسرة، المجلد 9، ص1626.

[3] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص181.

[4] أحمد منير محمد: طبيعة السلطة السياسية في الإسلام، ص82.

[5] المرجع السابق، ص84.

2-لقد شعر عثمان بهذا العبء الثقيل لفلسفته: اللا سياسة في السياسة. وهذا ما عبر عنه بقوله: ((إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن))، وبالتالي فالسفينة لا تمشي على اليبس، وكان من المفروض النجاة بنفسه وبالدولة.

ترضى النجاة ولا تسلك مسالكها إن السفينة لا تمشي على اليبس

ونحن لا نفهم كيف لا يوجد جندي واحد في العاصمة لحماية رئيس الدولة.

3-والواقع علينّا أن نستعرض بسرعة بنية الدولة الإسلامية:

أ-**على عهد الرسول** ﷺ وهنا نميز ما يلي:

-حقبة المؤاخاة: كانت أخلاقية صرفة.

-حقبة الصحيفة: كان الجزاء للقاعدة القانونية موكولاً لكافة المؤمنين لا إلى قوة آمرة في الدولة[2].

فقد جاء في المادة/13/ من الصحيفة ما يلي: وأن المؤمنين المتقين على من بقي منهم أو ابتغى وسيعة «عطية» ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين وأن أيديهم عليّه جميعاً ولو كان ولا أحدهم.

يقول "الدكتور محمد عابد الجابري" -وهو تكرار لقول القاضي الأندلسي ابن العربي-: ((كان العلماء والأمراء فريقاً والجند والرعية فريقاً آخر «في القمة»، وأصبح الجند فريقاً والرعية آخر في القاعدة، وقد تطور الوضع خلال العصر الأموي في اتجاه قيام انقسام عمودي لهدم المجتمع يجعل من الأمراء والجند، أي المجتمع السياسي كما كان يومئذ «الدولة» فريقاً، ومن العلماء والرعية أو المجتمع المدني «فريقاً» آخر))[3].

ب-**على عهد الخليفة أبي بكر**: استطاع مجتمع المؤمنين في المدن الثلاث «المدينة ومكة والطائف» أن يهزم مجتمع «بل مجتمعات» القبيلة المتمرد على العاصمة، بمعنى

---

[1] أحمد منير محمد: طبيعة السلطة السياسية في الإسلام، ص 83.

[2] خلافاً لمقولة الشيوعيين بأن الدولة لا تكون إلا امتداداً للقهر، راجع كتابنا الصحيفة، ميثاق المدينة أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، 1996، دار معد، دار نمير.

[3] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص330 و331.

أنه لم يكن للدولة في المركز سلطة قوية تقمع الثائرين، بل إن أيدي المؤمنين المتقين على من بقي وسيعة ظلم أو فساد.

ج-**على عهد سيدنا عمر**: اتسع حجم وحدود الدولة عما كان عليّه في عهد الرسول ﷺ وأبي بكر وكان طبيعياً أن تتوسع نواة الدولة وأن يبرز عنصر الجزاء sanction كمؤيد لذلك، ولقد اتضحت لنا التطورات الإدارية على عهد سيدنا عمر[1].

وكان طبيعياً أن تترسخ مؤسسة الدولة على عهد سيدنا عثمان، وذلك دون الإخلال بأصلها الشعبي والديمقراطي وإنها دولة المؤمنين المتقين وأن يكون لها جند في العاصمة يحمونها ضد من يبغي أو يبتغي عليّها ظلم أو فساد.

وهذا أمر تلقائي تفرضه الأشياء وما يكمن فليها من طبائع مركوزة فيها، وبالتالي أن لا تثقب الدولة بمثاقب المنتقدين والحاقدين والفاسدين، وأن يقوم بذلك وازع السلطان إلى جانب وازع القرآن، وأن تمارس السياسة في دولة السياسة لا أن تمارس اللا سياسة في دولة السياسة التي افتتحت أذربيجان وأرمينيا والري وغيرها.

3-كان هنالك خطان اجتماعيان في الدولة هو خط الفقراء وخط الأغنياء وقد أخذ هذان الخطان يبتعدان إلى أن تفجر الوضع في زمن سيدنا عثمان، وكان عليّه أن يتخذ التدابير اللازمة للعلاج وأن يستمع بدقة إلى الصوت الذي أخذ بالتصاعد بين صفوف الفقراء.

لقد بدأت الظاهر منذ عصر سيدنا عمر، فها هو يحاسب الأمراء على الأموال التي أخذت تتكدس في جيوبهم، وبالتالي فإن ترتيب العطاء على أساس القرابة من الرسول وحسب السابقة في الإسلام لا بد أن يؤدي إلى تكديس الثروة في أيدي مجموعة معينة لذلك كان لا بد أن يورث فوارق بين المسلمين في الثروة، وقد أحسن سيدنا عمر بخطورة هذه الظاهرة، فأخذ يفكر في إصلاح جهاز التوزيع، وهذا ما يظهر من قوله:

---

[1] أنظر تحليل وبنية الدولة وتركيبها وعناصرها على عهد الرسول "الكتاب – المترجمون والشعراء، دار الضيافة، الأختام..إلخ، كتاب منهم د. محمد عمارة، مجموعة مقالات، نظرة عصرية جديدة، والكتاب الموسوم بعنوان: محمد وأول دستور للدولة الإسلامية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1972، ص97.

((إن عشت هذه السنة ساويت بين الناس، فلم أفضل أحمر على أسود، ولا عربياً على عجمي، وصنعت كما صنع رسول الله وأبو بكر))[1].

إذاً لم تعالج الظاهرة وإن انفراجاً بسيطاً في رأس زاوية حادة يقود إلى انفراج كبير مع تقدم الزمن، صحيح أن سيدنا عمر اتخذ بعض التدابير الوقائية للدولة ولمنع حدوث التخلخل في البيئة الاجتماعية مثل محاسبة الولاة ومنع الفاتحين من اقتناء الضياع كي لا يتطاولون في البنيان، وكي لا تضعف روحهم العسكرية[2].

وتوفي سيدنا عمر وعمدت قريش إلى اختيار سيدنا عثمان دون سيدنا عليّ صديق المساكين والمستضعفين[3].

4-وتروي بعض الموارد التاريخية أن سيدنا عثمان أعطى للحكم بن أبي العاص «طريد رسول الله» مائة ألف وابنه مروان خمس غنائم أفريقيا في الخمس المخصص لذوي القربى[4]، وروي أن ابن الوليد بن عينية[5] «أخ عثمان لأمه» استدان من بيت المال مبلغاً فشكاه الخازن عبد الله بن مسعود إلى عثمان، فقال عثمان لابن مسعود لا تتعرض له وأنت خازن لنا، وهنا استقال ابن مسعود من وظيفته كخازن[6].

وتذكر بعض المصادر أن عثمان أقطع من السواد لبعض أصحابه[7]، وخصص أعطيات لمن لم يشارك في الغزو[8]، ومنع ذلك عن بعض الصحابة كأبي مسعود[1] وهو القائل: ((ما لي لا أفعل في الفضل ما أريد، فلم كنت إماماً إذاً))[2].

---

[1] أبو العباس أحمد بن إسحاق **اليعقوبي**: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص107.

[2] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص180.

[3] المرجع السابق، ص180.

[4] ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج1، ص32.

[5] سبق أن ذكرنا عكس ذلك كما جاء في صحيح البخاري وأن سيدنا عثمان أقام الحد عليه وعلى يد علي بن أبي طالب.

[6] البلاذري: أنساب الأشراف، القاهرة، جامعة الدول العربية، معهد المخطوطات العربية، 1959، ج5، ص31.

[7] أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد **ابن رجب**: الاستخراج لأحكام الخراج، ج1، ص30.

[8] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص31.

وهنا نصل إلى مسألة هامة وجوهرية في الموضوع، وهي هل يملك الحاكم سلطة تقديرية استثنائية discrétionnaire في التصرف بهذا المصرف الاجتماعي «مال الفضل» أم بسلطة مقيدة؟.

الفقه القانوني لم يبين الحدود والفواصل بين المؤسستين القانونيتين إلا حديثاً جداً، فكيف نستغرب ذلك على باكورة المجتمع الإسلامي؟.

فسيدنا عثمان – حسب تقديره – تصرف بهذه الأموال من خلال الواجب الوظيفي ومتطلباته، وبالتالي لم ينفقها وفقاً لنزواته الخاصة، أو لإشباعاته المحددة.

والفقه القانوني والسياسي الحديث لا يني يربط لرئيس الدولة مبلغاً معيناً ينفقه بالتقدير والاستتساب وفقاً للمقتضى السياسي. وهو ما نجده في مؤسسة سهم المؤلفة قلوبهم الذي ألغاه سيدنا عمر بسلطته التقديرية عندما رأى ذلك مناسباً.

ونحن سننتظر حتى عصر معاوية لنرى المزج بين مفهوم «مال الناس» ومال «الله» ومال «الدولة وقيام الحاكم بالتصرف بهذه الأموال وفقاً لنظرية الحق الإلهي»[3].

فسيدنا عثمان فرق بين مال الفضل وغيره، وقال إن هذا الجدول من المال يصرفه الخليفة للمصلحة العامة وفق تقديره، وهو أمر لا يخلو نظام من تقريره بقدر متيقن تبعاً للنظم السياسية المختلفة.

6-ولا نخطئ إذا أتينا إلى جهاز الضمير الاجتماعي أو المخيال الاجتماعي: imaginaire social واستعنا فيه لتفسير الأحداث التي سببت الفتنة الكبرى، فهذا الضمير هو منبع الاعتقاد وموطن التشكل والتكون ومظانة ومضمر الأحداث والتكوينات الاجتماعية والسياسية.

وهذا الموشور الاجتماعي الذي يشع ليخلق الصبوات والآمال والرؤى و التمثلات، إنه الحضانة الإسلامية الوليدة المفعمة بالحيوية والنابضة بالحركة، والتوثب والإبداع والخلق، والجهاد في سبيل الله لتحقيق مجتمع منشود يسوده الحق والعدل.

---

[1] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص119.

[2] ابن قتيبة: المرجع السابق، ج1، ص28.

[3] د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، بيروت، 1980، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص20.

المسلم مدعو لبذل الوسع لذلك، وهو خاضع لعملية تحريض نفسي واستبسال: ﴿ وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ الحجرات/15.

والمعطى الثاني في هذا المجتمع أنه لما يتشكل بعد وتكتمل ملامحه وتبنى مؤسساته وتشكلاته، وفي هذا المجتمع الساحق نرى فريقاً يجتهد – في ضوء الإسلام – كذا، بينما نرى فريقاً آخر يرى عكس ذلك وهو ما نلمحه في المسألة الاجتماعية.

ففي هذه المسألة يقرر بعضهم الإنفاق في سبيل الله ما زاد عن الحاجة ولو كان لدى فضل بعير لرددته على من ليس له...إلخ، في حين يقتصر البعض الآخر على الفرائض.

7-لقد انتصر تيار المساكين فيما بعد بزعامة سيدنا عليّ، وكان هؤلاء المساكين هم الوقود الذي حرك البركان في زمن سيدنا عثمان.

نسمع ذلك من رسالة موجهة إلى العامة من سيدنا عثمان يقول فيها: ((أما بعد فإنكم بلغتم ما بلغتم بالافتداء والاتباع فلا تفتنكم الدنيا عن أمركم))، فإن أمر هذه الأمة إلى الابتداع بعد اجتماع ثلاث فيكم: تكامل النعم، وبلوغ أولادكم من السبايا وقراءة الأعراب والأعاجم القرآن[1]، فهذا النص محكوم بجهازين مفاهيميين: الاتباع والإبتداع أو ما أطلق عليّه بولان: المواطن الصالح «للدولة والخضوع لنواياها» والمواطن الخير «الذي يرنو إلى آفاق ورؤى الحق والعدل»[2].

وقد عبر عن تفاقم الوضع هذا والي الكوفة في رسالة بعثها إلى الخليفة عثمان: ((فإذا أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وغلب أهل الشرق فيهم والسابقة والقدمة، والغالب على تلك البلاد روادف ردفت وأعراب لحقت حتى لا ينظر إلى ذي شرف ولا بلاد من نازلتها ولا من نابتتها))[3].

وتضيف الموارد التاريخية أن أعيان قريش خافوا أن يهاجمهم الثوار فأخذوا يغادرون المدينة، وهذا ما يفسره قول الصحابي عمار بن ياسر، فقد خطب في معركة صفين يقول: ((يا أيها الناس، اقصدوا بنا هؤلاء الذين يبغون دم ابن عفان ويزعمون أنه قتل

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص591.

[2] المرجع السابق، ص702.

[3] المرجع السابق، ص86.

مظلوماً، فو الله ما طلبتهم بدمه، ولكن القوم ذاقوا الدنيا فاستحبوها واستمرؤوها وعلموا أن الحق إذا لزمهم حال بينهم وبين ما يتمرغون في دنياهم))[1].

ونسدل الستار على أحداث الفتنة الكبرى، ولكن هناك سؤال يطرح نفسه: ما هو السبب في خروج طلحة والزبير وسيدتنا عائشة على سيدنا عليّ؟؟.

على ما نعتقد أن طلحة والزبير من رؤوس أصحاب المصالح الكبرى في استقواء قريش واستمرارها في قوتها وامتلاكها لمقدرات المجتمع، أما سيدتنا عائشة – وهي من قبيلة طلحة – فقد دفعها الخوف من تيار الثائرين وما يحمله من فاعل انقلابي يضع المجتمع رأساً على عقب.

العقل السياسي على عهد سيدنا عليّ

إن خلق سيدنا عليّ وشرفه ونبله وشهامته وفروسيته وإنسانيته ومكانته ومجده والدور الذي لعبه في الإسلام أشهر من أن يعرف.

قال ﷺ لعليّ: ﴿ أَنْتَ مِنِّي وَأَنَا مِنْكَ ﴾[2].

وقال سيدنا عمر: ((توفي رسول الله وهو عنه راض))[3].

وقال ﷺ يوم خيبر: ﴿لَأُعْطَيَنَّ الرَّايَةَ رَجُلًا يُحِبُّهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾.

والرسول الكريم ﷺ هو الذي أطلق عليّه لقب: أبا تراب[4].

وخاطب الرسول ﷺ عليّاً قائلاً له: ﴿أَمَّا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى﴾[5].

شهد جميع الغزوات إلا تبوك لأن النبي ﷺ استخلفه في أهل بيته.

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص188.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، ج3، ص99.

[3] صحيح البخاري: كتاب فضائل الصحابة، ص1268.

[4] المرجع السابق، ص1269.

[5] المرجع السابق، ص1270.

وقد عرف بشجاعته فكان أول المبارزين في بدر، وممن ثبتوا يوح أحد وحنين، وعلى يديه فتحت خيبر[1].

دفعه كرم معدنه وإخلاصه لدينه وحرصه على وحدة الأمة للبيعة إلى أبي بكر وعندما توفي أبو بكر قال عليّ مؤنباً رائياً: ((رحمك الله أبا بكر، كنت والله أول القوم إسلاماً، وأكملهم إيماناً، وأخوفهم لله، وأحوطهم على رسول الله، وأثبتهم به هدياً وخلقاً وديناً وفضلاً، وأكرمهم عليّه وأوثقهم عنده، فجزاك الله عن الإسلام خيراً))[2].

وفي خلافة عمر قال لعثمان عندما رأى عمر قائماً في الشمس في يوم شديد الحر يعد إيل الصفة[3]: ﴿يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ **القصص/26**.

صعد المنبر يوم توليه الخلافة ليعلن بيانه الحكومي ويقول: ((وفضَّل الله حرم المسلم على الحرم كلها وشد بالإخلاص والتوحيد حقوق المسلمين والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده إلا بالحق.. اتقوا الله في عباده وبلاده.. وإذا رأيتم الخير فخذوا به وإذا رأيتم الشر فدعوه)).

يقول "العقاد": ((ليس موضع الحسم فيها أن ينتصر عليّ فيحكم مكان معاوية أو ينتصر معاوية فيحكم في مكان عليّ، بل موضع الحسم مبادئ الحكم كيف تكون إذا تغلب واحد منهما على خصمه؟ أتكون مبادئ الخلافة الدينية أو مبادئ الدولة النبوية)) ؟.

حق الحسم هنا هو تغليب مبادئ الملك أو مبادئ الخلافة، ولا حيلة لعليّ أو لمعاوية في علاج الأمر[4].

ويكثر السيوطي من الأمثلة التي تدل على تقارب وجهات النظر عند عمر وعليّ[5]:

1-الاتفاق على توزيع كل ما يصل إلى بيت المال.

2-محاسبة الولاة.

---

[1] المحامي أحمد منير محمد: طبيعة السلطة في الإسلام، ص86.

[2] المرجع السابق، ص86.

[3] المرجع السابق، ص86.

[4] المرجع السابق، ص93.

[5] المرجع السابق، ص95.

3-تكييف الولاية على أنها تفويض من الجماعة لتسيير أمورها.

كانت سياسة سيدنا عثمان تتركز في بلورة مجموعة قرشية نخبوية تسيطر على جمهور القبائل مادياً وسياسياً، وكان ذلك يتضمن سيادة أهل الفضل والسابقة على جمهور الأعراب[1].

وهذا يعني نزوعاً ليبرالياً سيؤدي في حال عدم الحزم من قبل الدولة إلى ظهور الشقوق والفتوق، وهذا ما خلق تركة ثقيلة كان على سيدنا عليّ مواجهتها، ومثلاً شروداً نضربه هو هرب عامل عليّ على البحرين النعمان بن العجلان إلى معاوية بعد أخذه كل ما في بيت المال[2].

ولم يقتصر الأمر على الولاة بل أخذ الكثير من أهل المدينة يتسللون هاربين من عليّ إلى معاوية، وهذا ما يتضح من الكتاب الموجه من الخليفة عليّ إلى عامله في المدينة سهل بن حنيف الأنصاري[3].

روي عن عليّ أنه قال: ((والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر لكنت من أدهى الناس))؟؟.

لقد بقيت إمامة سيدنا عليّ محصورة في قاعدتها الاجتماعية القبلية، وحينما فقدت هذه القاعدة مصلحتها في الحركة «كما يريد أميرها» شلت الإمارة والخلافة شللاً تاماً[4].

ونستطيع القول إن مبدأ الديمقراطية أغنى وأثرى على عهد سيدنا عليّ ولا سيما فيما يتعلق بالترشيح للسلطة وإقامتها على مبدأ جديد هو مفهوم «البدريين».

ذلك أن مجلس الشورى الأول المؤسس على سند السابقين الأولين، قد تلاشى بسبب الوفاة ولم يبق منه إلا ثلاثة هم: طلحة والزبير وسعد، وكان من الطبيعي أن يعتمد

---

[1] المحامي أحمد منير محمد: طبيعة السلطة في الإسلام، ص97.

[2] المرجع السابق، ص97.

[3] المرجع السابق، ص98.

[4] المرجع السابق، ص98.

العقل السياسي لسيدنا عليّ جهازاً مفاهيمياً جديداً هو «البدريون» تقيم الديمقراطية على صخرة صلبة تقف أمام الصعاب فكيف؟؟.

بعد مقتل سيدنا عثمان، تنادى الناس بشكل عشوائي[1]، يتقدمهم بعض من تبقى من مجلس الشورى، وطلبوا من عليّ بن أبي طالب أن يتولى أمر الدولة ولأول مرة يطرح اسم مجموعة لتكون بمثابة المجلس الكبير لمبايعة الأمير، هذه هي التي حاربت في بدر من المهاجرين والأنصار[2].

وهذا ما يتضح من خطابه الموجه إلى الناس القادمين عليّه: ((ليس ذلك إليكم إنما لأهل بدر، أين طلحة والزبير وسعد؟ فأقبلوا، ثم بايعه المهاجرون والأنصار، ثم بايع الناس))[3].

فعلى الرغم من هذا الواقع الذي كان يعيشه الناس، ثورة واضطراباً ومقتل الخليفة، رغم ذلك فإن عليّاً لم يقبل الإمارة بمجرد عفوية الجماهير، بل كان لا بد من اجتماع ولو أغلبية الأمة، وبالأخص تلك الفئة الرائدة في حياة الدعوة الإسلامية الذين رد إليهم الأمر حيث دبت الفوضى في صفوف العامة[4].

لقد اعتبر أهل بدر الهيئة التأسيسية لجموع أهل المدينة ومكة معاً ومن انضم إليهم في تلك الفترة[5].

---

[1] عشوائي تعني عفوي ونحن نفضل الكلمة الأخيرة.

[2] على محمد الآغا: الشورى والديمقراطية، بيروت، ط1، 1983، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ص46.

[3] حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1973، م1، ص267.

[4] علي محمد الآغا: الشورى والديمقراطية، ص46.

[5] المرجع السابق، ص47.

وفضلاً عن ذلك فقد اعتمد عليّ على الأنصار – وهم الذين استأثرت منهم قريش بالإمارة منذ اجتماع السقيفة – فولاّهم الأمصار الهامة في الدولة:

- ولي عثمان بن حنيف على البصرة وأخاه سهل على الشام وعلى المدينة عندما خرج لمعركة الجمل.
- قيس بن سعد بن عبادة على مصر إضافة إلى أنه تولى قيادة معركة الجمل وصفين والنهروان وغير ذلك[1].

وبصورة عامة فقد بايعه جميع صفوف وألوان الدار الإسلامية ما عدا الشام، تقول الموسوعة العربية الميسرة: ((وبعد أن استشهد عثمان خرج الناس إلى عليّ من المهاجرين والأنصار يبايعونه بالخلافة، وهو ينصرف عنها حتى ألحوا عليّه فقبلها فبدأت رحلة المصاعب فلم يطب له الحال فيها يوماً واحداً، فقد انتظر الخلافة وحين انصرف عنها سعت إليه، فقبلها، مرغماً كارهاً مغلوباً على أمره، مشفقاً على أمته، ذلك أنه اكتوى بنار الفتنة آخر عهد عثمان بالخلافة، وحاول جاهداً أن يجنب الأمة شرها، ولكن الشر كان قد استطار وكابد الإمام ما لم يكابده أحد من أئمة الدين أو حكام الدنيا))[2].

لقد شق حب وتقدير الأمة الإمام طريقه إلى مخيال الأمة imaginaire social وضميرها الجمعي، فراحت تعبر عن هذا الحب بشتى الصور والرموز والأشكال، وهذا ما يتضح من حركة الفتوة وما يرافقها من رموز ومراسم جعلت الإمام أنموذجها الأسمى حيث اتفق المسلمون على اعتباره نبراس الحكمة والشجاعة فوضعته فرق من الفتيان وأهل التصوف موضع جمال النفس والمثل الأعلى للحق والخير والشجاعة[3].

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص109.

[2] الموسوعة الإسلامية الميسرة، ص1675.

[3] د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص242.

الصراع على السلطة على عهد سيدنا عثمان

شرح "المقريزي" أسباب استيلاء بني أمية على الخلافة وفشل بني هاشم في حديث مسهب، فهو يستبعد – بادئ ذي بدء – الأسباب الأخلاقية منها والدينية ويركز اهتمامه على الأسباب العلمية، وفي مقدمتها الإمرة على المناطق والقبائل.

وهكذا يلاحظ أن عمال النبي ﷺ على مكة والطائف ونجران وكندة واليمن وعمان والبحرين وتيماء وخيبر وفدك كانوا كلهم من بني أمية وحلفائهم[1].

ويشير المقريزي إلى أن النبي ﷺ لم يخص بني هاشم بشيء، ولقد اقتدى أبو بكر بخطى الرسول ﷺ، حيث عين أحد عشر والياً منهم خمسة قواد من بني أمية وهم الذين قضوا على حرب 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، ثم لحق بهم خالد بن الوليد، فكان فتح الشام تقريباً على يد قواد بني أمية، وحلفائهم. ثم سار عمر بن الخطاب على النهج نفسه، فكان عماله على مكة والطائف واليمن وعمان واليمامة والبحرين والشام والجزيرة ومصر من بني أمية، وحلفائهم، ويختم "المقريزي" قوله: ((فكيف لم يكن في عمال رسول ﷺ اللّه ولا في عمال أبي بكر وعمر من بني هاشم، فهذا وشبهه هو الذي حدد أنياب بني أمية وفتح أبوابهم وأترع كأسهم وفتل أمراسهم))[2].

يقول "ابن خلدون" إن عصبية مضر كانت في قريش وإن عصبية قريش كانت في عبد مناف وإن عصبية عبد مناف كانت في أمية[3].

---

[1] أحمد بن علي تقي الدين **المقريزي**: النزاع والتخاصم فيما بين أمية وبني هاشم، طبعة 1888، ص34.

[2] المرجع السابق، ص39.

[3] ابن خلدون: المقدمة، ص151.

ويفرق "ابن خلدون" بين المُلك والسؤدد، فالملك هو السلطة بالمعنى المعهود في عصرنا، والسؤدد هو الدخل إلى السلطة فهو النفوذ والمكانة والقوة الاجتماعية «أصحاب الأموال والمصارف والقيمة الاجتماعية والدينية...إلخ».

وتروي الموارد التاريخية أن عمراً شاطر عدداً من عماله على أموالهم واتخذ تدابير تصرف الجنود إلى القتال فقد منعهم من اقتناء الضياع والاشتغال بالزراعة، ويحكى أنه بلغه أن سعد بن أبي وقاص اتخذ قصراً بالكوفة، وجعل عليّه باباً فأرسل عمر محمد بن سلمة ليقول له: ((إيت سعداً فأطرق عليّه بابه)) ففعل[1].

هذا ما فعله عمر حيال تدفق المال، لكن قريشاً أخذت تمل عمر، بل إن بعض الباحثين يفترض «دون وجود دليل» على أن قريش كانت وراء خنجر أبي لؤلؤة، بل إن هؤلاء المفترضين يقولون إن قريشاً عبرت عن استيائها من سيدنا عمر بتفضيل عثمان على عليّ في البيعة[2].

وهكذا فإنه ما ولي عثمان الخلافة حتى انفجرت الأوضاع لصالح الأغنياء، فقد بيع الفرس بعشرة آلاف دينار وبيع البعير بألف وبيعت النخلة بألف، وظهرت المنكرات مثل طيران الحمام[3].

وزاد في حجم الترف تزايد حجم المال المتدفق على المركز وخاصة من الخراج[4].

وهكذا فاض المال، ويروى أن الفاتحين المسلمين أخرجوا من خراج كسرى مائتي ألف بدرة في كل بدرة أربعة آلاف[5]، وبلغت جباية مصر 12 مليون دينار[6].

وكان سهم الراجل من أفريقيا ألف فارس، أما الفارس فكان سهمه ثلاثة آلاف دينار[1].

---

[1] أبو بكر محمد بن الوليد المعروف بأبي بكر **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، الإسكندرية، المطبعة الوطنية، 1289هـ، ص243.

[2] د. الجابري: العقل السياسي العربي ص181،

[3] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص680.

[4] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص481.

[5] شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان **الذهبي**: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت، دار الكتاب العربي، 1987، ص221.

[6] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص112.

وتقول الموارد التاريخية إن المسلمين صالحوا بطريرك أفريقيا على مليوني ونصف دينار[2].

وكان الخمس الذي أرسل إلى المركز «عثمان» يبلغ 500 ألف دينار أعطى منها عثمان إلى القائد عبد الله بن سرح «وهو من أقارب الخليفة» مائة ألف دينار[3]، وقد قلنا إن عثمان كان ثرياً كريماً[4].

وقد احتفظ بهذا السلوك وهو خليفة، ولكه لم يعالج الأمر من زاوية إصلاح المجتمع بوسيلة الضريبة، عالجه من حيث التطبيق الفردي الظاهري.

ومن ذلك ما يقال إنه أعطى الحكم بن أبي العاص بن أمية وهو طريد رسول الله ﷺ مائة ألف دينار وابنه مروان بن الحكم خمس غنائم أفريقيا من الخمس المخصص لذوي القربى.

وروى أن والي الكوفة الوليد بن عتبة أخ عثمان لأمه استقرض من بيت المال مبلغاً لم يسدده فطالبه عامل بيت المال "عبد الله بن مسعود" بالمبلغ فلم يرده، هنا اشتكى العامل إلى الخليفة، فأجابه: ((أنت عامل لنا))، وهنا استقال عبد الله بن مسعود[5].

وتذكر المصادر أن الخليفة أقطع بعض الناس من السواد ممن لم يشتركوا في الغزو[6].

رغم أنه منع العطاء عن بعض الصحابة كما فعل مع عبد الله بن مسعود[7]. وعندما ووجه في الأمر قال: ((مالي لأفضل من الفضل ما أريد فلست إماماً إذاً))[8].

«ولم يكن التصرف بسهم ذوي القربى هو السبب فقط»، بل اتخذ تدابير أخرى حركت عوامل السخط من ذلك السماح لأولئك الذين منعهم الخليفة عمر أن يغادروا

---

[1] الذهبي: المرجع السابق، ص219.

[2] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص598.

[3] المرجع السابق، ج2، ص651.

[4] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص32.

[5] البلاذري: أنساب الأشراف، القاهرة، جامعة الدول العربية، معهد المحفوظات العربية، 1959، ج5، ص31.

[6] ابن رجب: الاستخراج لأحكام الخراج، ص31.

[7] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص24.

[8] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص119.

المدينة وسمح للناس بممارسة التجارة بطرق مختلفة وأقر أنواعاً من التجارة والمضاربة مثل المضاربة بأسهم المقاتلين.

وتوضيح ذلك أن أربعة أخماس خراج سواد العراق كانت توزع على المقاتلين الذين اشتركوا في فتح العراق وكان الضعفاء يحتاجون إلى غير ذلك، فاقترح عليّهم عثمان بيع حصصهم جملة، فعلوا ذلك أمام الحاجة[1].

لنستعرض قليلاً مدى هذا الانفجار وفيضان المالي لدى بعض الصحابة.

- الزبير بن العوام، 59 مليوناً وتسعمائة ألف درهم، وكان له ألف مملوك يؤدون له الخراج[2]. وكان له أحد عشر داراً في المدينة وله دور وجنان في البصرة والكوفة والفسطاط والإسكندرية[3].

- طلحة بن عبيد الله، كان يملك حوالي 30 مليون درهم[4].

- سعد بن أبي وقاص[5].

- زيد بن ثابت، خلق حين مات ما كان يكسر بالفؤوس[6].

- عبد الله بن مسعود، ترك تسعين ألف مثقال ذهب[7].

- الخباب بن الإرث، عند وفاته أشار إلى صندوق كان فيه أربعين ألف دينار[8].

وغيره من الصحابة أمثال عمرو بن العاص وعبد الرحمن بن عوف وعليّ بن قتيبة[9].

---

[1] د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، ص183، و184.

[2] إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بـ **ابن كثير**: البداية والنهاية، ج7، بيروت، دار الكتب العلمية، ص261.

[3] المسعودي: مروج الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1964، ج2، ص242.

[4] محمد بن سعد بن منيع المشهور **بابن سعد**: الطبقات الكبير، ج3، قسم 2، ص158.

[5] المسعودي: مروج الذهب، ج2، ص312.

[6] الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ص527.

[7] المسعودي: المرجع السابق، ج2، ص342.

[8] ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج3، قسم 1، ص17.

[9] د. الجابري: العقل السياسي العربي، 185.

أما الخليفة فقد وجدوا عنده يوم مقتله 30 مليون دينار[1].

ولقد عبّر "الدكتور الجابري" عن هذه المآخذ على سياسة الخليفة عثمان بالميوعة السياسية والاضطراب في المواقف «عزل العمال تلبية لرغبة هذا الجانب أو ذاك» والاعتراف بالخطأ وإعلان التوبة وضعفه أمام منافسته الزبير وطلحة وعلى استنجاده بعليّ عدة مرات والتزامه بأمور وعدم وفائه نتيجة ضغط أقربائه[2].

واشتد السخط على عثمان ورفض الولاة مطالب الساخطين ودعاة الإصلاح، وأمام استسلام عثمان لولاته تصاعد السخط وارتفعت مطالب الثائرين في طلب تغيير الولاة إلى طلب التغيير في قمة السلطة[3].

ورفض عثمان المطالب فطلب زعماء الثائرين بالمدينة إلى أنصارهم في الكوفة مائة رجل يقودهم مالك بن الحارث النخعي، ومن البصرة مائة رجل يقودهم حكم بن جبلة العبدي، ومن مصر ستمائة رجل يقودهم عبد الرحمن بن عديس البلوى[4].

وفي هذا الصدد نسجل النقاط الآتية:

1-ضرورة التمييز بين المعارضة على عثمان في المركز «المدينة» ويتزعمها عليّ والزبير وطلحة وبين المعارضة في الأطراف على قريش.

وفي إطار المعارضة في المدينة نلمس التنافس بين طلحة والزبير، وقد كان هذا التنافس مالياً تجارياً، أما التنافس بين طلحة والزبير من جهة وعليّ من جهة أخرى، فلم يكن تجارياً لأن عليّ ولد وعاش فقيراً[5].

أما المعارضة في الأطراف فقد كانت ضد قريش أو لنقل ضد ثورة العرب ضد قريش، حتى إن بعض القرشيين من سكان المدينة أخذ بالهجرة عقب مقتل عثمان خوفاً من تفاقم الأمر.

---

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص32.

[2] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص187.

[3] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص27.

[4] المسعودي: مروج الذهب، ج1، ص2.

[5] د. الجابري: العقل السياسي العربي، 178.

2-لقد أخذت تبرز إلى الوجود في عهد عثمان وضعية اجتماعية تبرز بالاتساع المطرد في الفوارق الاجتماعية بين الأغنياء والفقراء، وهكذا فكما عملت الفتوحات والغنائم والخراج على تكديس الثروات في أيدي قلة قليلة في المركز أدت في الوقت نفسه إلى اتساع حجم المعارضة: المجندون المتقاعدون – المعتمدون في الأمصار – سكان البادية والأرياف – النازحون إلى المدن والذين كان عددهم يتزايد بفعل الفتح والهجرة الداخلية[1].

3-تولد وضع جديد بمقتل عثمان هو هؤلاء المستضعفين (الغوغاء بمنطق طلحة والزبير) الذين قويت شوكتهم وهذا ما يتضح من دخول طلحة والزبير إلى عليّ غاضبين فيقولا له: لقد بايعناك على أن تقتص من القاتل، فأجاب عليّ: كيف نقتص ممن يملكوننا ولا نملكهم؟.. وها هم قد ثارت معهم عبدانكم وثارت عليّهم أعرابكم وهم خلالكم يسومونكم ما شاءوا[2].

4-لقد كان لطلحة والزبير أملاك في البصرة والكوفة، مما جعلهما يسطران على المعارضة في هاتين المدينتين، وهكذا كان هوى أهل البصرة مع طلحة وهوى أهل الكوفة مع الزبير[3].

نظرة عامة على العقل السياسي على عهد سيدنا عثمان

إذا كنا قد سردنا الوقائع التاريخية كأمشاج معزولة متفرقة فإننا هذه المرة سنحاول الإمساك بالخط العام الدقيق الذي ينتظمها ويربط بين أجزائها.

ونعتقد أن أهم محاور الصراع في تاريخ هذه الأمة كان هو محور الستاتيكية، فالسكون ومحور الحركة والحيوية متمثلاً في نشوء منطق الدولة كمستوى يريد أن يفرض نفسه على منطق ومقتضى ومصلحة القبيلة.

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص188.

[2] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج1، ص712.

[3] المرجع السابق، ج2، ص652.

وإذا تابعنا مظاهر وتطورات هذا النهج والوعي القبلي، فلعلنا نجد بدايته في حروب الردة، بل قبل هذه الحروب وبالذات في الفترة الأخيرة من حياة الرسول.

وبيان ذلك أنه برزت تحالفات قبلية جديدة موازنة للتحالف الذي أنشأه الرسول ﷺ مع القبائل وتحت إمرته[1].

وإننا على سبيل المثال وللتدليل نسجل الكتاب المرسل من مسيلمة الكذاب إلى الرسول ﷺ يقول فيه: ((من مسيلمة رسول الله إلى محمد رسول الله، سلام عليّك أما بعد فإنني قد أشركت في الأمر معك، وإن لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض ولكن قريش قوم يعتدون))[2].

أفلا يشتم من هذا الكتاب رائحة القبلية وروحها وسيادة عقليتها الضيقة وتفهمها لرسالة محمد ﷺ على أنها مسألة قريشية بحتة وتركيبها في المرجل القبلي؟

وهذا ما يتأكد لنا من قول الشاعر:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكر

يورثنا بكراً إذا كان بعده وتلك لعمر الله قاصمة الظهر

والصورة نفسها نجدها في حركة "الأسود العنسي" في اليمن، والتحالف القبلي الذي كونه ضد قريش وضد المدينة[3].

هكذا يوضح الاستعراض للحوادث المرتبطة بظهور المركزين المنافسين للمدينة "مسيلمة والعنسي" كيف أنه التقت حركتان مختلفتان الأولى هي حركة تأسيس تحالفات قبلية على غرار التحالف الإسلامي وتقلده في الشكل من خلال المتنبئين، وهذه كانت متزامنة للتطور الإسلامي مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً.

والثاني هي حركة الردة الفعليّة إذ نكث القبائل للعهود التي أبرموها مع الرسول ﷺ[4].

---

[1] د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص106.

[2] أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعروف بـ **ابن هشام**: السيرة النبوية: ج2، ص165.

[3] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص145.

[4] د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1941، ص8، وما بعدها، ص145. وما بعدها.

هذه الروح الجديدة للإسلام التي تتفق مع روح الحضارة وتتعارض كلياً مع روح القبيلة، نجدها في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَى﴾ يوسف/109.

لقد بقيت هذه الروح القبلية تقاوم مفهوم الدولة والاندماج حتى العصر العباسي، وذلك في المفهوم الذي أخذت تكتسبه العربية القائمة على التجديد الثقافي الرسولي: ليست العروبة لمن ولد من أب عربي أو أم عربية ولكن لمن تكلم العربية.

وكانت هنالك حركة مضادة تمثل قبائل الجزيرة العربية تقول بأن العروبة من ولد وعاش في الجزيرة العربية[1]، ولعلنا نجد بعض الكتاب المحدثين من يعطي حتى تاريخه ذلك الدور الهام للقبيلة في حياتنا العربية المعاصرة[2].

ولنعد إلى موضوعنا فالقبائل لعبت دوراً هاماً في عملية الفتح، وبالتالي لم تكن الفتوحات أن تتم إلا من خلال هيمنة المعايير والقيم والأعراف لتلك الشريحة الاجتماعية التي كانت الحامل الأول للفتح تحت راية الإسلام تلك القبائل التي بقيت تجارية في صحرائها حتى النهاية[3].

وبرزت مسألة هيكلة الفتوحات وصبها وصياغتها مع الروح الإسلامية إلا أنه اتضح أنه كلما كانت الحياة الجديدة في الأمصار المفتوحة تزداد استقراراً كلما كانت مهمات تنظيمها وإدارتها تزداد أهمية ومكانة وصعوبة، وبهذا افتتحت آفاق جديدة للتطور كان لا بد لها أن تصطدم مع سيادة المنظومة الشرعية للقبيلة، وكانت العناوين العريضة لهذه الأزمة هي محاولات إعادة تأطير وظيفة الخلافة والقيادة والإدارة على حساب دور القبائل بالإضافة إلى عملية الإثراء والفرز الاجتماعي الجارية موضوعياً على أرضية ثمار الفتوحات.

وإنه لأمر طبيعي جداً أن يكون الحامل التاريخي للفتح دوره وأثره وفاعليّته في الأحداث الهامة التي تقع على أرض واقع هذه الدولة.

---

[1] د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1941، ص8، وما بعدها، وص145 وما بعدها.

[2] نقصد الآراء الكثيرة التي طرحها الدكتور محمد جابر الأنصاري في كتبه المتعددة.

[3] د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص230.

ولا عجب إذاً أن القبائل التي أرسلها أبو بكر لغزو الشام ساورها القلق حين مرضه وخافت أن يتولى عمر الخلافة لأن عمر ليس لهم بصاحب[1].

لقد خافت قريش من مجيء عمر ثان "عليّ"، لهذا فقد اختارت عثمان بعد أن فهم عبد الرحمن بن عوف أن الناس وأمراء الجزيرة يريدون عثمان رمز الانفراج[2].

كان هناك نوع من يروج لعثمان، فقد روى عن حارث بن مضرب قال: ((سمعت الحادي يقول: إلا أن الأمر بعده ابن عفان، أي أن حداة الإبل وأراجيزهم سخرت رعاية لعثمان))[3].

ذلك أن عمراً كان شديداً على قريش وقد حجر على أعلامها خوف انتشارهم بنفوذهم في الأمصار مما يؤدي إلى استقلالهم، ولهذا قال كلمته المشهورة: ((إلا أنني سننت الإسلام سن البعير يبدأ فيكون جذعاً ثم ثنياً ثم رباعياً ثم سداسياً باذلاً، فهل ينتظر بالباذل إلا النقصان، ألا فإن الإسلام قد يزل ألا وأن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله دون عبادة، ألا فأما وابن الخطاب حي ألا فإني قائم دون شعب الحرة أخذاً بحلاقيم قريش وحجرها أن يتهافتوا في النار))[4].

وفي المقابل ولي عثمان خلف عنهم فاضطربوا في البلاد وانقطع إليهم الناس فكان أحب إليهم من عمر[5].

وكانت الست سنوات الأولى من حكمه حياة قبول من الأمة عكس استقراراً ملحوظاً، ولكن التطور الشديد للأحداث أخذ يدق ويقرع الأبواب إيذاناً بقدوم مرحلة جديدة تنتظر حلاً وهيكلة وصياغة وإفراغاً لكل هذه الظروف في قوالب وبنية جديدة، وهذا يعني بروز مؤسسة الدولة بعقلها ومؤسساتها تفرض نفسها على عقل القبيلة ومنطقها وجمود روحها المحافظة.

---

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص25.

[2] د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص233.

[3] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص94، وانظر: المغني، ج2، ص25 و30.

[4] الطبري: سلسلة التسهيل لتأويل التنزيل، ج6، ص25 و30.

[5] المرجع السابق، ص 3026.

لقد كتب الكثيرون عن هذا التطور المجرد الذي تلمحه عند كل شعب وأمة. فالمفكر "جان وليام لابيار" تكلم عن الانتقال من السلطة المغفلة إلى السلطة المجسدة[1]. والفقيه الأندلسي "ابن العربي" يقول: ((كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء والرعية هم الجند، وكان 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))[2].

لقد سبق القول إن القبيلة نزوع سكوني يتأبى كل تطور، ويرفضه إذا ما تعارض مع تكوينها وغايتها، ولعلنا نجد مثلاً على ذلك ما حدث في حياة الرسول ﷺ، وهو تقاعس قبائل غفار وغطفان وأسد عن نصرة الرسول ﷺ في غزو تبوك، فإنهم معذرون خوالف رجس مأواهم جهنم[3].

فهل يجب الاعتماد على هؤلاء أهم على مؤسسة للدولة يسودها القانون والأمر والطاعة لا سيما في دار واسعة امتدت وأصبحت بسعة الإمبراطورية وتحتوي على العديد من الشعوب والقبائل التي لا تساس إلا بالقانون.

وهذا هو المغزى العميق الدلالة الذي صوره به سيدنا عثمان لعصره بقوله: ((إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن)).

ونحن لا نعدم هذا التطور في مجتمع المدينة ذاته على عهد الرسول ﷺ، وهذا يفسر جلياً نشوء مجتمع الصحيفة بعد تجاوز مرحلة المؤاخاة وبروز الحاجة إلى سن قوانين تنظيم علاقة المهاجرين بالأنصار ثم علاقة هؤلاء باليهود العرب في المدينة تمهيداً لانضمام يهود بني إسرائيل.

وهذا ما يفسر نشوء الإمبراطوريات في التاريخ وتركيبها واعتمادها على القانون والأمر، وفي الوقت يفسر مفهوم «الاستبداد الشرقي» الذي يستخدمه الشيوعيون.

---

[1] جان وليام لابيار: السلطة للسياسة، بيروت، دار عويدات.

[2] سبق إسناد هذا القول.

[3] د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص109.

هل نبتعد في تفسيرنا لظهور الديمقراطية والشورى في التجارب السياسية للمدنيات في اليمن: سبأ وحمير وقتبان، وبالتالي نشوء تجربة «المزود» المشهورة، كل ذلك لأن المجتمع كان ما يزال في الحال الجاهلية الحميمية المتراصة.

نخلص من ذلك للقول إن اتساع الدار الإسلامية وشمولها عناصر وأمماً وأقواماً واثنيات جديدة يعني مهمة بروز العنصر القانوني كفاعل قاعدي يحكم ويسوس هذا الواقع السياسي الجديد.

والقانون لكي يقوم بعملية الصهر والدمج واللحم والأسدية، يدله من حكم الأغلبية يعكس الفرق الذي هو أداة قبول اجتماعية توافقية كلية تنشأ بين ظهراني الجماعة السياسية الضيقة من الآفاق كالقبيلة.

وبمعنى أكثر وضوحاً فالقبيلة – هذا المجتمع الضعيف – حسب طبائع الأشياء والنسب المركوزة أداة نبذ لكل صهر يتعارض وبنيتها ووجودها، وهذا ما يفسر القانون الكلي والمعنى العام والسمة الغالبة لعهد سيدنا عثمان الذي وصفناه بالسعة والشمول والدينامية والحركية أي بالسمة الليبرالية.

هذه السمة الليبرالية «الحركية والدينامية» ترتب لا مجال نشوء ثقوب وشقوق في الليبرالية تختلف قوة وضعفاً باختلاف حيوية التجربة وبالتالي فتجربة عثمان كانت حديثة غير مؤصلة في وسط بحران ومعاد من البنية القبلية الساكنة والجامدة.

هل نستطيع أن نقول إن نظام الحكم على عهد أبي بكر وعمر يحمل خصائص النظام الحزبي «حزب قريش» المجيش الذي يعبئ طاقات الأمة ويوجهها لصالح الشعب، ولكن هذا النظام – نظام الحزب الواحد – سرعان ما يفشل إذا افتقد مبرراته في توجه الطاقات المجمعة لمصلحة الشعب.

هل نقول إن عهد سيدنا عمر كان تعبوياً بامتياز وجه كل صغيرة وكبيرة لصالح المجتمع، ولكنه كان ثقيلاً على كثير من النفوس لا سيما التي تريد أن تنتشر في الأرض، وهذا ما يفسر قول سيدنا عمر: ((سأمسك بحلاقيم قريش))؟؟.

لقد رأينا كيف أن قريشاً مرت في ظل الإسلام بمرحلتين الأولى قبل فتح مكة، حيث كانت تقود المكابرة والعناد أمام الرسول ﷺ، ثم المرحلة الثانية بعد فتح مكة حيث توحدت قريش في إطار النسب والقبيلة وعلى حساب العقيدة.

وهذا الوضع الجديد لقريش أذن بوجود قوة اجتماعية جديدة مضمرة تريد التحقق والبروز والوثوب، وبالتالي إذا كانت طلائعها ونخبها "أبو بكر وعمر" استطاعت أن تلجم جموح قريش، فإن عهد سيدنا عثمان تميز بإسناد الشق القرشي المتطرف وتقدمه الصفوف.

وإذا كان سيدنا عثمان قد حاول أن يلجم قريشاً ويشد شكائمها، لكنه لم يفلح. وأكبر مثال على ذلك عزله لوالي الكوفة سعيد بن العاص، فذلك على ضوء سياسته الجديدة، وهي قوة قريش أمام البحران القبلي الذي صعد الأحداث بعد حرب الردة. فهذه القوة البشرية الهائلة – إذا ما قورنت بقوة قريش – وجدت نفسها حيال بروز سلطة الدولة مع بروز شريحة اجتماعية امتلكت نصيباً أوفر من ثروات الدولة إلى جانب اضطرار الكثير من أفراد القبيلة بيع نصيبها في الأسهم من الفيء[1].

نعم قلنا إن قريشاً هي القوة المؤهلة تاريخياً لأن تحكم العرب لا سيما إذا ما قارنا شأنها بشأن أية قبيلة، ولكن هذه القوة لقريش ظهرت في الجاهلية بحكم قريش وعقلانيتها وكرمها ونبلها وقبول العرب لها، وهكذا استطاعت أن تتقدم صفوف العرب، وأن تمتلك مرفق التجارة عبر الجزيرة العربية، أي في النهاية باتساقها مع مصالح القبائل معبراً عن ذلك في عقد الإيلاف مع القبائل.

هكذا برزت المصالح على عهد سيدنا عثمان، وبالتالي إذا كان الصحابة قد اختلفوا على عهد أبي بكر وعمر في مسألة فقهية، فإن الاختلاف في زمن سيدنا عثمان أصبح حول مصالح[2].

فعثمان ما كان ليرضى أن تساوى: اللاحقون بالسابقين والطلائع بالروافد والمهاجرين والأنصار، بالأعراب والقبائل، وقد سعى لتعزيز الأرضية المادية للنخبة الإسلامية حتى تتمكن من المحافظة على مواقع الرئاسة، وما كان يرضى مساواة الذين دخلوا الإسلام بعد حرب الردة بالنخبة الملكية القرشية لهذا كانت الامتيازات أداة التوازن[3].

---

[1] د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص249.

[2] هذا الرأي للسيوطي: أنظر د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص238.

[3] د. أيمن إبراهيم: المرجع السابق، ص249.

أجل أصبح لدينا مصلحة قريش ومصلحة القبائل، ثم مصلحة طلائع المسلمين الممثلة في الشرعية الإسلامية "أبو ذر وعمار وغيرهم" ونجم عن هذا الاختلاف الانقسام في جسم الأمة، وقاد هذا الانقسام وحركة الحامل التاريخي القبلي الذي أصبح قوة جديدة لا سيما بعد الفتح، وهذا ما يوضحه النقاش الجاري بين سعيد بن العاص وقوله السواد بستان قريش، ورد الأشتر بأن البستان جاء بسيوفنا[1].

وسيتضح لنا أن الأكثرية المطلقة لزعماء الثوار على عثمان تنتمي إلى فئة الزعامات القبلية التقليدية التي لم يكن لها دور مبرز في الإسلام لكنها كانت من أهل القادسية[2].

إذاً مجتمع السلطة المغفلة -كما قال لابيار- كان على عهد الرسول ﷺ، حيث هذه السلطة في يد كل شخص حتى أن أم هانئ أجارت شخصاً «لجوء سياسي» وجاءت لتقول للرسول ﷺ: ﴿قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرَتْ يَا أُمَّ هَانِئٍ﴾، وقوله: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾.

هذه السلطة المغفلة أخذت تبرز كسلطة مجسدة على عهد سيدنا عثمان، وتبرز أيضاً الفوارق في المجتمع ذاته، كل ذلك أدى إلى خلخلة لحمة الأمة لا سيما بوجود سلطة ضعيفة لما يكتمل بناؤها ووجود خليفة أضعف.

وكما قلنا سابقاً – مستشهدين بتحليل موريس دوفرجيه – فالعنف تعبير عن الخلل في البنية، وبالتالي فقد ظهر العنف في الدولة (معاقبة الخليفة لأبي ذر وعمار وعبد الله بن مسعود وغيرهم وضرب عمار بن ياسر) وتجميد الناس في البعوث، أي ترك العناصر المعارضة لفترات طويلة في الثغور والمعسكرات بعيدة عن أهلها، إضافة إلى تسيير المعارضة من أمصار إلى أمصار أخرى، وهكذا سير عثمان وجوه المعارضة سواء من أهل الكوفة كالأشتر وجندب وصعصعة وابن الكواء أم من أهل البصرة إلى معاوية[3].

---

[1] د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص257.

[2] البلاذري: أنساب الأشراف، ج5، ص59. الطبري: سلسلة التسهيل لتأويل التنزيل، ج6، ص2955. ابن سعد مجلد 3، الكتاب الأول ص49.

[3] البلاذري: أنساب الأشراف، ج5، ص30 – الطبري: سلسلة التسهيل لتأويل التنزيل، ج6، ص2907.

وتعليلنا هذا لا يتفق مع التعليّل الجزئي العارض كالقول بأن سيدنا عثمان حامي بطانته وعشيرته، وبالتالي فإن التولية العثمانية للعمال كانت بالدرجة الأولى نتيجة القناعة العميقة بأن تطبيق المواقف السياسية العامة الجديدة لا يمكن أن ينعقد بالتعاون مع الشخصيات الريادية[1].

ربما هجر سيدنا عثمان وربما المجتمع الأهلي التقليدي الذي وجدناه زمن أبي بكر وعمر، والمستلهم من المجتمع الذي عاش محمد له وبين ظهرانيه، وبالمقابل فإن معانقة سيدنا عثمان لعقل الدولة خلقت هوة وفجوة بينه وبين طاقمه من جانب وبين الرأي العام وجمهور المسلمين ونخبة الصحابة من جانب آخر، ويعود السبب في ذلك إلى أن عثمان كان في أغلب الأحيان يتجاوز كبار الصحابة، ولا يشاورهم في القضايا الكبرى ويعتمد على عماله الأربعة الأساسيين وهم:

معاوية بن أبي سفيان، وابن أبي سرح عامله في مصر، وابن عامر عامله على البصرة، وسعيد بن العاص عامله على الكوفة[2].

فنحن هنا حيال منطق الدولة وعقل سياسي يتجافى عن آراء المجتمع الأهلي وما ينبض منه.

وتجدر الإشارة إلى أن سيدنا عثمان لم يعتبر نهج عمر في العطاء، بل سعى إلى زيادته ولا توجد رواية واحدة تشير ولو إشارة عابرة إلى أن تصرفاته كانت على حساب اختصار عطاءات المقاتلة وأرزاق القبائل[3].

يقول الحسن البصري: ((شهدت عثمان وهو يخطب ويقول: أيها الناس اغدوا على أعطياتكم فيأخذونها وافية، ايها الناس اغدوا على كسوتكم فيغدون، فيجاء بالحلل، فتقسم بينهم حتى والله سمعت أذناي يا معشر المسلمين اغدوا على السمن والعسل فيغدون، فيقسم بينهم السمن والعسل))[4].

---

[1] د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص238.

[2] المرجع السابق، ص240.

[3] المرجع السابق، ص241.

[4] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص31.

فسيدنا عثمان كرر مراراً أنه لم يحق حقاً من حقوق الناس منذ انطلاقة الفتوحات. ويذكر الطبري أنه أرسل كتاباً إلى كافة المقاتلة في الأمصار يقول فيه: ((من له حق ويشعر أنه محروم فليأت إلي))[1].

وتفصل الروايات التاريخية في استعراض المبادلات الكلامية بين عثمان ومحاصريه، حيث يقوم هؤلاء بتوجيه الاتهامات المختلفة، ويقوم عثمان بردها وشرح دوافعه ووجهة نظره فيها.

والناظر في جملة الكلام المقال يرى بوضوح شديد أن النزاع في أصله وجوهره لم يكن كافياً في هذه النقطة أو تلك، أو في هذا الإجراء أو ذاك، لأن عثمان عبر في أكثر من مناسبة أمام الثوار عن استعداده الكامل لإعادة النظر في الكثير مما لا يرضيهم في هذا المجال أو ذاك والاستجابة لمطالبهم المرفوعة.

لكن النقطة التي لم يقبل عثمان فيها المساومة على الإطلاق هي طريقة تعامل المتمردين معه كخليفة للمسلمين.

لقد رفض عثمان رفضاً قاطعاً أن تتعاطى معه القبائل وفقاً لأعرافها وتقاليدها وتصوراتها حول الإمارة، مؤكداً على حق الخليفة في الاستفراد والاستقلال في البت في شؤون الأمة ومصالحها.

وكان السؤال النزاعي الأساسي: من عليّه أن يتبع من: الخليفةُ القبائلَ أم القبائلُ الخليفةَ؟ كان موقف عثمان النظري والعملي واضحاً لا التباس فيه أبداً، فكان يرى أنه يحق للقبائل وممثليها أياً كانوا أن يتدخلوا في تدبير الشؤون والمصالح العامة، طالما أن أجرهم على فتوحاتهم يصلهم دون نقصان.

لقد حصر عثمان دور القبائل في تنفيذ عمليات الغزو «أي الفتح»، وبالتالي في الإقرار بشرعية حقوقها في الفيء الناجم عن فتوحاتها، أما كل ما يتجاوز ذلك فهو ليس من شأنها، ولا يدخل في نطاق صلاحياتها البتة. ولهذا كان عثمان يرى أن مجرد هذا السلوك التمردي على إمام الأمة أمر غير شرعي إطلاقاً، أما القبائل فكانت ما تزال تنطلق من منظومتها العرفية التي بدأت بها الفتوحات، والتي كانت تعرف الخلافة على أنها إمارة ومشيخة، وبالتالي سلطة في طابعها أخلاقية محضة.

---

[1] الطبري: سلسلة التسهيل لتأويل التنزيل، ج6، ص2951.

لهذا السبب لم يجد الثوار حرجاً في حصارهم للخليفة وفي طلبهم اعتزاله للإمامة وتنحيه عن وظيفة الخلافة، وكان هذا المطلب بالتحديد العامل الذي دفع بالأحداث إلى ذروتها، لأن عثمان، ومعه عماله، ما كانوا ليقبلوا نهائياً أن تُسنّ هذه السنة، وما كان ليقبلوا أن تخضع الخلافة لإدارة القبائل في مسألة وجودها وممثلها.

يسوق "ابن قتيبة" رواية بآخر خطبة ألقاها عثمان قبل مقتله على سقف داره إلى الحاضرين من المحاصرين ومن الصحابة، ولعل أهميتها تكمن في أنها تعكس المواقف النهائية للخليفة الراشدي الثالث في ظرف عصيب خطير.

ومما قاله عثمان هنا هو: ((..يا قوم لا تقتلوني فإنكم إن قتلتموني كنتم هكذا، وشبك بين أصابعه، يا قوم إن الله رضي لكم السمع والطاعة، وحذركم المعصية والفرقة، فاقبلوا نصيحة الله، واحذروا عقابه، فإنكم إن فعلتم الذي أنتم فاعلون، لا تقوم الصلاة جميعاً، وسلط عليّكم عدوكم، وإني أخبركم أن قوماً أظهروا للناس أنهم إنما يدعونني إلى كتاب الله تعالى والحق، فلما عرض عليّهم الحق رغبوا عنه وتركوه، وطال عليّهم عمري، واستعجلوا الغدر بي..، وكانوا زعموا أنهم يطلبون الحدود، وترك المظالم، وردها إلى أهلها، فرضيت بذلك، وقالوا: يؤمر عمرو بن العاص، وعبد الله بن قيس، ومثلهما من ذوي القوة والأمانة، وكل ذلك فعلت. فلم يرضوا، وحالوا بيني وبين المسجد، فابتزوا ما قدروا عليّه بالمدينة، وهم يخيرونني بين إحدى ثلاث، إما أن يقيدوني بكل رجل أصبت خطأ أو عمداً، وإما أن أعتزل عن الأمر فيؤمروا أحداً، وإما أن يرسلوا إلى من أطاعهم من الجنود وأهل الأمصار، فأرسلوا إليكم فأتيتم لتبتزونني. من الذي جعل الله لي عليّكم من السمع والطاعة، فسمعتم منهم، وأطعتموهم، والطاعة لي عليّكم دونهم، فقلت لهم: أما إقادة من نفسي فقد كان قبلي خلفاء، ومن يتولى السلطان يخطئ ويصيب. فلم يُستفد من أحد منهم، وقد علمت أنهم يريدون بذلك نفسي، وأما أن أتبرأ من الأمر، فإن يصلبوني أحب إلي من أن أتبرأ من جنة الله تعالى وخلافته.. ولم أكن استكرهتم من قبل على السمع والطاعة، ولكن أتوها طائعين، وإني عاقبت أقواماً، وما أبتغي بذلك إلا الخير، وإنني أتوب إلى الله من كل عمل عملته، وأستغفره))[1].

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسية، ص42.

توضح هذه المحاججة الأخيرة أن عثمان كان قد استوعب تماماً الأبعاد الحقيقية للثورة ضده، وأبدى استعداده لاسترجاع المواقف، لكن المسألة التي كانت وفق تصوراته مرفوعة عن كل نقاش هي مسألة صلاحيات الخلافة، حيث لا يحق للقبائل البت في شرعيتها على الإطلاق، طالب الثوار عثمان بأن يخلع نفسه، وتشاور "عثمان مع "المغيرة بن أخنس" حول هذا الأمر، فأشار عليّه المغيرة قائلاً: ((فلا أرى أن تُسنّ هذه السنة في الإسلام كلما سخط قوم على أمرهم خلعوه لا تخلع قميصاً قمصكه الله))[1].

وقد كانت هذه آخر مقالة قالها عثمان لقاتليه قبل أن يعملوا السيوف في جسده[2].

تكثف هذه العبارة محتوى النزاع التاريخي بين عثمان والقبائل، لقد طالبت القبائل المحافظة على النموذج السياسي للخلافة الذي رتبته وترتبت عليّه الفتوحات الأولى، والذي وجد تشخيصه الإسلامي الإبداعي في شخص وسياسة عمر بن الخطاب، أما الأرستقراطي المدني المكي عثمان بن عفان، فقد حاول أن ينقل الخلافة من منزلة الإمارة المتعالقة مع المنظومة الشرعية والقيمية القبلية إلى مؤسسة مدنية مستقلة بعيدة عن التبعية لجمهور القبائل.

لهذا استبدل عثمان الطاقم القيادي للأمة بشخصيات قادرة على صوغ وتطبيق هذه المبادئ والمنطلقات الجديدة، ولم يكن صدفة أن قوام هذا الطاقم أتى عملياً من بني أمية، وحلفائها.

إن المنزلة التاريخية الكبرى للخليفة الراشدي الثالث تكمن في محاولته قلب المعادلة بين النخبة المدنية المكية القيادية وبين جمهور الأمة القبلي، بحيث يكون الطرف الأول هو صاحب الحل والعقد، وهو سيد الموقف وحامل القرار، ما كان عثمان يرى في وظيفة الخليفة أداة مركزية للتنسيق بين مصالح القبائل، بل كان يراها مؤسسة قائمة بذاتها. تسوس القبائل بما تراه في خيرها وصالحها، لكن يبدو أن الظروف كانت ما زالت غير ناضجة لتحول من هذا النوع، لهذا فقد كلفت عثمان هذه المحاولة الجريئة رأسه.

---

[1] ابن سعد: الطبقات الكبير، مجلد 3، ص45.

[2] المرجع السابق، ص46، الطبري، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2994، 2990، 3016.

توجد في المصادر أيضاً مادة غنية من الروايات التي تصف لنا تفاصيل الثورة والأحداث التي انتهت بمحاصرة الخليفة في داره وقتله.

صحيح أن لغة الوصف في الكثير من هذه الروايات يمكن له أن يقدم هنا وهناك صورة عاطفية، متضامنة مع الثوار أو مع عثمان، لكن النظر في جملة هذه الروايات تسمح للباحث بتشكيل صورة تقارب إلى حد بعيد الحقيقة التاريخية، على أرضية المقارنة بين مختلف الروايات المتضاربة، في أهوائها واكتشاف القواسم المشتركة فيما بينها[1].

تصرح المصادر أن ثلاث فرق تآمرت وخططت بصورة مشتركة منسقة، وسارت نحو المدينة في السنة الخامسة والثلاثين للهجرة/656م/: فرقة من مصر تراوح عددها ما بين الأربعمائة إلى ألف رجل[2]، فرقة من الكوفة بلغ عددها حوالي مائتي رجل[3]، وفرقة البصرة تراوح عددها بين المائة إلى المائتين من الرجال[4]، وابن قتيبة الوحيد الذي يقدر في رواياته عدد فرقة أهل الكوفة بألف رجل[5].

انتسبت الأكثرية المطلقة لزعماء الثوار إلى فئة الزعامات القبلية التقليدية التي لم يكن لها حتى حينه دوراً مبرزاً في الإسلام، لكنها كانت جميعاً من أهل الأيام أو أهل القادسية، أي أن دورها فبالفتوحات كان كبيراً ومنزلتها فيها عالية، وغالباً ما تذكر

---

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص37، وما يليها، الطبري: السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2954 وما يليها، البلاذري: أنساب الأشراف، الجزء السادس، ص59 وما يليها.

[2] قارن المسعودي: مروج الذهب، الجزء الرابع، ص277، ابن سعد: المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص49، ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص40، البلاذري: أنساب الأشراف، الجزء الخامس، ص59، الطبري: السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2954.

[3] ابن سعد: المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص49، البلاذري: أنساب الأشراف، الجزء الخامس ص44، الطبري: السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2954، المسعودي: مروج الذهب، الجزء الرابع، ص276.

[4] المسعودي: مروج الذهب، الجزء الرابع، ص277، ابن سعد: المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص50، البلاذري: أنساب الأشراف، الجزء الخامس، ص59، الطبري: السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2955.

[5] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص40.

المصادر الأسماء التالية من رؤساء فرق الثوار: عبد الرحمن بن عديس البلوي من مصر[1]، ومالك بن الأشتر النخعي من الكوفة[2]، وحُكيم بن جبلة العبدي من البصرة[3].

حين وصلت فرق الثوار إلى المدينة واستولت عليّها وحاصرت دار الخليفة، سارع عثمان إلى مكاتبة عماله ليرسلوا إليه النجدة لمواجهة محاصريه، لعله من المفيد الاطلاع على تشخيص عثمان لهوية الثوار ومحاصريه في كتب النجدة التي أرسلها لعماله في الأمصار.

يذكر "الطبري" نص الكتاب التالي الذي أرسله عثمان إلى أهل الأمصار يستمدهم: ((بسم الله الرحمن الرحيم، أما بعد فإن الله عز وجل بعث محمداً بالحق بشيراً ونذيراً نبلغ عن الله ما أمر به ثم مضى وقد قضى الذي عليّه وخلف فينا كتابه فيه حلاله وحرامه وبيان الأمور التي قدر فأفضاها على ما أحب العباد وكرهوا، فكان الخليفة أبو بكر رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه، ثم أدخلت في الشورى عن غير علم ولا مسألة عن ملأ من الأمة تم جمع أهل الشورى عن ملأ منهم ومن الناس على غير طلب مني ولا محبة فعملت فيهم ما يعرفون ولا ينكرون تابعاً غير مستتبع، متبعاً غير مبتدع، مقتدياً غير متكلف، فلما انتهت الأمور وانتكث الشر بأهله بدت ضغائن وأهواء على غير إجرام ولا ترة فيما مضى إلا إمضاء الكتاب فطلبوا أمراً وأعلنوا غيره بغير حجة ولا عذر، فعابوا عليّ أشياء مما كانوا يرضون وأشياء عن ملأ من أهل المدينة لا يصلح غيرها، فصبرت لهم نفسي وكففتها عنهم منذ سنين، وأنا أرى وأسمع فازدادوا على الله عز وجل جرأة حتى أغاروا عليّنا في جوار رسول الله ﷺ وحرمه

---

[1] ابن سعد: المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص49، البلاذري: أنساب الأشراف، الجزء الخامس ص59، الطبري: السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2955.

[2] المسعودي: مروج الذهب، الجزء الرابع، ص276، الطبري: السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2954، البلاذري: أنساب الأشراف، الجزء الخامس، ص44، ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص40، ابن سعد: المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص49.

[3] ابن سعد: المجلد الثالث، الكتاب الأول، ص50، البلاذري: أنساب الأشراف 2، الجزء الخامس، ص59، الطبري: السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2955، المسعودي: مروج الذهب، الجزء الرابع ص277.

وأرض الهجرة وثابت إليهم الأعراب فهم كالأحزاب أيام الأحزاب، أو من غزانا بأحد إلا ما يظهرون فمن قدر على اللحاق بنا فليلحق))[1].

إن هذه المقارنة العثمانية لحصار فرق الثوار للخليفة في المدينة مع حصار الأعراب للمدينة في السنة الخامسة للهجرة، لذو دلالة كبرى على طريقة فهم ورؤية عثمان لهذه الحركة التي كانت تمثل بتقديره تمرد الأعراب والقبائل عليّه.

لم يكن هذا التشخيص جديداً عند عثمان، بل قديماً قدم موجة الاستياء ضده في الأمصار.

مثلاً كان "عمرو بن زرارة بن قيس بن الحارث النخعي" أو من قام في الكوفة بالدعاية علناً ضد عثمان واجتمع الكوفيون عليّه، وكثر أنصاره فركب الوليد نحوهم فقيل له الأمر أشد من ذلك والقوم مجتمعون فاتق الله ولا تسعر الفتنة، وقال له مالك بن الحارث الأشتر النخعي أنا أكفيك أمرهم، فأتاهم فكفهم وسكّنهم وحذرهم الفتنة والفرقة، فانصرفوا، وكتب الوليد إلى عثمان بما كان من ابن زرارة فكتب إليه عثمان إن ابن زرارة أعرابي جلف فسيره إلى الشام، فسيّر، وشيعه الأشتر والأسود بن يزيد بن قيس وعلقمة بن قيس بن يزيد[2].

لقد كان عثمان يرى إذاً أن حركة المعارضة في الأمصار ضده هي حركة الأعراب، أي حركة القبائل ويفهم من مختلف الروايات أن أهل المدينة عموماً كانوا يرون ذات رؤية عثمان، وكانوا يطابقون بين الفتن وبين تحركات القبائل في الأمصار ومصالحها.

لا بد في هذا السياق من التلميح إلى تبادل الآراء الذي كان يحدث بين عثمان وعماله بصدد الأحداث وتطوراتها في الأمصار، فحين تسلم "سعيد بن العاص" ولاية الكوفة في السنة الثلاثين للهجرة، وجمع خبراته الأولى مع أهلها وأوضاعها، كتب إلى عثمان كتاباً يوضح فيه تقديره للأحوال في هذه المدينة قائلاً: ((إن أهل الكوفة قد اضطرب أمرهم وغلب أهل الشرف منهم والبيوتات والسابقة والقدمّة والغالب على البلاد روادف ردفت وأعراب لحقت حتى ما ينظر إلى ذي شرف وبلاء من نازلتها ولا نابتتها، فكتب إليه عثمان: أما بعد ففضل أهل السابقة والقدمة، ممن فتح الله عليّه

---

1 الطبري: السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص2958.

2 البلاذري: أنساب الأشراف، الجزء الخامس، ص30.

تلك البلاد وليكن من نزلها لسببهم تبعاً لهم، إلا أن يكونوا تثاقلوا عن الحق وتركوا القيام به وقام به هؤلاء، واحفظ لكل منزلته وأعطهم جميعاً بقسطهم من الحق، فإن المعرفة بالناس بها يُصاب العدل))[1].

استطاع الثوار على الرغم من قلة عددهم أن يسيطروا سيطرة كاملة على المدينة وعلى الأوضاع بصورة كاملة، يعود السبب في ذلك إلى أنهم كانوا يمثلون الأغلبية الساحقة لأهل أمصارهم، فهؤلاء لم يكونوا مجموعة صغيرة معزولة، بل كانوا ممثلين لقضية واحدة مشتركة هي قضية أغلبية القبائل في الكوفة والبصرة ومصر.
هذا كان مصدر قوتهم المادية والمعنوية، وهذا هو العامل الذي يفسر سيطرتهم على الأوضاع على الرغم من ضآلة حجمهم وقواهم كفرق ثائرة.
ولا تدع المصادر مجالاً للشك في تعاطف أكثرية القبائل مع الثائرين وتأييدهم المعنوي الكامل لحركتهم، من هنا يتضح الطابع الهجومي لسلوك الثوار وجرأتهم على مهاجمة مدينة الرسول ﷺ وحصار خليفته والتحكم المباشر على الصحابة المتواجدين في المدينة. ومما عزز موقف الثوار كان الموقف المتردد والحذر والتربص لأكثرية كبار الصحابة في المدينة اكتفوا بدور المراقب السلبي للأحداث.
جاءت فرق الثوار إلى المدينة لتدافع عن مصالحها المتمثلة بسيادة أعرافها وقيمها في إدارة الشؤون العامة للأمة كما نظمها ورتبها الخليفة الراشدي الثاني في ديوانه، وكما جسدها في سلوكه الشخصي وسمته الذاتية وتعامله مع عماله في الأمصار.
وحاصرت فرق الثوار عثمان لأنه كان يمثل بنظرهم منهجاً جديداً يسعى للتقييد من ملكيتهم لفيء الفتوحات، ولإخضاعهم لإدارة سياسية مركزية تتصرف في بيت المال وفي الأمور العامة بصورة مستقلة عنهم وعن ممثليهم وأعرافهم.
وثارت القبائل في الأمصار على سياسة عثمان لمواجهة ما احتوته من اتجاهات تحويل العمال إلى أصحاب الأمر والقرار في الأمصار بما فيه التقييد من حقوق الملكية للفيء على حساب الملكية القبلية لصالح الإدارة السياسية المركزية.
وكما توضح لنا العديد من الروايات، فقد كانت هذه الحلقة الأساسية لجملة التطورات والنزاعات في الأمصار في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان.

---

[1] الطبري: السلسلة الأولى، الجزء الخامس، ص2852.

من هذه الروايات ما يذكره البلاذري من "أمر سعيد بن العاص وولايته الكوفة بعد الوليد"، حين ولى عثمان سعيد الكوفة أمره بمداراة أهلها، فكان يجالس قراءها ووجوه أهلها الذين كانوا يجتمعون عنده للمسامرة والحديث، ومثال على هذه الإشكالية الجديدة (عقل الدولة وقيام بناء فوقي مستقل له سلطة التصرف) نجده في شأن الأموال وحق الخليفة في التصرف بها وبين قائل "أبو ذر وغيره" أن الخليفة أمين على هذه الأموال.

ولعل هذه النقطة بالذات لم نجد حلها النهائي إلا في أيامنا الأخيرة، ونحن نسمع أنه صدر عام 1852 قانون في الولايات المتحدة يتضمن: أن القيمة للحزب المنتصر to the victor is the superiority.

ونحن نرى أيضاً في أعرق الديمقراطيات سلطات تقديرية حتى أنه قيل: ((إن اختصاصات رئيس الدولة في الولايات المتحدة تفوق صلاحيات الإمبراطور يوليوس قيصر)).

إذاً، هنالك سلطة تقديرية واسعة (من ذلك أيضاً أعمال السيادة المتحللة من كل رقابة قضائية)، لكن هذا التقدير المعطى ليس اعتباطياً وجزافياً أو مطلقاً، وإنما مقيد بالصالح العام. فهل كان المفروض بسيدنا عثمان أم بالصحابي الجليل أبي ذر أو العقل القبلي أن يفهم ويضع الضوابط للسلطة التقديرية ضوابط توفق بين السلطة والحرية والصالح العام؟.

لقد وضع حديثاً "الفقيه هوريو" الضابط لهذا العمل التاريخي في لعبة الشطرنج بين السلطة والحرية تحت رقابة الأمة.

ونعتقد أن الأمة على عهد سيدنا عثمان عجزت عن فهم تلك المعادلة وقيمها فما كان لها إلا أن تقلب الطاولة على لعبة الشطرنج، وتلجأ إلى سفك الدماء بما في ذلك من ركوب متن الهاوية.

هكذا عكسنا روح هذه المرحلة التاريخية بحيث كانت قريبة منها لأننا استمعنا إلى دقات قلبها ونبضها، وقريبة منا بحيث أن أية انطلاقة للأمة لا يمكن أن تكون تؤذن بتمزقها ومحاولة كل طرف أن يعمل بعقله دون تعاون الجميع بالديمقراطية والحرية.

الصراع على السلطة على عهد سيدنا عليّ

يتضح مما سبق أن الخلافة الراشدة شهدت صراعاً على السلطة في عهد أبي بكر حيث اتجه هذا الصراع إلى الوفاق والمصالحة في جزئه الهام.

كما شهدت جدلاً على السلطة وطموحاً عليّها على عهد عمر بن الخطاب تحول إلى صراع حاد ودموي في نهاية حكم عثمان، أما الأمر على عهد عليّ فقد استغرق الصراع منه طيلة سنوات حكمه، ولقد ابتدأ هذا الصراع مع شركائه في الشورى من هيئة المهاجرين الأولين طلحة والزبير.

فلما انتهى من موقعة الجمل استأثر هذا الصراع ضد معاوية.

أعلن عليّ في بداية حكمه منهجه في الحكم القائم على ما يلي:

1-عزل ولاة عثمان.

2-العودة إلى نظام التسوية الذي كان مطبقاً على عهد الرسول ﷺ وأبي بكر، ولما احتج زعماء قريش رد عليّهم بقوله: ((أنتم عباد الله والمال مال الله يقسم بينكم بالتسوية لا فضل فيه لأحد على أحد))[1].

3-أعلن عزمه على انتزاع المال الذي حصل عليّه أشراف قريش دون حق، فقال: ((والله لو وجدته قد تزوج به النساء، وملك به الإماء لرددته، فإن من العدل سعة، ومن ضاق عليّه العدل فالجور عليّه أضيق))[2].

كان الصراع مع طلحة والزبير صراع مع أهل الشورى، ولذلك كان قاسياً وقد اعتزل أكثر الناس هذا الصراع، وقد ولد هذا الصراع حركة واسعة من الاعتزال السياسي والبعد عن المشاركة[3].

---

[1] الشريف الرضي: نهج البلاغة -المختار من كلام الإمام علي بن أبي طالب في الخطب والمواعظ والحِكَم، ص48، د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص99.

[2] د. محمد عمارة: علي بن أبي طالب، نظرة عصرية جديدة، طبعة بيروت، 1974.

[3] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص100.

وكان من هؤلاء الذين اعتزلوه عضوان من هيئة المهاجرين الأولين هما سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد بن نفيل[1].

أما الصراع مع معاوية فله مغزى آخر، فمعاوية من الطلقاء.

وكانت صفين وكان التحكيم الذي يقال إنه مؤامرة من قبل معاوية وعمرو بن العاص، اشترك فيها أحد قادة سيدنا عليّ وهو "الأشعث بن قيس"، ورفض سيدنا عليّ القبول بالتحكيم، ولكن الأشعث هذا جاء عليّ في جماعة من اليمن، قالوا لا ترد ما دعاك القوم إليه والله إن لم نقبل هذا لا وفاء معك[2].

اضطرب معسكر عليّ، وانقسم بين قابل للتحكيم وبين رافض، وكان لعليّ مصلحة في استئناف القتال، ولكن أنصار استئناف القتال كانوا يطلبون منه الاعتراف بخطئه، ولكنه رفض.

هذا الموقف من عليّ كان غريباً، فهو يريد القتال لكنه رفض على نفسه الاعتراف بالذنب، فالذين يوافقونه على أنه غير مذنب يخالفون في قتال معاوية، والذين يطلبون منه الاعتراف بذنبه يتوقون مثله لقتال أهل الشام[3]، وهكذا قال له "ابن راشد الناجي" بلسان هؤلاء: ((والله لا أطيع أمرك ولا أصلي خلفك، ولما استوضحه سيدنا عليّ عن أسباب الخروج قال: لأنك ضعفت عن الحق إذ جد الجد وركنت إلى القوم الذين ظلموا أنفسهم، فأنا عليّك راد وعليّهم قائم ولكم جميعاً مباين))[4].

انتصر سيدنا عليّ على الخوارج في موقعة النهروان، وقد وجد أصحابه يبكون عليّهم، فقال لهم: ((أتأسون عليّهم، قالوا: لا إنا ذكرنا الألفة التي كنا عليّها والبلية التي أوقعتهم وكذلك رفقنا عليّهم))[5].

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص21.

[2] ابن قتيبة: الإمامة والسياسية، ج1، ص108.

[3] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص104.

[4] أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج2، ص128.

[5] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص106.

تكييف العقل السياسي على عهد سيدنا عليّ

عرضنا سابقاً لهذا الاصطدام التناحري بين محاولات عثمان بلورة حكم النخبة المدنية القرشية والنظر إلى الخلافة على أنها الأداة المركزية المتسعة والمنظمة لمنظومة القيم والأعراف القبلية ونقلها إلى مؤسسة مستقلة بذاتها من جانب، وبين نزوع القبائل للدفاع عن قيمها واستقلالها ومصالحها وفقاً للنموذج الإداري المركزي الذي صاغه الخليفة عمر.

وقد توزعت جملة المواقف الدينية والمسلمين هذه الازدواجية التناحرية التناقضية، وانعكس الصراع بين الاتجاهين الأساسيين للصراع التاريخي المطروح أمام الأمة في الصراع بين عليّ ومعاوية، إذ بني على قضية الثوار ومطالبهم، بينما جسد معاوية الاستمرارية الحية المباشرة لنهج عثمان بين الاتجاه الذي كان يشعر بأنه متبع للأجواء الإسلامية الأولى و سعى للحفاظ على الخلافة كمشيخة وإمارة تشريفية شرفية، وبين الخط الثاني الذي كان يناضل لتحويل الخلافة إلى مؤسسة حكم قومية مستقلة بذاتها.

وفي نظرنا إن الدولة ليست هكذا أو كذلك، فهي ليست مركز شرفي تشريفي معنوي، بل تتدخل بالقدر اللازم المتيقن لتحقيق القيم الدينية والاجتماعية القوامة عليّها والتي تمثل لب النظام العام الإسلامي، وفي الوقت نفسه فهي ليست مؤسسة فوقية نابعة من ذاتها، وإنما تجد مبررها ومبتغاها ومرتجاها في الصالح العام الإسلامي.

يفهم من استعراض مجمل الموارد التاريخية أن مبايعة عليّ كانت وليدة الظرف الذي أعقب مقتل عثمان مباشرة، إذ أن القتلة كانوا ما يزالون مسيطرين على المدينة، وكان القرار ما زال إلى حد كبير بين أيديهم، وقد ضمت أجواء الذهول والصدمة على النفوس وعم الحذر والتريث على مواقف جميع كبار الصحابة. وقد قلنا إن هناك محاولات من القرشيين لمغادرة المدينة خشية تصدع الأمن، أضف إلى ذلك ففرق الثوار الثلاث لم تكن متفقة على مرشح واحد، فبينما كان المصريون يريدون علياً كان الكوفيون يريدون الزبير، بينما البصريون يرشحون طلحة[1].

[1] الطبري: السلسلة الأولى، ج6، ص3073.

ويبدو أن الرأي العام السائد في الأمصار كان لصالح عليّ، وجاءت مبايعة المدينة له منسجمة مع هذا الجو العام الذي كان مسؤولاً عملياً عن تصعيد الأحداث على عثمان.

ونشير استطراداً أن سيدتنا عائشة لما سمعت بنبأ مقتل عثمان، وهي في مكة خطبت في الناس لتحمل الغوغاء من أهل الأمصار وأهل المياه وعبيد أهل المدينة مسؤولية كل ما جرى[1].

حاول الخليفة الجديد إحياء أسس وأركان النظام الذي وضعه عمر، وكان عليّ يرى في هذا الوجه التنظيمي لأمور الأمة التطبيق السليم للقيم والمبادئ الأساسية الدينية[2].

ومن هذا المنظور يكثر الطبري التوحد بين عمر وعليّ في الطباع والرؤية[3]، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر توزيع ما يصل إلى بيت المال وعدم الاحتفاظ بأي شيء منه، والأمر نفسه بالنسبة إلى عماله حيث جمع اليعقوبي ستة عشر نصاً كان قد وجهها لهم ممتلئة بالتضييق والتهديد والوعيد والوعظ والتهذيب[4].

ويبدو أن عليّاً كان يحاول أن يسبح ضد تيار عارم جارف، وإذ كان لا يكفي معالجة الأمر برقابة الخليفة، فهل كان من الأجدى التفكير بتنظيم رقابة شعبية من أهل مصر؟

أجل كان عليّ يكيف الوظيفة العامة على أنها أمانة وتكليف من الشعب، وهذا ما يتضح من كتابه إلى الأشعث بن قيس وإلى أذربيجان والذي جاء فيه: ((وإن عملك ليس لك، ولكنه في عنقك أمانة))[5].

أو ما جاء في كتابه إلى "زياد بن أبيه" عامله في البصرة: ((لئن بلغني أنك خنت من في ء المسلمين لأشدن عليّك شدة تدعك قليل الوفر))[1].

---

[1] الطبري: المرجع السابق، ص3097.

[2] جلال الدين **السيوطي**: تاريخ الخلفاء، ص66.

[3] أحمد بن يحيى بن جابر بن داود **البَلَاذُري**: فتوح البلدان، ص449.

[4] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص242.

[5] نهج البلاغة، ج3، ص6.

وقصته مع أخيه عقيل يرويها الركبان وتتناقلها ألسن الأدب الشعبي، ونبل عليّ وحكمته ومعاملته للخصم على ضوء أحكام الدين، هذه الأمور لا تخفى منها خافية.

يورد الطبري ما يلي: قام عليّ في الناس يخطبهم فقال رجل: ((لا حكم إلا لله، ثم توالى عدة رجال يحكمون، فقال عليّ: حكمة حق يلتمس بها باطل، أما إن لكم عندنا ثلاثاً لا نحتكم مساجد الله ولا نحتكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا ولا نقاتلكم حتى تبدؤونا))[2].

حين أراد عليّ السير إلى صفين طلب من أهل الكوفة والبصرة أن يسيروا معه، فلم يجتمع من أهل البصرة إلا القليل، فجمع على رؤوس أهل الكوفة، وقال: ((أنتم إخواني وأعواني وصحابتي على جهاد عدوي فأعينوني بمناصحة جلية خالية من الغش))[3].

فالعلاقة مع المواطنين كانت علاقة أخوة ونصرة وعون وصحابة ونصح، وليست علاقة سائد ومسود، وهذه هي العلاقة السياسية الأساسية التي تعيها العلاقة الاجتماعية القبلية والتي ذكرنا مثلاً في تقاعس بعض القبائل في تبوك، هذه العلاقة التي تختلف عن مركز معاوية في جنده وعماله ومرؤوسيه.

صحيح أن القبائل خاضت مع عليّ ثلاث معارك: الجمل، صفين، النهروان، وقد كلفتها هذه المعارك الكثير من الجهد والضحايا، لكن هذه القبائل افتقدت أي حماس أو مصلحة في متابعة القتال، الأمر الذي شل عليّ تماماً وجعله غير قادر على اتخاذ أي تدبير جديد ضد معاوية[4].

فبعد معركة النهروان أراد عليّ أن يستعد الناس للسير إلى أهل الشام، ولما لم يأت منهم جواب، دعا رؤساءهم فأكثروا عليّه العذر والأعاليل، فقال لهم عليّ: ((عباد الله ما لكم إذا أمرتكم أن تنفروا إثاقلتم إلى الأرض))[5].

---

[1] نهج البلاغة، ج3، ص196.

[2] الطبري: السلسلة الأولى، ج6، ص3362.

[3] المرجع السابق، ص337.

[4] د. أيمن إبراهيم: الاسلام والسلطان والملك، ص271.

[5] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص273.

ومن جهة أخرى، فقد كان معاوية يدرك هذا التعاقد الاجتماعي الطوعي بين عليّ وشيعته، لهذا كان يستغل الفرص للإغارة على مكان سيادة عليّ لإظهاره في موقع الضعف[1].

وهكذا استطاع جند معاوية أن يقتلوا "محمد بن أبي بكر" والي عليّ وأن يستردوا كامل مصر، مع العلم أن محمد بن أبي بكر طلب النجدة من عليّ، فحاول عليّ أن يستفز الناس لذلك ولكن عبثاً[2].

وأبعد من ذلك فقد تجرأ معاوية على إرسال "عبد الله بن عمرو بن الحضرمي" إلى البصرة للدعاء إلى حكمه، فنزل عبد الله في بني تميم في البصرة، ودعا إلى حرب عليّ، فبايعته أهل البصرة، ولم يتمكن عليّ من تعبئة جيش لطرد "ابن الحضرمي" إلا بعد أن استعان بتميميين على رأسهم "جارية بن قدامة السعدي"، حيث تمكن جارية من طرد الحضرمي[3].

ويذكر "اليعقوبي" خمس غارات شديدة نظمها معاوية ضد عمال عليّ لم تلاق أي مواجهة تذكر من أنصار الخليفة[4].

ولعل من أكثر هذه الغارات إيلاماً هي غارة "يسر بن أرطأة" على المدينة، فقد دخل المدينة حيث تنحى له عامل عليّ "أبو أيوب الأنصاري" وجمع ابن أرطأة الناس في المسجد وأخذ يشتمهم ثم أرغمهم على مبايعة معاوية، وهدم بعضاً من دورهم وسار إلى مكة، ففعل مثل ذلك، ثم سار إلى اليمن، وقتل عاملها وابنه، ثم سار نحو حيشان – وهم من شيعة عليّ – فقتل فيهم قتلاً ذريعاً[5].

---

[1] د. أيمن إبراهيم: الاسلام والسلطان والملك، ص273.

[2] الطبري: السلسلة الأولى، ج6، ص3491.

[3] المرجع السابق، ص3414.

[4] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص228.

[5] الطبري: السلسلة الأولى، ج6، ص3446.

لم تكن نجاحات معاوية في نظر عليّ إلا تدعيماً لنموذجه وتصوراته وعقيدته، فقد أثر عن سيدنا عليّ قوله: والله ما معاوية بأدهى مني، ولكنه يغدر ويفجر، ولولا كراهية الغدر، لكنت من أدهى الناس[1].

كان عليّ يرى أن الاتفاق هو الشكل الديني الحق لسياسة الناس، لكن بما أن الجماعة كانت جمهور القبائل فقد بقي الخليفة حتى النهاية أميناً لمبادئه باحترام إرادة الجمهور. وهذه كانت نقطة تفوقه الأخلاقي التاريخي التي كانت في الوقت نفسه – وعلى صعيد العقل السياسي – نقطة الضعف الكبرى أمام خصمه.

لهذا كان عليّ يردد في أيامه الأخيرة: ((اللهم إنني شتمتهم وشتموني فأرضهم مني وأرضني منهم))[2].

وأسدل الستار وانحصر الأمر لصالح مرحلة جديدة في حياة الأمة، هي مرحلة الملكية العضوض، يقسم "ريمون بولان" المجتمعات من زاوية العلاقة بين الأخلاق والسياسة إلى ما يلي:

أخلاق بدون سياسة – السياسة بدون أخلاق – السياسة الشاملة للأخلاق – الأخلاق الشاملة للسياسة[3].

هذه النماذج تمثل النسيج التاريخي البشري، وقد دارت رحى المواجهة من تاريخنا بين عليّ ومعاوية، بين أنموذجين وكان لنموذج السياسة الشاملة للأخلاق أن تدخل الصراع مع السياسة بدون أخلاق، من موقع العصبية (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة: loto- sensie لا بالمعنى الضيق stricto sensie)، أي من موقع جماعة متلاحمة متساندة متفاعلة مصممة على أمر، لكن هذا الشرط لم يتوفر لعليّ فقد كانت جهينة فاقدة لهذا الشرط الضروري لقيام الدولة لا الجماعة. وهكذا تثبت تجربتنا مع سيدنا عليّ أننا بحاجة إلى الدولة القائمة على الأمر: imperium والقائمة أيضاً على الأخلاق، فتكفل بهذين الشرطين قوة الدولة وإرادتها وعنصر الأمر فيها إلى

---

[1] نهج البلاغة، ج2، ص180.

[2] ابن سعد: الطبقات الكبير، المجلد 3، الكتاب الأول، ص22.

[3] كتابه الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دار طلاس، دمشق، ط1، 1988، ص210، وما بعدها.

جانب عنصر الأخلاق كتجلٍ لضمير الأمة ومبتغاها ومرتجاها، وهذا ما وجدناه في تجربة دولة المدينة المنورة التي استطاعت أن تهزم وتنتصر على كل عدو.

تقييم وتقدير

إذا كان عصر الخلفاء الراشدين هو عقل انتقال من الوثنية إلى التوحيد من التنزيل إلى التأويل، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح[1]، إذا كان الأمر كذلك، فهل نحن إزاء عقدة انتقال صارمة من القنطرة الراشدة إلى رحابة دولة الملكية العضوض؟؟.

طبعاً فهذا الانتقال ليس آلياً محكوماً بالحتمية، وإنما هو أثر ونتاج الإدارة الإنسانية، وبذلك نفهم الانتقال إلى الملكية العضوض على أنه الافتقار إلى إرادة العقيدة التي تحمي الدين وتنشره، فالعبرة في النهاية هو تحرك القيم والمبادئ وتحركها والإرادة، إن كانت القيم دينية أو إنسانية، هي التي تفرض الإلزام وتؤسسه القانوني والسياسي والتحام الإرادات هو الأصل المنشئ للدولة.

يقول "ابن خلدون": ((وهكذا كان حال الأنبياء عليّهم الصلاة والسلام، في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله في الكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب وكان فيه محقاً قصر فيه الانفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك))[2].

هكذا نفهم من لسان "ابن خلدون" أن هذا الانتقال إلى الملكية العضوض إنما يتم عند فقدان العصبية[3] والالتحام الديني، يقول "ابن خلدون": ((وإن الشرائع والديانات وكل أمر عليّه الجمهور فلا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها وفي الحديث ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه))[4].

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص228.

[2] ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، 1986، ص159، فصل في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.

[3] العصبية عند ابن خلدون تعني اللحمة والرابطة والتفاف مجموعة من الناس حول فكر.

[4] ابن خلدون: المقدمة، ص202.

وفي فصل جديد موسوم بعنوان **انقلاب الخلافة إلى الملك**، يقول "ابن خلدون": ((اجتمعت عصبية العرب على الدين فيما أكرمهم الله من نبوة محمد، فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد، وكان عليّ يقول: يا صفراء ويا بيضاء غري غيري)).

ويعلق "ابن خلدون" على الأموال الكثيرة التي كانت عند عثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف فيقول: ((إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وفيوء ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف، ولما وقعت الفتنة بين عليّ ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل..)).

ولما اختلف اجتهادهم وسنة كل واحد نظر صاحبه من اجتهاده في الحق فاقتتلوا عليّه، وإن كان المصيب عليّاً فلم يكن معاوية قائماً به بقصد الباطل، وإنما قصد الحق وأخطأ وإن كان الأمر في أوله خلافة ووازع كل واحد من نفسه وهو الدين وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم دون الكافة، فهذا عثمان لما حصر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة عنه، فأبى ومنع عثمان سل السيوف بين المسلمين، وهذا عليّ أشار عليّه المغيرة باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على بيعته وتتفق الكلمة له بعد ذلك، وكان هذا الأمر من سياسة الملك، فأبى ذلك فراراً من الغش.

ومع تقديرنا الزائد لتفسير "ابن خلدون" سبب نشوء الدولة وقيامها، فإننا نخالفه في مسألة شرعية النزاع بين سيدنا عليّ ومعاوية، فقد رد هذا الأمر إلى محض السلطة التقديرية الاجتهادية.

صحيح أن تفسير السلطة التقديرية بأنها افتراض عدة حلول جميعها صحيحة، هذا الفهم صحيح جداً في حدود الاجتهاد بالرأي، ولكنه تفسير يمثل الجانب الظاهري الشكلي في الموضوع لا بنيته الداخلية.

والسؤال المطروح هو: ماذا لو قام الاجتهاد على نية سيئة؟

هنا قامت نظرية الانحراف في ممارسة السلطة détournement de pouvoir في أحضان السلطة التقديرية، وبالتالي فالانحراف لا يمكن أن يكون في السلطة المقيدة liée، بل إن مخالفة هذه السلطة يكمن في عيب مخالفة الشرعية وسؤالنا هو: لماذا لم يعتبر القرآن الكريم الاقتتال بين فئتين من المؤمنين محض تقدير واجتهاد؟.

قال تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ الحجرات/9

وتبسيط شديد للأمور لا نستطيع أن نبرر الخروج على شرعية منتخبة مهما كان أمر التذرع بالحجج إلا في إطار نظرية الخروج التي شرحناها في مقدمة هذا الكتاب.

قد يكون سيدنا عليّ استعجل الأمر في تصرفاته (عزل الولاة، تطبيق نظام التسوية، إعلانه عن التمسك بشدة عمر) وقوله: ((والله لو وجدناه قد تزوج به النساء وملك به الإماء لرددته فإن في العدل سعة ومن ضاق عليّه العدل فالجور عليّه أضيق))[1].

وقوله: ((إنكم عباد الله والمال مال الله يقسم بينكم بالتسوية، لا فضل فيه لأحد)).

نعم استعجل الأمر كما يتضح من نصيحة المغيرة وقول عمرو بن العاص لمعاوية فور سماعه أمر تطبيق على خطته: ما كنت صانعاً فاصنع إذ قشرك ابن أبي طالب من كل مال كما تقشر عن العصا لحاها، فتحركت المعارضة وكان المال في مقدمة العوامل. ومما حرك حزب المعارضة أصحاب المصالح «حزب قريش»، فأخذوا يفجرون، أما سيدنا عليّ فلم يبق بصفه إلا النزر اليسير من الصحابة مع جمهور المساكين.

هذا ونشير إلى أن هذا الصراع السياسي بين عليّ ومعاوية ولد حركة واسعة في الاعتزال انتشرت في صفوف أصحابه، وكان من هؤلاء سعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد بن نفيل، وهكذا فمن هذه الجولة الطويلة أصبح باستطاعتنا وضع اليد على جراح هذه الأمة، وتكييف سقوط تجربة الراشدين خلال فترة قصيرة.

ونعتقد أن هذا السبب لا يكمن في نظام القبيلة وإنما الذي قاد هذا السقوط هو نظرية الحزب الواحد التي تخلقت في السقيفة، ثم وجدت هذه النظرية نفسها عاجزة – على عهد سيدنا عثمان – عن الإطاحة بالأحداث بما في ذلك انقسام قريش.

وبيان ذلك أنه إذا كان عدل سيدنا عمر وصرامته قد أمسك بالقبيلة على نفسها مما أفسح المجال بدفة السفينة ومنعها من الغرق، فإن حزب قريش على عهد سيدنا

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص101.

عثمان كان عاجزاً عن الإطاحة بفعاليات المجتمع وظروفه «نقصد عصبية قريش التي قادت إلى خصوصية البيت الأموي».

ابتدأت نظرية الحزب الواحد برفض المشاركة في السلطة «اقتراح الوزارة من الأنصار» بما تفرع عن ذلك من نتائج خطيرة هو أن الأنصار أصبحوا ينظرون إلى مصالحهم الشخصية على اعتبار أن حقهم لم يقرر في قوام دستوري واضح جلي وثابت، وشتان بين مواقفهم ومساندتهم للرسول ﷺ وبين مواقفهم المتأرجحة مثلاً في مناصرة سيدنا عليّ[1]، والسبب واضح هو ارتباط الواجب بالحق.

اختيار سيدنا عمر باقتراح شخصي من الخليفة أبي بكر يعتبر انكماشاً وتضييقاً لرجال الشورى ومخالفة لمبادئ دولة المؤمنين كما جاء في المادة الأولى من الصحيفة: «هذا كتاب من النبي محمد بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب».

إن اختيار عثمان من مجلس الشورى الذي اقترحه الخليفة الأول المنيب عمر على اعتبار أن مجلس الشورى من المبشرين بالجنة، لكن أين نحن من فاعل ديني ((التبشير بالجنة» من نظام الحكم «أمر سياسي»[2]؟.

وفي نظرنا أن هذه المعايير الكثيرة التي عرض لها "الدكتور عمارة" لا تبرر حصر اختيار السلطة في مجلس الشورى، ونظرية الحزب الواحد هي التي لمعت تلك الأسباب، وبررتها، ثم لماذا عدل نظام التسوية على عهد سيدنا عمر وبني على أساس القرب من الرسول ﷺ بعد أن كان هذا النظام يقوم على المساواة التامة على عهد الرسول ﷺ وأبي بكر.

---

[1] د. أيمن إبراهيم: الاسلام والسلطان والملك، ص286.

[2] تعارض في ذلك د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص57، بتأسيسه مجلس الشورى على عرف دستوري وفي رأينا لا وجود لهذا العرف والرسول الكريم لم يتدخل في أمر من يكون خلفه وإن مارس المبشرون بعض التصرفات كالوقوف خلف الرسول في الصلاة أو أمامه في الحرب.

لقد سمعنا بالأموال الضخمة لدى سيدنا عثمان، ولدى طلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن عوف، وزيد بن ثابت، لدرجة أن أموال هذا الأخير كانت تكسر بالفؤوس، هذا ما عدا ملكه من القرى والضياع، فكيف تم هذا التراكم؟ وما هي آليته وشرعيته؟؟.

لقد وسع سيدنا عليّ قاعدة الشورى «البدريين» فهل كان عمله تصحيحاً لخطأ؟[1]، وأرادت مشيئة الله أن يقتل سيدنا عمر، وفتح الطريق أمام معاوية للاستيلاء على السلطة، لكن الدماء التي سالت في معركة صفين وغيرها زرعت عوامل الخلل والقلق والاضطراب في المجتمع الإسلامي.

وكان ذلك المشتل الطبيعي لولادة الملكية العضوض وبؤرة لولادة الأفكار والأحزاب المتسممة بالتطرف، وامتلأ تاريخنا بالعنف الذي ابتعد عن فلسفة الشورى.

لقد كان المال وسوء توزيعه هو البؤرة المركزية فلي الصراع، ولكن هل من اختصاص الخليفة أخذ مال الأغنياء وإعطاءه للفقراء؟ أم أن ذلك من اختصاص ممثلي الأمة يجتمعون ويقررون الأمر وحدوده ونطاقه وزمنه؟ وكان على سيدنا عليّ أن يأخذ بهذا الأمر لا أن يعطي المبرر لبني أمية ولطلحة والزبير وزيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الله بن عمر ومروان بن الحكم، وهؤلاء كانوا على قدر كبير من النفوذ والتأثير.

ولقد أدرك هذه الحقيقة عبد الله بن عباس، فكتب إلى الحسن بن عليّ بعد موت أبيه يقول: ((أعلم أن عليّاً أباك إنما رغب الناس عنه إلى معاوية أنه آسا -أي ساوى- بينهم في الفيء فثقل عليّهم))[2].

والمتعامل مع الموارد والمصادر التاريخية التي تناولت الكتابة عن الفتنة، يجد الاختلاف الشديد في وجهات النظر، حتى ليحار الكاتب في التوفيق بين وجهات النظر.

---

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص205.

[2] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص113.

ونعتقد أن مرد ذلك كون هذه الموارد كتبت بالروح الفئوية والأيديولوجية، كما أن مؤرخي الأمة عالجوا الأمر وشرحوه بالروح التبسيطية خشية بعثرة الأمة ورغبة في جمع شتاتها، ونزع المسؤولية عن تاريخنا وإرجاع الكثير من الأسباب إلى السبئية واليهود.

وهذا المنهج سياسي أكثر منه معرفي والواجب علينّا كشف الأسباب البعيدة والحقيقية ودراستها دراسة قريبة من عصرنا وفي الوقت نفسه قريبة من روحها ونبضها وعصرها.

تقويم ونقد وتكييف لمجمل التجربة السياسية في العصر الراشدي

ولعل بحثنا هذا هو المبتغى المنشود والمرتجى النهائي المقصود، وإلا هل الغاية من دراستنا السابقة كلام ممجوج وقول مكرور ناخ عليّه حدثان الزمن وصنوف الأيام والليالي، أم هل الغاية زيادة البضاعة الأيديولوجية صنفاً جديداً على مائدة الاستهلاك؟؟.

إننا نحاول أن نكسي هذه الدراسة وعياً جديداً لحالتنا المأزومة الراهنة منطلقين من نقطة أساسية هي أنه ليس كل فكر وعي، بل الوعي هو ذياك الفكر المرتبط بالأمة وهمومها ومصالحها وروحها وتقدمها ومبتغاها ومرتجاها، فكر يستشف واقع الأمة ليستشرف آمالها ومستقبلها وإن بتناول الوعي فكرة تتعلق بالماضي، فيجب أن تكون هذه الفكرة قريبة من الماضي، وفي الوقت نفسه قريبة منا، قريبة من الماضي نسمع دقات قلبها ونبضات جوارحه دون مسخ أو تشويه، وقريبة منا مسكونة بهمومنا وجراحنا عاملة على تطورنا ودفعنا إلى الأعالي.

ونعود لنؤكد مرة ثانية بأن قريشاً كانت هي الأنسب لقيادة تجربتنا الحضارية، ولكن كان من المفروض بقريش ألا تغلق السلطة لمصلحتها، ولكن لإغناء التجربة بمزيد من التعاون والتطابق مع قوى المجتمع على قاعدة دع الزهور تتفتح ولنتبار، على هدى القاعدة الإسلامية: فليتنافس المتنافسون.

فالتجربة التاريخية هي لعبة شطرنج عقلية بين المجتمع والسلطة تقرع فيها الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان، وليس صراعاً أداته السيف والسنان.

ولنا في المبادئ القرآنية وفي التجربة الرسولية التدشينية كنز لا ينضب في تعميق تجربة الشورى، كما يتجلى ذلك في مجتمع الصحيفة وفي الألوان المتعددة من المبادئ التي قررها ومارسها الرسول ﷺ في هذا المجال، من ذلك القاعدة الشورية المتضمنة أن القرار يجب أن يصدر عن الذين يتحملون آثاره وتبعاته استناداً إلى قاعدة، حيثما تكمن المسؤولية تكمن السلطة، هنا يتساءل "الأستاذ عليّ محمد الآغا": ((هل تتجزأ السيادة))؟.

وهل يجوز لأهل مدينة أن يتخذوا قراراً سياسياً يخص الدولة كلها بمعزل عن الشعب؟

نجيب على ذلك بالإيجاب، وفيما قرره الرسول ﷺ في المعاهدة غطفان ((هنا يتحمل أهل يثرب وحدهم المسؤولية بإعطاء مكث ثمار المدينة)) ثم معاهدة صلح الحديبية التي تنعكس آثارها وتبعتها على أهل قريش من المسلمين[1].

وتؤكد الموارد التاريخية أن مجلساً للشورى قوامه سبعون عضواً من الأنصار والمهاجرين كانوا يجتمعون في بيت أنس بن مالك لمناقشة بنود الصحيفة وإقرارها[2].

وهكذا يتضح أن انحرافاً بسيطاً في بوصلة الشورى حدث في اجتماع السقيفة، ولكن هذا الانحراف سيقود إلى نتائج وخيمة، إذا ما تساءلنا عن سبب عدم تقرير الوزارة للأنصار وعدم اشتراكهم[3] في مجلس الشورى المقرر لاختيار الخليفة، بعد عمر، ولنا أن نقارن اقتصار هذا المجلس على القرشيين خلافاً لمفهوم البدريين المؤسس على عهد سيدنا عليّ.

ثم كيف إذاً وعلى ضوء مفهوم البدريين نقبل الحديث المروي من البخاري بأن هذا الأمر لا يزال في قريش ما بقي منهم اثنان؟[4].

ثم كيف نفهم رفض القرشيين في السقيفة "أبي بكر وعمر وأبي عبيدة" فكرة الوزارة في الأنصار، وسيدنا عليّ يرفض اختياره إلا من البدريين «قريش والأنصار»[1].

---

[1] علي محمد الآغا: الشورى والديمقراطية، ص21.

[2] كتابنا الصحيفة – ميثاق الرسول، أول دستور لحقوق الإنسان.

[3] هذه مهمة المؤرخين المحدثين ليجلوا لنا حقيقة تجربة السقيفة وما حدث بها لمبايعة أبي بكر.

[4] صحيح البخاري، ص1202.

وإذا انتقلنا إلى موضوع جديد هو نظام العطاء المقرر من سيدنا عمر خلافاً لما جاء به سيدنا أبي بكر والرسول ﷺ نفسه، وتؤكد الموارد التاريخية أنه جاء على لسان سيدنا عمر قوله: ((لو استقبلت من عمري ما استدبرت، لأخذت من فضول مال الأغنياء وأعطيتها للفقراء)).

وهذا يعني أن مفهوماً جديداً أخذ يلوح في الآفاق، وهو إقامة الدولة على المواطن العادي لا على المواطن الصالح، وفضلاً عن ذلك نسمع من الموارد التاريخية النعي من معاوية على مفهوم «البدريين» وقوله لمن جاءوه لمحاورته: ((إن عليّاً ابتز الأمر دوننا على غير مشورة منا))[2].

أجل لقد أجهضت مبكراً تجربة الشورى في الدولة العربية الإسلامية وبدلاً من أن تعيش وتتطور الهيئة التي تكونت ونهضت بمهام ترشيح الخليفة وتنظيم الشورى لاختياره وتقرير الاختيار وعقد البيعة له، بدلاً من أن تعيش وتتطور بتوسيع قاعدة الشورى ذهبت بذهاب دولة الخلافة ونظامها وفلسفتها في الشورى[3].

ولكن إذا كانت تجربة الشورى لم تتطور باتساع قاعدتها الاجتماعية فكيف نفسر ضيق هذه القاعدة على زمن سيدنا أبي بكر وعمر واتساعها على عهد سيدنا عليّ «البدريين»؟ كيف نفسر أن عمر بن عبد العزيز – عندما كان والياً – عين عشرة أشخاص من أهل المدينة ليقول لهم: ((ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم أو يرى من حضر منكم، فإن رأيتم أحداً يتعدى أو بلغكم من عامل ظلامة فأخرج بالله على أحد بلغه ذلك إلا أبلغني))[4].

---

[1] يروى عن سيدنا عمر قوله: ((إن هذا الأمر في أهل بدر ما بقي منهم أحد، ثم في أهل أحد ما بقي منهم أحد، ومن كذا وكذا وليس فيها الطليق ولا الوليد طليق ولا المسلمة لفتح بشيء))، طبقات ابن سعد، ج3، ق1 ص248، وانظر الإمامة والسياسة، ج1 ص41.

[2] شرح نهج البلاغة، ج4، ص16، ود. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص62.

[3] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص63.

[4] طبقات ابن سعد، ج5، ص245.

وفي رأي "الدكتور ثروت بدوي" أن أخذ الرأي في مثل هذه الحال يعتبر مشاركة في اتخاذ القرار[1].

ويطل علينّا عصر عثمان على تغيير كبير في الظروف وانفجار في الأوضاع، في حين أن هذا الخليفة لم يستشرف الخلافة إلا من خلال بوابة ضيقة هي بوابة المجلس الاستشاري الذي شكله سيدنا عمر لاختيار الخليفة، وقد ضاقت هذه البوابة على سيدنا عثمان لتشمل فقط البيت الأموي الذي أخذ يلملم شعثه بعد فتح مكة ويدخل الدين الجديد من موقع الطلقاء، في الحين الذي أخذت فيه قمة الهرم الاجتماعي تضيق كانت قاعدته آخذة بالاتساع بعد الفتوحات الجديدة وتوسع الصقعان والعمران والأقوام.

وبيان ذلك أن التأسيس الحقيقي للدولة الإسلامية إنما تم بعد فتح مكة فقد انضم القرشيون إلى الدولة الجديدة محتفظين بأموالهم وقدراتهم وزعمائهم وقادتهم، وهذا ما يتضح من ذلك الدور الذي شغله أبو سفيان في المجتمع حتى أنه لم يطلب شيئاً من الرسول ﷺ إلا قال له نعم[2].

هكذا أصبحت دولة الدعوة المحمدية بعد فتح مكة قرشية الطابع يتولى السلطة الإدارية والحالية «عمال الصدقات وغيرهم» رجال من نفس القبيلة التي كانت لها السلطة الإدارية والمالية في مكة قبل الفتح، وهم بنو أمية وحلفاؤهم، وتأتي حروب الردة لتضيف لهم السلطة العسكرية، زد على ذلك فبعد حرب الردة هم الذين قاموا بعملية الفتح الكبرى في الشام والعراق[3].

وإذا كان سيدنا عمر قد واجه بداية التحول الكبير فلي الحياة وأحس بدبيب الزمن، فإن عهد سيدنا عثمان قد يتمخض عن أوضاع جديدة لم تستطع قيادة الدولة أن تجد لها حلاً لا سيما أن أوضاع المجتمع كانت تتحرك بعوامل اجتماعية تقودها قبل الإسلام في حين أن منطق الدولة كان يقتضي الثبات النسبي في الأوضاع وكان طبيعياً

---

[1] د. ثروت بدوي: تدرج القرارات الإدارية ومبدأ الشرعية، القاهرة، دار النهضة العربية.

[2] رواه مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، وانظر أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج3، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1961، ج2، ص122.

[3] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص150.

أن تحدث هذه الأوضاع في الكوفة أو البصرة تلك المدينتين الجديدتين المتحررتين من الإطار القبلي اللتين أخذتا تعجان بالحشود الاجتماعية التي أفرزها الفتح.

وخلاصة الأمر أن المقاتلين الذين شاركوا في فتح العراق وقسمت بنيهم أربعة أخماس خراج سواده كانوا قد رجعوا إلى المدينة أو أماكن سكنهم، وكانت حصص من الخراج تأتيهم كل سنة من العراق فلما بدأت الأحوال تضطرب بالكوفة، وغيرها، اقترح عليّهم عثمان أن يبيعوا نصيبهم لمن له أموال في المدينة، وواضح أن الذين يبيعون أنصبتهم هم الضعفاء، وأن ثمن البيع لا بد أن يكون بالشكل الذي يريده الأغنياء. ونتج من كل ذلك وضع سياسي ليس لصالح سيدنا عثمان وضع كثرت فليه الانتقادات والمطالب التي يلغي بعضها بعضاً. وبكلمة واحدة الميوعة السياسية، وقد احتفظت لنا المصادر التاريخية بتفاصيل عن هذا الوضع: عزل العمال، تلبية لرغبة هذا وذاك، اعتراف الخليفة بالخطأ، ضعفه أمام منافسة طلحة والزبير وعليّ واستنجاده بعليّ عدة مرات، عدم وفائه بالتزاماته بسبب ضغط أقربائه[1].

لقد كان عصر سيدنا عمر عصر فتح، وبعد انتهاء الفتح عصر مفتوح لكل شيء وابتدأ التأويل، لم يكن هناك مذهبية، بل كانت تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوي: ﴿أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ﴾.

هكذا ظهر التأويل وظهر كما قلنا خط الدولة ومنطقها وخط المجتمع ومنطقه وانشداده للتقدم على ضوء المصلحة العامة وأحكام الشريعة.

وهكذا برز في المجتمع العديد من المؤلفين المعترضين على سياسة عثمان:

- عبادة بن الصامت الأنصاري أحد النقباء ليلة العقبة وشهد بدراً وولي قضاء فلسطين وسكن الشام، كان يقوم بحملة ضد أنواع من البيوع كان يلابسها الربا[2].

- أبو ذر الغفاري وكان هو الآخر بالشام أنكر على معاوية أشياء مثل بناء داره الخضراء وغير ذلك، فقد انتقد عثمان قائلاً له: ((تستعمل الصبيات وتحمي الحمى وتقرب الطلقاء، فنفاه عثمان إلى الربدة))[1].

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج2، ص114، ص595.

[2] المسعودي: مروج الذهب، ج2، ص391.

-عمار بن ياسر وكانت معارضته معارضة سياسية راديكالية امتازت بالتحريض على عثمان، وكان هو ومحمد بن أبي بكر ومحمد بن أبي حذيفة بمثابة اللجنة العليّا المنسقة للحركات المحتجة على عثمان.

وكان على الخليفة عليّ أن يعالج الوضع لا سيما أنه ورث أوضاع معينة.

وفعلاً ابتدأ بتوسيع دائرة الشورى وقاعدتها الاجتماعية على أساس إيماني، ولكن هل استطاع هذا التدبير أن يواجه الأوضاع الاجتماعية الجديدة؟.

وبصرف النظر عن نوايا معاوية فقد ركب هذه الموجة وتحدث باسم الذين يريدون أن تتسع قاعدة الشورى لتشملهم[٢].

وإذا كان سيدنا عليّ قد اعتمد قوة اجتماعية جديدة كانت مستبعدة، لكن أين قوة هذه الفئة الجديدة «الأنصار» من قوة قريش التي تركزت حول مناصرة معاوية.

وسند آخر اعتمده "أبو تراب سيدنا عليّ" هو قوة المساكين والفقراء وكانت هذه القوة جرداء من كل نفوذ وتأثير.

واعتمد سيدنا عليّ على القبائل، ولكن هذه القبائل تتحرك من خلال المصلحة، ولكن أين مصلحتها من هذا الصراع لا سيما أن قسماً من القبيلة كان يسكن في الشام ويتقرب إلى معاوية الذي سخر ماله لجذب المحاسيب بعكس سيدنا عليّ الذي لم يستطع لجم أطماع أخيه عقيل.

---

[1] البلاذري: أنساب الأشراف، القاهرة، جامعة الدول العربي، معهد المحفوظات العربية، 1959، ج3، ص53.

[2] أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج4، ص16.

العقل السياسي لتجربتنا الحضارية
في مرحلة الملكية العضوض

كان أمراً طبيعياً بعد هذه الفتنة الكبرى والصراع المرير بين سيدنا عليّ ومعاوية أن تسفر النتيجة عن بلورة سلطان مركزي وحكم سلطوي وصف آنذاك بمصطلح الملك أو الملكية أو الكسروية أو السلطان، مع العلم أن بدايات هذه المركزية والفوقية، ابتدأت قبل انفراد معاوية بالسلطة، ولكن هذا الانفراد أتاح له أن يحول الحكم إلى سلطة مجسدة بالمعنى الذي عناه "لابيار" والذي سبقت الإشارة إليه.

يروى أن سيدنا عمر عندما قدم الشام رأى مظاهر الأبهة والترف عند معاوية، فقال: ((أكسروية يا معاوية))؟[1].

والدولة كما هو معروف بناء فوقي، لكن هل إن هذا البناء يحيط بكل عناصر ومعطيات البناء التحتي؟.

هذا ما تختلف به النظم السياسية حسب حيويتها ومدى إحاطتها في الأمة وإحاطة السوار بالمعصم أم إحاطة مجتزأة.

وفي نظرنا لقد حدث – بسقوط سيدنا عليّ – صدع كبير أعقبه زلزال كبير، وتشكل خطير على صعيد السلطة (نقول السلطة وليس الأمة)، ولا عجب أن تنتبه الأمة وتحس بما حدث فترسم خطاً شاقولياً بين المرحلتين، حيث يعبر هذا الخط عن انقسام وتغاير في الطبيعة والجوهر، وليس في الدرجة والمظهر، وهو الأمر الذي حدا "ابن خلدون" بتسمية المرحلة التي لحقت بالخلافة الراشدة، تسميتها الملك العضوض. ونظراً لأهمية رأي "ابن خلدون"، فسنعرض بصورة حرفية للفصل الذي عالج فيه هذا الموضوع تحت عنوان: في انقلاب الخلافة إلى ملك[2].

---

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص203.

[2] المرجع السابق، ص202 وما بعدها.

انقلاب الخلافة إلى ملك

اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وتربته كما قلنا من قبل، وأن الشرائع والديانات وكل أمر يحل عليّه الجمهور فلا بد فيه من العصبية، إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه.

فالعصبية ضرورية للملة وبوجودها يتم أمر الله فيها وفي الصحيح ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه، ثم وجدنا الشارع قد ذم العصبية، وندب إلى إطراحها وتركها فقال إن الله أذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب وقال تعالى إن أكرمكم عند الله أتقاكم.

