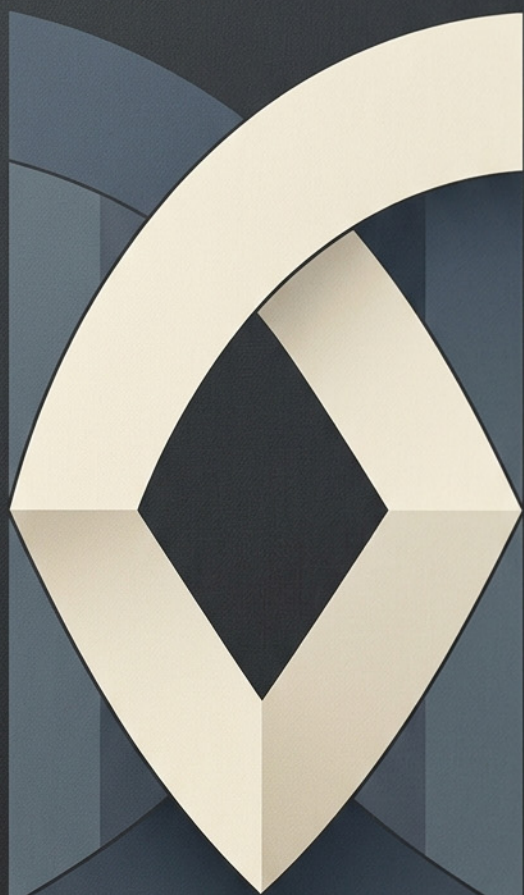


هادي العلوي

من قاموس التراث



دراسات



من قاموس التراث

المؤلف: هادي العلوي

الكتاب: من قاموس التراث (دراسات)

صدرت النسخة الرقمية: تشرين الأول / أكتوبر 2026

الطبعة الأولى 1988 - دار الأهالي دمشق

- الناشر: «ألف ياء AlfYaa»
- الموقع الإلكتروني: www.alfyaa.net
- جميع حقوق توزيع النسخة الرقمية بكل التنسيقات (PDF، Pub و Mobi) أو أي تنسيق رقمي آخر) محفوظة لـ «ألف ياء AlfYaa»
- جميع الحقوق الفكرية محفوظة للمؤلف
- يعبر محتوى الكتاب عن آراء مؤلفه.
- «ألف ياء AlfYaa» ناشرة للكتاب فقط وهي غير مسؤولة عن محتوى الكتاب



- تصميم الغلاف والإخراج: طالب الداود

هادي العلوي

من قاموس التراث

دراسات

الإهداء

إلى مهدي عامل

نقطة ضوء في تهومات التخلف

هادي

الفهرست

9	مقدمة عن النحو الساكن
15	فاتحة
19	الخلافة ونظام الخلافة
25	الشريعة
33	الصحابة
43	الجاهلية والعصر الجاهلي
53	العصور الإسلامية
65	الإسلام والإيمان
75	الفرق الإسلامية
87	علم الكلام
97	الزهد
108	كنز الأموال
131	الزكاة
143	الخمير
157	العيارين والشطار
169	الحجاب
177	التشيع
189	السقيفة
201	الساميون
213	الشعبوية
223	فدك
231	الاجتهاد

241.....	المهدي المنتظر.....
263.....	الناسخ والمنسوخ.....
275.....	صلح الحديبية.....
287.....	نهج البلاغة.....
307.....	الجهاد.....
319.....	هادي العلوي.....
319.....	

مقدمة عن النحو الساكن

ألف المفكر الراحل هادي العلوي كتبه في سنوات عقديه الأخيرين، ومنها هذا الكتاب، باستخدام ما أسماه «النحو الساكن»، وتستند رؤيته في هذا الجانب إلى نظرية متكاملة. فيما يلي تلخيصا توضيحيا لأهم عناصر النظرية:

ترتكز نظرية «النحو الساكن» على إلغاء الحركات الإعرابية في أواخر الكلمات (الرفع والنصب والجر) والاعتماد على التسكين الكامل لتبسيط لفظ اللغة العربية وتقريب الفصحى من لغة التداول اليومي. طرح العلوي هذا المشروع اللغوي الجريء في كتابه الشهير "المعجم العربي الجديد" الصادر عام 1983.

المبادئ الأساسية لنظرية النحو الساكن

تقوم النظرية على خمسة مبادئ تطبيقية وتاريخية لتيسير الكتابة والقراءة:

التسكين الشامل: وقف أواخر الكلمات على السكون دائماً بغض النظر عن موقعها الإعرابي.

تجميد الأسماء الخمسة: تثبيتها على صيغة واحدة منتهية بالواو (مثل: أبو، أخو) في الرفع والنصب والجر.

تثبيت المثنى وجمع المذكر: الالتزام بالياء والنون دائماً (مثل: المعلمين، الكتابين) للتخلص من ازدواجية الواو والألف.

إبقاء حرف العلة: عدم حذف حروف العلة في نهاية الفعل المضارع المجزوم أو فعل الأمر (مثل: "لم يبقَ" بدلاً من "لم يبق").

الاعتماد على السياق: نقل مهمة تحديد المعنى ووظيفة الكلمة من حركة الحرف الأخير إلى بنية الجملة والسياق.

الأهداف والمسوغات الفكرية

طرح هادي العلوي هذا المشروع مدفوعاً برؤية اجتماعية وتاريخية محددة:

كسر احتكار اللغة: تهدف النظرية إلى تحرير اللغة العربية من تعقيدات القواعد وحذف "الحذقة" النحوية، لتمكين عامة الناس من الكتابة والتحدث بلغة بسيطة وسليمة دون خوف من الخطأ.

محاربة "الكهنوت اللغوي": كان العلوي يرى أن الإصرار على الإعراب المعقد يحوّل اللغة إلى "مقبرة فخمة" تعوق تطور المجتمع.

الاستناد إلى الشواهد التراثية: دافع العلوي عن مشروعه بإثبات أن التسكين ووقف الكلمات على السكون له جذور عميقة في اللهجات العربية القديمة، والقراءات القرآنية، ولغة التداول اليومي (العامية) التي تسكن الأواخر تلقائياً.

تشتمل نظرية "النحو الساكن" للمفكر هادي العلوي على تفصيلات تطبيقية، ولغوية، وتاريخية أعمق. حيث لم يكتفِ بمجرد الدعوة لتسكين أواخر الكلمات، بل وضع آليات متكاملة لدمج الفصحى بالعامية، وإعادة صياغة الدرس النحوي.

أولاً: التفصيلات التطبيقية في الإملاء والصرف

شملت النظرية قواعد محددة للتخلص من التناقض البصري والنطقي الناتج عن غياب الحركات الإعرابية:

منع النصب للمرفوع كتابةً: كان العلوي يكتب الكلمات دون حركات إعرابية تلتزم بالرفع والنصب. ففي حالة كتابة جملة مثل "جاء المعلم"، تُكتب "جاء المعلم" بسكون افتراضي، وتُلغى ألف النصب الزائدة في الأسماء إلا إذا كانت الكلمة منونة تنوين تنكير جوهري.

فك الالتباس عبر القرائن الحالية: بما أن السكون يلغي التمييز بين الفاعل والمفعول به (مثل: ضرب عيسى

موسى)، أوجب العلوي الاعتماد على الترتيب الصارم للجملة (فاعل ثم مفعول) أو الاستعانة بالسياق المعنوي، معتبراً أن العقل البشري يفهم المعنى من تركيب الجملة لا من الحركة الإعرابية.

شرعة النحت والإدغام من العاميات: دعا العلوي إلى استعارة صيغ مدمجة من التراث اللغوي واللهجات اليومية لتسهيل النطق. واقترح استخدام كلمات مثل:

ليش (دمجاً لـ: لأي شيء)

أيش (دمجاً لـ: أي شيء)

مافيش (دمجاً لـ: ما فيه شيء)

ثانياً: المستندات التاريخية والتراثية للنظرية

لم يطرح العلوي فكرته كبدعة حديثة، بل استند إلى حقائق موثقة في التراث العربي:

نهي عبد الملك بن مروان: احتج العلوي تاريخياً بأن الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان قد أصدر أمراً قديماً ينهى فيه عن التكلف بالتحدث بالإعراب في المجالس العامة تفادياً للحذقة والوقوع في الخطأ.

لغة القبائل القديمة: أثبت أن الوقف على السكون، وتشبيث المثني على الياء (بل والألف في لهجات أخرى مثل إلزام المثني الألف دائماً) هي ظواهر لغوية أصيلة عاشت في قبائل عربية قديمة قبل تدوين النحو وقوننته.

تعدد الأبجدية المنطوقة: كان يرى أن الحروف المنطوقة

في اللهجات الحديثة فصيحة وأصيلة. ووفقاً لرؤيته، فإن الأبجدية العربية لا تقف عند 29 حرفاً بل تناهز 40 حرفاً ونطقاً إذا أضفنا الأصوات واللهجات المحلية.

ثالثاً: الموقف الفلسفي من "موسيقية اللغة"

رد العلوي في تفصيلات معجمه على الاعتراض الشهير بأن الإعراب يمنح العربية موسيقاها الخاصة:

التمييز بين المكتوب والمنطوق: دعا إلى تبسيط المكتوب وتفصيح المنطوق. ورأى أن الإعراب بشكله المعقد يحول بين القارئ وحسن الأداء والسرعة، مما يجعل الناس يهابون القراءة الجهرية.

الوظيفة النفعية للغة: اعتبر أن الوظيفة الأساسية للغة هي التواصل ونقل المعنى بأقصر الطرق وأقلها تكلفة ذهنية، وأن تحويل النحو إلى علم لاهوتي معقد يعزل المثقفين عن مجتمعاتهم ويعوق محو الأمية.

الناشر

شهد ميدان التأليف في العصور الإسلامية وما بعدها نمطاً من المؤلفات تعنى بشرح الأسماء والمصطلحات بطريقة تجمع بين وظيفة التعريف ووظيفة الموسوعة. فكتب الخوارزمي «مفاتيح العلوم»، والرجزاني كتاب «التعريفات»، وأبو البقاء موسوعة «الكليات». وفي حقبة متأخرة ألف التهانوي سفره الجليل «كشف اصطلاحات الفنون»، وهو دائرة معارف للعلوم الإسلامية اخترق فيها المؤلف حجاب عصره ليقدم تحديدات علمية دقيقة لمصطلحات عصر سابق.

ويتحسس الباحث المعاصر في تاريخ الإسلام وتراثه حاجة مماثلة إلى عمل من هذا الغرار يوفر للقارئ المعرفة الضرورية بمضامين عدد من القضايا المرتبطة باصطلاحات وأسماء معينة، بحيث يساعده حضور الاصطلاح في ذهنه بمعانيه الأصلية على تفهم ما يتعلق به في مباحث التاريخ. ولا شك أن كثيراً من مصطلحات تاريخنا مشوشة الحضور في أذهاننا ويختلط فهمنا لها بإسقاطات معاصرة منها الاستشراقي الأورومركزي ومنها السلفي والعرقى. فضلاً عن الانقطاع الذي فصلنا عن العصور الإسلامية بعصور الإيلخانيين والمماليك والعثمانيين، مما يقتضي للوصول إلى تراث الإسلام أن ننفذ إليه من وراء تراث آخر قد يحمل اسمه لكن بمضمون غير متماثل بالضرورة.... ان الكشف عن قضايا التراث - الأصل في مثل هذه الحالة يشبه النظر إلى الأشياء بمنظار يغير لونها الطبيعي فلكي لا نخطئ النظر يلزمنا قدر من

التحفظ والدقة يكفي لتمكيننا من التمييز بين الأشياء. ومن لوازم ذلك فهم المصطلحات وتخصيص الأسماء بمدلولاتها التاريخية.

كنت قد شرعت منذ بعض الوقت في سلسلة كتابات من هذا النمط في مجلة الحرية تحت عنوان «من قاموس التراث»، وقد حظيت التجربة باهتمام القراء المتشوقين إلى معرفة تراثهم الأصلي. وارتأى عدد منهم أن اجمع ما تم نشره حتى الآن في كتاب فكان هذا القسم الأول المتألف من (26) مقالة تعالج جملة من المصطلحات الأساسية. والسلسلة مستمرة إذا اتسع الأجل. ونأمل أن ينشر ما يستجد من الحلقات بنفس الطريقة ريثما تكتمل في كشف موحد جامع لشتاتها. وقد نشرت الحلقات في هذا القسم حسب تسلسل نشرها في الحرية.

هادي العلوي

معرة النعمان - أوائل 1٩٨٨

ال خليفة ونظام الخلافة

ال خليفة هو الاسم الذي اختاره العرب المسلمون ليكون علماً على رئيس دولتهم الإسلامية. ولهذا الاسم شكل ومضمون. الشكل مشتق من كون الرجل الأول الذي استلم رئاسة الدولة بعد النبي قد أخذ «لقب خليفة رسول الله». وربما بدا اختيار هذا اللقب معبراً عن اتجاه عفوي عند جماعة لم يسبق لها أن جربت سلطة فلم تجد لها تعبيراً عن حاكم مركزي يدير دولتها التي أسسها نبي، غير أن يكون «خليفة» له. وبهذا التفسير لأصل اللقب يكون الشكل محض شكل، بل وشكلاً لا معنى له على التحقيق. لكن اقتران اللقب بالإضافة إلى المؤسس (رسول الله) يعطي الشكل مفهوماً زائداً عليه هو الذي يحدد للقب صلاحياته، ومهامه التي تخول صاحبه حق إدارة هذه الدولة الوليدة.

غير أن هذا المفهوم ليس هو ما يمنح لقب «خليفة» طبيعته الذاتية. فالعرب الذين استحدثوه كانوا يعرفون ألقاباً كثيرة لرؤوس الدول. منها قيصر وهو لقب رأس الدولة البيزنطي (الروم) وكسرى لرأس الدولة الفارسي والنجاشي لرأس الدولة الحبشي. كما كان هناك لقب عربي النجار هو «ملك» الذي تلقب به رؤوس المناذرة والغساسنة وتردد ذكره في القرآن في مواضع عديدة. لا شك إذن في أن تجافيتهم عن كل هذه الألقاب إلى «خليفة» لم يكن ناشئاً عن جهل بالأسماء، وبالتالي فإن اختيارهم هذا اللقب لا يعبر عن اتجاه عفوي عند جماعة لا تعرف مفهوماً أو اسماً للسلطة أو ثوابتها.

ما يمكننا قوله هنا، أن العرب كانوا لم يتعودوا حتى ذلك

الحين على أن يحكمهم واحد من هؤلاء الذين عرفوهم بأسمائهم وصفاتهم. وهذا لا يصدق فقط على عرب البوادي المتمسكين بنظام القبيلة بل وعلى أهل المدن منهم. فعلى الرغم من التطور الاقتصادي الذي أصابته «مكة» إلى حد ظهور الثروات النقدية واستكمال ملامح مجتمع تجاري واسع الثراء، فقد بقي المكيون رافضين لقيام شكل من أشكال السلطة عليهم واستمروا يديرون شؤونهم على نفس الأسس القائمة في البوادي حيث يسود نظام شبه مشاعي ضعيف الصلة بالاقتصاد التجاري. وكانت قريش تصف نفسها بأنها «لقاح لا تملك ولا تملك». وكلمة لقاح في القاموس العربي تطلق على القوم الذين لا يخضعون لسلطة.

ربما أمكن أن نفهم في ضوء ذلك سر هذا اللقب الذي استحدثه عرب أول الإسلام لرأس دولتهم الجديدة. فهم، وقد ملكوا خيار إقامة دولة لم تفرض عليهم من غيرهم قد حرصوا على أن لا تكون نسخة مطابقة لتلك الدول التي تجاورهم وأن لا تكون قيادة هذه الدولة في يد شخص يختلف جذرياً عن شيخ القبيلة الذي «يمثلها ولا يحكمها»، وهو بالتالي يجب أن لا يحمل اسماً يشعر بغير هذه الصفة، فكان اسم «خليفة رسول الله» ملائماً بالتمام لهذا التوجه. وقد نشأ إشكال في صيغة المخاطبة مع بيعة الخليفة الثاني حين خوطب في أول الأمر: يا خليفة خليفة رسول الله! وفكروا في العاقبة بعد أن يأتي الثالث والرابع وتستمر السلسلة فيضيع الحساب ويتعذر ضبط صيغة النداء، فاقترح أحد دهاتهم أن يخاطب الخليفة بـ«أمير المؤمنين»، وقد تردد فيه الخليفة الثاني أول الأمر بسبب معنى الإمارة الذي ينطوي عليه، ثم أقره بعد أن لم يجد حلاً

للإشكال، وكان اللقب الجديد للمخاطبة فقط فلم يزاح لقب خليفة الذي بقي علماً على الحاكم المركزي في الإسلام.

كان عرب أول الإسلام واعين لطبيعة الحكم الذي أنشأوه بأنفسهم، وهو ما أعطى مفهوم الخلافة عندهم حدوداً تتميز بها عن أنظمة الدول المعاصرة لهم. فكان اصطلاح خلافة مقابلاً، لا مرادفاً، لاصطلاح كسروية وهرقلية ولاصطلاح ملوكية في نفس الآن.

ويقال ان عمر بن الخطاب سأل يوماً في مجلسه هل هو خليفة أم ملك؟ فأجيب أن الملك يعسف الناس وأن عمر لا يفعل ذلك فهو لا يمكن أن يكون ملكاً. هذا الخبر سواء صح أم لم يصح يتضمن الإشارة التي نحن في صددنا حول التمييز بين مفهوم الخلافة وأنظمة الحكم المعروفة حتى ذلك الوقت، ورفض العرب أن يكون خليفتهم ملكاً. وقد بقي هذا الشعور سائداً طوال الحكم الأموي وشطراً من العباسي حيث دأبت المعارضة الإسلامية على تجريد حكام الدولتين من صفة الخلافة، بينما سعى الحكام من جهتهم، إلى التمسك بلقب خليفة ومنعوا من تسميتهم ملوكاً إلا في الشعر، بسبب حرصهم على الاحتفاظ بالأساس الشرعي لسلطتهم. ومما يروى في هذا المقام أن جماعة قالوا لصحابي يسمى «سفينة» ان بني أمية يزعمون أن الخلافة فيهم فرد عليهم رداً بذيئاً قال فيه: «كذبت استاه بني الزرقاء. بل هم ملوك». ومن شر الملوك». الزرقاء من جدات الأمويين، كانوا يعيرون بها.

اصطلاح خلافة يشير إذن إلى نظام حكم الدولة الإسلامية الأولى. وهو مع ذلك لم يكن نظاماً بالمعنى الكامل. كان نظاماً بقدر ما هو متميز في الأساس عن الملوكيات السائدة في

الإمبراطوريتين البيزنطية والساسانية: «الهرقلية والكسروية» لكنه لم يكتسب في أي وقت ملامح نظام مقننة بقواعد دستورية. كانت هناك في الواقع مبادئ متفق عليها بهذا الشأن هي: عدم انتقال الخلافة من الأب إلى الابن على أساس ولاية العهد، تقيد الخليفة بأحكام الشريعة التي تمتعت بحق السيادة في الدولة، وعدم تمتعه بامتيازات شخصية كحاكم. وفيما عدا هذه المبادئ الثلاثة لم يكن للخلافة قانون يعين أصولها ويجعل منها نظرية للحكم ذات حدود صلبة تضمن ديمومتها... ويكمن الخلل الأكبر هنا في عدم تقنين طريقة واضحة لاختيار الخليفة، وهو الأمر الذي فسح المجال للتلاعب في مفهوم الشورى الذي بقي غامضاً حتى النهاية.

على ان التجربة العملية للخلافة كما تمثلت في الخلفاء الراشدين جعلتها مثلاً أعلى للعرب، ولعامة المسلمين فيما بعد، حتى أن «ابن رشد» حين تطرق إليها بعد مرور خمسة قرون عليها اعتبرها نسخة مطابقة لجمهورية أفلاطون. ويستفاد من مقتبسات «رينان» من كتابه المفقود «جوامع سياسة أفلاطون» انه كان يسمي الخلافة الراشدية «جمهورية العرب الأولى». وقد ندد «بمعاوية» لانقلابه عليها وحمله مسؤولية كل ما وقع في الإسلام من المحن والتمزقات. يمكن في الحقيقة تلمس بعض الملامح الجمهورية في نظام الخلافة على صعيد الممارسة كما تمثلت في السلوك الشخصي والسياسة الداخلية لثلاثة من الخلفاء هم الأول والثاني والرابع، اذا لم نشأ ان نضيف الخليفة الأموي الذي يضيفه الكثير من المسلمين إلى قائمة الخلفاء الراشدين واعني به «عمر بن عبد العزيز». وهو ما انتهى إلى تشكيل مثال تاريخي شاخص حتى اليوم حيث

يحاول بعض الأصوليين اقتراح مشروع للحكم مستمد بحرفيته من نظام الراشدين، رغم ان المطلوب الأكثر عقلانية هو دراسة هذا المثال واستخلاص الدروس منه، بما في ذلك أسباب فشله، من أجل اقتراح نظام حكم عصري يقوم على فكرة الارتقاء ويستبعد الثوابت الميتافيزيقية.

تاريخياً، انتهى نظام الخلافة بعد ثلاثين سنة من تأسيسه وذلك على يد الأمويين، المعبرين الأشد صلابة عن موقف الأرستقراطية العربية التي وجدت مصالحها في نظام إمبراطوري مستمد من السلف البيزنطي - الساساني. ولم تكن نهاية الخلافة مع ذلك سهلة، فقد تطلبت حرباً أهلية ضارية استمرت أربع سنوات واختتمت بمقتل آخر الخلفاء الراشدين. وكانت هذه النهاية العسرة دليلاً بحد ذاتها على قوة المثال وتغلغله في نفوس العرب الأوائل.

وقد أرخ المسلمون بأنفسهم هذه النهاية بحديث نبوي أخرجه «أحمد بن حنبل، يقول: «الخلافة بعدي ثلاثون عاماً ثم يكون الملك». وهو حديث موضوع (مكذوب على النبي) لأنه يتضمن نبوءة بالغيب لو كانت ممكنة لكان من الأفضل توظيفها لإطالة هذه المدة بدلاً من مجرد التنبؤ بانتهائها. لكن الحديث يكرس من جانبه ذلك الأثر البعيد الذي تركته تلك التجربة في مخيلة المسلمين.

الشریعة

الشريعة هي القانون الإسلامي، ويعرفها الفقهاء بأنها اسم للأحكام الجزئية التي يتهذب بها المكلف معاشاً ومعاداً سواء كانت منصوصة من الشارع «المشرع» أو راجعة إليه (كليات أبو البقاء. فصل الشين). وقولهم معاشاً ومعاداً يفيد معنى المعاملات أي أمور الدنيا، والعبادات وهي ما يقصد به أمور الدين المؤدية إلى الفوز بالجنة. واصل الشريعة في اللغة مورد الماء والمكان الصالح للنزول إليه. وإليه تشير أغنية بغدادية من الجيل الماضي تقول: «بشريعة النواب يسبح حبيبي». وهي موضع مشهور على نهر دجلة عند مروره ببغداد. واشتقاق معنى القانون من المعنى الحسي الدال على المقصد أو الطريق دارج في اللغات ومنه السنة ، الاصطلاح الإسلامي المعروف، ومعناها الأصلي الطريق ، و«التاو» في الفلسفة الصينية ومعناها أيضا الطريق وهي تستعمل حتى الآن بهذا المعنى ، لكنها استعيرت منذ زمن غابر لقانون الأشياء ومطلقها الذي تبدأ منه وترجع إليه.

ومن المعتاد ان يرد اصطلاح الشريعة منفرداً للدلالة على القانون الإسلامي ولو ان معناها عام ، إذ يقال مثلاً شريعة حمورابي كما يمكن ان يقال شريعة نابليون لما يقابل الاصطلاح الأوربي CODE. والاعتبار متعلق بالعبادات اللغوية واطراد الاستعمال.

تتألف الشريعة في الإسلام من مصدرين هما الكتاب والسنة ، والأول هو القرآن والثانية هي أحاديث الرسول وممارساته في الشؤون العامة. وقد مرت الشريعة بسلسلة من التغيرات قبل أن تستقر في أواخر حياة الرسول حيث اكتمل القرآن في صيغته الناجزة التي وصلت إلينا. وكان اكتمال

القرآن في السنة الأخيرة من حياته حيث تفيد مصادر التفسير أن جبرائيل عرضه مع الرسول العرضة النهائية وهي عبارة يستفاد منها وقوع التنقيح في الآيات والسور، أما السنة فاستقرت في وقت مقارب.

ومن الجدير بالذكر أن السنة الأخيرة من حياة الرسول شهدت التأسيس الفعلي للدولة الإسلامية مقترباً باستكمال الأحكام المتعلقة بوجوه الحياة المختلفة ان المصدر الأول للشريعة وهو القرآن هو نص مدون وموثق. أما المصدر الثاني وهو السنة فقد بقي شفويّاً إلى ما بعد الخلفاء الراشدين ، ثم بدأ بعض الصحابة والتابعين يدونون مجموعات حديث خاصة بهم شكلت فيما بعد أساساً لمصادر الحديث الكبرى التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثاني. وكان يمكن لهذه المدونات أن توفر أساساً توثيقياً كافياً لمصادر السنة النبوية لولا أن المحدثين اعتمدوا إلى جانبها على الروايات الشفوية التي داخلها الاضطراب ولعبت بها المصالح السياسية ، مما أدى إلى تضخيم الأحاديث المنسوبة إلى النبي وأثار اختلافاً شديداً بين الفقهاء حول الأحكام المستمدة من الحديث والسنة النبويتين ، ويكمن في ذلك أحد أسباب تعدد المدارس الفقهية وكثرة المؤلفات التي تناولت الشريعة.

أحكام الشرع الإسلامي لم تقنن ، أي لم توضع في قالب تشريعي كالذي نجده في الشرائع الأخرى. وقد وردتنا في كتب الفقه على شكل اجتهادات كتبت بلغة قانونية متطورة وناضجة ولكنها لم تخضع للشكلية التشريعية التي تجعل القانون قانوناً بالمعنى الشائع. وهذا يعني ان المسلمين لم يكن لهم تشريع موحد كما كان لأهل بابل والرومان قديماً وكما هو الحال في

العصر الحديث.

نظرياً ، اعتبرت الشريعة هي المرجع الأوحد للمسلمين بما فيهم حكامهم ، ووفقاً لهذا الاعتبار تكون الدولة الإسلامية من طراز الدول التي تكون فيها السيادة للقانون (السيادة أصناف منها سيادة القانون ومنها سيادة الشعب ومنها سيادة الملك. وفي الدولة الاشتراكية الحديثة تكون السيادة للطبقة العاملة).

ويعني هذا ان الحاكم في الدولة الإسلامية خاضع لأحكام القانون الإسلامي ومنفذ له، فهو لا يملك حقاً شخصياً في السلطة وبالتالي فليست له سيادة فعلية على المجتمع. وهذا هو شأن الشعب الذي لا يملك الحق في تقرير القانون الذي يحكم بموجبه لأن القانون «الشريعة» أعلى منه في سلم السيادة..

عملياً، كانت دولة الخلفاء الراشدين هي دولة سيادة القانون التي كانت للشريعة فيها الكلمة الفصل على الخليفة والرعية، وذلك على النحو الذي بيّنه أول خلفائها أبو بكر بقوله في خطبة الاستخلاف: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم». والمقصود بالله هنا، حسب التفسير، هو القرآن وبالرسول سنته. وتوضح هذا المعنى عبارة أخرى وردت في خطبة أبو بكر هي قوله: «اني متبع ولست بمبتدع». أي خاضع للكتاب والسنة وليس لرأيه أو هواه الشخصي ، وكان لهذا المبدأ أثره في ضبط سلوك الخلفاء الأوائل والحيلولة دون ظهور اتجاهات استبدادية من النمط الذي يترتب عادة على الحكم الكيفي للفرد.

وكانت العلاقة بين عامة المسلمين وخليفتهم مقيدة بأحكام الشريعة التي يتم على أساسها الحساب المتبادل: حساب الناس

للخليفة وفرض الخليفة أحكامه على الناس. وكانت هناك طاعة متكاملة للشرعية من الحاكم والمحكوم.

على أن انعدام التقنين أو التشريع الموحد ساعد الخليفة على الاجتهاد في أمور السياستين الداخلية والخارجية وفرضها على سبيل الاستبداد. ومن أمثلة ذلك اجتهاد أبو بكر في إعطاء تخصيصات مالية متساوية للمسلمين واجتهاد عمر المضاد في عدم المساواة في هذا المجال. وكانت التجربة لا تزال في بدايتها وليس للمسلمين الأوائل تصور متكامل حولها مما كان سيعني انتظار وقت أطول يكون فيه المبدأ قيد الأتباع قبل أن يصار إلى إيجاد صيغة أو وسيلة محددة تمنع من الاجتهاد الفردي.

لكن هذا لم يتم. ومن أهم الأسباب في ذلك ان التجربة سقطت بعد وقت قصير من تطبيقها فلم يتح لها مجال للتطور والرسوخ في صيغة ارقى توجب تقييدها في تشريع موحد. وسقوطها يترافق مع سقوط نظام الخلافة على يد الأمويين. وكانت صفة «خليفة» لدى الحاكم الراشدي قد ارتهنت بالتزامه مبادئ الشريعة في سياسته، أي كونه كما قال أبو بكر متبع لا مبتدع. وقد ترتب على استلام معاوية للخلافة وتحويلها إلى «ملك» إيقاف سريان مبدأ سيادة الشريعة بالقدر المتعلق بسياسة الخليفة التي لم تعد مقيدة بأحكام الكتاب والسنة. ومعاوية هو أول حاكم مسلم أدار شؤون الدولة الإسلامية على أساس الاعتبارات السياسية الخالصة دون التفات إلى انطباقها على مبادئ الشريعة*. وأصبحت سياسة الدولة من ذلك الوقت

* في قصيدة كتبها أحمد شوقي بمناسبة إعلان الدستور العثماني بعد الانقلاب على السلطان عبد الحميد، قال يشير إلى السلطان الجديد

تتقرر في معزل عن نظريات الفقهاء. أما السلوك الشخصي للحاكم فقد بدأ ينفلت بسرعة من قيود الشريعة وما يتفرع عليها من قيم أخلاقية أدرجها المسلمون الأوائل ضمن اصطلاح «تقوى». على أن قوة الموروث الجاهلي جعلت من المتعذر على الحاكم الأموي أن يتخلى نهائياً عن مقتضيات العلاقة التي تربطه برعية متمسكة بأعراف نمت وترسخت عبر قرون من العيش في ظل نظام القبيلة البدوية. ان هذا ما تم في الخلافة العباسية التي استندت إلى موروث فارسي كان جاهزاً لديها من خلال كوادرها الساسانية الأصل لتقيم نظاماً إمبراطورياً يركز على مبدأ سيادة الحاكم، الذي ترجع بداياته إلى الأمويين.

ان عدم توصل المسلمين إلى إقامة تشريع موحد يرجع في الأساس إلى ان مبدأ سيادة الشريعة لم يستمر سائداً في دولتهم مما وضع حداً للتفكير في مشروع كهذا يرتبط في صميمه براهنية الحاجة الرسمية إلى الدستور الموجه للسياسة.

قلت آنفاً أن مبدأ سيادة الشريعة قد توقف على يد معاوية بالقدر المتعلق بسياسة الخليفة وسلوكه الشخصي. لكن هذا التحول لم يمتد إلى المجتمع الذي بقي سائراً في علاقاته الفردية كما في أحواله الشخصية على مبادئ الكتاب والسنة. (ولو أن هذا لم يشمل القطاع الاقتصادي الذي كانت للخليفة مصلحة مباشرة فيه تمنعه من إدارته وفق الأحكام الشرعية إلا

محمد رشاد الذي أعلن الدستور باسمه:
الباعث الدستور في الإ

سلام من حفر القبور
أودى معاوية به
وبعثته قبل النشور

في حدود ضيقة). وقد طبقت الشريعة هنا من خلال نظام القضاء وهو نظام شرعي خالص لعب دوراً خطيراً في الحياة الإسلامية. وحيث استطاعت الشريعة أن تثبت وجودها عن هذا الطريق فقد ظهر بالضرورة اتجاه نحو توحيد وتقنين الأحكام بمقدار ما تمس إليه الحاجة في النظام القضائي. وهو ما تحقق إلى حد ملحوظ في ظهور المذاهب الفقهية. والمذهب الفقهي يقوم على منظومة تشريعية متناسقة غالباً ما تظهر كنتاج لعمل فقيه كبير يتجمع حوله تلاميذ أو مريدون يقومون بدور المبشر والناشر لتعاليم الأستاذ. وقد حظي معظم المذاهب بأتباع من الجمهور كانوا يديرون شؤونهم الدنيوية والدينية وفقاً لأحكام المذهب. وكان القضاة ملزمين عند النظر في القضايا بمراعاة مذهب المتقاضين للحكم بموجبه ، هذا إذا لم يكن القاضي نفسه من أتباع مذهب معين ينصب للنظر في شؤون أتباع مذهبه. وبهذه الطريقة ضمن المسلمون لأنفسهم قانوناً يحكم علاقاتهم الاجتماعية فيما لا يمس سياسة الدولة ورغبات الحاكم. والمعروف تقليدياً أن المذاهب الفقهية انحصرت في أربعة هي المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي ، لكن هذه في الواقع هي مذاهب أهل السنة. وهناك مذاهب للفرق الأخرى ما يزال بعضها قائماً كالمذهب الجعفري المستند إلى فقه أهل البيت ، ومذهب الخوارج السائد حالياً في عُمان والمذهب الزيدي في شمال اليمن.

رغم إهمال الشريعة كدستور للدولة الإسلامية فقد شغلت دراستها موقعاً قيادياً بين فروع المعرفة طوال عصور الإسلام. وقد ظهر على امتداد هذه العصور فقهاء كبار خلقوا تراثاً قانونياً خالداً في اتساعه ونضجه ودقة بنائه اللغوي

والاصطلاح. ويمكن للعصور الإسلامية ان تفخر في الحقيقة
بمن أنجبتهم من الحقوقيين العظام والمشرعين الواسعي الأفق.
لكن الجهود الضخمة التي بذلت في هذا الحقل، لم تتوصل إلى
أحداث تغيير في بنية الشريعة يستجيب لمقتضيات العصور
المختلفة تبعاً لنواميس التطور في التاريخ. وهو إخفاق ناشئ
في الأساس عن المصدر الإلهي للشريعة. وكأي قانون صادر
عن هذا المصدر، اعتبرت الشريعة المحمدية خالدة، مطلقة،
تصلح لكل زمان ومكان. وقد انطلق الفقهاء في جملتهم من
حديث لم تثبت صحة صدوره عن النبي يقول: حلال محمد
حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة. ورغم
أنهم تداولوا قاعدة تنص على ان الأحكام تتغير بتغير الأزمان
فلم يتجاوز أكثرهم تعمقاً في تطبيقه لهذه القاعدة حدود
الجزئيات.

اصطلاح إسلامي يطلق على الأفراد الذين التقوا بالنبي محمد، بعد النبوة وليس قبلها، بصرف النظر عن المدة والمرات التي تم فيها اللقاء. والاصطلاح مصدر أخذ صيغة الجمع ومفرده صحابي. وهو مأخوذ من الصحبة، فيكون المقصود به من صحب النبي. لكن التعريف الذي أوردته الآن وهو المقبول بوجه عام، يهمل شرط الصحبة، رغم المضمون اللغوي للاصطلاح ويجعل صفة الصحابي رهناً بمجرد الالتقاء بالنبي، على أن يكون الملتقي مسلماً، لأن النبي التقى كثيراً من الناس منهم المشركون وأهل الأديان الأخرى في مناسبات وحوادث شتى فلا يصدق الوصف إلا على المسلم الذين يكون لقاءه بمحمد لقاء مؤمن مع نبي.

والصحابية كانت تتألف من المهاجرين والأنصار حتى فتح مكة حيث اندرج في الاصطلاح أفراد من أهل مكة الذين أسلموا بعد الفتح ثم من غيرهم من عرب الجزيرة التي دخلت في الإسلام بعد فتح مكة.

والمهاجرون والأنصار هم عصب الصحابة لأن فيهم توفر شرط الصحبة المقترن بالملازمة دون مجرد اللقاء العابر. وهم الكتلة الأساسية التي ساهمت مع النبي في بناء الإسلام وعليها كان معوله في جميع خططه التي أدى تنفيذها النجاح إلى تأسيس الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي. ومن هنا اعتبر المهاجرون والأنصار حاكمين على غيرهم في الشؤون الإسلامية المختلفة وفي مقدماتها شأن الخلافة. وقد حصرت عملية اختيار الخليفة فيهم تبعاً للنصوص التي وردتنا من صدر الإسلام. وهم بذلك يأخذون

صفة الاطار الحزبي: كتلة منظمة تقود حركة تنتهي إلى النصر فتقيم لها دولة يكون رئيسها من بينها ويتم اختياره في اطارها الخاص بها وكان هذا واضحاً لدى الشخصيات القيادية في هذه المجموعة حين رفضت أن يحكم في مسألة الخليفة اناس من غيرهم حتى لو كانوا من الصحابة، منطلقين في ذلك من منطق حزبي يتمسك بحجج المساهمة في الكفاح السابق لاقامة السلطة من أجل تأكيد حقه في ادارتها. وضمن هذا الاطار يتحدد مفهوم اختيار الخليفة الذي حار الناس فيه.

ويلاحظ مع ذلك ان المهاجرين والأنصار لم يكونوا على مستوى واحد من النفوذ، وبالنظر لانعدام فكرة التصويت في ذلك الوقت فقد كان بمقدور المتنفيين في الكتلة أن يفرضوا وجهات نظرهم على غيرهم من أفرادها. على ان هذا لم يؤد إلى مصادرة رأي الأغلبية التي جاء اختيار «ابوبكر» و«عمر» مُوافِقاً لرغباتها. كما أنها استمرت تجد في خلافة «عثمان» ضامناً لمصالحها التي كانت قد تطورت نحو مواقع استشارية آخذة بالرسوخ، فأيدته حتى انقضاء النصف الأول من ولايته، ثم بدأت تتخلى عنه بعد أن سلط عليها فئة من خارجها صارت تنعم بامتيازات السلطة. وهي الفئة التي سميت بالطلقاء (لأنها أسلمت بعد فتح مكة بعد ان عفا النبي عنها وخاطب أفرادها بكلمته المشهورة: اذهبوا فانتم الطلقاء). وقد رفضت كتلة المهاجرين والأنصار ان تساوي نفسها مع هذه الفئة. وكان ذلك من أسباب رفضها اللاحق لخلافة عثمان.

ان التمردات التي جوبه بها علي بن أبي طالب من الأمويين ووجوه قريش جعلته يعيد تأكيد حق المهاجرين والأنصار في اختيار الخليفة دون غيرهم من المسلمين. وكان علي قد ضمن تأييد أغلبية من هذه الكتلة يقارب عددها الثلاثة آلاف. وفي الواقع، كانت خلافة علي آخر تجربة للاختيار من داخل كتلة الصحابة المتمثلة في المهاجرين والأنصار. وقد فقدت الكتلة سلطتها كمجموعة حاكمة بمقتل علي واستيلاء الأمويين على الخلافة. ومما سهل هذا التحول انه حدث حين كان القسم الأكبر من قادة الصحابة قد ماتوا أو قتلوا. ولما كانت فكرة التنظيم الحزبي غائبة عن اذهانهم فإن المهاجرين والأنصار لم يمتلكوا تلك النظرة البعيدة التي تدفع إلى التفكير في استمرار الحركة بعد رحيل الجيل الأول. وهكذا انتهى دور الصحابة في الدولة التي اقاموها بأنفسهم. ومن تبقى منهم في ذلك الوقت - وكان أغلبهم من صغارهم - سعى للتلاؤم مع الوضع الجديد، كما يحدث لأفراد كتلة مهزومة يجدون مصالحهم مضمونة في ظل الغالب فيندمجون في جهازه أو يلجأون إلى العزلة مكتفين بما جمعوه من الثروة أيام سلطتهم ومنصرفين في نفس الآن إلى خدمة الادبولوجيا وصيانة نصوصها المقدسة بالقدر الذي لا يتعارض مع سياسة الغالب.

من حيث التركيب الاجتماعي، نجد بين الصحابة عدداً من فقراء مكة ويثرب والوافدين عليها بعد الهجرة. وكان

من بين هؤلاء «أهل الصُّفَّة*» - بضم الصاد وتشديد الفاء - وهم جماعة من المسحوقين قدرتهم بعض الروايات بأربعمئة شخص كانوا يعيشون في مسجد المدينة على ما يقدم لهم من صدقات. ويقال أن «أبو ذر الغفاري» كان واحداً منهم. وفقراء الصحابة هم الذين عناهم القرآن حين تحدث عن المستضعفين أو في مواضع أخرى رد فيها على وجهاء مكة الذي عيروا محمد بهم وانتقدوه لأنه كان يقربهم ويعتمد عليهم. على أن هذه الفئة لم تكن هي الأقوى نفوذاً بين الصحابة. ففي مقابلها كان هناك عدد وافر من التجار الصغار والمتوسطين وزعماء القبائل الذين اظهروا كفاءة مرموقة في المستويات العليا من الأعمال القيادية على الصعيدين السياسي والعسكري بواتهم نفوذاً ضاعطاً في حياة النبي نفسه. وقد اشدت التمايز بين هاتين الفئتين بعد النبي، وحين اتسعت الدولة وازدهرت بالفتوحات فاستأثرت الفئة الثانية بثمار الازدهار بعد أن أشاحت عن مبادئ الزهد التي دعا إليها الإسلام الأول. وبالطبع فقد أدى ذلك إلى انشقاق الصحابة على بعضهم. لكن الأغلبية كانت في الواقع للشق المستفيد من الازدهار بالنظر إلى أن قلة فقط من الصحابة استطاعت أن تحافظ على تماسكها المبدئي أمام الإغراء. وقد تحول إلى أغنياء كبار أشخاص من المستضعفين أنفسهم مثل «بلال الحبشي» و«صهيب الرومي» وهو ما يفسر

* أهل الصُّفَّة (صاد مضمومة وفاء مشددة) جماعة من فقراء المدينة كانوا يعيشون في صفة (سقيفة) المسجد، إذ لم تكن لهم مساكن. وكان النبي قبل أن تتحسن أوضاعهم المالية يوزعهم في المساء على بيوت المهاجرين والأنصار ليتعشوا معهم.

انشقاقهم عن «علي بن أبي طالب». لكن الفئة الأخرى احتفظت بثلاثة من كبار الصحابة ورؤوس المستضعفين وهم «عمار بن ياسر» و«أبو ذر الغفاري» و«سلمان الفارسي» مما أعطاهم قوة معنوية مكنتها فيما بعد من إدارة الصراع الذي انفجر خارج كتلة الصحابة وانخرط فيه جمهور المسلمين.

ان عدداً من كبار الصحابة، من رؤوس المهاجرين والأنصار، قد أصبحوا منذ خلافة عثمان، هم الفئة الأغنى في كل العالم الإسلامي الناشئ. وقد وردتنا أرقام مثيرة للدهشة عن ثرواتهم. ففي الطبقات الكبرى «لابن سعد»، وهو أحد أوثق المصادر في تاريخ صدر الإسلام، بلغت ثروة «الزبير بن العوام» اثنين وخمسين مليون درهم من النقد وكانت له أملاك في مصر والإسكندرية والكوفة والبصرة والمدينة. وكان «لعثمان» عند خازنه يوم قتل ثلاثين مليون درهم ومئة وخمسين ألف دينار. وترك «عبد الرحمن بن عوف» ألف بغير وثلاثة آلاف شاة ومئة حصان ومزرعة تسقى بعشرين ناضح (دابة لسقي المزارع ونقل الماء) وذهب مصبوب في سبائك يقول «المسعودي» انه اخرج بعد وفاته إلى مجلس عثمان وكوم على الأرض فحال بين الجالسين لارتفاعه عليهم. وكانت غلة «طلحة» من العراق وحده ألف درهم في اليوم وقد ترك من الأموال والعقار ثلاثين مليون درهم. وهؤلاء الأربعة من العشرة المبشرة وهم من قادة الصحابة الذين بشرهم النبي بالجنة كما تقول المصادر السنية. وينقل صاحب العقد الفريد ان

«ابن عباس» كان يرتدي الرداء بألف درهم. وكان هذا الصحابي الكبير المعروف بلقب حبر الأمة والياً على البصرة لابن عمه «علي بن أبي طالب» فلما وجد الأحوال قد تدهورت لصالح الأمويين واقترب علي من نهايته استولى على خزينة البصرة وهرب بها إلى مكة التي كانت حينذاك قد خرجت من سلطة الخليفة. وهذه السرقة مشهورة وقد رويت في أمهات المصادر الإسلامية. وفي نهج البلاغة رسالة تأنيب حزينة كتبها علي إلى ابن عباس حول فعلته التي تركت في علي جرحاً عميقاً وزادت من شعوره بالخيبة. ويقال أن حبر الأمة روي في مكة وهو يطوف بالمسجد الحرام وينشد:

وهن يمشين بنا هميسا
ان يصدق الطير نك لميسا

وهذا البيت من شواهد اللغويين.

وكان هذا في الواقع حال معظم الصحابة الكبار. وهو أمر طبيعي يحدث في كل حركة اجتماعية تؤسس دولة، ما لم نضع استثناء متحفظاً بشأن الحركات البروليتارية الكبرى لهذا العصر. وحركة القرامطة في العصر الإسلامي.

ومن المفارقة ان الصحابة من الشيعة الذين ثاروا على الأغنياء من جماعتهم لم يعرف من بينهم سوى عدد محدود اشاحوا عن المغام وواصلوا مسيرة كفاح من أجل التوزيع المتعادل للثروات بدأوها من أنفسهم. والمثال المدهش لهؤلاء هم «أبو ذر الغفاري» و«عمار بن ياسر» و«سلمان

الفارسي». وكان بين هذين القطبين المتباعدين جداً فئة سمحت لنفسها بشيء من الثراء أبعداً عن الفقراء دون أن يدمجها في المستأثرين. ومن المعروف ان المغنم الكبرى تكون عادة من نصيب قادة الحركات وكوادرها المتقدمة دون جمهورها الذي يبقى أقل حظاً من أئمة الكبار ولو انه لا يعدم المكافأة على نضاله.

اكتسب الصحابة في نظر عامة المسلمين في أحقاب تالية قدسية المؤسسة. وتروي المصادر السنية حديثاً للنبي يقول: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم». وهو حديث مكذوب بلا شك لكنه يشكل قاعدة لجمهور المسلمين في تعاملهم مع موضوع الصحابة. وهذه القدسية لم تكن شديدة في الصدر الأول فقد وقف الشيعة والخوارج موقفاً نقدياً يعتمد على سلوك الصحابي ونهجه الاجتماعي والسياسي. وكتب الشيعة والخوارج تتضمن كثيراً من الانتقادات، الجارحة أحياناً، ضد شخصيات صحابية مرموقة. وسلك بعض المعتزلة مسلكاً مماثلاً. وقد تطرف فيلسوفهم «إبراهيم النظام» فألف كتاباً في تجريح الصحابة كان كما وصف لنا عشوائياً قليل التحفظ. وكان الدافع اليه انكار «النظام» قاعدة الاجماع في الفقه فأراد أن يدعم رأيه باثبات عدم نزاهة الصحابة الذين يتفق الفقهاء على تقليدهم. ومن المؤسف أن هذا الكتاب لم يصل إلينا. وقد هاجم «أبو حنيفة» مؤسس المذهب الحنفي كلاً من «الزبير» و «طلحة» و «عائشة» لعصيانهم «علي بن أبي طالب» وافر مقاتلته لهم بوصفهم من الفئة الباغية المشار إليها في القرآن (انظر فرق الشيعة للنوبختي ط بيروت ص 10).

ومع استكمال فرقة أهل السنة هيمنتها على جمهور

المسلمين صار الموقف من الصحابة مثاراً لحالة خصومة بين الجمهور والأقلية الشيعية. وكان للخوارج كما بينت آنفاً رأي مضاد لأهل السنة في الصحابة لكنهم لم يتورطوا في الخصومة حول هذه المسألة لأنهم عاشوا، خلافاً للشيعية في عزلة نسبية عن الوسط السني. كما أن كتبهم لم تنتشر مثلما انتشرت كتب الشيعة (وهو السبب في أنها لم تعرف على نطاق واسع حتى الآن). ويعتبر الصحابي عند السني رمزاً أساسياً للإيمان. وقد تساهلوا في شرط الصحبة كما مر بنا فجعلوها تصح بمجرد لقاء النبي والكلام معه. وتبعاً لهذا الشرط اعتبر «أبو سفيان» صحابياً كامل الحقوق رغم انه كان زعيم المشركين في حروبهم ضد الإسلام حتى فتح مكة حيث اسلم كرهاً. وقد اضطر النبي لإرضائه بعد ذلك لتليين قلبه والتخفيف من حقه عليه (سنتحدث في فقرة قادمة عن المؤلفة قلوبهم). ويشترط أهل السنة للصلاة على النبي ان تكون مشفوعة بالصلاة على أصحابه فضلاً عن آله. ومن صيغها المعهودة: «صلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم». أو في الصلاة الملحقة بذكر النبي وهي: «صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم». وقد ترك هذا التقويم للصحابة أثراً عميقاً في الوعي العام، بحيث نجد شاعراً «كالجواهري» يضع، وهو من منشأ شيعي، وصف صحابي في المقابل لوصف نواسي في بيت جميل من قصيدة ملتهبة كتبها عن نفسه في أول شبابه.

أي شيء من التجانس في
نفس نواسية وعيش صحابي

وقد رأينا للتو أن التقابل بين الوضعين ليس حاداً إلى هذه الدرجة.

في المقابل، وقفت الأقلية الشيعية موقفاً عدائياً لارجعة فيه من مجموع الصحابة. وهم يروون قولاً للباقر - أمامهم الخامس - يتهم فيه جميع الصحابة بالردة عدا ثلاثة هم «أبو زر» و«المقداد» و«سلمان» (انظر رجال الكشي ص4) لكنهم قد يتوسعون فيزيدون هذا العدد إلى سبعة هم الذين شهدوا جنازة فاطمة التي دفنت سراً. ويضع الشيعة جماعة أهل البيت مقابل الصحابة، وهي بديلهم الشرعي الذي يستقون منه عقائدهم في أصول الدين وأحكامهم في الفقه. وعندما يتحدثون عن تلك الأقلية من الصحابة التي تشيعت «لعلي» فإنهم لا يتناولونهم كأصحاب وإنما كأولياء «لعلي». وقد استخدم اصطلاح الاركان الاربعة علماً على أولئك الصحابة الكبار الذين اسسوا التشيع إلى جانب «علي». وهو اصطلاح من الفخامة بحيث يتصاغر أمامه مصطلح صحابي. والصلاة الشيعية على النبي مشفوعة فقط بالصلاة على آله دون صحبه.

عني المؤرخون المسلمون بتاريخ الصحابة فاختصوه بمؤلفات مكرسة لتراجمهم. أبرزها: «الاستيعاب» لابن عبد البر القرطبي، «الاصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر العسقلاني، و «أسد الغابة في معرفة الصحابة» لابن الاثير. كما خصص ابن سعد، وهو مؤرخ قديم من القرن الثالث، مجلدات في طبقاته الكبرى للغرض نفسه.

الجاهلية والعصر الجاهلي

الجاهلية مصدر صناعي من الجاهل قصد به الوصف وتقرير الحال. وهي اصطلاح إسلامي اطلق على حالة العرب قبل الإسلام. ومناطق الوصف عدم معرفة الدين الحق والجهل بالله. وقد دأب القرآن على استخدام طباق الجهل والعلم (أو العقل) ليفرق بين المؤمن والمشرِك. فالجاهل مشرك وبالعكس، والعالم أو العاقل مؤمن وبالعكس. ومنطلقاً من هذا المعيار استخدم القرآن الجدل العقلي للبرهنة على وجود الله وصحة النبوات واثبات العقائد كالْحشر والقيامة.

إن المقاربة بين الجهل والثنية ليست مطردة في مساجلات الأديان السماوية فالمسيح، أو من تكلم بلسانه، تحدث عن فريسين ولم يتحدث عن جهال، وقد خلت أناجيله من البراهين العقلية بالقياس إلى القرآن، مما نجد له تفسيراً في كون الوسط الذي ظهرت فيه المسيحية وجاهدت لتغييره كان متحضراً. وهذا هو الوسط الروماني الوثني. ويمكن ان نستنتج من هذا أن الوثني قد لا يكون بالضرورة جاهلاً. وقد أقام اليونان الوثنيون حضارة مثقفة يمكن النظر إليها كنقيض حاد للتخلف الذي عرفته عصور أوربا الوسطى التي كان يسودها دين سماوي / توحيدي. والحقيقة ان الحضارات الكبرى كانت في جملتها من صنع الوثنيين أو غير المؤمنين بدين سماوي، ولعلنا لا نستطيع أن نستثني من هذا الحكم غير الحضارة الإسلامية. وبناء على ذلك لا يسعنا أن نستخلص من اصطلاح «جاهلية» دلالة حاصرة على الوثنية أو الإلحاد مستمدة من الارتهان القرآني بين الجهل والشرك.

على أن اختيار هذا المصطلح لتسمية ما قبل الإسلام من حياة العرب قد لا يكون مقصوداً به هذا المعنى المحدد بذاته. فالوثنية الجاهلية كانت في الواقع بعيدة عن الحضارة. وكانت الثقافة العربية حينذاك ثقافة شفوية قوامها الشعر والفولكلور من حكم وأمثال وحكايات وأساطير. والمعروف أن الشعر كان هو الفن الغالب عليها. والشعر يقوله الجاهل والمتقف والمتحضر والمتخلف فلا يتضمن حضوره دلالة حضارة إلا من جهة مضمونه. أما المعارف التي وجدت حينذاك فكانت محدودة وتجريبية فرضتها حاجات عملية ناشئة عن نمط البيئة التي عاشها العرب في جزيرتهم.

ان المعنى الدال على الجهل بمعناه الحقيقي المضاد للعلم في مصطلح «جاهلية» يتضح أكثر لدى متابعة نقائضه في القرآن. فإلى جانب التأكيد على التوحيد كمضاد للشرك نجد اتجاهاً طاعياً نحو تأكيد العلم ومرادفاته كمضاد للجهل. وقد تكررت مفردات أو مشتقات «علم» في القرآن أكثر من ثمانين مرة، ومشتقات «تعليم» عشرين وكلمة «حكمة» واحد وعشرين ومشتقات «فقه» سبع عشرة مرة (المعنى الاصلي للفقه هو الفهم والفتنة وهو معناه في القرآن) ومشتقات «فكر» سبع عشرة مرة ومشتقات «عقل» تسعة وأربعين مرة، ووردت «النهى» مرتين و «الألباب» ست عشرة مرة. وتخفي هذه الظاهرة في القرآن من جهة أخرى إدراكاً لازمة المعرفة في مجتمع ما قبل الإسلام، هو ما جعل الرسول يجمع إلى رسالته التوحيدية مهمة تعليمية معادلة كان لها دور فاعل في التحويل الحضاري الذي قام

به الإسلام للمجتمع العربي.

العصر الجاهلي هو المدة التي استغرقتها الجاهلية. وقد جرت محاولات قديمة لتزمين هذه المدة استندت إلى بداية ظهور الوثنية عند العرب (يفترض المؤرخون المسلمون ان العرب كانوا على دين إبراهيم ثم أشركوا وهو افتراض غير تاريخي). ويتراوح التزمين بحسب هذا الاعتبار بين مئة وعشرين ومئتي عام. ويرى البعض ان هذه المدة تخص الجاهلية الثانية وان هناك جاهلية أولى تسبق هذه. ويستندون في ذلك إلى ورود اسم الجاهلية الأولى مرتين في القرآن. وليس لهذا سند تاريخي وقد لا يتعدى وصف الجاهلية بالأولي في القرآن غرضاً بلاغياً يتعلق بوزن العبارة. لكن التزمين يمكن أن يتجه بنا إلى تعيين حقبة مخصوصة هي حقبة العرب العاربة الذين نطقوا بالعربية الحديثة - عربية مُضَر - وعرف لهم تاريخ موثوق نسبياً وغير مقطوع. وهذه الحقبة ليست طويلة جداً لان تاريخ العربية الحديثة قد لا يمتد إلى أكثر من ثلاثة قرون قبل الإسلام. وعندئذ يمكن ان يكون العصر الجاهلي شاملاً لهذه المدة التي عاشها هذا الجيل من العرب واتسمت بالسماوات التي اشتمل عليها مفهوم الجاهلية. وسيمكن بالتالي قبول فكرة التزمين كوسيلة لتعيين هذه المرحلة من تاريخ العرب بصرف النظر عن تعلقها بتاريخ مفترض لظهور الوثنية بينهم.

وتشمل الجاهلية ضمن هذا التزمين حالتين عاشتهما جزيرة العرب قبل الإسلام أولاهما هي حالة التحلل الحضاري التي شملت اليمن ومجمل السواحل العربية

الممتدة منها إلى الخليج. وقد نتجت هذه الحالة عن تدهور الحضارات التي كانت قائمة قبل العصر الجاهلي مع ما رافقها من انهيار الدول والاسرات التي رعت تلك الحضارات. الثانية هي البداوة الناتجة عن البيئة الصحراوية في الجزيرة. ونظراً لغلبة هذه البيئة فقد كانت البداوة هي الحالة الغالبة على العرب العاربة وهي بالتالي ما يحدد وصف العصر الجاهلي كمرحلة اجتماعية من تاريخ العرب. وتشتمل هذه المرحلة تبعاً لما كشفته الدراسات حتى الآن على المقومات المتكاملة الآتية:

غياب الملكية الخاصة للأرض والمراعي - انعدام الدولة - سيادة النظام القبلي/ القبيلة كوحدة اجتماعية متضامنة تحكمها سلطة أبوية في معزل عن غيرها من القبائل.

وكانت وسيلة الإنتاج الأساس هي الرعي، تليها الزراعة كهامش. ونظراً لوضع المناخ لم تكن هناك الا القليل من المراعي الدائمة. وقد تسبب ذلك في حالة الترحل التي كانت سلوكاً مشتركاً للكثير من قبائل الداخل. كما نتج عن فقر البيئة عادة الغزو التي حكمت العلاقات في البادية بعد ان صارت مصدراً أساسياً للرزق. وكان الهدف الأول للغزو هي الأنعام. ويشمل هذا الوصف الإبل والغنم والماشية ودواب الركوب لدلالاتها على النعمة أي الثروة والسعادة.

وقد تبلورت من خلال هذا الوضع أخلاقيات الجاهلية بالتطابق مع حاجاتها وهي: الضيافة، الثأر، المروءة، الإيثار، الجود، احتقار العمل (الحرف اليدوية والزراعة)،

الجفاوة والعنجهية... بينما نشأ عن انعدام الدولة نزوع شديد للحرية الفردية ونفور من الاستبداد وإباء للضميم كان محلاً للمفاخرة وبالتالي حافزاً على الأقدام والشجاعة. وتسبب الصراع الداخلي في نمو العصبية القبلية كوعاء سيكو - اجتماعي للتطاحن وفي القضايا الجنائية كان مبدأ المسؤولية الجماعية هو السائد وكانت جريمة القتل - وهي الأكثر شيوعاً في ذلك الحين - تطل قبيلة القاتل بأسرها حيث يكون قتل أي فرد منها إدراكاً شافياً للثأر.

والحياة الجاهلية بسيطة في حاجاتها ومظاهرها. وكان الثريد هو الطعام المفضل للجاهليين. وينسب إلى النبي حديث يقول: الثريد سيد الطعام. ولم يعرف العرب الأطعمة المركبة إلا بعد اتصالهم بالأجانب لا سيما الفرس. لكن الجاهليين كانوا يعتنون بالملابس إذ كانت لديهم صناعة نسيج متقدمة في اليمن والشام. ويبدو مع ذلك أنهم كانوا حفاة في الغالب. ومن هنا قول النبي: «استكثروا من النعال فإن المرء ما يزال راكباً ما انتعل». ولم يكن للنظافة اثر مشهود في الحياة الجاهلية. وكانت مساكنهم - شأن معظم الفرنسيين في الوقت الحاضر - خالية من المراحيض، ناهيك عن الحمامات. وكانوا يقضون حاجتهم في أي مكان. وقد استمر الأعراب يزاولون هذه العادة المقيتة في المدن الإسلامية المتحضرة.

ويروى ان الحجاج اصدر أمراً بحبس من يبول أو يتغوط في مدينته الجديدة واسط. فقال أعرابي معلقاً على هذا الأمر: اذا نحن جاوزنا مدينة واسط خرينا وصلينا بغير حساب

أجرى الإسلام الأول تغييرات جذرية على المجتمع الجاهلي فحرم العصبية القبلية وعادة الثأر والمسؤولية الجماعية والغزو وشجع على العمل وشرع قواعد للنظافة وهاجم عنجهية البداوة وكبرياءها الزائد. ويشير الغزالي هنا إلى أن الصلاة - في شكلها الإسلامي - قد توخت هذا الغرض لأن ما فيها من ركوع وسجود قد أريد له تلطيف جفاوة العربي ، الذي كان سوطه يسقط فلا ينحني لأخذه. وقد روى عن حكيم بن حزام ، أحد جبابرة قريش ، أنه بايع النبي بعد فتح مكة على أن يصلي قائماً - دون ركوع وسجود - وأن النبي وافقه على هذا الشرط (انظر إحياء علوم الدين م 3 ص 311). لكن النبي أبقي على الكثير من القيم الأخلاقية للجاهلية كما يستفاد من الحديث المشهور « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق ». وبهذا يكون الإسلام الذي ثار على المجتمع الجاهلي وأسقطه لم يسقط الجاهلية وإنما نفاها في داخله. أما المبالغة في التنديد بها في النصوص الإسلامية الأولى فيجب أن يحمل على محمل الإعلام الصراعي ، الذي يصدر عن حاجة إلى تفنيد مسلمة الخصم أو مرتكزاته الاجتماعية تبعث على استعمال لغة صراع معقدة لا يتسع سياقها للفرز أو التحليل.

على أن إدانة الإسلام للجاهلية قد جعلتها موضوع اتهام بكل ما يتنافى مع أحكام الشريعة وأخلاقيات الدين. وقد استخدمها الأدب الإسلامي بهذا المضمون في التنديد بالخارجين على الشريعة من الحكام. وهو ما يعنيه الكميت بن زيد بقوله في لاميته الهاشمية:

كلام النبيين الهداة كلامنا وأفعال أهل الجاهلية نفعل

لكن انتقاداً آخر وجّه إلى الأمويين جردهم من خصلتين: تقوى أهل الإسلام، وأحلام أهل الجاهلية (نصيحة الملوك للماوردي. مخطوط في مكتبة باريس). والمقصود بهذا الاتهام ان الأمويين فقدوا الوازع الذي يمكن ان يحد من طغيانهم، وهو هنا اما أتباع مبادئ الإسلام أو التزام قيم الجاهلية التي تنفر من الطغيان والتسلط.

وفي وقت لاحق صارت الجاهلية لدى بعض المثقفين حلمًا يسمو بهم على مظالم الحضارة وتأثيرها المخرب على الشخصية الإنسانية. نجد ذلك لدى الشريف الرضي وهو شاعر مرهف الحس عرف بشدة توقه إلى الحياة البدوية ونفوره من أهل مدينته بغداد، عاصمة العالم المتحضر يوم ذاك. لكن الرضي لم يجد، بسبب مركزه الديني، متسعاً لتسجيل موقفه القاطع كمحبذ للجاهلية. وقد استمر يدور في حلم البداوة والتشرد فيها دون ان يتجرأ على ذكر الجاهلية الا في بيتين من قصيدة قالهما على خوف وتوجس قد يكونان السبب في ركاكتهما، وهو شاعر كبير لا تعوزه ملكة التعبير عن هواجسه (انظر الديوان 714/2).

ويمكن ان يفسر على هذا النحو ميل المتنبي إلى الجمال البدوي وتنديده بتصنع نساء الحضر، ومناجاة المعري لامرئ القيس في إحدى لزومياته (انظر قافية الطاء مع الياء). ويلاحظ ان هذه الهواجس قد ظهرت لدى هؤلاء الشعراء

بعد مرور حوالي القرنين على النقد اللاذع الذي وجهه أبو نواس للجاهلية وأسلوب حياتها معبراً في ذلك عن شغفه بالحضارة والحياة المدنية الزاهية. ولعل هذا راجع إلى التفاوت بين شخصية أبو نواس الواقعية، المنسجمة مع متطلبات الحضارة مهما يكن ثمنها وشخصية شعراء ومفكرين، كالذين ذكرناهم، متأسسة في الحساسية المثالية. لكنه قد يكون نابعاً بشكل أعمق من استبصارهم التلازم، أو التزامن على الأقل، بين تقدم الحضارة وازدياد مساوئها مما لم يكن واضحاً بهذا القدر في زمن أبو نواس.

على أن هذا التوجه لم يتبلور ليشكل تياراً أو مدرسة تناوئ الحضارة وتدعو إلى العودة للبساطة، على المستوى الذي مثلته مدرسة التاو الصينية التي تبنت دعوة لتدمير الحضارة، بما فيها الدولة، تنطلق من تحسسها الشديد بالنكبات التي سببتها الحضارة للبشر.

لقد وجه النقد في الفكر الإسلامي إلى الدولة بوصفها المسؤولة عن المظالم الاجتماعية، واقترن ذلك باتجاه مبكر للمعارضة والثورة على الصعيد السياسي الخالص. وفي مقابل حنين التاويين الصينيين إلى المجتمع البدائي، البسيط، اللاتطبعي، نجد لدى عامة المسلمين في عصورهم حنيناً إلى الإسلام الأول: إسلام العهد النبوي والخلافة الراشدية، كرمز للعدالة يقع خارج العلاقة المتعارضة بين الجاهلية والحضارة. والمسلمون في هذا أوعى سياسياً والتاويون أكثر رومانسية وأوسع أفقاً إنسانياً.

العصور الإسلامية

تحدّثت عن العصر الجاهلي ورجحت أنه يبدأ من نشأة العربية الحديثة قبل حوالي ثلاثة قرون من الإسلام وينتهي بظهور الإسلام. وظهور الإسلام يتأرخ بالسنة الأولى للهجرة وهي بداية العصور الإسلامية. وهذا هو ما اختاره مؤسسو الإسلام ليكون تاريخاً لهم حين اتفق «عمر» و«علي» على إنشاء تقويم إسلامي يبدأ بالهجرة. وقد أقر هذا التحديد في مقابل اقتراحين من بعض الصحابة احدهما يوصي بالبداية من نزول الوحي (إعلان الدعوة) والآخر بالابتداء من وفاة الرسول. وقد أهمل الأول لأن الإسلام كان حينذاك في طور الدعوة أي طور المعارضة: وأهمل الثاني لأن وفاة الرسول لم تكن حدثاً حاسماً إذ أنها جاءت بعد ان أقام الإسلام كيانه السياسي والاجتماعي. والتاريخ يبدأ في المعتاد من نشأة هذا الكيان في حالة الحركات ذات الطبيعة السيا-اجتماعية ، أعني الحركات التي تعمل للوصول إلى السلطة وتشكيل مجتمع سياسي اي دولة ، ومثاله في الوقت الحاضر تاريخ الاتحاد السوفيتي الذي دشنه استلام البلاشفة للسلطة وتاريخ الصين الحديثة الذي يتحدد باستلام الشيوعيين الصينيين للسلطة ، حيث لم تتأرخ البداية بتأسيس أو ظهور الحركة الشيوعية في البلدين وإنما بإقامة الكيان السياسي والاجتماعي الجديد فيهما.

ويدل اتفاق «علي» و«عمر» على التأرخة بالهجرة على إدراكهما الحضيف لهذه الحقيقة لأن الهجرة تسجل نشوء الدولة والمجتمع الإسلاميين، حيث انتقل الإسلام من طور الدعوة إلى طور السلطة.

تشتمل العصور الإسلامية على الحقب الآتية:

- العهد النبوي من 1 - 10 للهجرة.
- الخلافة الراشدية من 10 - 41 للهجرة.
- الخلافة الأموية من 41 - 132 للهجرة.
- العصر العباسي / الأندلسي وسنسى لتزمينه فيما بعد.

تستغرق هذه الأحقاب سيرورة نشوء وتطور الحضارة الإسلامية وتنتهي بانتهاء هذه الحضارة. وهي تتفاوت في خصائصها السيا - اجتماعية والحضارية، فالعهد النبوي والخلافة الراشدية يستغرقان مرحلة التأسيس الحضاري ويحملان لذلك طابعاً مزدوجاً من خصال الجاهلية وديمقراطية البداوة ومن خصال وقيم مجتمع طبقي في طور التكون تتداخل فيه ملكية تجارية وعقارية خاصة مع ملكية عامة للأرض. وإلى هذه الخصائص كانت المرحلة متطبعة إلى حد ما بحالة النزوع الثوري لحركة اجتماعية جديدة لم تفقد بعد كامل شحنتها الثورية. وقد شهدت المرحلة بدايات العلوم الدينية كالفقه والحديث والتفسير وبداية السياسيات الإسلامية متمثلة في مفهوم الخلافة (انظر المقالة الأولى) مع اتساع نطاق التعليم وتقلص نسبة الأمية بين العرب. وفي هذه المرحلة أيضاً ظهرت أولى مؤسسات الدولة كالقضاء والإدارة وأجهزة القمع (الشرطة التي أنشأها عثمان، والسجون التي أنشأها عمر أو علي).

في الخلافة الأموية تأبطرت الدولة واتخذت طابعها الاستبدادي المطلق، وبدأ تكون الحركات الاجتماعية الجديدة من منطلق مناهضة الاستبداد. وتقدمت علوم الحديث والتفسير والفقه. واستعاد الشعر نشاطه بعد فتور شهادته المرحلة السابقة. كما نشطت الخطابة لتصبح فناً أدبياً متميزاً. وفي وقت متأخر نشأ النثر الفني منطلقاً من القرآن والخطب - لاسيما خطب علي والحجاج وزيد -. وفي هذه الحقبة ظهر الفكر الفلسفي، متمثلاً في علم الكلام، تحت تأثير الصراع السياسي بين الدولة ومعارضيه، وفيها أيضاً ظهرت أوليات للعلوم البحتة والتطبيقية كالفلك والكيمياء على يد «خالد بن يزيد» وأمويين آخرين. وكانت الخلافة الأموية مزيجاً من الجاهلية وسيرورات التقدم الحضاري التي كانت تجري ببطء. ومن هنا أنكر «ابن خلدون» اشتغال الأمويين في العلوم لأنهم من جيل البداوة البعيد عن العلوم والصنائع. وهذا تعميم مضخم لنظريته في مراحل تطور الحضارة.

في العصر العباسي - الأندلسي حققت الحضارة الإسلامية كامل نهوضها على شتى الأصعدة. وقد استهل هذا العصر بالثورة العباسية التي أقامت دولتها على أنقاض الحكم الأموي عام 132 هـ. ويأتي هذا الحدث تتويجاً للتطور الاجتماعي والحضاري الذي اعتمل في الحقبة السابقة واستدعى سلطة من طراز مختلف حتى يأخذ مداه المنشود. وتسجل الدولة العباسية انتهاء جيل البداوة بمجمل مؤثراته وخصاله وفيها انطلقت من عقالها القوى الاجتماعية الجديدة

للتضافر على إقامة صرح الحضارة بوتيرة أسرع من السابق. وقد جرى ذلك على قاعدة اقتصاد مديني تغلب عليه التجارة - التي أخذت حينذاك مدى عالمياً واسعاً - وتحتل فيه الحرف مكانة كبيرة نسبياً. كما تهيأت له روافد تمويل عريضة من النهب الإمبراطوري الذي كانت عوائده تصب في المدن والحوضر الكبرى.

بوجه عام تميز هذا العصر بالظواهر التالية:

1. نمو القوى المنتجة في المدن وازدهارها النسبي.
2. تطور الحركات الاجتماعية المناهضة للدولة واتساع نطاق الثورات المسلحة.
3. نضج الفكر الفلسفي وظهور الفلاسفة الكبار.
4. تقدم العلوم بالارتباط مع تقدم الفلسفة.
5. ظهور المدارس الفقهية الكبرى.
6. تطور الادب شعراً ونثراً وظهور الشعراء والكتاب الكبار.
7. اتساع العلاقات الدولية التي جعلت العالم الإسلامي يتصل من طرفه الشرقي بالصين ومن طرفه الغربي بأوروبا ممتداً بذلك إلى معظم العالم المعروف آنذاك.

يستمر هذا العصر إلى نهاية الحضارة الإسلامية. وقد سميته العصر العباسي - الأندلسي رغم أن «العباسي» هو الاسم الشائع لأن السلطة العباسية لم تمتد إلى الأندلس منذ

بدايتها، مما يجعل اصطلاح «عباسي» غير منطبق تماماً على المرحلة. وقد ابتدأ العصران العباسي والأندلسي في وقت واحد ولو أن التطور الحضاري في الأندلس جاء متأخراً لأن الأندلس بقيت من هذه الناحية تبعاً للمشرق. لكن نهاية العصرين كانت متقاربة فقد سقطت الخلافة العباسية سنة 656 للهجرة واسترجعت قرطبة سنة 631 للهجرة. ومع ان استرجاع قرطبة لم يمهّد الحكم العربي لاسبانيا فإنه يسجل نهاية الحضارة الإسلامية في الأندلس، لأن ما تبقى في ذلك الصقع من الوجود العربي كان مجرد امتداد لحضارة آفلة فقدت قدرتها على التطور. ويلاحظ هنا أن آخر فيلسوف أندلسي وهو «ابن رشد» توفي عام 595 أي قبل استرجاع قرطبة بستة وثلاثين سنة ولم يخلفه فيلسوف آخر فيما تبقى من الأندلس. أما في المشرق فقد توفي «نصير الدين الطوسي» عام 672 و«ابن كمونة البغدادي» عام 681 وهما آخر فلاسفة الإسلام وأقلهم أصالة. (الحق أن آخر الفلاسفة المبدعين هنا هو أبو البركات البغدادي وتوفي قبل «ابن رشد» بحوالي ربع قرن).

وافق انقضاء العصر العباسي - الأندلسي حالة الركود في المجتمع الإسلامي، وهي الحالة التي اقترنت بتدهور القوى المنتجة نتيجة انكباح سير التطور نحو مرحلة أكثر تقدماً كان مقدراً للحضارة الإسلامية ان تبلغها بعد أن شارفت ذروة نضجها في غضون القرن الرابع الهجري وما تلاه. ويأتي سقوط الأندلس وبغداد مؤشراً على هذا المآل الذي يرتتهن بعوامل تاريخية خارجة عن صدد هذه المادة. ما

يهما هنا ان الحضارة الإسلامية كانت مع انتهاء هذا العصر قد توقفت عن النمو مسجلة بذلك نهاية ما سميناه: عصور إسلامية. ولكي نصل إلى تشخيص مقبول لهذه العصور يمكن ان نضع أيدينا على جملة أوضاع بدأت ملامحها تتضح في غضون السادس الهجري لكي تكتمل لاحقاً في برهة لا تتجاوز القرن الثامن. هذه الأوضاع هي ما يشكل الضد للظواهر التي ميزت القرون السابقة بحيث يمكن إجمالها فيما يلي:

1 - تقلص رقعة المدن الإسلامية التي أخذت تفقد ازدهارها السابق.

2 - ضعف الحركات السياسية والاجتماعية المناهضة للدولة واختفاء بعض فرق المعارضة المسلحة كالقرامطة والخرمية وتقلص بعضها الآخر إلى طوائف دينية صغيرة كالإسماعيلية والخوارج (عدا أباضية عمان). ويجري في هذا السياق تدهور الوعي الاجتماعي في المدن وطغيان الأفكار الغيبية وبالتالي ضعف روح التمرد التي ساهمت في الماضي في خلق حركة العيارين وجعلت عوام المدن في حالة استعداد دائم للتحرك ضد السلطة.

3 - انحسار العقلانية الإسلامية متمثلة في المعتزلة التي لم يبق بعد القرن السابع من يمثلها فأصبحت بذلك في عداد الفرق المنقرضة.

4 - انتهاء عصر الفلاسفة الكبار وتوقف الإبداع الفلسفي.

5 - ركود النشاط العلمي، حيث لم يظهر بعد القرن

السابع علماء من طراز علماء القرون السابقة.

6 - ركود الدراسات الفقهية وإغلاق باب الاجتهاد.
(الحالات التي بقي فيها الاجتهاد مفتوحاً لم تشتهر بإبداع فقهي يمكن مقارنته بما تم في عصر المدارس الفقهية).

7 - ضعف النتاج الأدبي وتراجعته إلى الصنعة والركاكة
مقترناً ذلك بعدم ظهور شعراء من طبقة «المتنبي» أو
كتاب من طبقة «أبو حيان التوحيدي».

[شهدت العصور التالية استثناءات من الوضع العام هي بدورها نتيجة لقوة الموروث وليس انعكاساً لواقع موضوعي. من هذه ظهور «ابن خلدون» في أواخر القرن الثامن، و«صدر الدين الشيرازي» في أواخر القرن العاشر].

بناء على ذلك يمكن اعتبار العصور الإسلامية اصطلاحاً مطابقاً للأوان المبتدئ بالسنة الأولى للهجرة والذي استوعب تاريخ الحضارة الإسلامية بمراحلها المتصاعدة حتى الوقت الذي شارفت فيه مرحلة الافول. وقد حددناه بالقرن الثامن على أكثر تقدير. ولو أن هذا القرن لم يتميز في الواقع عما تلاه من القرون الا بوقوعه على مقربة من الحضارة الازدهار وهو ما قد يفسر لنا عظمة الاستثناء الذي مثله «ابن خلدون».

وعلى هذا الاعتبار أيضاً سوف يتعذر علينا سحب هذه التسمية على الأوان اللاحق، الذي شهد سقوط هذه الحضارة، وهو الأوان المستغرق سياسياً في الإمبراطورية العثمانية وحكم المماليك والدويلات المتفرقة في مشرق ومغرب العالم الإسلامي.

أما معيار التسمية فسوف اشرحه في مقالة قادمة مكرسة لتعريف الإسلام والإيمان والتمييز بينهما.

بقي أن نذكر مقابلات العصور الإسلامية في العالم غير الإسلامي. وتشمل هذه، رئيسياً، كلاً من العصور الوسطى في أوروبا وعصور الحضارة الصينية. وقد جرى الباحثون على تعميم اصطلاح عصور وسطى ليشمل عصري الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية. وهذا غير دقيق لأن أوروبا كانت في العصور الوسطى تعيش في حالة تخلف تشبه تلك التي عاشها العالم العربي في العصر العثماني، وبالتالي فإن إطلاق اسم عصور وسطى على عصور حضارة مزدهرة ينطوي على مفارقة. أضف إلى ذلك أن العصور الوسطى دخلت دور الانتهاء مع انتقال الثقافة الإسلامية إلى أوروبا ولا يمكن التوفيق بين هذه الحقيقة وبين اعتبار الثقافة الإسلامية نتاجاً لتلك العصور.

ربما كانت هناك حاجة إلى اصطلاح موحد لمرحلة تاريخية معينة على مستوى تاريخ العالم، الذي تلعب فيه أوروبا دوراً محورياً لا يطاله الشك، لكن اصطلاح عصور وسطى يمكن إهماله على الأقل عند الحديث عن حضارتين عملاقتين كالإسلامية والصينية منعاً لسوء الفهم. وفيما يخص تاريخ الحضارة الإسلامية، يمكن لاصطلاح «عصور إسلامية» أن يخدم الحاجة إلى التفريق بين مرحلتين في تاريخ البلدان الإسلامية هما مرحلة الإسلام - الحضارة والإسلام - الدين. ويؤدي استخدام مصطلح عصور وسطى هنا إلى الدمج بين المرحلتين وتجاهل هذا الفارق الجوهرى

على صعيد التطور التاريخي لهذه البلدان. وبدون حل هذه المشكلة المنهجية التي يقع فيها علم التاريخ الحديث سوف تتعذر الإجابة على أسئلة من قبيل: لماذا ظهر «ابن رشد» في العالم الإسلامي وليس في أوروبا؟ ولماذا ظهر في القرن السادس الهجري وليس في القرن الثالث عشر؟ ولماذا ظهر «ابن سينا» في آسيا الوسطى وليس في اليابان؟ ولماذا عاش في القرن الخامس الهجري وليس في القرن الخامس الميلادي - أي حين كانت آسيا الوسطى خارج التاريخ الإسلامي؟ ان سؤالاً كهذا طرحه علي كاتب بريطاني لقيته في الصين كان فيما يبدو حائراً في تحليل السبب الذي جعل العرب ينتجون فلسفة راقية في العصور الوسطى ويعجزون عن إنتاج مثلها في هذا العصر، وإنما نشأت حيرة الكاتب البريطاني من النظرة الشائعة عن تاريخ الإسلام كوحدة مطلقة مع عدم وضوح التصورات المتعلقة بسقوط الحضارة الإسلامية وبالتالي عدم طرح مسألة تزمين العصور الإسلامية كموضوعة من موضوعات تاريخ الإسلام.

فيما يخص الحضارة الصينية، نجد أنها تسبق حضارة الإسلام بنحو من ألف عام لكنها تستمر معها في تطابق زمني يستغرق العصور الإسلامية بكاملها ثم تبدأ بالتوقف عن النمو في وقت مقارب لتوقف الحضارة الإسلامية. وهي تكاد تخضع لنفس الأسباب الكابحة لنموها. وتتألف المدة الصيد نية المطابقة للعصور الإسلامية من عصر تانغ وسونغ وهما من أزهى عصور الحضارة الصينية وفيهما اخترعت الطباعة وتقدم علم الفلك والطب وظهر كبار الشعراء

واتسعت علاقات الصين بالخارج من خلال العلاقات التجارية النشيطة مع العالم الإسلامي. ولا يميل علماء الصينيات إلى استعمال مصطلح عصور وسطى لتزمين هذه الحقبة في الصين. لان تاريخ الصين مقسم بحسب الأسرات ولكل منها منجزات وأوضاع حضارية متميزة عن بعضها وعن مقابلها في العالمين الإسلامي والأوروبي. أضف إلى هذا ان المراحل الاجتماعية في الصين لا تتزامن مع نظائرها في أوروبا. فالإقطاع، الذي كان سمة العصور الوسطى ظهر في الصين بثوبه الشرقي / الآسيوي قبل ظهوره في أوروبا بعدة قرون. فهو أقرب إلى معاصرة العبودية الرومانية منه إلى الإقطاع القروسطي والإقطاع الصيني في عصري تانغ وسونغ تميز بنفس خصال الإقطاع الإسلامي تقريباً - ملكية الانتفاع وليس ملكية الرقبة - لكنه كان أشد بطشاً بالفلاحين. ويتشابه العصران الصيني والإسلامي في ازدهار التجارة ونمو الاقتصاد النقدي وهو مالم تعرفه العصور الوسطى. وكان العصران مرشحين للتمخض عن مرحلة جديدة ذات خصائص رأسمالية انطلاقاً من هذا النمو لكن ذلك لم يتم بسبب خصوصية التطور الاجتماعي* في الشرق.

* الاجتماعي - الاقتصادي.

الإسلام والإيمان

تحدثت في المادة السابقة عن العصور الإسلامية تعريفاً وتزميناً. ونحتاج الآن إلى شرح مفهوم «إسلام» لاتصاله بتلك المادة.

تضمنت الآية (14) من سورة الحجرات أقدم تفريق لمصطلحي إسلام وإيمان اتخذ فيها بعد أساساً لتعريف الاصطلاحين وتبيان مدلولات ومفاهيم كل منهما. نص الآية: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا. قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ...﴾.

والآية تتعلق بالشخصية البدوية التي اصطدم بها الإسلام الأول في سعيه لتمدين المجتمع العربي والانتقال به من حالة المشاعية البدوية إلى حالة المجتمع الطبقي المتحضر. ومن زاوية نظره إلى مقومات هذه الشخصية كاشف مؤسس الإسلام جماعات الأعراب الذين وفدوا عليه لإعلان إيمانهم به بحقيقة أنهم لا يمكن أن يكونوا مؤمنين للتو. وإنما هم مسلمون فقط.

وقد اختلف المتكلمون في تعريف الإسلام والإيمان مع اتفاق جملتهم على كونهما اصطلاحين متميزين ومستقلين في الدلالة. والاتجاه السائد يميل إلى تعميم مفهوم الإسلام وتخصيص الإيمان. وتبعاً لمنطوق الآية يكون الإسلام هو الإقرار باللسان من دون أن يعني بالضرورة قبولاً قلبياً بالعقيدة والتزاماً بالأحكام. أما الإيمان فهو الإقرار بالقلب والعمل بالأحكام بعد الإقرار باللسان، فهو متضمن للإسلام والإسلام غير متضمن له. أي أن كل مؤمن هو مسلم ولكن

ليس كل مسلم مؤمناً. ومن هنا يكون وصف مسلم شاملاً لأفراد المجتمع الإسلامي سواء كانوا مؤمنين أم لم يكونوا.

وفي رواية لابن عساكر (تهذيب تاريخ دمشق 2 / 394) ان تابعياً يدعى أزهر المرادي سأل معاذ بن جبل، من رؤوس الصحابة، عن المؤمنين فقال: «هم الذين اسلموا وصاموا، وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة». وهذا التعريف يقوم على مراعاة العمل بالأحكام. ولعل معاذ قد افترض ان العمل بالأحكام لا بد ان يكون صادراً عن إقرار قلبي بالعقيدة. ولكن هذا الافتراض يصطدم بواقع آخر هو وجود المنافق كعضو في المجتمع الإسلامي. والمنافق يمكن أن يقوم بالفرائض دون أن يكون مؤمناً وإنما على سبيل التقية. ولذلك لا يعتبر اصطلاح «منافق» مندرجاً في اصطلاح «مؤمن» ولو أنه مقبول كمسلم لأنه مقر باللسان. وقد اشترط المعتزلة للإيمان شرطين بعد الإقرار الظاهري وهما العمل بالأحكام والإقرار بالقلب. وعندهم ان المقر بقلبه اذا لم يلتزم بحدود الشرع وأحكامه ليس مؤمناً. وهو عندهم فاسق، والفاسق مسلم كالمنافق لكنه غير مؤمن. ومن المعروف أن المنافق مقر باللسان وليس بالقلب وقد يكون عاملاً بالأحكام، والفاسق مقر باللسان والقلب ولكنه غير عامل بالأحكام.

ويقول الغزالي في إحياء علوم الدين أن الشرع لا يفرق بين المنافق والمؤمن من حيث الحقوق والواجبات وإنما التفريق بينهما يكون يوم القيامة حيث يذهب المنافق إلى جهنم والمؤمن إلى الجنة. وهنا نسأل ان كانت الشريعة

المستعدة إلى هذا الحد للتساهل في تعميم وصف المسلم لكي يشمل المنافق، مستعدة أيضاً لإدراج فئات المجتمع الأخرى ضمن هذا الوصف؟ ان الآية التي اعترفت للأعراب بكونهم مسلمين رغم أنهم لم يؤمنوا بعد بالعقيدة قد استندت إلى نطقهم بالشهادتين. وقد اعتبر النطق بالشهادتين كافياً وحده لقبول إسلام المرء دون أن تصحبه أية إجراءات أو تحقيقات لاختبار النية. وفي مصادر السيرة خبر مشهور عن أمر سرية بعثه النبي فقتل رجلاً من المشركين كان قد نطق بالشهادتين. ولما حاسبه النبي برر فعلته بأن القتل لم ينطق بهما رغبة في الإسلام وإنما للتخلص من القتل، فرد عليه النبي: هلا شققت عن قلبه؟ ويعتبر هذا الرد من النبي مانعاً لاختبار النية في حالة النطق بالشهادتين.

ثمة إذن إقرار بالدخول الشكلي في الإسلام. وهو اتجاه يمكن ان يعبر عن خطة ما لتوسيع رقعة المجتمع الإسلامي بإعفاء الداخلين فيه من شرط الإيمان. وفي وسعنا القول ان مؤسس الإسلام قد صدر عن هذا التفكير حين تقبل إسلام الأعراب مجرداً من الإيمان. وبالطبع فهو ما كان ليود أن يفصل بين هاتين الخطوتين في الانتماء إلى مجتمعه الناشئ لولا أنه أدرك استحالة التعامل على أساس القناعة القلبية مع جميع الناس. ويشعر منطوق الآية التي تضمنت هذا الفصل بشيء من التنديد بالشخصية البدوية التي تستعصي على التطويع الديني ، فهو إذ قبل منهم إسلامهم أنكر عليهم عدم الإيمان فجاءت الآية متضمنة الإقرار بالمطلب الأدنى مع النقد الهادف إلى الكمال.

من الواضح تماماً هنا ان النص على قبول صفة المسلم غير المؤمن قد أعطى فرصاً فسيحة للانضواء تحت لواء المجتمع الإسلامي. ويمكن ان نشهد دليلاً على ذلك في سرعة أسلمة الجزيرة العربية بعد فتح مكة. إذ يصعب الزعم بأن ذلك الانضمام الجماعي للقبائل والجماعات والأفراد الذي تلاحق في بحر عام واحد كان نتيجة إيمان مفاجئ بصحة نبوة محمد بقدر ما كان يعبر عن اندفاعات مختلفة الأهداف وجدت في سعة أفق مؤسس الإسلام ومرونته العالية مفتاحاً للارتباط بالحدث الكبير الجديد.

ومن الجدير بالملاحظة ان هذه الآية لم تنتسخ رغم أنها تبدو كما لو كانت تكتيكاً من النمط الذي ألمنا به للتو. ويعني عدم نسخ الآية بقاء حكمها، أي استمرار القبول الشرعي بحالة المسلم غير المؤمن بصرف النظر عن راهنية الحاجة إلى توسيع رقعة الإسلام.

ويمكن أن نستخلص من هنا أن الشرع الإسلامي يوافق على الإسلام الشكلي، أي الدخول في المجتمع بصفة مسلم غير مقتنع بالعقيدة وغير عامل بأحكامها. ومع ان النبي كان يبين للمهتدين الجدد ما يجب عليهم أدائه من الفرائض، فإنه لم يتابع التزامهم بها فيما عدا الزكاة. وقد جرى التشديد على الفرائض في القرآن والحديث دون تحديد عقوبة للإخلال بها، ومما له دلالة هامة هنا نهى القرآن عن التجسس بنص صريح. هذا إلى جانب مبدأ شرعي توخى الفصل بين حقوق الله وحقوق الناس. والأولى هي العبادات أما الثانية فالمعاملات الدنيوية. وقد أوضح الفخر الرازي في

تفسيره أن حقوق الله مبناها على التسامح وحقوق الناس على الضيق. وفي ضوء هذا الموقف نستطيع ان نفسر عدم ظهور مؤسسة كمحاكم التفتيش تتولى التنقيب عن صحة إيمان الناس وأدائهم للعبادات، ولو أن وظيفة المحتسب التي أنشئت في العصر العباسي قد تضمنت شيئاً يسيراً من ذلك ولكن دون أن تسمح له بأكثر من العقوبات التأديبية.

على أننا لا نلبث ان نجد لدى الفقهاء خطأ مغايراً يتبلور بالتعارض مع حكم الآية. لأن الشريعة في صيغتها التقنينية التي أخذتها على يد الفقهاء تشترط على من ينطق بالشهادتين التزاماً بأحكامها واداء لفرائضها. فهي لا تفرق بين المسلم والمؤمن ولا بين الإسلام والإيمان. وقد اتجه مفسرو أهل السنة للتخلص من حكم الآية إلى تأويل الفرق بين الإيمان والإسلام على أنه واقع من جهة اللغة. أما في الشرع فالإسلام والإيمان عندهم واحد. ومن الواضح ان هدف الآية لم يكن تقرير مسألة لغوية غير داخلية في اختصاص القرآن ولا مهمته وإنما أريد بها إثبات حكم شرعي.

وقد خالف المعتزلة أهل السنة فاشتروا شروطاً خاصة للإيمان. لكن غرضهم لم يكن نفس غرض القرآن لأنه يأتي في سياق مذهبهم التوفيقي في المنزلة بين المنزلتين والمتعلق بوصف مرتكب الكبائر. ولذلك عني المعتزلة بتحديد وصف المؤمن في مقابل الفاسق وليس المسلم.

لا شك في ان الآية قد صارت في حكم المنسوخة بعد النبي في ضوء الشروط التي وضعها أهل السنة لمن ينطق

بالشهادتين. على إننا نلمس في أيام الفتح المبكرة شيئاً من التفكير في إدماج غير المسلمين في المجتمع الإسلامي يمكن ان نجد مثلاً عليه في وصية لعمر بن الخطاب إلى قادة الفتح ان يبلغوا أهل البلاد المفتوحة من النصارى وغيرهم أنهم إذا ألقوا السلاح ولم يشاربوا فسيكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم. ويتعارض هذا التوجيه مع النص الصريح للآية التي أوجبت الجزية على أهل الكتاب. وهو لم يطبق لهذا السبب أو لغيره حيث قيد غير المسلمين بقيد الذمة الذي يجعلهم مواطنين من الدرجة الثانية

على أننا إذ نخرج من دائرة الشريعة ونصنف فئات المجتمع الإسلامي تبعاً لمعايير أخرى يواجهنا اصطلاح إسلام وقد استخدم في معنى مقارب لمفهومه المقابل للإيمان. والأمر يتعلق بضرورة الحضارة الإسلامية والعناصر التي ساهمت في بنائها. في هذه المنحى نجد المجتمع الإسلامي ينطوي على خليط شديد التنوع يتألف من المسلم والمؤمن والمنافق والفاسق. كما يتألف من غير المسلم كاليهودي والنصراني والمجوسي والصابئي ومن اللاديني والملحد والزنديق. وقد اندرج الأربعة الأوائل تحت اصطلاح مسلم واندرج الأربعة الآخرون تحت اصطلاح ذمي ، أما الآخرون فاحتفظوا بتسمياتهم الأصلية. مع ما يترتب عليها من وضع قانوني ، فالملحد الذي بقي ذمياً ترك أمر إلحاده لطائفته. والملحد المسلم بقي مسلماً كغيره من المسلمين وفي الحالات التي تعرض فيها للملاحقة فقد لوحق بوصفه مسلماً. مع ملاحظة هامة هنا وهي ان المسلم الذي

يغير دينه إلى دين آخر: يهودي أو نصراني أو مجوسي أو صابئي كان يحكم بالقتل على الردة. أما المسلم الذي يلحد أو يتزندق فإن أمره يبقى مؤجلاً ما لم يتعرض بالصدفة لمقلب من فقيه أو أمير. وبين الحالتين فارق جوهري ، فالإجماع حاصل على معنى الردة الشرعي وحكم المرتد ، في حين يختلف الفقهاء حول معنى الإلحاد والزندقة وحدودهما وحكم صاحبهما.

ومع هذا التفاوت في خلطة العناصر الاجتماعية، ثمة ما يجمعها ويعطيها تمايزها كعناصر مجتمع معين وثقافة معينة. فالمجتمع الإسلامي تطور من خلال المساهمة المتظافرة لمجموع فئاته على تنوع أديانها وإثنياتها. وإذا استثنينا الفقه فإن المعارف الإسلامية بدءاً من الأدب حتى العلوم والصناعات كانت نتاج المجهود الموحد للمسلمين، على اختلاف اتجاهاتهم ومعتقداتهم، وغير المسلمين على اختلاف أديانهم، وللعرب وغير العرب من رعايا الدولة الإسلامية، وينضوي هؤلاء جميعاً مع مجمل ما أنتجوه تحت اصطلاح «تاريخ إسلامي وحضارة إسلامية» الذي يكتسب من هنا مفهوماً دنيوياً يتجاوز المضمون الديني لكلمة «إسلام» ولو أنه يندمج - المضمون الديني - في داخله كواحد من مقوماته العديدة. وعلى هذا الأساس يقوم تاريخ الإسلام الحضاري حيث يدرس تحت عنوان فلسفة إسلامية زنادقة كالرازي ويهود مثل أبو البركات البغدادي أو تحت عنوان طب إسلامي صابئة كآل قره ونصاري كآل بختيشوع أو ابن التلميذ.. ويعتمد هذا التحديد على الوحدة الجيو-

تاريخية لحضارة الإسلام مع ما اتسمت به من التداخل والتكامل بين عناصرها الدينية والإثنية والإقليمية. هذا فضلاً عن وحدتها اللغوية شبه المطلقة.

وبنفس المفهوم الذي تتضمنه كلمة إسلام في اصطلاح حضارة إسلامية يمكن ان نستخدمها وصفاً للوعاء الزمني الذي يحتوي تاريخ هذه الحضارة فنقول: «عصور إسلامية» لتلك المسافة من الزمن الممتدة بين عام نشوء المجتمع والدولة الإسلاميين والمنتھية مع سقوط الحضارة التي أقامها الإسلام. وقد حاولت تتخيم هذه العصور في المادة السابقة. وهي مع الاختلاف الممكن في ترمين نهايتها لا يمكن ان تشمل على أي حال تلك العصور التي لم تعد فيها قائمة بالفعل، وهي العصور التي دأب المؤرخون المعاصرون على تسميتها بالعصور أو الفترة المظلمة. وهذا يعني بالطبع أننا لا نستطيع ان نتحدث عن برهة كالبرهة العثمانية بوصفها من عصور الإسلام، مثلما يتعذر علينا ان نسحب وصف «حضارة إسلامية» على الامتدادات المعاصرة للإسلام، الذي يحتفظ اليوم بدلالة أحادية مستمدة من محتواه الديني الخالص.

قبل اختتام هذه المادة أود الإشارة، لمقتضيات الأمانة العلمية، إلى ان طه حسين قد سبق له ان تنبه إلى عمومية اصطلاح إسلام كوصف لما نسميه تاريخ وحضارة الإسلام. ونقتبس فيما يلي نصين تضمننا هذا المفهوم من كتابه الهام (تجديد ذكرى أبي العلاء).

«الأمم الإسلامية، هذا اللفظ أيضا ضيق في نفسه إلا أن نتوسع فيه وتدل به على معنى وضعي جديد فتفهم منه، إذا أطلق، جميع الذين دانوا لحكم المسلمين أو سكنوا أرضهم أو اشتدت بين المسلمين وبينهم الصلة» (ص ٢٣).

«لفظ المسلمين هذا هو أحق الألفاظ أن يدل على هذه الأجيال المختلفة، على أن نفهم منه أجيال الناس المتفقيين في هذا اللون الذي شرحناه (يقصد الحياة والثقافة الإسلاميين) وان اختلفوا في الجنس واللغة والدين» (ص 41).

الفرق الإسلامية

الفرقة في اللغة هي الجماعة من الناس وفي الاصطلاح هي كتلة منظمة ذات معتقدات وأهداف مشتركة تميزها عن غيرها.

انقسم المسلمون إلى فرق لأول مرة في خلافة «علي بن أبي طالب». وكانوا قبل هذا الأوان أجنحة وأرهاب متقاربة الأهداف ولكن من غير تنظيم تتمايز به عن بعضها.. وأول الفرق ظهوراً هي الشيعة ثم الخوارج. لكن هؤلاء لم يكونوا كل المسلمين، فقد عاصرهم مسلمون من أنصار الأمويين ومسلمون محايدون لا ينتمون إلى جهة. ولم يعرف أنصار الأمويين باسم معين. وقد صنفهم تاريخ كمبردج للإسلام أهل سنة. وهو تصنيف مبكر، لأن أهل السنة لم يتميزوا كفرقة تحمل هذا الاسم إلا بعد حوالي القرنين. ومن حيث الموقع الاجتماعي كان أنصار الأمويين هم بقايا الارستقراطية القرشية القديمة وعناصر الارستقراطية الإسلامية الجديدة التي تكونت مع الفتوحات. أما المحايدون فهم نفر قليل من الصحابة الأغنياء الذين آثروا اعتزال السياسة ليعيشوا من ثرواتهم حياة تجمع بين مطالب الدين والدنيا.

جاء الانقسام إلى فرق على حساب الانقسام إلى قبائل. لكن الانقسام الأخير لم يتخلل كثيراً وإنما تداخل في كثير من الأحيان مع الأول. وصار من الشائع حينذاك أن يحمل عضو الفرقة انتماءه القبلي فيكون شيعياً من بني أسد أو خارجياً من تميم. ومن دون أن يترتب على هذا تشيع بني أسد كلهم أو خارجية بني تميم، فإن احتفاظ المنتمي بهويته القبلية يحفظ له حقوقه في القبيلة إلى جانب حقوقه في

الفرقة. وكان على القبيلة ان تحمي ابنها رغم أنها قد لا تكون على وفاق معه. وقد استمر هذا الانتماء المزدوج إلى أوان متقدم نسبياً من العصر العباسي.

قلنا ان أول الفرق ظهوراً هي الشيعة. وقد عرفوا بهذا الاسم لتشيعهم لعلي بن أبي طالب، وهذا الإمام هو أحد أهم وأقدم محاور الانقسام في المجتمع الإسلامي. وقد قيل عنه أنه أول من شرع القتال بين أهل القبلة، أي أول من فنون الحرب الأهلية في الإسلام، واتهمه خصومه الأمويون أنه أول من فتح على هذه الأمة باب الفتنة وسفك الدماء، مما يشير بمجمله إلى علاقاته المباشرة ببداية الانقسام في الإسلام. وكانت الفرقة الثانية وهي الخوارج انشقاقاً من الشيعة ومنه اتخذوا اسمهم.