ووجدناه أيضاً قد ذم الملك وأهله ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاف والإسراف في غير القصد والتنكب عن صراط الله، وإنما حض على الألفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة، واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول، وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه وإهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التي ينشأ عليّها بالكلية، وإنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة كما قال ﷺ: ﴿فَمَن كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللّه وَرَسُولِه؛ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللّه وَرَسُولِه، وَمَن كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ﴾، فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعة الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله، وإنما يذم الغضب للشيطان وللأغراض الذميمة، فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحاً وهو من شمائله ﷺ، وكذا ذم الشهوات فهو أيضاً ليس المراد إبطالها بالكلية فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية، وكذا العصبية حيث ذمها الشارع و قال لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم، إنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخر بها أو

حق على أحد، لأن ذلك مجان من أفعال العقلاء، وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار، فأما إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلنا من قبل، وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه، فلو كان الملك مخلصاً في غلبه للناس أنه لله ولحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه، لم يكن ذلك مذموماً، وقد قال سيدنا سليمان صلوات الله عليّه: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكاً لَّا يَنبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾ ص/35.

ولما لقي معاوية عمر بن الخطاب رضي الله عنه عند قدومه إلى الشام في أبهة الملك وزيه من العديد والعدة استنكر ذلك وقال: ((أكسروية يا معاوية؟ فقال: يا أمير المؤمنين أنا في ثغر تجاه العدو وبنا إلى مباهاتهم بزينة الحرب والجهاد حاجة))، فسكت ولم يخطئه لما احتج عليّه بمقصد من مقاصد الحق والدين، فلو كان القصد رفض الملك من أصله لم يقنعه الجواب في تلك الكسروية وانتحالها بل كان يحرض على خروجه عنهما بالجملة. وإنما أراد عمر بالكسروية ما كان عليّه أهل فارس في ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغي وسلوك سبله والغفلة عن الله، وأجابه معاوية بأن القصد بذلك ليس كسروية فارس وباطلهم وإنما قصده بها وجه الله فسكت.

وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذراً من التباسها بالباطل. فلما استحضر رسول الله ﷺ استخلف أبا بكر على الصلاة إذ هي أهم أمور الدين وارتضاه الناس للخلافة، و هي حمل الكافة على أحكام الشريعة ولم يجر الملك ذكر لما أنه فطنة للباطل ونحلة يومئذ لأهل الكفر وأعداء الدين فقام بذلك أبو بكر ما شاء الله متبعاً سنن صاحبه وقاتل أهل الردة حتى اجتمع العرب على الإسلام ثم عُهد إلى عمر فاقتفى أثره، وقاتل الأمم فغلبهم وأذن للعرب بانتزاع ما بأيديهم من الدنيا والملك فغلبوهم عليّه وانتزعوه منهم، ثم صارت إلى عثمان بن عفان ثم إلى عليّ رضي الله عنهما، والكل متبرئون من الملك منكبون عن طرقه، وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليّه من غضاضة الإسلام وبداوة العرب، فقد كانوا أبعد الأمم عن أحوال الدنيا وترفها لا من حيث دينهم الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم، ولا من حيث بداوتهم ومواطنهم وما كانوا عليّه من خشونة العيش وشظفه الذي ألفوه، فلم تكن أمة من الأمم أسبغ

عيشاً من مضر لما كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع، وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبعدها واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن، فلم يكونوا يتطالون إلى خصبها، ولقد كانوا كثيراً ما يأكلون العقارب والخنافس ويفخرون بأكل العلهز وهو وبر الإبل يماهونه بالحجارة في الدم ويطبخونه.

وقريباً من هذا كانت حال قريش في مطاعمهم ومساكنهم حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوة محمد ﷺ زحفوا إلى أمم فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض بوعد الصدق فابتزوا ملكهم واستباحوا دنياهم فزحزحت بحار الرفة لديهم حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثون ألفاً من الذهب أو نحوها، فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر، وهم مع ذلك على خشونة عيشهم، فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد، وكان عليّ يقول: ((يا صفراء يا بيضاء غري غيري))، وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعهدها للعرب لقلتها يومئذ، وكانت المناحل مفقودة عندهم بالجملة وإنما يأكلون الحنطة بنخالها.

ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم، قال المسعودي: في أيام عثمان اقتنى الصحابة الضياع والمال فكان له يوم قُتل عند خازنه خمسون ومائة ألف ألف درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرهما مائتا ألف دينار وخلف إبلاً وخيلاً كثيرة، وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف فرس وألف أمة، وكانت على طلحة من العراق ألف دينار كل يوم ومن ناحية السراة أكثر من ذلك، وكان على مربط عبد الرحمن بن عوف، ألف فرس وله ألف بعير وعشرة آلاف من الغنم، وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفاً وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلف من الأموال والضياع بمائة ألف دينار. وبنى الزبير داره بالبصرة، وكذلك بنى بمصر والكوفة والإسكندرية، وكذلك بنى طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبناها بالجص والآجر والساج، وبنى سعد بن أبي وقاص داره بالعقيق ورفع سمكها وأوسع فضاءها وجعل على أعلاها شرفات، وبنى المقداد داره بالمدينة وجعلها محصصة الظاهر والباطن وخلف لعليّ بن قتيبة خمسين ألف دينار وعقاراً، وغير ذلك ما قيمته ثلاثمائة ألف درهم.. انتهى كلام المسعودي.

فكانت مكاسب القوم كما نراه، ولم يكن ذلك منعياً عليّهم في دينهم إذ هي أموال حلال لأنها غنائم وفيوء، ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف إنما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه، فلم يكن ذلك بقادح فيهم وإن كان الاستكثار من الدنيا فإنما يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج به عن القصد، وإذا كان حالهم قصداً ونفقاتهم في سبيل الحق ومذاهبه كان ذلك لاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة. فلما تدرجت البداوة والغضاضة إلى نهايتها وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية، كما قلناه، وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك عندهم حكم ذلك الرفة والاستكثار من الأموال فلم يصرفوا ذلك التغلب في باطل، ولا خرجوا به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق.

ولما وقعت فتنة بين عليّ ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإيثار باطل أو لاستشعار حقد كما قد يتوهمه وهم وينزع إليه ملحد، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق وسنه كل واحد نظر إليه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليّه وإن كان المصيب علياً، فلم يكن معاوية قائماً بقصد الباطل وإنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق ثم ذات طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به ولم يكن لمعاوية أن يبلغ عن نفلسه وقومه فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها واستشعرته بنو أمية ومن كان على طريقة معاوية في اقتفاء الحق من أتباعهم فاعصوصبوا عليّه واستماتوا ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالأمر لوقوع في الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليّه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة.

وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة، ولو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحل والعقد لما ذكرناه فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة، وهذا كله إنما حمل عليّه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية.

فالملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحق ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليّه ولقد انفرد سليمان وأبوه داود، صلوات الله عليّهما، بملك بني إسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك من الانفراد به وكانوا ما علمت من النبوة والحق وكذلك عهد معاوية إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا

تسليم الأمر إلى من سواهم، فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليّه مع أن ظنهم كان به صالحاً ولا يرتاب أحد في ذلك ولا يظن بمعاوية غيره، فلم يكن ليعهد إليه وهو يعتقد ما كان عليّه من الفسق حاشا الله لمعاوية من ذلك. وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه، وإن كانوا ملوكاً لم يكن مذهبهم في الملك مذهب أهل البطالة والبغي، وإنما كانوا متحرين لمقاصد الحق جهدهم إلا في ضرورة تحملهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذي هو أهم لديهم من كل مقصد.

يشهد ذلك ما كانوا عليّه من الإتباع والاقتداء وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم، فقد احتج مالك بن أنس في كتابه **الموطأ** بعمل عبد الملك وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين وعدالتهم معروفة ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك، وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليّه وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده ولم يهمل. ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم، ونسوا ما كان عليّه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق في مذاهبها، فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليّهم أفعالهم وأدالوا بالدعوة العباسية فهم وولي برجالها الأمر، فكانوا من العدالة بمكان وصرفوا الملك في وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا حتى جاء بنو الرشيد من بعده فكان منهم الصالح والطالح، ثم أفضى الأمر إلى بينهم فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا فلي الدنيا وباطلها ونبذوا الدين وراءهم ظهرياً فتأذن الله بحربهم وانتزاع الأمر من أيدي العرب جملة، وأمكن بسواهم والله لا يظلم مثقال ذرة.

ومن تأمل سير هؤلاء الخلفاء والملوك واختلافهم في تحري الحق من الباطل علم صحة ما قلناه وقد حكاه "المسعودي" مثله في أحوال بني أمية عن أبي جعفر المنصور وقد حضر عمومته وذكروا بني أمية فقال: ((أما عبد الملك فكان جباراً لا يبالي بما صنع وأما سليمان فكان همه بطنه وفرحه، وأما عمر فكان أعور بين عميان، وكان رجل القوم هشام، قال ولم يزل بنو أمية ضابطين لما مهد لهم من السلطان يحوطونه ويصونون ما وهب الله لهم فيه مع تسنمهم معالي الأمور ورفضهم دنياتها حتى أفضى الأمر إلى أبنائهم المترفين فكانت همتهم قصد الشهوات وركوب اللذات من معاصي الله جهلاً باستدراجه وأمناً بمكره مع إطراحهم صيانة الخلافة واستخفافهم بحث الرئاسة وضعفهم عن السياسة فسلبهم الله العز وألبسهم الذل ونفى عنهم النعمة، ثم

استحضر عبد الله[1] بن مروان فقص عليّه خبره مع ملك النوبة لما دخل أرضهم فاراً أيام السفاح، قال: أقمت ملياً ثم أتاني ملكهم فقعد على الأرض وقد بسطت لي فرش ذات قيمة، فقلت ما منعك من القعود على ثيابنا، فقال: إنني ملك وحق لكل ملك أن يتواضع لعظمة الله إذ رفعه الله، ثم قال لي: لِمَ تشربون الخمر وهي محرمة عليّكم في كتابكم؟ فقلت اجتراً على ذلك عبيدنا وأتباعنا بجهلهم، قال: فلِمَ تلبسون الديباج والذهب والحرير وهو محرم عليّكم في كتابكم؟ فقلت: ذهب منا الملك وانتصرنا بقوم من العجم دخلوا في ديننا فلبسوا ذلك على الكره منا، فأطرق ينكث بيده في الأرض ويقول: عبيدنا وأتباعنا وأعاجم دخلوا في ديننا!! ثم رفع رأسه إليّ وقال: ليس كما ذكرت بل أنتم قوم استحللتم ما حرم الله عليّكم وأتيتم ما عنه نهيتم وظلمتم فيما ملكتم فسلبكم الله العز وألبسكم الذل بذنوبكم والله نقمة لم تبلغ غايتها فيكم وأنا خائف أن يحل بكم العذاب وأنتم ببلادي فينالني معكم، وإنما الضيافة ثلاث فتزود ما احتجت إليه وارتحل عن أرضي، فتعجب المنصور وأطرق فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة إلى الملك وأن الأمر كان في أوله خلافة ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين، وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة)).

فهذا عثمان لما حصر في الدار جاءه الحسن والحسين وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة عنه، فأبى ومنع من سلّ السيوف بين المسلمين مخافة الفرقة وحفظاً للألفة التي بها حفظ الكلمة، ولو أدى إلى هلاكه، وهذا عليّ أشار عليه المغيرة لأول ولايته باستبقاء الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم، حتى يجتمع الناس على بيعته وتتفق الكلمة وله بعد ذلك ما شاء من أمره وكان ذلك من سياسة الملك، فأبى فراراً من الغش الذي ينافيه الإسلام وغدا عليّه المغيرة من الغداة فقال: ((لقد أشرت عليّك بالأمس بما أشرت، ثم عدتُ إلى نظري فعلمت أنه ليس من الحق والنصيحة، وأن الحق فيما رأيته أنت، فقال عليّ: لا والله بل أعلم أنك نصحتني بالأمس وغششتني اليوم، ولكن منعني مما أشرت به زائد الحق))، وهكذا كانت أحوالهم بإصلاح دينهم بفساد دنياهم.

ونحن نرفع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

[1] قوله عبد الله كذا في النسخة التونسية و بعض الفارسية وفي بعضها عبد الملك وأظنه تصحيفاً قاله نصر.

فقد رأيت كيف صار الأمر إلى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحري الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق ولم يظهر التغير إلا في الوازع الذي كان ديناً، ثم انقلب عصبية وسيفاً.

وهكذا كان الأمر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الأول من خلفاء بني العباس إلى الرشيد وبعض ولده، ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر ملكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها واستعملت في أغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملاذ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب والخلافة والملك في الطورين ملتبس ببعض، ثم ذهب برسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب وفناء جيلهم وتلاشي أحوالهم وبقي الأمر ملكاً بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناحيه لهم، وليس للخليفة منه شيء، وكذلك فعل ملوك زناتة بالمغرب مثل صنهاجة مع العبيديين ومغراوة وبني يفرن أيضاً مع خلفاء بني أمية بالأندلس والعبيديين بالقيروان، فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً ثم التبست معانيهما واختلطت ثم انفرد الملك حيث افترقت عصبية من عصبية الخلافة والله.

والمتفحص لهذا النص السياسي يرى فيه الكنوز الكثيرة، لكننا سنكتفي هنا بإيراد بعض الملاحظات بموضوعنا وهي:

يركز "ابن خلدون" على المنهج الروحي في تقدم الأمم وانحطاطها وزوالها، ذلك المنهج الذي برع بشرحه المفكر العربي "مالك بن نبي"، يقول المذكور: ((ولا شك أن المرحلة الأولى من مراحل الحضارة العربية الإسلامية – التي ابتدأت من غار حراء إلى صفين وهي المرحلة الرئيسية التي تركبت فيها عناصرها الجوهرية، ولست أدري لماذا لم ينتبه المؤرخون إلى هذه الواقعة التي حولت مجرى التاريخ الإسلامي، وأخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور العنصرية التي يسوده عامل العقل وتزينه الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفتور الدالة على أفول الروح،

ويستطرد قائلاً: إن صعود الحضارة هو الصعود الروحي لها فترة الانتقال وهي فترة سيطرة العقل وأخيراً فترة الهبط وهي الفترة التي تسودها الغرائز[1].

ويتابع "ابن نبي" القول: وفي كلتا الحالتين فإن المنعطف هو منهج العقل، غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها))[2].

ويأخذ "ابن خلدون" بهذا المنهج إذ يقرن سقوط بني أمية والعباس بهذا الفاعل، فهو يشير في النص الآنف الذكر إلى قاعدة التدرج في انعطاف الخط السياسي وهبوطه يقول: ((ثم تدرج الأمر في ولد عبد الملك، وكانوا من الدين بالمكان الذي كانوا عليّه وتوسطهم عمر بن عبد العزيز، فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة، ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليّه سلفهم من تحري القصد فيها واعتماد الحق من مقاصدها)).

ولا شك أن هذا المنهج الذي وضعه "ابن خلدون" وسار عليّه "ابن نبي" وبعض المفكرين المحدثين[3]، يتفق مع المنهج القرآني الذي يعليّ الأخلاق ويجعلها حليفة رئيسية مستقلة شريكة لدولة السياسة، دولة القانون، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/**104**.

فالسمة المميزة لأمة القرآن اتسامها بالأخلاق أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فالأخلاق عند أمة القرآن ليست عاملاً ابتنائياً على هامش السياسة والقانون، وإنما عامل ابتدائي أصيل جذري في الحياة الإسلامية، حيث كما قال "ابن خلدون" في النص السابق انقلبت الخلافة إلى الملك، وأن الأمر كان في أوله خلافة ووازع كل أحد فيها من نفسه وهو الدين وكانوا يؤثرونه على أمور دنياهم، وإن أفضت إلى هلاكهم وحدهم دون الكافة.

---

[1] مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، القاهرة، دار الفكر، ط3، 1969، ص77 و99.

[2] المرجع السابق، ص103.

[3] وليد نويهض: جدلية إشكالية الدولة العربية المعاصرة، مجلة الاجتهاد، العدد 14، السنة 4،.

هذا وإننا نتفق مع "ابن خلدون" على كثير مما جاء في النص الآنف الذكر لكننا لا نوافقه على فهمه للسلطة التقديرية discrétionnaire فهذه السلطة – كما سبق شرحه – حرة في تصرفاتها سليمة في جميع أشكالها شريطة عدم الانحراف والإساءة في استعمال السلطة[1] : détournement le pouvoir.

وهذا ما أكده المنهج القرآني في سورة الحجرات، قال تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ **الحجرات/9**، فهذه الآية تفترض – وهذا هو عين الحق – أن إحدى الطائفتين المقتتلتين على حق، وإلا كيف نتصور كيف أن البعض أجساد بعض وهم جميعاً على حق؟؟.

والفاعل القانوني له دوره في حياة الشعوب – لا سيما في مجتمعاتنا الحديثة الملآى بالتشابك والتعقيد – وكثيراً ما يحمل القانون في طياته شحنة كبيرة من الأخلاق، وعلى هذا فالشرعية الاجتماعية يجب أن تقام على ناهضي الأخلاق والقانون، فهل قامت الدولة العضوض على ذلك أم تحللت من هذا أو ذاك؟؟

فنحن لا نستطيع أن نبرر المجازر التي حدثت على يد الحجاج بن يوسف، كما لا نستطيع أن نفهم التصفيات الجسدية للمعارضة التي حدثت زمن معاوية "حجر بن عدي" مثلاً، ولا المجازر التي وقعت بفعل أبي العباس السفاح ((المجزرة التي وقعت على الأمويين بعد استئمانهم ودعوتهم إلى قصره)) وقول الشاعر:

فضع السيف وارفع السوط حتى لا ترى فوق ظهرها أموياً

ولا نستطيع أن نفهم الظلامات التي حلت في مجتمعنا في العصر الوسيط ونحن أمة ننتمي إلى الرحمة المهداة محمد ﷺ.

لا نستطيع أن نفهم ذلك إلا بحلول الليل الدامس، يقول "ابن أبي محلى"/القرن 17/في كتابه **الأصليت**: ((لقد طال ليل الكرب.. فاض دمع الأسى واسود وجه الزمان، عم البلاء الأركان ولا مغيث يرجوه الفريق ولا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من البؤس))[2].

---

[1] راجع كتابنا: الانحراف (التعسف) في استعمال السلطة، دراسة قانونية، دمشق، حرستا، مكتبة النوري.

[2] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار المنتخب العربي، ط1، 1994، المؤسسة الجامعية للوزارات والنشر والتوزيع، بيروت، ص309.

أجل قد كنا قد ذكرنا على لسان القاضي ابن العربي الأندلسي القوى الحاملة للتاريخ العربي في الحقبة الراشدية، وقلنا إن هذه الحقبة تميزت باندماج شخص الفقيه بالأمير أي قيام هذه الحقبة على مقوم الأخلاق كفاعل حميمي، ثم انفصال السياسة عن الأخلاق ليصبح الأمير كل شيء، ولهذا فلا حاجة للرجوع ودراسة خصيصة هذه المرحلة، وإنما سنولى دراسة مرحلة السياسة بدون أخلاق ثم ندرس الأخلاق الشاملة للسياسة متمثلة في المجتمع الأهلي المدني بقيادة الفقيه العضوي وما اتسمت به هذه الفاعليّة.

الملكية العضوض

ومسألة انفصال السياسة عن الأخلاق

وطبعاً فلا نقصد أن السياسة – في هذه الحقبة – انفصلت انفصالاً كاملاً عن الأخلاق، فهذا أمر غير معقول أو مقبول، لا سيما أن طلائع خلفاء بني أمية كانوا من الصحابة والتابعين وتأثروا بهذا الزخم الديني والأخلاقي الذي أتى به الدين الحنيف.

وإنما الذي يميز هذا العهد بروز ظاهرة المجال السياسي واستقلاله عن الأخلاق استقلالاً يجعله يتميز من الأخلاق، وإن كان من الممكن أن لا ينفصل نهائياً عنه.

والذي نقصده من قولتنا هذه أن هذا المجال السياسي أو هذه الدارة السياسية كانت مدفوعة لبناء حقلها الخاص، ثم تلتفت وتتعامل مع الأخلاق على ضوء محددات السياسة وعواملها وظروفها.

لكن ماذا يقصد بظاهرة بروز المجال السياسي على يد معاوية؟.

طبعاً لا يقصد هنا تلك المظاهر التي عرف بها سلوك معاوية في الدهاء والحلم والمقدرة على المفاوضة، وهذا ما عرفناه عن شعرة معاوية.

فهذه الظاهرة على أهميتها وإيجابيتها من الناحية السياسية تبقى من انتماءات السلوك الشخصي، وليس من بنية الدولة، وعلى هذا المقصود بالمجال السياسي أن الممارسة السياسية لا تتحدد بصورة مباشرة بالعوامل الأخرى، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات.

وبمعنى أو ضح لقد كان فعل الدين والعقيدة مباشراً وفعالاً ومؤثراً في العصر الراشدي، فإذا به يمارس بتوسط السياسة[1].

وإذا زدنا الأمر إيضاحاً قلنا إن الحقل السياسي والقانوني لا ينفصل تماماً عن الحقل الأخلاقي، وهنالك برزخ تنتقل منه باستمرار الأخلاق إلى حقل السياسة، ولا شك أن

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص234.

هـذا الأمـر متوقـف علـى حيويـة السياسـة ومصـداقيتها vitality لا علـى وجودهـا وشرعيتها validity فالسياسة موجودة وقائمة دون الأخلاق، ولكن الأخلاق تزيدها حيويـة، وهكـذا نقـول إن الحريـة والديمقراطيـة أو التضـامن الـتي تـدخل السياسـة تكسبها إواراً وزكاء وشعلة ومضاء.

ومما لا شك فيه أنـه لشـيء عظيم أن يتأسـس هـذا الحقـل، وأن يفـرض نفسـه على كل أيديولوجيا خاصة ليكون أداة الأمة ووسيلتها في تحقيق غاياتها، إن يكون لهذا الحقل أساسه وغايته أي أن يتواشج مع الأخلاق، نعم لقد استطاع معاوية إنقاذ دولة الإسلام من الانهيار التام، وذلك بتجديد شبابها عن طريق استئناف الفتوحات[1].

وفضلاً عن ذلك فقد كان معاوية حليماً وقوراً سيداً في الناس كريماً عادلاً شهماً[2].

ولهذا فالضمير السني نظر إلى ملك معاوية بوصفه البديل الذي جاء ليضع حداً للفتنة التي كانت تهدد الأمة[3].

وإذا كان عطف المؤلفات السنية على عليّ بن أبي طالب كبيراً وعميقاً، فليس لأنه ابن عم النبي ﷺ وزوج ابنته، بل أيضاً لسلوكه المستقيم وخلقيته الإسلامية النادرة المثال. فإن «العقل السياسي" عند أهل السنة عموماً لا يخفي امتعاضه وتألمه من التردد الذي طبع سلوكه السياسي، خصوصاً زمن الفتنة وحين التحكيم، وحسبنا التعويل على ذلك ما قاله "الحسن البصري" عميد أهل السنة والجماعة، عن عليّ بن أبي طالب، قال: ((لم يزل أمير المؤمنين عليّ رحمه الله يتعرف النصر ويساعده الظفر حتى حكّم، فلم تحكم والحق معك، ألا تمضي قدماً، لا أبالك، وأنت على الحق))[4].

لقد كانت البيعة لمعاوية بالإجماع حتى سمي عام توليته وتنازل الحسن له «بعام الجماعة»، فهل إن هذه التسمية كانت خالية من كل شائبة، أم جاءت متيسرة لويت بها أذرع الأمة وقسرت بها النفوس؟.

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص233.

[2] إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بـ **ابن كثير**: البداية والنهاية، ج7، ص206.

[3] د. الجابري: المرجع السابق، ص232.

[4] أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر المعروف **بالمبرد**: الكامل، القاهرة، 1937، ج2، ص136.

ويكفي القول ببروز ظاهرة المجال السياسي لدى الأمة[1]، فهذا الحقل موجود ومعروف، وهل نقول إن ممارسات الرسول كانت مبرأة من السياسة؟ وماذا يعني ظهور مجتمع الصحيفة تطويراً لمجتمع المؤاخاة في المدينة إلا بوجود هذا المجال السياسي؟ لذلك فالأصح القول بظاهرة بروز المجال الذي انفصلت فيه الأخلاق عن السياسة، حسب التصنيف الذي أتحفنا به ريمون بولان: أخلاق بدون سياسة، سياسة بدون أخلاق، أخلاق شاملة السياسة، سياسة شاملة الأخلاق. فليس معيار حيوية الأمة انتصاراتها العسكرية كنتيجة لظهور المجال السياسي – وكما ذكر سابقاً الدكتور الجابري[2] – وإنما مدى حظ الأمة من الإيمان والدين والأخلاق.

وبهذا المعيار فإننا نعتبر خروج جند المسلمين من سمرقند – بعد دخولها فتحاً بقرار القاضي على عهد الأواه المنيب عمر بن عبد العزيز – أفضل من الانتصار في ألف معركة عسكرية.

لقد كسبت الأمة السياسة على عهد معاوية، ولكنها افتقدت الأخلاق ومن نتيجة عملية المقاصة، فالخسران ظاهر مبين، وبصراحة نحن لا نحمل كل شيء على معاوية، بل نحمل ذلك على الأمة، إذ من هذه الأمة نشأ الصراع الكبير الذي انتهت إليه بظهور الدم والنزيف والاقتتال.

ولقد عبر عن هذا المعنى أصدق تعبير الخليفة عمر بن عبد العزيز بقوله: هذا النهر العظيم – المقصود الأمة – أخذ يشتق منه معاوية جدولاً وتبعه مروان بن الحكم، فسليمان، ولم يصل إلينا هذا النهر إلا بعد أن نشف.

---

[1] مقولة الدكتور الجابري السابقة.

[2] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص233.

وهذا هو المعيار السليم الذي تقيم به الأمور على أساس نتائجها البعيدة والعميقة وغير المباشرة. ولهذا فإننا ننقد مفهوم «عام الجماعة»[1] ولا نعتبره عاماً للجماعة إلا إذا عبر عن أعماق شؤونها وشجونها.

يقول سيد المرسلين محمد ﷺ: ﴿إنّ أُمَّتُي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضلالة﴾.

نعم لا تجتمع على ضلالة إذا كانت حرة تمتلك حريتها ومصائرها لا إذا كان سبيل أمرها القبول رغماً عنها تحت رحمة الظروف.

لقد خرجت السلطة منتصرة على يد معاوية، وثبت حقلها السياسي المستقل في معظمه لصالح الأمة، وإنما دون اعتماد الشرعية، وفي ذلك نذكر القارئ بثلاثة مظاهر للدولة:

- الدولة القانونية: l, etat de droit وهي التي تكون غاياتها شرعية إضافة إلى وسائل وإجراءات تحقيق هذه الغايات.

- الدولة المستبدة: l, etat de despot وهي التي ليست مشروعة في الغايات والوسائل[2].

إننا نعتقد أن أزمة الأزمات في أمتنا – في العصر الوسيط – أننا لم نضع نظريتنا السياسية، وهذه الأزمة ابتدأت في سقيفة بني ساعدة عندما ظهر الرأي الواحد بلا المصلحة الواحدة.

ففي هذا اليوم دخلت جسم الأمة جرثومة الرأي الواحد، أخذت هذه الجرثومة تتكاثر شيئاً فشيئاً إلى أن كان مقتل سيدنا عثمان ثم الخروج على سيدنا عليّ بالمعنى العلمي والغني للخروج كما حددناه في مطلع هذا الكتاب.

من جماع ما تقدم فإننا نسمي «بعام الجماعة» تسمية عام لملمة جراح الأمة بالجملة نزيفها وخضوعها للواقع بل وقوعها فيه.

نعم ظهر خلفاء عظام في صفوف بني أمية وبني العباس، ولكن بوصلة الأمة بالجملة كانت تهتز، وكانت مقومات الأمة تترسخ وجرثومة المرض تكبر شيئاً فشيئاً.

---

[1] الموسوعة الإسلامية الموسعة، دار صحارى، حلب، مجلد10، ص2048.

[2] د. ثروت بدوي: النظرية العامة للنظم السياسية، القاهرة، 1996، دار النهضة العربية.

وها نحن نعرض تبسيطاً لبعض هذه المظاهر[1]:

- سيطرة السيف على القلم والسلطة السياسية على سلطة الثقافة والوعي.
- انفصال العدل عن السلطة.
- ترتيب ضرورات الشريعة ترتيباً يؤذن بمصلحة السلطة دون التقيد بالترتيب الذي تبلور على يد الشاطبي: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ المال.
- مفهوم الطاعة أصبح مفهوماً مطلقاً مع أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.
- سيادة العنف على منطق الحوار.
- سيادة منطق حماية الذات «حماية البيضة» وانعكاسه على المكون النفسي للأمة وانحدار هذا الواقع النفسي إلى راهنيتنا.

إن «يوم الجماعة" يؤذن بطاعة الحاكم وسيادة منطقه وهيمنته وعلويته، وهذا ما يذكرنا بقول "ابن الطقطقي": ((التعظيم والتفخيم للحاكم في الباطن والظاهر وتعويد النفس ذلك بحيث تصير ملكه مستقرة وتربية الأولاد وعلى ذلك وتأديبهم))[2].

كان الشيء المنطقي لحد السلطة – أي سلطة في التاريخ البشري – أن يدخل صراع مع كل قوة أخرى في الساحة لا تقبل التعدد والذي يقبل التعدد هو القوة الخلاقة[3] creative.

وهذا ما نلمحه في فلسفة الدولة في التاريخ البشري والصراع الذي دخلت فيه مع القوى الخلاقة المتوازنة في الداخل حتى تمكنت نهائياً من الانفراد بالقرار الوحيد، أي أصبحت قوة أصيلة وأصلية: orginaire ولا تنبع من غيرها (هذا هو التعريف بالسيادة)، وإذا كان هكذا مآل السيادة «أي السلطة العليّا» في تطورها البشري، فهل تمايزت السلطة في التاريخ العربي الإسلامي عن السمة المميزة لها في التاريخ البشري؟.

---

[1] يراجع في ذلك عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1994، ص326 وما بعدها.

[2] المرجع السابق، ص243.

[3] الموسوعة الإسلامية، ص2043.

الجواب بالنفي، لأن السلطة في الإسلام قوة مدنية لا دينية، أي مستمدة من المعين البشري الشعبي، وهذا ما نلمح فلسفته وروحه في الصحيفة التي صاغها الرسول ﷺ، والتي عبرت عن اتفاق المؤمنين من قريش مع المؤمنين من أهل يثرب، لكن أين هي قوة الدين؟.

السيادة لا تقبل التجزئة «قوة أصلية وأصيلة» تتجسد في نقطة واحدة، وما الدين وغيره إلا قوة خلاقة في إنشاء السيادة.

السيادة «التي تنبع من ذاتها» تقوم على عدة قوى خلاقة «المجتمع، الدين، النفوذ، المال..إلخ»، ولكن هذه القوى الخلاقة تتجادل أو تتفاعل لتنشئ في نهاية التفاعل السيادة التي هي القوة الوحيدة.

وفي العصر الوسيط عرف التاريخ الإسلامي عدة قوى خلاقة: الدين، القبيلة، قوة المجتمع، إلخ.. كما عرف قوة السيادة في الدولة.

فما هو جدل قوة السيادة الرسمية مع القوى الخلاقة الأخرى «القبلية، الغنيمة، الدين... إلخ»؟؟ وكيف وعمّ أسفر هذا الصراع؟؟.

لقد وجدنا مظهراً لهذا الصراع في جدل السلطة (عثمان مع القبيلة وكيف انتهى هذا الأمر بانتصار القبائل، كان الصراع بين عليّ ومعاوية، حيث تكلل بانتصار معاوية، وأخيراً كان لصراع السلطة في يد معاوية أن تدخل في جدل وصراع مع القبيلة ثم مع المجتمع أو الدين، فعن ماذا أسفر هذا الصراع؟).

صراع السلطة مع القوى الخلاقة في المجتمع
«معاوية أنموذجاً»

ولقد اخترنا نظام معاوية أنموذجاً لأن نظام معاوية لا يختلف عن بقية الأنظمة على عهد بني أمية أو العباس، وكان بودنا أن نعرض لنظام الحكم على عهد الخليفة العباس أبي جعفر المنصور، لكننا لاحظنا أن هذا النظام لا يختلف عما قبله أو عما بعده، وهو خلاق في الدرجة والمظهر لا في النوع أو الحقيقة والجوهر.

ما هي المصوغة التي صاغها معاوية؟ أي ما هي هاتيك العلاقة لقوة السلطة الرسمية مع القوى الخلاقة الأخرى: القبيلة، الدين، المال، الحرية الاقتصادية،... إلخ؟؟.
لقد انفردت السلطة السياسية بالقرار، وأصبحت هي القوة الوحيدة الأصيلة والأصلية بمعنى أنه أصبح لدينا سيادة واحدة رسمية في يد الخليفة وقوى عديدة غير رسمية، وإنما هي قوى نفوذ تخضع للقوة الرسمية الوحيدة.
لكن ما هو المظهر الذي ينظم العلاقة بين الجوهر «الرسمي الذي هو السلطة» مع المظهر الذي هو القوى الخلاقة؟؟ نعتقد أن هذه العلاقة هي التبعية والخضوع والهيمنة.
لقد قدم معاوية المدينة في السنة الأولى من حكمه «عام الجماعة 41 للهجرة» وأهل المدينة يمثلون يومئذ المرجعية الدينية باعتبارها مدينة الرسول والصحابة، وألقى خطاباً قال الراوي: ((لما قدم معاوية المدينة عام الجماعة تلقاه رجال قريش فقالوا: الحمد لله الذي أعز نصرك وأعلى لقبك فو الله ما رد عليّهم بشيء حتى صعد المنبر فحمد الله وأثنى عليّه، ثم قال: أما بعد فإني واللهما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، لكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة، ولقد رضيت لكم نفسي على عمل أبي مخافة وأردتها على عمل عمر فنفرت مني نفاراً شديداً، وأردتها مثل ثنيات عثمان فأبت عليّ، فسلكت بها طريقاً لي ولكم بها منفعة: مؤاكله حسنة ومشاربه جميلة، فإن

لم تجدوني خيركم، فإنني خير لكم ولاية، والله لا أحمل السيف على من لا سيف له، وإن لم يكن منكم إلا ما يستشفي به القائل بلسانه فقد جعلت ذلك دبر أذني وتحت قدمي، وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كله، فاقبلوا مني بعضه، فإن أتى لكم مني خيراً فاقبلوه، فإن السيل إذا زاد عنّى وإذا أقبل أغنى، وإياكم والفتنة، فإنها تفسد المعيشة وتكدر النعمة))[1].

ففي هذا الخطاب تتجلى فلسفة الحكم التي أرسى قوامها معاوية والتي أصبحت حجر الزاوية في الدولة العربية الإسلامية، تقوم على المشاركة في السلطة، ولكن في ثمرات الغنيمة، فنحن حيال نوع من الليبرالية على مستوى حرية التعبير، مآلها فولوا من شئتم ما دام كلامكم لم يتحول إلى عمل، وقد أغلظ رجل على معاوية فقيل له: ((أتحلم عن هذا؟ قال: إنني لا أحول بيني وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا))[2].

ولكن يبقى السؤال مطروحاً وهو: كيف مارس معاوية السياسة في القبيلة؟.

هل أزالها كقوة اجتماعية أم أبقاها في المجتمع إنما خاضعة؟ وهل صحيح أن دولة بني أمية هي دولة القبيلة؟.

قبل الإجابة عن هذا لا بد من الإشارة إلى الثوابت الأصلية الثلاثة في السياسة العليّا للدولة الأموية: المجالدة، المؤاكلة، الشرعية، القرشية.

لا بد من الإشارة إلى أننا لسنا أمام إشكالية تهم الأمة، ويقوم المسؤول الأموي والعباسي في معالجة هذه الإشكالية، وإنما نحن أمام سبب خاص يقف في وجه هذا النظام أو ذاك، ويقوم هذا النظام أو ذاك في بحث السبب الخاص.

وسنعالج أمهات الإشكاليات الخاصة التي واجهت النظام الأموي في الآتي:

---

[1] ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، ج2، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1953، ص147.

[2] أبو محمد عبد الله **ابن قتيبة** الدينوري: عيون الأخبار، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، 1963، ج1، ص9.

القرشية ومسألة السيادة

لا بد من الإشارة إلى أن هذه المسألة طرحت بقوة ووضوح وكان بالتالي السؤال العريض: لمن السيادة؟؟.

كان هنالك جوابان:

فالسيادة للأمة بحسبانها مجموعة أو كتلة من الناس المتجانسين المتساوين المتحدين الذين لا يفرقهم شيء، والذين تجمعهم المصلحة الواحدة، وهؤلاء بحاجة إلى من يمثلهم ومن أفضل من الطبقة المتوسطة باعتبارها غنية ومحنكة تاريخياً، لكن القصور ظهر بسرعة على هذه النظرية، وهكذا كانت نظرية سيادة الشعب التي تقول بوجود التعارض بين الأفراد، فلكل مصلحته وغايته وطريقه، ولكل الجزء من الإرادة العامة وجزء من السيادة.

والشعب السياسي ليس وقفاً على فئة وإنما مؤلف من جميع الناس، بمعنى أن الشعب السياسي يساوي الشعب الاجتماعي بكافة طبقاته وقواه وكل فرد يمتلك ذرة من السيادة[1].

هكذا قادتنا – في الغرب – نظرية سيادة الشعب إلى بلورة الإرادة العامة وتجسيدها تجسيداً يستتبع الإحاطة الكاملة بالشعب، وبالتالي كان على ممثلي الدين الحنيف أن يحملوا مصباح هداية الإسلام، بحثاً عن الحل، فهل اهتدت القرشية إلى ذلك؟ هل اختفت هذه النظرية من وراء ظهورنا أم أنها ما تزال تشكل هذا الظهور؟

لقد وجدنا معاوية يقول للفراء حين حاوره: إن عليّاً قد ابتز الأمر، وإننا على غير مشورة منا ولا ممن ها هنا معنا بالشام.

والسؤال: لماذا يعود معاوية ليضيق الأمر ويطرح الشرعية القرشية دون بقية المسلمين؟ مع العلم أن الظروف تغيرت بشكل جدي يحدو الأمة أن تفتح أعينها على المتغيرات الجديدة.

كيف أسس معاوية القرشية؟ وعلى ماذا كان هذا التأسيس؟.

---

[1] د. ثروت بدوي: النظم السياسية، القاهرة، 1996، ج1، دار النهضة العربية، ص33.

كان يتردد – على عهد معاوية – الحديث عن القحطاني المنتظر، وتواكب ذلك مع بروز قوة القحطانية آنذاك على إثر زواج معاوية نفسه من ميسون الكلبية «قحطانية» وإنجابها يزيد، ثم زواج سعيد بن العاص من القبيلة نفسها.

وهنالك أسباب عديدة لبروز قوة اليمانية فما كان من معاوية إلا أن يضع حداً للأماني التي تضلل أهلها، إلا أنه روى حديثاً سمعه من النبي ﷺ أنه قال﴿إِنّ هَذَا الأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ﴾. وقد تعززت رواية معاوية هذه برواية عبد الله بن عمر بن الخطاب[1]، الذي يروى عنه أنه قال: قال النبي ﷺ: ﴿لا يَزَالُ هَذَا الأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ مَا بَقِيَ مِنْهُمُ اثْنَانِ﴾[2].

ولقد سار الأمويون على هذه السياسة باللعب على مسألة الصراع بين اليمانية والقيسية[3].

ولقد سبق لنا مناقشة هذا الموضوع، لكننا نعود فنذكر أن الرسول ﷺ قد يكون رواه على سبيل التقرير «حكم تقريري»، وليس على سبيل الإنشاء والحكم «حكم إنشائي»، فلسان حال الحكم التقريري أنه يبين أهمية قريش ولكن على لا أساس الحكم بمشروعيتها خصوصاً أن هذا الحكم هو حكم سياسة.

بهذا النوع من أقسام السنة النبوية – على حد رأي القرافي في كتابه الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام بتصرفات القاضي والإمام ثم راي ولي الله الدهلوي في كتابه حجة البالغة – لسنا ملزمين بالاتباع والتطبيق والتأسي، ورجل السياسة المسلم المطالب بأن يسوس الأمة وفق ما يحقق مصالحها[4].

وأبعد من ذلك – وهذا تلاعب بالألفاظ – فالشرعية في بني أمية يقول معاوية: ((إنه ذهبت الآباء وبقيت الأبناء، إنما كان هذا الأمر لبني عبد مناف لأنهم أهل رسول الله ﷺ، فلما مضى رسول الله ﷺ ولى الناس أبا بكر وعمر من غير معين الملك ولا

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص63.

[2] صحيح البخاري: ج5، ص13.

[3] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص252.

[4] د. محمد عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1980، ص126.

الخلافة، غير أنهما سارا مسيرة جميلة ثم رجع الملك إلى بني عبد مناف، فلا يزال فيهم إلى يوم القيامة))[1].

والسؤال المطروح هو: هل يصح في ظل الإسلام الوارف تأسيس الدولة على مقولة جاهلية هي أبناء عبد مناف؟.

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص874.

سياسة المؤاكلة الحسنة والمشاربة الجميلة

لا يزال اقتصادنا الراهن بهذه الأداة التي احتفظ بها الحاكم والسلطان، ونحن مدعوون إلى تأسيس الاقتصاد الإنتاجي الريعي[1] «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة في يد الحاكم»، وطبعاً فتأسيس السلطة على المجالدة بالسيف وعلى المواكلة الحسنة، تأسيس لا يستحق أن يوزن بقواعد القانون الدستوري الراهن والمؤاكلة الحسنة نوع من التقييد الذاتي للحاكم: auto-leimitation. وهي نظرية قال بها بعض الاتجاهات الفقهية في ألمانيا "الفقيه لينهنج" وليست مقبولة في الفكر الدستوري الراهن.

وإذا كان ليس في مقدورنا التعرض في هذه الفسحة الضيقة من الوقت إلى هذا الموضوع فحسبنا القول إن الدولة «دولة العطاء» على سبيل المثال لا الحصر – قررت إعادة فرض الجزية على المسلمين الجدد وإعادة فرض الخراج على الأرض التي كانت خراجية وتحولت إلى أرض عشرية بانتقالها إلى العرب[2].

تأسيس السلطة على إيديولوجيا الجبر

تصطف مع المقولات: المؤاكلة – أبناء عبد مناف، مقولة أخرى هي إيديولوجيا الجبر.

خطب معاوية في جنوده بصفين فقال: ((فقد كان من قضاء الله أن ساقتنا المقادير إلى هذه البقعة من الأرض، ولقت بيننا وبين أهل العراق، فنحن من الله بمنظر))[3].

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص374.

[2] د. عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، بيروت دار الكلية، 1969، ص33.

[3] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص260، نهج البلاغة ج11، ص496.

وخطب في أهل الكوفة فقال: ((يا أهل الكوفة أتراني قاتلتكم على الصلاة والزكاة والحج، ولكنني قاتلتكم لأتأمر عليّكم وعلى رقابكم وقد أتاني الله ذلك وأنتم كارهون))[1].

وكان يقول حين أخذ البيعة لابنه يزيد: ((إن أمر يزيد قضاء وقدر وليس للعبادة الخيرة من أمرهم))[2].

ومعاوية كان يرى في مال الدولة ومال الناس ومال الله الخاص له حق التصرف فيه بالمنع والمنح، قال: ((الأرض لله وأنا خليفة الله إن أخذت فلي وما تركته للناس فالفضل مني)).

سياسة معاوية مع القبيلة

قلنا إن السمة المميزة للنظام الأموي – كما شرعته يراعة معاوية – تميزت بالتركيز على المجال السياسي وإبرازه وترسيمه ليصبح اللباب الذي يحدد جوهر النظام.

ولا شك أنه ما من نظام إلا وينطلق من هذا اللباب ويوجد إلى جانبه اصطفافات وعناصر تؤيد هذا الجوهر، لكن يبقى عنصر اللباب – الجوهر هو الأساس في المنظومة بحيث إذا اختل أو ضعف تسلل الضعف إلى المنظومة.

واللباب في النظام الأموي هو المجال السياسي المحدد، أما العناصر الأخرى التابعة «القبيلة وغيرها» فهي عناصر ثانية منفعلة يعمل المجال السياسي من خلالها، فهو لا يلقيها بل يقوم بتوظيفها لغاياته.

هذا القانون سنة أو جبلة من جبلات صيغ الإنسان، فهي طبيعة أو نسب مركوزة في سنن الله، والإسلام يتعامل معها باحترام حيلتها ونسبها المركوزة، يعمل من خلالها ويبث بذوره ومحدداته، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص260، ونهج البلاغة المرجع السابق ص6، وانظر د. أيمن إبراهيم، الاسلام والسلطان والملك، ص320.

[2] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص183.

كيف تعامل معاوية مع القبيلة؟
وكما قلنا سابقاً، نقصد بمعاوية هنا الأنموذج الذي سار على منواله البيت الأموي، الذي لم يخرج عنه البيت العباسي.

نعتقد أن معاوية تعامل مع القبيلة بالصور المبينة أدناه:

القبيلة نطاق لتطبيق محددات السياسة لا الدين

فهنا يضفي معاوية على سلطاته سمة دينية تجعل تصرفاته قانون السماء وكلمة الخالق وإرادة الله[1].

هذا هو المبدأ العام الذي سلكه معاوية في تأسيس ملكه، لكن ما هي السمة المتبعة مع القبيلة، وهل لها مقوماتها الخاصة المميزة؟؟.
كما قلنا فالقبيلة مجال لتطبيق محدداته ومبادئه السياسية، وبالتالي فإذا كان هنالك تمييز بين تلك القبيلة أو تلك فإن هذا التمييز في الدرجة لا في النوع، بحيث يبقى الخط أو المبدأ السياسي قائماً.
وهذا التمييز والاعتماد الذي تم إنما حدث لجند الشام دون بقية الجند، جند الجزيرة العربية. فجند الشام كان القاعدة الصلبة المتينة التي اعتمدها معاوية في تأسيس ملكه. وبيان ذلك أن معاوية شارك منذ البداية في فتوح الشام، ولم يكن اختيار هذه الوجهة صدفة، لأن صلاته الأرستقراطية التجارية القرشية مع هذه البلاد كانت قديمة ووطيدة.
بدأ معاوية بالصعود السياسي في عهد عمر، فبعد وفاة أخيه يزيد، تسلم عمالة دمشق وفي عهد عثمان تمكن معاوية من أن يضم إليه كل الشام، ولعب في هذه المرحلة دوراً بارزاً في تنظيم الفتوحات في هذه البلاد، واستطاع خلال هذه الاثنتي عشرة سنة

[1] د. عمارة: الإسلام والسلطة الدينية، ص20، وكتابه: مسلمون الثوار، بيروت ط2، 1974، وانظر د. طه حسين: الفتنة الكبرى، القاهرة، 1970، ص25.

أن يرتب أوضاعه وأموره في الشام، وأن يجمع من العدة والعتاد بما يكفي لكي يصبح مركزاً سياسياً منافساً لعليّ بن أبي طالب[1].

من خلال استلامه لولاية الشام عزل معاوية نفسه بوعي تام عن مشاكل وحدود القبائل العربية الأصلية في الجزيرة العربية التي حملت التاريخ الإسلامي بصورة مباشرة، وركز كل جهوده على القبائل الشامية وحدها التي لم يكن لها أي علاقة بكل الأحداث والصراعات العربية منذ ظهور الدعوة الإسلامية وحتى فتح الشام وطرد الروم منها.

هكذا يكون معاوية قد وضع هنا الأساس المتين الذي يستند إليه لاحقاً في تحويل ولايته وعمالته إلى مركز سياسي مستقل، بل وحتى منفصل عملياً عن مركز الخلافة في المدينة أو الكوفة.

كانت قبائل الشام الأساس الاجتماعي الوحيد الذي ارتكز عليّه معاوية في كل صراعاته من أجل الخلافة، وهذه كانت نقطة تفوقه وموضع قوته إزاء جميع خصومه ومنافسيه، خصائص القبائل الشامية، خصوصاً وأن المصادر تجمع إجماعاً تاماً على أن جميع قبائل أهل الشام بدون استثناء كانت تقف وقفة رجل واحد وراء معاوية، وقد بقيت هذه القبائل متوحدة في موقفها السياسي، بعيدة عن الانقسامات والتمزقات الحزبية والروحية التي سادت قبائل شبه الجزيرة.

وتجدر الإشارة إلى أن التقسيمات القبلية لجيش عليّ كانت تتشابه إلى حد كبير مع التقسيمات القبلية لجيش معاوية، لأن الكثير من قبائل الكوفة والبصرة كان لها أقرباؤها الذين كانوا قد نزلوا الشام واستوطنوها، لكن العلاقة بين هذه المعسكرين بقيت مع ذلك علاقة تناحر وعداء.

---

[1] شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي **ابن حجر** العسقلاني: الموسوعة، ج3، ص433، ابن خلدون: المقدمة، ج3، ص2، د. أيمن إبراهيم، المرجع السابق، ص314.

فحين قتل عثمان، استشار معاوية عمرو بن العاص حول الموقف، واتفقوا على تأليب أهل الشام بحجة أن عليّاً قد مالئ في قتل عثمان، وكان سيد أهل الشام آنذاك "شرحبيل بن السمط الكندي" فاكتسبوا وده وأخذا هذا يعبئ مدن الشام على عليّ قائلاً إن عليّاً قتل عثمان، وأنه غضب له قومه فلقيهم وقتلهم وغلب على أرضهم ولم يبق إلا هذه البلاد وهو يريدها لنفسه، ولا يجد أحداً يقوى على قتاله إلا معاوية[1] الذي كان أحد يعبئ قبائل الشام لكي يدافعوا عن استقلاليتهم أمام الكوفة.

إن أحد الفوارق بين معاوية وعليّ كانت هي أن معاوية كان له حلفاء وأنصار في صفوف قبائل شبه الجزيرة العربية التي استوطنت البصرة أو فارس أو مصر، وأما عليّ فلم يستطع أن يكسب لجانبه ولو قبيلة واحدة من قبائل الشام[2].

لكن القوى القبلية الأساسية التي اعتمد عليّها معاوية، لم تكن نهائياً الوحدات القبلية التي هاجرت من شبه الجزيرة أثناء الفتوحات، وشاركت في فتوح الشام واستوطنت هنا.

لقد اعتمد معاوية اعتماداً كاملاً على القبائل الشامية الأصيلة، التي كانت الشام دارها منذ مئات السنين، والتي كانت تعرف في الجاهلية بعرب الروم أو العرب المتنصرة كانت "تنوخ وبهراء، ولخم، وجذام، وغسان" القبائل الأساسية من قبائل العرب في الشام، وهم الذين أصبحوا سند معاوية، وظهر وجيشه، وهم الذين حملوا الخلافة إليه على رؤوس رماحهم[3].

---

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة،، ص170.

[2] الطبري: السلسلة الأولى، ج6، ص3414.

[3] الطبري: المرجع السابق، 3283، المسعودي: مروج الذهب، ج4، ص35، الدينوري: الامامة والسياسة، ص183.

تذكر إحدى الروايات أن الخليفة عليّ خطب يعبئ الناس لقتال، فقال: ((قاتلوا من حاد الله، وحاول أن يطفئ نور الله، قاتلوا الخاطئين، القاتلين لأولياء الله، المحرفين لدين الله، الذين ليسوا بقراء الكتاب، ولا فقهاء في الدين ولا علماء في التأويل، ولا لهذا الأمر بأهل في دين، ولا سابقة في الإسلام، والله لو ولوا عليّكم لعملوا فليكم بعمل كسرى وقيصر))[1].

صحيح أن الميول الشيعية ضخمت هذه الروايات لكن مع ذلك لا تلغي هذه المبالغة الأساس الواقعي التاريخي لهذه الناحية[2].

يذكر "البلاذري" مثلاً الرواية التالية عن فليح بن سليمان قال: ((وفد عمرو بن العاص على معاوية ومعه قوم من أهل حمص فأمرهم إن دخلوا أن يقفوا ويسلموا بالخلافة، فلما دخلوا قالوا: السلام عليّك يا رسول الله، وتتابعوا على ذلك، فضحك معاوية وقال: اغربوا وزجرهم، فلما خرجوا قال لهم عمرو: نهيتكم عن أن تسلموا بالخلافة فسلمتم بالنبوة!! عليّكم لعنة الله))[3].

أما "المسعودي" فيطنب في إبراز جهل العامة جميعاً، خصوصاً في أهل الشام، فهو يقول مثلاً: ((ذكر بعض الإخباريين أنه قال لرجل من أهل الشام من زعمائهم وأهل الرأي والعقل فيهم من أبو تراب الذي يلعنه الإمام على المنبر فقال أراه لصاً من لصوص الفتن))[4].

لو قمنا بتغيير منظار الرؤية لبقي تقييم قبائل أهل الشام واحداً ثابتاً لا يتغير، فنظرة معاوية نفسه لهذه القبائل كانت تتقارب في الكثير من النقاط الجوهرية، مع نظرة الوطن، ما كان عليّ يراه سلبياً كان معاوية يراه إيجابياً.

---

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة ص124، الطبري: السلسلة الأولى، ج6، ص3370.

[2] د. أيمن إبراهيم: الاسلام والسلطان والملك، ص316.

[3] البلاذري: أنساب الأشراف، ج1، ص31.

[4] المسعودي: مروج الذهب، ج5، ص80.

يذكر ابن قتيبة أن معاوية قدم من الشام أثناء حكم عثمان فأتى مجلساً فيه عليّ ابن أبي طالب، والزبير بن العوام، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، وعمار بن ياسر، فقال لهم: ((يا معشر الصحابة أوصيكم بشيخي هذا خيراً فو الله لئن قتل بين أظهركم لأنها عليّكم خيلاً ورجالاً، ثم أقبل على عمار بن ياسر فقال: يا عمار، إن بالشام مئة ألف، كل يأخذ العطاء مع مثلهم من أبنائهم وعبدانهم))، ولا يعرفون عليّاً ولا تراتبه الدولة الرومية، وتتقاضى منها الرزق والأجر، مقابل خدماتها القتالية والعسكرية التي كانت توظف لأهداف مختلفة، وأن طباع خدمة السلطان والعيش من هذه الخدمة كانت متأصلة في شخصية القبائل العربية الشامية ذات العيش المدني والخيارات السياسية العريقة في التعامل مع الدول والحكومات.

لقد كانت الفروقات بين التشكيلة السياسية للقبائل قبائل شبه الجزيرة العربية أن تمر بتجارب تاريخية طويلة حتى تعتاد وتتأقلم مع علاقة الخضوع السلطوي والطاعة الحكومية، أما قبائل الشام فكانت قد مرت بهذه التجارب قبل أحقاب كثيرة، وخلفتها وراءها، لتغدو علاقة الطاعة والخضوع علاقة حياتية يومية بالنسبة إليها.

هذه كانت نوعية منطلق تشكيل علاقة القبائل الشامية استبدلت سيدها وحاكمها وسلطانها لا غير، وقد تعامل معاوية معها، كما كانت الروم تتعامل معها من قبل، فشتان إذاً بين حيثيات هذه العلاقة، وبين حيثيات علاقة قبائل شبه الجزيرة العربية بالإسلام وبالخلافة، وعلى هذه الصورة وجد معاوية منذ البدء ومباشرة أدوات سلطوية جاهزة، يمكن له أن يستخدمها بالطريقة التي تلائم منافعه وأغراضه[1].

إن الصلات في النهج والرؤية بين معاوية وعثمان كانت حميمية ووطيدة جداً، لكن نقطة الضعف الهائلة عند عثمان كانت افتقاده لأية أدوات سلطوية يستطيع بها أن يحقق تصوراته ومشاريعه ونظمه وقوانينه على أرض الواقع.

[1] د. أيمن إبراهيم: الاسلام والسلطان والملك، ص318.

لقد بقي عثمان أسير الحدود القبلية الضيقة للمجتمع الإسلامي الأعرابي لشبه الجزيرة، وحين أخذ الخليفة يحاول صوغ ترتيب الأشياء بصورة تتضارب في نقاط جوهرية مع حدود هذا المجتمع، هاجت القبائل فأحاطت به، ولم تتردد في قتله، حتى أن عثمان لم يكن له حراس يحمونه، فذبح على ملأ من جميع المسلمين.

ولقد رأينا كيف كانت طبيعة العلاقة بين قبائل الكوفة وبين خليفتهم عليّ، فعليّ أتى ليدافع عملياً عن الأطر الاجتماعية العامة السائدة آنذاك، أي عن سيادة المنظومة القيمية القبلية، فهو لم يخرق مصالح القبائل، بل استردها لهم، وصارع الآخرين عليّها، ومع ذلك فحين تبدلت الظروف، ورأت قبائل الكوفة أن ما بين يديها يكفيها، تركت خليفتها يسقط بكل بساطة، حتى أنها غدت غير مستعدة لأن تصد غارات الخصم على أراضيها.

لذلك فإن ميزان القوى بين عليّ ومعاوية كان واضحاً تماماً بعد صفين، ولم تكن المسألة إلا مسألة زمن وحسب، حتى يحسم الصراع لصالح الأقوى أي لصالح معاوية والشام.

لقد وجدت السياسة التي بدأها عثمان إتمامها واكتمالها على يد قريبه معاوية، وقد أمكن لهذه السياسة أن تتحول لنظام الأمة جمعاء من خلال إبعاد قبائل شبه الجزيرة العربية تماماً وتحييدهم، واستبدالهم بآخرين أكثر قابلية لتحقيق هذا الغرض.

ارتبط استبدال نظام أمة محمد ﷺ السياسي ارتباطاً وثيقاً باستبدال القاعدة الاجتماعية لهذه السياسة، وكان هذا الاستبدال سهلاً نسبياً، إذ إن تبديل الجغرافيا وحدها كان كافياً. هكذا اجتمعت كل الحنكة السياسية والدبلوماسية للأرستقراطية المكية التجارية مع الخصوصية الجوهرية للقبائل الشامية.

لقد شخص معاوية هذه الحركة السياسية والدبلوماسية الأرستقراطية المكية التجارية ووجد في القبائل الشامية الأدوات الجاهزة سلفاً لتحقيق تصوراته عن الترتيب السياسي لأوضاع أمة محمدﷺ.

لكن ماذا كانت سياسة معاوية في الجزيرة العربية؟.

ذكرنا سابقاً مبدأ المجالدة الذي كان أحد الأثافي الثلاث في سياسة معاوية، ورأينا كيف أنه عمد إلى تدابير عملية قمع بها أماني اليمانية، تدابير أعادت التوازن إلى ميزان القوى داخل القبيلة ففرض عطاء لأربعة آلاف رجل من قيس المضرية المنافسة لكلب اليمانية صاحبة «الأماني»، ثم أتبع ذلك بتدبير آخر أعاد به الاعتبار للمضرية 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[1].

تلك كانت طريقة المجالدة التي اعتمدها معاوية كممارسة للسياسة في القبيلة، وقد سار عليّها الأمويون خلفاء وولاة، إنها سياسة اللعب على الصراع بين اليمانية والقيسية، هذا الصراع الذي كانوا يؤججونه عند الحاجة بوسائل مختلفة: العطاء والامتيازات، إثارة النعرات، الشعراء...إلخ.

لقد فعلوا ذلك في المراكز، 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 لتنضم إلى القبائل التي كانت مقيمة هناك، ثم أضافوا إليها جموعاً من القبائل اليمنية «الأزد بصورة خاصة» فامتدت سياسة ضرب القبائل بعضها ضد بعض إلى هناك فصار الصراع في خراسان كالصراع في الشام، بين القيسية واليمانية، مع إضافة طرف ثالث هو "ربيعة" التي كانت تتحالف في الغالب مع اليمانية ضد شقيقتها المضرية[2]، 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 أنطاكية، والسواحل وقد لجأ الحجاج إلى تدبير مماثل فيما بعد والسياسة نفسها طبقها الولاة الأمويون في المغرب العربي[3].

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص252.

[2] د. الجابري: المرجع السابق، ص253.

[3] عبد الحميد سعد زغلول: تاريخ المغرب العربي، القاهرة، دار المعارف، 1965.

لقد كانت أكثرية العنصر العربي عند الفتح في شمال أفريقيا من اليمانية، ثم وفدت جموع من قيس بعد ذلك يتم ترحيل القبائل تارة وبتغيير الولاة تارة أخرى، فإذا كانت اليمانية في خراسان أو في شمال أفريقيا هي صاحبة النفوذ في وقت من الأوقات، والغالب ما يكون ذلك بسبب كون الوالي منها أو من حلفائها، عمد الخلفاء إلى عزله وتعيين آخر من قيس تكون مهمته الأولى كسر شوكة اليمانية بالاعتماد على "القيسية"، وهكذا[1]..

والصراع بين القيسية واليمانية في العصر الأموي كان يؤسسه ويؤججه عنصران رئيسيان: أحدهما ينتمي إلى القبيلة، أعني المخيال القبلي، والثاني ينتمي إلى «الغنيمة».

فعلى الصعيد الأول كانت هناك الثنائية المعروفة: عدنان/قحطان، على الصعيد العام، وقيسية/يمانية، ربيعة/مضر، على الصعيد الخاص، وكان هناك الأمل في "القحطاني" الذي كانت تغذيه ذكريات ملوك كندة التي خلدها "امرؤ القيس الكندي الأمير الطريد والملك الضليل"، وكانت هناك أخبار «الكعبة اليمانية" التي كانت تضاهي وتنافس في وقت من الأوقات «الكعبة الشامية»، أضف إلى ذلك الشعراء الذين عرف الأمويون كيف يوظفونهم، لا لصالحهم وحسب، بل لإثارة اليمانية على القيسية أو القيسية على اليمانية، حسب الحاجة.

ويجب أن لا ننسى أن الشعر الجاهلي وأيام العرب والأنساب وكل تراث القبيلة في الجاهلية والإسلام إنما بعث أو وضع في العصر الأموي في الإطار نفسه: إطار ممارسة سياسة «المجالدة في القبيلة».

غير أن المخيال القبلي لا يكفي، فهو كـ «القبيلة» إطار نظري، وهو لا يتحرك لا يعبأ إلا بحافز الغنيمة، ومن هنا العنصر المؤسس للصراع بين القيسية واليمانية، عنصر المصلحة المادية، وقد عرف الأمويون كيف يوظفون العطاء في تغيير ميزان القوى بين القيسية واليمانية لصالحهم: العطاء المادي كالهبات والعطاء السياسي كالوظائف المكسبة للجاه والجاه مفيد للمال كما يقول "ابن خلدون"[2].

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص253.

[2] المرجع السابق، ص253.

اكتست المؤاكلة الحسنة والمشاربة الجميلة طابعاً سياسياً واضحاً زمن معاوية وتبعه في ذلك الخلفاء الأمويون من بعده.

لقد كان العطاء السياسي من ثوابت السياسة الأموية، وقد تمكنوا بواسطته من شل خصومهم وربطهم بهم، سواء أكان هؤلاء الخصوم من الهاشميين أم من زعماء القبائل أم من الشعراء ورؤساء الموالي.

كان عليّ بن أبي طالب متشدداً في هذا المجال، مجال العطاء، إلى درجة أن أقرب الناس إليه لم يحتملوه فغادروه إلى معاوية الذي لم يتردد في الترحيب بهم وإجزال العطاء لهم، من ذلك أن عقيل بن أبي طالب قدم على أخيه عليّ بالكوفة فطلب منه أن يقضي عليّه دينه وكان مقداره أربعين ألفاً، فأجابه عليّ: ((ما هي عندي، ولكن اصبر حتى يخرج عطائي فإنه أربعة آلاف في السنة فأدفعه لك، فقال له عقيل: بيت المال بيدك وأنت تسوفني بعطائك))، فغادره وذهب إلى معاوية فأكرمه وقضى عنه دينه وزاده[1].

وبينما كان عليّ 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 عليّ يتهمه بالإنفاق على نفسه من بيت المال، فكتب عليّ إلى ابن عباس يطلب منه أن يخبره بما أخذ، فنفى ابن عباس أن يكون قد صرف شيئاً من بيت المال، فشدد عليّ الخناق عليّه فغضب وجمع ما في بيت مال البصرة ثم دعا أخواله فاجتمعت معه قيس كلها فحمل المال تحت حمايتهم وذهب به حتى وصل مكة واستقر بها[2].

وقد صالح عبد الله بن عباس معاوية بعد ذلك مشترطاً لنفسه على الأموال التي أصابها فشرط له معاوية[3].

وصالح معاوية الحسن بن عليّ وحمله على التنازل مقابل ما طلب من المال والعطاء له ولأهل بيته[1]، ((وكان الذي طلب الحسن من معاوية أن يعطيه ما في بيت مال الكوفة ومبلغه خمسة آلاف ألف وخراج دارا بجرد من فارس))[2].

---

[1] محمد بن علي طباطبا المعروف بـ **ابن الطقطقي**، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، القاهرة، دار المعارف، 1945، ص76.

[2] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص115.

[3] المرجع السابق، ج3، ص165.

وأكثر من ذلك ضاعف معاوية عطاء الحسن والحسين 200 مرة، إذ كان عطاؤهما من بيت المال خمسة آلاف درهم سنوياً فجعله معاوية مليون درهم، ورفع عطاء عبد الله بن عباس إلى هذا المستوى[3].

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 عليّه بطريقة أو بأخرى، من ذلك أن إبلاً كانت تحمل مالاً من اليمن إلى معاوية، فاعترضها الحسين بن عليّ، فأخذ ما كانت تحمله وكتب بذلك إلى معاوية، قائلاً: ((أما بعد فإن عيراً مرت بنا من اليمن تحمل مالاً وحللاً وعنبراً وطيباً إليك لتودعها خزائن دمشق.. وإنني احتجت إليها فأخذتها، والسلام))، فما فعل معاوية شيئاً سوى أن أجابه برسالة يؤنبه فيها على لجوئه إلى مثل هذا التصرف[4].

ويقال إن عبد الله بن عباس تدخل لدى معاوية لصالح الحسين بن عليّ الذي كان قد أصابته ضائقة نتيجة حبس معاوية عطائه عنه، فما كان من هذا الأخير إلا أن قال لخازنه: ((احمل إلى الحسين نصف ما نملك من فضة وذهب ودابة وأخبره أنني شاطرته مالي))[5]. وأهدى معاوية إلى عبد الله بن عباس في إحدى زياراته له حللاً كثيرة ومسكاً وآنية من ذهب وفضة[6].

واجتمع بنو هاشم يوماً لدى معاوية وأراد أن يذكرهم بعطائه لهم قال: ((يا بني هاشم والله إن خيري لكم لممنوح وإن بابي لكم لمفتوح، فلا يقطع خيري عنكم على 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 وقصر

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص168.

[2] ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج3، ص203.

[3] ذكره جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج5، القاهرة، دار الهلال، 1958، ج4، ص82.

[4] أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج4، ص327.

[5] المرجع السابق، ج2، ص283.

[6] المرجع السابق، ج2، ص283.

بنا على قدرنا ..، فأجابه عبد الله بن عباس: والله ما منحتنا شيئاً حتى سألناه ولا فتحت لنا باباً حتى قرعناه.. ولولا حقنا في هذا المال لم يأتيك منا زائر))[1].

واستعمل معاوية المال في إفساد أهل العراق على عليّ، واستعمل يزيد ابنه الوسيلة نفسها، 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 لإسكات 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 آلافاً، من العبيد والأرقاء والخدم والحشم، فضلاً عن العطاء للأتباع والأشياع وذوي القربى، 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 ﷺ، ففرقت المبلغ كله بمجرد توصلها به[2]، 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 عليّه ألف ألف. قال: بأبي أنت وأمي، قال: ولهذه ألف ألف، قال: أما إني لا أقولها لأحد بعدك فقيل ليزيد: أعطيت هذا المال العظيم -ثلاثة ملايين درهم- رجلاً واحداً من مال المسلمين؟ فقال: والله ما أعطيته إلا لجميع أهل المدينة. ويقول الراوي: ثم وكل به

---

[1] أحمد زكي صفوت: جمهرة خطب العرب، ج2، ص57.

[2] محمد بن الحسن بن محمد بن علي **ابن حمدون**: التذكرة الحمدونية، تحقيق إحسان عباس، ج2، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1983، ج2، ص303.

من صحبه، وهو لا يعلم، لينظر ما يفعل في المال، فلما وصل المدينة فرق جميع المال حتى احتاج بعد شهر إلى الدين))[1].

ولم يكن الهاشميون هم وحدهم الذين كان الأمويون يغدقون عليّهم هذه العطاءات السخية، بل لقد كانت تلك هي سياستهم مع رؤساء القبائل وأشراف العرب والوجهاء...إلخ، إن إمساك جمهور الناس سواء في القبائل أو في المدن والقرى أو في التنظيمات المهنية والدينية وغيرها كان يتم بإمساك رؤساء هذه الفئات بالعطاء، أما الجيش فقد كان يكلف مبالغ طائلة، ذلك أن معاوية سلك السياسة نفلسها مع جيشه خلال حربه مع عليّ فزاد في أعطيات الجند الذي بلغ عدده ستين ألفاً، فكان ينفق عليّهم ستين مليون درهم في العام، وإذا أضفنا إلى ذلك كل عطاءاته لرجال قومه وعطاءات هؤلاء ونفقاتهم الخاصة ونفقات الحروب مع الثائرين الذين لم يكن يخلو منهم الوقت في العصر الأموي، أدركنا أية ميزانية كانت تتصرف فيها دولة «العطاء»: دولة بني أمية.

[1] ابن حمدون: التذكرة الحمدونية، ج2، ص265.

أخلاق بدون سياسة
ومسألة الفئات التي اعتزلت الفتنة والقتال

قال تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ الحجرات/9.

هل تحتم هذه الآية الاصطفاف إلى جانب أحد الطرفين المتقاتلين أم أنها تعطي ملكة الخيار كما وجدنا في وصف "ابن خلدون" لكل من سيدنا عليّ ومعاوية بأنهما اجتهدا؟ أجل لقد علقنا على رأي "ابن خلدون"، وقلنا إنه لا يمكن تكييف فعل معاوية بأنه اجتهاد، ونحن في معرض الحروب «المعنى الشرعي الذي حددناه في مطلع الكتاب» على إمام شرعي قائم.

ومن جهة أخرى ما كان لنا أن نكيل بمكيالين ونسمي موقف سيدنا عثمان بأنه ليس خروجاً، ويبدو أن الآية الكريمة تفترض حالات اقتتال ليس فيها بغي.

وفي جميع الحالات ومن الناحية العملية، فقد كان مسلك بعض الصحابة الأجلاء اعتزال الصراع والتزام الصمت وعدم الانحياز لفريق.

وفي هذا الصدد تذكر مصادرنا التاريخية أن جماعة من الصحابة اعتزلوا الفتنة زمن عثمان، ولما بويع عليّ تخلف عن بيعته عدد منهم على رأسهم طائفة من الأنصار والمهاجرين وجماعة من قريش هرب بعضهم إلى مكة[1].

وتجمع المصادر على أن عبد الله بن عمر بن الخطاب، وسعد بن أبي وقاص، ومحمد بن مسلمة وآخرين، تأخروا عن بيعة عليّ، وعندما أراد الأخير الخروج لقتال طلحة والزبير امتنعوا عن السير معه أو معهم.

تقول الروايات إن طلحة والزبير طلبا من ابن عمر الخروج معهما فامتنع وقال: إنني امرؤ من أهل المدينة فإن يجتمعوا على النهوض أنهض وإن اجتمعوا على القعود أقعد[1].

---

[1] أبو الحسن علي بن محمد **بن الأثير**: الكامل في التاريخ، ج13، بيروت، دار الفكر، 1978، ج3، ص98، وابن كثير: البداية والنهاية، ج7، ص237.

وعندما أخذ عليّ يتهيأ للخروج إلى طلحة والزبير طلب من أهل المدينة السير معه فتثاقلوا فبعث إلى عبد الله بن عمر فدعاه للخروج معه فرد عليّه قائلاً: ((إنما أنا من أهل المدينة وقد دخلوا في هذا الأمر فدخلت معهم –البيعة– فإن يخرجوا أخرج معهم وإن يقعدوا أقعد))[2].

واعتذر محمد بن مسلمة بقول إن النبي ﷺ أمره أن يتجنب الفتنة التي يقتتل فيها المسلمون[3]، ورد سعد على عمار بن ياسر الذي بعثه عليّ إليه بكلام قبيح[4].

وفي مصدر آخر أن جماعة من الصحابة كانوا في المغازي، فلما قدموا المدينة بعد مقتل عثمان، وكان عهدهم بالناس وأمرهم واحد ليس بينهم خلاف قالوا: ((تركناكم وأمركم واحد، ليس بينكم اختلاف، وقدمنا عليّكم وأنتم مختلفون فبعضكم يقول: قتل عثمان مظلوماً، وكان أولى بالعدل وأصحابه، وبعضكم يقول: كان عليّ أولى بالحق وأصحابه، كلهم ثقة وعندنا مصدقون، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليّهما، ونرجئ أمرهما إلى الله حتى يكون الله هو الذي يحكم بينهم))[5].

ويرى بعض الباحثين أن هؤلاء هم أصل «المرجئة» الذين ظهروا في العصر الأموي كحزب سياسي محايد يعرف بهذا الاسم[6].

ومن الذين امتنعوا من الدخول في الصراع وفضلوا الحياد ودعوا إليه أبو موسى الأشعري عامل عثمان على الكوفة، وكان عليّ قد أقره عليّها بطلب من الأشتر.

كان عليّ قد بعث ابنه الحسن وعمار بن ياسر يدعو أهل الكوفة إلى مناصرته حينما كان يتهيأ لقتال طلحة والزبير وقد فوقف أبو موسى ضدهما ودعا الناس إلى التزام الحياد، وبينما كان الحسن وعمار يدعوان الناس في المسجد إلى نصرة عليّ قام أبو

---

[1] الطبري: المرجع السابق، ج3، ص13.

[2] ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج3، ص105.

[3] أبو محمد بن مسلم الدينوري **بن قتيبة**: الإمامة والسياسة، وهو المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق محمد طه الزيني، ج3 (القاهرة، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، 1963) ج1، ص53.

[4] المرجع السابق، ج1، ص53.

[5] ابن عساكر، ذكره أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1965، ص279.

[6] المرجع السابق، هذا وسنعود لاحقاً إلى الكلام عن المرجئة وغيرهم.

موسى الأشعري فخطب وقال: ((أيها الناس أطيعوني فكونوا جرثومة من جراثيم العرب يأوي إليكم المظلوم ويأمن فيكم الخائف. وإنّا أصحاب محمد ﷺ أعلم بما سمعنا، إن الفتنة إذا أقبلت شبهت وإذا أدبرت بينت.. شيعوا سيوفكم وقصدوا رماحكم وأرسلوا سهامكم واقطعوا أوتاركم والزموا بيوتكم. خلوا قريشاً إذا أبوا إلا الخروج من دار الهجرة وفراق أهل العلم بالأمرة، ترتق وتشعب صرعها، فإن فعلت فلأنفسها سعت وإن أبت فعلى أنفسها من سمنها تهريق في أديمها، استنصحوني ولا تستغشوني وأطيعوني لكم دينكم ودنياكم))[1].

ومع أن القبيلة تؤطر هذا الموقف ((قريش تقتتل، فلنتركها 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 وعليّ المدينة وأهلها، وهم «أهل العلم بالدين»، وفضلوا الإمارة فجاؤوا البصرة والكوفة يطلبون الرجال والمال، وتلك في الحقيقة الخطوة الأولى التي أدت إلى تلك الظاهرة التي سجلها ابن العربي: ظاهرة انفصال الأمراء عن العلماء.. وقد تعززت هذه الظاهرة باعتزال جماعة من أصحاب عليّ السياسة نهائياً وذلك عندما بايع الحسن بن عليّ عليّه السلام معاوية وسلم الأمر إليه، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس «الأطراف المتنازعة»، وذلك أنهم كانوا من أصحاب عليّ ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة[2].

ولا بد من الإشارة هنا إلى الدور الذي قام به رواة الحديث في حث الناس على اجتناب الانخراط في الصراع بين عليّ ومعاوية والتزام الحياد، وكان أبو موسى الأشعري من الأوائل الذين فعلوا ذلك.

ففي نقاش بينه وبين الحسن بن عليّ وعمار بن ياسر بمسجد الكوفة احتج عليّه هذان بكونه يصرف الناس عن الانضمام إلى عليّ ضد الزبير وطلحة فقال له الحسن:

---

[1] الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص26.

[2] أبو الحسن محمد بن أحمد المالطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، بغداد: مكتبة المثنى، بيروت، مكتبة المعارف، 1968، ص36. هذا ويضيف المالطي إلى النص أعلاه العبارة التالية: (فسموا بذلك معتزلة)، جاعلاً من هذه الجماعة الفرقة الكلامية المشهورة بهذا الاسم.

((يا أبا موسى لم تثبط الناس عنا فو الله ما أردنا إلا الإصلاح ولا مثل أمير المؤمنين يخاف منه على شيء، فقال: صدقت بأبي أنت وأمي، ولكن المستشار مؤتمن، سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنها ستكون فتنة، القاعد فيها خير من القائم، والقائم خير من الماشي، والماشي خير من الراكب))[1].

وقد أورد البخاري في صحيحه جملة من الأحاديث يحذر فيها النبي ﷺ 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 عليّ ومعاوية، حديث جاء فيه أن رجلاً قال: ((خرجت بسلاحي ليالي الفتن -بين عليّ ومعاوية- فاستقبلني ابن أبي بكر فقال: أين تريد؟ قلت: نصرة ابن عم رسول الله ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فكلاهما في النار، قيل: فهذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: إنه أراد قتل صاحبه))[2].

وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضوع تلتقي جميعاً في حث الناس على اعتزال الصراع، واعتزال الصراع معناه، من المنظور الذي نتحدث عنه، 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» ستتبلور فئة «القراء» والمحدّثين والقصّاص...إلخ، وهي فئة أخذت تبرز منذ عهد معاوية كقوة اجتماعية تحظى باحترام الناس ويخصها الخليفة بالعطاء، وكان أعضاؤها يرتبطون فيما بينهم بروابط المهنة «قراءة القرآن، التعليّم، الوعظ، القصص...إلخ»، 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

---

[1] الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج3، ص26.

[2] البخاري: صحيح البخاري، بيروت، عالم الكتب، ج9، ص92.

مفعول القبيلة بل عن حوافز دينية أو اعتبارات مصلحية[1]، لنضف في هذا الإطار ما كان يتمتع به القضاء من استقلال من 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 يوحيه إليه اجتهاده، إذ لم تكن المذاهب الأربعة التي تقيد بها القضاة قد ظهرت بعد، فكان القاضي في هذا العصر يستنبط الحكم بنفسه من الكتاب والسنة والإجماع 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[2].

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 «العبّاد والزهاد»، بعضهم من الصحابة وبعضهم من التابعين. كان منهم من اتخذ مرجعيته الوحيدة القرآن والسنة فانكبوا على العبادة مفضلين شظف العيش زاهدين في الدنيا وزينتها، فكان منهم من وسع مرجعيته فأولع بقصص الأنبياء وأخبار الصالحين، فكان منهم وعاظ وقصاص لعبوا دوراً هاماً في تشكيل مخيال 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،

---

[1] صالح أحمد العلي: التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة في القرن الأول الهجري، بغداد، مطبعة المعارف، 1953، ص44.

[2] حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط6، ج2، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1961 – 1967، ص487- 488.

حين كان معاوية والياً لعثمان على الشام، وقد ترك هؤلاء أتباعاً وأشياعاً واصلوا العمل بالطريقة نفسها[1].

ولكن لنا سؤال حول حديث عبد الله بن عمر السابق الإشارة إليه: ((إنما أنا من أهل المدينة وقد دخلوا في هذا الأمر فدخلت معهم البيعة، فإن يخرجوا أخرج معهم وإن يقعدوا أقعد))، فهل يقتصر الأمر على ذلك أم يجب محاربة الباغي الذي يبغي على حكم الله، ويخرج على الخليفة ونقصد بذلك معاوية؟.

هل يجب أن يقتصر الأمر على القعود في البيت أم يتحول الاعتزال في حده الأدنى إلى حركة فكرية ضد الخارج على إجماع المسلمين، وهل نكتفي بالقول مع "ابن خلدون" إن كلا الطرفين عليّ ومعاوية اجتهد لكن عليّ أصاب أم أن خطأ معاوية يرقى إلى درجة الخروج؟؟.

الموالي

على أن العوامل التي ذكرنا، من سياسة معاوية ودور الخوارج الفكري والعسكري ودور معتزلة الفتن من قراء وقضاة وقصاص وعباد وزهاد ...إلخ، ما كانت لتمارس تأثيرها الإيجابي في قيام مجال سياسي تمارس فيه الحرب ضد الأمويين بواسطة السياسة وتطرح على ساحته الفكرية قضايا إيديولوجية لا تتسع لها القبيلة عادة لو لم تكن هناك قوى اجتماعية جديدة تنمو خارج مجتمع القبيلة وتتهيأ لتبرز كنقيض 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[2].

كان اسم الموالي في العصر الأموي يطلق على جميع الذين أسلموا من غير العرب، ولما كانت القبائل العربية قد تفرقت في البلدان كجند الفتح 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.

---

[1] انظر تفاصيل وافية عن هؤلاء العباد والزهاد في: حسين عطوان، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، بيروت، دار الجيل، 1986، ص109.

[2] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص326.

هكـذا تضـافر عنصـر الثـروة مـع مخيـال القبيلـة ليكـون النـاتج سـلوكاً ارسـتقراطياً/قبلياً قوامـه النظـر باسـتعلاء إلى هـؤلاء المـوالي الـذين جـاءهم العـرب بالإسـلام لينقذوهم من الظلمات ويخرجوهم إلى النور.

كانت وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار، لكنهم، من الناحية الفعليّة الواقعية، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب.

لقد كان هناك تمييز اجتماعي وحواجز سياسية، أطنبت 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، فإن الدلالة الاجتماعية لهذه الحالات تفرض نفسها فرضاً، من ذلك مثلاً أن رجال الأرستقراطية القبلية لم يكونوا يزوجون بناتهم للموالي، كما أن السلطة الأموية لم تكن تعينهم في مناصب القضاء – إلا نادراً – بله في المناصب السياسية.

وأكثر من ذلك سادت أنواع من السلوك الأرستقراطي الذي دفع بالموالي إلى مرتبة دنيا على مستوى المعاملات الاجتماعية: كانوا لا يكنونهم «العرب» بالكنى ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب ولا يمشون في الصف معهم ولا يتقدمونهم في الموكب، وإن حضروا طعاماً قاموا على رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه أجلسوه في طرف الخوان، لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب[1].

يحكى في هذا الصدد أن واحداً من الأرستقراطية القبلية العربية قدم رجلاً من الموالي يصلي به، ولما تعجب الناس من ذلك قال: ((إنما أردت أن أتواضع لله بالصلاة خلفه، ويقال إنه كان إذا مرت به جنازة قال: من هذا؟ فإن قالوا: قرشي، قال: واقوماه، وإذا قالوا: عربي، قال: وابلدتاه، وإذا قالوا: مولى، قال: هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما يشاء))[2].

ولم يكن هذا السلوك الأرستقراطي خاصاً بزعماء القبائل وحدهم، بل لقد لوحظ أيضاً حتى عند من عرفوا بالزهد والتقوى، من ذلك ما يروى من أن أحد الزهاد قال

---

[1] أبو عمر أحمد بن محمد **ابن عبد ربه** الأندلسي: العقد الفريد، ج3، ص326.

[2] المرجع السابق، ج3، ص326.

لأحد الموالي: ((كثر الله فينا مثلك، وكان هذا المولى قد قال له قبل ذلك: لا كثر الله أمثالك، فلما سأل أحدهم ذلك الزاهد وقال له: أيدعو عليّك وتدعو له؟ قال: نعم، يكسحون طرقنا ويخرزون خفافنا ويحوكون ثيابنا))[1].

كانت الأرستقراطية القبلية في زمن الأمويين تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعدها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون: إن الخصف – يوجد – في الخياطة والمعلمين والغزالين لأنها صناعات أهل الذمة.

وأكثر من ذلك كانوا يرون أن العلم والتفقه في الدين ليس مما يليق بـ "القرشي" وهو من أشراف القبيلة، كانوا يقولون: ((ليس ينبغي لقرشي أن يستغرق في شيء من العلم إلا علم الأخبار))، أخبار العرب وأيامهم وحكاياتهم، وكذلك كان الحال، فبينما كانت أرستقراطية القبيلة تعيش من الغنيمة وتجمع من الفيء والعطاء ثروات هائلة وتحيا حياة بذخ وترف كان الموالي محرومين من أي نصيب في الغنيمة، حتى ولو شاركوا في الفتح جنوداً، لقد كانوا يعيشون على العمل في المهن والبيوت والفلاحة والتعليّم.

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 اصبح هؤلاء مبرزين في العلم خصوصاً بعد انقضاء جيل الصحابة.

يذكر "ياقوت الحموي" في معجمه: ((إنه لما مات العبادلة – عبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاص – صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي))، ثم أخذ يستعرض فقهاء مكة واليمن واليمامة والبصرة والكوفة والشام وخراسان فوجدهم جميعاً من الموالي، ولم يشذ عن ذلك إلا المدينة التي كانت ما يزال فقيهها عربياً، وهو سعيد بن المسيب.

---

[1] ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج3، ص327.

وما حدث في ميدان الفقه حديث أيضاً في ميدان اللغة و الأخبار والمغازي والتاريخ، إذ كان جميع الذين اشتغلوا في هذه العلوم التي أنشأوها هم أنفسهم، من الموالي.

وعندما عرّبت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان، كان ذلك حافزاً للموالي، وقد كانوا هم المستغلون فليها على تعلم اللغة العربية، وآدابها فنالوا بذلك مكانة اجتماعية مرموقة مثلهم مثل زملائهم علماء الحديث والفقه والعربية...إلخ[1].

وإلى جانب هذا التطور النوعي الذي جسّمه في صفوف الموالي الجيل الأول منهم، أولئك الذين عاشوا مع الصحابة وأخذوا العلم منهم وصاروا يبثونه في الجيل التالي، كان هناك تطور كمي هائل في صفوفهم مما جعلهم يصبحون قوة اجتماعية تضايق الأرستقراطية القبلية وتهددها، ففي الكوفة مثلاً كان الموالي من الكثرة بحيث أنهم أخذوا يزاحمون أشراف العرب على الصفوف الأولى في المساجد، وذلك منذ عهد عليّ بن أبي طالب.

فقد روي أن الموالي شغلوا بالمسجد الصفوف الأولى، ولما دخل عليّ بن أبي طالب ليصلي بالناس صاح رجل من هؤلاء الأشراف قائلاً: ((لقد غلبتنا هذه الحمراء -أي الموالي- على القرب منك يا أمير المؤمنين)).

وتحكي الرواية على لسان عليّ بن أبي طالب ما سيصير إليه الموالي من القوة و الغلبة فتنسب إلى عليّ انزعاجه من هذا النوع من الاحتجاج ورده عليّه بقوله: ((من عذيري من هؤلاء الضياطرة -أي الرجل الغليظ- يطلبون مني أن ابعد قوماً قربهم الله، والله ليضربنكم على الدين عوداً كما ضربتموهم عليّه بدءاً))[2].

ذلك ما حدث بالفعل، فقد خرجت عصابة من الموالي أميرهم أبو عليّ من أهل الكوفة وهو مولى لبني حارث بن كعب، وكانت أولى خارجة خرجت فيها الموالي/سنة 43

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص245.

[2] المرجع السابق، ص245.

هـ/فبعث إليهم المغيرة رجلاً من بجيلة فناداهم: ((يا معشر الأعاجم، هذه العرب ((يعني الخوارج)) تقاتلنا على الدين فما بالكم فنادوه.. ﴿ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً﴿1﴾ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَداً﴾ **الجن/1-2**، وإن الله بعث نبينا للناس كافة ولم يزوه -أي لم يجعله حكراً لأحد-، فقاتلهم حتى قتلهم))[1].

وعندما خرج "ابن الأشعث وعبد الله بن الجارود" على الحجاج أقبل هذا الأخير على الموالي وكانوا يشكلون القسم الأكبر من جيش الأشعث فقال لهم: ((أنتم علوج وعجم وقراكم أولى بكم، ففرقهم وفض جمعهم كيف أحب وسيرهم كيف شاء ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلد الذي وجهه إليه))[2].

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، وكأني 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: أخي لأمي وخالي ومولاي، وقد شاركناهم وشاركونا في النسب[3]، فعدل معاوية عن مشروعه.

---

[1] أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب **اليعقوبي**: تاريخ اليعقوبي، ج2، بيروت، دار العراق للنشر، ج2، ص160.

[2] ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج3، ص329.

[3] المرجع السابق، ج3، ص326- 327.

وإذا كان من الجائز الشك في أن يكون معاوية، وهو السياسي المحنك، قد فكر بجد في قتل شطر من الموالي فإنه لا يستبعد أن يكون قد قام بهذه الاستشارة ليصل الخبر إلى الموالي، ويكون ذلك تهديداً لهم وكبحاً لجماح طموحاتهم.

وأما في البصرة فقد كان عدد الموالي نحو ثلث السكان/سنة 50 هجرية/مع أنها كانت مركزاً للجيوش العربية المكلفة بالفتح مشرقاً، وقد تكاثر عدد 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 فليها بالتنوع والتعدد فعرفت نوعاً من «الليبرالية»، فكان كثير من سكانها المسلمين يتساهلون في أداء التكاليف الدينية مما سينعكس أثره على المستوى الإيديولوجي حيث ستوظف هناك فكرة «الجبر» لتبرير السلوك «الإباحي» 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.

وأما على الصعيد السياسي فمعروف أن البصرة كانت مركزاً للأحزاب والفرق وكانت فيها مراكز تكوين الدعاة، بعضها علني في المساجد وبعضها سري في السراديب وبيوتات بعض النساء، ومعروف كذلك أن موالي البصرة شاركوا في كثير من الثورات ضد الأمويين كثورة ابن الأشعث.

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 تعبأ المهلب بن أبي صفرة لقتالهم خطب في جنده قائلاً: ((إنكم قد عرفتم مذهب هؤلاء الخوارج وإنهم إن قدروا عليّكم فتنوكم في دينكم وسفكوا دماءكم... فالقوم بجد وحد، فإنما هم مهنتكم وعبيدكم، وعار عليّكم ونقص في أحسابكم وأديانكم أن يغلبكم هؤلاء على فيئكم ويطأوا حريمكم))[1].

[1] أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر المعروف **بالمبرد**: الكامل، ج2، ص192.

ومما يدل على مبلغ التهديد الذي كان يشكله الموالي للحكام الأمويين، وبالخصوص في البصرة ما يروى من أن الحجاج والي العراق لعبد الملك بن مروان كتب من مقر عمله بالكوفة إلى عامله بالبصرة يأمره بنفي الموالي النبطيين لأنهم حسب قوله: مفسدة الدين والدنيا، فكتب إليه عامله: ((قد نفيت النبط من قرأ منهم القرآن وتفقه في الدين، فرد عليّه الحجاج بقوله: إذا قرأت كتابي هذا فادع من قبلك من الأطباء ونم بين أيديهم ليقفوا عروقك فإن وجدوا فيك عرقاً نبطياً قطعوه. ويقول بعض المؤرخين إنه كان يخشى أن ينضموا إلى الشيعة أو الخوارج))[1].

ومن دون شك فإن بروز الموالي كقوة اجتماعية يحسب لها الأمويون حسابها، ويخشون انضمامها إلى صفوف الخوارج الذين حملوا السلاح ضدهم في ثورة دائمة، أو إلى الشيعة الذين لم يستسلموا ولم يستكينوا بل بقوا يقاومون الحكم الأموي تارة جهراً وتارة سراً إلى أن تمكن العباسيون بالتحالف معهم من إسقاطه، لا شك أن بروز الموالي بهذه القوة قد دفع الأمويين إلى سلوك سياسة ليبرالية نسبياً مع من كان يكتفي في معارضتهم بالقول دون الفعل، متبعين في ذلك سياسة مؤسس دولتهم معاوية.

وهكذا ستشهد الحياة الاجتماعية والفكرية تطورات سريعة بالغة الأهمية: فمن جهة سيزداد دور الموالي في الحياة العامة، وسيواصلون اختراق القبيلة إما بالحلف والموالاة طلباً للمكانة الاجتماعية وإما بواسطة دورهم كـ «خبراء» في التجارة والصيرفة والأعمال الحرة.

ومن جهة أخرى ستبرز فيهم نخبة في مجال الفكر والدين والسياسة. وسيلتحق كثير من أعضائها ببلاط الخليفة وحاشية الأمراء وسلك الموظفين، وسيحاولون التأثير في سياسة الدولة.

وهكذا سنرى مجموعة منهم يبرزون كـ «أنتلجنسيا» للعصر كله: العصر الأموي، هؤلاء الذين جعلوا من الكلام في القضايا الدينية وسيلة لممارسة السياسة بواسطة العقيدة ضداً على القبيلة وأيديولوجيتها، فقادوا ذلك حركة تنويرية عكست بوضوح ذلك الصراع الذي خاضته القوى الاجتماعية الصاعدة المضطهدة، ولكن الطموحة، والتي

---

[1] أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بـ **الراغب الأصبهاني**: محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، بيروت، ج1، ص318.

كانت تتألف أساساً من الموالي، حركة تنويرية استطاعت بالفعل أن تخترق سياج القبيلة وتؤثر في جانب من أرستقراطيتها، وتستقطب بعض زعماء القبائل من داخل التحالف القبلي الأموي ذاته، بل إنه استطاعت أكثر من ذلك، أن تفسح المجال لقيام تنظيمات ثورية، بعضها فشل وبعضها حقق نجاحاً ما بينما استطاع فصيل منها أن يقود باسم العقيدة ثورة عارمة على القبيلة ونظام حكمها: الثورة العباسية.

الأخلاق الشاملة للسياسة

مسألة جدل الديني والسياسي في التجربة العربية الإسلامية

"مسألة الصراع بين لمدافعين عن رب العالمين والموقعين عن السلاطين"

إذا أتيح للأخلاق أن تنجز مظهراً أساسياً، فإنما تنجزه وارفاً يانعاً وضيئاً. وبيان ذلك أن الرجل الأخلاقي الطيب هو في الآن نفسه مواطن صالح، ومن جهة أخرى فالرجل المؤمن هو السياق لتنفيذ القانون لا سيما إذا كان معبراً عن قيمه الإيمانية، وهو الأمر الذي نجد مثاله الحي في قصة الغامدية التي ارتكبت الزنا وجاءت إلى الرسول ﷺ تطلب الحد عليّها، ولقد حاول الرسول ﷺ – من باب التحوط في تطبيق الحد – ثنيها عن طلبها، لكنها أصرت على الطلب. مثال ثان نؤكد به هذه المقولة هو تجربة الصحيفة التي هي بلورة قانونية لتجربة المؤاخاة.

على هذا يؤكد "الدكتور الدريني" بأن الساسة شكل آخر من أشكال العبادة، والسياسي عندما يمارس هذه الظاهرة، وإنما يتعبد الله.

وقريب من ذلك التعريف بالسياسة عند "ابن تيمية" بأنها أمانة، والسياسي مؤتمن على حقوق الله، وهكذا قيل: كل دروب العلم والحياة في الإسلام مؤدية إلى السياسة، لا شك أن الحامل تاريخي لأخلاق الطاعة هو رجل السلطان، وقد ساعده في ذلك كتاب **الدواوين ومثقفو الكلام**[1]، وكذلك كان لدينا حامل اجتماعي تاريخي لأخلاق الإسلام وروافدها أخلاق المروءة، فمن هو هذا الحامل التاريخي المثقف العضوي الذي رفض أخلاق الطاعة، والذي التفت حوله الجماهير لأنها وجدت فيه ضالتها في احتضان الإسلام الحق كما العروبة الحق.

لنضع بين يدي القارئ على سبيل المثال ظاهرة التمسك بقرشية الخلافة والقوى التاريخية التي دافعت عنها والفقهاء الذي نادوا بها (راجع الأحكام السلطانية

[1] جدلية السياسي والديني في الإسلام، مجلة الاجتهاد، عدد 13 سنة 4، ص46.

للماوردي)، ثم ظاهرة الخليفة كرمز لوحدة المسلمين، وكيف أن العرب تمسكوا بهذه الظاهرة حتى مجيء الحكم التركي، ومحاولة مماليك مصر "الظاهر بيبرس" إحياءها بتأييد من القوى العربية.

ولنأخذ مثلاً بلاط حلب على عهد الحمدانيين ومقارنته ببلاط السامانيين والطاهريين لنجد مدى نشر الفارسية في البلاطين المذكورين، ثم لنأخذ النزعات القومية بين ظهراني الفرس والتي لا نجد مقابلاً لها عند العرب.

والخلاصة: لقد كان هنالك صراع بين الموقعين عن رب العالمين وبين الموقعين عن السلاطين، وأن المحنة الكبرى في التجربة التاريخية العربية الإسلامية، محكومة بهذا الصراع، وإن كل ما حدث ويحدث من حراك اجتماعي في نهاية المطاف محكوم بآلية هذه الجدلية، وإذا ما تابعنا الحفر في طبقات هذه الجدلية ليس فقط في أركيولوجيا تاريخنا، بل في التجربة البشرية أمكننا القول إن هذه الجدلية هي الأهم في مغامرة الروح الإنسانية في اجتراحها أوجه التقدم والازدهار.

وتبدو الأهمية الخاصة لهذه الجدلية على أرض أمتنا لا سيما أن الإسلام هو حضارة المنطقة وقدرها، وهو النابض التاريخي الذي يضبط إيقاع المجتمع وحركته ودوراته الحضارية[1].

ومن جهة أخرى فقد لعب العدو دوره في الحيلولة بين الإسلام وبين أن يلعب دوره الناظم والموجه، وهذا ما أدى إلى انفكاك حركة التاريخ عن حركة المجتمع، فانقسم المجتمع على ذاته، وبذلك فليس غريباً أن يحدث الانفلات الدستوري تبعاً لحدوث الانفلات الحقيقي والتاريخي وعدم أداء الدولة دورها التاريخي والحضاري بانقلابها على المجتمع[2].

وفي هذا الصدد نذكر بقول "ريمون بولان": ((الدولة حضارة بأسرها، وقد استجمعت قواها، وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))[3].

---

[1] مقاله الموسوم بعنوان: بحث في جدلية السياسي والديني في الإسلام، مجلة الاجتهاد، بيروت، 13، السنة 4، ص246.

[2] وليد نويهض: جدلية إشكالية الدولة العربية المعاصرة، مجلة الاجتهاد، العدد 14، السنة 4، ص214.

[3] المرجع السابق، ص214.

واستناداً إلى ذلك فلا يجوز أن يحمل السياسي العربي إلا على الحضاري العربي الإسلامي، والقول بغير ذلك يعني الفوت والموت، كما يعني أننا حيال بناء سياسي متهالك يقوم على شفا جرف هاو سرعان ما يتهدم تجاه أية صدمة.

إن السياسة هي تقنية لعلم الاجتماع بقدر ما إن علم الفيزياء هو علم الظواهر الطبيعية، وبقدر ما إن السياسة هي الإبرة المغناطيسية التي تتحرك بالساحة المغناطيسية التي هي ظواهر المجتمع، وهي حقيقة أكدها المفكر العربي "العروي" بقوله: ((إن الدستور الضمني للحياة هو أساس الدستور الشكلي)).

وإذا كان التماس السياسة في الأيديولوجيا، والتماس الأيديولوجيا في الدين، والتماس الدين في الفيزياء الاجتماعية على حد رأي "ريجيس دوبريه"، إذا كان الأمر كذلك فعلى السياسة العربية أن تتلمس بذورها وجذورها في مشتل حركة المجتمع الذي تصدر عنه القيم الإسلامية، ومن جهة أخرى فهذه القيم تشكل النواة النووية في عالم الرأسمال الرمزي لأمتنا.

وانطلاقاً من هذا الرأسمال الرمزي الحي والمتجدد، فإن تنظيم عناصر سيمفونية ومنظومته القيمية، يعتبر الإيقاع الذي يحرك المجتمع.

ويمكن التأكيد بأن الإشكالية لا تكمن في قيام الدين في المجتمع، بقدر ما تكمن في تسييس المتعالي أو التعالي بالسياسة، وفي ذلك يؤكد "الدكتور برهان غليون" أن ارتباط الدين بالسياسة لا يمثل خطراً على الدين أو السياسة، لكن الخطر يكون في تحويل الدين إلى ممارسة مقدسة[1].

وحقيقة الأمر أن التناقض المنطقي بين الديني والسياسي لم يكن مرده التأمل الفلسفي أو التحليل المنطقي بقدر ما هي رؤية مشدودة إلى تداعيات الاجتماع السياسي، بمعنى أن هذا النزاع يفهم ويفسر في دائرة الواقع الاجتماعي، باعتبار أن المسألة الدينية جزء من المسألة السياسية، وبالتالي فإن الوعي بالمزيد من هذا الصراع لا نجده في النصوص، بل في التجربة التاريخية الاجتماعية باعتبارها

[1] د. برهان غليون: مقالة الموسوم بعنوان الدين والدولة، مجلة الاجتهاد، عدد 15، العام 1992، ص463.

مستودع هذا الوعي[1]، وهو الأمر الذي نجده واضحاً في أمتنا إذ أن موقع المؤسسة الدينية الإسلامية من السلطة السياسية كان دائماً على عكس الرؤية الدينية من الرؤية السياسية[2].

ذلك أن المؤسسة الدينية الإسلامية، تكونت بمعزل عن الدولة وعن تضاريسها[3]، وقد تخلقت وتثبتت في كنف الأمة، بل كانت هاجس السلطة السياسة لا سيما فيما يتعلق بامتلاك النص الأساسي المؤسس للمجتمع والدولة «القرآن والسنة النبوية»، هذا النص الذي يضبط كل سلطة معرفية أو سياسية[4].

ذلك أن الدين في الإسلام «أس» حسب قول الغزالي، وفضلاً عن ذلك فالسياسة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا بالدين.

ويمكن القول إن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو مبدأ الإبداع والحركة في الإسلام، إذ يسمح لكل فرد التصدي للدفاع عن حقوق الله القائمة على فرض الكفاية مع التنويه بأن حقوق الله تتلبس كافة الحقوق في الإسلام حسب البلورات التي حققها الشاطبي في رائعته **الموافقات**.

ذلك أنه كل طرق المعرفة في الإسلام يؤدي إلى السياسة[5]، ومن هنا نشأ في أدبياتنا الثقافية التراثية تعبير «علوم الملة»، أي تلك العلوم التي تعتبر جزءاً لا يتجزأ من هوية الأمة، وهي علوم قد بلورت من قبل السلطة العلمية، وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من وجدان الأمة وضميرها الجمعي، وفي الوقت نفسه، فالسلطة المعرفية انبرت للقول بأن لها سيادتها على تلك العلوم باعتبار الموضوع عملاً معرفياً علمياً وجديراً بأن يؤسس تلك السيادة.

---

[1] المرجع السابق، ص464.

[2] الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان: حول الوعي التاريخي، مجلة الاجتهاد، عدد 24، سنة 6، 1994، ص6.

[3] المرجع السابق، ص9.

[4] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص165.

[5] المرجع السابق، ص9.

وحقيقة الأمر فالسياسة هي التأثير بالغير سواء عن طريق العلم أو غيره، أي سواء تعلق الأمر برجل السلطة الفعليّة أم بصاحب المعرفة العلمية، فكل منهما يملك سلطة وقدرة ونفوذ في التأثير، وهذا هو مغزى قول الفخر الرازي: ((السياسة رئاسة))، وعلم السياسة هو علم الرئاسة، ومن ذا الذي ينزع عن الفيلسوف أو العالم رئاسته للوظيفة الفكرية وقيامه على مصالح الجماعة[1].

وقريب من ذلك يميز "ابن خلدون" بين القائم على الغلب وبين الرياسة القائمة على السؤدد والجلال والحسب والشرف[2].

ومن هنا ظهر في الأدبيات السياسية تعبير النفوذ الذي هو الوجه الثاني للقوة السياسية، ويعني قدرة الشخص أو الجماعة على فرض آرائها على الآخرين من خلال التفاعل واستخدام مختلف أساليب الإقناع والإكراه[3].

على هذا الأساس لا يمكن غض النظر أو التغافل عن هذا التداخل بين المعرفي والسياسي في الإسلام، ما دام هذا الأخير يقوم على كتاب يعتبر الدليل الأول، والأصل المطلق الذي تتأسس عليّه كافة الأحكام، والمرجع المعياري الأول لما ينبغي أن يضبط به مجتمع الناس، الأمر الذي يجعل من المواقف والخلافات السياسية مواقف وخلافات تحيل إلى مشاكل اجتماعية وسياسية، بالقدر نفسه الذي تحيل إلى قضايا ومفاهيم معرفية شديدة الاتصال بالقيم وبالثقافة التي أسسها ذلك الكتاب ورسختها السنة قولاً وتجربة.

وهذا التأثير الديني ليس مستمداً من الواقع فحسب، بل هنالك أكثر من نصف هذه السيادة والمشروعية أو النفوذ لرجل الدين، من ذلك ما رواه سيدنا عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: ﴿إنها ستكون فتنة، قلت وما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتَابُ اللَّه كتَابُ اللَّه فيه نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ هُوَ الْفَصْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ هُوَ الَّذِي مَنْ تَرَكَهُ مِنْ جَبَّارٍ قَصَمَهُ اللَّهُ وَمَنْ ابْتَغَى الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ فَهُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ وَهُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ وَهُوَ الصِّرَاطُ

---

[1] الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان: حول الوعي التاريخي، ص9.

[2] ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت، 1986، ص134.

[3] ناجي صادق شراب: السياسة (دراسة سوسيولوجية)، ط1، 1984، مكتبة الإمارات ص98، وانظر محمود إسماعيل محمد: دراسات في العلوم السياسية، مكتبة الإمارات، العين، ط2، 1984، ص19.

الْمُسْتَقيمُ وَهُوَ الَّذي لَا تَزيغُ به الْاَهْوَاءُ وَلَا تَلْتَبِسُ به الْاَلْسنَةُ وَلَا يَشْبَعُ منْهُ الْعُلَمَاءُ وَلَا يَخْلَقُ عَنْ كَثْرَة الرَّدِّ وَلَا تَنْقَضي عَجَائبُهُ وَهُوَ الَّذي لَمْ يَنْتَه الْجنُّ اذْ سَمعَتْهُ اَنْ قَالُوا انَّا سَمعْنَا قُرْانًا عَجَبًا هُوَ الَّذي مَنْ قَالَ به صَدَقَ وَمَنْ حَكَمَ به عَدَلَ وَمَنْ عَملَ به اُجرَ وَمَنْ دَعَا الَيْه هُديَ الَى صرَاطٍ مُسْتَقيمٍ﴾[1].

وليلاحظ القارئ أن هذا الحديث يقتضي تقابلاً بين مفهومي الحكم والفصل الحق بين الناس من جهة وبين مفهوم الجبروت، ومن ثم تصبح مفاهيم الهدى والصراط ليست مجرد معان دينية بالمعنى الضيق للكلمة، بل هي مفاهيم مجملة بدلالات واضحة تدفع رجل العلم إلى الربط بين الكتاب أو العلم وبين السياسة، وبالتالي تفسح المجال لأن يعطي لنفسه حق الاشتغال بالسياسة، أو على الأقل حق العمل فيها ونقد خيارات رجل السلطة ومالك السيف[2].

ذلك أن هذا الحديث ورد في مناسبة يطغى عليّها البعد السياسي، إنه الحديث عن الفتنة، هذا المصطلح الإسلامي الأصيل الذي يشير غالباً بأصابع الاتهام إلى رجل السيف، ومناوراته السياسية فيأتي نص الحديث ليرسم المخرج والوقاية من تلك الفتنة، محدداً وسيلتها الوحيدة، ألا وهي الكتاب المؤسس للأمة، هذا الكتاب الذي يفخر رجل العلم بأنه الأقرب إليه من رجل السيف[3].

هذا التناقض بين ما هو سياسي وما هو ديني نجده في حديث آخر للرسول ﷺ، يقول فيه: ﴿أَلَا وَإِنّ الْكِتَابَ وَالسُّلْطَانِ سَيَفْتَرِقَانِ، فَلَا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ﴾[4].

ذلك أن هنالك اختلافاً في الطبيعة والجوهر بين الوظيفة الدينية والوظيفة السياسية، فالأولى تستشرف لتكتشف ما يجب أن يكون، في حين أن الثانية تجهد النفس للحفاظ على ما هو كائن، وبذلك فالآلية الأولى الإيمان بالأهداف ضماناً لحق إبداء الرأي، وبدل الوسع في الاجتهاد ومراعاة لتغيير الأحكام بتغيير الأزمان والأمكنة،

---

[1] روى الحديث: المحاسبي في العقل وفهم القرآن، دار الكندي، دار الفكر، بيروت، ط2، 1978، ص286.

[2] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص11.

[3] المرجع السابق، ص152.

[4] المرجع السابق، ص16.

والعوائد والأحوال، حسب تعبير ابن القيم الجوزية، وهو ما يعني إحجام[1] العالم عن فرض رأيه واجتهادهم على من يعتقد أنه وإياهم سواء، وهذا هو سبب رفض الإمام مالك طلب الخليفة المنصور بأن يفرض كتابه الموطأ على رقاب الناس، وفضلاً عن ذلك فرجل الفقه أو الدين تحدده دوافع روحية، وهو ما عبر عنه الشاعر بقوله: ((إما أن اتبع كتاب الله أو كتاب الدواوين)).

والأمر على خلافه بالنسبة للسلطة التي كثيراً ما يحدوها الامتلاك لكل شيء حتى الماء والهواء على حد تعبير ابن المقفع وامتلاك العقول إلى جانب الأجساد[2].

ولعلنا نجد هذا التناقض على أرض العقل والواقع فليما أثر عن عبد الملك بن مروان، لما ولي الخلافة أخذ المصحف ووضعه في حجره وقال: ((هذا فراق بيني وبينك))[3].

وحقيقة الأمر أن هذا الفقيه كان يدرك الأهمية التي يتبوأها في ضمير المجتمع، وبطبيعة الحال فأهمية هذا الموقع تنبثق من أهمية المعرفة والقيم التي يتعامل معها ويعانقها في قلب المجتمع ألا وهي الشريعة، وفي ذلك يقول "الجويني": ((المرموق من يحيط بشيء من هذا الكلام وتميزه من كلام بني الزمان))[4].

وللسبب نفسه يقول أبو الأسود الدؤلي: ((الملك حكام على الرعية، والفقهاء حكام على الملوك)).

ومن هذا المنظور يقول "شاخت": ((إن الشريعة الإسلامية هي أبرز مظاهر أسس الحياة الإسلامية، فهي لب الإسلام ولبابه))[5].

هذه الأهمية للشريعة في شغاف قلب المجتمع الإسلامي أبرزت الدور الهام للفقيه، الأمر الذي مكنه في حال صحوة الأمة وحيويتها من منافسة السلطان على فضاء

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص71.

[2] المرجع السابق.

[3] أبو بكر الطرطوشي: سراج الملوك في سلوك الملوك، ص60.

[4] أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، فقرة 776.

[5] يوسف شاخت: الشريعة الإسلامية، عالم المعرفة، الكويت 1978، القسم الثالث، ترجمة حسن مؤنس وإحسان العمر، ص9..

سلطته، الفضاء الذي يحتله الجمهور، وقد وصل الأمر بالفقيه أحياناً إلى تهديد السلطان بجمهوره الذي يحكمه[1].

هكذا نفهم تهديد ابن خليل الحنبلي للوزير السلطاني عميد الدولة "ابن جهير" وقوله له: ((لا تلمنا على ملازمة البيوت والاختفاء عن العوام لأنهم إن سألونا لم نقل إلا ما يقتضي الإعظام لهذه القبائح والإنكار لها والنياحة على الشريعة))[2].

وهذا هو مغزى قول السلطان "الظاهر بيبرس" حين شاهد كثرة الخلق في جنازة سلطان العلماء العز بن عبد السلام: ((اليوم استقر أمري في الملك لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس اخرجوا عليّه لانتزع الملك مني))[3].

زد على ذلك بأن موت "الجويني" لم يكن أقل دلالة من موت "ابن عبد السلام"، فقد اشترك العامة كلها بنيسابور في الحزن عليّه، ولم تفتح هذه البلدة، ورفعت المناديل على الرؤوس عاماً كاملاً، بحيث ما اجترأ أحد على ستر رأسه، وتحكي الموارد التاريخية أن الشافعي جاء والي المدينة من أجل أن يقدمه إلى الإمام مالك بن أنس فأجاب الوالي: ((أن أمشي إلى مكة حافياً أهون عليّ من المشي إلى باب مالك، فلست أرى الذل إلا على بابه))[4].

فحتمية الصراع إذاً قائمة لا سيما أن الفقيه ما فتئ يلح على ملء الساحة والتحدث باسم الأمة، وبأنه الأكثر وقاء لممارسة هذا الدور، وبالتالي فإذا كان هنالك من الفقهاء من تكلم باسم السلطان فهنالك من تكلم باسم رب العالمين، وهذا هو مفاد كتاب "ابن قيم الجوزية" الموسوم بعنوان **كلام الموقعين عن رب العالمين**.

على هذا الأساس كانت تداعيات طبائع الأشياء أن يحدث الصراع بين الموقعتين عن رب العالمين وبين السلطة عل أخص شيء من مستلزمات السلطان، ألا وهي الطاعة التي هي جوهر السلطة السياسية، تلك الطاعة التي تحتاج إلى بيان العالم لها

---

[1] القاضي محمد بن الحسين **أبو يعلى الفراء**: الأحكام السلطانية، ص397.

[2] **أبو يعلى الفراء**: الأحكام السلطانية، ص5.

[3] تاج الدين عبد الوهاب بن علي **السبكي**: طبقات الشافعية الكبرى، جزء5 ص80.

[4] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص221.

وضبطه لأحكامها، وبالتالي فإن من يطلع بمهمة التوضيح والتبيين والتشريع – وهو الفقيه والعالم – يستوجب في الدين موضع الإمامة[1].

هكذا انبرى الشافعي للقول: ((ليس لأحد أن يقول في شيء حلاً ولا حرماً إلا من وجهة العلم))[2].

وهذه السلطة التي يتبوأها الفقيه لم تقتصر على تحديد مفهوم الطاعة، بل تعدتها إلى أجهزة مفاهيمية أخرى مثل البيان والعلم والحكمة والإجماع والحق والاختلاف، والنهي والأمر والواجب والفرض والاستحسان والتشريع والإمامة والأمر وأولي الأمر والولاة والحكام[3].

وهذا الدور السياسي لم يقتصر على الفقيه بل تعداه إلى عالم الكلام «الفقه الأكبر» الذي نشأ في الأساس نشأة سياسية للدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية[4].

وحقيقة الأمر إذا تصفحنا الإطار المرجعي المجتمعي لنشأة هذا العلم وجدناه في مكة والمدينة والكوفة والبصرة، وهي المكان التي ضمت المعارضة على بني أمية، حيث نشأت مدرسة المدينة على يد محمد بن عليّ بن أبي طالب، ونشأت مدرسة البصرة برئاسة الحسن البصري، وذلك كتعويض وبديل سياسي على المستوى النظري والمعرفي[5].

وإن نظرة بسيطة على المفاهيم والمصطلحات المتداولة من قبل رواد المدرستين تؤيد الحمولة السياسية لهذه المفاهيم، والتي رسخها التيار الاعتزالي، ومن هذه المفاهيم: الخروج- الخلافة – أئمة الجور – سفك الدماء – أخذ الأموال – الملوك – الجبر، وهي مفاهيم ترد على فكر السلطة وخصوصاً الفكر الجبري وغيره[6].

---

[1] آدم ميتز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع، ج1، ص216.

[2] محمد بن ادريس **الشافعي**: الرسالة، الفقرة 161.

[3] وقد نقل ذلك عن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى.

[4] مقدمة ابن خلدون،الفصل العاشر، ص821، وانظر عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص5 وما بعدها.

[5] المرجع السابق، ص49.

[6] المرجع السابق، ص50.

وإذا تابعنا التحري والحفر في الفكر المعتزلي ومقارنة ذلك مع الفكر الأشعري، أدركنا أن هذا البعد السياسي لعلم الكلام المعتزلي لا سيما فيما يتعلق بالتكليف العقلي القائم على المقاصد والمصالح والغايات، كل ذلك لترسيخ مبدأ الاختيار خلافاً للشعرية التي أقامت التكليف على المشيئة الإلهية ليس إلا[1].

والخلاصة أن الموقف الكلامي لم يكن كلاماً في اللاهوت بقدر ما كان في السياسة. وإذا كان هذا هو شأن الفقيه أو عالم الكلام، فالأمر لا يختلف بالنسبة للمتصوف الذي بذل وسعه لتأسيس قاعدة شرعية في احتواء الفقيه نفسه بل سائر علوم الملة.

من جماع ما تقدم فكافة الطرق ممهدة للصدام، ثم لاحتواء رجل السلطة لرجل العلم، والأمر على خلافه بالنسبة للفقيه الذي كان حريصاً على طاعة السلطان في حدود الشريعة، وهذا ما تؤكده نصيحة "ابن حنبل" لتلامذته – وهو في السجن –بأن لا يخرجوا عن الطاعة السياسية، بل إن خلافه مع السلطان احتدم حول الأسس العقيدية الخارجة عن ولاية السلطان.

ولقد تعددت وسائل وأساليب الاضطهاد الديني، والفظائع التي ارتكبت من قبل رجل السلطة بحق رجل العلم تثير الاستغراب، ويكفينا أن نرجع في ذلك إلى الكتاب الذي صنفه بهذا الشأن الفقيه أو العرب التميمي.

ولعل ما أوقعه الخليفة يزيد بن معاوية في مجتمع المدينة يوم الحرة كاف للدلالة على تصميم هذا المجتمع على الرفض والمقاومة بقدر ما يدل على بطش والي المدينة وهتك أعراض نسائها وقطع رؤوس الصحابة مقابل جوائز عالية، كما فعل والي الأمويين الحجاج بن يوسف الثقفي يوم معركة الجماجم بأنصار "عبد الرحمن بن الأشعث"، وهم من القراء وكبار التابعين سارت بذكره الركبان[2].

ولعل قتل معاوية بن أبي سفيان للزاهد حجر بن عدي، له أكبر دليل على ذلك، رغم أن المذكور كان مشهوراً باعتزاله الفتن، لكن معاوية أدرك عدم حياد العلم وقوله لعائشة أم المؤمنين: ((قتل واحد خير من قتل مائة ألف))[3].

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص54.

[2] المرجع السابق، ص48.

[3] المرجع السابق، ص49.

ماذا بالنسبة للقاضي؟.

على الرغم من اعتراض "الماوردي" على تبعية القاضي للإمام بسبب تولية الثاني للأول، فالقاضي في نظر الماوردي: ((يملك من الاستقلال ما يجعله حاكماً على الإمام نفسه، لأن القاضي مستناب في حقوق المسلمين لا في حقوق الإمام)).

هكذا دارت رحى صراع حاد بين السلطة السياسية والسلطة العلمية على ساحة القضاء، وتطالعنا الموارد التاريخية بأكثر من مرة رفض بها رجل العلم الوظيفة القضائية هرباً من وجه السلطان.

يكفينا أن نحيل إلى كتاب "أبو عبد الله الخشني القيرواني"/ 61هـ/فقد تضمن كتابه **قضاء قرطبة** باباً وسمه بعنوان «باب من عرض عليّه القضاء فأبى»[1]، وحيث نجد من الفقهاء من تمادى في الرفض والنفور، بينما اضطر آخر للهروب بنفسه، في حين هدد ثالث بتطليق زوجته، هذا عدا أسلوب التهديد والإغراء.

ويرى صاحب كتاب **المحن**[2] أن الخليفة أبا جعفر المنصور سقى بيده الإمام أبا حنيفة السم فمات[3].

ولقد هرب أحدهم من وجه الحجاج رافضاً القضاء، ورمى نفسه في نهر الفرات، فاتبعه رجال الحجاج وقبضوا عليّه وصلبوه.

ولم تعدم وجود أدبيات تقول إن العلماء في زمرة الأنبياء والقضاة في زمرة السلاطين.

لقد ألحّ الخليفة القائم بأمر الله على "أبي يعلى الفراء"/58هـ/أن يتولى منصب القضاء فاشترط المذكور ألا يحضر أيام المواكب، ولا يخرج في استقبالات الخليفة، ولا يقصد دار السلطان، وأن يستخلف من ينوب عنه[4].

لقد بلغ نفوذ القضاة في الدولة العباسية أن الوالي – ومنذ القرن الثالث للهجرة – أصبح يحضر مجلس القاضي كل صباح[5].

---

[1] أبو عبد الله: قضاة قرطبة، الدار المعربة للتأليف والنشر، 1969، باب1 ص2.

[2] أحمد بن أحمد بن تميم التميمي **أبو العرب**: المحن.

[3] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص224.

[4] القاضي أبو يعلى: الأحكام السلطانية، ص67.

[5] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص225.

ولقد بلغ نفوذ "أبي حامد الإسفراييني" قاضي بغداد/406هـ/أنه صار يهدد الخليفة بالجمهور قائلاً له: ((اعلم أنك لست بقادر على عزلي من ولايتي التي ولايتها اللّه، وأنا قادر أن أكتب إلى أهل خراسان بكلمتين لعزلك))[1].

لقد اتضح لنا أن رجل العلم يملك سلطة فعالة ومؤثرة تعطيه الحق بأن يكون المقرر لأحكام السياسة حتى لا يخرج رجل السياسة عن مقاصد الشريعة حسب تعبير العز بن عبد السلام، أو حسب تعبير القاضي ابن العربي بأن يكون الأمر كله يرجع إلى العلماء[2].

هكذا كان لا بد أن يبتدئ رجل السياسة مع رجل العلم بالحيلة والاستدراج، وهو ما عبر عنه "السبكي" بقوله: ((كم رأينا فقيهاً تردد على أبواب الملوك، فذهب فقهه، ونسي ما كان يعلمه وكان فساداً عظيماً وفيه هلاك العالم))[3].

ولم يدخر رجل السلطة وسيلة إلا واستخدمها لسلب قوة رجل العلم، ولعل أبرز تلك الوسائل السيف والمال.

لذلك وجدنا رجل السلطة يلجأ على أساليب وإجراءات أقرب ما تكون بالمجال الحيواني، إذ عمد إلى دمغ جسد الذين لم يؤيدوه، كما فعل الحجاج مع الصحابي المشهور "رجاء بن عبد اللّه" الذي رفض السلام على الحجاج، فكان ذلك مبرراً لدمغه. وفضلاً عن ذلك فقد بعث الحجاج إلى الصحابي سهل قائلاً: ((ما لك لا تنصر أمير المؤمنين، فقال: قد فعلت، قد كذبت))، فعلّم في عنقه، كما علم على يد حسن البصري وعمر بن سيرين وأنس بن مالك[4].

ولم يكن امتلاك الأجسام الوسيلة الوحيدة فقد تعدى ذلك إلى امتلاك الأفكار، هكذا ظهرت الآداب السلطانية وآداب الديون ومرايا الملوك مقابل أدب القاضي[5].

---

[1] آدم ميتز: تاريخ الحضارة العربية في القرن الرابع، ص382.

[2] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص15.

[3] المرجع السابق، ص15.

[4] أحمد بن أحمد بن تميم التميمي **أبو العرب**: المحن، ص428.

[5] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص31.

وبطبيعة لحال فالجامع لكل ذلك محاولة التبرير لمرايا الملوك وترسيخ الآداب السلطانية سواء تمثلت في أعمال أدبية كـ **العقد الفريد** لابن عبد ربه، وكتاب **الإمتاع والمؤانسة** لأبي حيان التوحيدي، **ومسائل حجة الإسلام** للغزالي، ثم برزت أعمال مستقلة مثل **سراج الملوك** للطرطوشي، و**الفخر في الآداب السلطانية** لابن الطقطقي، علاوة على مساهمات الماوردي في **الأحكام السلطانية** والولايات الدينية، وكتاب **الوزراء والكتاب** للجهشياري وكتاب **رسالة الصحابة** لابن المقفع[1].

لهذا لم يكن غريباً أن تبرز مفاهيم سياسية غريبة على الحياة العربية، فها هو ابن المقفع يقول: ((إن بإمكان الخليفة أن يملك الماء والهواء، وأنه لو أمر أن تستدير الكعبة في الصلاة لفعل ذلك وأن تسير الجبال لسارت))[2].

وإذا كان القلم الحق في التكيف بعد أن ضعف سنده «الجمهور» وتلاءم مع الظروف المستجدة، فهذا ما نجده مثلاً عند الجويني في الأمور الحاجية التي تنزل منزلة الأمور الضرورية، وفضلاً عن ذلك فإذا وجدنا بعض المحاولات الإنقاذية من قبل رجل العلم مثل مشروع الجويني في كتابه **غياث الأمم** والتياث الظلم حيث أكد شعور زمانه وخلوه من السلطة العلمية «الفقهية» ومن السلطة السياسية، خلافاً لحال امتلاء الزمان في العصر الراشدي، وهذا ما دفعه للتنظير لهذه المرحلة، بطرح ترسانة الفقه الضخمة، واستبدال ذلك بأحكام بسيطة وقليلة ومنطقية، ثم ربط مسؤولية هذه المرحلة بالجمهور.

لكن أنى لأية وسيلة إنقاذية أن توقف التدهور، وقد طال ليل الكرب وفاض دمع الأسى وأسود وجه الزمان وعم البلاء الأركان ولا مغيث يرجوه الفرنج ولا حيلة لأحد من الخلق مع ما نزل بهم من البؤس[3]؟؟.

هذا الانهيار الاجتماعي والتاريخي أدى إلى تغييرات جذرية في مفاهيمنا وأدبياتنا السياسية، فها هو "الباقلاني" يتكلم عن البيعة التي اكتفى بها على أن تقوم على

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص31.

[2] عبد الله ابن المقفع: رسالة الصحابة، بيروت، دار التوفيق، 1978، ص195.

[3] أبو العباس أحمد بن عبد الله السجلماسي المشهور بـ ابن أبي محلى: الأصليت الخريت، يراجع في ذلك عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص341.

شخص واحد، وها هي الشورى تصبح غير ملزمة، وها هو الفقه يضفي المشروعية على إمارة التغلب، وها هو مبدأ الطاعة يتحرر من كل قيد، ويصبح مفهوم عدم الطاعة يوازي الكفر، وها هو مبدأ الأمر بالمعروف ينقلب إلى مجرد النصيحة[1]، وها هو أدبنا السياسي يطالعنا بمفهوم المستبد العادل، وها هو الخليفة أبي جعفر المنصور يصبح ظل الله على الأرض، وها هو معاوية بن أبي سفيان يزعم بأنه قفل الله على أمواله، وها هو "ابن الطقطقي" يبرر مجازر هولاكو حاملاً ذلك على مقولة إن ((السلطان الكافر خير من المسلم الظالم))[2].

وهكذا تحول علم الفقه إلى مجرد علم في الأحوال الشخصية والعبادات، بعد أن كان يكتب بأقلام الموقعين عن رب العالمين، فكتاب **الرسالة** للشافعي هو تقنين لسلوك رجل السلطة حيث ابتدأ ببيان أسماء البيان لضبط المفاهيم السياسية، وكأننا أمام قاموس للفكر السياسي، وكذا مشروع الجويني الإنقاذي في كتابه **غياث الأمم والتياث الظلم**، هذا عدا عن مشروع الشاطبي في كتابه **الموافقات** حيث أكد الكثيرون على هذا الحبل السري الذي يربطه بالشافعي والجويني[3].

هل نقول إن الانتصار كان لأخلاق الطاعة، أو نؤكد قول "ماسينيون" بأن الدولة الإسلامية دولة ثيوقراطية علمانية مساواتية[4]؟؟.

وباختصار لم تستطع حضارتنا في العصر الوسيط أن تؤسس ذلك المشروع الحضاري الذي هو جهاز في خدمة فكرة نابعة من الشعب على ضوء الشريعة وأحكامها، وهنا كان التخبط ومحنة الأخلاق ومأزقها.

بقيت كلمة حية يجب قولها، وهي أن الديمقراطية في الغرب استوت وتصوبت كفاعل إجرائي «صندوق الاقتراع» في حين أننا تكلمنا كثيراً عن إسناد السلطة وممارستها لكننا لم نهتد إلى الفاعل الإجرائي المفتاح الحي nation key ونعتقد أنه لا يمكن

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص342.

[2] المرجع السابق، ص330.

[3] المرجع السابق، ص443.

[4] مقال فريتز – شتيبان: الإسلام والسلطة، مجلة الاجتهاد، عدد 12، سنة 3، 1991، ص69.

إزالة التعارض بين سلطتي القلم والسياسة إلا بهذا المفتاح الذي يرقى بنا إلى مستوى المشروع الحضاري العمراني التاريخي.

إن المجال الراهن ينطوي على رهانات كبرى تتعلق بتغيير نظرتنا إلى الإسلام، أي بإعادة موقعه في المجتمع العربي، كما تتعلق بإعادة تفسير وترتيب القيم التي تشكل حقيقته الكبرى، لكن هذا لا يمكن تحقيقه، إلا إذا اقترن الإسلام بدوره وفعاليته وفائدته أي أن يطمئن إلى وجوده وحقيقته على أرض العرب[1].

إن المجتمع العربي لن يستطيع أن ينجح في بناء نفسه وتحقيق استقراره النفسي والثقافي ضد الإسلام أو خارج الإسلام حتى دون الإسلام، وبالمقابل فإنه من غير الممكن والمتوقع أن يقوم بهذه المهمة دون أن ينفتح على العالم، وضمن هذا الترتيب للموقع العربي وللموقع الإسلامي، فلا مناص من أن تتحدد العلاقة بين العروبة والإسلام تحديداً دقيقاً، بحيث لا نعتمد قطباً دون الآخر، ونقصيه أو نسقطه من الحساب، بل نضعه في موضعه من المنظومة.

لقد بنينا حضارتنا على هذا التكامل التاريخي بين العروبة والإسلام، فهل يعيد التاريخ نفسه، وهل لا تزال مبرراته قائمة وملحة؟؟.

[1] د. برهان غليون: مقاله سالف الذكر، الدين والدولة، مجلة الاجتهاد عدد 15 و16 لعام 1992، ص40.

يقول الفهامة المدقق "ابن خلدون": ((دولة بني أمية عربية أعرابية، ويقول إن عصبية مضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف وعصبية عبد مناف إنما كانت في أمية))[1].

وسنعرج في دراستنا هذه على المعلمين الآتيين:

- ✓ دراسة سريعة لقريش في الجاهلية،
- ✓ الخصائص العامة للنظام القانوني للتجربة الأموية.

قريش في الجاهلية

نحن أمام ظاهرة حية نشأت في الجزيرة العربية هي ظاهرة قريش، ذلك التنظيم الاجتماعي الذي لعب دوراً فذاً في التاريخ العربي على مستوى المدينة الدولة حسب تعبير المستشرق "جيب"[2].

وقريب من ذلك ما أكده "أريك وولف" على التنظيم الاجتماعي لمكة بأنه مجتمع دولة منظمة وإن مجتمع مكة الوظيفي كان الحضانة التي بذرت فيها البذور الأولى للإسلام[3].

وغايتنا من هذه الدراسة هو القبض على آلية ما إذا كان بنو أمية بقوا متمسكين بالأخلاق العربية لا سيما أن دولة بني أمية وصفت عند "ابن خلدون" بأنها عربية أعرابية.

---

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص171.

[2] مقاله الموسوم بعنوان: التنظيم الاجتماعي في مكة وأصول الإسلام، ترجمة أبو بكر يافا، سنة 2000، ص731.

[3] المرجع السابق، ص144.

ما هو هذا المجتمع الذي وصف بأنه مجتمع وظيفي يتجاوز الإطار القبلي؟ ثم ما هي عوامل نشوئه؟.

يرى بعضهم أن العوامل الاقتصادية كانت العامل الأهم في نشوء هذا المجتمع، فقد أدى اكتشاف التبدل المنتظم للرياح الموسمية إلى ظهور التجارة الساحلية المنتظمة حول شبه الجزيرة العربية، ما أدى إلى انخفاض معدلات شحن البضائع بشكل كاف، ومن ثم أدى إلى تناقص أهمية خط النقل البري من اليمن إلى سوريا بدرجة كبيرة بالرغم من أن معظم تجارة السواحل كانت تمر عبر أيد غير عربية، إلا أن العرب من سكان الحجاز استولوا على ما تبقى من طريق نقل البضائع عبر طريق القوافل الأساسية، وأدى تطور هذا الهامش الاقتصادي إلى تأسيس مستوطنة دائمة في وادي مكة في حدود العام 400 قبل الميلاد[1].

ولقد أسس هذه المستوطنة أفراد من قبيلة قريش، وهي فرع فقير من قبيلة كنانة الرعوية الكبيرة، وقبل أن تستقر قريش في مكة عاشت بطونها باعتبارهم بدواً رحلاً في مجموعات قرابية مشتقة ومهاجرة مما جعلها تضيف إلى مصادر معيشتها فرض قوة لجماعة القوافل العابرة[2].

وأما اسم هذه القبيلة فقد فسر تفسيرين لهما اهتمام سوسيولوجي لا إيتمولوجي[3]، حيث يعيد أحد التفسيرين الاسم إلى كلمة التجمع، ولقد سميت بذلك إما لأن أسلافهم جمعوا كل وحدات القرابة المهاجرة حول مكان ديني مقدس موجود سلفاً في مكة، أو لأنهم جمعوا سلعاً من كل جانب للبيع[4].

والذي قام بتجميع قريش هو قصي، لذلك سمي مجمعاً، فقد عاد "زيد بن كلاب" «الملقب بقصي» إلى قومه من كنانة لينازع خزاعة الزعامة على مكة أواخر القرن

---

[1] أريك وولف: لتنظيم الاجتماعي في مكة و أصول الإسلام، ص139.

[2] المرجع السابق، ص139.

[3] إيتمولوجي يعني الأصل اللغوي للكلمة.

[4] المرجع السابق، ص140.

الرابع وكسب السيطرة، فجمع قريشاً من رؤوس الجبال وسكانها، فأنزلهم الأبطح فسمي مجمعاً[1].

ولقد دفعتهم حياة التوطن والاستقرار إلى حفر الآبار وبناء المباني، كما أعفوا أنفسهم من إعداد المخيض أو صنع السمن أو العيش في خيام من شعر الجمال[2].

وهكذا تحدد دور قريش في الهيمنة على عرب شبه الجزيرة العربية، وحماية القوافل، إضافة إلى تقديم سلع للبيع على طول الخطوط البرية المؤدية إلى مناطقهم، وأخيراً دخول الأسواق الكبيرة القائمة خارج منطقتهم، إذ دخلوا في اتصالات تجارية مباشرة مع الشام والحبشة والفرس، وهكذا تمكنت قريش من الحصول على الثقة والمشاركة في ثروة كل العرب المجاورين وكانت أسواق منى وذي مجنة وذي المجاز وعكاظ أسواقاً لمكة، والدليل على ذلك إيداع الأسلحة لديها أثناء قيام هذه الأسواق وأثناء الحج[3].

لقد حولت مغامرات قريش التجارية مكة إلى مدينة آمنة وقادرة على استيعاب أي مؤن قادمة من أية جهة (سورة النحل/113) وتحويلها إلى مكان جماهيري (سورة البلد/3) يعج بحركتهم وضجيجهم (آل عمران/196)، وهذا ما حولها إلى أم القرى (المائدة/4)، وفي هذه التجارة استثمرت رؤوس أموال طائلة، ووصلت بعض القوافل إلى أكثر من ألفين وخمسمائة جمل، تقدر حمولتها بحوالي خمسين ألف مثقال، أو ما يعادل ألفين ومائتين وخمسين كيلو من الذهب[4].

وكان الحصول على رؤوس الأموال الضرورية لهذه العملية عن طريق مؤسسة الاقتراض، وعلى سبيل المثال فقد تحركت قافلة عام 624م، تلك القافلة التي لم يبق

---

[1] أبي محمد عبد الملك بن هشام المعروف بـ **ابن هشام**: السيرة النبوية 132/1، فيليب حتي: تاريخ العرب 195/1، ابن كثير: البداية والنهاية، 201/2، محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس.

[2] إريك وولف: التنظيم الاجتماعي في مكة و أصول الإسلام، ص140.

[3] يوليوس فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الاموية 1884، مجلد 3، ص88.

[4] الواقدي: محمد بن عمر **الواقدي**: المغازي، 34، 1884.

قرشي ولا قرشية له مثقال فصاعداً، إلا وساهم بذلك، وكانت الأحجار الكريمة تستخدم لتقدير قيمة السلع كما استعملت العملتين البيزنطية والفارسية[1].

هذا التطور نقل المجتمع المكي من نظام اجتماعي يقوم على القرابة إلى نظام اجتماعي يستخدم فيه النسب القرابي قناعاً لتقسيم المجتمع إلى طبقات تمتلك قدراً كبيراً من التنوع الإثني[2].

وإذا كانت العشيرتان المسيطرتان هما أمية ومخزوم باعتبارهما تمثلان داخل مكة مكاناً مرموقاً، إلا أن هذا المجتمع قد عرف طبقات فقيرة ومجموعات من التجار الأثرياء وأسرهم وأتباعهم، إضافة إلى وجود العبيد والمرتزقة والوسطاء والأشخاص الخاضعين للأثرياء بسبب الديون، مثل اتباع العباس الذين أصبحوا رهن إشارته بسبب ما تراكم عليّهم من الرباء، وأخيراً وجود مجموعة من الناس يعملون بالأجر ناهيك عن الموالي والأتباع[3].

وكان في مكة ثلاث عشرة مجموعة من الموالي كل مجموعة تنتسب إلى أسرة أو عشيرة، وكانوا من أصول متنوعة، فقد كان فيهم العبيد المحررون والخارجون على القانون، أو كانوا أفراداً يتمتعون بحق الجوار في المجموعة، كما كان بعضهم من المتبنين[4].

وبمعنى أوضح فقد كان مجتمع مكة منظماً على أساس النسب أو على أساس المجموعات الوظيفية المندمجة بمجموعات النسب، وكانت هذه الوسيلة لارتباط الناس مع بعضهم. ومع العلم أن هذه الصيغة تنطوي في كثير من الأحوال على الاستقلال، وهكذا فإن أكثر المسلمين الأوائل كانوا من الموالي والعبيد[5].

وغير خاف أن النظام القرابي كان هو الوسيلة لحماية الرجل المعزول وتأمين الأمن والاستقرار له[6].

---

[1] محمد بن عمر **الواقدي**: المغازي، 27/1.

[2] البلاذري: أنساب الأشراف، 1861 – 233 وابن هشام: السيرة النبوية: ص3.

[3] إريك وولف: التنظيم الاجتماعي في مكة و أصول الإسلام، ص144.

[4] المرجع السابق، ص145.

[5] المرجع السابق ص145.

[6] المرجع السابق، ص146.

هذا الوضع الاجتماعي لمكة أفصح عن وجود تجار وقادة قوافل ورجال دين وأطباء وجراحي أسنان ومعالجين وحدادين ونجارين من الأقباط ونحاتي أصنام من الزنوج وتجار من الحبشة وعبيد من العراقيين والمصريين والبيزنطيين يباعون في الأسواق، وبالتالي فقد كان هذا السوق المركزي قوة جذب لكافة أطراف الجزيرة العربية.

ولم يكتف وجهاء مكة بالسيطرة على الهرم الاقتصادي، بل سيطروا على الهرم الديني، وقد ترأست جماعة الحمى الدينية ذلك.

ولقد أحيطت مكة بحرم آمن، ولم يكن مسموحاً بإراقة الدماء داخل إطاره، ومع ارتفاع قيمة وأهمية مكة اقتصادياً، فقد سعت قريش إلى توسيع حدود الحرم عن طريق وضع مخازنهم وجمالهم وثروتهم على مسافة كبيرة من المدينة[1].

لقد عم الأمن، حيث أحاط التجار المكيون الكعبة بأصنام للمجموعات القبلية الأخرى لزيادة أهمية المكان المقدس، ولجذب أكبر عدد من الزوار إلى المدينة[2].

ولقد تم هجر المقامات المحلية والالتجاء إلى إله واحد فوق كافة الآلهة، فكان الله أبرز حام للعلاقات الاجتماعية فهو حامي العقيدة والمنتقم، وباسمه تم الوفاء بالعهود وإكرام الضيوف.

وكان للعلاقات التي أقامتها قريش مع القبائل دور في زجها بحروب بسبب اضطرارهم لمناصرة حلفائهم، وهذا التنظيم الاجتماعي لقريش دفعها إلى تكريس قوة عسكرية هي الأحابيش[3].

وتجدر الملاحظة إلى أن قوة المكيين برزت بعد تفكك قوة كندة، ولا سيما أنها حافظت على استقلالها من الحبشة وبيزنطة وفارس.

أجل لقد وصل التوسع العربي جنوباً إلى العلا وخيبر وحائل، ولكنهم لم يصلوا إلى مكة[1]، منوهين بأنه كان هنالك محاولة لضم مكة إلى المجال البيزنطي – وهي محاولة "عثمان بن الحويرث" – لكنها فشلت[2].

---

[1] هنري لامانس: فاطمة وبنات محمد، بيروت، 1912، ص23.

[2] ابن هشام: السيرة النبوية، 39/1.

[3] إريك وولف: التنظيم الاجتماعي في مكة و أصول الإسلام، ص152.

والحديث طويل عن قريش، عن الندوة والملأ الذي يشبه مجلس الشيوخ في أثينا[3]، الذي ربط الجزيرة العربية ببلاد الشام واليمن بمعاهدات تجارية.

ما هي الحقائق النفسية والعقلية والأيديولوجية في مجتمع قريش؟

في هذا الصدد نذكر بقول الثعالبي بأن قريشاً كانوا أدهى العرب وأعقل البشر وأحسن الناس بياناً ومظهراً وجمالاً، لذلك قيل: جمال قريش[4].

أما صاحب **تاج العروس** فيصفهم بقوله: ((من كان محتاجاً أغنوه، ومن كان عارياً كسوه، ومن كان معدماً سدوا حلقه، ومن كان طريداً آووه))[5].

لقد عالج هذا المجتمع ما نسميه المسألة الاجتماعية، إذ سمح لكل فرد في مكة بأن يساهم في تمويل قوافلها، وهذا ما عبر عنه "مطرود الخزاعي" بقوله:

ثكلتك أمك لو حللت بدارهم ضمنوك من جوع ومن إقراف

الخالطون غنيهم بفقيرهم حتى يصيرهم فقيرهم كالكافي

ولقد حافظت قريش على إرث قصي، فكانت توقد النار في مزدلفة ليراها المحتاجون، وتوطدت تقاليد هذه المدينة – ومنذ سابقة قصي – على الابتعاد عن القتال، وتتوج ذلك بالاتصال بأحياء العرب وأخذ عقود الأمان لتجارتهم «الإيلاف».

لقد تعلم المجتمع المكي أصول الكتابة من أهل الحيرة، فهذبوا بذلك لسانهم، واشتهروا بالفصاحة حتى أن الشعراء كانوا يعرضون عليّهم أشعارهم.

واشتهروا بالحلم، فكانوا يدفعون الإساءة بالتي هي أحسن، والكلام السيء بالجميل، وتعزز ذلك بنصرة الغريب والذود عن المظلوم، والدفاع عن المستجير، فصار التاجر يأتي إلى مكة فيبيع بحرية واطمئنان، وإذا ما اعتدى عليّه أحد نادى بأعلى صوته قائلاً: ((يا آل قريش، يا آل مكة، فيهرع القوم لنصرته)).

---

[1] هنري لامانس: فاطمة وبنات محمد، بيروت، 1912، 23.

[2] إريك وولف: التنظيم الاجتماعي في مكة و أصول الإسلام، ص154.

[3] د. نبيه عاقل: تاريخ العرب القديم وعصر الإسلام، بيروت، دار الفكر، 1983، ص13، وانظر داللوز، المرجع السابق، ص263.

[4] محمد بن إسماعيل **الثعالبي**: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص11.

[5] ابن سعد: الطبقات الكبير، 72/1.

ولقد وعت قريش ذاتها وهويتها فتغنت بأنها: آل الله، وجيران الله، وسكان حرم الله[1]. وظهر في هذه المدينة شخصيات مرموقة من ذلك على سبيل المثال جد الرسول قصي بن كلاب، فقد حرم على نفسه الخمر، وكان يكثر في شهر رمضان من التحنث وإطعام المساكين، والطواف حول البيت، والتفكير في جلال الله وعظمته[2].

ومن هذه الشخصيات جد الرسول عبد المطلب، فقد أمر أولاده بترك الظلم، وحثهم على المكارم، وكان يقول: ((ما يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم الله منه، وإن وراء هذه الدار داراً أخرى، يجزى فيها المحسن)).

ولقد رفض آخر حياته عبادة الأصنام، ووحد الله واتبع سنناً جاء القرآن بأكثرها، وجاءت السنة بها، ومن ذلك الوفاء بالنذر، وتحريم الخمر والزنا، وألا يطوف بالبيت عريان، وهو الذي سن الدية بمائة من الإبل، وكانت عشراً، وقد أقر الرسول ذلك[3].

ومن وجهاء مكة "عبد الله بن جدعان"، فقد كان لا يشرب أو يأكل إلا بأوانٍ من ذهب، حتى اشتهر بأنه «حاسي الذهب»، كما اشتهر بعتق الرقاب والإغاثة في النوائب، حيث وضع جفنة كبيرة كانت تملأ بالطعام لإطعام المساكين والمسافرين، كما جعل منادياً ينادي كل ليلة من على ظهر الكعبة: ((أن هموا إلى جفنة ابن جدعان)).

هذه القبيلة العريقة في تراثها التجاري لعبت دوراً في الحقبة الإسلامية حيث قدمت خبرتها السياسية، وحنكتها خلافاً للقبائل الرعوية والبدوية كالسلاجقة والمغول[4].

ولقد عرفت مكة ظاهرة الوساطة التجارية، كما عرفت نظام الصيرفة[5].

أما على الصعيد الديني فقد عرفت "ظاهرة الحمس"، وهي جماعة متشددة على النفس، إذ كانوا يطوفون بالبيت وعليّهم الثياب، ولا يزوجون بناتهم إلا إذا اشترطوا أن يكون الأولاد منهم.

---

[1] د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج4، ص21.

[2] ابن عبد ربه: العقد الفريد، 3/313.

[3] د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج4، ص21.

[4] محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص40.

[5] د. جواد علي: المرجع السابق، ج4، ص117.

كذلك فقد عرفت الحنفية، وهي الإسلامية على دين سيدنا إبراهيم، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيّاً وَلاَ نَصْرَانِيّاً وَلَكِن كَانَ حَنِيفاً مُّسْلِماً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ آل عمران/67.

وقصدت مكة جاليات أجنبية، والأغلب أنهم كانوا نصارى، وهذا ما يتضح من قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْماً وَزُوراً﴾ الفرقان/4، ولقد عرفت هذه المدينة الحرف والمهن، فقد كان العوام أبو الزبير خياطاً، وكان الزبير طرّازاً، وكان عقبة بن أبي معيط خمّاراً، وكان أبو سفيان بن حرب يبيع الزبيب، وكان عقبة بن أبي وقاص نجاراً وكان أمية بن خلف يبيع البرم، وكان عبد الله بن جدعان نحاساً، وكان العاصي بن وائل يعالج الخيل والإبل، وكان النصر بن الحارث يضرب بالعود، وكان الحكم بن أبي العاص حجّاماً[1].

ذلك أن الرسالة تحتاج إلى جذر اجتماعي، أو لنقل إلى حضانة تلتف حولها وتحميها ولا تتركها سائبة في الهواء، بل متجذرة في أعماق الأرض، إذ كلما امتدت الجذور ارتفعت الأغصان باسقة، وهذه ظاهرة بيولوجية يوضحها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقكُم مِّن مَّاء مَّهِينٍ﴿20﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ المرسلات/20-21.

نعم بذور الحياة الأولى اللدنة لا بد لها من قرار يحميها ويتعهدها ويرعاها و يعطيها بعدها الحضاري، وقد توفر ذلك في صحابة الرسول الذين هيئوا لحمل الرسالة. وفي قول الصديق أبو بكر: ((لا تخضع إلا لهذا الحي من قريش))، والرسول ﷺ هنا يعطي حكماً تقريرياً لا حكم قيمة أي يوضح ويرشد، وبالتالي فهو في هذا الحديث لا يعطي حكماً يفرض الخلافة في قريش[2].

ولنا أن نتساءل عن سبب استمرار قريش في حكم العرب، وهنا يسعفنا ذلك الخبر الذي أورده "البلاذري" بأن فتنة حدثت في خراسان، فأرسل أهلها إلى عبد الملك بن مروان بأنه لا يصلح أمرهم إلا بأمير من قريش.

---

[1] د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ج4، ص117.

[2] فاروق عمر: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، بيروت، مؤسسة المطبوعات العربية، ط1، 1980،

وهذا يفسر وصف أبي بكر الصديق لقريش بقوله: ((هم أواسط العرب داراً وأحسنهم جواراً)).

ثم لنا أن نتساءل عن الضوابط الفقهية التي كانت تشترط القرشية في الخلافة[1] ؟؟

قريش هذه هي الحاملة للمشروع الإسلامي، والتي أعطته أبعاده الحضارية، وقد أعانتها على ذلك – ولا شك – خبرتها التجارية وحنكتها، خلافاً للموجات الرعوية التركية والمغولية التي حكمت الدار الإسلامية.

ولا ننسى مشروع هذه القبيلة في الجاهلية وبلورتها للوعي العربي، وهذا ما تفصح عنه الشهادة الآتية: إن الدولة العربية لم تكن الناتج الطبيعي لتطور الرأسمالية بحثاً عن السوق القومية، بل من خلال مفهوم إنجاز المشروع التنموي الحضاري العربي بشموليته وتعدد عناصره، فالطموح الواعي الذي صاغته كنانة أولاً وقريش لاحقاً نحو إنجاز مشروع الدولة. إذ من المعروف أن قصياً بن كلاب هو واضع البذرة الأولى في تكوين الدولة العربية المركزية، التي ابتدأت في مكة لأسباب تاريخية واجتماعية وجغرافية.

وهكذا فقد أكمل حفيده عبد المطلب تلك المهمة في محور الطموح نفسه موضحاً ذلك بقوله: إذا أراد إنهاء دولة خلفه لها أمثال هؤلاء، وهو يشير إلى أبنائه وحفدته. وهكذا فقد مثل النبي محمد ﷺ عبر رسالته ذلك الطموح إلى الواقع العملي بإيجاد التغيير الاجتماعي السياسي، وليس فقط كرد تاريخي واجب على طرد الفرس والروم، بل كاستجابة تاريخية سيرورية لتوضعات وحدة البناء الثقافي والإناسي للشرق العربي، يمثل شكل تكوين الدولة الواحدة على كل الجغرافيا العربية الهدف الواعي لتلك الرسالة.

يروي صحيح البخاري أن عمر بن الخطاب خاطب الرسول ﷺ قائلاً: ﴿ أَدْعُ اللّٰهَ، لِيُوسِعْ عَلَى أُمَّتِكَ، فَإِنَّ الفَرَسَ وَالرُّوْمَ وُسِّعَ عَلَى لَيِّهِمْ، وَأَعْطَاهُمُ الدُّنْيَا، وَهُمْ لَا يُعَبِّدُونَ اللّٰهَ، وَكَانَ النَّبِيُّ متكئًا، فَقَالَ: أَوْ فِي شَكٍّ أَنْتَ يَا ابْنُ الخَطَّابُ ﴾[2] ؟؟.

وقريب من ذلك ما أكده "الدكتور رضوان السيد"[1] في حديث مطول نجتزئ بعض فقراته: ((كان البيت إذن رب البيت)) هو الذي تأسس عليّه بنيان قريش، وكان

---

[1] د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص40.

[2] جمال الدين الخضور: مقاله الموسوم بعنوان المشروع النهضوي القومي العربي، مجلة الفكر السياسي، العدد 8 لعام 2000 ص59.

الانحراف عن هذا التقليد التوحيدي الإبراهيمي بداية انقسام قريش، بعد أن تعددت الأرباب. وهذه الرواية العربية القديمة للتاريخ والتوحيد الاجتماعي فيه، ترى أن جذر الاجتماع الذي يقام عليّه ويستمر به وفيه هو النص ((التقليد)) المتوارث عن إبراهيم، وقد تولت البيت جرهم بعد إسماعيل الذي شب وتزوج منهم، فلما انحرفوا عن تقليد التوحيد انخزعت أي انقسمت خزاعة لتؤسس اجتماعاً جديداً لم يطل كثيراً بسبب البدعة التي استحدثها كبيرهم عمرو بن لحي، متأثراً بأعراب الشام، ثم تقرشت ((تجمعت)) كنانة من تفرقها بزعامة قصي لتسقط انحراف خزاعة، وتعيد تأسيس التقليد التوحيد، وهذه هي مجموعة صغيرة من قريش تكتشف بعد ما لا يزيد عن قرن من الزمان أن بنيانها على شفا جرف بسبب استمرار انحراف خزاعة رغم إصلاح قصي.. وأن الاجتماع القرشي بغير أساس، وكذلك كانت صدامات الشرذمة، فعادت العشائر للظهور مخترقة وحدة القبيلة من خلال أبيها، ومن خلال التفافها حول البيت، وشاعت الأحلاف والأحزاب داخل جسم قريش، فكان حلف المطيبين المتمثل في وجود هبل وكان حلف الفضول، وقد عني ذلك كله شرذمة وانقساماً للذهول عن الجذر الموحد، لذلك عرض ابن هشام في السيرة النبوية لهذا كله بقوله: ((ذكر ما جرى من خلال قريش بعد قصي)).

ويلفت "الدكتور جواد عليّ" الانتباه إلى هذا التضارب والأصنام الأخرى التي ترمز إلى الوثنية مع صور الأنبياء والملائكة التي تمثل النصرانية في واحدة، وفي بيت يعد أقدس مكان على وجه الأرض في نظر المكيين الوثنيين يومئذ، في بيت لم يكن إلا غرفة واسعة جمعت الوثنية والنصرانية في هذا المحل، يجيب على ذلك "الدكتور جواد عليّ" بقوله: ((لقد كانت وثنية قريش وثنية متطورة، تقبل كل تطور، ما دام التطور في حدود الوثنية وإطارها)).

كان تفضيل كل صنم أو وثن أو تمثال أو صورة، تضمها إلى الأعداد المكدسة في الكعبة، وتتقرب إليها لا يهمها أصلها أو مصدرها، ما دامت تقدمه وتهبه إلى رب

---

[1] د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1984، ص9.

البيت، قدمت إليه على أنها شفيعة تقرب أصحابها من ذلك الرب، فعبادة مكة في هذا العهد عبادة شفعاء ووسطاء ومقربين تتمثل في تماثيل وأصنام وصور وأوثان[1] .

[1] كتابة تاريخ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار الحداثة، ط2، 1988، ص58.

الخصائص العامة للنظام القانوني في التجربة الأموية

تكييف نظام الحكم الأموي

يميل المستشرقون الغربيون[1] إلى تكييف النظام الإسلامي عامة بأنه نظام ملكي مطلق، بينما نجد الكثيرين من الكتاب المسلمين يعدونه نظاماً جمهورياً ديمقراطياً، والحقيقة أن النظام الإسلامي قد تطور من نظام ديمقراطي في عهد الخلفاء الراشدين، لكنه تغير في بداية عصر الأسرة الأموية ليصير حكماً مطلقاً في نهاية حكمهم وفي ظل الحكم العباسي[2].

[1] Louis Gardet: la Cité Musulmans, 1954, Paris ,P33.

[2] د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، 1967، دار النهضة العربية، ص127.

العقل السياسي الجرثومة الأولى في السقوط
ومسألة الصدع على مستوى الأخلاق

لا شك أن النسق القيمي والروحي العربي هو النسق الذي حمل – بادئ ذي بدء – الإسلام، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً﴾ الرعد/37.

ولكن أنساقاً قيمية أخرى وموروثات أخذت تتسلل إلى حضارتنا، وقد لعب العقل السياسي «الشجرة الملعونة» دوراً أساسياً في هذا التسلل وفي شد الحياة إلى الوراء، والسؤال هل بقيت هذه الأعطاب في إطارها السياسي أم تغلغلت – مستعينة بالانكفاء والتدهور – إلى وجدان الأمة وهاجسها وأريجها الروحي، مشيرين إلى أن الحبة لا تلد إلا الحية والشجرة الملعونة لا تفرخ إلا شجرة ملعونة مثلها.

ولا شك أنه حدثت شقوق وفتوق في العقل السياسي العربي الإسلامي، وإن أول درس في السياسة تلقاه هذا العقل من خلال هذه الفتوق كان على يد معاوية بن أبي سفيان، أما الدرس الثاني فكان عنوانه الطاعة في مادة الأدب. ومن سوء الحظ أن ظروف ذلك القلم كانت ظروف سيف مغلول ظرف هزيمة دولة معاوية وعشيرته على يد مروان بن محمد، حيث الأمر الذي استتبع بروز الجبر والطاعة كعنصرين أساسيين في أخلاق الهزيمة وبدأت الدولة الأموية بأولها وانتهت بآخرها[1].

ولعل أهم الوسائل التي اعتمدها البيت الأموي في تكريس هذه الطاعة هي:

فن التراسل: فكانت رسائل الخليفة تقرأ في المساجد والسلطات العامة، وكان موضوع الرسالة إصدار أمر لا يحتاج أكثر من أن يضع جملاً فتتزاحم بتزاحم قيمة الاستشهاد بالقرآن والحديث وغيرهما في قوالب لغوية يراد بها أن تقوم مقام التبرير الديني والبرهان العقلي.

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ط1، ص149.

لقد كان مطلق الناس يخاطب الخليفة في منظومة «يا أيها الناس»، لكنه دخل مع رسالة "عبد الحميد الكاتب" مفهوم جديد هو جعل الناس والأخلاق في صفين العامة والخاصة[1].

لقد حدد "الدكتور الجابري" تاريخ انتقال الموروث الفارسي إلى الحضارة العربية، وذلك في عصر الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، والأغلب ترجمة هذه الثقافة المجلوبة على يد عبد الله بن المقفع حيث ترجم النصوص التي كانت في خزائن الملك أزدشير وكانت تتعلق بالآداب السلطانية والبروتوكول والسياسة والأخلاق[2].

هذا وإنني أهيب بالقارئ أن يتلمس المراسلات والوصايا التي كان يجريها الرسول الكريم ﷺ والخلفاء الراشدون مع الملوك والأمراء والولاة ويقارن ذلك مع هذه الرسائل التي تمت على يد حكام بني أمية والعباس، فهنا دروس في التربية والتقويم والأخلاق وهناك الرائحة الكريهة للوعيد والتهديد والتنديد، وسأعرج هنا على دراسة معلمين الأول يتعلق بأخلاق المروءة والثاني يتعلق بالأخلاق المجلوبة «النوابت» التي دخلت إلينا مع الرائحة الكريهة للشجرة الملعونة- السياسة.

أخلاق المروءة:

يتساءل "الدكتور محمد عابد الجابري" عما إذا كانت هيه القيمة قد اكتسبت أهميتها كقيمة مركزية منذ العصر الجاهلي؟ أم أن ذلك حدث في العصر الأموي مع انتشار الموروث الفارسي وكرد فعل لهذا الانتشار[3]؟.

فالمروءة حسب هذا الرأي راجت عند الأرستقراطية الأموية، ولكنها كانت القيمة المركزية عند العرب في الجاهلية.

يقول الحكيم "صالح بن جناح اللخمي الدمشقي" في كتابه **الأدب والمروءة**: ((إنما المرء بمروءته، فالمروءة هي اجتناب المرء ما يشينه واختياره ما يزينه، وإنه لا مروءة لمن لا أدب له، ولا أدب لمن لا عقل له)).

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص149.

[2] المرجع السابق، ص135.

[3] المرجع السابق، ص506، وص493.

وطبعاً فالمقصود بالمروءة هنا أولاً أنها قيمة في ذاتها وهي فضلاً عن ذلك رمز لنظام القيم، بل منظومة ونسق قائم على عدة عناصر مثل الكرم والفتوة والشجاع والوفاء والأنفة وصفاء الفطرة ونقاء الطباع...إلخ.

لكن ما فائدة إثارة هذا الموضوع في بحثنا هذا؟.

سنرى بعد قليل أن السياسي العربي كي يخلو له الجو وتصفو له الحياة لا بد له أن يجري عملية جراحية لابن آدم المستخلف من اللّه لإعمار هذا الكون، وأنه زرع بالظلم والقسوة أخلاق الطاعة بدلاً من أخلاق المروءة وأخلاق التقوى، أو بتعبير أدق نشر الزؤان في الحقول الندية والمروج الخضراء.

فالأخلاق ولا شك من الدعائم الأساسية للمجتمع والنفس البشرية، وذلك من المسلمات التي قررتها الحياة والتجربة التاريخية والمبادئ الدينية.

يقول الأستاذ "عليّ حرب": ((الحقيقة هي حقيقة الكائن عينه، إنها ما تمليه الكينونة، فكينونة الشيء هي قوته ومداه الوجودي هي قدرته على الانفتاح والتوسع))[1].

إن النقطة الأساسية في أية نهضة هي فكرة التأسيس، فهي الفكرة المفتاح la nation cley التي ينبني عليّها الهرم الاجتماعي، ودعائمنا الأخلاقية – الأساس في كينونتنا ووجودنا هي أخلاق المروءة وأخلاق التقوى، وهذا هو سبب سقوطنا الطويل الذي نغط فيه بنوم عميق.

ولقد تكلمنا مراراً على رأي "مالك بن نبي" حول النهضة ودور الأخلاق في سطوعها، كما تكلمنا أيضاً على رأي عالم الاجتماع فيبر في دور الأخلاق البروتستانتية في إنهاض أوروبا، ومع ذلك فإننا نرى مفكرين يقللون من أهمية العامل الداخلي الوجداني الأخلاقي، ويركزون كل التركيز على ذلك العنصر الخارجي المادي الموضوعي.

يقول الدكتور فهمي جدعان: ((لم يعد من الممكن الاحتكام إلى قوة الوازع من أجل إقامة الحق والعدل وتحقيق النفع العام، وإن الوازع الخارجي المادي أجدر بأن يتبع، وفي كلتا الحالتين بات من الضروري أن يكون القانون لا التقوى الذاتية هو الأصل الذي ينبغي عملياً التعويل عليّه، أما حكم التقوى والقصد الخلقي والأمر الإنساني،

---

[1] علي حرب: مقال موسوم بعنوان: غزو ثقافي في أم فتوحات مكية، مجلة الفكر العربي، بيروت، عدد 74، 1993، ص63.

فينبغي أن يرتبط بالعادات والتقاليد المثالية الأصلية التي ينشد أصحابها استبدالها بالواقع القائم، وحتى في هذه الحالة ثمة فسحة للتساؤل الخطير التالي: إلى أي مدى يمكن التعويل على قوة أو سلطة التقوى الأخلاقية أو الدينية وعلى المثالية الإنسانية في تدبير المعاملات الاقتصادية أو الاجتماعية – الاقتصادية التي هي بطبيعتها مادية؟ وبفرض أن ذلك ممكن في مجتمع غير صناعي، فهل ذلك ممكن في مجتمع صناعي متطور؟؟)).

إن الإجابة التي تقدمها لنا المجتمعات المتطورة، من هذه الزاوية تستبعد من حسابها تماماً أمر التقوى الخلقي أو القانون الداخلي ليحل محله الأمر الاجتماعي – السياسي "الظاهر" الذي يتجلى في القانون الخارجي.

ومع ذلك فإن من حق الذين يدافعون عن ربط الفاعليّة السياسية – الاجتماعية – الاقتصادية بالأمر الخلقي والإنساني أن يقولوا إنه لا مكان لكافة هذه الشكوك والملابسات والتهجسات في المجتمع الإسلامي المثالي الحقيقي، وإن تجربة المجتمع الإسلامي تظل متميزة عن كافة التجارب الأخرى التي شهدناها حتى الآن.

ويتابع الدكتور "جدعان" قوله: ((لا مفر من الاعتراف إلى حضارة تستلهم الوجدان والروح والإنسان في عالم باتت فيه هذه القيم غريبة منبوذة، هي دعوة تفسر تماماً الاستهانة بها أو التنكر لها.

وربما أمكن القول إنها تمثل أكثر الوجوه إشراقاً في الفاعليّة الفكرية الإسلامية الحديثة، لكن الصيغ النظرية التي اقترحها المفكرون المحدثون من أجل بناء هذه الحضارة تظل على الرغم من مظهرها الجديد القوي حافلة بالصعوبات، إذ لا شك أن الدعوة لبناء حضارة أصيلة متميزة هي دعوة تدخل في باب الدعاوى الخطابية الجذابة أكثر من دخولها في باب الفعاليات النشطة القابلة للتطبيق العملي المباشر))[1].

ويتابع الدكتور "جدعان" القول: ((ذلك أن المدنية الحديثة فرضت نفسها على أركان المعمورة، ولم يعد في مكنة أحد التنكب عن الأخذ بهذه المعطيات لأن فعلة كهذه تعني الاستسلام الكامل غير المشروط على مستوى القوى الكونية الفاعلة، وبالتالي التعرض لخطر الامحاء من لوح الوجود الحي)).

[1] فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص546.

ويتابع القول: ((أما حل الإشكالية باللجوء إلى ثنائية القيم المادية، والقيم الروحية والدعوة إلى التعلق بالقيم الروحية الشرقية بالإجمال والإسلامية بالخصوص – وإلى نبذ القيم المادية الغربية في جوهرها فهو حل يصلح للمناظرات الجدلية)).

وفي الحقيقة يصعب عليّنا التسليم بكل ما جاء في الراي السابق، وفي الآن نفسه يستحيل عليّنا الرد الممتلئ، وبذلك سنقتصر على إبداء الملاحظات الآتية[1]:

1-لا يمكن التسليم المطلق بواقع الحضارة الغربية المهيمن والمتفوق، على أساس[2] المراعاة المطلقة، فذلك ضرب من الوقوع لا الواقعية[3].

2-لا يجوز التعامل مع واقعنا الحضاري من زاوية الخطب، وإنما من زاوية الفعاليات التي خلقها شعبنا على الواقع.

3-لا شك أن الواقع الحضاري يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن، أي يغلب بالقانون على الأخلاق، لكن أليس القانون نفسه يجد من أسباب فعاليته الاستناد إلى معطى الواجب[4]؟.

ولنا أن نتساءل عن قيمة القانون إذا لم يلتف حوله المواطنون بدافع من الواجب؟.

أجل ينسب القول إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن إلى سيدنا عثمان بن عفان، ويضيف بعضهم بأن هذا الحديث يحكم فترة انحدار وضعف في حياة المسلمين، ولنا أن نتساءل أين هذا الحديث من حقبة المؤاخاة الزهية في التجربة النبوية؟

4-عرض "الدكتور جدعان" لرأي "مالك بن نبي" المدلل بأنه لا يكون هنالك تحول حضاري إلا بدخول الروح في التاريخ[5].

---

[1] فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص547.

[2] مع أننا من المعجبين بكتابه أسس التقدم لما تضمنه من شرح وتحليل ونقد وعرض لآراء مفكرينا حول تقدمنا المبتغى.

[3] حاشا أن نهاجم الدكتور جدعان.

[4] جان وليام لابيار: السلطة السياسية، ص22.

[5] مالك بن نبي: شروط الحضارة، ترجمة عمر مسقاوي، وعبد الصبور شاهين، القاهرة دار الفكر القاهرة، ط2، 1961، ص90، وكتابه واجهة العالم الإسلامي، ص97.

5-كما تكلم المفكرون والكتاب وقارنوا بين أخلاق العامل الياباني واعتبار العمل واجباً أخلاقياً وبين ركاكة أخلاق العامل الأمريكي، وأثر ذلك على مردود العمل والإنتاج[1].

6-قد تستغرق الدعوى القضائية السنين الطوال تنوس بين الكر والفر وفي تلافيف القانون ودروبه المعقدة، وسرعان ما يحسم الأمر إذا ما وجه أحد المتقاضين اليمين الحاسمة بعد أن أعياه القانون السبيل معتمداً بذلك إلى ذمة المدعى عليّه وضميره، وهذا ما واجهناه في العديد من الحالات ونحن في خضم دوامة القانون (أتكلم هنا بصفتي محامياً).

7-في قلب الحضارة الغربية نسمع الصراخ المدلل بأهمية الأخلاق في معترك الاقتصاد والاجتماع، وينادي علماء الاجتماع بدور أكبر للأخلاق في الحياة، وها نحن أمام العالم الاجتماعي الأمريكي أوستن الذي ينادي بالتحديد السلطوي للقيمة authoritative allocation of values وإبداعها وإنجازها وإنتاجها.

ولنا أن نتساءل عن المعنى الجوهري للديمقراطية وحق الانتخاب والحرية والمساواة، أليست هذه المقولات نفذت إلى حقل الأخلاق قبل أن تنخرط في حقل القانون؟ لكن إذا سلمنا بهذا الدور للأخلاق فلنا أن نتساءل، ألم يتقلص دور المروءة، وهل دخل في عالم الاضمحلال، لكن هل امحى من لوح الوجود؟.

نحن لا ننكر ضرورة دخول الأخلاق عالم الموضوع وتخليها في هذا العصر الموضوعي بطبيعته، إذ شتان بين أن أنفق هنا وهناك بصورة عرضية وغير منظمة وبين إنفاقي العلمي والموضوعي المؤسس.

أجل كم هو الفارق بين الصدقة الجارية المنظمة الموضوعية التي انتهت بتراثنا إلى مؤسسة الوقف الخالدة المنظمة وبين الصدقة الطارئة الجزئية العرضية المناسباتية.. أليس من الضروري بعقلنا الأخلاقي أن يتلفح بجلباب الموضوعية، فذلك أعطى وأبقى وأنتج وأفلح؟.

لكن هل نستطيع أن نوجه هذا السؤال إلى فعالية المروءة وفاعليّتها في راهنيتنا؟.

---

[1] إدريس هاني: حوار الحضارات، ص49 و53، وقد ألمح إلى رأي خبير في دور القيم الروحية والانقلاب البروتستانتي في النهضة الأوروبية.

هل بقي أي دور للمروءة في هذا العصر الموضوعي العقلاني الذي يقوم بتنظيم الاجتماع والاقتصاد وبرمجته في خطط واستشرافات للمستقبل من خلال رؤية علمية كلية جامعة موضوعية؟.

أين نحن من أخلاق المروءة العربية الجاهلية القائمة في قسم منها على التبذير والإتلاف؟.

قد نجد تصويبات رحيمة وهادئة للحديث عن أخلاق المروءة في راهنيتنا من قبل الباحث إدريس هاني، فقد تكلم المذكور في حديث مطول وبحث عن (عقل الإنتاج وأخلاقيات العمل من المدينة الكالفانية إلى المدينة الإسلامية)[1].

ونحن لا نستطيع مرافقة إدريس هاني في مسيرته الطويلة، لكن أستطيع الوقوف مع الباحث حول إرسائه عقل الإنتاج المسلم (مقابل عقل إنتاج الكافر) الشاكر المراكم المستثمر الضارب في أصقاع الأرض: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ **الملك/15**، والقيام بوجهة عمرانها[2].

قال تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ **إبراهيم/7**.

كما لا مجال لتحليله العميق للرأسمالية الغربية ونقده لها، وخاصة عندما تتنزل على العقل العربي.

وحسبنا التدليل والإلماح بما انتهى إليه الباحث حول المخزون الفكري الدينامي للإسلام ودفاعه الأخلاقي عن تحريم الربا وعن سعة ومرونة العقل الاقتصادي الإسلامي واجتراحه لضروب الشركات التجارية وآليات الكلام عن عموم المكاسب وتقلبات العيش ومقاصد الشريعة والمصلحة، وغير ذلك.

ويختتم الباحث قوله بأن عين المروءة استثمار المال وعين المروءة تكمن في التخطيط المعقلن العلمي المبرمج الموضوعي الهادف.

ويتابع الأستاذ "إدريس هاني" قوله: ((لم يسمح الإسلام قيمة المروءة، بل سعى إلى إنمائها كي تصبح ذات مفهوم آخر هو التقوى، فالمروءة هي الصفة التي تطلق على من اجتمعت لديه كل خصال الخير والاعتدال)).

---

[1] إدريس هاني: حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2002، ص43.

[2] المرجع السابق، ص47.

فحينما يتجه الشرع إلى من أوتي الحكمة، فقد أوتي خيراً كثيراً، وذلك أوج المروءة، وهذا يفهم من القول المأثور للإمام الكاظم: ((لا دين لمن لا مروءة له، ولا مروءة لمن لا عقل له))، ومن ثمة فإن استثمار المال هو من المروءة، لا بل من تمامها أي من العقل والدين. فإذا قيل إن الاستثمار هو تمام المروءة، فمعناه أن الاستثمار هو تمام العقل والدين، ولا دين إلا بالعقل ومن لا عقل له فقد هدم عليّه دينه ودنياه كما قال الإمام جعفر الصادق[1].

بقيت عليّنا حكمة نزجيها في هذا العام، وهي كثرة ما كتب الغربيون عن النهضة الأوروبية وعن دور الإصلاح الديني «خاصة البروتستانتي» من ذلك قول المفكر فيبر.
جاء في وصف الإجارات والتجارات في المجتمع الإسلامي ما حدث به "الشاطبي" إذ كتب يقول: ((نجدهم في الإجارات والتجارات لا يأخذون إلا بأقل من الربح أو الأجرة، حتى يكون ما حاول أحدهم من ذلك كسباً لغيره لا له، وكذلك بالقول من النصيحة فوق ما يلزمهم كأنهم وكلاء الناس لا لأنفسهم، بل كانوا يرون المحاباة لأنفسهم – وإن جازت – كالغش لغيرهم))[2].

[1] إدريس هاني: حوار الحضارات، المركز الثقافي العربي، ص42، وقد أشار إلى أن الحديث السابق أثر عن الإمام الحسين بن علي زين العابدين.
[2] محمد باقر الصدر: اقتصادنا، ص268.

الأخلاق المجلوبة «النوابت»

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت وإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

هكذا كان تصنيفنا لمادتنا، ولتأخذ هذه الأخلاقيات مكانتها كما تريد، وتبني لها قصور السعادة كما تشاء، لكن الخطر كل الخطر أن تنقل ميكانيكياً إلى حضارتنا خلافاً لقوانين وأصول الانتقال الحضاري.

فالقواعد الحضارية تقول إن نقل الحضارة يكون بعد صب العصارة الهاضمة عليّها، وتمثلها بالقدر وبالشكل التي تقتضيها الظروف الحضارية.

كذلك كانت الأخلاقيات الآتي ذكرها، فهي لم تنقل عن طريق روح الأمة وضميرها الجمعي لتشكل جزءاً منها وإنما جلبت بالطرق الأخرى.

فأخلاق الطاعة دخلت إلى حضارتنا بالسيف لا بالضمير، وأخلاق التصوف من خلال الشقوق والفتوق والخروج، والأخلاق اليونانية عن طريق ثقافة العلم لا ثقافة الأمة، كما عبر عنها الفقيه العضوي.

وفيما يلي هذه الأخلاق مشيرين إلى أننا هاجمنا أخلاق التصوف باعتبارها اعتداء على الذات الإلهية حسب المفكر القرآني، وطبعاً لا نقصد بالتصوف الذي لا يمس أساسنا الفكري والعقيدي الذي هو الذات الإلهية، وإنما هي مواجد قد يكون لنا حولها بعض المواقف التي تتعلق بالمظهر لا بالجوهر.

وسنقسم هذا البحث إلى ثلاثة فروع حسب ما هو مبين في الآتي:

الفرع الأول

أخلاق الطاعة

نؤكد ما قلناه بأن المرحلة الأولى من مراحل الحضارة العربية الإسلامية «الممتدة من غار حراء إلى صفين» هي المرحلة التأسيسية التدشينية التي تكونت فيها عناصرها الجوهرية، حيث كانت أغلبية هذه العناصر دينية تسودها الروح.

يقول المفكر الكبير "مالك بن نبي": ((ولست أدري لماذا لم ينتبه المؤرخون إلى هذه الواقعة التي حولت وحركت مجرى التاريخ الإسلامي، وأخرجت الحضارة العربية الإسلامية إلى دور القيصرية الذي يسوده عامل العقل وتزينه الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بذرة الفتور الدالة على فتور الروح))[1]؟.

وهذا هو رأي "الدكتور محمد عابد الجابري" الذي رد ذلك الانكفاء إلى اعتناق حضارتنا إلى أخلاق الطاعة المتمثلة في القيم الكسروية[2].

وكما قال المصلح والمفكر الثائر "جمال الدين الأفغاني": ((إنه إذا قويت عناصر الصعود هبطت عوامل النزول والعكس، كما يحدث في شعبتي الأواني المستطرقة))[3].

هل ننسى شهادة بطريرك الإسكندرية في وصفه جنود عمرو بن العاص بأنهم يجلسون على الأرض عند تناول الطعام ولا تعرف قائدهم من مقودهم، فإذا حان وقت الصلاة هبوا جميعاً يستقبلون القبلة؟.

هل بقي الأمر هكذا في حضارة لا تفرق بين القائد العسكري وبين أدنى مقاتل؟.

---

[1] مالك بن نبي: شروط النهضة، ص77.

[2] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص131 وما بعدها.

[3] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص249.

لقد ابتدأ هذا التحول والهبوط مع أول خليفة أموي، ثم أخذ بالتوسع والتعمق باتجاه أخلاق الطاعة ولصالحها.

فقد بدأت فكرة الجبر تظهر منذ معركة صفين، وبدأ معاوية يخاطب الناس، لا على أساس أخلاق الطاعة فحسب، بل على أساس الخضوع مكرهين[1].

لقد كان معاوية صريحاً في حكم خصومه بالقوة، إذ تروي المصادر التاريخية أنه قدم المدينة المنورة عام الجماعة، وقد صعد المنبر، وقال: ((والله ما وليتها محبة علمتها فيكم، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة، فقد حاولت أن أحملها على مسيرة أبي بكر وعمر وعثمان، ولكنها نفرت من ذلك نفاراً شديداً))، وهكذا يقترح عليّهم مؤاكلة حسنة ومشاربة جميلة، أي أن ما بينهم مجرد عقد منفعة وآلية أخذ البيعة لابنه يزيد معروفة، قال به خليفة الله هذا، فمن لا يقبل فمصيره هذا مشيراً إلى السيف.

وانتقلت هذه القيم إلى الدولة العباسية مع أبي جعفر المنصور مغيبة الفرد كقيمة في ذاته، هل نفهم من خطبة معاوية السابقة أن المجتمع الإسلامي خضع لظروف جديدة، الأمر الذي كان على الخليفة أن يساير هذا التطور ويعترض آليته وتقنيته؟

هل نعود إلى مقولة زعيم الوضعية الفيلسوف كونت بالفيزياء الاجتماعية والبناء التحتي لندلل «القوى الفاعلة في المجتمع» كأساس للبناء الفوقي: الدين- القانون – الأخلاق- السياسة- العادات...إلخ.

نعود لنتساءل هل إن هذا البناء التحتي في المجتمع العربي الإسلامي عصف به التغيير في قاعدته التحتية، فما كان عليّه إلا أن يحدث هذا التغيير الذي حدث على يد معاوية؟.

لا نعتقد ذلك فجبهة سيدنا عليّ كانت أقوى من جبهة معاوية، تأكيداً على أن الموقعين عن رب العالمين أقوى من هيمنة الموقعين عن السلطان.

في كل أمة من الأمم هنالك منظومة من القيم تدعمها قوى فاعلة هي اللباب، تتحمل تطوير المجتمع وقيادته واستمراره، والسؤال ألم يكن الأجدر بمعاوية أن يستجمع هذه القوى اللباب ويشكل منها النواة؟.

---

[1] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص141.

كيف اضطلع بهذه المسؤولية التاريخية الخليفة الأواه المنيب عمر بن عبد العزيز، ولم يضطلع بذلك الخليفة معاوية؟ أليست العوامل الذاتية هي التي فعلت فعلتها؟.

تؤكد الموارد التاريخية أن الخوارج ألقوا سلاحهم وأسكنوا تمردهم على عهد الخليفة الأواه المنيب عمر بن عبد العزيز، وهذا دليل على أن الشعب وجهته فقط العدالة، فهل سارت الملكية العضوض مع العدالة، أم أسست للجاه والصولجان؟.

لقد تم هذا الانفصال الحاد بين المجتمع والسلطان رغبة وتصميماً أكيداً في السلطان أن يمتلك الهواء والماء والأجساد حسب مقولة ابن المقفع[1].

لقد اختار الملك العضوض حكم السيف على القلم، وكان "الجهشياري" يقول:

أتته وزارة الملك راغمة وعادة السيف أن يستعبد القلما

لا نستغرب ذلك لأن هذه المدة الممتدة بين صفين و"الجهشياري"/متوفى سنة 331 للهجرة/تكرس فيها السيف على حساب القلم بصورة ملحوظة، وكأن بالمفكر صاحب القلم الحر يقول في **طبائع الاستبداد**: ((إن شعرة التقييد تصيح على يد السلطان كبلاً من حديد))، وقريب من ذلك قول "ابن خلدون": ((إن أكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، والعدل المحض هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث))[2].

هل نستطيع أن نقول إن النزعة إلى الملكية العضوض عميقة في نفس معاوية؟ نجدها منذ ولايته على الشام، حيث حاول تبرير الاستلهام والاقتباس من النماذج السياسية غير الإسلامية، بالابتعاد عن المعنى الشرعي لمفهومي الضرورة والمصلحة[3].

وليس صحيحاً أن سبب شيوع أدبيات نصائح الملوك في ثقافتنا السياسية، راجع إلى موقف المسلمين من العلم ومن الحكمة التي هي ضالة المؤمن[4]، بل السبب في شيوع النموذج الساساني في تدبير السلطة والتطور العقلي الذي سارت عليّه الخلافة منذ

---

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي، إشكالية السلطة العلمية في الإسلام، دار العربي 1994، الدار البيضاء، ط1، ص79.

[2] ابن خلدون: المقدمة، ص955.

[3] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص88.

[4] د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة.

العصر الأموي، حيث كانت تشجع ذلك التراث وتجد فيه حلاً لمشكلاتها، وقد شجع الكتاب الإداريون وزينوا للخلفاء السير على هذا الطريق، وأفاضوا في الحديث عن سياسة أزدشير وتدبير أنوشروان[1].

لقد شعر هؤلاء أنهم يؤسسون تقليداً غريباً في وسط ثقافة إسلامية مناهضة لمفاهيمهم الأساسية فحاولوا بمختلف الوسائل نشر بديلهم السياسي، وتشجيع أصوله الفكرية المتمثلة في أدب الكتب والرسائل المانوية[2].

وربما كان ابن المقفع من أولئك الذين يضمرون حنيناً إلى التراث الفارسي بدليل كثرة ما نقله من ذلك التراث (خديينامه – سير ملوك الفرس – آيين نامه – كتاب التاج). وما له دلالته في الكتاب الأخير أنه أضيف إليه سيرة بعض خلفاء بني العباس ليظهروا بمظهر المستلهمين لسيرة ملوك الفرس[3].

فالتأويل للتراث الفارسي وللقليل من التراث الهلنستي سرب مفاهيم سلطوية اندست إلى الثقافة السياسية العربية الإسلامية، فأصبحت الضابط الذي يضبط السلطة بقاعدة الجماهير الإسلامية[4].

فمثلاً هذا الظلم المعروف بظلم الملك الذي نقله "أحمد بن يوسف" في الأسرار المتحول لأرسطو يضمن للملك المهابة وخضوع الجمهور بالرغبة والرهبة، إذ تراه يتوجه إلى الشمس وإلى باقي الأرواح متهللاً داعياً أن ينصروه على جميع العالمين، ويذلون له كل الملوك في جميع أقطار الأرض[5].

لقد كانت هذه الأدبيات السياسية المنقولة «مرايا» وجدت السلطة الإسلامية نفسها ومصلحتها في تلك المرايا.

---

[1] د. عبد العزيز الدوري: الجذور التاريخية للشعوبية، بيروت، دار الطليعة، 1980، ص53.

[2] فاروق عمر: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، بيروت، مؤسسة المطبوعات العربية، ط1، 1980، ص132.

[3] د. الدوري: الجذور التاريخية للشعوبية، ص27.

[4] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص92.

[5] المرجع السابق، ص95 و96.

هكذا تبدو وحدة الخطاب السياسي الساساني والهلنستي المنقول إلى الحقل الأدبي الإسلامي، وهو منطق عمل على بث مفاهيم سلطوية ما لبثت أن انتشرت كالهشيم بين مالكي زمام السلطة في الإسلام.

فها هو "ابن المقفع" شبه السلطان بالجبل الصعب المرتقى الذي فيه الجواهر النفيسة، وفيه أيضاً السباع والنمور والذئاب[1].

لقد هم الخليفة المهدي بضرب عنق القاضي "شريك بن عبد الله" لأنه رأى في الحلم أنه يطأ بساطه، فاستشار أحد رجال الدين، ففسر له بأنه عصيان، وعندما واجه القاضي بذلك أجاب: ((أفبالحلم نضرب أعناق المسلمين))؟ فاستحى الخليفة من موقفه[2].

وأمر السلطان أحد الوجهاء أن يطلق زوجته فأبى، ولكن ناصحاً قال له: ((إن السلطان لا يخشى في الدنيا عاراً ولا في الآخرة ناراً))[3].

لقد طالت ولاية عبد الرحمن بن خالد بن الوليد فخاف منه معاوية، وأرسل من دس السم له فمات[4].

وأفصح الوزير "ابن الفرات" عن شرط الذي يستعان به في خدمة السلطان فقال: ((أريد رجلاً لا يؤمن بالله واليوم الآخر يطيعني حق الطاعة))[5].

ولقد أراد الخليفة العباسي المهتدي بالله 255- 256 هـ أن يسير على خطى الخلافة الراشدة، فدبر له رجال السلطة مؤامرة وقتلوه.

لقد قتل معاوية الزاهد المحدث حجر بن عدي لأنه رفض أن يلعن الخليفة عليّ بن أبي طالب[6]، وأمر الحجاج أن تختم يد أحد الصحابة لأنه رفض أن يمد يده له، كما ختم على يد الحسن البصري الرجل التواب الأواب[1].

---

[1] ابن المقفع: كليلة ودمنة، ضمن أعماله الكاملة، ص86.

[2] الفقيه لأبي يعرب التميمي: كتاب المحن، ص236.

[3] الطرطوشي: سراج الملوك في سلوك الملوك، طبعة أنطوان غندور، مصر 1289هـ.

[4] أحمد بن يوسف: العهود اليونانية المستخرجة من كتاب السياسة لأفلاطون، ص57.

[5] أبو عبد الله محمد بن عبدوس الكوفي **الجهشياري**: كتاب الوزراء والكتاب، ص27.

[6] أبو العرب: المحن، ص116.

ولا ننسى ثورة القراء الذين قتل الحجاج منهم ثلاثة آلاف شخص[2].

لقد استطاع أبو العرب التميمي أن يصنف كتاباً كاملاً في المحن التي وقعت على رجل العلم من قبل السلطة[3].

فالخليفة لو أمر الجبال أن تسير لسارت وأمر أن تستدير القبلة بالصلاة لفعل ذلك..

لقد استشرف الرسول الكريم ﷺ فاستشف انفصال القرآن عن السلطان فقال: ﴿أَلَا وَإِنَّ الْكِتَابَ وَالسُّلْطَانَ سَيَفْتَرِقَانِ، فَلَا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ﴾، وتم هذا الانفصال منذ معركة صفين، كما قال "مالك بن نبي".

وتعمق الأمر فكان الفقيه العضوي، رجل العلم والشريعة والدين يمثل العمل في ظل القرآن، ولهذا لا عجب أن نرى "ابن القيم" يسم كتابه باسم **إعلام الموقعين عن رب العالمين** تمييزاً عن الموقعين عن السلطان والعاملين باسمه.

ونستطيع القول مع المؤرخ "عبد العزيز الدوري": ((إن تطور المجتمع الإسلامي أظهر فئة جديدة ازداد أثرها في الرأي العام، وهم الفقهاء والمحدثون والمفسرون، هؤلاء مثلوا قوة جديدة كان دورها يتسع ويقوى، وقد وجدت الثورات سنداً أدبياً في هذه الفئات، حيث لقي رجل العلم تشجيع جماهير الأمة، وتمويلها للمراكز العلمية التي كانت مفتوحة للجميع)).

---

[1] أبو العرب: المحن، ص428.

[2] المرجع السابق، ص196.

[3] المرجع السابق.

نقد وتقييم

يقول "ابن العربي" الفقيه الأندلسي المالكي: ((كان الأمراء قبل هذا اليوم وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فاطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً والأمراء فريقاً آخر، ثم بدل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر، وصارت الرعية صنفاً، وصار الجند آخر فتعارضت الأمور))[1]، ينطوي هذا النص على ملاحظة ذكية تعبر أبلغ تعبير عن جوهر التحول الذي حصل ببنية 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 سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة[2].

لقد كان الأمراء القادة العسكريون رجال دين، والجند كانوا هم الرعية لأن الجندي لم يكن يقاتل بوصفه فرداً في فرقة عسكرية، تنتمي إلى جيش يتميز بلباسه ونظام حياته من المدنيين، بل كان الجندي فرداً في قبيلة مجندة ككل، كانت مجتمعاً مدنياً يقوم على الفرد.

كان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة تطبيقاً للدين وخادمة له، أجل كانت دولة الخلفاء بدون عمل سياسي لأن الخلاف لم يكن قد حدث بعد على مستوى العقيدة «الفرق» ولا على مستوى الشريعة «المذاهب الفقهية»[3].

وإلى هذه النتيجة وصل عالم الاجتماع السياسي "جان وليام لابيار" مميزاً السلطة السياسية المجسدة من السلطة الاجتماعية المباشرة[4].

---

[1] أبو عبد الله بن الأزرق: بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، ج2، سلسلة كتب التراث، بغداد، منشورات وزارة الإعلام، 1977، ج1، ص391.

[2] د. محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990، ص235.

[3] المرجع السابق، ص235.

[4] جان وليام لابيار: السلطة السياسية، دار عويدات، بيروت، باريس، ط1، 1959، ص18.

وهذا ما حدث تماماً في حضارتنا، فلم يكن هناك مجال سياسي بالمعنى الذي يفهم حالياً في السياسة، والذي يخضع لهيمنة الساسة ورغباتهم ونزواتهم.
فقد توصل السلطان السياسي إلى أن يخلق هذا المجال السياسي متحكماً بكل شيء، ويريد كل شيء حتى ولو اقتضى أن يملك الماء والهواء وأن يستدبر القبلة في الصلاة.
وبالمقابل كان هناك الفقهاء العضويون (الموقعون عن رب العالمين حراس الشريعة الذائدون عنها والمتمثلون لأمر الله)، فقد استطاعوا أن ينتزعوا خصائص للمجتمع الأهلي يميزها عن خصائص الظاهرة الحاكمية، وهذه الوظائف والصلاحيات التي تدخل في اختصاص المجتمع الأهلي هي: القضاء- الفقه – الحسبة – الأوقاف – التعليّم – الجهاد ..إلخ.
هكذا كان الخط البياني ينوس تارة للأعلى وتارة للأسفل حسب قوة الشعب (فإذا قويت عوامل الصعود انخفضت عوامل الهبوط) والعكس، وكان أبداً السلطان – إلا من عصمَ ربي – يقوي ويدعم شعره التقييد لتتحول إلى كبل من جديد .
والخط البياني للأخلاق لم يكن منعزلاً عن توترات المجتمع، فقد كان شديد الانفعال بانفعالات المجتمع صعوداً وهبوطاً يتعاظم ويتعملق إرادة الشعب وحضارته وثقله وإصراره، ولنذكر القارئ بما سبق لنا قوله بأن الفرد العادي في القرآن هو المستخلف لعمارة الأرض، وليس الخليفة السلطان وإن كافة أحكام القرآن تتجه إلى الخليفة في الأرض الموقع عن رب العالمين والحارس للشريعة.
كلمة أخيرة نقولها في هذه الظروف الراهنة التعسة: هل ماتت أمتنا؟.
لا شك أن أخلاق الطاعة «أخلاق أزدشير» انتصرت انتصاراً كبيراً على أخلاق المروءة، أي انتصر الحاكم باسم الله، «المتعالي بالسياسة» على المستخلف الفعليّ عن الله «الفرد العادي العربي» ولم نعد نجد أو نسمع النخوة العربية والشهامة العربية والمروءة العربية، كما كنا نسمعها على لسان عنترة والمعتصم وخالد بن الوليد وفتى الفتيان عليّ بن أبي طالب، وبالتالي لم نعد نسمع إلا صوت أزدشير العرب ((في هذا اليوم الذي أكتب فيها هذه الصفحة توقع الاتفاقية الاقتصادي بين مصر وإسرائيل والتي وصفت بأنها كامب ديفيد الثانية)).
ومع كل هذا فإنني أذكر بما قاله "الدكتور شاكر مصطفى" بأن أمتي تضعف لكنها لا تموت، لكن ما الدليل على قولتي هذه؟.

قوافل الاستشهاد في فلسطين وبغداد، ولعمري العظمة «الشهادة» لا تنطلق إلا من التعملق لا من الفراغ «خصائص الأمة»، وبالتالي فأنا على ثقة ويقين من انطلاق جحافل المروءة من مكامنها.

الفرع الثاني

أخلاق السعادة[1]

ما هو شأن حضارتنا من التراث اليوناني خاصة الجذر الأخلاقي؟

إن موضوع دراستنا هذه تتركز على بنيات المنظومة العامة التي تشكل هدفنا الأخلاقي، ثم إظهار الثقافة الفرعية في هذا النظام.

وفي الحقيقة إن الحضارة تقوى على التمثل وفرز عصارتها الهاضمة في حال القوة والعكس، وهذا هو مغزى انتقال الثقافة اليونانية في العصر الوسيط إلى حضارتنا دون احتراقها، وفي الوقت نفسه مغزى أن الخليفة المأمون كان يمنح المترجم وزن كتابه ذهباً.

والسؤال العريض: هل استطاعت الثقافة اليونانية أن تفتح ثغرة بسيطة في ثقافة اللباب العربية الإسلامية، بعنفوانها وعلو شكيمتها واعتدادها بنفسها؟ ومن ثم تقترب من الضمير العام للأخلاقية العربية الإسلامية؟.

على هذا سيكون اهتمامنا بالرد التفصيلي على الخطاب الأخلاقي اليوناني، ثم نقفي ذلك بتتبع تفصيلاته وجزئياته، ونقارن ذلك بما توصلنا إليه في دراسة النظرية العامة للأخلاق العربية الإسلامية، وخاصة فرعها الشعبي بما في ذلك روحها العامة، وأقاصيصها ونظرتها إلى الوجود وأريجها الروحي، وزفيرها المقموع «أخلاق الطاعة» وقيمها ورموزها وعاداتها وتقاليدها وغايتها ومنتهى أمرها.

لنعد إلى سؤالنا الأساسي، وهو: ما هي الملامح العامة لأخلاق السعادة، وخاصة عند أفلاطون وأرسطو؟.

هذا ونشير إلى نقطة أساسية وهي أنه لم يبدأ التعامل مع الفيلسوفين السالفين إلا شخص الفيلسوف "ابن رشد"، وقبل ذلك، فقد كان الغالب هو المزج بين أفكار

---

[1] هذا الجهاز المفاهيمي للدكتور محمد عابد الجابري: أنظر كتابه السابق، ص257، وانظر أحمد بن شاكر يوسف: الأصول اليونانية، ص4.

الرجلين[1]، مما أتاح المجال للمزيد من أعمال التلفيق والاقتباس وليس لعملية الإحياء والانبثاق، لقد لفت "الدكتور الجابري" انتباهنا إلى نقطة أساسية، وهي الإهمال الشديد لفكر "الطبيب جالينوس" في الطب الأخلاقي، مع أنه كان أمة في الطب، واستطاع أن يضع فيزيولوجيا الأخلاق[2].

وتركز فكرة جالينوس في طب الأخلاق بإرجاع كافة أمراض الجسد إلى الاختلال في توازن الأخلاط، حيث نظر إلى الشفاء بأنه إعادة التوازن المفقود بواسطة الاستفراغ والقيء والإسهال والفصد والنزيف[3].

هل نستطيع القول إن ذلك أساس النظرية الإسلامية في الطب التي أخذت بالتعاظم والتعمق والنمو حالياًأن وفي تصدي أطباء إسلاميين كثر في إبراز هذه النظرية وشرحها؟ (نقصد بذلك الاعتدال وعدم الإفراط والتفريط، ثم الحجامة والفصد ...إلخ).

وهنالك نقطة أساسية وهي تأثر الفيلسوف الكندي برسالة "جالينوس" الموسومة بعنوان «صرف الاغتمام»، مع التنويه بأن رسالة جالينوس السالفة الذكر لا تزال مفقودة، ومن جهة أخرى فقد يكون مرد هذا التشابه مجرد تداعي الأفكار في ذهن الرجلين، وليس غريباً أن تكون ثقافة الكندي وروحه الإسلامية هي التي أملت أفكاره. فمثلاً لم لا نقول إن طريقة طرد الحزن عند الكندي تشبه الطريقة التي كان الرسول ﷺ يلجأ إليها في صرف الغضب: ﴿إِنَّ الْغَضَبَ مِنْ الشَّيْطَانِ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ خُلِقَ مِنْ النَّارِ وَإِنَّمَا تُطْفَأُ النَّارُ بِالْمَاءِ فَإِذَا غَضِبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَوَضَّأْ﴾،

وقوله ﷺ في صرف الحزن: ﴿انْظُرُوا إِلَى مَنْ هو أَسفَل مِنْكُمْ وَلا تَنْظُرُوا إِلَى مَنْ هُوَ فَوقَكُم؛ فهُوَ أَجْدَرُ أَن لا تَزْدَرُوا نعمةَ اللّه عَلَيْكُمْ﴾.

زد على ذلك ففي نهاية تحليله لكتاب تهذيب الأخلاق، لثابت بن قرة اتضح للدكتور "عابد الجابري" أن هذا الكتاب استمرار للخط نفسه الذي سار عليّه الرازي في كتابه **الطب الروحاني**/توفي الرازي سنة 320هـ وثابت بن قرة سنة 363هـ/وأضاف بأن

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص279.

[2] المرجع السابق، ص280.

[3] المرجع السابق، ص280.

اطلاعه عليّه هو الذي مكننا من إدراك التوافق الروحاني ووضعهما في موقفهما الصحيح في تاريخ الفكر الأخلاقي العربي، وبالتالي اكتشاف هذه النزعة الطبية العلمية في الأخلاق بالنسبة لتراثنا[1].

وأمامنا شهادة ثمينة لواحد من المفكرين الكبار في وطننا العربي، فهي تؤكد تلك النزعة العقلية الواقعية التجريبية البرهانية العلمية التي سادت حضارتنا في التفكير والبحث.

بيد أن الضجة الصاخبة التي أثيرت حول كتاب **تهذيب الأخلاق**، فقد ظهر للكتاب حتى سنة 2000م اثنتان وعشرون طبعة، واحدة تنسب هذا الكتاب إلى هذا المؤلف أو ذاك حتى أنه بلغ الحد ببعضها أن أعلن الحرب القبلية.

ولقد أطلعنا "الدكتور الجابري" على تلك الحرب الصليبية لينتهي إلى القول إن الكتاب للعالم الرباني الفيزيائي العربي الكبير "ابن الهيثم" لما يتسم به من نزعة طبية في الأخلاق هي استمرار لما عرفناه عن "الكندي والرازي وابن سنان"[2].

هذا ونشير إلى رسالة ابن "حزم الأندلسي"/توفي سنة 456هـ/الموسومة بعنوان **مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق من الرذائل**.

ويؤكد "الدكتور الجابري" إلى أن هذه الرسالة تنتمي إلى «الترعة الطبية»، وتقع داخل نطاق أخلاق السعادة أو تنتمي إلى الموروث اليوناني وإلى جالينوس بالتحديد[3]، ولا ننسى أن نشير إلى مختصر "ابن رشد" لجمهورية أفلاطون، ولعل أهم ما يتميز به هذا المختصر ما يلي[4]:

1-لقد تعامل مع جمهورية أفلاطون ولأول مرة بعيداً عن أية بطانة ميتافيزيقية، وبعيداً عن منهج المقايسات وسوق الأدب الذي يقتطف عبارة من هنا وأخرى من هناك.

2-بقي "ابن ر شد" مخلصاً لروح النص وطابعه التحليلي النقدي.

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص314.

[2] المرجع السابق، ص339.

[3] المرجع السابق ص340.

[4] المرجع السابق ص340.

3-لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي والسياسي والأخلاقي والاجتماعي في الثقافة العربية تواجه السياسة بخطاب سياسي صريح يتم فيه نقد الاستبداد بمفاهيم مباشرة قوية وجريئة متحررة من أخلاق أزدشير والقيم الكسروية «أخلاق الطاعة»، ومن النزعة الصوفية على الأفق الميتافيزيقي والعقل الاجتماعي.

ويمكن القول إن الثقافة العربية في العصر العباسي الأول كانت مسرحاً للمنافسة والمفاخرة بين ثقافات عدة، ولم يدخل النصف الثاني من القرن الثالث حتى أخذت المنافسة بين الثقافات تتحرر من الطابع الشعوبي لتتحول إلى مفاخرات ثقافية تركزت بين أنصار الموروث اليوناني (النصوص المنحولة لأرسطو التي تنتمي إلى الموروث الفارسي).

وبدخول القرن الرابع اتخذت المنافسة والمفاخرة مجرى آخر، فعند غياب الطريق العربي «العرب مقابل العجم» لتحل محله الطريق العربي والإسلامي.

والموروث الذي كان مستهدفاً بصورة علنية من الشعوبية، هو ما أطلق عليّه اسم الموروث العربي الخالص، الموروث الجاهلي وامتداداته الأدبية إلى العصر العباسي، وكان لا بد أن ينتهي الصراع مع هذا الموروث بعد أن امتصته الثقافة الإسلامية ضمن علومها المساعدة علوم اللغة والأدب، وأيضاً بعد أن خفت حدة النزاع مع الشعوبية، وانتقلت المفاخرة لتتركز بين الثقافتين الكبيرتين الفارسية واليونانية، وكان لا بد أن تتسع هذه الدائرة لتشمل الإسلام، حيث أصبحت موروثاً ثقافياً يضاهي الموروث الفارسي واليوناني[1].

ويخصص "الدكتور الجابري" في كتابه **العقل الأخلاقي العربي** فصلاً يسميه «مقابسات من السعادة والاستبداد» يعرض لهذه النزعة في التفكير، ويصنف الكتب على أساس الأخذ من كل علم بطرق «سوق الأدب».

ويختار لنا على صعيد الأخلاق علمين لهذا الاتجاه هما "أبو الحسن بن أبي يوسف العامري النيسابوري"/متوفى سنة 381هـ/و"أبو عليّ مسكويه"، ومن ممثلي هذا الاتجاه "الجاحظ وابن عبد ربه وابن قتيبة" وغيرهم.

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص395.

وظاهرة الاقتباس هذه تقدم للقارئ مأدبة فيها من كل ألوان الأدب، والسوق التي تشكلها هذه المؤلفات هي فعلاً سوق القيم[1].

وتأكيداً لمنهج المقابسات نرى العامري في كتابه السعادة والإسعاد يأخذ عن "أرسطو"، ثم عن "أفلاطون" إضافة إلى المرجعية العربية الإسلامية، ثم يخرج كتابه من هذا الخليط العجيب[2]، والأمر نفسه بالنسبة إلى "أبي عليّ أحمد بن مسكويه"/متوفى سنة 421هـ/فهو يمزج في كتابه تهذيب الأخلاق بين آراء "أرسطو وأفلاطون وجالينوس"، ومن المصادر العربية يقتبس من الكندي ومن عليّ بن أبي طالب، ومن خطاب لأبي بكر" ومن آيات من الذكر الحكيم، ومن الأحاديث النبوية[3]، مع العلم أن الروح الكسروية لم تكن غائبة، ونخلص من ذلك إلى أن نظام القيم في الموروث اليوناني هو السعادة التي تمثل قيمة مركزية شاملة تقود إلى الكمال الإنساني.

والجمع بين الموروث الفارسي واليوناني، السعادة والاستبداد هو جمع بين نقيضين، ونجد ذلك جلياً في مدينة الفارابي التي تلغي السعادة، إما بتأجيلها إلى الحياة الآخرة، أو بربطها بهذه الدنيا بنموذج أزدشير[4].

هل ينطبق ذلك على كل مفكري المقايسات؟.

لنستمع إلى آخرهم أبي حيان التوحيدي يقول المذكور: السلطان في تدبير الرعية كالشمس في تفصيل الأزمان والخير كالرياح في التلقيح والعلماء كالنبت والحيوان في فضل الأموال[5].

والحقيقة أن التوفيق بين التراث الإسلامي و التراث اليوناني لم يكن مقصوراً على الأخذ من نتاج أفلاطون وأرسطو، كما فعل الفارابي، بل اتخذ سبيلاً آخر هي التوفيق بين مقتبسات من هذين الفيلسوفين وبين مقتبسات من جالينوس، مما فسح المجال

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص397.

[2] المرجع السابق، ص401.

[3] المرجع السابق، ص407.

[4] المرجع السابق، ص420.

[5] أبو حيان التوحيدي: المقايسات، تحقيق علي شلق، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، 1986، ص169.

لإدراج عناصر أخرى من الموروثين الفارسي والعربي والإسلامي في هذا الكشكول، والنتيجة هي أن أخلاق السعادة تحولت في الثقافة العربية إلى سوق القيم، كما هو الحال في كتابي "العامري وابن مسكويه".

وفي الحقيقة لقد غاب التنبيه على سبيل السعادة "للفارابي"، وقد اختصر فيه كتاب "أرسطو" بأسلوب بسيط وواضح، وغاب الطب الروحاني "للرازي"، حيث سار فيه بأمانة علمية، وغاب تهذيب الأخلاق "لابن الهيثم" بوصفه في غير مكانه، وبعيداً عن سياقه، فبقي شريداً يحتاج إلى ربطه بأصوله وإطاره.

وغاب الضروري في السياسة: مختصر السياسة "لأفلاطون لأبي الوليد بن رشد"، فغاب بغيابه نقض السياسة في ثقافتنا، فضلاً عن غياب أفلاطون الحقيقي في تراثنا لأن المراجع فيه كانت له تنتمي إلى الأفلاطونية المحدثة.

لقد تداخلت أخلاق السعادة مع أخلاق الفناء، منذ قبل الإسلام، ومنه ورثت الثقافة العربي ذلك وعمقته ووطنته، ومن جهة أخرى حصل التداخل بين الموروث الإسلامي من جهة والموروث اليوناني والموروث الصوفي، وكانت هناك محاولات لأسلمة الأخلاق اليونانية من جهة أخرى.

لقد نظرت النزعة الطبية "الرازي، ابن سنان، ابن الهيثم، رسالة الكندي، ابن حزم" إلى السعادة نظرة الطبيب إلى الصحة، وهكذا لما كانت سعادة الإنسان من الناحية الجسمية تكمن في الصحة، فسعادته النفسية الاجتماعية تكمن في الصحة النفسية والاجتماعية. هذا التصور للسعادة يكرس نوعاً من الآلية والحيوية، ويجعل السعادة في المتناول على هذه الأرض، أما السعادة خارج هذه الحياة، فليس للطب ولا للعلم شأن في ذلك.

أما النزعة الفلسفية فقد تعاملت مع السعادة على أنها سعادة الفيلسوف "الفارابي- ابن باجة" جاعلة ما ينتهي إليه أرسطو في كتابه الأخلاق بداية لها.

كانت السعادة الخاصة بالفيلسوف آخر ما تناوله "أرسطو"، فقد حلل السعادة كما يمكن أن ينالها جميع الناس، ثم عرج على السعادة الخاصة بالفيلسوف سريعاً ليعود إلى الناس، ويطرح قضية النظام الاجتماعي والسياسي والقانوني الذي تسهر على سعادتهم.

أما "الفارابي" فقد اهتم بتحصيل السعادة الخاصة بالفيلسوف لأنه هو الذي يكون أولاً وينشئ المدينة الفاضلة مما يضع الفارابي أمام القيم الكسروية.

والخلاصة: إننا – في العصر الوسيط وخصوصاً على الصعيد الفلسفي والفكري – تلقفنا الكثير من الثقافة اليونانية إرضاء للخطاب السياسي دون أن نتوجه به إلى الجماهير «التوجه إلى الجماهير كان من الخطاب الفقهي»، ثم اعتنقنا أيضاً – وبكثرة – التراث الفارسي «أخلاق الطاعة» التي تجعل من ذلك مقوم حياتنا السياسية.

هل كان لنا سقوط آخر على مستوى الثقافة؟.

لعل خطاب المفكر العربي "ابن نبي" تمهيد وإرهاص للرد على هذا السؤال يقول المذكور: ((إن ثقافة تمنح الأولوية لذوق الجمال تغذي حضارة تنتهي إلى فضيحة حمراء يقود جنونها رجل مثل نيرون وامرأة مثل مسالين، كما أن ثقافة تمنح الأولوية للمبدأ الأخلاقي تكون حضارة مآلها التحجر والجمود، وتنتهي إلى فضيحة صامتة سوداء تقيه في مجاهل تصوف متقهقر يقود جنونه مشايخ الصوفية))[1].

نقدنا وتقييمنا لأخلاق السعادة

فتح لنا ملف أخلاق السعادة الطيف الفكري في الحضارة العربية الإسلامية بألوانه وتضاريسه المختلفة المعقدة، بل المتناقضة والمتداخلة والمختلفة أحياناً، والمثال الصارخ على ذلك يتمثل في خطاب المقابسات الخليط من الألوان التي غايتها الإمتاع والمؤانسة ليس إلا.

ولقد عرضنا وأشرنا مراراً إلى التداخل بين خطاب السعادة وخطاب الفناء، كما عرضنا لخطاب السعادة عند الفيلسوف «الفارابي أنموذجاً».

بيد أن الذي لفت الانتباه هنا الخط الفكري العربي الإسلامي المعبر عن أخلاقيات الإسلام متمثلاً في خط "ابن الهيثم والكندي وابن حزم" وغيرهم.

وعلى أن الذي حلل لنا هذا الخطاب وأبان خصائصه الفكرية وأسسه العلمية هو "الدكتور حسام الدين الألوسي"[2].

---

[1] مالك بن نبي: شروط النهضة، ص858.

[2] مقاله الموسوم بعنوان: الفكر في التراث العربي الحضاري، منشور عبد الحميد شومان، عمان ص165.

لقد كشف لنا "الدكتور الألوسي" عن المناهج العلمية التي عرفها العرب المسلمون لينتهي بالبرهة على أن العقل الإسلامي العربي هو عقل علمي عقلي نقدي استقصائي تجريبي.

لقد ابتدأ الدكتور الألوسي باستعراض رأي "رودنسون" القائل: ((لا يوجد حديث عن إيمان جاء عفواً بإشراف حدثي لا عقل فيه))، ومن ثم فالعقلانية القرآنية جعلته كالصخر، ويتابع "الدكتور الألوسي" عرض أقوال "رودنسون" بأن العقل العربي الجاهلي افتقر إلى الأساطير والطقوس، ولا يؤمن إلا بما هو واقعي ومحسوس وذو آثار ملموسة معقولة.

ويخلص "رودنسون" للقول بأن القرآن الكريم بحث في العلم الديني بالإضافة إلى العلم البشري المبني على الفطرة، وإن تفضيل آدم على الملائكة كان وراءه العلم قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ﴾ **البقرة/ 31**.

يقول "الدكتور الألوسي": ((إذا تتبعنا فلاسفتنا نجدهم يعدون مبتدأ المعرفة من المحسوس ومن الجزئي، وهم جميعاً يعدون الكلي مفهوماً يجرده العقل بواسطة اللغة من الجزئيات كما يعدون التجربة أصل المقولات))[1]، وأن غالبية المتكلمين رواقيون يرون أن الماهية ليست بشيء على الإطلاق[2].

فـ "ابن تيمية" يعتقد أن العقل يدرك الكليات عن طريق التعامل مع الحسيات و"ابن رشد" يؤكد أننا مضطرون لأن نحس أولاً.

ويعرض "الدكتور الألوسي" للمنهج عند "ابن خلدون" بأنه استقرائي واقعي يقوم على رصد الجزئيات من أجل الوصول إلى الكلي، والأمر نفسه بالنسبة لمنهج الأصوليين[3]، وهذا المنهج الأخير نجده مطبقاً عند جابر بن حيان وابن الهيثم في الكيمياء والبصريات[4]، مبكراً قبل "ابن خلدون" بقرنين عند ابن صاعد[5].

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص348.

[2] المرجع السابق، ص349.

[3] المرجع السابق، ص358 و355.

[4] المرجع السابق، ص364.

[5] المرجع السابق، ص355.

وعلى صعيد الطب والفلك نجد هذا المنهج التجريبي عند "أبي معشر البلخي"/ت 995هـ/و"ابن يونس المصري"/ت 1008هـ/[1].

وعرف العرب المنهج الاستنباطي وهاجموه، كما عرفوا المنهج الاستدلالي «منهج مصطلح الحديث» وطرق تحقيق الحديث رواية ودراية، وهو منهج البحث التاريخي، الذي نجده عن "فيلنج ولانجلو" «النقد الداخلي والخارجي»[2].

والعقل العربي عموماً عقل حواري نقدي تمحيصي، وقد رفض عقل "أرسطو" على صعيد الفقه وعلم الكلام[3].

ومن جهة أخرى فقد اتضح لنا أن الخطاب السياسي – وهو ما يقارب الدور الذي يلعبه الآن – لعب دوراً هاماً في تعويم الأمة وإفراغها من حيويتها، وذلك بتكريسه الطاعة وما يتفرع عن هذه السلبة من ترسانة النكوص والذل والضعف، ويمكن القول إن الخطاب الذي توجه إلى الجماهير ونال ثقتهم واحترامهم وتحريك شؤونهم وشجونهم وزفيرهم المقموع، هو خطاب الفقيه الموقع عن رب العالمين بتعبير ابن القيم. لكن لماذا وكيف؟؟.

لو أجرينا مقارنة بسيطة بين سعادة الفيلسوف عند الفارابي والسعادة في عقل القرآن تبين لنا الهوة بين رطانة الفيلسوف عموماً والفارابي خصوصاً في لغة الضمير الجمعي العربي الإسلامي الذي رأيناه لا يصيخ السمع إلا لهدهدات القرآن.

فالقرآن يتوجه إلى المؤمن العادي البسيط الذي إذا حضر لم يعرف وإذا غاب لم يتفقد، لكن قلبه مصباح الدجى «صدق رسول الله ﷺ».

وعودة إلى النقطة التي بررها مراراً، وهي ما تتعلق بنظرية الثقافة، وضرورة وجود ثقافة لباب تضطلع بدور القيادة والدفاع عن الأمة تساعدها وتعضدها أنساق ثقافية أخرى، فهذا التحليل ينطبق على النظرية العامة للثقافة بما في ذلك الثقافة العربية الإسلامية.

على ضوء ذلك نتوجه إلى أخلاق السعادة بالسؤال التالي: هل دافعت هذه الأخلاق عن حضارتنا وأين وكيف؟؟.

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص366.

[2] المرجع السابق، ص367.

[3] المرجع السابق، ص370.

ما هو موقفها من الدار الآخرة؟ هل أقامت التوازنات المختلقة التي حققتها الأخلاق القرآنية: الدنيا والآخرة، المادة والروح، الأمة والفرد؟.

الجواب كلا.. وبالتالي فلا يمكننا الاطمئنان لأخلاق السعادة بالصورة التي طرحها أفلاطون و"أرسطو" وغيرهم.

ولعلنا نقول ما قاله جمال الدين الأفغاني: ((الدين قوام الأمم وبه فلاحها وفيه سعادتها وعليّه مدارها))[1].

ثم لنا أن نتساءل: ما هي حدود السعادة الدهرية ودرجتها ونطاقها؟ كل هذا يبدو قاحلاً في السعادة الدهرية إذا قورن بالأخلاق الإسلامية كما ظهر لنا من صرامتها ودقتها بقول الثائر المفكر "جمال الدين الأفغاني": ((الدين هو الذي أكسب عقول البشر ونفوسهم عقائد وخصائص، كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس القيم لمدنيتها، وفي كل سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرقي إلى ذرى السعادة، وفي كل واحدة وازع قوي يباعد النفوس عن الشر ويزيحها عن مفارقة السعادة ويبعدها عن مقاربة ما يبيدها ويبددها)).

هذه العقائد والخصال تكون عند الأفغاني قصر السعادة الإنسانية المسدس الشكل، ويعتقد أن القضية حالياً تأخذ منحنى جديداً في علاقة حضارتنا بالغرب، وخاصة ما يتعلق بتحديد مضمون السعادة وكنهها ونطاقها، ولا يزال التقريبيون العرب المسلمون يلحون على اقتباس النموذج الغربي الذي لا يختلف عن المدلول اليوناني في العصر الوسيط وحضارتنا لا محيص لها من أن تشق طريقها النابع من خصائصها ومقوماتها.

فالدين هو الذي يسمح ببناء نظام اجتماعي متماسك متجذر يسعى لخير المجموع وسعادته داخل إطار التجمع البشري، أما التمدن المرادف «للمكتبات العلمية» التي لا يترتب عليّها إلا الفائدة والكسب والربح فليس هو التمدن الحقيقي[2].

إن الإنسان اليوم هو أحط درجة من إنسان الجاهلية، وحتى من الحيوان الناهق، إذ قد يكون للإنسان في دوره الأول وحروبه الوحشية وعوامل الجاهلية[1]، معذرة في طلب

---

[1] جمال الدين الأفغاني: الرد على الدهريين، الأعمال الكاملة، ص13.

[2] الأفغاني: المرجع السابق، ص154.

الحاجيات، أما اليوم فإن المدمرات المهلكة تستعمل ليس للحاجيات، بل لأدنى صور الكماليات[2].

الإسلام – كما قال المفكر محمد عبده – فاعليّة وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم، ولا من فائدة الوجدان المطلة على سر المحيط من كل جانب، والعقيدة الدينية هي التي تجعل العيون تبكي والزفرات تصعد والقلوب تخشع[3].

والخلاصة لا بد من الرجوع إلى الأصالة العربية الإسلامية، ونبذ فكرة التقريب التي تدعو إلى الخروج من الدائرة العربية الإسلامية خروجاً كاملاً أبو شبه كامل، والتبني الكامل للقيم الأخلاقية والاجتماعية والحضارية والسياسية للمدنية الغربية، ومن الدعوة صراحة للارتباط بالغرب والتبعية له.

ومرد ذلك هزيمة نفسية ثقافية، إضافة إلى الهزيمة السياسية، وإن هؤلاء المفكرين المسلمين الذين سقطوا سقوطاً كاملاً في مستنقع المنظومة الليبرالية – التغريبية العلمانية يفتقرون إلى قوة النفوس ونفاذ في الرؤية وبعد في النظر وحس نقدي على درجة من التوازن[4].

إن ضعف حضارتنا هو – ولا شك – الذي ولد ظاهرة التقريب، لكن هل كان هنالك كسور في عظام هذه الأمة، وشقوق وفتوق وشروخ أخرى في النفس، وما هي هاتيك الشقوق والفتوق؟؟.

---

[1] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص166.

[2] محمد باشا المخزومي: خاطرات جمال الدين الأفغاني، ص230، الأعمال الكاملة، ص131.

[3] محمد عبده: رسالة التوحيد، ط1، دار المعارف بحلب، 1997، ص147.

[4] د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص323 و324 و235.

الفرع الثالث

منظومة أخلاق التصوف

هذه الأخلاق تتحلى تارة بأخلاق الفناء، وتارة أخرى بفناء الأخلاق إلى الفناء المذموم من الأخلاق بقصد الحصول على حال الفناء القائمة بدورها على فناء الصفات[1].

ففكرة الفناء هي أصعب ما تكون عن صنع الحياة وبهجتها وفعاليتها، كما هو واضح من الأخلاق القرآنية القائمة على اتباع الحياة وعمران الأرض.

وفضلاً عن ذلك، فهذه الفكرة تتعارض مع فكرة التوحيد القرآنية القائمة على وحدانية الله وتنزيهه عن أية مماثلة «ليس كمثله شيء»، وهنالك لانهائية بين الله تعالى وبين الإنسان.

والعرب قبل الإسلام جعلوا المسافة بعيدة بينهم وبين الله وغير قابلة لأي اتصال حتى وعلى مستوى الدعاء والعبادة، إلا بتوسط الأصنام.

وإذا كان من الطبيعي أن ظهور تيارات فكرية وأخلاقية تتخذ موقفاً سليماً من الحياة في الأوقات التي تدخل فيها هذه الحضارة مرحلة الأفول، فليس طبيعياً أن تظهر هذه المواقف السلبية في حضارة تعيش ريعان شبابها.

ولقد عرضنا مراراً للقيم الإيجابية في حضارتنا، من ذلك مثلاً تلك الفتوحات الحية البازغة التي لا تحتاج إلى تدليل والتي تتفق مع قاعدة الأساس التي بنينا عليّها هذا الكتاب، وخاصة قاعدة تصحيح الانحراف «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ثم قاعدة الاستخلاف وعمران الأرض»، وهذا ما يجعلنا نؤكد أن أخلاق الفناء انحراف عن البناء الإسلامي لحضارتنا الذي يعني الإقبال لا الإدبار، الإيجاب لا السلب، الكينونة لا الفناء.

وفي الحقيقة فالقطبية التي تبرر الغايات عند أخلاق الفناء، والخلافة العظمى عن الحق مطلقاً في جميع الوجوه جملة وتفصيلاً، لم تكن نتيجة لطبائع الأشياء والعناصر

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص427.

المركوزة فلي الثقافة العربية، بل تحمل المعنى الذي كان سائداً عند الفرس قبل الإسلام[1].

ونحن نلمح "إبراهيم حبيب العجمي" يطلب الغوث في الفكر الصوفي الفارسي قبل شيوع هذا المفهوم في الفكر العربي بوقت طويل[2].

ولا ننسى أن نشير إلى صدمة الضمير الديني العربي الإسلامي أمام أحداث جسام (حرب الجمل، حرب صفين، حروب الخوارج، ضرب الكعبة، قتل الحسين)، مما أدى إلى إحداث هزات ورضّات في الضمير الديني عبرت عن نفسها في الجهاد والزهد الذي هو الأرض والقاعدة الصلبة للتصوف، وقد اندمج الزهد في التشيع والتشيع في الزهد، ولكن المذهب أخذ طريقاً مستقلة سياسياً لكنه عندما فشل التشيع سياسياً لم يجد الزهد سوى الموروث الصوفي الفارسي[3].

ويجمع المؤرخون على أن "الحسن البصري" كان مؤسس التصوف السني المعتمد على الموروث الإسلامي الخالص.

وما دمنا في أخلاق الفناء فلنذكر أنه في قمة مدارج السالكين لا يبقى بعدها إلا أن يرفع عن السالك هذا الوصف المريد السالك، فيتحرر من مشقة المجاهدة ويخرج من قيد المقامات وتغيير الأحوال، ليصل إلى إدراك الطلب، ويرى جميع المرئيات باليقين ويسمع جميع المسموعات بالأذن[4].

وفي هذا المقام الذي لا مقام بعده، تنتهي مجاهدات السالكين.

إن أخلاق الفناء تعنى هي الأخرى بإلغاء نفسها بنفسها – لتفسح المجال لحرية جديدة هي حرية فناء الأخلاق[5].

ولكن لماذا وكيف؟؟

– ينطلق المريد من الشعور بالذنب لينتهي إلى استئنائه من الذنب.

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص436.

[2] المرجع السابق، ص436.

[3] المرجع السابق، ص434.

[4] المرجع السابق، ص481.

[5] المرجع السابق، ص482.

- الخوف من العذاب عذاب الآخرة لينتهي إلى الاستثناء من ذلك.
- من الفردية التي ترتاح بالخلوة إلى الطريقة التي تحيا حياة القطيع.
- الثورة على رسوم الفقراء إلى الانغلاق في رسوم الطريقة.
- ينطلق المتصوف من العبودية لله لينتهي إلى الفناء في الله، فيتحرر من العبودية والعبادة.
-الشكوى من استبداد الحكام ليتحول إلى ممارس قوي للسلطة[1].

نقدنا وتقييمنا لأخلاق التصوف

المسألة العويصة في الفكر القانوني، هي فكرة الانعدام، ورجالاً لقانون يضعون الأثقال والأبهاظ على تقريرها.

ويختلف الأمر عندما يكون خروجاً فاضحاً flagrant وجسيماً grossier على قاعدة دستورية على اعتبارها قاعدة الأساس.

هل يمكن أن نمنطق العقيدة الدينية بهذا التصويب؟.

في الإسلام، الله تعالى «إذا صح التعبير» هو قاعدة الأساس، علة العلل، واجب الوجوب، نجد هذه الرؤية في الكثير من الآيات القرآنية، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ **النساء/116**.

أجل، كل مقاربة أو مقارنة أو تشبيه بالله مرفوض في الفكر الإسلامي والله يختلف عن الإنسان فبالطبيعة والماهية والجوهر، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ **الشورى/11**.

الله قريب ولكن قربه يختلف عن قربنا، والله نور، ولكنه نور السماوات والأرض..إلخ.

إذاً، فأن يأتي التصوف ويفتح ثغرة مهما كانت بسيطة ويخرق خرقاً مهما كان محدوداً، فذلك معدوم وإذا استعرنا لغة القانون، فقد يكون الخروج باطلاً، لكن المساس بالأساس، فهو معدوم، والمعدوم معدوم لا ينتج شيئاً.

---

[1] د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص487.

لا شك أنه قد يكون هنالك مواجد وعبادات تحنث وعبودية ضمن إطار أركان الإسلام، فذلك يأخذ مظهر الاجتهاد، مظهر الاختلاف لا الخلاف، أما أن تمس فكرة الأساس مساً ولو كان طفيفاً خفيفاً فذلك معدوم غير مقبول.

الأحزاب والفرق المعارضة في التاريخ العربي الإسلامي

لا بد من ملاحظة نعرض لها قبل الخوض في الموضوع، وهي أننا لم نلهث وراء العقل السياسي العام في حقبة العباسيين لسبب بسيط هو أن هذا العقل هو تراكم كمي لما حدث في العصر الأموي، وبالتالي فإن اختلف العقلان فإنما في الدرجة والمظهر لا في العمق والجوهر، وبيان ذلك أن العقل السياسي «العضوض» الذي قلب ظهر المجّن على عقل النبوة والأخلاق ولد على يد معاوية، ثم أخذ بالتخلق والنمو والتراكم والشراسة حتى بلغ شأواً وشأناً في زمن هشام منفتحاً على السلوك والتراث الفارسيين، ثم كان العباسيون فوجدناهم لا يتورعون عن الاغتراف من هذا التراث وخاصة نظرية التفويض الإلهي على يد أبي جعفر المنصور.

هنالك إذاً فتق وشق ظهر على يد معاوية، ثم أخذت هذه الزاوية التي أحدثها الشق تكبر في انفراجها شيئاً فشيئاً إلى أن بلغنا قول "ابن المحلى" في كتابه **الإصليت الخريت**، لا شك أنه كانت هناك معارضة في صف الجماعة «الأمة»، كما لاحظنا في مواقف بعض الفقهاء العضويين، ولكن هذه المعارضة بقيت فردية لم تتعمق جوهر الإشكالية وأعطابها، أي لم تحط بالداء سعة ودراية، بل بقيت في حدود المسكنات تقلل الألم دون أن تعالج العلل، ومع هذا فإننا نرى معارضة جماعية من نوع آخر هي معارضة الفرق والأحزاب في التاريخ العربي الإسلامي.

هذه المعارضة جاءت لمواجهة تسلط الحكومات الثيوقراطية «العنصرية الرومية الأموية والكسروية العباسية» التي عدلت عن الحق وحادت عن الدين الحنيف، ومع ذلك فكتابات السلف في الغالب الأعم تحمل بلا هوادة على هذه الحركات، وتصورها على أنها تطاول وتمرد وفتنة ضد أولي الأمر، وتصفها اجتماعياً بأنها هيأت العوام والأسافل، كما أنها مروق وكفر وزندقة من الناحية الدينية وتقليد ومحاكاة للكفر الوثني في جوانبها الأيديولوجية[1].

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، رؤية معاصرة، بيروت، دار القلم، 1973، ص6.

نحن لا ننكر أن نظام الشورى الديمقراطي أساس الحكم السياسي في الإسلام. وأن مبادئ العدالة والمساواة عصب النظام الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية، والنظر العقلي لب النهج الإسلامي في التفكير، فهل التزمت النظم الحاكمة أموية أو عباسية بذلك؟ ومن جهة أخرى هل التزمت قوى المعارضة بذلك؟.

لقد عانق الخوارج الكثير من المبادئ والأفكار السديدة، لكنهم قالوا بالثورة الدائمة فتطايرت عبثاً وظلماً الرؤوس في الهواء دون جدوى «الدم موجه سيء للتاريخ ومفسدة له».

لقد امتلأ تاريخنا برد الفعل، فالأمويون – كما رأينا – عرب أعراب أقحاح في حين استأثر الفرس والترك بصدارة السلم الاجتماعي في الحقبة العباسية، كما ساد الفكر السلفي باستثناء سنوات قليلة ظهر خلالها التيار العقلاني.

وهنالك ملاحظة جديرة بالتنويه هي: لماذا لم تتمكن هذه الفرق من السلطة المركزية رغم ما نهضت بهذا العبء الثقيل من الأفكار الحية: التوحيد، العدل، الشورى...إلخ؟؟.

نعتقد أن السبب هو أن هذه الفرق ألقت بذورها في أطراف الدار الإسلامية، فبالنسبة إلى الخوارج مثلاً لم يختاروا أميراً واحداً قرشياً، وإنما من الموالي ومن القبائل العربية "الأزد، أسد، تيم الرباب، زحاف الطائي، تميم، بكر بن وائل، شيبان، كندة"[1].

وهذه القبائل لا ترقى إلى دور قريش وأهميتها وامتلاكها وملئها فضاء الجزيرة العربية في الجاهلية وفي الإسلام[2].

لكن الأهم في الموضوع أن جمهور المسلمين لم يكن ليقبلوا – بعد مقتل عثمان والفتنة الكبر «الجمل» – انقساماً في صفوف ا لأمة، ولهذا وجدنا خط العزلة يبرز منذ معركة الجمل "عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص" وغيرهم، ثم أخذ هذا التيار ينمو ويتسع مع الأيام بمنطق المحافظة على وحدة الأمة، الحفاظ على «البيضة»

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص141.

[2] لم تفكر قريش أن تقترح المعارضة نظاماً للمشاركة بل إن الفكر الانقلابي ساد كل جارحة في العقل والروح.

حتى غدا موضوع وحدة الجماعة هو الشغل الشاغل الذي لا يفضله أي مطلب في سلم الاعتبار، وقد تكرر ذلك «وظيفة الحاكم» في أدبياتنا السياسية «حفظ الدين، وسياسة الدنيا» لدى "الماوردي والغزالي وابن خلدون وابن جماعة والجويني والشاطبي" وغيرهم.

وهذا ما حدا الفقيه العضوي إلى تحديد مقاصد الشريعة بما يلي: **حفظ الدين، النفس، العقل، العرض، المال**، ثم تقسيم المقاصد إلى **ضرورية وحاجية، وتحسينية** والإجماع على قبول إمامة المتغلب إذا حفظ هذه المقاصد[1].

[1] عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص364 وما بعدها.

دراسة ومعانقة بعض هذه الفرق

نشأة الفرق وتعدادها

لقد استشهدنا سابقاً بمقولة "الشهرستاني" المتضمنة أنه لم يمتشق السيف في الإسلام مثلما امتشق حول الإمامة.

ولقد ظلت تلك القضية – طوال تاريخ المسلمين الفكري والعملي – هي المنبع الذي تصدر منه الفرق والأحزاب، بل الحالة التي تفرق وتشتت وتباغض وتباعد، والتأريخ للفرق الإسلامية من حيث النشأة والتعداد وتمييز مقالاتها ومواقفها، من الفنون التي ألفت فيها الكتب والرسائل من علماء ومفكرين ينتمون إلى مختلف الفرق والتيارات.
ومن بين القضايا التي عرض لها مؤرخو الفرق والمذاهب قضية عدد الفرق التي توزعت ملة الإسلام، والفترة الزمنية التي بدأ فيها تكون هذه الفرق وظهورها، فبينما يرى مؤرخو الفرق من الشيعة أن نشأة الفرق قد ارتبطت بالخلاف على الإمامة يوم السقيفة، إذ تكونت الشيعة مع عليّ[1]، نجد مؤرخي الفرق وكتاب مقالاتها من المعتزلة والأشعرية والظاهرية وأصحاب الحديث والخوارج يؤرخون بظهور فرقة الخوارج، على عهد سيدنا عليّ.. ذلك أن الفرقة، وهي اجتماع متفرقين حول موقف ومبدأ وفلسفة ونمط متحد ومتقارب من أنماط التفكير، هي أمر يختلف عن الموقف الذي يتخذه فرد أو أفراد من قضية معينة، ثم يتغير هذا الموقف وتتبدل إزاءه مواقع الأفراد، وهذا هو ما حدث للذين طلبوا الإمارة لسعد بن عبادة مثلاً. أما نشأة الخوارج فلقد ارتبطت، بل نبعت من قضية مثارة، وهم قد جمعتهم فلسفة موحدة، ومجموعة من المقالات والمواقف، وأنماط متحدة أو متقاربة في السلوك، ثم كان لهم استمرار في عصور الصراع الإسلامي حول هذه القضية التي سببت نشأتهم الأولى.. وكذلك كان الحال مع الفرق الرئيسية التي تلت ظهور الخوارج على مسرح السياسة. أما القضية

[1] الحسن بن موسى النوبختي: كتاب فرق الشيعة، تحقيق هورتير طبعة استنبول، 1931، ص302.

التي اتفق فيها جمهور مؤرخي المقالات، رغم غرابتها وافتقارها إلى الأسس الصلبة، فهي عدد هذه الفرق.

فلقد اتفق هؤلاء المؤرخون على أن عدد فرق المسلمين ثلاث وسبعون فرقة، وأن هذا الرقم هو نهاية ما وصلت إليه الأمة في التفرق وتعدد الاتجاهات، ولقد استندوا في ذلك إلى حديث قالوا إنه قد روي عن الرسول عليّه الصلاة والسلام وقال فيه: ﴿افْتَرَقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَافْتَرَقَتْ النَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً فَإِحْدَى وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتَفْتَرِقَنَّ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَاحِدَةٌ فِي الْجَنَّةِ وَثِنْتَانِ وَسَبْعُونَ فِي النَّارِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ هُمْ قَالَ الْجَمَاعَةُ﴾[1]، وقد ضعّف بعض العلماء الجزء الخاص في النار، وننقل هنا ما أورده د. عماره[2]:

أولها: أنه حديث آحاد وليس بالمتواتر، وأحاديث الآحاد، وإن جاز أن نأخذ بها في الأمور العملية، فإنها غير ملزمة في الاعتقادات.

وثانيها: أن هذا الحديث يثير قضية خطيرة وخلافية وشائكة، وهي معرفة الرسول ﷺ بعلم الغيب، ومعجزاته في ذلك.

ونعتقد أن القرآن هو معجزة الرسول ﷺ، وأنه في حياته وسلوكه كان بعيداً عن ادعاء علم الغيب، بل إن آيات القرآن تنفي أن يعلم الرسول ﷺ الغيب إلا إذا كان وحياً أوحاه إليه الله، والوحي الذي لا خلاف عليّه هو المودع في القرآن، يخاطب الرسول ﷺ قومه فيقول: ﴿قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَآئِنُ اللّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ﴾ **الأنعام/50**، ويقول لهم: ﴿قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً إِلاَّ مَا شَاء اللّهُ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لاَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَاْ إِلاَّ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ **الأعراف/188**.

---

[1] أخرجه أبو داوود وابن ماجة وقال عنه البيهقي أنه حسين صحيح، المقريزي: خطط المقريزي، ج3. ص282، طبعة دار التحرير، القاهرة.

[2] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص129.

ثالثاً: أن الحديث يحدد عدد الفرق اليهودية والفرق النصرانية بواحدة وسبعين فرقة، وليس بين مؤرخي الفرق المسلمين – وهم قد اهتموا بالملل والنحل – ولا بين مؤرخي الفرق من غير المسلمين من حدد هذه الفرق في الديانتين بهذا العدد.

رابعاً: أن واقع الفرق الإسلامية الذي كتب عنه وأرّخ له هؤلاء الذين رووا هذا الحديث، واعتمدوا عليّه، هذا الواقع يتناقض مع انقسام المسلمين إلى هذا العدد.

وإذا كان المسلمون في تاريخ ظهور الفرق والأحزاب لديهم قد جاء عليّهم يوم وصلت فيه فرقهم إلى العد الثالث والسبعين، وهذا طبيعي فإن هذه الفرق قد زادت، ثم نقصت، ولا يزال المسلمون في حياتهم الفكرية قادرين وصالحين لأن تنشأ لديهم فرق جديدة أو تزول من حياتهم فرق قديمة.

إن عرضاً للفرق يسمح لنا بإبداء الملاحظات الآتية:

1-أرّخ "الأشعري" في مقالات الإسلاميين كما يزيد عن المائة فرقة، ففرق الشيعة عنده تبلغ خمساً وأربعين فرقة، وعدد فرق الخوارج ستاً وثلاثين فرقة، والمرجئة فرقها اثنتا عشرة فرقة، وذلك غير: المعتزلة، والضرارية والحسينية، والبكرية، والعامة، وأصحاب الحديث، والكلابية[1].

2-وفي الملل والنحل "للشهرستاني" يبلغ تعداد الفرق ستاً وسبعين فرقة «المعتزلة – وهم الذين عددهم الأشعري فرقة واحدة، عددهم الشهرستاني ثلاث عشرة فرقة، وعدهم البغدادي عشرين فرقة» والخوارج سبع عشرة فرقة، والشيعة اثنتين وثلاثين فرقة، والمرجئة خمس فرق، ثم الجبرية والجهمية، والنجارية، والضرارية، والصفائية، والكرامية، والأشعرية، وأصحاب الحديث، وأصحاب الرأي[2].

3-أما ابن حزم فإنه يعدها خمس فرق:

أ- أهل السنة.

ب- والشيعة.

ت- والمعتزلة.

ث- والمرجئة.

---

[1] الإمام أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص65.

[2] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص131.

ج- والخوارج[1].

4-و"الملطي" وهو من أقدم مؤرخي الفرق، يعدها أربعاً فقط:

أ- القدرية.

ب-والمرجئة.

ت-والشيعة.

ث-والخوارج[2].

5-أما "القاضي عبد الجبار" فإنه يعدها خمس فرق:

أ- المعتزلة.

ب-والخوارج.