كانت الشيعة والخوارج هما الفرق الرئيسية لبضعة عقود من الحكم الأموي. ثم بدأت تظهر فرق جديدة في خضم الصراع الذي خاضته المعارضة الإسلامية ضد الأمويين. وكان في مقدمة هذه الفرق هي المجبرة أي القائلون بأن الإنسان مسير لا مخير وهو المذهب المعروف بالجبر أو الجبرية [يقابله في الانكليزية FATALISM ويضعه بعض المترجمين مقابل DETERMINISM وهو خطأ لأن الأخيرة هي الحتمية]. وأقدم من روج لهذا المذهب هم الأمويون. ويقال أن «الحجاج بن يوسف» قال حين قذف الكعبة بالمنجنيق في حصاره «لابن الزبير»: هذا منه تعالى.. لكن الجبرية أصبحت فيما بعد فرقة مستقلة ليست بالضرورة على وفاق مع الأمويين.

بعد ذلك ظهرت القدرية ونسبتها إلى القدر. ومناطق النسبة بحثها فيها وليس اعتقادها به، فالقدرية لا تقر بالقدر وتقول ان الإنسان خالق لأفعاله. وظهور القدرية رد على الجبرية الأموية ولذلك طاردها الأمويون. وهي ثالث فرقة معارضة بعد الشيعة والخوارج. وفي وقت مقارب ظهرت الجهمية مذهب «جهنم بن صفوان» وهي مزيج من الجبر وأفكار المعتزلة الأوائل.

وفي أثناء ذلك حدث الإرجاء، وكانت بدايته خصاماً حول الأطراف المتناحرة من الصحابة وما دار بينها من حروب وقتل حتى نهاية الخلافة الراشدية. وأمام تعارض الأقوال بشأن المحق منهم قال فريق من المسلمين بإرجائهم إلى يوم القيامة وعدم إبداء الرأي فيما شجر بينهم. والإرجاء بهذا المعنى هو الحياد. لكن المصطلح تطور إلى معتقد يتمسك بعدم تكفير أو تفسيق المسلم مهما فعل والقول بأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص بأفعال صاحبه وان المسلم والمؤمن سواء وان كل من نطق بالشهادتين فهو في الجنة. وتنسب بداية الإرجاء إلى «الحسن بن محمد بن الحنفية حفيد «علي بن أبي طالب». وهي محتملة جداً لأن ابن الحنفية وأولاده تميزوا بسلوك انتهازي يتناسب مع بواعث القول بالإرجاء. وقد اعتبر المُرَجَّة من أتباع السلاطين وهم السلف البعيد لأهل السنة.

في أواخر الأمويين ظهرت المعتزلة أو تطورت عن القدرية. ثم تكاملت كمذهب في غضون أواخر القرن الثاني وأوائل الثالث. وفي حدود منتصف القرن الثالث بدأت فرقة

أهل السنة تتمايز كتجمع صغير ولكنه مؤثر ونشيط، بعد أن لقيت دعماً يبدأ من «المتوكل». ومن ذلك الحين شاع اصطلاح «سني» كمقابل لفرق أساسية أخرى. شيعي، خارجي، ومعتزلي... وفي القرن الرابع ظهرت الأشاعرة انشقاقاً من المعتزلة أعلنه المعتزلي السابق «أبو الحسن الأشعري». والأشاعرة فرقة سنية تتميز عن الأصل باتخاذها الجدل المنطقي سبيلاً لإثبات العقائد. وأهل السنة يعتبرون المنطق بدعة.

انشطرت الفرق إلى فرق وشعب في وقت مبكر من ظهورها. فنشأت الكيسانية من الشيعة في بواكير النصف الثاني من القرن الأول والزيدية في أوائل القرن الثاني. وانقسم الخوارج إلى شعب صغيرة أخذت في الغالب أسماء قادة كانوا يتمايزون عن جماعتهم برأي مخالف في قضايا غالباً ما تكون أنية. والخوارج سريعو الانقسام. وقد عانوا من كثرة التشرذم طوال القرن الأول قبل أن يستقروا من خلال الأباضية في عمان وبعض أنحاء المغرب. والأباضية اكبر فرق الخوارج وأكثرها تماسكاً. وتفرع الشيعة في العصر العباسي إلى شعب وفرق شتى فظهرت الإثنا عشرية والإسماعيلية ثم النصيرية مع تفرعاتها الثانوية. كما تعددت شعب المعتزلة مع اختلاف متكلميه حول مقولاتها الأساسية. وشعب المعتزلة هي مدارس أكثر منها فرق بالمعنى الذي حددناه. وفيها ما هو نتاج سيرورة تطوير تتم على يد مفكر فيكون له أتباع يتسمون باسمه دون أن يحمل ذلك معنى التفرع أو الانشطار.

ترجع جميع الفرق الإسلامية الكبرى إلى منشأ سياسي. يصدق هذا على الشيعة والخوارج والقدرية ، التي ظهرت كما قلنا رداً على جبرية الأمويين. وتتماثل هذه الفرق في سعيها إلى السلطة. وقد وصلتها وجربتها: الشيعة في خلافة «علي» وحكم المختار ثم في الدولة الفاطمية لاحقاً. والخوارج في دولها المتقطعة في عمان والمغرب ، والقدرية في حكم يزيد الناقص «بن الوليد بن عبد الملك». كما تتفق هذه الفرق في معارضتها للخلافتين الأموية والعباسية بالأساليب السياسية والعسكرية. وهي بهذا المعنى حركات ذات هدف سياسي تم التعبير عنه بلغة الدين بينما جرت محاولات الوصول إليه بالعمل المسلح. وكان السبب الرئيس لظهورها وتوسلها بهذه الوسائل هو سقوط الخلافة الراشدية وقيام الخلافة الأموية بنهجها الاستبدادي الذي عبر عنه مسلمو صدر الإسلام باصطلاح: «الملك العضوض» أي النظام الملكي القائم على القمع. ويصدق هذا الوصف أيضاً على تفرعات هذه الفرق لا سيما فرق الخوارج والشيعة. ومن الملاحظ هنا أن العمل المسلح كان الأسلوب المشترك لجميع الفرق في الخلافة الأموية. وتشمل هذه الحقيقة تلك الفرق التي لم تتصل نشأتها بخط معارض للأمويين. وهي هنا الجبرية والمرجئة. وقد قامت هاتان الفرقتان بحركة مسلحة واسعة النطاق قادها «الحارث بن سريج» وهو مرجئي ، و«جهم بن صفوان» وهو مجبر. وكانت حركة ائتلافية ضمت إلى جانب المرجئة والجبرية أتراك آسيا الوسطى المشركين آنذاك كما حظيت بدعم الشيعة على لسان

شاعرها «الكميت».

على أن تغييراً طرأ في العصر العباسي على المعتزلة دفع بها بعيداً عن السياسة وفرغها للعمل الفكري. حدث هذا بعد إخفاق حركتها المسلحة ضد «المنصور» بقيادة «إبراهيم بن عبد الله». (ما حدث في عهد المأمون وخلفائه ليس وصولاً إلى السلطة السياسية ولكن توسلاً بها لنشر المذهب وفرضه على المخالفين). والسر في ذلك أن هذه الجماعة انطلقت في المنشأ من أساس فكري وظفته لغرض سياسي، ومع استمرار تقدمها في السيرة التنظيرية لمذهبها غلب الأساس على الغرض فاستغرقها النشاط الذهني المكرس حصراً لإثبات معتقداتها والمنافحة عنها. ومن هنا صارت عقيدة المعتزلة في العدل وحرية الإرادة وغيرها هي الغرض الأقصى التي تسمو إلى الكفاح من أجله، مما جعلها مستعدة للاستعانة بالسلطة لنشر العقيدة حتى لو كانت هذه السلطة من ذلك النمط الذي سبق للمعتزلة وأسلافهم القدرية أن قاتلوه في معارك دامية. وهي هنا تقدم مثلاً على الحركة السياسية التي تتحول نتيجة ظروف معينة إلى حركة فكرية منقطعة عن منشأها.

وشأن المعتزلة، كان الأشاعرة فرقة ذات هدف أيديولوجي تكافح في سبيله بوسائل العمل الفكري. ولم يتورط الأشاعرة في عمل سياسي مباشر. لكن الفرقة الأم وهم أهل السنة كانوا سياسيين في المقام الأول لأن هؤلاء نشأوا على هامش الخلافة العباسية والتزموا الدفاع عنها ضد معارضيها من سائر الفرق. ومن الجدير بالذكر هنا أن

المجبرة والمُرجئة اندمجت في أهل السنة التي كانت تجميعاً سلفياً ضم القائلين بالجبر والإرجاء إلى جانب أهل الحديث وفقهاء المذاهب الأربعة. ومن خلال هذه الصيغة الموحدة التي أخذت اسمها من دعوى تمثيل السنة النبوية مارست هذه الفئات توجهها السياسي المصائب للخلافة العباسية والحاكمين باسمها من ملوك وأمراء الطوائف.

في نفس الوقت الذي حافظت فيه الفرق الأخرى على خطها السياسي، فقد شاركت في نصيب متفاوت من العمل الفكري. وكان للشيعنة مساهمة موسعة في هذا الميدان، لا سيما الإسماعيلية والإثني عشرية. لكن الخوارج كانوا أقل حظاً فيه. ويرجع ذلك إلى الطبيعة العامة لهذه الفرقة التي نشأت على أساس قتالي حتى النهاية. وكانت مساهمتها في العمل الفكري محدودة بأوقات الاستراحة القليلة من القتال. كما يرجع شيء منها إلى «القعدة» وهم قلة من الخوارج كانوا لا يشاركون في العمل المسلح.

أنتجت الحركة الفكرية الهائلة التي عمت ديار الإسلام جماعات وفرقاً ذات تكوين فكري يجعلها اقرب إلى المدارس الفكرية والفلسفية منها إلى الفرق ذات الهدف السياسي المباشر. لكن العادة جرت على تناول هذه الجماعات ضمن تاريخ الفرق بوجه عام. وهناك حاجة إلى إعادة تصنيف الفرق الإسلامية لفرز ما كان يشكل جزءاً من السياسات الإسلامية بشكل يصح عليه وصف حزب أو تنظيم سياسي، عن تلك الحركات التي نشأت أو تبلورت في ميدان الصراع الفكري واكتسبت بالتالي صفة المدارس

الفكرية. وقد مر بنا مثال المعتزلة كانقطاع فكري لمنشأ سياسي. ولدينا مع ذلك حالات كثيرة نشأت فيها الفرق كحركات فكرية غير مرتبطة بحافز سياسي مباشر.

حدثت تغيرات كبرى على خارطة الفرق في العصور الإسلامية وبعدها. ففي الخلافة الأموية كانت الشيعة والخوارج تتناصفان النفوذ والانتشار. ولو أن كفاءة التنظيم الشيعي وارتباطه بالعمل الأديولوجي أعطى الحضور الشيعي أرجحية على الخوارج من حيث تعدد ميادين النشاط. وكانت ا لقدرية اصغر حجماً، وكذلك المرجئة. أما في العصر العباسي فقد أخذت الشيعة بالانتساع على حساب الخوارج. وبظهور الإسماعيلية كان النشاط الشيعي يغطي العالم الإسلامي برمته عدا الأندلس، بينما اخذ الخوارج بالتضام في جنوب الجزيرة رئيسياً في عمان، وفي بعض بقاع المغرب. وكان لهم انتشار كثيف في خراسان وما يليها لكنه تقلص بمرور الوقت حتى زال كلياً. وفي المقابل نجد اتساعاً في نشاط المعتزلة شمل العراق وخراسان وما وراء النهر (آسيا الوسطى)، كما غلب وقتاً ما على بلدة عانة، وكانت آنذاك مدينة كبيرة، وتدمر والأهواز وطنجة في المغرب وتونس وأذربيجان.. وكانت المذاهب السلفية محصورة في الأندلس ومصر والحجاز. وبعد أن خضعت مصر للحكم الفاطمي ساد فيها التشيع الإسماعيلي غير أنه لم يتغلغل في المجتمع الذي بقي في مجمله سلفياً.

مع انحدار الحضارة الإسلامية نحو الأفول بدأت تغيرات جذرية تحدث على خارطة الفرق: أخذت المعتزلة بالانطفاء

تدرجياً حتى تلاشت في غضون القرن الثامن الهجري. ومع المعتزلة اختفت الفرق الأخرى التي وضعناها في عداد المذاهب الفكرية. وفي وقت لاحق لاختفاء المعتزلة اختفى الأشاعرة، الذين واصلوا نشاطهم الفكري من خلال بعض رموزهم الثقافية المتقدمة رداً من الزمن بعد أفول الحضارة. وقد أشرنا إلى تقلص الخوارج وانكفائهم في أنحاء من المغرب وعُمان. أما الشيعة فقد انتهت الإسماعيلية بعد زوال الخلافة الفاطمية وتدمير قلاعها في المشرق على يد المغول إلى الانكفاء في معاشر معزولة ببلاد الشام والهند وآسيا الوسطى. بينما احتفظ الإثنى عشرية ببقايا كبيرة تمركزت في إيران وتوزعت على العراق ولبنان وباكستان والهند وأفغان. وتزاوَل هذه البقايا من الشيعة نشاطاً دينياً يغلب عليه الطابع السلفي. لكن طوائف الغلاة لم تتراجع عن أصولها الهرطقية.

في المقابل، نجد أهل السنة يحتلون المواقع التي أخلتها المعتزلة والإسماعيلية ويتقدمون ليصبحوا الفرقة التي تمثل أكثرية المسلمين الساحقة. بدأ ذلك من القرن الثالث وتسارع في الحقبة السلجوقية ثم صارت أهل السنة ما هي عليه اليوم مع بروز العثمانيين كقوة أولى في العالم الإسلامي. وفي هذه الأثناء كان اصطلاح «فرقة» يختفي لحساب اصطلاح «طائفة» الذي شاع في زمن متأخر مقترناً بانكماش الفرق إلى متضامات صغيرة تعيش في المحيط السني.

عدد الفرق الإسلامية لا يسهل ضبطه. وقد حدد في

حديث يقول:

«ستفترق أمتي اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة». والحديث يجب أن يكون من وضع أهل السنة الذين يكفرون جميع الفرق إلا أنفسهم. والعدد الفعلي للفرق يزيد على هذا إذا أخذت تفرعاتها في الحساب. لكن الفرق الرئيسية أقل منه.

تاريخ الفرق موزع بين مصادر التاريخ العام الذي رويت فيه أخبار الخارجين على الدولة في العصور الإسلامية المختلفة ، وبين المصادر التي كرسست لأخبار الفرق وآرائها. ومن بين المؤلفات البارزة في هذا الموضوع: «الملل والنحل» للشهرستاني، و«مقالات الإسلاميين» للأشعري. والمؤلفان من أئمة السنة لكنهما سجلا أخبار الفرق ومعتقداتها بأمانة مؤرخ محترف. وكتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» لابن حزم. وفي هذا الكتاب عرضت آراء الفرق لمناقشتها ودحضها وابن حزم ظاهري متشدد لكنه كان أميناً في عرض آراء خصومه. ومن المصادر الهامة كتاب النوبختي «فرق الشيعة» ويحتوي على إفادات موجزة عن مذاهب أهم الفرق إلى جانب الفرق الشيعية. وثم كتاب لعبد القاهر البغدادي مشهور لدى الباحثين المعاصرين عنوانه «الفرق بين الفرق» والبغدادي داعية سني شديد التعصب ، إلى حد الهوس ، وقد كرس كتابه للتشنيع والفضح، ورواياته تفتقر إلى الأمانة والضبط ولا يمكن التعويل عليها. وقد عني به المستشرقون كثيراً واتخذوه مرجعاً أساسياً لمباحثهم حول الفرق والمذاهب غير

السنية.

منشورات «آف بيا» AlfYaa

الكلام هو الحديث والقول. هذا في القواميس. وحين يستجد لقوم ما حدث في حياتهم يزيد على موجود القواميس فهم يلجأون إلى التوليد والمجاز من بين وسائل أخرى، للتعبير عن فحوى الحدث الذي استجد. ويتكفل الاستعمال بصقل المعنى المولد والمجازي فيمنحه شخصية الاصطلاح المعبر في الذهن عن فحواه الجديد، رغم أنه قد لا يكون دقيقاً في وصف الحدث. ومن هذا القبيل مصطلح علم الكلام. وأصله من قولهم: تكلم فلان في القدر أو غيره، فصار كلامه دليلاً على موضوع بعينه هو ما يتضمنه المقصود بالكلام. وقد أصبح الكلام من فروع الاستذهان عند المسلمين، أي علماً من علومهم وعرف صاحبه باسم «المتكلم» وصار يقال قضية كلامية ومباحث كلامية وأقوال المتكلمين... الخ.

علم الكلام بحسب التعريف المستمد من موضوعاته ومنهجيته هو الجدل في المسائل الاعتقادية. فهو بهذا المعنى فرع من اللاهوت يستند إلى الجدل والمداخلة العقلية وقد ترجمه المستشرقون إلى DIALECTICAL THEOLOGY

لكن علم الكلام لم ينشأ بسبب لاهوتي، فأصله يرجع إلى الخوض في قضايا محددة أثارت في مجرى الصراع بين الأمويين وجمهور المسلمين الذين كانت تضمهم الفرق المعارضة وأتباع وتلامذة الفقهاء وأهل الحديث. وينسب الجاحظ في رسالته «الكتاب» هذا المنشأ إلى معاوية وزياد بن أبيه. وهو التزمين الشائع لدى عموم المعتزلة. وقد نقل عن معاوية قوله ان خلافته كانت بأمر أو رضا الله القادر

على أن يغير مالا يرضى عنه من الأمور. وليس من المستبعد ان يكون معاوية قد استفاد من النصوص القرآنية التي تضمنت هذا المعنى أو ذكرته بصراحة كالآية 26 من سورة آل عمران: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ﴾ وهي من الآيات السجالية التي اعتاد القرآن أن يرد بها على خصومه. لكنها اشتملت على مفهوم جبري مستقل الدلالة هو ما يمكن ان يكون معاوية قد انتبه إليه فوظفه لصالح استيلائه على الخلافة. وقد صارت الجبرية معتقداً سائداً في الخلافة الأموية.

وكان على معارضي الأمويين أن يردوا بمعتقد معاكس يسحب الشرعية عن خلفائهم ويعطيها لجمهور المعارضة. وهذا ما حصل في وقت مبكر. وقد جاء الرد على يد رجل من التابعين كانت له صلة مع أبو ذر الغفاري وهو معبد الجهني الذي يقول مؤرخو علم الكلام انه أول من تكلم في القدر. وكان معبد معارضاً كالغفاري وقد ختم حياته مشاركاً في حركة ابن الأشعث المسلحة ضد الحجاج بن يوسف في العراق، حيث اسر وقتل بأمر الحجاج. ويعني الكلام في القدر إنكاره والقول بأن الإنسان خالق لأفعاله ومسؤول عنها وليست مقدرة عليه من الله كما يقول الأمويون. ومنه سمي أتباع معبد «القدريّة». (المعنى الأصلي المقصود هنا هو «الضد - قدريّة»). ومثلما استند المجبرون إلى القرآن كذلك القدريون الذين رجعوا إلى آيات نسبت المشيئة إلى الإنسان، أي أنها جعلته بمثابة خالق لأفعاله باختياره وليس بقضاء. ومنها قوله: «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

وفي زمن مقارب قال بعض المسلمين بالأرجاء. وكان ذلك نتيجة للجدل الذي دار حول الصراع بين الصحابة وحول صفة وعقوبة مرتكبي الكبائر من المسلمين. وقد استند الإرجاء في هذا أيضا إلى القرآن كقوله: «وآخرون مرجون لأمر الله» [مرجون: مرجأون، من الإرجاء، وقد حذفت الهمزة على الطريقة الشائعة في لغة الكلام].

يتضح من هنا أن التيارات الرائدة في علم الكلام قد نشأت في مدد متقاربة وتحت دوافع سياسية واستندت إلى مصدر واحد هو القرآن. ومحط الاشتراك في الرجوع إلى القرآن هو نصوصه المتشابهة، وهي الآيات التي يحتاج فهمها إلى التأويل لغموض مراميها أو لتعارضها. وقد أتاحت هذه الآيات للفئات الاجتماعية المختلفة أن تأخذ منها ما يلائم أغراضها باللجوء إلى التأويل

نشأ علم الكلام إذن نشأة إسلامية خالصة تعبر عن تأصل التفكير العقلي في مجتمع صدر الإسلام، البعيد كان عن التأثيرات الخارجية. وكانت ولادته طبيعية تماماً ان من حيث ظهوره كانعكاس مباشر للصراع السياسي أو كممارسة استذهانية للتعامل مع القرآن.

لكن علم الكلام وقد استكمل منطلقاته لم يكن ليستمر في علاقته المتقاطعة مع السياسة. فالظاهرة الاستذهانية بعد أن تولد من رحم الظرف الاجتماعي تبدأ بالخضوع لناموسها الخاص. ومن هنا نجد التيارات الكلامية الأولى تتبلور، بعد أن تعبر مخاضاتها الصراعية مع الأمويين، في مدارس

فكرية تبدو كما لو كانت مقطوعة عن تاريخ المنشأ. وقد تعمقت هذه التيارات ونضجت حين التقت بعلم الإغريق والهنود. ومن أميز التحولات كان ظهور المعتزلة في غضون القرن الثاني بعد ان سبقتها القدرية إلى تخطيط ما صار فيما بعد من مبادئها الأساسية. وطرأت في هذه الأثناء دواع جديدة للخوض في جدل العقائد منها الدفاع عن أصول الإسلام ضد انتقادات أهل الملل الأخرى وما استدعاه من استخدام المنطق الجدلي الذي بدأ بسيطاً ثم اغتنى بمنطق وفلسفة اليونان. ومنها الصراع فيما بين المدارس والمذاهب الإسلامية نفسها، ذلك الصراع الذي وجه أتباع الفرق نحو التنظير والأدلجة وأثار لديهم حاجة إلى تقنين وشرح أصولهم. وكان من نتائج ذلك اتجاه الفرق، التي بدأت كتحرك سياسي أو عسكري صرف، إلى علم الكلام لتشكيل منظوماتها العقائدية الخاصة بها. ويصدق هذا على الشيعة والخوارج. ومن المعروف ان هاتين الفرقتين لم تنشأ في شكل تحرك جدلي كالقدرية أو المرجئة وإنما اكتسبتا هذا الشكل فيما بعد. وكان للتطور اللاحق في بنية المجتمع الإسلامي وتعدّات تركيبته الاجتماعية أثر كبير في نمو ونضج مقولات المتكلمين كما في ظهور مذاهب كلامية أخرى لم تعهدها الحقب المبكرة كأهل السنة والأشاعرة والكرامية وغيرهم..

وتحت ناموس تطوره الخاص، تفرع علم الكلام وتوسع فامتد إلى حقول معرفية لا تعلق لها بموضوعات المنشأ. فصار المتكلمون يبحثون في قضايا الطبيعة والمجتمع دون

الارتهان مباشرة بالجدل العقائدي. وتشكل من هذه المباحث ما يمكن اعتباره «فلسفة كلامية» تقف بإزاء، أو تتكامل، مع الفلسفة الإسلامية التي تطلق في المعتاد على أعمال من اصطلاح على تسميتهم «فلاسفة الإسلام».

والفرق بين الفلسفتين هو في المنهج وطريقة العرض، فالمتكلمون يعتمدون الجدل أو يقررون أطروحاتهم بأسلوب سردي مقتضب يتحاشى الإسهاب والتفريع شبيه بأسلوب فلاسفة الصين أو فلاسفة الإغريق السابقين لأرسطو. والفلاسفة يعتمدون البرهان وفق المنطق الإرسطي / الشكلي، ولغتهم انضج ومنهجيتهم أدق وأكثر تماسكاً، وموضوعات الفلسفة أوسع فهي تشمل الميتافيزيقيا (الماورئيات ومبادئ الفلسفة) مع فلسفة الطبيعة وقضايا الوجود الأشد تعقيداً.

على أن علم الكلام اقترب من الفلسفة الإسلامية أكثر في أمد لاحق، فصار يستخدم منطق أرسطو. وتعددت مباحثه فامتدت إلى قضايا الوجود والماهيات، ولو أنها بقيت في منأى عن الميتافيزيقيا الصرفة. واتحدت أحياناً صفة المتكلم والفيلسوف في شخص واحد أو كتاب واحد. ومن طرازات ذلك فخر الدين الرازي (606هـ) وهو متكلم سلفي قاداته عقليته المتبحرة وثقافته الواسعة إلى الوقوع في شراك الفلسفة. ومؤلفاته مزيج من موضوعات علم الكلام والفلسفة الإسلامية. ونجد مثلاً على ذلك أيضاً لدى مؤلفين متأخرين عن الفخر الرازي كالأبي صاحب «المواقف» وهو كتاب من عدة مجلدات اشتملت على المواد الأساسية للاستذهان

الإسلامي عدا الميتافيزيقيا الصرفة. ولعل أفضل مؤشر يمكن أن نقيس به مدى النضج الذي ناهزه علم الكلام نجده في مؤلف التهانوي «كشاف اصطلاحات الفنون»، وهو قاموس فلسفي / كلامي موسع عرضت فيه أبواب الفلسفة وعلم الكلام كما وصلت إليه في مراحل نضجها المتقدمة (5).

حقق المتكلمون بولوجهم هذه المضامير منجزات مرموقة. وقد استعيدت ذرية ديموقريطس التي وظفها الأشاعرة لإثبات وجود الخالق، لكن الخوض فيها كموضوع فلسفي قاد إلى بعض التطوير في أصولها. ومن ذلك محاولتهم حساب عدد الذرات التي يتألف منها الجسم، حيث نوقشت مسألة العدد الأدنى للذرات التي ينبغي اجتماعها لكي يكون الجسم جسماً. والمعروف ان العدد الأدنى هو ما يتشكل منه المسمى في الفيزياء بالجسيم وفي الكيمياء بالجزء. وأدلى بآراء هامة حول العرض والجوهر وحول الحركة والسكون والعلاقات فيما بينها. واستطراداً من البحث في مسائل الإرادة والفعل والتولد والاستطاعة والكسب وما أشبه، أثيرت قضايا دراسية أضافت إلى رصيد المعرفة في المجتمع الإسلامي. كما لعبت المساجلات الكلامية دورها في توسيع الاهتمامات الثقافية للفرد العادي. ومن المساهمات الأساسية لعلم الكلام فتح باب التفكير الحر في الطبيعة، وهو ما تم على يد المعتزلة من خلال قوننة أفعال الخالق وتقريبها من عمل الطبع لا الإرادة. وفي أثناء ذلك كان الوعي التقليدي يصطدم بأطروحات كلامية ذات طبيعة مجازفة، واقتبس للقارئ تقارير من الحسين بن النجار رأس شعبة

النجارية من المعتزلة منقولة عن كتاب «المنية والأمل» لابن المرتضى [مخطوط في مكتبة المتحف البريطاني بنسختين رقمهما or 3937 و or 3772].

.... ان الله قادر بمعنى ليس بعاجز وحي بمعنى ليس ميت.

.... الجسم أعراض مجتمعة. ويجوز أن يقع في الجواهر تضاد كالسواد والبياض (مخالفة لأرسطو).

.... الكافر يصح منه وجود الإيمان في حال وجود الكفر (تجوز اجتماع الضدين) وقدرة الكفر تضاد قدرة الإيمان ومع ذلك فهي مصححة لوجود الإيمان.

.... العجز يجعل الإيمان مستحيلاً ولا بد ان يجعل الكفر كذلك لأنه يضاد قدرة الإيمان. وهذا ثابت في قدرة الكفر.

.... الأنبياء والمؤمنون لا يستحقون الثواب الدائم على إيمانهم والكفار لا يستحقون العقاب الدائم على كفرهم (مخالفة للقرآن).. «ورقة 22-23».

وكان لعلم الكلام بأطروحاته هذه وطريقته في عرضها أثر في المجتمع أقوى مما للفلسفة التي بقيت معدودة من علوم الخاصة.

ورغم أن علم الكلام وظف، بعد الحقبة التأسيسية التي عارضت الأمويين، للدفاع عن العقائد، فقد انتهى في حالات عديدة إلى طرح أفكار هرطقية أو إحادية. ويرتبن ذلك بعقلنة مباحث المتكلمين. وعندما يتدخل العقل في منظومة عقائد فهو يزعمها على الأغلب.

وقد تعرضت مسلمات دينية وشخصيات مقدسة إلى نقد

المتكلمين لا سيما المعتزلة. وأدى التعمق ببعض فلاسفة الكلام إلى المجاهرة بالإلحاد، كما حصل لابن الراوندي. لكن مروق المتكلمين اقتصر في الغالب على الهرطقة. وقد مرت بنا أقوال حسين النجار بشأن الثواب والعقاب والكفر والإيمان. ولهذه الأقوال نظائر عند غيره. فقد أنكر أبو بكر الأصم وهو من أئمة الاعتزال المرموقين، وجود الروح خارجاً بذلك على إجماع أهل الأديان، كما أنكر نزول الملائكة يوم بدر خلافاً لتصريح القرآن بنزولهم واشتراكهم في القتال. وألف الفيلسوف المعتزلي إبراهيم النطّام (بتشديد الظاء) كتاباً كرسه لنقد الصحابة واستقصاء أخطائهم. وصرح تلميذاه أحمد بن خابط والفضل الحربي بتفضيل أبو ذر الغفاري على النبي محمد في مقام الزهد.

وقال المعتزلي الأندلسي إسماعيل بن عبد الله الرعيني بأن كل إنسان يمكن أن يكون نبياً إذا بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس، فالنبوة عنده اكتساب وليست اختصاصاً لأحد. وقال الشيخ الأشعري محمد بن الحسن لا يجوز أن نقول محمد رسول الله بل كان محمد رسول الله لأن محمد لم يعد موجوداً بحسب نظريتهم في عدم بقاء الأعراض. وقد أدى هذا القول إلى موته مسموماً على يد السلطان التركي محمود بن سبكتكين طبقاً لبعض الروايات.

وهذه أمثلة قليلة لما أدى إليه النظر العقلي في العقائد من زاوية علم الكلام. وقد تحسس أهل السنة خطورة هذا الاتجاه فوقفوا ضد المتكلمين أو حرموا المباحث الكلامية. وألف الغزالي كتاباً سماه «الجامع للعوام عن علم الكلام»، وكتب السيوطي «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»

وينسب إلى الشافعي فتوى في المتكلمين قضى فيها بأن «يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويُطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام» واستبعد صدور مثل هذه الفتوى من الشافعي والأرجح أنها من مصنوعات أهل السنة في الأوان السلجوقي.

وقد اظهر هؤلاء وعياً جيداً لتأثير علم الكلام في العقائد فوضعوا حديثاً عن أبو هريرة يقول: «إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم...» والسؤال من أفعال العقل وهو السبيل الموصل إلى الزندقة التي تمر هنا من طريق مباحث المتكلمين.

كان العصر الذهبي لعلم الكلام هو عصر المعتزلة الذهبي، الذي امتد إلى ما بعد القرن الرابع. لكن النشاط الكلامي استمر بعد انحسار الاعتزال على يد الأشاعرة ولو بإبداعية أقل وتداخل سلفي أبعد تأثيراً.

وفي الأحقاب التي أعقبت أقول الحضارة كان لا يزال هناك متكلمون تجذبهم قوة الموروث للكتابة في موضوعات علم الكلام دون أن يعبروا بالضرورة عن آراء الفرق الكلامية التي لم يكد يبقى من يمثلها بعد القرن الثامن. وقد اتصل حضور هؤلاء بالعصور الحديثة ومن ألمعهم محمد بن علي التهانوي المتوفى في منتصف القرن الثامن عشر. وهو هندي. وكتابه الذي أشرت إليه آنفاً من أهم المراجع المتبقية عن الفكر الفلسفي الإسلامي بفرعيه الكلامي والفلسفي*.

* للباحث في الفلسفة حسام الدين الألوسي كتاب بعنوان «حوار بين الفلاسفة المتكلمين» يدخل في هذا الباب.

الزهد في اللغة ضد الرغبة. يقال زهد فيه بمعنى لم يرغب فيه. ثم خصصه الاستعمال بقلة الرغبة وليس عدمها بإطلاق. ومنه قولهم زهيد للقليل دون المعدوم. والزهد في الاصطلاح ضد البذخ والترف. ومن مرادفاته التقشف وهو أكثر من الزهد في مرتبة اللارغبة.

تتفق الأديان على جعل الزهد من لوازم الإيمان الصحيح. ويعم ذلك على الخصوص الأديان الكبرى الثلاثة: البوذية والمسيحية والإسلام.

والأديان في دعوتها للزهد تصدر عن جوهر البساطة فيها، مع تعلقها بالنعيم الماورائي. ورغم أن الاكليروس الديني لا يستبطن في المعتاد هذا الجوهر الكامن في التدين نظراً لما عرف به من الميل إلى البذخ ان في الحياة الشخصية لأفراده أم في طريقة ممارسته للشعائر، فإن البساطة تبقى، كسمة مشتركة لجمهور المؤمنين، مطلباً لازماً لبناء الحياة الروحية المثلى في مجتمع الأديان، بينما تمثل حياة الاكليروس كاستثناء في نطاق محدود.

وبتأثير التأكيد الماورائي لهذا المطلب يتكون لدى المؤمنين استعداد، ولو متفاوت، للتخلي وسلوك طريق الحرمان الطوعي. يحدث هذا بالاشتراك لدى جميع أتباع الأديان، لا سيما البوذية والكثير من أديان الهند الأخرى. وهو شائع كذلك في الأديان السامية عدا اليهودية القائمة على عقيدة ذات طبيعة تجارية. وتخيرنا مصادر السيرة النبوية ان صحابياً مرموقاً هو "عثمان بن مظعون" وقع تحت

التأثير المخدر للنعيم الماورائي فعزم على قطع عضوه التناسلي ولبس الصوف حتى يتفرغ للعبادة، فنهاه النبي موضحاً له ان سنته تقضي بالجمع بين الدنيا والآخرة. وتلعب البلاغة الدينية دوراً كبيراً في تأجيج هذه النزعات العدمية لدى المؤمنين الخالص. ويبدو المأثور الإسلامي المنقول عبر بلاغة القرآن الشديدة التميز موزعاً بين وطأتين: جوهر الدين المستبطن بلغته الخاصة به، والأهداف السياسية - الاجتماعية لدعوة الإسلام. وتصرف «عثمان بن مظعون» هو نتيجة، منطقية إلى حد كبير، للخضوع الأحادي للغة النص. ولم يكن ذلك حدثاً استثنائياً فغالباً ما كان النبي وخلفاؤه يواجهون امتحانات سلوك عدمي كهذا كانت توجب عليهم معادلة اللغة الدينية البحتة بمنطق دنيوي يؤكد على بشرية الإسلام.

وقع النص الإسلامي بشأن الزهد في تعارض مع السياسة العملية لقيادة الدعوة في «يثرب». فمع الشروع في شن الهجمات على قوافل قريش التجارية، ثم في خوض الحروب و إرسال السرايا، وجدت القيادة الإسلامية لديها أموالاً صالحة للتوزيع على جمهورها. وكان التوزيع يطرد مع توالي الانتصارات في الحروب وتزداد حصة الفرد الواحد منه. وقد وزعت أموال تزيد أحياناً كثيرة عن حاجة الموزع عليهم. هذا بينما أدى ازدهار النشاط الاقتصادي في مجالات النفوذ الجديدة للإسلام إلى تزايد ثروات عدد من الصحابة المتخصصين في التجارة. وقد جرى ذلك دون ان تخف وتيرة الدعوة إلى الزهد وإيثار الآخرة.

نجد في النصوص الإسلامية الأولى تعايشاً بين تحبيذ الزهد ونبذ الدنيا وبين النهي عن الرهينة، كما نجد لدى قيادة الدعوة اتجاهاً قوياً لمجاراة المطالب الدنيوية للصحابة. وقد أبيع التمتع بالطيبات واستعمال الكماليات في آية محكمة رد فيها القرآن على دعوات بتحريمها: ﴿قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق﴾ (الأعراف، 32) هذا في حين حُرِّم لبس الحرير على الرجال واتخاذهُ للفرش والأثاث كما حرم الذهب. ويشمل التحريم استعماله في الحلّي الرجالية كالخواتم وفي المواعين المنزلية والعمومية كالآنية والملاعق. لكن هذه التحريمات لم ترتدّف بإيجاب لبس الملابس الغليظة أو الأسمال.

على صعيد السلوك العملي، شاعت في صدر الإسلام ثلاثة غرارات:

- الغرار الأول ثراء فاحش ومعيشة مترفة.
- الثاني نقشف يقترب من التصوف والرهينة.
- الثالث ثراء بنسبة معينة مع معيشة وسط بين الترف والشظف.

الغرار الأول كان شائعاً بين الصحابة الأغنياء وأفراد الارستقراطية الإسلامية، بمن فيهم بعض مؤسسي الإسلام. وفي طبقات «ابن سعد» أن «عثمان بن عفان» كان يلبس ثوب الخز بمئتي درهم والبرد اليماني بمئة درهم. وكان يشد أسنانه بالذهب. وكان «عبد الله بن عمر» يلبس الثياب المصبوغة بالمشق أو الزعفران وكان يأكل الدجاج والفراخ

والخبيص (حلوى) في البرمة، وهي قَدْر من حجر منحوت. وكان «معاوية» يأكل أمعاء البط المحشوة بالسكر واللوز والمقلية بالزيت. وكان لابنه «يزيد» شراب يُستحضر من عصير رمان حلوان وعسل أصفهان وعصير زبيب الطائف و سكر الأهواز وماء بردى. وينقل «أبو حيان التوحيدي» في «البصائر والذخائر» أن «عبد الله بن عباس» الملقب حبر الأمة كان يرتدي البرد بألف درهم وان «تميم الداري» كان يشتري المصلى بألف درهم (ج2 ق2 ص 256 - 257). وقد توسعت هذه الفئة في بناء القصور، التي لم تكن معهودة في مهد الإسلام - مكة والمدينة. وكانت لهم منتجعات في الأمصار المفتوحة أو في ضواحي المدن الحجازية. ومن الأماكن التي تذوقوا الإقامة فيها ضاحية المزة في دمشق وقد سكنها «أسامة بن زيد» حبيب الرسول ومات فيها. واتخذوا لركوبهم براذين مهذبة دربت على السير بأبهة وخيلاء. والبرذون صنف من البغال تكون أمه أتاناً وأبوه حصاناً. أما أموالهم فإن إحصاءات المصادر التي تناولت تواريخ الصحابة والتابعين تشير إلى ملايين الدراهم ومئات ألوف الدنانير وألوف المقتنيات من العبيد والخيول، علاوة على الإقطاعات. تتصدر هذه الأرقام أسماء بارزة من الصحابة وقادة الفتح كالزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وعثمان بن عفان وسعد بن أبي وقاص وعمرو بن العاص.

مقابل هذه الفئة وجدت نزعة مغالية في الزهد يتصدرها «أبو ذر الغفاري» و «سلمان الفارسي». الأول امتنع عن الاقتناء فلم تكن لديه إقطاعات كما لم يكتنز شيئاً. وكان

يكتفي براتبه الذي عين له في ديوان العطاء المخصص للمقاتلين. ولم يكن يستعمل راتبه كله وإنما يأخذ منه نفقة عياله ويوزع الباقي. وكان له منزل بسيط وأثاث بسيط وعدد من الماعز للاستهلاك المنزلي. لكن «الذهبي» ذكر في ترجمة أبو ذر من «سير أعلام النبلاء» انه كان يرتبط ثلاثين حصاناً مكرسة للجهاد، وكان يأخذ نصف هذا العدد حينما يخرج إلى جبهة الفتوحات ويبقي نصفها لتستريح. ولم يذكر «الذهبي» من كان يخرج معه على هذه الخيل. أما «سلمان» فكان مثل صاحبه «الغفاري» لا يملك شيئاً، وأربى عليه في انه كان لا يستعمل راتبه وإنما يوزعه كله ويعتاش من عمل يده [كان يشتغل في سف الخوص الذي تعلمه في المدينة المشهورة بنخيلها]. ويبدو لي أننا لن نستطيع العثور على أسماء غير «سلمان وأبو ذر» يمكن أن تعمها هذه النزعة فهي اقل النزعات شيوعاً بين مسلمي صدر الإسلام.

الفئة الثالثة أشاحت عن البذخ لكنها لم تتكشف. ويندرج في هذه الفئة الخلفاء الراشدون الثلاثة «أبو بكر وعمر وعلي» وفريق من الأنصار ومعظم أشياع «علي بن أبي طالب» وكان «أبو بكر» تاجراً متوسطاً منذ الجاهلية وقدرت ثروته يوم أسلم بأربعين ألف درهم. وقد استمر في المتاجرة بعد الإسلام ولكن دون أن يوفر أرصدة إضافية تجعل منه تاجراً كبيراً. أما «عمر» فكان أقرب إلى الفقر ولم يعرف عنه اشتغال في التجارة سوى عمله في الجاهلية دلالاً. وقد اضطر الاثنان إلى أخذ راتب من بيت المال بعد

استخلافهما لعدم توفر مصدر يكفي لمعيشتهما. لكن «علي بن أبي طالب» امتلك أراضي من مغانم الفتح في عهدي النبي وعمر وفرت له مورد عيش أغناه بعد فقر طويل. غير انه شأن صاحبيه لم يكن مترفاً وقد قيل عنه انه لم يضع آجرة على آجرة ولا لبنة على لبنة أي انه لم يشيد قصراً. ولم يرد عنه ولا عن صاحبيه ما يدل على تأنق في الملابس والطعام والأثاث. وهذا هو الحد المشترك لهذه الفئة التي اتبعت في سلوكها وصايا القرآن كنهج حياة يتوخى الآخرة ويأخذ بنصيب من الدنيا. وعلى هذا الغرار يمكن أن نضع مؤسس الإسلام نفسه. وفي صحيح البخاري انه «كان ينفق من المال الذي أفاءه الله عليه على أهله نفقة سنتهم ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله». يقصد أنه كان ينفق من عوائد ممتلكاته التي استصفاه لنفسه من الأراضي المفتوحة لمعيشته ويعيد الباقي إلى بيت المال أو يوزعه. وقد اقتدى به معظم أفراد هذه الفئة ممن كانت لديهم ممتلكات. وربما كان لذلك علاقة بمسألة الكنز، التي سأحدث عنها في مقالة قادمة. وما يعيننا هنا هو ان مقتنيات هذه الفئة دلت على أنهم لم يختاروا سبيل الحرمان الطوعي الذي اختارته الفئة الثانية، كما لم تضعهم ممتلكاتهم على ملاك الفئة الأولى من المترفين.

في مجرى التصورات المختلفة عن الزهد، طرح رأي هام يفرق بين مستوى معيشة الحكام ومعيشة المحكومين، ولكن على نحو معكوس يجعل الزهد شرطاً على الحاكم دون المحكوم. ولدينا روايات عن «علي بن أبي طالب»

تفيد هذا المعنى. منها قوله المروي في نهج البلاغة والعقد الفريد: «إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدرُوا أنفسهم بالعوام لئلا يتسع على الفقير فقره». وتقول الرواية أنه قال هذا القول لرجل من أصحابه تقشف ولبس الصوف فنهاه «علي» عن ذلك، فرد عليه أنه أراد أن يقتدي به فأوضح له أنه غير ملزم بما التزم به هو للسبب الذي بينه في كلامه الآنف.... وفي «مرآة الزمان» لسبط بن الجوزي، رواية أخرى يشرح فيها علي هذا الالتزام بوضوح أكثر فيقول: «على أئمة الحق أن يتأسوا بأضعف رعيتهم حالاً في الأكل واللباس ولا يتميزون عنهم بشيء». (مخطوطة «فيض الله أفندي» مكتبة مليت اسطنبول، المجلد الرابع رقم 1521 غير مرقمة الصفحات). وتقول الرواية انه أدلى بهذا الكلام رداً على «الأحنف بن قيس» زعيم تميم حين استفسر منه عن سبب تقشفه. وقد وردت مثل هذه الإشارات في رسالته المشهورة إلى واليه على البصرة. ومما له دلالة هامة هنا ما روي من انه لم يأكل، منذ مقتل «عثمان بن عفان»، إلا طعاماً مختوماً، حذراً من الشبهة (طبقات الشعراني 1 / 64). وحكاية الطعام المختوم تتردد عند الكلام عن زهد «علي» أيام خلافته. وتفسر بأنه كان يفعل ذلك لئلا يضيف أولاده مواد غذائية ألطف إلى طعامه. وهذا من قبيل المبالغات التي يحيط بها الرواة، وربما الناس، نهجاً معروفاً لشخصية تاريخية معينة. لكنها تدل على أي حال أن تقشف «علي» يرجع إلى أيام خلافته وليس قبلها. وهو ما تؤكدته رواية «لابن فارس اللغوي» وردت في «مرآة الزمان»،

المار ذكره. والمعروف كذلك انه أوقف ممتلكاته بعد العودة من صفين وجعلها صدقة للفقراء. ولذلك لم ترث أسرته منه شيئاً بعد مقتله. ومثلما لم يشيد قصراً قبل الخلافة، رفض علي أن ينزل في قصر الإمارة بعد أن استعصم الكوفة، وإنما نزل منزلاً أعد له في أخصاص الرحبة، وهي حارة للفقراء. وقد أهمل القصر حتى انفرد «معاوية» بالسلطة فنزله ولاته على الكوفة.

ويبدو أن صورة «حاكم فقير» قد توغلت في وعي الناس. ويروي المؤرخون شعراً بهذا المعنى، يقول «ابن عساكر» نقلاً عن «ابن عباس» أن الخليفة الأول انشده لنفسه. وهو مستبعد. لكن الشعر يتضمن هذه الصورة التي اكتسبت لدى المسلمين بعض ملامح اليوتوبيا. وهو من بيتين كتبها بلغة أقرب إلى لغة الشعر العباسي، ونصه كما ورد في «تهذيب تاريخ دمشق» (5 / 320).

إذا أردت شريف الناس كلهم
فانظر إلى ملك في زي مسكين
ذاك الذي حسنت في الناس رأفته
وذاك يصلح للدنيا وللدين

وكان «لعمر بن الخطاب» رأي مماثل في زهد الحكام دون المحكومين. ويستدل من شروطه على الولاية أنه كان يرى ذلك ملزماً ليس للخليفة فقط بل ولسائر المسؤولين الكبار. والشروط وردت في صيغ متفاوتة ولكن بمضمون واحد وهي بحسب رواية «الطبري»: «أن لا يركب الوالي برزوناً ولا يأكل نقياً ولا يلبس رقيقاً ولا يتخذ باباً دون

حاجات الناس - التاريخ 276/3 فصل مقتل عمر». [البرذون سبق تعريفه وهو من وسائل النقل المفضلة للارستقراطية وقلما يتهيا ركوبه للعامة. النقي يقصد به الخبز المعمول من طحين الحنطة الناعم]. وكان «عمر» قد فرض هذه الشروط على نفسه لكن نجاحه في فرضها على الولاة لم يكن كبيراً.

إن أفضل مثال على هذا النهج يمكن إن نعثر عليه لدى «عمر بن عبد العزيز» وكان «عمر» أميراً أموياً معروفاً بالمغالة في الترف. وقد تزوج من إحدى أميز الأميرات في الأسرة وهي بنت عمه «فاطمة بنت عبد الملك» وعاش معها حياة القصور المترعة بالنعيم. لكن «عمر» ما إن استخلف حتى تنزه عن ماضيه فأعاد ممتلكاته إلى بيت المال وسرح جواريه وصادر نفائس زوجته وعاش حياة بسيطة مقدره بمعيشة الفقراء. وكان «عمر» يعتبر نفسه تابعاً في ذلك لأسلافه لكنه يفوقهم من جهات: كونه أميراً شاباً لا عهد له بالفقر، كونه يحكم إمبراطورية أوسع وأغنى من إمبراطورية صدر الإسلام، وظهوره في وسط أفسده السلطة. وتحتاج هذه المؤثرات إلى قدرة استثنائية للإفلات منها، مما يسبغ على هذا الخليفة الأموي تفرداً بين نظرائه، وقد يعكس في نفس الآن شدة عنصر الجذب في المثال.

بقي أن اذكر بنقطتين بصد هذا المبدأ، الأولى أن أنصاهم يختلفوا أن كان السلوك الجنسي مندرجاً في حساب الزهد. والأكثر ركزوا على عدم احتسابه. ومن بين الأقلية التي التزمت بالزهد الجنسي «أبو ذر وسلمان وعمر

بن عبد العزيز».

النقطة الثانية لزوم المبدأ لقادة الحركات التي لم تصل بعد إلى السلطة، وكان «أبو زر» نموذجياً هنا. لكن الالتزام لم يطرّد عند أخلافه الشيعة. ويمكن اعتبار مسلك قادة قرامطة العراق بريادة «حمدان بن الأشعث» تجديداً شديد الوضوح لهذا الالتزام، الذي كاد أن ينسى بعد «أبو زر». كما اشتهر به الكثير من قادة الخوارج.

ان موضوعة زهد الحكام دون المحكومين هي واحدة من أهم انجازات الفكر السياسي الإسلامي. وهي ما يمنح مفهوم الزهد الإسلامي خصوصيته كمطلب سياسي يتأكد على الضد من المأثور المتداول في الأديان، بما فيها الدين الإسلامي الذي لم يشذ عن اجماع الأديان في اعتبار النعيم المورائي مقصداً أسمى للمؤمنين. وقد جعلت الفرق المعارضة هذا المبدأ شرطاً من شروط الإمامة التي توجب الطاعة لمن تتوفر فيه.

كنز الأموال

الكنز في الأصل هو المال المدفون. وفي الاستعمال هو المال الكثير الذي يدخره صاحبه لنفسه بصرف النظر عن وسيلة الادخار. وقد ورد في القرآن بالمعنى الأصلي: ﴿وكان تحته كنز لهما.. فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما﴾ (الكهف 82) وبالمعنى الثاني: ﴿وأتيناها من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة﴾ (القصص 76) كما ورد بالمعنى الدال على عموم المال الكثير: ﴿.. أو يلقى إليه كنز﴾ (الفرقان 8). فالكنز هنا هو مال ينزل على صاحبه من فوق.

أثيرت مسألة كنز الأموال بالآية 34 من سورة التوبة:

﴿يا أيها الذين آمنوا إن كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله. والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾.

والذهب والفضة كناية عن الملكية النقدية للفرد لأنهما كما يقول المفسرون «قانون التمول وأثمان الأشياء»، أي أنها واسطة التبادل. وذكر كنزهما دليل على ما سواهما أي أن حكم الآية غير منحصر فيهما وإنما في كل مال نقدي.

فهمت الآية على أنها نص بتحريم الكنز. لكن المفسرين اختلفوا حول مفهوم الكنز على تأويلين: أحدهما يقول إن الكنز المقصود بالتحريم هو المال الذي لم تدفع عنه الزكاة. والآخر أنه ما زاد عن حاجة الكانز. وبحسب هذا التأويل يكون التحريم عاماً في الاقتناء ويكون المال المسموح به

هو ما يكفي لسد حاجة الفرد وأسرته.

التأويل الأول روي عن «عمر بن الخطاب» وابنه «عبد الله» و«عبد الله بن العباس» و«جابر بن عبد الله الأنصاري» و«أبو هريرة».

والتأويل الثاني عن «علي بن أبي طالب» و «ثوبان» وفيه رواية تقول أن المهاجرين سألوا «النبي» عن المال المسموح لهم باقتنائه بعد أن حرم عليهم الذهب والفضة فلم يذكر لهم مالا آخر، وإنما قال: لسانا شاكرأً وقلباً ذاكرأً وزوجة تعين أحدكم على دينه. (أخرجه الطبري في «التفسير» والترمذي في «السنن» واحمد في «المسند»).

إن الأشخاص الذين نسب إليهم التأويل الأول يشتركون في إباحتهم للاقتناء غير المقيد بحد. وهم في جملتهم من أغنياء الصحابة. «فعبد الله بن عمر» كان من كبار الأثرياء، و«ابن عباس» هو ابن عم «علي بن أبي طالب» وكان قد ولاه على البصرة فذهب بيت مالها وهرب. و«أبو هريرة» كان موالياً للأُمويين وافتتح حياته الرسمية باختلاسات من أموال البحرين التي تولاهما في خلافة «عمر». أما «جابر بن عبد الله» فكان متشيعاً ولكن في مشاعره الودية تجاه أهل البيت وليس في اتجاهه السياسي، فهو في الأخير كان محايداً وأما «عمر بن الخطاب» فإن تأويله للآية ينسجم مع سياسته في العطاء، التي لم يتقيد فيها بحد أقصى، رغم أنه لم يكن من الأثرياء.

«ثوبان» الذي نقل عنه التأويل الثاني، إلى جانب

«علي»، كان عبداً فاشتراه «النبي» واعتقه وكان من جملة خدامه. وبعد فتح الشام هاجر إليها وعاش في حمص حيث ابنتى داراً، ويؤخذ من ابن عساكر («التهذيب» 3 / 383) انه اشتغل خبازاً لأثرياء الصحابة.

رغم اختلاف التأويلين، فلدينا روايات تصلح للتوفيق بينهما. أشهرها في مصادر التفسير رواية عن «عبد الله بن عمر» تفيد أن الكنز المحرم كان أولاً هو المال الزائد عن الحاجة، ثم نسخ ذلك بآية الزكاة. وهذا هو المروي أيضاً عن «عبد الله بن عباس» و«عمر بن عبد العزيز». وتستند مصادر الناسخ والمنسوخ على ذلك في معالجاتها لآية الكنز فهي تتردد بين النص على أنها منسوخة بآية الزكاة والقول بأن الكنز المحرم هو المال غير المزكى. وقد رويت أحاديث نبوية في التأويل الأخير يمكن أن تكون تأكيداً للنسخ وتأويلاً لاحقاً للآية المنسوخة يقربها من آية الزكاة. وقد فرضت الزكاة بالآية «103» من سورة «التوبة»، وهي: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾. ويستخلص المفسرون مفهوم النسخ في الآية من حرف الجر «من» لأنه يفيد التبعية مما يعني انه لم يعد مأموراً بأخذ كل أموالهم وإنما جزء منها. ويلتقي ذلك مع وصف للزكاة نقل عن «ابن عمر» جاء فيه «إن الله جعلها طهرة للأموال». يقصد ان المسلم الغني إذا دفع الزكاة حلت له بقية أمواله - تطهرت من الحرام الذي هو الكنز.

تتضمن مصادر التفسير والناسخ والمنسوخ تفاصيل عن تطبيق تحريم ما زاد عن الحاجة من الأموال ترد غالباً في

تفسير آية أخرى هي: ﴿يسألونك ماذا ينفقون قل العفو﴾ (البقرة 219). ولأخذ فكرة وافية عن ذلك نقرأ الشرحين التاليين. وقد نقلت أولهما عن مخطوطة في الناسخ والمنسوخ لمحمد بن عبد الله العابدي الاسفراييني محفوظة في مكتبة فؤاد الأول بجامع بكين المركزي، والثاني من مخطوطة مجهولة المؤلف في الناسخ والمنسوخ أيضاً محفوظة حالياً في مكتبة المتحف العراقي*:

1 - «كان الرجل إذا كان تاجراً يمسك لنفسه ألف درهم ليمتدح بها ويتجرب بها ويتصدق بالباقي بعد أن يقومه ذهباً. وإن كان من أهل الضياع والزراعة كان يمسك لنفسه وعياله ما يكفيه لسنته ألقابلة ويتصدق بالباقي. وإن كان من جملة الصناع يمسك لنفسه قوت ليلة ويتصدق بالباقي ولا يدخر بعد ذلك شيئاً. وبقوا على ذلك زماناً وشق عليهم إلى أن نزل قوله: خذ من أموالهم صدقة والنسخ ثابت بحكم هذه الآية».

2 - «العفو الفضل (الزائد) من المال. فرض عليهم إذا كان للإنسان مال أن يمسك منه ألف درهم أو قيمته من الذهب ويتصدق بما بقي. وقال آخرون: فرض عليهم أن يمسكوا ما يقنعهم حولاً (عاماً) ويتصدقوا بما بقي، وقال آخرون فرض عليهم أن يمسكوا ثلث مالهم فيتصدقوا بما بقي. وإن كانوا من أهل زراعة الأرض وعمالتها، أمرهم أن يمسكوا ما يقنعهم حولاً ويتصدقوا بما بقي، وإن كان

* المخطوطة في الأصل كانت في حوزة الفقيه الكردي الملا مصطفى رسول وانتقلت بعد وفاته إلى المكتبة المذكورة.

ممن يكذب بيده أمسك ما يقوته يومه وتصدق بما بقي. فشق ذلك عليهم حتى أنزل الله الزكاة».

تتردد هذه الإفادات بتفصيل أقل في مصادر التفسير التي ألفها سنة وشيعة ومتصوفة. والمفسرون على اتفاق بأن النسخ وقع بآية الزكاة لكن مؤلفاً خارجياً (انظر «منهج الطالبين» 261/1) يشذ عنهم فيقول إن النسخ حدث أولاً بآية: «قل ما أنفقتم من خير فلولوا الدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل.. البقرة 215» ثم بآية الزكاة. وليس في هذه الآية ما يدل على النسخ سوى إمكان حملها على التطوع دون الوجوب. وهو المروي عن الحسن البصري. وعندئذ يجوز لنا الاستنتاج بأن النسخ تم على مرحلتين: نسخ الوجوب بالتطوع، ثم نسخ الحكم نهائياً.

استخلص السيوطي من الأقوال الواردة في آيتي الكنز والعفو أن الادخار كان ممنوعاً في أول الإسلام («اللئاليء المصنوعة» 169/1). وهو من القائلين بنسخه لاحقاً بآية الزكاة تبعاً لما جاء في تفسيره الموسع (الدر المنثور). ويكاد الإجماع ينعقد على أن المطلوب من الأغنياء صار فقط دفع الزكاة. ومما تمسك به القائلون بالنسخ، أحكام المواريث المنصوص عليها في القرآن إذ إنها تفترض وجود أموال زائدة عن الحاجة لتوريثها. وكان هذا من الردود التي استُخدمت لإبطال دعوة أبو ذر. وهو برهان متين يثبت حجة القائلين بنسخ الآية.

وقد علل ابن حجر تشريع الزكاة ونسخ تحريم الكنز

باتساع الفتوحات النبوية (فتح الباري 3/ 211) وكأنه فهم حكم الكنز على انه ضرورة موقوته بحالة الفقر التي كان عليها المسلمون في بداية الهجرة. وينسجم هذا الفهم مع حديث في «صحيح البخاري» اشير فيه إلى قبيلة يمنية (الأشعريون) بأنهم كانوا إذا أصابتهم أزمة جمعوا ما عندهم في مكان واحد ثم أعادوا توزيعه بينهم بالتساوي. وبهذا الاعتبار يكون الكنز ممنوعاً في الأزمات مباحاً في الرخاء. ويتعارض تعليل ابن حجر مع الروايات التي عللت النسخ باستئصال الصحابة لحكم الآية.

هل حدث لتحريم الكنز أن طبق فعلاً؟

ان تفاسير آية العفو تؤكد أنه طبق. لكننا لا نملك من وقائع التطبيق إلا شذرات قليلة لا تصلح للاستدلال على حدث كبير كهذا. ينبغي قبل كل شيء أن نضع في الحساب أن سلطة النبي لم تكن في أول الإسلام قد توطدت إلى مستوى يسمح له بمصادرة الأموال الزائدة من أصحابها. هذا فضلاً عن الافتقار إلى وسائل الكشف عن موجودات الأفراد. والوجوب الذي تحدثت عنه التفاسير يمكن ان يفهم فقط في ضوء الالتزامات الأدبية والدينية لمجموعة متضامنة، صغيرة نسبياً، يجمعها هدف مشترك تتظافر على بلوغه. لكن إشارات غالباً ما نمر بها في مصادر التفسير والحديث ربما تدلنا من جهتها على جو سائد أثاره كما يبدو حكم الآيتين. ومن هذا القبيل أحاديث تفيد بأن أشخاصاً ماتوا، فوجد في جيوبهم دنائير أو دراهم اعتبرها النبي مخالفة لحكم آية الكنز فعلق عليها بقوله «كية» أو «كيتان» مشيراً إلى

عقوبة الكانزين بالكي تبعاً للآية. والأحاديث مروية عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود. وكان عبد الله من خصوم الأمويين. وهي في مسند أحمد بن حنبل من ست طرق عن علي وابن مسعود، وفي تاريخ بغداد للخطيب عن علي، لكنها وردت أيضاً عن صحابة من غير المعشر الشيعي، منها حديث في «البخاري» عن سلمة بن الأكوع وآخر للخطيب البغدادي وابن عساكر عن أبو أمامة الباهلي. ويعلق المفسرون والمحدثون على هذه الأحاديث بقولهم: كان هذا في الوقت الذي وجب عليهم أن ينفقوا الفضل (الزائد). وفي البخاري رواية عن صحابي آخر يقول فيها: صليت العصر بالمدينة وراء النبي، فسلم ثم قام مسرعاً يتخطى رقاب الناس إلى بعض حجر نسائه، ففزع الناس من سرعته، ثم خرج عليهم فقال: ذكرت شيئاً من تبر (ذهب) عندنا فكرهت أن يحبسني فأمرت بقسمته»

ويستدل من هذه الرواية التزام النبي شخصياً بمبدأ تحريم الكنز. وهو ما توضحه رواية أخرى للبخاري وصفت طريقته في التصرف بأمواله بأنه كان ينفق منها على اهله نفقة سنتهم ثم يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله. أي يضيفه إلى المال العام.

ويمكن الاستنتاج أن تحريم الكنز بقي موضع صراع حال دون فرضه بالمستوى الذي يجعل منه حدثاً بارزاً في تاريخ السيرة. وقد جاء النسخ انتصاراً لأغنياء الصحابة الذين تحرروا به من قيد يحد من نمو ثرواتهم وتمتعهم بها. ويعكس قول ابن عمر أن الله جعل الزكاة طهرة للأموال شعور

هذه الفئة بالارتياح للتخلص من حكم الكنز. ويبدو أن الصراع طال أمده قبل أن يحسم لأن النسخ تم كما بينا بآية الزكاة. والجمهور على اتفاق ان الزكاة فرضت عام 9 وهو المأخوذ أيضاً من سياق الآية التي تحدثت عن المتخلفين من الصحابة عن غزوة تبوك. وهذه الغزوة كانت في نفس العام.

كان نسخ تحريم الكنز تنازلاً لأغنياء الصحابة. وفي تاريخ السيرة وصدر الإسلام وقائع من هذا القبيل تتم عن المرونة الذرائعية في سياسة مؤسسي الإسلام. لكن الصراع لم يتوقف رغم انه أصبح محسوماً في مجال التشريع. ومن المؤشرات الهادية في هذا السبيل ان آتي العفو والكنز لم تحذف من القرآن بعد النسخ وكان حكمهما في ذلك هو حكم الآيات المنسوخة الحكم الباقية التلاوة. ولم يسبب بقاء آية العفو إشكالاً لأنها قابلة للتأويل. وقد فسرت على أنها تعني التسهيل في الإنفاق بإخراج ما يفيض عن الحاجة وعدم الإنفاق عن حاجة. وورد بهذا المعنى حديث يقول: «انما الصدقة عن ظهر غنى». لكن الإشكال هو في آية الكنز. والمعروف أن كلا من علي وصاحبه أبو ذر لم يقر بنسخ الآية. ومما له دلالة هنا أننا لا نجد من بين رواة النسخ واحداً من أصحاب علي المخلص. على أن الحديث عن القضية يبقى شبه منقطع حتى خلافة عثمان حيث يظهر أبو ذر بدعوته إلى تحريم الاقتناء مستنداً إلى منطوق الآية. وقد تمسك أبو ذر بحكم الآية رغم ثبوت نسخها واتجاه الشريعة من ثم إلى تقرير الأحكام على أساس إباحة الاقتناء. وكان في ذلك يستند إلى قاعدته الاجتماعية وتأييد علي بن أبي

طالب بثقله الديني والاجتماعي. وهو ما ساعده على الوقوف بمصادراته ضد التفسير الرسمي. وكان للفريق الآخر حججه الأوجه هنا: آية الزكاة وآيات الموروث مع المنحى السائد في الشريعة والمتمثل كما قلت في إباحة الاقتناء وعدم تقييده إلا في أحاديث الترغيب والترهيب الحاثثة على الزهد في الدنيا. على ان بقاء الآية في القرآن ، الذي لم يتضمن بدوره نصاً صريحاً بنسخها، أعطى أبو ذر ورقة رابحة في المجابهة. وهو ما شكل من جهته احراجاً شديداً لخصومه دفعهم إلى البحث عن مخرج. وقد ساعدهم سياق الآية على اقتراح تأويل يخرج أغنياء المسلمين من حكمها ويحصرها في أغنياء أهل الكتاب: اليهود والنصارى. وهذا التأويل حاجج به معاوية أبو ذر عند ولايته للشام في خلافة عثمان. ولكي يستقيم لهم تأويلهم حاولوا استغلال خطة جمع القرآن لإجراء تغيير في صياغة الآية تقربها من المعنى المراد. وقد ورد في «الدر المنثور» للسيوطي عن مؤلف قديم هو ابن الضريس انهم لما جلسوا لجمع القرآن أرادوا أن يلقوا الواو التي في سورة براءة: والذين يكنزون.. فنهض أبي بن كعب وقال: لأضعن سيفي على عاتقي أو لتثبتنّها... فأثبتوها، وأبي بن كعب صحابي من حملة القرآن ويعتبره الشيعة من رجالهم. وكان القرآن قد جمع بأمر من عثمان وتألفت لجمعه لجنة قوامها من الموالين له ، عدا ابي الذي لم يكن استبعاده ممكناً لأنه من وجوه القراء. ولكي نفهم الغرض من حذف الواو نسوق الآية من أولها:

«يا أيها الذين آمنوا أن كثيراً من الأحبار والرهبان

ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله (و) الذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم».

والواو هنا استئنافية قطعت الجملة اللاحقة عن السابقة. ولو أنها حذفت لاتصل شطر الآية وصار اسم الموصول «الذين» متعلقاً بالأخبار والرهبان على سبيل البدل أو عطف البيان ويكون حكم الآية بذلك منصرفاً إلى اليهود ممثلين في الأخبار والنصارى ممثلين في الرهبان. ومع الواو تكون العبارة مستقلة عما قبلها ويكون حكم الآية شاملاً... وتجد من آثار السجال حول هذا المعنى حديث عن ابن عباس يقول أن حكم الآية عام. ولعل هذا من آرائه التي مالاً بها ابن عمه، إذ المأثور عنه تفسير الآية بالمال غير المزكى كما ذكرت من قبل. ونقل عن السدي وهو من أوائل المفسرين، أنها خاصة في أهل القبلة. والسدي شيعي. ويبدو تخصيصه الآية بالمسلمين رد فعل ضد تخصيصها بأهل الكتاب.

لم يبين أبو ذر الحد الأعلى للكنز المحرم عنده. وقد مر بنا أنه حدد في التفسير بما يزيد عن ألف درهم. لكن رواية عن علي بن أبي طالب جعلته أربعة آلاف والرواية في «تفسير» الطبري ونصها: «أربعة آلاف فما دونها نفقة فما كان أكثر من ذلك فهو كنز». وقد أثبت ابن كثير في تفسيره، وهو نقادة متمرس للحديث، لكنه استغرب مضمونها. والرقم بهذه الصيغة مروى في «البصائر والذخائر» للتوحيدي (م 1/2 ص 256). وتضمنت صيغة

أخرى أوردتها الفخر الرازي في تفسيره عبارة ملحقة قصد بها الرد على تأويل الكنز بأنه المال الذي لم تدفع عنه الزكاة وهي: كل مال زاد على أربعة آلاف فهو كنز أدبت منه الزكاة أولم تؤد».

وتعكس هذه الإضافة حالة الصراع بين أهل الكنز وخصومهم. ومن المستبعد أن تكون من اختراعات ما بعد هذه المرحلة لأن الجدل حول الكنز توقف بعد وفاة أبو ذر ولم تجر إثارته حتى من طرف المعارضة الإسلامية للخلافة الأموية. إن الحد المعين في هذه الرواية يزيد كثيرا عن الحد الذي ذكرته التفاسير وهو ألف درهم. ويمكن أن نرجع ذلك إلى مستجدات الوضع الاقتصادي في خلافة الراشدين حيث تكدست الثروات وازداد النشاط التجاري والحرفي وارتفع بالتالي مستوى المعيشة... فالارتفاع من ألف إلى أربعة آلاف هو تطور منطقي ناتج عن تحولات اقتصادية ملموسة. وسنجد هذا الرقم يرتفع مرة أخرى في نص منسوب إلى جعفر الصادق الذي يفصله عن جده الأعلى ما يزيد عن القرن.

تحریم الكنز كمفهوم اقتصادي:

ذكرت من قبل أن الكنز يفيد الذهب والفضة وما في حكمهما من المال النقدي، فهو مندرج في مفهوم الملكية الشخصية. وهذا الصنف من المقتنيات ينتج عادة عن استثمار الملكية الفردية (الملكية الخاصة) لوسائل ومصادر الإنتاج، بما في ذلك النشاط الاقتصادي الوسيط المتمثل في

التجارة. وقد انصب التحريم في النصوص التي درسناها آنفاً على الملكية الشخصية المعبر عنها بالذهب والفضة دون وسائل الإنتاج، ولم يرد في هذه النصوص ما يشير إلى عدم إباحة العمل الحر في الزراعة والتجارة والحرف أو تقييد امتلاك الأراضي وغيرها من وسائل الإنتاج سوى ما تضمنته أحكام شرعية أخرى من النص على عمومية بعض الموارد الطبيعية كالماء والمراعي ومصادر الوقود. لقد انطلق محرمو الكنز من إباحة النشاط الاقتصادي بأشكاله المختلفة مع تقييد حق التصرف في المردود النقدي الناشئ عن هذا النشاط. وينسجم هذا المنطلق مع المستوى المحدود للمعرفة الاقتصادية في ذلك الحين حيث تعذر على مسلمي صدر الإسلام أن يفتنوا للدور الاستغلالي للملكية الخاصة وتأثيره على نظام المجتمع وعلاقة ذلك بالتشكيلة الاقتصادية لمرحلة تاريخية معينة. وهم لو أدركوا هذا لاتجهوا إلى تحريم أو تقييد الملكية الفردية قبل الشخصية بوصف الثانية ثمرة للأولى. وكان تحريم الكنز لذلك تناقضاً لمسه الزمخشري حين قال أن الله أعدل من أن يبيح للإنسان أن يعمل ويملك ثم يحرم عليه اقتناء ثمار عمله وملكيته (تفسير الكشاف). والزمخشري يرد على المتمسكين بحكم الآية.

فسر بعض الكتاب المعاصرين الكنز بالالاكتناز، المقابل للادخار في الاقتصاد الحديث. وحاججوا بأن تحريم الكنز يقصد به عدم تجميد الأموال وإنما استثمارها المفضي إلى تنشيط الاقتصاد المنتج. لكن الجدل في صدر الإسلام كان حول الاقتناء وليس الاستثمار. وقد مرّ بنا أن السيوطي

استعمل مصطلح «ادخار» كمرادف للكنز. وبقدر ما يتعلق بآية الكنز نفسها فهي قد كتبت في وقت لم يدخل اقتصاد الجزيرة العربية فيه طور النشاط الإنتاجي المقترن بزراعة وصناعة متطورتين تستدعيان استثمارات رأسمالية. ومن المستبعد ان تكون عقوبة الكي التي نصت عليها الآية قد خصصت للأغنياء الذين يمتنعون عن زيادة ثرواتهم باستثمارها وعدم تجميدها. ومن المنطقي ان المستحق للعقوبة ليس هؤلاء بل البخلاء الذين يخالفون تقاليد العرب وأخلاقيات الإسلام فيمتنعون عن إنفاق أموالهم. وقد تضمنت الآية الفعل: «ينفقونها» وليس «يستثمرونها» لتدل على المقصودين بالكي وهم الممتنعون عن الإنفاق.

دوافع ونتائج:

تحتوي السور المكية على ستة وثلاثين آية تضمنت تنديداً بالمترفين وحملتهم تبعة الفساد في الأرض، بينما وعدت آية مكية أخرى بيوم يستولي فيه المستضعفون على السلطة. ومن المفترض ان هذا اليوم سيكون يوم الهجرة إلى يثرب حيث بدأت الدولة الإسلامية في النشوء. وقد تزامن هذا الموعد مع إسلام سلمان الفارسي والتحاق أبو ذر بالمدينة ليعيش مع أهل الصُّفَّة (*). وسلمان هو الاسم الذي أعطاه النبي لفارسي يدعى روزبة أو مابه كان قد خرج من أصفهان أو رامهرمز في ظروف مجهولة وانتهى به التأويب إلى يثرب. ولما التقى النبي بهذا الرجل صار من جملة حاشيته المقربين بحيث تقول عائشة انه كان ينفرد به في

الليل وقتاً طويلاً أثار احتجاج نسائه كما يبدو («الاستيعاب» لابن عبد البر القرطبي - ترجمة سلمان). وعندما نعلم ان روزبه جاء من موطن المزدكية وفي وقت لم تكن فيه قد انطفأت جذوتها رغم الحرب التي أعلنها عليها انوشروان، فلنا ان نتوقع لتلك اللقاءات الليلية الطويلة ان تدور حول قضايا ذات علاقة بالبيئة التي جاء منها. وكانت لسلمان كما رسمته لنا تواريخ الصحابة ملامح شخصية مزدكية مؤطرة بلغة القرآن.

عندما نأخذ علاقة سلمان مع النبي، وحضور أبو ذر، والتفافهم حول علي بن أبي طالب ثم نضيف ذلك إلى مستبقات الإسلام المكي، يمكن ان نتفهم شيئاً من الدوافع وراء المحاولة التي جرت بتحريم كنز الأموال. وهو ما يجيز لنا ان نصادر على أنها كانت مشروعاً موجهاً ضد الفئة الأكثر غنى بين الصحابة، تلك الفئة التي جاءت رئيسياً من قريش وهي تحمل نزوعها الارستقراطي وثرواتها الضخمة نسبياً. وفي وسعنا بالتالي اعتبار هذا المشروع من بين العوامل المبكرة في الانشقاق الذي حصل في كتلة الصحابة بعد النبي، حيث واصل علي وصاحبه تمسكهم بتحريم الكنز. وقد مر بنا ان الذين رووا أحاديث التحريم هم من فقراء الصحابة والتابعين، والذين رووا نسخه هم من خصوم علي أو من عموم الأغنياء. كما ان رواية النسخ أكثر من رواية خبر التحريم. ويرتبط ذلك بحقيقة ان الأغنياء من الصحابة صاروا أغلبية ساحقة منذ خلافة عمر. ولا يستنتج من هذا ان كلا الخبرين مصنوع. فالنص على النسخ يؤكد

بدوره وجود الحكم الأصلي. لكن إنكار النسخ لا يثبت للنقد، وحجة دعاة التحريم، وهم أقلية، منقوضة بالاتجاه العام للشرعية التي قامت على إباحة التملك بجانبه الخاص والشخصي. ولا شك في أن النسخ جاء هزيمة لأصحاب هذا المشروع، هذه الهزيمة التي تكرست في السياسة التي أعقبت فتح مكة ليس فقط من خلال تشريع الزكاة بل ومن خلال المصالحة، ثم التحالف، مع الزعامة القرشية. وفي هذا الطور من حياة الإسلام الأول اتجه معظم الصحابة إلى الاكتناز جنباً لجنب مع اندفاعهم الكبير في نشر الإسلام وتوسيع رقعته. ولا مناص من القول هنا أن ظهور الإسلام بأفائه التاريخية المعروفة لم يكن ليتلاءم مع تلك النزعة المساواتية المبكرة التي تصلح أن تكون محطة صراع في معشر صغير كمعشر مكة أو يثرب. ولم يكن ليخفى على مؤسسي الإسلام أن خطة كهذه ستصبح، إذا ما جرى التمسك بها كهدف نهائي لصراع أوسع مدى، عائقاً أمام المهمة المتمثلة في توسيع رقعة الإسلام بما يعنيه ذلك من إيجاد مجتمع كبير، متحضر، كان يشكل بدوره طموحاً رئيسياً للنبي محمد وخلفائه الأقربين. أن الانتقال من مجتمع شبه مشاعي إلى مجتمع متحضر يعني بالضرورة مجتمعاً طبقياً أي مجتمعاً قائماً على النشاط الاقتصادي الحر، ولقد لمس محمد بنفسه مدى قوة وكفاءة أولئك التجار الذين قادوا معه سيرورة التغيير الساحقة التي انتهت بتوحيد الجزيرة العربية في غضون عشر سنوات وأعدتها قاعدة للانطلاق إلى عالم أوسع، فهو بالتالي لم يكن مستعداً للمخاطرة بالقطيعة معهم.

ومن غير أن نفترض وعياً تاريخياً لملايسات بناء الحضارة قد لا يكون ممكناً حينذاك، فإن ما حصل هنا هو أن ذلك المجتمع العظيم ما كان ليتم بناؤه على أساس التوزيع العادل للثروات. أن يوتوبيا الحضارة اللابيقية قد طرحت للمرة الأولى في الثورة البلشفية. أما قبل ذلك فالناس منقسمون بين دعاة للمساواة لا يشترطون الحضارة، ان لم يخاصموها، وبين مالكين للثروات نهضوا من خلالها بعبء البناء الحضاري. ونحن نعلم حتى الآن ان الحضارة الأزهى والأكثر عطاء لا تزال هي حضارة التجار.....

يمكن ان يفسر لنا ذلك السهولة التي تم بها نسخ الآية وضالة الأصوات التي ارتفعت لاحقاً ضد إباحة التملك. وعندما سنتابع أصداء هذه القضية في حقب تالية سنتضح لنا حدود المبادئ الصرفة ولو أننا سنجد أيضاً ما يدل على أهمية ذلك الحدث كمؤشر من مؤشرات الصراع الاجتماعي الذي استمر طوال العصور الإسلامية.

ذكرت من قبل ان السجال حول تحريم الكنز توقف بعد وفاة أبو ذر رغم استمرار الصراع بين الفريقين. وكان قد توفي في وقت مقارب سلمان الفارسي الذي التزم بحكم الآية دون ان يجاهر بالدعوة إليها لأنه كان ممنوعاً من الكلام. وتلاحقت الأحداث بعد ذلك حتى أفضت إلى مقتل عثمان ، زعيم الكانزين ، واستخلاف علي ، زعيم الفريق الآخر. ولم يتهياً لعل ان يحكم حتى نعرف موقفه العملي من القضية. وقد نسب إليه أنه كان يقول: « لو استوت قلمي من هذه المباحض لغيرت أشياء ». وكان قد استهل خلافته بالسعي

لاسترجاع الثروات التي وزعها عثمان من بيت المال ولم يوفق بسبب الحروب التي اثارت في وجهه. وطبق في العطاء (الرواتب) سياسة مساواة مقدرة بحاجات المدفوع لهم. وفيما عداه لم يتعرض للأغنياء الذين حصلوا على الثروة من مصادر أخرى كالعمل في التجارة أو الزراعة.

وطُويت الصفحة بعد علي. غير أن شعاراً بقي يتردد على لسان المعارضة للأمويين تتهمهم بجعل مال الله دولاً وعباده خولاً. أي احتكار الأموال واستعباد الناس. وهي عبارة وردت أولاً على لسان أبو ذر الغفاري منسوبة إلى النبي. لكن تحريم الكنز لم يدرج كمطلب من قبل المعارضة ، التي حامت نشاطاتها في هذا المنحى حول المطالبة بتطبيق شرعة الزكاة. ولدينا مع ذلك روايتان تشيران إلى استمرار التفكير في هذه القضية نُسبتا إلى قطبي الفقه الإسلامي: أبو حنيفة وجعفر الصادق.

عن أبو حنيفة يورد ابن حجر في «الخيرات الحسان» قولاً يفيد أنه لم يحتفظ منذ أربعين سنة بأكثر من أربعة آلاف درهم وأنه إنما يحتفظ بهذا الحد لقول علي. وذكر التحديد المأثور عن علي حول الكنز المحرم - ويجب أن يحمل العدد أربعين سنة على التكاثر دون الإحصاء (سنكرس مادة من القاموس للرقمية عند العرب). وكان أبو حنيفة بزازاً ومورده يزيد كثيراً عن هذا المبلغ. وكان يوزع الفائض على تلامذته أو يتبرع به للفقراء أو لمعارضتي الدولة. وإشارته إلى هذا المبلغ تعني انه كان يرصده لنفقة عياله لمدة عام. وكان أبو حنيفة يعيش في الكوفة التي لم

تكن مدينة غالية لأنها كانت تتوسط ريفاً غزيراً الإنتاج.
وكانت معيشتها معتدلة.

عن جعفر الصادق يروي ابن شعبة في «تحف العقول»
في باب المختار من كلام الصادق انه حدد المال بأربعة
آلاف والكنز باثني عشر ألف. ولم يتطرق إلى الحدود
القائمة بين المبلغين وهل يعمها التحريم أو الإباحة؟ ويمكن
الاستنتاج انه تركها معلقة تحت تأثير المتغيرات التي حصلت
على الوضع الاقتصادي وعدلت بالتالي من معايير الثروة
وحدود الحاجة. ويتراءى لنا في هذه الرواية خطوة ثالثة
يرتفع بها الحد الأعلى للمسموح باقتنائه. والصادق يخالف
هنا أبو حنيفة الذي وقف كما يبدو عند الحد المأثور عن
علي. ومناط الخلاف غير واضح. غير ان المرء يمكن ان
يجد له أوليات في الأوضاع الشخصية للرجلين: حيث التشدد
السياسي الذي عرف به أبو حنيفة مقابل الليونة والمسايرة
لدى جعفر الصادق، المشرع الأكبر لمبدأ التقية في الإسلام.
ولدينا إلى ذلك ما يفيد أن معيشة الصادق كانت أرهى من
معيشة أبو حنيفة.

في مادة «زكاة» من دائرة المعارف الإسلامية قال
جوزيف شاخت ان مالك بن أنس كان يرى، فيما نسب إليه،
ان كل ادخار للمال حرام. ولم يذكر شاخت مصدره جرياً
على عادة المستشرقين. ولعله خلط بين مالك وأبو حنيفة.
ومالك من القائلين بأن الكنز المحرم هو المال الغير مزكى وذ
ص عليه في «الموطأ» وهو كتابه الأراس. ويمكن ان
نضع في الاعتبار تواشج الموقف من هذه المسألة مع المدار

الاجتماعي والأديولوجي للفقهاء. وكان مالك سلفياً مع كونه
اشتهر بمعارضة العباسيين وتأييد الحركات المسلحة المناوئة
لهم. وينبغي على أي حال ان لا نتوقع، مع ثبوت نسخ الآية
والإجماع على تشريع الزكاة، ان يكثر أنصار هذه الدعوة
الخطرة. وقد نقل عن جعفر الصادق تمسكه بحكم الزكاة
ومقاديرها كحل وحيد لمشكلة الفقر يرد في مقابل المنقول
عنه أنفاً في تحريم الكنز (المجلسي، بحار الانوار 173/11).

استمرت مسألة الكنز تثار في كتب التفسير والحديث
ولكن في سياق نظري بحت. ويردنا في هذا السياق
تخريجات للفخر الرازي صدر فيها عن افتراض عدم
النسخ. ففي تعقيب على منع الاحتفاظ بالزائد عن الحاجة قال
الفخر ان الله خلق الأموال للتوسل بها لدفع الحاجات فإذا
حصل بها للإنسان قد ربما يدفع به حاجته ثم جمع الأموال
الزائدة فهو لا ينتفع بها بينما يكون قد منعها من الغير الذي
يمكنه ان يدفع بها حاجته. وإقدام غير المحتاج على منع
المال عن المحتاج يناسب ان يمنع منه (التفسير الكبير - آية
الكنز من سورة التوبة). ويهمل الفخر الرازي بهذا القول
المفارقة التي تشبث بها الزمخشري لإثبات النسخ، فالمال
الزائد عن الحاجة لا يتناسب مع العدالة بصرف النظر عن
كونه ثمرة عمل مباح شرعاً. على ان الفخر الرازي لا
يقول هذا القول تضامناً مع أبو ذر وإنما جرى فيه على
طريقته في الاستطراد من القضايا التي يفسرها متأثراً في
ذلك بنزعة تحليلية ترفدها ثقافة واسعة وذهنية متوقدة. وكان
هو نفسه من كبار الأثرياء.

في «العواصم من القواصم» عالج الفقيه الاشيلي ابن العربي قضية أبو ذر بمنهج توفيقى على طريقة أهل السنة في تزكية الصحابة مع اختلافهم، فاستشهد بقول ابن عمر أن ما أدبت زكاته فليس بكنز وقال ان الصحابة متفقون عليه وأن أبو ذر شذ عنهم، وأقر مع ذلك ان حال أبو ذر أفضل ل لكنها غير ممكنة لجميع الخلق وقال أن من كان على مذهب أبو ذر لا يصلح لمخالطة الناس، ويبرر على هذا النحو نفيه إلى الربذة في بادية المدينة. وفي هامش على كلام ابن العربي هذا حاجج محقق الكتاب محب الدين الخطيب ان طريقة أبو ذر في ان لا يبيت المسلم وعنده مال ليست في مصلحة المسلمين (ص 74 - 75). والخطيب يرى فراغ بيت المسلم من المال كفراغ بيت المال منه. وهذا هو قول الشيعة الحاضرين أيضاً. ولصاحب أسفار الغدير عبد الحسين الأميني تخريجات للوجوه المحتملة عنده لدعوة أبو ذر استند فيها إلى أن هذه الدعوة كما فهمت حتى الآن هي دعوة شيعوية يمتنع صدورها عن شخص مثل أبو ذر. ولم يتطرق الأميني في ذلك إلى تفسير الآية. والتخريجات هي بإيجاز:

1. انه طالب بمنع الاكتناز لا الاقتناء. أي أن دعوته كانت منصبة على استثمار الذهب والفضة لتنشيط الاقتصاد وزيادة منافع أربابها.
2. ان أبو ذر لا يمكن ان يخالف السنة التي أقرت التملك واكتفت بإخراج الزكاة من الأموال. فلا يصح انه دعا إلى تحريم الاقتناء. وأنكر الأميني

الأخبار الواردة عنه في هذا وقال إنها من التشنيعات التي الصقها الأمويون وأهل السنة بالرجل.

3. ان دعوته موجهة إلى أفراد بعينهم جمعوا أموالهم من الحرام وليس إلى كل الأغنياء.

4. ان نظرية أبو ذر، إذا صحت، هي وجوب إنفاق ما فضل عن حاجة الإنسان، ويعني هذا ان الإنسان يملك التصرف في قدر الحاجة. والشيوعي لا يقول بذلك وإنما يحاول إلغاء الملكية رأساً. (ج 379/8).

تستهدف هذه التخريجات كما يتضح منها تحاشي الإلزام الناشئ عن موقف أبو ذر. ويصدر الاميني هنا عن مستلزمات العلاقة التي جمعت فقهاء النجف من جيل ما بعد ثورة العشرين بالتجار والملاكين الشيعة في العراق وإيران. ويلاحظ عدم تفريقه بين الملكية الشخصية والملكية الخاصة. والشيوعيون يقررون بالأولى وينكرون الثانية. وهم حين يصادرون ممتلكات الرأسماليين وملاك الأراضي لا يأخذون منهم مدخراتهم النقدية وإنما يتركونها لهم ليستعملوها في أغراض استهلاكية حتى تنفذ بمرور الزمن. ولعل هذا من أسباب فشل دعاة تحريم الكنز المسلمين ونجاح الشيوعيين. فالفريق الأول يبقي القاعدة الاقتصادية التي يركز عليها الأغنياء في صراعهم من أجل مصالحهم، والفريق الآخر يدمر هذه القاعدة ويترك للأغنياء كما قلنا مدخراتهم. وهذه

المدخرات لا تزودهم بعد تدمير قاعدتهم الاقتصادية بغير القدرة الشرائية التي يتمتعون بها إلى أجل معلوم يصبحون بعده أسوة بغيرهم يستلمون ما يكافئ جهدهم. وفي كل الأحوال يتمتع الفرد الخاضع للقوانين الشيوعية بالحقوق في مقتنياته الشخصية الناجمة عن عمله. وحدود هذه المقتنيات في نظام الملكية العامة لوسائل الإنتاج لا تبلغ في المعتاد درجة الكنز ما لم يقع خرق ناتج عن البيروقراطية وفساد الإدارة. وقد تلمست هذه الحقيقة بنفسى مطبقة على أرض الواقع من خلال معاشتي الطويلة للمجتمع الصيني قبل الردة التي أعادت إليه حكم الكانزين.

الزكاة في المعاجم هي النماء والزيادة. ثم استعيرت للظهر والنقاء. والزكي هو الطاهر النقي*. والزكاة هي، بحسب تعبير القاموس المحيط، ما أخرجته من مالك لتطهره به. وفي هذا التعريف إشارة إلى الآية التي شرعت الزكاة بموجبها وهي كما أوردناها في المقالة الفارطة: «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها». وتبعاً لمنطوق النص الظاهر تكون الزكاة تشريعاً وضع لصالح ذوي الأموال يحقق لهم مقصدين: الأول زيادة أموالهم مقابل النسبة التي تخرج منها للفقراء. وهذه الزيادة وعد سماوي لمن يلتزم بالدفع. والثاني إباحة الاكتناز والاقتناء بحيث لم يعد المال حراماً. وهو المقصود بالتطهير. وقد مر بنا قول «عبد الله بن عمر» ان الزكاة جعلت طهرة للأموال وذلك بعد أن كانت حراماً، أي دنساً يمس إيمان الأغنياء.

يعني هذا كما داخلناه في المقالة السابقة ان تشريع الزكاة جاء كحل وسط لفض النزاع حول آية الكنز. حل وسط يحصل به الفقراء على نسبة من أموال الأغنياء، مقابل تمتع الأغنياء بأموالهم دون التقيد بحد معين. وعلى هذا الحل رتب الإسلام تعاملاته مع الأغنياء والفقراء في مجتمعه، معتبراً ما أعطي للفقراء كافياً لضمانهم ضد الجوع والعري. وبقي مشروع تحريم الكنز مطلباً لفئة صغيرة من الصحابة ذكرناهم سابقاً.

* لا علاقة لهذه الكلمة بأخرى شائعة في عامية بلاد الشام (سوريا الطبيعية) وهي «زافي»، للشيء الجيد أو الطعام اللذيذ. فالأخيرة أصلها: «ذاكي»، ويلفظها الشاميون بالزاي على طريقتهم في ابدال الذال زائاً في معظم المفردات.

جعلت الزكاة من الفرائض - العبادات - الخمسة التي يصح بها إيمان المسلم. واستند في ضمان دفعها لوازعين: ديني وقانوني. فالمسلم الغني إذا لم يدفع الزكاة قد لا يدخل الجنة ما لم يتداركه الله بالرحمة، كشأنه إذا لم يصل أو يصوم أو يحج أو يجاهد. أما الوازع القانوني فتفرضه السلطة الإسلامية المكلفة بجباية الزكاة بوصفها ضريبة. وقد طبقت الجباية الرسمية أثناء ما تبقى من عهد النبي وفي خلافتي أبو بكر وعمر. ثم اختلت في خلافة عثمان الذي ترك للأغنياء أن يدفعوا ما عليهم من زكاة للفقراء مباشرة. وكان لقرار عثمان وجهان، الأول أنه أتاح للأغنياء التهرب من دفع الزكاة لأنه قصرهم على الوازع الديني وحده. هذا مع كون عثمان هو صاحب القول المشهور: «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن». والثاني أن الدفع المباشر يضع الغني في موضع المتفضل والفقير في موضع المتفضل عليه، خلافاً لما لو كان يأخذها من الدولة كضمان يستحقه بموجب القانون. ولم يتمكن علي من إصلاح هذا الخلل بتمامه فبقيت أمور الجباية سائبة في معظم النواحي التي كانت سلطته فيها ضعيفة، حتى انفرد معاوية بالخلافة فانتظمت الجباية أكثر، ولكن مع عدم التقيد بالتوزيع الشرعي. وقد شدد عمر بن عبد العزيز على عدم ترك الزكاة للأفراد وإلزامهم بأدائها للدولة. لكن عدم توزيعها على مستحقيها في غير عهد هذا الخليفة جعل بعض الفقهاء يفتون بدفعها مباشرة. وهو ما أوضحه أبو يعلا الحنبلي في «الأحكام السلطانية» بقوله: «إذا كان العامل عادلاً في

أخذها جائراً في قسمتها وجب كتمها عنه ولم يجز دفعها إليه».

تُفرض الزكاة على الذهب والفضة، ويختلف الفقهاء في الحالة التي يكون عليها هذان المعدنان، وهناك اتجاه للاقتصار على المسكوكات دون الحلي والسبائك. ومصادر الحديث تتداول مع ذلك أحاديث عن وجوب تزكية الذهب والفضة على أية حالة كانت. لكن معظم الفقهاء لا يأخذون بها. ويرتبط هذا الاتجاه بتطور الاقتصاد النقدي في العصور الإسلامية الأحدث.

تفرض الزكاة أيضاً على الثروة الحيوانية (الأنعام) من الإبل والبقر والغنم، دون الخيل والبغال والحمير. وإعفاء الخيل منها مثبت في حديث. والغرض هو الحاجة إلى تنمية القوة العسكرية التي كانت الخيل ركناً رأس فيها. ويمكن أن ينسحب هذا أيضاً على البغال. ولم أر وجهاً لاستثناء الحمير. لكن صاحب «الكافي» ينقل عن جعفر الصادق مبدءاً عاماً في زكاة الحيوان يحصرها في ما يتكاثر فيخرج منها البغال وذكور الحمير والخيول، وينظر في هذا الحصر إلى كون الضريبة إنما تفرض على المال المستثمر، ألقابل للزيادة. وهو مبدءاً معروف في قوانين الضرائب الحديثة. وقد نص عليه «الكافي» في حديث آخر عن الصادق. وتجب الزكاة على الزراعة - الغلال دون الأراضي. ويتفق الفقهاء على أنها تلزم في الحنطة والشعير والتمر والزبيب ويختلفون فيما سواها. ومظنة الاختلاف أنها فرضت كذلك في عهد النبي حيث كانت هذه الغلال هي المعروفة الشائعة أكثر من غيرها. وبعض الفقهاء يتحرج من الاجتهاد فيما

يتعدى المعمول به في السنة النبوية بسبب ضيق أفقهم. وخلافاً لهؤلاء أوجبها أبو حنيفة على جميع الغلال عدا الحشيش والحطب والقصب لأنها من المباحات التي لا يقع فيها تملك فردي. ويبدو أن هذا هو رأي علي بن أبي طالب إذ أخبرنا البلاذري في «فتوح البلدان» أن واليه على البصرة عبد الله بن عباس كان يفرضها على جميع الأصناف. واستثنى منها البعض ما يتلف سريعاً كالخضر والبقول والفواكه الطرية. لكن مالك بن أنس يوجب الزكاة فيما يباع من هذه الغلال إذا حال عليه الحول. أي أن تؤخذ من الوارد النقدي المتحصل من بيعها في نهاية العام. والخلاف هنا راجع إلى من يقول بأخذها عيناً. والضرية العينية تؤخذ في حالة المقايضة دون البيع النقدي.

وكانت المقايضة أكثر انتشاراً في صدر الإسلام ثم تقلصت لحساب البيع نقداً مع اتساع التجارة وتطور الاقتصاد النقدي في غضون العصر العباسي. وما يقرأه المرء من خلافات في هذه الأمور إنما منشأه هذا التفاوت في شكل التبادل.

نصاب الزكاة في النقد عشرون ديناراً أو مئتا درهم. وفي الغلال خمسة أوسق (حوالي 650 كيلوغراماً)*. وفي الإبل 24 بعير وفي الغنم أربعون. وتفرض الزكاة على هذه الأموال عند بلوغها هذه الحدود بالنسب التالية: في النقد بنسبة دينار واحد من كل أربعين دينار أي بنسبة 2,5

* رقم تقريبي جداً. والمكاييل والأوزان القديمة يصعب حساب ما يعادلها بالضبط بسبب اختلافها من بلد لآخر ومن زمن لآخر.

بالمائه. وفي الدراهم خمسة من كل مئتين أي بنفس نسبتها في الدنانير. وقد حسب الدينار لهذا الغرض بعشرة دراهم. وفي الأنعام شاة واحدة لكل خمسة جمال فإذا بلغت خمسة وثلاثين جملاً كان زكاتها ابن مخاض «جمل صغير». وشاة واحدة من كل 120 شاة في الغنم. أما الغلال ففيها نسبتان روعي فيهما طريقة السقي ، ففيما يسقى سيجاً بالمسائل الآخذة من الأنهار وغيرها ، أو ديماً أي بالمطر يؤخذ عشر الغلة وفيما يسقى بالواسطة نصف العشر. ومناطق الفرق في النسبتين هو الفرق في تكاليف الإنتاج التي تكون في الزراعة السحيية والديمية أقل. ويؤخذ من التجار نصف العشر على البضائع التي يستوردونها أو يصدرونها. أما الباعة من التجار ، أي الذين لا يتعاطون الاستيراد والتصدير فيدفعون الزكاة المقررة على النقد. وقد تشكل حول الزكاة نظام ضريبي معقد كرس له أبواب خاصة به في كتب الفقه والحديث.

توزع حصيلة الزكاة على ثماني فئات عددها القرآن هي: الفقراء ، المساكين ، العاملين عليها - أي الموظفين المكلفين بجبايتها وتوزيعها - والغارمين وهم المدينون العاجزون عن سداد ديونهم ، والعبيد الذين يشترون حريتهم من أسيادهم ، وابن السبيل وهو المسافر الذي ينفد ماله ، والمصالح العامة. واختلف المفسرون والفقهاء حول الفرق بين الفقير والمسكين ، وأصوب الآراء عندي أن الفقير هو من له قدر من المال لا يكفي لمعيشته والمسكين هو من لا يملك شيئاً البتة. وهذه الكلمة سامية قديمة وردت في شريعتي اشنونا

وحمورابي بنفس اللفظ مع ابدال السين شيئاً. ومعناها هناك يفيد طبقة الفقراء في عمومها.

على هذا الأساس تقسم حصيلة الزكاة إلى ثمانية أسهم. لكنها أسهم غير متساوية لان التوزيع خاضع للنسبة العددية للفئات المستحقة. ومن المعتاد ان يكون الفقراء والمساكين والعبيد أكثر عدداً من المسافرين المعدمين أو المدينين، ويفترض لذلك ان يذهب إليهم أكبر حصة من متحصل الجباية. ويراعى في التوزيع ان يتم في نفس البلد الذي جبيت فيه الزكاة. فإذا فضل منها شيء أرسل إلى بيت المال المركزي. ولم يحدد ما يأخذه المستحق وإنما تحسب حاجته. فالمسافر المعدم يعطى ما يكفيه للعودة إلى بلده والعبد ما يسدد ثمنه لسيده حتى يعتقه والمدين ما يمكنه من سداد دينه - بشرط ان لا يكون سبب مديونيته تصرفاً غير شرعي كلعبة قمار أو شراء خمر أو استئجار مومس - أما الفقراء والمساكين فيأخذون ما يسد حاجتهم لسنة. والحاجة تشمل ما يكفيه لطعامه ولباسه كما يعطى لمن يريد الزواج ولا مال عنده. ولمن وجبت عليه فريضة الحج وهو عاجز عن نفقتها. ولبعض الفقهاء قيود على الدفع للمستحق وهي أن يكون المقدار المعطى له رأسماً للعمل وليس للاستهلاك. ولذلك لا يجيزون إعطاءها للقادر على العمل الذي لديه صنعة أو مهنة يستطيع أن يكسب بها معيشته (أبو يَعْلَا «الأحكام السلطانية»). لكن هذا القيد غير مأخوذ به كثيراً. والقول الغالب هنا هو إعطاء من يعجز لأي سبب كان عن تحصيل ما يكفيه لمعيشته. هذا بشرط ان يكون العجز لأمر

خارج عن إرادته كأن تكسده مهنته بعد أن يكون قد أدى ما عليه من الجهد فيها. ويقول أبو يعلا: «من ادعى فقراً قبل منه دون بينة خلافاً لمن ادعى ديناً فلا يقبل منه ذلك إلا ببينة تثبت أنه مديون فعلاً. ويفسر الشك في حالة الفقر بناء على ذلك لصالح المدعى ويترك الكاذب لحساب الآخرة.

ولا تعطى الزكاة للمسجلين في دواوين الجند والمهاجرين. لأن هؤلاء يستلمون رواتب دورية من أموال الفيء التي تتألف من الغنائم وحصيلة الجزية والخراج و أخماس المعادن. (سيرد شرح المقصود بالمهاجرين في مقالة قادمة)، فأموال الزكاة مخصصة لفقراء المدن غير المشمولين بنظام الجندية وفقراء البادية والريف الذين لا يصدق عليهم وصف المهاجرين.