ت-والشيعة.

ث-والمرجئة.

ج-والنوابت[3].

6- و"المقريزي" الذي يروي الحديث ويجمع طرق روايته ويوثقه يقول عن إحدى الفرق وهي الرافضة: ((إنهم اختلفوا في الإمامة اختلافاً كثيراً، حتى بلغت فرقتهم ثلاثمائة فرقة، والمشهور منها عشرون فرقة))!!. ويقول عن إحدى الفرق التي انقسمت من الرافضة وهي «الخطابية»: ((أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي ثور، وأتباعه خمسون فرقة))؟!، ويقول عن المعتزلة «وهم عشرون فرقة» ولا يذكر فيهم القدرية، إذ يذكرها كفرقة مستقلة عن المعتزلة[4].

---

[1] أبو محمد علي بن أحمد **ابن حزم الأندلسي** القرطبي: في الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، ص106، طبعة القاهرة الأولى، سنة 1321هـ.

[2] د. عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني طبعة بيروت 1967، ص104.

[3] أبو القاسم البلخي: فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، طبعة 1978.

[4] تقي الدين المقريزي: الخطط المقريزية، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج3، ص283.

7-أما "الخوارزمي" فيعدد الفرق الرئيسية فتبلغ عنده سبعاً هي[1]:

أ- المعتزلة (وهي تنقسم إلى ست فرق).

ب-والخوارج (وتنقسم إلى أربع عشرة فرقة).

ت-وأصحاب الحديث (وتنقسم إلى أربع فرق).

ث-والمجيرة (وتنقسم إلى خمس فرق).

ج- والمشبهة (وتنقسم إلى ثلاث فرق).

ح- والمرجئة (وهي ست فرق).

وهذا الاضطراب الذي يتجلى في حصر عدد الفرق، ينبع من الافتقار إلى منهج يحدد المعيار الذي على أساسه يتم الحكم بأن هذه الجماعة «فرقة» أو أن الذي بينهم وبين أصولهم هو مجرد اختلاف في فروع الأصول العامة التي اتفقت عليّها الفرقة الأم. فالمعتزلة، مثلاً، الذين يصل أغلب كتاب الفرق والمقالات بعدد فرقهم إلى العشرين، هم فرقة واحدة، تجمعها أصول خمسة، لا يعد من أهلها إلا من اعتقد بهذه الأصول الخمسة، وفي إطار هذه الفرقة اختلافات واجتهادات حول عديد من القضايا الفرعية مثل: الطبع، والتولد، والطفرة، والجزء الذي لا يتجزأن والموقف من: أيهما أفضل، عليّ أم أبي بكر؟؟ أما العدل، والتوحيد والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنها الأصول الخمسة التي لا يصبح معتزلياً إلا من اعتقد بها[2].

نحن لا نستبعد أن يكون الرسول ﷺ قد تنبأ بافتراق الأمة إذ إن اتحاد الأمة كفرقة واحدة أمر مستحيل بحكم التجربة الإنسانية السابقة وما تدارجه الحياة المتجددة من قضايا ومعضلات، وما فيها من مصالح تستلزم بالقطع الاجتهاد والاختلاف والاتفاق، فذلك ضرب من النبوءة الفكرية والسياسية تخرج عن الغيب وأنبائه، وتخرج عن أن تكون خاصية من خواص الرسل والأنبياء.

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص132.

[2] المرجع السابق، ص833.

ولقد أدرك "الشهرستاني" ذلك الاضطراب الذي وقع فيه مؤرخو الفرق، وافتقار البحث إلى قانون يميز الفرق ويجعل تعدادها أمراً دقيقاً، وعبر عن هذا الإدراك في عبارات واضحة نوردها كاملة لأهميتها قال:

((لا أعلم أن لأصحاب المقالات طرقاً في تعديد الفرق الإسلامية، لا على قانون مستند إلى نص، ولا على قاعدة مخبرة عن الوجود، فما وجدت مصنفين متفقين على منهاج واحد في تحديد الفرق)).

ومن المعلوم الذي لا مراء فيه أن ليس كل من تميز عن غيره بمقالة ما في مسألة ما عّد صاحب مقالة، وإلا فتكاد تخرج المقالات عن حد الحصر والعد، ويكون من انفرد بمسألة في أحكام الجواهر، مثلاً معدوداً في عداد أصحاب المقالات.. فلا بد إذاً من ضابط في مسائل هي أصول وقواعد يكون الاختلاف فيها اختلافاً يعتبر مقالة، ويمد صاحبه صاحب مقالة. وما وجدت لأحد من أرباب المقالات عناية بتقرير هذا الضابط، إلا أنهم استرسلوا في إيراد مذاهب الأمة، كيف اتفق، وعلى الوجه الذي وجد، لا على قانون مستقر واصل مستمر، فاجتهدت على ما تيسر من التقدير، وتقدر من التيسير[1].

تقدير وتقويم

هذا البحث الأخير يحرك في وعينا الملاحظتين الآتيتين:

1-إن كتابنا ومفكرينا في العصر الوسيط لم يدعوا قضية أو علماً إلا بحثوه واضطلعوا به ولكن بآلية وتقنية دينية.

لذلك عندما تنزع القلالة أو التقنية الدينية يظهر الموضوع جلياً على حقيقته السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية.

وهذا ما حدث بالنسبة لدراسة الفرق وتقسيمها وتوزيعها، وما لنا لا ننزع القشرة البسيطة حتى تبدو الطبيعة الذاتية للفرقة، هذا رغم افتقار التصنيفات السابقة، إلى معايير علمية صارمة تحدد المنهج في التقسيم والتأصيل والتحديد.

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص134.

2-وإذا كان معيار الفرقة الناجية هو المعيار المتخذ فإن هذا الضابط – على صحته – لم يحدد لنا معيار هذه الفرقة الناجية.

ونعتقد أن معيار الفرقة الناجية – حسب قول ابن حزم الأندلسي – ما كان إلا متكأه يستند كل فريق لتدعيم حجته وشرعيته.

وإذا كان هذا المعيار لم يكن الصالح لتأسيس الأمة، فما أبعده وأبعد به عن تأسيس راهنيتنا وظروفنا وأحوالنا.

لقد تكلم أجدادنا كثيراً عن الفرقة الناجية ولكن علينّا الآن أن نتكلم عن الوطن الناجي عن الأمة العربية المستباحة في أرضها وعرضها وكرامتها وحضارتها وثقافتها وثرواتها.

لقد دافعت أمتنا في العصر الوسيط عن الله بصدق وحرارة فتحقق لها الانتصار في معارك روحية سماوية متعددة، مثل معركة تنزيه الله وضبط المقولات الذهنية المتعددة بذلك مثل الذات والصفات والأسماء الحسنى وغيرها.

أما الآن فعليّنا أن نفهم علم أصول الدين وعلم العقيدة من منظور جديد تعبئ فيه عقيدتنا في معركة الحياة والازدهار، بحيث نفهم أن المساواة في العقيدة أمام الله تعني المساواة أمام القانون والمساواة في الاجتماع والاقتصاد، وإن الله رب العالمين يكلأ الجميع برحمته ويحيطهم بالضمانات ضد العجز والفقر والتشرد والمرض.

لقد دافع آباؤنا عن الله لأنه كان مصدر هجوم وخطر، وها نحن يجب أن ندافع عن الله «ذروة القيم» وندافع عن الأمة المنتهكة والوطن المستباح والكرامة المسلوبة والشعب الذبيح.

قال ﷺ: ﴿منْ قُتل دُونَ ماله فهُو شَهيدٌ، ومنْ قُتلَ دُونَ دمه فهُو شهيدٌ، وَمَنْ قُتل دُونَ دينه فَهو شهيدٌ، ومنْ قُتل دُونَ أهْله فهُو شهيدٌ﴾.

وعلى هذا فإذا كانت المقدمة الإيمانية التقليدية – التي نكررها في الصلاة – فعلى أمتنا أن تقرأها أيضاً باسم الله وباسم الأرض المحتلة وباسم حريات المسلمين في مواجهة صنوف القهر والطغيان وباسم المساواة والعدالة الاجتماعية، في مواجهة نهب الثروات وتكديس الأموال لدى الأقلية دفاعاً عن الجماهير التي تموت جوعاً، وباسم الوحدة العربية في مواجهة التجزئة وباسم الهوية في مواجهة التغريب والتطبيع والتفريق والتغريق.

لقد تكلم آباؤنا عن مظاهر اجتماعية فاسدة أدخلوها باب الشرك في العباد، مثل زيارة القبور والتبرك بالحجابة والسحر والرجم بالغيب وعليّنا نحن أن نتكلم عن مظاهر جديدة كالشرك في المعاملات والتعامل مع الأمريكي لتكريس هيمنته على الوطن العربي.

لقد تكلم آباؤنا عن الفرق بين الفرق وعليّنا أن تكون أنشودتنا وسمفونيتنا البطولية الجمع بين الفرق على أرض الوطن العربي الكبير.

يجب أن نضيف إلى المنظومة اللاهوتية السابقة، لاهوت الأنسنة، لاهوت حريات الإنسان وحقوقه الأساسية، لاهوت العدل، لاهوت المحورية الأخلاقية، لاهوت المجتمع المدني، لاهوت الديمقراطية، لاهوت الخيار الحضاري.

الخوارج

يرتبط ظهور الخوارج بقضية الإمامة أو الخلافة، وهي قضية أثارت الجدل والخلاف بين القدماء والمحدثين، ومن الصراع الدموي بين المسلمين ما أحدث صدعاً في كيان الأمة الإسلامية، ذلك الصراع الذي عرف «بالفتنة الكبرى»[1]، وأولئك الذين عرفوا بالخوارج كانوا من أنصار عليّ ومن خيرة جنده وأكثرهم إيماناً بعدالة قضيته. وقد رفضوا مبدأ التحكيم من أساسه لأنه يعني التشكيك في شرعية إمامته، ومن ثم خرجوا عليّه لرفض استمرار القتال في صفين، واستجابته لضغوط الأكثرية من جنده الذين رغبوا في وقف القتال لما رفع جيش الشام المصاحف على أسنة الرماح.

فالخوارج يمثلون من الناحية الدينية «الفئة القليلة المؤمنة» التي لا تقبل في الحق مساومة أو هنة، ولا غرو فزعماؤهم من جماعة القراء والفقهاء الحريصين على الالتزام بالكتاب والسنة دون مواربة أو تأويل «جباههم قرحة لطول السجود وأيديهم كثفنات الإبل من طول العبادة».

ومن الناحية الاجتماعية ينتمي معظمهم إلى العرب الشمال وخاصة قبيلة تميم التي هجرت البادية واستقرت في مصري الكوفة والبصرة، وأسهمت في دور بارز في الثورة على عثمان حين خالف سياسة أبي بكر وعمر.

لقد حرص أبو بكر أن تأخذ العدالة الاجتماعية مجراها دون نظر إلى عصبية أو جنس، فالتزم بالكتاب والسنة التزاماً تاماً في تقدير الأعطيات وتقسيم الفيء والغنائم. فانصاعت الجماعة لحكمه، ولم يكن في عهده افتراق.

واتسمت أيضاً سياسة عمر بالعدالة المطلقة المستوحاة من تعاليم الإسلام، فلم يخالف الكتاب والسنة، إنما زاد عليّهما أمراً آخر هو الاجتهاد، وكان عليّه أن يجعل الاجتهاد مصدراً ثالثاً للتشريع يواكب التطور الجديد الذي حدث في عهده، لكن عمر في اجتهاداته لم يحد عن جوهر مفهوم العدالة في الإسلام، وحسبه أنه لم يجعل

[1] عنوان كتاب الدكتور طه حسين.

للعصبية القبلية أو النزعة العنصرية تأثيراً فيما استحدثه من نظم وقوانين، نشرت المثل الفذ على مثالية المبادئ، ومراعاة مقتضيات الحال في تطبيقها، لذلك اختفت في عصره النعرات العنصرية والسخائم القبلية.

لقد قلنا إنه ظهرت على عهد سيدنا عثمان في الأمصار أرستقراطية بيروقراطية سفيانية آلت أمرتها إلى رجال بني أمية أقارب عثمان، فأثار بذلك بقية بطون قريش وأعاد الصراع القديم بين بني أمية وبني هاشم، وهو أمر زاد في توسيع الهوة بينه وبين جماعة الفقهاء والقراء، فطالبوا بعزله لإخلاله بقواعد الملة وخروجه عن نصوص الشريعة، ولم يتوانوا في حض عرب الأمصار على الثورة وأفتوا بشرعيتها، وانتهى الأمر بمصرع عثمان حسبما هو معروف في كتاب التاريخ، وإقبال الثوار على مبايعة عليّ بالخلافة وتصديهم لمؤازرته ضد أولئك الذين رفضوا مبايعته سواء من الأرستقراطية القرشية كطلحة والزبير أو من الأرستقراطية السفيانية التي تزعمها معاوية بن أبي سفيان[1].

فظهور الخوارج إذاً تعبير عن تناقضات اقتصادية اجتماعية اكتسبت طابعاً دينياً نتيجة تفجير تلك التناقضات من خلال مشكلة الإمامة، حيث شكل هؤلاء حزباً سياسياً يتبنى مبدأ العدالة الاجتماعية. كما ندى بها الإسلام، ولم يكن – كما ذهب "فلهوزن" – مجرد حزب سياسي ديني وحسب، بل فاته أن الأحزاب السياسية في العصور الوسطى رغم مسوحها الدينية الظاهرة تتضمن أبعاداً اجتماعية لا يرقى إليها الشك، وتلك ظاهرة سادت العالمين الإسلامي والمسيحي على السواء[2].

ولقد شكل الخوارج أحد الأحزاب المعارضة في الإسلام، وكان فكرهم السياسي معبراً عن قطاع عريض من الجماهير الساخطة على الخلافة، ورأيهم في الخلافة يجعلهم بحق «جمهوريو الإسلام».

ونظراً لتمسكهم الشديد بأهداب الدين، والتزامه بالقرآن والسنة دون تأويل أو تحريف، ودعوتهم الصارمة لاتباع السلف الصالح ممثلاً في سياسة الرسول ﷺ

---

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، رؤية معاصرة، ط1، 1973، ص15.

[2] المرجع السابق، ص15.

والشيخين، كانوا «كلافنة الإسلام أو بيوريتان الإسلام» على حد تعبير "دوزي"[1]، وفي قولهم «بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وحضهم على «الثورة على أئمة الجور» مما يجعلهم جديرين بلقب «ثوريو الإسلام»، كما يمثلون في نظر بعض الدارسين «بولشفيك الإسلام» لتطرفهم الشديد في استحلال دماء مخالفيهم في المذهب وقولهم بالاستعراض وحكمهم على مرتكب الكبيرة بالكفر. وآراؤهم في العدالة والمساواة تنم عن اتجاه اشتراكي إسلامي أصيل، لذلك كله نعت "ميور"[2] مذهب الخوارج بأنه «مذهب ثوري ديمقراطي اشتراكي».

وتاريخ الخوارج حتى أواخر العصر الأموي يساير مبادئهم الاعتقادية في التطرف والثورية الصاعدة، فقد ثاروا على عليّ بن أبي طالب وأقضوا مضجعه بإغارتهم المستمرة على البصرة والكوفة، فضلاً عن ثورتهم الدائبة في الولايات الشرقية، وقد بطش سيدنا عليّ بكافة حركات الخوارج بعنف وقسوة، وما أكثر ما خاض من معارك، كانت تنتهي بالقضاء على جيوش الخوارج برمتها، وهذا يفسر تآمرهم على حياته التي انتهت بطعنتين من سيف عبد الرحمن بن ملجم المرادي في 17 رمضان سنة 40هـ[3].

واستمرت ثورات الخوارج بعد مقتل سيدنا عليّ، فانضموا إلى عبد الله بن الزبير، وحاربوا في صفه زمناً، ثم انقلبوا عليّه حين لاح أنه يظهر خلاف ما يبطن، وبعد مصرع ابن الزبير وجد الخوارج أنفسهم وجهاً لوجه أمام بني أمية بما لهم من بأس شديد، وأخذوا يقتلونهم بالتهمة والظنة ويبعثون الجيوش تقتفي آثارهم من بلد إلى بلد وتوقعهم وقعة بوقعة[4]، حتى استؤصلت فرق من الخوارج بأكملها واختفت من المسرح السياسي إلى الأبد.

وزاد في ضعف الخوارج في العصر الأموي، انشقاقهم إلى جماعات متناحرة جاوزت العشرين فرقة، كل منها تكفر ما عداها، وهو أمر أدى إلى تشتيت جهودهم وأتاح

---

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، رؤية معاصرة، ص15.

[2] The caliphate, p 407.

[3] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص17.

[4] أبو حنيفة ذو الفنون أحمد بن داود بن وتند **الدينوري**: الأخبار الطوال، ص275.

لخصومهم ملاحقتهم والقضاء على ثورتهم، وهذا ما حدا بمؤرخ مثل "فلهوزن"[1] إلى القول بأن سياستهم كانت غير سياسية.

ولا غرو فقد وصلت أحوالهم في أواخر القرن الأول الهجري إلى حالة من الضعف استحال معها أن يواصلوا نشاطهم السياسي بصورته العلنية، فكان عليّهم أن يغيروا من أساليب كفاحهم بنبذ طريق الثورة السافرة في قلب العالم الإسلامي، واتباع أسلوب الدعوة المستورة وتنظيم العمل السري، ونقل ميدان نشاطهم إلى الأطراف بعيداً عن متناول قبضة الخلافة.

ودراسة المرحلة الجديدة في نضال الخوارج من الصعوبة بمكان، وذلك راجع إلى طبيعة العمل السري، وما يرتبط به من صعوبة الوصول إلى المعلومات الخاصة بالتنظيم السري في أجهزته ودعاته وخططه وأساليبه...إلخ.

يضاف إلى ذلك ما تعرض له الخوارج من اضطهادات ومحن، قضى بسببها على معظم كتبهم ووثائقهم.

فمن المعلوم على سبيل المثال أن الفاطميين الشيعة أحرقوا دواوين الخوارج ومكتباتهم في المغرب بما تحتويه من كتب المذهب وتاريخ أتباعه.

ويقال إن المكتبة المعصومة "بتاهرت" التي أحرقها "أبو عبد الله الشيعي" كانت تزخر بآلاف المدونات والمصنفات، ولم يسلم منها سوى النزر اليسير من تراث الخوارج، والخوارج المقيمون بليبيا والجزائر الآن حريصون أشد الحرص على عدم اطلاع أحد على ما لديهم من كتب المذهب، وإذا كان "ابن النديم" يعتبر أن كتب الخوارج في عصره مستورة، ولا سبيل إلى معرفتها فلا تزال المشكلة قائمة إلى اليوم.

وقد حاول بعض المستشرقين من أمثال "أميل ماسكراي وبرسي سميث ولويسكي" الوقوف على شيء من هذه الكتب دون طائل، كما فشلت جهود بعض المؤرخين العرب في هذا الصدد، فلم يوفقوا إلا في الحصول على بعض المخطوطات الخاصة بالتراجم والسير والتواريخ المعروفة سلفاً، أما المصادر الأصلية فلا تزال حبيسة نطاق جماعاتهم التي تعيش في شبه عزلة في جبل نفوسة بليبيا ووادي الميزاب في صحراء الجزائر.

---

[1] يوليوس فلهاوزن: تاريخ الدولة العربية من ظهور الاسلام الى نهاية الدولة الاموية، ص372.

ولا مناص من الاعتماد على الإشارات المتفرقة والشذرات المتناثرة في الحوليات وكتب الفقه والفتاوى والطبقات والأدب وغيرها، لقدم صورة – ولو باهتة – عن ذلك النظام السري الذي وضعه الخوارج أواخر القرن الأول الهجري وأوائل القرن الثاني.

ولقد أسعدنا الحظ بالعثور على الوثيقة الوحيدة في هذا الصدد ضمن مجموعة من الفتاوى الفقهية المخطوطة – بدار الكتب المصرية – لم يفطن إلى أهميتها التاريخية أحد من الدارسين من قبل.

والواقع أن الوثيقة لا تقدم معلومات مفصلة تكشف عن أسرار الدعوة السرية بقدر ما تقيم الدليل القاطع على قيام تلك الدعوة، وتلقي قبساً من الضوء على أحد رؤسائها فضلاً عن تحديد المركز الأم للتنظيم وطبيعة علاقته بالدعاة في الأمصار، والوثيقة عبارة عن رسالة بعث بها شيخ الدعوة في البصرة ويدعى "أبا عبيدة مسلم بن أبي كريمة" إلى دعاته في المغرب في أوائل القرن الثاني الهجري، وهاك جزءاً مما ورد فيها[1]:

((بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً، أتاني كتابكم تذكرون فيه ما منّ الله به عليّكم من جمع كلمتكم وائتلاف أمركم في كثرة من بحضرتكم من أهل الخلاف، ولعمري ما أكثرتهم وإن كثروا بأكثر مما كان قبلهم على ما كان قبلكم من سلفكم، فاقتدوا بهم عليّكم كثرتهم على أخلاقكم، نسأل الله العون والتوفيق في جميع أموركم وأن يكفينا وإياكم بأسهم، وأن يجعل لنا وبكم ولجميع المسلمين الدائرة عليّهم، ويشفي صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم.

فلعمري لقد أسرني ما انتهيتم إليه من أمركم وإن كان ذلك لم يخف عنا، غير أنا نظن الذي كتبتم به إلي، والله يستتم لكم الخير كله بعونه وتوفيقه...الخ)).

والدارس لتطور الفكر السياسي عند الخوارج يلمس تحولاً خطيراً في عقائدهم بما يساير الظروف الجديدة، وأول ما نلحظه عزوف الأتباع الجدد عن آراء الفرق المتطرفة كالأزارقة – نسبة إلى نافع بن الأزرق – والنجدات – نسبة على نجدة ابن عامر الحنفي – وإقبالهم على معتقدات الصفرية – نسبة إلى زعيمهم زياد بن

[1] أبو عبيدة: مسلم بن أبي كريمة- رسالة في أحكام الزكاة، ورقة 114 مخطوط.

الأصفر – الأقل تطرفاً، والإباضية – نسبة إلى عبد الله بن إباض – المعتدلين، وقد رحبت هاتان الفرقتان بالأتباع الجدد، ويعرفون في اصطلاحهم «المهاجرة»، وضربتا صفحاً عما كان يحدث من حيطة وحذر في إيلافهم بإجراء اختبارات قاسية للتأكد من صدق النوايا والحماس لنصرة المذهب، كما فتح الباب على مصراعيه أمام الموالي – المسلمين من غير العرب – لاعتناق المذهب بعد أن كان من قبل موصداً، بل سنجد فيما بعد كثيراً من الموالي تصدوا لزعامة الحركة الخارجية، أكثر من ذلك تخلى الصفرية عن بعض معتقداتهم السابقة المتطرفة كمبدأ «تكفير المخالفين» فأجازوا معاشرتهم ومزاوجتهم.

والأكثر أهمية أخذهم «بمبدأ التقية»[1] بإظهار غير ما يبطنون اتقاء للأخطار ودرءاً للمتاعب وكانوا سلفاً يتشبثون بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حتى ولو أدى الأمر إلى الموت.

والخلاصة فالفكر السياسي الإباضي صار أكثر اعتدالاً، حتى أن علماء الفرق يعتبرون الإباضية أقرب المذاهب قاطبة إلى أهل السنة[2].

ويجب التنويه بأن ما لدينا من معلومات في هذا الصدد تتعلق بالخوارج الإباضية فقط، وما يختص منها بالصفرية إنما وردت عفواً في كتب الإباضية، وهي على ضآلتها وتفرقها تلقي بعض الضوء على المراحل الأولى للدعوة، وتبين أن نظامها جرى على غرار النسق الإباضي.

والسر في ندرة تلك المعلومات كانت في ضياع كافة المصادر الصفرية نتيجة الغزو الشيعي لدولتهم في المغرب/سنة 297هـ/، فقد كان "عبيد الله المهدي" سجيناً في "سجلماسة" عاصمة الدولة الصفرية، ورفض أميرها تحريره من سجنه رغم توسلات القائد الفاطمي "أبو عبد الله الشيعي"، لذلك أمعن الشيعي في التنكيل بالصفرية بعد فتح سجلماسة، فاستباحها لجنده ثم أضرم النيران فأتت على تراث الصفرية عن

[1] الرازي: اعتقادات فرق المسلمين، ص51.

[2] الشهرستاني: الملل والنحل، ص122.

آخره، وتفرقت البقية الباقية من الصفرية في أصقاع بلاد المغرب فاندثر مذهبهم إلى الأبد[1].

على كل حال – نعلم يقيناً أن البصرة كانت مركز التنظيم الخارجي الإباضي، بينما يرجح أن بلاد الجزيرة - شمالي العراق – كانت مركز تنظيم الصفري اعتماداً على قيام معظم حركات الصفرية في الشرق في هذا الإقليم، وقد حدث تعاون مرحلي بين التنظيمين في البداية، بدليل وصول داعيتي الإباضية والصفرية، إلى المغرب على ظهر بعير واحد، ثم تلاشي ذلك الوئام وحلت الخصومة محل التعاون وبدأ كل تنظيم يعمل لحسابه الخاص حتى إذا اصطدمت المصالح بين الطرفين بالتنافس على مناطق النفوذ اندلعت الحرب التي انتهت برجحان كفة الإباضية، وأمام تعرضهما للخطر معاً تناسوا الخصومة والعداء، وعقدوا أواصر السلم والموادعة[2].

كانت البصرة كما قلنا مركز الدعوة الإباضية، فمنها يرسل الدعاة الذين عرفوا «بحملة العلم» إلى الأمصار بعد تلقينهم أصول الدعوة، وتدريبهم على أساليب نشرها، وبديهي أن يمضي التنظيم في التستر والكتمان، فكانت المجالس تعقد في سراديب تحت الأرض في بيوت بعض النسوة العجائز منعاً للشبهة، بل غالباً ما كان روادها يتنكرون في ملابس النسوة أثناء عقد اجتماعاتهم، وفي الوقت الذي يبثون فيه العيون حول المكان لإنبائهم عما يمكن أن يثير المخاوف والشكوك.

وكانت برامج إعداد الدعاة تدور حول عقائد المذهب مع الإلمام بكافة علوم العصر النقلية والعقلية فضلاً عن تبصرهم بفنون الإدارة وأساليب الحكم، وتلقينهم المهارات في كسب الأتباع وترغيبهم في اعتناق المذهب، وتنظيمهم داخل فصائل وخلايا، وبعد تأكد مشايخ المذهب من إعداد الدعاة إعداداً كافياً يزودونهم بالمال والأتباع للرحيل إلى موطن نشر الدعوة، ومن هناك يباشرون مهامهم، كما يبعثون برسائلهم في انتظام إلى شيخ التنظيم في البصرة ليقف على نشاطهم أولاً بأول، ومنه يتلقون الأوامر والنصائح فيما يواجههم من مشكلات.

---

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص21.

[2] المرجع السابق، ص21.

ولا يخفى أن التنظيم الأم كان يبث عيونه لمراقبة نشاط الدعاة ومعرفة مدى إخلاصهم والتزامهم بتنفيذ الأوامر، يفهم ذلك من رسالة أبي عبيدة السابقة التي توحي بأن الأخبار التي بعث بها الداعية إليه قد وصلته سلفاً[1].

والراجح أن "جابر بن زيد" وهو من أعلام المذهب الإباضي أسس نظام الدعوة في العقد الأخير من القرن الأول الهجري، وبلغ التنظيم شأواً أحكامه إبان رئاسة خليفته "أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة"، وهو عالم فذ موهوب ضرب بسهم وافر في العلم والحكمة إلى جانب حصافة ودراية بأمور السياسة وحيلها، وحسبنا دليلاً على علمه ومجادلاته الشهيرة مع واصل بن عطاء زعيم المعتزلة في البصرة، أما نفاذ بصيرته السياسية فيتجلى في عدم افتضاح أمر دعوته رغم سجنه وتعذيبه إبان إمارة الحجاج بن يوسف الثقفي[2].

وفي حياة "أبي عبيدة" توجه الدعاة الإباضية إلى خراسان والجزيرة العربية وبلاد المغرب، أما دعاته في خراسان فقد أخفقوا في مهمتهم لتشيع أهلها، حقيقة أنهم أفلحوا في استقطاب بعض الأتباع، لكن أعدادهم كانت محدودة لا تفي بإقامة «إمامة الظهور" ومناجزة الأعداء، وقد جازفوا بالثورة على "نصر بن سيار" آخر ولاة بني أمية في خراسان ولم تسفر مغامرتهم إلا عن افتضاح أمرهم مما جعلهم لقمة سائغة لجيوش أبي مسلم الخراساني قائد الثورة العباسية[3].

ونجح دعاة الإباضية في عمان، فأقاموا دولة إباضية فيها، وبعث إليهم أبو عبيدة بالأموال الوفيرة ومزيد من السلاح، فتمكنوا من فتح اليمن ثم زحفوا على الحجاز وخطب "أو حمزة الخارجي" على منبر الرسول ﷺ خطابه التاريخي المشهور[4].

لكن الجيوش الأموية توجهت إليه من الشام وانسحب من الحجاز واليمن، وعاد إلى عمان وحضرموت، وظلت دولتهم فيها ردحاً طويلاً من الزمان، ومنها نزحت جماعات

---

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص22.

[2] المرجع السابق، ص22.

[3] المرجع السابق، ص25.

[4] ابن عبد ربه: العقد الفريد، ص144.

إباضية إلى شرق أفريقيا لعبت دوراً في نشر الإسلام بين سكانها، ولا تزال جماعات من الإباضية إلى اليوم تقيم في جمهورية تنزانيا الحالية.

أما بلاد المغرب فكانت ممهدة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً لتقبل دعوة الخوارج، فمن الناحية السياسية شهدت البلاد في العصر الأموي حالة من الفوضى والاضطراب جراء الصراع بين العرب القيسية واليمنية وإذ قام خلفاء بني أمية بمشايعة حزب ضد الآخر[1].

وفضلاً عن ذلك فقد تعصب بنو أمية للعرب عموماً ضد البربر سكان البلاد الأصليين، ورغم اعتناق البربر الإسلام لم يحظوا بالمساواة مع العرب فاعتبروا موالي، وحرموا من حقوقهم في المغانم والفيء ورغم اشتراكهم في الحروب التي قام بها ولاة المغرب في جزر البحر المتوسط وبلاد الأندلس[2]، وأكثر من ذلك اعتبر الولاة بلاد المغرب دار حرب فجندوا الحملات التي أثخنت في أنحائها نهباً وسبياً.

لم يطبقوا تعاليم الإسلام بإسقاط الجزية على من أسلم من السكان، بل أثقلوهم بالضرائب غير المشروعة[3]، وقد حاول الخليفة عمر بن عبد العزيز وضع حد لمفاسد الإدارة الأموية في بلاد المغرب فأمر بإسقاط الجزية على المسلمين من البربر وتحرير من استرق من نسائهم، وإعادة الأرض إلى ذويها يجنون غلاتها ويدفعون عنها خراجاً معلوماً ليستعيد ثقة البربر في الحكومة، لكن هذه السياسة الرشيدة تنكر لها خلفاؤه، وعول أمراء المغرب بعد خلافته على إساءة السيرة والتعدي في الصدقات والقسم، فخمسوا البربر وزعموا أنهم فيء للمسلمين أسلموا أم لم يسلموا.

واشتطوا في أثقالهم بالمغانم والجبايات إرضاء للخلفاء في دمشق الذين اشتد نهمهم لطرائف المغرب والوصائف البربريات[4].

---

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص23.

[2] المرجع السابق، ص23.

[3] أبو القاسم عبد الرحمن **بن** عبد الله **ابن عبد الحكيم**: فتوح مصر والمغرب، ص204.

[4] المرجع السابق، ص287.

لذلك كله ضاق البربر ذرعاً بالحكم الأموي وتطلعوا للأحزاب المناوئة لبني أمية لتخليصهم مما حاق بهم من خسف وعسف، وعلى ذلك كانت لبلاد المغرب حقلاً خصيباً لبذر بذور دعوة الخوارج.

لذلك حظيت بلاد المغرب من التنظيم الإباضي في البصرة باهتمام فائق، فبعث أبو عبيدة – رأس الدعوة – بداعيته سلمة بن سعيد الذي نجح في استمالة قبائل المغرب الأدنى للدعوة الإباضية، واتخذ خليفته من جبل نفوسة «دار هجرة» بعد اعتناق بربر نفوسة المذهب الإباضي، وتصديهم لنصرته، وفي تلك الأثناء كان المذهب الصفري ينتشر بين قبائل المغرب الأوسط والمغرب الأقصى، ولقد لعب "عكرمة مولى ابن عباس" – رأس الصفرية بالمغرب – دوراً بارزاً في هذا الصدد فاتخذ من القيروان فقاعدة للدعوة، وفيها كان يتصل سراً برؤساء القبائل ويقنعهم باعتناق المذهب الصفري، ونجح بالفعل في اكتساب معظمهم لدعوته واتخذ منهم دعاة لبث المذهب بين قبائلهم.

لذلك أحرز المذهب الصفري انتشاراً سريعاً بين قبائل البربر، كما أقبل على اعتناقه الأقليات العنصرية المضطهدة من غير البربر كالأفارقة والزنج فضلاً عن بعض رجالات العرب، وهكذا ساد المذهب الصفري معظم أرجاء المغربين الأوسط والأقصى، وأصبح الصفرية قادرين على إعلان الثورة.

وفي عام 111 للهجرة أعلن ميسرة "السقاء" زعيم الثوار الخروج على أئمة الجور وألحق الهزائم المتوالية بالجيوش الأموية، واستمرت الثورة مشتعلة حتى عام 140 للهجرة، حيث نجح الثوار في تأسيس دولة مستقلة في الجهات الجنوبية الغربية من بلاد المغرب هي دولة بني مدرار عاصمتها سجلماسة.

وجدير بالذكر أن مؤسسها كان زنجياً يدعى "عيسى بن يزيد الأسود"، وهو أمر بالغ الدلالة على إخلاص الخوارج والتزامهم بفكرهم السياسي الديمقراطي نظرياً وعملياً[1].

أما الدعوة الإباضية فقد تأخرت إلى حين، ومرد ذلك أن نشاطهم جرى في بلاد المغرب الأدنى القريبة من مصر، فكان بوسع الخلافة الأموية أن تبعث بجيوشها على

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص24.

وجه السرعة لوأد الحركات الإباضية ودأبوا في تؤدة وأناة على الإعداد للثورة انتظاراً لمواتاة الظروف، لذلك وطدوا علاقتهم بمركز التنظيم الأم وتعاون الجميع في الإعداد للثورة ريثما تحين الفرصة الملائمة، وقد حانت الفرصة بسقوط الدولة الأموية، وقيام الخلافة العباسية في البصرة سنة 132 للهجرة.

ذلك أن بني العباس حولوا عاصمة الخلافة من دمشق إلى بغداد، وشغلوا بأمور المشرق عن مراقبة الأحوال في المغرب، فكان عليّهم مضاعفة الجهود لمواجهة المشكلات الكثيرة التي واكبت قيام دولتهم، وبذلك تهيأ المناخ للعمل السري الإباضي، فسافر أربعة من زعماء إباضية المغرب إلى البصرة وظلوا هناك خمس سنوات عكفوا فيها على الإعداد للثورة، وقبل عودتهم إلى المغرب أشار عليّهم أبو عبيدة بأن يتولى أحدهم ويدعى "أبو الخطاب المعافري" القيادة بعد تأهيله لتلك المهمة، كما أوكل مهمة القضاء إلى "إسماعيل الغدامسي" الذي أظهر طول باع في الفقه والإفتاء[1].

وعادت البعثة إلى المغرب سنة 140 للهجرة، وشرع الزعماء في العمل فاجتمعوا بشيوخ القبائل سراً خارج مدينة طرابلس، وفي التوقيت المحدد اجتمعت جيوشهم خارج المدينة ثم دهمتها على حين غفلة بطريقة أشبه ما تكون باقتحام طروادة. فتذكر المراجع الإباضية أن ((الجند اختبأوا في جواليق تحملها الجمال التي دخلت المدينة على أنها قافلة تجارية، فلما وصلت القافلة إلى السوق خرج العسكر شاهرين أسلحتهم مهللين لا حكم إلا الله، ولا طاعة إلا لله، ولا طاعة إلا لأبي الخطاب))[2].

لكن سقوط القيروان أثار ثائرة الخلافة فبعثت جيوشها من مصر فأثخنت في الإباضية قتلاً وأسراً وكانت هذه الضربة شبه قاصمة، فعادوا من جديد للعمل السري وبايعوا أحدهم في الخفاء بالإمامة بعد مصرع أبي الخطاب ولقبوه "بإمام الدفاع"، كما هرب نائب أبي الخطاب ويدعى "عبد الرزاق رستم الفارسي" إلى الصحراء فالتفت حوله بعض القبائل وآزرته على إعلان "إمامة الظهور" من جديد سنة 162 للهجرة، ونجح عبد الرحمن في إنشاء دولة إباضية في المغرب الأوسط مركزها "مدينة تاهرت" وهي عاصمة الدولة الرسمية وابتهج التنظيم الأم في البصرة

---

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص25.

[2] المرجع السابق، ص25.

لقيام هذه الدولة واعتبرها نواة لدولة كبرى تضم الشرق والغرب معاً، لذلك لم يدخر الخوارج المشارقة وسعاً في مساندة الدولة الفتية، فبعثوا إلى إمامها بالأموال الكثيرة يستعين بها على دعم نفوذه، وظلت أواصر العلاقة قائمة بين الطرفين طوال حكم عبد الرحمن[1].

وفي عهد خليفته دبت الخلافات والانشقاقات بين ابنه عبد الوهاب وزعماء الإباضية الذين راعهم تحول إمامتهم إلى ملك وراثي، وحاول المشارقة مراراً رأب الصدع وحسم النزاع وإصلاح ذات البين، لكن الثوار وقد أخلصوا لمعتقداتهم السياسية الديمقراطية لم تلن لهم قناة، فظلوا يناوئون الإمامة حتى وفاة الإمام، ثم آل الحكم إلى أبنائه فاستمرت الثورات تترا دون هوادة، وأسفرت عن ظهور عدد من الفرق المنشقة داخل المذهب الإباضي، وهو أمر جعل التنظيم الأم يفقد الإمامة الرسمية بعد تحولها إلى ملكية وراثية، فانقطعت الصلات بين الطرفين منذ ذلك الحين وظلت الانشقاقات المذهبية تعمل عملها في إضعاف الدولة الرسمية حتى سقوطها سنة 297 للهجرة على يد الشيعة الفواطم.

ومهما يكن من أمر، فإن نجاح الخوارج في إقامة دولة في عمان، وحضرموت ودولة ببلاد المغرب دليل واضح على فعالية أسلوب التنظيم السري بالقياس إلى أسلوب الثورات الهوجاء التي لم تسفر إلا عن إضعاف الحركة الخارجية.

تقويم وتقدير لفرقة الخوارج

نعود لطرح السؤال مرة ثانية: لِمَ لم تنجح الخوارج ذلك النجاح الكبير رغم تضحياتهم وثوراتهم المتكررة ورغم ما حملوه من أفكار نضالية هي من قلب تعاليم الإسلام؟.

والواقع أننا لو تصفحنا أفكارهم ومبادئهم لاتضح لنا أنهم يقولون ويؤمنون بما يلي[2]:

1-إمامة الصالح بصرف النظر عن نسبه وجنسه تطبيقاً لمبدأ التسوية في الإسلام، لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، وقد اتضح لنا أن مؤسس دولة بني مدرار كان

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص26.

[2] د. عمارة، الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص139.

زنجياً، وهو أمر بالغ الأهمية بالنسبة لهذه الأمة التي تتأبى التفرقة على أساس اللون والجنس.

2-هم مع الثورة الدائمة مع ما يترتب على ذلك من نتائج إيجابية وسلبية.

3-أقروا إمامة أبي بكر وعمر وإمامة عثمان في السنوات الست من إمارته ومع إمامة عليّ قبل التحكيم.

4-لا يؤمنون- على عكس الشيعة – في الوصية والنص، مع إيمانهم بالاختيار والبيعة كوسيلة لنصب الإمام، هذا فضلاً عن أنهم يخالفون الشيعة في اعتبار الإمامة من الفروع.

هذه المبادئ حدت بعض المفكرين لوصفهم بأنهم تقدميو الإسلام.

ومع ذلك فثوراتهم وحروبهم نشبت على الأعم الأغلب في الأطراف: النهروان، الدسكرة، ماسيدان، جرجرايا، الكوفة، هذه الحروب مع سيدنا عليّ، أما حروبهم مع الأمويين فحدثت في الأصقاع الآتية: قرب البصرة، بانقيا، قرب الكوفة، الأهواز، اليمامة، نهر دجيل، اليمن وحضرموت، والبحرين، سابور واصطخر، أصفهان، دارا، الموصل[1].

لقد جاء الخوارج بنظرية الثورة الدائمة ومؤداها الخروج على السلطة الجائرة، ولو اقتضى الأمر أ يكونوا في حدود الثلاثة أشخاص، فأين ذلك من قول المعتزلة بنظرية «التمكن» ومآلها القدرة على الإحاطة الكاملة بالإمام الجائر.

هكذا تحدثنا الموارد التاريخية[2] أنهم سنة 58 للهجرة، "من بني عبد القيس" فذبحوا من قبل جيش "عبيد الله بن زياد"، كما قتلوا جميعاً عند بانقيا قرب الكوفة، في ثورتهم سنة 59 للهجرة، بقيادة "حيان بن ظبيان السلمي".

ولا شك أن ثوراتهم المتكررة شبه المتصلة أدت إلى ضعف الدولة الأموية، هذا فضلاً عن أن الأمويين لم يستطيعوا إحراز النصر إلا بفضل "المهلب بن صفيرة"، وبعد أن اشترط أخذ نصف خراج ما يجلي الخوارج عنه[3]، ويرى الدكتور "فاروق عمر"[1] أن الخوارج لم يمثلوا يوماً أغلبية الرأي العام الإسلامي للسببين الآتيين:

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص145 وما بعدها.

[2] المرجع السابق، ص146.

[3] أبو حسن بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج2، ص39.

1-التناقض بين النظرية والتطبيق، فالنظرية تكلمت عن الشورى والحرية والعدالة بينما اتصفت معظم الحركات الخارجية في القرن الأول والثاني الهجريين بالتعصب القبلي والعنف والقسوة، وباختصار عرفوا بالتعصب القبلي والحماس الديني، ولهذا فقد تميزوا بالاستبسال والشجاعة والاندفاع في طلب الاستشهاد.

2-سبقت نظرية الخوارج في الإمامة العديد من مظاهرها الرأي العام، ومعنى ذلك أنها كانت أكثر تقدمية لذلك لم تفهمها قطاعات عديدة من المجتمع، وبقيت خارج العصر.

وفي جميع الأحوال يجمع الشراح قلة معلوماتنا عن الجميع لعوامل عدة أهمها كون الحركات الخارجية المهمة دعوات سرية وبسبب قيام هذه الحركات في أماكن بعيدة مثل أفريقيا وعمان وفقدان الكثير من كتبهم[2].

بيد أنه يجدر التنويه بأن الإباضية «وهي إحدى فرق الخوارج» مثلت منعطفاً نوعياً بارزاً في تاريخ الخوارج للأسباب الآتية[3]:

1-الاعتدال والواقعية والبعد عن الحماس الديني والتعصب القبلي.

2-مثلت هذه الفرقة تحولاً واسعاً في ثورات الخوارج من حركات هوجاء غير مخطط لها إلى دعوة سرية منظمة مخطط لها.

3-حاولت التغيير والتبديل نحو الأفضل ضمن مفاهيم ومبادئ وأهداف داخل إطار الإسلام وقيم العروبة.

إذاً، فالعقلانية والواقعية والتفكير والاعتدال وفهم الواقع والتعامل بدقة معه والابتعاد عن الغوغائية والاسترسال وراء الحماس هو الذي أكسبهم بعض المواقع، وهو الذي يكسب أية نزعة في الحياة، ولعل هذا المعنى يتكرر أيضاً بالنسبة إلى أنصار سيدنا على قمع إخفاقهم المتكرر نجد فئة استطاعت أن تشق لها طريقاً لأنها ركبت متن الهدوء والعقلانية لا متن الشطط والمغالاة، هذه الفرقة هي الشيعة الإمامية.

---

[1] فاروق عمر: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، بيروت، مؤسسة المطبوعات العربية، ط1، 1980، ص13، وما بعدها.

[2] المرجع السابق، ص15.

[3] المرجع السابق، ص20.

الشيعة الإمامية

كثيراً ما انتابني الشعور بالحيرة والتردد عند إمساكي بالقلم في محاولة الكتابة عن هذا المذهب خشية الحساسية والإيمان العميق بأن هذه الأمة كثيراً ما ضرّستها الأحداث جراء أقلام كتاب السلاطين التي كانت أخطر على الأمة من سموم الأفاعي الناقمات.

لكن تصميمي الأخير انعقد على معانقة الموضوع وتلمسه لأن أمتي – خصوصاً بهذا العصر الكريه المقيت – بحاجة إلى الأقلام حاجتها إلى السيوف.. لا سيما أن الفرق الاثنية والدينية لا تزال تتحرك بعقلية الفرقة الناجية.

وتجدر الإشارة إلى أن مادة الكتابة لن تكون تلك المادة التقنوية الحشوية المقللة، وإنما كتابة تتعلق بالوعي التاريخي ورؤياه «رؤيته»، تلك الرؤيا الممزوجة بالأمل عصارة للألم والرجاء والحلم والأماني، وفي سبيل ذلك نسوق الملاحظات الآتية:

1-إن كل أمة لها مرجعيتها العامة التي تحكم عقلها السياسي والأخلاقي والاجتماعي ويؤطر مجالات اعتقادها ونظرتها إلى الوجود، بمعنى أنها نوع من الوطن داخل النفس الجماعية، هذا الجهاز يسمى المخيال الاجتماعي imaginaire social إذ من خلاله تقوم الجماعة بعملية التعيين الذاتي إذ تعين نفسها بنفسها وتثبت على شكل رموز معاييرها وقيمها[1].

وعلى مستوى الأمة العربية الإسلامية تقوم إلى جانب هذا المخيال العربي الإسلامي المشترك – مخاييل متفرعة عنه مثل المخيال الشيعي الذي يشكل الحسين على الرمز المركزي فيه، والمخيال السني الذي يسكنه السلف الصالح، والمخيال العشائري والطائفي والحزبي[2].

وبالنسبة للمخيال الشيعي ليس المهم كيف تكون هذا المخيال، وما هي العوامل التاريخية التي ساهمت في تكوينه، لكن المهم – كوعي تاريخي – أن تعترف بهذا المخيال وتحترمه وتصونه وتتسامح معه وتبحث عن العقل أو المخيال الجمعي للأمة.

---

[1] د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص14.

[2] المرجع السابق، ص16.

تخبرنا الموارد التاريخية أن فرقة الشيعة كادت أن تصبح مذهباً خامساً من مذاهب السنة، ولكن هنالك عوامل تاريخية لعبت دورها في تكوين هذا الصدع بين السنة والشيعة أهمها الخلاف المملوكي والإلخاني ثم الصفوي والعثماني، وغيرها من العوامل التي أججها الحكام والتي حصدت الجماهير مرارتها وعلقمها.

باستعراض تاريخ المعارضة في تجربتنا الحضارية يتضح أن حمل السلاح –صدعاً بالشرعية وتلبية نداءاتها – اتسم بقدر من العشوائية، ومن جهة أخرى فالحركات التي حملت الواقعية والعقلانية وسماع دقات قلب الظروف، هذه الحركات استطاعت أن تحقق قدراً من أفكارها.

ولعل ما تلمسناه من الحركات الخارجية أكبر مصداق على ما قلناه، نضيف إلى ذلك تجربة الشيعة الإمامية، التي تميزت عن بقية المؤيدين لسيدنا علي.

ونظراً لأهمية تشريح جسد هذه الظاهرة، فسنوليها اهتماماً مناسباً متخذين من تجربة علاقة الخليفة المنصور بالإمام جعفر الصادق أنموذجاً مادة حقيقية تحتذى لتحليل ظاهرتنا وبنيان منطقها وعقلها وروحها.

بين المنصور والصادق

يزعم بعض المؤرخين المحدثين أن العلاقة بين الخلفاء العباسيين الأوائل وبين أئمة الشيعة العلوية من آل الحسين، كانت علاقة غير ودية، بل إنها كانت تتسم بالعداء والحقد، حتى إن بعض المصادر الشيعية تدعي أن كل الأئمة العلويين من آل الحسين قد قتلوا بطريقة أو بأخرى على يد العباسيين. يشير أحدهم إلى حديث موضوع عن الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه يقول فيه: ((ما منا إلا مقتول أو مسموم))[1].

فهذا الادعاء ينطبق على حالات استثنائية معينة، أما القاعدة العامة فقد كانت العلاقة بين العباسيين وآل الحسين تتسم بالود والمرونة، ولعل في العلاقة بين الخليفة العباسي المنصور والإمام جعفر الصادق، ما يثبت ذلك:

آل الحسين والسياسة

بعد وقعة كربلاء/سنة 61هـ/، خمدت الحركة الشيعية الموالية لآل الحسين، ولم تظهر أية فعالية سياسية لبعض الوقت. وقد أدى ذلك إلى انضمام العديد من الشيعة العلوية الفعالين والذين يميلون إلى مقاومة الأمويين بالسلاح إلى صفوف "محمد بن الحنفية العلوي"، لقد سار كل من "الإمام علي زين العابدين وابنه الإمام محمد الباقر" على نهج يتسم بالزهد والانصراف إلى العلم ويبتعد عن السياسة وطموحاتها[2].

ومع ذلك فقد واجه "محمد الباقر" مشاكل كثيرة من العلويين أنفسهم، فقد كان "أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية"، ينافسه على زعامة الحركة الشيعية، وكان أبو هاشم يؤمن بالمقاومة الفعالة وحمل السلاح ضد السلطة الأموية، فكسب العديد من أتباع الباقر، وبالمقابل خسر الباقر عدداً آخر من الشيعة الذين لا يؤمنون بأن الإمام

---

[1] محسن الأمين العاملي: أعيان الشيعة، ج4، القسم الثاني، ص322.

[2] د. فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، الطبعة الثانية، مكتبة المثنى، بغداد، 1977.

يجب أن يبقى زعيماً روحياً فقط، ولذلك تركوا الباقر وسياسته المسالمة والتفوا حول "زيد بن علي" الذي ثار في العراق سنة 122 هـ وواجه الباقر مشاكل أخرى ومنافسة على زعامة العلويين من "عبد الله بن الحسن المحضن الحسني" الذي ادعى بأن آل الحسن أحق بالرئاسة.

وأخيراً وليس آخراً واجه الباقر مشاكل من نوع أخطر من غلاة الشيعة من أتباعه الذين ثاروا متخذين اسمه رمزاً لثوراتهم رغم تبرئته منهم كثورة "المغيرة العجلي وأبي منصور العجلي"[1].

الصادق مؤسس مذهب الإمامية

وخلف جعفر بن محمد «الصادق» أباه في رئاسة الشيعة من أنصار الحسين، وقد لعبت شخصية الصادق دوراً في بلورة مذهب الشيعة الإمامية، أو ما يسمى بالاثني عشرية «المذهب الجعفري».

ويرى المستشرق "هودسون" بأن هنالك ثلاث مبادئ رئيسية أسهمت في قوة مركز الصادق هي[2]:

أولاً: ادعاؤه بأن الإمامة بالنص من الله ورسوله صلى الله عليه وسلم وأن الأئمة الحسينيون منصوص عليهم.

ثانياً: ادعاؤه أن العلم الغيبي المتوارث، بمعنى أن الأئمة محيطون بالعلوم الإلهية يرثونها.

ثالثاً: سياسته السلمية وعزوفه عن حمل السلاح ضد السلطة وإيثاره العلم، ولعل هذا العامل الثالث هو الذي أدى إلى تزايد أتباع الصادق، وذلك لأن الناس عامة تفضل السلم وعدم التورط في الفتنة والقتال وعلى حد قول أحد الزيدية: ((إن الباقر والصادق دعوا الناس إلى الحياة ونحن «الزيدية» دعوناهم إلى الموت)).

---

[1] د. فاروق عمر: التاريخ الإسلامي، ص110.

[2] Hodgson: How did the shia became sectarian, j.a.o.s 1955, p 11-13.

وهـذا القـول يظهـر اتجـاه الصـادق إلى إنكـار الحـرب بينمـا دعـت الزيديـة والحسنية والغلاة إلى الحرب ضد العباسيين[1].

لقد عاصر الصادق جيلاً كان يمر بأعنف التقلبات السياسية، وصمد أمام ضغوط العديد من أتباعه بحمل السلاح ضد السلطة، وحاول جهده أن يبتعد عن السياسة، وأوصى أتباعه بالجنوح إلى السلم.

لقد عاصر الصادق الحركة الهاشمية ((نسبة إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية)) وحركة الغلو الشيعية والدعوة العباسية التي تسلمت زمام المقاومة المسلحة من الحركة الهاشمية. ثم حركة عبد الله بن معاوية الطالبي والتي تسمى بالجناحية، وحركات الزيدية التي تمثلت بثورة زيد ثم ابنه يحيى، وأخيراً حركات آل الحسين بقيادة عبد الله بن الحسن المحض وابنيه محمد وإبراهيم[2].

الصادق والدعوة العباسية

وقبيل إعلان الخلافة العباسية في الكوفة انحرف "أبو سلمة" وزير آل محمد عن العباسيين، وحاول أن ينقل الخلافة إلى العلويين، فاتصل بجعفر الصادق الذي رفض العرض بشدة وأحرق رسالة الخلال إليه، كما وحذر الصادق عبد الله المحض من قبول العرض[3].

وتروي بعض المصادر أن "بسام بن إبراهيم" أحد الدعاة العباسيين ثار ضد الدولة العباسية في الجزيرة بعد سنين قليلة من تأسيسها، واتصل سراً بالصادق وعرض عليه إعلان خلافة علوية، ولكن الصادق أخبر السلطة العباسية بفعاليات بسام بن إبراهيم وساعدهم على القبض عليه[4].

---

[1] د. فاروق عمر: التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، ص111.

[2] المرجع السابق، ص111.

[3] قال الصادق لـ "عبد الله المحض" متعجباً "متى كان أهل خراسان شيعيان" راجع الجهشياري: الوزراء والكتاب، ص86، اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج2، ص418 و419.

[4] البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة 789أ – 790أ، يزيد بن محمد ابن إياس **الأزدي**: تاريخ الموصل، مخطوطة، ص140.

أبو الخطاب الأسدي والصادق

كما حاول "أبو الخطاب الأسدي"[1] أن يقنع الصادق بالثورة على العباسيين، لكنه فشل في محاولته، على أنه استطاع أن يقنع إسماعيل بن جعفر الصادق بالعمل على الثورة وصارحه بمبادئه المتطرفة مما اضطر الصادق إلى التبرؤ من إسماعيل ومن أبي الخطاب الأسدي.

الصادق واجتماع الأبواء

نعيد إلى الأذهان الموقف الذي وقفه الصادق في اجتماع الأبواء[2] قرب مكة قبيل سقوط الدولة الأموية، حيث اجتمع رؤساء بني هاشم وتشاوروا في إمكان توحيد فرقهم ضد الأمويين، وقد اتضح من هذا الاجتماع الهوة الواسعة التي تفصل آل الحسن عن آل الحسين حيث امتنع الصادق عن البيعة لمحمد النفس الزكية الحسني، مما شجع العباسيين على الانسحاب من الاجتماع الذي انفض دون اتخاذ قرار يذكر[3]!!.

المنصور والصادق

وحين جاء المنصور إلى الخلافة انتهز وجود التنافر بين آل الحسين وآل الحسن، خاصة بين "الصادق وعبد الله بن الحسن المحض"، وحاول أن يزيد من شقة الخلاف، فعمل على تحسين علاقته بالصادق.

وتذكر الروايات التاريخية أن المنصور كان يجل الصادق ويستشيره ويأمر ولاته على المدينة باستشارته في الأمور، وأكثر من ذلك شجع المنصور الصادق وأتباعه على

---

[1] أبو الخطاب في (دائرة المعارف الإسلامية) الطبعة الجديدة.

[2] البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة 608أ، الأصبهاني: مقاتل الطالبين، ص143- 176.

[3] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص112.

التعمق في العلوم الشرعية والفقهية ليصرفهم عن السياسة، كما وأن المنصور هو الذي أطلق لقب «الصادق» على الإمام جعفر، ولم يدخر المنصور وسعاً في الثناء على الصادق، فكان يعتبره من ألمع فقهاء عصره وأعلم المحدثين في المدينة[1].

وفي رسالته إلى الثائر محمد النفس الزكية الحسني، أشار المنصور إلى الصادق فأطراه واعتبره أفضل العلويين، وقد وقف الصادق موقفاً سلبياً من ثورة النفس الزكية، وحذر أتباعه من الانضمام إليه حين تنبأ بفشل الثورة ومقتل النفس الزكية[2].

هذه العلاقة الودية بين المنصور والصادق قد قاربت بين مذهب الخلافة العباسية وبين مذهب الصادق، والواقع فتلك الفترة كانت فترة تكوين المذاهب حيث لم تتبلور فيها المذاهب بعد، ولذلك لا يمكننا أن نرى اختلافاً واضحاً بين مذهب الدولة ومذهب جعفر الصادق وأن إطلاق تسمية «أهل السنة والجماعة» أو «الإمامية الاثنا عشرية» على مذهبي العباسيين والشيعة الجعفرية إنما وقع في فترة متأخرة عن الفترة التي نبحث فيها[3].

ولهذا السبب ذاته نلاحظ أن الفقهاء والعلماء من أهل الحديث والقضاة الذين يعملون للدولة العباسية كانوا يجتمعون بالصادق ويسألونه في المسائل الشرعية، فيفتي لهم ويأخذون برأيه دون أن يجدوا حرجاً في ذلك أو تمنعهم الدولة العباسية من ذلك، فقد اتصل بالصادق العديد من الفقهاء من أمثال مالك بن أنس وأبي حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة وسفيان الثوري وغيرهم[4].

يقول المستشرق "جب":

((ليس هناك في الحقيقة برهان قاطع في تلك الفترة عن أي انشقاق مذهبي بين السنة والشيعة المعتدلة «الإمامية»، ولم يكن هناك من يهتم بإحباط نشاطهم أو

---

[1] الأصبهاني: مقاتل الطالبين، ص256- 257.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، القسم الثالث، ص212- 213، طبعة لندن.

[3] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص113.

[4] المرجع السابق، ص113.

معاقبتهم بسبب مذهبهم بشرط أن يظلوا على ما هم عليه من المثالية التي لا علاقة لها بالسياسة))[1].

ويلاحظ الأستاذ "هودسون" أنه كان ينظر إلى جعفر الصادق كإمام من أئمة الحديث، والفقه مثله مثل مالك بن أنس وأبي حنيفة والأوزاعي وغيرهم من الفقهاء الذين يركزون اهتمامهم لإيجاد التشريعات المناسبة التي تساعد المسلمين على حل المشاكل التي تواجههم[2].

ويؤكد المستشرق "وات"[3] تلك النظرة إلى آل الحسين، فيقول لم تكن هناك حركة سرية ثورية غرضها إقامة خلافة يرأسها إمام من آل الحسين فيتلك الفترة المبكرة التي نبحثها، وأن حركة الشيعة الإمامية «الاثني عشرية» لم تتبلور إلا حوالي/سنة 287هـ أو 900م/.

على أن هناك فرقاً بين الصادق وغيره من المحدثين والفقهاء، ذلك أنه كان علوياً فاطمياً، وهذا ما جعله أكثر وزناً ونفوذاً، وربما خطراً من وجهة النظر العباسية، خاصة وأن شيعة الصادق كانوا يعتبرونه إمامهم مستندين على مبدأ النص الذي أشرنا إليه سابقاً.

على أن الصادق فرق بين الإمامة والخلافة، فالأولى رئاسة دينية وروحية، أما الثانية فهي سلطة دنيوية، كما أكد أنه ليس من الضروري على الإمام أن يتقلد السلطة الدنيوية والدينية معاً، إذا كانت الظروف غير مواتية لذلك[4].

لقد استطاع الصادق أن يقنع أتباعه بأن الظروف غير مناسبة لإقامة الخلافة العلوية، وبذلك برر اتجاهه المسالم والودي تجاه العباسيين.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى بشّر الصادق أتباعه بقرب ظهور «القائم» وهو الإمام السابع الذي سيقودهم إلى الثورة والسلطة[5].

---

[1] H. Gibb: government and Islam E.d1, Islam. VIII, P118.

[2] هودسون: المرجع السابق، ص11.

3 Montgomery Watt: Shi'ism under the Umayyads, JRAS, P169, 1960.

[4] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص114.

[5] محمد بن يعقوب الكليني: الكافي، 1302، ص148 فما بعد، العاملي: أعيان الشيعة، ج4، ص16.

إن تبشير الصادق أتباعه بالقائم أدى إلى نقل آمالهم وطموحاتهم إلى خليفته، وبهذا تخلص من إلحاح الشيعة عليه بضرورة الثورة ضد العباسيين، وأزال عبئاً ثقيلاً عن كاهله ووضعه على كاهل الإمام السابع الذي يخلفه في رئاسة الشيعة الإمامية[1]، ولم يكن الخليفة المنصور غافلاً عما يدور في حلقات الشيعة من آراء ومعتقدات، ولذلك حاول أن يقابل أو يعارض كل فكرة علوية بأخرى عباسية.

وذلك واضح في الرسائل المتبادلة بينه وبين محمد النفس الزكية، كما وقابل فكرة المهدي أو القائم العلوي بفكرة المهدي العباسي والمنصور العباسي.

ومقابل ادعاء العلويين بامتلاكهم العلم السري المتوارث عن الرسول ﷺ، ادعى المنصور بأن للعباسيين علماً سرياً موروثاً حيث قال في وصيته لابنه المهدي: ((أنظر هذا السفط فاحتفظ به، فإن فيه علم آبائك ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة))[2].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار وجود فرق شيعية متطرفة اعتقدت بآراء غالية حول الأئمة وصفاتهم، فإننا عند ذلك فقد ندرك لماذا تساهل العباسيون الأوائل مع الراوندية، وهم الجناح المتطرف من الشيعة العباسية، والذين دانوا بآراء غالية حول الخلفاء العباسيين إلى درجة تقديسهم وتأليههم، وبمعنى آخر أراد العباسيون أن يجعلوا من الراوندية واجهة تغالي في تمجيدهم والدعاية لهم مقابل الفرق المتطرفة الأخرى التي تشايع غيرهم وخاصة العلويين[3].

ولا ننسى أخيراً بأن العباسيين بعد أن وصلوا إلى السلطة لم يؤكدوا فقط قرابتهم للرسول ﷺ بل ادعوا بأن الرسول ﷺ قد أوصى لعمه العباس بن عبد المطلب من بعده!! وفي هذا معارضة لادعاءات الشيعة العلوية حول النص والوصية، وهكذا فقد ضرب العباسيون على نفس النغمة التي ضرب عليها خصومهم السياسيون وساروا على نفس النهج مقابلين حجة بحجة وتكتيكاً بتكتيك مثله، ذلك لأن العباسيين ادعوا

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص115.

[2] المرجع السابق، ص115.

[3] المرجع السابق، ص115.

بـأنهم وصـلوا إلى الحكـم عـن طريـق الثـورة الـتي أسـقطت الأمـويين، الأمـر الـذي لا يستطيع العلويون أن يدعوه، لأن حركاتهم كلها انتهت بالفشل[1].

لقـد أقلـق الصـادق تطـور الحركـة المتطرفـة في صـفوف أتباعـه بزعامـة أبـي الخطاب الأسدي، فقد استطاع أبو الخطاب أن يجمع حول العديد من أتباع الصادق، وجذب إليه كذلك إسماعيل بن جعفر الصادق، مكوناً نواة لحركة معارضة فعالة ضد السلطة العباسية، وحين سمع المنصور بفعاليات الخطابية، استدعى الإمام الصادق وابنـه إسماعيـل إلى العـراق، وحـذرهما مـن نشـاطات الخطابيـة المتطرفـة، ولكنـه لم يمسهما بأذى بل قتل أحد أتباعهما وهو بسام بن عبد الله الصيرفي[2].

وثار أبو الخطاب وجماعته المنشقون عن الصادق في الكوفة سنة 138هـ، واستطاع والي الكوفـة أن يقمـع الثـورة في مهـدها، ويقتـل أبـا الخطـاب والعديـد مـن أصـحابه ولكـن بقايـا الخطابية ظلوا يدينون بالولاء لإسماعيل بن الصادق، وحين وافاه الأجل سنة 145هـ أو سنة 148هـ لم تعترف الخطابية بموته وادعوا أنه اختفى وسيعود حتماً[3].

وحين ثار "محمد النفس الزكية الحسني" في المدينة، التحق بعض أتباع الصادق به سنة 145هـ رغم تحذيرات الصادق لهم وتنبئه بفشل الثورة، ولعل الذي جذبهم إلى هذه الحركة كونها حركة مقاومة إيجابية تدعو لحمل السلاح ضد العباسيين أولاً، ثم إنها دعت إلى المنقذ المنتظر "المهدي" حيث أعلن محمد النفس الزكية أنه مهدي أهل البيت مما جذب إليه الكثير من الأتباع، ولعل ذلك يؤكد بأن ولاء الشيعة العلوية كان لا يزال ذلك الوقت من المرونة وعدم التبلور بحيث ينتقل الشيعي من الولاء لإمام علوي معين إلى الولاء لإمام آخر، من فرع علوي آخر بكل سهولة ودون إحراج. ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك المعلى بن خنيس الذي كان من أتباع الصادق وأحد وكلائه، ولكنه

---

[1] د. فاروق عمر: الجذور التاريخية للطموح العباسي، في كتاب: بحوث في التاريخ العباسي، مكتبة النهضة، بيروت، بغداد، 1977.

[2] محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بـ **الكشّي**: رجال الكشي، ص159، أحمد بن علي النجاشي: الرجال النجاشي، ص81 – 82.

[3] الطبري: تاريخ الطبري، القسم الثالث، ص154- 250، طبعة لندن، الكشي: رجال الكشي، ص191- 195.

استطاع أن يوفق بين ولائه للصادق وانتمائه إلى الغيرية، ثم حول ولاءه إلى حركة "محمد النفس الزكية"، وقد قتل وهو يقوم بالدعاية للنفس الزكية[1].

وفي سنة 147 هـ، ذهب المنصور للحج واجتمع بجعفر الصادق، وقد أراد المنصور أن يؤكد رضاه على سياسة الصادق السلمية وتبرؤه من كل ما له علاقة بالحركات السياسية، وليظهر له بأن السلطة العباسية تراقب الأمور عن كثب ويقظة[2].

وإذا كان الإمام جعفر الصادق العقل المفكر وراء المذهب الإمامي، فإن سياسته السلمية واستمراره على التبرؤ من كل ما له علاقة بالمقاومة المسلحة، جعل العديد من أتباعه الفعالية ينضمون إلى حركات علوية أخرى، وبذلك فوت الفرصة على الشيعة الإمامية من أن يكون لها رصيد شعبي بين جماهير الناس الذين لا يتجاوبون إلا مع حركة إيجابية تؤمن بالثورة بقيادة "البطل المنقذ" القائم أو المهدي أو المنصور ولكنه استن الصادق في جنوحه للمسالمة والسلبية السياسية منهجاً سار عليه أغلب أئمة الشيعة الإمامية من بعده، ولذلك فإن العلاقة بين الخلفاء العباسيين الأوائل وبين الأئمة من آل الحسين ظلت، عدا حالات استثنائية، تتسم بالود والمرونة والتوفيق[3].

وإذا كانت سياسة الصادق غير ناجحة على المدى القصير بسبب تخلي العديد من أتباعه عنه وانضمامهم لقيادات علوية أكثر فعالية، فإنها حقق نجاحاً واضحاً على المدى البعيد خاصة بعد أن قتل الزعماء العلويون الفعالون أمثال زيد بن علي وابنه يحيى ومحمد النفس الزكية وأخيه إبراهيم بن الحسن وعبد الله بن معاوية بن جعفر الطالبي وأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، على يد السلطة الأموية أو العباسية، وبذلك لم يبق إلا آل الحسين زعماء الشيعة العلوية الذي عادوا فانخرطوا تحت لوائهم سواء اقتنعوا بفلسفتهم السياسية المثالية البعيدة عن الواقع السياسي أم لم يقتنعوا.

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص117.

[2] المرجع السابق، ص117.

[3] المرجع السابق، ص117.

أسباب إمامة جعفر الصادق[1]

إن الغلاة بحد ذاتهم لا يعللون بالمطلق أسباب ظهور الفرق الشيعية المتعددة بل إن السبب الرئيسي وراء ذلك هو قيام إمام النص.

فحينما ينظر إلى تاريخ المذهب الشيعي القديم من دون أن نراه عبر منظار الاثني عشرية، لا يظهر أن المشكلة تكمن في معرفة سبب اقتناع عدد كبير من الشيعة بالتخلي عن خط الأئمة الذي يعتبر اليوم الخط الوحيد، بل تكمن المشكلة الفعلية في كيفية الوصول إلى هذه الدرجة المتقدمة من السواد، فمعرفة هذه الأسباب ستساهم في الوقت نفسه في تفسير كيف تحول الاتجاه الشيعي إلى فرقة كانت الحركات الشيعية قبل عهد جعفر الصادق وخلاله تقسم إلى فريقين كبيرين: الفريق الأول والمسمى بالفريق الكيساني إمامه ابن الحنفية، ظهر خلال ثورة المختار الكبيرة، وشكل نواة الثورة العباسية نفسها وإليه ينتمي كبار شعراء الشيعة الأوائل[2].

من جهة ثانية ظهر الحسينيون والنفس الزكية ظهوراً عظيماً نسبه الزيديون في ما بعد إليهم[3]، ولم يكن ليشكل ظاهرة منعزلة، فقد سبقته حركة كل من زيد وابنه واللتان حظيتا كذلك بدعم أهل الحجاز، ولحقته وقعة فخّ.

في المقابل، لم يصلنا بعد ظهور الحسين ظهوراً مبكراً، ولكن ضيق النطاق وما قام به التوابون بعد ذلك، سوى القليل القليل من المعلومات المؤرخة حول الخط الذي انتهجه الإمامية حتى عهد حفيد جعفر كان أقلّ الأئمة إثارة للنزاع والجدل[4].

---

[1] Marshall G. S. Hodgson: How Did the Early Shi'a Become Sectarian jaso, p13.

وانظر مجلة الاجتهاد عدد 19 لعام 1992، ص139.

[2] من مثل كثير والسيد الحميري وربما الكميت، ويذكر النوبختي (ص27) أن السيد الحميري (ت 173هـ/789م) تحول جعفرياً فيما بعد.

[3] R. Strothmann: Stooesrech der zaiditen,1972, p106.

بل إن الزيدية يعتبرون النفس الزكية بين مؤسسي مذهبهم الفقهي.

[4] يشير اختيار المأمون العباسي له لولاية عهده إلى ما يشبه الإجماع عليه، بل يقال إن الزيدية أنفسهم كانوا يوالونه.

ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً نجد السواد الأعظم من شيعة العصور اللاحقة من اثني عشريين ونصيريين وإسماعيليين يرجعون خط إمامتهم إلى جعفر دون غيره من الخطوط الأخرى، على خلاف ما فعلته الزيدية.

وكان لجاه العائلة دور كبير في عهد جعفر، إن لم نقل إن جهود جعفر الصادق الشخصية هي التي أدت إلى ذلك الوضع حتى قيل إن المنصور وصف جعفراً في نهاية حياته بأكثر العلويين الأحياء نبلاً، واضعاً ادعاءاته في موضع أسمى من ادعاءات النفس الزكية[1].

احتل جعفر مكانة بارزة لا يعود الفضل فيها إلى الأسباب السابق ذكرها فحسب، بل إلى شهادات متعددة المصادر سنية منها وشيعية تشير إلى جيل جعفر على أنه أسمى الأجيال الشيعية، فجعفر هو أهم سلطة شيعية بين مؤرخي الفرق الشيعية[2].

فقبل السنة به وبوالده في أسانيدهم كما كرم الأشعري على امتداد صفحات عدة الجماعة الفكرية التي أحاطت بجعفر تحديداً[3]، وفي النهاية كلما قيل الشيعة كمذهب سني، فإن ذلك كان يحصل باسم جعفر.

وتعددت بلا ريب الأسباب التاريخية التي كانت وراء بزوغ نجم إمامة جعفر في تلك الظروف، تحول خصومه من الكيسانية إلى الخلافة العباسية التي ما لبثت بعد أن أصابهم الوهن أن أبعدتهم تدريجياً[4]، كما أباد المنصور عدداً كبيراً من الحسنيين مما أفاد الحسينيين بطريقة غير مباشرة[5]، دون أن نهمل طبعاً شخصية جعفر نفسه وشخصية والده، وهكذا نجد في هذه الإمامة ثلاثة مبادئ مجسدة ساهمت لا محالة في مدّه بالقوة لخوض معركة جمع شتات التيار الشيعي آنذاك.

---

[1] الحسن بن موسى النوبختي: كتاب فرق الشيعة، ص24، كيف حول المهدي العباسي الإمامة بأثر رجعي من علي إلى جده العباس بن عبد المطلب ووجد من وافقه على ذلك؟

[2] الطبري: تاريخ الطبري، 3/171.

[3] المرجع السابق، 3/213.

[4] لا يذكر المؤرخ الإسماعيلي الفاطمي النعمان أي إمام آخر بعد جعفر.

[5] الفلاسفة الشيعة الذين يذكرهم الشعري في فصله عن الاختلاف هم إما تلامذة جعفر أو ابنه موسى.

المبدأ الأول هو مبدأ النص، فقد ميّز "ابن حزم" الزيدية عن سواهم من الشيعة بإنكارهم أن يكون هناك نص صريح عين بموجبه النبي علياً[1]، وبعبارة أخرى فإن هذا المبدأ يعني أن الزيدية[2]، أنكروا أي تعيين من قبل الإمام لخلفه.

ولا ينطبق مبدأ عدم الاعتراف بالنص على زيدية العصور كلها فحسب بل على نسبة كبيرة من الشيعة الأوائل وصولاً إلى الحركة التي أحاطت بالنفس الزكية في عهد جعفر، وما يخرج عن المألوف هو فكرة الإمامة الموجودة في شخص معين سواء أطالب هذا الشخص بالحكم أم لم يطالب، وأنها تنتقل من شخص إلى آخر عبر التعيين الصريح أي النص[3]، وهي فكرة ظهرت في آن معاً في خطي إمامة: خط أبي هاشم وريث ابن الحنفية وخط محمد باقر أحد أحفاد الحسين، ووفق النوبختي فإن خطوط النص جميعها، العلوية منها وغير العلوية، تتحدر من هذين الخطين[4].

ويعود تاريخ فكرة الإمامة بالنص على الأرجح إلى عهد "محمد الباقر" الذي عاصر أبا هاشم، وتقتضي ضمناً حكايات النوبختي الواقعية والتي تتناول معالجته لأخبار الزيدية الأوائل أنه كان يعتبر نفسه السلطة العلوية الشرعية الوحيدة[5].

وبالتأكيد لم يكن أتباع جعفر يرون أن الدعوى تقتصر على أن يكون الإمام أحد أفراد عائلة علي، بل إن سلطة الإمام الشرعي يجب أن تكون متوارثة وفي يد شخص عينه

---

[1] I. Frudisender: "heterodoxies of the shuts" JAOS, XXVLLL,1907, p74.

[2] أبو حسن الأشعري: مقالات الاسلاميين، ص16- 17، جعل مبدأ النص رأس مبادئ "الرافضة" في مقابلة الزيدية وكان هناك زيدية يقولون بالنص على عليّ وولديه دون سواهم، ص67.

[3] النص أو التعيين هو أساس "المشروعية" وهي فكرة توجد لدى فرق إسلامية أخرى.

[4] يذكر الأشعري أن بياناً وأبا منصور والمغيرة والحربية، كل منهم كان يقول بالنص على هذا الشخص أو ذاك، لكن ستروتمان يرى أن الفكرة قد تكون أقدم كما يظهر في قصة تحول بعض أتباع زيد بن علي بن الحسين عنه إلى جعفر كما يعني أن فكرة توارث الإمامة ربما كانت موجودة آنذاك،/122هـ/.

[5] يقال إن بعض الغلاة مثل بيان ادعوا أيضاً وراثة من محمد الباقر، ويذكر الطبري 2/1698 أن أتباع زيد الذين هجروه مضوا إلى جعفر باعتباره وريث الباقر. وذهاب جعفر إلى موالاة الشيخين لا يعني عدم قوله بإمامة ثورية.

والده من قبل وسينص هو بدوره على ابنه، سواء أراد أن يعلن نفسه مرشحاً أم لم يرد.

وهكذا نشأت المشكلة الشهيرة حول خلافة جعفر، والتي كانت لها فائدة كبيرة، فهي لم تصب ولاء المؤمنين كله في فرد واحد فقط، بل وفرت له أيضاً إمامة مستمرة وأدت بالتالي إلى وجود الجماعة وجوداً دائماً، ولولا ذلك لظل التشيع كجرد شعور غير محدد يدعو إليه أي مشرح لفترة ثورة، ولا يعتمد أحد عليه بعد ذلك.

ولم تكن فكرة النص حكراً على إمامة جعفر، ففي أية حال لقد داخلت خطوط الإمامة الكثيرة التي ادعت النص من أبي هاشم، والتي أفاد منها العباسيون[1]، إلا أن جعفراً تمتع بميزة خاصة، فهو لم يكن يتحدر من سلالة أبي طالب أو سلالة علي فحسب، بل من فاطمة بنت النبي أيضاً.

وكان الطبري قد أورد في روايته لكربلاء حديثاً مفاده أن الحسين قد بلغ مصاف القداسة كونه حفيد النبي محمد، تماماً كما اعتبرت المدينة المنورة، مدينة مقدسة كونها مستقر النبي بعد هجرته.

وإذا بهذا الشعور الأقرب إلى إحساس بحرمة لا تنتهك من شعور بحق في الحكم، ميزة إضافية بالنسبة إلى الحسين، كما أصبحت لاحقاً بالنسبة إلى النفس الزكية الذي أدرج فاطمة ضمن لائحة الزيجات لطاهرة[2]، بدلاً من اعتبارها سلفاً ذا حق شرعي، ثم تحولت هذه النقطة إلى ذريعة أساسية بالنسبة إلى الاثني عشريين والإسماعيليين لتصبح فاطمة إحدى الشخصيات الأكثر قداسة، بل واعتمد ذلك الزيدية أيضاً الذين حصروا الإمامة في العلويين ممن تحدروا من علي وفاطمة بالتحديد[3].

وجاءت فكرة الإمامة التي لا ترتكز أولاً على مطلب سياسي بل على العلم لتتمم فكرة الإمامة بالنص والمحصورة في فرد معين من بين العلويين جميعاً والمستمرة مهما كانت الظروف السياسية.

---

[1] العباسيين وعبد الله بن معاوية، النص أو الوصية من أبي هاشم.

[2] رسالة النفس الزكية إلى المنصور في الطبري 3/209.

[3] يبدو أن مصطلح الزيدية قبل القاسم بن إبراهيم الرسي كان يشمل كل الذين يقولون بالثورة والخروج من آل البيت حتى لو لم يكونوا من سلالة علي وفاطمة.

إنه عصر بروز الحديث وظهور محاولة لإرساء أنظمة كاملة ترتكز عليها الحياة الدينية، مما أسفر في النهاية عن ظهور الفقه، إنه عصر الإمامين أبي حنيفة ومالك.
أما جعفر فاعتبر بالطبع إماماً مثلهما، اهتم بمعالجة التفاصيل المناسبة التي تخول المؤمن حل القضايا الأخلاقية الداخلية التي قد يواجهها، فتراه يظهر في التقليد السني في درجة معينة.

ولقد ادعى البعض أن جعفراً يتمتع بسلطة فريدة فيما يتعلق بهذه القضايا والفصل في ذلك يعود إلى موقعه كإمام بالنص، بمعنى آخر إن قراراته في هذه القضايا هي القرارات النهائية على وجه البسيطة، فيما اعتبر فعلياً أن الآخرين لا يملكون مبدئياً من السلطة الشرعية أكثر مما يملك أتباعهم[1].

وربما كان هذا الادعاء أساساً يتعلق باستخدام العلم المتوارث للبت في القضايا استخداماً سلطوياً، أكثر مما كان يتعلق بالعلم نفسه، فكل إمام يجب أن يملك السلطة التي تخوله إصدار قرار نهائي حول أية مسألة شرعية[2]، وبالتالي يمكن أن يؤدي مباشرة ادعاء الإمامة بأن السلطة العليا هي شرعاً من حقه، إلى المطالبة بالسلطة النهائية في البت بالقضايا الشرعية، وفي هذه الحال بالقضايا الدينية كافة، مطالبة كهذه قد تتحول وبكل سهولة في الأذهان كلها إلى ادعاء علم يفوق الطبيعة، هذا إذا لم يحصل في الأذهان كلها، فإمامة حيث السلطة ليست فعلاً بيد الحاكم ولم يتخط علمه المرحلة النظرية، جعلت هذا العلم أو هذه البصيرة مصدر القرارات وإحاطتهما بهالة من القدسية حتى أصبحا هبة فريدة يتوارثها إمام عن الآخر.

وبالتالي حظي الإمام بصفته مصدر العلم الوحيد المفوض بكيفية اتباع الحياة الدينية، على وظيفة فائقة الأهمية وذلك سواء أكان حاكماً أم لم يكن، وقد أسفر ذلك عن نتيجتين:

أولاً- لم يكن من الضروري البتة بالنسبة إلى الإمام أن يشن ثورة ويحاول أن يصبح حاكماً قائماً فعلاً، لا بل – وهذه هي النتيجة الثانية – لم يكن من الحكمة أن يفعل

---

[1] والصادق كانا يقولان بذلك، أي أن الإمام أعلم ممن سواه.

[2] تدل النقاشات لدى النوبختي وغيره حول الأئمة الأطفال أنه لم يكن مقبولاً في البداية أن يكون لدى الإمام علم إلا من المصادر الخارجية المألوفة، ثم ظهرت فكرة العلم اللدني أو المتوارث ربما في عصر جعفر.

ذلك إذ لا بد له حينها أن يشوب الارتباك دوره كسلطة نهائية في القضايا الأخلاقية الشرعية بسبب المسؤوليات التي تلقيها السلطة السياسية والمختلفة نوعاً ما.

وهكذا يبدو أن ثمة سياسة صريحة أجمع عليها كل من الباقر وجعفر حول رفض أية فكرة تمت إلى الثورة المسلحة بصلة، وتكثر أخبارهما التي تسلط الضوء على هذه السياسة[1].

وقد سلّم جدلاً بأن الهدف من المطالبة بالإمامة هو الاستئثار بالسلطة مما كان له أثر سلبي على شيعة كثيرين[2]، وقد روى النوبختي أخباراً صورت بذلك ناهيك عن بعض جوانب فكرة الإمامة ككل، لكن على أية حال بقدر ما خيب الموقف المسالم ظن بعض الشيعة ذوي الذهنية القديمة، فقد قوّى النتيجة الثانية الناجمة عن فكرة الإمامة بالنص ألا وهي إنشاء مذهب يقوم على الطهورية والحماس والتحزب، والأرجح أن هذا الإحساس بدأ بالظهور في حياة جعفر، وهو الذي قبل به السنة المتأخرون.

وكان من شأن القصة التي أوردها النوبختي والتي تدور حول المنافسات بين أبناء جعفر[3]، أن قوّت وعي الفريق وجذرته، فنجد النوبختي في روايته يتحمل عناء إخفاء أن موسى لم يكن الوريث الوحيد الممكن. فأولاً، كان إسماعيل هو الوريث وإن كان صحيحاً ما قيل حول ترك بعضهم جعفر عند موت إسماعيل، لقناعتهم بأنه ما كان يجوز على جعفر أن يعيّن شخصاً سيموت قبله، فهذا يدل على وجود فكرة محددة سائدة في ذلك الوقت حول اتسام النص بطابع فوق طبيعي[4].

ثم جاء عبد الله الذي قبل به السواد الأعظم إثر موت جعفر، والذي قيل عنه إنه نصب نفسه رسمياً إماماً، ولكن لم يلبث أن توفاه الله بعد مدة وجيزة، ولم يكن قد خلف أبناً، فكان لا بد من الانتقال إلى موسى كونه الابن الثالث، ولكن ثمة من لم

---

[1] تنسب هذه السياسة المسالمة أو سياسة القعود والتقية إلى زين العابدين على نحو أقل. وقد أفادت هذه السياسة في عدم تعريض جعفر وأقاربه لملاحقة العباسيين وجعلت من جعفر الملاذ لكل الثوار الخائبين.

[2] يورد الكاتب هنا نصاً طويلاً عن النوبختي حول آثار قعود الباقر وجعفر على مختلف التيارات الشيعية، وكيف أن كثيرين تحولوا إلى الزيدية الثائرة وتركوا الحسينية المسالمين.

[3] الحسن بن موسى النوبختي: كتاب فرق الشيعة، ص27، وما بعدها.

[4] المرجع السابق، ص55.

يرض منذ البداية بعبد الله واختار حلولاً أخرى منها إمامة موسى، فنتجت عن ذلك حالات انشقاق واتهامات متضادة نموذجية موضوعها إمامة الأكثر طهراً وورعاً بينهم[1].

وإلى جانب ذلك المزيج المؤلف من خلافة بالتعيين وعلم صادر عن سلطة، من شأنه أن يقود المؤمن ويجمع شمل الفريق الواحد أو الفرق المتعددة، ظهر وبشكل جلي مبدأ ثالث ساهم في أن تتخطى إمامة جعفر وبنجاح كبير خيبة الأمل العظيمة التي منيت بها.

وقد يكون الباقر قد مهد إلى حد ما السبيل إلى ذلك[2]، ولكن يبدو أن جعفراً أحاط نفسه، سواء أكان ذلك بشكل فعال أو على العكس سلبي، بأشخاص تأملوا في مشاكل العصر، ولم يقتصر ذلك على المتكلين الذين اهتم بهم الأشعري اهتماماً خاصاً، بل شمل بعضاً من أكثر الغلاة صراحة.

ويظهر أن إعادة تنشيط الإمامة هذه تزامن مع تطور عوامل نظام وقائي وفّق بين التأملات المختلفة حدود الإسلام المرنة، إسلام ذلك العصر التقليدي حتى أن البراءة من أبي الخطاب وطرده[3]، وهو الأمر الذي عولج كحدث قائم بحد ذاته من جانب الأشعري، يشير إلى أن عملية التنظيم بدأت على أقل تقدير في عهد جعفر إلا أن تحديدها الزمني لا يزال مشوباً بالغموض.

وقد جاء على لسان الكشي التعليق الأكثر وقعاً حولها وهو ما نسب إلى "علي الرضا"/توفي سنة 819/حينما رفض حديثاً كان أحد الأتباع قد نقله عن مدونات أولئك العراقيين الذين سجلوا ما كان يقول جعفر والباقر، جاء في تعليق "الكشي" أن أبا الخطاب وأتباعه قد أساؤوا نقل أقوال جعفر، ونسبوا إليه أكاذيبهم عبر هذه المدونات التي لايزال يعمل بها، تلك الأقوال التي كان لا بد من حذفها مما قال جعفر والباقر على حد سواء، تظهر أيضاً من خلال تعليق آخر مواز نسب إلى جعفر ويأخذ

---

[1] الحسن بن موسى النوبختي: كتاب فرق الشيعة، ص56 وما بعدها.

[2] يصور النوبختي الباقر باعتباره محاطاً بالغلاة، أما الكشي فيذهب لغير ذلك.

[3] أدى التبرؤ من أبي الخطاب إلى قلق عظيم ضمن الطائفة لأنه كان أهم مفكري الإمامية.

فيه هذا الأخير على المغيرة سوء تمثيله للباقر مضيفاً أن كل ما نسب من غلو إلى هذا الأخير مصدره المغيرة[1].

على أية حال وعلى المدى البعيد أسفرت عملية إعادة التنظيم هذه عن نتيجة هي سنوح الفرصة أمام الشيعة الجعفريين للقيام بتأملات حرة ضمن حدود الدين، ويمكن أن نلتمس أثرها من خلال التباين ذي الدلالة بين العقائد المنسوبة إلى أبي الخطاب وتلك المنسوبة إلى الإسماعيلية.

فقد صب "أبو الخطاب" ومذهبه اهتمامهما على المسائل الروحية إلى جانب المسائل الأخرى التي عالجها الغلاة القدامى، وقد نسب إليه مثلاً قوله في أحد النصوص أنه في كل جيل يوجد نبي ناطق وآخر صامت، وبناء على ذلك فالنبي الناطق في عصرهم هو محمدﷺ أما علي فهو الصامت الذي يملك العالم[2].

واليوم نجد لدى الإسماعيلية بعضاً من وجوه هذا الاهتمام بالتراتب فالتراتب الهرمي هو في الواقع سمتهم المميزة، لكن مع فارق كبير هو عدم وجود زوج مؤلف من نبي صامت وآخر ناطق في كل جيل.

صحيح أن كلمتي ناطق وصامت تردان في قاموسهم إلا أن استعمالهما حكر على محمد وعلي وبذلك يكونون قد حافظوا على ما يستحق ذلك الجيل الكلاسيكي من احترام إسلامي حتى أنهم لم يقولوا إن علياً هو نبي، بل إنه «وصي» النبي، وهي العبارة التي كانت الأوساط المعتدلة قد اعتمدتها، وقد حوفظ وبكل حرص على الصيغة بالرغم من ما قد تتصف به روحها أحياناً من تطرف، ضمن إطار واسع يسمح به الإسلام بشكل عام.

وحافظت كذلك مصطلحات الاثني عشرية اللاحقة على خاصيتها الرسمية عينها حتى ما يتعلق منها بالأفكار، الأمر الذي اعتبره غير الشيعة شيئاً مريباً، فقد أصبحت

---

[1] الكشي: رجال الكشي، ص146- 147.

[2] أبو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين، ص10.

كلمة «حجة» والتي ألقي اللوم على أبي الخطاب لاستخدامها[1]، تستعمل ومن دون قيد للأئمة على سبيل المثال.

ويبدو أن السبب يعود إلى أن الإسلام بشكل عام لم يستخدم هذا التعبير لأغراض دينية مقدسة مع أن هذا التعبير وأمثاله يفيدان وفق منظار الاثني عشرية يعني التأكيد ورغم ما كان الأئمة يلاقون من تبجيل واحترام كبيرين بصفتهم المظاهر التي يتجلى عبرها النور الإلهي وكونهم يحشدون القداسة، إلا أنه لم يطلق عليهم لقب نبي أو إله.

وهكذا يبدو أن إمامة جعفر وخطها قد استحوذ – بفضل إعادة التنظيم الرسمية هذه على أقل تقدير – على حماسة الغلاة نافضين عنها كل انطباع سيئ، فجرى بذلك تجنب أي انتهاك قد يصدم الرأي العام، أو جمهور المسلمين أو أية حماسة مطلقة العناوين بين صفوف المؤمنين، وربما كان هذا وللأهمية القصوى التي حظي بها خط جعفر بصفته خط الأئمة المعصومين[2].

يظهر من هذا العرض السريع أن العوامل السياسية هي التي فعلت فعلها في إيجاد هذه الشقة بين المذهبين السني والشيعي.

وحسب نظرية تقابل الأشياء acte contaraire، علينا إعادة اللحمة بالتسامح والتنفل والتحاور والعقل المفتوح، ولعل الحرب اللبنانية بقيادة حزب الله مثال صارخ لتوفر الخصائص والإمكانات لهذه العودة المبرحة التي طال انتظارها كما محاولة السيطرة على العراق والأناضول، وقد جرت هذه المحاولة من قبل قائد عسكري طموح ينتمي إلى أسرة سنية هو "نادر شاه".

لقد توجه المذكور لخلق صيغة توحيدية سنية شيعية باقتراح إدراج الفقه الجعفري كواحد من المذاهب الإسلامية يحيث تصبح خمسة، وكان واضحاً أن للسلطان العثماني أن اقتراحاً كهذا كان يعني سحب الشرعية السنية التي يمتاز بها، وإناطتها بالسلطان الإيراني، حيث يتسنى لهذا الأخير أن يحقق أهدافه الاستراتيجية.

---

[1] لا شك أن عملية الشرعنة هذه سرعت من جانب الفاطميين ليحظوا باحترام المسلمين الآخرين، لكنها بذلك قبلهم.

[2] Marshall G. S. Hodgson: How Did the Early Shi'a Become Sectarian jaso, p963.

لقد رفض السلطان العثماني اقتراح نادر شاه بخصوص مشروع التوحيد المذهبي[1]، وهكذا ذهبت الفرصة بين رياح السياسة والإيديولوجيا.

[1] د. وجيه كوثراني: صورة الدولة السلطانية في الوعي التاريخي العربي، جدلية الوحدة والتعدد والاجتهاد عدد 23 لعام 1994 ص185.

المرجئة

يقول الدكتور "جواد علي": ((ثم إن من سجايا العربي التسامح في الاختلاف في الرأي وبغض التقاتل على خلافات لا تؤذي الشرف ولا تخدش مكانة الإنسان في مجتمعه، ولذلك هضم اليهودية والنصرانية ومختلف أنواع الوثنية، إضافة إلى عقائد أخرى كان أتباعها قلة، بل أقل من قلة، ولكن أصحابها عاشوا مع ذلك في إخاء ووئام مع المخالفين لهم في عقيدتهم وكأنهم ذوو أكثرية، لا فرق بينها وبين غيرها في شيء، وما قيل عن اضطهاد نصارى نجران أو يهود يثرب لم يكن من فعل العرب، بل من صنع وعمل التعصب السياسي العالمي الذي وبأ جزيرة العرب ودخل عليها من الروم والساسانية، وكانوا قد تباروا في اضطهاد الأقليات ونقلوا عدوى مرضهم هذا إلى العرب لعوامل السياسة))[1].

وتكلم هيرودوت شيخ المؤرخين/484- 425 ق.م/عن العرب وشهامتهم وحبهم وتعسفهم وتمسكهم بالحرية[2].

وجاء الإسلام ليجد في العربية حضانته ومشتله الطبيعي، فإذا بالنظرة التي فطر الله الناس عليها – وهي ناموس إسلامي إلهي – هي النسب المركوزة المشكلة في الإسلام العربي.

وهكذا انفتح الإسلام بالقيم العربية وسماها بها وأعطاها مدلولاً أكثر غنى وخصوبة، يقول الرسول ﷺ: ﴿مِنْ لَا مروءة لَهُ لَا دِيْنَ لَهُ﴾، فالمروءة هي دين العرب.

لقد عانق الإسلام مسألة الإيمان فاعتبرها الجوهر واللب والركن الركين في حياة الإنسان: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً﴾ **النساء/116**.

---

[1] د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب في الإسلام، بيروت، دار الحداثة، ط2، 1988، ص200.

[2] المرجع السابق، ج1، ص21.

وهذا هو جوهر الدراسات القانونية التي تفرق بين الركن الذي يؤدي فقدانه إلى إعدام الشيء، ثم الشرط الذي يقتصر على إسباغ العب.

هذا هو جوهر الموضوع في فكر المرجئة: إذ ليس من المعقول أن تصم المؤمن بالكفر لمجرد أنه ارتكب معصية في مسألة من مسائل الخوارج لطالما أن الإنسان القلبي لا يزال سليماً.

فسيدنا عليّ وصم بالكفر لأنه قبل التحكيم مع العلم أنه قائد سياسي، والقائد السياسي يجب أن يتسلح بسلطة تقديرية discrétionnaire ولا ينعي عليه إلا بالانحراف في استعمال السلطة أو إساءة استعمالها: détournement.

معاذ الله أن يتكلم ذلك على الرجل الأواه المنيب، سيدنا علي، وهو الذي يتجافى جلده عن المضاجع.

لقد وصف الخوارج أن وجوههم مقرحة من البكاء العبادي وأيديهم كثفان الإبل، وهذا صحيح ولكن هل يبرر الله قتل الناس لمجرد كونهم أخذوا بوجهة نظر سيدنا عليّ.

ماذا قال عنهم سيدنا عليّ: ((نترك لهم حريته وأن تجودوا الصلاة في مساجدنا وأن يستفيدوا من العطاء ما داموا يحملوا علينا السيف))، إنها قمة التسامح وقمة فضيلة الحوار وإقرار حق المعارضة، هكذا كانت المرجئة في قمة التسامح الإيماني، لا سيما أن الله وحده الذي يحكم على السرائر، قال صلى الله عليه وسلم مخاطباً سيدنا خالد بن الوليد في القصة المشهورة: أشققت قلبه؟.

بهذه الروح عانق وفهم "الدكتور فاروق عمر" حركة المرجئة فكتب يرد على السيد "هادي العلوي" قائلاً: ((ماذا يقول الكاتب عن المرجئة ودعوتهم إلى تطبيق الشريعة على أساس من التسامح بدلاً من سفك الدماء الذي نادى به صاحب الرأي بابك الخرمي))[1]؟؟.

والآن ماذا يقول أهل الإرجاء؟

يوضح "الدكتور محمد عمارة" الحقيقة السياسية لأصل نشأة المرجئة، واشتهارهم بمسألة فك الارتباط ما بين العمل والإيمان، بحيث لا تتوقف صحة الإيمان على العمل وتنفع مع الكفر طاعة ولا تضر مع الإيمان معصية[2].

---

[1] فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص311.

[2] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص162.

ويدلل "الدكتور عمارة" بهذا الطابع لأجنحة الإرجاء، فالجناح الأول نشأ مع "الحسن بن محمد بن الحنفية"، مع الإشارة – وتأكيداً للطابع السياسي – أن الحسن بن محمد بن الحنفية يرتب الخلفاء فضلاً حسب توليهم الخلافة[1]، وفضلاً عن ذلك فالقدرية – التي قال بها غيلان – اعتبرت مبدأها الأول في الوعد والعيد الذي يتنافى مع مبدأ فصل الإيمان عن العمل[2].

والفريق الثاني من فرقاء الإرجاء هو الذي تزعمه الجهم بن صفوان، وهذا الفريق – القائل بالجبر ويفصل الإيمان عن العمل – نشأ أيضاً نشأة سياسية في خراسان، وتأثر بوضع الجزية على المسلمين غير العرب[3].

وهكذا اشتعلت الثورة في السفد على مقربة من سمرقند وامتدت إلى بخارى وسمرقند والبصرة ثم الغاربات وبلخ والجوزجان.

والخلاصة أن مرجئة القدرية عند "غيلان" ومرجئة "جهم ابن صفوان"، هذه المرجئة بشقيها ذات أصل سياسي يناصب ظلم بني أمية العداء، وهو غير إرجاء بني أمية «القائل بالجبر»، وغير إرجاء الملوك الذي يبرر السلطة[4].

ويرى الأستاذ "أحمد أمين" أن هذا التيار يمكن تلمسه عند بعض الصحابة الأول كأبي بكر وعبد الله بن عمر وعمران بن حصين وغيرهم، ممن وقف موقف الحياد الذي وقع في أواخر خلافة عثمان[5].

فالقطاع الأول في المرجئة يشمل أولئك الذين أسماهم "الخياط" بالنوابت، وهم على قوله تقول بالجبر والإرجاء[1]، وقال عنهم الزبيدي[2]، انهم الحشوية، والحشوية هم أعوان الملوك ومن غلب.

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأت الأحزاب الاسلامية، ص163.

[2] المرجع السابق، ص169.

[3] المرجع السابق، ص170.

[4] محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، طبعة القاهرة، 1960، ص73، وراجع أيضاً قراءة عبد الله يحيى السريجي لكتاب د. فهمي جدعان الموسوم بعنوان بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، مجلة الاجتهاد، عدد 13 لعام 1991، ص241.

[5] أحمد أمين: فجر الإسلام، ص280.

ومن الناحية الفكرية نلحظ تثويراً للعقائد الإرجائية إذ تأثرت بآراء الخوارج والشيعة في الثورة على الظلم، كما تثبت بعض آراء القدرية في الحرية الإنسانية[3]، لهذا اشترطوا العمل كضرورة للإيمان، فمن تمكن من قلبه الخضوع لله والمحبة له لم يخالفه في معصية[4].

هذا التحول حدا "النخعي" للقول عنهم: ((لأنا على هذه الأمة في المرجئة أخوف عليهم من الأزارقة))[5].

وكانت ثورة "الحارث بن سريج" تعبيراً عن المرحلة المضيئة في تاريخ المرجئة التي تبنوا فيها المسألة الاجتماعية والدفاع عنها بروح إسلامية خالصة[6].

ويرى "الدكتور رضوان السيد" أن المرجئة كانوا من نتاجات ازدهار المجتمعات المدينية، إذ اعتبروا أن الإشكاليات ليست ناجمة عن الصراع مع السلطة الإلهية أو البشرية، بل هي ناجمة عن اتساع الاجتماع الإسلامي ومؤداه، وضرورة توسيع المشاركة الاجتماعية والسياسية ليستوي مفهوم «الجماعة» اعتبار الإسلام دين دعوة ينبغي أن يتسع للناس جميعاً[7].

والخلاصة: فجوهر الأمر في فكر المرجئة هو الإيمان بالله، وما بعد ذلك فأمر عرضي، وهذا ما يتضح من قصيدة شاعرهم "ثابت قطنة" التي نجتزئ بعض أبياتها:

يا هند إني أظن العيش قد نفدا ... ولا أرى إلا مدبراً نكدا
إني بهينة يوم لست سابقه ... إلا يكن يومنا هذا فقد أقدا
يا هند فاستمعي لي إن سيرتنا ... أن نعبد الله لم نشرك به أحدا
ترعى الأمور إذا كانت مشبهة ... وتصدق القول فيمن جار أو عندا
المسلمون على الإسلام كلهم ... والمشركون استووا في دينهم قددا

---

[1] الانتصار في الرد على ابن الراوندي الملحد، ص156.

[2] محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، 589/1، مادة بنت.

[3] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص37.

[4] الشهرستاني: الملل والنحل،125/1.

[5] ابن سعد: الطبقات الكبرى، 274/6.

[6] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص47.

[7] إشكاليات التوحد والانقسام، مجلة الاجتهاد، عدد 19 لعام 1993، المقدمة.

لا تسفكَ الدم إلا أن يراد بنا سفكَ الدماء طريقاً واحداً جددا
كل الخوارج فحط في مقالته ولو تعبد فيما قال واجتهدا
أما علي وعثمان فإنهما عبدان لم يشركا بالله قد عبدا

فتحديد جوهر حركة المرجئة إنما يكون من زاوية الإيمان، ولهذا لا يمكن أن توصف هذه الحركة بالانتهازية لمجرد كونها محايدة[1].

وبالطبع فنحن نرفض وجود التناقض في فكرهم، فهم لم يقفوا ضد بني أمية بادئ ذي بدء، ولكنهم ثاروا عليهم عندما أساؤوا تطبيق وصف الإيمان على الناس الذين دخلوا الإسلام حديثاً كفارس وما وراء النهر، وحجة الأمويين أن هؤلاء لا يتقنون قراءة القرآن الكريم ولا تتم لكبارهم عملية الاختتان[2].

[1] د. محمود إسماعيل: الحركات السرية في الإسلام، ص23، وقد وصف اتجاه المرجئة بأنه محايد انتهازي.

[2] د. عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ط1، 1980، ص132.

المعتزلة

لقد حركت ملكة التساؤل عن «النبأ العظيم» كل حية من خلا يا الفكر العربي، وكانت هنالك فرقة في أمتنا أسميت لاحقاً بالمعتزلة، راحت ساحة عقلها تتساءل عن كل شيء وتجيب عن كل شيء وتشيد بالعقل كل شيء.

ولا عجب أن يطلق على أصحاب هذه الفرقة فرسان العقل في الإسلام. ومع أن هذه الفرقة نشأت في أحضان البيت العربي الهاشمي إلا أنها كانت أرضاً خصبة لدخول العرب وغيرهم، وقد ساهم الموالي فيها مساهمة فعالة عبرت عن صدق التعاون بين العرب وغيرهم من سائر الشعوب، ومن جهة أخرى انبرى هؤلاء ليخلصوا للعروبة قاعدة الإسلام الصلبة، ويرسموا لها صورة حية نقية تقوم بالمفهوم الثقافي لا المولدي النسبي الذي حدده الرسول الكريم ﷺ للعروبة.

ما هي هذه الحركة التي نشأت في الحقبة الأموية لكنها نضجت واستوت على سوقها في العصر العباسي؟؟.

النشأة الأولى للمعتزلة لا تزال موضع غموض، ولقد أسهم في هذا الغموض ضياع أغلب تراثهم الفكري بعد محنتهم زمن المتوكل العباسي (233- 247هـ/847-861م).

وقضية الاسم الذي أطلقه عليهم خصومهم – وهو اسم «القدرية» – حتى ينفروا الناس منهم، بعد أن رووا حديث الرسول الذي يقول فيه: "القدرية مجوس هذه الأمة".

ورفض المعتزلة لهذا الاسم الذي عرفوا به في كتب الخصوم، وخاصة قبل أن تشيع تسميتهم بالمعتزلة وأهل العدل والتوحيد، وأسهم في غموض هذه النشأة كذلك قضية: ما هو الأصل الفكري والمبدأ الذي بدأت به هذه الفرقة لا سيما أن أصولها الخمسة قد ظهرت بالتدريج؟.

ولعل تتبع الخيوط التي تتيحها لنا المصادر التي تيسرت لنا ما يكشف هذا الغموض ويضع يدنا على حقيقة نشأة هذه الفرقة في القرن الهجري الأول.

تجمع كل المصادر على أن مشكلة القدر كانت أقدم مشكلة تعاملت معها هذه الفرقة، فهنالك ثلاثة من الأعلام الذين يذكرهم المعتزلة في طبقاتهم المبكرة، ويذكرهم كذلك خصوم المعتزلة بأنهم أول من تكلم في القدر، **أولهم** "أبو الأسود الدؤلي" ظالم بن عمر (69هـ/688م) وهو أحد الموالي التابعين الذين صحبوا علي بن أبي طالب في حروبه ضد أصحاب الجمل وصفين[1].

والثاني: هو "معبد الجهني"، "عبد الله بن حكيم" (المتوفى سنة 80هـ أو سنة 90هـ) وهو عربي من قبيلة جهينة، وهو من أهل المدينة الذين عاشوا بالبصرة.

ويروي الرواة فيقولون: ((وكان أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني)).

ولقد شارك "معبد الجهني" في الثورة التي قادها "عبد الرحمن ابن الأشعث" (المتوفى سنة 85هـ/704م) ضد بني أمية، ووقع في قبضة الحجاج بن يوسف الثقفي، وقتله الحجاج سنة 80هـ أو سنة 90هـ[2].

والثالث هو "أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي"/المقتول سنة 106هـ/، فهو من الموالي، وكان مولى لعثمان بن عفان، وهو زعيم الفرقة التي اشتهرت بـ «القدرية» قبيل ظهور أصل المنزلة بين المنزلتين، على يد واصل بن عطاء وشيوع اسم المنزلة على هذه الفرقة.

ويشهد لرفض غيلان للتسمية التي أطلقها عليها، ما كتبه في سجنه لأحد أتباعه عندما يقول له: ((إنك ونحوك، خلقت في زمن ابتلى الله لعباده فيه بجهل لا علم معه، وضلالة لا هدى معها، ولبس لا بيان معه، إلا قليل، فاجتمع العباد على الهلكة وسموا الدين وأهل الدين بغير أسمائهم، واجتمعت منهم عليه الجماعة فليس يلتفت ملتفت إلا إلى ضال مضل، إلا فرقة يسيرة))[3].

ولقد كان القول بالقدر يعني، عند غيلان وفرقته، أكثر من تقرير الاختيار للفرد، والخوض في هذه المشكلة في إطار الفرد، كان يعني التصدي لعقيدة الجبر التي تبرز

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص180.

[2] المقريزي: خطط المقريزي، ج2، ص302.

[3] أبو القاسم البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص218.

مظالم السلطة، والتي استند إليها الأمويون. وفي الجدل الذي دار بين الخليفة هشام بن عبد الملك وبين غيلان، حيث كان هشام يرى أن ما في يد بني أمية هو عطاء الله لهم، فسأل غيلان، معترضاً: ((زعمت أن ما في الدنيا ليس هو من عطاء الله لنا؟ فقال له غيلان: "أعوذ بجلال الله أن يأتمن خواناً، أو يستخلف الخلفاء من خلقه فجاراً، إن أئمته القوامون بأحكامه، الراهبون لمقامه، الذين كابدوا بالعدل الدول، وخافوا مقاماً لا يجدون عنه حولاً، ولا يتعللون بالعلل، باتوا مقامهم المحمود، وليلهم المشهود، بطول القيام والسجود، لم يول الله وثاباً على الفجور، ولا ركاباً للمحظور، ولا شهاداً بالزور، ولا شراباً للخمور)).

وعند ذلك أمر هشام بسجن غيلان، ثم صلبه، وقطع يديه ورجليه ولسانه حتى مات على الصليب[1].

هؤلاء هم الثلاثة التي تتردد أسماؤهم في المصادر الأولى بأنهم أول من تكلم في القدر، ويمكن القول بأن أبا الأسود الدؤلي هو أول من تكلم به في الكوفة، وغيلان أول من تكلم به في دمشق، ومعبد هو أول من تكلم به في البصرة، فهي المواطن التي شهدت نشاطهم الواسع في هذا المقام. وليس يعني ذلك أن القضية لم تكن مثارة من قبل.. فمعاوية حاول استخدام عقيدة الجبر كي يبرر انتقال السلطة له ويغير طبيعتها على يديه. وفي كلام الإمام عليّ جدل دار بينه وبين شيخ سأله عن هذه القضية[2].
والحسن البصري عندما كتب إليه عبد الملك بن مروان ينكر عليه إظهار القول بالقدر، ويقول له: ((إن السلف لم يظهروا هذا القول، رد عليه بأنهم لم يظهروه لعدم وجود القائلين بالجبر، أما وقد فشا الجبر وكثر القائلون به فلا بد من إظهار القول بالاختيار والحديث في أمر القدر))[3].

هذا عن أبي الأسود الدؤلي، ومعبد الجهني، وغيلان الدمشقي، فماذا عن الحسن البصري (21 –110هـ/642– 728م) الإمام الذي تنازعت نسبته إليها، وتمسكت بأنه من أوائلها:

---

[1] أبو القاسم البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص215.
[2] نهج البلاغة، ص374.
[3] د. عمارة: رسائل العدل والتوحيد، ج1، القاهرة، 1971، ص82.

السنة والمعتزلة على السواء، وهو الرجل الذي يخيل للمرء أن أغلب علماء عصره قد تخرجوا من حلقته في مسجد البصرة؟؟.

إن المعتزلة يذكرون الحسن البصري في الطبقة الثالثة من طبقات رجالهم، وهي الطبقة التي فيها التابعون، ويثبتون له رسالته التي كتبها في القدر، رداً على رسالة عبد الملك بن مروان.

والحسن كان، بلا جدال ولا شك، من أوائل الذين قالوا بالقدر على مذهب المعتزلة، أهل التوحيد، كل ما في الأمر أنه قد اختلف معهم في أصل آخر هو المنزلة بين المنزلتين، وفي قضايا أخرى مثل قضية تجريد السيف والخروج المسلح ضد بني أمية. وعلى ضوء هذه الحقيقة نفهم ذكر المعتزلة للحسن في الطبقة الثالثة من طبقات رجالهم، ونفهم قول الذين أرخوا لفرق المعتزلة عندما يذكرون «فرقة الحسنية» نسبة للحسن، كإحدى فرق المعتزلة.

وفي البصرة تكلم بالقدر ودعا إليه، غير معبد الجهني والحسن البصري، عمرو بن عبيد (80- 144هـ/699- 761م) وكان من حضور حلقة الحسن في مسجد البصرة، وهو الذي خلف معبد الجهني في زعامة تيار القدرية بالبصرة بعد مقتل معبد، إذ سلك أهل البصرة مسلك الاعتقاد بالقدر «لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله»[1].

ولكن مؤرخي المقالات يجمعون على أن تبلور فكر المعتزلة، وبناء تنظيمها كفرقة متميزة، قد تم على يد قيادتها التي تمثلت في أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال (80- 131هـ/699- 748م).

لقد نشأ واصل في المدينة، في بيت محمد بن عليّ بن أبي طالب، محمد بن الحنفية، وكان مولى لهم، وتعلم مع أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية في المكتب، وكان خلاً له ورفيقاً، كما أخذ عنه العلم الذي أخذه أبو هاشم عن أبيه.
وفي الواحدة والعشرين من عمره ذهب إلى البصرة، والتقى بعمرو بن عبيد وزامله في حلقة الحسن، وفي دعوة القدر، وتزوج أخت عمرو، ودامت صحبتهما حتى مات واصل بعد ثلاثين عاماً في سنة 131هـ.

[1] صحيح مسلم بشرح النووي، ج1، ص153.

وفي العقد الأول من القرن الثاني، أي في حياة الحسن البصري، الذي توفي سنة 110هـ، كان "واصل" قد أكمل البناء الفكري الذي عرفت به المعتزلة على عهده، إذ يروي كتاب المقالات: أنه قد فرغ من الرد على مخالفيه وهو ابن ثلاثين سنة[1].

كان هناك اتفاق إذاً بين "الحسن وعمرو وواصل" في القدر، وكذلك في التوحيد والتنزيه، ولكن الانقسام قد حدث عندما قال "واصل" في مرتكب الكبيرة: ((إنه لا مؤمن ولا كافر، وإنما هو في منزلة بين المنزلتين، وإن يكن مخلداً في النار في درجة من العذاب دون درجة الكافرين))، بينما كان الخوارج يكفرونه، ويرى الحسن أنه منافق، ويصحح إيمانه القائلون بالإرجاء.

اختلف واصل مع الحسن ومع عمرو حول هذا الأصل، وبعد مناظرة بين واصل وعمر تبع عمرو واصلاً، وترك مجلس الحسن البصري وبقي الحسن مخالفاً لهما في هذا الموضوع.

وواقعة اعتزال مجلس الحسن، التي سببت إطلاق اسم المعتزلة ينسبها البعض إلى واصل، فيقولون: ((إنه اعتزل مجلس الحسن، بعد أن قال بالمنزلة بين المنزلتين، وأن الحسن قد قال: اعتزلنا واصل، وظهر اسم المعتزلة على هذه الفرقة))، وهذا أمر شهير في كتب المقالات والفرق بينما ينسب البعض الاعتزال لمجلس الحسن إلى عمرو بن عبيد وذلك أنه ((قد جرت بين واصل بن عطاء وبين عمرو بن عبيد مناظرة في هذا -أي في المنزلة بين المنزلتين- فرجع عمر عن مذهبه، وترك حلقة الحسن، واعتزل جانباً، فسموه معتزلياً، وهذا أصل تلقيب أهل المعتزلة))[2].

والذي يعنينا هنا القول بأن قيادة هذه الفرقة، التي تميزت بعد هذا الانقسام كانت ل "واصل بن عطاء"، فهو الذي أنجز في العقد الأول من القرن الثاني صياغة ردود المعتزلة على الخوارج والجبرية والمرجئة والشيعة والمانوية، ومختلف الفرق المعادية للإسلام، وهو كما يقول "القاضي عبد الجبار": ((أول من صنف وتبتل للرد على

---

[1] أحمد بن يحيي المرتضي: باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل و النحل، ص21.

[2] نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، 1965، ص138.

المخالفين بالكتب الكثيرة..))[1]، وهو الذي قاد بناء التنظيم الذي ضم صنوف المعتزلة في مختلف البلاد والأقاليم وهو الذي تبلورت للمعتزلة في عهده أصول أربعة، هي:

1-التوحيد والتنزيه.

2-قدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها «القدر».

3-المنزلة بين المنزلتين.

4-القول بخطأ أحد الطرفين في الصراعات التي دارت بين عثمان وخصومه، وعلي وخصومه، مع التوفيق في تحديد من هو الطرف المخطئ[2].

وهذه الأصول هي التي تطورت فأصبحت خمسة في ظل قيادة "أبي الهذيل العلاف" (المتوفى سنة 235هـ، سنة 849م) لفرقة المعتزلة[3].

ولقد سبق أن ذكرنا أن غيلان الدمشقي، قد تعلم على الحسن بن محمد بن الحنفية، وأن واصل ابن عطاء تعلم على يد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية.

فالاعتزال، إذاً، قد خرج من بيت محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب، ثم حمله إلى الناس مجموعة من الرجال، بعضهم من أصل عربي، وأغلبهم من الموالي، ثم انتشر ولعب دوره المتميز في حياة هذه الأمة.

إن المعنى الذي يفهم من أصل "المنزلة بين المنزلتين" وهو السبب المباشر لانشقاق واصل وحجته وملابسات نشأته.

وأساليب القول به لا تدع مجالاً للشك في انعدام الصلة الفكرية والعملية ما بين أولئك المعتزلة القدامى وهؤلاء المعتزلة الجدد.

فالمنزلة بين المنزلتين ليست توقفاً ولا حياداً سلبياً في تقييم مواقف أطراف الصراع في الفتنة التي حدثت في صدر الإسلام، وإنما هي موقف وسط ولكنه إيجابي، في معالجة الخلاف حول حكم مرتكب الكبيرة، وكان الوقت وقت اشتداد ثورة الخوارج الأزارقة، ضد بني أمية، وكان المطروح في الدوائر الفكرية والسياسية وساحات القتال، من قبل الأزارقة أن بني أمية، وهم أهل كبيرة وفسق، هم كفار مخلدون في النار، ورد

---

[1] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص150.

[2] المرتضى: الملل والنحل: ج1، ص68.

[3] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص63.

عليهم المرجئة بأنهم مؤمنون، ورأى الحسن والقدرية – وفيهم "عمر بن عبيد" – أنهم فسقة منافقون، فجاء "واصل بن عطاء" بالقول بالمنزلة بين المنزلتين، عندما تمسك بوصفهم بالفسق، لاتفاق الخوارج والقدرية عليه، ثم حكم بأن منزلتهم هي بين المؤمنين وبين الكافرين، وهم مع ذلك مخلدون في النار، والموقف الذي يقول إن طرفاً من أطراف الصراع في المجتمع الإسلامي فاسق مخلد في النار، لا يوصف بأنه موقف سلبي أو محايد أو امتداد لتلك المواقف التي عميت الأمور على أصحابها، فتوقفوا عن الحكم والفصل في أحداث الصراع.

إن القدرية لم يكونوا محايدين في الموقف من الصراع على السلطة والإمامة في ذلك الحين، حتى يكونوا الامتداد لأصحاب ذلك الاعتزال السلبي والحياد الذي كان أشبه بالشلل والتوقف عن التعامل مع الأحداث، والمشاركة الإيجابية للقدرية والمعتزلة، قد بلغت مستوى الثورة وسل السيف ضد بني أمية، ثم ضد بني العباس، وثورة القدرية ونشاطها زمن عمر بن عبد العزيز وهشام بن عبد الملك، ثم ثورة زيد بن علي، ثم ثورتهم التي نصبت يزيد بن الوليد بعد أن قتلت الوليد بن يزيد، ثم محاولتهم بناء دولتهم على أنقاض الدولة الأموية، ثم صراعهم ضد بني العباس عندما اختطف هؤلاء الإمارة من المعتزلة.. كل هذه الحقائق تنفي نفياً قاطعاً تقييمهم لأطراف أن يكونوا امتداداً لأولئك المعتزلة الأول واعتزال الصراع بين سيدنا علي ومعاوية.