ما شرحناه حتى الآن هو النظام القانوني للزكاة جباية وتوزيعاً. أما التطبيق فكان على الأكثر في جهة الجباية التي استمرت كوظيفة رسمية للدولة حتى زمن متأخر نسبياً من العصور الإسلامية. ولو أن عمل الدولة هنا لم يجر على وتيرة منتظمة، فهي من جهة لم تكن معنية كثيراً بتحصيل أموال الزكاة بعد أن تعددت مصادر دخلها سواء من الفتوحات أو من الموارد المتنامية التي ترتبت على النمو اللاحق للاقتصاد. بينما ساعد التهاون في الجباية على شيوع حالة التهرب من الدفع. وقد صار معلوماً في وقت مبكر من العصر العباسي أن الأغنياء لم يعودوا يدفعون ما عليهم من الزكاة. وهو الأمر الذي استغله اللصوص العيارون لشرعنة أعمالهم بالقول أن أموال الأغنياء قد استهلكت بالزكاة غير

المدفوعة فصارت بالتالي مباحة للسراق..

وأما التوزيع فلم يتم بحسب الشرع منذ انقضاء خلافة علي. ويستفاد من خطبة ألقاها أبو حمزة الخارجي في المدينة عند احتلالها من قبل الخوارج عام 128 للهجرة ان حصيلة الزكاة كانت تذهب كلها للخليفة*. وفي الواقع، لم يصل إلى المستحقين من أموال الزكاة غير النادر الذي كان يدفعه مباشرة قلة من الأغنياء بتأثير الوازع الديني. ولم يسجل لنا تاريخ الدواوين وقائع تكفي لتشكيل حالة تكون قد ساهمت فيها الزكاة في تخفيف معاناة الفقراء أو في تحرير اعداد مرموقة من العبيد أو مساعدة مسافرين منقطعين عن أهلهم أو في سداد دين الغارمين.. وهكذا يمكن القول أن أغنياء المسلمين الذين فرضوا على النبي الغاء حكم الكنز بحكم الزكاة كحل وسط يحصل فيه الفقراء على الحد الأدنى من متطلبات العيش قد استطاعوا في مرحلة لاحقة ان يتخلصوا أيضا من هذه الضريبة البسيطة التي استبشروا بها أول الأمر واعتبروها مطهراً لأموالهم.

بقي ان نذكر بنقطتين في صدد نظام الزكاة، الأولى ان

* نص كلام أبو حمزة كما أورده الطبري في «التاريخ»: يا أهل المدينة اخبروني عن ثمانية اسهم فرضها الله عز وجل في كتابه على القوي والضعيف فجاء تاسع ليس له منها ولا سهم واحد فأخذها لنفسه (يقصد بالتاسع الخليفة). ولكي نأخذ فكرة عن مصير حصيلة الزكاة نذكر بأن المسؤولين عن جبايتها كانوا في الغالب غير نزيهين. يكفي ان نعلم أن مسؤول الزكاة في البصرة أيام المنصور كان مطيع بن أياس وهو شاعر ماجن، متفسخ، كان من حاشية ولي العهد، المهدي، وهو الذي عينه في هذا المنصب لان البصرة كانت مدينة تجار فحصيله الزكاة فيها وافرة.

الزكاة فرضت على أغنياء المسلمين فقط كما اقتصر توزيعها على فقرائهم. وثمة اتفاق عام على عدم جواز إعطاء الفقير غير المسلم منها، رغم ورود روايات تصرح بأن عمر بن الخطاب أعطى منها بعض أهل الذمة (انظر «الخراج» لأبي يوسف. فصل الصدقات). وكان بمقدور المشرع الإسلامي ان يفرض زكاة أخرى على أغنياء غير المسلمين تصرف لفقرائهم. ويبدو أنه لم يفعل ذلك تجنباً لازدواج الضريبة إذ كانت تؤخذ منهم الجزية التي حددت في عهود الذمة كضريبة وحيدة عليهم. لكن تجار أهل الذمة كانوا يدفعون العشر على البضائع التي يصدرونها أو يستوردونها. وكانت العدالة تقضي ان يخصص جزء من هذه الضريبة لفقرائهم لكن الدولة الإسلامية كانت تأخذها لنفسها. وقد اعتبرت هذه الضريبة من قبيل المكوس فكانت تدخل في بيت المال المركزي خلافاً للضريبة على تجار المسلمين التي كانت تضاف إلى حصيلة الزكاة. على أن الفقهاء أجازوا صرف الزكاة الغير واجبة (صدقة التطوع) إلى غير المسلم. وانفرد أبو حنيفة بتجويز صرف زكاة الفطر إليهم أيضاً. وزكاة الفطر فريضة مالية يدفعها المسلم بعد انقضاء شهر الصوم ولم تكن لها نسبة معينة.

النقطة الثانية تتعلق بتحريم الزكاة على ذوي القربى وهم بنو هاشم. والتحريم يخص الأخذ وليس الدفع، فالعني الهاشمي ملزم بدفع الزكاة لكن الفقير منهم لا يحل له أخذها. وقد استغل الهاشميون هذا الحكم لإعلاء شأنهم بالقول أنهم منزهون عن أخذ الصدقات. واتخذت هذه القضية في

العصور المتأخرة وسيلة للابتزاز على يد وجهاء العلويين، لا سيما من الشيعة، مكنتهم من اكتناز ثروات طائلة من الأخماس* التي اعتبرت حقاً خالصاً لهم دون الزكاة التي نزههم الله عنها.. في واقع الحال أن العرب عندما فرضت عليهم الزكاة تضايقوا منها واعتبروها من قبيل الإتاوة والجزية، فآخبرهم النبي محمد أن هذه الضريبة تؤخذ من أغنيائهم لتعطى لفقرائهم وأنه لن يأخذ منها شيئاً لنفسه ولا لعشيرته. وكان قد ثبت ذلك في الكتب التي يرسلها إلى القبائل مع الولاة المكلفين بجباية الزكاة. ولنفس السبب امتنع من تكليف بني عبد المطلب بشيء من أعمال الجباية لئلا يعزز شكوك المتضايقين منها. وعلى هذا الأساس بنى الفقهاء تحريمهم الزكاة على بني هاشم. لكنهم ميزوا بين الزكاة الواجبة وصدقة التطوع (التي يدفعها الغني تبرعاً زائداً عن النسبة المفروضة) وأجازوا إعطاء الهاشمي من الأخيرة. ويحمل هذا الحكم دلالة معاكسة تماماً. لأن الأخذ من الزكاة الواجبة، المفترض أن الفقير يستلمها من الدولة، لا يشكل جرحاً لكرامته. وعلى الضد من ذلك أخذ الصدقة. فلو كان الغرض هو تكريم الهاشمي لحرمت عليه الصدقة وأحلت الزكاة..

* الخمس فرضه القرآن على الغنائم وأعطى جزءاً منه للنبي وأقربائه. ثم فرض الخمس على بعض الموارد العامة كالكنوز التي يعثر عليها الناس بالصدقة، وبعض المعادن التي يجوز فيها التملك الخاص. وقد تمسك الشيعة بحصة الهاشميين من الخمس بعد النبي بينما اسقطه أبو حنيفة، ولعل هذا من أسباب عدائهم الشديد لهذا الفقيه الذي كان من نشطاء المعارضة الشيعية للخلفاء الأمويين والعباسيين.

في تذكرة الانطاكي: يطلق الخمر شرعاً على كل ما يُخمرُ العقل أي يستره برهة بحسب الأمزجة والأزمنة والأمكنة والطبع ، (ومن هذا المعنى كلمة خمار للبرقع) ، وعرفاً يطلق الخمر على ما يعصر من العنب بشرط ان يوضع مصفى في الجرار المزفتة مدة في الشمس ثم في ظل لا يناله الهواء. وما عدا ذلك نبيذ. والنبيذ في أصله عصير ، أو نقيع ، ترك مدة حتى فار وظهر زبده أي رغوته. وتتفاوت طريقة عمل النبيذ مع اختلاف مادته. وهو أصناف عديدة مختلفة الأسماء منها المزر وهو من الذرة والبوذة من الدخن أو الخبز اليابس والجمعة من الشعير والسلت (شعير ناعم كالمُلت البريطاني) والفضيخ من فضيخ التمر وترس شيرين وهو شراب حامض حلو كما يستفاد من اسمه الفارسي. وهناك أنبذة تعمل من العسل وأخرى من قصب السكر ومن الفواكه. والخمر والنبيذ مختلف اللون. والشائع منه عند المسلمين هو الأحمر والأصفر والأبيض والأأسود والأخضر. واستقطر الكيماويون في العصور الإسلامية مادة كالخمر سميت الغول. والغول في اللغة هو كل ما غال العقل أي ذهب به. وقد انتقلت هذه المادة باسمها العربي إلى اللغات الأوروبية ثم عادت إلينا في صيغة الكحول.

استعمل النبيذ منذ الجاهلية لغرضين: الإسكار وتحيية الماء. ولما كان العرب يحصلون على مياه الشرب في المعتاد من الآبار فقد عمدوا إلى معالجة مياهها بإلقاء التمر أو الزبيب أو ما أشبه فيها. وكان أهل مكة يلففون ماء زمزم بهذه الطريقة. ويروى أن العباس بن عبد

المطلب كان يلقي فيه عند موسم الحج أزهاراً يجلبها من حدائق كانت له في الطائف.

أما الخمر فكان هو الشراب المفضل للجاهليين. وقد ظهرت خمريات جاهلية برز فيها الأعشى والمنخل اليشكري وطرفة بن العبد. ويقال أن ضريح الأعشى صار بُعيد وفاته مقصداً للفتيان ، الذين كانوا يؤمنونه ليشربوا عنده ويصبون عليه كؤوس من شرابهم....

يؤخذ من وقائع تحريم الخمر في الإسلام ان هذه الفكرة لم تكن واردة أولاً في خطط النبي محمد. ففي الطور المكي الذي دام ثلاث عشرة سنة كان المسلمون يشربونه كالمشركين. واستمروا على ذلك بعد الهجرة سنوات تمتد بين الثلاثة والثمانية تبعاً لاختلاف الروايات. لكن أحداثاً حصلت نتيجة السكر أثارت قلق النبي وبعض أركان قيادته ، وبدأت تساؤلات تثار حول مضار الخمر فثبتت في الآية 219 من سورة البقرة: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾* ويقول المفسرون أن بعض المسلمين امتنعوا عن الخمر بعد هذه الآية واستمر عليه آخرون. ثم حدث أن شرب جماعة من الصحابة حتى أدركتهم الصلاة فقاموا إليها وهم سكارى فخربطوا في تلاوة بعض الآيات عند أداء الصلاة ، فنهاهم القرآن عن الصلاة في حالة السكر بالآية 43 من سورة

* الميسر هو القمار. وفي النص على منافعه أشكال. والارجح أنه يقصد اصنافاً منه كالرهان على الخيل بين فرسانها فقط، والرمي والالعاب. وهي مما استثنى من التحريم.

النساء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾.

في حالات أخرى ، كادت أحداث ناجمة عن السكر ان تؤدي إلى متاعب سياسية ففي حلقة شرب سكر رجال من الأوس والخزرج فتذكروا أيامهم الدامية قبل الإسلام وتناشدوا الأشرار التي قيلت في تلك الأيام. وتطور الحال إلى عراك أوشك أن يثير فتنة بين القبيلتين المتصارعتين في الماضي. وفي أخرى سكر الحمزة عم النبي مع جمع من المهاجرين والأنصار فقام يفاخرهم ويتناول عليهم مما اضطر النبي إلى التوجه إليه بنفسه حتى يتدارك الفتنة. وفي ثالثة سكر سعد بن أبي وقاص مع بعض الأنصار فتفاخروا وتناشدوا الأشرار وانشد سعد شعرا فيه هجاء للأنصار فضربه أنصاري وشجه. ولا شك ان وقائع من هذا القبيل قد حصلت فدفعت إلى التفكير في إيجاد حل. ويقال ان أشد المهمومين بهذه المعضلة كان عمر بن الخطاب (الذي كان فيما بعد من أكثر المتشددين في ملاحقة السكاري في خلافته).

وبعد أخذ ورد جاءت الآيتان 90 و 91 من سورة المائدة لتبت في الأمر بالدعوة إلى اجتناب شرب الخمر.

نص الآيتين:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ

* الانصاب حجارة كانت تنصب حول الكعبة يذبح عليها للاصنام، أي أنها مذبح وثني. والازلام استخارة كانت شائعة في الجاهلية. يقول المفسرون انه جمع هذه الأشياء مع الخمر والميسر لتأكيد التحريم واطهار ان ذلك جميعاً من أعمال أهل الشرك. فكأنه لا مباينة بين

رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون. انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة. فهل انتم منتهون؟.

ان منطوق الآيتين يكشف عن إرتهان التحريم بالأحداث التي ذكرنا بعضها. وهو ما يتضح من النص على وقوع العداوة والبغضاء بنتيجة مزاوله الخمر والميسر. بينما تشير جملة «الصد عن ذكر الله والصلاة» إلى مضمون الآية 43 من سورة النساء.

على ان مفهوم التحريم لا يبدو مكتملاً بحسب نص الآيتين. ويمكن أن يفهم قوله ﴿فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ على أنه تحبيذ للامتناع عن شرب الخمر روعيت فيه الاعتبار الشخصية للفرد. والمحرمات في القرآن تكون جازمة إذا اقترنت بإحدى حالتين: ان ينطق بلفظ التحريم صراحة ، كما في تحريم الدم والخنزير والميتة وزواج المحارم، أو أن يتضمن الفعل المحرم عقوبة على مرتكبه كما في عقوبة

عابد الصنم وشارب الخمر والمقامر. ثم افردهما في الآية الثانية للاشعار بأنهما المقصود في التحريم أساساً... وقد يكون هذا الغرض وارداً عند المشرع. لكن المفسرين دأبوا على اهمال المعايير البلاغية في لغة القرآن. وهي هنا توفر سبباً آخر للجمع بين هذه الاشياء، فالآية تطلبت هذا التسلسل في المعطوفات لكي يتحقق لها التوافق، إذ لو اكتفى بالخمر والميسر فقط لاختل السياق البلاغي. بينما حذفت الانصاب والازلام من الآية الثانية لأن معطوف الخمر والميسر يكفي لضبط ايقاع الآية. ولو تكررت المعطوفات جميعها لاضطرب النظم وفقدت الآية نبضها الموسيقي الخاص بها. ويجب ان نضع في الاعتبار دائماً أن مؤلف القرآن أديب ومشرع في آن واحد من أجل أن تكون أكثر دقة وضبطاً في فهم أغراضه أو تفسير معانيه.

الزاني والسارق والقاتل. وآية الخمر لم تذكر لفظ التحريم كما لم تتضمن عقوبة لشاربه. ولا يخلو ذلك من دلالة، لا سيما في ضوء السياق المتدرج الذي انتهى إلى الأمر باجتئاب الشرب، مما يدل في حد ذاته على التردد في التحريم وقد حدثت وقائع دفع فيها المتهمون بالسكر تهمة المخالفة بالجهل بالتحريم. وهذا الدفع مأخوذ في حيثيات الحكم في حالة صدق الدعوى. رغم أن الفقهاء يختلفون في الأخذ به في الجرائم الأخرى كتحريم السرقة مثلاً. ولم تورد مصادر الحديث والسيرة وقائع موثقة يستفاد منها تشريع عقوبة لشارب الخمر في زمان النبي. ويقول ابن أبي الحديد، وهو مؤلف يجمع بين آراء الشيعة والمعتزلة، ان النبي لم يعاقب شاربها وقد شربها كثيرون في حياته بعد أن حرمت (شرح نهج البلاغة 116/3) ومما زاد المسألة غموضاً آية جاءت بعد الآيتين تقول: ﴿ليس على الذين آمنوا جُنَاح (إثم) فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا...﴾ وفسرت على أنها تخص الذين شربوا الخمر قبل التحريم. وهو تفسير تبريري في الغالب لأن الكثير من المحرمات كانت مباحة ثم حرمت، وممارستها قبل تحريمها لا تحتاج إلى نص بتبرئة فاعليها حين كانت مباحة لهم.

ويرجع إلى ذلك، إلى حد بعيد، اختلاف الفقهاء، حول مدى التحريم وصنف المحرم وحول عقوبة المخالف وهو ما سنستعرضه فيما يلي:

ميز الفقهاء بين الخمر والنبيذ. وثمة إجماع على تحريم الخمر بلفظها المذكور في القرآن. ولكن مع الاختلاف في

تعريف ما يصدق عليه وصف الخمر. والأغلبية على اشتراط مقومين هما: الغليان أو الفوران والاشتداد. والمقصود بالأخير قوة المشروب التي تجعله شديد الإسكار. ويضيف أبو حنيفة مقوم آخر هو القذف بالزبد لاستكمال المشروب وصف الخمر المحرم. والقذف بالزبد هو خلاصه من الرغبة إلى الحد الذي يصير فيه كامل النقاء والرقّة. وهذه هي الصيغة المعتادة للخمر الكحولية الشديدة. والمعروف أن هذه الأصناف لا تخرج منها رغبة عند خضها أو صبها خلافاً للأنبذة كما هو المعروف اليوم في أصناف العرق والويسكي والفودكا وما أشبه. كذلك حدد الخمر بما يعمل من التمر والعنب. وفي مصادر الفقه ان النبي قال: الخمر من هاتين الشجرتين، وأشار إلى النخلة والكرمة. وما عدا ذلك فهو نبيذ.

وفي النبيذ ما هو مسكر وغير مسكر. وقد وضعت معايير ومواصفات لتمييزه، فالغير مسكر هو العصير أو النقيع قبل أن يفور. وهذا مباح لا أشكال فيه. ويوقت له بعض الفقهاء ثلاثة أيام للإباحة، فإذا تجاوزها حرم. لكن آخرين يقيدون الحرمة بالفورة. فإذا مرت عليه ثلاثة أيام ولم يفور جاز شربه. والفوران هو دلالة على التخمر، وهذا في النقيع الني. أما المطبوخ منه فيحل ما لم يبلغ درجة الغليان عند بعضهم. ويصدق هذا على الأشربة العادية المعروفة عادة باسم العصير كما على الدبس والمربيات. ويجيزه آخرون بعد الغليان ما لم يتبخر ثلثاه أو أقل من الثلثين، ويجيزه بعضهم إلى ثلاثة أرباعه. والأول هو المثلث والثاني

هو المربع. والخلاف حول هذه المسألة غير كبير، لأن المادة حين تتجاوز الوقت أو المرحلة التي تخرج بها عن كونها عصيراً عادياً، تصبح في عداد المسكرات بصرف النظر عن شدتها.*

* تكملة تختص بتقنية الخمر الإسلامية وفنون شربها:
كانت الخمر تخمر في الخوابي والدنان. وتصنع هذه الأوعية من الفخار وتطلى من الداخل بالقار. وكانت تعتق لمدد متفاوتة. وقد افتخر أبو نواس بأنه شرب خمراً عتقت من زمان غير محدود قد يرجع بها إلى بداية الخليقة! وكان بعضها يطيب بأصناف من العطور والأباريز لكن المدمنين كانوا يفضلون الخمر اللاذعة التي يقطب شاربها كما يقول أبو نواس. وتحفظ الخمر بعد تخمرها في أوعية من زجاج أو معدن لتكون معدة للبيع والاستهلاك. ومن هذه الأوعية القناني والقراية والقطرميز، والقراية، بتشديد الراء، معروفة اليوم في العراق وقد ذكرها أبو نواس، أما القطرميز فمعروف في سوريا الطبيعية لكنه يتخذ للمونة وكان في السابق من أوعية الخمر. قال شاعر إسلامي:

انا لا ارتوي بكأس وطاس

فاسقنيها بالزق والقطرميز

والزق وعاء للخمر من الجلد. وتشرب الخمر بكؤوس واقداح من فخار أو معدن أو زجاج. وقد وردنا وصف لكأس من زجاج ينسب إلى أم حكيم وهي أميرة أموية كانت مولعة بشرب الخمر. والكأس أخضر ومفلطح ومقبضه من ذهب وكان يسع ثلاثة أرطال أي قريب من اللتر. وكان هذا الكأس محفوظاً في خزائن الخلفاء وآخر ما وصلنا عنه أنه كان في خزنة المأمون. وكانت الخمر تشرب في البيوت والحوانيت والاديرة، ويفضل شربها في البساتين والرياض وعلى ضفاف الانهار والترع. كما تقدم في المآدب الرسمية.

وللخمر مرادفات كثيرة في اللغة بعضها مشتق يشير إلى الصفة أو الفعل وبعضها أصلي. من ذلك الراح، الصهباء، المدام، السلاف، القرقف، الخندريس والشمول. وهناك اسم «وين» للعنب الاسود ومنها WINE

وثمة اختلاف أيضا حول العقوبة بين أربعين وثمانين جلد. وحول ما إذا كانت العقوبة على مجرد شرب الخمر أم على السكر.

يلاحظ بوجه عام أن إباحة النبيذ كانت مذهب أغلبية الفقهاء في القرن الأول وشرط من القرن الثاني. ويتفق على ذلك كبار أئمتهم مثل زيد بن علي وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري والاوزاعي وأبو حنيفة والحسن البصري وابن أبي ليلى. وفي «المغني» لابن قدامة وهو حنبلي أن أحمد بن حنبل سئل عن شرب الطلاء وهو ما طبخ من العصير فتبخر ثلثاه أو أقل فقال لا بأس به. فردوا عليه: انه مسكر؛ فقال: لا يسكر ولو كان يسكر ما أحله «عمر بن الخطاب». ولعله هنا يشير إلى رواية أخرجهما الدار- قطني* في سننه يقول فيها عمر إنني لأشرب هذا النبيذ الشديد يقطع ما في بطوننا من لحوم الإبل. أي يهضمها.

ويختلف الفقهاء حول حدود شرب الخمر، فبعضهم يجيزه إلى المقدار الذي لا يسبب السكر وهو قول أبو حنيفة في نقيع الزبيب والتمر (المادتين الأساسيتين للخمر) ويباح بحسب أبو حنيفة أيضا شرب الأنبذة ولكن دون تقييد للمقادير. فمن سكر من النبيذ لا يعاقب بخلاف من سكر من الخمر. وهذا القول نسبته إليه ابن حزم في «المحلى» (المسألة

الانكليزية... ولشاربها ثلاث مراحل: نشوان ثم ثمل ثم سكران.

* الدارقطني، من محدثي القرن الرابع، منسوب إلى دار الفطن من محلات بغداد الإسلامية، والنسبة مركبة من الكلمتين بعد دمجهما بحذف ال التعريف. وهي من السوابق التي تجيز التوسع في النحت والتركيب في العربية.

2296) وهو أيضا مذهب الحسن البصري والنخعي وابن أبي ليلى القائلين بعدم معاقبة السكران من النبيذ، وذكروا من الأنبذة التي يعمها هذا الحكم نبيذ التين والعسل والتفاح والقمح والشعير والذرة. وهي الأنبذة الشائعة في ذلك الوقت كما بينت آنفاً.

وتبعاً لإباحة النبيذ، يجيز أبو حنيفة للمسلمين أن يتاجروا به. وهو عنده من الأموال المضمونة لهم حيث يحق لهم طلب التعويض ممن يتلفه (إذا كان من القائلين بحرمة ويعني هذا انه إذا تعرض مسلم قائل بالتحريم لمسلم قائل بالإباحة ولديه نبيذ يبيعه فأتلفه الأول جاز للثاني ان يقاضيه ويطالبه بالتعويض). وهذا الحكم يشمل غير المسلمين في الخمر والأنبذة معاً. لأنهم غير مطالبين بالامتناع عن الخمر ولذلك يعتبر من أموالهم المضمونة. لكن هذا الرأي ينفرد به أبو حنيفة وقد خالفه بقية الفقهاء بما فيهم مريدها أبو يوسف والشيباني. فعندهم يجوز لغير المسلمين فقط المتاجرة بالخمر والنبيذ وبشرط عدم المجاهرة بهما. فاذا جاهرُوا لم تضمن لهم. والنبيذ عند أبو حنيفة طاهر ويجوز التوضوء به عند عدم وجود الماء.

يرجع التشدد في تحريم الخمر والنبيذ إلى الفقهاء المتأخرين نسبياً: ويرتبط هذا التشدد باكتمال العقلية الدينية، على حساب الوعي الحضاري للإسلام في مناه الدينوي. ومن خصال العقلية الدينية تركيزها على التابو كعنصر جوهري في الدين، القائم بطبيعته على النواهي والتحريمات. وقد نشأت في الإسلام بتأثير هذه العقلية شبكة معقدة من

التحريمات تظافر على حبكها الفقهاء الذين تصرفوا هنا كرجال دين إلى جانب وظيفتهم كرجال قانون.

يمكن القول ان مذهب ابو حنيفة في هذه المسألة أمثل من مذاهب سائر الفقهاء من شتى الفرق والمدارس. فالخمر حرام. لكن شاربها لا يعاقب الا إذا سكر. والسكر درجة لاحقة لدرجة النشوة التي تجلب السرور والانبساط للشارب، دون ان تذهب بعقله. وهذه الدرجة هي التي سماها العرب «ليلى» قبل أن يسموا بها بناتهم. والمسؤولية إلى هذا الحد تقع على الشارب، الذي يتعين عليه ان يحسب حساب الآخرة. فهي أمر خاص بينه وبين السماء. فإذا تجاوز ذلك إلى ذهاب العقل فهو يدخل في العلاقة مع الغير. وعندئذ يتدخل القانون لكبح العواقب التي تترتب على الإفراط في السكر. والسكر عند أبو حنيفة هو المحرم، وفق الدرجة التي حددها له، وليس الشرب، خلافاً، كما ارجح، لرواية ابن حزم التي نسبت إليه إباحة السكر من النبيذ. وهذا الحد تشترك فيه مع ابو حنيفة قوانين أية دولة معاصرة تسعى لتنظيم سلوك الأفراد بمكافحة الإدمان والحد من الإفراط في السكر / مع الأخذ بالحسبان التفاوت في العقوبة بما يؤثر الفارق بين عصرين تاريخيين /. بينما تترك لهم حرية التعاطي مع المشروبات ضمن القدر المعقول الذي قد يختاره المرء في حياته اليومية. ومن هنا كانت إباحتها للنبيذ مع تقريره العقوبة على الإفراط فيه إلى درجة ذهاب العقل. والنتيجة النهائية واحدة في الخمر والنبيذ وإنما تختلف في اعتبار الخمار أثماً من الناحية الدينية أما النباذ فيشربه حلالاً

طيباً. ومن الاعتبارات التي روعيت هنا ان الخمر يتسبب في الإدمان بينما لا يسببه النبيذ وهو من أسباب التشدد في الخمر والتساهل في النبيذ.

عملياً، لم يلتزم المسلمون بالتحريم، كما لم تتشدد السلطة الإسلامية في ملاحقة الشاربين، إذا استثنينا عمر بن الخطاب المعروف بانضباطيته الصارمة لا سيما تجاه سلوك الولاة والقواد. وينقل إلينا ابن سعد في الطبقات توجيهاً لعمر بن عبد العزيز بعدم ملاحقة الشاربين إذا فعلوا ذلك في بيوتهم. وقد اخرج الدارقطني، وهو من ثقات المحدثين، روايات تدل على ممارسة شرب النبيذ المسكر في صدر الإسلام. منها رواية عن عبد الرحمن بن أبي ليلى انه تعشى مع والده عند علي بن أبي طالب فسقاها ثم خرجا فلم يهتديا في الظلمة فأرسل معهم بمشعل. ولعل ابن أبي ليلى قد استند إلى هذه الواقعة في إباحته النبيذ المسكر كما أسلفنا. وفي رواية أخرى يقول النبي: «إذا دخل احدكم على أخيه المسلم فأطعمه فليأكل من طعامه ولا يسأله. فإن سقاه شراباً فليشرب من شرابه ولا يسأله. وان خشى منه فليكسره بالماء». وهذا الحديث مروي عن أبو هريرة، وهو غير موثوق الرواية. لكن الدارقطني أورد أحاديث أخرى في نفس المعنى منها قوله: إذا اغتلمت أوعيتكم فاكسروها بالماء. يعني إذا فارت واشتدت فخففوها.

وقد فرضت الحضارة تناقضاتها على العقلية الدينية فانتشرت حوانيت الخمر في حواضر ومدن الإسلام كما في القرى والأرياف وازدهرت صناعة الخمر والنبيذ

ازدهاراً لم تعرفه الجاهلية، وكان المسلمون يشربون النبيذ مع الغداء والعشاء. وترعرعت في الشعر العربي خمريات قد لا نجد ما يضاهيها اتساعاً وثراءً فنياً في آداب الشعوب الأخرى. وقد تسرب هذا الفن إلى أدب التصوف فأنتج خمريات صوفية تعاملت مع الخمر بوصفه شراباً مقدساً. وفي الأرجح، لم يكن ميسوراً للمتصوفة إبداع مثل هذا الفن لو لم يمارسوه. واستعمل الخمر في التطبيب. وتشتمل دساتير الأدوية الإسلامية على وصفات مأخوذة من الخمر. وتحدث الأطباء المسلمون عن منافع الشرب المعتدل وأضرار الإفراط كما بينوا ما يناسب كل وقت أو مكان أو موسم مناخي من أصناف الخمور والأنبذة.

العيارين والشطار

في مادة ع ي ر من القاموس المحيط: العيار هو الكثير المجيء والذهاب، والذكي الكثير التطواف (التجوال). وفيها أيضاً: العيار هو الأسد. وفي لهجة بغداد الحديثة يقال «عيار» للتصرف النزق المصحوب بالصخب والصراخ. وهي اشتقاق من عيار على زنة فعالة يفيد الصفة كشجاعة من شجاع وبسالة من باسل. وأصل الكلمة قد يكون من العَيْر وهو حمار الوحش، الذي يرمز أحياناً للقوة والنشاط وسرعة الحركة. ويقول البدوي في الجزيرة العربية عن القوي المتمكن الشديد انه: عير والعير الله يقصدون قوي والقوي الله. كما نقول عظيم والعظمة لله...

الشاطر في القاموس هو من أعياء أهله خبثاً (أي زعرنة). وفي اللهجات يوصف به الذكي المتحرك الحاذق. ويشترك منه الشطارة على زنة عيار.

تفيدنا هذه الجملة من اشتقاقات ومعاني الجذرين في لغتي الكتابة والكلام لتكوين فكرة متكاملة، نوعاً ما، عن الحالة التي سنبحثها في هذه المادة من قاموس التراث. فقد اطلق وصف العيارين والشاطر على أفراد جانحين عرفهم المجتمع العباسي، الذي استحكم في العراق وبغداد، وجمعوا إلى جنوحهم روح المغامرة والاندفاع غير المحسوب، مع الخفة والظرافة وشيء من الألمعية تأتي لهم في مجرى الثقافة الشاملة التي ازدهرت في مجتمع المدن منذ العصور الإسلامية المبكرة.

للعيارين والشاطر سلف جاهلي هم الصعاليك، الذين

اشتهروا بشمائل مماثلة، كما جمعت بينهم حرفة كانت تستغرق مجمل نشاطاتهم وهي السرقة وللعيارين سلف آخر، أقرب زماناً، هم الشعراء اللصوص الذين عاصروا الخلافة الأموية واتصلوا بأوائل العصر العباسي.*

اقترن اسم العيارين باسم الفتیان منذ ظهورهم في الحقبة الأولى للعصر العباسي. والفتی بحسب تدرج العمر في العربية هو الشاب في عشريناته. ويأتي طوره بعد الغلام. ويشير هذا إلى السن الغالب على العيارين. وقد اشتقوا منه فعلاً دالاً على مضمونه وهو «التفتي» أي ممارسة سلوك ونشاط الفتیان العيارين. لكن الفتیان تمايزوا أحياناً عن العيارين كما سيأتي.

برز العيارون كفئة متضامنة لأول مرة في حرب الأمين - المأمون. ووقفوا إلى جانب الأمين عصبية لمدينتهم ضد جيش المأمون الذي اعتبروه غازياً. وكانوا يقاتلون نصف عراة وسلاحهم الرأس هو المزاريق والخناجر. ويستفاد من النصوص الشعرية التي تحدثت عن تلك الحرب ان ظهورهم كـ ان مفاجئاً لأهل بغداد. لكن هذا فيما يخص اشتراكهم في القتال كفصيل متميز وذو صفات قتالية خاصة، لان العيارين وجدوا كما بينا، قبل هذه المدة.

مع تطور اقتصاد المدينة العباسية واتساع الهوة بين الفقر والغنى تبعاً لذلك، تفاقم نشاط العيارين وظهروا كسراق محترفين. وقد اتخذ تحركهم شكلين: قطع الطريق والسطو

* تراجع حول «الشعراء اللصوص» دراسات عبد المعين الملوح التي نشرت متسلسلة في مجلة مجمع دمشق. بدءاً من عام 1981.

على الدور. وكانوا يقطعون الطريق على التجار والمسافرين
الموسرين. أما في المدينة فيسطون على منازل الأغنياء.
وقد تسلحوا لهذه الأفعال بالخناجر والسكاكين.

مارس العيارين نشاطهم بقدر من التنظيم الجماعي أكسبهم
شيئاً من صفة «الحركة». وكان لهم قادة يديرون عملياتهم.
ولم أجد ما يدل على الطريقة التي كانوا يتوزعون بها
منهوباتهم. ويبدو أن شراكة عروة بن الورد لم تكن شائعة
عندهم إذ لم أفق على ما يفيد أنهم كانوا يعطون شيئاً
للفقراء. لكنهم لا يسرقونهم. ولدينا معلومات هامة، ولو
موجزة، عن زعيم لهم يدعى عثمان الخياط، ذكره الجاحظ
ولم يعين تاريخه، ولعله كان في مدته أو قبله بقليل.
والجاحظ من كتاب القرنين الثاني والثالث. ولم يكن عثمان
خياطاً وإنما لقب بذلك لأنه نقب داراً ليسرقها ثم أعاد بناء
الثغرة بعد أن أتم مهمته بطريقة لم يظهر فيها أثر للنقب.

ولعثمان الخياط مكانة مرموقة في تاريخ العيارين لأنه
كما يبدو نظم لهم أسلوب عملهم وحياتهم. وله في هذا
الخصوص تعليمات وتعاليم تتضمن ما يلي:

1. النهي عن حب النساء والاستماع لضرب العود
والاستعاضة عنه بضرب الطنبور. (آلة وترية
أخرى).
2. شرب نبيذ التمر بدلاً من نبيذ العنب (لم يبين سبب
التفضيل).
3. عدم لبس العمائم والقلائس ووجوب لبس الأقنعة

وعدم لبس الأحذية الثقيلة. (السبب كما يبدو هو وقعها المسموع).

4. لعب النرد دون الشطرنج مع التأكيد على لعبة الودع وهي حجارة خضراء كالحصى يلعبونها بالتلقف. وقد اختارها لهم لأنها تمرنهم على سرعة اللقف.

5. اتخاذ الديكة والكلاب والمهارشة بينها لإذكاء روح الشجاعة والدهاء فيهم.

6. تفضيل أكل الباقلاء (القول) مع الشرب لرخصتها وجواز أكل الفستق والريحان وشم الياسمين إذا أتيح لهم.

7. أن يتخذوا الغلمان - الشبان من العبيد - ويعتمدوا عليهم فيما ينوبهم.

8. أن لا يسرقوا فقيراً ولا امرأة ولا كريماً ولا جاراً ولا يردوا على الغدر بالغدر.

9. أن يكتفوا إذا سطوا على منزل بسرقة نصف ما فيه ويتركوا النصف لأهله ليعيشوا به.

وقد شرعن عثمان الخياط أفعال العيارين وفقاً لتخريجين: تاريخي وقانوني. في الأول أشار إلى أن الغزو هو مبدأ شائع في العلاقات بين الأمم وأنه مصدر معترف به لاقتصاد الأمة. فإذا جاز ذلك للأمم فهو جائز للأفراد. ويعني هذا من وجه آخر أن ما يقره القانون العام يجب أن يقره

القانون الخاص. فإذا كان القانون العام يعتبر النهب الخارجي مشروعاً فلا وجه لتحريم السرقة على الأفراد.

التخريج الثاني يستند إلى أن الأغنياء لا يدفعون الزكاة المفروضة عليهم، وأن مقادير الزكاة المطلوب دفعها بسبب ذلك قد تراكت عليهم فاستهلكت معظم أموالهم. وبهذا يكون أخذ أموال الأغنياء حلالاً، إن لم يكن واجباً بوجوب الزكاة، لأنها في الحقيقة لم تعد ملكاً لهم وإنما هي حصيلة زكاة غير مدفوعة. ويجد القارئ في هامش المقالة بيتين لأبو نؤاس يشيران إلى هذا المعنى. ولا أدري أيهما أخذه عن صاحبه أبو نؤاس أم عثمان الخياط لعدم توصلي إلى معرفة الأسبق منهما. ويمكن الافتراض على أي حال أن هذا التخريج كان شائعاً في زمان أبو نؤاس لأن العيارين سبقوه إلى الظهور بأزيد من نصف قرن.*

وللعيارين مبادئ أخلاقية يتألف منها انضباطهم. وقد شرع بعضها عثمان الخياط في تعاليمه التي أوجزناها. لكنه يبدو متزمتاً ببعض الشيء عندما ينهاهم عن الحب. ولا شك في أنهم لم يطيعوه لأنهم شبان مستغرقون بالنشاط الحسي.

* أبو نؤاس يهدد بسلوك درب العيارين:

سابغي الغنى اما نديم خليفة

يقيم سواء أو مخيف سبيل

ليخمس مال الله في كل فاجر

وذي بطنة للطيبات أكل

مخيف سبيل: قاطع طريق، يخمس مال الله: يأخذ خمسه.

ويمكننا أيضا استبعاد احتمال تمسكهم التام بتقنين السرقة تبعاً لتعاليمه لأنها تتطلب إرادة صلبة لا تتوفر عادة إلا في الأمثولات. لكن التزاماتهم الأخلاقية كانت متينة بوجه عام. وقد نالت شمائلهم إعجاب بعض الفقهاء المتنورين ممن ضمتهم حركة المعارضة في القرنين الأول والثاني. ولسفيان الثوري، وهو من أميز هؤلاء، توجيهات لزملائه دعاهم فيها إلى التعلم من الفتیان. وكان يرى أن الفقيه الأمثل هو من يبدأ حياته بمعاشرة الفتیان لكي يتهدب بطباعهم فتكون له مثل أخلاقية راسخة. ولا تعني المعاشرة أن يشاركهم في أعمال السرقة وإنما في أسلوب حياتهم ونمط علاقاتهم.

نشط العيارون في المدن الكبيرة. لكن حضورهم الأكثر والأوسع كان في بغداد. وكانت لهم وشائج مع العوام من أهلها لأنهم كانوا لا يسرقونهم أو يعتدون عليهم. ولعلمهم وجدوا في أخلاقياتهم نقيضاً منشوداً لسلوك الدولة القمعي المنفلت من ضوابط العرف والشریعة. كما كانت نشاطاتهم الموجهة ضد الأغنياء من التجار ومسؤولي الدولة تحظى بإعجاب العامة، المناوئة بحكم وضعها الطبقي لهاتين الفئتين. وكان نفوذهم يشتد مع ضعف الخليفة واتساع الاضطراب السياسي حيث تنهياً لهم ظروف الظهور علناً. وكانت لهم جولات في الدفاع عن بغداد ضد غزاتها بالتعاون مع العامة. وربما سيطروا على المدينة في بعض الأحيان. وأورد ابن الأثير (حوادث 405 هـ من الكامل) أن زعيماً لهم يدعى البرجومي (ضم الباء والجيم، نسبة إلى قبيلة عربية قديمة) بسط نفوذه على بغداد بدعم من أهلها وأنهم ثاروا

على خطيب الجمعة في الرصافة وألزمه بأن يذكر البرجمي في خطبته بدلاً من السلطان.

سار قطاع الطرق في الأقاليم الإسلامية على نهج العيارين الأخلاقي، فكانوا يقتصرون على مهاجمة القوافل ولا يتعرضون للأفراد إلا إذا كانوا من التجار. لكن انضباطهم لم يكن في مستوى مثيله العياري. وكان أفراد منهم يرتكبون جرائم قتل غير مبررة. وكان الكثير من قطاع الطرق في المشرق من الأكراد وكان فيهم شيعة. وقد حافظ قطاع الطرق الأكراد على أخلاقياتهم الموروثة إلى حقبة قريبة فكانوا لا يسرقون النساء ولا المسنين ولا الفقراء. وقد استفاد التجار من هذه الشمائل فكانوا يسيرون نساء مع قوافلهم العابرة لكردستان حتى يتحاشوا هجوم قطاع الطرق. (للمجتمع الكردي بجملته مثل أخلاقية كهذه توارثها الأكراد حتى السنوات الأخيرة حيث بدأت تتخلل بظهور البرجوازية الكردية كطبقة تابعة ومشوهة التركيب).

وكان للعيارين قسط من المعرفة الشائعة في المدن الإسلامية. وتروي المصادر وقائع من حواراتهم مع مسروقيهم تدل على تمكن بعضهم من الفقه أو الأدب. وكان بعض الشيعة منهم يحفظون قصيدة دعل الخزاعي «مدارس آيات» التي كان حفظها وقراءتها من المستحبات عند الشيعة. ومن الجدير ذكره أن دعل كان في صباه عياراً. وقد ارتكب جريمة قتل ضد صيرفي أراد سلبه. ثم تحول من العيارة إلى التشيع وأمضى بقية حياته متشرداً يهجو أهل الدولة ويرثي أهل البيت.

لاحقت السلطة العيارين كما تلاحق حركات المعارضة. ولكن بقسوة أقل، لأن عدم انتظامهم في حركة منظمة ومؤدجلة قلل من خطرهم السياسي. وفي عهد الناصر لدين الله (570 - 622 هـ) نفذ مشروع ضخم لاحتوائهم صممه هذا الخليفة الذي كان طامحاً لاسترداد سلطة الخلافة على الأقاليم. فشكلت منظمة للفتوة تديرها الدولة ضمت إليها شبان مدينة بغداد وجوارها ووضعت لها تعليمات وتعاليم صارمة لضبط العضوية وانضباط الأعضاء. وقد قسم الفتيان إلى ثلاثة أصناف: كامل الفتوة، ناقص الفتوة، عديم الفتوة. الأول هو الفاضل المتمتع بالشيم المحمود، والثاني هو من يجمع بين الخصال الصالحة والفاصلة أما الثالث فهو الشرير. ولا تقبل عضوية هذا الأخير في المنظمة.

وكان انضمام الفتى يتم بمراسم تؤدي بحضور أعضاء فرع المنظمة المحلي يقوم عريفهم في اثائها بشد المنتمي الجديد. ويقصد بالشد تحزيمه بنطاق الفتوة. وهو ما يتميز به الفتى المنظم عن سواه. وللفتيان التزامات تنظيمية يتوقف عليها استمرار عضويتهم كما كانت تنظم لهم برامج تدريب رياضي وعسكري. ومن فعاليتهم الأساسية كان التدريب على رمي البندق وهو مقذوفات في حجم البندقية من حجر أو معدن تطلق من آلة تتألف من سبطانة ووسيلة إطلاق وعملها يشبه من حيث الأساس عمل البنادق النارية (الاسم الحالي للبندقية مأخوذ من البندق. وأقدم استعمال له مرّ بي في «ألف ليلة وليلة» وقد يكون ورد في مصادر أقدم لم أتوصل إليها بعد).

أحرز مشروع الناصر لدين الله نجاحاً ساحقاً وتشكّلت منظمة شبابية كبرى تحت إشرافه مكنته من السيطرة على حركة العيارين وتسخير طاقات الشباب لأهدافه. وأثار المشروع أصداء بعيدة عن بغداد بعد أن سعى الخليفة لتعميمه على الأقاليم الإسلامية التي كان له عليها نفوذ روحي وأدبي فقط. وقد وجدت في الشام تنظيمات مماثلة للأحداث وهو الاسم الذي أطلق هنا على الفتيان. وكان حكام الأقاليم يطلبون حزام الفتوة من الخليفة تعبيراً عن ولائهم له. على أن أهم ما وفّره هذا المشروع هو إيجاد منظومة مقاتلة كانت تعمل كقوة احتياطية في حال تعرض المدينة للغزو. وفي وقت لاحق تصدى أهل بغداد، بتنظيم مقارب كما يبدو، للغزو المغولي الأول الذي وقع في أوائل خلافة المستعصم فدحروه بالتعاون مع الجيش النظامي، الذي لم يكن قادراً وحده على صد الغزاة.

كذلك ساهم تنظيم الفتوة في تحسين تنشئة الشباب والحد من مشاكل المراهقين بزجهم في النشاطات الاجتماعية والرياضية. ومن المستبعد أن يكون قد أملت اعتبارات سياسية موجهة ضد معارضة مفترضة، لأن القوى السياسية، المتمثلة رئيسياً بالفرق الإسلامية، كانت حينذاك في طور الانحسار. وفي الواقع، لم يكن غرض الناصر لدين الله يتعدى هنا طموحه إلى استرداد سلطته على الأقاليم. وهو ما أخفق فيه لأنه كان يسبح ضد التيار.

ارجع الفتيان تنظيمهم إلى علي بن أبي طالب، أسوة بمعظم التنظيمات والنحل في العصور الإسلامية، واستندوا

في ذلك إلى حديث «لافتى إلا علي». وكان علي هو فتى الإسلام بالمعايير التي تنظم حركة الفتوة وكان عمره حين استقر الإسلام وانتهت حروبه الأولى، التي لعب فيها دوراً رئيسياً، لا يتجاوز الثلاثين.

كتبت في حركة الفتيان وتنظيمات الفتوة مؤلفات مكرسة لها. وعني بعضها بأصول رمي البندق والتدريبات العسكرية. ومما وصلنا منها كتاب «الفتوة» لابن المعمار الحنبلي حققه ونشره في بغداد عام 1958 مؤرخها الراحل مصطفى جواد. والكتاب هام جداً في هذا الباب ونأمل أن يعاد نشره بتحقيق المؤرخ المذكور، وهو من أدق وأوثق المحققين، لأن الكتاب لم يلب الغرض من نشره بسبب طبعه في العراق.

كانت المرأة في الجاهلية تستر شعرها بالخمار (خاء مكسورة) وتدليه على كتفيها أو ظهرها. ويبقى وجهها وصدرها مكشوفين. وكانت تتزين بالحلي من الذهب أو الفضة وغيرها. وليس لدينا ما يدل على أنها كانت تلبس ثياباً قصيرة يظهر منها أعلى الساق أو أعلى الذراع. والزي المشترك لنساء الشرق القديم يكون طويلاً وفضفاضاً في المعتاد. لكن الأقدام وشيئاً من الساعد كانت تظهر عاطلة أو محلاة. وقد استمرت المرأة على هذا الزي بعد الإسلام حتى السنوات المبكرة من الهجرة إلى المدينة. ثم جاء الأمر بالحجاب.

والحجاب فرض بأيتين. الأولى هي الآية 31/نور: ﴿وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروعهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها. وليضربن بخمرهن على جيوبهن...﴾.

في هذه الآية أمر بستر الصدر يؤديه قوله: وليضربن بخمرهن (جمع خمار) على جيوبهن. والجيب بحسب اللغة القديمة هو الزيق الذي ينكشف منه الصدر. والمقصود هو إسدال الخمار الذي يغطي الشعر على الصدر حتى يغطيه. أما الاستثناء الذي نصت عليه الآية بقولها: «إلا ما ظهر منها» فلم يتضمن تعييناً للأجزاء التي يسمح بكشفها. لكن الفقهاء والمفسرين حصروها في الوجه والكفين والقدمين. وهو على أي حال منطوق عام يمكن ان يشمل ما جرت العادة أو ما اقتضت الضرورات بكشفه. ويتعلق الاستثناء أيضاً بما يسمح بإظهاره من الزينة. والزينة مفهوم غير

مقيد إذ يدخل في عدادها الحلى والزواقة (المكياج). والحلي كانت في الغالب الأساور والقلائد، والخلاخليل والخواتم. أما الزواقة فما يزين به الوجه. والستر لا يختص بالحلي وإنما بمواضعها. ويمكن للقلادة أن تدلى فوق الثياب الساترة للصدر لكن الأساور والخلاخليل والخواتم إنما تلبس فوق الأجزاء العارية. وفي غزلية مشهورة لخالد بن يزيد في رملة بنت الزبير تحدث عن مشي النساء بخلاخليلن وأنه تطلع إليهن عسى أن يرى حبيبته بخلخالها أو قلادتها. ولا يشمل الستر زينة الوجه. وأورد الغزالي في «إحياء علوم الدين» مأثوراً يقول أن أحب طيب الرجال ما ظهر ريحه وخفي لونه وأحب طيب النساء ما ظهر لونه وخفي ريحه.

الثانية الآية 59 / أحزاب ونصها: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ...﴾. ويتفق المفسرون على أنها جاءت بعد حوادث تعرضت فيها النساء الحرائر لمضايقات الفتیان في المدينة. وكان هؤلاء يلاحقون الجواري (الإماء) لكن عدم التمايز بين الفئتين من النساء جعلهم يتحرشون بأية امرأة فاشتكت الحرائر إلى أهاليهن فجاءت الآية تأمرهن بحجاب إضافي يميزهن عن الإماء. وهو ما تصرح به الآية «ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين». وكانت وسيلة القرآن إلى ذلك هي «إدناء الجلابيب».

وبين المفسرين كما اللغويين خلاف حول معنى الجلابب. فقد فسروه بالخمارة أو الملحفة أو القناع أو الثوب الذي يستر البدن من أعلاه إلى أسفله أو ثوب أوسع من الخمار ودون الرداء أو كل ثوب تلبسه المرأة فوق ثيابها. واختار القرطبي

في «أحكام القرآن» انه الثوب الذي يستر كل البدن. ولاختياره شاهد في قول المتنبي عن البدويات «حمر الحلى والمطايا والجلابيب» لأنه أراد الملابس وليس مجرد الخمار أو الرداء. وهذا المعنى هو المعروف اليوم في صيغة «جلابية» وهي ثوب فضفاض طويل تلبسه المرأة أو الرجل في شتى البلدان العربية. على أن المفسرين والفقهاء اتخذوا الآية على أنها أمر بستر الوجه كعلامة تميز الحرة عن الجارية. وبهذا التفسير تكون الآية 59/ أحزاب ناسخة للآية 31/ نور، غير أن التفاسير لم تنص على ذلك. وقد تابعت أقوال المفسرين فوجدتهم عند تفسير الآية الأولى يتحدثون عن كشف الوجه وحين يتناولون الآية الثانية يتحدثون عن ستره، دون أن يلتفتوا إلى التعارض بين التفسيرين. وهذه مشكلة صعبة الحل منشأها تلك العبارة العائمة في الآية الثانية «يدنين عليهن من جلابيبهن». لكن في الآية شيئاً واضحاً هو التعليل الذي أعطته للأمر بإدناء الجلابيب. وسنعود إليه بعد قليل. ونود أن نشير هنا إلى أن حجاب الوجه فرض على النساء في العصر العباسي / الأندلسي بقدر ما يخص الحرائر. أما قبل ذلك، أي في القرنين الأول والثاني، فالروايات متضاربة. وقد أشارت بعض مصادر التفسير إلى أن نساء المدينة حجبن وجوههن بعد الآية 59/ أحزاب. وعلى هذه الرواية اعتمد المتشددون من الفقهاء في حجاب الوجه. لكن مصادر الحياة الاجتماعية في صدر الإسلام والأوان الأموي تفيد أن النساء كن في الغالب مكشوفات الأوجه حتى في الطواف حول الكعبة.