وفرق بين أن يكون القول بالمنزلة بين المنزلتين تعبيراً عن موقف أقل تطرفاً من موقف الخوارج الأزارقة، وبين أن يكون حياداً سلبياً كحياد المعتزلة القدماء. وإلا فماذا نصنع بتشديد هذا الموقف بل وتطرفه، إذا ما قيس بموقف القدرية، قبل الانشقاق، فضلاً عن موقف المرجئة؟؟.

إن النصوص التي ظهرت حديثاً لمفكرين معتزلة تقطع بأن سبب هذه التسمية إنما هو ذلك الانشقاق الذي حدث في حركة أهل العدل والتوحيد.

فالذين أضافوا إلى أصول العدل والتوحيد والوعد والعيد، أصل: المنزلة بين المنزلتين، اختصوا باسم المعتزلة، أما الذين رفضوا هذا الأصل الذي قال به واصل بن عطاء فظلوا من أهل العدل والتوحيد، دون أن يسموا بالمعتزلة، كما وضع الحسن البصري ومن ظل على موقفه.

و"البلخي" يقول عن سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال: ((والسبب الذي سميت له المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج: إنهم كفار مشركون، وهم مع ذلك فساق، وقال بعض المرجئة: إنهم مؤمنون، لإقرارهم بالله ورسوله وبكتابه وبما جاء به رسوله، وإن لم يعملوا به، فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء، وقالوا: نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفسق، وندع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر والإيمان والنفاق والشرك))[1].

إن أهل العدل والتوحيد، بالبصرة، كانوا على الرأي القائل بأن مرتكب الكبيرة منافق، أما المنزلة بين المنزلتين فهو موقف جاء به واصل بن عطاء من المدينة، أخذه عن أستاذه أبي هاشم عبد الله ابن محمد بن الحنفية، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار، وهو يتحدث عن الموقف من صاحب الكبيرة: ((ذهب الحسن البصري إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر، وإنما يكون منافقاً، وإلى هذا ذهب عمرو بن عبيد)).

وذهب واصل بن عطاء إلى أن: ((صاحب الكبيرة لا يكون مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يكون فاسقاً، وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وكان من أصحابه، وقد جرت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مناظرة في هذا، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه، وترك حلقة الحسن واعتزل جانباً، فسموه معتزلياً))[2].

فالمعتزلة، إذاً، نبعت من بيت عربي قرشي هاشمي، هو بيت محمد بن الحنفية، وقد علم ابنه الحسن غيلان الدمشقي، الذي انطلق ليكّون «القدرية»، بعد أن تباهى به الحسن في موسم الحج، وقال: ((إنه حجة على أهل الشام))[3]!! وأخذ واصل بن عطاء عن أبي هاشم بن عبد الله بن محمد بن الحنفية، حتى قال عنه القاضي عبد الجبار: ((لقد كان واصل كتاباً صنفه أبو هاشم))[4]!.

نبعت هذه الدعوة من هذا البيت العربي، فتلقفها جيل من الموالي كان من بين أبرز فرسانها الذين جعلوا منها تياراً فكرياً لعله أهم التيارات الفكرية التي سهدها

---

[1] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص111.

[2] نظام الدين الشاشي الحنفي: كتاب الخمسين المشهور بـ أصول الشاشي، ص137.

[3] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص215.

[4] المرجع السابق، ص212.

الإسلام، ليجعلوا منها فرقة وحزباً على جانب هام من التنظيم، ولتقوم على يديهم وتحت قيادتهم بأهم الأدوار وأخطرها في تاريخ العرب والمسلمين.

فأبرز أئمة المعتزلة في نشأتها المبكرة ومرحلة شبابها ونضجها كانوا من الموالي[1]، وجدير بالملاحظة كذلك أن عدداً كبيراً من هؤلاء الموالي كانوا رواة، أي كانوا مؤرخين، ومن هنا كان تعرضهم بالدراسة والنقد والتقييم لأحداث الصراع السياسي الذي عرفته الأمة في صدر الإسلام.

فالحسن البصري كان أبرز علماء التاريخ فيعصره، حتى اشتهر أنه العالم في الفتن والدماء، أي في الثورات والحروب، وكذلك اشتغل بالرواية: "عمرو بن عبيد، وهشام الدستوائي، وحميد الطويل، وعبد الله بن أبي نجيح، ومكحول الدمشقي الشامي، وعبد الوارث ابن سعيد، وغندر: محمد بن جعفر، ومحمد بن إسحاق"[2].

وفي الوقت الذي أدى انخراط الموالي في حركة الشيعة إلى ظهور الشعوبية فيها، فكراً وعملاً، فإن المعتزلة، رغم هذا العدد من الموالي في قيادتها، لم تعرف الفكر الشعوبي ولا المواقف الشعوبية على الإطلاق، وعلى العكس من ذلك قدم كثير من مفكريها مفاهيم جديدة عن العلاقات القائمة والتي يجب أن تقوم بين الشعوب التي تتكون فيها الأمة والجماعة المسلمة، فتخطوا بهذه المفاهيم عصبيات العرق والجنس واللون، وفضلوا العلاقات القائمة على التفاعل الحضاري، وكانوا طلائع الذين قدموا مفهوم العروبة، بالمعنى الحضاري والثقافي في مواجهة معناها العرقي والقبلي، في الوقت الذي هاجموا فيه فكر الشعوبية ومواقف الشعوبيين.

فالجاحظ، مثلاً، وهو من الموالي، يهاجم الشعوبية فيقول: ((واعلم أنك لم تر قوماً شقى من هؤلاء الشعوبية، ولا أعدى على دينه، ولا أشد استهلاكاً لعرضه، ولا أطول نصباً ولا أقل غنماً، من أهل هذه النحلة، وقد شفى الصدور منهم طول جثوم الحسد على أكبادهم، وتوقد نار الشنآن في قلوبهم، وغليان تلك المراجل الفائرة وتسعر تلك النيران المضطرمة، ولو عرفوا أخلاق كل ملة، وزي كل لغة، وعللهم في اختلاف

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص200.

[2] فهارس أعلام تاريخ الطبري.

إشاراتهم وآلاتهم، وشمائلهم وهيئاتهم، وما علة كل شيء من ذلك، ولم اختلفوه؟ ولم تكلفوه؟ لأراحوا أنفسهم، ولخفت مؤونتهم على من خالطهم))[1].

كما يتحدث عن أثر التعايش والتفاعل بين الأجناس المختلفة، والاشتراك في اللغة والثقافة والولاء للحضارة الجديدة، وكيف يثمر ذلك أخلاقاً وشمائل جديدة ومتحدة، وكيف تقوم هذه الروابط مقام النسب والولادة من رحم واحدة، فيقول: ((إن العرب قد جعلت إسماعيل وهو ابن أعجمي، عربياً، لأن الله فتق لهاته بالعربية المبينة، ثم فطره على الفصاحة، سلخ طباعه عن طبائع العجم، وسواه تلك التسوية، وصاغه تلك الصياغة، ثم حباه من طبائعهم ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها فكان أحق بذلك النسب وأولى بشرف ذلك الحسب)).

وأن العرب لما كانت واحدة فاستووا في التربية وفي اللغة والشمائل والهمة وفي الأنف والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسكبوا سكباً واحداً وكان القالب واحداً، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، وحين صار ذلك أشد تشابهاً في باب الأعم والأخص، وفي باب الوفاق والمباينة من بعض ذوي الأرحام، جرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى، حتى تناكحوا عليها وتصاهروا من أجلها. وامتنعت عدنان قاطبة عن مناكحة بني إسحق، وهو أخو إسماعيل، وجادوا بذلك في جميع الدهر لبني قحطان، وهو ابن عابر، ففي إجماع الفريقين على التناكح والمصاهرة، ومنعهما من ذلك جميع الأمم: كسرى فما دونه، دليل على أن النسب عندهم متفق، وأن هذه المعاني قد قامت عندهم مقام الولادة والأرحام الماسة، وأن الموالي بالعرب أشبه، وإليهم أقرب، وبهم أمس، لأن السنة جعلتهم منهم.. إن الموالي أقرب إلى العرب في كثير من المعاني، لأنهم عرب في المدعى والمعاقلة، وفي الوراثة، وهذا تأويل قول الرسول ﷺ: ((مولى القوم منهم، ومولى القوم من أنفسهم، والولاء لحمة كلحمة النسب))، وعلى شبيه ذلك صار حليف القوم منهم وحكمه حكمهم.. وإذا عرف ذلك سامحت النفوس وذهب التعقيد ومات الضغن، وانقطع سبب الاستثقال، ولم يبق إلا التنافس[2].

---

[1] أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المشهور بالـ **الجاحظ**: البيان والتبين، ج3، ص405.

[2] الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج1، ص29.

ومن القسمات التي امتاز بها المعتزلة أنهم في الفكر العربي الإسلامي طلائع ذلك النوع من المفكرين الذين نسميهم «الفلاسفة الإلهيون»[1].

فهم قد نشأوا بعد الفتح واختلاط العرب بشعوب البلاد المفتوحة، وتصادم الملل والنحل والمذاهب في هذا المجتمع الجديد، وكان للجدل الحر في هذه البيئة سوق رائجة وأندية عديدة يتنافس على استضافتها في قصورهم الخلفاء والأمراء والولاة والأثرياء، وقد انحدر عدد كبير منهم من أصول غير عربية، ثم أصبحوا عرباً ومسلمين بالفكر والثقافة والحضارة والولاء، فجمعوا بين ميراث الشعوب المفتوحة – من غير تعصب شعوبي – وبين إضافات الفكر القرآني والإسلامي ومميزات العرب في بساطة التفكير.

ولقد وجد المعتزلة أن السبيل إلى نصرة العقائد الإسلامية في صراعها مع النحل والمذاهب الأخرى يتطلب التسلح بذات الأسلحة التي يتسلح بها الخصوم، وفي مقدمتها أسلحة الفلسفة اليونانية في الجدل والبرهنة والحجاج، فدرسوا الفلسفة كي يدافعوا بها عن الدين، وجمعوا بين الفكر الديني الإسلامي وبين علوم الأوائل، فكان لنا منهم ذلك المزيج الجديد من الفلاسفة الإلهيين.

وعلى حين كانت نقطة الضعف عند أهل السنة وخاصة أصحاب الحديث هي عجزهم أمام الخصوم، لجهلهم بأسلحة الفلسفة، كان إقدام لمعتزلة على ارتياد هذا المجال هو السبب في قوتهم وقوة عارضتهم، والعامل الذي جعل منهم أبرز المدافعين عن الإسلام، وكما يقول "جيوم": ((فإن قوة الحركة الاعتزالية مردها جهود أولئك الذين حالوا أقصى ما في طوقهم إقامة علم الكلام الإسلامي على أسس ثابتة من الفلسفة، مصرين في الوقت نفسه على أن تكون تلك الأسس منطقية، ثم الانسجام بينها وبين الفلسفة التي يجب أن تدرس بوصفها من صميم العقيدة الدينية))[2].

لقد حاول المعتزلة أن ينهضوا بالمهمة الصعبة، بل بأصعب المهام التي تطرح في أية ثقافة من الثقافات، فمن السهل أن ينحو الإنسان منحى يكتفي فيه عن الفلسفة بالدين، أو العكس، أما أن يجتهد كي تتدين الفلسفة ويتفلسف الدين، دون تزيد أو

---

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص204.

[2] الفريد جيوم: الفلسفة وعلم الكلام، بحث منشور في كتاب تراث الإسلام، ترجمة سركيس، جرجس فتح الله، بيروت، 1972، ص379.

إخلال أو تلفيق، فتلك أصعب المهام، وتلك هي المهمة التي ارتاد المعتزلة ميدانها في حضارتنا العربية الإسلامية.

وكما يقول الأستاذ "الدكتور مدكور" فإن: ((المعتزلة المخلصين لم يستخدموا العقل هذا الاستخدام المفرط، وبذلوا جهدهم في أن يوفقوا بينه وبين الدين، وأن يردوا على شبه الزنادقة والملحدين بكل ما أوتوا من حجة بينة وبرهان قاطع))[1].

والجاحظ يتحدث عن هذه المهمة، فيضع يدنا على نهج المعتزلة وسبيلهم عندما يقول في عبارات جامعة يصف المتكلمين، وما يجب أن يكونوا عليه، فيقول: ((وليس يكون المتكلم جامعاً لأقطار الكلام، متمكناً من الصناعة، يصلح للرياسة، حتى يكون الذي يحسن من كلام الدين في وزن الذي يحسن في كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما، والمصيب هو الذي يجمع تحقيق التوحيد وإعطاء الطبائع حقها من الأعمال)).

((ومن زعم أن التوحيد لا يصلح إلا بإبطال حقائق الطبائع، فقد حمل عجزه على الكلام في التوحيد، وكذلك إذا زعم أن الطبائع لا تصح إذا قرنها بالتوحيد، ومن قال هذا فقد حمل عجزه على الكلام في الطبائع، وإنما ييأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع، لأن فر رفع أعمالها رفع أعيانها، وإذا كانت الأعيان هي الدالة على الله فرفعت الدليل، فقد أبطلت المدلول عليه. ولعمري إن في الجمع بينهما لبعض الشدة!.

وأنا أعوذ بالله تعالى أن أكون كلما غمز قناتي باب من الكلام صعب المدخل، نقضت ركناً من أركان مقالتي! ومن كان كذلك لم ينتفع به))[2].

وقد يتبادر إلى الذهن أن تلك الميزة قد جاءت إلى المعتزلة متأخرة، بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية على عهد العباسيين، والمأمون بالذات، ولكن الحقيقة تدعو إلى القول بأن هذه الميزة قد تدعمت ونمت بترجمة فلسفة اليونان، غير أن تيار المعتزلة امتازوا بالنظر الفلسفي في أمور الدين منذ نشأتهم الأولى، فهم تيار العقل في الفكر الإسلامي حتى قبل حركة الترجمة عن اليونان وغيرهم من القدماء.

---

[1] إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية، مطبعة دار المعارف بمصر، 1968، ص83.

[2] الجاحظ: الحيوان، ج2، ص134.

فكتّاب الطبقات يصفون الحسن بن محمد بن الحنفية بقولهم: ((وكان من ظرفاء بني هاشم وأهل العقل فيهم))[1].

و"معبد الجهني"/80هـ/وأتباعه يصف خصومه بطريقته وطريقة أتباعه في البحث عن الحقيقة فيقولون: ((إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرأون القرآن، ويتقفرون العلم[2]، ويبحثون عن غامضه)).

وفي الحق فإن مقام العقل عند المعتزلة هو صفحة من الصفحات المشرقة في حضارة العرب والمسلمين، إن لم يكن أكثر هذه الصفحات شرفاً وتشريفاً، فالعقل عندهم هو «وكيل الله» عند الإنسان، جعل إليه أزمة أموره وقيادة نشاطاته[3]، وهم يطلبون أن يدعم الإنسان عقله الغريزي بعقله المكتسب، فذلك هو السبيل لبلوغ غاية الكمال.

وعندما يتعرض المعتزلة للأدلة وترتيبها، يختلفون اختلافاً أصيلاً عن أصحاب الحديث وأهل السنة، في تعداد هذه الأدلة وترتيبها، فهي عند أهل السنة: الكتاب، والسنة والإجماع، على هذا الترتيب بينما هي أربعة عند المعتزلة، يضيفون العقل إلى هذه الثلاثة، ويقدمونه عليها جميعاً، بل ويرون أنه الأصل في جميع هذه الأدلة، يقولون:

((الأدلة: أولها: دلالة العقل، لأن به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والإجماع، وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر.

وليس الأمر كذلك، لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، فهو الأصل في هذا الباب. وإن كنا نقول: إن الكتاب هو الأصل من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمد ومن يذم، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له، ومتى

---

[1] طبقات ابن سعد، ج5، ص67.

[2] صحيح مسلم، بشرح النووي، ج1، ص155.

[3] رسائل الجاحظ، ج1، ص92.

عرفنا بالعقل إلهاً منفرداً بالإلهية، وعرفناه حكيماً، نعلم في كتابه أنه دلالة، ومتى عرفناه مرسلاً للرسول ومميزاً له بالإعلام المعجزة من الكاذبين، علمنا أن قول الرسول حجة)).

وإذا قال ﷺ: ﴿إنّ أُمَّتُي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضلالة﴾، علمنا أن الإجماع حجة[1].

فالعقل هو أدلة الأدلة، وليس ذلك فقط، بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها، وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل وحجيته.

وكذلك الحال في معرفة الأصول الشرعية، إذ يرى المعتزلة أن العقل هو سبب معرفة هذه الأصول، بل سببها شبه الوحيد، وهذه المكانة العالية التي وضع المعتزلة العقل فيها، وتقديمهم له على غيره من الأدلة، أدلة المعرفة الدينية، ما تعلق منها بالأصول أو بالفروع، قد قادت المعتزلة إلى حيث تميزوا عن أهل السنة وأصحاب الحديث في الموقف من نوع العلاقة بين «المعقول والمنقول» وأيهما الأصل والأساس؟ ومن منهما الذي جاء بياناً وتفصيلاً للثابت والأولى والأصيل؟؟ وهذه القضية قد عرض لها القوم في مجالات عدة من أشهرها قضية: الحسن والقبح، هل هما ذاتيان، أي يدركان بالعقل دون توقف على النص والمأثور؟ وهو مذهب المعتزلة – أو أن الشيء حسن أو قبيح، لأن هناك نصاً يقول لنا: إن هذا حسن وهذا قبيح؟ وهو موقف أهل السنة وأصحاب الحديث.

لقد اعتمد المعتزلة على العقل، ووثقوا بحكمة في التحسين والتقبيح دونما حاجة إلى النصوص والمأثورات، بل وأوجبوا عرض هذه النصوص والمأثورات على العقل، فهو الحكم الذي يميز صحيحها من منحولها، ولا عبرة بالرواة ورجالات السند، مهما كانت هالات القداسة التي أحاطها بهم المحدثون، إنما العبرة بحكم العقل في هذا المقام.

وهذا التقديم للعقل وبراهينه على النقل ونصوصه قاد المعتزلة إلى القول بأن الشرع لم يأت، مطلقاً، بما يخالف العقل، أي –بعبارتهم– «صارت حجج العقول قاضية على

[1] أبو القاسم البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص127.

حجج السمع، ومؤدية على علم الاستدلال»، ولذلك سمى كثير من العلماء العقل: أم الأصول[1].

كما رفضت المعتزلة اتخاذ النقل، من دون العقل، سبيلاً للمعرفة، كذلك رفضوا طريق التقليد، لأنه كما يكون في الحق يكون في الباطل، وكما يكون في الصحيح يكون في الفاسد، فالتقليد ليس بطريق العلم، لأن الباطل كالحق في ذلك[2].

ومن ثم كان لا بد للمعتزلة من التعرض للموقف من الحديث، وقد قرروا عدة مبادئ، من أهمها:

1-هنالك الكثير من الأحاديث الموضوعة والمنحولة، ورووا عن "شعبة"، وهو الذي يقال: إنه أمير المؤمنين في الحديث – أنه قال: ((ما أنا من شيء أخوف مني أن يدخلني النار من الحديث، لا تكاد تجد أحداً فتش هذا الحديث تفتيشي، وقد نظرت فيه فوجدت لا يصح منه الثلث)).

2-الراوي قد يصدق في الرواية لكنه لا يضع الحديث في موضعه، لأن كتب الحديث قد صنفت الأحاديث تصنيفاً موضوعياً، ولم تحفل، في الغالب، بما يقابل أسباب النزول في القرآن، وهي أسباب قول الحديث وظروف التحدث به، ويروي المعتزلة عن عروة بن الزبير قوله في أبي هريرة: ((..وهو يحدث الحديث الكثير: صدق وكذب! فقيل له: ما المراد بذلك؟ فقال: إما أن يكون سمع بذلك من النبي فلا شك فيه، ولكن منها ما وضعه على موضعه، ومنها ما لم يضعه في موضعه))[3].

3-أنهم، وقد قدموا دليل العقل على دليل الكتاب والسنة والإجماع، يطلبون عرض الأحاديث على الكتاب، فما وافق القرآن قبلناه، وما خالفه وخالف السنة العملية رفضناه، في ذلك عن النبي ﷺ قوله: ((سيأتيكم عني حديث مختلف، فما وافق الله تعالى وسنتي فهو مني، وما كان مخالفاً لذلك فليس مني)).

4-يميزون ما بين الأحاديث التي موضوعها الدين والعقائد، وتلك التي موضوعها السنة العملية، فيرفضون الاستدلال بأحاديث الآحاد – والأغلبية الساحقة من

---

[1] الماوردي: أدب القاضي، ج1، ص274.

[2] أبو القاسم البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص170.

[3] المرجع السابق، ص151.

الأحاديث أحاديث آحاد – على أمور الدين والعقائد، ويقبلون الاستدلال بها في المعاملات.. لأن ما طريقه الدين لا يجب قبول خبر الواحد فيه أصلاً[1].

5-المعتزلة لا يكرهون لعلماء أن يطلبوا الحديث ويشتغلوا بصناعته.. ولكنهم في ذات الوقت لا يوجبون طلبه والاشتغال به لأن طلبه هو من فروض الكفايات، بل يقولون: ((إن السعيد فيه قد كفى بغيره))؟!.

6-جعلوا العقل هو الحكم والقاضي على صحة المرويات والمأثورات، يحذرون من الاغترار بأسماء رجال السند ورواة الحديث، فالعبرة بحكم العقل على هذا النص المروي، لا بالهالات التي أحاطت بالرواة، فقد يتحد حديثان في رجل السند الراوي، ولكن العقل يقبل أحدهما ويصححه بينما يرفض الثاني ويطرحه.

ولقد حدث بين "أبي علي الجبائي"/255- 303هـ/وبين معاصر له يدعى "التركاني" محاورة حول الموقف من حديثين اتحدا في السند والراوي، فرفض الجبائي أحدهما وصحح الآخر.

قال "التركاني" لأبي علي: ((يا أبا علي، ما تقول في حديث أبي الزناد – عبد الله بن ذكوان القرشي/130هـ/– عن الأعرج عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها؟ فقال أبو علي: هو صحيح، قال التركاني: حديثان، بإسناد واحد، صححت أحدهما وأبطلت الآخر؟!، فقال أبو علي: ما صححت هذا لإسناده، وأبطلت ذلك لأن القرآن يدل على بطلانه، وإجماع المسلمين، ودليل العقل، وإنما أبو هريرة رجل من المسلمين))[2].

ذلك هو موقف المعتزلة من مأثورات الحديث، وهو موقف يمثل مدرسة في نقد النصوص ودراستها.

والدليل على هذا الموقف النقدي من الأحاديث، وقفة المعتزلة، إنما كان ثمرة لموقفهم من العقل، تقديمه على كل الأدلة وسبل المعرفة الأخرى.

---

[1] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص182.

[2] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص113.

إن المعتزلة قد اهتموا بالحديث وعنوا به، رواية ودراسة وشرحاً، فأعلامهم الأول الذين اشتغلوا بالرواية والقصص والسيرة والتاريخ، رووا الحديث كذلك. وفي البخاري ومسلم أحاديث كثيرة رواها رواة معتزلة.

ومن هؤلاء الرواة المعتزلة من وردت أحاديثه في كتب السنة الستة، ومنهم من روى عنه أحمد بن حنبل، أمام أصحاب الحديث[1].

فالمعتزلة لم يهملوا الحديث، وإن لم يشتهروا بصناعته، وكما يقول القاضي عبد الجبار: ((وأما ظن من يظن في أصحابنا أنهم ليسوا من أهل الحديث، فليس كما قاله، وذلك كظن بعضهم أنهم ليسوا من أهل الفقه، وإنما أتى هذا القائل من أجل أنهم لم يشهروا أنفسهم بالفقه، وتوفروا على ما هو عندهم، أجدى في الدين من ذلك، وكذلك القول في طلبهم الحديث))[2].

إنه آثر لسيادة العقل وتقدمه عندهم على جميع الأدلة، فمقامه أولاً، ثم يأتي: الكتاب والسنة والإجماع.

ولقد كان طبيعياً لمن يقدمون العقل في أمور الدين أن يقدموه في أمور الدنيا، وأن يكون هو الأساس والعماد في كل ما يتعلق بها جميعاً، وكما يقول "الماوردي": ((فإن لكل فضيلة أساً، ولكل أدب ينبوعاً، وأس الفضائل وينبوع الآداب هو العقل، الذي جعله الله تعالى للدين أصلاً وللدنيا عماداً، فأوجب التكليف بكماله، وجعل الدنيا مدبرة بأحكامه، وألف به بين خلقه، مع اختلاف هممهم ومآربهم، وتباين أغراضهم ومقاصدهم، وجعل تعبدهم به قسمين: قسماً وجب بالعقل، فوكده الشرع، وقسماً جاز في العقل، فأوجبه الشرع، فكان العقل لهما عماداً))[3].

وما كان لقوم هذا مقام العقل عندهم ومكانه من المأثورات أن يشيع مذهبهم وتنتشر أفكارهم ونظرياتهم بين عامة الناس وجماهيرها.

ذلك لأن الاستعانة بالعقل وتسويده من قبل الفلاسفة الإلهيين إنما تأتي بحكم الضرورة التي تقتضيها طبيعة المباحث وصعوبتها وآباؤها الاستقامة مع ظاهر

---

[1] جمال الدين القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص57.

[2] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص182.

[3] أبو الحسن الماوردي: أدب الدين والدنيا، ص19.

المرويات ومألوف المأثورات، ومن هنا كانت المعتزلة فقراء في الجمهور والأتباع إذا ما قيسوا بأهل السنة وأصحاب الحديث، لأنهم كانوا، في مجتمعهم، أشبه ما يكون «بالأرستقراطية الفكرية» التي تمارس صناعة وتحترف مهنة صعبة الفهم على الجمهور، لقد كان «المتكلمون» يمثلون الخاصة بالنسبة للعامة، وكان المعتزلة خاصة المتكلمين!.

والجاحظ يشير إلى ذلك عندما يقول: ((إنه لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت المتكلمون من جميع النحل))[1].

وإذا كانت الحقائق مبذولة للجميع بين دفتي الكتب، يستطيع الاطلاع عليها العام والخاص، فإن الفقه والعي بهذه الحقائق لا يتأتى إلا للخاصة الذين لهم من الطبيعة ما ليس لغيرهم من الناس، وعند النظام: ((أن الكتب لا تحيي الموتى، ولا تحول الأحمق عاقلاً، ولا البليد ذكياً، ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول، فالكتب تشحذ وتفتق، وترهف وتشفي)).

وهذا الموقف الواعي بطبيعة مباحث الكلام وصعوبتها يملي عليه الدعوة إلى التخصص، لأن من شاء أن يعلم كل شيء فهو ولا شك مريض يستحق العلاج، وعلى المرء أن يختص ببعض الفنون يوسعها بحثاً واستقصاء حسب قدراته، ثم يحيط علماً بالضروري من المعارف والفنون الأخرى ((فيكون عالماً بخوص، ويكون غير غافل عن سائر ما يجري فيه الناس ويخوضون فيه))[2].

ولقد اتخذ خصوم المعتزلة من قلة عدد أتباعهم دليلاً على بطلان مذهبهم، وعلى أنهم مفارقون للجماعة، وردت المعتزلة ذلك الطعن بتقديم مفهوم آخر لمعنى الجماعة غير مفهوم العدد الكثير، فقالوا: ((إن المراد بالجماعة هو ما اجتمعت عليه الأمة، وثبت ذلك من إجماعها، أما ما لم يثبت إجماعها عليه، فليس أهلة بالجماعة حتى ولو كانوا الأكثرين عدداً)).

ورووا في هذا المقام عن ابن مسعود قوله: ((الجماعة ما وافق طاعة الله، وإن كان رجلاً واحداً. وعن علي بن أبي طالب قوله: الجماعة مجامعة أهل الحق وإن قلوا، والفرقة متابعة أهل الباطل وإن كثروا))!.

---

[1] الجاحظ: الحيوان، ج4، ص406.

[2] المرجع السابق، ج1، ص59.

كما استشهدوا بمدح القرآن للقلة وتقديمه لها على الكثرة في مواطن كثيرة عبرت عنها آياته: ﴿وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاَّ قَلِيلٌ﴾ هود/40، و﴿مَّا فَعَلُوهُ إِلاَّ قَلِيلٌ مِّنْهُمْ﴾ النساء/66، و﴿وَمَا وَجَدْنَا لأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ﴾ الأعراف/102، و﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ﴾ الأنعام/116، و﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ الطور/47.

ولكن هذه الأرستقراطية التي تمثلت في المعتزلة، كفلاسفة إلهيين، كانت فكرية، ولم يكن مصدرها ولا مصدر شرفها حسب ولا نسب ولا ثورة ولا سلطان، فالفكر والامتياز فيه، هو الذي رفع هؤلاء الرجال، موالي وعرباً، من صفوف العامة إلى صدر الخواص في ذلك المجتمع، وتلك حقيقة تثير السؤال عن موقف المعتزلة من العامة والجماهير في المجتمع الذي عاشوا فيه، فهذه العامة وهؤلاء الجماهير كانوا وقود كثير من الفتن والهياج اللذين قادهما أهل السنة وأصحاب الحديث في صراعهم الفكري والسياسي ضد المعتزلة، وكانت العامة كذلك جيش التدين بالعقائد التي هاجمها المعتزلة، وخاصة عقائد الجبر والتشبيه، وما تفرع عن التشبيه من القول بقدم القرآن ورؤية الله... إلخ.

ويرجع سبب قلتهم – ولا شك – إلى دور سلطة بني أمية وسلطانهم في نشر عقيدتي الجبر والتشبيه، وإلى الإرهاب الذي قام به الأمويون ضد أوائل المعتزلة وأهل العدل والتوحيد، من أمثال: "غيلان الدمشقي، والحسن البصري، وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد"، مما جعل الكثيرين من أعلامهم يؤثرون اعتزال دوائر السلطة والسلطان، ويبتعدون عن كثير من المجتمعات فاستمر ذلك الانقباض، وقلت العوام في الاعتزال لهذا السبب[1].

ولقد ساعد على كثرة العوام في الفرق التي ناهضت المعتزلة، وخاصة أهل الجبر والتشبيه، حيث أشاع أن قادة هذه الفرق الأفكار الملائمة لمدارك العامة الساذجة والبسيطة، بقصد كسب الأنصار والأعوان، وأملوا أن ينالوا بذلك بشاشة العامة، وتستوي لهم الرياسة على طغام الناس ورعاعهم[2].

---

[1] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، 173.

[2] رسائل الجاحظ، ج1، ص339.

والجاحظ يتحدث فيستعرض تاريخ المعتزلة وفكرهم وتنظيمهم مع العامة، فيقول: ((إنه قد جاء حين من الدهر استطاع خصوم المعتزلة فيه – بواسطة جهلة الملوك والعوام والسفلة والطغاة – أن يخيفوا علماء الكلام من المعتزلة، بل وأن يسقطوا «شهادات الموحدين» –المعتزلة.. ثم دالت دولة هؤلاء الخصوم ووضع الله من عزهم، ونقص من قوتهم، فتحول رجال من أعلامهم وقادتهم إلى صف المعتزلة، وتردد وارتاب في عقائدهم منهم آخرون، ولجأ فريق منهم إلى مناقضة أهل العدل والتوحيد.. ولكنه يحذر من أن قوة هؤلاء الخصوم لا تزال كبيرة، وأن عددهم لا يزال على ما كان عليه من الكثرة فإن عدد الجماجم على حاله، وضمير أكثرهم على ما كان عليه، والذين ماتوا قليل من كثير؟! ونحن لا ننتفع بالمنافق! ولا نستعين بالمرتاب، ولا نثق بالجانح. وإن كانت المبادأة قد نقضت فإن القلوب أفسد ما كانت! وهم اليوم إلى المنازعة أميل، وبها أكلف[1])).

والسبيل الذي يراه المعتزلة كفيلاً بتجنب أضرار العامة، فيتلخص في:

الابتعاد بالعامة عن التدخل في شؤون الخاصة الفكرية، هذا ولا بد من الإجابة عن نقطة هامة وهي ماذا كانت تمثل هذه الفرقة التي لعب الموالي، غير الشعوبيين، فيها دوراً بارزاً ورئيسياً، والتي كان فكرها طليعة الفكر القومي وطليعة المباحث العقلية في الفكر العربي الإسلامي.

ولا شك أن حياة البدو النازعة إلى البساطة والسذاجة، وحياة البيئة الزراعية، التي تزوج فيها الخرافة ويشيع فيها الإيمان بالخوارق واللامعقول، هذه الحياة تنفر من التفكير العقلي، فهل كانت للمعتزلة علاقة اجتماعية، بالحرف والصناعات والتجارة التي تؤهل أصحابها، في مثل تلك المجتمعات والبيئات، لأن ينزعوا إلى العقل والعقلانية أكثر مما تؤهل لذلك بيئة البدو وحياة الزراعة والريف؟.

وهل نستطيع أن نقول: إن أصحاب هذه النزعة العقلية كانوا متميزين اجتماعياً، وإن هذا الوضع الاجتماعي المتميز كان أحد العوامل التي ميزتهم ذلك التميز الفكري الذي أشرنا إلى أبرز قسماته؟؟[2].

---

[1] رسائل الجاحظ، ج1، ص269.

[2] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص220.

إن البحث المستقصي يضع يدنا على عدد من الحقائق ترشح الإجابة بنعم وبالإيجاب عن ذلك التساؤل الذي طرحناه، وتشير إلى أن جمهور البيئات التي انتشرت بينها هذه النزعة العقلانية قد كانوا ذوي صلة اجتماعية وثيقة بالتجارة والحرف والصناعات، فمثلاً:

1-في أسماء عدد غير قليل من أئمة المعتزلة نلحظ ألقاباً تربطهم بصناعة من الصناعات أو حرفة من الحرف أو لون من ألوان التجارة.

2-ذلك أن المدن والمناطق والقرى التي غلب عليها الاعتزال والتي ذكرها وعدد أهمها البلخي[1].

هذه المواطن تلفت نظرنا إلى تمركزها وارتباطها بطرف التجارة الرئيسية التي كانت تمر عبر الدولة الإسلامية كي توصل تجارة آسيا إلى أوروبا، والتي كانت أهم طرق التجارة العالمية في ذلك التاريخ.

فحول طريق التجارة البري القادم من الصين شرقاً إلى بغداد انتشرت مدن المعتزلة وقراهم ومواطن نفوذهم في إقليم فارس، وحول طريق التجارة البحري القادم من الصين والهند إلى الخليج العربي، انتشر الاعتزال في الموانئ، التي قامت على الشاطئ الشرقي للخليج مثل "تيز" و"سيراف" وغيرهما من الموانئ والمدن التي جاورتها في إقليم فارس، كما انتشر الاعتزال كذلك في ميناء البصرة والدبلة.

ومع هذا الطريق التجاري انتشر الاعتزال حتى أرمينيا التي كانت على مقربة من منطقة انتقال هذه التجارة إلى القسطنطينية.

أما طريق التجارة الثاني الذي كان يأتي بحراً من الهند والصين، ليصل إلى جنوبي اليمن، ثم يصعد إلى صنعاء فمكة والمدينة فدمشق فحلب، فإن التوزيع الجغرافي لمناطق نفوذ المعتزلة في شبه الجزيرة وفي الشام يلفت نظرنا إلى اقتران مناطق الاعتزال بطريق التجارة هذا أوثق اقتران.

فكل محطات تجارة هذا الطريق كانت مواطن نفوذ للاعتزال، والثورة التي قامت بها القدرية الغيلانية ضد الوليد بن يزيد ونصّبت فيها يزيد بن الوليد، قد قامت في الأصقاع التي غلب عليها وعلى أهلها القول بالعدل والتوحيد إلى الشمال من دمشق،

---

[1] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص104.

وعلى الطريق التجاري الذي يربطها بحلب، ثم يصعد بعد ذلك إلى آسيا الصغرى ثم القسطنطينية.

وعلى سبيل المثال فنحن نعد من مدن المعتزلة وقراها الكبرى على الطريق التجاري البري الآتي من الصين شرقاً إلى بغداد، مدناً وقرى مثل: السوس، والبيلقان، والصيرة، وعسكر مكرم، ورامهرمز، وجندي سابور، والدورق، وارجان...إلخ.

وعلى الطريق التجاري من الهند والصين، بحراً، بعد دخوله إلى إقليم فارس، نستطيع أن نذكر من مدن الاعتزال، على سبيل المثال: توز، وسيراف، وعبدان، وجيرفت، والسيرجان، وهراة، وتيز... إلخ.

وعلى الشاطئ الغربي للخليج، نستطيع أن نذكر من مدن التجارة ومحطاتها، التي كانت مواطن انتشر فيها الاعتزال: البحرين، وهجر، والبصرة، والإبلة. فإذا صعد طريق التجارة من بغداد شمالاً، وجدنا على متنه من المدن التي غلب عليها الاعتزال: ميافارقين، أشهر مدن ديار بكر، وبردغة، بأرمينيا ..إلخ.

كما نعد من حواضر التجارة ومحطاتها قرب البصرة وعلى طريقها مع واسط، مدناً مثل: الملح، وعبدسي، والمذار...إلخ.

أما طريق التجارة الذي يصعد من عدن، شمالاً، حتى يصل إلى آسيا الصغرى، فأوروبا، فإن من بيت محطاته ومدنه التي ظهر فيها الاعتزال أو غلب عليها مدناً ومحطات مثل: صنعاء، وتيس، ونيسان، وتدمر، ونهيا، وأرك، وعرض، وسمنة، والعربيس، وبلاد المدارج، وداريا، وبيت لهيا، وكفر سوسة...إلخ.

وحتى الأجزاء التي انتشر فيها الاعتزال بالمغرب، مثل البيضاء، وطنجة، كانت مواطن التجارة، بين أفريقيا وبين الأندلس..

تلك هي أهم الملامح الخاصة التي تميزت بها فرقة المعتزلة. فالموالي منهم كانوا عرباً بالحضارة والمولد، ناصبوا الشعوبية العداء، وقدموا بواكير الفكر القومي الذي يؤلف ويبلور الشخصية العربية، على أسس غير عربية، وإنما بمفهوم حضاري متقدم.

والرواة منهم كانوا أولي مدارس البحث التاريخي في تراثنا العربي الإسلامي والفلسفة عندهم، كانت فلسفة إلهية، تدينت فيها الفلسفة وتفلسف فيها الدين، وقدمت أولى محاولات التعايش والتآخي بين الحكمة والشريعة في تراثنا. ومقام العقل عندهم كان عالياً، وصفات «الأرستقراطية الفكرية»، وسمات العلماء كانت واضحة في أوساطهم

كل الوضوح، كما أن موقفهم من العامة ثم ارتباط مواطنهم وأسماء عدد من أعلامهم بالمواطن التجارية، وبألقاب الحرف والصناعات، يؤكد أن هذا التيار العقلاني قد ارتبط في النشأة والانتشار بالطبقة التجارية وفئات الحرف والصناع الذين كونوا البيئة الأكثر قابلية للعقل والعقلانية.

فالمعتزلة قد عاشوا طوال العصر الأموي مضطهدين للمحن التي وصلت إلى النفي الجماعي في جزيرة منعزلة تجاه الساحل اليمني هي جزيرة "دهلك"، كانت مخصصة لعزل أهل الرأي الذي لا ترضى عنه الدولة، كما وصلت المحن إلى التعليق على الصليب، كما حدث لغيلان الدمشقي وصاحبه صالح.. وفي العصر العباسي ظلوا مضطهدين ومطاردين من عهد السفاح حتى عهد المأمون، ولم يتمتعوا بشيء من الأمن الحرية، إلا في عهود المأمون، والمعتصم، والواثق فقط.

وحتى في هذه الفترة كان كثيرون منهم في صفوف المعارضة، ينتقدون السلطة، ويرفضون الاشتراك فيها، وبينهم وبين زملائهم، في الفكر، الذين تولوا مناصب في الوزارة والإدارة عداء وشحناء أوصلت بعضهم إلى غياهب السجون في كثير من الأحيان، ثم جاء عهد المتوكل فبدأت محنتهم المتصلة التي باد فيها تراثهم الفكري فلم يبق منه إلا النزر اليسير.

وهذا الاضطهاد الذي عاشه المعتزلة قد فرض على كثير من أعلامهم إخفاء بعض الآراء والنظريات، وحتى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، فإن القاضي عبد الجبار يقول إن الاضطهاد الذي عاشوا في ظله لم يتمكنوا بسببه إلا من إظهار القدر الذي كان منهم[1].

أما كثيرون غيرهم فلقد اضطروا إلى الاستخفاء بآرائهم ومذهبهم، وكما يقول القاضي عبد الجبار: ((فإن أصحابنا لبسوا طريقة الاستتار والاتقاء من الخوف واستمر على أصحابنا هذا الانقباض))، لأن الخصوم اختلطوا بالظلمة واستعانوا بهم على أهل العدل والتوحيد[2]، حتى أصبحت معرفة مذهب كثير من المعتزلة لا تأتي عن طريق إعلانهم مذهبهم، بل من خلال اتهام خصومهم لهم بأنهم على مذهب الاعتزال.

---

[1] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص338.

[2] المرجع السابق، ص331.

وعندما أخذ القاضي عبد الجبار في التفتيش عن أسماء أئمة المعتزلة كي يكتب طبقاتهم، وصل إلى هذه الحقيقة، فأدخلها عنصراً من عناصر منهجه في الكشف عن مذهب الأعلام الذين تمذهبوا بالاعتزال ولم يستطيعوا الإعلان عنه، وقال: ((وعند التفتيش، عرفنا موافقة من سمينا، ممن يقول بالعدل والتوحيد، من صفة المخالفين، من حيث اتهموهم بهذا المذهب، ولولا ما ذكرنا من الانقباض لظهروا به ولأظهروه))[1].

ولقد ذهب المعتزلة في سبيل التخفي مذاهب شتى، فعلم الكلام كان صناعتهم التي نشأت على أيديهم، وكان الاشتغال به مظنة من المظان التي يطلبون عندها، فكان الواحد منهم يداري مذهبه بأن يجعل شهرته: «النحوي أو الفقيه» مثلاً، وذلك خيفة إظهار أدلة الله في العدل والتوحيد والدعاء إليه[2].

وقد لجأ بعضهم إلى إقامة مدارسهم الفكرية وحلقات دروسهم في مزارع خاصة بهم، بعيداً عن المدن، وأعين الشرطة[3].

والمفكر المعتزلي أبو الحسن الماوردي ((364- 450هـ/974- 1058م)) نموذج لهؤلاء الأعلام الذين تمذهبوا بمذهب المعتزلة، ثم لم يستطيعوا الإعلان عن مذهبهم، فلقد كان في خدمة الدولة العباسية السنية التي كانت قد أصدرت في ذلك العهد مرسوماً يحرم فكر المعتزلة، وكان يتولى منصب «قاضي القضاة»، كان إذا كتب وعرض للآراء والمذاهب يذكر رأي المعتزلة تحت عنوان: «علماء الكلام»، ويقول مثلاً قال المعتزلة أو قال أهل العدل والتوحيد.

ولقد اتهمه خصوم المعتزلة بالاعتزال، وحقق ابن الصلاح/المتوفى سنة 642هـ/هذا الاتهام وأثبته من خلال دراسته لتفسير الماوردي للقرآن[4].

ومع ذلك أدت مداراته إلى عدم ذكره في كتب طبقاتهم وإلى حسبان الكثيرين أنه غير معتزلي، بل وإلى محاولة البعض أن يدفع عنه هذا الاتهام[1].

---

[1] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص331.

[2] المرجع السابق، ص293.

[3] المرجع السابق، ص302.

[4] مقدمة تحقيق أدب القاضي، ج1، ص33.

تلك هي الصعوبة في الوقوف على الحجم الحقيقي للنشاط الفكري الذي قام به المعتزلة في حياة هذه الأمة، ولكن ذلك لا يمنع من تقديم عدد من النقاط المعبرة عن بعض الحقائق في هذا المقام، وهي الحقائق التي وجدنا عليها الشواهد والأدلة واضحة كل الوضوح.

أولاً: على يد المعتزلة كانت نشأة علم الكلام، وهو العلم الذي عبر عن أصالة هذه الأمة وذاتيتها، فلم يكن تقليداً للفلسفة اليونانية وترديداً لمقولاتها، ولم يكن وقوفاً عند ظواهر نصوص الكتاب والسنة، وإنما كان معالجة فلسفية، بأدوات الفلسفة لقضايا الدين والحياة الخاصة بهذه الأمة، ومن ثم فإن فيه المادة لمن يريد أن يلتمس ما أبدعه العرب والمسلمون في الفلسفة والفكر الديني على السواء.

ولا يستطيع أحد أن ينازع في أن نشأة هذا العلم كانت من إبداع المعتزلة، وأنهم ظلوا دائماً وأبداً أعظم الفرسان في ميدانه، وكما يقول الحاكم "أبو السعد محسن بن كرمة الجشمي" (413- 494هـ/1022- 1101م):

وجملة القول: ((إن المعتزلة هم الغالبون على علم الكلام، الغالبون على أهله، فالكلام منهم بدأ، ومنهم نشأ، ولهم السلف فيه، ولهم الكتب المصنفة المدونة، والأئمة المشهورة، ولهم الرد على المخالفين من أهل الإلحاد والبدع، ولهم المقامات المشهورة في الذب عن الإسلام، وكل من أخذ في الكلام، أو ما يوجد من الكلام في أيدي الناس، فمنهم أخذ، ومن أئمتهم اقتبس))[2].

ثانياً: إن فرقة من فرق الإسلام لم تتصد لمناهضة خصومه كما تصدت المعتزلة، وفي مقدمة أسباب انفراد المعتزلة تقريباً بهذه المهمة، كانوا الفرقة الوحيدة المؤهلة لذلك والقادرة على إنجاز هذا الهدف بنجاح، فالخوارج كانوا في شغل عن ذلك بالحرب المتصلة التي لا تدع وقتاً ولا جهداً للفكر النظري ومجادلة خصوم الإسلام.

والشيعة كانوا في شغل باتقاء اضطهاد الأمويين وتجسيد أحزانهم ومأساتهم، كي تتحول إلى رباط عاطفي يكسب الأنصار ويديم لفرقتهم البقاء كما شغلوا بنظريتهم في الإمامة وحكايات فضل أهل البيت عن أغلب الأمور الأخرى.

---

[1] مقدمة تحقيق كتاب أدب الدنيا والدين للماوردي، ص6.

[2] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص371.

والمرجئة والجبرية الأموية كانوا «أهل حشو» يقفون عند ظواهر النصوص، ومن ثم فلا جلد لهم ولا قدرة على جدل خصوم المسلمين بمنطق أرسطو وحكمة الفرس وفلسفة الهند واليونان، أما المعتزلة فقد كانوا هم الفرقة الإسلامية التي تصدت للدفاع عن الإسلام ضد خصومه، بل اتخذت موقع الهجوم على هؤلاء الخصوم.

وإذا كانت كتب المقالات والفرق التي كتبها خصومهم لم تذكر جهود المعتزلة في الدفاع عن الإسلام، فإن هنالك بعض الوقائع ذات الدلالة في هذا الميدان.

ففي العهد العباسي انتعشت مذاهب المانوية وفرقها، واستعادت قوتها، ودخلت في صراع فكري ضد عقائد الإسلام، واستند هذا الصراع المانوي على عصبية شعوبية، مستترة أو ظاهرة، تحتل المراكز الحساسة في جهاز الدولة العباسي.

فاستطاعت المانوية أن تشيع الزندقة والإلحاد والاستخفاف بالدين في الحياة الفكرية، وأن تشيع الفكر الشعوبي في الحياة القومية والسياسية.

وتصدى المعتزلة للمانوية وفرقها، فدرسوا منطق أرسطو وفلسفة اليونان، واطلعوا على مؤلفات الجدل المسيحي في العصر الهلنستي حتى استطاعوا أن يقارعوا الثنوية حجة بحجة، وأن يقحموهم وأن يسندوا الفلسفة الأخلاقية المستمدة من القرآن[1].

ويكفي أن نشير إلى أن الجزء الخامس من **كتاب المغنى في أبواب التوحيد والعدل** الذي صنفه "القاضي عبد الجبار"، قد أفرد للرد على الفرق غير الإسلامية، من ثنوية تصم: المانوية- والمزدكية، والديصانية، والمرقيونية والماهانية والصيامية والمقلاصية، ومن مجوس ومن صابئة، وكذلك النصارى وأهل الأوثان...إلخ، وهذا التناول لم يكن كتناول مؤرخي الملل والنحل والمقالات عرضاً للآراء وتقريراً للمذاهب، وإنما كان بياناً لحجج المعتزلة التي قدمتها في صراعها الفكري الحضاري مع هؤلاء الخصوم الفكريين.

والمعتزلة لم يدفعوا فقط هذا الهجوم عن عقائد الإسلام، بل طاردوا هؤلاء الخصوم وكسبوا إلى الإسلام أنصاراً جدداً كثيرين، حتى كانوا هم أبرز من عمل على نشر

---

[1] هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس. ود. محمد نجم ود. محمود زايد، طبعة بيروت، 1964، ص16.

الإسلام في تلك البلاد المفتوحة، والوحيدين الذين استطاعوا أن يقنعوا بالإسلام أولئك الذين عرفوا مذاهب الفلسفة وأسلحة الأقدمين في الجدل.

ومما يروى عن "أبي الهديل العلاف"/235-هـ، 849م/– وهو الذي اكتملت في عصره أصول المعتزلة الخمسة –أنه قد أجابه وأسلم على يديه زيادة عن ثلاثة آلاف رجل.. أما أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي/210هـ/فإنه قد وظف على نفسه أن يدعو كل يوم نفسين إلى دين الله، فإن أخطأه يوماً قضاه[1].

بل ويذكر الذين يؤرخون لهذا العصر أن نفوذ المعتزلة قد ترك آثاره الفكرية البارزة على فكر علماء الكلام اليهود، حتى تشابهت آراء المعتزلة فلي كثير من القضايا، لا لأخذ المعتزلة عن اليهود – كما يروج بعضهم – وإنما لما تمتع به المعتزلة من نفوذ عميق على مفكري اليهود الذين كانوا قد تعايشوا واندمجوا في الدولة الجديدة وخاضوا في الجدل مع مختلف القوى الفكرية فيها.

وللبرهنة على أن المعتزلة – وحدهم – كانوا هم المؤهلين لمناظرة خصوم الإسلام وإفحامهم تروى قصة وقعت أحداثها في عهد الرشيد، وكان قد سجن أئمة المعتزلة لميول علوية خشي من مغبتها.

فلقد كتب إليه ملك السند يعيب عليه الإسلام، ويتهمه بأنه رئيس لقوم تقوم عقيدتهم على التقليد لا النظر، وأن دينهم قد انتشر بالسيف دون الحجة، ويتحداه أن يكون في استطاعته إرسال من يناظر ويحاجج عن الإسلام وعقائده بالمنطق والحجة والبرهان.

وختم خطابه بأن علق على نتائج المناظرة: ((أن يتبع المهزوم دين الغالب ودولته))!!.

فبعث الرشيد أحد القضاة إلى ملك السند كي يناظر زعيم السمينة، ودار الجدل بين السمني والقاضي على هذا النحو:

– السمني: أخبرني عن معبودك، هل هو قادر؟.

– القاضي: نعم..

– السمني: فهل هو قادر على أن يخلق مثله؟.

– القاضي: هذه المسألة من الكلام، والكلام بدعة، وأصحابنا ينكرونه.

---

[1] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ث251.

- السمني: ومن أصحابك؟.

- القاضي: محمد بن الحسن، وأبو يوسف، وأبو حنيفة.

وعند ذلك قال السمني لملك السند: قد كنت أعلمتك دينهم، وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم، وغلبتهم بالسيف.

ولما عاد القاضي إلى بغداد بعث معه ملك السند برسالة إلى الرشيد يقول فيها: ((إنني كنت ابتدأتك، وأنا على غير يقين مما حكي لي، والآن، قد تيقنت ذلك بحضور هذا القاضي))، فاستاء الرشيد من نتيجة التحدي والمناظرة وقامت قيامته، وضاق صدره، وقال: ((ليس لهذا الدين من مناظر عنه؟ فأخبره خاصته لأن المناظرين عن الدين هم الذين تنهاهم عن الجدل، وجماعة منهم في الحبس، فأمر بإحضار سناء المعتزلة، وعرض عليهم «مسألة السمني» فأجابه شاب منهم عنها قائلاً: هذا السؤال محال، لأن المخلوق لا يكون إلا محدثاً، والمحدث لا يكون مثل القديم، فقد استحال أن يقال: يقدر أن يخلق مثله أو لا يقدر كما استحال أن يقال: يقدر أن يكون جاهلاً أو عاجزاً)).

فأمر الرشيد بأن يتوجه إلى مناظرة السمنية في بلاط ملك السند عدد من المعتزلة على رأسهم معمر بن عباد/215هـ/بعد أن فك عنه قيود السجن وأزاح علته، وأمر له بثلاثة آلاف دينار[1].

وكما كان المعتزلة هم دعاة الإسلام وحججه تجاه خصومه وفي المواطن التي يغلب عليها هؤلاء الخصوم، كانوا كذلك المدافعتين عن قيمه ولأخلاقياته في المواطن التي يعيشون فيها .. فلقد كانوا هم قادة الفكر في بيئاتهم، وحتى تأديب الصبيان والشباب كانوا هم أبرز من نهض به، وينهونهم عن أخذ مذاهبهم، فكان المعتزلة يعطون هؤلاء الأبناء – مذاهبهم قبل آدابهم[2].

كما كانوا يطاردون دعاة الشك والزندقة والإلحاد، مثل بشار بن برد/95-167هـ/و"صالح بن عبد القدوس"/160هـ، 777م/و"محمد بن مناذر" الذي تهتك وخلع وقذف أعراض أهل البصرة بعد أن كان ناسكاً ولما عدل عن النسك والتأله

[1] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص252.

[2] المرجع السابق، ص263.

وعظته المعتزلة فلم يتعظ وأوعدته بالمكروه فلم يزدجر، ومنعوه دخول المسجد، فنابذهم وطعن عليهم، وكان يأخذ المداد بالليل فيطرحه في مطاهرهم، فإذا توضأوا به سود وجوههم وثيابهم[1].

ومن يقرأ كتب الجاحظ، وخاصة **الحيوان** يرى في المعتزلة رواداً لميادين من البحث كثيرة، غير علم الكلام، فلهم تجارب وملاحظات واستقراء في العلوم، وفي دراسات الحيوان بالذات، ولبعضهم في الفلك والنجوم جهود وأبحاث[2].

كما أن منهم الفقهاء والأدباء والشعراء والرواة والنقاد، وإن كانت شهرتهم قد كانت ظلت في علم الكلام، لأنهم رأوه أشرفها، لموضوعه الذي هو أشرف الموضوعات.

فالجاحظ يسخر من ذلك الذي يعيب اشتغال عدد من أئمة المعتزلة بالبحث عن «قدر الكلب ومقدار الديك» وهم – أي الباحثون – من جلة المعتزلة أشراف أهل الحكمة يقول: ((إن مثل هذا العلم يتفرغ للجدل فيه الشيوخ الجلة والكهول العلية، وحتى يختاروا النظر فيه على التسبيح والتهليل، وقراءة القرآن، وطول الانتصاب في الصلاة، وحتى يزعم أهله أنه فوق الحج والجهاد، وفوق كل بر واجتهاد))[3].

كما كانت للمعتزلة، وهم فرسان المنهج العقلي، جهود كبيرة في حرب الخرافة والشعوذة في المجتمع الإسلامي، فهم عندما تصدوا لدحض حجج الشيعة حول «عصمة الإمام» وعلمه الذي لا يحد، وعلاقته بالغيب، وظهور الأعلام والمعجزات على يديه، قد أسهموا إسهاماً عظيماً في إعلاء شأن العقل وتوجيه السهام إلى فكر الخرافة الذي شاع في تلك المجتمعات.. كما أسهموا بالتأليف والمناظرة، في إفحام المنجمين الذين راجت بضاعتهم على الخاصة والعامة في ذلك التاريخ[4]..

فالمعتزلة كانوا، بحق، هم فرسان الدفاع عن الإسلام، وتقرير حججه، والدعوة إليه.. وهم قد غطوا بنشاطهم هذا مختلف الميادين، وكانت لهم حججهم العقلية التي

---

[1] أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج20، ص6957.

[2] البلخي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص302.

[3] الجاحظ: الحيوان، ج1، ص216.

[4] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الدينية، ص239.

صاغوها ببلاغتهم الجديدة، التي لا نغالي إن قلنا إنهم اخترعوها وأضافوها إلى تراثنا، كالجدل لغته ومصطلحاته وأساليبه وآدابه، وهم قد أنشأوا هذا الفن من فنون تراثنا العربي الإسلامي، لأنهم كانوا رواد ميدانه.. ومن الكلمات ذات الدلالة في هذا المقام تعريف البلاغة الذي عرفها به عمرو بن عبيد عندما أجاب عن سؤال: ((ما البلاغة؟ فقال: إنها تقرير حجة الله في عقول المكلفين، وتخفيف المؤنة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين، بالألفاظ المستحسنة في الآذان، المقبولة عن الأذهان، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم، بالموعظة الحسنة، من الكتاب والسنة)).

و**الخلاصة**، فالمعتزلة قبلت الخط الوسط في الذي لا إفراط فيه ولا تفريط، وذلك في مواجهة الاتجاهات الدينية الإيمانية المختلفة، وقد بلغت المعتزلة هذا المنال بالعقل.

وانطلاقاً من هذا الشعور استطاع الخياط أن يزعم بأن الخوارج كانوا أقرب إلى هذا المثال من الرافضة، وبناء على هذا الشعور بالذات اعتقد المعتزلة وصولهم إلى الطريق المستقيم[1].

فعلى سبيل المثال ندلل بمسألة من مسائل اجتهاداتهم وهي المتعلقة بقتال الفئة الباغية، فقد قالت الخوارج فيها بالإكفار والسبي والغنائم والإجهاز على الجريح. وقال المرجئة: لا قتال، وقالت المعتزلة بالقول الراضي وهو إيجاب القتال على جهة الدفع لا على القصد إلى القتال ولا على السبي ولا على الإجهاز على الجرحى ولا على استحلال الأموال، فلم تفرط إفراط الخوارج، ولم تقصر تقصير المرجئة ودين الله بين المقصر والمغالي، وهذا الاشتباه هو التوسط والاقتصاد[2].

وبطبيعة الحال فنحن أوردنا هذه النصوص وقدمنا هذه الدراسة عن المعتزلة توظيفاً لأفكارها لجعلها إشعاعات لنا في راهنيتنا وبعداً لنا عن الاقتتال والتآكل والإفتاء تمثلاً لقولنا المتكرر بأننا كلنا غرقى ولا نجاة إلا للأمة لا لفئة دون أخرى.

---

[1] ثلمان ناغل: في الإسلام المبكر، الاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد، عدد 19 لعام 1993، ص49.

[2] الجاحظ: الرسالة في الحكمين، مقطع 95، وانظر تلمان ناغل: المرجع السابق، ص47.

التمرد والخروج على الأمة

بداهة أن كل جماعة بشرية ومهما كان حظها وقدرها من النضج والاستواء والتطور تقوم حياتها على أساسيات أو على بنى وطيدة راسخة على مستوى الاقتصاد والأخلاق والاجتماع وغير ذلك، وتبعاً لذلك فهذه الجماعة ترسخ القواعد القانونية والدينية والأخلاقية لحماية هذه الأساسيات.

ومجتمعنا العربي الإسلامي في العصر الوسيط لم يخرج على هذا الناموس، وبالتالي فقد كان له أساسياته وراح يرسم هذه الأساسيات على أساس ديني وعلى هذا الأساس قام الشاطبي يقسم المقاصد إلى ضرورية وحاجية و تحسينية، ثم عمد إلى إجراء تقسيم عام على هذه المقاصد الأساسية فقسمها إلى حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ المال.

وبالطبع فعندما نقول إن المجتمع العربي قام بتقسيم ضرورياته على أساس ديني لا يعني ذلك أنه كان شوفينياً متعصباً غير متسامح، وإنما الصحيح أنه أدرك أهمية الدين – باعتبار الدين يستهدف خلف المعنى، فوضعه في المقام الأول من درجات الاعتبار، لا سيما أن مجتمعنا في العصر الوسيط حدد الدين بأنه وضع إلهي يستهدف تحقيق الخير لصالح الإنسان في الدارين الأولى والآخرة.

والواقع هو أن ((التقاليد والقيم الدينية العربية هي تقاليد وحدانية Monotheist بمختلف فروعها الموسوية والمسيحية والإسلامية، والعالم العربي هو مهد هذه التقاليد وناشرها في العالم كله بشرقه وغربه))[1].

وليس معنى ذلك أن الدار العربية هي مهد الديانات الثلاث فحسب، بل إن النبوة لم تكن أو تعهد إلا في هذه الدار.

---

[1] د. حسن صعب: تحديث العقل العربي، ص85.

والإيمان بالله هو ذلك الأساس، وترتيباً على ذلك فقد ميز الفكر الإسلامي الإيمان من الإسلام، وهكذا جاء التعريف بالإيمان بأنه: الإيمان بالله وكتبه ورسله.

ولقد قامت بين جناحي هذه الأمة الكثير من الفرق الدينية، وقامت الكثير من الأوصاف مثل الغلو والبدع، ولكن لم تقم هنالك التعريف الجدية الجامعة المانعة بالغلو والتبديع[1]، كما أن تاريخنا لم يقم تلك الهيئة المرجعية التي تصف هذه الجماعة بالكفر وتلك بالغلو، وما إلى ذلك إلا رحرحة في الفكر وبسطاً فيه ونشداناً للمرونة والإبداع والخلق لا سيما أن هذا الفكر الإسلامي محكوم بقاعدة من اجتهد وأخطأ فله أجر ومن اجتهد وأضاف فله أجران، ومحكوم أيضاً بالقاعدة الروحية: أشققت قلبه؟! ومحكوم بالمبدأ الإلهي: إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك من أسباب.

فالإسماعيلية مثلاً فرقة دينية إسلامية اتسمت بطابعها السياسي الحركي لهذا انشقت عن الإمامية الاثني عشرية، ونحن نجد الفكر العربي الوسيط يصمها بالغلو لا بالفكر، ونحن نسمع مظاهر الإيمان بالله ينمو في جنبات هذه الفرقة وأبعد من ذلك فالتاريخ يروي لنا مناقشات ذاتية جرت عند هذه الفرقة مع الغير على أساس الإيمان بالله، فهل نقول بعد ذلك إن هذه الفرقة كافرة؟؟.

وفيما يلي مصور وخارطة للفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط.

صحيح أن أدبياتنا السياسية امتلأت في العصر الوسيط باستخدام كلمة الكفر وفي رشق بعضنا البعض بهذا الوصف، وما أكثر ما نسمع عن اتهام الخوارج لأعدائهم اتهام سيدنا عليّ بذلك أو اتهام الشيعة السنة والعكس واتهام المعتزلة من قبل السنة مع أن هؤلاء هم الذين تصدوا للدفاع عن الإسلام.

ولكن هذه الاتهامات لا تتعدى النطاق السياسي، والكفر هنا كفر عقلي سياسي وبالتالي لم يعرف التاريخ الإسلامي مرجعية فقهية للتكفير الديني، أما التكفير القضائي فهو تكفير عرف لدى جميع الشعوب والعصور، وهو تكفير علني سلوكي مادي خارجي يقف صاحبه علناً بإشهار عقائده إشهاراً مرموقاً يستوجب التأثيم القانوني.

---

[1] د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد.

فسورة التوبة مثلاً أعلنت هذا الموقف السياسي تجاه المشركين، قال تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ التوبة/5.

لكنها لم تقم محاكم التفتيش من أجل ذلك، ولم نسمع عن الرسول ﷺ أنه أخذ يتعقب المشركين فيقتل حتى الشيخ المسن المشرك الذي يعيش مسالماً مع أولاده.

وفضلاً عن ذلك فلو رجعنا إلى أحكام الصحيفة – الدستور السياسي الذي أقامه الرسول ﷺ في المدينة – لاتضح لدينا أن المادة العشرين منه تقول: ((وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن)).

فهذه المادة التي تسري على مشركي المدينة تفرض عليهم أن لا يجبروا المشركين مالاً ونفساً أي تضع القيود على المواقف الحركية السلوكية الخارجية، ومن باب أولى – وبالمفهوم المخالف – ليس لهذه المادة أثر على الذين يناجذون المشركين.

ولقد ذكر "الدكتور عمارة" أن الإمبراطورية العربية الإسلامية، التي امتدت حتى الصين، إذ كانت تضم حوالي 180 فرقة دينية، فهل سمعنا أن المسلمين فرضوا على هذه الديانات غير الإسلامية، بل والمشركة اعتناق الإسلام.

إن الفتح الإسلامي استغرق حوالي مائة سنة، ثم قام المسلمون بعد ذلك بالحوار والتأطير والدمج والمناقشة، بنشر الدين بالعقل والقبول على قاعدة: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ الكهف/29.

وترتيباً على ذلك، فإن مقاومة المجتمع الإسلامي لهاتيك الجماعات إنما قام على أساس رفض هذه الجماعات للمجتمع الإسلامي ومناوأة أساسياته مناوأة عملية مادية خارجية ينطبق عليها الوصف السياسي والقانوني لذلك.

وعلى الرغم من أن تاريخنا لم يشهد محاكم التفتيش الدينية، ولم يتم المرجعيات العليا للإدانة الدينية، وفضلاً عن ذلك فالغلو والتبديع وصف يقوم في الأغلب الأعم على اعتبارات سياسية وفكرية وعقلية لا فقهية وقانونية، وعلى الرغم من أن النظام العام – بالمعنى القانوني – عرف إسلامياً بأنه المعروف في الدين بالضرورة أي هو قدر من الدين معروف لدى الشخص العادي..

على الرغم من كل ذلك فالعقل العربي الإسلامي مدعو في هذه الراهنية – وقد قدم الفكر العربي مشكوراً بتحديد المواطنية – إلى تحديد المواطنية تحديداً قانونياً فقهياً يقارب التحديد العربي، وبالتالي يجب على هذا الفكر العربي الإسلامي في أدبياته أن لا يؤثم إلا على أساس الفكر الحركي المادي الخارجي المعروف من الدين بالضرورة أي الإيمان بالله وكتبه ورسله إضافة إلى مقدسات الإسلام: الملائكة، الآخرة، البعث...إلخ.

وما عدا ذلك فحسبنا وتقديرنا .. مثلاً لسيدنا أبي بكر أو عمر أو علي أو جعفر الصادق لا يرقى إلى مستوى المقدس الإسلامي، تأسيساً على قول الإمام مالك بن أنس: ((كلكم رد إلا صاحب هذا القبر))، «يقصد الرسول ﷺ».

وعلى ذلك فقد اعتبرنا الحركات التالية متمردة سياسياً ودينياً على النظام العام العربي الإسلامي وفقاً لما هو آت.

أبو مسلم الخراساني وأسطورة البطل المنقذ

لقد قلنا سابقاً إن شخصية أبي مسلم الخراساني لم تبرز في الدعوة السياسية إلا بعد نجاحها، ومع ذلك فهذه الشخصية أصبحت أسطورة نسجت حولها الروايات والملاحم، فهو الشهيد المنقذ الذي سيعود إلى هذه الدنيا فيملئها عدلاً بعد أن ملئت جوراً[1].

لقد ولد أبو مسلم من أب فارسي وأم جارية ونشأ يحترم في أحضان "آل العجلي"، ثم أصبح مولى لهم وتعرف أبو مسلم للمرة الأولى على المنظمة السرية العباسية حينما التقى ببعض الدعاة العباسيين الذين كانوا في زيارة لبعض العجليين في سجن الكوفة، وكان أبو مسلم يخدم هؤلاء السجناء السياسيين، حيث رأى الدعاة العباسيين فيه كفاءة وذكاء فكسبوه إلى دعوتهم واصطحبوه إلى إبراهيم بن محمد العباسي، الذي جعله مولاه وبدل اسمه إلى عبد الرحمن بن مسلم مكنياً إياه بأبي مسلم ورافعاً منزلته الاجتماعية بين الناس[2].

وبقي أبو مسلم في خدمة إبراهيم الإمام يحمل رسائله إلى الدعاة في الكوفة وخراسان لا بل وجعل إبراهيم أبا مسلم من أهل البيت حين قال له: ((أنت منا أهل البيت))[3].

لم يكن أبا مسلم في مجلس النقباء المؤلف من اثني عشر نقيباً، وبالعكس فقد كان موقف "سليمان الخزاعي" نقيب الدعوة العباسية في خراسان غير ودي من أبي مسلم، إذ توقع أن يرسل إبراهيم الإمام أحد العرب وخاصة من بني هاشم لتمثيله في خراسان ولم يكن يتخيل أنه سيرسل له مولى. ولذلك رفضه، ولكن نفور بعض النقباء من كبرياء الخزاعي اضطر هذا الأخير لقبول أبي مسلم[4].

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص94.

[2] المرجع السابق، ص89.

[3] F. Omar: The Abbasid caliphate, Ff Baghdad, p98.

[4] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص93.

عين أبو مسلم والياً على خراسان من قبل الخليفة العباسي، فأخذ يتخلص من منافسيه من الدعاة وشيوخ القبائل وكان "شيبان بن سلمة الحروري" المتحالف مع الدعوة العباسية أول من تخلص منه أبو مسلم، كذلك فقد دبر أبو مسلم أمر اغتيال "الخزاعي"، ثم أخيه من بعده، وحدث هذا دون استشارة أبي جعفر المنصور الذي كان في زيارة لخراسان مما جعل أبا جعفر يتوجس خيفة من أبي مسلم ويضمر له الحقد[1]، وهو القائل لأخيه أبي العباس السفاح: ((إن أبا مسلم يفعل ما يريد، وإني أرجو أن تتغدى به قبل أن يتعشى بك))[2].

ولقد دبر أبو مسلم أيضاً أمر اغتيال "عليّ بن جديع الأسدي الكرماني" زعيم قبائل الأزد اليمانية الذي كان انضمامه إلى الثورة العباسية النقطة الفاصلة في نجاحها.

ولم تقتصر ضحايا أبي مسلم على ذلك، بل تخلص من عدد آخر من الثوار العباسيين، مثل الأزهر التميمي وزياد الخزاعي وغيرهم، وقتل أيضاً والي فارس الذي عينه الخليفة العباسي، وعين بدلاً له والياً جديداً. وهكذا فقد غدت قراراته تتناقض مع قرارات أبي العباس وأبي جعفر المنصور اللذين لم يعودا يتحملان سلطة أبي مسلم الواسعة[3].

وهكذا فقد زار – بالظاهر – أبو جعفر خراسان من أجل التشاور بشأن انحراف "أبي سلمة الخلال" والحقيقية لمعرفة نوايا أبي مسلم، وكانت محصلة الزيارة زيادة الشك في أبي مسلم الذي لم يظهر احترامه اللازم لأبي جعفر حيث وقف ليقول للخليفة أبي العباس، لست خليفة ولا أمرك بشيء إن تركت أبا مسلم[4].

وحين قرر أبو مسلم الحج اصطحب معه ثمانية آلاف جندي رغم توصيات الخليفة أبي العباس ألا يصطحب إلا ثمانمائة جندي وكان موكبه في الطريق يتقدم موكب أبي جعفر ويفوقه في مظاهر العظمة[5].

---

[1] البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة ورقة 800، مكتبة الدراسات العليا، كلية الآداب، بغداد.

[2] د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، بيروت، 1970، ص329.

[3] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص94.

[4] الطبري: تاريخ الطبري، القسم 3 طبعة لندن ص61.

[5] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص97.

وتولى أبو جعفر الخلافة وكانت ثورة "عبد الله بن علي العباسي"، وحين أرسل أبو جعفر وفداً ليحصي الغنائم المستولى عليها من عبد الله بن علي العباسي غضب أبو مسلم وتفوه بكلمات جارحة ضد الخليفة.

لقد انتهت حياة أبي مسلم الخراساني إلا أن ذكراه بقيت بين العجم من أهل خراسان وذلك بين الترك في أقاليم بلاد ما وراء النهر، فقد أصبح اسمه أسطورة نسجت حولها قصص مبالغ فيها، كما أصبح بالنسبة للمتمردين في إيران المنقذ الذي سيعود إلى هذه الأرض ليملأها عدلاً بعد أن ملئت جوراً[1]، ويبدو أن أبا مسلم قد تقرب من سكان البلاد المحليين، وكون له أتباعاً من أجل تحقيق طموحاته، حيث أراد أن يكون الزعيم الأوحد في إيران[2].

لقد ظهرت في إيران فرق عديدة عارضت النظام العباسي الجديد، إما لأن هذا النظام لم يستطع وبسرعة تنفيذ الوعود التي قطعها على نفسه، أو لعدم اقتناع هذه العناصر الإيرانية بأن النهج الذي سار عليه النظام والسياسة التي ارتكزت على العروبة والإسلام كافية، وذلك بسبب وجود أهداف أعمق هي إحياء الإرث الإيراني القديم[3].

ومن هذه الفرق الرزامية التي اعترفت بأبي مسلم إماماً واعتقدت بقدسيته ونسبت إليه الخوارق والمعجزات، بل إن فئة منشقة من الرزامية اعتبرت أبا مسلم نبياً بينما ادعت فرقة أخرى منشقة أنه لم يمت، وإنما حلت فيه روح إلهية وسيعود إلى هذه الدنيا.

ومنهم من اعتبره بطلاً شعبياً إيرانياً ونادوا بالثأر له من العباسيين، ومن هؤلاء المتمردين "سنباذ وإسحق الترك وأستاذ سيس والمقنع الإيراني وبابك الخرمي"[4].

---

[1] Sodighi: les mouvements religieux irouens, Paris, 1938.

[2] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص103.

[3] د. المرجع السابق، ص103.

[4] د. فاروق عمر: العباسيون الأوائل، ج1، بيروت، 1970.

الزندقة

نشأت في بداية العصر العباسي، هدفها إحياء المانوية وإحلالها محل التراث العربي والقيم الإسلامية[1]، وإن كان بعضهم لا يرعوي عن وصفها بأنها نمط من التفكير الحر[2].

والحقيقة أن الدعوة العباسية تبنت موقفاً توفيقياً صرفاً مع الأجنحة المتعاونة معها، ولكن العباسيين كشفوا عن هويتهم معلنين أنهم سائرون على كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وبدأوا يقطعون صلتهم بالتطرف حينما شعروا بتهديده للعروبة وقيمها الإسلامية[3].

ولقد شجر خلاف حاد شديد حول تحديد المعنى اللغوي والاصطلاح لهذا المفهوم، لكننا سنكتفي بتحليل الجاحظ وربطه بين الزندقة والشعوبية من حيث الهدف المعادي للتراث العربي والقيم الإسلامية، يقول المذكور[4]: ((فإنما عامة من ارتاب بالإسلام، إنما جاءه عن طريق الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله إنك لم تر قوماً أشقى من هؤلاء الشعوبية ولا أعدى على دينه منهم، ويجعل "ابن النديم" الزنادقة ضمن المانوية ويوافقه على ذلك "الخياط"))[5].

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص121.

[2] دائرة المعارف الإسلامية (بالإنكليزية) مادة زنديق، لويس ماسينيون: عذاب الحلاج، ص186، جولد تسهير: صارح بن عبد القدوس، من منشورات المؤتمر التاسع للمستشرقين.

[3] الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص14.

[4] أبو الفرج محمد بن إسحاق الوراق البغدادي المعروف **بابن النديم**: الفهرست، ص334، عبد الرحيم بن محمد الخياط: الانتصار والردّ على ابن الراوندي الملحد.

[5] الشريف الرضي: أمالي السيد المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد نقلاً عن الصولي، ج1 ص127، محمد بن إسماعيل **الثعالبي**: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، ص148.

ويرى الشريف المرتضي وياقوت الحموي بأن الزنادقة هم من يبطنون الكفر ويتظاهرون بالإسلام[1]، وهذا الرأي الأخير تجده عند المقدسي[2]، ويشير ابن الجوزي والمعري إلى أن الزنادقة هم الدهريون[3].

وهذه هي آراء المفكرين المحدثين، أحمد أمين، الدكتور طه حسين، الدكتور الدوري، المستشرق "ماسينيون"، عبد الرحمن بدوي[4].

والخلاصة فالزندقة حركة فكرية اجتماعية منظمة ينادي أصحابها بنشر مذهب المانوية باعتباره بديلاً للعقيدة والتراث العربي الإسلامي ومجالاً عقيدياً في مواجهة العرب ودينهم، وهؤلاء هم الزنادقة الذين حاربتهم السلطة العباسية وكانوا خطراً على الدولة وتعديداً لقيم المجتمع وأهدافه.

لقد ذهب "ابن الراوندي" إلى أن معجزات الأنبياء ما هي من دين ومن عمل السحرة وتعرض إلى القرآن الكريم من حيث الأسلوب والمحتوى وتعارض الأفكار وحاول "عبد الكريم بن أبي العوجاء" أن يضع كتاباً يعارض فيه القرآن الكريم كما وضع أحاديث كاذبة نسبها إلى الرسول الكريم.

وكتب "يونس بن أبي قردة" رسالة في مثالب العرب وعيوب الإسلام، وفي رواية للمسعودي أن حماد عجرد كتب رسائل عديدة في المذهب المانوي وألف "يحيى بن زياد الحارثي ومطيع بن إياس الليثي" رسائل عديدة في المذهب المانوي، واعترفت ابنة "مطيع بن إياس" بمذهبها المانوي أمام الرشيد[5].

---

[1] أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي الشهير **بابن قدامة**: تحريم النظر في كتب أهل الكلام، ليون، ص7.

[2] أحمد بن عبد الله بن سليمان التنوخي **أبو العلاء المعري**: رسالة الغفران، ث429، أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد **ابن الجوزي**: تلبيس إبليس، ص20.

[3] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص127.

[4] د. فاروق: حول زندقة بشار بن برد، مجلة المورد العراقية، العدد 5، 1976. ماسينيون: مادة زنديق دائرة المعارف الإسلامية (بالإنكليزية)، عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص26.

[5] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص132.

لقد أوصى المنصور ابنه المهدي أن يحارب المنحرفين والمنشئين، وهكذا تصدى الأخير إلى الزندقة وأنشأ من أجل ذلك ما سماه ديوان الزندقة وانبرى لمطاردتهم استمرت هذه العملية حتى أيام المأمون، ووجه الفقهاء ورجال الدين لشن حملة فكرية ضدهم وأمر أن تنشر وتكتب للرد عليهم، وأن تعلن أسماؤهم وأسماء فرقهم واعتمد على الجدليين وأهل البحث لإزالة الشبهات[1].

إن أي نظام سياسي يحمي أساسياته substantial's أي قيمه العليا التي تشكل نظامه العام القيمي والديني والأخلاقي والاقتصادي والزندقة شكلت خطراً على الدولة العباسية، فانبرت هذه لمعاقبتها حماية للنظام العام الذي هو التراث العربي والقيم الإسلامية.

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص139.

البابكية

اختلفت الآراء حول هذه التسمية: اسم مكان قرب ديبل في أذربيجان، مشتقة من خورافه ((زوجة مزدك)) – خور بمعنى النار – خرم دين «الدين الحق»[1].

ويرى بعضهم أن الخرمية تعني دين اللذة[2]، والراجح أن الخرمية هي خليفة مزدك كانت قد حوربت في العهد الساساني من قبل السلطة ورجال الدين الزرادشت. ولقد حاولوا التبرقع والتمظهر بالاتصال بالإسلام ومن ذلك يقول المقدسي: إن الخرمية فرقة إيرانية ثنوية ولكنها تختفي ببرقع إسلامي مزيف[3]، ويؤكد العديد من المؤرخين هذه العلاقة بين المزدكية والخرمية[4].

ويربط ابن الجوزي بين الخرمية والمزدكية: ((إن اسم الخرمية هو نفس اسم المزدكية[5]، والبغدادي يقول: إن الفقهاء قضوا بألا تقبل الجزية من المزدكية لأنهم اشتقوا من ديانة المجوس، واستحلوا المحرمات وحرموا الحلال واعتبروا النساء ملكاً مشاعاً))[6].

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص183 وما بعدها.

[2] فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، القاهرة 1934 ص49، وفلهاوزن: الدولة العربية وسقوطها، القاهرة، 1958، ص407.

[3] المطهر بن طاهر المقدسي: البدء والتاريخ، ج3 ص14.

[4] أبو الحسن المسعودي: التنبيه والإشراف، ص353، الحسن بن موسى النوبختي: فرق الشيعة، ص41، عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي **السمعاني**: كتاب الأنساب، ص72.

[5] ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص102.

[6] أبو منصور، عبد القاهر بن طاهر بن محمد **البغدادي**: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، ص259.

وأكد ابن الأثير أن الرجل منهم ينكح أمه وأخته وابنه[1]، ويشير ابن الجوزي إلى ذلك فيقول: لهم ليلة في السنة تجتمع فيها رجالهم ونساؤهم فيطفئون السرج فيتناهضون للنساء ويشب كل رجل منهم إلى امرأة[2].

لقد اعتقدت الخرمية كالزرادشتية بإلهين: النور والظلمة، ويؤكد الشهرستاني بأن النور يعمل بالقصد والاختبار والظلمة تعمل على الخيط والاتفاق والنور عالم والظلام جاهل أعمى[3].

والخرمية هي العقيدة المتطورة عن المزدكية حيث يقول ابن النديم: أحدث من في مذاهب الخرمية القتل ولنصب والحروب والمثلة ولم تكن تعرف ذلك[4]، فقد أخذت بابك الخرمي بالتمثيل بالناس والتحريق بالنار والانهماك بالفساد وقلة الرحمة[5].

لقد تعهد بابك بقتل الجبابرة وحرض المازيار بالوثوب على أرباب الضياع وانتهاك أموالهم[6].

ويرى ابن الجوزي أنهم أرادوا إرجاع ممالكهم وإبطال الإسلام، وأن هدف الخرميين أن يعود الدين كما كان عليه أيام العجم[7]، كما يشير الذهبي إلى أن الخرمية أرادت أن تقيم ملة المجوس[8].

أما المقريزي فيوضح أنهم كانوا مدفوعين بالحقد على الإسلام، وأنهم يردون كيد الإسلام بمحاربته[9].

---

[1] عز الدين أبي الحسن علي بن محمد الشيباني، المعروف **بابن الأثير**: الكامل في التاريخ، ج5، 184.

[2] ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص104.

[3] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي ص191.

[4] ابن النديم: الفهرست، ص494.

[5] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي ص193.

[6] ابن النديم: الفهرست، ص449.

[7] الطبري: تاريخ الطبري، ج2، ص1269.

[8] شمس الدين محمد بن أحمد **الذهبي**: دول الإسلام مختصر تاريخ الإسلام، ج1، ص104.

[9] المقريزي: خطط المقريزي، ج1، ص190.

والدين الأبيض هو الخرمية مقابل الدين الأسود الذي هو الإسلام دين المسودة العباسيين، وقد اعترف المازيار بأن هدف الحركة القضاء على الإمبراطورية العربية وإعادتها إلى أكاسرة الفرس[1].

والخلاصة فالخرمية حركة معادية للعروبة والإسلام، ويتأكد ذلك من تحالفها مع تيوفيل إمبراطور بيزنطة[2].

وهذا ما انتهى إليه "بندلي الجوزي" ود. طه حسين ود. عبد العزيز الدوري[3]....

والسؤال الذي يفرض نفسه هو: لماذا ظهرت الحركات الخرمية الإيرانية بهذا العنف المسلح بعد أكثر من قرن ونصف من تأسيس الدولة العربية الإسلامية؟؟

يجيب عن ذلك الدكتور فاروق عمر أن الثورة العباسية كأي ثورة جذرية عملت على إيقاظ النفوس وحفزت روح التحسس مما أفسح المجال لانطلاق الكثير من الآراء المتطرفة ولم يكن بالمستطاع إرضاء هؤلاء فاختاروا محاربة العروبة والإسلام[4].

وبصورة عامة فحركة بابك كانت أخطر الحركات الخرمية[5].

---

[1] الطبري: تاريخ الطبري، ج3، ض1311.

[2] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص194.

[3] بندلي الجوزي: تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ص85- حسين قاسم العزيز: البابلية، 1974، ص138.

[4] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص199.

[5] الطبري: تاريخ الطبري، ج3،، ص732.

الشعوبية

حركة فكرية اجتماعية قامت بها جماعات غير عربية، بهدف ضرب الكيان العربي من خلال ثقافته وإرثه الحضاري، وذلك بالتقليل من شأن اللغة العربية ومهاجمة التراث العربي الإسلامي، والتشكيك بدور العرب التاريخي مقابل الاعتزاز بالإرث الحضاري الأعجمي، والتمجيد بالقيم والسجايا غير العربية.

كذلك فلم تغادر الشعوبية الإسلام، بل هاجمته في الصميم محاولة بث روح التشكيك في قيمه الجديدة ونشر روح الاستخفاف والاستهتار حوله تحت ستار الظرف والمجون[1].

وقد بدأت الحركة الشعوبية تتضح معانيها كحركة منظمة ذات خطط مدروسة وأهداف متبلورة، ولم يكن وضوحها واشتداد هجماتها بسبب ضعف العرب، وإنما بسبب الوعي الجديد في نفوس الجماهير من عربية وعجمية، إذ سرعان ما خاب أملها في العباسيين، وكان أمل الجماعات الإيرانية أعظم خاصة وأنها توقعت أن يتوجه العباسيون نحو الثقافة الساسانية، مما أدى إلى رد فعل عنيف لمسخ التراث العربي واستبداله بتراث أعجمي.

وقد عكس الجاحظ ذلك فقال: ((تتجلى الشعوبية وتتستر باسم أهل التسوية والشعوبي هو الذي يصغر في شأن العرب))[2].

ويتفق "البروفسور جب" على أن الشعوبية بدأت حين نجحت اللغة العربية في اكتساح اللغات الإيرانية ولغة القوط الغربيين والروم في إسبانيا وصقلية ولغة البربر في أفريقيا واللغة القبطية في مصر والآرامية في الجزيرة الفراتية حيث انحصرت تلك اللغات الإقليمية داخل بيوت العبادة[3].

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص153.

[2] المرجع السابق، ص145.

[3] هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، بيروت، 1964، ص88.

لذلك بدأ المثقفون الأعاجم محاولات جدية للحفاظ على لغتهم من الضياع وقد عمل الإيرانيون على ما يلي:

1-ترجمة التراث الفارسي الأدبي إلى العربية.

2-التأكيد على التاريخ والثقافة الفارسية، وإظهارها بمظهر المتفوق على التاريخ والإرث العربي.

3-كتابة مؤلفات جديدة تظهر أهمية العجم ودورهم الحضاري[1].

وقد ركزت الشعوبية هجومها على ما يلي:

1-**التراث الأدبي العربي**: من شعر ونثر وأمثال وحكم. يقول "الأنباري": ((هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة، ويظن أهل البدع والزيغ والازدراء بالعرب «الشعوبية» أن ذلك نقصان حكمتهم))[2]، بل إن "الثعالبي" في رده على الشعوبية اعتبر معرفة العربية من التدين فقال: ((إن الإقبال على تفهمها من الديانة))، ويرد "التوحيدي" على هجوم الشعوبية على اللغة العربية فيصفها وصفاً دقيقاً في استعارتها البديعة واختصاصاتها البليغة وغرائب تصرفها وردف كناياتها في مقابلة تصريحاتها[3].

2-**التاريخ العربي**: ادعت الشعوبية أن ليس للعرب تاريخ قبل الإسلام، فانبرى أصحاب العروبة يؤكدون وحدة التاريخ العربي الثقافي، كما يظهر في كتاب عيون الأخبار والبيان والتبيين وفي كتب المفضليات والحماسة حيث برزت الوحدة الثقافية للعرب عبر العصور.

وامتد الأمر أيضاً إلى التاريخ السياسي، فقد أبرز العديد من المؤرخين وحدة التاريخ العربي، حيث أثبت كتاب المعارف وحدة التطور التاريخي للأمة العربية، وأبان كتاب الفتوح والأنساب للبلاذري دور العرب في الفتوح و الإرادة والسياسة. وألف أبو عبيدة والأصمعي في تاريخ العرب وملوكهم في الجاهلية، ورد يحيى بن مسعدة على ابن غرسيه مذكراً إياه بكيانات العرب السياسية قبل الإسلام فقال: ((أم لك فيهم بعد

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص155.

[2] أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد **الأنباري**: الأضداد، طبعة الكويت، 1960، ص2.

[3] عبد الله بن محمد بن اسماعيل المعروف بأبي المنصور **الثعالبي**: فقه اللغة وسر العربية، القاهرة، 1282هـ، ص3،أبو حيان **التوحيدي**: الإمتاع والمؤانسة، ج1 ص76.

الملوك العاربة والكواكب الطالعة من الثمودية والعادية والطمسية والجديسية ما يقرع صفاتك))[1].

وامتدح الجاحظ العرب قبل الإسلام ووصفهم بصحة الفطرة فقال: ((ولم يفتقروا الفقر المدقع الذي يشغل عن المعرفة ولم يستغنوا الغناء الذي يورث البلادة والثروة التي تحدث الغرة، ولم يحتملوا ذلك قط فيميتوا قلوبهم أو تصغر عندهم أنفسهم))[2].

3-**النسب العربي**: هاجمت الشعوبية أنساب العرب وأظهرت أنها أسطورية فكتب أنصار العرب مجلدات ضخمة حول أنسابهم.

على أن الذي يدل على سماحة العروبة هو اتخاذها اللغة والثقافة أساساً للنسب، وعلى ذلك يجعل الجاحظ وهو غير عربي عربياً لأنه تكلم العربية على غير التلقين والترتيب أي اكتسب أخلاقهم وشمائلهم وكرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها وأسناها[3].

4-**العقيدة**: لقد هاجمت الشعوبية عقيدة العرب الإسلام، قال الجاحظ: ((فإنما عامة من ارتاب بالإسلام، إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية، فإذا أبغض أهله إذ كانت العرب هي التي جاءت به الإسلام))[4].

وقال الثعالبي: ((من أحب الرسول أحب العرب ومن أحب العرب أحب اللغة العربية)).

لقد أدرك أنصار العروبة من المثقفين جوهر الشعوبية، فكتبوا سلسلة من المقالات والرسائل والكتب. وهكذا نشأ أدب عربي إسلامي يرتكز على الأسس الموضوعية للعلوم الإنسانية العربية، وقد نجح الجاحظ وهو المثقف المعتزلي المتسلح بالمنطق وأساليب الجدل اليونانية في دحض تقولات الشعوبية بحيث تظهر من مجموع كتبه الأفكار الآتية عن الشعوبية:

1-السعة والثراء في موارد التراث العربي.

2-هاجم الكتاب الشعوبيين، وأظهر تعصبهم وضيق أفقهم في موقفهم المعادي للعرب وحضارتهم وعدم جدوى الموقف الساخر السلبي الذي يقفه الكتاب من القيم العربية[1].

---

[1] عبد السلام هارون: نوادر المخطوطات، قسم 3، ص286.

[2] ثلاث رسائل للجاحظ: تحقيق فان فلوتن، ص44.

[3] الجاحظ: رسالة في مناقب الترك، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1964.

[4] الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص14.

وجاء "ابن قتيبة" ليكمل جهود الجاحظ فزود مثقفي عصره بما يحتاجونه من العلوم والمعارف الإنسانية متبعاً طريقة الجاحظ المرنة الواسعة الأفق حيث أدخل في مختاراته التاريخية والأدبية بعض مظاهر التراث غير العربي الذي ينسجم مع التراث العربي الإسلامي.

وهكذا فقدت الشعوبية العنصرية فاعليتها أمام مرونة وتسامح أنصار العروبة، فاعترف الكتاب الشعوبيون بفشلهم في الصراع. يقول "جب": ((وغمر الجاحظ بما كتبه من سعة أفق وقوة عارضة ما كانت تصدره مدرسة الكتاب الشعوبيين من سقط المتاع في الأدب، وقد علم الجيل الجديد كيف يوسعون أفقهم ويجربون الموضوعات والأساليب الجديدة وكان أدب الجاحظ موضع إقبال شديد من الجمهور ومن المشايعين للكتاب الشعوبيين أنفسهم.

وصمد الشعوبيون في موقفهم عقداً أو عقدين، ولكنهم اضطروا إلى في النهاية إلى الاعتراف بأن العلوم العربية الإنسانية قد انتصرت وأن وظائفهم تتطلب منهم على الأقل معرفة عابرة بالتراث العربي))[2].

لقد فقدت رسائل الشعوبية وكتبهم جمهور المشايعين لها فتحولوا إلى أدب الجاحظ وابن قتيبة والتوحيدي والثعالبي وأسامة بن منقذ وعبد الملك بن قريب والبلاذري وغيرهم، ومرد ذلك النظرة المرنة التوفيقية المتسامحة التي اتسمت بها الكتابات العربية مقابل النظرة الضيقة العنصرية للكتابات الشعوبية[3].

وهل هناك أكثر عنصرية من ادعائهم بأنهم الصهب الشهب أساورة أكاسرة جبابرة قياصرة لم تفرق فيهم الأقباط ولا الأنباط[4]؟.

لنقارن هذا القول بقول الجاحظ: إن العرب بالموالي أشبه، وإليهم أقرب وبهم أمس.

---

[1] جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص93.

[2] المرجع السابق، ص94.

[3] تورد المخطوطات، القسم الثالث، ص247.

[4] ثلاث رسائل للجاحظ: تحقيق فان فلوتن، ص6.

لقد عبر المستشرق "جب" عن جحود الشعوبيين وضيق أفقهم بقوله: ((لم يكن أكثر من سقط المتاع في الأدب في حين أن أنصار العرب من الكتاب خلقوا أدق الانطباعات بأسلوب أكثر صفاء وإشراقاً وأكثر معاصرة، وبذلك ربحوا الجولة ضد الشعوبية)).

وها نحن نواجه راهنياً الشعوبية في براقع جديدة، ومع ذلك فموقفنا في التراث ليس موقفاً من شيء مقدس، ونحن نقول ما قاله الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه: ((كلكم رد إلا صاحب هذا القبر))، وأشار إلى قبر الرسول ﷺ.

فالتراث عمل بشر فيه الخير وفيه الشر فيه الخطأ وفيه الصواب لا انغلاق على التراث في الكهوف ولا انعتاق عن ضميره وصالحه باسم التطور والتمدن، وإنما استمرار مبدع وتجدد خلاق.

تمرد الزنج

وسمنا هذا الموضوع بعنوان **تمرد الزنج** مع التنويه بأن نفسي راودتني أن يكون العنوان حركة أو انتفاضة أو ثورة الزنج..إلخ، لكنني لم أجد فيها سوى السخط والقتل والشناعة والدمار الذي لم يترك أثراً في عالم الاعتبار والقيم كالذي نراه في الثورة وأهدافها وقيمها.

كما راودتني نفسي أن أكتب عن القرامطة، ولكن أدبي الكتابي نفر من ذلك خشية أن أفتق الجروح والقروح في هذه الأمة التي كثرت فيها الفتوق والجروح والقروح.

ولكن تساؤلاً ومعانقة كبرى لهذا الموضوع مآله: هل إن انتفاضة الزنج والقرامطة انفجرت في إطار الحضارة العربية الإسلامية لمحاولة الإصلاح والتصحيح أي بصفتها اجتهاداً في أدبيات هذه الحضارة؟؟ أم خروجاً على مآلاتها وثمراتها وقيمها ونطاقها؟.

نحن لا ننكر أن اليسار العربي أغدق النعوت على هاتين الانتفاضتين، فإذا بالقرامطة تجربة رائدة في الفكر الاشتراكي[1]، وإذا ببرنامج الزنج يقوم على العنف المسلح.. وإذا بالتمرد مبعثه الحس الطبقي[2]، وغير ذلك من المفاهيم والأدبيات، مع العلم أن هذه المفاهيم إن كان بالإمكان قبولها في عصرنا - لما نخلعه من أوصاف غريبة عنها – فإنها غير مقبولة في عصرها لأنها حملت الدمار ليس على الحاكم، وإنما على الشعب العربي البريء من كل تبعة.

---

[1] د. محمود إسماعيل: الحركة السرية في الإسلام، رواية عصرية، المرجع السابق، ص109.

[2] د. نوري القيس: مجلة المورد، مجلد 4، عدد 2، بغداد 1975، ص170، هادي العلوي: جريدة طريق الشعب، عدد 600، تاريخ 1975/8/31 بغداد.

ولا بد من الإشارة إلى أن المجتمع العربي الإسلامي شهد عمليات تحرير للعبيد لدوافع دينية مختلفة، إلا أن العوامل الاقتصادية عملت عملها في هذا المجال، فالعبد كان يكلف سخياً، وهذا ما دفع الأسياد إلى تحرير بعض عبيدهم أثناء الأزمات الاقتصادية[1].

ويظهر أن عُمان[2] على الخليج العربي كانت مركزاً مهماً لتجميع العبيد السود الأفارقة وتوزيعهم بعد ذلك على حواضر الدولة العباسية، وخاصة مدن العراق وسهوله الزراعية.

وتشير رواية "الأصطخري"[3] إلى وفرة هذه التجارة ونشاطها حين تروي خبراً عن احتراق سفينة في عرض البحر كان على ظهرها 12 ألفاً من العبيد السود عدا البيض[4].

وفي جنوبي العراق استخدم الزنج في استصلاح الأراضي السبخة وتحويلها إلى أراضي صالحة للزراعة، وكان كسح الأرض يعتبر من أشق الأعمال، ومن المحتمل أن يكون هؤلاء العبيد الزنج قد وجدوا في هذه الأراضي منذ عصور أقدم بكثير من العصر العباسي[5].

لقد خرج الزنج من العراق على عهد مصعب بن الزبير، فنهبوا المحاصيل الزراعية وعاثوا فساداً في أماكن عديدة محيطة بالبصرة، وحين عاد العراق إلى سلطة الأمويين القوية استطاع الوالي الجديد "خالد بن عبد الله بن أسيد" أن يردعهم، ويقضي على تحركهم علماً بأن مواردنا التاريخية لم تظهر أي أبعاد سياسية أو اجتماعية متبلورة

---

[1] أطلق تسمية ثورة على التمرد المذكور، د. نوري القيس، مجلة المورد، مجلد 4، عدد2، بغداد 1975، ص270، وتنظر أيضاً مقال السيد هادي العلوي منشور في جريدة (طريق الشعب) عدد 600 تاريخ 1975/8/31 بغداد.

[2] عبد الرحمن العاني: عمان في العصور الإسلامية الأولى، الفصل التاسع، (أطروحة دكتوراه) بغداد 1975.

[3] إبراهيم بن محمد الفارسي، أبو إسحاق **الأصطخري**: صور الأقاليم ومسالك الممالك، ص66.

[4] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص288.

[5] المرجع السابق، ص288.

لهذه الحركة، وكل ما عرف عنهم أنهم شرذمة صغيرة من الأباق «العبيد الهاربين» الذين عاشوا عيشة لصوص لفترة من الزمن[1].

وأعاد هؤلاء الكرة في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي[2]، فتحركوا في البصرة، وكان الحجاج مشغولاً بتمرد "عبد الله بن الجارود"، فلم يتفرغ للزنج، وأمل أن يقضي أهل البصرة عليهم خاصة أنهم "عبيدهم وكساحوهم"، ولكن هذا الإهمال أدى إلى اتساع الحركة حيث استطاع زعيمها "رباح شيرزنجي" أن يجمع حوله أهل الكلام من الزط «الغجر» وموال فرس وجماعات أخرى من البيض غير زنجية، ثم تسمى بأمير المؤمنين مما يدل على طموحه الواسع.

ولكن الحجاج سرعان ما تفرغ لها واشترك أهل البصرة معه حيث قتل شيرزنجي وأتباعه وتفرق الآخرون دون أن تترك الحركة أثراً في المجتمع العربي آنذاك.

وفي عهد الخليفة العباسي المنصور[3] وفي سنة 141هـ/758م اضطرب العبيد والسودان في الفرات الأسفل، فنهبوا القرى وقتلوا بعض أهليها، ولكن قوة السلطة في عهد المنصور لم تترك مجالاً لانتشار الحركة، بل قمعتها في الحال، ولم تشر مصادرنا التاريخية إلى أي تنظيم واضح أو هدف سياسي أو اجتماعي لها، بل إن البلاذري يقول عن الزنج أضربهم الجوع والفقر..[4]، دون أن يضيف شيئاً عن أبعادها أو قيادتها.

((الواقع أن الحركة الوحيدة التي قام بها الزنج والتي حظيت باهتمام المؤرخين هي تلك التي حدثت سنة 255هـ/868م في العصر العباسي الثاني، حيث كانت السلطة ضعيفة يسيطر عليها القادة الأجانب من الترك، مما أدى إلى استمرار الحركة مدة طويلة من الزمن))[5].

---

[1] البلاذري: أنساب الأشراف، ج11، ص304- 305.

[2] المرجع السابق، ج11، ص305- 307.

[3] F. Omar: The Abbasid Caliphates, p 315 – 316 Baghdad 1969.

[4] البلاذري: أنساب الأشراف، (مخطوطة) ورقة 567.

[5] د. فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، ص106- 118، بغداد 1977.

ولا بد من التأكيد على حقيقة هامة هي أن المجتمع العربي لم يتبع عبر عهوده التاريخية سياسة تمييز عنصري كتلك التي اتبعتها شعوب أخرى قديماً وحديثاً، وذلك بفضل للإسلام الذي رفض التمييز العنصري، كما أن تاريخ العرب حافل بشواهد المرونة والتسامح، وكانت هنالك سيولة اجتماعية تمكن الفرد أن ينتقل من مركز اجتماعي إلى مركز آخر، وهذا ينطبق على كل الأقليات الدينية والعرقية في مجتمعنا الوسيط، فقد كان أبناء هذه الأقليات يتمتعون من الناحية العملية بحقوقهم ويمتهنون حرفاً مختلفة حتى وصل بعضهم إلى منصب الوزارة[1].

والملاحظ أن آراء كتاب كبار أمثال ابن قتيبة والجاحظ وابن المقفع و ابن خلدون، تعكس وجهات نظر مرنة ومتسامحة كانت متداولة في المجتمع العربي في العصر الوسيط لم يعفرها بلد آخر في نفس الفترة الزمنية.

وقد كتب الجاحظ مقالة مطولة في **فخر السودان على البيضان**[2] يعدد فيها مفاخر السود ومزاياهم، ويمتدح أمانتهم وحذقهم في أعمال عديدة منها الصيرفة، وكان الزنج يستخدمون في بناء السفن كذلك.

ولفهم طبيعة حركة صاحب الزنج "علي بن محمد" يجب الأخذ بالاعتبار مواقف ومشاعر جميع العناصر والفئات التي أيدته أو شاركت في حركته، إذ نلاحظ أن طموحات هذا القائد تختلف عن طموحات أركان قيادته الذين كانوا زمرة من المغامرين العرب من المهالبة والهمدانيين وغيرهم، أما الفئات التي شاركت في الحركة فهي متنوعة: الزنج وأهل القرى والعرب والضعفاء وعشائر عربية متمردة على السلطة، فهؤلاء يسارعون للانضمام إلى أية حركة متى ما توفر القائد الذي يثير الهمم ويذكي العزائم، ويمني بالمغانم عن طريق السلب والنهب والتخلص من العمل الشاق أو من ضنك العيش، وهذا يعني أن مسارعتهم لتأييد هذا القائد أو ذاك ليس لنفس الأسباب التي دفعت القائد للتمرد بل لأسبابهم الخاصة بهم، كما أن الشقاء

---

[1] راجع الدكتور فاروق عمر، لمحات تاريخية عن أحوال اليهود في العصر العباسي، مجلة مركز الدراسات الفلسفية، العدد 3، بيروت 1972.

[2] الجاحظ: رسائل الجاحظ، جزآن، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1964- 1965.

الذي عانى منه الزنج والضعفاء من العرب والموالي وغيرهم، قد استغل لأغراض سياسية من بعض المغامرين وذوي الطموحات الفردية من أمثال صاحب الزنج.

إن شخصية صاحب الزنج شخصية محيرة، حيث يلاقي الباحث صعوبات عديدة في معرفة نسبه، وقد لخص ابن أبي الحديد ذلك الغموض بقوله: ((إن صاحبنا غير نسبه تبعاً للظروف، فادعى الانتماء إلى "عيسى بن زيد" مرة، وإلى "يحيى بن زيد" مرة أخرى، وإلى العباس بن علي بن أبي طالب مرة ثالثة))[1].

وكتب على أحد وجوه الدينار الذي ضربه باسمه عبارة "محمد بن أمير المؤمنين" ويفسر أحد الباحثين[2] ذلك بأنه يشير إلى الإمام محمد بن الحسن العسكري وهو الإمام الثاني عشر من الأئمة الحسينية، أي أن ولاءه كان للإمامية ولم يكن زيدياً، على حين تؤكد مصادر أخرى نسبه الفارسي وتنسبه روايات إلى قبيلة عبد القيس.

على أن أغلب المؤرخين نفوا صحة نسبه العلوي، ولكنهم لم يناقشوا عروبته، وعلى ذلك فربما كان علي بن محمد عربياً من عبد القيس التي استوطنت البحرين خاصة أن مصادرنا تشير إلى تواجده في البحرين ردحاً من الزمن[3].

فالاختلاف في نسبه يدل على كونه شخصاً مغموراً، كما أنه حاول أن يحيط شخصيته بهالة من الغموض فتبرقع بثوب مهدوي، حيث تلقب بالمهدي وضرب ذلك على نقوده، وادعى العلم بالغيبيات على غرار المختار بن أبي عبيد الثقفي.

فصاحب الزنج كان يشبه المختار الثقفي في كثير من صفاته، وكان الرجلان يتشابهان في الطموح الكبير والنزعة الفردية والشجاعة، يضاف إلى ذلك إدراك نافذ لطبيعة العصر وتفهم للظروف واستغلالها للحصول على الزعامة السياسية. فالأتراك كانوا يبسطون سلطتهم على بغداد وسامراء وما حولهما، ويعقوب بن الليث الصفار يتحكم بخراسان ويوسع نفوذه في غربي إيران، والقرامطة يتوسعون في أقاليم الخليج العربي وغربي الفرات وبادية الشام، وأحمد بن طولون يستولي على مصر والشام، والأدارسة في المغرب، والعلويون في طبرستان، فلماذا لا يتحكم علي بن محمد بالعراق الجنوبي

---

[1] الدكتور فيصل السامر: ثورة الزنج، ص38، بغداد 1954.

[2] راجع مجلة المسكوكات، العدد 5، ص50، بغداد 1974.

[3] الطبري: تاريخ الطبري، ج11 ص52، الطبعة الحسينية، القاهرة.

خاصة أن الخلافة في شغل شاغل عنه نتيجة صراعها مع القادة الأتراك، وأن هؤلاء الأخيرين مشغولون بالصراع على السلطة والثروة فيما بينهم؟؟.

كل الظواهر تدل على أن صاحب الزنج بدأ مغامرة سياسية[1]، استهدف منها تكوين كيان سياسي خاص به، على غرار كيان الصفاريين في المشرق والطولونيين في المغرب وغيرهم. وهكذا فقد ضرب النقود المستقلة عن العباسيين، وتسمى بالمهدي، واتخذ لقب «إمام» في الأعياد والمناسبات[2]، وبنى له المدن الحصينة البعيدة عن حواضر العراق المعروفة.

هذا وننوه إلى أن علي بن محمد هذا لم يكن زنجياً، أي أنه لم يكن من العبيد بل كان رجلاً أبيض، وفضلاً عن ذلك فقد كان يدير العمليات العسكرية معه أربعة من الشيوخ العرب هم: "علي بن أبان المهلبي، وإبراهيم بن جعفر الهمداني، ويحيى بن محمد البحراني، ومحمد بن الحارث القبي"، وطبيعي فهؤلاء الزعماء العرب لا يقودون زنوجاً لا يعرفون حمل السلاح ليقارعوا جند الخلافة العباسية، بل يقودون أفراداً من قبائلهم وعشائرهم المتمرسين على الحرب والقتال، فهؤلاء المهلبيين والهمدانيين كانوا القوة الضاربة بين جماعة صاحب الزنج، ولولاهم لما قدّر للحركة أن تطول.

وإضافة إلى الزنج وأفخاذ من القبائل العربي آنفة الذكر، تشير مصادرنا التاريخية إلى انضمام العبيد الهاربين «الآبقة» إلى الحركة، وإلى انضمام الأعراب «البدو» الساخطين، فقد ساعد الأعراب صاحب الزنج في الهجوم على البصرة[3].

وفي سنة 258هـ انضم آل باهلة في البطائح إلى الحركة[4]، وفي سنة 266هـ، نهب الأعراب كسوة الكعبة ثم انضموا إلى الحركة[5]، وقد ساعد سكان العيديد من القرى في سهول الفرات الحركة وأمدوها بالميرة والقوت خوفاً أو طمعاً أو تحاشياً من الخطر.

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص193.

[2] المرجع السابق، ص51.

[3] الطبري: تاريخ الطبري، ج11، ص218.

[4] جمال الدين عبد الرحمن بن علي **أبو الفرج الجوزي**: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج5، ص8.

[5] ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج5، ص56.

وتشير بعض الروايات إلى انضمام الأفارقة الزنج في جيش الخلافة إلى الحركة خاصة في أدوارها الأولى حين حققت بعض الصمود والتوسع.

ويتفق أغلب المؤرخين أن عليّاً بن محمد ادعى النسب العلوي، ولذلك سموه «دعي آل أبي طالب» وأن ادعاءه هذا النسب كان تكتيكاً ناجحاً استعمله العديد من الأشخاص في معارضتهم للسلطة الأموية والعباسية على السواء[1]، ذلك أن ادعاءه النسب العلوي واتخاذه لقب «المهدي» يدل على إدراكه لمفاهيم العصر الذي عاش فيه، وينسجم مع خططه السياسية في استغلال المحرومين والمتذمرين لما كانت تعمله هذه الألقاب والنعوت من عمل يشبه السحر في نفوس المستضعفين. ولكن صاحب الزنج هذا تخبط في شعاراته وتقلب في مبادئه مما جعل التناقض بارزاً في عقيدة الحركة إذ على الرغم من انتحاله العلوية لم يستقر على الزيدية أو الإمامية، بل إنه لم يدع إلى خلافة علوية أصلاً ولابتغى آراء شيعية مهما كان نوعها، بل على العكس فقد دعا إلى آراء أقرب ما تكون إلى آراء الخوارج، حيث رفع شعار «لا حكم إلا الله».. كما تبنى الآية المفضلة لدى الخوارج ونقشها على نقوده[2] وهي:

﴿إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى منَ الْمُؤْمنينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتلُونَ في سَبيلِ اللّه فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْداً عَلَيْه حَقّاً في التَّوْرَاة وَالإنجيل وَالْقُرْآن﴾ التوبة/**111**، أما موقفه من الخلافة فكان على النقيض من موقف الشيعة العلوية التي تؤكد على الوراثة ولا تخلو من التعقيد الذي ينفر منه الزنوج والأعراب البسطاء، وينكره عرب البصرة والأهواز وواسط والمناطق المحيطة بها. لقد اعتبر صاحب الزنج الخلافة مؤسسة يتقلدها أفضل المسلمين بغض النظر عن أصله وهذا هو رأي الخوارج[3].

أما شدته وقسوته تجاه أعداء حركته ووضعه السيف في رقابهم واسترقاق نسائهم وأطفالهم، كل ذلك جعل بعض المؤرخين لا يعدونه خارجياً فحسب، بل من الجناح المتطرف في الحركة الخارجية وهم الأزارقة[4].

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص295.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، ج11، ص176، المسعودي: مروج الذهب، ج4، ص135.

[3] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص296.

[4] المسعودي: مروج الذهب، ج4، ص135.

ومن جهة أخرى فإن صاحب الزنج لم يشر في أية خطبة من خطبه إلى عزمه على إلغاء الرق أو نظام العبودية بل على العكس فقد عامل أسرى الحرب معاملة الرقيق وبذلك أقر هذا النظام.

وليس هذا فحسب، بل إنه وعد أتباعه بأن يملكهم العبيد، وبمعنى آخر يحول الزنج من أرقاء إلى ملاكين للرقيق ويرفعهم إلى السلطة والثراء. فقد خطب قائلاً:

((إنه يريد أن يرفع من أقدارهم، ويملّكهم العبيد والأموال والمنازل، ويبلغ بهم أعلى الأمور))[1].

وهذا ما حدّ من حركته لدرجة كبيرة، وحصرها في فئة من الزنج، وابعد عنه تدريجياً الفئات الأخرى التي شاركت معه في الحركة، وهذه نفس الزلة التي وقع فيها المختار الثقفي حين حصر حركته في الموالي، فأبعد عنه العرب. ولعل هذا هو السبب الذي جعل أهل البصرة رغم انقساماتهم يتحدون ضده، كما أن أهل القرى الذين أعانوه بادئ ذي بدء انقلبوا ضده.

إن هذا التناقض في عقيدة الحركة بين علوية وخارجية يفرغ الحركة من كل صفة عقائدية، ويجعلها حركة مسلحة ضد السلطة ليس إلا، كما يجعل من صاحبها رجلاً مغامراً طموحاً. ولعل عدم وجود مثل هذا البرنامج الاجتماعي في الحركة هو الذي أفشل كل المحاولات للاتفاق بين صاحب الزنج ويعقوب الصفار، وكذلك بين الأول والقرامطة وهم أشد أعداء العباسيين[2].

وفي جميع الأحوال لو كانت السلطة العباسية قوية، لما قدر لحركة المغامر "علي بن محمد" أن يكون لها ذلك النفس الطويل في المقارعة والمجابهة.

فقد كان الخلفاء مسلوبي الإرادة، يعتمدون على قادة أتراك، كان همهم محصوراً في تقدير الوسائل التي تمكنهم من ضرب خصومهم ومنافسيهم والاستئثار بالسلطة والثروة أكبر فترة ممكنة، وهكذا فقد انشغلت السلطة العباسية وسكتت عن الحركة لأمد طويل[3].

---

[1] الطبري: تاريخ الطبري، ج11، ص177.

[2] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص296.

[3] الطبري: تاريخ الطبري، ج11، ص179.

ثم إن الحركة وقعت في سهول العراق الجنوبي وهي منطقة تغمر معظم أجزائها البطيحة وتتشعب فيها مئات القنوات والمجاري المائية وتتشابك فيها الأدغال، وهذا وضع يجعل حركة الجيوش النظامية أمراً صعباً، ويحتاج إلى وقت طويل لتعقبهم ومتابعتهم.

((ومما زاد في قوة صاحب الزنج أول الأمر تعاون أهل القرى في فرات البصرة معه، وهذا ما دفع المستشرق نولدكه[1] إلى التأكيد بأنه لولا مساعدة سكان القرى لفقد أتباع علي بن محمد أهم مصدر لمؤونتهم)).

وكانت البصرة تعاني الانقسام بين الفئتين المتناحرتين البلالية والسعدية، وحاول صاحب الزنج أن يجد منفذاً عن طريق جواسيسه لكسب إحداهما، ولكن أهل البصرة أدركوا بعد حين خطره، فاتحدوا لمجابهته.

والمعروف أن صاحب الزنج لم يفكر أبداً في احتلال البصرة احتلالاً دائماً، لأنه كان يدرك أنه لا ينجح في ذلك، بل كان يستعمل أسلوب المباغتة والسلب والنهب، ثم ينسحب نحو البطيحة ويعتصم وراء القنوات والمياه، وكانت غاراته تستهدف دوماً الحصول على المؤن والغنائم[2].

بيد أن الموقف[3] تغير بعد تسلم الموقف القيادة العسكرية للجيش العباسي سنة 258هـ، وإن كان سرعان ما ترك المسرح لاضطراب الأوضاع في سامراء، ثم عاد وتسلم القيادة ثانية سنة 261هـ، إلا أنه انشغل هذه المرة بخطر "يعقوب ابن الليث الصفار" الذي ناصب العباسيين العداء بصورة سافرة، وقد انتهز "سليمان بن جامع" أحد قادة حركة الزنج هذا الوضع، فتوسع شمالاً باتجاه ميسان ووصل إلى النعمانية وأحرقها حيث أعانته قبائل عربية من منطقة البطيحة.

وبعد سنة 265هـ، تحسن وضع السلطة العباسية فتفرغ الموقف لقتال الزنج، ومنذ ذلك الوقت كانت العمليات العسكرية تسير في صالح العباسيين، ولعل هذه الصورة توضح بصورة لا تقبل الشك بأن السلطة العباسية خلال السنين العشر الأولى من

---

[1] Theodor Noldeke: Sketches From Eastern History, P154, London, 1892.

[2] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص298.

[3] المرجع السابق، ص 298.

قيام علي بن محمد وحلفائه لم تستطع أن تتفرغ لقتالهم، بل تركتهم يعيثون فساداً في سهول البصرة ومدن السواد، وأرسلت قوات رمزية غير معدة للقتال في البطيحة.

واستعمل الموقف – فيما بين سنة 265 – 270هـ - كل ما لديه من إمكانات عسكرية وسياسية من أجل بلوغ هدفه وقد ساعدته الظروف، فقائد سوريا الشمالية انضم إلى الموقف وترك ابن طولون وجاءه بإمدادات لابأس بها من الجند المقاتل، كما زاد عدد المتطوعة للجهاد بعد انقلاب ميزان القوى في صالح العباسيين، وقد تلقى الموقف إمدادات متصلة من الميرة نقلها له التجار الذين شعروا بمسؤوليتهم في المعركة الدائرة[1].

ويتفق المؤرخون على أن صاحب الزنج وضع السيف في رقاب الناس وأسر نساءهم وسبى أطفالهم، وحين هاجم البصرة أثناء صلاة الجمعة قتل الآلاف، وربما بالغ بعض المؤرخين ليقولوا عشرات أو مئات الألوف[2].

وقد حصل كل زنجي على عشرة أرقاء!! وتكررت هذه العملية في مناطق عديدة.. ولذلك فحين انقلب ظهر المجن على عليّ بن محمد كان من أبرز الأعمال التي قام بها الموفق هو استنقاذ الأسرى الأرقاء[3].

لقد حاول بعضهم أن يؤكدوا بأن حركة الزنج هي «ثورة العبيد ضد الاستغلال والتعسف» وهذه الفرضية بدعة ابتدعها المستشرق "نولدكه" وشاعت في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بين المؤرخين ولم يعد تقويمها حتى الوقت الحاضر[4].

هذا ونشير إلى أن المعارضة في الدولة العربية الإسلامية يمكن أن تصنف إلى صنفين: فإما أن تكون حركات معارضة تعمل في إطار القيم العربية ومبادئ الإسلام، ويدخل في هذا الصنف حركات الخوارج وحركات الشيعة المعتدلين والثورة العباسية وأمثالها، وإما أن تكون حركات تعمل خارج الإطار المذكور وهدفها هدم الكيان العربي وعقيدته.

---

[1] راجع الطبري: تاريخ الطبري، ج11، ص253 – 326.

[2] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص300.

[3] المرجع السابق، ص300.

[4] المرجع السابق، ص314.

وهذه حركات لا تطور المجتمع بفكرها ولا تدفعه نحو الأفضل ومنها حركة الزنج ومن لف لفها[1].

ويصف بعضهم حركة الزنج بأنها «حركة ثورية»[2] لكن الثورة هي الحركة الموافقة لسير التاريخ ولمصلحة الجماهير التي قامت من أجلهم والتي تهدف إلى تغييرات جذرية عميقة في بنية المجتمع.

وهنا نتساءل عن انطباق هذه الشروط الثلاثة على حركة الزنج؟.

لنعرض لبعض ما قامت به انتفاضة الزنج من هنات عظام:

1-**حرق البصرة ونهبها**: يقول "الصفدي"[3]: ((ثم إنه دخل البصرة سنة 257هـ، وقت صلاة الجمعة فقتل وأحرق إلى يوم السبت، ثم عاد يوم الاثنين ونادى أهل البصرة بأمان، فأمنهم، ولما ظهر الناس قتلهم وأحرق الجامع ومن فيه، فعمّ الحريق الناس والدواب والمتاع وغير ذلك، واستخرج الأموال من أربابها وقتل الفقراء)).

2-**حريق واسط**: ودخلت سرايا «صاحب الزنج» واسط سنة 264هـ، وقتلوا من بها وأحرقوها، واستولى على نواحيها، ولم تزل عساكر الزنج تعبث وتفسد[4].

3-**حريق الأبلة**: وأضرموا فيها النار فاحترقت بأجمعها وقتل خلقاً كثيراً وغرق خلق كثير وحوى الأسلاب.

4-**استعراض الناس وقتلهم**[5]: قال "الطبري" عن "الحسن بن عثمان" وهو يروي مجزرة البصرة:

((أمرني يحيى في تلك الغداة بالسير إلى مقبرة بني يشكر...، وهناك في المقبرة وجد الناس يقتلون من قبل زمرة الزنج، ويروي شاهد العيان فيقول: فإنني لأسمع تشهدهم وضجيجهم وهم يقتلون)).

---

[1] المرجع السابق، ص316.

[2] راجع مجلة المورد، المرجع السابق، ص37.

[3] راجع نصوص الصفدي في مجلة الورد: العددان 3- 4 ص19- 209 بغداد 1972.

[4] د. نوري القيس، مجلة المورد، ص20.

[5] الطبري: تاريخ الطبري، المجلد الثالث، ص1854- 1855، طبعة لندن.

5-**يوم الشدا**: وهو يوم لن ينساه أهل البصرة، وقد خلده شعراؤهم وأنكروا فيه البربرية التي أبداها صاحب الزنج في معاملته لأهل البصرة، فبعد أن قتل الناس: ((جمع رؤوس القتلى وملأها سفناً وأخرجها من النهر المعروف بأم حبيب، وأطلقها فوافت البصرة، فوقفت في مشرعة القبار، فجعل الناس يأتون تلك الرؤوس فيأخذ كل رجل أولياءه))[1].

6-**سبي النساء**:

يقول الطبري: ((سبى الزنج من نساء أهل واسط وصبيانهم وما اتصل من القرى ونواحي الكوفة، زهاء عشرة آلاف))[2].

وفي رواية أخرى كان صندل أحد أتباع صاحب الزنج، وكان مسؤولاً عن الأسيرات من النساء، فكان ((يكشف وجوههن ورؤوسهن ويقلبهن تقليب الإماء))[3].

7-**الهجوم على القرى وتدميرها**[4]: لقد عاث الزنج فساداً بالقرى، فخربوا القنوات وأتلفوا المحاصيل وهجموا على قرية الجعفرية في البصرة، وقتلوا غالبية أهلها، وأسروا الأحياء، ثم نهبوا قرية القادسية، وانشغلوا بعد ذلك بشرب خمور وجدوها هناك.

وكان الزنج ينهبون سفن الميرة وما فيها من طعام، ولذلك هجر العديد من سكان القرى قراهم بسبب قلة الغذاء والرعب.

8-**عدد القتلى**: ويتفق العديد من المؤرخين على أن ضحايا هذه الفتنة تجاوز المليون شخص، وأن نصب البصرة وحدها بلغ 300 ألف إنسان[5].

---

[1] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج3، ص23.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، المجلد الثالث، ص1925، ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج5، ص45.

[3] الطبري: تاريخ الطبري، المجلد الثالث، ص1992، طبعة لندن.

[4] المرجع السابق، ص1758، ص1763.

[5] **أبو الفرج الجوزي**: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج5، ص75، - الذهبي: العبر ج2، ص42 طبعة الكويت.

وتشير روايات تاريخية موثوقة إلى وجود جماعة من القرامطة اشتركت مع صاحب الزنج[1]، وأن "راشداً القرمطي" كان من أصحاب "علي بن محمد" صاحب الزنج، بل أكثر من ذلك فـ"حمدان قرمط" اجتمع بصاحب الزنج حوالي سنة 260هـ/873م وعرض عليه تنسيق الجهود[2] من أجل هدم كيان العرب السياسي وقيمه الحضارية.. ولكن الطموحات الشخصية والتنافس على الزعامة، حالت دون التنسيق والتعاون[3].

وهنالك روايات تشير إلى أن بعض المولين اليهود والتجار ساندوا حركة الزنج بالمال، وإن استمرار حركة الزنج اعتمد على المعونة التي قدمها هؤلاء المولون[4].

ولعل أغرب ما في التناقضات إلصاق الطابع العربي بحركة الزنج[5]، فهذه الحركة معادية لكل قيم العروبة، وقد استعمال صاحب الزنج اليد الحديدية، وأطلق موجة من الإرهاب ضد جماهير البصرة، وواسط والأبلة وغيرها. وكانت الأساليب التي استعملها من البربرية لدرجة يحق لنا أن نعتبرها أساليب رائدة في هذا الباب[6].

وإذا كانت حركة الزنج عربية، فلماذا قتلت كل هذه الألوف من العرب؟.

ولماذا وقفت ضد البلالية والسعدية، وهما أهم قبيلتين في البصرة؟ ووقفت ضدها غالبية باهلة وآل المهلب وضبيعة وعجل وتيم وأسد وغيرها[7]؟.

إن وقوف هذه القبائل ضد حركة الزنج يدل دلالة لا لبس فيها ولا غموض على شعورهم بخطورة الحركة وطبيعتها الاستغلالية.

---

[1] Sho'ban: Islamic History, vol2, p100- 102.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، المجلد الثالث، ص2130 طبعة لندن.

[3] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص321.

[4] الطبري: تاريخ الطبري، المجلد الثالث، الصفحات 1745- 1760- 1783 – ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج7، ص362، ص283.

[5] مجلة المؤرخ العربي، العدد 154، بغداد 1978.

[6] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص322.

[7] راجع روايات الطبري في المجلد الثالث حول الموضوع.

على أن أفخاذاً منشقة من قبائل معينة انضمت إلى صاحب الزنج، كما انضم إليه البعض من رجالات القبائل الطموحين والمتعطشين إلى السلطة، ولكن هذا لا يضفي عليها صفة معينة بحيث نجعلها ثورة عربية.

ذلك أن العديد من أمثال هؤلاء المرتزقة انضموا إلى صاحب الزنج مثل فرقة من الأفارقة والجند الترك والسودان والأكراد، كما أتاه من الأعراب «البدو» جماعة كبيرة، وهذا يسقط عنها مقولة "نولدكه" ومن تبعه من المؤرخين بأنها حركة زنوج وعبيد ويؤكد قول الطبري بكونها حركة السودان والبيضان على حد سواء[1].

وإذا طبقنا هذا التفسير الإنساني المرن للعروبة على حركة الزنج، نلاحظ أن فئات كبيرة من الحركة كانوا لا يعرفون العربية، وأن صاحب الزنج اعتمد على مترجمين يترجمون خطاباته إلى الزنج[2].

بل إن الروايات التاريخية تشير بأن بعض الذين كانوا يعملون في السباخ واستصلاح الأراضي كانوا من أوائل من وقف ضد حركة علي بن محمد[3]، كما وقف ضده عبيد البصرة وخولها والموالي في مدن البطيحة.

وقد كان هناك دون شك عبيد وزنج انضموا إلى الحركة وصدقوا إغراءات صاحب الزنج، وأن البعض الآخر أسروا أثناء غاراته على المدن والقرى، ولكن ذلك لا يجعلها ثورة عبيد لأنها كانت تضم فئات متمردة أخرى انضمت إليها، وأن صاحب الزنج لم يعد أتباعه بإلغاء الرق والاستغلال، بل وعدهم بتمليكهم العبيد والأراضي والنساء والأموال، وبمعنى آخر أراد أن يخلق فئة مستغلة جديدة تحل محل الفئة القديمة[4].

ويتساءل الإنسان ماذا نلاحظ في حركة الزنج؟ هناك روايات تشير إلى أن الزنج خارت قواهم[5] حين اشتد الصراع مع الجيش العباسي وطلبت أعداد كبيرة منهم الأمان.

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص323.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، المجلد الثالث، ص1757، طبعة لندن.

[3] المرجع السابق، ص1752.

[4] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص324.

[5] الطبري: تاريخ الطبري، ص2008.

وفي رواية أخرى أن جماعة من الزنج تمردت على علي بن محمد وهمت بالثوب عليه، لأنه حرمهم من نصيبهم من الغنائم والأسلاب، وفي رواية ثالثة أنهم أنكروا عليه احتكاره للأموال والجواهر وتوزيعها بين نسائه وتبريره ذلك بقوله: ((نسائي ليس كنسائكم))[1].

ولعل أهم من ذلك الروايات التي تشير إلى أن العديد من قادة حركة الزنج انقلبوا على زعيمهم وانضموا إلى صفوف العباسيين، ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر: "محمد بن الحسن بن سهل الفارسي، وريحان بن صالح وشبل بن سالم"، ولم يكن هؤلاء القادة المقربون لصاحب الزنج يؤمنون بمبادئه أو دعاياته، فقد كذبه "محمد بن الحسن" حين ادعى أنه علوي ونددبه حين ادعى أن النبوة عرضت عليه ولكنه رفضها، لأن أعباءها ثقيلة[2].

وأخيراً فقد لاحظنا أن الدكتور عمارة يحاول مدح هذه الثورة بمقولة أنها نشأت في بيئة عربية خالصة بين القبائل العربية، وأنها انفجرت لأن السلطة الفعلية كانت بيد جند الأتراك، كما أن الزنج لم ينضموا إليها إلا مؤخراً[3].

ومع تقديرنا لهذه الرؤية فلا مبرر للعنف الزائد الذي اتسمت به هذه الانتفاضة لا سيما أنه الذي دفع ثمن ذلك هو الشعب.

---

[1] راجع: نصوص الصفدي، مجلة المورد، العددان 3-4 ص21، بغداد 1972.

[2] الطبري: تاريخ الطبري، ص1871.

[3] د. محمد عمارة: المرجع السابق.

المغزى السياسي في العقد العربي الإسلامي

تكلمت في بعض مؤلفاتي عن بعض عناصر الشرعية العربية، حيث ركزت في ذلك على الشرعية بالمدلول العضوي أو الشكلي «الرسمي» formelle قاصدين الحكام الذين يمارسون السلطة فعلاً أي الأشكال التي تمارس بها السلطة «أشكال الحكومات».

وسأتكلم هنا عن السياسة بالمعنى الموضوعي: objelire أو المادي materielle.

ذلك أن الفعل الاجتماعي لاسيما إذا عم وانتشر يصبح له مآل سياسي ومثاله في حياتنا الراهنة، رؤساء الأحزاب ومحرري الصحف والمسؤولين عن النقابات والبنوك... إلخ، وهم ما أطلق عليهم الحكام المستترين goverenonts occultes أو القوى الفعلية[1]، وقديماً أدرك ابن خلدون هذا المعنى إذ ميز بين الملك «الحاكم» وأصحاب لسؤدد، الذين لهم النفوذ والتأثير في المجتمع كما ذكرنا أعلاه.

ولقد تعرضنا سابقاً إلى بعض عناصر الشرعية الدينية «المذهب الإمامي» وبديهياً ألا يدخل في نسج ذلك الإسماعيلية لاسيما أن هؤلاء يؤمنون بالله وهذا هو جوهر الشرعية، لكننا أمسكنا عن التعرض للإسماعيلية باعتبار أن الدراسة ليست وضعية خطية شارحة وإنما هي دراسة تعليلية وقد اتخذت المثل الإمامي نموذجاً لذلك، ولقد أكدنا أن جوهر هذه الشرعية من الاتساع[2].

---

[1]- د. ثروت بدوي: النظم السياسية- النظرية العامة للنظم السياسية، ج1، القاهرة، دار النهضة العربية، ص 90 وما بعدها.

[2]- يؤكد جولد تسيهر: تأكيداً لنشارك السنة والشيعة الأصلية في التمسك بالسنة النبوية

الأمر الذي لا يخرج منها إلا أهل الزندقة- الردة- الكفر- الإلحاد- الدهرية- إنكار النبوة، وماعدا ذلك من عناصر الشرعية الدينية المتسعة، فهو في باب الغلو والبدعة.

وطبعاً فالشرعية العربية تتقاطع- كما سنرى مع هذه الشرعية ولكنها تقوم على شرعية الحقيقة وشرعية الوجود العربية بكافة عناصره: الشعب العربي بكافة فئاته ومقوماته- اللغة العربية يقابلها في الشرعية الثقافة المشتركة كما سنحدد ذلك مفصلاً ويلاحظ إن إحلال اللغة محل الثقافة هو فعل إيديولوجي حديث قامت به بعض النزعات القومية،

أما الثقافة المشتركة فهي حصيلة الوجدان التاريخي العربي الإسلامي[1].
ويلاحظ ان شرعيتنا الحضارية تتقارب مقاربة قوية مع الشرعيات الآتية: شرعية الإنجاز- شرعية التمثيل- الشرعية النبوية[2].

ونشير هنا إلى أننا نتكلم عن الشرعية: legalité بالمعنى الحضاري التاريخي الأساسي المكون للأمة لا المشروعية: legitime وإذا كنا قد تكلمنا عن بعض عناصر الشرعية الحضارية العربية الإسلامية (الموالي- الحركات الشعبية- الخوارج- المرجئة- الشيعة الإمامية- المعتزلة)، وفي الوقت نفسه لم يتيسر لنا دراسة بقية هذه الشرعية «الزيدية- الإسماعيلية»... إلخ.
ابتعاداً عن التفصيل وخشية أن يتحول كتابنا إلى موضوع تاريخي المحتد والطبيعة، وعلى كل فسنتولى دراسة بعض جوانب هذه اللوحة الحضارية اللاند سكيب

IGNAZ GOLDZIHER: MOHAMMED AND ISLAM, p245.

وأيضاً آدم ميتز: الحضارة العربية في القرن الرابع: الترجمة العربية، بيروت، ج1، ص 144.

[1]- د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، ص 120.

[2]- عرض لهذه الشرعيات بتصرف د. غسان سلامة: نحو عقد اجتماعي عربي جديد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1987.

الحضاري التاريخي العربي الإسلامي ممثلاً ذلك في شرعية المسيحيين العرب في الحضارة الإسلامية - بعض الأقليات الدينية والأقوامية في الوطن العربي الإسلامي أي الذين عاشوا بين ظهراني الأمة العربية الإسلامية بالمعنى الذي حددته المادة الأولى في صحيفة المدنية «الدستور الأول لحقوق الإنسان» القائلة: من تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم.

وبمعنى النشأة الطبيعية لهؤلاء أي الذين بالطبيعة والبحار والمحتد بين ظهراني الأمة حياة تلقائية وواقعية واستجابة لظروف الحياة أو هذه هي المنشأة الخضراء التي اكتسب خضريها من لب الحياة ورونقها.

ولن ننسى في أي كتبنا المقبلة دراسة شرعية الدولة السلطانية، وهي شرعية واقعية وآفاق هذه الشرعية...

وسنعبر بسرعة على التكوين التاريخي للأمة العربية ونحدد شرعية هذا التكوين وعناصره ثم نقارن ذلك مع الشرعية العربية الإيديولوجية لتي خرجت على الشرعية التاريخية فكان ذلك سبب مسبباً لأزمات هذه الشرعية وزوالها.

وفي النهاية سنتكلم عن الهوية العربية الإسلامية المقترحة استشرافاً ورنواً للغد المرتقب المأمول.

المبحث الأول

الاندماج والاستيعاب في تاريخنا

ما استل سيف في تاريخنا مثل ما استل من أجل السلطة والسياسة لكن الفتنة الكبرى تركت جرحاً غائراً وصدعاً كبيراً في وجدان الأمة التي رنت إلى أن ننسى كل شيء في سبيل وحدة الصف في ضوء هذه الإشكالية الكبرى تمت المصالحة بين الحسن ومعاوية وسمى العام الذي تمت به عام الجماعة، وما ذلك إحساساً بالجرح العميق النازف في الضمير- لرأب الصدع ولم الشمل وجمع الكلمة...

ولم يكن طلائع الاعتزال «اعتزال القتال في معركة حطين» إلا مظهراً أو معنى لذلك.

لقد أخذت هذه الفكرة تتخلق شيئاً فشيئاً وقد وجدنا حركة المرجئة تحاول أن تحبط جمعاً للكلمة- بهذه الفكرة ثم وجدنا علاقة الشيعة مع غيرها من المسلمين تدور حول شخص جعفر الصادق وتتأبى حمل السيف- معارضة بعض فرق الشيعة- تأكيداً لهذا المعنى.

لقد نهض المجتمع المديني- لا القبلي الذي أفرز الخوارج دوراً كبيراً في ذلك، طارحاً فكرة موضوعية لا ذاتية مآلها: لماذا لا يفكر الوجدان الإسلامي بإحاطة الظروف التي حوله، وهي ظروف تختلف عن ظروف صفين والجمل ونهاوند وغيرها.

لقد تغيرت الظروف كلياً ودخلت الإسلام شعوب وقبائل وأمم وكان على العقل السياسي أن يجيب عن هذه المتغيرات ونستطيع القول إن التاريخ العربي الإسلامي لم يشهد انشقاقات دينية فيما عدا ما كان في القرن الهجري الأول حين أخضع لمتطلبات

الصراعات السياسية، وفيما عدا ذلك كان هذا التاريخ تاريخ اندماج ديني هائل حصل نتيجة السماح بالخلافات الفقهية لا بالإرغام على التوافق والاتفاق[1].

وهكذا فقد كانت هذه الأمة واحدة من أكثر الأمم اندماجاً ثقافياً ودينياً واجتماعياً[2].

لقد جعلت الفتوحات من العرب حكاماً لشعوب، لكنهم في النواحي الثقافية والاجتماعية لم يكونوا كذلك، فقد كان عليهم أن يخوضوا الصراع بروح اقتحامية وبنفوس مفعمة بالحماس لأنهم كانوا دعاة لديهم رسالة يريدون إيصالها للعالم، ومثلما كانت دعوتهم تنطلق من مبدأ التوحيد الإلهي، كانت الجماعة، جماعة المؤمنين، تعتمد مبدأ التوحيد الاجتماعي أي تشكيل أمة موحدة تشمل جميع المسلمين وتنمو وتتوسع كي تشمل العالم بأسره[3].

كان الحوار وسيلة نشر الدعوة لم تكن هنالك وسيلة أخرى غير الحوار والإقناع لأن الفتوحات لم تستمر أكثر من مائة عام، وإن معظم الجماعات الإسلامية غير العربية انضمت إلى الإسلام بعد توقف الفتوحات[4].

في هذا المجتمع كان ممكناً للعبد أن يصبح سيداً أو أميراً أو سلطاناً، فليس أصل الفرد هو الذي يقرر مصيره أو يتحكم فيه، بل يرتب مصير كل فرد وارتقاؤه السلم الاجتماعي بالقدر الذي يندمج فيه بالمجتمع ويخدم أهدافه ويساهم في الدعوة التي ترفع الأمة لواءها ...

---

[1]- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، مقال منشور في مجلة الاجتهاد/عدد8/لعام 1990، ص11.

[2]- الفضل شلق: حول الوعي التاريخي، مقال منشور في مجلة الاجتهاد/عدد22/لعام 1991، ص4.

[3]- الفض شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، ص14.

[4]- المرجع السابق، ص14.

لم يحدث في أمة أخرى أن حكم العبيد «المماليك» فترة طويلة من الزمن، بل كان العبيد أنفسهم يعتقون تلقائياً عندما ينتهي تدريبهم العسكري والثقافي، ويصبحون صالحين لتأدية مهمتهم التي أخضعهم المجتمع لها[1].

وكان هنالك جمهرة الناس العاديين التي اكتوى وجدانها في ضرام صفين، وأدركت هذا الصدع والشرخ العميق الذي أصاب وجدان الأمة.

وهكذا رأينا منذ أيام صفين فئة اعتزلت الصراع وتأبت الخوض في نار حميمية «موقف سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وغيرهم».

وشاهدنا تيار الارجاء يتأبى إدانة سيدنا عثمان أو سيدنا علي ويتأبى الخروج على الحاكم إلا في ظروف وشروط قاسية...

هل من البساطة أن نكفر سيدنا علي لسبب بسيط، كما فعل الخوارج مع العلم أنهم كانوا من خيرة أنصاره؟؟.

لقد عاش هاجس" صفين" في ضمير الأمة يؤرقها ويعتمل في أعماقها، وأخذت الفكرة تتخلق وتتبلور وتتفاعل وتتدافع وكانت النتيجة التخلق حول الوحدة بصفتها الثمرة الأولى للتوحيد بما يترتب عليها من أن الخلفاء الراشدين جميعهم صحابة رسول الله ﷺ لهم تقديرهم واحترامهم وكرامتهم وفضلهم عند الله لا نفرق بين أحد منهم.

فالتوحيد الاجتماعي «تشكيل أمة موحدة» انطلق من الفكرة الأساس التي هي الإيمان بالله وتوحيده وبالتالي إذا اعتبرنا أن المحبة هي الأساس في المسيحية فالإسلام هو دين التوحيد الذي هو الجذر الأساسي في الإسلام.

أما على صعيد وحدة الأمة، فقد كان الحوار قاعدة ضرورية للحفاظ على هذه الوحدة التي استمرت حتى بعد انهيار سلطة الخلافة المركزية وتعدد الدول السلطانية الحاكمة.

---

[1]- الفضل شلق: مقال موسوم بعنوان الانخراط في العالم، مجلة الاجتهاد/عدد26و27/لعام 1995، ص11.

أدى الحوار الداخلي بين المسلمين إلى انقسامهم إلى مذاهب ومدارس فكرية، تعددت الأساليب المعتمدة لاستنباط أفكار جديدة واكتشاف حلول للمشكل المطروحة، وتعددت العلوم التي استخدمت من أجل تحقيق مستويات أعلى من المعرفة ولم يكن لديهم خوف من الخلافات المذهبية داخل صفوفهم، فكأنهم كانوا يدركون ان الرحرحة في الحوار والنقاش والتسامح إزاء آراء الآخرين وإزاء الخلافات وتعدد الاجتهادات هي الوسائل التي تضمن وحدة الأمة.

وكان باستطاعتهم إنشاء ثقافة جديدة موحدة لأنهم سمحوا بتعدد الخلافات وألفوا إمكانية قيام أي سلطة دينية تحسم الخلاف لصالح هذا الفريق أو ذاك، إذ أدت الخلافات المذهبية وتعدد الاجتهادات في كل مسألة تقريباً إلى تحقيق عملية اندماج هائلة أقوى من أي وحدةٍ شكليةٍ يمكن أن تتحقق على يد سلطةٍ دينيةٍ أو أيديولوجيةٍ[1].

أدى الحوار إلى تبلور ثلاثة أطر تنظيمية وتوسعت بعد ذلك توسعاً كبيراً لتعبر عن حالة المجتمع والاتجاهات الإيديولوجية المتحكمة فيه، هذه الأطر التنظيمية هي نظام الحسبة ونظام المدارس والطرق الصوفية.

فنظام الحسبة هو نظام مراقبة الأخلاق والسلوك في المجال العام، في السوق، والمدارس هي المؤسسات التربوية التي مهمتها التلقين والتعليم، والطرق الصوفية هي التنظيمات الشعبية التي كانت مجال تأطير وبرمجة الشحنات الروحية والوجدانية لعامة الناس بعد أن كانت في بدايتها مجرد أساليب شخصية فردية في الزهد والتقشف والعبادة والتفكير خارج إطار المجتمع وخارج الأساليب الشائعة والمعهودة.

كانت هذه المؤسسات الثلاثة مؤسسات مراقبة وتربية وتلقين مهمتها تأبيد ما هو قائم وضمان استمراره بوسائل لا تستخدم العقوبات والقمع بقدر ما تشبع الأفراد بأفكار محدودة يفترض التقيد بناء على اقتناع داخلي لا على قسر خارجي.

كان هذا الوضع الاجتماعي والثقافي يسير موازياً لنظام الإقطاع العسكري بما يفرضه هذا من انضبط قسري وتقيد بمعايير جاهزة وقوالب محدودة، ولا ننسى أن نظام

---

[1]- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، مجلة الاجتهاد، عدد/8/لعام 1990، ص 84.

المماليك نفسه هو نظام تربوي يعتمد على استيراد العبيد وإخضاعهم لنظام تدريب جسدي وتلقين فكري صارمين تنغرس الأفكار والقيم المطلوبة في الأذهان بنتيجة هذا النظام، وتكون الحصيلة إنتاج نخبة عسكرية سياسية يكون عقلها وسلوكها حسب الطلب[1].

إن أنظمة الحسبة والمدارس والصوفية هي الروادف الاجتماعية لنظام التدريب المملوكي الذي هو نظام عسكري وتربوي في آن واحد، الفرق هو أن المجتمع يمارس في مؤسساته المدرسية، والصوفية والحسبة أساليب «إقناع» اجتماعية، أساليب إقناع تكوّن «بل تفرض» وتصوغ الجماعات والأفراد وتؤطرها لتقولبها وتضمن انضباطها بينما الأسلوب المملوكي يستخدم وسائل القمع الخارجية، إلى جانب التلقين والتعليم، لفرض الانضباط والتقيد بما هو مطلوب.

أدى هذا النظام إلى تأطير المجتمع في نظام شامل ذي مؤسسات تستوعب جميع المبادرات وتمنع الشذوذ عن الإجماع، فقد طغى الانضباط على المبادرة، وغلبت الطاعة على العصيان.

كان الخضوع للضرورة هو القاعدة التي تشكّل المجتمع على أساسها، فتمّ اختصار المذاهب إلى أربعة، وصار الاجتهاد يتم داخل المذهب، ولم يعد للمذاهب التي اعتبرت خارج السياق العام كالإسماعيلية والخارجية والقرمطية سوى وجود هامشي ضئيل، أما الشيعة الإثنا عشرية، فقد كادت أن تتحول إلى مذهب «سني» خامس لولا ظروف الصراع العثماني الصفوي، وانحصرت الشيعة الزيدية في الطرف اليميني المعزول، أما التيارات الأخرى مثل الصوفية فقد تم استيعابها وصارت في فترات لاحقة واسعة الانتشار والهيمنة في المجتمع[2].

لم يعد بالإمكان ظهور مذاهب جديدة داخل الإطار السني، والتعدد في المذاهب السنية الذي شهدته القرون الخمسة الأولى للإسلام ما عاد موجوداً.

---

[1]- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، ص20.

[2]- المرجع السابق، ص21.

فقد استوعبت المذاهب الأربعة جميع المذاهب الأخرى وصار الاجتهاد ممكناً في إطارها هي فقط.

لم يعد الاجتهاد منطلقاً لتوليد أفكار جديدة ثورية بل تكرس من أجل بلورة وإيضاح ما هو موروث، وبالتالي لم يغلق باب الاجتهاد لكنه أصبح واقعً تحت إرادة ضمنية تتحكم بمساره، إرادة التحكم هذه هي إرادة المجتمع لا الدولة ولا العلماء وحدهم، وحقق مبدأ الإجماع نفسه وتكرس كإرادة جماعية أي كقوة اجتماعية أدت إلى تكوينها عوامل السيرورة التاريخية.

عندما حقق مبدأ الإجماع نفسه صار ممكناً الإنكار على مجتهد مثل "ابن تيمية" لا لأنه اجتهد في أمرٍ يخالف الشريعة بل لأنه خالف الإجماع المتمثل في علماء عصره.

كان "ابن تيمية" يمثل تياراً شعبياً واسعاً في دمشق، لذلك بقيت ذكراه حية في المراحل اللاحقة حيث ستنشأ حركات سياسية- دينية ذات طابع شعبي تستند إلى أفكاره ومقولاته، كان "ابن تيمية" هو الذي يمثل الإجماع كإرادة جماعية بمواجهة «إجماع العلماء» الذين حاولوا مصادرة الاجتهاد والتفكير من المجتمع[1].

حقق الإجماع نفسه كمؤسسة اجتماعية فرضتها ظروف النظام الإقطاعي العسكري الذي كان بدوره حصيلة ضرورات دفاعية فرضتها اخطار الخارجية التي كانت تهدد كيان المجتمع باستمراره في ظروف كهذه، تعطى الأولوية لضرورات منع الفتنة والحفاظ على التماسك الداخلي للمجتمع، وينظر للخلاف في الرأي وكأنه مبعث للتفكك والضعف، مما يؤدي إلى حصر نطاق الاجتهاد وتخفيض درجة التسامح حيال آراء الآخرين.

هذا الوضع الذي أدى في بداية هذه المرحلة إلى حصر الاجتهاد في نطاق المذاهب الأربعة سيتطور لاحقاً على أيدي العثمانيين ويقود إلى تبني المذهب الواحد، لكن الدولة العثمانية لم تكن قادرة على فرض مذهبها الحنفي على المجتمع.

---

[1]- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، ص21.

وإذا كانت الضرورات الدفاعية استغرقت قسماً كبيراً من طاقات المجتمع، مما أدى إلى حصر نطاق الاجتهاد لا إلى إلغائه، فإنّ المجتمع لم يفقد حيويته، فقد تم استيعاب الموجات المغولية والتركية التي كانت تتوافد تباعاً على دار الإسلام، والجماعات منها التي استقرت في البلدان العربية ثم تعريبها[1].

ومن ناحية أخرى بقي الإسلام يتوسع فانتشر انتشاراً واسعاً في أفريقية السوداء منذ القرن الخامس عشر، وفي إندونيسية وشبه جزيرة الملايو في القرن السابع عشر ميلادي، وقام العرب بالدور الأكبر في تحقيق هذا الانتشار وذلك بواسطة التجار والصوفية، ولم يكن للفتوحات العسكرية دور فيه ولا تدخل من أي دولة إسلامية، وبالعكس، تم هذا التوسع والانتشار في وقت كان ميزان القوى الدولي يميل لغير صالح العرب والمسلمين وفي وقتٍ كانت دول أوروبا تحتل لعض أطراف البلدان العربية والإسلامية وتقيم فيها نقاط تمركز.

وفي هذه الفترة حقق العثمانيون انتصارات على الجبهة الأوروبية وسيطروا على بقاع واسعة من أوروبا لفترة طويلة. لكنّ الإسلام لم يحقق انتشاراً واسعاً في الأراضي الواقعة تحت سيطرتهم، استطاع العرب أن يفعلوا في أوقات ضعفهم ما لم يستطع الأتراك العثمانيون فعله في أوقات قوتهم حين كانوا ينجزون فتوحات عسكرية ضخمة[2].

إن حوادث الارتداد عن الإسلام نادرة في التاريخ، بل إن انعدام الاضطهاد الديني في تاريخ المجتمعات الإسلامية ينم عن عدم الحاجة إلى ذلك بسبب قلة حوادث الارتداد إضافة إلى إمكانية تعايش المذاهب والآراء المختلفة والتسامح المتبادل بينها.

إن الانتماء إلى الإسلام في هذه المجتمعات ليس حصيلة قمع تمارسه الدولة ولا نتيجة ممارسة سلطة كنسية تصوغ العقيدة وتحاسب الناس على أساسها بل حصيلة التربية

---

[1]- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، ص22.

[2]- المرجع السابق، ص22.

وصيرورة الفرد في المجتمع بحيث يصبح هذا الانتماء جزءاً من طبيعة الفرد التي يمكن تطويرها لا سلخها عنه.

كانت التربية وتنشئة الأفراد في هذه المجتمعات في مختلف مرحل تاريخها عملاً يقوم به لمجتمع من خلال مؤسساته، ولم يكن عملاً تقوم به الدولة.

اختارت الدولة لنفسها منذ البداية دوراً في مجال التربية اقتصر على المماليك ثم الانكشارية وذلك تلبية لأغراض الدولة وحاجاتها العسكرية فقط، أما المدارس وغيرها من المؤسسات التربوية فقد كانت تقوم بمبادرات تصدر عن المجتمع، وإذا ساعدتها الدولة أو بادرت بإنشاء بعضها فقد كان دورها يقتصر على المساعدة المالية فقط.

إن شعار نقل الشريعة يطلب نقل هذا النشاط إلى حيز الدولة علماً بأن ذلك يخالف السيرورة التاريخية[1].

في هذا الجو التأطيري الاندماجي سنبحث الظواهر الآتية:

[1]- الفضل شلق: الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية، ص54.

أهل السنة والجماعة

إن اشتداد الصراع السياسي حول مصائر الدولة الأموية أفضى إلى تحول الصراع السياسي إلى صراعات عقدية لدى الخوارج والشيعة ولدى تيار مستجد عرف باسم أصحاب الحديث أو أهل الحديث كانوا فيما يرجح أسلاف مذهب أهل السنة والجماعة[1].

وما لبث الازدهار الذي عرفه الاجتماع المدني والاجتماع الإسلامي أن بعث على التهدئة من حدة الصراعات العقدية فيما بعد عندما استقر الأمر للسلطان العباسي، فتوارى الخوارج تدريجياً عن المسرح السياسي والعقدي وبرز تيار أصحاب الحديث في صيغة «أهل السنة والجماعة» الذين اضطروا من أجل الخوارج من الحزبية والفرقية لتوسيع أفقهم بأفكار مرجئية مع استمرارهم في إدانة المرجئة[2].

ما هو هذا التيار، تيار أهل السنة والجماعة وكيف نشأ؟؟.

يقسم المسلمون عادة إلى سنة وشيعة، كما ينظر إلى أهل السنة باعتبارهم الفئة الأكثر أرثوذكسية ((على الطريق القويم»، ذلك أنهم يشكلون غالبية المؤمنين[3].

---

[1]- د. رضوان السيد: إشكاليات التوحد والانقسام في المجال العربي الإسلامي، مجلة لاجتهاد، بيروت، دار الاجتهاد/عدد19/1993، ص8.

[2]- المرجع السابق، ص9.

[3] -Tilman nagel: studien zum minderheiten problem in islam I, 7-44-1973،Bonn.

وقد ذهبت "لورا فيشيا فاغليري" في مقالة لها بعنوان «في أصل التسمية بالسنّي» إلى أن علياً ونظراً لالتزامه بالسنة ظل وحيداً إلى جانب النبي ﷺ، في حين أن خصومه أبدوا أيضاً اعترافهم بسنة أبي بكر وعمر، وسائر الصحابة، ومن ثم أطلق هؤلاء الخصوم على أنفسهم اسم «أهل السنة والجماعة» وإلى هذه التسمية بالذات يعود أصل التسمية «بالسنة[1]».

وتختلف الاتجاهات والمذاهب الإسلامية باختلاف نظرتها لمفهوم السنة بمعناه الواسع أو الضيق، أما النظرة الأكثر قبولاً فهي تلك التي انتصرت مع مرور الزمن، وقد تعززت باعتراف العدد الأكبر من المسلمين بها، وتحول هذا المفهوم-السنة- إلى ما يقارب مفهوم الأرثوذكسية في الفكر المسيحي، أي ما تعتبره الغالبية صحيحاً وحقاً.

هذا ولا نستطيع البرهنة حتى في النقاش الذي تناول مسألة الإيمان والذي أعقب الحرب الأهلية الأولى «الفتنة الأولى» بين عامي/36-40هـ/وفي ما لحقها من تطورات أدت إلى نشوء الأحزاب المختلفة، لا نستطيع البرهنة على وجود ما افترضته "فاغليري" من تطورات مختلفة تتعلق بمفهوم السنة، وإن معالجة عميقة لهذه المسألة لم تكن قد حصلت في ذلك التاريخ المبكر.

صحيح أن مطلب الالتزام بسنة النبي ﷺ وما تعلق منها بالأمور الدينية السياسية بشكل خاص قد ارتفع منذ بداية القرن الهجري الأول، إلا أن المؤرخين لم يتطرقوا، ولا المصادر الأخرى التي تناولت الأدب أو الأحاديث التي تطرقت إلى التيارات الخاصة التي تعطينا معنى واضحاً لمفهوم السنة.

وإلى النتيجة عينها نصل حين نتطرق إلى المصادر التي وصلتنا والتي عالجت الاتجاهات العقيدية بشكل خاص، نعني بذلك كتب الفرق والملل والنحل في الإسلام.

وقد ترجم هذه المقالة من الألمانية إلى العربية د. جورج كتورة، ونشرت في مجلة الاجتهاد، عدد 993/19، ص23 وما بعدها.

[1]- المرجع السابق، ص24.

فإذا كانت السنة واسطة العقد في تطور الإسلام من الناحية الكلامية، فإنه لابد لنا أن ننتظر الحصول على معلومات تتعلق بالمواقف المختلفة والمتفرقة حيال الاتجاهات الإسلامية الفقهية، وهنا أيضاً تظل النتائج التي تواجهنا سلبية بمعظمها، فالموضوع الذي تنازعته الأفكار واختلفت بشأنه الآراء لم يكن مسألة السنة على ما يظهر[1].

ثم إن كتاب السير والتراجم في الإسلام لم تقدم لنا أي دليل مباشر على المعيار الذي يفصل بين الأرثوذكسية «السنة» وبين الخروج عنها، كما لا نجد أي تحديد يتعلق بوجهة النظر التي يتميز بها الإيمان «الصحيح»، ونحن لا نفاجأ بهذا الواقع، فنحن نعلم أنه لا وجود في الإسلام لهيئة معينة بإمكانها شرعنة أسس العقيدة التي يجب على المسلمين الالتزام بها[2].

ولنحاول الآن الوصول إلى نتائج محددة انطلاقاً من المعيار المبدئي الذي افترضنا جدلاً إمكانية الانطلاق منه.

وذلك بالاستعانة باثنين من كتب الفرق المبكرة، وهما **المسائل في الإمامة** لـ "عبد الله بن محمد الملقب بالناشئ الأكبر"/توفي 293هـ/، وكتاب **المقالات والفرق** لسعد بن عبدالله القمي/توفي 301هـ/[3]، لعل ذلك سيوقفنا على نتائج محددة.

كتب "الناشئ الأكبر" في مقدمة كتابه: ((... ثم إننا ذاكرون في كتابنا هذا أصول النحل التي اختلف عليها أهل الصلاة، حتى تشتت كلمتهم وبطلت ألفتهم وتباينوا في الأهواء وتضادوا في الآراء وسفكوا الدماء وأكفر بعضهم بعضاً وصاروا فرقاً وأحزاباً ...)).

---

[1]- المرجع السابق، ص25.

[2]- المرجع السابق، ص25.

[3]- جوزيف فان أس: كتابات معتزلية مبكرة، الناشئ الأكبر، دراسات ونصوص بيروتية ج11، 1971، وسعد بن عبدالله القمي: كتابات المقالات والفرق، طبعة محمد جواد مشكور، طهران، 1983.

كان المسلمون في عصر رسول الله ﷺ أهل ألفةٍ واجتماع ومودة ورهبانية، أشداء على الكفار رحماء بينهم كما وصفهم الله في كتابه، ولما قبض رسول الله ﷺ اختلفت الأمة وتشتت الكلمة وذهبت الألفة ومرج النظام وطمع أهل الشرك في أهل الإسلام فصار الناس بعد النبي ﷺ على أربع فرق...[1]، انطلاقاً من النص السابق نرى أن الأمر قد تعلق آنذاك بالأحزاب والفرق التالية:

أ- الأنصار الذين تمنوا أن يكون لهم زعيم منهم.

ب- عدد كبير من الهاشميين يذكر منهم العباس والزبير وأبو سفيان، والذين انسحبوا جميعاً مع علي بن أبي طالب إلى منزل فاطمة ورأوا ضرورة اختيار علي إماماً للمسلمين.

ح- ثم هناك قسم من الأنصار والمهاجرين أعلنوا مبايعة أبي بكر إماماً لهم، وإلى هذه الفئة ينتمي عمر وأبو عبيدة.

خ- القبائل التي ارتبطت مع النبي ﷺ بعقود معينة، وقد رأت بعد وفاة الرسول ﷺ أنها بحلٍ منها، ورفضت الولاء لخليفته وبذلك يرفض هؤلاء الإمامة باعتبارها مؤسسة تحدد أصول الخلافة لمتابعة الرسالة التي قام بها النبي ﷺ، رفضاً مطلقاً[2].

أما وقد استطاع أبو بكر إرساء خلافته، فإن الوضع المثالي الذي ساد زمن الرسول ﷺ قد استعيد الآن، وإلى ذلك يضيف "الناشئ الأكبر" قوله: ((ثم إن أهل الصلاة لم يزالوا عل حال آلفة واجتماع كلمة يبذلون في طاعة أئمتهم مهج أنفسهم وكرائم أموالهم على السبيل الذي كانوا عليها مع نبيهم من دعاء الكفار إلى الله ومجاهدتهم في سبيله

---

[1]- عبد الله بن محمد **الناشئ الأكبر**: النص العربي، ص9.

[2]- المرجع السابق، ص10-15.

واستفراغ الجهد في طاعته، فلم تزل هذه حال المسلمين في خلافة أبي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان))[1].

ولقد انقسمت جماعة المسلمين إلى مجموعات ست على ما يقول "الناشئ الأكبر"، وبذلك ضاع الموقف المثالي الذي كان يراعي وحدة جماعة المؤمنين في ظل إمامة واحدة، أما هذه المجموعات فقد ارتبطت- ومنذ مقتل عثمان- بسلسلة من الأحكام والتقويمات وبمواقفها من الأحداث على العموم، وقد قام الناشئ الأكبر بعرض هذه المواقف كما يلي:

أ- الشيعة، وقد اعتبرت أن خلافة علي هي الخلافة الحق.

ب- العثمانية، وقد اعترفت هذه الفرقة بأحقية طلحة والزبير.

ج- المعتزلة[2] وقد انسحبت من المعركة، ذلك أنها ترددت في اتخاذ موقف من الحزبين المذكورين، إذ لم يثبت لديها أيهما محق في موقفه.

د- الخليسية وقد دانت المشاركة في الفتنة أياً كان شكل المشاركة.

ذ- الحشوية فقد اعتبرها الناشئ الفريق الذي انضم إليه أنصار معاوية.

و- الخوارج الذين خرجوا على علي لقبوله بالتحكيم بعد وقفة صفين[3].

أما "سعد بن عبدالله القمي" فقد نقل إلينا صورة التاريخ الإسلامي المبكر مشابهة لما نجده عند الناشئ الأكبر، فهو يتحدث أيضاً عن أحزاب أربعة ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ.

---

[1]- الناشئ الأكبر: النص العربي، ص15.

[2]- المقصود بالمعتزلة هنا الجماعة التي اعتزلت الصراع بين علي ومعاوية وغيرهم، والمعتزلة بهذا المعنى غير المعتزلة الكلامية.

[3]- الناشئ الأكبر: النص العربي، ص19.

فبعد ان تبوأ أبو بكر سدة الخلافة وصارت إليه السلطة، عادت الألفة مجدداً وإلى أن أخذ عثمان بجريرة أشياء كثيرة قام بها ... وبعد مقتله بايع الناس علياً، وقد شكلوا بذلك جماعة «واحدة)) إلا أن الفرقة سادت بعد مقتل عليّ[1].

1-وانطلاقاً من المادة التي جمعها "سعد بن عبدالله" وشرح بها نشأة وتطور النقاش الكلامي «والفقهي» الذي برز بعد مقتل عثمان، بإمكاننا تصنيف ذلك ضمن مجموعات رئيسية هي: الشيعة، المرجئة، المعتزلة، والخوارج، تشكل هذه الفرق الاتجاهات العقدية الأربعة الأساسية في الإسلام على ما يذهب إليه سعد[2].

2-بإمكاننا التساؤل عما إذا كان عليٌ على حق حين بدأ معركته مع طلحة والزبير، تلك المعركة التي وضعت حداً لوحدة الأمة وفتحت الباب أمام الانقسام، اعتبر الشيعة، كما اعتبر بعض أركان المعتزلة طلحة والزبير اللذين طالبا بالثأر لمقتل عثمان (راجع السور-49-9-8-10-13)[3]، رجال المعتزلة فقد ارتأوا عدم الوقوف إلى جانب أي من الأحزاب المتصارعة ولقد اعتبرت الحشوية أو أهل الحديث، وهي فرقة مالت للاعتراف بكل من يستند إلى القرآن والسنة، في تقييمها لمجريات الأحداث التي سادت قبل معركة الجمل أن وحدة الأمة إنما تظل الهدف الأعلى الذي من الواجب مراعاته، وبالتالي فإنه لم يكن من الجائز لأي من الحزبين أن يبدأ الحرب، وبالتالي لم يكن من اللائق بالنسبة للأتقياء الانخراط في المعركة، بل كان لابد من الاعتزال وترك الحكم على أيَّ من الفريقين لله وحده[4].

---

[1]- سعد بن عبدالله القمي: المقالات والفرق، ص4.

[2]- المرجع السابق، ص15.

[3]- المرجع السابق، ص11.

[4]- مقال ثلمان ناغل: مجلة الاجتهاد، ص29.

3-إن سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر وآخرون سواهما قد اعتزلوا كلياً عن المعركة لخشيتهم من نتائج الفتنة، وقد شكل هؤلاء أصول فرقة المعتزلة[1]، اما طلحة والزبير ومن كان معهما فقد طالبوا بالمقابل بالثأر لمقتل عثمان، وبعد مقتل عليّ غادر العديد من أنصاره معسكره والتحقوا بمعسكر معاوية ليشكلوا بذلك مع أنصار طلحة والزبير غالبية الجمهور، الذي كان يساعد كل من تولى السلطة[2]، وهؤلاء الناس الذين قبلوا ولاية أي كان واعتبروا كل من يطبق الشريعة الإسلامية وإن سطحياً، مسلماً، هؤلاء هم المرجئة الأوائل بنظر سعد بن عبد الله[3].

4-الحشوية أو أهل الحديث ذهبوا إلى ترك الحكم فيما يتعلق بالتحكيم له، أما المعتزلة فترى أن علياً اجتهد فهو محق «لكل مجتهد نصيب».

5- شكك الشيعة بأحقية أبي بكر في الإمامة، أما المعتزلة والمرجئة بأغلبية رجالهم فقد اعتبروا أن أبا بكر كان المرشح الكفء لتولي منصب الإمامة[4].

6-وإذا ما توسعنا في البحث بشرعية إمامة أبي بكر فلا بد لنا من أن نصطدم بالمسألة التالية: هل يجوز بشكل مطلق تولية من ليس أفضل المسلمين وجعله إماماً؟ إنها المسألة المعروفة بإمامة المفضول.

ذلك أن الشيعة كانوا على قناعة تمة بوجوب خلافة علي للنبي محمد ﷺ، لأنه كان بنظرهم أفضل المسلمين «أفضل الناس»، كذلك اعتبر المرجئة وأهل الحديث تالياً

---

[1]- مقال ثلمان ناغل: مجلة الاجتهاد، ص29.

[2]- المرجع السابق، ص29.

[3]- المرجع السابق، ص24.

[4]- المرجع السابق، ص 30.

علياً من أفضل المؤمنين، ولا يعني ذلك بنظرهم القبول بمبدأ التشكيك بشرعية إمامة أبي بكر وعمر وعثمان، أو الوصول إلى نتائج توحي بآراء من هذا القبيل[1].

7-أخيراً لابد من طرح السؤال الذي يتعلق بالمجموعة التي يحق لها أن تتولى زعامة الجماعة الإسلامية، بالنسبة للشيعة كان الجواب واضحاً، طالما أنهم لا يقرون إلا بأحقية علي ومن هم من نسله، وبالنسبة للفرق الأخرى نشير إلى موقف المرجئة الذي جاء لافتاً بالفعل: كل من يتمسك بالقرآن وبالسنة بإمكانه أن يصبح إماماً طالما حظي بإجماع الأمة[2].

يطالعنا هذا الحنين إلى ما تمثله جماعة المسلمين المتماسكة في المجالات السياسية والدينية عبر أحاديث اتخذت أشكالاً مختلفة، هكذا نسب إلى عمر قوله: ((من سره نعيم الجنة فليلزم الجماعة))[3].

وإزاء أحابيل الشيطان وإغرائه لابد من الالتجاء إلى الجماعة، وإذا ما ظهرت الفرقة فلابد آنئذٍ من تجنبها والابتعاد عنها[4]، أما أكثر الأحاديث شهرة فهو الذي يتحدث عن افتراق جماعة لمسلمين وانقسامهم إلى اثنين وسبعين أو ثلاث وسبعين فرقة جميعها في النار إلا الفرقة الناجية[5].

---

[1]- مقال ثلمان ناغل: مجلة الاجتهاد، ص31.

[2]- المرجع السابق، ص31.

[3]- أحمد بن حنبل، المسند، طبعة القاهرة، 6 أجزاء، الجزء الأول ص 18 و 26.

[4]- البخاري: صحيح البخاري، كتاب الفتن 11، ومناقب 25.

[5]- أحمد بن حنبل ج2، ص 145، والجزء الرابع ص 102، أبو داوود: كتاب السنن، كتاب السنة رقم 4579.

وثمة أحاديث أخرى تتوعد الذي يفارق الجماعة حتى ولو شبراً واحداً بالموت ميتةً جاهليةً، أي ميتةً من لم يعرف الإسلام على الإطلاق[1].

لقد تحول المرجئة إلى حزب كان على استعداد دائم للاعتراف بأي إمام شرط أن تكون وحدة الأمة محفوظة، وقد أعطانا الناشئ صورة أخرى حين تعرض لفرقة الخليسية التي أدانت كل قتال بين المسلمين وتنصلت من المشاركة بأي صراع، وهو موقف نجد له أساساً في العديد من الأحاديث التي حثت على الابتعاد عن الفتنة[2].

يقارنون مسألة الفريقين الأساسيين الذين شاركا في الفتنة الأولى الكبرى التي حدثت في الإسلام بحالة زوجين دخلا في لعان، فذلك يعني أن الأمر بالنسبة لهم لا يعدو مجرد مشاركة مبدئية أو عفوية في الحكم على ما حدث، بل إن المعتزلة حاولوا إعطاء تفسير لهذه اللعنة التي حلت والتي أدت إلى سقوط الألفة التي سادت بين المسلمين فيما سبق، انطلاقاً من هذه الواقعة وحدها، بإمكاننا أن نستنتج بأن المعتزلة لم تكن أول أو أقدم الفرق الإسلامية، وبالتالي فإنه لا يمكننا أن نعدها مع الشيعة أو المرجئة حزباً أموياً.

لقد ماهى مؤرخو الفرق الإسلامية بين المرجئة وبين الحزب الأموي، وهذا ما يعتبر صحيحاً إلى حد ما خاصة إذا ما أعدنا إلى الأذهان كيفية تعاطيهما مع الأحداث وموقفهما من معارضي الفتنة الأولى ومن معاوية ومن خلفائه في الحكم، علماً أن المرجئة وكذلك أنصار الحزب الأموي قد تركوا الحلم في هذه الأمور إلى الله تعالى[3].

إلى أي مدى يمكن أن نرى في الأرجاء نوعاً من الفكر الذي نمى في بلاط الدولة الأموية؟ إنها مسألة لا يمكننا الآن ومع ما لدينا من معلومات إصدار حكم بشأنها، إلا

---

[1]- أحمد بن حنبل: المسند،ج1، ص 275.

[2]- راجع كتاب الفتن والملاحم بصحيح البخاري.

[3]- مقال ثلمان ناغل: مجلة الاجتهاد، المرجع السابق، ص34.

أن الثابت هو أن ممثلي الاتجاه القائل بحرية الاختيار وهو الاتجاه الذي تشكل أوائل القرن الثاني للهجرة، قد تعرضوا للملاحقة[1].

لقد فوّت الأمويون فرصة تأمين التوازن بين الحزب الذي يشكلون هم قمة هرمه من خلال توليهم للخلافة وبين الاتجاهات والفرق الدينية التي اتخذت منهم موقفاً معارضاً. وهكذا فتح المجال لتكون الهاشمية بعيد القرن الأول، وهي حركة ائتلفت للمطالبة بخلافة هاشمية، صحيح أنها قد انطلقت من تجمعات مؤيدة لعليّ «جماعات علوية» إلا أن القيادة تشكلت من فرعين اثنين آخرين ينتميان إلى بني هاشم، أما بعد العام/125هـ/فإن السلطة الأموية بدأت تتآكل من الداخل، وهكذا استطاعت الهاشمية وبعد اضطرابات طويلة أن تنتزع منصب الخلافة بتقديمها أحد الخلفاء من بني العباس ليتولى قيادة جماعة المسلمين.

وجد الخليفة العباسي نفسه مباشرة إزاء مسائل صعبة، والمسألة الأولى كانت مسألة شرعيته بالذات، ومن هنا تم اللجوء أولاً إلى بعث وصية قيل أنها من وضع أبي هاشم، وبموجبها يصبح العباسيون ورثة إحدى الجماعات التي تتحدر من نسل عليّ.

هذا وقد أعلن المهدي هذه العقيدة الجديدة وبموجبها نسب إلى النبي ﷺ حديثاً أوصى فيه بانتقال الخلافة إلى العباس مما أعطى التاريخ صورة جديدة مغايرة تماماً لما كان سابقاً إذ حل العباس ومن ثم ذريته في المركز الذي جعل فيه الشيعة علياً وأبناءه.

وفي إطار البحث عن مسألة تثبيت الشرعية تندرج تلك الرغبة التي تحاول كسب قاعدة عريضة ما أمكن، تكون غطاءً للخلافة، على أن تتسلح هذه القاعدة بقناعة أو بعقيدة دينية موحدة، فقد لاحظ الخليفة العباسي المنصور مدى الخطورة المتأتية من

---

[1]- راجع فان أس:

les o adarites et la gailaniya de yazid III, studia Islamica p277.

وراجع أيضاً: مقال تلمان ناغل، ص 40.

ربط مركزه بالمتطرفين أو بالخارجين، وبذلك تخلص من الراوندية التي نسبت إليه ماهية إلهية، بل أنه لم يتوانى عن ملاحقة عناصرها وقتلهم[1].

وفي عهد المهدي أيضاً نجد الجهد عينه، والقاضي بالتخلص من معتقدات غريبة ومتطرفة، مثل الإقدام على سب أبي بكر وعمر وهو الأمر الذي أصبح مألوفاً في بعض الأوساط الشيعية كما كان مألوفاً أيضاً في أوساط الجند الذي جهزه أبو مسلم سابقاً[2]، من هذه المستندات يتبين لنا بوضوح كيف أدرك العباسيون أن تأمين استمرارية خلافتهم إنما هو مرتبط باتخاذهم لموقف متوسط بين الاتجاهات الدينية والفرق الإسلامية المختلفة، وإذا لم يكن بالإمكان التوصل إلى نوع من مؤاخاة الشيعة والأنصار السابقين للدولة الأموية فلابد حينها من الوصول إلى موقف يجعل هذا العداء أقل عنفاً، وأما السؤال الأساسي فقد ظل مطروحاً: من سيتولى القيام بهذه الواسطة؟ هنا كان دور المعتزلة الذين أخذوا على عاتقهم القيام بدور المساعدة للدولة العباسية الناشئة[3].

لم تبق المعتزلة حاملة لواء تطوير السنة في الإسلام، إذ في خلافة المتوكل (حكم بين 232 و247هـ) خسرت المعتزلة دورها الريادي في البلاط العباسي، ولم تنفع السياسة التي تبناها المعتضد/279-289هـ/فقد حاول تقليد المأمون في تمكين المعتزلة من استعادة دورهم الريادي السابق، وبذلك لم يعدلهم تأثير يذكر على المدى الطويل.

فماهي الأسباب التي أدت إلى السقوط السريع لمذهب الاعتزال ومن الذي قاد دور المتوسط بين مختلف الاتجاهات الدينية حتى النهاية؟.

---

[1]- الطبري، تاريخ الطبري، جIII، ص 129.

[2]- المرجع السابق، جIII، ص537.

[3]- مقال ثلمان ناغل: مجلة الاجتهاد، ص42.

تفيدنا المصادر التاريخية بأن تأثير المعتزلة لم يكن قوياً على الإطلاق في أوساط عامة المسلمين، ولاسيما في أوساط البسطاء منهم، إذ ظلت المعتزلة أسيرة الهالة التي صنعها بعض علماء الكلام الذي عملوا بجد من أجل صنعتهم، مما شكل حائلاً بين المسلم البسيط وبين لحجج المتقنة التي أتى بها أهل الاعتزال.

وتبدو خصوصية هذه الصورة بشكل واضح في الفترة التي أعقبت دخول الخليفة العباسي المأمون بغداد عام/203هـ/، منتصراً ومزيحاً خصمه "ابراهيم بن المهدي"، ففي هذه المعارك استعان إبراهيم كما استعان من قبله الأمين في خلافاته مع المأمون ومن أجل الاحتفاظ بالسلطة بالشطار وهم فئة من العامة شكلت قوة عسكرية خاصة، وقد عرفوا أيضاً باسم «العيارون[1]».

أما المأمون وبعد أن قضى على سلطة إبراهيم فقد وجد نفسه كالحاكم الغريب في بغداد، التي دخلها لابساً زي العلويين المميز بلونه الأخضر ومحاطاً بالعسكر الخراساني، أما أقرب أعوانه فكانوا بعض المعتزلة أمثال ثمامة بن الأشرس وبشر بن المعتمر، وقد كانا مستشارين له سابقاً في مدينة مرو.

وباستطاعتنا التمثيل على الشرخ الذي نشأ الآن بين قصر الخلافة وبين مسلمي بغداد عبر الكتاب الذي وجهه المأمون وأمر بقراءته عام/211هـ/، وفيه يحذر الخليفة العباسي الناس من ذكر معاوية بخير، كما يمنع تقديمه على سائر الصحابة[2]، ويعني ذلك أن معاوية كان آنذاك بمثابة الصورة التي ترمز إلى المعارضة بوجه الخليفة وبوجه المعتزلة الذين طبعوا بلاط الخلافة بطابعهم الخاص.

لقد أصبح معاوية شعار الفئة التي عارضها الجاحظ بوضوح واصفاً إياها بالنابتة، وهي فئة تكونت في ظل خلافة كل من المأمون والمعتصم والواثق، إن في عزلة المعتزلة

---

[1]- كاهن: الحركات الشعبية.....Arabica 1959، ص35، (نشير إلى ترجمة هذه المقالة القيمة في مجلة الاجتهاد، العدد السادس).

[2]- الطبري: تاريخ الطبري، جIII، ص 1098.

لمتنامية عن التقاليد الدينية التي سادت في أوساط الفئات الشعبية إشارة واضحة إلى السبب في سقوطها.

أما «النابتة» فقد أطلق عليها المعتزلة آنذاك لقب «الحشوية»، وهي كلمة توحي بالاحتقار، كذلك رفض المعتزلة الأحاديث لاسيما تلك التي يعتقد بأنها متناقضة، أو لا مجال لقبولها عقلياً، والحشوية سموا بهذا الاسم لقولهم بالحشو، أو لقبولهم بلغو الحديث وبسقطه[1].

ومع ذلك فقد تشكلت الاتجاهات التي تعني بالحديث في أوساط هؤلاء بالذات لاسيما تلك المدارس الفقهية التي تقدم النص على الرأي، ومن هنا تبدو الحجج الكلامية، بل يبدو فن التناظر الذي قدمه أهل الاعتزال الذي تمثل حينها في أصول الاعتزال الخمسة أمراً فوق مدارك المسلم العادي ويعتبر ابن قتيبة أحد أكثر المدافعين عن أهل الحديث في القرن الثالث الهجري، وقد أورد في كتابه **مختلف الحديث** الذي خصصه للدفاع عن أهل الحديث لقبولهم لأحاديث تبدو متناقضة ودفاعهم عنها ما يلي: ((يزعم بعض أهل الكلام أن شحم الخنزير وجلده ليسا محرمين، لأن القرآن قد نص على تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير فقط، وانطلاقاً من هذه المماحكات الكلامية وأمثالها))، يمضي ابن "قتيبة" معقباً: ((فبمن يتعلق من هؤلاء ومن يتبع وهذه مذاهبهم وهذه نحلهم وهكذا اختلافهم وكيف يطمع في تخلص لحق من بينهم وهم من تطاول الأيام ومرّ الدهور على المقايسات والمناظرات لا يزدادون إلا اختلافاً ومن الحقّ إلا بعداً، وكان أبو يوسف يقول من طلب الدين بالكلام تزندق ومن طلب العمل بالكيمياء أفلس وطلب غرائب الحديث كذب))[2].

لقد سبق لابن قتيبة قبل ذلك أن جادل أهل الرأي لظهر مدى ضعفهم وليظهر كيف يمكن لأهل الحديث تقديم كل عون ممكن، أما الحديث فبإمكانه غب مجال الفقه أو

---

[1]- A. S. Halkin: 'The Hashwiyya', JAOS,LIV p-1-28.

[2]- أبو محمد عبد الله **ابن قتيبة** الدينوري: مختلف الحديث، القاهرة، 1326، ص74.

في مجال العقيدة أن يشكل الأساس الذي يحتاج إليه كل مسلم ليتسنّى له التعاطي مع هذه العلوم، وذلك نظراً لمحدودية القدرات العقلية في الإنسان[1].

ثم إن اختلاف وتعدد التيارات داخل المعتزلة بالذات لم يكن سبباً أدى إلى تراجعها وحسب، بل إن ذلك قد منها بالفعل من أن تقوم بدور الوسيط أو أن تصل فيه إلى نهاية مقبولة.

صحيح أن أصل المنزلة بين المنزلتين بالنسبة لمرتكب الكبيرة كان بنداً جامعاً لا خلاف عليه، ومع ذلك فإن النتائج السياسية والدينية التي خلص إليها أركان الاعتزال كانت متباينة ومتناقضة، وهذا ما أظهره كل من درس أصولهم.

فـ "بشر بن المعتمر" على سبيل المثال كان يميل إلى إعطاء علي الحق في دخوله الفتنة هذا دون أن يعني ذلك لعن أو ذم أخصامه ولاسيما منهم أبا بكر وعثمان كما يفعل الرافضة، أما البعض الآخر ومنهم أبو بكر الأصم فكان يميل إلى تفضيل عثمان معتبراً أبا بكر أفضل من عليّ[2].

يستفاد من الأحكام، ومن التباين فيها أن الموقف الوسط من الفتنة كان قائماً بالفعل، وقد تم الحفاظ عليه بشكل من الأشكال: إلا أن المعتزلة لم تستطع مع ذلك أن توحد بين الاتجاهات والفرق الدينية المختلفة التي نشأت عن إسقاطها لمبادئها على الحقبة الإسلامية التي سادت زمن الرسول ﷺ، فمنذ بداية حركة الاعتزال تميزت المواقف

---

[1]– ابن قتيبة: مختلف الحديث ص 62، قارن مع مونتغومري وات: الفكر السياسي عند المعتزلة في JRAS، 1963 ص49، حيث يعتبر المعتزلة فكراً وسيطاً بين النقليين والنصيين، ففي النقاش مع الملاحدة استطاع المعتزلة أخذ طريقتهم في النقد العقلي، ليتطور ذلك كله إلى عقيدة تعتبر العقل أساساً.

[2] مونتغومري وات: يعتبر وات ذلك صراع تيارين مختلفين في الخلافة العباسية، التيار الأول رأى في الإمامة أمراً إلهياً (الحزب التيوقراطي) فيما سعى الحزب الثاني للبحث عن شرعية من خلال إجماع الأمة.
ولقد حاول المعتزلة الوقوف موقفاً وسطاً بين التيارين.

من الفتنة بثنائية واضحة: إذ تعاطف واصل مع عليّ بن أبي طالب فيما تعاطف عمرو بن عبيد مع أبي بكر[1]، من هنا يتبين لنا ابتعاد المعتزلة عن اتخاذ موقف موحد متماسك، خاصة حين نرى أعلام الاعتزال يطلقون على أنصار عليّ اسم الرافضة وعلى أنصار أبي بكر وعثمان ومعاوية اسم النابتة.

هذا وتظهر لنا كتابات الجاحظ كيف انقسم المعتزلة مع بداية القرن الثالث إن لم يكن من قبل ذلك أيضاً إلى جبهتين متناقضتين.

فمن جهة نجدهم يهاجمون الرافضة ومع ذلك فهم يعتبرون علياً صاحب الحق في خلافة الرسول ﷺ، ومن جهة أخرى نجدهم أيضاً يهاجمون النابتة الذين يرون في معاوية أحد الذين تحقق عليهم[2].

وهم يقدمون أيضاً أبا بكر وعمر وعثمان، وكما أن النقاش حول الإمام الفاضل والإمام المفضول لم يسهم إطلاقاً بخلق أي جسر بين المعسكرين المتناقضين.

إلى جانب العزلة المتصاعدة التي فصلت المعتزلة عن شكل الإيمان المبسط الذي يمكن للإنسان العامي الأخذ به، جد أن المعتزلة قد فشلت أيضاً في صياغة موقف وسطر، أو بعبارات أخرى في صياغة موقف توفيقي من الصراع القائم حول مسألة تفضيل عليّ على أبي بكر أو العكس، وهذا ما أدى إلى إنهاء دور المعتزلة بوصفها حركة قادرة على تشكيل اتجاه سني «أرثوذكسي» واحد الأمر الذي أتاح للنائبة التوصل إلى صياغة هذا المبدأ التوفيقي، أي للفئة التي لم تكن يرجى منها ذلك على الإطلاق.

ونعني بالنابتة من خرج من صفوفها ليصبح من أهل الحديث، لقد وصف الجاحظ النابتة باعتبارها الفرقة الوحيدة التي رأت في قتلة عثمان فئة عملت على تخريب المثال الإسلامي المتمثل في الجماعة والتي أنكرت أن يكون عليّ قد شارك سراً بهذه

---

[1]- راجع مقالة (معتزلة) في:

Hand worterbuch dea islam.

[2]- من هنا كانت التسمية بأهل السنة والجماعة التي وصفت النابتة نفسها بنفسها.

المؤامرة، بانتصار عليّ وبعد تنحي الحسن استعيد مثال الجماعة مرة أخرى، وقد أطلق على العام والتي شهدت هذا الصلح مجدداً اسم «عام الجماعة».

وسط صورة التاريخ هذه والتي شهدت اعتبار أحمد بن حنبل زعيماً لأهل الحديث[1]، لم يكن الحيز الذي شغله علي كبيراً، علماً أنه قد حظي باحترام كبير من قبل العديد من المسلمين، دون أن يكونوا بالضرورة من الشيعة.

وبعد أن اخذ أهل الحديث مكان المعتزلة في بلاط العباسية أي بعد أن لعب أهل الحديث دور حملة العقيدة الرسمية في زمن المتوكل رأى الخليفة أنه من غير المناسب أن يتبنى موقفاً يعكس تقدير عليّ واحترامه، وقد روى الخطيب البغدادي عن ابن أحمد بن حنبل واقعة تؤيد ذلك.

تقول الرواية: ((فيما كنت جالساً ذات يوم وبحضور أبي أتى بعض الناس من الكرخ وتحدثوا كثيراً عن خلافة أبي بكر وخلافة عمر وعثمان، ثم تحدثوا أكثر عن خلافة عليّ بن أبي طالب، فاستمع إليهم أحمد صابراً ثم قال إنهم قد أسرفوا في الحديث عن الخلافة وفي الحديث عن علي ذلك أن الخلافة لم تزن عليّاً بل هو الذي زانها، وقد روى أحدهم ويسمى "السياري" هذه الواقعة لأحد الشيعة عقب هذا قائلاً، بهذا الحديث انتزعت الآن من صدري نصف الكراهية التي كنت أكنها لأحمد بن حنبل))[2].

وبعد رد الاعتبار إلى عليّ ظهرت وسط أهل الحديث وفي مدرستهم تلك الصورة التاريخية لمعروفة بصورة «الخلفاء الراشدين»، ولم يعد علي ذلك الشخص الذي أسهم في تبديد وتفريق الجماعة، وكذلك أعيد الاعتبار إلى مسار التاريخ تماماً كما جرى، بعبارات أخرى لم يعد السؤال المطروح، إما عليّ أو أبو بكر وعمر وعثمان بل أصبح أبو بكر وعمر وعثمان وعليّ بالتسلسل الذي حصل تاريخياً، كذلك جرى التعتيم على الصراعات الصعبة التي حدثت في نهاية عهد عثمان وأصبح عهد الخلفاء الراشدين بمثابة العهد الذهبي في الإسلام.

---

[1]- مادلنغ ويلفرد: الإمام القاسم بن إبراهيم والعقيدة الزيدية، ص226.

[2]- أبو بكر أحمد بن عبدالمجيد بن علي **الخطيب البغدادي**: الجزء الأول، ص 135.

يتبنى علي باعتباره صورة تاريخية موازية للخلفاء الآخرين الذين سبقوه أعطى أهل الحديث أهل السنة والجماعة الذين باتوا يشكلون غالبية المسلمين وطناً دينياً وتحاشوا بذلك حدوث انقسام يتجلى بتجاذب المسلمين بين الرافضة والنابتة.

كما كان الأمر مع بداية القرن الثالث الهجري، كذلك فتح لباب أمام رد الاعتبار لعلي وهذا ما يلقى إلى الآن المزيد من لقبول والرضى من خارج الأوساط الشيعية.

حتى "ابن قتيبة" لم يتورع عن ذكر اسم عليّ مقروناً بعبارات التقدير والإجلال التي يتلفظ بها الشيعة عادة عند ذكرهم لاسم عليّ[1].

لقد تميز الجو العام التغييري في النصف الأول من القرن الثاني الهجري بتحشيد كل الفئات الاجتماعية ضمن تلك الحركة الزاخرة، وساد روحّ خلاصيّ غلابٌ تطلعت في خضمِّه كلُ تلك القوى والفئات للإنقاذ ووسط هذا الجو ظهرت بين تلك الفئات فئة «أهل الحديث أو أصحاب الحديث» التي لجأت إلى مفاهيم القداسة والخلاص والمهدية مثل العباسيين والطالبيين لكن باتجاهٍ آخر، فهم أي «أصحاب الحديث» الجماعة المنقذةُ أو الناجية لأنهم يستلهمون ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه كما عبَّرت عنه إحدى خواتيم«حديث افتراق الأمة».

وفي مقابل «حق القرابة وحق الميراث» الذي تبناه العباسيون والطالبيون«الحسنيون والحسينيون» اندلع «أصحاب الحديث» أو اعتزلوا (ولا علاقة لهم طبعاً بمعتزلة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد المعاصرين لهم، بل هم خصومهم الألداء) تحت لواء «السنة» و «سيرة السلف الصالح»[2].

أما «السنة» عندهم فتمثل «صورتهم» التاريخية لماضي الأمة أو تجربتها التاريخية، وهي تعني المسار الذي تصوروه من خلال الآثار والمرويَّات، لعقائد وسلوك الرسول ﷺ

---

[1]- **ابن قتيبة** الدينوري: الإمامة والسياسة، الذي يروي التاريخ المبكر تبعاً للصورة (السنية).

[2]- د. رضوان السيد: رؤية الخلافة دينية، الدولة في الإسلام، مجلة الاجتهاد عدد 13 لعام 1996، ص31.

وأصحابه الأولين «السلف الصالح» بعكس العباسيين والطالبين الذين كانوا يأخذون بصورٍ انتقائية لذلك الماضي، يقول ميمون "ابن مهران" في رسالته السالفة الذكر على لسان الصحابيّ سعد بن أبي وقاص[1]: ((....نلزم ما فارقنا عليه رسول الله حتى نلقاه، ولا ندخل في شيءٍ من الفتن حتى نلقاه)).

ثم يعلق: ((فصارت الجماعة والفئة التي تدعى فئة الإسلام ما كان عليه سعد بن أبي وقاص وأصحابه الذين اعتزلوا الفتن حتى أذهب الله الفرقة، وجمع الألفة، فدخلوا الجماعة....)).

وموقفهم السلفي هذا هو الذي يحدد رؤيتهم لعصرهم في القرن الثاني الهجري، فهم تغييريون لأنهم غير راضين عن «الفتن» التي تشتعل من حولهم وتشعل المجتمع، وهم لا يرون المشاركة في الصراع السياسي لأن نموذجهم «سعد بن أبي وقاص وأصحابه» لم يشاركوا في أحداث الفتنة الكبرى.

وهكذا اتجهوا «للعبادة والجهاد»، لكنهم ظلوا يرون من جهة ثانية «الطاعة» للسلطة القائمة لأنهم لا يقولون «بالسيف في الأمة»، أي بالتغيير السياسي عن طريق الثورة.

وقد سيطر عليهم وسط الجو الخلاصي الغلاب الإحساس بالتفرد وبأنهم «الفرقة الناجية» على الرغم من صورتهم الواسعة الآفاق للأمة وماضيها.

ولم يرض العباسيون عن «أهل السنة» رغم مسالمتهم وطاعتهم، ذلك أنهم أحسوا منهم الادعاء بالتفرد بالمشروعية الدينية، في الوقت الذي كانوا هم فيه يرون أن المشروعية الإسلامية كلها ممثلة فيهم، بل اعتبروا أنفسهم هم «الدين» في صراعاتهم من أجل الانفراد بالسلطة، لقد كانت السلفية الدينية القوية لدى (أهل السنة سلفية كارزماتية) للجماعة لا يلعب فيها «أهل البيت أو أهل القرابة» أي دور.

واضطرت فتنة الأمين والمأمون وما تلاها/195-203هـ/أهل السنة للخروج من عزلتهم، إذ قاد بعض رجالاتهم «عامة بغداد» ومدناً أخرى في العراق والشام ومصر

[1]- أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بـ **ابن عساكر**: تاريخ دمشق الكبير، ص 505.

في عمليات تأمين الأحياء المدينية، وفرض الاستقرار الداخلي وسط الجو العاصف وأمراء الجند المتصارعين في غياب السلطة المركزية[1].

ويبدو ان ذلك قوى من ثقتهم بأنفسهم وبفئات «العامة»، ووصلهم بصورتهم التاريخية عن الاستمرار الاجتماعي للإسلام وللأمة المستخلفة بغض النظر عن الدول التي تقوم وتسقط.

وقد أحس المأمون/198-218هـ/عندما وصل إلى بغداد من خراسان/عام 203هـ/بهذه الاستقلالية الاجتماعية البازغة، والتي تتهدد استقرار السلطة ومشروعيتها فمضى لمواجهة القائمين عليها من قادة العامة من أهل السنة، والطريف أنه وجد حلفاء له في تلك المواجهة التي عرفت فيما بعد بمحنة خلق القرآن، بين نخب الشيعة والمرجعة والمعتزلة، التي ما كان يجمعها مع المأمون شيءٌ من الناحية الأيديولوجية غير ما يقال عن تشيعه.

وقد يعلل مصير تلك النخب للوقوف إلى جانب السلطة شعورها بخطورة «العلماء الجدد» هؤلاء على مواقعهم الاجتماعية، وصورتهم عن العلم وحملته، وعن الأمة ومصائرها.

ففضلاً عن الرسائل الكثيرة التي كتبها «أصحاب الحديث و أهل السنة» في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري في «العلم و الجهاد والزهد و السنة»، انتشرت في أوساطهم **رسالة** محمد بن إدريس الشافعي/204هـ/التي ينظر فيها للسنة «إلى جانب القرآن» باعتبارهما مصدر «العلم»، ولأهل الفقه والسنة باعتبارهم التعبير الأصغر عن

---

[1]- قارن عن تلك الأحداث، وبروز أهل السنة كزعماء للعامة، الدراسة المترجمة لـ "أيرا لابيدوس" بمجلة الاجتهاد، عدد 2، شتاء 1989، ص 115-151 بعنوان: الدين والدولة والتطورات المبكرة في الاجتماع الإسلامي الوسيط، واسم المقالة في الأصل: الانفصال بين الدولة والدين في التطورات المبكرة للاجتماع الإسلامي.

«الإجماع» و «الأمة التي لا تجتمع على ضلالة»[1]، أما في نظر خصومهم فقد كان «أهل السنة والجماعة» عوامَّ وطغاماً – الطغامة هو الأحمق – و «نابتة» كما سماهم الجاحظ المعتزلي الزيدي الميول في رسالته ضدَّهم[2].

اختار المأمون مسألة للمواجهة والاختبار لسلطة الدولة في الدين وعليه، لا تبدو لنا الآن مفهومةً أو مهمةً هي مسألة «خلق القرآن»[3]، وقاومه أهل السنة بوعيٍ متصاعد بمهماتهم الدينية، واعتبارهم أنفسهم أهل الدين وحرَّاسه، وحملة القرآن «كلام اللّه القديم»، وتمثيلهم للإسلام، والأمة المستخلفة في العالم وعليه.

وتابعت السلطة العباسية المواجهات والملاحقات بعد المأمون في عهدي المعتصم والواثق/218-232هـ/، ثم خف التوتر تدريجياً في عهد المتوكل وأعقابه/232-279هـ/للتأييد الشعبي العريض الذي لقيه «أهل السنة والجماعة» هؤلاء طوال عقود المواجهة، ثم لأن المتوكلّ ومن بعده لم يدركوا خطورة معنى تلك الحركة على الأسس الدينية لمشروعيتهم.

لقد كان معنى التسليم بوجود الجماعة المعصومة خلق مجالٍ اجتماعيٍ مستقلٍ عن السلطة، وحياة دينيةٍ اجتماعيةٍ «أهل السنة وليس الدولة»، وقدَّم أهل السنة ما اعتبر

---

[1]- الرسالة للشافعي، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، 1940، ص 401 وما بعدها وراجع د. رضوان السيد: رؤية الخلافة دينية، الدولة في الإسلام، مجلة الاجتهاد عدد 13 لعام 1996،ص 32.

[2]- نشرت رسالة الجاحظ في النابتة ضمن مجموع رسائله بتحقيق عبد السلام هارون، كما نشرها "شارل" بلا وكتب دراسة عنها بالفرنسية.

[3]- كتبت عن (محنة خلق القرآن) نصوص ودراسات عدة، أهمها من قبل دراسة باتون بعنوان: أحمد بن حنبل والمحنة (ترجمة وتعليق عبد العزيز عبد الحق)، ثم صدرت عام 1989 دراسة واسعة للأستاذ فهمي جدعان بعنوان (المحنة- بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام).

تنازلاً آنذاك بتفسير «الجماعة و أولو الأمر» بأنهم الأمراء والعلماء، وليس العلماء وحسب[1]!.

وكان معنى ذلك الانفصال التدريجي في الفكر والاجتماع بين الشريعة والسياسة، في ظل استمرار الشرعية الدينية العليا «الدين، الأمة المستخلفة، خلافة الله»... المستوعبة للجميع.

وكما غيرت الأمة من موقف الدولة وموقعها من الشريعة وممثليها، غيرت أيضاً من موقف العلماء من الأمة أو مفهومها، فالتأييد الاجتماعي الكبير الذي عاشه أهل السنة الذين كانوا يعتبرون أنفسهم- وهم قلةٌ قليلةٌ آنذاك الفرقة الناجية، جعلهم يتبنون تدريجياً مفهوم المرجئة الواسع- والذي يتوافق مع صورتهم التاريخية- لأمة المؤمنين والمسلمين، فقد صار يكفي لديهم النطق بالشهادتين للإدخال في الإسلام، والانتماء لجماعة المسلمين- بينما بقيت سائر الجماعات الدينية الأخرى جماعات اصطفاء وإلهام وخصوصية[2].

ولم تزُل كلُ الإشكاليات العلمية بين العلماء والأمراء بتضاؤل التوتر بين الدولة وأهل السنة، بل استمر التجاذب على أطراف المجالين الديني «الريعة»، والسياسي «السياسة»، فقد حوَّلت الدولة الحسبة مثلاً من اختصاصات القضاء إلى اختصاصات السلطان، كما فعلت الشيء نفسه بقضاء المظالم، والجرائم السياسية،

---

[1]- الحافظ إبراهيم بن موسى **الشاطبي**: الاعتصام، 264/2 وما بعدها، والشاطبي يورد هذا الرأي، والرأي القائل إن الجماعة (جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير) من ضمن نص طويل للطبري ليس في تفسيره، وقد يكون في كتابه: تهذيب الآثار، ويريد الشاطبي (2/ 261) أن يفسر بعض الأقوال في الجماعة باعتبارها تدل على أنهم هم (العلماء المجتهدون) والمعروف أن هذا هو ما ذهب إليه الشافعي في الرسالة، وانظر د. رضوان السيد: المرجع السابق، ص 34.

[2]- قارن في ذلك دراسة د. رضوان السيد: أهل السنة والجماعة، دراسة في التكون العقدي، مجلة دراسات بالجامعة الأردنية، م13، عدد 1986/4، ص 9 و 37.

ولا شك أن ذلك كان منها لحفظ هويتها ودعواها باعتبارها «حارسة الدين وسائسة الدنيا[1]».

واتجه الفقهاء من جانبهم للاشتراع للبغاة «أي المعارضين السياسيين» إذ حرصوا على القول بحفظ أنفسهم وحرياتهم وممتلكاتهم، ولم يروا نصرة السلطان عليهم إلا إذا حملوا سلاحاً «سفكوا الدم» أو حاولوا الانفصال عن الدولة[2].

ومع ذلك فإن الازدهار الذي شهده المجتمع المدني منذ أواخر القرن الأول، وحتى القرن الخامس، فتر في المجال السياسي، وقامت عبر القرون مؤسساتٌ مدينيةٌ كثيرةٌ وازنت المجتمع وصانته، وطورته في مسارب أخرى غير سياسية- أمّا حقُ الأمة والجماعة التأسيسي في اختيار السلطة والسلطان فلم تقم من أجله حركاتٌ أو أحزاب ذات توجه واضح، فبقي كلاماً نظرياً في كتب الفقه وأصول الدين، وتقارير المصادر التاريخية.

تقييم وتقدير

إذا كان باستطاعتنا أن نعتبر المحبة أم النسق القيمي في المسيحية، واستطعنا أن نعتبر الإسلام دين التوحيد ونعتبر هذه القيمة جوهر النسق القيمي فيه، وبالتالي فإن النجاح الذي شهده تيار أهل السنة كان يفضل حزبه على هذا الوتر وتركيزه على هذه القيمة الأساسية..

أجل هناك نقطة جوهرية هي أن الظاهرة الشعبية نفسها لا تحتضن إلا الأفكار المباشرة البسيطة التي تخاطب الوجدان دون اللهاث أمام التشعبات والتعقيدات.

---

[1]- د. رضوان السيد: قضاء المظالم- نظرة في وجه من وجوه علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي، بمجلة دراسات بالجامعة الأردنية، م4، عدد 10/1987، ص 158/181، وانظر عن الحسبة، دراسة الأستاذ الفاضل فضل شلق بمجلة الاجتهاد، م2، شتاء 1989، ص 15-89.

[2]- الماوردي: الأحكام السلطانية، باب أحكام البغاة، 1963، ص 138-144.

Dr. Muhammad Hamidullah: The Muslim Conduct Of State, p180.

فلو أخذنا مثلاً فرقة المعتزلة «فرسان العقل في الإسلام» التي قامت على أسس فلسفية واحتضنت كل أوليات وأسس ومبادئ العقل، هذه الفرقة لم تستطع أن تكتسح الميدان الشعبي بل بقيت محصورة مقتصرة على عقول النخب.

ما معنى أن تطرح مثلاً على الوجدان الشعبي فكرة «واجب الوجود» كفكرة تحدد جوهر الله تعالى وطبيعته، وهل يستطيع الشخص العادي الشعبي أن يدرك مرامي هذه الفكرة التي جهدت المعتزلة في تحليلها وحرثها.

مرّ الرسول ﷺ على امرأة طاعنة في السن تشير بيدها إلى الأعلى وتقول هنا الله، فأجاب القوم دعوها فهي مؤمنة.

هكذا فشلت المعتزلة في التغلغل في صفوف الناس العاديين وفي بذر بذورها بين ظهرانيهم.

والظروف التي واجهته، وبالتالي فجميعهم فاضت أعينهم بالدمع، كيف نستطيع أن نطعن بسيدنا عثمان وقد سمع بموقفه حيال شراء بئر رومه من اليهودي، فقد كان ذلك اليهودي الجشع يبيع الماء للمسلمين الفقراء المعوزين، وما كان من الرسول الكريم ﷺ إلا أن صرخ من أعماقه: ﴿ مَنْ يَحْفِرْ بِئْرَ رُومَةَ فَلَهُ الْجَنَّةُ﴾، وسمع سيدنا عثمان فهرع واشترى البئر ورصده على الناس كافة بما فيهم اليهودي.

لقد استطاع تيار أهل السنة أن يتخلق وينمو في أوساط الشعب بأفكار بسيطة ولكنها ضربت على وتر دقيق هو الوحدة والتوحيد وهذه الفكرة مركزية في الفكر الإسلامي.

لقد وصفت المعتزلة تيار أهل السنة بالحشوية كما وصفته بالنابتة لأن هذا التيار كان شعبياً وأن لهذا التيار أن تستحوذ همومه المقولات الفلسفية المعقدة ولكنه بالمقابل قادر على إدراك المسائل الاجتماعية الكبرى إذا ما عرضت عليه عرضاً بسيطاً يسيراً.

ولعمري هذا جوهر رهاننا الحالي حيال المسائل الكبرى التي تعمل في وجدان الأمة والتي يجب طرحه بصورة مبسطة وعقدية وصادقة وشفافة وهذا هو سر نجاح خطاب الراحل جمال عبد الناصر الذي كان يتغلغل وجدان الجماهير كالنار تسري في

الهشيم، وهذا ما سيقودنا إلى تناول الظاهرة الشعبية في التاريخ السياسي لأمتنا متمثلاً في ظاهرة الفتوة أنموذجاً.

الصراع بين سلطة المعرفة «الفقهاء» وسلطة رجل السياسة

"محنة الإمام أحمد بن حنبل أنموذجاً"

استعرضنا نماذج لهذا الصراع بين رجال العلم والفقه أمثال:

الإمام سعيد بن المسيب والحسن البصري والإمام مالك وحجر بن عدي والدؤلي والإمام مالك والإمام أبو حنيفة وغيرهم، وبين رجل السلطة وهذا أمر طبيعي جداً طالما أن حضارتنا لم ترسم حدود سلطة المعرفة ونظامها ونطاق السلطة السياسية ولم تحدد هذا النطاق والحدود قال ﷻ: ﴿أَلَا وَإِنَّ الْكِتَابَ وَالسُّلْطَانِ سَيَفْتَرِقَانِ، فَلَا تُفَارِقُوا الْكِتَابَ﴾.

ولقد أدرك هذه الحقيقة الخليفة عبد الملك بن مروان إذ يروي "الطرطوشي" أنه لما ولي الخلافة أخذ المصحف ووضعه في حجره، وقال: ((هذا فراق بيني وبينك))[1].

فرجل المعرفة- ولاشك- له سلطة فهم النص وتبيان أحكامه ومراميه، يقول الإمام الشافعي: ((ليس لأحد سلطة منهم هذا الكتاب إلا رجل العلم)).

ويقول أبو الأسود الدؤلي: ((ليس شيء أعز من العلم، الملوك حكام على الناس والعلماء حكام الملوك))[2].

وعن هذا المعنى وبهذا المدلول وسَم ابن القيم الجوزية كتابه بعنوان **إعلام الموقعين عند رب العالمين**[1]، فكل طرق المعرفة في الإسلام تؤدي إلى السياسة[2].

---

[1]- أبو بكر محمد بن الوليد المعروف بأبي بكر **الطرطوشي**: سراج الملوك في سلوك الملوك، ص 80.

[2]- ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج2، ص 214، أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص 7.

وقد أدرك "جوزيف شاخت" أهمية هذه السلطة العلمية في الإسلام وخصوصيتها ومدى تغلغلها في الحياة العامة والخاصة، فقد أوضح أن الشريعة الإسلامية هي أبرز مظهر في أسلوب الحياة الإسلامية، وهي لب الإسلام ولبابه[3].

وبالطبع فهنالك من زين لرجل السلطة كل صلاحية واختصاص فها هو "ابن المقفع" يقول: ((إن بإمكان رجل السلطة أن ينفرد بالماء والهواء وباستطاعته أن يأمر باستدبار الكعبة))[4]. ولقد صنف لنا الفقيه أبو يعرب التميمي/233هـ/كتاباً بالعنت الذي أصاب رجل العلم من السلطان[5].

وبالإضافة إلى كل ذلك فالإمام أحمد بن حنبل كانت له هاتيك السلطة الشعبية التي برزت بعد أن تبلور تيار أهل السنة والجماعة وظهرت معالمه وأخذ يرص صفوفه لاسيما أن هذا التيار يناقض التيار المعتزلي «عقيدة المأمون» وينافسه على زعامة الشارع.

يقول ابن القيم الجوزية: ((الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة على الإطلاق، وإن أئمة الحديث والسنة بعده، هم أتباعه إلى يوم القيامة))[6].

إذن فهل كان سبب هذه المحنة سياسي أم فكري عقلي وبالتالي ما هي الأسباب التي تكمن وراء ذلك؟؟.

---

[1]- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الشهير **بابن قيّم الجوزية**: إعلام الموقعين عن رب العالمين، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 4ج، ط1، 2003.

[2]- المرجع السابق، ص9.

[3]- جوزيف شاخت: الشريعة الإسلامية ضمن تراث الإسلام، الكويت سلسلة عالم المعرفة/أيلول، 1978، ص9، ترجمة حسين مؤنس وإحسان صدقي العمد.

[4]- عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العملية في الاسلام، ص 145.

[5]- المرجع السابق، ص 47.

[6]- د. محمد عمارة: التراث في ضوء العقل، بيروت، دار الوحدة، ط1، 1980، ص 2249.

وقائع المحنة[1]

لم يظهر المأمون القول علانية بخلق القرآن إلا عام/212هـ/، ولكنه حاول إظهار هذا القول قبل عام/206هـ/في حياة المحدث الجليل "يزيد بن هارون السلمي"/188هـ-206هـ/، فلما عرف المأمون معارضة يزيد بن هارون أحجم عن إعلان هذه المقولة لخشيته من يزيد وقوة شخصيته ومكانته في الناس، إذ كان يحضر مجالسه كما يورد المؤلف/80/ألف مستمع.

وعندما أظهر المأمون القول «بخلق القرآن» سنة 212هـ، لم يذهب أبعد من ذلك، وصرف همه إلى قمع المعارضة الداخلية، ومحاربة الروم وزيارة مصر والشام، فوطد بذلك ملكه من أخطار المتمردين في الداخل وبقيامه بحرب الروم وتحصين الثغور أمن من الخطر الخارجي فقام بإشهار الامتحان ليحافظ على وحدة الجماعة والملك، فكان الامتحان أداته لرأب الصدع الذي تبين له أن الطاعة ليست خالصة له في هذا الملك، فقام في شهر ربيع الأول عام/218هـ/وهو بالرقة، بتوجيه رسالة إلى نائبه ببغداد "اسحق بن إبراهيم" ضمنها وجهة نظره حول مسألة خلق القرآن، وأمره فيها بامتحان الناس «في هذه المسألة» مبتدأً بالقضاة، حيث طلب إبلاغهم أن بقاءهم في مناصبهم مرهون بقولهم بالقول بخلق القرآن، فإذا استجابوا يجب إشهار موافقتهم، وألزم هؤلاء القضاة بعدم قبول شهادة أي شاهد يتقدم إلى محاكمهم بالشهادة، إلا بعد امتحانه بخلق القرآن، فإن أجاب وإلا رفضت شهادته، وأمره أيضاً بأشخاص ستة أشخاص إلى الرقة ليمتحنهم المأمون بنفسه، فأشخصوا إليه فأجابوا جميعاً ولكن المأمون لم يكتف بإجابتهم المباشرة وإنما أشخصهم إلى مدينة السلام ليشهر الحاكم أمرهم علانية أمام الفقهاء والمشايخ وأهل الحديث، لتكون إجابتهم إقرارهم بمثابة

---

[1]- يراجع في ذلك، مقال الأستاذ عبد الله يحيى السريجي بعنوان: المحنة بحث في جدلية المديني والسياسي في الإسلام، منشور في مجلة الاجتهاد، بيروت عدد 13 لعام 1991، ص 235 وما بعدها.

انصياع للسلطة وانقياد تام لها من ناحية، وبمثابة سقوط أخلاقي واجتماعي وعقيدي عند العامة من ناحية ثانية، وتلى ذلك بامتحان قوّاد الأقاليم ليعزز عمله هذا بتأييدهم فأجابوا لما طلب منهم وعقب على رسالته الأولى برسالة ثانية ليؤكد ضرورة وأهمية متابعته للامتحان، فوسَّع النائب من ذلك لتشمل بالإضافة إلى القضاة جماعة من المحدثين والفقهاء.

ذكر المؤلف أسماء ثمانية وعشرين شخصاً وعرض عليهم إسحاق رسالة المأمون وسأل كل واحد منهم عن رأيه في القرآن، فتباينت إجابتهم، فدون إسحاق هذه الإجابات وبعث بها إلى المأمون، وجاء ردّ المأمون عليها بعد تسعة أيام، أمر فيه نائبه صراحة بإيقاف المحدثين والفقهاء الذين لم يجيبوا بخلق القرآن عن الحديث والفتيا في السِّر والعلانية، ثم رد على إجابة كل من كانت إجابتهم غير حاسمة واستخدم في ذلك أسلوب التشهير بهم وفضح سلوكهم الشخصي ومواقفهم وأخطائهم السابقة، وطلب من نائبه إعادة امتحانهم، ومن لم يرجع عن «شركه» منهم ويقول بخلق القرآن ينقل إلى عسكر المأمون مقيداً ليمتحنهم بنفسه، فإن أجابوا وإلا حملهم على السيف.

فلما أعاد إسحاق القول عليهم أجابوا جميعهم إلا أربعة نفر، فأمر بهم إسحاق فشدوا في الحديد وأعاد عليهم الامتحان في اليومين التاليين فتراجع اثنان، وأصر الاثنان الباقيان وهما أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، فشدَّا في الحديد وأرسلا إلى المأمون بطرسوس، وكتب إلى المأمون بإجابات بقية القوم، ولكنهم لم يمكثوا أياماً حتى ورد كتاب من المأمون بضرورة حملهم جميعاً إليه، لاعتقاده بأن إجابتهم ليست خالصة بل «تقية» لأن "بر بن الوليد" استشهد بالآية ﴿إلا من اكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ **النحل/106**، وذكر المأمون أن التأويل الصحيح للآية ينطبق على من كان معتقد الإيمان، أما من كان معتقد الشرك مظهر الإيمان فليست هذه له فأشخصوا جميعاً إلى طرسوس، ولكن المأمون لم تتح له فرصة امتحانهم بنفسه إذ وافته المنية وهؤلاء لا يزالون في طريقهم إليه.

وامتدت المحنة –في عهد المأمون– لتشمل الشام ومصر، فنقل من دمشق إلى الرصافة "أبو مسهر الدمشقي"/140هـ-218هـ/، فامتحنه المأمون بنفسه فامتنع، فأمر بضرب

عنقه فلما رأى السيف أقرَّ بخلق القرآن، ولكن المأمون لم يقبل منه ذلك بحجة أن إقراره جاء خوفاً من القتل فأمر بنقله إلى بغداد وحبسه حتى يموت فلم يلبث في الحبس إلا يسيراً حتى مات في بغداد في شهر رجب سنة/218هـ/.

ومن مصر نقل إلى بغداد للامتحان: نعيم بن حماد/ت229هـ/ويوسف ابن يحيى البويطي/ت232هـ/- وجمع كثير سواهما- نقلوا إلى بغداد مقيدين، فامتنع الاثنان عن الإجابة، فحبسا إلى أن وافاهما الأجل.

ويتابع المؤلف وقائع الامتحان في عهد المعتصم، الذي أوصاه المأمون بمتابعة ما بدأه في شأن المحنة، فكان لزاماً عليه أن يجعل على عاتقه تنفيذ الوصية، فواصل مسيرة المحنة، وكتب إلى البلاد بذلك وأمر المعلمين بتعليمها للصبيان، وممن امتحنهم المعتصم، أحمد بن حنبل، وعلي ابن المديني/ت234هـ/، ونعيم بن حماد، والبويطي وغيرهم ممَّن بقوا على رأيهم.

وكانت وقائع محنة أحمد بن حنبل من أشهرها تعذيبه وضربه بالسياط، وأيضاً بمدة حبسه.

وأن هذه المحنة لم تكن جسيمة وأن ما جرى له لا يتناسب إطلاقاً مع الضجة التي أثارتها وسائل الاتصال والبث الحنبلية، كما أنها لا تقارن بمحنة غيره ممن امتحنوا وانتهى بهم الامتحان إلى الموت إما في الحبس أو بالسيف، وبعد إطلاق سرح أحمد بن حنبل لزم بيته فيما يشبه الإقامة الجبرية.

وبعد وفاة المعتصم عام/227هـ/واصل ابنه الواثق، وقد صعّد المذكور المحنة إلى أعلى درجاتها، ومن أهم وقائع المحنة في عهده:

1-إرساله الكتب إلى ولاته بالبصرة ومصر بامتحان الناس أجمع، فلم يبق أحد من فقيه ولا مؤذن ولا معلم إلا أخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس وملئت السجون بالكثير ممن أنكروا المحنة، وقد اشتدت وقائع الامتحان في بغداد ومصر وغيرها.

ففي بغداد أقدم القضاة الذين تصدوا للمحنة إلى التفريق بين الرجال الرافضين للإجابة وبين زوجتهم وممن فرق بينه وبين زوجته، فضل الأنماطي وابن أبي صالح والمحدث محمد بن معاوية الأنماطي.

2-امتد الامتحان إلى الثغور حيث أمر الواثق بامتحانهم، فقالوا بخلق القرآن جميعاً ماعدا أربعة نفر أمر الواثق بضرب أعناقهم، وفي عهده كان الفداء بين أسرى المسلمين والروم، وكان عدد الأسرى المسلمين 3500 رجل وامرأة وصبي، وقد أمر الواثق البعثة التي أرسلها لهذا الغرض بامتحان الأسرى ومفاداة من يقول بخلق القرآن ومن أبى ترك في أيدي الروم، ولم يكن الأسير يسأل عن القرآن فحسب، بل عن القرآن والرؤية.

3-وكانت ثالثة أخطر الوقائع في عهد الواثق قتله أحمد بن نصر الخزاعي بنفسه لأنه أبى القول بخلق القرآن، وقد توسع المؤلف في عرض وقائع محنة أحمد بن نصر الخزاعي لما لها من دلالة على البواعث السياسية لا الدينية واعتبرها أعظم من محنة أحمد بن حنبل.

وتراجع الواثق عن القول بخلق القرآن وتوقف عن امتحان الناس فيه في أواخر أيامه، ونقل المؤلف حكايتين ظريفتين أوردهما المؤرخون كانتا من أسباب توقفه، أما رفع المحنة بالكلية فقد تم على يد المتوكل سنة/234هـ/، حيث نهى الناس عن الجدال وأمرهم بالتقليد.

ما هي الدوافع وراء هذا الامتحان؟؟.

هنالك أشخاص كانوا قضاة وفقهاء وحكاماً ومحدثين ينتمون لا إلى تيار «أصحاب الحديث» فحسب، وإنما أيضاً تيارات أخرى من بينها «تيار الرأي» وهناك أفراد ليسوا من رجال الحديث والفقه والقضاء، وإنما هم «خصوم سياسيون» ولكن من المؤكد أن الغالبية الساحقة منهم تنتسب إلى تيار «أصحاب الحديث»، فلِمَ- كان ذلك؟.

أولاً-لا سبيل إلى الشك في أن الشخصية الأساسية للمأمون قد تقومت بعناصر مرجعية أولية أساسها ثقافة علمية وتربية دينية صريحة، ثم انضافت إليها عناصر ثانية أساسها الخبرة العلمية.

ثانياً- كان المأمون فوق كل المذاهب والفرق والنحل، فلا هو ينتمي إلى الاعتزال ولا إلى التشيع ولا إلى أصحاب الحديث والفقه، ولا إلى الفلاسفة أو غيرهم.

ثالثاً- كان المأمون ملكاً متفرداً استحواذياً كُلَّانياً.

رابعاً- الرأي والعقل والتجربة والحكمة هي، إلى جانب الدين والتقوى، أساس الملك عند المأمون.

خامساً-في ملحمة المأمون يتقابل نظام الخلافة ونظام الملك وتتعين العلاقة بينهما على نحو حاسم لأول مرة في الإسلام.

سادساً- في عقل المأمون السياسي وفي خطابه المعلن اقترنت النظرية الدينية والمبادئ التقوية والأخلاقية بالسياسة الدنيوية الاقتصادية والمالية والقضائية والإدارية...إلخ، لكن السمة العملية والواقعية التي طبعت روح مشروعة في الملك.

سابعاً- حرص المأمون على أن يجعل سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمراً من أمور الدولة، لا من أمور الرعية.

ثامناً- تنتسب القضايا الكبرى التي أثارها المأمون- ورأسها قضية القول بخلق القرآن- إلى تصور المأمون لما يمكن أن يسميه المؤلف بمنطق الملك وأولية السياسة على الديني، وفلسفة الصراع هي الأصل لا مجرد الانصياع لمفهوم عقيدي خالص كمفهوم التوحيد أو غيره.

الفتوة

لعل الدافع الأهم الذي حدا بي لكتابة هذا الموضوع هو الحدث اللبناني الأخير كشكل من أشكال الصراع مع العدو الإسرائيلي، وما نجم عن هذا الحدث من تشريد حجم كبير من الشعب العربي في لبنان ثم تصدي الروح الشعبية روح الفتوة العربية لمساندة إخوانهم في لبنان... ما هي هذه الظاهرة في تاريخنا؟؟.

بالرجوع إلى المعاني اللغوية يتبين أن هذه الكلمة تعني الفتا، والشباب والقوة وطلاقة اللسان والقدرة على تحمل المشاق والمهارة في الطعن والفروسية.

وأما الصفات المعنوية للفتوة فتشمل الكرم والوفاء بالعهد والحلم وحماية الضعيف وإغاثة الملهوف والتواضع والعفو وقوة الاحتمال والميل إلى الزعامة والسيادة مع التواضع والكرم والنجدة والتفاني في خدمة الجماعة وسائر الخصائل التي تعبر عن الرجولة.

ومن العبارات المركبة التي تفيد معنى الفتوة في أقوى معناها وأنبل خصالها، قولهم: ((هذا فتى الحمي أي سيده والكامل الجزل من رجاله، وقولهم أيضاً: فتى الفتيان وفتى العشيرة)).
وما يجمع هؤلاء وأمثالهم كونهم نالوا السؤدد والشرف بخصالهم الكريمة وبطولتهم العظيمة كالإقدام والإيثار إلى مساعدة الغير عند الشدائد.

وكل هذه الخلال- ولا شك- خصال ذاتية، قال الشاعر:

إن الفتى من يقول ها أنا ذا ليس الفتى من يقول كان أبي

وأهم ما يميز صاحب الفتوة أنه لا يحتاج إلى حسب أو نسب في وصوله الرئاسة والشرف قال الشاعر ابن هرمة:

قد يدرك الشرف الفتى ورداؤه خلق وجيب قميصه مرقوع

وقد اختصت فتوة الفقراء في الجاهلية باسم الصعلكة يقول أحمد أمين: كان من الجاهلية نوعان من الشباب أبناء الأشراف يجتمعون ويتخذون لهم محلاً مختاراً، ويعيشون عيشة إباحية فيها خمر وغناء ونساء وهم مع ذلك كرام يضيفون من نزل بهم ويقدمون عليهم من خبزهم، ومقابل هؤلاء طائفة من أبناء الفقراء يسمون الصعاليك بالكرم وحياتهم لم تكن دعة واستمتاع، بل حياة غزو وسلب ونهب وتوزيع عادل على أمثالهم، فكان الفتيان يعطون ما يعطون عطفاً وتفضيلاً والصعاليك فيعطون أداء لما يرونه واجباً.

ومع ذلك يبقى أساس الصعلكة والفتوة واحداً هو الكرم والنجدة، فإذا لم تكن النجدة من الصعلوك سمي بليداً خاملاً[1].

ومن الصعاليك عروة بن الورد، وقد سمي عروة الصعاليك والشنفرى وتأبط شراً والسليك بن السكة، وقد أثر عن معاوية أنه يتمنى أن يضاهر عروة.

يقول أحمد أمين: ((وتسمى الصعلكة العدائين، وكانوا مع فقرهم نبلاء لا يهجمون إلا على الأشحاء، فإذا وجدوا غنياً كريماً تركوه، فهم لصوص شرفاء ونبلاء، ومن تكوينهم جمعية من فقراء قومهم يصرفون فيها ما كسبوه من الأغنياء الأشحاء بينهم بالتساوي))[2].

ولقد استمرت أخلاق الفتوة في صدر الإسلام خصوصاً في جانبها الإيجابي واشتهر الصحابة بألقاب الفتوة لبطولاتهم في الحروب الإسلامية، فلقب خالد بن الوليد فتى الفتيان وقيل: ((لا فتى إلا عليّ)).

وفي العصر الأموي برزت الفتوة وبصورة خاصة في الحيرة وحمص زمن هشام بن عبد الملك، ويظهر من عبارتهم أنهم من المياسير، وممن لهم حظ في السماع والشراب،

---

[1]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 517.

[2]- أحمد أمين: الصعلكة والفتوة في الإسلام، القاهرة، 1952، ص17.

وكانت لهم مجتمعات خاصة في البادية، حيث كانوا يتحلون بالفروسية وحب الصيد وتربية الحيوانات المعلمة، كما أخذوا من الفرس اللعب بالبندق[1].

وفي الكوفة برزت بصفتها مبدأ جماعة محدودة لها طابعها الخاص ولباسها ومثلها وتنظيمها[2].

وفي العصر العباسي تعددت المجالات التي استعمل فيها اسم الفتوة مثل النبل والكرم والشجاعة والفروسية المنظمة، وفي العصر العباسي الأخير ظهرت فتوة عسكرية «الحروب الصليبية» وعنها انتقلت الفروسية إلى أوروبا، وفتوة جودية تهتم بالغرباء وأحكامهم والقيام بالأعمال الخيرية.

وكانت الفتوة البغدادية يتناقشون فلسفياً وأخلاقياً وكانت لهم قيم أخلاقية يحترمونها من ذلك أن الفتى لا يزني ولا يكذب ويحفظ الحرم ولا يهتك سر النساء، وكان للفتيان قاضٍ: قاضي الفتيان[3].

وانتقلت الفتوة إلى المتصوفة، وعملوا لها تنظيماً كالتنظيم الصوفي على قمته «قطب الفتوة)).

وينسب ظهور الفتوة الصوفية إلى الحسن البصري الذي أطلق عليه سيد الفتيان[4].

والتصوف عبر عن مضامين الفتوة العربية بإعطائها اتجاهاً خاصاً، يقول الأستاذ "عمر الدسوقي"، والحق أن التصوف الإسلامي أخذ من الفتوة العربية الإسلامية التي من أهم مظاهرها الشجاعة والكرم والإيثار وحماية الضعيف ونكرات الذات، وإن كان

---

[1]- المرجع السابق، ص52.

[2]- د. كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التشيع والتصوف، القاهرة، 1969، ص 280.

[3]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 516.

[4]- المرجع السابق، ص 499.

قد مسخ الفتوة العربية مسخاً، ولم تعد ترى صفات الفروسية والكفاح والنضال في سبيل الشرف، وإنما ترى زهداً وبعداً عن الدنيا وإضعاف الجسم لتقوية الروح[1].

وبصورة عامة أخذوا مضامين الفتوة العربية بعض الصفات، وأضافوا إليها مضامين أخرى، يقول القشيري: ((أصل الفتوة أن يكون العبد أبداً في أمر غيره، فالفتوة الصفح عن عثرات الإخوان، وأن لا ترى لنفسك فضلاً على غيرك))، قال الوراق: ((الفتى من لا خصم له، وقيل: الفتى من كسر الصنم، وصنم كل إنسان نفسه، فمن خالف هواه فهو فتى)).

وقيل: ((الفتوة ألا يميز أن يأكل عنده ولي أو كافر، فلفتوة كف الأذى وبذل الندى على عيون الأصدقاء)).

ويستعير بعض المتصوفة معاني البطولة في الفتوة عند العرب، ويتخذ منها قيمة خلقية مثالية من ذلك ربطهم الفتوة ممن كانت له دعوى يدافع عنها كالحلاج الذي يقول: أنا الحق سقطت من بساط الفتوة.

ومما يتصل بالفتوة ما يسمونه بـ «الملامة» والكلمة من اللوم، والمقصود لوم النفس، ويقال إن أبا حمدون القصار أحد شيوخ متصوفة نيسابور سنة/ 271هـ/هو المؤسس لهذا المذهب[2]، على أن الفتوة عرفت تحولاً سلبياً في العصور المتأخرة، وباتت تعكس الحقد الاجتماعي الطبقي، فاكتسى سلوكها طابعاً اجتماعياً، وهكذا بالإضافة إلى انتشار جماعات العيار والشطار ظهرت في بغداد فتوة الناصر لدين الله سنة/604هـ/، وكانت حركة اجتماعية للطبقة الفقيرة بتصرف أصحابها بعيداً عن أي قانون أخلاقي، وتحولت هذه الحركة إلى عصابات لنهب الحوانيت وبيوت الأغنياء.

---

[1]- المرجع السابق، ص 499.

[2]- د. الجابري: العقل الأخلاقي العربي، ص 518.

لمن الحضارة «القيمة المركزية» للفتوة أم للمروءة

وبصورة عامة فالفتوة هي القيمة المركزية في خلال الشباب، في حين أن أخلاق المروءة الخاصة بالشيوخ، وإن كان بعضهم يعتبر الفتوة القيمة المركزية، والمروءة حالة خاصة منها، ومن هؤلاء "أبو الريحان البيروني" المتوفى سنة/430هـ/يقول المذكور: ((المروءة تقتصر على الرجل في نفسه وذويه، والفتوة تنفذ إلى غيره، فالفتوة حكم ورزانة واحتمال وتواضع وبشر مقبول ونائل مبذول وعفاف معروف وأذى مكفوف))[1].

ومنذ الجاهلية حتى اليوم لا يتفرع عنها قيمة سلبية خلافاً للفتوة التي تتفرع عنها الصعلكة والملامية كما سبق ذكره، ونجد مصداق ذلك في قول أبي حيان التوحيدي: المروءة أشد لصوقاً بباطن الإنسان، أما الفتوة فهي أشد ظهوراً في الإنسان، وكأن الأولى أخص والثانية «المروءة» أعم، أي لا فتوة لمن لا مروءة له، وقد يكون ذو مروءة ولا فتوة له، فإذا اجتمعا فقد أخذ الحبل من طرفيه[2].

ويقول صاحب كتاب **المروءة الغائبة**: ((إن الآباء كانوا يهتفون للشباب عندما يهتفون لعمل «عاشت المروءة يا شباب"، ثم يبدي حسرته على ذهاب المروءة، ويتساءل: أين نحن الآن من تلك السعادة؟؟... سمات أمتنا، روح وجودنا وسر تقدمنا وعنوان إسلامنا «المروءة»، وهل لنا من عودة لعل وعسى، ومن يدري))؟؟.

وقد أخذت المروءة مظاهر متعددة، يقول "أبو الفتح البستي": ((فأما المروءة في السفر، فبذل الزاد وقلة الخلاف على الأصحاب وكثرة المزاح في غير مساخط، وأما المروءة الحضر فالإدمان على المساجد وكثرة الإخوان في الله وقراءة القرآن)).

---

[1]- أبو الريحان محمد بن أحمد **البيروني**: الجماهر في معرفة الجواهر، مطبعة حيدر آباد، الدكن، 1355، ص10.

[2]- علي بن محمد بن العباس **أبو حيان التوحيدي**: المقابسات، تحقيق علي شلق للطباعة والنشر، بيروت، 1986، ص257.

وهذا يعني أن هنالك تفاعلاً بين القيم العربية والقيم الإسلامية، وإن القيم الإسلامية أخذت تسترفد بالقيم العربية في إثرائها ومن جهة أخرى فالمروءة العربية تحددت خارج الدين، وفي ذلك يقول "العُتبي": ((لا تتم مروءة الرجل إلا بخمس: أن يكون عالماً صادقاً عاقلاً، ذا بيان مستغنياً عن الناس وهذه خاصل تقع خارج الدين وداخله)).

بالمروءة حسب ما حددناه (جمع مكارم الأخلاق أو بعبارة ابن سنان خلق مركب).

وبالطبع نحن لا نلحظ قيمة المروءة في نظام القيم الإسلامي، فهذا النظام يتمحور حول قيمة التقوى، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ **الحجرات/13**.

وأكمل عبارة تظهر هذا التمييز قوله ﷺ: ((إِنْ كَانَ لَكَ عَقْلٌ فَلَكَ فَضْلٌ، وَإِنْ كَانَ لَكَ خُلُقٌ فَلَكَ مُرُوءَةٌ، وَإِنْ كَانَ لَكَ مَالٌ فَلَكَ حَسَبٌ، وَإِنْ كَانَ لَكَ دِينٌ فَلَكَ تُقًى))[1].

وفي مسند أحمد بن حنبل عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: ((كَرَمُ الرَّجُلِ دِينُهُ، وَمُرُوءَتُهُ عَقْلُهُ، وَحَسَبُهُ خُلُقُهُ)).

فالمروءة في مجال الأخلق والتقوى في مجال الدين، فلا تعارض بينهما، وإن كان لكل مجاله.

وهذا ما يفسر أن "السموءل بن عادياء" الشاعر اليهودي العربي الذائع الصيت، يعتبر نموذجاً من نماذج المروءة، كما يتجلى ذلك في قصيدته التي مطلعها[2]:

إذا المَرءُ لَم يُدنَس مِنَ اللُؤمِ عِرضُهُ ... فَكُلُّ رِداءٍ يَرتَدِيهِ جَمِيلُ

وَإِن هُوَ لَم يَحمِل عَلَى النَفسِ ضَيمَها ... فَلَيسَ إِلى حُسنِ الثَناءِ سَبِيلُ

---

[1]- ابن قتيبة: عيون الأخبار، القاهرة،1963، مجلد 1، ج3، ص 295.

[2]- ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج1، ص 169.

عَيَّرْنَا أَنَّا قَلِيلٌ عَدِيدُنَا فَقُلْتُ لَهَا إِنَّ الكِرَامَ قَلِيلُ
وَمَا قَلَّ مَن كَانَت بَقَايَاهُ مِثْلَنَا شَبَابٌ تَسَامَى لِلعُلَى وَكُهُولُ
وَمَا ضَرَّنَا أَنَّا قَلِيلٌ وَجَارُنَا عَزِيزٌ وَجَارُ الأَكْثَرِينَ ذَلِيلُ
لَنَا جَبَلٌ يَحْتَلُّهُ مَن نُجِيرُهُ نَبِيٌّ يَرُدُّ الطَّرْفَ وَهُوَ كَلِيلُ

وهكذا يتضح أن المروءة من الدين، وإن كانت لا تنفصل عنه، وهذا ما نلحظه جلياً في كتاب **أدب الدنيا والدين** للماوردي[1]، حيث أشبع هذه القيمة حرثاً وتحليلاً.

وما فات "الماوردي" أو سكت عنه قصداً هي الغاية التي تجري عليها المروءة، فالمروءة لا تجري إلا على الملك لأن الملك شوكة وعصبية، وإن كانت تجري إلى ما يوازنه في المجتمع الذي لا ملك فيه، أي السؤدد «السيادة المعنوية التي في القبيلة» وهذا ما جعل المؤلفين في الأدب يضعون المروءة تحت باب السؤدد كابن قتيبة وابن عبد ربه.

لهذا المعنى نفترض وجود الدين كسلطة تفرض الواجبات والمسؤوليات أما المروءة فنفترض وجود مجتمع معنوي روحي يفرض قيمه من خلال الضمير، وليس معنى ذلك أن لا أخلاق في الدين، وإنما الدين موشور ومصفاة تصفى به الأخلاق، في حين ان المجتمع الروحي الذي لم تقم به سلطة الدين يقوم على الوازع الفردي فقط.

هذا وإننا نستدرك فنضيف الملاحظات الآتية:

1-ساد الاتجاه بين رجال الفكر بأن العرب أمة واحدة، فابن قتيبة يتحدث عن العرب كأمة على أساس الشرق حيث يشير إليها كأمة قبل الإسلام، ثم يبين أن الله بعث فيها محمداً ﷺ فجمع كلمتها ومكنها في البلاد وخارجها قائلاً: كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ففيها فضل هذا خطاب والأمم طرأ داخله عليها فيه[2].

ويبين "التوحيدي" أن العرب أمة لها خصائصها ومزاياها[3]، فما هي هذه الخصائص؟؟

---

[1]- ابن قتيبة: رسائل البلغاء، ص282.

[2]- المرجع السابق، ص282.

[3]- علي بن محمد **أبو حيان التوحيدي**: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص70.

يقول الجاحظ: ((قلنا إن العرب لما كانت واحدة، فاستووا في التربية وفي اللغة والشمائل والهمة، وفي الأنفة والحمية وفي الأخلاق والسجية، فسكبوا سكباً واحداً وأفرغوا إفراغاً واحداً تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط))[1].

وهذا هو منهج ابن خلدون في اعتبار الشمائل والسجايل والأخلاق عنصراً من عناصر تكوين الأمة[2].

أضف إلى ذلك شهادات "الفارابي والمسعودي الزمخشري و المتنبي وابن التعاويذي وصفي الدين الحلي".

2-ولقد انسحب هذا المفهوم إلى الإطار الشعبي، حيث يتبين من القصص الشعبية مثل العربية بني هلال وألف ليلة وليلة والظاهر بيبرس وقصة سيف بن ذي يزن وعنترة بن شداد وعلي الزيبق وغيرها تمجيد لمزايا العرب وسجاياهم[3].

3-بعد تقلص السلطان العربي ومجيء البويهيين والسلاجقة وغيرهم توسعت القاعدة الشعبية ضد الأجانب المتحكمين وضد الأوضاع العامة[4].

والواقع فيروز الوعي الشعبي كان نتيجة بروز الوعي العام العربي بذاته ومصيره ومستقبله.

اتضح الوعي العربي ورسخ أكثر من قبل وبالتالي فإذا خالطت هذا الوعي مفاهيم النسب والغرور القبلي في صدر الإسلام، فإن هذه المفاهيم تلاشت بعد ذلك ليتخذ الوعي العربي مفهوماً لغوياً وثقافياً.

---

[1]- رسائل الجاحظ، ج2، ص 10.

[2]- ابن خلدون: المقدمة، ص112.

[3]- د. عبد العزيز الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، ص 106.

[4]- المرجع السابق، ص112.

ويلاحظ أن توسع النشاط الاقتصادي: التجاري والزراعي خاصة أدى إلى ظهور فئة من الأغنياء الملاكين والتجار، وبدا التباين الاجتماعي قوياً بين الأغنياء أصحاب السلطة وبين العامة (بصرف النظر عن أصولهم البشرية)، وبرز دور المال في العلاقات الاجتماعية، وفي هذه الفترة استقرت فكرة العروبة على أساس الثقافة[1].

هذا التطور أكسب الوعي العربي شمولاً لم يكن له من قبل، وخاصة بعد أن تقلص السلطان العربي منذ سيطر الجند التركي، ثم بعد أن ضرب هذا السلطان بالغزو البويهي/334هـ-946م/، ثم السلجوقي/774هـ-1055م/، إذ أدى ذلك إلى إبعاد العرب عن السلطة مما أدى إلى توسيع القاعدة الشعبية، وكان لذلك أثره إذ تمثل الوعي حركات شعبية، ضد الأجانب المتحكمين وضد الأوضاع العامة.