وهو ما صير موسم الحج موسماً للحب جعل عمر بن أبي ربيعة يقول:

ليت ذا الحج كان حتماً علينا
كل شهرين حجة واعتمارا.

ولا بد على أي حال أن تكون الآية 59/ أحزاب قد أمرت بحجاب إضافي للحرائر لا نعرف طريقته بالضبط. وتقول التفاسير أن الإمام كن، شأن الجاهليات، يكتفين بالخمير للرأس والدرع للصدر. وهو ما أمرت الآية الأولى بـ إسدال الخمار عليه لتغطيته. والمتفق عليه أن الجواري غير مشمولات بحكم الحجاب. وتخبرنا مصادر التفسير أن عمر كان يتشدد في منعهن من التحجب كما تردنا رواية لابن سعد أن عمر بن عبد العزيز أمر أن لا تلبس أمة خميراً ولا يتشبهن بالحرائر - انظر ترجمته في «الطبقات» - ويفهم من هذا أن الجواري كن يتطوعن أحياناً للتحجب تشبهاً بالحرائر (مما يحصل عادة لدى الفئات السفلى التي تنزع لتقليد الفئات العليا بتأثير وُهمُ التحضر)*. والعلة في

* مثال حول تقليد الفئات الدنيا للفئات العليا:

كانت نساء بغداد في الجيل الفارط يضعن على وجوههن البرقع الفارسي المسمى (بوشي). وكانت نساء ريف العاصمة، الذي نشأت فيه، والمسمى بالكراة (فتح الكاف وشد الراء) لا يتبرقعن على دين نساء الفلاحين والبدو. ولكن الموسرات من نساء الكراة كن يقلدن نساء بغداد فيلبسن البوشي وذلك للاشعار بأنهن قد قطعن خطوة نحو التحضر يتقدمن بها على أقرانهن الفقيرات. ويخضع هذا التصرف، وقد لاحظته في صباي، لنفس الدافع السيكو- اجتماعي الذي كان يكمن وراء تشبه الجواري بالحرائر في الحجاب، رغم أن منطق التحرر وبالتالي منطق التمدن هو في هذه النقطة مع الجواري لا الحرائر

تشدد العمرين في هذا الشأن هي ضبط سلوك الحرائر وصيانتهم لأن الجواري كن منفلات لعدم انتسابهن إلى عوائل. لكن هذا التمييز في الحجاب له جذور في الحضارات السامية الأقدم. فقد ألزم القانون الآشوري الحرائر بحجاب يشمل الرأس عند الخروج من بيوتهن ومنع الجواري من ذلك. ولا أعرف العلة في هذا الأمر وما إذا كان قد أريد به نفس الغاية التي توخاها المشرع السامي اللاحق.

كذلك يمكن الاستنتاج من حكم الآية 59/ أحزاب أن الحجاب لم يفرض للتحرز من فتنة النساء للرجال. فمصدر هذه الفتنة هو الجواري في المقام الأول لأنهن في الغالب أجمل من الحرائر وأكثر إثارة. أن هذا ما أدى بالمفسر الأندلسي أبو حيان صاحب «البحر المحيط» إلى مخالفة زملائه المفسرين والقول بعموم الحجاب للحررة والأمة. وقال أن الفتنة بالإماء أكثر. لكن تفسير أبو حيان هو بمثابة اجتهد في موضع النص، الذي أعطى تعليلاً صريحاً للحكم يحصره في تمييز الحرائر عن الجواري. وهو متعارض أيضاً مع تطبيقات الآية في صدر الإسلام. ولا شك أن الغرض لو كان منع الفتنة لكان الأمر بالتحجب عاماً، بل ولكان المطلوب من المشرع أن يتشدد في حجب الجواري ويتساهل في الحرائر.

ان الخوف من الفتنة هو الاعتبار الذي راعته الآية 31/ نور في نهيه عن إبداء الزينة - التبرج في اصطلاح القرآن - وأمرها بستر الشعر والصدر. وهذه الآية هي في الواقع

ومع الكرايات لا البغديات.

آية الحجاب الأصلية وفيها تتعين حدوده غير المقيدة بوضع أو زمن لأنها صدرت عن التحسس ضد الإغراء لدى المشرع الإسلامي.

وقد استثنيت من قيود الآية فئة من النساء ذكرت في آية لاحقة من نفس السورة برقم 60 وهذا نصها: «والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً فلا جناح عليهن ان يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة وان يستعففن خير لهن».

الجناح بالضم هو الاثم والحرَج، وتميل التفسير إلى ان اصطلاح القواعد من النساء يراد به المرأة في سن اليأس وما في حكمه مما يوقف حاجة المرأة إلى الرجل ولا يجعل حالها من جهة أخرى مثيراً لشهوته. والآية تنص على إعفاء هذه الفئة من النساء من القيود التي فرضتها عليهن الآية السابقة. وهو ما عليه المفسرون في جملتهم. ويستفاد من هذا الإعفاء أن الآية الأصلية مختصة بالنساء في سن محددة هي التي يكن فيها مستعدات أو قابلات للفعل الجنسي. بينما يستدل من الآية الأخيرة جواز خروج المرأة التي تعدت هذا الدور حاسرة سافرة.

لم يلتفت الفقهاء إلى موقوتية حكم الآية 59/ أحزاب أي كونه متوقفاً على وجود الجواري. كذلك لم يطبق حكم الآية 60/ نور فيما يخص النساء القواعد فعاشت المرأة المسلمة تحت الحجاب من صباها حتى شيخوختها. ويصطدم التعامل مع الأولى بعاملين: افتراض أبدية الأحكام الشرعية استناداً إلى حديث غير موثق يقول ان حلال محمد حلال إلى يوم

القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة، وكون الخطاب الإلهي قد انطلق من قرار آخر هو الوجود الأبدي للرق. غير أننا نجد في تجاوز حكم الآية الأصلية للحجاب 31/ نور والآية 60/ نور مؤثرات أبعد من مجرد الوقوف عند أبدية النصوص. ويسعني أن أتلّس من بين هذه المؤثرات وفي مقدمتها عامل الدوغما الدينية التي تعززت كخط سائد في الاستذهان الديني للمسلمين. ومن الملحوظ هنا أن المجتمعات المؤدلجة تزداد انغلاقاً مع ترسخ سلطتها السياسية القائمة على العقيدة. ومن دون أن نهمل الخروقات التي يقوم بها الهراطقة تحت مؤثرات من نمط آخر فإن فعل الدوغما غالباً ما يتضخم في مثل هذه المجتمعات على حساب النص المقدس نفسه. وقد تم تجاوز توجيه عام للنبي محمد بعدم الغلو في الدين بفعل الدوغما. ويسبب ذلك إشكالات كبرى للإصلاح الديني تجعله متعذراً دون تدمير الأسس نفسها. وهو ما يصدق على مشكلة الحجاب في وضعها الراهن.

الشيعة في اللغة أنصار المرء. وفي القرآن في الآية 15 سورة القصص: ﴿هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ﴾. وقد شاع الاسم في أوائل الأوان الأموي علماً على أنصار وأتباع علي بن أبي طالب. أما بدايته في التاريخ فتتصل بعهد النبوة في المدينة، وفي وقت متأخر نسبياً من هذا العهد، حيث طفقت نذر الانقسام تظهر بين الصحابة. وكانت شخصية علي قد برزت منذ الحرب الأولى في بدر وتعاضمت مكانتها مع الحروب اللاحقة التي كانت له فيها أدوار بدت حاسمة أحياناً. وكان علي قد أظهر إلى جانب ذلك ميلاً مبكراً نحو الفقراء والضعفاء ساعده على أن يكون محط أنظار فقراء المسلمين وذوي المكانة الاجتماعية المتدنية فيهم، مع نفر من محبي العدل المتمسكين بتقاليد الجاهلية في هذا المنحى. وكان من أميز هؤلاء عمار بن ياسر، وكان في مرتبة عبد، وأبو ذر الغفاري وكان من متشردي غفار وفقرائها وروزبه العبد الفارسي الذي سمي سلمان، والمقداد وهو عبد سابق وحذيفة بن اليمان، من محبي العدل وكان أبوه حليفاً. وهؤلاء هم مؤسسو التشيع الذين سماهم الشيعة أركان أربعة - مع الاختلاف بين المقداد وحذيفة.

وتبلور التكتل حول علي عند السقيفة. ثم تطامن واسترخى في خلافة عمر، لكنه عاد فاشتد في خلافة

* الحليف: شخص غريب يحالف عشيرة أو أسرة أو متنفذ ليحتمي بهم في مغتربه. ويكون الحليف بسبب افتقاره إلى الحماية أدنى مكانة من حماته. والاحلاف معدودون في الضعفاء أو المستضعفين الذين انضموا إلى الإسلام في طوره المكي.

عثمان. وهو الذي قاد التحرك المسلح ضد هذا الخليفة والذي انتهى بقتله واستخلاف علي. وهذه هي المرة الأولى التي يحكم فيها الشيعة، ولكن ليس كفرقة وإنما كفريق من المسلمين جمعهم الصراع ضد الارستقراطية الإسلامية المستجدة. وقد انشق هذا الفريق في صفين، حيث تطورت البذرة الخارجية القديمة إلى فرقة. والخوارج هم أول الفرق الإسلامية ظهوراً، أما الشيعة فإن انتظامهم كفرقة لم يتكامل إلا بعد مقتل علي واستسلام ولده الحسن مما اضطر أنصاره إلى العمل السري في مواجهة القمع الشديد الذي فاجأهم به زياد بن أبيه، حاكم العراق لمعاوية. والشيعة بذلك أول تنظيم سري في الإسلام (الخوارج لم يأخذوا بالنشاط السري إلا في برهة متأخرة).

استعصم التنظيم الشيعي في الكوفة وكانت له فروع أقل فعالية في البصرة. واعتمد التنظيم حينذاك على خلايا سرية لعبت فيها النساء دوراً ملحوظاً. وانتفض الشيعة اثناء ذلك بقيادة حجر بن عدي في الكوفة فقمعت انتفاضتهم بقسوة. ثم عادوا إلى سريتهم حتى وفاة معاوية فتحركوا في الكوفة تلك الحركة التي توجت بهزيمة كربلاء. وكان من نتائج هذه الهزيمة التي اقترنت بالمأساة المعروفة ان اخلد جناح من الزعامة الشيعية إلى الصمت وتخلّى عن السياسة إلى العبادة والفقه. وقد تصدر هذا الاتجاه علي زين العابدين وهو الابن الوحيد للحسين الذي نجا في كربلاء. وصار سلوك زين العابدين - الذي اكتسب هذا اللقب من إفراطه في العبادة - نهجاً مشتركاً لأحفاده من الأئمة الإثني عشر الذين اتبعوا

خطأ سلمياً في الدفاع عن قضيتهم ضد الأمويين والعباسيين.

في المقابل، ظهر اتجاهان متطرفان أحدهما على يد المختار والآخر على يد زيد بن علي زين العابدين. وقد عرف الأول بالكيسانية واتسم بالغلو في آل البيت وأثار لأول مرة عقيدة الإمام الغائب. لكن المختار نفسه، لم يكن عقائدياً صرفاً فهو سياسي ومقاتل في المقام الأول. وقد تمكن من قيادة الشيعة في الكوفة والاستيلاء على الحكم لمدة قصيرة. وكانت هذه ثاني تجربة للسلطة عند الشيعة بعد خلافة علي. وبعد اندحار سلطة المختار انكفأ الكيسانية إلى التبشير بعيداً عن السياسة. أما حركة زيد فاتسمت بالاعتدال في العقيدة والتطرف في السياسة. وقد خاض زيد معركة غير متكافئة في الكوفة أيام هشام بن عبد الملك، انتهت بمقتله وتشتت أصحابه. لكن حركة زيد استمرت بعده وأخذت شكل التنظيم المنشق عن الزعامة التقليدية للشيعة. وهو التنظيم الذي سمي «زيدية». وقد تصدر الزيدية عدداً من الحركات المسلحة ضد الأمويين والعباسيين استمرت طيلة القرنين اللاحقين.

وفي غضون الأوان الأموي وأول العصر العباسي نشزت اتجاهات متطرفة أخرى تدرج تحت مصطلح «غلاة» وكان لها أثرها في التمهيد لظهور واكتمال المذهب الباطني. وكان ظهور الغلو في تلك الآونة ارتكاساً للإخفاقات الدامية التي مني بها الشيعة. أما مادته الفكرية فهي نتاج آخر للوعي

الديني المتجذر عميقاً في العالم الأوراسي*.

الاتجاه الأكثر تطرفاً مثلته الحركة الإسماعيلية التي انشقت عن الإثني عشرية بعد الإمام السادس «جعفر الصادق». وقد أسست الإسماعيلية الأولى تنظيماً سرياً واسعاً ومعقداً جعلته في مستوى العالم الإسلامي. ثم انطلقت منه إلى الظهور المسلح بالشكل المعروف في تاريخها. وعلى يد الإسماعيلية اخذ المذهب الباطني كامل أبعاده، ثم تطور إلى غايته القصوى المتمثلة في نسخ الشريعة.

ان الإمامية الإثني عشرية والزيدية والإسماعيلية هي الفرق الأربعة للتشيع. وقد تمسكت الأولى بإمامة اثني عشر أولهم علي وآخرهم المهدي الغائب. والثانية بإمامة من يحمل السلاح دون التقيد بالتسلسل الإثني عشري. والثالثة تشترك مع الإثني عشرية بإمامة ستة آخرهم جعفر الصادق ثم تسلسل الإمامة في إسماعيل وأحفاده دون تقيد بالعدد.

وقد بدأت الزيدية تحركاً مسلحاً ظهر كرد فعل على مسلك الزعامة الشيعية بعد الحسين وتألفت مع المعتزلة في أطوارها المبكرة فكانت حتى النصف الأول من القرن الثالث حركة مختلطة للمعارضة السياسية والفكر العقلاني. لكن اعتدالها في التشيع انتهى بها إلى السلفية. وهي في أدوارها

* عني المستشرقون وبعض الباحثات العرب بتفصيل مصادر الغلو والباطنية فاستوفوها جيداً، ولكن على حساب هذه الحقيقة الأولية التي تكمن في أصل التفرعات الدينية هنا.

العالم الأوراسي يضم آسيا الغربية وما يليها من أوروبا وأفريقيا وهو يشكل بقعة حضارية واحدة.

المتأخرة لم تعد تتميز عن أهل السنة الا بالولاء لأهل البيت. الإثني عشرية سلكت كما بينا خطأ سلبياً أخذت فيه إلى التبشير والعبادة، لكنها تمسكت بنمط من التشيع يقترب من الغلو ودون أن يصبح باطنياً. وقد أضفى ذلك عليها اتجاه مزدوج يتألف من سلفية فقهية وغلو في التشيع، وهذا الغلو هو ما أوجد حالة استقطاب مستعصية بينها وبين بقية المسلمين.

عبر الشيعة الأوائل عن نزعة اجتماعية مناهضة للاستبداد في السياسة والاكتناز في الاقتصاد. وكانت شعارات الحسين وحفيده زيد تدور حول هذه المعاني. وهو ما عبرت عنه كذلك هاشميات الكميت التي فضحت المظالم الاجتماعية في ظل الأمويين. والكميت من أخطر شعراء الشيعة وفيه تتجلى صورة المناضل الاجتماعي المتشيع الذي تماهى ولاؤه لعلي وأولاده بالولاء للفقراء والمظلومين. لكن هذه الصورة سرعان ما تغرق في خضم العقيدة فيصبح الشيعي هو من يحب أهل البيت ظالماً كان أم مظلوماً. ويمكن ان نضع على هذا الخط مسلك الابن الثالث لعلي بن أبي طالب وهو محمد بن الحنفية. وكان محمد شديد الحب والولاء لوالده لكنه لم يشارك في النشاط السياسي للشيعة وكانت له علاقات طيبة مع الخلفاء الأمويين الذين كانوا يغدقون عليه الأموال. وثمة مثال آخر نجده في الشاعر كُثَيْر عَزَّة، المعاصر الأسن للكميت. وكان كثير كيسانياً مغالياً لكنه كان صديقاً للأمويين. وكان هؤلاء يقربونه رغم مجاهرته بالتشيع. وقد صار هذا المعيار من مسلمات الشيعة

الإثني عشرية رغم ان بعض الأقوال المنسوبة إلى المعصومين تصرح بخلاف ذلك. لكن الانشقاق الزيدي كان يحمل معه بعداً اجتماعياً مماثلاً للضعفاء استمر يؤثر في الحركات الزيدية. وكان من ثماره دولة طبرستان التي أقامها رعاة وفلاحو هذه المقاطعة بقيادة الحسن بن زيد، من أحفاد زيد الأول وذلك عام 250 هـ. أما الانحياز الأشد للفئات المسحوقة فقد تمثلته الحركة الإسماعيلية وجناحها القرمطي الأكثر جذرية. على أن بقاء الإثني عشرية في خط المعارضة، ولو السلبي، كون لدى أتباعها تحسناً ضد السلطة، وبالتالي، استعداداً للخروج عليها استمر حتى العصر الحاضر. وقد ساعد هذا في نفس الوقت على امتلاك الإثني عشرية جانباً من الحضور الثقافي طوال العصور الإسلامية وبعدها. وعلى العكس من ذلك ساعدت تجربة الحكم المديدة وفي وسط شديد التخلف (اليمن) على تحلل الزيدية سياسياً وثقافياً.

تقاسم التشيع حركة المعارضة في الإسلام مع الخوارج. وقد اندمجت فيه حركة الفقهاء في القرنين الأول والثاني والنشاط المعارض للمعتزلة في صدر العصر العباسي. وكان الفقهاء في تلك الحقبة محسوبين على ملاك التشيع السياسي دون أن يشاركوا الشيعة في معتقداتهم. بينما انضم المعتزلة إلى حركة الزيدية في البصرة بقيادة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن ضد المنصور. ولما نشطت الإسماعيلية في وقت خفتت فيه تحركات الخوارج أخذ التشيع يشغل ساحة العمل المناهض للخلافة العباسية في مجمل انحاء

الإسلام. والإسماعيلية هي أكبر الفرق الإسلامية وأوسعها انتشاراً إذ كانت شبكة تنظيمها تغطي معظم الحواضر والمدن والارياف.

وتركت النزعة المعارضة للتشيع تأثيراتها على اتجاهه الفكري والديني. وقد ترعرعت العقيدة الشيعية في وسط مناهض للإسلام الرسمي الذي كان أيديولوجية السلطة في الأوان الأموي والعصر العباسي. وكان من نتائج ذلك معاداة الشيعة للصحابة، المقدسين في الإسلام الرسمي، واعتمادهم في رواية السنة النبوية على العدد المحدود من الصحابة المشايخين لعلي، مع اعتبارهم من السنة نفسها ماثورات الأئمة التي امتلكت لديهم نفس قوة الماثور النبوي. وأثار الشيعة جملة من الأطروحات الهرطقية استهدفت في الأساس خدمة وضعهم السياسي. ومن ذلك القول بأن القرآن محرف وأن الصحابة نزعوا منه آيات تحدثت عن فضائل علي أو نصت على استحقاقه الخلافة. وقولهم بوجود مصحف آخر يختلف عن القرآن المعروف سموه مصحف فاطمة. ومن هذا الغرار أيضاً تصرفهم في تفسير القرآن تبعاً لمطالب التبشير بدعوتهم. وقد فسرت على هذا النحو جملة كبيرة من الآيات بطريقة اعتباطية بدا أنها تريد أن تجعل من القرآن كتاباً شيعياً. كما ظهر لدى الإثني عشرية اتجاه لاعتبار النبوة مستمرة وذلك من خلال الولاية المتوارثة في الإثني عشر. وتصرف الإثني عشرية في بعض العبادات والشعائر. ومن أخطر ما فعلوه هنا تقليصهم مواقيت الصلاة الخمسة إلى ثلاثة. وهم يؤذنون ثلاث مرات في اليوم بدلاً من

خمسة. وكذلك الغائهم صلاة الجمعة.

وكانت للشيعة علاقات مع زنادقة الحقة العباسية الأولى بلغت يوماً ما حد التداخل في النشاط السري. وإلى هذا تشير كلمة تنسب إلى المهدي العباسي الذي تخصص بمكافحة الزندقة: «ما فتشت رافضياً إلا وجدته زنديقاً». وقد جمع فريق من الأدباء والمثقفين المسلمين بين الزندقة، أو الاستخفاف، وبين الولاء لآل البيت. ويمكن ان نضع في هذا العداد كل من بشار بن برد وأبو نواس وإبان اللاحقي وجحظة البرمكي وديك الجن الحمصي. وكان للمتوحد أبو العلاء تقدير خاص لعلي وأولاده لم يبلغ به الولاء، لأن وعيه الفلسفي القى به بعيداً عن التمثه.

وبلغ التعارض مع الإسلام الرسمي خط القطيعة على يد التشيع الإسماعيلي. فالإسماعيلية قالت بنسخ الشريعة، وكان هذا يعني بطلان الأحكام الشرعية في المعاملات والعبادات. وإذ لم يستطع الإسماعيلية إجراء مبادئهم كلها في الدولة الفاطمية لأنها قامت في وسط سلفي رافض لها، فقد جأهوا بها في مجالات نفوذهم الصغيرة كما فعل القرامطة في شرقي الجزيرة العربية وإسماعيلية ألموت في إيران وإسماعيلية الشام بعد الفاطميين. وكان القرامطة والإسماعيليون في هذه البقاع لا يزاولون العبادات. وقد استجابت الإسماعيلية بذلك لفروض التطور الاجتماعي لحضارة الإسلام ، وهو التطور الذي كان يستدعي كسر حاجز العقيدة والشريعة لكي يتحرر من الكوابح. ولو أن خط التطور في الإسلام استمر في صعوده لكانت

الإسماعيلية هي المذهب السائد بدلاً من المذهب السني.

خضع التشيع لتغيرات كبيرة مع انحلال الحضارة الإسلامية. وقد نوهنا عن انزواء الزيدية في اليمن وانحطاطها السياسي والثقافي. أما الإسماعيلية فقد انطفت جذوتها بحلول القرن السابع واكتساح المغول لقلاعها المشرقية. وهي اليوم طوائف معزولة موزعة على الهند وسوريا مع بقايا في آسيا الوسطى واليمن. وينفرد الإثني عشرية بوجود كثيف نسبياً. وهم يشكلون حوالي تسعين بالمئة من سكان إيران وسبعين بالمئة من سكان العراق العربي وربع السكان في الباكستان والطائفة الأكثر عدداً في لبنان مع أقلية صغيرة في أفغانستان. وللاثنى عشرية نشاط ثقافي تتصل أوائله بعصر الأئمة. وقد ارتدفت هذا النشاط في إيران بقدر معين من الامتداد الحضاري ساعد عليه احتفاظ إيران باستقلالها عن الدولة العثمانية فاشتمل على مقومات ابداع تأوجت في انبعاث فلسفي تزامن مع الفترة المظلمة في بقية بلاد الإسلام. وكان من نتائجه المدهشة فلسفة الشيرازي وشراحه اللاحقين الذين استعادوا العصر الذهبي للفلسفة الإسلامية في محيطهم الخاص. وهذه الفلسفة هي بنت الثقافة الشيعية ولكن في إيران دون غيرها من مواطن الشيعة.

من الأمور المعروفة عن الإثني عشرية انهم ابقوا باب الاجتهاد مفتوحاً بعد أن أغلقه أهل السنة في مرحلة ما بعد الأئمة الأربعة. لكن الفقه الشيعي لم يحرز تطوراً يكافئ هذه الخطوة. وللشيعة أصول في استنباط الأحكام تتعارض مع

الاجتهاد ، فهم يرفضون القياس والرأي ويتوقفون عند الرواية الواردة عن أئمتهم. وفقه الشيعة متخلف بالمقارنة مع فقه أبو حنيفة مثلاً. (هذا الأخير أكثر تعبيراً عن حضارة العصور الإسلامية لأنه قدم القياس والرأي والاستحسان على الرواية. وهو كذلك أوسع أفقاً وأشد حيوية). ويتجه فقهاء الشيعة إلى التشدد في التحريمات والعبادات والعقوبات كما في الأمور المتعلقة بأهل الذمة والفلاحين والعبيد. ويشتمل الفقه الشيعي على أحكام غير إنسانية بخصوص هذه الفئات. وقد لاحظت دائرة المعارف اليهودية أن أهل الذمة كانوا أكثر تعرضاً للاضطهاد في البقاع التي حكمها الشيعة رغم تأكيدها ان وضع اليهود في العالم الإسلامي كان أفضل كثيراً منه في الغرب. وهو استنتاج مقبول بوجه عام.

إحالات:

عن القول بأن القرآن محرف يُراجع ج 7 من بحار الأنوار، الفصل لابن حزم 4 / 182، تفسير الفخر الرازي 3 / 222.. وقد أفرد أحد الشيعة كتاباً لهذا الغرض سماه: «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب».

حول التأويل راجع نفس الجزء من بحار الأنوار.

بشأن مصحف فاطمة: «أصول الكافي» 1 / 239 ط إيران 1381.

حول العلاقة بين الشيعة والزنادقة: «تحف العقول» لابن

شعبة ص 304 ط النجف 1963.

ملحوظة دائرة المعارف اليهودية وردت في مادة «نمة»
من طبعتها الانكليزية الصادرة في القدس المحتلة.

عندما أحس النبي محمد بقرب رحيله نظم حملة باتجاه الشام جعل عليها أسامة بن زيد وضم إليها أبو بكر وعمر وبعض مشايخ قريش. وكان أسامة في أواخر عشرينياته ، وأبو بكر وعمر في ختام الكهولة وأول الشيخوخة. وقد بدت هذه الحملة غريبة بقيادتها وعناصرها ، إذ لم يتعود العرب على هذا الفارق الكبير في العمر بين القائد وأتباعه. ولم يكن لقائدها من الخبرة العسكرية ما يبرر ذلك. وقبل أن تتحرك الحملة تدهورت صحة النبي فتلكأت في المسير. ولما بلغ النبي تلكؤها انزعج وألح على تحركها. لكنها لم تتحرك.

وحدث لما اشتد وطأة المرض على النبي أن طلب إحضار كتف* وقلم ليملي وصيته. فاعترض عمر بن الخطاب مع جمع من الصحابة على هذا الأمر ولم يسمح بتنفيذه.

وتوفي محمد وجيش أسامة في موقعه لم يغادره ، فانفصل عنه أبو بكر وعمر وعادا إلى داخل المدينة.

ولما انتشر خبر الوفاة كان بعض الأنصار من الأوس والخزرج يعقدون اجتماعاً في مكان يقال له سقيفة بني ساعدة غايته مبايعة خليفة للنبي من بينهم. وكان الأنصار مجمعين على أن الخليفة يجب أن يكون منهم لأنهم مادة الإسلام وسبب انتصاره والسابقين إلى نصرته النبي بعدما خذ له قومه في مكة. لكن رؤوس المهاجرين بصدارة أبو بكر

* الكتف هو لوح خروف أو بقرة كان يشذب ليكتب عليه.

وعمر وأبو عبيدة بن الجراح هرعوا إلى السقيفة ومعهم أصحابهم القرشيون. وانعقد عندئذ لقاء أوسع ضم جمهرة الصحابة من المهاجرين والأنصار دار الصراع فيه حول خلافة النبي ومن يستحقها من المسلمين.

كان واضحاً أن محمد باختياره فتى دون العشرين لقيادة حملة تضم وجوه ومشايخ المسلمين إنما أراد أن ينشئ سابقة لخلافته يكون فيها الخليفة أصغر سناً من سائر الصحابة. وكان هذا الخليفة المنشود هو ابن عمه علي الذي لم يكن قد تجاوز الثلاثين حينذاك.

أما توقيته الحملة مع تدهور صحته فكان يريد منه إبعاد هؤلاء الرجال عن المدينة حتى يتم البت في مسألة الخلافة بغيابهم. وكان واضحاً أيضاً أن إصرارهم على عدم السير إنما يرجع إلى إدراكهم للغرض من الحملة في توقيتها ونوعية قيادتها.

وفيما يخص الوصية التي طلب محمد أن يملئها يمكن الاستنتاج من اعتراض عمر بن الخطاب وأصحابه أنها كانت لأجل النص على استخلاف علي بن أبي طالب.

وبالجمع بين هذه الأحداث ، وبين رواية سابقة هي رواية «غدير خم» يمكن ان تتكون لنا قناعة بأن النبي محمد كان راغباً في استخلاف علي بن أبي طالب من بعده. و«غدير خم» موقع على طريق مكة - يثرب. توقف فيه النبي وهو عائد من حجة الوداع وألقى كلمة نوه فيها بعلي وجاء فيها قوله: «من كنت مولاه فعلي مولاه». والرواية بهذا النص

متواترة تبعاً للذهبي (انظر «البداية والنهاية» لابن كثير 4 / 214) وقد جاء الحديث مفاجئاً ودون مناسبة. ونصه المتواتر يتضمن معنى الولاية والموالاتة ولكن مبهماً. وينبغي ان يكون القصد منه تهيئة الأذهان لقبول خلافة علي لأنه لا يرقى إلى منطوق التنصيب.

وفي ضوء هذا الاستنتاج يكون لقاء السقيفة قد انعقد في تعارض مع اتجاه محمد في هذه القضية. لكن اللقاء يتمتع بدلالات أخرى فيما يخص تصورات المسلمين الأوائل حول طريقة الحكم في مجتمعهم. فقد ضمت السقيفة معظم الصحابة من قريش والأنصار وهم الذين يشكلون ما يمكن أن نسميه كتلة الحركة الإسلامية أو حزبها الذي قادها إلى النصر. وقد دارت المناقشات في السقيفة بالطريقة التي تجري فيها المناقشات في مجالس المندوبين حين يطلب إليها انتخاب قائد أو رئيس للدولة. لكن شروط المرشح أخضعت هنا لانتمائته وليس لشخصه. وقد انقسمت الكتلة إلى فريقين، قريش والأنصار، اضطرعوا حول أحقية أي منهما بخلافة النبي. وكان الأنصار قد رشحوا زعيم الخزرج سعد بن عبادة الذي تصدر عموم الأنصار بعد مقتل زعيم الأوس سعد بن معاذ في معركة الخندق. وقد استفاد القرشيون من الخصومات القديمة بين الأوس والخزرج لإضعاف تأييد الأنصار لمرشحهم الخزرجي. وظهر عمر بن الخطاب وأبو بكر براعة في المناورة مكنتهم من السيطرة على الاجتماع وإدارته لصالح قريش، ثم لصالح مرشحها. وتراجع الأنصار وانحازت الأكثرية إلى قريش. وعندئذ أخذ أبو بكر وعمر

يرشح احدهم الآخر ويعدد كل منهما مآثر صاحبه. ثم مد عمر يده إلى أبو بكر فبايعه. وعلى الأثر تتابع القرشيون فبايعوا، وبايع معهم عامة الأوس من الأنصار. وانتهى مرشح الأنصار سعد بن عبادة إلى الفشل بعد أن خذله خصومه القدماء، مع فئة من قبيلته سايروا الأكثرية.

لم يطرح في الاجتماع ترشيح علي بن أبي طالب أو أحقية بني هاشم بالخلافة. مما يدل على قلة مؤيدي علي بين الصحابة. وقد أكدت هذه الحقيقة على لسان الشيعة فيما بعد. والمعروف أنهم كفّروا الصحابة. وقد نسب إلى محمد الباقر قوله: كان الناس أهل ردة - بعد النبي - إلا ثلاثة: أبو ذر والمقداد وسلمان (رجال الكشي ص4). ومن اللافت للنظر أن علي لم يبذل جهداً مذكوراً في ترشيح نفسه وإنما اكتفى بالتعليق على بعض ما جرى في السقيفة التي لم يحضرها. فعندما ذكروا له أن القرشيين احتجوا لأحقيتهم بكونهم من شجرة النبي قال: احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة. يقصد بني هاشم. لكنه استنكف عن مبايعة أبو بكر. وكان ذلك على الأكثر بضغط من فاطمة التي كانت أكثر تشدداً منه في قضيته. وقد استمر في امتناعه عن البيعة حتى وفاتها المفاجئة بعد ستة أشهر من السقيفة وعند ذاك ذهب علي إلى المسجد وبايع أبو بكر واعتذر عن تأخره باضطراره إلى مراعاة شعور بنت محمد*

* ظهرت في أوائل العباسي فرقة من غلاة الشيعة تسمى الكاملية كفرت الصحابة لأخذهم الخلافة من علي وكفرت علماً لعوده عن طلب الخلافة. وكان من هذه الفرقة بشار بن برد.

جرت السقيفة في جو سلمي يعتمد السجال بالكلمة. ولم يكدر هذا الجو سوى عنجهية عمر بن الخطاب ولجاجته في الخصام. وأمثال عمر لا يخلو منهم مؤتمر. وكان انعقادها على تلك الصورة تجسيدا لهيمنة جماعة الصحابة. وهي الهيمنة التي اكتسبتها بفضل موقعها القيادي في جهاد الإسلام الذي آل به إلى إنشاء هذه الدولة. وقد بويغ أبو بكر من طرف أكثرية المؤتمرين دون ضغوط. لكن الضغط فرض بعد ذلك على الممتنعين عن البيعة خارج السقيفة، أي بعد أن تم اصطفاء أبو بكر. وقد نقل عن علي بن أبي طالب تفسير لاحق لهذه المفارقة ورد في جواب إلى معاوية: «و إنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل وسموه إماماً كان ذلك لله رضا. فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلى ما خرج منه». (نهج البلاغة 8/3). ويتردد مثل هذا التفسير بصيغ متقاربة عن علي وأولاده في المصادر التي تحدثت عن بيعة علي بعد مقتل عثمان. ونحن نجد فيه نصاً صريحاً يحصر حق اختيار الخليفة في الصحابة بوصفهم كما قلنا الجماعة القائدة للحركة. وهو في نفس الوقت تصويب لبيعة أبو بكر التي حظيت بتأييد أكثرية الصحابة.

نظر البعض إلى ما جرى في السقيفة على أنه مؤامرة حاكتها الزعامة القرشية، وليس من الصعب في الواقع أن نستخلص من سياق الأحداث أن اتفاقاً بهذا الخصوص تم في أواخر حياة النبي أريد به تنظيم قضية الخلافة بحيث تكون في المهاجرين، وربما تضمن توزيعاً للأدوار على النحو الذي

ظهر في السقيفة. لكن مجرى الصراع في السقيفة خضع بالعموم لما نسميه اليوم «شرعية حزبية» وقد بينت آنفاً ان الاجتماع انعقد في جو سلمي لم تتخلله ضغوط، علاوة على أن أيام السقيفة التي سبقت الاجتماع وتلتها لم تشهد لجوءاً إلى السلاح. وأسوأ ما حدث حينذاك جولات عمر الاستفزازية التي أعقبت مبايعة أبو بكر ضد المعارضين لها. وهي لم تسفر عن اقتتال بقدر ما كانت استعمالاً لحق السلطة الناتجة عن اجتماع السقيفة لانتزاع البيعة من الممتنعين عنها.

تستند تجربة السقيفة من بعض الوجوه إلى قاعدة الشورى المنصوص عليها في آيتين من القرآن: «شاورهم في الأمر» 159 / آل عمران، و«أمرهم شورى بينهم 38 / شورى. لكنها أيضاً اتجه منطقي مترتب على وجود مجموعة قائدة آلت إليها السلطة. ومما يمكن ان يقال عن هذه المجموعة انها ورثت عن زعيمها ممارسة الصراع بينها بالسجال دون السلاح. فقد أعطى محمد في حله للمشكلات التي كانت تنجم بين أفراد الصحابة، بما فيها خروقاتهم ضده، دليلاً على الأسلوب الممكن أتباعه في معالجة الصراعات الداخلية. ويعتمد هذا الأسلوب على السلوك الديمقراطي الذي سماه العرب «حلماً»، وقد طبق في التعامل مع نشاطات المنافقين كما في معالجة أفعال الخيانة التي صدرت من بعض الصحابة «قصة حاطب بن أبي بلتعة مثلاً».

لكن الصحابة تعرضت، بعد وقت غير مديد من السقيفة، للتفكك، واتخذ الصراع بينها في أبان ذلك شكلاً تآمرياً كشف عنه اغتيال مرشح الأنصار الفاشل، الذي رفض

الإقرار بالهزيمة وامتنع عن مبايعة أبو بكر. ويمكن ان يكون من أسرارہ مقتل عمر بن الخطاب. ثم انتهى تكتل الصحابة عملياً في خلافة عثمان ليفسح المجال لظهور الفئات والفرق الإسلامية المتناحرة.

لدى تتبع بصمات السقيفة في السياسيات الإسلامية اللاحقة نجدها لدى الخوارج. فقد أخذت هذه الفرقة بتشعباتها المختلفة أسلوب اختيار القائد - أو الحاكم في مجالات نفوذها - من طرف الكتلة الفاعلة في الفرقة. كما وجدت لديها القدرة في بعض الحالات على خلع القائد أو الحاكم الذي لا ترضى عنه. على أن الخوارج فشلوا في إدارة الخلافات الانشقاقية بأسلوب ديمقراطي. فكان المنشقون يتقاتلون في كثير من الأحيان. وكان لقرامطة شرقي الجزيرة اتجاه مقارب. فرغم أن السلطة انحصرت أولاً في أسرة أبو سعيد، فقد كان بمقدور كتلة الحركة ان تتخلص من الحاكم المسيء. وهو ما تمثل في عدول القرامطة عن اسرة أبو سعيد كلها بعد انحرافات الحسن الأعصم.

فيما عدا ذلك لم تتكرر السقيفة. وقد سارت السلطة والمعارضة في عموم العصر الإسلامي على الحكم الوراثي.

هل كانت السقيفة انشقاقاً على النبي؟

قد تكون إذا استرجعنا نيته في استخلاف علي مع ما أحاط بها من ملابسات وأحداث. لكن مجريات السقيفة تمت كما رأينا وفق سنته في إدارة الصراع الداخلي. وهي من جهة أخرى أكدت أن الأكثرية كانت ضد استخلاف علي.

ولعل النبي قد تبين هذه الحقيقة في لحظاته الأخيرة حين تراجع عن طلب الكتف لكتابة الوصية في وجه المعارضة الشديدة من الصحابة. ومن المحتمل انه لم يمت مطمئناً. ولعله استشرف ما سيحدث لعلي وأولاده. ولكن هل كان واثقاً بالتمام من قدرات علي كخليفة؟ يعتقد البروفيسور مونتغمري وات أن النبي كان يميل إلى استخلاف علي لكنه لم يكن واثقاً من كفاءته كرجل دولة. انظر الفصل الأخير من

MOHAMMAD PROPHET AND STATESMAN

ولا يسهل الجزم مع ذلك باعتقاد معين في هذا الصدد. فهل كان ممكناً لقائد عظيم كمحمد ان يخاطر ببناء تاريخي أقامه بنفسه تحت تأثير مشاعر شخصية بحتة؟

مع استبعاد ذلك، هل نضع في الحساب ثقة النبي في أن علي سيعود بالمجتمع الإسلامي الناشئ إلى صفاء الطور الأول من الهجرة؟ ولكن هل كان محمد معنياً بهذه الغاية إلى هذا الحد؟ لقد تراجع أمام الصحابة فألغى حكم الكنز وشرع الزكاة بدلاً عنه. ولم يكن ليخفى عليه استحالة تطبيق ذلك الحكم على إقليم شاسع كالجزيرة بعد أن أخفق هو في تطبيقه على معقله الخاص، الصغير، مدينة يثرب. وقد ساهم هو نفسه في تكثير عدد الكانزين من خلال عطايه للمؤلفة قلوبهم وإقطاعاته القيعان للصحابة. ولكن لماذا لم يحذف آية الكنز بعد نسخها؟ ولماذا أبقى عليها حتى بعد المراجعة الشاملة للقرآن في عامه الأخير؟ بل وأي باعث حمله على التمسك بأناس كسلمان الفارسي الذي وضعه في عداد أهل البيت وهو أعجمي غريب لا يكاد يجيد التفاهم مع الوسط

بسبب لكانته الفارسية الغالبة عليه؟

على أن أسئلة أخرى ما تلبث أن تنتصب أمامنا. لقد سلم محمد سلطة الأقاليم بعد فتح مكة إلى خصومه من قريش والأمويين. ولم يقلد أحداً من أنصار علي أية سلطة. وكان عليه إذ فكر في استخلافه أن يمهد له بتعيينات مناسبة، في حين لم يتجاوز في هذا المرمى حديثه في غدير خم.

ان النفاذ من هذه الأجمة ليس سهلاً، لكن المرء يمكنه التقدير ان محمد قد خضع لحسابات متعارضة تعذر عليه حلها. كان يميل إلى استخلاف علي، لكنه كان يعرف حاجة مجتمعه وحركته إلى قيادات من نمط آخر يستدعيها المنعطف التاريخي الذي دخله الإسلام بعد فتح مكة. ولم يكن ذلك متوفراً في ابن عمه الشاب ولا في معظم أنصاره القليلين. وقد برهنت أحداث خلافة علي أم الأربع سنوات على خلل كبير في كفاءة التعامل مع الأوضاع المعقدة التي اكتنفت تلك الخلافة. فمن يضمن ان هذا الفتى، على ما كانت لديه من قدرات متميزة في القتال، سوف يلج ذلك المنعطف إلحاد بنفس تلك الرهاوة التي أظهرها عمر بن الخطاب وخرج بها واحداً من أعظم القادة في التاريخ؟

على أن السقيفة كانت البداية التي تأوجت بالخلافة الأموية لتصنع مجتمعاً إسلامياً غير الذي كان ينشده مؤسس الإسلام. ومهما كانت حسابات محمد فمن المؤكد أنه لم يكن يريد للخلافة ان تتحول إلى «مُلْك عَضُوض» يستعيد غرارات كسرى وقيصر. لكنه وقد عزم على التوسع لعولمة

دينه وتشكيل إمبراطورية تقوم على النهب الخارجي وتدير حضارة متقدمة، هل كان بوسعها ان يمنع تحولاً كهذا؟ ان الملك العضوض لا يزال هو الصيغة الأكثر مطابقة لأرقى الحضارات. وبالكاد تسعى البشرية اليوم لإيجاد حضارة لا تتماهى بالاستغلال والقمع.

ان السقيفة كانت ضرورة تاريخية. اما المصير الذي آلت إليه فهو تطور منطقي ترتب على تلك الضرورة التاريخية نفسها. ونحن مع ذلك لا يسعنا الاطمئنان إلى ان مؤسس الإسلام مات قرير العين. ولو أننا لا نستطيع الإنكار أن ما حدث بعده هو استمرار لذرائعته الناجحة التي تكشفت بنصائها الأكمل منذ فتح مكة. ويحسن أن نذكر القارئ هنا بما ألقته مصادر الحديث والسيرة من ظلال قائمة على نفسية هذا النبي قبل رحيله. فقد روت أنه خرج في أحد أيامه الأخيرة إلى ظاهر المدينة وهو يقول: «أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم يتبع آخرها أولها.... الآخرة شر من الأولى». وانه خاطب أهل المقابر في البقيع ، من ضواحي يثرب ، قائلاً: هنيئاً لكم ما أصبحتم فيه!

إحالات:

تراجع تفاصيل السقيفة في آخر سيرة ابن هشام وفي آخر الفصل المخصص لوفاة الرسول في مراجع التاريخ العام كالطبري ، وابن الأثير والبداية والنهاية. وللشيعه كتب في الموضوع لا يوثق بها.

نسبة إلى سام بن نوح. وتبعاً للتوراة كان لنوح ثلاث أبناء: سام وحام ويافث، واليهم تنتمي كل شعوب الأرض. فالإلى سام ينتمي الساميون سكان جزيرة العرب والهلال الخصيب. وإلى حام سكان أفريقيا وإلى يافث أهل الصين وغيرهم. (الإصحاح العاشر من سفر التكوين). ونظرية التوراة لا أساس تاريخي لها، لأن وجود نوح لم يثبت. والتقسيم خاطئ أنثروبولوجيا لأن البشرية تنقسم إلى أعراق تكونت عبر سلاسل معقدة من سيرورة الارتقاء. على أن بعض الإغراقيين أخذوا بالتقسيم الثلاثي في منحى قريب من التوراة. وهي عندهم: العرق المنغولي، العرق الأوراسي، والعرق الأسود. ويصح الأول على فرع يافث والثاني على سام والثالث على حام. لكن هذا لا يعني صحة الأسماء التي استخدمتها التوراة، بالنظر للشك المؤكد في وجودها التاريخي، كما أن الساميين لا يشكلون عرقاً مستقلاً فهم ينتمون إلى نفس الرس الذي ينتمي إليه ما يسمى بالعنصر الآري. ورواية التوراة على أي حال هي أقدم محاولة جدية لتصنيف البشر عرقياً.

تقبل المؤرخون المعاصرون بدءاً من شلوتسر عام 1781 مصطلح سامي كدليل على الشعوب التي عددها التوراة، بعد تعديلها لتشمل شعوباً سامية لم ترد في قائمة التوراة كالكنعانيين والعرب، وتستبعد شعوباً لم تثبت ساميتها كشعب عيلام. ورغم الشك في تاريخية الاسم فإنه، كمصطلح، يبقى صالحاً للتعبير عن هذه الكتلة من الشعوب التي ترجع إلى منشأ واحد وتتكلم بلغات متفرعة من لغة واحدة وهي شعوب

الجزيرة العربية والهلال الخصيب.

يتفق علماء الساميات على أن جزيرة العرب هي موطن الساميين. وأنهم نزحوا عنها إلى الأنحاء المجاورة التي تشكل الامتداد الشمالي للجزيرة وهي بلاد الشام والعراق. لكنهم يختلفون فيما إذا كانت الجزيرة هي الموطن الأول. فالمستشرق نولدكة يرى أن الساميين الأوائل نشأوا في أرمينيا، التي كانت الموطن المشترك لهم وللآريين قبل أن ينزح بعض هؤلاء إلى أوروبا وأولئك إلى جزيرة العرب. والمستشرق جويدي يرى أنه جنوب العراق، حول الفرات. ويستند جويدي إلى التوراة التي روت أن أول ناحية استعمرها بنونوح هي أرض بابل. وقد أثبتت الدراسات الأثرية أن بابل هي مهد الحضارة السامية. لكن الثابت أيضاً أن بناء بابل جاءوا من الجزيرة مباشرة أو عبر بلاد الشام. ومهد الحضارة ليس بالضرورة مهد أهلها. ومن المعروف أن الهجرة تتم من الجذب إلى الخصب وليس العكس. ولكي نقبل نظريتي نولدكة وجويدي يجب القبول بالفرضية الجيولوجية التي تقول أن جزيرة العرب كانت في حقبة ما، موعلة في القدم، بلاداً خصبة غزيرة المياه. ولا بد أن يثير ذلك افتراضاً مكماً وهو أن يكون الساميون الذين هاجروا من أرمينيا أو العراق قد أنشأوا في مهجرهم حضارة زراعية. وهذا لم يثبت. والمعروف حتى الآن أن فجر الحضارات يرتبط بالسومريين في العراق والفرعنة في مصر. والمكتشف من حضارات الجزيرة العربية يتزامن في أقدم تواريخه مع أواخر الحقبة البابلية الوسطى في منتصف

الالف الثاني ق. م. مهما يكن، فالجزيرة هي موطن قديم للساميين، الذين نزحوا إلى الهلال الخصيب ليقموا حضاراتهم في بقاعه الخضراء. وبهذا النزوح تكون بلاد الساميين قد شملت إلى جانب جزيرة العرب كلاً من العراق وبلاد الشام مضافاً إليها شبه جزيرة سيناء التي كانت بدورها مسرحاً للنشاط السامي لمتاخمتها الجزيرة. ومن سيناء نفذ بعض الساميين إلى مصر، ثم إلى شمال أفريقيا التي أقام فيها الكنعانيون مستوطنات لهم بعد أن قدموا إليها، رئيسياً، من البحر على أن مصر وشمال أفريقيا لم تصبح جزءاً متكاملًا من بلاد الساميين إلا بعد الفتح الإسلامي. كما توغل الساميون في أثيوبيا وأقاموا فيها دولة أكسوم ونقلوا إليها لغتهم.

يرتبط الساميون برابطة الدم واللغة، وهم كما قلنا لا يشكلون عنصراً أو عرقاً. واستخدام علماء الساميات لاصطلاح «عنصر سامي» غير دقيق. فهم من حيث الخصائص التشريحية جزء من العرق الأوراسي الذي يضم عامة سكان أوروبا وآسيا الغربية وشمال أفريقيا والهند. واصطلاح «ساميين» و «شعوب سامية» هو الأليق هنا. واللون الغالب على الساميين هو الأسمر عدا سكان بلاد الشام الذين فقعت ألوانهم بتأثير البيئة. وتنتمي اللغات السامية إلى أصل واحد هو اللغة السامية التي لم يتوصل الباحثين إلى معرفتها بسبب وجودها في عصور تاريخية سحيقة. ويحاول بعض العلماء البحث في العربية عن أصول السامية الأم لكونها، أي العربية، نشأت في مهد الساميين في شبه عرلة عن التأثير الخارجي. وقد يصح ذلك على

عربيات اليمن القديمة، أما العربية الحديثة فقد خضعت شأن أخواتها لتأثيرات خارجية جاءت من مصادر شتى.

تتميز اللغات السامية بكونها لغات اشتقاقية* في مقابل معظم اللغات الأخرى ذات الخاصية التركيبية. لكنها عرفت التركيب المزجي لا سيما في أسماء الأعلام، مثل: بابل وهي مركبة من باب+ايل وتعني باب الإله. وتدخل ايل في كثير من الأسماء السامية المعروفة اليوم ومنها: جبرائيل، إسمائيل، ميخائيل، صموئيل... ومن التركيب المزجي أيضاً، بعلبك، وحضر موت.

وتنفرد الساميات بأصوات نادرة في اللغات الأخرى. وهي العين والغين والحاء والقاف والصاد والطاء والضاد. وهذه الأصوات لا وجود لها في اللغات الأوروبية، لكن الصاد والغين والقاف والطاء توجد في التركية. ويوجد الصاد في الصينية. والغين في الفارسية. وقد وجدت العين والحاء في المصرية القديمة.

فالساميات هي من أغنى اللغات من حيث عدد الأصوات إذا استثنينا التركية التي تقاربها في ذلك.