لقد برز دور العامة في المدن الكبرى، خاصة بغداد، واتسعت أعدادها منذ أواخر القرن الثاني/الثالث، ولم تكن العامة منظمة على العموم، إلا أنه ظهرت فيها منظمات شبه عسكرية- العيارون والشطار والفتيان.

ويبدو مما توفر من معلومات قليلة عنهم في هذه الفترة أنهم وقفوا بجنب الخلفاء حين تعرضوا لهجوم خارجي، ومن ذلك تطوع العامة والعيارون ببغداد بجموع كبيرة للدفاع عنها ونصرة الخليفة الأمين ضد قوات طاهر ابن الحسين الخراسانية التي تحاصر بغداد[2].

---

[1]- د. عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية- دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1984، ص115.

[2]- يقول الطبري في حديثه عن حصار بغداد/197هـ-812م/: ((وذلت الأجناد وتواكلت عن القتال، إلا باعة الطرق والعراة وأهل السجون والأوباش والرعاع والطرارين وأهل السوق))، انظر: الطبري: تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص872.

ولما قتل الأمين وعمت الفوضى في بغداد سنة/201هـ/قامت جماعات من العامة بالسيطرة على الوضع وحفظ النظام والأمن في المدينة[1].

وتكرر دفاع تنظيمات العامة عن بغداد سنة/251هـ-865م/حين وقف العيارون والشطار جنب المستعين ضد القوات التركية المحاصرة لها[2].

ولما حاول "المهتدي" أن يحد من سلطان الجند التركي في سامراء واصطدم بهم سنة/256هـ-870م/هبت العامة لنصرة الخليفة، كان دور العامة محدوداً وعفوياً في القرن الثالث وأوائل الرابع، ولا يخفى أن سلطة الخليفة لاتزال قائمة لحد ما، ولما فقد الخلفاء عملياً سلطانهم للبويهيين ثم السلاجقة، توسعات تنظيمات العامة وقواعدها.

ازداد نشاط العامة في الفترة بين القرنين الرابع والسادس للهجرة كما يبدو من حركات العيارين والشطار، وبينهم أهل الصنايع والحرف والباعة، وانضم إليهم جماعة من ارستقراطية الأمس بعد أن فقدوا مكانتهم وتدهورت أحوالهم المعاشية، وكانت للعيارين والشطار مبادئ أخلاقية كالمروءة والرفق بالضعفاء والفراء، كما كانوا يعتزون بالشجاعة والسخاء، وكانت حركاتهم تتجه للوقوف في وجه ممثلي السلطة ولمهاجمة الأسواق والتجار والشخصيات الكبيرة[3].

ومن المنتظر أن يصحب أعمالهم بعض الفوضى لضعف التنظيم، ولكن دورهم في الحياة العامة كان كبيراً، ثم تأثروا بالصوفية من حيث التنظيم، والمبادئ، وصارت هذه

---

[1]- الطبري: تاريخ الطبري، ج3، ص 1009-1010.

[2]- المرجع السابق، ج3، ص 1586، وما يليها، والمسعودي، مروج الذهب، تحقيق دي مينار ودي كورتل، ج9، باريس، 1873، ج7، ص 354-365.

[3]- انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **ابن الجوزي**: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، 10ج، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ج7 ص 174-220.

المنظمات تؤكد على القيم الدينية والخلقية من جهة وعلى الفروسية من جهة أخرى، وغلب عليها اسم الفتوة[1].

تمثل الوعي في منظمات العيارين والفتيان التي توسعت كثيراً، وازداد نشاطهم بصورة ملحوظة[2]، واستهدفت هذه المنظمات مواجهة الظلم الذي نشأ عن تدهور الجهاز الحكومي، وتوفير الأمن، ومقاومة التسلط الأجنبي، وذهبت أحياناً للتطوع للقتال ضد البيزنطيين[3].

وكان طبيعياً أن تقف السلطة الحاكمة، بويهية وسلجوقية، موقفاً عدائياً من المنظمات الشعبية وأن تحاول تشويه دورها، ومع ذلك كان الطامحون يحاولون الاستعانة بهم ضد السلطة القائمة كما حصل سنة 334 هـ وسنة 363 هـ[4].

عمت الفتوة القسم الشرقي من البلاد الإسلامية، وظهرت حركة موازية لها في الشام وبلاد الجزيرة الفراتية منذ أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهي

---

[1]- انظر أبو الفرج عبد الرحمن بن علي **ابن الجوزي**: تلبيس إبليس، عني بنشره: محمد منير الدمشقي، ط2، القاهرة، مطبعة النهضة، 1927، ص 392.

[2]- ترد إشارات في ابن الأثير وابن الجوزي (المنتظم) إلى حركاتهم في السنوات 361،334، 381، 421، 490، 493، 497، 512، 514، 515، 530، 538، 552، و 556.

[3]- استنفر العامة سنة 361 لمحاربة البيزنطيين، فخرجوا بأعداد كبيرة مما أرعب السلطة البويهية وأدى إلى التصادم معها، انظر: أحمد بن محمد **ابن الأثير**: الكامل في التاريخ، 13ج، بيروت: دار صادر 1879، ج8، ص204، وأحمد بن محمد **ابن مسكويه**: تجارب الأمم، تحقيق هـ.ف. آمدروز. 5ج في 4، القاهرة 914-1916، ج2، ص306.

[4]- في سنة 334هـ، استعان ابن شيرزاد بالعامة والعيارين لمحاربة معز الدولة البويهية، انظر: ابن الأثير: الكامل في التاريخ، انظر: ابن مسكويه: المرجع السابق، ج2، ص 324، ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج6، ص 86، ود. عبد العزيز الدوري، دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بغداد: شراكة الرابطة للطبع والنشر، 1945، ص 282 وما يليها.

حركة الأحداث واستمرت إلى القرن السادس، وقد نشطت في دمشق وحلب، وظهرت في مدن أخرى، وكوَّن الأحداث قوة شعبية واتخذوا موقفاً عدائياً أو سلبياً من الأجانب والسلطة، ونجحوا أيضاً في فرض سيطرتهم وتولية رؤساء للمدن منهم، مثل آل الصوفي في دمشق وآل بديع في حلب، وكان للأحداث تنظيم شبه عسكري كما كان للعيارين[1]، ولكننا لم نجد لهم الإطار الفكري الذي نراه للعيارين الفتيان.

لم يقتصر الوعي على منظمات الفتوة- التي كانت شبه عسكرية، بل تمثل في تنظيمات مهنية لأصحاب الصناعات والحرف، وهي الأصناف، وكان عرض هذه المنظمات تحقيق التضامن بين أصحاب المهنة[2]، وحماية الصناع أحياناً من تجاوز رجال السلطة[3]، وحفظ سوية الإنتاج، وضمان الأسواق له، ويلاحظ ان المهن كانت مفتوحة للمسلمين وغيرهم، وللحرفيين في رابطة المهن «إضافة للغة» أساس مشترك، ومع أن هذه تنظيمات مهنية، إلا أنها كانت تشارك في حركات العامة خاصة عند اضطراب الأمن أو وقوع هجوم خارجي، هذا إلى أنها كانت تشارك في بعض المناسبات العامة بصفتها المهنية[4].

وكان للأصناف تنظيمها الداخلي ودرجاتها ومراسيمها.

---

[1] -Claude cohen: Movements populaires er aulomisme urbin dons l' aide musulmane du moyen age, tirage apart d' Arabica, revue d'études arabes, vols 5 et 6,1958-1959 ,leiden- brill.

[2]- ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص158، وابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص55-65 و62 و63.

[3]- انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص 47 و ج9 ص33، وابن مسكويه: تجارب الأمم، ج3، ص361-362.

[4]- مثلاً مشاركتهم سنة 480 في الاحتفال بمولود للمقتدي، انظر، ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج9، ص38، وفي سنة 448 حين تقرر بناء سور الحريم، المرجع السابق، ج9، ص85.

وكانت لسلطة تشرف على الأصناف بواسطة المحتسب، إذ ينتظر منه أن يتأكد من سلامة الأوزان والمقاييس والمكاييل، وأن يمنع الغش في الصنعة، والتطفيف والبخس في الكيل والوزن، وأن يضمن مراعاة أهل الصنايع للآداب العامة[1]، وبعد هذا فإن النظرة إلى أهل الصنايع والحرف لا تخلو من شك وحذر، ومن اتهام أحياناً، لمشاركتهم في النشاط العام في المدينة عند اضطراب الأمن أو عند تعرضها للغزو، أو الاتصال بعضهم بالدعوة الفاطمية مما يفضي إلى فرض العقوبات[2].

وبصورة عامة كان موقف البويهيين والسلاجقة موقفاً عدائياً من المنظمات الشعبية، وساعد على ذلك أن توسع حركة العيارين والفتيان أدى إلى تعدد فئاتها وأحزابها وإلى الخلافات بينها على أسس مذهبية وغيرها[3].

ولما انتعشت الخلافة العباسية في أواخر القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي ورفعت كابوس السلاجقة، أدركت أهمية المنظمات الشعبية ومجالاتها في الحياة العامة، وأفضى ذلك إلى الاتفاق بين الخلافة وبين منظمات الفتوة، ابتداء بالناصر لدين الله.

يبدو أن الناصر لدين الله دخل الفتوة سنة/578هـ-1192م/، وانتهى إلى رئاستها سنة/604هـ/، ولاحظ الناصر ما بين فئات الفتوة من خلاف، واستمرارها في

---

[1]- انظر ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص323، وأبو اسحاق ابراهيم بن هلال الصابي: رسائل الصابي والشريف الرضي، نشر شكيب ارسلان، ج1، ص141-142.

[2]- عن نشاط ابن الرسولي الخباز وعبد القادر الهاشمي البزاز/473هـ/وصلتها بالفاطميين، انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج8، ص 326، محمد ابن المكارم ابن المعمار، كتاب الفتوة: تحقيق مصطفى جواد وآخرون، بغداد: مكتبة المثنى، 1958، ص38 وما يليها.

[3] انظر ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج8، ص220.

التجاوز على موظفي الدولة، فقرر سنة/604هـ-1207م/توحيد منظمات الفتوة، وتعزيز تماسكها، ورفع سيرتها الأدبية والخلقية، وأصدر منشوراً بذلك[1].

ترأس الناصر لدين الله حركة الفتوة، وسعى لنشر تنظيماتها في البلاد الإسلامية، فأرسل ممثليه سنة/607هـ1210م/إلى الأمراء المسلمين، ومنهم الأيوبيين في الشام ومصر، وسلاجقة الروم، ليشربوا كأس الفتوة على يده، فاستجابوا له، وصار مرجع تنظيمات الفتوة.

لقد أدرك الناصر لدين الله أهمية تنظيمات الفتوة في إحداث نهضة جديدة إذ حاول أن يجعل منها تنظيمات فروسية تشيع فيها القيم الخلقية السامية، وحاول أن يكون جبهة تقف في وجه التسلط التركي والتهديد الخارجي الصليبي والمغولي[2].

هكذا أصبحت تنظيمات الفتوة والسلطة في خط واحد، واستمر هذا الاتجاه في رعاية الفتوة بعد الناصر لدين الله وخاصة زمن المستنصر، الذي كان يفتي الملوك والأعيان بطريق الوكالة، وكان نور الدين زنكي أحد من شرف بلباس الفتوة/سنة 634هـ/في زمنه، وينتظر أن يكون للفتوة دور في الجهاد ضد الصليبيين[3].

---

[1]- انظر نص المنشور في: أبو طالب علي بن نجب **ابن الساعي**: الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير، تحقيق مصطفى جواد، بغداد، المطبعة السريانية الكاثوليكية، 1934، ج9، ص223-225.

[2] -Abdul Munim Rashad: The Abbasid caliphates, 575/1179-656/1258, ph.D, Dissertation, university of London, 1963, p113-134.

د. عبد العزيز الدوري: نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، مجلة كلية الآداب، بغداد، العدد 1، حزيران/يونيو 1959، ص24 وما يليها.

[3]- كمال الدين عبد الرزاق **ابن القوطي**: الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، تحقيق مصطفى جواد، بغداد: المكتبة العربية، 1945، ص 88-89.

وجاء الغزو المغولي فقضى على الخلافة العباسية، وقطع خط الوحدة الشعبية الرسمية، بل وكافح حركة الفتوة، لتعود إلى صفتها وإلى أعدائها للسلطة.

ويبدو أن الفتوة استمرت زمن المماليك في مصر والشام ابتداء بالملك وانتشرت الفتوة في بلاد الروم أيام الخليفة الناصر، وقد أشار ابن بطوطة إلى تنظيمات الفتيان وذكر بعض مفاهيمهم، وجلهم في الأصل من أصحاب الصنائع والحرف تأثرت تنظيماتهم بمفاهيم الفتوة[1].

إن الموجة المغولية لم تقض على تنظيمات الفتوة، إذ استمرت نشاطها وخاصة على الحدود، إذ يبدو أن تنظيمات أهل الصنائع والفتوة في الأناضول تحولت إلى تنظيمات عسكرية لها دستور أخلاقي نذرت نفسها للجهاد ضد الغزاة، وجعلت من حرب الطغاة وإشاعة الأمن والنظام شعراً لها.

وقد يكشف البحث عن دور كبير لتنظيمات الفتوة وقيمها في الجهاد ضد الصليبيين، كما كشف عن دور التنظيمات الحرفية المتأثرة بالتصوف في نشأة الإمارة العثمانية وتوسعها أمام البيزنطيين[2].

---

[1]- ابن المعمار، كتاب الفتوة- وخاصة المقدمة، ص5-99.

[2]- محمد فؤاد كوبريللي: قيام الدولة العثمانية، ترجمة أحمد السعيد سليمان، تقديم أحمد عزت عبد الكريم، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1967، ص 150 وما يليها، حيث يوضح كوبريللي الصلة بين العيارين والفتيان والأخية ويبين أن تنظيماتها وتنظيمات الرنود والغزاة وأرباب الصنائع تأثرت بآراء الفتوة وبقيم الصوفية، وانها كانت تتولى السلطة وحفظ النظام في فترات التخلخل في المدن وعلى الحدود، وهي تعبر عن الإرادة الشعبية المحلية، وكانت تنظيمات الفتوة منتشرة في العراق والشام وشمال أفريقيا إضافة إلى المشرق والأناضول، وكان لها دور يذكر في قيام الدولة العثمانية.

الموالي

كلمة مولى –لغة– من الكلمة المزدوجة التي تطلق على السيد والعبد، باعتبارها تصور رابطة هي رابطة الولاء المشتركة بينهما والرسول الكريم ﷺ هو الذي أقام تلك الرابطة على أساس اتساقي وأخلاقي إذ قال: ﴿الْوَلَاءُ لُحْمَةٌ كَلُحْمَةِ النَّسَبِ، لَا يُبَاعُ وَلَا يُوهَبُ وقال: مَوْلَى الْقَوْمِ مِنْهُمْ ﴾.

هذا من الناحية النظرية المثالية الأخلاقية، أما من الناحية الواقعية العملية، فقد لعبت الأهواء السياسية دورها في إرساء هذا المبدأ على أقدامه، وبالتالي فإذا كنا نشهد في العصر الأموي، بأن التمييز بين العربي والمولى، إلا أن إنسانيات الوعي العربي تغلبت هذه النظرة الضيقة لتبرز القيمة العلوية في الإنسان، فإذا بالموالي يؤلفون رقعة في النسيج الاجتماعي للحضارة العربية الإسلامية.

وإذا بنا نسمع "البيروني"/443هـ/يقول: ((ديننا والدولة عربيان وتوأمان يرف على أحدهما القوة الإلهية وعلى الآخر اليد السماوية)).

الهجو بالعربية أحب إلي من المدح بالفارسية، وسيعرف مصداق قوله من تأمل كتاب علم قد نقل إلى الفارسية كيف ذهب رونقه، وزال الانتفاع به[1].

تأسساً على ما ذكر وسنتولى دراسة ظاهرة الموالي في العصر الأموي ثم العصر العباسي، حيث سنلاحظ أن الظاهرة المذكورة استوت على سوقها ونضجت وظهر ذلك في الحين الذي تحددت العروبة على أساس المقوم الثقاف واللغوي لا النسب[2].

---

[1]– د. الدوري: نشوء الأصناف والحرف في الإسلام، ص110.

[2]– المرجع السابق، ص 93 وما بعدها.

الموالي في العصر الأموي

أطلق اسم الموالي 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: عطاءً وخراجاً.

هكذا تضافر عنصر الثروة مع مخيال القبيلة ليكون الناتج سلوكاً أرستقراطياً/قبلياً قوامه النظر باستعلاء إلى هؤلاء الموالي الذين جاءهم العرب بالإسلام لينقذوهم من الظلمات 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 تميز اجتماعي وحواجز سياسية، أطنبت بعض المصادر في إبرازها وذكر أمثلة عنها.

ومع ان كثيراً مما يورد في هذا الإطار كان عبارة عن حالات خاصة فإن الدلالة الاجتماعية لهذه الحالات تفرض نفسها فرضاً، من ذلك مثلاً أن رجال الارستقراطية القبلية لم يكونوا يزوجون بناتهم للموالي، كما أن السلطة الأموية لم تكن تعيّنهم في المناصب السياسية وفي القضاء– إلا نادراً.

وأكثر من ذلك سادت أنواع من السلوك الأرستقراطي الذي دفع بالموالي إلى مرتبة دنيا على مستوى المعاملات الاجتماعية: (كانوا لا يكنونهم –العرب– بالكنى ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب ولا يمشون في الصف معهم ولا يتقدمونهم في الموكب، وإن حضروا طعاماً قاموا على رؤوسهم، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه وأجلسوه في طرف الخوان، لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب)[1].

[1]– ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج3، ص 326.

يحكى في هذا الصدد أن واحداً من الأرستقراطية القبلية العربية قدم رجلاً من الموالي يصلي به، ولما تعجب الناس من ذلك، قال: ((إنما أردت أن أتواضع لله بالصلاة خلفه))، ويقال إنه كان ((إذا مرت جنازة قال: من هذا؟ فإن قالوا: قرشي قال: واقوماه، وإذا قالوا: عربي، قال: وابلدتاه، وإذا قالوا: مولى، وقال: هو مال الله يأخذ ما يشاء ويدع ما شاء))[1].

ولم يكن هذا السلوك الأرستقراطي خاصاً بزعماء القبائل وحدهم بل قد لوحظ أيضاً حتى عند من عرفوا بالزهد والتقوى، من ذلك ما يروى من أحد الزهاد قال لأحد الموالي: ((كثر الله فينا مثلك)) وكان هذا المولى قد قال له قبل ذلك: ((لا كثّر الله أمثالك))، فلما سأل أحدهم ذلك الزاهد وقال له: ((أيدعو عليك وتدعو له؟)) قال: ((نعم، يكسحون طرقنا ويخرزون خفافاً ويحركون ثيابنا[2]))).

كانت الأرستقراطية القبلية زمن الأمويين -كما هو شأنها دائماً- تحتقر الصناعات والمهن اليدوية وتعدها من عمل الموالي وحدهم، وكانوا يقولون: ((إن التخصص- يوجد- في الخياطة والغزل لأنها صناعات أهل الذمة)).

أكثر من ذلك يرون أن العلم والتفقه في الدين ليس مما يليق بـ «القرشي» وهو من أشراف القبيلة، كانوا يقولون: ((ليس ينبغي لقرشي أن يستغرق في شيء من العلم إلا علم الأخيار)).

أخبار العرب وأيامهم وحكاياتهم، وكذلك كان الحال، فبينما كانت أرستقراطية القبيلة تعيش من «الغنيمة» وتجمع من الفيء والعطاء ثروات هائلة وتحيا حياة بذخ وترف كان الموالي محرومين من أي نصيب في «الغنيمة» حتى ولو شاركوا في الفتح جنوداً، لقد كانوا يعيشون على العمل في المهن والبيوت والفلاحة والتعليم.

---

[1]- ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج3، ص 326.

[2]- المرجع السابق، ج3، ص 327.

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[1].

يذكر "ياقوت الحموي" في معجمه: ((إنه لما مات العبادلة، عبد الله بن العباس، وعبد الله بن الزبير وعبدالله بن عمرو بن العاص صار الفقه في جميع البلدان إلى الموالي)) ثم أخذ يستعرض فقهاء مكة واليمن واليمامة والبصرة والكوفة والشام وخراسان فوجدهم جميعاً من الموالي، ولم يشذ عن ذلك إلا المدينة التي كانت ما يزال فقيهها عربياً، وهو سعيد بن المسيب.

وما حدث في ميدان الفقه حدث أيضاً في ميدان اللغة والأخبار والمغازي والتاريخ إذ كان جميع الذين اشتغلوا في هذه العلوم التي أنشأوها هم أنفسهم، من الموالي، وعندما غربت الدواوين في عهد عبد الملك بن مروان كان ذلك حافزاً للموالي، وقد كانوا هم المشتغلون فيها، على تعلم اللغة العربية وآدابها فنالوا بذلك مكانة اجتماعية مرموقة مثلهم مثل زملائهم علماء الحديث والفه والعربية...الخ[2].

وإلى جانب هذا التطور النوعي الذي جسّمه في صفوف الموالي الجيل الأول منهم، أولئك الذين عاشوا مع الصحابة وأخذوا العلم منهم وصاروا يبثونه في الجيل الثاني، كان هناك تطور كمي هائل في صفوفهم مما جعلهم يصبحون قوة اجتماعية تضايق الارستقراطية القبلية وتهددها.

ففي الكوفة مثلاً كان الموالي من الكثرة بحيث إنهم أخذوا يزاحمون أشراف العرب على الصفوف الأولى في المساجد، وذلك منذ عهد علي بن أبي طالب: إذ روى أن الموالي شغلوا بالمسجد الصفوف الأولى ولما دخل علي بن أبي طالب ليصلي بالناس صاح

---

[1]- د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص245.

[2]- المرجع السابق، ص245.

رجل من هؤلاء الأشراف قائلاً: ((لقد غلبتنا هذه الحمراء-الموالي-على القرب منك يا أمير المؤمنين)).

وتحكي الرواية على لسان عليّ بن أبي طالب ما سيصير إليه الموالي من القوة والغلبة فتنسب إلى علي انزعاجه من هذا النوع من الاحتجاج ورده عليه بقوله: ((من عذيري من هؤلاء الضياطرة -الرجل الغليظ- يطلبون مني أن أبعد قوماً قربهم الله، والله ليضربنكم على الدين عوداً كما ضربتموه عليه بدءاً))[1] .

ذلك ما حدث بالفعل، فقد خرجت عصابة من الموالي أميرهم أبو علي من أهل الكوفة وهو مولى لبني حارث بن كعب، وكانت أولى خارجة خرجت فيها الموالي/سنة43هـ/فبعث إليهم المغيرة رجلاً من بجيلة فناداهم.... يا معشر الأعاجم، هذه العرب -الخوارج- تقاتلنا على الدين فما بالكم فنادوه: ((إنا سمعنا قرآناً عجباً يهدي إلى الرشد فأمنا به ولن نشرك بربنا أحداً، وإن الله بعث نبينا للناس كافة ولم يروه -يجعله حكراً لأحد-، فقاتلهم حتى قتلهم))[2] .

وعندما خرج "ابن الأشعث وعبد الله بن الجارود" على الحجاج أقبل هذا الأخير على الموالي وكانوا يشكلون القسم الأكبر من جيش الأشعث فقال لهم: ((أنتم علوج وعجم وقراكم أولى بكم، ففرقهم وفض جمعهم كيف أحب وسيّرهم كيف شاء ونقش على يد كل رجل منهم اسم البلد الذي وجهه إليه))[3] .

أما في الشام نفسها، مركز الدلة، فقد بلغ عددهم من الكثرة درجة أدخلت الرعب على معاوية ففكر في قتل بعضهم، إذ يروي أنه: ((دعا الأحنف بن قيس وسمرة بن جنب- وهما من زعماء العرب- فقال: إنني رأيت هذه الحمراء قد كثرت، وأراها قد طعنت على السلف، وكأني أنظر إلى وثبة منهم على العرب والسلطان، فقد رأيت أن

---

[1]- د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص245.

[2]- أحمد بن يعقوب بن جعفر بن وهب **اليعقوبي**: تاريخ اليعقوبي، 2ج، بيروت: دار العراق للنشر 1955، ج2، ص 160.

[3]- ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج3، ص 329.

أقتل شطراً وأدع شطراً لإقامة الأسواق وعمارة الطريق، فما ترون؟، فأجاب الأحنف بجواب يدل على مدى تغلغل الموالي في جسم المجتمع لجديد، مجتمع –القبيلة–، الذي صار يخترق من كل جانب بالولاء وغيره، وقل: أرى أن نفسي لا تطيب: أخي لأمي وخالي ومولاي، وقد شاركناهم وشاركونا في النسب[1]))، فعدل معاوية عن مشروعه.

وإذا كان من الجائز الشك في أن يكون معاوية، وهو السياسي المحنك قد فكر بجد في قتل شطر من الموالي فإنه لا يستبعد أن يكون قد قام بهذه –الاستشارة– ليصل الخبر إلى الموالي ويكون ذلك تهديداً لهم وكبحاً لجماح طموحاتهم[2].

وأما في البصرة فقد كان عدد الموالي نحو ثلث السكان سنة/50هـ/مع أنها كانت مركزاً للجيوش العربية المكلفة بالفتح شرقاً، وقد تكاثر عدد 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 ففرضت نوعاً من «الليبرالية» فكان كثير من سكانها المسلمين يتساهلون في أداء التكاليف الدينية مما سينعكس أثره على المستوى الإيديولوجي حيث ستوظف هناك فكرة ((الجبر)) لتبرير السلوك «الإباحي» باعتبار أنه بدوره قضاءً وقدراً تماماً مثلما ستروج هناك فكرة أن الإيمان يكفي فيه مجرد المعرفة بالله وأن العبادات والفرائض الشرعية ليست جزءً من ماهيتها.

وأما على الصعيد السياسي فمعروف أن البصرة كانت مركزاً للأحزاب والفرق وكانت فيها مراكز لتكوين الدعاة، بعضها علني في المساجد وبعضها سري في السراديب وبيوتات بعض النساء، ومعروف كذلك أن موالي البصرة شاركوا في كثير من الثورات ضد الأمويين كثورة ابن الأشعث التي أشرنا إليها قبل.

---

[1]– ابن عبد ربه: العقد الفريد، ج3، ص 326-327.

[2]– د. الجابري: العقل العربي السياسي، ص 246.

وقد قتل 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، عندما تعبأ "المهلب بن أبي صفرة" لقتالهم خطب في جنده قائلاً: ((إنكم قد عرفتم مذهب هؤلاء الخوارج وأنهم إن قدروا عليكم فتنوكم في دينكم وسفكوا دماءكم... فالقوم بجد وحد، فإنما هم مهنتكم وعبيدكم، وعار عليكم ونقص في أحسابكم وأديانكم هؤلاء على فيئكم ويطأوا حريمكم))[1].

ومما يدل على مبلغ التهديد الذي كان يشكله الموالي للحكام الأمويين وبالخصوص في البصرة، مما يروي أن الحجاج 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 وتفقه في الدين، فرد عليه الحجاج بقوله: ((إذا قرأت كتابي هذا فادع من قبلك الأطباء ونم بين أيديهم ليقفوا عروقك فإن وجدوا فيك عرقاً نبطياً قطعوه))، ويقول بعض المؤرخين إنه كان خشى أن ينضموا إلى الشيعة أو الخوارج[2].

ومن دون شك فإن بروز الموالي كقوة اجتماعية يحسب لها الأمويين حسابها ويخشون انضمامها إلى صفوف الخوارج 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 دفع الأمويين إلى سلوك سياسية «الليبرالية» نسبياً مع من كان يكتفي في معارضتهم بالقول دون الفعل، متبعين في ذلك سياسة مؤسس دولتهم معاوية[3].

وهكذا ستشهد الحياة الاجتماعية والفكرية تطورات سريعة بالغة الأهمية، فمن جهة سيزداد دور الموالي في الحياة العامة وسيواصلون اختراق «القبيلة» إما بالحلف

---

[1]- أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر المعروف **بالمبرد**: الكامل، ج2، ص 192.

[2]- الراغب الأصبهاني، محاضرات الأدباء، ومحاورات الشعراء، بيروت، ص 218.

[3]- د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص247.

والمـوالاة طلبـاً للمكانـة الاجتماعيـة وإمـا بواسـطة دورهـم كـ ((خـبراء)) في التجـارة والصيرفة والأعمال الحرة.

ومن جهة أخرى ستبرز فيهم نخبة في مجال الفكر والدين والسياسة، وسيلتحق 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 ضجاً على القبيلة وايديولوجيتها، 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 ارستقراطيتها وتستقطب 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 بينما استطاع فصيل منها أن يقود باسم العقيدة ثورة عامة على «القبيلة» ونظام حكمها: الثورة العباسية[1].

[1]- د. الجابري: العقل السياسي العربي، ص247.

الموالي في العصر العباسي

قلنا إن أول ما ظهرت بهود الموالي وفعاليتهم في المجتمع العربي إنما كان في الحقل الثقافي.

ويبدو من استعراض أسماء من ذكر في بعض كتب لتراجم والطبقات في صدر الإسلام أن نسبة الموالي كانت متواضعة، وأن جلهم كانوا موالي لبعض الشخصيات العربية[1].

ولقد بدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر لأهمية اللغة في قراءة القرآن بصورة صحيحة، وأوجب استعمال الربية من قبل أعداد متزايدة من الموالي واختلاط العرب في الأمصار وغيرهم[2].

كان هنالك اتجاه يعتبر اللسان العربي أساس النسبة للعرب، ومثل هذا المعنى ورد لسان "بن أبي عمارة" مولى هشام بن عبد الملك حين سأله أبو جعفر المنصور: ((أعربي أم مولى؟ فأجاب: إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه))[3].

ونستطيع القول إن الصراع على النفوذ والسلطة في العصر العباسي الأول لم يتبلور بين عرب «نسباً» وعجم إذ نجد في الجانب العربي شخصيات من الموالي مثل "الربيع بن يونس، والفضل بن الربيع وأبي أيوب المورباني" وبصورة عامة فإن الولاء تركز في موالي التباعة أو موالي الاصطناع «أو الولاء الشخصي» واتخذ صفة أقرب إلى تداخل النسب[4].

ماذا يعني ولاء التباعة والاصطناع؟.

---

[1]- د. عبد العزيز الدوري: التطور التاريخي للأمة العربية، ص 84.

[2]- المرجع السابق، ص 87.

[3]- البلاذري: أنساب الأشراف تحقيق عبد العزيز الدوري، المطبعة الكاثوليكية، 978، ق3، ص148.

[4]- الجاحظ: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 964، ج1، ص 14.

نستطيع القول إنه كان هنالك علاقة اجتماعية قانونية يتمتع بها المولى من حيث الحقوق والواجبات لسيده أو مولاه، وعلى ذلك فإن كتلة الموالي في البلاط والإدارة العباسية، تمتعوا بمنزلة خاصة في علاقتهم بالخليفة العباسي الذي خدموه ضمن اختصاصات معينة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن ما قصدناه من اصطلاح الموالي ككتلة سياسية اجتماعية في الإدارة لا يشير إلى كتلة عنصرية مكونة في الأغلب من الفرس – كما يحلو لبعض المؤرخين أن يفهموه – ولكن كتلة مزيجة من أجناس عديدة، يربطها رباط مشترك هو الولاء للخليفة والنظام العباسي، وهو رباط أقوى من أي ارتباط آخر كالارتباط العنصري الذي يتعلق بجنسهم العربي أو الفارسي أو التركي، أو الارتباط الإقليمي الذي يتعلق بالمنطقة التي جاؤوا منها ونزحوا إلى العراق، وهذا النوع من الولاء ظهر في العصر العباسي.

ومعنى هذا أن الخليفة يختار أفراداً أو جماعات بغض النظر عن أصلهم أو إقليمهم، ويخلع عليهم الرتب والامتيازات، ويعهد إليهم بالأعمال المهمة بعد أن يثبتوا جدارتهم وولاءهم ويكونون موضع ثقته[1].

ويشير الجاحظ بوضوح إلى الرابطة المصيرية بين الخليفة ومواليه الذين يصبحون مستندين كلياً عليه، مطيعين لأوامره طاعة عمياء، فيقول:

((وكان المنصور ومحمد بن علي وعلي بن عبد الله، يخصون مواليهم بالمؤاكلة، والبسط والإيناس، لا يبهرجون الأسود لسواده ولا الدميم لدمامته.. ويوصون بحفظهم أكابر أولادهم، ويجعلون لكثير من موتاهم الصلاة على جنائزهم))[2].

والواقع أن المنصور أول من اعتمد على مواليه وغلمانه وأوكل إليهم مهمات خطيرة ومسؤوليات كبيرة، وسار خلفاء بني العباس على نهجه، ويؤكد ابن خلدون الرابطة الوثيقة بين الخليفة ومواليه فيقول بأن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم «أسيادهم» لا بأنسابهم[3].

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص81.

[2] الجاحظ: رسالة في مناقب الترك (ضمن رسائل الجاحظ) ص13- 14، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1964.

[3] ابن خلدون: المقدمة، ج3، ص507، طبعة مصر 1957.

ومما لا شك فيه أن كتلة الموالي في البلاط والإدارة العباسية، اعتبرت نفسها كتلة متميزة بحد ذاتها، ومختلفة عن كتلة العرب وغير العرب، فقد وصف الجاحظ منزلة الموالي بالمقارنة مع منزلة العرب والعجم، وأظهر دعواهم بأنهم أفضل من العرب والعجم، إن هذه النظرة إلى الموالي تؤيدها إشارة الجاحظ بأن **كتابه العرب والموالي** يختلف عن كتابه **العرب والعجم**، ويدافع الجاحظ عن نفسه حين اتهم بالتكرار فيقول: بأن الفروق بين العرب وغير العرب هي ليست كالفروق بين العرب والموالي.. وهذا يشير إلى نقطتين جوهريتين: **الأولى** الروابط الوثيقة بين أفراد كتلة الموالي وتميزها عن الكتل الأخرى و**الثانية** الثقة والولاء التام لهذه الكتلة تجاه الخليفة بحيث طغى هذا الولاء على أي ولاء عنصري أو إقليمي أو قبلي[1].

وهنا تبرز ظاهرة مهمة تفرض نفسها وتدل على إنسانية العرب المتمثلة بالنزعة المرنة المتسامحة للسلطة العباسية والفهم الشامل للإسلام الذي يمثل عقيدة المجتمع، فالجاحظ هو ابن ذلك المجتمع الذي يرفض رفضاً باتاً فكرة العنصر كمعيار لتصنيف المجتمع ويعتبر البيئة والثقافة معايير رئيسية لتقويم الشخص، ومن هذا المنطلق كان الموالي عرباً أو أقرب ما يكونون إلى العرب ثقافياً ولغوياً وبيئياً[2]، ألم يكن الجاحظ وابن قتيبة من الموالي وهم أكبر المدافعين عن العروبة ضد المشككين الهدامين؟؟.

لقد بدأ الموالي بالنمو من حيث الأهمية والنفوذ منذ عهد المنصور، وأن نظرة إلى مراكزهم في البلاط والإدارة ة توضح لنا تطور تأثيرهم بصورة تدريجية، ويجهزنا اليعقوبي بقائمة بأسماء الموالي الذين اختصهم المنصور ووثق بهم، وقد أوصى المنصور ولي عهده المهدي بمواليه، ومما يدل على استمرار الرابطة القوية والولاء حتى شمل الجيل الثاني من الموالي، رواية الطبري في "حاتم بن هرثمة بن أعين" مولى الرشيد :

((فإنه ممن لا يعرف إلا بالطاعة ولا يدين إلا بها بمعاقد من الله مما قدم له من حال أبيه المحمود عند الخلفاء))[3].

---

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص82.

[2] الجاحظ: ثلاث رسائل، تحقيق فان فلوتن، ص 5-6-18-19.

[3] الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص766، طبعة ليدن.

ويبدو أن تأثير موالي الخليفة المهدي قد فاق تأثير التكتلات الأخرى وتعدى الحدود ولذلك أشار "عبد الصمد بن علي" على الخليفة بأن يحد من نفوذهم ولكن المهدي أجاب: ((إن الموالي يستحقون ذلك، ليس أحد يجتمع لي فيه أن أجلس للعامة فأدعو به فأرفعه حتى تحك ركبتيه ركبتي، ثم يقوم من ذلك المجلس فأستكفيه سياسة دابتي فيكفيها لا يرفع نفسه عن ذلك.. ولو أردت هذا من غيرهم لقال ابن وليك وابن من سبق إلى دعوتك لا أدفعه عن ذلك))[1].

يوضح جواب المهدي – آنف الذكر – أن رابطة الولاء جعلت من موالي الخليفة يضطلعون بأي عمل يطلبه منهم مهما كان ذلك العمل لا يتناسب ومنزلتهم أو قد يعتبر تحقيراً لهم، بينما يعترض الآخرون من الكتل الأخرى في البلاط على القيام بمثل هذه الواجبات معتذرين بأصلهم ومنزلتهم وسابقتهم في الدعوة[2]!!.

يتأكد من ذلك بأن كتلة الموالي التي تشير إليها رواياتنا التاريخية هم موالي الخليفة الذين ينتمون إلى أجناس مختلفة من عرب وغير عرب، أي أن هذه الكتلة لا تعني المسلمين من غير العرب أو الفرس، ليست كتلة عنصرية «جنسية» بل إنها كتلة سياسية اجتماعية.

ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى أن بعض المؤرخين الذين اعتبروا خطأ كتلة الموالي كتلة عنصرية، ادعوا بأن اختيار العباسيين لوزرائهم من الفرس كان خطة مدروسة ومخططاً لها كدليل على أن العهد العباسي شركة بين العرب والفرس!! ونستطيع أن نؤكد بأن ليس في مصادرنا التاريخية ما يشير إلى مناصب الدولة في عصرها الأول كانت توزع حسب اعتبارات أو مقاييس عنصرية، ثم إن كتلة «الموالي» لم تعتبر نفسها فارسية، ولم ينظر إليها أحد بأنها فارسية، وإذا كان الوزراء العباسيون الأوائل من الموالي فإنهم من موالي الخليفة الذين ترعرعوا في البلاط العباسي وفي المجتمع العربي الإسلامي بكل ما فيه من قيم وأفكار عربية، وكانوا موضع ثقة الخليفة بعد أن أثبتوا كفاءة عالية وولاء كبيراً للسلطة العباسية زال معه أي ولاء آخر،

[1] الطبري: تاريخ، القسم الثالث، ص531، طبعة ليدن.

[2] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص83.

كان بوسع الخليفة دون أية صعوبة أن يقصيهم من مناصبهم إذا بدرت منهم بوادر تجعله يشك فيهم أو لاعتبارات أخرى يعتقد بأنها ضرورية[1].

وهكذا يتضح أن الثورة العباسية جاءت لتؤكد مشاركة الموالي في السلطة «الفرس» والجيش على أساس إسلامي وعلى اساس محاولة العباسيين إيجاد نوع من التوازن بين العرب والشعوب الأخرى، لكن هذه المحاولة لم تفلح[2].

[1] د. فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص84.

[2] د. الدوري: التطور التاريخي للأمة العربية، ص96.

المسيحيون العرب

لم تكن المنظومة الفقهية لعقد الذمة لأنه لا يدخل في بحثنا كما أن هذا النوع قتل حرثاً وبحثاً وتفكيكاً، وإنما سنتناول جوهر المجرى التاريخي الواقعي للمسيحيين العرب في تاريخنا، مع الإشارة إلى أن عقد الذمة بمجرد انعقاده يعتبر المقيم على أرض الإسلام من السكان الأصليين يعتبر جزءاً من الأمة وجزءاً من دار الإسلام، فعقد الذمة يعتبر بمثابة جنسية تخوله إلى عضوة من الجماعة السياسية الإسلامية وينطبق عليه مضمون الحديث النبوي: لهم ما لنا وعليهم ما علينا[1].

والحقيقة فالإسلام دين دعوة يهمه أن ينتشر ويجمع ويستوعب ويوحد، وهو استمرار للدين التوحيدي التاريخي، ومع الاختلاف من ناحية الشريعة. وهكذا يمكنه أن يتعايش مع الشرائع الأخرى دون أن يخل بمبدئياته الأصلية[2].

وقد نظر إلى هذه الحقيقة – حقيقة وظيفة الإسلام في العالم وصلته بالشرائع الأخرى – الإمام أبو حنيفة- الفقيه المعروف وصاحب المدرسة الفقهية التاريخية المشهورة، وذلك في رسالته **العالم والمتعلم**.

لقد رأى أبو حنيفة، فيما يتصل بوظيفة الإسلام في العالم ((أن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمة ليجمع به الفرقة، وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم على بعض))[3].

إن هذه الوظيفة التوحيدية للإسلام هي التي تعطي لكل أمر آخر معناه المنطقي الشامل، منظومة الاستيعاب والوحدة والتوحيد، وكان طبيعياً بعد هذا أن يزيل أبو

---

[1] د. رضوان السيد: مفاهيم الجماعات في الإسلام، ص125.

[2] المرجع السابق، ص134.

[3] الامام أبو حنيفة: العالم والمتعلم، نشر الكوثري- القاهرة 1368هـ، ص9.

حنيفة كل أسباب سوء الفهم فيما يتصل بعلاقة الإسلام بالشرائع الأخرى، يقول أبو حنيفة[1]:

((..إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأن دينهم كان واحداً، وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهي عن شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم كثيرة مختلفة، لذلك قال الله تعالى[2]: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمةً واحدةً﴾ **المائدة/48**، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ((أي في الشريعة))، وأوصاهم جميعاً بإقامة الدين – وهو التوحيد – وأن لا يتفرقوا لأنه جعل دينهم واحداً[3]: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ **الشورى/13**، فالدين لم يبدل ولم يحول ولم يغير، والشرائع قد غيرت وبدلت لأنه رب شيء قد كان حلالاً لأناس قد حرمه الله عز وجل على آخرين..)).

هنا تأتي مهمة الإسلام التوحيدية لبني البشر وللمؤمنين منهم على الخصوص، لقد رأى أبو حنيفة أن الدين واحد – هو التوحيد – والشرائع مختلفة، فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الصل، فإن اختلافات الشرائع جزئية، وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع، أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد.

بل إن أتباع الإمام أبي حنيفة – سيراً مع فلسفة إمامهم حول معنى الإسلام – مضوا قدماً في هذا السبيل فقالوا إن أهل الكتاب الذين تحدث عنهم القرآن ليسوا النصارى واليهود فقط بل[4]: ((كل من اعتقد ديناً سماوياً وله كتاب منزل مثل التوراة وصحف

---

[1] **أبو حنيفة**: العالم والمتعلم، ص10-11.

[2] المرجع السابق، ص11.

[3] المرجع السابق، ص11-12.

[4] علاء الدين **الحصكفي**: الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، الدر المختار 370/3، فخر الدين **الزيلعي**: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، 110/2، وفي منتهى الإرادات في جمع المقنع

إبراهيم وشيث وزبور داود))، هذا على الرغم من أن هناك آية في القرآن تشعر بأن المقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى فقط[1].

ولا شك أن تاريخنا ميز بين المسيحي العربي والمسيحي غير العربي، وبالتالي فالمسيحيون العرب والسريان تمتعوا بمعاملة ممتازة حتى بالمقارنة مع بعض الفئات العربية الإسلامية المهضومة مثل البدو والموالي، فقد كان رجل "كأبجر بن جابر" زعيماً لقبيلة بالكوفة، وقد أسلمت هذه القبيلة وبقي هو مسيحياً ولم ير أحد من ذلك غضاضة[2].

ومثل نصارى "بني تغلب" ليس الوحيد، ولكنه الأظهر، وقد أرغمت ضرورات التعايش الفاتحين مسألة الملكانيين الأرثوذكس إذ كانوا الأكثرية في المدن، هذا رغم التوتر المستمر بين البيزنطيين في قرن الإسلام الأول[3].

والمسيحية لم تكن غريبة عن العرب فلم يكونوا يعرفونها عن طريق الشام والملكانيين والسريان فقط، بل كانت هنالك مسيحية مونوفيزية «الطبيعة الواحدة» في اليمن ومسيحية في قبائل بدوية في البحرين واليمامة، ومسيحية مدينية ومهنية بمكة والطائف والحجر[4].

ومع ذلك فإن المسيحية في الداخل العربي لم تكون قوة سياسية يحسب حسابها، ولذلك لم يتصارع النبي معها بعكس ما حدث مع اليهود، وكان موقف القرآن إيجابياً من المسيحية من الناحيتين السياسية والسلوكية[5].

مع التنقيح وزيادات لتقي الدين محمد بن أحمد **ابن النجار**، 329/1: ((ولا تعقد إلا لأهل الكتاب اليهود والنصارى، ومن يدين بالتوراة كالسامرة أو الإنجيل: كالفرنج والصابئين، أو من له شبهة كتاب كالمجوس)).

[1] ﴿أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَآئِفَتَيْنِ من قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴾**الأنعام/156**.

[2] كتاب الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، 8/83 – 84.

[3] د. رضوان السيد: مفهوم الجماعات في الاسلام، ص135.

[4] Colson: ahistory of Islam law ,edin bory, 1964, p14.

5 ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ﴿2﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ **الروم/2-3**.

وبديهي ما داموا جزءاً من المجتمع أن يكون لهم التمتع بخيراته[1]، وهذا ما يتضح من عهد خالد مع أهل الحيرة إذ جاء فيه: ((وجعلت لهم أي شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين))[2].

ولم يتول المسيحيون مناصب عامة كثيرة فقط، بل سيطروا مهنياً على بعض المهن وشاركوا في تنظيمات المهن الإسلامية ((الأصناف))[3].

ولقد تعرضنا سابقاً إلى موضوع زواج معاوية من "ميسون الكلبية" التي كانت نصرانية، كما كان شاعره نصرانياً كذلك طبيبه وأمير المال في دولته[4].

واستمرت معاملة أهل الذمة في العهد العباسي، وتنقل لنا الموارد التاريخية وقائع المناقشات الدينية في بلاط العباسيين كتلك التي جرت في بلاط الأمويين.

ولقد ألقى "تيموناس" بطريرك النساطرة سنة 781م دفاعاً عن النصرانية أمام المهدي لا يزال محفوظاً نصه إلى اليوم[5].

كذلك نقلت إلينا رسالة الكندي لمناقشة جرت سنة 819م في حضرة المأمون حول محاسن الإسلام والنصرانية[6].

وهنالك ترجمة للتوراة إلى العربية منذ ولاية هارون الرشيد[7]، ولعل أول ترجمة هامة للعهد القديم إلى العربية تلك التي قام بها "سعيد الفيومي المصري"/892- 942م/وهي المعول عليها عند متكلمي اليهود حتى اليوم[8].

---

[1] أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي: الأموال، ص295.

[2] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن سعد **بن حبتة** الأنصاري: الخراج، 202/2.

[3] آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، 65/1.

[4] د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص298.

[5] المرجع السابق، ص423.

[6] المرجع السابق، ص423.

[7] أبو الفرج محمد بن إسحاق الوراق البغدادي المعتزلي المعروف **بابن النديم**: الفهرست، ص22.

[8] د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص423.

وكان للمكتفي وزير نصراني[1]، كما كان لأحد بني بويه وزير آخر[2]. وقد جعل المعتضد على المكتب الحربي لجيش المسلمين رئيساً نصرانياً[3]، وكانت أكثرية أطباء الخلفاء من أبناء الكنيسة النسطورية وقد نشر أخيراً براءة منحها المكتفي سنة 1138هـ لحماية النساطرة، وهي توضح مدى العلاقات الودية بين رجال الإسلام ورجال النصرانية[4].

ومن أعجب الظواهر في حياة النصرانية أنه كان لها من القوة والنشاط ما دفع بها إلى التوسع فافتتحت بها مراكز تبشيرية في الهند والصين[5].

وانضمام الكنيسة الهندية إلى بطريركية بغداد دليل على حيوية الكنيسة السريانية الشرقية التي تعيش في كنف المسلمين[6].

ثم إن حروف الكتاب المتداولة اليوم عند المغول والمانشو مشتقة من السريانية التي حملها رهبان نساطرة[7].

ومن وحي المواطنة الكاملة حقيقة وإحساساً لعب الأخوة المسيحيون دوراً هاماً في حياتنا الفكرية، وفيما يلي بعض الأعلام الذين أعلوا من شأن حياتنا الفكرية.

❖ حنين بن بلوغ/نحو 110هـ 728م/: وهو شاعر وموسيقي ومن كبار المغنين.

❖ جورجس بن جبرئيل/بعد 152هـ 769م/: هو طبيب سرياني الأصل، ترجم كتباً كثيرة من اليونانية إلى العربية، وله مؤلفات أيضاً. وكان من المقربين لدى الخليفة العباسي المنصور.

❖ تيوفل بن توما الرهاوي/174هـ 785م/: وهو منجم، نصراني ماروني، كانت له حظوة عن الخليفة العباسي المهدي.

---

[1] المحسن بن علي/**التنوخي** البصري: الفرج بعد الشدة، القاهرة، 1904، ج2، ص149.

[2] أحمد بن محمد بن يعقوب **مسكويه**: تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ج2، القاهرة، وأكسفورد، 1915، ص408.

[3] د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص424.

[4] المرجع السابق، ص424.

[5] شهاب الدين أبو عبد الله **ياقوت** بن عبد الله **الحموي**: معجم البلدان،ج2، مادة دمير، ص425.

[6] د. فيليب حتي: تاريخ العرب، ص425.

[7] المرجع السابق، ص425.

❖ بختيشوع الكبير بن جورجس بن جبرئيل/نحو 184هـ -800م/: وهو طبيب سرياني الأصل عمل في خدمة الخليفة العباسي الرشيد.

❖ أبو سهل الفضل بن نوبخت (كان حياً قبل 193هـ- 809م): وهو عالم مجوسي، ترك العديد من المؤلفات في الفلك والنجوم.

❖ جبرئيل بن بختيشوع/213هـ- 828م/: طبيب، كان مقرباً للخلفاء العباسيين: الرشيد، والأمين والمأمون.. وترك مؤلفات عدة في الطب والمنطق.

❖ سهل بن سابور/218هـ- 833م/: طبيب له مؤلفات في الطب.

❖ سلمويه بن بنان/225هـ -840م/طبيب الخليفة العباسي المعتصم، وصاحب الشهرة في المعارف السياسية وشؤون الدولة.

❖ أبو زكريا يوحنا بن ماوسيه/343هـ -957م/: من الأطباء العلماء، تولى ترجمة كتب الطب القديمة بتكليف من الرشيد، ورأس جهاز الترجمة وخدم:المأمون والمتوكل. وآثاره الفكرية تبلغ الأربعين في الطب والمنطق والفلسفة.

❖ سابور بن سهل/255هـ- 869م/: طبيب ومؤلف، ترك آثاراً فكرية في الطب.

❖بختيشوع بن جبرئيل بن جرجس/256هـ- 870م/: طبيب سرياني الأصل، خدم الخلفاء العباسيين: الواثق والمتوكل والمستعين والمهتدي والمعتز.. وله مؤلفات.

❖ أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي (194- 260هـ/810- 873م): طبيب ومؤرخ ومترجم وشاعر، رأس ديوان الترجمة في عصر المأمون، عاصر تسعة من خلفاء بني العباس. وآثاره الفكرية ترجمة وتأليفاً تزيد على المائة.

❖ صاعد بن مخلد/276هـ 889م/: وزير بغدادي من أصل نصراني، أسلم على يد الخليفة العباسي الموفق، ولقب بلقب «ذي الوزارتين».

❖ أبو الحسن ثابت بن قرة بن زهرون (221-288هـ/836- 901م): طبيب وحاسب وفيلسوف من الصابئة. له نحو مائة وخمسين مؤلفاً في الطب والفلك والهندسة والموسيقى والحساب.

❖ يوحنا (يحيى) بن بختيشوع/نحو 290هـ- 903م/: طبيب ومترجم، خدم الخليفة العباسي الموفق، وترك آثاراً فكرية في الطب والصيدلة والنجوم.

❖ قسطا بن لوقا البعلبكي/نحو 300هـ 912م/ : فيلسوف ورياضي ومترجم ومؤلف، عاصر الخليفة العباسي المقتدر، وله آثار فكرية كثيرة في الزراعة والهندسة والفلك وعلم النفس والاجتماع.

❖ سعيد بن البطريق (263- 328هـ/877-940م): طبيب ومؤرخ نصراني مصري، تولى منصب البطريرك في الإسكندرية باسم أنيثيوس سنة 321هـ/922م/، وله آثار فكرية.

❖ بختيشوع بن حنا بن بختيشوع/329هـ -914م/ : طبيب.. كان مقرباً من الخلفاء العباسيين خدم منهم: المقتدر بالله والراضي بالله.

❖ يوحنا بن يوسف بن الحارث بن البطريق «القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي»: مترجم ورياضي، من قساوسة النصارى. اشتغل بتدريس كتب الهندسة وله مؤلفات فيها.

❖ أبو الفضل بن حسداي: وهو يهودي أندلسي، برع في اللغة العربية والشعر العربي وكذلك في الهندسة والموسيقى والطب.

❖ متى بن يونس/940م/ : عالم في المنطق ومترجم من الصابئة.

❖ أبو سعيد سنان بن ثابت بن قرة الحراني/331هـ -943م/ : طبيب وعالم من الصابئة، رأس الأطباء على عهد المقتدر العباسي وخدم القاهر بالله، والراضي بالله، له آثار فكرية في الطب والهندسة والدين والتاريخ.

❖ أبو الحسن ثابت بن سنان بن ثابت بن قرة الحراني/365هـ - 976م/ : طبيب ومؤرخ من الصابئة، خدم من خلفاء بني العباس: الراضي بالله، والمتقي بالله، والمستكفي بالله والمطيع، وله مؤلفات في التاريخ.

❖ جبرئيل بن عبد الله بن بختيشوع (311- 396هـ/923 – 1006م): طبيب وعالم، اتصل بالدولة البويهية، وقربه عضو الدولة البويهي والصاحب بن عباد، وله مؤلفات في الطب والفلسفة الإلهية.

❖ جورجس بن يوحنا بن سهل بن إبراهيم اليبرودي/427هـ -1035م/ : طبيب سرياني الأصل، من نصارى اليعاقبة في دمشق، له آثار فكرية في الطب.

❖ أبو الفرج عبد الله بن الطيب/434هـ -1043م/ : فيلسوف وطبيب وعالم، من نصارى بغداد، له شروح على آثار أرسطو في الفلسفة، وكتب جالينوس في الطب.

❖ ابن زرعة، عيسى بن إسحاق بن زرعة بن مرقس (371- 448هـ/982- 1056م): عالم في الفلسفة والمنطق، ومترجم.. له آثار فكرية في الفلسفة والمنطق والفلك.

❖ سليمان بن يحيي بن جبيرول: وهو شاعر يهودي بلغ من تشبعه بالحضارة العربية وتأثيرها عليه أن ظهر تأثيرها في شعره العبري.

❖ أبو عمران موسى بن ميمون (529- 601هـ/1135- 1204م): فيلسوف وطبيب يهودي، من أكبر فلاسفة اللاهوت اليهودي في القرون الوسطى، ولد وتعلم بقرطبة، ودرس اللاهوت على أبيه، وعلوم العربية على العلماء المسلمين، حفظ القرآن وتفقه بالفقه المالكي، انتقل مع أسرته حتى استقر في الفسطاط.. عمل طبيباً لصلاح الدين الأيوبي ثم لابنه من بعده.. تأثر بالرازي، وابن سينا، وابن زهر، وأنشأ بالإسكندرية أهم مدارس اللاهوت اليهودي في تلك العصور، ورأس الطائفة اليهودية في زمنه، له العديد من المؤلفات في الطب والفلسفة واللاهوت.. مات بمصر ودفن بطبرية.

❖ أبو الفرج صاعد بن يحيى بن هبة الله بن توما/620هـ -1223م/ : طبيب بغدادي بلغ منزلة الوزراء على عهد الملك الناصر.

❖ أبو إسحاق إبراهيم بن سهل الإشبيلي (605- 649هـ/1208- 1252م): كاتب وشاعر يهودي من أصل إشبيلي، سكن سبتة وله ديوان شعر.

❖ يعقوب بن رافائيل صنوع (1255-1330هـ/1839- 1912م): يهودي مصري ولد بالقاهرة وتعلم في إيطاليا، حفظ القرآن وعمل بالمسرح سنة 1870م، وكتب نحواً من ست وثلاثين رواية للمسرح وخيال الظل، واشتغل بالصحافة فأصدر "أبو نظارة" سنة 1877م، وبعد نفيه إلى باريس عاود إصدارها بنفس الاسم أو باسم «الحاوي والوطن المصري» ، وهو من تلاميذ جمال الدين الأفغاني، وأصدقاء الشيخ محمد عبده، ومن أعضاء «الحزب الوطني الحر» الذي أنشأه الأفغاني قبيل الثورة العرابية بمصر. له، غير صحيفته، عدة رسائل.

❖ داود حسني (1287- 1356هـ/ 1871- 1937م): ملحن يهودي مصري، تتلمذ على المغني عبده الحامولي، والملحن محمد عثمان، اشتغل بالغناء ثم تفرغ للتلحين، وضع ألحاناً لروايات مسرحية وارتاد تلحين الأوبرا الكاملة، وترك ثروة لحنية زادت على الخمسمائة لحن[1].

تلك أمثلة من الأعلام العرب غير المسلمين، الذين أسهموا مع العلماء العرب، الذين تدينوا بالإسلام، في بناء صرح الحضارة الواحدة، حضارة العرب.. العرب جميعاً، بأديانهم المختلفة وشرائعهم المتعددة ومذاهبهم المتمايزة.

وبهذه المعالم على طريق بناء هذه الحضارة تتأكد الحقيقة القائلة: إن في مقدمة ما يوحدنا نحن العرب: وحدة الحضارة، التي أسهم في بنائها الجميع، ومنحوها جميعاً الحب والود والولاء[2].

تقييم وتقدير

في نظرنا إن الدين ظاهرة إنسانية تتغلغل كافة مظاهر الحياة لتعطيها وجدانها وضميرها وروحها وميزانها الدقيق.

فالدين لا يأتي إلى الظاهر من الخارج مقتحماً لاوياً الظاهرة مبتسراً إياها، وإنما ليضع الناموس الخلفي لها.

فالدين ليس ضد نواميس الله في الاجتماع والسياسة والاقتصاد، وإنما عامل توازن في الظاهرة بل عامل انسجام واتساق.

هذه الحقيقة عكسها حوار "الشيخ راشد الغنوشي مع الأستاذ قصي الدرويش"، إذ وضح الشيخ راشد إن على المسلمين أن يندمجوا مع الغرب في مؤسساته الاقتصادية والعلمية والاجتماعية وغيرها وأن يحسنوا للأوطان التي استقبلتهم ويحرصوا على

---

[1] انظر في هؤلاء الأعلام: (الأعلام) لـ خير الدين الزركلي، طبعة بيروت، وقدري حافظ طوقان: (تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك) طبعة القاهرة، 1963م.

[2] د. محمد عمارة: دراسات في الوعي بالتاريخ، بيروت، دار الوحدة، ط1، 1981، ص146 وما بعدها.

مصالحها وأن لا يعتبروا أنفسهم كأنهم طابور خامس في هذه الأوطان، فالإسلام رحمة للعالمين.

وأشاد "الشيخ الغنوشي" بالموقف الذي وقفه المسلمون في المركز الإسلامي بلوس أنجلوس، حيث جمعت التبرعات من كبار المسلمين لمعالجة ضحايا المخدرات والأوبئة كالسيدا والتشرد.

فضمير الإسلام لا يشمت من الغرب، وهو ضد تفاقم الأمراض والبطالة والكوارث الاقتصادية والمخدرات.

بهذه الروح عالج المسلمون العرب موقفهم من العروبة وفهموها وانطلقوا منها ومعها، ابتداء من طبائع الأشياء والنسب المركوزة منها، وما موقف الأبجر بن جابر إلا مثلاً شروداً لذلك، فقد اعتنقت قبيلته في الكوفة الإسلام، وبقي هو على دينه رئيساً للقبيلة.

وهذا النهج النابع من طبائع الأشياء لا تحصى أمثلته وشواهده، فقد اندمج المسيحيون العرب مع العروبة وكانوا ضميرها وروحها المدافع الزاب عنه والزائد عنها في كل مراحل التاريخ..

ولقد رسمنا صورة لمساهمة المسيحيين العرب في الحركة الفكرية العربية الإسلامية وفي دفع عجلة الحياة في الحضارة العربية.

ولعل من تحصيل الحاصل أن تبرز راهنياً مساهمتهم في دفع ركب نهضتنا الحديثة وذودهم عن عروبة فلسطين وترابها ومجدها، وموقف المطران كبوتشي غير بعيد عن حبات قلوبنا. هذه الروح النبيلة نجدها في صرخة صديقي المطران جورج خضر المعلن: ((هنالك حضارة واحدة هي الحضارة العربية الإسلامية ونحن ننتمي إليها))[1].

لقد وضع العرب في إطار الإسلام أكمل وأنضج صيغة للتعامل مع الأخوة المسيحية منذ عهد "البطريرك يوحنا الدمشقي" حتى اليوم، وقد عقب "المطران جورج خضر" على ذلك بالقول: ((عندما استعاد صلاح الدين أنطاكية من الفرنجة دعا معه البطريرك الأرثوذكسي، وكذلك الموقف الذي اتخذه البطريرك الأرثوذكسي الأنطاكي إلى جانب الحمدانيين يوم كان هؤلاء يدافعون عن شرف العروبة))[2].

---

[1] كتاب الحوار القومي الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ص125.

[2] المرجع السابق، ص125.

وها هو لمفكر "أمين نخلة" يقول: ((كأن الإسلام إسلامان واحد بالديانة وواحد بالقومية واللغة، وكأن العرب جميعاً مسلمون حينما يكون الإسلام اهتداء بمحمد وكلفاً بلغته)).

وقول "ميشيل عفلق": ((كل عربي في الوقت الحاضر يستطيع أن يحيا حياة الرسول العربي ولو بنسبة الحصا إلى الحبل، في وقت مضى تلخصت في رجل واحد حياة أمة بأكملها، واليوم يجب أن تصبح كل هذه الأمة في نهضتها الحديثة تفضيلاً لحياة رجلها العظيم، لقد كان محمد كل العرب، فليكن كل العرب اليوم محمداً)).

اليهود

ولقد لقي اليهود في ما سنه المسلمون فوق ما لقيه النصارى على الرغم ما في بعض الآيات القرآنية من التنديد بهم، والسبب أنهم كانوا قليلي العدد فلم يخش أذاهم[1].

ولقد وجد المقدسي سنة 985م أن أكثر الصيارفة وأرباب البنوك في سوريا يهود وأكثر الكتبة والأطباء نصارى، ونرى في عهد عدد من الخلفاء وأخصهم المعتضد 892- 902م أنه كان لليهود في الدولة مراكز هامة.

وكان لهم في بغداد مستعمرة[2] كبيرة وقد زار هذه المستعمرة "بنيامين التطيلي" سنة 1169م فوجد فيها عشر مدارس للحاخامين وثلاثة وعشرين كنيساً منها واحد رئيس مزان بالرخام المخطط ومجمل بالذهب والفضة[3].

ولقد أفاض "بنيامين التطيلي" في وصف الحفاوة التي لقيها رئيس اليهود البابليين في المسلمين بصفته سليل بيت داوود النبي ورئيس الملة الإسرائيلية.

وكان رئيس الحاخامين إذا قدم للمثول في حضرة الخليفة ارتدى الملابس الحريرية المطرزة وعمامة بيضاء موشاة فيها الجواهر، وأحاط به من الفرسان وجرى أمامه ساع يصيح بأعلى صوته ((أفسحوا درباً لسيدنا ابن داوود))[4].

هذه نبذة سريعة عن احتضان حضارتنا لليهود بين ظهرانيها بعدل وأمن واحترام. الأمر الذي قيض لهؤلاء اليهود أن يثروا ويحيوا تراثهم وأدبهم وفقههم وشعرهم. وكان

---

[1] د. حتي: تاريخ العرب، ص427.

[2] ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج4، ص145.

[3] د. حتي: تاريخ العرب، ص428.

[4] المرجع السابق، ص426.

رد الفعل من هؤلاء ما فعلوه عام 1948 وما يفعلونه كل يوم مع أهلنا في فلسطين وما فعلوه مع الرسول ﷺ في المدينة المنورة.

الأمازيغ «البربر» عرب عاربة

يتضح من وقائع فتح شمال أفريقيا التأييد الشديد الذي لاقاه هذا الفتح، ثم سرعة الأسلمة والتعريب، في هذه الأرياف، وهنا نتوجه بهذا السؤال التالي: ما هي الأسباب التي تكمن وراء معانقة هذه الأسلمة والتعريب؟.

سنحاول الإجابة عن هذا السؤال باقتضاب إنما نحيل القارئ من أجل التزيد التفصيلي إلى الكتاب الهام الذائع الصيت الذي دبجته يراعة صديقنا العروبي الكبير الأستاذ عثمان السعدي[1].

نلفت – بادئ ذي بدء – الانتباه إلى نقطة هامة هي أن مصطلح السامية من وضع المستشرق اليهودي النمساوي "شلوتزر" في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، والأصح استبدال هذا المصطلح بمصطلح الأقوام العربية القديمة[2].

وفي رأيه أن البربر عاشوا في حوض حضاري عربي يقع في ذلك الامتداد الجغرافي، من سلطنة عمان شرقاً إلى موريتانيا غرباً، وكان هذا الامتداد مسرحاً لمد بشري منذ عشرات آلاف السنين في الاتجاهين، من المغرب إلى المشرق، والعكس، وهكذا يؤكد المؤرخ الفرنسي "غوتييه" أن الإنسان الذي عبر وادي النيل هاجر من الصحراء الكبرى[3].

ولقد اتجه سنة 95هـ "شيشنق الأول البربري" من المغرب العربي، وحكم مصر الفرعونية وأسس البربر الأسرتين المصريتين الفرعونيتين القانية والعشرين والثالثة والعشرين، كما انطلق البربر من بلاد القبائل بالجزائر وأسسوا الدولة الفاطمية في مصر.

---

[1] عثمان السعدي: الأمازيغ (البربر) عرب عاربة وعروبة الشمال الأفريقي عبر التاريخ، الجزائر 1996.

[2] المرجع السابق، ص12.

[3] المرجع السابق، ص13.

ويرى المؤرخ العراقي "أحمد سوسة" و"بيير روسيه" الفرنسي أن الموجات البشرية الخارجة من الجزيرة العربية هي التي عبرت الشمال الأفريقي وحوض البحر الأبيض المتوسط بشماله وجنوبه، وذلك منذ بدء المرحلة الدافئة الثالثة worm 3 في التاريخ الجيولوجي للأرض أي قبل عشرين ألف سنة والتي نجم عنها ذوبان الجليد في أوروبا وحوض المتوسط، وزحف الجفاف على شبه الجزيرة العربية التي كانت تتعم قبل هذه المرحلة بمناخ شبيه بمناخ أوروبا حالياً[1].

وتعتبر هجرة الفينيقيين واحدة من الهجرات المتأخرة للأقوام العربية من الجزيرة العربية التي سبقت بهجرات سابقة لها، ولم يسجل التاريخ كما سجل هجرة الفينيقيين[2].

ويؤكد المؤرخون الأوروبيون من خلال استقراءاتهم لعلم الآثار والنقوش والكتابات القديمة المكتشفة أن استيطان الفينيقيين – منذ منتصف الألف الثانية قبل الميلاد – هو الذي مهد لسهولة قبول البربر للغة العرب والدين الإسلامي في القرن السابع الميلادي، ويرون أن اللغة البونيقية القرطاجية استمرت قائمة في المغرب العربي كلغة ثقافية، وحضارة ودواوين حتى بعد تدمير قرطاج وخلال الاستعمار الروماني، وإلى أن دخل العرب المسلمون فحدث الوصل بين البونيقية القرطاجية التي هي عربية قديمة، وبين العربية التي طورها القرآن الكريم[3]. كما أن هؤلاء المؤرخين يرون أن الديانة الفينيقية التي اعتنقها البربر، المؤسسة على شبه التوحيد، هي التي جعلت نفوس البربر جاهزة لاستقبال الدين الإسلامي بهذه السهولة والعفوية، وأن إمبراطورية قرطاج وحضارة قرطاج الراقية التي استمرت سائدة في حوض البحر المتوسط، وفي العالم عدة قرون، تأسست بنتيجة التزاوج بين شعبين عربيين، الشعب الفينيقي القادم من لبنان والشعب البربري الذي كان موجوداً في الشمال الأفريقي. وهذا ما أكدته الموسوعة الفرنسية.

---

[1] المرجع السابق، ص13.

[2] المرجع السابق، ص13.

[3] المرجع السابق، ص14.

وتاريخ المغرب الأوسط بدأ بوصول الفينيقيين الذين سجلوا حضارتهم كأول حضارة بالمدن، حيث تركت بها آثاراً مكتوبة، فأسسوا مبكراً في القرون الأخيرة للألف الثانية قبل الميلاد مراكز تجارية وتطور الفينيقيون إلى قرطاجيين ولم يستعمروا هذه البلاد، لكن طوروها، واستمر ذلك حتى بعد تدمير قرطاج حاملة تسميات سامية كمدن راسكورد «دلس» وروس كاد «سكيكدة» ورس قونيه «مانيقون»، وكان الرؤساء البربر حلفاء وزبائن تجاريين للقرطاجيين يمدونهم بالفرسان النوميديين المشهورين، وانتشرت اللغة البونيقية القرطاجية والحضارة الفينيقية بالعمق في البلاد. وظهرت مدن للأهالي وأضرحة ومزارات دينية بنيت أحياناً بأيدي فنيين قرطاجنيين.

وهكذا انبرى تلاميذ للقرطاجنيين واستمر البربر يعبدون آلهة قرطاج حتى أثناء الاحتلال الروماني لدرجة أن بعض المؤرخين يرون أن المسيحية ثم الإسلام قبلاً من البربر بسبب دخول هذه الديانة القرطاجية للمغرب التي هي ديانة سامية، واستمرت اللغة البونيقية القرطاجية متداولة حتى بعد القرن الثالث الميلادي حيث لعبت دور الوصلة إلى اللغة العربية.

هذا القول السابق يؤكده المؤرخ الفرنسي "رونيه باسيه" بقوله: ((إن البونيقية القرطاجية لم تختلف من المغرب بعد دخول العرب ويعني هذا أن هذه اللغة بقيت قائمة لتسعة عشر قرناً، ولقد استمر تأثير مدينة قرطاج حتى بعد تدميرها، فقد تحولت "سيرتا" تحت حكم النوميديين البربر إلى مركز بوئيقي، بل إن اسم سرتا هي "قرطاج" أي المدينة البونيقية القرطاجية، أما ديانة قرطاج فهي التي كانت منتشرة في المغرب كالإله بعل عمون والإلهة تابنت، أما عن اللغة فقد جعل الملوك النوميديين من البونيقية القرطاجية لغتهم الرسمية لدرجة أن بلاد البربر كانوا يتحدثون البونيقية القرطاجية أكثر من البربرية حتى في العهد الروماني بل إن المناطق التي انتشرت فيها البونيقية القرطاجية أكثر هي التي تعربت بالكامل بسبب قربها من العربية، كما أن آلهة قرطاج هي التي مهدت لانتشار الإسلام، لقد دمرت روما أسوار قرطاج لكنها فشلت في تدمير البربر، بل إنه كلما تأسس احتلال روما، كلما انتشرت وتعمقت في نفوس البربر لغة قرطاج وعقائده ويختلف الوضع الآن عنه آنذاك))[1].

[1] Reni Basset: je diffluences punique chez les beriares، Revue african v62 (1921) p340.

ويؤكد مؤرخ فرنسي ثالث قوله: ((لقد بنيت الكتابات البونيقية القرطاجية المكتشفة بالمغرب والتي تحمل تاريخ 162 قبل الميلاد، مدى ارتباط الأهالي بقرطاج دينياً من خلال عبادتهم لبعل عمون الإله القرطاجي، ولقد بقيت البونيقية القرطاجية منتشرة في المغرب بعد تدمير قرطاج وحتى عهد القديس أوغسطين، وكان السكان يتكلمون البونيقية القرطاجية، بل إن الدوناقية مقدمة لإلغاء الإسلام للمسيحية وللثقافة الرومانية في المغرب، ولقد كان أوغسطين يسأل هؤلاء الأهالي عن أصلهم فيجيبون نحن كنعانيون))[1].

ومن ذلك يتضح أن لغة المذهب الرسمي للاستعمار الروماني – لغة القديس أوغسطين – كانت اللاتينية وأن لغة المذهب الروتاني، مذهب الشعب العربي في المغرب، كانت البونيقية القرطاجية وقد ظهر هذا المذهب المسيحي في المغرب في القرن الرابع الميلادي على يد دونا الذي كان يسميه الرومان دوناتوس، وارتكز هذا المذهب على التوحيد ورفض الثالوث، ثم اعتبار الدين المسيحي جاء لرفع الظلم، وهذا ما حدا المؤرخ الفرنسي للقول: كانت الدوتانية مقدمة لإلغاء الإسلام للمسيحية وللثقافة الرومانية في المغرب، لذلك فقد سجن دونا في سجون الرومان، ولم تعتبر الكنيسة شهيداً للمسيحية، ولقد استمر هذا الدين الشعبي منتشراً يمارس بالخفاء إلى أن جاء الإسلام.

ولقد اعترف الكاتب البربري المشهور "أبوليوس" بأن القبائل البربرية قبل الإسلام كانت تمارس الديانة البونيقية القرطاجية، مع العلم أن أبوليوس كان يكتبها باللاتينية[2].

وقريب من ذلك ما أكده المؤرخ الفرنسي "عثمان الكعال" بقوله: ((إن البربر قدموا من الجزيرة العربي زمن لا يقل عن ثلاثين قرناً، ولما كان البوئيقيون عرباً من بني كنعان فقد اختلطوا بالبربر الذين هم عرب من العرب العاربة القحطانية))[3].

---

[1] عثمان السعدي: الأمازيغ (البربر) عرب عاربة وعروبة الشمال الأفريقي عبر التاريخ، ص19.

[2] المرجع السابق، ص20.

[3] المرجع السابق، ص22.

ويؤكد المؤرخون أن مدينة سوسة بتونس بناها العرب القادمون من جنوب الجزيرة العربية قبل أربعة آلاف سنة، وأسموها حضرموت، ويسجل المستشرق الألماني "رولسلر" التشابه بين الأكدية والبربرية[1].

بل إن "محمد كاتبي" من مالتي يقول في كتابه **طارق الفتاشي** أن القبائل الساكنة على ضفاف نهر النيجر المحيط الأطلسي جاؤوا من اليمن[2].

ويلخص الكاتب الفرنسي "فلوريان" التطابق الكامل بين العرب والبربر فيقول: ((أصل مشترك، لغة واحدة، عواطف واحدة، كل شيء يساهم في ربطها ربطاً متيناً. أما عن تسمية البربر، فالنقوش الأثرية تشير إلى أن هذه الكلمة وجدت في اليمن. وهنالك جزيرة موجودة في مضيق اليمن بهذا الاسم)).

ويرى "محمد شفيق" أن هنالك ثلاث قرائن تؤكد القرابة بين الأمازيغيين واليمنيين:

1-وجود عدد لا يستهان به من أسماء الأماكن في اليمن لها مقابل أمازيغي.

2-وجود عدد من الألفاظ اليمانية التي لها وجود في الأمازيغية.

3-هنالك تشابه ملحوظ بين حروف التيفيناغ القديمة وحروف المسند.

وهنالك دلالات تؤكد أن البربر المسلمون حكموا أنفسهم بعد خلافة عمر بن عبد العزيز ومع ذلك لم يحدث أن قال حاكم واحد من هؤلاء أن العربية دخيلة، بل عملوا جميعهم على نشر العربية وتطويرها خلافاً لما فعله الفرس والأتراك.

ولقد أتيح لي أن أستعرض معجم الألفاظ البربرية، فوجدت هناك تشابهاً كبيراً بين المعجمية البربرية والعربية لا سيما فيما يتعلق بالألفاظ الطبيعية، وهذا ما أكده محمد شفيق بقوله: إن البربرية صورة مثبتة محمدة من لغة قديمة تفرعت عنها اللغة العربية في زمن ما، وهذا ما يدعم الوحدة العربية للفينيقيين[3].

---

[1] عثمان السعدي: الأمازيغ (البربر) عرب عاربة وعروبة الشمال الأفريقي عبر التاريخ ، ص23.

[2] المرجع السابق، ص23.

[3] محمد شفيق: لمحة عن ثلاثة وثلاثين قرناً من تاريخ الأمازيغيين (عن كتاب عروبة البربر).

تقويمنا لمسألة الفتح

يمكننا أن نضيف إلى ما تقدم الملاحظات الآتية:

1-أحدث الإسلام تغييراً جذرياً في توجه العرب الوحدوي بإحلاله وحدة الأمة محل التحالفات القبلية في معارضة قوية من أرستقراطية قريش وأعراب البادية، وهكذا فقد بقي التناقض فيما بين وحدة الجماعة التي يحض عليها الإسلام، والنوازع القبلية كامناً لا يظهر إلا في الأزمات ((حروب الردة)) دفاعاً عن وحدة الدولة والأمة، وقد جاءت مشاركة القبائل في الفتوح لتقوية الوشائج وتعزز وحدة عرب الجزيرة[1].

2-واجه الفتح الإسلامي شعوباً محمدة، كما أن بعض الشعوب قد بلغ دور الأمة كما هو الحال بالنسبة لفارس وإسبانيا، لذلك كان هناك مقاومة من هاتين الأمتين للتعريب بعكس الأصقاع التي انتشرت بها الآرامية والقبطية والأمازيغية، وهكذا وجدت الفارسية أنها لم تأخذ بعد قرنين من العربية إلا حروفها وحينما تولت السامانية/874-999م/الحكم في فارس عادت اللغة الفارسية كلغة قومية[2].

3-كانت المرحلة الثالثة هي آخر مراحل الفتح، وفيها انتصرت العربية على لغات الشعوب المغلوبة، ولقد أبدت هذه الشعوب معارضة، وتبين أن الشعوب تؤثر التخلي عن كيانها السياسي، بل عن ديانتها القومية قبل أن تتخلى عن لغتها، ولم يتحقق للعربية الانتصار إلا في أواخر العصر العباسي، حيث أصبحت العربية لطلبة العلم والطبقة الراقية في المجتمع، لكنها لم تقض على الإيرانية، أما في العراق وسوريا فقد كان التحول من الآرامية أمر سهل والمعلوم أن العربية انتصرت كلغة علم قبل أن تنتصر كلغة تخاطب[3].

4-لقد تأكد لنا من الفتح أن العرب كانوا شعراء أو كانوا مسلمين، وهكذا فقد وجدنا شباب بني شيبان من النصارى يهتفون للفتح العربي الإسلامي في فارس، والأمر نفسه في الحروب الصليبية، فقد وقفوا مع العرب ضد الصليبيين الذين لم يفرقوا بين المسلمين والنصارى.

---

[1] عمر فرسخ: جدلية الوحدة والتجزئة تاريخنا في الواقع العربي المعاصر، مجلة المستقبل العربي عدد 236، لعام 1998، ص44.

[2] د. فيليب حتي: تاريخ العرب: ص431.

[3] فاروق عمر: الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص181.

الدولة السلطانية

المستجدات التي طرأت على العالم العربي ظهور الدولة المركزية «الخلافة» كنتيجة طبيعية لهذا الضعف إذ نستطيع تشبيه العلاقة بين المركز والطرف بشعبتي أواني مستطرقة إذا انخفض طرف صعد الآخر والعكس..

الماوردي الشافعي/450هـ/وأبو يعلى الحنبلي/458هـ/والجويني الشافعي/478هـ/[1].

وأما الدولة السلطانية[2]، فقصتها طويلة ملخصها أنه منذ القرن الثالث الهجري بدأ الضعف يتسرب إلى السلطة المركزية ببغداد نتيجة الصراع على المراكز الإدارية العليا، وتغيرات بنية جيش الخلافة، فقد استغنت الدولة تدريجياً ومنذ أيام المأمون/218هـ/عن جندها الخراساني، وبدأت تجند مستجلبين من الترك والديلم، وتحولهم إلى جيش محترف لا علاقة له بالعصبية الدينية الأصلية التي قامت عليها الثورة العباسية.

وانتهى الأمر بقادة ذلك الجيش إلى التدخل في تولية ولاة العهد، ثم التحكم فيمن يلي العهد، ومن يتولى الخلافة بل وفي خلع الخلفاء وقتلهم وتولية من يشاؤون، وعمد ولاة الأطراف تدريجياً إلى تكوين عصبيات محلية ثم الاستقلال عن السلطة المركزية بمساندة من بعض رجالات الإدارة أو الجيش المركزي، مقابل مبالغ مالية يدفعونها،

---

[1] الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي (نشرة الحلبي 1963)، والأحكام السلطانية، لأبي يعلى الحنبلي، (دار الكتب العلمية بيروت 1983) وغياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين الجويني، تحقيق مصطفى حلمي وفؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية.

[2] قارن بدراسة الأستاذ الفضل شلق بعنوان: الخراج والإقطاع والدولة، مجلة الاجتهاد، م1 خريف 1987، ص115- 192، والفقرة الخاصة بالدولة السلطانية، تقع على الصفحات 152 وما بعد، وانظر كلود كاهن: تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ترجمة بدر الدين قاسم 1977، ص235 وما بعدها، وقد ترجمت في مجلة الاجتهاد، عدد 1 1987 ص193- 242، مقالة كاهن التأسيسية عن الإقطاع الإسلامي.

وولاء شكلي للخلافة يقايض بمرسوم من الخليفة، وخلعة تضفي عليه الشرعية التي يعتبر بدونها خارجاً على سلطان الخلافة[1].

ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل قامت دويلات مستقلة تماماً تناصب الخلافة العباسية العداء، وتحاول الحلول محلها مثل الزيدية بطبرستان واليمن، والفاطميين بالمغرب ثم بمصر، ولم تعتبر هذه الظواهر لأول وهلة أمراً غير عادي، فالمستولون على النواحي والأطراف يعترفون بالسلطان الأعلى للخليفة، أما الذين لا يعترفون فهم خوارج وعصاة وبغاة تجب مكافحتهم.

لكن البويهيين الديلم فعلوا في ثلاثينيات القرن الرابع ما لم يكن بالحسبان، إذ بعد أن سيطروا على خراسان وفارس زحفوا إلى بغداد، واستولوا عليها مبقين على الخليفة، ومحلين لعصبيتهم الديلمية محل الترك الذين استأثروا بالنفوذ في قلب العاصمة طوال قرن من الزمان، وبعد قرن من السطوة والسلطة، حوصر خلاله الخليفة داخل قصره وبين حريمه معطياً تفويضاً لأمير الاستيلاء هذا (كما سماه الماوردي وأبو يعلى) بالإمارة والسيطرة، اندفعت موجات جديدة من المسلمين الجدد من شعوب أواسط آسيا التركية فاكتسحت الدويلات كلها وصولاً إلى بغداد، مزيلة البويهيين والآخرين، ومؤسسة السلطنة السلجوقية.

وكان أثر السلاجقة أبقى على قوانين تداول السلطة، وعلى المجتمع وعلى فئات العلماء أيضاً، فقد استمروا هم والسلطنات التي تفرعت عنهم «الزنكيون والأيوبيون» مدة أطول، وكانوا إيذاناً بوضع مصائر دولة الإسلام في أيدي الشعوب التركية الآسيوية «العثمانيون والمماليك» وأسسوا لنظام الإقطاع الإسلامي «محل الخراج»، إذ سيطرت الدولة على الأرض بالكامل ووزعتها في صورة إقطاعيات غير وراثية على ضباط جيوشها واكتسبت تلك السلطنات شرعية باقية بأمرين اثنين: سنيتها التي مكنتها من التواصل العميق مع المجتمع والعلماء، وقوة شكيمتها في مواجهة الزحوف على دار الإسلام من جانب البيزنطيين والصليبيين والمغول وصولاً إلى قوى الاستعمار الغربي أواخر العصور الوسطى[2].

---

[1] د. رضوان السيد: مقال موسوم بعنوان رؤية الخلافة منشور في مجلة الاجتهاد عدد 13 لعام 1991 ص50.

[2] المرجع السابق، ص41.

وكان من الطبيعي للخلافة وسط الظروف المتغيرة، وزوال سلطتها السياسية أن تلجأ إلى الدين، وإلى المشروعية العليا للأمة المستخلفة التي اعتبرت نفسها رمزها، وبالتالي رمزاً لبقاء الإسلام، ودار الإسلام ووحدتها.
وقد أدرك أمراء الاستيلاء وسلاطينه (على الرغم من أن البويهيين كانوا من الشيعة) ضخامة أثر تلك المؤسسة التاريخية في المجتمع وعليه، فأبقوا عليها، وحرصوا عبر القرون على الاستظلال بشرعيتها وتفويضها.

أما الفقهاء الثلاثة في القرن الخامس "الماوردي وأبو يعلى والجويني" فقد اختلفت أنظارهم لتلك المستجدات، فقد كان هنالك من جهة السلام الذي ساد العلائق مع الخلافة «كسلطة سياسية» منذ النصف الثاني من القرن الثالث، وهو السلام الذي جعلهم ممثلي الدين، وحملة الإسلام في الداخل وإلى العالم ومع الاعتراف بالطاعة والنصرة، فإن هؤلاء ما كانوا يرون لرها دوراً في الدين، ولا قدسية معينة تفرض بقاءها أو سلطتها، فهي قامت على «الإجماع» المتوارث، والمقدس الباقي شائع وغير معين في الأمة المستخلفة وجماعتها. وهذا ما رآه أبو يعلى/458هـ/الحنبلي والحنابلة آنذاك كانوا ما يزالون يحملون ميراث «محنة خلق القرآن» وما خلفته لهم من زعامة في العامة واستقلال في الحياة الدينية والاجتماعية، وقد وقفوا مع الخلافة في محنتها مع البويهيين[1].

لكنهم ما كانوا ينظرون بعين الرضا إلى هذا الاستظلال الجديد للخلافة بالشريعة، وتدخلها أو عودتها للتدخل في مجالهم هم.
صحيح أن أمراء التغلب والاستيلاء موجودون، وصحيح أن بقاء الخلافة السنية ضروري للإسلام، ولذلك ينبغي دعمها في وجههم، لكن الإسلام ومجتمعه باقيان وهم زائلون، وستعود الأمور إلى مجراها الطبيعي، فينبغي أن تبقى الشريعة فوق السياسة. ولا ينبغي أن تعود الأمور إلى ما قبل القرن الثالث حين كان الخليفة مستظهراً بقوته السياسية يحاول التدخل في الشريعة.

[1] المرجع السابق، ص42.

أما الماوردي/450هـ/فقد كان أعمق إحساساً بالمتغيرات، وأكثر اقتناعاً بأنه لا عودة إلى الوراء، ولذا فقد رأى أن احتضان الخلافة ضروري للإبقاء على دولة الإسلام وإن لم يكن الإسلام «الدين، المجتمع» مهددين، وهكذا أراد إعطاء الخليفة دوراً من جديد في الجماعات وصلوات الجمعة «على سبيل التأدب ولحفظ الهيبة» ولم يرَ ضرراً في التأكيد الاجتماعي والديني على الخليفة كرمز للاستقرار والاستمرار والوحدة السياسية لدار الإسلام.

أما أمراء الاستيلاء والتغلب فهم مسلمون ومسيطرون، ولا ضرورة من وجهة نظره لإدانتهم، والصراخ كل الوقت بعدم شرعيتهم، فلا بد من الاعتراف بهم كظاهرة جديدة وباقية في الاجتماع الإسلامي، واستيعابهم ضمن إدارة الدولة في ظل الخليفة الذي يعطيهم تفويضاً ويوليهم كما كان الخلفاء الأقوياء يفعلون مع الولاة، رغم اختلاف الوضع، حفظاً للوحدة، ومؤازرة لاستمرار الدولة.

ثم إن لهذا الاستيلاء جانبه الآخر، جانب الشوكة والقوة فـ "الماوردي" يتحدث في كتابه الآخر **تسهيل النظر** عن دولة القوة[1]، والتي يعني بها صول عصبية معينة للسلطة بسبب قوة شوكتها وكثرة عددها، أي اتساع انتشارها الاجتماعي، وليس عن طريق الانقلاب الإداري كما كان يحدث كثيراً في العاصمة.

إن قوة تلك الدولة بهذا المعنى يعني تمثيلها لفئات عريضة ضمن دار الإسلام لا يمكن تجاهلها بل يحسن السعي لاستيعابها، وتسخير سطوتها للخلافة وأرض الإسلام. ويوافق الجويني/478هـ/الماوردي فيما يتعلق بدولة القوة، وإمارة الاستيلاء، لكنه يختلف معه ويهاجمه بشكل مباشر في مسألتين: **الأولى** أنه لم يمض بالأمر إلى نهاياته في نصرة «الدولة السلطانية» هذه، **والثانية** في حرصه المبالغ فيه على الخلافة.
صحيح أن الخلافة ذات لبوس ديني لعراقتها وتاريخيتها وتمثيلها القديم للإجماع المتوارث، لكن الخلافة اكتسبت ذلك اللبوس لأمرين اثنين عمليين: حفاظها على وحدة الدار والمجتمع «منع الفتنة الداخلية» والجهاد «دفاعها عن دار الإسلام».

---

[1] أبو الحسن علي بن محمد الشهير **بالماوردي**: تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق رضوان السيد، بيروت 1987، ص204 – 205 تأسيس القوة.

وسلاطين القوة الجدد «السلاجقة أيامه» يقومون الآن بالمهمتين، فقد قضوا على الفتن الداخلية بضرب الدويلات المتصارعة، ونشر الأمن في المجتمع «على رغم اعترافه بتجاوزات عسكر السلاجقة على المدن والفلاحين أحياناً» كما أنهم حموا دار الإسلام ودولته بردهم عادية البيزنطيين في موقعة ملاذ كرد واندفاعهم باتجاه آسيا الصغرى لكسب أرض جديدة للإسلام والمسلمين[1].

لذا يلمح الجويني على استحياء بأنه لا مانع لديه في أن تزول الخلافة لصالح السلاجقة الذين يمكن أن يتولوا الخلافة مع عدم قرشيتهم ولم يعد أحد بعد الجويني يطرح احتمال زوال الخلافة القرشية أو الإسلامية، إذ بقيت رمزاً للإسلام في سائر العصور، مما يعني صدق حسن الماوردي. وإن كان الفقهاء استمروا يتكلمون عن شرعية الدولة السلطانية استناداً لمسوغات الجويني، وعاد العثمانيون فجمعوا في شخص السلطان بين الخلافة والسلطة.

وهكذا يتضح أن الواقع والضرورة أخذا بفرض ثقلهما على الفقيه ليوجه المستجدات ويضع الحلول الملائمة، وامتاز السني خاصة بذلك تحت رحمة الظروف الملائمة مع أحشاء الظروف الطارئة.

[1] الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم، ص247- 255، وانظر في تسويغ شرعية الدولة السلطانية أيام المماليك، دوروتياكرا فولسكي، في مقدمة: مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله شهاب الدين العمري، (دولة المماليك الأولى) بيروت، 1986، ص21- 29.

تقييمنا وتقديرنا لشرعية الدولة السلطانية

لا حاجة للتأكيد بأن المقدس في الإسلام هو الأمة لا الدولة باعتبارها المطلقة والمقدسة والأساس الذي وضع له الشرع والشريعة أي الأمة، فالمقابلة إذاً بين المقدس وغير المقدس، بين الأمة والدولة، فالأمة هي المقدس والدولة هي مؤسسة ذات وظيفة من مؤسسات الأمة، وليست المؤسسة الوحيدة للأمة، وهو ما يتحدد في ضوء درجة نجاح الدولة في أداء وظائفها المطلقة بها من أجل المجتمع.

فالدولة كائن مخلوق، وهي ليست في كل الأحوال تعبيراً عن الأمة في مقابلة الهيغلية التي تعتبر الدولة تعبيراً عالياً أو تجريداً مقدساً للأمة والمجتمع[1].

وهذا ما أكده ابن باديس في كلامه عن أصول الولاية وكونها بيد الأمة لا الحكومة، وبالتالي فعلى الأمة أن تنصر الحاكم ما دامت ولايته مشروعة[2].

وهذا هو رأي الدكتور رضوان السيد فالأمة وجماعتها هي المقدس وهي مناط الاستخلاف وهي المشروعية التأسيسية العليا التي تهب كل ما عداها مشروعية فرعية بقدر ما تنضوي تحت لوائها، وقد زالت الخلافة منذ أمد وبقيت الأمة وكارزماها (إجماعها وعدم اجتماعها على الضلالة) فالأمة في الإسلام هي الشرعية التأسيسية والشرعيات الفرعية المؤمنة -بما فيها الخلافة- شرعيات مصالح ترتبط بتلك المصالح وجوداً وعدماً[3].

والدولة هي التي حرسها «حسب التعريف الفقهي للدولة بأنها حارسة الدين» ويحرسها الدين وليس العكس.

ومع ذلك فهنالك فوارق بين الدولة السلطانية والدولة الوضعية positive الراهنة فوجزها في الآتي:

---

[1] سماحة الإمام آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين: الأمة والدولة والحركة الإسلامية، بيروت، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، 1994، ص23.

[2] عبد الحميد بن باديس: آثار ابن باديس ج1، 23، ص407.

[3] د. رضوان السيد: رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام، ص45.

1-الدولة السلطانية احترمت شرعية الخلافة وقدمت لها الأموال، وفي حالات عدة قويت الشرعية الأم «شرعية الخلافة» على حساب الشرعية الفرعية «الدولة السلطانية» كما هو الحال بالنسبة إلى الخلافة على عهد الناصر لدين الله الذي تدعم شرعية الفتوة.

2-بعض الدول السلطانية كانت تحظى بتأييد الأمة كدولة الحمدانيين ودولة المماليك والدولة الأيوبية والدولة العثمانية «قبل هرطقاتها الأتاتوركية».

3-على يدي الدولة السلطانية تم دحر الصليبيين ثم المغول «معركة عين جالوت».

4-تحكي الموارد التاريخية أنه صدرت إرادة من الخليفة العباسي سنة 1175م اسندت بموجبه السلطة لصلاح الدين على مصر والمغرب والنوبة وغربي الجزيرة العربية وفلسطين وسورية الوسطى، فهل تستطيع جامعة الدول العربية أن تصدر إرادة تمنح الشرعية لأحد؟.

ليس بالسهل تفسير شرعية الدولة الوضعية التي خلقت بأيدي غربية من جسم ضعيف مترنح وروح غربية، بحيث أن هذه الدولة لا تستطيع فعل شيء، بل لعلها تضع العراقيل أمام كل شرعية شعبية، وقد لمسنا ذلك في موقف الدولة الوضعية من شرعية حماس ومن بسالة المقاومة اللبنانية بقيادة حزب الله.

الدولة الوضعية التي هي من صنع الغرب خلقت لتكون على شفا حرف هار نهزها كل لحظة أيادي الجهة التي أنشأتها وتحرص على بقائها واستمرارها.

وفضلاً عن ذلك فالدولة السلطانية كانت قريبة من الشرعية العربية الإسلامية، وقد وجدنا ذلك في تأييد الخلافة العباسية لصلاح الدين وفي التفاف الشعب العربي المسلم حوله.

إن الدولة الفطرية عجزت عن تأمين الشرعية الاقتصادية أمام شعبها ثم الشرعية الأمنية «حالة السلم لمواطنيها» ثم بقية الشرعيات وعلى رأسها شرعية المواطن في روحه وعقله وحرمة جسده ومأواه، فهل من معتبر أو مذكر؟.

تخل الأبحاث السابقة باتجاه تكون الأمة العربية الإسلامية وتبلور ملامحها ومقوماتها

ها نحن – بعد هذه الدولة الطويلة – وصلنا إلى نهاية المحطة وسنلقي نظرة سريعة فاحصة باتجاه تكون الأمة واستواء عودها ونضج مقوماتها، وإن كنا سنقفي هذه الدراسة بخاتمة نستخلص منها النتائج ونكون العبر.

فالأمة – ولا شك – مقولة أخرى غير السلطة، صحيح أن السلطة هي إطار الجماعة ولكن مهما تكن أهمية السلطة، فالأمة غير السلطة، فقد تنطلق بها أو تلتقي معها في جوانب ولكنها قد تعمل عكس عمل السلطة وباتجاه يخالف مسيرتها.

فالدولة تعكس صفات الأمة في مؤسساتها ونشاطاتها، ولكن لا تجسمها، والأمة لا الدولة هي التي تملك الصفات الأساسية والحياة العميقة الجذور التي يمتاز بها الشعب، وهي التي تبرز خلال خصائص التوتر لدى كل شعب بل الدولة كثيرة ما تكبتها وتشوهها[1].

يقول ريمون بولان: ((الدولة حضارة بأسرها وقد استجمعت قواها وأفصحت عن نفسها في مؤسسات))[2].

وإذا كنا في أبحاثنا السابقة حاولنا قدر الإمكان إبراز الإطار السياسي للأمة، فسنحاول في الصفحات الآتية إبراز عوامل تكوين الأمة العربية ونضجها، باعتبار هذا التكون فاعل ذاتي غير فاعل السلطة مع الإشارة إلى أن دراستنا لتكوين أمتنا سيكون لجهة المقومات والواقع والمفاهيم.

---

[1] روبرت م ماكيفر: تكوين الدولة، ترجمة الدكتور حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، 1966، ص523.

[2] د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، ص47.

دور المقومات والواقع في تكوين الأمة العربية الإسلامية

وفي الحقيقة فالتكوين التاريخي للأمة العربية نشأ عن تطورات تاريخية مركبة، وهو يتصل بتأثير الإسلام، وبانتشار العرب وبالظروف المؤدية إلى انتشار العربية وإلى قيام ثقافة عربية إسلامية، إضافة إلى التطورات الاجتماعية والاقتصادية.

وقد نشأ عن الحركة الإسلامية تياران هما: توسع الإسلام، وانتشار العربية، وهما تياران متلازمان ابتداء ولفترة ليست قصيرة، ولكن كلا التيارين اتخذ وجهته فيما بعد، وقد استمر تأثير الإسلام والعربية على العرب بتلازم واضح، ولكن العربية «لغة وثقافة» هي التي رسمت في الأخير الحدود البشرية والجغرافية للأمة العربية، وكان للعروبة دلالة بشرية ابتداء، ولكنها تطورت لتجد في اللغة والثقافة أساسها ومعناها[1].

يبدو أن العرب في صدر الإسلام تكون لديهم حس بقدر مشترك وبدور تاريخي متميز، فقد قاموا بالفتوح ورفعوا راية الإسلام وكونوا دولة لهم فيها السلطة، ثم إن الأمة الإسلامية، التي تكونت في الأساس عربية آنئذ ولغتها العربية، وهذا ولد عندهم اعتزازاً بالنسب العربي وشعوراً بالتفوق على الشعوب الأخرى، وربما كانت قلة عددهم، ابتداء بالقياس لمجموع الشعوب الأخرى في بلاد الخلافة سبباً في تأكيد الشعور بالرابطة وبالاستعلاء.

وكانت القبائل تعتز بأنسابها وتحرص عليها وترى في صراحة النسب مقياس الانتماء إلى العرب، وهي نظرة تنطوي على المحافظة وتحد من مجال توسع العروبة، وهكذا تكثر الإشارات – وبخاصة في الشعر – إلى النسب في قبيلة وحتى إلى قحطان وعدنان، ولكنها محدودة الإشارة إلى العرب. وبعد هذا ترد الإشارة أحياناً إلى العربية نسباً وفق المفهوم القرآني[2].

---

[1] ريمون بولان: الأخلاق والسياسة، ترجمة د. عادل العوا، دمشق، دار طلاس، 1986، ص301.

[2] قال الحجاج لأهل الكوفة: "لا يؤمنكم إلا عربي"، فراحوا ونحوا يحيى بن وثاب، وهو مولى وقارئ عن إمامة الصلاة، فأنبهم الحجاج قائلاً: "ويحكم إنما قلت عربي اللسان" أنظر البلاذري: أنساب الأشراف (مخطوط) فـ2، ص1235.

ولكن الجهات القبلية راحت تحد من أثر هذه النظرة بأن أكدت أن الفصاحة وسلامة اللغة إنما تكونان سليقة لا بالتعليم، وهذا يعبر عن استمرار المحاولة لإبعاد الآخرين عن نطاق العروبة.

والعربية لغة أولاً «وثقافة بعد ذلك» نتيجة إلى الانتشار والتوسع وتتجاوز القبلية والإقليمية، فقد أكسبها التنزيل حرمة ودفع إلى تعلمها ووسع آفاقها بالإسلام، وصارت اللغة أساس الهوية العربية في الإشارات القرآنية، فالناس عرب وعجم بلغتهم[1].

وبينما كان على العربية أن تتخطى النظرة القبلية المحدودة قبل أن تستطيع تكوين قاعدة ثقافية عريضة، فإن الإسلام كان يتوسع باستمرار ويكسب العربية قاعدة أرحب ونشاطاً فريداً، وكان الدخول في الإسلام يعني تعلم العربية، وقد يشارك البعض في الثقافة العربية كما فعل الكثير من الموالي، ورأى البعض في دخول الإسلام انتماء إلى العرب، وتكاد العربية أن تكون مرادفة للإسلام في الفترة الأولى بنظر الشعوب الأخرى. فحين سأل أبو جعفر المنصور مولى لهشام بن عبد الملك سنة/132هـ/عن هويته قال المولى: ((إذا كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه))[2].

---

[1] يلاحظ أن الشافعي ناقش مسألة كون القرآن بلسان العرب بإسهاب، وأورد الآيات التي تؤكد ذلك، مما يدل على أنها كانت موضع جدل في عصره، انظر: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، عن أصل بخط الربيع بن سليمان كتبه في حياة الشافعي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1940) الرسالة رقم 149 – 159 ص45- 47.

ثم يورد الآيات التي تقابل بين "عربي وأعجمي" قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ **النحل/103**، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآناً أَعْجَمِيّاً لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾ **فصلت/44**، في الرسالة رقم 160- 162 ص47، ويرى الشافعي أن الإسلام يتطلب تعلم العربية لفهم أصوله.

[2] البلاذري: أنساب الأشراف، ف3، ص148- 149، جاء في الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج2، ص1505- 1506 إن أشرس بن عبد الله السلمي، أمير خراسان وعد من يسلم بالإعفاء من الجزية، فدخل الكثيرون الإسلام، فكتب الدهاقين – وهم المسؤولون عن الجباية – إلى أشرس: (ممن نأخذ الجزية وقد صار الناس كلهم عرباً؟).

انتشر الإسلام طوعاً بين شعوب الخلافة، وفي ذلك انتشار العربية، وعزز هذا نظام الولاء، ففي مجتمع وحداته قبلية ولها آراء راسخة في النسب، كان غير العربي الذي يسلم لا يجد محله في المجتمع «وبخاصة في المدن» إلا بالارتباط بالولاء بشخص أو بعائلة أو بقبيلته[1].

وكان الموالي يتعلمون العربية، وبعضهم يتابع دراستها ويتقنها، وخاصة من يشتغل بالعلوم الإسلامية وبعلوم العربية، وبالتالي يتخذونها لغتهم، وقد اعتبر الحجاج القراء من الموالي عرباً، ويقال عن المولى الذي يحسن العربية إنه «تعرّب واستعرب» ويشار إلى هؤلاء الموالي بـ «المستعربة والمتعربين»، وقد أطلق هذا المصطلح من قبل اللغويين على القبائل العربية التي كانت في الشام قبل الفتح، كما أطلق من قبل النسابين على عرب الشمال عامة[2].

لقد ساعد الولاء على انتشار العربية وعلى توسيع التعريب، ومع أن الولاء لا يساوي النسب تماماً فإنه أدى في بعض الحالات إلى الاندماج فلي الجماعة العربية كما يبدو من الاختلاف في نسبة بعض الأشخاص إلى العرب أو الموالي[3]، وهكذا أدى الولاء بنطاق محدود إلى توسيع العروبة وإلى تجاوز إطار النسب القبلي.

كان الولاء يحمل معنى الإسلام والعروبة في آن واحد، وكان الأعاجم من غير المسلمين يرون أن من دخل الإسلام صار عربياً[4]، وقد تمثلت الروح العربية بأسمى معطياتها في

---

[1] البلاذري: أنساب الأشراف (مخطوط)، ف2، ص1407.

[2] المرجع السابق، ف3، ص750.

[3] أبو الفرج الأصبهاني: الأغاني، ج24، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1927 – 1974، ج13 ص17، قال الشاعر: "متى تعربت وكنت أميراً.." ويقول شاعر يهجو الأزد: "واستعربوا ضلة وهم عجم" المرجع السابق، ج14 ص288، أبو الفتح عثمان ابن جني: الخصائص في فلسفة اللغة العربية، ج1، ص239– 240، وجاء في ابن منظور: لسان العرب: "والعرب المستعربة هم الذين دخلوا فيما بعد فاستعربوا" ثم يضيف: "قال الأزهري: المستعربة عندي قوم من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم وحكوا هيئاتهم وليسوا بصرحاء فيهم". انظر مادة: عرب.

[4] جاء في الحديث "الولاء لحمة كلحمة النسب"، وتنظر مثلاً الخلاف حول نسب إبراهيم النخعي في: ابن سعد: كتاب الطبقات الكبير، ج6، ص178، والمبرد: الكامل، ج3، ص1184.

الإسلام الذي جعل العربية سمة العرب، واعتبر الأنساب سبباً للتعارف وتحديد بعض المسؤوليات الاجتماعية[1].

ويتمتع الموالي بحماية أسيادهم وعشيرتهم، وتدفع العشيرة عنهم العقل والدية[2]. وهذه الالتزامات توضح كثرة مشاركة الموالي في الثورات التي قامت بها القبائل العراقية مثل ثورة "ابن الأشعث" وانضمت جماعات من الموالي إلى الأحزاب الإسلامية وحتى في هذه الحالة يغلب عليهم الانضمام مع مواليهم العرب[3].

ولكننا لا نرى ثورة واحدة قام بها الموالي في العصر الأموي، ولم يظهر حزب خاص بهم، بل إن الأحزاب العربية هي التي ندت ببعض المبادئ الاجتماعية التي تعنيهم.

وكانت القبائل، بنظرتها استعلائية وحرصها على أنسابها، تنكر الإصهار إلى الموالي، وترد إشارات إلى مواقف فردية تعبر عن ذلك، وهذا لا يتمشى والروح الربية التي هذبها الإسلام، ولذا ترد إشارات أكثر إلى إصهار العرب للموالي، بل إن ذلك صار مألوفاً في الثالث الأخير من القرن الأول الهجري[4].

---

[1] أنظر البلاذري: أنساب الأشراف (مخطوط)، ف1، ص599، والطبري: تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج2، ص1505- 1506.

[2] ابن سعد: كتاب الطبقات الكبير، ج6، ص156، محمد بن الحسن الشيباني: كتاب الآثار، ص100- 101.

ابن عبد ربه: العقد الفريد، شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ج7، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1940، 1953، ج2 ص125، وأبو جعفر محمد بن حبيب البغدادي: المحبر، حيدر أباد الدكن- دائرة المعارف العثمانية، 1942، ص342 و346.

[3] في ثورة المختار بن أبي عبيد الثقفي/64- 67هـ/انضمت جماعات من الموالي إلى حركة المختار ضد مواليهم (العرب) ولكن الكثيرين من هؤلاء كانوا أرقاء لم يعتقوا، أنظر الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج2، ص649- 650.

[4] رد إبراهيم بن النعمان بن بشير الأنصاري على من عيره بتزويج ابنته من يحيى بن أبي حفصة مولى عثمان بن عفان.

وإن كنت قد زوجت مولى فقد مضت به سنة قبلي، وحب الدراهم

المبرد: الكامل، ص416- 417، وابن عبد ربه: العقد الفريد ج2، ص232.

وبلغت هذه الظاهرة في الكوفة ببيئتها القبلية المتطرفة، حداً جعل أمير الكوفة "عبد الحميد بن عبد الرحمن" يكتب إلى عمر بن عبد العزيز ويطلب رأيه قائلاً: ((إنني وجدت الموالي يتزوجون إلى العرب والعرب إلى الموالي وكان لجواب الخليفة دلالته إذ قال: إنني نظرت فيما ذكرت فلم أجد أحداً من العرب يتزوج إلى الموالي إلا لطمع الطبع، ولم أجد أحداً من الموالي يتزوج إلى العرب إلا الأشر البطر، ولا أحرم حلالاً ولا أحل حراماً والسلام))[1].

ومع ذلك فإن مفاهيم النسب والكفاية بقيت قوية في صدر الإسلام، وإذا كان الموالي اتخذوا نسب القبيلة التي ارتبطوا بها، وهو الشيء المعتاد، فإن التمييز بين الصريح من العرب وغيره بقي مألوفاً في صدر الإسلام.

يروي "ابن سعد عن سعيد بن جبير" الفقيه المعروف: ((قال لي ابن عباس: ممن أنت؟ قلت من بني أسد، قال: أمن عربهم أو مواليهم؟ قلت: لا بل من مواليهم. قال: فقل أنا ممن أنعم الله عليه من بني أسد))[2]، ولكن مرور الزمن، مع الاستقرار والاختلاط، وأثر الإسلام أت إلى توسيع مفهوم العروبة[3].

وكان لسياسة التعريب التي اتخذها الأمويون أثرها البالغ في نشر العربية، بدأ عبد الملك بن مروان هذه السياسة، وشملت تعريب الدواوين، والقراطيس، وتعريب النقد وإصلاحه. تناول تعريب النقد إلغاء آثار الصور والكتابات، فهلوية ويونانية، على النقود وإحلال كتابات عربية محلها، ولشكل النقود أثر في تعزيز العربية والإسلام، ولم يتوقف الأمر على ذلك، بل أعاد عبد الملك النظر في وزن النقود فجعل الدينار عشرين قيراطاً، وقد نجح الإصلاح الجديد وكان له أثره في استقلال الخلافة

---

[1] البلاذري: أنساب الأشراف (مخطوط)، ف2، ص157.

[2] ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ج1، ص198، وانظر المبرد: الكامل، ص439، عن محاورة الحجاج لسعيد بن جبير، ومما قاله الحجاج يخاطب سعيد: "أما قدمت الكوفة وليس يؤم بها إلا عربي، فجعلك إماماً، قال: بلى. قال: إنما وليتك القضاء فضج أهل الكوفة وقالوا: لا يصلح لقضاء إلا العربي"!.

[3] أنظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**، مقدمة ابن خلدون، تصحيح نصر الهوريني، القاهرة، بولاق، 1274، ص238- 239 و245- 246.

اقتصادياً وفي ارتفاع شأن النقد العربي الإسلامي ليصبح عملة دولية في التجارة في الشرق والغرب[1].

ويهمنا في هذا المجال تعريب الدواوين المالية التي كانت تستعمل الفهلوية في المشرق واليونانية مع القبطية في مصر والمغرب لتحل العربية محلها.

وتعريب الدواوين يعني إغناء العربية بمصطلحات جديدة، كما يعني دفع المثقفين من غير العرب إلى إتقان العربية للعمل في الدواوين، وبالتالي دخولهم في خط التعريب.

وقد بدأ دور الكتاب في الثقافة بالظهور في أواخر العصر الأموي، ثم صار لهم دور واضح في الحياة الثقافية والعامة في العصر العباسي، ويلاحظ أن بعض هؤلاء الكتاب لم ينفصلوا عن جذورهم الثقافية، بل حرصوا على نقل التراث الفارسي إلى العربية، وعملوا على تأكيد هذا التراث في ثقافتهم وقيمهم بدل المفاهيم الإسلامية، واندفع بعضهم إلى التقليل من شأن الدراسات العربية الإسلامية بالقياس إلى التراث الفارسي، ولكنهم لم يكن لديهم الكثير ليقدموا منه.

وهكذا وجدوا رد فعل اتجه إلى العناية بالدراسات العربية الإسلامية، وتمثل هذا الاتجاه في تأكيد اتصال الثقافة العربية عبر التاريخ، وفي تأليف مجموعات من الشعر العربي ابتداء بالعصر الجاهلي (كما في دواوين الحماسة وفي المفضليات للضبي)، وفي توسيع الدراسات اللغوية، بل وفي محاولات لوضع مؤلفات موجزة نسبياً وشيه موسوعة تعرف بالثقافة العربية وبالتاريخ الإسلامي (مثل كتاب المعارف لابن قتيبة وتاريخ اليعقوبي).

وقد أريد من ذلك تثقيف من لم تتيسر له ثقافة كافية في هذا المجال، وقد خرجت الثقافة العربية من هذا الصراع أشد رسوخاً وأرحب أفقاً وخاصة أنها استوعبت خير ما في التراث المنقول بعد أن تمثلته وطبعته بطابع العربية[2].

---

[1] أنظر د. عبد العزيز الدوري، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط2، منقحة، بيروت، دار المشرق، 1974، ص202 وما يليها.

[2] الجاحظ: "في ذم أخلاق الكتاب" في: ثلاث رسائل، تحقيق يوشع فنكل، القاهرة، المطبع السلفية، 1915، ص42- 43، أنظر أيضاً: هملتون جب "الأهمية الاجتماعية للشعوبية"، جب: دراسات في حضارة الإسلام ص82.

ومن جهة أخرى تكونت ثقافة للكتاب لها طابع خاص، يتمثل فيها الحرص على الإفادة من علوم الأوائل ومن الترجمات عن الفارسية مع الإفادة من الدراسات الإسلامية، إضافة إلى النواحي المهنية والفنية، وهذه تظهر في الكتب الخاصة بأدب الكتاب (مثل أدب الكتاب للصولي، وأدب الكاتب لابن قتيبة) وبان أثر ثقافة الكتاب هذه في تأليفهم، كل هذا يمثل توسيعاً للثقافة العربية وإغناء لها.

وهكذا يتبين أن الجانب السلبي من نشاط الكتاب أدى إلى تأكيد العروبة وإلى تعزيز العربية، ولم يكن أنصار العربية من العرب نسباً وحسب، إن الكثيرين من أعلامهم ينتسبون إلى أصول بشرية أخرى، ولكنهم اتخذوا العربية وتعربوا، ولا غرابة في ذلك لأنه حصل في فترة القرن الثاني والثالث الهجري اتخذ فيها مفهوم الانتساب إلى العرب طابعه اللغوي والثقافي.

وكان لانتشار العرب واتصال هجرتهم من الجزيرة دور كبير في نشر العربية وفي التعريب ثم في تكوين الأمة العربية.

خرج العرب من الجزيرة العربية برسالة ساهم في حملها البدو والحضر تحت راية واحدة، ورفعت الفتوح الحواجز من أمام حركة القبائل إلى السهول لخصبة في الشمال والغرب وشجعت الخلافة الهجرة إلى الأمصار[1].

ويبدو أن العربية انتشرت بين النبط بالتدريج للغرابة بين لغتهم وبين العربية، هذا وترد إشارات عابرة إلى أن عربيتهم لا تميز إلا بمخارج الحروف أحياناً، وقد يشار إلى السعة الريفية للتمييز[2].

ويبدو أن جمهور الموالي في العراق كانوا من النبط[3]، ومع ذلك فإن الإشارة إلى الموالي النبط نادرة، ويبدو أن ذلك يعود لصلتهم بالعرب في الأصول والثقافة.

---

[1] د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، ص62 وما بعدها، حيث يتابع حركة وانتشار القبائل العربية في كافة أرجاء الوطن العربي.

[2] يذكر وكيع أن داوود الطائي تكلم أمام الحجاج، فقال له الحجاج: "الكلام كلام عربي والوجه وجه نبطي". مما يشير إلى صعوبة التمييز اللغوي، أنظر محمد بن خلف بن حيان **وكيع**: أخبار القضاة، تحقيق عبد العزيز المراغي، ج3، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، 1947، ج2، ص179.

[3] يتضح هذا من أحداث ثورة ابن الأشعث، فيذكر المبرد أن الحجاج "نظر.. فإذا جل من خرج مع عبد الرحمن ابن الأشعث، من الفقهاء وغيرهم من الموالي فأحب أن يزيلهم من موضع الفصاحة

ولعل هذا يوضح ظاهرة مهمة هي أن التعريب لم ينجح كلياً إلا في بلاد يتكلم جل أهلها أو مجموعة كبيرة منهم على الأقل لغة تشبه العربية في نحوها ولحد ما في مفرداتها. ولكن هذا التعريب لم يتم إلا في فترة تالية بعد انتشار العرب في الريف وانتشار الإسلام على نطاق أوسع[1].

لقد أشرنا إلى اتجاه بعض العرب إلى التجارة وإلى الأرض، ولعل أكثر النشاط التجاري كان في البداية بيد الموالي، وبدت بوادر ظهور فئة من التجار من العرب والموالي قبيل نهاية العصر الأموي، ونشطها دخول خطوط التجارة الدولية في نطاق الأراضي الإسلامية، وأدت الفعاليات التجارية إلى توسيع الصلات بين العرب وغيرهم وإلى ازدياد انتشار العربية على طرق التجارة.

هذا إلا أن هذه التطورات تشير إلى ظهور قوى جديدة في المجتمع، تمثل التطور الأساسي في تحول فئة الأشراف إلى ملاكين للأرض أغنياء، وفي ظهور الملكيات الكبيرة. ونمت الفعاليات الاقتصادية خاصة التجارة ولحد ما الصيرفة، و هي وإن تكن في مرحلة مبكرة إلا أنها لها دلالتها للمستقبل، وتطورت المراكز العربية لتتحول إلى مراكز حضرية.

وأدت التطورات الاجتماعية والاقتصادية إلى تخلخل الروابط القبلية، وإلى ضعف الروح القتالية بين القبائل، وإلى الاتجاه، بصورة متزايدة، إلى الفعاليات المدنية، وانتشر الإسلام بصورة مطردة فكثر عدد الموالي وازدادوا أهمية.

هذا الانتشار للعرب أثر على الحياة في الريف، إذ ساعد على جعل العربية لغة الريف، وأدى إلى التعريب الشامل، كما أنه أدى إلى الشعور بوحدة المصلحة للجميع. وهذا يفسر قيام ثورات ومواقف اشترك فيها العرب وغيرهم، كما حصل في مصر في أواخر

والإعراب (يقصد الكوفة) ويخلطهم بأهل القرى والأنباط، فقال: إنما الموالي علوج، وإنما آتي بهم من القرى فقراهم أولى بهم" ونفاهم الحجاج من الكوفة، ولما سمح لهم بالعودة بعد ثلاث عشرة سنة، "رجعوا في صورة الأنباط". أنظر المبرد: الكامل، ج2، ص439-440.

[1] A.N. Poliok: "L'Arabisation de l'orient sémitique", revue des études islamiques, vol 12 ,1938, p 35-36.

القرن الثاني وأوائل القرن الثالث للهجرة[1]، وفي الجزيرة في النصف الثاني للقرن الثاني الهجري.