والساميات تقوم على الجذر الثلاثي. وقد يوجد فيها الثنائي، لكنه نادر، واللسان السامي لا يستقيم على الثنائي. وشاهده في النطق العامي المعاصر حيث يتحول الثنائي إلى ثلاثي على الألسن. مثلاً: يد تضاف همزة إلى أولها أو تشدد

* الاشتقاق هو صوغ كلمة جديدة من جذرها، مثل مفتاح من الجذر فتح. والتركيب توحيد كلمتين في كلمة واحدة مثل برمائي من بر + ماء.

الدال والضمائر هو ، هي ، هم ، تلفظ مشددة. وكذلك تشديد ميم دم. وهذا النطق مثبت في القاموس العربي لكن الكتاب دأبوا على تجاهله.

والاشتقاق في الساميات يعتمد على الفعل ، وهو عند اللغويين أصل المفردة السامية. ولعل من المرتكسات اللاوعية لذلك اتخاذ النحاة والعروضيين العرب من الجذر فعل أداة قياس للتصريف والوزن. ويرى بعض السامياتيين ان صيغة الفعل الأصلية في السامية كانت ثنائية شبيهة بصيغة فعل الأمر في الافعال المعتلة الأول والوسط (مثل قم من يقوم ، قف من يقف) وان المضارع كان لأحقاب مديدة يدل على جميع الأزمنة كما هو الحال في الصينية والاندوجرمانية المبكرة*. وللعلامة إسرائيل ولفنسون استنتاج هام بشأن الصلة بين الفعل وبين الاسم والضمير في الساميات يتصل بنظريته حول العقلية الفعلية لدى الساميين وهو أن الفعل السامي لم يخضع للاسم والضمير وان الضمير لم يستقل عن الفعل فهو مسنود إليه وشديد الارتباط به (تاريخ اللغات السامية ص 15) ويفسر هذا الاستنتاج تقدم الفعل على الفاعل وكذلك التغيرات التي تطرأ على صيغ الفعل

* المضارع هو الصيغة الوحيدة للفعل في الصينية التي لا تقبل الاشتقاق وتعتمد كلياً على التركيب. وقد استحدثت أدوات لتمييز زمن الفعل هي المقطع لا الذي يأتي بعد المضارع فيدل على الماضي. والمقطع بالذي يأتي أيضاً بعد المضارع ليدل على الامر. واقتصر الساميات القديمة على صيغة المضارع يتعلق بطور مبكر من تطورها. وقد انحلت هذه المشكلة بتطوير صيغ اشتقاقية للفعل تدل دلالة مستقلة على الماضي والامر.

المضارع تبعاً للفاعل في العربية.

كتبت اللغات السامية الأولى بالخط المسماري السومري. وقد استخلص الباحثون أنها فقدت بهذا الخط أصواتاً سامية أصيلة لم يكن في مقاطعه ما يصلح للتعبير عنها. ولا بد مع ذلك من أن يكون التغير الذي سببه الخط المسماري متعلقاً بلغة الكتابة دون لغة الكلام. وكان يجب أن تؤخذ هذه الحقيقة في الحساب عند حل الكتابات المسمارية لتوفير قراءة أضبط للغات التي كتبت بها.

وبدءاً من كنعاني الشام، أخذ الساميون يمتلكون خطوطهم الخاصة بهم. فكانت الأبجدية الأولى التي صارت فيما بعد أساساً لأبجدية الإغريق واللاتين. وقد تطورت من الخط الكنعاني خطوط سامية أخرى أبرزها: العبري، الآرامي، المسند، العربي. واستعيرت بعض هذه الخطوط لكتابة لغات غير سامية، كالخط العربي الذي تكتب به لغات بعض الشعوب المسلمة. ومن أبعدها شأواً هو الخط السرياني، الذي يراه المرء منقوشاً على جدران القصر الإمبراطوري ببيكين. وتكتب بهذا الخط اللغة المغولية ولغة المانشو وهي القومية التي تنتمي إليها أسرة تشينغ - آخر الأسر الإمبراطورية في الصين.

أما الشعوب السامية فهي:

- الأكديون. وهم البابليون الأوائل.

- الكنعانيون: وكانوا في بلاد الشام أولاً، وهم الذين

سماهم الإغريق بالفينيقيين*. وقد اتجه فرع من هؤلاء إلى العراق وعرفوا هناك باسم العموريين. وهم القوم الذين نبغ فيهم حمورابي مشرع أحد أقدم القوانين في التاريخ.

- الآشوريون.

- العبرانيون.

- الكلدانيون.

- الآراميون.

- العرب.

أقام خمسة من هذه الشعوب مجتمعات موحدة تديرها دول قوية وهم الأكديون، العموريون، الآشوريون، الكلدان، والعرب. وتقع مجتمعات الأربعة الأوائل في المرحلة العبودية - ضمن الوضع الآسيوي - وهي تشكل الأساس التاريخي لنهوض المجتمع الإغريقي وحضارته القائمة على عبودية أوروبية خالصة. واقتصر كنعانيو الشام والآراميون على مجتمعات المدن. لكن كنعاني شمال أفريقيا نجحوا في إقامة دولة كبيرة استعصمت في قُرْت حَدَش (قرطاجنة) وانطلقوا منها للتوغل في جزر البحر المتوسط واسبانيا وإيطاليا. ومن الملوك العظماء لهذه الدولة حني بعل، المحرف بالكتابة اللاتينية إلى هانيبال، ووالده حمل قار المحرف إلى هملكار. وكان الغالب على الكنعانيين النشاط

* كلمة فينيقي يونانية تبعاً لترجيح علماء الساميات الذين لم يعثروا على هذا الاسم عند الساميين، ويقترح بعضهم أرجاعها إلى كلمة

التجاري، لا سيما البحري. وهم الذين اخترعوا المواخر. أما الآراميون فاهتموا بالزراعة. وقد عاشوا في معاشر ولم يوقفوا إلى إنشاء مجتمع كبير موحد. وتوصل العبرانيون إلى إقامة دولة صغيرة في فلسطين استمرت عدة قرون. ولم ينجحوا في الامتداد خارج هذا النطاق.

وساهمت جميع هذه الشعوب في إنتاج ثقافي وعلمي تأوجت مردوداته على يد الكلدان والآراميين والعرب. وإلى العبرانيين يرجع اختراع الدين السماوي وما أنتج في ظل الدين من آداب راقية. وعلى أيدي الساميين ظهرت أقدم التشريعات في تاريخ القانون. ومع ان السومريين سبقوهم في هذا المضمار، فإن التشريع السامي تميز باكتماله وشموله. وتتصل أولى التشريعات السامية الناضجة، بأوائل الألف الثاني قبل الميلاد.

والساميون هم أصحاب فكرة الوحي والنبوة. وقد انفردوا بها. والرب الأكبر عندهم هو ايل الذي تطور في الساميات الأحدث إلى إله ثم صاغ منه العرب منذ أجيالهم البائدة اسم العلم «الله». ويمكن اعتبار «الله» رب سامي خالص. وقد تحققت وحدانيته على يد العبرانيين من خلال اليهودية، الدين السماوي الأول واستمرت في المسيحية وهي أيضا دين عبراني. ومنها انتقل «الله» إلى أوروبا التي سرعان ما أخضعته لنزعها الوثنية فجعلته ثلاث اقانيم. وبلغت وحدانية الله غاية اكتمالها في الدين السماوي الثالث الذي أوجده العرب. فالأديان السماوية هي اختراع سامي. وهي في الواقع دين واحد وضعه العبرانيون ثم تطور عبر العصور

السامية ليتخذ صيغته الناجزة في الإسلام الذي انطلق من تقاليد بمسيحية راسخة. ولم يعرف «الله» بماهيته السامية هذه خارج هذا المحيط. وهو مجهول في حضارات الشرق الأقصى وعند الهنود الحمر كما في أفريقيا السوداء.

كان العراق وبلاد الشام هما الساحة الأكثر اكتظاظاً بالنشاط السامي. وفيهما تحقق الشطر الأعظم من منجزات الحضارة السامية. وقد شملتهما معاً دول الأكديين والعموريين والآشوريين والكلدان ثم العرب. واستكملت وحدتهما اللغوية، وبالتالي الثقافية، على يد الآراميين. وهي الوحدة التي استمرت بعد انحسار اللغة الآرامية لحساب اللغة العربية. وكانت الموجات السامية تتعاقب على هذين البلدين فتبتلع اللاحقة السابقة ثم تهضمها لتنتشيء حضارة جديدة تقوم على منجزات الحضارة الفارطية. وكانت هذه الموجات بمثابة سيرورات نفي ديكالتيكي، ولو أنها اقترنت في الغالب بنزعة عنف وتخریب مفرطة. وكان التخریب قد يطول مدناً بكاملها ولكن بالترافق مع إنشاء مدن أخرى سرعان ما تزدهر بالحضارة الجديدة.. وقد عرف العراق والشام في بعض العصور باسم واحد هو بلاد آرام.

ويفهم من تعاقب الموجات السامية تعاقب الحضارات والدول التي تتولاها. لكنه يمكن ان يشير في نفس الوقت إلى التفاوت في تاريخ النشأة، أي وجود أو ظهور شعب سامي بعد آخر. وكانت جزيرة العرب تضم أحياناً أكثر من شعب سامي واحد لكن هذه الشعوب غالباً ما تكون قبائل. ويمكن ان نتصور الطريقة التي كانت الهجرة تتم بها من

ملاحظة هجرة القبائل العربية في الجاهلية والإسلام. على ان الفرق بين القبائل السامية كانت أوسع مما هي بين القبائل العربية، وهو السر في تمايزها كشعوب بعد أن تستقر في مهاجرها، ولا شك في أن بعض الشعوب السامية قد سبقت بعضها إلى الوجود ليس كشعوب فقط وإنما كقبائل في مواطنها الأصلية أيضاً. وآخر الساميين هم العرب وقد وقع علماء الساميات في اشتباه عند تزامنهم ظهور العرب نتج عن ورود هذه الكلمة في مدونات سرجون الأول مؤسس بابل الذي يتصل تاريخه بسنة ٢800 ق.م... وكان سرجون قد توغل في جزيرة العرب وقاتل أقواماً سماهم عرب ملوكة وعرب معان أو مجان، وهذه الكلمة لا تفيد اسم الشعب في جذرها السامي وإنما يراد بها المعنى المرادف لكلمة «أعراب» أي بدو. ومنها كلمة «عربة» التي تدل في العبرية على الصحراء. وقد استنتج الباحثون أن كلمة عبري وعربي من أصل واحد يفيد معنى الترحل (العُبر)، وهو الحال الذي كانت عليه القبائل العبرية كما العربية، في شبه الجزيرة. وكلمة عرب لا تزال تطلق في العامية العراقية على سكان الأرياف. وهي تستقل في الدلالة على ذلك في صيغة الجمع «عربان» وفي صيغة المفرد «عُربي» التي تلفظ بضم العين. ويقال: عربي وحضري للتفريق بين ابن الريف وابن المدينة. واللفظ بهذا المعنى يرد أيضاً في مصادر العصور الإسلامية ومنها مقدمة ابن خلدون ورحلة ابن بطوطة.

أما دلالة اسم «عرب» على الشعب فهي متأخرة.

فالعرب هم آخر الشعوب السامية نشوءاً وهم يأتون في تعاقب الموجات بعد الآرامية مباشرة.

تقع الحضارات السامية ضمن التاريخ الحضاري للعالم الأفرو- أوراسي الذي يضم آسيا الغربية وشمال أفريقيا وشطراً من أوروبا الشرقية يشمل اليونان وجوارها. ومنجزات هذا التاريخ تداخلت بالتوارث. وعليها قامت النهضة الإغريقية التي ارتقت بالفكر البشري إلى طور أعلى تجاوزت فيه شتات الحضارات السابقة. ثم انتهى التطور اللاحق إلى حضارة الإسلام، التي اختتمت بها حضارات العالم القديم لتشكل بالتالي همزة الوصل بين ذلك العالم وبين عالم الحضارة الحديثة [مع التنبيه هنا إلى أن حضارة الإسلام لم تكن سامية خالصة فقد أخذت من حضارات غير سامية كالهندية والفارسية وساهم فيها إلى جانب العرب والآراميين (في طورهم السرياني) شعوب غير سامية عديدة] وتدخل الحضارات السامية بذلك في سلسلة ارتقاء الحضارة العالمية التي تكاملت في دائرة العالم الأافرو- أوراسي.

بقي من الشعوب السامية اليوم العرب. مع أشتات آرامية في العراق والشام وكردستان تحت اسم السريان الذي تسمى به الآراميون المتنصرون. كما بقي عبرانيون من خلال اليهودية. لكنهم كانوا قد فقدوا لغتهم من زمن بعيد. ومع أنهم استعادوها بعد تأسيس إسرائيل فإن مستقبلها مرهون بمصير هذا الكيان القلق.

نسبة إلى الشعوب ، وهم كل ما عدا العرب من الناس ، وردت هكذا على جهة التخصيص من عمومية لفظها المستفادة من نص القرآن «جعلناكم شعوباً وقبائل». والشعوبية مصدر صناعي يدل على معنيين متلازمين: معنى المذهب المقابل للاحقة اللاتينية ISM (وهي التي نقترح لها الياء مع التاء المبسوطة يت) ودلالة القائلين به ، وهي هنا بمفهوم الجمع المستفاد من صيغته التكريرية الشائعة في لغتي الكلام والكتابة ، من قبيل: حشوية ، صوفية ، فداوية ، حرامية.. وتتلازم الدالتان إذا كان اللفظ دالاً على المذهب مثل حشوية وصوفية وشعوبية.

أطلق اللفظ على نزعة ظهرت في أوساط المسلمين الغير عرب منذ أواسط الحين الأموي تنقص العرب وتفضل عليهم العجم. والعجم في اللغة القديمة هم كل من عدا العرب - أي الشعوب بالمعنى المخصص. ثم غلب على الفرس ، واستعملت للعموم صيغة جمع أخرى هي الأعاجم.

راجت الشعوبية أول الأمر بين المسلمين الفرس لأنهم كانوا أول «الأعاجم» إسلاماً ، ومن ثم اختلاطاً بالعرب. ثم ظهر شعوبيون من الهنود الذين بدأوا الدخول في الإسلام في وقت لاحق من فتح السند على عهد الحجاج. وبعدها بين الأتراك ، الذين تأخر إسلامهم إلى ما بعد القرن الثاني. وانتشرت الشعوبية أيضاً بين مولدي الأندلس وهم الإسبان المستعربون.

كان النشاط الشعبي أكثف وأوسع مدى بين الفرس

لأسباب منها:

(1) أنهم كانوا كما قلنا أول الداخلين في الإسلام بعد العرب، وأول من اختلط بهم، ومن شأن الاختلاط إثارة الحساسيات القومية بين أطرافه. وكان إسلام الفرس شاملاً فأعطاهم كثرة عددية بين الموالي الذين اضطهدهم الأمويون فكان طبيعياً ان يقع رد الفعل ضد الاضطهاد منهم في المقام الأول.

(2) ان الفرس كانوا عند إسلامهم أكثر تحضراً من العرب، فكان شعورهم بالتفوق والاستعلاء إزاء مضطهديهم باعثاً على تعميق نزعة التعصب ضدهم.

(3) فقد الفرس إمبراطورية كانت تحكم البقاع التي صار العرب يحكمونها بعد الإسلام فخلق لديهم حنيناً للسيادة المفقودة حملهم على مناوأة السادة الجدد.

(4) ان المساهمة الواسعة للفرس في الثقافة الإسلامية مكنتهم من تكثيف وإجادة التعبير عن هذه النزعة.

اقتصرت الشعوبية في الغالب على الوسط الأدبي ونادراً ما نزع إليها أهل العلم والفكر من فلاسفة وعلماء ومتكلمين وفقهاء. وهي لذلك لم تشكل خطأ طاعياً في الثقافة الإسلامية يتوازى مثلاً مع خط الإلحاد بتياراته المختلفة. على أنها تركت بعض الأثر في مصادر التاريخ. ويشار في هذا الصدد إلى كتب المثالب.. والمثابة هي العيب والمنقصة المخزية. ويقال أن أول من عني بأخبار المثالب هو زياد بن أبيه الذي دفعته عقده الشخصية إلى البحث عن مساوئ

الغير. كما ينسب إلى هشام بن عبد الملك انه شجع على رواية هذه الأخبار رغم ان الأمويين لم يدعموا الشعبية التي كانت موجهة في الجوهر إلى خطهم السياسي. ولعل غرض هشام كان إثارة النعرات بين القبائل تطبيقاً لسياسة «فرق تسد». وكانت هذه سياسة رسمية للأمويين. وقد نجحت الشعبية الإخبارية في تشويه التاريخ الشخصي لبعض الشخصيات العربية البارزة/ جاهلية وإسلامية. ويمكن أن يحمل على هذا ما يرد في كتب المنوعات (الكشاكيل) وهي أدنى أهمية من مصادر التاريخ، من إحصاءات لذوي العاهات والمأبونين والمغفلين والبخلاء والجنباء من بين «سادة العرب». ومن هذا القبيل الزعم بأن أبو سفيان كان مأبوناً. وقد أورده الثعالبي في «لطائف المعارف». والثعالبي لم يكن شعوبياً لكنه نقل رواية قد تكون من نسج الشعوبيين. وعلى هذا الملاك يجب أن توضع حكاية وضاح اليمن مع زوجة الوليد بن عبد الملك. وهي رواية محبوكة شديدة الإثارة أغرت المؤرخين المحترفين، كصاحب الأغاني، بإثباتها دون أن ينتبهوا إلى استحالتها ضمن التفاصيل التي تضمنتها. وتسربت إلى مصادر الحديث النبوي أحاديث فيها ثناء على الفرس وأخرى تنهى عن محاربة الأحباش والأتراك. لكن نقاد الحديث لم يجدوا صعوبة في الكشف عن عناصر الضعف في هذه المتون وعدها في الموضوعات (الأحاديث المكذوبة).

فيما عدا ذلك لم يكن للشعبوية تأثير مشهود في كتابة التاريخ. لاسيما التاريخ العام في مصادره المعتمدة. وكان

المؤرخون الكبار بعيدين عن هذه النزعة، التي لم تنتشر كما
بيننا خارج الوسط الأدبي.

علاوة على كتب وأخبار المثالب، كانت شتائم الشعوبيين
للعرب تدور حول طريقة الحياة التي كانوا عليها في
الجاهلية، أو ما زالوا يعيشونها في البادية. ومنها عادة الوأد
التي مارسها بعضهم في الجاهلية وأبطلها الإسلام. وقد
عيرهم بها إسماعيل بن يسار وهو أقدم شعوبي، وكان
معاصراً لهشام بن عبد الملك. قال إسماعيل يخاطب امرأة
عربية يبدو أنه أحبها فلم تقبل به:

واسألني أن جهلت عنا وعنكم
كيف كنا في سالف الاحقاب
إذ نربي بناتنا، وتدسون
سفاهاً بناتكم في التراب

ورد بشار بن برد على عربي قال له:

ما للموالي وللشعر؟ فقال:

تفاخر يا ابن راعية وراع
بني الأحرار؟ حسبك من خسار

ولم يكن بشار شعوبياً على التمثهذب وإنما رد على
استفزاز يمس جوهر وجوده كشاعر كبير. وكان عبثياً لا
يبالى من يشتم ومن يمدح. ولشعوبي آخر يمدح الفرس
ويعرض بالعرب:

هم راضة الدنيا وسادة أهلها

إذا افتخروا. لا راضة* الشاة والإبل.

وعير وهم بأكل الضب واليربوع ، وهما من طعام أهل
البادية. وإليه يشير بيت من شواهد الزمخشري في «أساس
البلاغة»:

وأكل الضباب طعام الغريب
ولا تشتهيه نفوس العجم

على أن التنديد بطريقة الحياة البدوية لم يقتصر على
الشعوبيين ، فقد صدر أحياناً عن منزع حضاري. وللفرزدق
(وهو شاعر متميز أغرقه النقد في مستنقع النقائض) أبيات
يشتم فيها جده الأعلى تميم ويفضل عليه كسرى ، لأن تميم
عاش في «بلد الضباب» فأزرى بأبنائه ، واختار كسرى
بلاد الخصب والريف فعاش أبنأؤه فيها ملوكاً. وعن هذا
الموقف صدرت آراء ابن خلدون بشأن «العرب» ، وقد
أساء الباحثون فهم هذه المفردة فحملوها على معنى الأمة.

الشعوبية كما قلنا نزعة اقتصرت في الغالب على الأدباء.
ولم تكن لها من ثم امتدادات سياسية ، كما لم تتحول إلى
فرقة تعمل على غرار الفرق الإسلامية المعروفة. ويصعب
قبول المزاعم التي يتمسك بها بعض المستشرقين والكتاب
القوميون من العرب بوجود هذه النزعة عند بعض الحركات
الراديكالية التي عرفتها عصور الإسلام الوسيطة «ما بين
القرنين الثاني والخامس الهجري» كالقرامطة والزنج
والبابكية. فهذه كانت حركات اجتماعية تألفت في جملتها

* راضة: مروضون

الغالبية من الفلاحين والبدو والعبيد. وكان القرامطة يتألفون من عشائر عربية عددها المقريزي في «اتعاظ الحنفاء». ولم يكن الزنج في مستوى ثقافي يكفي لإثارة هذه النزعة لديهم. وكان قائدهم علي بن محمد عربياً من آل أبي طالب أو عبد القيس ، تبعاً للاختلاف في نسبه. أما البابكية فهي حركة فلاحين قادها رجل نشأ وتثقف في العراق. ويصدق ذلك على شعوبية الأندلس وكانت حالة داخلية لم يسجل لها ارتباط تنظيمي بحركة الاسترداد ، كما لم تتوجه ضد الدين الإسلامي ، خلافاً لشعوبية بعض المشاركة التي اختلطت بالزندقة. وبقدر ما يخص الفرس ، أهل النشاط الشعبي الأوفر ، ينبغي أن يوضع في الحساب أنهم لم يكونوا طارئين على التاريخ الذي أسسه العرب. فقد كان منهم أحد أركانه وهو سلمان الفارسي ، ثم أعطاهم التبكير والشمول في دخول الإسلام مبادرة التأسيس - إلى جانب العرب - لتاريخ جديد يتجاوز في زخمه تاريخهم الساساني ، وقد تحول الفرس أنفسهم إلى فاتحين باندفاع لم يعد معه هذا التاريخ الجديد تاريخاً عربياً خالصاً. وإذا استبعدنا النزعات الفردية لبعض المثقفين الفرس فمن الخطأ الاعتقاد ان عامتهم كانت تفكر من وراء معاداتها للعرب بتقويض حضارة فقدت أحادية العنصر العربي بعد وقت قليل من نشأتها لتصبح بالتالي حضارة عديدة القوميات كان لهم قصب السبق في إقامتها. ان اتهاماً كهذا لن يصح إلا بمعيار التفسير القومي للتاريخ الإسلامي ، وهو تفسير لا يقوى على الصمود أمام النقد العلمي.

لم تتعرض السلطة للشعوبيين ، خلافاً لما فعلت مع أتباع المذاهب الفكرية أو السياسية من العرب وغير العرب. وقد اشتغل الكثير منهم في جهاز الدولة وكان بعضهم مقرباً من الخلفاء بما فيهم الأمويين. ولم يتجاوز الرد عليهم حدود المساجلات الأدبية. وقد تحدث المؤرخون عن مؤلفات شعوبية وأخرى ضد - شعوبية لم يصلنا منها الا القليل ، واندثر اكثرها - ربما بسبب تضاؤل هذه النزعة في العصور الإسلامية المتأخرة مما خفض الطلب على هذه المؤلفات وألقاها في زوايا النسيان... وربما أيضا لكون معظمها كتب في حقبة مبكرة فانقطعت بسبب تقادم الزمان.

من الردود التي وصلت إلينا على الشعوبية شذرات في تضاعيف كتب الجاحظ وأبو حيان التوحيدي.. وقد تضمنت دفاعاً عن العرب دون الطعن بالشعوب الأخرى. والجاحظ وأبو حيان كانا أقرب إلى الثقافة الفكرية منها إلى المزاج الأدبي. واتجاههما في هذه الردود يندرج في اتجاه عام ضد - شوفيني تميزت به ثقافة العصور الإسلامية خارج دائرة الأ - أدب. وقد اظهر المفكرون المسلمون احتراماً للأمم المتحضرة على تضارب أديانها. لكنهم تحيزوا ضد الزنوج متذرعين بما كانوا عليه من الجهل والتخلف. ومع ذلك وجد الزنوج من يدافع عنهم حينذاك، فكتب الجاحظ رسالة في تفضيل السودان على البيضان وصلتنا كاملة وطبعت أكثر من مرة. وألف ابن الجوزي والسيوطي رسائل مماثلة منها رسالة للسيوطي بعنوان «رفع شأن الحبشان» محفوظة في مكتبة المتحف البريطاني برقم OR.4634 - وقد تقبل

بعض المسلمين رواية التوراة عن حام بن نوح، التي فسرت «انحطاط» السود في سلم البشرية، ورفضها ابن الجوزي (انظر كتاب السيوطي)، كما فندها ابن خلدون في «المقدمة» لكنها بقيت مقبولة بوجه عام وقد استُفيد منها لتبرير استعباد الزنوج.

على الضد من الشعوبية، كان هناك تعصب عربي استمر إلى ما بعد الأمويين. وكان من مخلفاته مسألة «زواج الأكفاء» التي بموجبها حرم على المولى أن يتزوج من عربية، وقد قال بها بعض الفقهاء الموالين للأمويين وعارضهم عامة الفقهاء المعارضين للسياسة الأموية، فضلاً عن الشيعة والخوارج. واخترع المتعصبون العرب حديثاً لتأكيد هذا المبدأ أخرجه ابن ماجة، احد مؤلفي الصحاح الستة، ونصه: «تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء وانكحوا إليهم». وهو حديث مردود عند علماء الجرح والتعديل. وقد أهملت هذه المسألة فيما بعد ولم تجد لها أنصاراً من الفقهاء.

وكما هو حال الشعوبية، وجدت العصبية العربية معبرين عنها بين الشعراء. والمثال الصارخ هنا يقدمه أعظم شعراء العربية، أبو الطيب المتنبي الذي اجتمعت فيه ثلاث نزعات: شوفينية عربية ضد الأعاجم، عرقية ضد السود، وطبقية ضد العبيد. وللمتنبي قصائد عبرت عن هذه النزعات تكشف الوجه المشرق لديوانه المتفرد في تاريخ الشعر العربي.

الشعوبية اتجاه مقيد بزمان. فهي من ظواهر العصور الإسلامية، وقد انتهت بانتهائها. ومثلما لم يبق معتزلة ولا

قرامطة ولا بابكية، لم يبق في الوقت الحاضر شعوبيون. ولا يصح القياس على وجود فئات تحمل أسماء فرق إسلامية قديمة كالإسماعيلية والزيدية والإمامية والخوارج، فهذه طوائف دينية استمرت بالتوارث على سنة الأديان. أما الشعبوية فهي موقف فردي لا يخضع للوراثة. ومن الخطأ لذلك استعمال هذا المصطلح لوصف الاتجاهات المناوئة للعرب في الوقت الحاضر. فالموجود اليوم هو شوفينية متقابلة بين قومي الشرق الأوسط تقوم على المعادلات الآتية:

القومي العربي يعادي الأكراد والفرس ويحتقر الهنود [والأخير يكثر في العراق].

القومي الكردي يعادي العرب والفرس والأتراك.

القومي الفارسي يعادي العرب والأكراد.

القومي التركي يناوئ العرب والأكراد والأرمن.

ولهذه العصبية بواعث حديثة تختلف عن بواعث الشعبوية لأنها من نتاج مرحلة تاريخية مختلفة.

اسم قرية يهودية كانت من قرى يثرب، قريبة من خيبر، فتحها النبي محمد صلحاً بعد أن فتح خيبر عنوة. وقد تضمن عقد الصلح إقرار سكانها اليهود على دينهم مقابل نصف ممتلكات القرية للمسلمين. ويقول المؤرخون أن النبي استصفاه لنفسه، أي جعلها ملكاً خالصاً له، وكان ينفق منها على أبناء السبيل (الغرباء المنقطعين) وما ينوبه من وفود وضيافات. وكان محمد عند نزوله يثرب عديم المال ولم يكن له مورد لإنفاقه الشخصي أو العام، إلى أن بدأت حروب التوسع خارج يثرب فتعينت له مصادر تمويل من القيعان المفتوحة. وكانت فدك من هذه. وبالنظر للنص على أنها خالصة للنبي، فقد اعتبرت من أملاكه الشخصية. ومن هنا دخلت فدك تاريخ الصراع السياسي في الإسلام لتغدو واحدة من قضاياها الساخنة خلال العصور التالية.

بدأ ذلك عقب وفاة محمد واستخلاف أبو بكر. فبعد أن انتهى لقاء السقيفة بحسم مسألة الخلافة على الضد من مطالب أسرة النبي، ذهبت فاطمة إلى الخليفة المبايع لتطلب منه ميراث والدها. وكان هذا الميراث يتألف رئيسياً من فدك. وقد أثير الطلب بالاستناد إلى أحقية فاطمة بوراثته والدها. وكانت هي الوحيدة العائشة من بين أولاد النبي الذين ماتوا كلهم في حياته. لكن أبو بكر رفض الطلب مستنداً إلى حديث قال أنه سمعه من رسول الله ونصه: «إنا معاشر الأنبياء لا نورث. ما تركناه صدقة» - العبارة الأخيرة تفيد جعل ممتلكات النبي وقفاً عاماً - وخاضت فاطمة مناقشة حامية ضد أبو بكر في المسجد أظهرت فيها

قدرة ملحوظة على السجال. وكانت حينذاك دون الثامنة والعشرين. وتقول المصادر الشيعية أنها أُلقت في المسجد خطبة نددت فيها بالصحابة. ثم عادت إلى منزلها لتندد بزوجه وتتهمه بالجبين («بحار الأنوار» للمجلسي 148 / 343. «أعيان الشيعة» للامين 4322 / 1).

قال ياقوت لدى الكلام على القرية في «معجم البلدان»: «إن من رواة خبرها من رواه بحسب الأهواء وشدة المراء». ويرجع ذلك إلى المغزى السياسي للحدث. ففي ضوء الظروف التي وقع فيها الطلب من طرف فاطمة كان من الواضح أن ما حملها عليه ليس الحاجة المالية وإنما تأكيد وراثتها للنبي، ومنها إلى تأكيد أحقية زوجها بالخلافة. وهذا هو أيضاً ما دفع أبو بكر إلى رفض الطلب معتبراً أن الأنبياء لا يورثون. وقد طعن الشيعة بشتى فصائلهم، عدا الزيدية، على أبو بكر بسبب ذلك بينما دافع عنه أهل السنة. واستند الشيعة إلى عصمة فاطمة وكونها لا تخطئ، ولم يوثقوا رواية أبو بكر لحديث عدم وراثته الانبياء، لأنه غير معصوم عن الخطأ، وقد لا يكون مبرراً من الكذب تبعاً لرأيهم في الصحابة.

طبقاً لما قاله ياقوت، رويت قصة فدك بتفاوت شديد يجعل من الصعب على المؤرخ رد - إنشائها وفق الأصل التاريخي. وقد وردتنا إفادات تشكك في أصل القصة. ففي «اللئاليء المصنوعة» ينقل السيوطي عن ابن عدي، من نقاد الحديث في القرن الرابع، قوله «كنت أرى أن لهذا أصلاً فقال لي بعض نقلة الأخبار أنا أسن من هذا الحديث

وأعرف من عمله» - ج 1 ص 235. وقد رد السيوطي ان الحديث في الصحيحين أي البخاري ومسلم. ويبدو في قول ابن عدي تلميح إلى إفادة وردت في «نكت الهميان» للصفدي تقول أن أبو العيناء ادعى وضع القصة بالاشتراك مع الجاحظ ص 265). والمذكور من متأدي القرن الثالث وقد توفي في أواخره. وكان على صلة شخصية بالبلاط العباسي منغمساً في الحياة السياسية للدولة. وقد يكون لقوله هذا علاقة بصراع العباسيين مع العلويين. وكان للعباسيين مصلحة في سحب هذه الورقة من العلويين، وهي نفس مصلحة أهل السنة الذين وجدوا في القضية/ رغم دفاعهم عن أبو بكر/ شيئاً من الإحراج لما تضمنته من قسوة في معاملة البنت الوحيدة لنبيهم، لا سيما وان لديهم روايات تفيد أن أبو بكر أعطى فيما بعد حصصاً من مواريث النبي لبعض الصحابة. وادعاء أبو العيناء، إذا صح عنه، لا يثبت، وكذلك قول ابن عدي. فقد رويت القصة في طبقات ابن سعد، المتوفى قبل أبو العيناء بأكثر من خمسين سنة، وقبل ابن عدي بأكثر من قرن. كما جاءت إشارة إليها في هاشميات الكميت التي كتبت قبل أبو العيناء بقرن ونصف وقبل ابن عدي بقرنين. ويخضع مصير فذك لبلبه تعكس من جهتها تقلبات العلاقة السياسية بين الشيعة وخصومهم من الناس والحكام. ثمة اتفاق على ان أبو بكر أبقاها لأبناء السبيل، لكن الخلاف يشتد في مالها بعده. وينقل ياقوت رواية تفيد أن عمر بن الخطاب ردها إلى بني هاشم فكان علي بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب يتنازعا فيها

ويختصمان إلى عمر. وتلتبس هذه الرواية برواية في صحيح البخاري تتعلق بالوقوف من ممتلكات محمد في المدينة وتنص على أن عمر جعل القيمومة عليها إلى علي والعباس (أبواب الخمس من الصحيح) والنزاع لم يشمل الموقوفات. وقد ذكرت المصادر الشيعية أسماء سبع بساتين أوقفها النبي في حياته وجعل قيمومتها لفاطمة ولم تكن موضع خصومة («بحار الأنوار» 43 / 236).

الرواية الأكثر شيوعاً تفيد أن فذك بقيت على حالها طيلة الراشدين. ويشمل ذلك علي بن أبي طالب الذي لم يسترجعها في خلافته باتفاق المصادر السنية والشيعية معاً. وقد تحسس الشيعة بالإحراج الناجم عنه لأن فيه تصويب لقرار أبو بكر وتخطئة لفاطمة. وللتخلص من ذلك قال شيعي معاصر هو السيد محسن الأمين أن الإمام أعلم بوجه الحكمة في عدم أخذها. «أعيان الشيعة» م 1 / 138 [ترجمة فاطمة من الجزء الثاني]. وحاول مؤلف زيدي حل الإشكال بتخريج استند فيه إلى مبادئ القضاء خلاصته أن الإمام التزم بحكم صادر وفق ظاهر الشريعة أي وفق ما تراءى للقاضي، وهو هنا أبو بكر، فلم ينقضه لأن المسلم ملزم بالوقوف عند حكم القضاء. (مخطوطة في العقائد مجهولة العنوان واسم المؤلف من محفوظات مكتبة الامبروسيانا بميلانو، رقم SUPy204). وتتأكد في هذا التخريج كما في قول الأمين حيرة الشيعة إزاء موقف علي، الذي كان قد نقض أحكاماً كثيرة للخلفاء السابقين لتعارضها مع سياسته.

بعد الراشدين، تقول رواية ان فذك لم تزل موضع نزاع

بين آل العباس وآل علي حتى عمر بن عبد العزيز الذي ردها إلى آل علي. ورواية أخرى أن معاوية أقطعها لمروان بن الحكم، وثالثة أن الذي أقطعه إياها عثمان. وهذه الرواية لا تخلو من قوة، إذ ورد تصرف عثمان ضمن المطاعن التي وجهها إليه خصومه واعتذر له عنها أنصاره من الفقهاء والمتكلمين، وثمة اتجاه في المصادر يميل إلى أنها رُدَّت مع بداية الأمويين ضمن ما رُدَّ من الأموال العامة، ثم أرجعها عمر بن عبد العزيز إلى حكم أبو بكر. وفي بعض مصادر الشيعة انه وزع غلتها على بني فاطمة دون أن يملكهم إياها («بحار الأنوار» 295/22). ورُدَّت ثانية على يد يزيد بن عبد الملك الذي استخلف بعد عمر. أو بقيت على هذه الحال إلى خلافة السفاح، أول العباسيين، فسلمها إلى آل البيت. ثم استرجعها منهم المنصور بعد عصيانهم عليه وأعادها إليهم المهدي. ثم انتزعها الهادي منهم إلى أن أعادها إليهم المأمون. ويمكن توثيق ما يتعلق بالمأمون لأن لدينا إشارة إليه في شعر لدعبل الخزاعي شاعر الشيعة. كما يمكن أخذه في ضوء المصالحة التي أجراها المذكور مع الشيعة وعين فيها إمامهم الثامن ولياً للعهد. واستمرت في أيديهم إلى عهد المتوكل الذي ردها إلى حكم أبو بكر. وكان المتوكل شديد العداء للشيعة. ولم يتغير وضعها فيما بعد حتى نهاية العباسيين.

يمكن أن نستخلص من قضية فدك جملة أمور:

- 1 - صعوبة تثبيت حقائق ناجزة بشأن تفاصيل القضية. ونلمس هنا دور السياسة في رواية الأحداث، التي قد يرجع السبب فيما يطالها من تحوير ليس إلى المؤرخ بالضرورة وإلا

نما لأطراف الحدث نفسه.

2 - إن كلا الفريقين في القضية قد صدر في موقفه عن دوافع ذرائعية تمنعنا من إحالة النزاع إلى مبادئ الإيمان أو أحكام الشرع كمحرك رأس. فقد نظر أبو بكر إلى المطلب من زاويته السياسية الخالصة. وكان في وسعه لولا ذلك تسليم القرية إلى فاطمة دون أن يخسر شيئاً. بل ولعله سيكسب رضاها ويخفف بالتالي من معارضتها له. لكنه كان يدرك أن مطلب فاطمة ليس هو فذك وان إجابة الطلب تعني الإقرار بأحقية أسرة النبي في وراثته. وقد تمسك لهذا الغرض بحديث عدم وراثه الأنبياء. والحديث لا يصح عندي ، لأنه يتعارض مع هواجس محمد بشأن مصير أسرته من بعده. وقد بينت أحداث الأيام الأخيرة من حياته قلقه بهذا الخصوص. فليس من المنطقي ان يصرح بما يجرد الأسرة من وسيلة حماية كانت ستركن إليها بوصفها وريثة رسول الله. ولا ريب في أن فاطمة حين أثارت هذا الطلب فور استخلاف أبو بكر إنما كانت تستخدم هذا الحق. ويمكن الترحيح هنا أن أبو بكر قد وضع الحديث على لسان النبي.

3 - ان النص على عدم وراثه الأنبياء ينطوي من جهته على مفهوم ديمقراطي. وبالطبع فلم يكن هذا هو غرض أبو بكر من روايته ، لكنه ينسجم مع النزعات الجاهلية التي كانت تنفر من قيد الوراثة عندما يتعلق الأمر بسلطة. بينما نجد في تمسك الشيعة بهذا المبدأ خروجاً على التقاليد العربية المتحسسة ضد التسلط وانحيازاً إلى نظم الحكم عند الساسانيين والبيزنطيين. ومن الأمور الدالة هنا ان علي بن

أبي طالب لم يورث ممتلكاته لأولاده وإنما جعلها وقفاً للفقراء. وكان علي يتصرف في ذلك على أساس هذه التقاليد فضلاً عن تقييدات موقفه الاجتماعي المعروف ، مما يفسر بدوره عدم تعيينه لابنه الحسن ولياً للعهد أو الإيصاء باستخلافه بعد أن ضربه ابن ملجم. وتبدو سياسة علي هنا متعارضة مع مطالب فاطمة وكذلك مع الترتيب الأثني عشري للأئمة، لأن هذا الأخير مستنسخ من نظام ولاية العهد.

4 - نص فقهاء الإمامية على حصر الوراثة في البنت إذا لم يكن للمتوفى غيرها. ومن المعروف ان المذاهب الفقهية الأخرى تعطي الأقارب في هذه الحالة نصيباً في الميراث ولا تدفعه كله للبنت. وقد أخذ الفقه الجعفري بهذا الحكم لان فاطمة كانت كما بينا هي العائش الوحيد من أولاد محمد الذين ماتوا كلهم في حياته. وغاية الشيعة من ذلك ليس التشريع وإنما تثبيت مطلب فاطمة في وراثة فذك وتكذيب رواية أبو بكر. ونجد في هذا النص الفقهي مثلاً على الطريقة التي يمارس بها الصراع السياسي أو الديني تأثيره على القانون.

من: «اجتهد في الشيء: إذا بذل فيه جهده ليصل إلى مبتغاه منه» واشتقاقه على «افتعل» من صيغ المطاوعة والقابلية ولو أنه هنا يفيد التكلف والمعاناة. والاجتهاد في عرف الفقهاء هو استفراغ الوسع إلى حد لا مزيد عليه لتحصيل ظن بحكم شرعي. ويرجع أقدم استعمال للكلمة إلى عهد النبي إذ يروى أنه أرسل صحابياً في مهمة فسأله عما يفعل ان لم يجد نصاً في الكتاب وسنة النبي في مسألة فأجاب: «اجتهد فيه رأيي». والخبر يستحمل الصحة إذا احتسبنا عدم إمكان اشتغال نصوص القرآن وسنة النبي على تفاصيل جميع الأحكام في الأمور الحاصلة والممكنة واضطرار المبعوثين بالتالي إلى الاستنباط للتصرف فيما لم يرد فيه نص قاطع. وكانت مهام المبعوثين قد اتسعت مع اتساع نفوذ الإسلام في العربيا بعد معركة الخندق. ومصادر

الفقه تتفق على ان الاجتهاد وقع في زمان النبي من الصحابة. وينظر إلى اجتهاد الصحابة على انه سوابق للاستئناس وتأكيد لجوازه ما دام قد تم بعلم النبي. ومع تطور الفقه إلى معرفة لم يعتبر اجتهاد الصحابة ملزماً في تفاصيل الأحكام وان كان ملزماً في ممارسة حق الاجتهاد. ويستشهد لذلك بحديث يقول «رب حامل فقه إلى من هو افقه منه» وهو حديث مصنوع على الأغلب أريد به تأكيد استقلال الفقيه عن الصحابي بعد ما صار واضحاً ان في الفقهاء من هم أرقى مرتبة في المعرفة من عامة الصحابة الذين كانوا في مستهل النمو الفكري للإسلام.

شرط الاجتهاد تحصيل الإحاطة باللغة العربية وعلوم الحديث والتفسير والسيرة وتاريخ الصحابة لأهل السنة وأئمة أهل البيت للشيعة. وانضاف إليها فيما بعد دراسة المنطق لتحصيل أصول القياس. وبعد اتساع الثقافة الإسلامية صار لزماً على طالب الفقه الراغب في الاجتهاد ان يدرس الجغرافيا والفلك والرياضيات. والأخير لازم لاتقان حساب الموارد. والاجتهاد يصح للرجل والمرأة.

تختلف وسائل الاجتهاد بحسب المذاهب. والقياس هو أهمها وأقدمها. وقد توسع فيه أبو حنيفة والشافعي وتحفظ فيه مالك وابن حنبل والشيعة الإمامية والظاهرية. والحنابلة يقدمون عليه خبر الواحد وهو الحديث الذي رواه صحابي واحد ورواه عنه تابعي واحد ورواه عن التابعي فرد واحد وهكذا حتى انتهى إلى الفقيه. وهو أضعف الأسانيد الصحيحة. ويقول نفاة القياس في ردهم على الآخذين به أن

أول من قاس هو إبليس يقصدون أنه عصى أمر الله بالسجود لآدم مستنداً إلى قياس أنه من نار و آدم من طين والنار خير من الطين. وهو قياس صحيح عند المتصوفة. ولا يقبل الشيعة الإمامية من القياس غير الأشكال التي لا تتطلب رأياً واستنباطاً، مثل منصوص العلة وهو الحكم الذي وردت علته معه كقولهم «حرمت الخمرة لاسكارها» فيقاس عليه أن كل مسكر حرام. ويشمل ذلك حرمة ما يسكر كثيره دون قليله كالنبيذ.

ومن أركان الاجتهاد الأخرى الاستحسان. وقد انفرد به أبو حنيفة. ويعرّف بأنه دليل ينقدح في ذهن المجتهد يقتضي ترجيح قياس خفي على قياس جلي واستثناء جزئي من كلي. ويعطي الاستحسان فسحة تصرف واسعة للفقهاء لتطوير الأحكام وتجاوز ما لا يراه صالحاً منها في مذهبه. وهذا في الأمور التي ورد فيها نص شرعي. أما فيما لم يرد نص فيه فهناك ما يسمى «مصلحة مرسلة» وبمقتضاها يقرر المجتهد ما يراه سبباً في جلب مصلحة للناس أو دفع مفسدة بالاستناد إلى روح الشريعة.

والاجتهاد من دون القياس والاستحسان يعتمد على الرواية. وهي عند الحنابلة عن الصحابة وعند الشيعة عن الأئمة الإثني عشر. وتحتوي مصادر الفرقتين على جملة وافرة من الأحاديث توفر لفقهاء إجابات على كثير من الأمور الشرعية. ولذلك لا يُعنى المجتهدون هنا بتدقيق الرواية قدر عناية القياسيين بها. والتفاوت بين فريق القياس وهؤلاء يرجع إلى ملابسات لا يتسع لها مجال هذا القاموس.

وقد اعتاد مؤرخو الفكر الإسلامي على ربط التوسع في الاجتهاد بالبيئات الأكثر ثقافة وهي بيئة العراق بالأخص. لكن هذا معيار عمومي قد لا يصدق كثيراً. فقد نشأ أحمد بن حنبل في بغداد فأسس أقل المذاهب عقلانية. ولاشك مع ذلك في أن البيئات المتخلفة ثقافياً كالعربيا وأقاصي المغرب لم تعرف فقهاء الرأي.

والمجتهد على حالين: مجتهد بالمطلق وآخر مجتزئ. والمطلق هو المجتهد في كل الأحكام. أما المجتزئ ففي جزء واحد منها. والأصوليون على خلاف في جواز الثاني. قالوا: هل يجيز العقل وجود من له ملكة يقتدر بها على الاستنباط في بعض مسائل الفقه دون غيرها؟ وقد أجاب بعضهم بجوازه وإمكان حصوله ورد آخرون بأن من الممكن أن يكون المرء مجتهداً في فن واحد دون غيره ولكن ليس من الممكن له تجزئة مسائل الفن الواحد فيعرف بعضها ويجهل الأخرى. لأن ملكة الاجتهاد هي هنا مثل ملكة العدالة لا تتجزأ. والمسألة تتعلق بالاختصاص وحدوده. وإذا طبقناها على فروع المعرفة الأخرى فهي تتفاوت تبعاً لمستواها في العصور المختلفة. والاختصاص في العصر الحاضر أضيق منه في الماضي. لكنه في الفقه الإسلامي، وعموم المعرفة القانونية، يبقى غير قابل لتجزئة مبالغ فيها على النحو المعروف في العلوم الأخرى كالتطبيقية والصرفة.

والاجتهاد لازم للمسلمين، ولا بد في كل وقت من وجود مجتهدين يرجع إليهم الناس في الأحكام. وعند الشيعة يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته ان يكون أما مجتهد

أو مقلد أو محتاط. والأولى أن يكون مجتهد فإذا لم يستطع كان محتاطاً ويسمى كذلك متبع وهو من يملك معرفة لا تبلغ به الاجتهاد ولكنها تساعد على التمييز والاختيار، فيأخذ من أقوال المجتهدين بما يرتأيه لنفسه. أما المقلد فهو العامي. وهذا يجب عليه بإجماع المذاهب أن يقلد مجتهد يختاره هو. والمجتهد عند الشيعة هو الفقيه أما عند أهل السنة فهو المذهب. ويشير شرط الاختيار إلى أن تقليد مذهب بعينه هو أمر فردي يخص المقلد وحده ولا ينتقل بالوراثة إلى أولاده. وهذا هو ما كان عليه الحال في العصور الإسلامية. وكانت العائلة الواحدة ربما ضمت مقلدين للشافعي أو مالك وغيرهما سواء من الزوجين أو الأولاد. والاختيار مقيد بعدم معرفة المقلد بالأعلم من المجتهدين، فإذا عرفه لم يصح له تقليد سواه. واختلفوا إن كان العامي ملزم بتقليد مذهب أو مجتهد في كل المسائل. فقال بعضهم بلزوم المذهب الواحد للمقلد وقال غيرهم بجواز الاختيار في المسائل. واللزوم في المذهب أشد منه في المجتهد. وينظر الأصوليون إلى ما وقع عليه اجتماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل عالم في مسألة وأنه لم ينقل عنهم الحجر على العامة في ذلك. وجوز الشيعة التبعية في الأحكام، حتى المختص منها بالعمل الواحد، حيث يجوز للمقلد التنقل بين المجتهدين لأخذ الرأي المناسب له منهم. لكنه ملزم بالوقوف عند قول المجتهد في مسألة معينة من مسائل العمل الواحد. فهو مثلاً يمكنه الرجوع إلى أكثر من مجتهد في مسائل الزكاة فإذا أفتى له أحدهم برأي في مسألة واحدة لم يصح له العدول عن رأيه

إلى غيره.

والتقليد واجب في الشرعيات دون الاعتقادات. ويستند الأصوليون في ذلك إلى الآية: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة و إنا على آثارهم مقتدون﴾ (الزخرف). وهي تحكي على لسان المشركين الذين رفضوا دعوة محمد لتمسكهم بتقليد الآباء. ويستفاد منها عدم جواز التقليد في العقيدة ووجوب اعتناقها بالاختيار العقلي الحر، ويتفرع على هذا القول مسألة الاجتهاد في العقليات. وهو جائز عند جمهور المسلمين. لكنهم يختلفون في تقييم نتائجه. فقد ارتأى الجاحظ، كمتكلم معتزلي، وأبو الحسن العنبري من المعتزلة أيضاً ان الغير مسلم معذور إذا اجتهد فأداه اجتهاده إلى تصويب معتقده. وانفرد العنبري بالقول أنه مصيب أي أنه على حق. ورد عليه الأمدي في «أصول الأحكام» ان كان المقصود بالإصابة مطابقة الاعتقاد للمعتقد فهو محال لان الحقيقة في المسائل العقلية واحدة وضرب مثلاً من مسألة حدوث العالم و أزليته فهو أما ان يكون حادثاً (مخلوقاً) أو أزلياً ولا يجوز أن يكون كلا القولين فيه صواباً. أما أن كان المقصود انه وفي بشروط الاجتهاد التي تدخل تحت وسعه وقدرته فوصل إلى اعتقاد معين يخالف اعتقادات ملّة الإسلام وانه معذور بذلك دون أن يكون مصيباً فلا شك في أنه غير محال عقلاً. وقال ان النزاع حول جوازه أو عدمه هنا هو نزاع شرعي ، يعني أن كان معذوراً في الشرع فلا يحاسب على كفره أم بالعكس... ص ٢٣٩.