ولعل أكثرية القرى كانت مأهولة بالفلاحين النبط، وهؤلاء انتشر الإسلام بينهم بصورة واسعة في القرنين الثاني والثالث للهجرة (في العراق والشام ومصر وأفريقيا) ورافقه تعلم العربية. كما أن انتشار الملكيات للعرب في القرى، إضافة إلى الصلات المتزايدة بين الريف والمدينة، نتيجة توسع المدن وازدياد حاجتها إلى المواد الغذائية، كل ذلك ساعد على انتشار العربية بين القرويين فصاروا يتحدثون بها مع احتفاظهم ببعض تقاليدهم الموروثة، وينتظر أن تكون عربية أهل الريف ضعيفة وأن يكون فيها شيء من اللحن، ومع ذلك يذكر الجاحظ أن بعض الأهلين في سواد الكوفة يتكلمون عربية حسنة وبألفاظ متخيرة[2].

كان انتشار العرب في الريف، إضافة إلى المن، عاملاً مهماً في التعريب البشري، فالهجرات المتتالية من الجزيرة نقلت مجموعات كبيرة من القبائل إلى الأراضي الخصبة في شمالي الجزيرة وشمال أفريقيا، وانتقلت القبائل من حياة البداوة إلى حياة الاستقرار، وتحولت دور الهجرة والمراكز العربية الأخرى إلى مجتمعات حضرية.

وكان الانتشار في الريف امتداداً لوجهة الاستقرار، وهذا تطور يتمشى ووجهة الحركة العربية الإسلامية. ومن الواضح أن البداوة ومفاهيمها لا تأتلف وفكرة الأمة كما أن اجتماع القبائل تحت راية واحدة في إطار قضية كبرى كالفتوح لا يكفي وحده لتحويلها إلى أمة، ولا بد من أن تكون هناك جذور، ولا بد كذلك من تحولات تؤدي إلى إزالة آثار العصبية القبلية المفرقة وتفضي إلى التماسك، وكان الانتقال إلى الحياة الحضرية تطوراً مهماً مهد لاتخاذ مفهوم الأمة صورة أوضح وأسساً أقوى.

ويلاحظ أن الهجرة إلى مصر لم تنقطع، فقبيلة طيء لم تظهر في مصر إلا في أواخر القرن الثاني، وكانت الهجرة المهمة لربيعة زمن المتوكل العباسي/247هـ/،وكان أن

---

[1] اليعقوبي: تاريخ اليعقوبي، ج3، ص191- 192، وتقي الدين ابو العباس أحمد بن علي **المقريزي:** المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، يختص ذلك بأخبار إقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبإقليمها ج2، بولاق، ج1، ص80- 81.

[2] أنظر الجاحظ: البيان والتبيين، ج2، ص71، وج1، ص66.

ذهبت إلى أعالي الصعيد نتيجة انتشار القبائل العربية في البلاد[1]. وهاجرت جماعات من كنافة زمن الحجاز في أواسط القرن الرابع، كما أن الموجة الهلالية التي عبرت في القرن الخامس تركت جماعات كثيرة شرق النيل بين الحوف والصعيد، هذا إلا أن الانتشار التدريجي للعرب لا يسجل عادة[2].

انتشر العرب في مصر، وخاصة في القرنين الثاني والثالث الهجري، بين الإسكندرية والصعيد الأعلى، بل وذهبت بعض القبائل كجهينة إلى حدود النوبة وساهموا في تحويلها إلى الإسلام، وذهبت ربيعة إلى أعالي الصعيد واتصلت بالبجة واستولت على مناجم الذهب بالعلاقي، ولعل التركيز في السكن والتعريب كانا في المنطقة الشرقية ومنطقة الفسطاط وبلاد الصعيد[3].

ومن المتعذر تكوين فكرة دقيقة عن حجم الجماعات التي دخلت مصر، ويكفي القول إن مجموع العشائر التي نزلت مصر بلغ حوالي التسعين[4].

ويلفت النظر الإشارة الكثيرة إلى موالي القبائل وإلى دورهم الكبير في الحياة الثقافية خاصة، وهذا مما يشعر بموجة التعريب الثقافي، وصار التعريب شاملاً خلال القرن الثالث الهجري، كما كان الامتزاج واسعاً، فيذكر ابن عبد الحكيم عن جذام، التي

---

[1] أبو عمر محمد بن يوسف بن يعقوب **الكندي**: الولاة وكتاب القضاة، ص11، أحمد بن علي أبو العباس تقي الدين **المقريزي**: البيان والإعراب فيما دخل مصر من الأعراب، ص38، 41، 46.

[2] عبد الله البري: القبائل العربية في مصر، ص126- 127، و281- 282.

[3] نزلت جذام في الشرقية، ولخم في الإسكندرية، وجماعات منها في الصعيد، ونزلت بلي وجهينة في بلاد الأشمونيين (الصعيد الأوسط) وانتشرت جماعات منهم في الصحراء الشرقية وبلغت أقصى الصعيد، ونزلت ربيعة في الحوف الشرقي، ثم اتجهت إلى الصعيد الأعلى، أنظر: عبد الرحمن بن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها ص142- 143، المقريزي: البيان والإعراب فيما دخل مصر من الأعراب، ص38، 101، 105. الكندي: الولاة وكتاب القضاة، ص112، 113، 115، المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج1، ص196- 197، اليعقوبي، البلدان، ص89، والبري: المرجع السابق، ص72- 73.

[4] البري: المرجع السابق، ص235، الكندي، المرجع السابق، ص153 و162- 163، واليعقوبي، المرجع السابق، ص132.

استقرت في الحوف الشرقي أنهم لم يحفظوا[1]، ويقول المقريزي: أعلم أن العرب الذين شهدوا فتح مصر قد أبادهم الدهر وجهلت أكثر أعقابهم، وقد بقيت من العرب بقايا بأرض مصر فيمن بقي[2].

ومثل هذه النصوص تشعر بتحول جماعات القبائل إلى مجتمعات حضرية، وإلى اقتصار الحياة القبلية على مناطق أكثر ملاءمة لها، كما تعني أن اللغة العربية والثقافة العربية كانت عامة تمكن من الاندماج الشامل.

انتشر الإسلام في مصر ببطء في البداية، ولكن الربع الأخير من القرن الأول الهجري شهد تسارعاً في انتشار الإسلام، ورغم إعادة فرض الجزيرة على المسلمين الجدد في أواخر فترة عبد الملك بن مروان، فإن التيار الإسلامي اتسع بشكل ملحوظ أيام عمر بن عبد العزيز الذي أعلن إعفاء من يسلم من الجزية، وتأكد هذا الاتجاه بعد مجيء العباسيين وساعد على ذلك نزول العرب الريف منذ القرن الثاني[3]، وما جاء القرن الثالث للهجرة حتى انتشر الإسلام على نطاق واسع في الريف.

ويرى "المقريزي" أن الإسلام شاع بين عامة أهل القرى بعد ثورة 217هـ، وعلى كل فقد عم الإسلام وصار دين الأكثرية في القرن الرابع الهجري[4].

ويلاحظ أن المناطق التي تركز فيها انتشار العرب في الحرف الشرقي والصعيد هي التي كان انتشار الإسلام فيها سريعاً وواسعاً، كما يلاحظ أن الثورات الفلاحية كانت في الحوف والصعيد، وأن أكبرها وهي ثورة 217هـ ضمت القيسية واليمانية والمسلمين الآخرين والأقباط.

إن تعريب مصر كان شاملاً وساهمت في الحركة الثقافية، ومع أن البدايات الثقافية في الفسطاط تأخرت نسبياً عن الكوفة والبصرة، فإن مشاركتها في الثقافة كانت واضحة منذ أواخر القرن الثاني للهجرة، ومرت بها فترات ازدهار ثقافي كما في الفترة

---

[1] ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها، ص141- 143.

[2] المقريزي: البيان والإعراب فيما دخل مصر من الأعراب، ص3.

[3] المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج1، ص80 و82.

[4] المرجع السابق، ج1، ص80.

I. lapidus: "The Conversion of Egypt to Islam" I sr. or. Studies, No 2 ,1971, P148.off.

الفاطمية (القرن الرابع/الخامس للهجرة) بل إنها صارت بعد سقوط بغداد مركز الثقافة العربية الإسلامية.

والخطوط العامة لانتشار العربية والتعريب تصدق على المغرب العربي، مع اختلافات في التفاصيل لها بعض الأهمية، فالمجموعات البشرية التي ترجع أصولها إلى الجزيرة العربية والتي جاءت من أفريقيا محدودة نسبياً، وترتبط أساساً بنشاط الفينيقيين وحركة التجارة. ثم إن حركة الهجرة ابتداءً كانت أقل نشاطاً منها في المشرق العربي، كما أن الانتشار في الريف بدرجة واسعة تأخر إلى القرن الخامس الهجري بتغريبة بني هلال وسليم، يقابل ذلك أن المسيحية لم يكن لها في المغرب إلا وجود مدني، وأهم من ذلك عدم وجود ثقافة أو تراث لها هنالك بل كانت اللاتينية لغة الكنيسة والإمارة.

ويلاحظ أن انتشار الإسلام كان سريعً كما كان شاملاً أكثر من المشرق، وقد سبق التعريب زمنياً وفاقه في نطاق شموله، كما أن الإسلام سرعان ما أعطى أهل المغرب رسالة، حين شاركوا في الفتح عبر البحر الأبيض، وحين قاموا بنشر الإسلام بين البدو في المناطق الصحراوية وعلى طرق التجارة عبر الصحراء، كما أن العربية سرعان ما أزالت اللاتينية.

ولعل بعض الملاحظات عن مفهوم التعريب تساعد على فهم دلالاته وانتشاره فلي المغرب، فقد تعطي الكلمة مدلولاً لا يخلو من إبهام أو إرباك، بالتعريب يعني قبل كل شيء اتخاذ العربية أداة للتخاطب ومصطلحاً للحضارة، وهو يعني بعد ذلك اتخاذ الثقافة التي تعبر عن ذاتها بالعربية واعتبار نتاجها العلمي والأدبي تراثها واتخاذ روائعه مثالاً، والتعريب يعني رابطة لغوية ومجموعة أذواق وأساليب وعادات فكرية ولا علاقة له بالتكوين البشري[1].

ويلاحظ بعد هذا أن التعريب ارتبط بصورة وثيقة بالإسلام في المغرب، ومع أن التعريب والإسلام لا يتطابقان هنا، لأن نطاق الإسلام هو الأوسع، فإننا لا نجد تعارضاً بينهما في المغرب، إذ لم تقم حركة ثقافية أو اجتماعية مضادة للتعريب أو

---

[1] أنظر:

William Marcais: "comment l' Afrique du nord a été arabisée ", études et articles, Paris, 1961, p, 135- 136.

للإسلام بعد انتشاره. ولئن قامت حركات في المغب في القرنين الثاني والثالث للهجرة، خارجية أو علوية، فإنها قامت باسم المبادئ الإسلامية وكان لها دور في التعريب.

جاءت المجموعة العربية الأولى بالفتوح، وتروي أحاديث تشجع الهجرة إلى أفريقيا وتضعها والمرابطة هناك في منزلة عالية[1].

وهذه تشعر بأهمية الفتح والحث على الهجرة، بل وتجعل أفريقيا دار هجرة.

وفي 51 هجري أنشئت القيروان في موقع تكون فيه آمنة من غازية البربر والنصارى واتخذت دار جهاد[2].

وكانت فترة حكم كل من سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز فترة عدل وسير على الشريعة، ويذكر "أبو إسحاق إبراهيم بن القاسم الرقيق القيرواني" أن سليمان بن عبد الملك ولى محمد بن يزيد مولى قريش، فسار في أحسن سيرة وأعدلها ببركة سليمان، وحرص عمر بن عبد العزيز على إعفاء من يسلم من الجزية، وأكد على نشر الإسلام، فسار عامله إسماعيل بن عبد الله بن أبي المهاجر على هذه السياسة وكان خير وال وخير أمير وما زال حريصاً على دعاء البربر إلى الإسلام، فأسلم بقية البربر على يديه[3].

---

[1] محمد بن أحمد أبو العرب: طبقات علماء أفريقيا وتونس، تقديم وتحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس: الدار التونسية للنشر 1968، ص53، وقال ﷺ: ﴿ يَنْقَطِعُ الجِهَادُ فِي البُلْدَانِ كُلُهَا فَلَا يُبْقَى إِلَّا مَوْضِعٍ فِي المَغْرِبَ يُقَالُ لَهُ افْرِيقِيَا﴾، ص51، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج1، ص4-6.

[2] ذكر ابن عذارى أن عقبة بن نافع اقترح إنشاء مدينة تكون عزاً للإسلام، واتفق المقاتلة على ذلك "وأن يكون أهلها مرابطين" وقالوا: "نقرب من البحر ليتم لنا الجهاد والرباط"، أبو عبد الله محمد ابن عذارى، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنسال، ط2، ج4، بيروت: دار الثقافة، 1980، ج1، ص19، والدباغ: المرجع السابق، ج1، ص9.

[3] أبو عبد الله محمد بن محمد **ابن عذاري المراكشي**: البيان المغرب في اختصار أخبار ملوك الأندلس والمغرب، ج1، ص48، والقيرواني تاريخ أفريقيا والمغرب ص93- 97.

وتعاون مع عشرة من التابعين ذوي علم وفضل أرسلهم يعلمون الإسلام ويفقهون أهل أفريقيا[1].

ويلاحظ هنا أن الوثنية كانت غالبة بين القبائل البربرية عند الفتح وأن مقاومتها للمسلمين اتصلت، وليس للوثنيين حقوق أهل الكتاب، وهذا يفسر كثرة السبايا والغنائم، وكان دخول الناس جماعات في الإسلام، مألوفاً وطبيعياً بين القبائل، كما وتذكر حالات عدة من الانتفاض[2]، ولذا كان إنشاء مركز مثل القيروان ضرورياً لنشر الإسلام.

وجاء عدد آخر من التابعين بعدئذ، واتسعت الصلات الثقافية وتوالت بين المغرب والمشرق، بين تلاميذ مغاربة يذهبون إلى المشرق وعلماء من المشرق يأتون إلى أفريقيا[3]، فكان لذلك أثره في نشر الإسلام والعربية، كما أن القيروان تحولت إلى مركز ثقافي نشط صار له دوره في بث العربية لغة وثقافة.

وكان انتشار الإسلام بدعاية الخوارج من الصفرية والإباضية وهي دعاية بدأت من المشرق خاصة البصرة، وكانت بدأت في أواخر القرن الأول واستقرت في مطلع القرن الثاني وانتشار الإسلام رافقه تعليم العربية كضرورة لقراءة القرآن ولفهم مبادئ الإسلام، كما رافقه توسع الحياة المدنية وخاصة وأن جل المقاتلة الذين أرسلوا إلى أفريقيا كانوا من أهل الأمصار المستقرين، وهكذا فإن الكثير من المقاتلة اتجهوا إلى امتلاك الأراضي وبعضهم اشتغل بالتجارة[4].

---

[1] ابن عذاري: المرجع السابق، ج1، ص48، **أبو العرب** محمد بن أحمد بن تميم **التميمي**: طبقات علماء أفريقيا وتونس، ص84، وابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها، ص213.

[2] ينسب إلى عقبة قول، لعله متأخر، ولكنه يعبر عن موقف بعض القبائل البربرية، إذ يذكر أنه حين غزا أفريقيا سنة 50هـ قال لأصحابه: ((إن أفريقيا إذ دخلها أمير تحرم أهلها بالإسلام، فإذا خرج منها رجعوا إلى الكفر، وإني أرى أن أتخذ بها مدينة نجعلها معسكراً وقيروواناً تكون عزاً للإسلام إلى آخر الدهر))، انظر أبي زيد عبد الرحمن بن محمد **الدباغ** الاسيدي الأنصاري: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج1، ص8.

[3] أبو العرب: طبقات علماء أفريقيا والأندلس، ص93 وما يليها.

[4] أنظر:

ويبدو أن أراضي أعطيت إقطاعات للقبائل أو لأشرافها، ويبدو أن "حسان بن النعمان" قد فعل ذلك بشكل ملحوظ وأنه وزع الأراضي على البربر مع العرب[1]، كما أن بيوتات وجماعات من العرب استقرت في نواحي المغرب وتملكوا الأراضي فيها، فيذكر أن "صالح بن منصور الحميري" استخلص "نكور" لنفسه أيام الوليد بن عبد الملك/سنة 91هـ/فأقطعه إياها.

ويشار إلى جماعات عربية توزعت بين القبائل البربرية التي أسلمت لتعليمها مبادئ الإسلام، ثم صارت الرئاسة لبعضهم وامتلكوا الأراضي، ويذكر هنا صالح بن منصور، الذي نشر الإسلام في قبائل عمارة وصنهاجة وولي أمرهم وخلفه ابنه[2].

ويفهم من أخبار ثورة الخوارج بقيادة ميسرة 122هـ أن هناك جماعات عربية استقرت في نواح مختلفة من المغرب[3]، وكانت الخلافة واعية لأهمية انتشار الجماعات العربية واستقرارها، فحين أصيبت القوات الأموية في ثورة الخوارج المذكورة، أقسم هشام بن عبد الملك أن يرسل جيشاً كبيراً، وأضاف: ((ثم لا تركتُ حصناً بربرياً إلا جعلت جانبه خيمة قيسي أو تميمي))[4].

وأنشأ العرب مراكز مدن جديدة كانت لها أهمية خاصة في التعريب، ابتداء بالقيروان، ثم تونس التي بدأ بإنشائها حسان بن النعمان، وأقام بها دار صناعة السفن، ثم توسعت زمن "عبيد الله بن الحبحاب" ونمت بكثرة العناصر العربية الآتية إليها في

Marcais: "comment l' Afrique du nord a été arabisée" études et articles, ,Paris,1961, p 160-161.

[1] ورد في: الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أحوال القيروان، ص63، إن حسان بن النعمان أشرك البربر في الفيء والأرض "فكان يقسم الفيء والأراضي بينهم (البربر) فحسنت طاعتهم له ودانت له أفريقيا".

[2] أبو زيد عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاهدهم من ذوي السلطان الأكبر، ج7، بيروت 1971، ج1، ص212.

[3] ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها، ص222- 224.

[4] القيرواني: تاريخ أفريقيا والمغرب، ص110- 111.

النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، حتى صارت تعدل القيروان في كثرة العرب والجند الذين كانوا بها وصارت مركز معارضة[1].

وأسس "إدريس بن عبد الله بن الحسن" مدينة فاس وأتم بناءها ابنه، وصارت مركزاً عربياً وتوسعت بسرعة بالعرب الوافدين وخاصة من القيروان والأندلس[2].

وتحولت هذه المراكز، وبخاصة القيروان إلى مراكز حضارية، وصارت محوراً للحياة الاقتصادية وللنشاط الثقافي، كما كانت ثغوراً للتوسع، وهي تحتاج، بعد توسعها، إلى خدمات مناطق زراعية واسعة لتوفير المواد الغذائية، فأصبحت أسواقاً رئيسية للريف، هذا إلى توافد أعداد كبيرة من العمال والحرفيين لتوفير الخدمات الضرورية، ثم إن الهجرة من الريف إلى المدن كانت ظاهرة مألوفة، إضافة إلى هجرة جماعات بدوية في سنوات الجفاف خاصة، وكل ذلك يفضي إلى توسع الولاء وإلى نشر التعريب[3].

ويبدو أن الكيانات السياسية العربية الأساس، مثل الأدارسة والأغالبة، وبني صالح الحميريين والفاطميين، كان لها أثرها في تنشيط التعريب، بجذب جماعات عربية وتنشيط الثقافة العربية الإسلامية، ثم إن الأحداث والهزات السياسية في المشرق كانت تدفع جماعات إلى النزوح للمغرب طلباً للسلامة والاستقرار[4].

كذلك فنشاط المدن التجارية، وخاصة التجارة عبر الصحراء، أدى إلى توسع الإسلام وانتشار العربية على طرق التجارة، هذا فضلاً عن أن التجارة مع المشرق ساعدت بدورها على مجيء جماعات من العرب من المشرق، وكانت الهجرة من المشرق تتسع في فترات القلق والاضطراب.

---

[1] مصطفى أبو ضيف أحمد عمر: أثر العرب في تاريخ المغرب، ص36- 37 و41، القيرواني: تاريخ أفريقيا والمغرب، ص62- 64، و186.

[2] المرجع السابق، ص42- 43.

[3] ابن عبد الحكم: فتوح مصر وأخبارها، ص222- 224.

[4] أنظر، مصطفى أبو ضيف أحمد عمر: أثر العرب في تاريخ المغرب، ص42، وما يليها، و57 وما يليها.

وكان لتأسيس المدن التجارية خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة أثر على مناطق القبائل البدوية، إذ ساعد على انتقال البعض إلى حياة التحضر وإلى نشر العربية[1].

ونظرة إلى اليعقوبي[2] تعطي فكرة عن انتشار العرب واستقرارهم في المدن في القرن الثالث الهجري، ففي كورة الإسكندرية كان بنو مدلج في البرية وعلى الساحل، وفي عمل لوبية في الرمادة كان عرب من بلي وجهينة إضافة إلى بني مدلج.

وفي برقة وأربضها خاصة كان الجند وأخلاط من الناس، وفي الجبلين قرب برقة كانت قبائل عربية من الأزد ولخم وجذام والصدف وغيرهم من أهل اليمن في الجبل الشرقي، وغسان وقوم من جذام والأزد ونجيب وغيرهم في الجبل الغربي، وفي ودان من أعمال برقة قوم يدعون أنهم من عرب اليمن، وكان في زويلة «وراء ودان» أخلاط من أهل خراسان ومن البصرة والكوفة، وكان في فزان أخلاط من الناس. وفي مطقة طرابلس، في قابس، استقر أخلاط من العرب والعجم[3].

وفي مدينة القيروان أخلاط من الناس، من قريش وسائر بطون العرب من مضر وربيعة وقحطان، وفي الجزيرة – على مرحلة من القيروان – قوم من رهط عمر بن الخطاب وسائر بطون العرب والعجم، وفي سطغورة، على مرحلتين من القيروان، قوم من قريش وقضاعة، وعلى ثلاث مراحل من القيروان باجه، وبها قوم من جند بني هاشم، ووراءها مجانة وأهلها من ديار ربيعة، وفي بلاد الزاب، في طبنة، وهي المركز، أخلاط من قريش والعرب والجند والعجم، ومدينة الزاب وبها قبائل من الجند وعجم من أهل خراسان، ونزل في مدينة سطيف قوم من بني أسد من خزيمة ومدينة بلزمة، وأهلها قوم من بني تميم وموال لبني تمسم.

وفي وسط الزاب مقرة، وأهلا قوم من بني ضبة وقوم من العجم، وفي معدن قوم من بني تميم بن سعد، إن معلومات اليعقوبي لا تشمل المغرب كله، إذ إن الأدارسة مثلاً –

---

[1] الحبيب الجنحاني: المغرب الإسلامي-الحياة الاقتصادية والاجتماعية،تونس: الدار التونسية للنشر، 1978، ص37 و75.

[2] اليعقوبي: كتاب البلدان.

[3] المرجع السابق، ص332، 343، و345- 347.

في المغرب الأقصى – كانت معهم جماعات عربية وكانوا يشجعون العرب على المجيء إليهم[1].

وبعد هذا يلاحظ أن التعريب في المغرب العربي لم يكن أساساً نتيجة هجرات واسعة بالكثافة التي تغير الوضع الديمغرافي في بلاد شاسعة، بل تمثل باتخاذ البربر ثقافة القادمين، ومن أبرز عناصرها العربية. لقد طمست العربية اللاتينية في المدن، وكانت لغة الثقافة والإدارة، في حين أن البربرية كانت لغة تخاطب تناسب بيئة ريفية. وكان تعريب الإدارة، وانتشار الإسلام وصلته بالعربية، إضافة إلى كون العربية لغة الثقافة، وراء هذا التعريب.

وكان انتشار العربية شاملاً في المدن عن طريق الفقهاء والمقاتلة، ومنها توسعت إلى الأرياف القريبة.

وكان نظام الولاء/الحلف يوفر للأفراد والجماعات من البربر مجال الانتساب إلى قبائل عربية، وهذا قد يكون بداية ضم أو تعريب، ولعل هذا ما يفسر ما يعطى من أنساب عربية لقبائل بربرية. وربما كان لنفوذ العرب، ولاحترام لغة القرآن، دور في تعريب جماعات من البربر[2].

هذا التعريب حصل حول المراكز العربية، وبتأثير العرب في المدن ولدرجة متواضعة في الأرياف المحيطة بهذه المدن.

وجاءت الهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري، فأثرت على ظروف الحياة في شمال أفريقيا، وعلى الوضع الديمغرافي، فشملت تونس والقسم الأكبر من ولاية قسنطينة، وامتدت إلى سهول جنوب شرقي الجزائر وبلغ أمدها الغربي وادي الساحل وخاصة منطقة القبائل، وكان دور الهجرة الهلالية كبيراً في نشر العربية في الأرياف وخاصة في المناطق الجنوبية القريبة من الصحراء[3].

وهكذا ظهر خطان للعربية في الشمال الأفريقي: الأول خط موروث من عرب المدن ويرجع للفترة بين القرنين الأول والثالث للهجرة. والثاني خط عربية الريف والسهوب

---

[1] المر اليعقوبي: كتاب البلدان، ص348- 349 و350- 351.

[2] Marcais: "comment l' Afrique du nord a été arabisée ", p189- 192.

[3] أنظر مصطفى أبو ضيف أحمد عمر: أثر العرب في تاريخ المغرب، ص57 وما يليها.

ويرجع إلى العربية التي يحملها معهم الغزاة البدو ((بنو هلال وسليم)) في القرن الخامس الهجري[1].

إن سير التعريب لم يكن واحداً، ففي البلاد التي وجدت فيها مجموعات من أهل الجزيرة وحيث تسود الآرامية، كان التعريب شاملاً وسريعاً نسبياً، وبخاصة حيث توجد قبائل عربية قبل الفتح[2].

وفي مصر كان مجيء القبائل مستمراً بعد القرن الثاني للهجرة، وانتشارهم في الريف واسعاً وسريعاً، ولذا كان التعريب عاماً تقريباً في القرن الثالث الهجري.

و في شمال أفريقيا توالت مجموعات من المقاتلة خلال القرن الأول وإلى أواسط القرن الثاني، وانتشر الإسلام حتى شاع في الفترة نفلسها، بل وشارك البربر العرب في فتح الأندلس، وكان التنظيم القبلي للبربر عاملاً مساعداً على انتشار الإسلام والعربية.

وكان التعريب واضحاً في القرن الثالث في المدن المختلطة «عرب وبربر» وفي المراكز العربية وفي الأرياف المجاورة، هذا إلى أن توسع الحياة المدنية كان يعني انتشار التعريب لأن العربية كانت لغة الثقافة، ولكن انتشار التعريب في الريف تأخر إلى مجيء الموجة الهلالية إلى أفريقيا وأجزاء من المغرب.

---

[1] Georges marcais: La berberie musulmane et l'orient au moyen age, Paris: aubier, éditions montaigne, 1946, p 185.

[2] أنظر: البلاذري: فتوح البلدان، ص350، المبرد: الكامل، ج2، ص439- 440، الجاحظ: البيان والتبيين، ج1- ج2 ص71، أنظر أيضاً:

Poliak: "L'Arabisation de l'orient sémitique "

الثقافة المشتركة

يرى الدكتور محمد عمارة أن التكوين – كما أرتضيه للأمة العربية – إنما يجد له انعكاساً في الثقافة المشتركة[1].

ما هي هذه الثقافة المشتركة، وما هي عناصرها وظروف تكونها؟؟.

خرج العرب تحت راية الإسلام إلى مناطق حضارية عريقة، ولكنهم لم ينصهروا فيها، كما حصل لشعوب أخرى في ظروف مماثلة، بل كونوا ثقافة ووضعوا أسس حضارة، وهذه من الظواهر التاريخية الفريدة والجديرة بالبحص، وكان الإسلام أولاً ثم العربية الدور الهام في ذلك.

ظهر الإسلام في بيئة عربية مدنية، واتخذ موقفاً سلبياً من البداوة، وأكد على طلب العلم، وعنه نشأت الدراسات الأولى، وكان لاهتمامات العرب الثقافية من لغة وأيام وشعر أثر في قيام دراسات أخرى، وهكذا ر سمت الخطوط الأولى للثقافة العربية الإسلامية، وخلال تاريخ العرب كانت المبادئ الإسلامية من جهة، والعربية لغة وثقافة أساس الحركة.

ويلاحظ أن فترة تكوين الثقافة العربية، خاصة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، تكاد توافق فترة التعريب[2]، فقد بدأت الحركة الثقافية بين العرب ونشطت في المراكز العربية في المدينة، وفي دور الهجرة الكوفة والبصرة ابتداء، ثم الفسطاط والقيروان، فكانت تعبيراً عن دورهم في الحقل الثقافي، أما مراكز الثقافة القديمة – مثل الإسكندرية وأنطاكية وحران وجنديسابور – فلم يكن لها دور يذكر في فترة صدر الإسلام، ولم يبد لها أثر يذكر في العصر العباسي حين بدأت حركة الترجمة والنقل.

وفي صدر الإسلام بدأت الفعاليات الثقافية عربية وإسلامية ولم يلتفت إلى الثقافات القديمة إلا فيما بعد، وفي الفترة ذاتها أفاد العرب من التراث الإداري والمالي – الذي اختلف من حين لآخر – وفي إطار المفاهيم الإسلامية، ليعرب ويطور وينسجم مع هذه المفاهيم وليتخذ خطوطاً واحدة في بلاد الخلافة، وهذا ما تحقق في أواخر العصر

---

[1] كتابه: الأمة العربية وقضية الوحدة، بيروت، دار الوحدة، ط2، 1986، ص140.

[2] أنظر: عبد العزيز الدوري "نشأة الثقافة العربية الإسلامية: نظرة إلى العراق" مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، السنة 1، العدد 1، كانون الثاني/يناير، 1978، ص49 وما يليها.

الأموي ثم وضعت له الأسس الفكرية ليكون جزءاً من الكيان الثقافي والحضاري العربي الإسلامي.

شغل العرب في هذه الفترة بوضع أسس ثقافية عربية إسلامية، وانطلقوا من روح الدعوة الجديدة ومن اصولهم الثقافية، فظهرت الدراسات الإسلامية العربية في القراءات والتفسير والحديث والمغازي والفقه، كما ظهرت في الدراسات العربية في اللغة والأخبار والأنساب إضافة إلى الشعر، وهي تمثل استمرار اهتمامات سابقة[1].

قامت الفعاليات الثقافية بين العرب ثم شارك فيها المستعربة من الموالي، ويبدو من استعراض أسماء من ذكر في بعض كتب التراجم والطبقات في صدر الإسلام[2]، أن نسبة الموالي كانت متواضعة وأن جلهم كانوا موالي لبعض الشخصيات العربية.

ابتدأت الدراسات نتيجة الرغبة في فهم التنزيل، والاقتداء بسنة الرسول ﷺ، كما واجهت الأمة الناشئة حاجات ومشاكل مباشرة مثل معاملة المغلوبين وتطبيق المبادئ

---

[1] يرى البلاذري أن هشام بن عبد الملك سأل رجلاً من أخواله -بني مخزوم-: ((يا خال، أتقرأ كتاب الله؟ قال: أقرأ منه ما أقيم به في صلاتي، قال: أفتروي من الآثار شيئاً؟ قال: لا، قال: أفتعرف من أحاديث العرب وأشعارها وأيامها ما يعرفه مثلك؟ قال: لا، قال: أفتنسب قريشاً وسائر بني نزار قال: لا أحسن من النسب شيئاً، قال: يا غلام.. فليس من خالنا حشمة))، انظر: **البلاذري**، أنساب الأشراف، مخطوط في مكتبة أحمد الثالث، اسطنبول، ف2، ص204. وهذا يعني أن هشام بن عبد الملك كان يرى أن أسس الثقافة هي القرآن والآثار (الحديث) وأخبار العرب وأشعارها وايامها وأنساب قريش وسائر عرب الشمال، أنظر أيضاً: أبو عثمان ابن بحر **الجاحظ**: البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، ج4، القاهرة 1960 – 1961، ج2، ص180.

[2] أنظر مثلاً: أبو عبد الله محمد بن منيع **ابن سعد**: كتاب الطبقات الكبير، تحقيق أ. سخاو وآخرون، ج2، ليدن، بريل، 1905- 1921، **وكيع**: أخبار الفقهاء، تحقيق عبد العزيز المراغي، ج3، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى 1947، أبو البركات عبد الرحمن **الأنباري**: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، القاهرة، 1294هـ، أبو إسحاق إبراهيم **الشيرازي**: طبقات الفقهاء، تحقيق وتقديم إحسان عباس، بيروت، دار الرائد العربي، 1970، وأبو عبد الله محمد بن أحمد **الذهبي**: تذكرة الحفاظ، ونسبة الموالي في حدود 25-30 بالمائة، أنظر أيضاً: صالح أحمد العلي: تطور الحركة الفكرية في صدر الإسلام، بيروت 1983، ص140 وما يليها.

والمفاهيم الإسلامية في الحياة العملية في الأمصار، هذا بالإضافة إلى إقامة الخلافة وما رافق ذلك من تباين في الاجتهاد[1].

وتتصل الدراسات الإسلامية الأولى بالقرآن، وقام بها القراء الأوائل الذين قاموا بتعليم الناس قراءة القرآن وتعريفهم بالمفاهيم الإسلامية[2]، وكان القراء الأوائل في الأمصار من الصحابة الذين أرسلهم عمر بن الخطاب إليها لتعليم الناس القرآن والسنة، مثل ابن مسعود «الكوفة» وأبو الدرداء «الشام» وأبو موسى الأشعري «البصرة» وتكونت حولهم حلقات القراء[3]، وكان هؤلاء يمثلون روح الحركة الإسلامية ويدافعون عن المبادئ الإسلامية وعن العدالة، وشاركوا في الحياة العامة وفي الأحداث في صدر الإسلام، وتشعر فعالياتهم بالصلة الوثيقة بين النشاط الثقافي وبين الحياة العامة.

وظهر بين القراء في الجيل التالي «التابعين» علماء وفقهاء وأصحاب فتيا، وكان لهم دور هام في تطور الفقه، واحتاجوا، مع الرجوع إلى القرآن وسنة الرسول ﷺ، إلى الاجتهاد بالرأي نتيجة المشاكل الجديدة والرغبة في اعتماد المفاهيم الإسلامية في مختلف شؤون الحياة، وظهر الاجتهاد من أيام الصحابة وصارت أقوالهم جزءاً من الآثار[4].

وأدى الوضع في الحديث، لأسباب مختلفة، إلى الاهتمام بنقده إلى وضع مقاييس وثيقة للجرح والتعديل، وإلى تحديد استعماله من قبل البعض، بينما مال آخرون إلى الاستناد إليه بالدرجة الأولى.

---

[1] د. الدوري: التكوين التاريخي للأمة العربية، ص84.

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد **الذهبي**: معرفة القراء الكبار على الطبقات والإعصار، حققه وفهر له وبط أعلامه وعلق عليه محمد سيد جاد الحق، ج2،القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1967، ج1، ص46- 73- 74، والشيرازي: المرجع السابق، ص43- 44- 46.

[3] البلاذري: أنساب الأشراف (مخطوط)، ق2، ص775- 761، والذهبي: المرجع السابق، ج1، ص34 – 37- 39.

[4] ابن سعد: كتاب الطبقات الكبير، ج6، ص223- 224، وج2، ق2، ص228- 229، والذهبي: المرجع السابق ج1، ص44- 45- 52 وما يليها.

وأدى التباين في الظروف المحلية، والتطورات، ومدى الأخذ بالرأي أو الاعتماد على الحديث والآثار إلى ظهور خطين في الفقه، فقه الرأي وفقه الأثر[1].

وكانت الدراسات تتطور في خطوط متماثلة – رواة لأحاديث وأخبار فردية، ثم ظهور شيوخ يكونون حلقات ويأخذ الطلبة عنهم ويظهر بينهم من يضيف أبحاثه إلى علم أستاذه، ثم تتوالى الدراسات وتتراكم مما يؤدي إلى ظهور مدارس «فكرية أو فقهية» محلية وأخيراً يؤدي تبادل المعرفة والتأثير بين المدارس والمراكز المحلية، «وهذا ما حصل في القرن الثاني الهجري» إلى ظهور أعلام بارزين أو أئمة في حقولهم فيرسمون خطوط التطور المقبل.

وتمثل هذا التطور في مختلف الدراسات ومنها الفقه، فقد أدت الجهود المشتركة للفقهاء إلى قيام مدارس فقهية في العقود الأولى من القرن الثاني للهجرة، وتلا ذلك ظهور أئمة في الفقه، ثم تطور المذاهب على يد تلاميذهم حوالي مطلع القرن الثالث للهجرة، وربما كان للإرث المحلي بعض التأثير بتسرب جوانب منه أو من العرف المحلي إلى الفقه إلا أن ذلك جاء في نطاق المفاهيم الإسلامية وطبع بروح الحركة الجديدة[2].

ويلاحظ أن الفقه وضع الأسس الشرعية للجماعة الإسلامية ولمؤسساتها، وهيأ على المدى الأبعد إطار المجتمع الإسلامي ووحدته رغم اختلاف البيئات والتراث المحلي.

وبدأت دراسة الحديث بين الصحابة وتركزت على حديث الرسول وسنته، ثم اتسعت الدراسة لتشمل سنن الصحابة وآثارهم.

وأدت الخلافات السياسية والمصالح الإقليمية والقبلية، والتيارات الفكرية، إلى الوضع في الحديث مما أدى إلى زيادة التدقيق والنقد، وانصب ذلك على المتن «أو نص الحديث» أولاً ثم اتجه بصورة متزايدة إلى الإسناد«أو سلسلة الرواية» وهكذا نشأ علم الجرح والتعديل.

---

[1] أنظر:

Joseph Franz Schacht: Origins of Muhammadan Jurisprudence, oxford Clarendon press, 1950, p 25 off.

محمد أبو زهرة: المذاهب الفقهية، ص27 وما يليها.

[2] Joseph Schacht: Introduction to law in the middle east, p16 off.

وبدأ تسجيل وحفظ الحديث بصورة أولية أيام الصحابة والتابعين، ثم بدأ تقييد أو جمع الأحاديث في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني للهجرة، وتلت ذلك مرحلة تصنيف الأحاديث أو جمعها حسب الموضوعات في الربع الثاني، وذلك لفائدة المشتغلين بالفقه، وأدى الحرص على الإسناد إلى عمل مجموعات للحديث مرتبة على أسماء رواتها من الصحابة وذلك في أواخر القرن الثاني للهجرة. وأخيراً كان الجمع الشامل بعد التدقيق والنقد، كما في كتب الصحاح، وتنظيم الأحاديث حسب أبواب الفقه[1].

ويلاحظ أن المجموعات الأولى للحديث جاءت من الثلث الثاني للقرن الثاني الهجري، وهي الفترة نفسها التي كانت فيها المؤلفات الأولى «للإخباريين» في التاريخ[2].

وبدأ الاهتمام بالتفسير مع قراءة القرآن، وتمثل في شروح لغوية للنصوص بالإفادة من الشعر الجاهلي وحديث الرسول وأقوال الصحابة، وتوسع التفسير فذهب البعض إلى الأخذ بالرأي، بينما ركز الآخرون على الآثار، كما تسربت بعض الإسرائيليات للتفسير.

ووضعت تفاسير في أواخر القرن الأول وأوائل القرن القاني، وفي القرن الثاني وضعت تفاسير لغوية، ولجأ المعتزلة إلى لراي في التفسير، بينما اهتم المحدثون بالآثار بالدرجة الأولى، وهكذا ظهر خطان في التفسير بالآثار وبلغ أوجه في تفسير الطبري/ت 310 هـ/والتفسير بالرأي وبلغ مرتبة رفيعة في الكشاف للزمخشري /ت 538هـ/[3].

ونشط الشعر في صدر الإسلام متأثراً بالظروف السياسية والاجتماعية الجديدة في الحواضر، وبالمفاهيم والقيم الإسلامية، ومع أنه في الأساس استمرار للشعر القديم في أساليبه، فقد شهد منطلقات جديدة وموضوعات جديدة وتطوراً في الأساليب،

---

[1] أنظر، فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية فهمي أبو الفضل، مراجعة محمود فهمي حجازي، ج4، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1983، ج1، ص117 وما يليها.

[2] د. الدوري: المرجع السابق، ص86.

[3] المرجع السابق، ج1، ص19 وما يليها، وأجناس جولد تسهير، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر، القاهرة 1944، ص75 وما يليها.

كما استمر الشعر البدوي جنب شعر الحضرية وأغنى بالموضوعات، ومع ذلك بقيت للشعر القديم منزلة رفيعة[1].

وكانت العربية، لغة القرآن، قاعدة ثقافية وقوة نامية سواء أكان ذلك في نشر الرسالة الجديدة أم في استيعاب إنتاج الحضارات الأخرى «يونانية، فارسية، هندية» أم في الإنتاج الثقافي للمستعربين في نطاق الثقافة العربية الإسلامية، وقد خرجت القبائل من الجزيرة وكان لها لهجات خاصة، وأقامت مجتمعة في الأمصار الجديدة، مما أدى إلى ظهور عربية تخاطب مشتركة في كل مصر[2]، ولكن القرآن الكريم أكسب العربية حرمة وأعطى المثال للكتابة العربية وضمن لها الوحدة والاستمرار عبر العصور.

وكان منتظراً أن تظهر بدايات النثر إضافة إلى الخطابة الرائعة، وقد وصلتنا آثار مبكرة – وإن تكن قليلة – من النثر، وهو نثر سلس ومباشر نراه في الكتابات التاريخية والفقهية الأولى، وفي بعض الرسائل، وبدت بوادر نثر فني في أواخر القرن الأول للهجرة، واتسع في القرن الثاني، واحتاج إلى أكثر من قرن ليزدهر.

وبدأت الدراسات اللغوية في وقت مبكر، لأهمية اللغة في قراءة القرآن بصورة صحيحة، وأوجب ذلك استعمال العربية من قبل أعداد متزايدة من الموالي، واختلاط العرب في الأمصار بغيرهم، وأثر السبايا في البيوت العربية، وظهور اللحن نتيجة ذلك مما ولد رد فعل قوياً في دوائر العرب والمتعربين، لحماية العرب والحفاظ على نقائها[3].

---

[1] أنظر، د. شوقي ضيف: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط5، القاهرة، 1973، وريجي بلاشير: تاريخ الأدب العربي منذ نشوئه حتى أواخر القرن الخامس عشر للميلاد (التاسع الهجري)، ترجمة إبراهيم الكيلاني، دمشق: مطبعة الجامعة السورية، 1956، ص191- 193.

[2] يقول الجاحظ: ((وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب، ولذلك نجد الاختلاف في ألفاظ من ألفاظ الكوفة والبصرة والشام ومصر))، انظر الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص19.

[3] ذكر السيرافي: أن أبا الأسود الدؤلي قال لزياد بن أبيه: ((إني رأيت العرب قد خالطت الأعاجم وتغيرت ألسنتهم))، أنظر: أبو سعيد الحسن بن عبد الله **السيرافي**: أخبار النحويين البصريين، اعتنى بنشره فريتس كرنكو، بيروت، المطبعة الكاثوليكية 1936، ص17- 18 ويقول أبو الطيب: ((أن أول ما اختل من كلام العرب فأحوج إلى التعليم الأعراب، لأن اللحن ظهر في كلام المولدين والمتعربين بعد عهد

تتصل بداية دراسة النحو بقراءة القرآن، وكان رواد علم النحو قراء مثل "يحيى بن يعمر"/ت 129هـ/و"الكسائي"/189هـ/، وإن فهم القرآن يتطلب معرفة جيدة بلغته وبإعرابه. وكانت البصرة المركز التجاري سباقة في ذلك، وظهر اتجاهان لدى النحويين: الأول يعتبر اللغة توقيفاً، وهو اتجاه ساد في الكوفة القريبة من البادية والتي تختلط فيها لهجات سامية ولذا فهي تعتمد السماع، وأما الاتجاه الثاني فيرى أن اللغة اصطلاح وتواضع، وقد ساد في البصرة التي تختلط فيها العربية بلغات الأعاجم وتتطلب قواعد لغوية أكثر تحديداً[1].

وقد ورثت بغداد الاتجاهين ولكن اتجاه السماع تفوق فيها، ولعل القراءات القرآنية كان لها أثر في ذلك، وكان النحو علماً عربياً في أصوله، وليس هنالك ما يدل على اقتباسه من اليونانية أو السريانية، وهذا لا يتنافى والإفادة من العلوم المنقولة بالترجمة، وقد استقرت مفاهيم الدراسة النحوية ونطاقها خلال القرنين الأولين للهجرة[2].

وتطلب فهم القرآن والحديث، والحرص على العربية في بيئة الحواضر المختلفة، القيام بدراسات لغوية بالرجوع إلى الشعر وإلى الأعراب الفصحاء، بحثاً عن العربية الصافية، وشملت هذه الدراسات شعر العرب وأخبارها وأيامها ومفردات لغتها، وكان دورها قوياً في إحياء الإنسانيات العربية.

وأدت هذه الدراسات إلى جمع المفردات اللغوية، بصورة عفوية ابتداء، ثم في مجاميع تتعلق بمادة أو بموضوع وأدت إلى وضع المعاجم بدءاً بـ "الخليل بن أحمد الفراهيدي"/ت 175/795/وحتى "ابن منظور" صاحب **لسان العرب**، علماً بأن الأسس استقرت خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة[3].

النبي))، أنظر، عبد الواحد بن علي أبو الطيب: مراتب النحويين، تحقيق وتعليق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مكتبة نهضة مصر 1955، ص5.

[1] د. الدوري: المرجع السابق، ص88.

[2] أنظر، عبد العال سالم مكرم: القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، القاهرة: دار المعارف 1968، ص48 وما يليها، أبو بكر محمد بن الحسن **الزبيدي**: طبقات النحويين، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة/الخانجي 1954، السيرافي: أخبار النحويين البصريين، ص21 وما يليها 33-34، د. شوقي ضيف: المدارس النحوية، القاهرة: دار المعارف 1968، ص19، 157 وما يليها.

[3] أنظر:

وبدأت دراسة التاريخ في المدينة أولاً، واتجهت إلى سيرة الرسول ﷺ وأخبار الجماعة الإسلامية وتاريخ الأمة، وكانت هذه الدراسة وثيقة الصلة في بدئها بدراسة الحديث، ولذا بدأت مبكرة، في القرن الأول الهجري.

وظهر في الكوفة ثم البصرة اتجاه لدراسة أخبار القبائل وشؤون الأمصار، وتدرج إلى تاريخ الأمة، وظهرت وخاصة في القرن الثاني للهجرة، مدرستان للتاريخ: مدرسة المغازي في المدينة، ومدرسة الإخباريين في الكوفة والبصرة، ولم تكن جهود المدرستين منفصلة تماماً، بل كان هنالك تأثير متبادل في الأسلوب والمفاهيم التاريخية.

وفي القرن الثالث الهجري أدى هذا التبادل والتطور في الكتابة التاريخية إلى ظهور المؤرخين الكبار – مثل اليعقوبي/ت 272هـ/والبلاذري/ت279/والطبري – ليمثلوا الأساليب والمفاهيم والأطر في الدراسات التاريخية.

وكانت دراسة التاريخ نتاج البيئة العربية الإسلامية، فإذا كانت دراسة المغازي في البداية امتداداً لدراسة الحديث، فإن نشاط الإخباريين يمثل في بداياته امتداداً طبيعياً لاهتمام القبائل بأخبارها وأيامها وأنسابها[1].

ويلاحظ أن الدراسات التاريخية ركزت على تاريخ الأمة وعلى التراجم بأكثر من أسلوب، ولعل هذه الدراسات تكشف عن اتجاهين: الأول متابعة سيرة الأمة ودورها في التاريخ، والثاني ملاحظة دور الأفراد والشخصيات في مختلف نواحي الحياة العامة في سيرها. وإذا كان الخط الأول يصدر عن تبني المشيئة الإلهية في حياة الأمة، فإن الخط الثاني يكشف عن جوانب متعددة من الفعاليات البشرية.

John A. Haywood: Arab lexicography, its history and its place in the general history of lexicography, Leiden: brill 1965, p 424 off and 65 off and.

عبد الواحد بن علي **أبو الطيب**: مراتب النحويين، ص 30- 31- 39- 40، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر **السيوطي**: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، وآخرون، ج2، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1958، ص401 والذهبي: معرفة القراء الكبار على الطبقات والإعصار، ج1، ص83 وما يليها.

[1] أنظر، د. عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، سلسلة نصوص ودروس، بيروت، المطبعة الكاثوليكية 1960، ص13، وما يليها، 118 وما يليها، 131 وما يليها، وسزكين: تاريخ التراث العربي، ج2.

ومع أن الدراسات التاريخية تأثرت بعد القرن الثاني الهجري خاصة بعلوم الأوائل كالجغرافيا والفلك والفلسفة، وساهم فيها كتاب وفقهاء ومحدثون، فإن الرأي – بمعنى النقد والاستنتاج – لم يكن له ذلك الدور فيها، وذلك خشية الاتهام بالهوى من جهة، ولأن الاتجاه للنقد تمثل في تقويم الرواة والأسانيد وفي الأخذ بروايات وإهمال غيرها.

ولقد تناولت الدراسات التاريخية تاريخ العرب قبل الإسلام، بصرف النظر عن دقته، وكان لبعض المؤرخين أثر في تأكيد دور الأمة العربية ورسالتها التاريخية في الإسلام كما فعل البلاذري في كتابه **أنساب الأشراف وفتوح البلدان** أو في تثبيت مفهوم العروبة بمدلوله الثقافي كما فعل المسعودي[1].

وجاء العباسيون، وكانت الخطوط الأساسية للثقافة العربية الإسلامية، قد وضعت. وحلت محل الصلة العابرة بالثقافات الأخرى حركة للترجمة رسمية وغير رسمية، وشارك فيها العرب المسيحيون على نطاق ملموس، وكان للحركة أثرها في إغناء الثقافة العربية، كما وتحول مركز النشاط الثقافي إلى بغداد.

وكانت الترجمة في اتجاهين رئيسين – اتجاه رسمي شجعه الخلفاء وأنفقوا عليه بسخاء، وذلك في الطب والفلسفة والعلوم، وأنشأوا له مؤسسة نشطة، ومصدره الثقافة اليونانية (عن طريق السريانية ابتداء ثم اليونانية) واتجاه غير رسمي تبناه الكتاب، وبعض الأدباء وشجعه بعض الوزراء، وهو بالدرجة الأولى عن الفارسية، وتناول نقل مؤلفات دينية وأدبية وتاريخية في الغالب.

ولم تكن المجموعات الأولى للترجمات عن اليونانية تمثل جسماً غريباً في الثقافة العربية، باستثناء الفلسفة التي تحوي مفاهيم وآراء تخالف المفاهيم الإسلامية أحياناً، وحاول المفكرون المسلمون أن يفيدوا من المنطق اليوناني، كما حاول بعضهم أن يوفق بين النظرة الفلسفية اليونانية إلى الكون وبين النظرة الإسلامية.

وكانت الترجمات في الطب والعلوم مهمة، علماً بأنها لم تنفذ إلى إطار القيم، وكانت النظرة التجريبية التي طورها المسلمون في العلوم والطب ذات أهمية تذكر في التطور الثقافي.

---

[1] د. الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص89.

أما الترجمة الشعبية فقد عززها الكتاب، وكانت في سبيل إحياء التراث الفراسي والمفاهيم المتصلة به، بما في ذلك نقل من الديانات المجوسية، مانوية ومزدكية أولاً ثم زرادشتية، إضافة إلى نقل آثار أدبية، وهذه الترجمات لعبت دوراً مؤقتاً في تنشيط بعض الحركات الدينية كالزندقة وعززت التصادم الثقافي مع الشعوبية.

وكان من أهم آثار هذا الصراع تجديد العناية بالتراث العربي القديم، لغوي وأدبي، وتأكيد مفهوم الاتصال الثقافي العربي عبر التاريخ، والتأكيد على العربية واعتبارها الرابطة الأساسية بين العرب، وأدى الصراع إلى دعم المفاهيم الإسلامية بالمنطق والتفكير العقلي لمواجهة الزندقة، وإلى تأكيد الصلة بين العروبة والإسلام، وكان دور المتكلمين قوياً وواسعاً في هذا المجال. وشارك العرب وغير العرب في الرد على الشعوبية والزندقة، وانتصرت الإنسانيات العربية، وكل هذا يشعر بتطور آخر، وهو توسيع الرسالة العربية من كونها دينية فقط إلى رسالة ثقافية حضارية[1].

وهكذا تطور مفهوم بعد انتشار الإسلام وبعد غنى العربية بالترجمة لتصبح لغة الثقافة للمسلمين وغيرهم في دار الإسلام[2].

كانت الفعاليات الثقافية في البدء محلية في نطاق مدينة في الغالب، ثم جاءت مرحلة الرحلة في طلب العلم والتبادل الثقافي بين الأمصار وجمع الأحاديث والأخبار ومتابعة الدراسة في بلاد أخرى في القرنين الثالث والثاني للهجرة، وعزز هذا الاتجاه نشاط حركة التدوين التي يسرها إدخال صناعة الورق في أواخر القرن الثاني الهجري، وهذا ما مكن تثبيت خطوط الثقافة العربية الإسلامية وحفظ تراثها.

---

[1] د. الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص90.

[2] أنظر، هاملتون جب: دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو و وليم بولك، ترجمة إحسان عباس، محمد يوسف، ومحمود زايد، ط2، بيروت 1974، ص94 وما يليها.

د. عبد العزيز الدوري: الجذور التاريخية للشعوبية، ط3، بيروت: دار الطليعة، 1981، ص59-60-73 وما يليها.

Ignaz Goldziher: Muslim studies, Vol. 2, edited by S. M. Stern and translated from German by C. R. Barber and S. M. Stern.... Translated by C. R. Barber and S. M. Stern.... London.
George Allen & Unwin; New York, Humanities Press, 1971- 1967, p137 off.

وكان القرنان الثاني والثالث للهجرة فترة ترجمة واسعة، رافقها ولحد ما تلاها تطوير علوم الأوائل والإضافة إليها والتقدم فيها، وتمثل ذلك في الرياضيات وفي الطب والفلك والكيمياء، وفي تطوير الجبر، وشهد القرن الرابع ثم الخامس للهجرة فترة نشاط جديد، ونضج في علوم الأوائل[1]، كما أن العلوم العربية والإسلامية بلغت مرحلة شمول واستقرار، فكان إيقاف باب الاجتهاد في الفقه لدى أكثرية المسلمين إيذاناً بذلك.

ويلاحظ في دور الحيوية والانفتاح على الثقافات بالنقل أو بالأخذ المباشر، بل إن فترات الخصب والازدهار الفكري تقترن بصورة واضحة بهذا الانفتاح، ولم تكن النظرة منغلقة في هذه الفترات بل كانت مفتوحة، حتى في حالات الصراع الفكري كان الأخذ من التيارات المضادة والإفادة من بعض جوانبها من الأساليب الفكرية المألوفة في مواجهتها.

ووضح أن الشعور بين العرب ابتداء كان بأنهم جماعة بشرية ترتبط بنوع من الانتماء إلى أصل واحد، واعتبر القرآن العربية أساس الانتماء للعرب، كما كان العرب صلب الأمة الإسلامية، ومن هنا قول عمر بن الخطاب في الأعراب: هم أصل العرب ومادة الإسلام[2].

وكانت الخلافة لذلك إمارة عربية في البدء، قال عمر بن الخطاب يخاطب الأنصار في السقيفة: (والله لا ترضى العرب أن يؤمروكم ونبيها من غيركم لكن العرب لا تمتنع أن تولى أمرها من كانت النبوة فيهم)، وبقي اختيار الخليفة من قريش مبدأ ثابتاً للقرون التالية[3].

---

[1] أنظر، كارلو ألفونسو نالينو: علم الفلك- تاريخه عند العرب في القرون الوسطى (روما، 1911)، ص141 وما يليها، ودي لاسي إيفانزا أوليري: الفكر العربي ومركزه في التاريخ، ترجمة تمام حسان، مراجعة محمد مصطفى حلمي، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي 1961، ص120 وما يليها.

[2] أبو جعفر محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق دي غويه، ج15 ليدن، بريل، 1879- 1901، ج1، ص3775، وابن سعد: كتاب الطبقات الكبير، ج3 ص239.

[3] الطبري: المرجع السابق، ص1505- 1506 ولم يناد بإمكان اختيار الخليفة من المسلمين دون تمييز إلا الخوارج، ولم يختر هؤلاء أميراً من غير العرب إلا في القرن الثاني للهجرة.

وكونت الفتوحات لدى العرب اعتزازاً بدورهم، وكان السلطان لهم في الفترة الأموية، وجل المقاتلة منهم فهم قاعدة الديوان، فكان منتظراً أن يشعروا بأنهم أصحاب رسالة وأنهم يتفوقون على غيرهم.

ترد إشارات كثيرة إلى الشعور بانتماء مشترك وبرابطة العروبة على أساس بشري، والتي تقابل العرب بالعجم[1]، ويقول المبرد: وأكثر ما تنشد العرب قول "ذي الرمة":

دِيَارُ مَيَّةَ إِذْ مَيٌّ تُسَاعِفُنَا ولا يرى مثلها عُجمٌ ولا عربُ[2]

وصاروا يرون لأنفسهم مزايا ليست لغيرهم، فكان الأحنف بن قيس يقول: ((ولا تزال العرب عرباً ما لبست العمائم، وتقلدت السيوف، ولم تعد الحلم ذلاً ولا التواضع فيما بينها ضعة)).

وذاك "جرير" ينـدد ببني "العنبر بن تميم" لأنهم لم يقروه حتى اشترى منهم العزى فقال:

يا مالك بن طريف أن بيعكم رفد القرى مفسد للدين والحسب
قالوا نبيعكه بيعاً فقلت لهم بيعوا الموالي واستحيوا من العرب[3]

وكانت فكرة الأمة الإسلامية قوية وسائدة، كما أن الإشارات إلى الدفاع عن الإسلام والجهاد في سبيله تتكرر في شعر الشعراء وخاصة في المناطق على الأطراف كخراسان[4].

---

[1] جاء في أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، لمؤلف من القرن الثالث الهجري، تحقيق د. عبد العزيز الدوري وعبد الجبار المطلبي، بيروت، دار الطليعة، 1971، ص2- 69، إن ابن عباس قال لمعاوية: ((نفخر عليك بما أصبحت تفتخر به على سائر قريش، وتفخر به قريش على الأنصار، وتفخر به الأنصار على العرب، وتفخر به العرب على العجم، برسول الله ﷺ)).

[2] أبو العباس محمد بن يزيد **المبرد**: الكامل، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، 1980، 1981، ج2، ص41.

[3] المرجع السابق، ج2، ص59، ويضيف المبرد: ((وتزعم الرواة أن ما أنفت منه جلة الموالي هذا البيت، يعني قول جرير "بيعوا الموالي واستحيوا من العرب" لأنه حطهم ووضعهم، ورأى الإسارة إليهم غير محسوبة عيباً))، المرجع السابق، ج2، ص64.

[4] أنظر، حسين عطوان: الشعر العربي بخراسان في العصر الأموي،بيروت: دار الجليل، 1974، ص114- 115- 137- 139.

ولكن الشعور بالنسب لا يزال الشعور المسيطر لدى القبائل، وهو الرابطة الأولى لديهم ومصدر اعتزاز لهم، وهذا الشعور كما يبدو يكمن وراء النظرة القبلية إلى الموالي، وهو لا يأتلف والنظرة الإسلامية، وهذا الاستناد إلى النسب يفسر تكرار الإشارة في الشعر إلى الفخر بنسب بيت أو عشيرة أو قبيلة، بل وبمضر وعدنان وقحطان، وهي نهايات النسب، مقابل قلة الإشارات إلى العرب ككل.

وهذا يعني أن فكرة اعتبار اللغة العربية الرابطة الأولى لا تزال قلقة لم تلق بعد قبولاً واضحاً في البيئات القبلية. يورد "التنوخي" رواية، قد نتساءل عن دقتها، ولكن دلالتها واضحة، مفادها أن عربياً أسر من قبل الروم أيام معاوية وأطلق أيام عبد الملك بن مروان، وأنه التقى في الأسر ببطريق رومي يتقن العربية فظنه من أصل عربي وسأله: ((من أي العرب أنت؟ فضحك وقال: لست أعرف لمسألتك جواباً لأنني لست عربياً فأجيبك على سؤالك، فقلت له: مع هذه الفصاحة العربية؟ فقال: إن كان العلم باللسان ينقل الإنسان من جنسه إلى جنس من حفظ لسانه، فأنت إذاً رومي، فإن فصاحتك بلسان الروم ليست بدون فصاحتي بلسان العرب، فعلى قياس قولك ينبغي أن تكون أنت روميا وأكون أنا عربياً، فصدقت قوله))[1]، وهذه الرواية، من الفترة الأموية الأولى، تؤكد على الانتماء البشري ولا ترى اللغة أساساً للانتساب إلى الأمة، وهذا "المغيرة بن حبناء التميمي" يتهم الأزد في عروبتها ويرفض التعرب حين يقول:

اختتن القوم بعدما هرموا واستعربوا خلة وهم عجم[2]

ومع ذلك فلم تعدم الفكرة أناساً يرون اللغة العربية اساساً، إذ ينسب إلى "محمد بن علي العباسي" قول، نشك في صدوره عنه، ولكنه يفي بالدلالة على هذا الاتجاه. والقول لأبي مسلم في خراسان كما زعم: ((وإن استطعت أن لا تدع في خراسان لساناً عربياً، فافعل،

---

[1] أبو علي المحسن بن علي التنوخي: الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي، ج5، بيروت، دار صادر 1978، ج2، ص193- 194، جاءت الرواية عن حميد كاتب إبراهيم بن المهدي، عن مخلد الطبري كاتب المهدي العباسي على ديوان السر، نقلاً عن سالم مولى هشام بن عبد الملك، وكاتبه على ديوان الرسائل، وكان هذا الأخير كاتباً صغيراً في ديوان عبد الملك بن مروان، المرجع السابق ج2، ص191.

[2] أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، ج24، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1927- 1974، ج14، ص288. أراد الشاعر هجاء الأزد وشتمهم وما يعنينا هو دلالة البيت.

فأي غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتله))[1]، وهذا القول يعتبر اللسان العربي أساس النسبة للعرب، ومثل هذا المعنى يرد على لسان "رباح بن أبي عمارة" مولى هشام بن عبد الملك حين سأله أبو جعفر المنصور: ((أعربي أم مولى فأجاب: إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها، وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه))[2].

وتبدو فكرة العرب كأمة في أواخر الفترة الأموية حين تعرضت الدولة للخطر، فهذا "نصر بن مسيار" أمير خراسان يحذر الأزد وربيعة الذين خرجوا ضد مضر من خطر المسودة في خراسان ويقول عن المسودة:

ليسوا إلى عرب منا فنعرفهم ولا صميم الموالي إن هم نسبوا

ويذكرهم بأن دين الثوار «أن تقتل العرب» وهو يلاحظ أن نار الثورة قريبة وإنها إن لم تطفأ فإن على الإسلام والعرب السلام[3]، وسمى "عبد الحميد الكاتب" كاتب مروان بن محمد في رسالته إلى كتاب الدولة الأموية بالدولة العربية، إذ يقول: ((فلا تمكنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة الأعجمية))[4].

استمرت هذه النظرة إلى العرب كمجموعة بشرية –أمة– على أساس النسب في العصر العباسي الأول. فهذا "داود بن علي العباسي" يخطب على منبر الكوفة، بعد انتصار العباسيين ويقول: ((إن العرب قد أطبقت على إنكار حقنا))[5]، ويروي أن المهدي سأل بشار بن برد: ((فيمن تعتد يا بشار؟ فقال بشار: أما اللسان والرأي –لعله الزي– فعربيان، وأما

---

[1] الأرجح أن هذا القول وضعته الدعاية الأموية على لسان محمد بن علي للإثارة ضده، أنظر: أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار العباس وولده، ص285.

[2] البلاذري: أنساب الأشراف، تحقيق د. عبد العزيز الدوري،بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1978، ق3، ص148- 149.

[3] المرجع السابق، ص133، و308، أخبار الدولة العباسية، وفيه أخبار العباس وولده، ص313. والطبري: تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج2، ص1973.

[4] أبو عبد الله بن مسلم **بن قتيبة**: رسائل البلغاء، جمعها محمد كرد علي، ط2، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1913، ص221.

[5] البلاذري: أنساب الأشراف، ق3، ص141.

الأصل فعجمي))[1]، ويبدو أن إشراك غير العرب في السلطة، والتنافس عليها، أكدا هذه النظرة، قال يزيد بن مزيد الشيباني، يخاطب الرشيد: ((وهؤلاء العرب سيوفك وجندك وقد أخذتهم المكائد، وطالت ألسن الشعوبية فيهم، فالله الله في قومك))، وحين قتل رثاه "الوليد بن مسلم" قائلاً: ((سلكت بك العرب السبيل إلى العلا))[2].

وحين قرب المأمون عجم خراسان، بعد انتصاره بهم على الأمين، وذهب إلى الشام قام إليه رجل وقال: ((يا أمير المؤمنين انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان))[3].

وثار "نصر بن شبث العقيلي" بالجزيرة العربية أول عهد المأمون، وأعلن ((إنما هواي مع بني العباس، وإنما حاربتهم محاماة عن العرب لأنهم -يقصد المأمون ومن حوله- يقدمون عليهم العجم))[4].

وحين فخر "طاهر بن الحسين" في قصيدة، بمجده وبقتل الأمين، رد عليه "محمد بن يزيد الأموي" بقصيدة قاسية وقال: ((وكنت لما بلغتني القصيدة، امتعضت للعربية، وأنفت أن يفخر عليها رجل من العجم، لأنه قتل ملكاً من ملوكها، بسيف أخيه لا بسيفه، فيفخر عليها هذا الفخر))[5].

ويبدو أن تقريب المماليك الأتراك من أيام المعتصم أكد الشعور العربي، وخاصة حين أسقط المعتصم العرب من الديوان. وهنالك رواية تبين كيف أن "أحمد بن أبي دواد" قاضي القضاة للمأمون ثم للمعتصم، اهتز حين سمع من المعتصم أنه أطلق يد "الأفشين في أبي دلف العجلي"، القائد العربي، فأسرع ليشفع له عند "الأفشين"، ويقول أحمد: ((فقلت له: القاسم بن عيسى فارس العرب وشريفها فاستبقه وأنعم

---

[1] الأصفهاني: الأغاني، ج3، ص139.

[2] أنظر، عبد الجبار جومرد: غرة العرب يزيد بن مزيد الشيباني، ص118.

[3] الطبري: تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج3، ص1142.

[4] أنظر، عبد العزيز الدوري: العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، منشورات دار المعلمين العالية، بغداد: مطبعة النفيض الأهلية، 1945، ص218.

[5] أنظر، التنوخي: الفرج بعد الشدة، ج1، ص124، وما يليها.

عليه، فإن لم تره لهذا أهلاً فهبه للعرب كلها، وأنت الآن بقية العجم وشريفها، والقاسم شريف العرب))، ويشعر بقية الحوار والقصة، وإنقاذ أبي دلف، بشعور العرب بتسلط الأعاجم ورد الفعل من الأنفة للعرب وارتفاع الشعور بالعربية[1].

ومع ذلك فإن الصراع على النفوذ والسلطة في العصر العباسي الأول لم يتبلور بين عرب نسباً وعجم، إذ نجد في الجانب العربي شخصيات من الموالي مثل "الربيع بن يونس، والفضل بن الربيع، وأبي أيوب المورياني"، وفي هذا دلالة على شيء من التغير في المفاهيم، إذ إن الولاء تركز في موالي التباعة أو موالي الاصطناع أو الولاء الشخصي، واتخذ صفة أقرب إلى تداخل النسب[2].

وهذه الناحية تبدو بصورة أوضح في كتابات الأدباء والمؤرخين.

لاحظنا أن الفتوحات جعلت العرب يشعرون بدور تاريخي، كما لاحظنا انتشار العربية التي اصبحت لغة الثقافة، وقيام ثقافة عربية إسلامية شاملة، كما لاحظنا حصول حركة تعريب واسعة، وبدايات فكرة أمة عربية تعتز بدورها وترى في الحركة الإسلامية حركتها، ولكن مشكلة العصبية القبلية، واعتبار النسب أساساً للتمييز بين العرب وغيرهم، أوجدت ثغرة في هذا الكيان، وكان أن تعرض العرب لتحديات جديدة في العصر العباسي، في التنافس على السلطة بين العرب وغيرهم، وفي الصراع الثقافي بين إرث الشعوب الأخرى «الفرس خاصة» وبين الإرث العربي الإسلامي، لتوضع مفاهيم العروبة والأمة العربية على أسس أرحب وأرسخ[3].

إن النظرة إلى العروبة على أساس النسب استندت إلى مجتمع وحداته القبائل، وعماده المقاتلة وملاكو الأراضي، ولم يؤد نظام الولاء إلى إدخال أعداد متواضعة من الموالي المستعربة في الإطار العربي. وقد وسع انتشار العربية دائرة المستعربة، في حين أن

---

[1] التنوخي: الفرج بعد الشدة، ج2، ص66- 75.

[2] أنظر، البلاذري: أنساب الأشراف، ف3، ص242، وما يليها، **الجاحظ**: رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج2، القاهرة، 1964- 1965، ج1، ص12-13.

[3] د. الدوري: العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، ص966.

الفكرة الإسلامية التي تربط العروبة باللغة اخترقت إطار النظرة القبلية، وهذا يوضح رد الفعل القبلي في القول بأن العربية سليقة لا تعلّم هي دليل آخر على العروبة، ولكن التطورات الاجتماعية – السياسية أنزلت ضربة قاصمة بالمفاهيم القبلية.

وهنا نلاحظ أن الحركة الشعوبية (التي بدأت في القرن الثاني وتجاوزت القرن الثالث) جوبهت من قبل أنصار العربية والإسلام بالتأكيد على أن العربية لغة وثقافة كانت قاعدة العروبة وأساسها.

إن الحركة الشعوبية تنطوي على وعي بعض شعوب الخلافة وخاصة الفرس لذاتها القديمة وتراثها ووقوفها في وجه الثقافة العربية الإسلامية وفي وجه السلطان العربي[1]، وقد بدأت الشعوبية في وقت كان مفهوم الإسلام والعروبة واحداً، ولذا اقترنت أحياناً بالزندقة التي حاولت ضرب الإسلام من الداخل وتهديم القيم الإسلامية.

ولئن كانت للشعوبية جذور مستورة في العصر الأموي، فقد كشفت عن وجهها في العصر العباسي ووجهت هجمات إلى ماضي العرب ووصمته بالبداوة والانحطاط وشككت في كيان العرب بأن طعنت في أنسابهم، وادعت أنهم مجموعة قبائل متناحرة لا أمة واحدة، وحطت من الأخلاق والسجايا العربية، واندفعت إلى مجابهة اللغة العربية وإلى الطعن بالثقافة العربية، والتشكيك بقيمها في حين ذهبت إلى تمجيد الثقافات الأعجمية وتراثها، وحاولت تشويه تاريخ العرب ودورهم التاريخي لتمجد مقابل ذلك مآثر وأمجاد الشعوب الأخرى، بل وذهبت إلى التشكيك بالإسلام لأن العرب حملوه، وحاولت نسفه من الداخل[2].

---

[1] يقول الجاحظ: إنه لم ير "كاتب قط جعل القرآن سميره، ولا علمه مسيره، ولا التفقه في الدين شعاره ولا الحفظ للسنن والآثار عماده".. ويستطرد ليقول إن أحدهم إذا "روى لـ "بزرجمهر" أمثاله ولأزدشير عهده ولعبد الحميد رسائله ولابن المقفع أدبه، وصيّر كتاب مزدك معدن علمه ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمته" اعتقد "أنه الفارق الأكبر في التدبير"، والجاحظ يقصد الكتاب المتحمسين للتراث الفارسي كما يبدو: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ثلاث رسائل، تحقيق "يوشع فنكل" القاهرة: المطبعة السلفية، 1915، ص42– 43.

[2] أنظر، الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص14، أبو عمر أحمد بن محمد **ابن عبد ربه**: العقد الفريد، شرحه ورتب فهارسه أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري، ج7،القاهرة: لجنة التأليف

وكان لهذا الصراع الفكري أثره البعيد، إذ وجه الانتباه إلى مقومات الأمة العربية، ودورها التاريخي وثقافتها وقيمها، وبذلك أثار الوعي العربي وأدى إلى توضيح فكرة الأمة العربية، وإلى تأكيد ذاتها على أسس أرحب عبر القرون، ولكن كيف قابل العرب هذا التحدي لمقوماتهم وكيانهم ودورهم؟.

لقد أدت هجمات الشعوبية على التراث العربي إلى تكوين نظرة أشمل لهذا التراث عند العرب، فقد بدأوا بالتأكيد على أن الدراسات العربية الإسلامية هي صلب هذه الثقافة، ابتداء بدراسة القرآن وتفسيره والفقه وحفظ السنن ونقل الآثار والعناية بالأخبار واللغات والأنساب، وأدت الهجمات على التراث العربي إلى العودة إلى هذا التراث من شعر وأمثال وحكم، وإلى العناية به، بجمعه وتفسيره ليكون عنصراً في الثقافة، وزالت النظرة التي تريد تجزئة الثقافة العربية فلا ترى شيئاً قبل الإسلام، وتهمل تراث العرب القديم.

ويتمثل هذا في كتاب مثل **البيان والتبيين** للجاحظ، الذي يقدم صورة حية للتراث الثقافي العربي قبل الإسلام وبعده، وفي كتب الحماسة مثل حماسة البحتري وحماسة أبي تمام، وفي الأصمعيات والمفضليات للضبي، وهي تقدم مختارات شعرية وأدبية تظهر روعة الأدب والشعر وتقدمها للناشئين والمتأدبين لتعرفهم به.

وهكذا ثبت لأول مرة وبصورة واضحة فكرة الاستمرار الثقافي في حياة العرب، والوحدة الثقافية عندهم، أو التكامل الثقافي في حياة العرب قبل الإسلام وبعده، وهذا يؤكد أن العرب لهم أصول ثقافية عريقة، وأنهم أصحاب تراث قديم.

ولم يقتصر هذا الاتجاه على الأدباء بل ظهر لدى المؤرخين، فقد وضع "ابن قتيبة" كتاب **المعارف** وتناول فيه صفحات متصلة متكاملة من تاريخ العرب وتراثهم الفكري قبل الإسلام وبعده، وجعله موسوعة للمعرفة التاريخية والأدبية والثقافية عامة قبل

ولترجمة والنشر، 1940- 1953، ج3، ص405- 412، أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، ج3، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1939- 1944، ج1، ص78- 80 و89، ابن قتيبة: العرب في رسائل البلغاء، ص345- 346، و فاسيلي بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية، ص51.

الإسلام وبعده، وأراد له أن يكون قاعدة ثقافية تهيئ القدر الأدنى الضروري من هذه المعارف للمثقف والكاتب[1].

وأدى التركيز في الهجوم على العرب في الجاهلية إلى توضيح مفهوم الأمة العربية، إذ أفضى للدفاع عن العرب، حتى في الجاهلية، فأبرزوا مفاهيم المروءة عندهم، نسبوهم إلى الكرم والحلم والإباء والنجدة واتخاذ المكارم، ونعتوهم بـ «صحة الفطرة وصواب الفكر وذكاء الفهم وبالفصاحة وسعة اللغة»، كل ذلك مع فقرهم وجدب بلادهم[2].

ورجعوا إلى تاريخ العرب قبل الإسلام ليبينوا لهم ملكاً عريضاً وحضارات قديمة، وأنهم ليسوا حديثي عهد بالدول، وأنهم لم يحتملوا ذلاً قط، وكمثال لذلك ألّف الأصمعي كتاباً في **تاريخ ملوك العرب في الجاهلية**، كما تناول "اليعقوبي" في كتابه **التاريخ**، و"المسعودي" في **مروج الذهب**، إضافة إلى "الطبري"، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، جنب تواريخ الشعوب العريقة[3].

---

[1] يوضح ابن قتيبة في مقدمة كتابه المعارف، ص3، نهجه قائلاً: ((هذا كتاب جمعت فيه من المعارف ما يحق على من أنعم عليه بشرف المنزلة، وأخرج بالتأدب من طبقة الحشوة، وفضل بالبيان على العامة، بأن يأخذ نفسه بتعلمه ويروضها على تحفظه، إذ كان لا يستغنى عنه في مجالس الملوك، إن جالسهم، ومحافل الأشراف إن عاشرهم، وحِلق أهل العلم إن ذاكرهم)).

[2] أنظر، التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص82، ويقول ابن قتيبة: ((وكذلك الأمم، فيها أمة كرم بلبانها كالعرب، فإنها لم تزل في الجاهلية تتواصى بالحلم والحياء والتذمم، وتتعاير بالبخل والغدر والسفه وتتنزه من الدناءة والمذمة، وتتدرب بالنجدة والصبر والبسالة، وتوجب للجار من حفظ الجوار ورعاية الحق فوق ما توجبه للجميع))، أنظر: ابن قتيبة: رسائل البلغاء، ص282.

[3] أبوسعيد عبد الملك بن قريب **الأصمعي**: تاريخ العرب قبل الإسلام، تحقيق محمد حسين آل ياسين، بغداد: مطبعة المعارف، 1959، والجاحظ، ثلاث رسائل، تحقيق فان فلوتن،ليدن، 1903، ص44- 45. ويقول يحيى بن مسعدة في الرد على ابن غريبة الشعوبي: ((أما لك فيهم بعد الملوك العاربة، والكواكب الطالعة الغاربة، من الثمودية والعادية والطسمية والجديسية والوبارية والأميمية -لعله الأصبحية- ما يقرع صفاتك))!، انظر، نوادر المخطوطات: تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج2، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر 1951- 1955، ص286.

وذهبوا إلى إظهار دور العرب في التاريخ، وكمثال على ذلك نذكر أن "البلاذري" ألّف فتوح البلدان ليعبر عن حمل العرب لرسالة الإسلام وجهادهم في مدى رقعته وتكوين دولته بالفتوحات والتمصير ابتداء بعصر الرسالة وحتى القرن الثالث الهجري، وألف أيضاً كتاب **أنساب الأشراف** فتناول تاريخ العرب قبل الإسلام وبعده وأبرز دور الأشراف في السياسة والإدارة والثقافة، ويعطيهم الدور الأساسي في تكوين هذا التاريخ وامتثاله.

وهو يتناول شخصيات متعربة ويظهر دورها في الحياة العامة في هذا الإطار، وهذا يشعر بتأكيد وحدة الأمة العربية وباتصال مسيرتها في التاريخ، وأدرك العرب أن تعرض بعض الشعوبية والزنادقة للإسلام لم يكن إلا بسبب العداء للعرب والكره للسلطان العربي (إذ كانت العرب هي التي جاءت الإسلام، وكانوا السلف) كما يقول الجاحظ[1]، وهذا طبيعي إذا تذكرنا أن العرب استمروا يشعرون بدورهم المركزي في الإسلام، وبالترابط الوثيق بين العروبة والإسلام[2].

ساد الاتجاه إذاً بين رجال الفكر بأن العرب أمة واحدة، فـ "ابن قتيبة" يتحدث عن العرب كافة على أساس بشري، ويسير إليها كذلك قبل الإسلام، ثم يبين أن الله ابتعث منها النبي ﷺ وجمع كلمتها، ومكّن لها في البلاد.. وخاطبها وهي يومئذ لا عجم فيها فقال: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ **آل عمران/110**، فلها فضل هذا الخطاب والأمم طرا داخله عليها فيه[3]، ويؤكد "الثعالبي" أن العرب أمة بين الأمم[4]، ويبين التوحيدي أن العرب أمة لها خصائصها ومزاياها[5].

---

[1] يقول الجاحظ: ((فإنما عامة من ارتاب بالإسلام إنما جاءه هذا عن طريق الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وأن أبغض تلك اللغة -أي العربية- أبغض تلك الجزيرة -أي جزيرة العرب- فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينسلخ من الإسلام، إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانوا السلف))..
أنظر الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص14.

[2] يقول الثعالبي: ((ومن هداه الله للإسلام.. اعتقد أن محمداً ﷺ خير الرسل.. والعرب خير الأمم))، أنظر، أبو منصور عبد الملك بن محمد **الثعالبي**: فقه اللغة وسر العربية، ص3.

[3] ابن قتيبة: رسائل البلغاء، ص282- 291.

[4] الثعالبي: المرجع السابق، ص3.

[5] التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص70.

وما دام العرب أمة واحدة، فإن القبائل، شمالية وجنوبية، على اختلاف أنسابها ليست إلا أجزاء أو وحدات منها، ويلاحظ الجاحظ الاختلاف بين القحطانية والعدنانية بل وبين القبائل العدنانية أيضاً ويتساءل: ((فكيف كان أولادهما جميعاً عرباً مع اختلاف الأبوة؟، فيجيب: قلنا إن العرب لما كانت واحدة، فاستووا في التربة، وفي اللغة والشمائل والهمة، وفي الأنفة والحمية، وفي الأخلاق والسجية، فسكبوا سكباً واحداً وأفرغوا إفراغاً واحداً، تشابهت الأجزاء وتناسبت الأخلاط، حتى صار ذلك أشد تشابهاً في باب الأعم، والأخص وفي باب الوفاق والمباينة من بعض الأرحام، وجرى عليهم حكم الاتفاق في الحسب، وصارت هذه الأسباب ولادة أخرى))[1].

وهكذا يجد الجاحظ في اللغة، وفي الشمائل والأخلاق والسجايا، عناصر تكوين الأمة، فهي تعوض عن النسب، بل هي أسباب ولادة جديدة.

وقبل أن نتابع المسألة ننظر إلى اللغة التي تعرضت بدورها للنقد ولمحاولة الغض من شأنها كان العرب يعتزون بالعربية ويفخرون بالفصاحة والبيان، فأخذوا الآن يؤكدون على روعتها بجمالها وتصريف كمالها وغنى مفرداتها وسعتها، وقد شرفت القرآن المعجز بفصاحته وبيانه. وهي بعد لغة الثقافة الحية إضافة إلى آدابها الرائعة، وإذا كان هناك هجوم أو تعرض لها فإنه ناشئ عن العجمة والحقد. وجرهم التحدي إلى التوسع في مزايا العربية وإلى التأكيد على أنها أجمل اللغات وأنصعها وأغناها[2].

وذهبوا إلى أن العناية الإلهية باركتها، إذ اختارها الله للتنزيل وشرفها، فاقترنت بالإسلام، كما ارتبطت بالعرب[3]، والناقدون هم أهل البدع والزيغ والأرزاء بالعرب كما يقول "الأنباري"[4]، ولذا فإن من أحب العرب أحب اللغة العربية التي نزل بها أفضل

---

[1] الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج1، ص10- 11.

[2] يقول التوحيدي: ((فما وجدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية))، ويتحدث عن سعة لغتها وتصاريف كلامها في أسمائها وأفعالها وحروفها، وجولانها فباشتقاقها، ومأخذها في استعاراتها وغرائب تصرفها في اختصاراتها ولطف كناياتها في مقابلة تصريحاتها..، أنظر، التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص76-77.

[3] يقول الثعالبي: ((ولما شرفها الله عزَّ اسمه وعظمها ورفع خطرها وكرمها وأوصى بها إلى خير خلقه))، أنظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص3.

[4] عبد الرزاق علي الأنباري: كتاب التناقضات، الكويت، 1960، ص2.

الكتب، وإن من هداه الله للإسلام...، ((أعتقد أن... العربية خير اللغات والإقبال على تفهمها من الديانة))، كما يقول الثعالبي، واللغة العربية بعد هذا هي لغة العلوم العربية الإسلامية، وفي وعائها وضعت كافة المعارف[1].

وخاصة وأن الكلام في معظم أبواب الفقه وأصوله يستند إلى إعرابها، كما أن التفسير لا يفهم إلا بالرجوع إليها.

يقول "الزمخشري" الذي أنكر هجمات الشعوبية عليها متعجباً من قلة إنصافهم: ((وذلك أنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية، فقهها، وكلامها، وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّن لا يدفع.. ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبيناً على علم الإعراب، والتفاسير مشحونة بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين، والاستظهار في مآخذ النصوص بأقاويلهم والتشبث بأهداب فسرهم وتأويلهم وبهذا اللسان مناقلتهم وتأويلهم، وبهذا اللسان مناقلتهم في العلم، ومحاورتهم وتدريسهم ومناظرتهم..))[2].

واتخذ الاعتزاز بالعربية عند العرب معنى اجتماعياً ودلالة تشعر بتأصيل الوعي العربي، فقد رأوا في اللغة العربية رمز وحدتهم ورابطة أمتهم وقاعدة ثقافتهم، نعم كان العرب يفخرون بالأنساب، فكتبوا الكثير فيها وجهدوا في الحفاظ عليها -والرد على هجمات الشعوبية- واستند تصرفهم بشكل واضح ولفترة طويلة إلى دلالة هذه الأنساب، ولكن هذا لن يفضلنا عن بعض النقاط، فالنظرة القبلية الضيقة للأنساب كانت مصدر فرقة وجمود، وركون العرب إلى الحياة الحضرية، والتطورات الاجتماعية والاقتصادية واستمرار التعريب، كلها حدت من دور الأنساب[3].

لعل ما ذكر ييسر فهم ظهور الاتجاه الذي يجعل اللغة العربية الرابطة الأساسية بين العرب ليندرج هذا الاتجاه فيجعل اللغة أساس العروبة.

---

[1] الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص3.

[2] أبو القاسم محمود بن عمر **الزمخشري**: المفصل في صنعة الإعراب،الإسكندرية، مطبعة الكوكب الشرقي، 1874، ص2-3.

[3] د. الدوري: العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، ص104.

ويبدو هذا الاتجاه واضحاً في الكتابات العربية منذ النصف الأول للقرن الثالث الهجري، فالجاحظ يوضح عروبة إسماعيل بقوله: ((وقد جعلوا إسماعيل – وهو ابن أعجميين – عربياً، لأن الله تعالى فتق لهاته بالعربية المبينة على غير التلقين والترتيب، ثم فطره على الفصاحة العجيبة على غير النشوء والتمرين، وسلخ طباعه من طبائع العجم، ثم حباه من طبائعهم -أي العرب-، ومنحه من أخلاقهم وشمائلهم، وطبعه من كرمهم وأنفتهم وهممهم على أكرمها ... وأشرفها وأعلاها ... فكان أحق بذلك النسب))[1].

وهكذا يعتبر اللغة العربية لا النسب أساس عروبته، مضيفاً إليها الطبائع والأخلاق والشمائل، وهكذا نفهم كيف اعتز الجاحظ المولى عربياً فيقول: ((وإذا كان المولى منقولاً إلى العرب في أكثر المعاني ومجمولاً منهم في عامة الأسباب، لم يكن ذلك بأعجب ممن جعل الخال والداً والحليف من الصميم وابن الأخت من القوم)).

ويستطرد في التوضيح ويقول: ((إن المولى أقرب إلى العرب من كثير من المعاني لأنهم عرب في المدعى وفي العاقلة وفي الوراثة، وهذا تأويل قوله ﷺ: مولى القوم منهم، ومولى القوم من أنفسهم، والولاء لحمة كلحمة النسب، وعلى شبه ذلك صار حليف القوم منهم وحكمه حكمهم، وبذلك النسب حرمت الصدقة على موالي بني هاشم، فإن النبي ﷺ أجراهم في باب التنزيه والتطهير مجرى مواليهم))[2].

وهكذا، وبهذا التحليل، يجعل الجاحظ العربية الرابطة الأولى للعرب، والأساس الأول للعروبة، بل ويحلها محل رابطة النسب في المفاهيم القبلية، وهو بذلك يعبر عن التطورات العامة اجتماعية واقتصادية وسياسية التي أدت إلى هذا التحول في النظرة وكان لانتشار العربية وللتعريب الدور الأول فيه، وابن المقفع في حديثه عن العرب كأمة يتحدث عن سجاياها وأثر البيئة في طبائعها، ويركز على لغتها وما تتميز به[3].

---

[1] الجاحظ: رسائل الجاحظ، ج1، ص31.

[2] المرجع السابق، ج1، ص12-13- 30- 31- 34، والجاحظ، ثلاث رسائل، تحقيق فان فلوتن، ص6-7.

[3] التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج1، ص70- 96، وهو يرى التدرج البشري كما يلي: أمة، طائفة، قبيلة، بيت.

وللـ "الفارابي"/ت335هـ/950م/اتجاه مماثل في مفهوم الأمة[1]، فهو يرى أن التجمع البشري ينتهي إلى الأمم. ويناقش الروابط في الأمة ليذكر رابطة النسب على رأي البعض، ويلاحظ أن مرور الزمن يذهب بها، ثم يورد الرأي الآخر، وهو أن مقومات الأمة هي تشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان، وأن الأمم تتباين بحصول تباين في هذه الأمور الثلاثة[2].

والفارابي يرجع السمات الطبيعية، أي الخلق والشيم الطبيعية، إلى أثر البيئة والموقع الجغرافي والفلكي وما يتصل بذلك من مميزات في الهواء والحياة وأنواع النبات والحيوان. ومن الواضح أن اللغة واللسان هما من صنع الإنسان، وأما السمات الطبيعية فهي نسبية.

و"المسعودي" يعطي الأهمية الأولى للسان حين يتحدث عن العرب، فهو يقرر أن لسان الكلدانيين واحد -أي سرياني-، «وهو اللسان الأول، لسان آدم ونوح وإبراهيم»، وإن إسماعيل إنما تكلم العربية حين نشأ بين «العماليق وجرهم» بمكة، ولذلك يقرر المسعودي: ((أن إبراهيم لم يكن عربياً ولا إسحاق ابنه، وأن ابنه إسماعيل أول من نطق بالعربية وتكلم بها))، ولذلك يوضح عروبة إسماعيل ويجعل العربية أساس الانتماء إلى العرب، والمسعودي يرى أن الأمة العربية بمفهومها البشري تتكون من شعوب وقبائل، وهذا ينسجم مع منظومته التاريخية[3].

بعد هذا نجد التعريف التاريخي للعرب عند "ابن منظور": ((وكل من سكن بلاد العرب وجزيرتها، ونطق بلسان أهلها، فهم عرب يمنهم ومعدهم، ثم يضيف: والعرب

---

[1] د. الدوري: العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، ص105.

[2] يقول الفارابي: ((وآخرون رأوا أن الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك في اللغة واللسان، وأن التباين بتباين هذه وهذا هو لكل أمة، فإن الأمم تتباين بهذه الثلاث))، أنظر، أبو نصر محمد بن محمد **الفارابي**: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق وتقديم ألبير نصري نادر، ط2، بيروت: دار المشرق، 1968، ص154- 155- 157.

[3] أنظر، أبو الحسن بن علي بن الحسين **المسعودي**: التنبيه والإشراف، تحقيق دي غويه، بيروت: مكتبة خياط، 1965، ص75 -78- 80.

المستعربة هم الذين دخلوا فيهم فاستعربوا))، وهو يدخل من «أقام بالبادية والمدن» في تعريفه، وبذلك يعطي المفهوم الشامل الذي استقر للعرب[1].

ويأتي ابن خلدون/808هـ- 1406م/بنظرة تاريخية شاملة فهو في حديثه عن العرب يراهم أمة لها روابط بشرية، ويميزها عن «الملة» التي تشدها رابطة الدين[2].

ونظرة ابن خلدون توجب الإشارة إلى أكثر من عامل لتحديد أساس الأمة، فهو يلاحظ أثر البيئة الطبيعية في تحديد نوع المعاش، وفي ألوان البشر وسماتهم، وفي عوائدهم وأخلاقهم، بل ويمتد هذا الأثر إلى أحوالهم الدينية[3].

ويبدأ ابن خلدون بالمفاهيم المألوفة ليتابع التطور التاريخي، فهو يرى أن الأمة العربية تتكون من شعوب وقبائل، ويشير إلى اعترافها إذ تمثل الملك في شعوب منها في التاريخ القديم مثل عاد وثمود والعمالقة وحميَّر، إلى أن جاءت الدولة لمضر في الإسلام، وانهيار الدولة عنده، لا يعني زوال الأمة، بل يعني زوال العصبية في شعب لتظهر في آخر في الأمة، فالأمة باقية والدول تقوم وتزول[4].

ويولي ابن خلدون اللغة أهمية خاصة، فهو يأخذ بالمفاهيم المألوفة ابتداء، ليذكر أن العرب بائدة وعاربة ومستعربة وتابعة للعرب، ويفسر عروبة هذه الطبقات على أساس اللغة العربية.

ويعيد في تفسيره لعروبة العرب المستعربة ما قاله الجاحظ، فهم أولاد إسماعيل، وهو من أبوين أعجميين، إلا أنه اتخذ العربية لغته ونشأ عليها ذريته فصاروا عرباً، وبذلك يعتبر اللغة أساس الانتساب للعروبة.

---

[1] أنظر، أبو الفضل محمد بن مكرم **ابن منظور**: لسان العرب، ج15، بيروت: دار صادر، 1968، مادة عرب.

[2] ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، تصحيح نصر الهوريني، القاهرة، بولاق 1274هـ، ج1، ص25 و317، وهذا لا ينفي استعماله كلمة "أمة" في حالات معدودة ليشير إلى الأمة الإسلامية، أنظر، المرجع السابق، ص319 مثلاً.

[3] ابن خلدون: المقدمة، ص69- 74.

[4] المرجع السابق، ص112- 113.

ولا يكتفي ابن خلدون بهذا، فهو يربط بين صفاء اللغة والبداوة، ولكنه بنظر المؤرخ يلاحظ أثر الإسلام وقيام الدولة على العربية، فهي لغة الدين ثم لغة الشريعة، وهي لسان القائمين بالدولة مما يسر لها الانتشار فسادت في أراضي الخلافة وطمست لغات الأمم الأخرى وصارت لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية.

ولكن اللسان العربي فسد بالاختلاط بالأعاجم وتكونت لغة حضرية هي غير لغة البدو التي «كانت أعرق في العروبية»[1]، وزاد الأمر تعقيداً بانتقال الملك إلى العجم في المشرق والمغرب، وخاصة بعد تملك التتر والمغول «وهم غير مسلمين» بالمشرق، ففسدت العربية على الإطلاق، ولعل هذا يصدق على لغة التخاطب، ولكنه يبين أن اللسان العربي كاد يذهب نتيجة هذه الأوضاع إلا أن عناية المسلمين بالكتاب والسنة حفظ اللسان العربي، وصار ذلك مرجحاً لبقاء اللغة العربية[2]، وهكذا تبقى اللغة العربية أساس العروبة.

وينتظر بعد هذا أن يتمثل التطور في مفهوم العروبة في الشعر والنثر، ففي الشعر الجاهلي لا نكاد نجد إشارة إلى العرب[3]، وترد الإشارة إليهم في الحوار الذي يروى أنه حصل بين النعمان بن المنذر وكسرى.

ويرد ذكر العرب في الحديث النبوي، والأساس فيه النسبة للغة العربية[4]، وفي إشارات في فترة الراشدين، مثل قول عمر بن الخطاب: والأعراب الذين هم أصل العرب ومادة الإسلام[1].

---

[1] ابن خلدون: المقدمة، ص317- 318.

[2] المرجع السابق، ص317- 318.

[3] مجلة المورد، بغداد، السنة 8 (1979)، ص28.

[4] آرنت يان فنسنك وآخرون: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، عن الكتب الستة وعن مسند الدارمي وموطأ مالك ومسند أحمد بن حنبل، آرنت يان فنسنك، ج7، ليدن، بريل، 1936- 1969، ج4، ص174.

وفي العصر العباسي وخاصة في أواخر القرن الثاني للهجرة وأوائل القرن الثالث، تتكرر الإشارة إلى العرب مقابل العجم، وإلى العروبة بمدلول ثقافي أساسه اللغة، فابن قتيبة يعرب عن دور اللغة في قوله: ((والدليل على أصل اللسان لليمن، أنهم يقال لهم العرب العاربة، ويقال لغيرهم العرب المتعربة، يراد الداخلة في العرب المتعلمة منهم))[2].

وقال "عبد الملك بن صالح العباسي"، حين أخبر عن قتل الأبناء «أولاد الفرس» في الأعراب: ((أتستضام العرب في دارها ومحلها وبلادها))[3].

وفي رسائل "بديع الزمان الهمذاني" حوار حول العرب والعجم وتفضيل للعرب وتأكيد لسجاياهم وفضائلهم[4].

وأكد "الزمخشري" نسبة العروبة إلى العربية وقال دفاعاً عن العربية: ((والله أحمد، على أن جعلني من علماء العربية وجبلني على الغضب للعرب والعصبية، ثم اضاف: ولعل الذين يغضبون من العربية ويضعون من مقدارها ويريدون أن يخفضوا ما رفع الله من منارها، حيث لم يجعل خيرة رسله وخير كتبه في عجم خلقه ولكن في عربه))[5].

---

[1] الطبري: تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج1، ص2775، وقال أبو بكر يخاطب الأنصار في السقيفة: ((ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة)).

أنظر، ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق سعيد صالح (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 1978)، ج1، ص5، والطبري، المرجع السابق، ج1، ص1823، وقال عمر يخاطب الأنصار: ((والله لا ترضى العرب أن تؤمركم ونبيها من غيركم))، كتاب الإمامة والسياسة، ج1، ص7.

[2] ابن قتيبة: رسائل البلغاء، ج1، ص278- 282.

[3] محمد بن جرير **الطبري**: تاريخ الأمم والملوك أو تاريخ الرسل والملوك المعروف بـ تاريخ الطبري، ج3، ص873.

[4] بديع الزمان الهمذاني: كشف المعاني والبيان عن رسائل بديع الزمان، تحقيق الشيخ إبراهيم الأحدب الطرابلسي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1890، ص279 وما يليها.

[5] جار الله أبو القاسم محمود بن عمر **الزمخشري**: المفصل في صنعة الأعراب.

ولاحظ "البيروني"/ 443هـ- 1051م/كالزمخشري، صلة العروبة وارتفاع شأنها به، فقال: ((ديننا والدولة عربيان، وتوأمان، يرف على أحدهما القوة الإلهية، وعلى الآخر اليد السماوية، ثم يبين أن العربية لغة الإسلام والثقافة فيقول: وإلى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وحلت في الأفئدة، وبعد أن يذكر كل أمة تستحلي لغتها، ميز العربية قائلاً: والهجو بالعربية أحب إلي من المدح بالفارسية، وسيعرف مصداق قولي من تأمل كتاب علم قد نقل إلى الفارسية كيف ذهب رونقه، وزال الانتفاع به))[1].

وفي الشعر العباسي ترد إشارات إلى العرب، وتذكر بمزاياهم ومجدهم. فكثيراً ما تغنى المتنبي بالعرب وأشاد بهم، فهو يقارن بين العروبة والعجمة في شِعب بوان قائلاً:

ولكن الفتى العربي فيها غريب الوجه واليد واللسان

ويشيد بشجاعة العرب:

نهاب سيوف الهند وهي حدائد فكيف إذا كانت نزارية عربا

ويقول متبرماً بتسلط الأعاجم:

وإنما الناس بالملوك وما يفلح عرب ملوكها عجم

وهو يمدح سيف الدولة لأن انتصاراته للعرب:

رفعت بك العماد وصيرت قمم الملوك مواقد النيران
أنساب فخرهم إليك، وإنما أنساب أصلهم إلى عدنان

ويخاطب أبو الفرج الببغاء سيف الدولة، ناظراً إلى العرب:

إذا العرب لم تجز اصطناع ملوكها بشكر تنادت في سياستها العجم

---

[1] البيروني: كتاب الصيدنة، تحقيق الحكيم محمد سعيد ورانا إحسان إلهي، ج2، كراتشي، 1973، ص12، ويتابع البيروني حديثه منكراً محاولات من أراد إحلال الفارسية محل العربية، فيقول: ((وكم احتشد طوائف من التوابع وخاصة منهم الجيل والديلم -الإشارة للبويهيين- في إلباس الدولة جلابيب العجم، فلم يتفق لهم في المراد سوق، وما دام الأذان يقرع أذانهم كل يوم خمساً وتقام الصلوات بالقرآن العربي المبين، ويخطب به لهم في الجوامع بالإصلاح كانوا لليدين وللفم وحبل الإسلام غير منفصم وحضنه غير منثلم)).

وتستمر الإشارة إلى العرب والاعتزاز بهم وبمزاياهم في الشعر عبر العصور، يقول "سبط ابن التعاويذي"/583هـ- 1118م/:

يا ابنة القوم كيف ضاعت عهودي فيكم والوفاء في العرب دين[1]

ويقول "الأمير أبو المرهف نصر النميري" في مدح الوزير "ابن هبيرة"/ت588هـ/:

أذكى الوغى وتصلاها بمهجته حتى أقام عمودي دولة العرب

ويخاطب الوزير الذي شفي من مرضه:

فلتشكر النعمة العليا لذاك على إحيائها العرب العرباء والعجم[2]

ويقول "صفي الدين الحلي"/ت 752هـ- 1351م/:

سلي الرماح العوالي عن معالينا واستشهدي البيض هل خاب الرجا فينا[3]

ويقول "محمد صالح الموازّ" إثر حادث كربلاء:

أيملك أمر العرب من لا أبا له ولم ينمه منهم نزار وخندف

وما لبني الأحرار إلا ابن حرة يغار عليهم أن يضاموا ويأنف[4]

وقد انسحب هذا المفهوم للعروبة ولمزاياها إلى الإطار الشعبي، كما يتبين من القصص الشعبي مثل سيرة «أو تغريبة» بني هلال، وبعض قصص ألف ليلة وليلة، وفي ألف ليلة وليلة تمجيد للعروبة، وتبيان لمزايا العرب وسجاياهم، وتنويه بفتوحاتهم، هذه التحولات تطلبت تغييرات في البيئة العامة، فجاءت الثورة العباسية لتؤكد مشاركة الوالي في السلطة والجيش على أساس إسلامي، مع رفض العصبية القبلية، وتقليس العرب في الديوان ليتجهوا إلى التجارة والأهم من ذلك إلى الانتشار في الريف وتعريبه بالتدريج. وجاء إسقاط العرب من الديوان ليركز اتجاه العرب إلى الزراعة والتجارة والمهن، وتلا ذلك نمو المدن وربط الريف بصورة أوثق بالمدينة، السوق العظمى له، ورافق ذلك، التحول الاقتصادي المتمثل في تركيز طبقة الملاكين الكبار، وظهور طبقة

---

[1] عماد الدين الأصبهاني: الكاتب، جريدة القصر وجريدة العصر، تحقيق محمد بهجت الأثري، بغداد، 1978، قسم شعراء العراق، مج2، ج3، ص13.

[2] المرجع السابق، ص 460، 462.

[3] صفي الدين الحلي: ديوان صفي الدين الحلي، النجف: المطبعة الوهبية، 1283، ص13.

[4] أنظر: إبراهيم الوائلي: الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ط2، منقحة، بغداد، مطبعة المعارف، 1978، ص224.

التجار لتلعب دوراً رئيسياً في الحياة الاقتصادية، يقابل ذلك توسع العامة في المدن، وظهورها قوة جديدة في حياتها، والانقسام الاجتماعي بضوء الأوضاع المادية.

ورافق ذلك مؤشرات أخرى منها توسع التعريب في المدن، وتعريب الريف بالاختلاط والمصالح المشتركة، واتساع الثقافة العربية وتعمقها لتمثل الكثير من تراث الحضارات السابقة، والصراع الثقافي والديني في المجتمع مع ارتباط الإسلام بالعروبة والالتفات إلى التراث الثقافي العربي، هذا إضافة إلى عودة التباعد بين البدو والحضر في القرن الثالث وعودة الصراع التاريخي بينهما، وكل هذه أدت إلى تكوين مفهوم أوضح للعروبة، فلم تعد تستند إلى النسب، بل صارت قاعدتها اللغة والثقافة وما يتصل بها من قيم، وهو مفهوم استقر عبر العصور.

بعد هذه الجولة الطويلة يصح لنا التقرير بأن اللغة والثقافة هما أساس الأمة العربية، وهنا يصح السؤال التالي: لماذا عمدت الحركات العروبية النضوية المعاصرة إلى التركيز على عنصر اللغة واعتبارها عمادة وقاعدة العروبة وأغفلت وتغافلت عن ذكر الثقافة المشتركة؟ أليس ذلك تهرباً من إبراز دور الإسلام في تكوين ثقافتنا وشخصيتنا وهويتنا؟ هل يعني ذلك أن يكون انقطاعاً في روح الأمة العربية وبداية تشكلها بشكل يغاير ما أسست وتشكلت على أساسه؟.

خاتمة

يرى الفقيه الفرنسي "أندريه هوريو" أن الظاهرة السياسية تقوم على المبادئ الآتية:

- اكتشاف الإنسان.
- تحديد ما هو صالح للمجتمع.
- تحديد العلاقة الدقيقة المتوازنة بين الحكام والمحكومين[1].

وفي إطار هذا التحديد السابق تتفرع الأفكار والمبادئ الآتية:

- الثقة بالفرد.
- الإيمان بفضيلة الحوار.
- الإحاطة القانونية بالفرد والمجتمع والدولة.
- القانون الدستوري تقنية للحرية.
- تنظيم التعايش السلمي بين السلطة والحرية.
- العلاقة بين السلطة والحرية تنظمها معادلة لعبة شطرنج كتب على أحجارها اسم السلطة.
- الحرية في إطار الدولة الأمة[2].

هل تستطيع أن تعيش تجربتنا الحضارية السياسية بهذه المقاييس؟.

لنتذكر ما قاله المفكر العربي "مالك بن نبي"، بأن أصول تجربتنا التأسيسية وضعت أسسها في الفترة بين غار حراء وصفين.

ولا يعني أنه بعد انتهاء هذه الحقبة أن نصوغ الظل وغاض القمر واحلولكت الحياة وجفت العروق، بل إن العطاء بقي مستمراً لا سيما في المجتمع الأهلي الذي استطاع

---

[1] أندريه هوريو: القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، بيروت، ج1، الأهلية للنشر والتوزيع، 1974، ص23.

[2] المرجع السابق، ص39- 42- 45- 46- 51- 58.

أن يبني ذرى كثيرة أهمها: الحسبة، الوقف، الفقه، القضاء، التعليم، ديوان المظالم...إلخ.

ولعل الخلل في تجربتنا كان في علاقة السلطة بالمجتمع وأنه لم تستل سيوف في حياتنا كما استلت من أجل السلطة وحولها وفي رحابها.

أما التجربة التي انتهت بصفين وضعت مداميك هامة في تجربتنا السياسية ولا سيما ما تعلق الأمر بتلك التجربة السياسية النبوية تجربة المدينة expérience de médine التي ترجمتها وعبرت عنها الصحيفة[1].

وإذا كان "هوريو" يتكلم عن الثقة بالفرد، فلنستمع إلى الرسول الكريم ﷺ يقول: ﴿الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ﴾.

وجاءته أم هانئ تقول له: ﴿قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرَتْ يَا أُمَّ هَانِئٍ﴾، ولكن هذه التجربة السياسية – كأية تجربة وبصفتها تعبر عن واقع وحياة – لم تكتمل وسرعان ما تلمظت الشجرة الملعونة «السياسة» ونشبت الفتنة الكبرى بصفين، وحدث صدع في جدار الأمة ما فتئ ينمو ويزداد ضرامة مع الأيام.

هل لنا مأخذ عن التجربة السياسية للخلفاء الراشدين؟.

- سيدنا أبو بكر استغرقته العواصف العاتية التي هبت على الدولة جراء الردة الكبرى ولم يكد ينتهي من عقابيل الارتداد حتى وافته المنية.

- وسيدنا عمر استغرقته الفتوحات وقد أبى أن يوليّ إمارة أو يعهد بالخلافة لأحد من عشيرته أو ذويه.

- وسيدنا عثمان استشعر ضرورة بناء مؤسسة الدولة كجهاز يعلو العشيرة والقبيلة، وقد دفع الثمن، لأنه وهو المؤسسة الدستورية الوحيدة، كان له أن يواجه سلطة القبيلة التي تأبت قيام هذا البناء.

- لقد حاول سيدنا علي أن يوسع من القاعدة الدستورية، فاعتمد «البدريين»، واعتبرهم موئلاً لهذه السلطة الدستورية، وكان من الممكن أن يكون هذا التطور

[1] د. برهان زريق: ميثاق الرسول – دستور المدينة، أول دستور لحقوق الإنسان، دمشق، دار النمير، دار معد، 1996.

الدستوري مقدمة صلبة، لكن ما كان لهذا التطور الدستوري أن يكون في ظل العواصف الهوجاء التي هبت في وجه سيدنا عليّ.

لقد جاءت المحاولة الإصلاحية الدستورية من سيدنا علي متأخرة، وكان من اللازم الإحاطة بالأحداث وتأطيرها، منذ انتهاء حروب الردة، أي تأطير دستور – على الأقل – المدن الثلاث التي قاومت الارتداد: المدينة، مكة، الطائف، إذا كانت ظروف الفتح تحول دون ذلك، فقد كان من الواجب على القوى الفاعلة «خاصة المهاجرين والأنصار» أن يهرعوا لهذه الإحاطة الدستورية، وعلى الأصح إكمال بناء الصحيفة التي كان من الواجب أن تبقى حية البناء وأن تستكمل بالبلورات الجديدة خاصة وأن الصحيفة حددت بدقة القوى الفاعلة التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، قالت المادة الأولى من الصحيفة: هذا كتاب من محمد بين المؤمنين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد منهم، إنهم أمة واحدة بين الناس.

فهذا التحالف الذي أقامته الصحيفة يضم إلى جانب المؤمنين من قريش وأهل يثرب – الجماعات والأفراد خارج التنظيم القبلي، وهو الأمر الذي اتسع قوامه بعد الفتح وأصبح الباب مفتوحاً لكثير من الفئات التي قبلت الإسلام ورضيت بالفتح خاصة الموالي الذين برز دورهم منذ معركة القادسية إلى جانب المسلمين.

وكم هو أجمل لو أقيم مجلس استشاري في ولاية من سكان الولاية يساعدون الموالي، بينما أخذ يظهر جيل جديد ليس بمستوى جيل الآباء، ناهيك عما أخذ يكمن في الأفق من قوة جديدة شبه مستقلة، ألا وهي دولة دمشق التي استوحت مصلحة أميرها وإرادته "معاوية"، وحن نرى هذا النزوع الذاتي من إمارة معاوية منذ عهد الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، فقد أخذ يسائل معاوية عن سبب إحاطته بمظاهر الملك، ولكن الداهية معاوية وجد الأعذار الدافعة لذلك.

إذاً فموازين القوى كانت تشير إلى هذا التحول وإننا امتثالاً بقول المناضل جمال الدين الأفغاني نردد: ((إذا ضعفت عوامل الصعود قويت عوامل الهبوط والعكس)).

كان القرار المكين لنواة الأمة قد تمخض بطاقاته في الفتح، ثم كان اغتيال الخليفة عمر، فإذا بنا أمام خليفة يصعب عليه مواجهة هذه المسؤولية الضخمة في التأسيس والاستشراف وتأطير الحاضر والمستقبل.

وقد سمعنا به يحاصر في منزله عدة أيام دون قيام أجهزة الدولة بالدفاع عنه أو بسبب الفراغ الدستوري وعدم وجود هذه الأجهزة وبسبب رفض سيدنا عثمان الاستعانة بأحد.

وكانت الدولة العضوض التي أقيمت على أعقاب الحروب، فكان طبيعياً أن تكون ابنة نظام الحرب، وكان طبيعياً أن تقام على أساس النظام والحركة لا على أساس الحركة والنظام التي أقيمت عليه الدولة الراشدة والدولة النبوية.

فالنظام أولاً في الدولة العضوض يعقبه الحركة التي تعني في نظرنا مقتضيات وموجبات الإسلام، ولقد حللنا الخطاب معاوية في المدينة، وقوله بأن كل كلام لا يقترب من نظام الحكم أو يمسه إنما هو في دبر أذن معاوية وتحت قدميه.

ومن جهة أخرى فعندما يقوى النظام، وهذا ينطبق على العصر الأموي والعباسي – ينشط عنصر الحركة في النظام كما وبصورة عامة فقد أتيح للنظام أن يرسخ أقدامه على حساب الحركة وكانت تظهر – في الدولة الأموية والعباسية – دعاوى النظام لا لسبب إلا لضعف شخص الخليفة.

ومع ذلك فكان النظام إسلامياً ولم نسمع عن خليفة أموي كان أو عباسي أنه خان الأمة لصالح العدو.

وفي نظرنا أن المجتمع المدني أجد الإسلام – بشحنات وجرعات قوية من الدينامية والحركة – وهذا يفسر عدد الثورات التي قامت في الدولة الأموية والعباسية، وهذا فضلاً عن الإحاطة بالدولة الأموية من قبل العرب أنفسهم والمسلمين، والذين اعتبروا هذه الدولة قد خرجت عن الشرعية الإسلامية.

أضف إلى ذلك فبعض هذا الخروج كان قد تمثل القيم والروح المناوئة لتسامح وقيم العروبة والإسلام، كما ظهر لنا من حركة أبي مسلم والزندقة والبابكية، وغير ذلك مما أشرنا وعرضنا له.

وبعض الخروج بقيت اجتهاداته في إطار الأمة كما لاحظنا في حركة الخوارج والمعتزلة والمرجئة والاثني عشرية متمثلة بحكمة وعقل الإمام جعفر الصادق.

ولقد اتضح من مجمل تفسير الأحداث في تجربتنا الحضارية أن العنف والدم موجه سيء للسياسة وأن مجمل الرضات في أمتنا كان بسبب هذا العنف الذي لم يوضع في محله، والذي اتسم بركوب متن الشط والمغالاة.

ولا نبالغ في القول إن سبب نجاح الإمام جعفر الصادق – بالمقارنة مع من انشقوا عليه – بسبب هذه الجرعات من الصبر والأناة والوعي والتعقل.

ومع الإشارة أيضاً بأن الاثني عشرية كادت أن تصبح مذهباً خامساً إلى جانب المذاهب الأربعة لدى السنة، لكن الشجرة الملعونة – السياسة – هي التي فرقت شمل الأمة وأقضت مضجعها.

وبصورة عامة فإننا ننعي على الدولة العضوض فضيلة الحوار الذي تجد ثماره في القرآن يقول تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾ **الكهف/29**.

وفضلاً عن ذلك مآله وله كابح ومحرك، وقد تركت مسؤولية الحركة للمجتمع الأهلي الذي أخذ يضطلع بهذه المسؤولية، ليبني لنا قممنا وذرى شاهقة في هذا المضمار: الحسبة، الموقف، التعليم، القضاة، الزكاة، الخدمات الاجتماعية...إلخ.

لكن السلطة والمجتمع الإسلامي كانت وبحجة الاضطلاع بالنظام، تقسو على الحركات «المجتمع الأهلي» كما لمسناه في أحداث محنة ابن حنبل.

وهكذا يتضح أن الشيء الذي افتقدناه وعجزنا عن تحقيقه في تجربتنا الحضارية في العصر الوسيط وفي راهنيتنا هو فضيلة الحوار والجدل بين النظام والحركة.

وعلينا أن ندرك أن السلطة ليست القوة الفاعلة الوحيدة في المجتمع، فهي ليست مركزاً مشعاً بكل الطاقة التي تحركها السياسة، فهي قوة بين أخرى وأن بنيتها تتغير وفق استعدادات المجموعة تجاهها.

ولأنها وليدة فكر الناس فإنها مدينة لهذا العكر بعظمتها وبضعفها، وهي تحت رحمة أنانيتهم العمياء وعجزهم الفكري.

ويترتب على ذلك أنه من غير الصحيح اعتبار سلطة الدولة بمثابة قدرة ثابتة تحمل في ذاتها تبريرها النهائي، فهي ليست بناء مكتملاً، وإنما على العكس، هي بناء ضخم مركب، خاضع لجهد الأجيال الفوضوي.

ويترتب على ذلك أنه حين تعطينا المؤسسات الدستورية صورة جامدة عن الحياة السياسية، يحثنا علم السياسة على أنأخذ عنها نظرة أكثر حيوية، إنها تؤدي بنا إلى الاهتمام بالطريقة التي تتصرف بها الدولة في الحركة التي تقود المجتمعات السياسية وتؤدي إلى وضع النظام القائم موضع المراجعة بشكل دائم.

تبدو الدولة في هذه الحركة وكأنها الفاعل والرهان في آن معاً، إنها الفاعل لأنها قوة بين قوة أخرى، قوة تخلق القواعد وتسعى لفرض سلوك معين ولتكييف المواقف. وفضلاً عن ذلك فالدولة تساهم في الصراع السياسي فهي تقوم في الوقت نفسه بإدارة الوسط الذي يجري فيه هذا الصراع.

هنا يظهر غموض الدولة الناتج عن كونها فكرة، ومع ذلك فهي لا تستطيع أن تستغني عن الناس الذين يضعونها موضع التنفيذ، وينكشف هذا الغموض كون الفكرة ليست صورة ثابتة وإنما تصميماً تتطور صلابته مع تموجات الوسط الذي هو مدعو للانخراط فيه. وحينئذ تبدو السلطة خلافاً لجانوس الذي كان يعني تعاقب حالتي السلم والحرب، على أنها جامعة النظام والحركة.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952–1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب

الرؤية والمنهج 5

بعض المفاتيح المفاهيمية لتأطير الدراسة 23

جدلية المثال والواقع في التاريخ التاريخ العربي الإسلامي أنموذجاً 24

تقويم وتقدير للتجربة العربية الإسلامية على ضوء جدلية المثال والواقع 27

الوضع الدستوري لسلطة الحكم في المجتمع الإسلامي إبان الفتنة 31

نظرية الدفاع الشرعي في الإسلام 37

الفاعليّة الأخلاقية والفاعليّة السياسية 41

العقل السياسي لتجربتنا الحضارية في مرحلة الملكية العضوض 131

انقلاب الخلافة إلى ملك 133

الملكية العضوض ومسألة انفصال السياسة عن الأخلاق 143

صراع السلطة مع القوى الخلاقة في المجتمع 149

سياسة المؤاكلة الحسنة والمشاربة الجميلة 155

أخلاق بدون سياسة ومسألة الفئات التي اعتزلت الفتنة والقتال 169

الأخلاق الشاملة للسياسة مسألة جدل الديني والسياسي في التجربة العربية الإسلامية.. 183

تكييف عام للتجربة الأموية في الإسلام 199

العقل السياسي الجرثومة الأولى في السقوط ومسألة الصدع على مستوى الأخلاق 211
الأخلاق المجلوبة ((النوابت)) 219
الفرع الأول: أخلاق الطاعة 221
الفرع الثاني: أخلاق السعادة 231
الفرع الثالث: منظومة أخلاق التصوف 243
الأحزاب والفرق المعارضة في التاريخ العربي الإسلامي 247
دراسة ومعانقة بعض هذه الفرق تقييم عام للكتاب 251
الخوارج 259
الشيعة الإمامية 273
المرجئة 295
المعتزلة 301
التمرد والخروج على الأمة 331
أبو مسلم الخراساني وأسطورة البطل المنقذ 335
الزندقة 338
الشعوبية 344
تمرد الزنج 349
المغزى السياسي في العقل العربي الإسلامي 365
المبحث الأول: الاندماج والاستيعاب في تاريخنا 369

المبحث الثاني: أهل السنة والجماعة 377

المبحث الثالث: الصراع بين سلطة المعرفة ((الفقهاء)) وسلطة رجل السياسة 401

الفتوة 409

الموالي 425

المسيحيون العرب 439

اليهود 451

الأمازيغ (البربر) عرب عاربة 453

الدولة السلطانية 459

خاتمة 517