وبناء على الأصل المتفق عليه في رد التقليد في العقائد

لم يجد الأصوليون مفراً من إحالة الاجتهاد في العقليات إلى الشرع على هذا النحو الذي صرح به الأمدي. وفيه فرار من إلزامات عقلية لم يسعهم ، وهم في جملتهم من المناطق، أن يغالطوا فيها الا بالاستناد إلى حكم القانون وبدون ذلك كان سيترتب عليهم الإقرار بحق الغير في الكفر إذا كفروا عن قناعة عقلية. ونجد في هذا مثلاً للتعارض بين الأيديولوجيا والمعرفة.

ويتفق جمهور المسلمين على أن المجتهد في الشرعيات معذور على الخطأ وفقاً للمبدأ المشهور ان المجتهد إذا أصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر واحد. واجر المخطئ هو على اجتهاده أي على بذله الوسع في الاستنباط. وبمعنى آخر انه أجر على تشغيل الذهن. وخالف قول الجمهور أتباع داود الظاهري والشيعة الإمامية وأفراد من الأصوليين قالوا ان الحق متعين في كل مسألة وعليه دليل قاطع فمن أخطأ فهو آثم غير مأجور. ويرتبط هذا القول بمنهج الظاهرية والإمامية الرافض للقياس العقلي والمعتمد على النقل والرواية. وينطوي هذا القول على إلزامات قمعية لا سيما أن الخطأ موضوع البحث هو اعتباري لأنه يتحدد من وجهة النظر المغايرة، فالحنفي مثلاً مخطئ عند الشيعة الإمامية حين يقول بإباحة النبيذ وهو بالتالي آثم. وفي المقابل: إباحة النبيذ خطأ عند المالكي وغيره لكن الحنفي مأجور أجراً واحداً لأنه اجتهد فخطأ.

ان القول بأن الحق متعين في كل مسألة يتقبله جمهور الفقهاء. ولو أنهم لم يوافقوا الظاهرية والإمامية على تأثيم

المخطئ. وقد اعتبروا الحكم المتعين هو حكم الله وانه واقع في كل حادثة وان الله نصب عليه الدليل بالخصوص أو العموم. وتكمن في هذه الدعوى جذور اللاتسامح وتهويل الخطأ. وقد ردها أبو حنيفة بافقه العلمي المعروف ونفى أن تكون لله أحكام في الوقائع وقال إنها تبع لظنون المجتهدين.

ويتميز الاجتهاد بالمرونة. وقد روعي فيه تفاوت المجتهد في توصلاته. فقد يدلي برأي في مسألة ، ثم يتبين له وجه آخر فيها فيغير رأيه. وهذا جائز له. وعليه ان يحكم بالرأي الجديد. وعولجت العضلات الناجمة عن تغير رأي المجتهد في المسألة الواحدة وفقاً لأصول ذات طبيعة قضائية.

الاجتهاد من خصوصيات الفقه الإسلامي. ومع ان القانون يتطلب بطبيعته جهوداً استنباطية لأحكامه ، فإن الفقه الإسلامي تطلب سيرورة اجتهاد أبعد مدى. ويرجع ذلك إلى جملة أمور:

1 - نوعية النص القرآني المكتوب بأسلوب روعيت فيه اعتبارات البلاغة على حساب لغة القانون ، مما سبب تفاوت الفقهاء في فهم المراد من نصوص الأحكام واستدعى أصولاً للاستنباط حملت دورها على التوسع في الدراسات المنطقية..

2 - عدم استيفاء النصوص الأصلية كافة وجوه الحياة مما أدى إلى استحداث موضوعات المصالح المرسلات لمعالجة غياب النص. وقد ازدادت الحاجة إلى ذلك في الأزمنة التالية حيث اتسع المجتمع الإسلامي وتعددت قضاياها.

3 - استمرار الشريعة كمصدر وحيد للقانون طوال العصور الإسلامية التي دامت حوالي الثمانية قرون، وفي مجتمع كبير ورقة جغرافية شاسعة، مما استلزم مؤسسة قانونية معقدة

تتولى مطابقة الشريعة مع الأوضاع المستجدة.

4 - تعقد تركيبة المجتمع الإسلامي وتعدد طبقاته وفئاته الاجتماعية مما كان يدفع بالضرورة إلى السعي لاستخلاص الأحكام الموافقة لحاجات ومصالح هذه الطبقات والفئات.

5 - شيوع مقولة الاختلاف عند المسلمين وتتجذر هذه في القرآن - الآية 19/ يونس و 118/ هود، اللتين فسرنا كنص على إرادة الاختلاف من الباري. وكذلك في حديث منسوب إلى النبي يقول فيه «اختلاف أمتي رحمة». وفي مصادر الفقه والتفسير والكلام وجهات نظر وتخریجات متنوعة حول هذا الموضوع تشير جملة منها إلى ضرورة الاختلاف وفائدته.

في وسط مشبع بالنشاط العلمي كان الاجتهاد من أسس التجاوز في مضماره الخاص به. لقد وفر فرصاً لتطوير جذري على صعيد القانون كان مرشحاً للانتقال بالشريعة إلى نقطة حرجية تتعارض فيها مع نفسها. ويفترض ان تكون هذه هي نقطة انتقال المجتمع الإسلامي إلى مرحلة أعلى من تطوره يؤسس فيها نظاماً اجتماعياً جديداً. وهو ما لم يتم بفعل مؤثرات سبق لي ولغيري أن تحدثنا عنها في أكثر من مناسبة.

على أن التنوع الهائل في اجتهادات الفقهاء يوفر من جهته مادة غزيرة تكفي لتصور منظومات قانونية مختلفة قد تكون في غاية التعارض. وذلك عندما تؤخذ في ضوء القاعدة التي أجازت للمقلد اختيار الأحكام التي تلائمها من كل مجتهد.. وفيما يخص المسلم المعاصر فهو يستطيع في الواقع ان يعثر في هذا السفر الجليل من الأحكام الفقهية على الكثير مما يمكنه توظيفه لأي اتجاه سياسي أو اجتماعي يأخذ به. أما ان كان من

المجتهدين فسوف يجد إلى جانب موروثة الاجتهادي نصوصاً لم يتطرق إليها اهتمام الفقهاء الأولين يمكن ان تساهم في بلورة منظومة فقهية يسعى لتأسيسها.

أُغلق باب الاجتهاد عند أهل السنة بعد الفقهاء الأربعة بوقت غير مديد.

وصار الفقه يعالج تفرعات على المذاهب لا تخرج عن مبادئها العامة. لكن ذلك لم يمنع من ظهور فقهاء كبار كانوا في عداد المجتهدين وتمتعوا بالمقدرة على تطوير المذاهب في اتجاهات لم يصل إليها مدى الفقهاء الأربعة، ما لم نستثن الفقه الحنفي الذي بقي متخلفاً عن أفق مؤسسه العظيم. وينبغي الانتباه هنا إلى أن الفقهاء الأربعة ليسوا هم المسؤولين عن تسكير باب الاجتهاد بعدهم. فهم لم يطرحوا أنفسهم إلا كمجتهدين مثل غيرهم. ويرجع سبب هام في هذا التحول إلى السلاجقة الذين سعوا لحصر المذاهب الفقهية بقوة السلطة وملاحقة ما عداها.

وبقي باب الاجتهاد مفتوحاً عند الإمامية والزيدية من الشيعة وعند الخوارج. ولكن نظرياً. لان فقهاء هذه الفرق لم يكونوا في الحقيقة أكثر اجتهاداً من فقهاء أهل السنة.

المهدي المنتظر

المهدي اسم مفعول من الفعل يهدي يفيد المبالغة في الوصف. ويفترض المعنى المقصود صيغة الفاعل «الهادي» لكنهم عدلوا عنها إلى المفعولية لأن صيغة الفاعل تختص بالنبي، فضلاً عن أن السليقة اللغوية يمكن أن تكون قد ساعدت على اختيار صيغة اشتقاق فيها تمايز اصطلاحي لمفردة سيكون لها شأن كبير في أدبيات الإسلام.

المهدي مصطلح دال على المخلص وله عند الشيعة ثلاث مرادفات هي: القائم من القيام بالأمر بعد انقطاع. وقد ورد في روايات منسوبة إلى علي بن أبي طالب وبعض الأئمة الإثني عشر من أحفاده. والروايات غير مؤكدة لكنها ترجع إلى القرون المبكرة من تاريخ الشيعة. المرادف الآخر هو الإمام الغائب أو الغائب منفرداً. واليه يشير حذاء شيعي يقول بالعامية:

يا متى

يظهر الغائب

يا متى

الثالث هو صاحب الزمان. ويشير بتعقيد ملحوظ إلى صفة المنتظر الذي سيتغير مجرى الزمان على يديه، بما تُشيعه لفظة الزمان في الكلاسيكيات والفلكلور معاً من إحساس عميق بالغيب. وهذا المرادف مستحدث، إذ لم يرد في حدود استقصائي في مصادر العصور الإسلامية. وهو شائع كثيراً على السنة العامة من الشيعة. وقبلما يرد في لغة الكتابة. لكن بعض الشعراء المعاصرين من أصل شيعي

وظفوه لأغراضهم*.

أطلق لقب المهدي لأول مرة على الابن الثالث لعلي بن أبي طالب المعروف باسم محمد بن الحنفية، نسبة إلى أمه. لقبه بذلك الكيسانية الذين تزعمهم المختار بن عبيد الثقفي في تحرك مسلح سلطنهم على هذا الإقليم سنة وأربع شهور. وكان ابن الحنفية حياً يوم ذاك. لكن الكيسانية استمرت بعد وفاته وزوال سلطتهم تسميه بهذا الاسم مقترباً بالقول أنه لم يمت وأنه اختفى وسيظهر في موعده. وكان على هذا القول شاعرين كبيرين هما كثير عزة والسيد الحميري[†].

ثم أطلق الاسم على محمد النفس الزكية. وهو من أحفاد الحسن بن علي. وقد ثار على المنصور في المدينة وقتل. وكان من زعماء الزيدية. لكن اللقب لم يستمر بعد مقتله. وكانت الزيدية في ذلك الوقت قريبة من المعتزلة فلم يظهر للغيبيات أثر كبير في معتقداتها.

* لصديقي سلمان الجبوري يتنبأ بظهور الحزب الشيوعي العراقي:

الخضر سل خنجره

وصاحب الزمان في ساعته المنتظرة

عاد ليمحو الكفرة

والتافهين والحواة السحرة

† لكثير عزة مشيراً إلى غياب محمد بن الحنفية:

وسبط لا يذوق الموت حتى

يقود الخيل يقئدما اللواء

تغيب لا يرام له مكان

برضوى عنده غسل وماء

رضوى جبل بالحجاز

ورداً على ذلك منح المنصور لقب المهدي لابنه الأكبر محمد، وهو الخليفة العباسي الرابع. وأوعز للشاعر المتزندق مطيع بن اياس بوضع حديث نبوي ينص على مهدوية ابنه هذا.

في زمن يسبق ولادة المهدي المنتظر بخمس سنوات ثار في الكوفة حفيد لزيد بن علي اسمه يحيى بن عمر وقُتل. فاهتاج العامة في بغداد لمقتله وخرجوا في مظاهرات تهتف: ما قتل ولا فر.

ولكن دخل البر.

حدث هذا مع وصول رأسه المقطوع إلى بغداد حيث شاهده الناس الذين لم يصدقوا بأنه رأسه*. ولم يطلق عليه البغادة لقب المهدي. وقد انتهت قضيته دون أن تخلف ذيولاً.

في وقت لاحق ظهرت الإسماعيلية إلى العلن في شمال أفريقيا على يد رابع الأئمة المستورين وهو عبيد الله الذي أسس الدولة الفاطمية وتلقب بالمهدي. وكان دعائه في المغرب يعلنون قبل وصوله من سلمية عن قرب ظهوره.

وتقترن مهدوية عبيد الله بمنعطف كبير في تاريخ الشيعة حيث تأسست دولتهم الكبرى التي طالما انتظروها. ولكن هذا حدث حين كان الشيعة الإثني عشرية قد أعلنوا مهدويتهم الخاصة بهم في شخص الإمام الثاني عشر.

* عام 1963 أنكر العامة في العراق أن يكون عبد الكريم قاسم قد قتل رغم أن قاتليه عرضوا جثمانه بالتلفزيون. واستمر الاعتقاد رداً من الوقت بأنه سيعود.

والمهديان الإسماعيلي والاثني عشري متزامنان. وقد تمسك الإثني عشرية بمهديهم. ولو أن ذلك لم يمنعهم من النظر إلى الدولة الفاطمية كدولة شيعية. وكان من أنصارها المتحمسين الشريف الرضي، وهو أثني عشري، لكنه كان يتعصب للخليفة الفاطمي عصبية النسب والتشيع. وليس في مهدوية الإسماعيليين مضمون غيبي. فالمهدي الإسماعيلي استلم السلطة بعد سلسلة من الأئمة المستورين، وليس الغائبين، ماتوا قبل أن يتم لهم إنشاء الدولة، وقد انتقدوا عقيدة الإمام الغائب عند الإثني عشرية مستندين إلى محدودية عمر الإنسان وعدم إمكان تجاوز حكم الطبيعة في ذلك. ويلاحظ أن عموم من تسمى بالمهدي في العصور الإسلامية وما بعدها لم يدعوا الغيبة وانحصر مضمون المهدوية عندهم في فكرة المخلص.

على أن الغيبة ليست ابتداءً أثني عشرياً، فهي تستند إلى معتقد سابق حول المسيح. وقد اقتبسها الشيعة كما اقتبسوا عدد أئمتهم من عدد الحواريين ونقباء بني إسرائيل، وكلاهما اثني عشر. والمجيء الثاني للمسيح مطروح في اللاهوت الإسلامي. وهو تبعاً للقرآن لم يصلب وإنما ارتفع إلى السماء. وبناء على ذلك يكون للشيعة غائبان: واحد في السماء وهو المسيح والثاني في الأرض وهو المهدي. ويبدو تأثير هذه التطورات التي تكرر وحدة التقاليد اليهودية مسيحية - الإسلامية واضحاً في وصف المصادر السنية للمهدي بأنه عربي اللون إسرائيلي الجسم. وسيلتقي الغائبان في موعدهما. وثمة اختلاف على القيادة. فالشيعة يعطونها

للمهدي. والسنة يختلفون بين المهدي والمسيح. وفي إحدى رواياتهم ان المهدي سيظهر أولاً فيمهد الأمور ثم يسلمها للمسيح.

ويشترك الشيعة والسنة في مسألة غيبة المسيح وعودته، أما غيبة المهدي فهي مذهب شيعي اثني عشري لا يشاركهم فيه أهل السنة ولا الطوائف الأخرى من الشيعة. لكن المهدي مطروح في المصادر السنية التي نصت أيضاً على أنه من نسل النبي وأنه سيظهر مع المسيح. غير أنها لا تتحدث عنه بوصف الغيبة فهو رجل من أبناء الزمن الذي سيظهر فيه ولا وجود له قبل ذلك. كذلك لا تضعه المصادر السنية في عداد الأئمة الإثني عشر. ولمهدوية السنة علاقة بدخول المسلمين طور الأزمات وهو الطور الذي تخللت فيه سيادتهم وانحسر مد حضارتهم فآخذوا يتحسسون الحاجة إلى مخلص يصنع لهم أملاً في تجاوز المحنة ومقاومة الإحباط. وقد عبر عن هذه الحاجة فقيه شافعي من أهل دمشق ألف عام 658 أي بعد سقوط بغداد لهولاءكو بسنتين، كتاباً حول أخبار المهدي المنتظر بين فيه ان ما حل بالمسلمين من الكوارث وما انحطوا إليه من الفساد يجب أن لا يكون سبباً في اليأس من الخلاص لأن الله وعدهم بيوم ينتصرون فيه على أعدائهم ويسيرون نظاماً جديداً للحياة يحقق لهم الرفاه الشامل. وهذا اليوم هو يوم ظهور المهدي. وقد استوفى في الكتاب ما ورد بهذا الشأن في مصادر الحديث. غير أن المهدوية لم تصبح عقيدة راسخة عند أهل السنة. سوى أن الأفكار الرائجة حولها شجعت بعض الحركات التي

قامت في الوسط السني على انتحالها. وحدث الأمثلة على ذلك هي حركة المهدي في السودان. ومهدوية هؤلاء هي من طراز إسماعيلي فهم لم يدعوا الغيبة وإنما كانوا يعلنون هذه الصفة بعد أن يتم لهم تأسيس الحركة.

المهدي المنتظر تبع الإثني عشرية هو الإمام الثاني عشر. واسمه محمد ووالده هو الحسن العسكري، الإمام الحادي عشر، المدفون في سامراء إلى الشمال من بغداد. وكان من نشطاء الأئمة. وقد توفي في ظروف اتسمت بالتوتر في علاقة الشيعة بالعباسيين. وكان ابنه محمد دون الخامسة عند وفاته فأخفاه زعماء الطائفة وأعلنوا أن الحسن العسكري لم يخلف ولداً. وقد تمسك بعض متكلمي أهل السنة بهذا الادعاء لإبطال عقيدة الإمام الغائب. على أن الوجود التاريخي لمحمد بن الحسن يتأكد في التدابير التي اتخذت لإخفائه وتنظيم كيفية الاتصال به. وتتضمن المصادر الشيعية تحذيرات من الكشف عن أمره تتم عن شعور حقيقي بالخوف على حياته. ويرد شيء من ذلك في كتاب الكافي المكتوب في عهد الغيبة الصغرى والذي يقول الشيعة أن المهدي اطلع عليه في مخابئه. ومن المحتمل أن المهدي لم يتزوج أو لم ينجب ولداً مما جعله آخر الأئمة*. ومن المحتمل كذلك أن حملة للرقم 12 قد اغرى الزعامة الشيعية بإعلان ختام لسلسلة الأئمة يضعهم في نسق واحد مع نقباء بني

* وضع الكاتب الموصل عبد الغني الملاح كتاباً بعنوان «المتنبي يسترد أباه» أراد أن يبرهن فيه أن المتنبي هو ابن المهدي وأنه ولد في الغيبة فأخفى نسبه. ويصعب قبول نظريته رغم طرافتها. فلو ولد للمهدي ابن لكان يخلفه في الإمامة. طبع الكتاب ببغداد عام 1974.

إسرائيل وحواريي المسيح. ولكي لا يتشتت شمل الطائفة بسبب انعدام الإمام المعصوم أعلن زعمائها بعد وفاة الإمام المخفي انه قد غاب الغيبة الكبرى. ويعني ذلك انه لم يمت وبالتالي فالإمام المعصوم باقي على رأس الطائفة، ولو أنها لم تعد تستطيع رؤيته. وتلبست القضية عقيدة المخلص فصار يسمى المهدي والمنتظر. ومن المرجح ان هذا الاسم قد أضفي عليه بعد الوفاة لان الروايات المنقولة إلينا عن أيام الغيبة الصغرى لا تتضمنه.

هناك ما يدل على أن الإمام الثاني عشر كان يسير الأمور من مخبأه عن طريق شخص واحد، يحتمل انه الوحيد الذي كان يعرف مكانه. ويعرف هذا الشخص باسم السفير والوكيل. وقد بلغ عدد هؤلاء أربعة أولهم عثمان بن سعيد العمري (نسبة إلى عمرو) الأسدي ودامت سفارته خمس سنوات. ولا شك أنه لم يكن سفيراً وإنما وصياً لأن الإمام كان لا يزال قاصراً ويحتاج إلى من يرعاه وينشئه. وقد تولى السفارة بعده ابنه محمد الذي استمر فيها أربعين سنة ثم تلاه الحسين بن روح ودامت سفارته 21 سنة تسلمها بعده علي بن محمد السمرى وهو آخر الوكلاء. وتقول المصادر الشيعية أنه تلقى سنة 329 هـ تعليمات بعدم تعيين سفير من بعده بسبب وقوع الغيبة التامة.

ويستفاد من نص التعليمات - وهي في بحار الأنوار 51 / 361 - أنها مصنوعة لأنها تحدثت عن خروج السفيناني والصيحة وهذه من الأحداث التي جعلها اللاحقون علامات لقرب الظهور. والوضع الصحيح ينبغي أن يكون على

الوجه التالي: كان عمر الإمام الثاني عشر في تلك السنة قد ناهز الرابعة والسبعين. والقول بوقوع الغيبة التامة عند هذا السن يعني وقوع الوفاة. وكان الوكيل الرابع لا يزال حياً في ذلك الوقت. وبالطبع فالحاجة قد انتفت إلى تعيين وكيل جديد بعد رحيل الإمام. وقد حررت التعليمات على لسانه لتعلن انتهاء الغيبة الصغرى وبدء الغيبة الكبرى. والغرض منها تكريس بقاء الإمام حياً ليكون كما قلنا عامل ضبط للطائفة، التي ستدار شؤونها بدءاً من ذلك العام من طرف الفقهاء بوصفهم نواباً للإمام. وفيما يتعلق بالوكلاء الأربعة فإن وجودهم التاريخي لا شك فيه وهم كلهم من أهل بغداد وأضرحتهم معروفة هناك حتى اليوم. وكونهم في بغداد مع أن الإمام اختفى في سامراء يرجح أنه انتقل إليها لجعلها مخابأه. وكانت بغداد يوم ذاك مدينة كبرى والاختفاء فيها أسهل من الاختفاء في سامراء. ومن المحتمل عندئذ أن يكون قد مات ببغداد ودفن في مكان مجهول منها.

أخذت مهدوية الثاني عشر في هذا الطور صورتها اللاهوتية والميثولوجية الناضجة. وقد تمثلت في هذه الصورة وحدة التقاليد اليهودية المسيحية الإسلامية. مر بنا أن المصادر السنية حددت شكل المهدي بأنه عربي اللون إسرائيلي الجسد. ونضيف هنا أن المصادر الشيعية أفادت أن أم المهدي جارية بيزنطية اسمها نرجس. وهذه يمكن أن تكون حقيقة تاريخية لأن الكثير من الجواري كن يصبحن أمهات لشخصيات كبيرة في العصور الإسلامية. وما يعيننا هنا أن جنسية الأم حفزت على حبك خرافة تدرج في سياق

هذه التقاليد. فقد روى المجلسي نقلاً عن غيبة الطوسي أن أم المهدي هي حفيدة القيصر وانها تنتمي من جهة الأم إلى شمعون الصفا أحد الحوارين. وقد أراد جدها القيصر تزويجها من ابن أخيه وهي في الثامنة عشرة فلما اجتمعوا للعقد تقوضت أعمدة العرش وسقط القيصر مغشياً عليه. ثم بدلوه بأخيه فحدث لهم نفس الشيء. وتقول الحكاية أنها رأت في نفس الليلة مجلساً يضم المسيح وشمعون وعدد من الحوارين مجتمعين في قصر جدها وقد نصبوا منبراً من نور يباري السماء علواً وارتفاعاً في الموضع الذي كان فيه عرش القيصر. ودخل محمد وعلي وعدد من أبنائهما فتقدم المسيح إلى محمد فعانقه وقال له محمد: يا روح الله إني جئتكم خاطباً من وصيك شمعون فتاته مليكة - وهذا هو الاسم الأصلي لـ نرجس حسب الحكاية - فوافق المسيح فصعد محمد المنبر وحطب خطبة النكاح وشهد على العقد المسيح والحواريون وأبناء محمد. وبعد مدة جاءت في المنام فاطمة ومريم فأسلمت على يديهما. ثم أتاهما زوجها المرتقب في المنام فاخبرها أن جدها سيسير جيشاً لمقاتلة المسلمين فانتهزت الفرصة والتحقت بالجيش كممرضة وكان غرضها أن تستأسر للمسلمين حتى تصل إلى بغداد. وحصل لها ما أرادت فجيء بها إلى موضع على الفرات كانت تباع فيه الجوارى الأسيرات. وبلغ الخبر إلى علي الهادي والد الحسن العسكري فاستدعى رجلاً من أحفاد الصحابي أبو أيوب الأنصاري يدعى بشر بن سليمان وزوده بكتاب باللاتينية عليه خاتمه وأرسله إلى بغداد وعرفه بصفة جارية

في موضع على الفرات تلبس ثوبي حرير صفيقين تمتنع من العرض ولمس المعترض (المشتري) والانقياد لمن يحاول لمسها. وقال له انك ستسمع صرخة بالرومية من وراء ستر رقيق فاعلم أنها تقول: واهتك ستراه! وبعد تفاصيل عديدة يوصيه الهادي ان يذهب إلى النخاس واسمه عمر بن يزيد ويخبره أن معه كتاباً باللاتينية لبعض الأشراف ويطلب منه ان يعرض الكتاب على الجارية. فلما نظرت في الكتاب بكت بكاء شديداً وقالت للنخاس بعني لصاحب هذا الكتاب. فاشتراها وكيل الهادي. وفي مستقرها ببغداد أخرجت الكتاب من جيبها وراحت تلمسه وتطبقه على جفניה وعلى خدها وتمسح به على بدنها. ثم واصل معها إلى سامراء فاستقبلها الهادي ونادى على أخته حكيمة فجاءت فقال لها: ها هي! خذها وعلميها الفرائض فإنها زوجة ابني محمد وأم القائم.

أثناء الغيبة الكبرى يعيش المهدي بين الناس دون أن يعرفوه. وفي تصور آخر ان النظر لا يقع عليه. وذهب بعضهم إلى القول بأنه يعيش في جزر مجهولة قد تكون من جزر البحر المتوسط وانه يقيم هناك مجتمع الإسلام المثالي بانتظار أن تنتهي له الظروف فيخرج من هذه الجزر ويغزو العالم. وعلامات ظهوره هي اشتداد الفساد والظلم حسب العبارة المأثورة. تملأ الأرض جوراً. وقد أضافت إليها الفئات المختلفة ما يناسب أوضاعها وحاجاتها منها انه يظهر عندما يتشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال. وهذه من أقوال الوعاظ الذين تزعجهم مظاهر الحضارة في المدن الكبيرة لا سيما بغداد التي شهدت في عصرها الإسلامي

كثيراً من هذه المظاهر. ومنها أنه يظهر عندما يخرج العبيد على طاعة ساداتهم ويقتلون مواليتهم ولهذه النبوءة علاقة بثورة الزنج في البصرة وهي تعكس تخوف مالكي العبيد المسلمين من حدوث تحركات مماثلة. وبعد أن بني أول جسر حديدي ببغداد على دجلة في الأربعينات شاعت نبوءة تقول ان المهدي المنتظر سيظهر بعد أن يتم بناء سبع جسور في بغداد. ولم أتبين بعد عن أي مصلحة كانت تعبر هذه النبوءة.

ظهور المهدي سيكون في مكة ومعه ثلاثمئة وبضعة عشر مقاتل وهذا هو عدد المسلمين في معركة بدر، أولى معارك الإسلام. وبين هذا العدد خمسين امرأة. هذا بحسب المصادر الشيعية. أما عند السنة فيكون ظهوره ببيت المقدس وحامل لوائه رجل من تميم يدعى شعيب بن صالح. وأكثر من يبايعه أهل الكوفة وأهل اليمن. ويكون معه تابوت بني إسرائيل وأربعة الواح من التوراة وعصا موسى وحلة آدم وخاتم سليمان. وهكذا فالمهدي حين يظهر انما يسجل نصراً مشتركاً للأديان السامية الثلاثة في وحدتها اللاهوتية العريضة. ويقول الشيعة انه سيغادر مكة بعد ظهوره فيها ويترك عليها والياً فيثور أهلها على الوالي ويقتلونه فيعود إليهم فيظهرون التوبة فيعين لهم والياً آخر فيقتلونه فيرسل إليهم أنصاره من الجن والنقباء ويقول لهم لا تبقوا أحداً فيها إلا المؤمنين فيرجعون إليهم فلا يجدون فيهم مؤمناً. والمعروف أن أهل مكة من غلاة السنة والمبغضين قديماً لأهل البيت. وقد نقل عن علي زين العابدين بن الحسين انه

كان يقول: والله ما في مكة والمدينة عشرون رجلاً يحبنا... وسيستعصم المهدي في الكوفة، عاصمة الشيعة الأولى. ومما سيفعله حينذاك محاكمة أبو بكر وعمر، اللذين سيعودان إلى الحياة. والحكم بصلبهما على شجرة. ثم يأمر ناراً تخرج من الأرض فتحرقهما مع الشجرة. ثم يأمر ريحاً عاتية تهب عليهما فتتسفهما في اليم نسفاً (بحار الأنوار 53/14).

حول الطريقة التي سيسيطر بها المهدي تتفق المصادر الشيعية والسنية على أنها القتال. وسيجري بالصورة الاعتيادية أي كقتال بين جيشين ينتصر فيه الإيمان والعدل على الكفر والجور. لكن الفولكلور الشيعي ينسب إلى المهدي قدرة خارقة تجعله يحسم الأمور بسيفه منفرداً مثلما كان بوسع الحسين أن يفعل في كربلاء.

أما السياسة التي سيتبعها مع الخصوم والمعارضين فالمصادر الشيعية تقول أنه سيلجأ إلى السيف لقمعهم. وتخبرنا رواية في بحار الأنوار أنه يبعث إلى رجل لا يعلم الناس له ذنباً فيقتله حتى أن أحداً يتكلم في بيته فيخاف أن يشهد عليه الجدار (390/52). هذا يعني أن المهدي المنتظر سيكون فاشياً نموذجياً. لكن المصادر السنية تختلف بين قولين أحدهما موافق لقول الشيعة. وبهذا المعنى ترد روايات منسوبة في جملتها إلى أئمة أهل البيت تقول أنه سيخالف سيرة علي، الذي سار باللين، فيسير بالبسط والسبي (البسط بالمعنى العراقي الدال على الضرب والقتل). ولنلمس في هذه الرواية رد الفعل ضد الفشل الذي مني به علي بن

أبي طالب. وتطرفت بعض الروايات في وصف الفضائع التي سيرتكبها المهدي وجنوده. من ذلك في رواية عن علي بن أبي طالب أن المسلمين سيجتاحون القسطنطينية بقيادة المهدي فيفتضون فيها سبعين ألف عذراء. ونجد في هذه الرواية صدقاً قوياً لقول الشريف الرضي يهدد بني العباس:

ونحن في أرض لأعدائنا
لا نطأ العذراء إلا سفاح

وترتكس في هذا الحلم الشاذ حالة العجز المتكرر أمام أسوار القسطنطينية، ومن جهة الشريف الرضي، إخفاقه في خطة عمل كان يتطلع منها إلى الخلافة. وفي رواية أخرى عن علي أيضاً أن المهدي سيقتل مليون مقاتل في مدينة القاطع على البحر الأخضر المحيط بالدنيا. وهذه المدينة لم يذكرها ياقوت في معجم البلدان.

في روايات أخرى سيكون مسالماً. ففي خلاصة في «دستور العلماء» وهو من الأسفار المعجمية، ان المهدي سيملك الدنيا كلها بدون حرب (مادة المهدي في حرف الميم). وفي روايتين لعقد الدرر عن أبو هريرة أنه لا يوقظ نائماً ولا يريق دماً (ص 156، 226). لكن هذه الروايات أقل وروداً من سابقتها. وهي تبدو كتعبير عن وعي نخوي طامح إلى وضع حد لسفك الدماء. والصورة الغالبة عن المهدي أنه سفاح يمارس السياسة من خلال السيف. وقد توغلت هذه الصورة في الفولكلور الشيعي. ويمكن أن تكون قد ساهمت في تعزيز الوجدان القومي للجمهور لأنها تتأصل

في وعي الناس العاديين مستندة إلى مصدر الهي حيث
تكتسب الشخصية الفاشية صفة قداسة مستمدة من تعبيرها
عن الإرادة الحكيمة لمشرع العدل المطلق.

انجازات المهدي المنتظر ومدة حكمه:

سيحكم المهدي مدة تقول بعض الروايات أنها سبع سنين
وأخرى تسعة أو تسعة عشر سنة وأشهر أو عشرين سنة أو
أربعة وعشرين أو ثلاثين. وأقصى تقدير أربعين سنة.
وتقول رواية أخرى أنه يحكم سبع سنين كل سنة مقدارها
عشر سنين من سنيننا الحالية. وفي الروايات التي تفيد أن
المهدي سيدفع الأمر إلى المسيح يكون حكم المسيح أربعين
سنة ثم يموت فيخلفه رجل من بني تميم يقال له المقعد. ولا
تذكر الروايات مدة حكم المقعد التميمي. وقد ذكرنا من قبل
رواية تقول أن حامل لواء المهدي سيكون من بني تميم. ولم
أتبين وجه ذلك فلعل بعض رواة هذه الأخبار كان تميمياً
متعصباً. وإن كنا نجد ما يدعو إلى تفكير أبعد في تجربة
النبوة التي مرت بها تميم بزعامة سجاح. وفيما ذكرته
مصادر تاريخ الفكر عن ظهور المزدكية عندهم في
الجاهلية. وتميم قبيلة كبرى تناهز شعباً. وموطنها بين
الخليج ووسط وجنوب العراق وهم اليوم شيعة اثني عشرية.

ان المهدي هو يوتوبي الطوبى الإسلامية، وسيحقق كل
ما عجز المسلمون عن تحقيقه ويزيل عنهم ما أخذوا يعانون
منه في زمن انحسار السيادة والحضارة. ولما كان المسلمون

في عصرهم الأول قد اضطروا إلى الوقوف عند نقاط حرجية في اندفاعهم الجامح فلم يفتحوا الصين وفشلوا في اقتحام القسطنطينية وتوقفت قواتهم في جنوب روما. فإن المهدي سيفتح الصين والقسطنطينية وروما. لكن فتوحاته لم تتضمن استعادة الأندلس. ونستدل من هذا ان الروايات المتعلقة بالمهدي كانت قد تبلورت في مصادر الحديث والتاريخ الديني حين كانت الأندلس لا تزال خاضعة للسيادة الإسلامية. وبالطبع فهي تسبق أيضا فتح القسطنطينية على يد محمد الفاتح.

تقول الروايات السنية ان المسيح والمهدي سيحكمان وفق شريعة محمد. لكن المصادر الشيعية تلمح إلى ان المهدي سيأتي بكتاب جديد. ويتفق الإثنى عشرية في ذلك مع الإسماعيلية ، الذين نسبوا إلى جعفر الصادق قوله: إذا قام قائمنا علمتم القرآن جديداً. (النوبختي في فرق الشيعة). وتنسب مصادر الإثنى عشرية إلى محمد الباقر قوله في تفسير «ولقد آتينا موسى الكتاب فاختلّفوا فيه» أنهم اختلفوا كما اختلفت هذه الأمة في الكتاب ، وسيختلفون في الكتاب الذي مع القائم ، الذي يأتيهم به (بحار الأنوار 51 / 62). وقد مر بنا أن القائم الإسماعيلي قد ظهر. ومن المعروف أنه غير الكتاب حين سنحت له الفرصة خارج محيط الدولة الفاطمية. وقياساً عليه ، يجب أن نتوقع من المهدي الإثنى عشري ان يحكم بالاستناد إلى كتاب جديد. ومن المفيد التنبيه إلى أن أخبار المهدي في مصادر الشيعة لا تتضمن الكثير من الأمور عن حكم الشريعة المحمدية في

زمانه. وينبغي عدم الربط بين الحديث المتواصل عن محمد في هذه الأخبار وبين الاهتمام بتطبيق الشريعة ، فالإسماعيليون الذين نسخوا الشريعة لم ينسخوا قداسة محمد و إنما فعلوا معه نفس ما فعله هو مع سابقه من الانبياء الذين نسخ شرائعهم دون أن ينكر نبوتهم.

في حكم المهدي ستحدث أمور بعضها من فعل الطبيعة وبعضها من سياسته هو. فسوف يسود السلام في الأرض ليس بين البشر فقط وإنما بين الحيوانات أيضاً. وهذه طوبى توراتية استمرت بقوة في المأثور الإسلامي. وتدور حولها روايات مهدوية عديدة في مصادر الشيعة والسنة على السواء. ومما سيحدث أيضاً غزارة المطر وازدياد خصوبة الأرض، وتبعاً لذلك زيادة الإنتاج. ويتداخل في هذا الحدث فعل المهدي وفعل الطبيعة حيث ينصرف الناس تحت حكمه وحكم المسيح إلى العمل السلمي. وفي رواية لعقد الدرر أن رسول الله قال ان الثور سيغلو ثمنه في زمن عيسى بينما ترخص الفرس. فسئل: وما يرخص الفرس؟ فقال: لا تركب لحرب أبداً (حيث تقل الحاجة إليها فيخف الطلب عليها) وسئل: وما يغلي الثور؟ فقال: تحرث الأرض كلها (ص ٢٧٢) ولهذه الطوبى سوابق في التاوية الصينية.

وسوف تتحقق الوفرة بفعل الطبيعة حيث ستخرج الأرض كنوزها وعندئذ سيغتني كل فقير. وترد اشارة إلى «اشتراكية» حكم المهدي، ففي عقد الدرر: «يتجاوز الناس في ديارهم ويصطحبون في أسفارهم ويشتركون في أموالهم». ص 314. وإشارة مماثلة إلى تعايش الأفكار.

لكن روايات الشيعة تقول أن المهدي سيبيد جميع أتباع الملل الأخرى ولا يبقى غير المسلمين وأنه سيكسر الصليب ويقتل الخنزير (بحار الأنوار 51 / 60 ، 61). وترد أخبار كهذه في نفس المصادر السنية التي تحدثت عن تعايش الأفكار منها رواية في عقد الدرر تقول أن المسيح سيقتل النصارى ويهدم الكنائس (ص 166). وتحدثت روايات عن الرخاء الذي سيعم جميع الناس في مدة حكم المهدي والمسيح وإن الأعمار ستكون أطول وتزول الأمراض ولا يموت احد في أثناء ذلك. وتعطي معظم الروايات اهتماماً لزوال خطر الأفاعي والعقارب والسباع بتحويلها إلى حيوانات أليفة لا تؤذي الإنسان. وينشأ هذا الاهتمام من شدة تعرض الناس قديماً لإخطار هذه الحيوانات سواء في أسفارهم أم في منازلهم. لكن هذه الطوبى لا تستقل عن إطارها السياسي. لأن تحققها رهن بوجود الإمام العادل. وقد تحدثت تواريخ عمر بن عبد العزيز عن مصالحة وقعت بين الذئاب والأغنام استمرت طوال خلافته ثم نقضها الذئاب بعد وفاته. والمصالحة المقبلة ستأتي ضمن سياسة المهدي والمسيح القائمة على العدل. ويرتكز في هذا النمط من الطوبى استحكام دور السلطة في المجتمعات الشرقية. ومما سيفعله المهدي أيضاً تحرير العبيد وسيتم ذلك مقابل تعويض مادي يقدمه لأسيادهم. ولعل هذا الشرط قد وضع لتفادي الاصطدام مع حكم الشريعة التي تعتبر العبد ملكاً شرعياً لسيده ولا تجيز انعتاقه إلا بسبب.

ينتهي حكم المهدي والمسيح بهبوب ريح طيبة تقبض

روحيهما وأرواح الخيرين من الناس. ويبقى الأشرار الذين تقوم عليهم القيامة. والأشرار في بعض الروايات هم يأجوج ومأجوج وهم من أقوام التوراة وسيأتون إلى بلاد الساميين من الصين. لكن روايات أخرى لا تحدد هوية هؤلاء الأشرار .

خدمت المهديّة هدف الزعامة الإثني عشرية في الحفاظ على شمل الطائفة بإبقائها تحت قيادة الرمز الإمامي. وعند أهل السنة وفرت تعويضاً نفسياً لحالة الإحباط التي نشأت من انتكاس السيادة الإسلامية وتخلخل النمو الحضاري. ولعلها ساهمت في سياق ذلك في عرقلة روح الجهاد. وقد تداول الشيعة قولاً ينسب إلى جعفر الصادق جاء فيه: كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت (بحار الأنوار 52 / 143) وينسجم هذا الحكم مع خط العمل السلمي الذي سلكه الأئمة الإثني عشر بعد الحسين، ولو أنه لم يمنع من قيام ثورات شيعية مسلحة في بعض الظروف تدفعها قوة الموروث المعارض لدى الشيعة.

مزار المهدي في العراق:

تقول الرواية الإثني عشرية ان المهدي دخل سردابا في منزل والده بعد وفاته حيث بدأ غيبته. ويقوم في الوقت الحاضر مسجد فوق السرداب المفترض. وهو في بلدة سامراء، ويسمى الغيبة. وقد أقيم في أسفل السرداب شباك من خشب الساج يرجع إلى عهد الناصر لدين الله العباسي

وهو من الآثار النادرة للعصر العباسي. وينزل الزوار من الشيعة إلى هذا السرداب من سلم يؤدي إلى الشباك حيث يتلون الأدعية وينذرون النذور لطلب الحوائج. ويقرن الشيعة اسم المهدي بعبارة «عجل الله فرجه» ومختصرها في الكتابة «عج».

رأي لابن خلدون في المهدي:

أشار إليه في المقدمة لكنه أخضع ظهوره لشروطه في تكوين الدولة وهي وفور الشوكة والعصبية. وقال ان هذه قد تلاشت عند الفاطميين إلا إذا ألف الله بين قلوبهم فالتفوا حوله. أما ان يظهر في غير عصبية ولا شوكة إلا لمجرد نسبه في أهل البيت فلا يتم ذلك. وفي شتى الأحوال ليس المهدي حاجة غيبية وظهوره لا يرتبط بالخوارق.

قصيدة مهدوية للشاعر البريطاني بيتس:

كان بيتس يرى ان التاريخ يشتمل على دورات مدة كل منها ألفين سنة. وكان يرى في زمانه - الثلث الأول من القرن العشرين - نهاية لدورة أخرى من التاريخ. وكغربي فالتاريخ عنده هو تاريخ أوربا. ومن هنا حدد الدورة الراهنة بأنها تبدأ من نهاية الحضارة الاغريقو- رومانية، وولادة المسيح. وحيث تقترب الدورة المسيحية الآن من نهايتها فسوف يتبعها دورة مضادة مشؤومة النذر.

وقد وصف في قصيدة له «يجدها القارئ مترجمة فيما

يلي» معالم انهيار الحضارة وختمها بتأكيد على التوجه ثانية
إلى بيت لحم لاستقبال المجيء الثاني أي نزول المسيح
بالاصطلاح الإسلامي.

المجيء الثاني

للشاعر البريطاني بيتس

مدوماً، مدوماً في المدار المتسع
لا يستطيع الصقر أن يسمع الصقار
الأشياء ترتمي جانباً والمركز لا يستطيع التماسك
الفوضى الخالصة تنبسط فوق العالم
التيار المعتم الدامي ينطلق، وفي كل مكان
تغرق فرحة البريء
الأحسن تعوزه القناعة. بينما الأردأ
مملوء بالحماس
أكد أن بعض الوحي هو الآن في اليد
أكد أن المجيء الثاني هو الآن في اليد
تلك الكلمات التي ستظهر حينما تكشف روح العالم
عن مخزون خيالها الفسيح. ذلك هو المجيء الثاني

يشوش رؤيتي: في مكان ما من رمال الصحراء
جسم أسد ورأس إنسان
نظرة كالشمس، فارغة، عديمة الرحمة
يحرك فخذه في تكاسل. بينما جميع ما حوله
مغمور في ظلال طيور الفلاة الكئيبة
تهبط الغياهب ثانية. لكني أعرف الآن
أن عشرين قرنا من النوم الصخري
تتقاذفها كوابيس مهدق من حجر
ومهما كانت فضاظة الضواري فإن ساعتها آتية في النهاية
هناك حيث تتهادى تلك القرون نحو بيت لحم لكي تولد؟

المصادر

خصص المؤرخ الإثني عشري محمد باقر المجلسي ثلاث مجلدات من سفره المطول «بحار الأنوار» للإمام الثاني عشر وهي المجلدات 51، 52، 53. وجمع يوسف بن يحيى المقدسي الشافعي ما ورد عن المهدي في المصادر السننية في كتابه «عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر» وقد طبع في القاهرة 1979.

الناسخ والمنسوخ

النسخ في اللغة هو الإزالة والنقل أو إزالة شيء وإحلال آخر محله. وهذه الكلمة من عائلة جذرية تفيد معاني متقاربة تدور حول الإزالة والمحو والفساد وتشمل إلى جانبها: الرسخ والفسخ والمسخ. ومنها تولد المعنى الدال على أخذ صورة مطابقة من شيء مكتوب. وهو معناها الشائع في اللغة المعاصرة. أما المعنى القرآني فمرادفه الإلغاء والمحو والإبطال والشطب... الخ.

النسخ في الفقه هو الخطاب الدال على ارتفاع (زوال) الحكم الثابت بالخطاب المتقدم (السابق) على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه (تقدمه عليه). (المستصفي للغزالي 107/1).

ويقع النسخ في القرآن والسنة. وقد نص عليه القرآن في آيتين: 106 من البقرة ونصها: ﴿لَمَّا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ و101 من سورة النحل ونصها: «وإذا بدلنا آية مكان آية، والله اعلم بما ينزل، قالوا إنما أنت مفتري بل أكثرهم لا يعلمون». وسورة النحل مكية مما يدل أن النسخ مارسه القرآن في طور مبكر. ويؤخذ من هذه الآية أن المشركين فهموا من أحكام الله ما فهمه أهل الأديان السماوية أنفسهم وهو أنها ثابتة لا تتبدل فلو كان ما ينطق به القرآن من الله لما جاز انتساخه. كذلك تدل الآية الأولى على تكرار الاعتراض ضد النسخ في المدينة لأن سورة البقرة من الطور المدني.

لكن المسلمين مجمعون على النسخ: جوازه عقلاً ووقوعه

فعلاً. ومن حيث الأول قالوا ان الأحكام الشرعية معللة بمصالح العباد، أي موضوعة لأجل مصالحهم. وهذه المصالح قد تختلف بحسب الأوقات فتختلف الأحكام تبعاً لها. وفصل ابن حزم ذلك فقال: ان الحق يعود باطلا والأمر يعود نهياً وان الطاعة تعود معصية. وهكذا القول في جميع شرائعهم لأنها إنما هي أوامر في وقت محدود بعمل محدود فإذا خرج ذلك الوقت عاد ذلك الأمر منهي عنه... (الفصل 1 / 100) وهذا بيان جلي للضرورة العقلية الموجبة للنسخ. ويلاحظ صدوره عن مفكر ظاهري سلفي. لكنه يكشف عن رصيد الثقافة العقلانية التي تشبع بها مفكرو العصور الإسلامية على اختلاف منازلهم.

وأعطى الأشاعرة تفسيراً للنسخ يوصله بإرادة الله وهي إرادة حرة مطلقة فيجوز له أن يضع حكماً ويرفع حكماً لا لغرض ولا لباعث لأنه (فعال لما يريد). وفي الحالتين فالنسخ جائز عقلاً.

أما وقوعه فمتفق عليه بين المسلمين. ويشمل ذلك نسخ الشرائع لبعضها ونسخ شريعة الإسلام لبعضها. وقال الغزالي أن الإجماع على النسخ حجة على من انكره. وهم أنصار نسبهم إمام الحرمين إلى بعض غلاة الروافض (المستصفى 111/1، البرهان 2/ 1300).

فيما يخص النسخ داخل الشريعة الإسلامية، يتفق الفقهاء والمفسرين على وجود آيات منسوخة في القرآن. وهذه الآيات تتضمن أحكام غير معمول بها. ومنها الآية 240/

بقرة التي جعلت عدة المتوفى عنها زوجها سنة كاملة. ثم نسخت بالآية 234/ بقرة التي أنزلت العدة إلى أربعة أشهر وعشرة أيام. وتندرج هذه الآيات في نمط ما نسخ حكمه وبقيت تلاوته. أي ما بقي في القرآن بعد نسخ حكمه. وهناك خلاف شديد حول هذا النمط. ولم ينعقد الإجماع على المنسوخ منه إلا في آيات قليلة كالأية السابقة من سورة البقرة. والقرآن يصرح بوقوع النسخ وتكرره في الطورين المكي والمدني ولا بد بالتالي أن يكون المنسوخ فعلاً أكثر من هذه الآيات. وسيشمل ذلك النمط الثاني منها وهو المنسوخ الحكم والتلاوة أي ما حذف من القرآن بعد نسخه. وثمة حالة أخرى قد تشمل آيات أبدلت بأخرى لا على سبيل نسخ الحكم. وهو ما يستنتج من منطوق الآيتين اللتين نصت على النسخ. ففي الأولى يقول: «ما ننسخ من آية أو ننسها» أي نجعلها منسية، ويعني ذلك حذفها. وفي الثانية: «وإذا بدلنا آية مكان آية» وهو تصريح بالحذف وليس بنسخ الحكم. وقد ذكروا من هذا النمط سورة الأحزاب التي كانت من السور الطوال ثم وقع النقصان فيها. وربما ارتبط ذلك بما ورد عن مراجعة القرآن سنوياً مع جبرائيل. وهي فكرة توحى باحتمال التنقيح لاعتبارات بلاغية. والمراجعة ضمن هذه الاعتبارات قد تمتد إلى آيات أحكام فتحذفها مع بقاء حكمها. وهذا هو النمط الثالث من الناسخ والمنسوخ وهو ما بقي حكمه ونسخت تلاوته. وذكروا من هذا النمط الآية التالية: «لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى إليهما ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب. ويتوب الله على

من تاب». وهذه الآية متخلفة بلاغياً عن المستوى العام للقرآن. فإذا صح أنها كانت ثم حذفت فلا بد أن ذلك قد تم لغرض بلاغي بحت لأن معناها ليس مما يُنسخ. على أن الشطر الأول من الآية أخرجه البخاري في الصحيح كحديث نبوي، مما يلقي شكاً على رواية كونها آية في الأصل. هذا ما لم نضع في الحساب أن يكون النبي قد تلفظ بهذا المعنى في وقت لاحق. وهو معنى يتكرر في آيات وأحاديث أخرى. ومن هذا الباب أيضاً آية الرجم التي يوردها المفسرون عن عمر بن الخطاب. ونصها: «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم». والآية ركيكة ومفككة لا تناسب لغة القرآن. لكنها تتضمن حكماً متفقاً عليه بين المسلمين عدا الخوارج الأزارقة. فهل حذفت الآية لسبب بلاغي مع إبقاء حكمها؟ أم أنها لفقت لاحقاً لإثبات وقوع النص على الرجم في القرآن رداً على منكريه؟ لا يسعني الجزم بأيهما الأصح.

مهما يكن فالاعتبارات البلاغية في النسخ يصعب تجاهلها في حساب نص أدبي عظيم كالقرآن.

والنسخ يقع كذلك في الحديث والسنة. فقد يأمر النبي أو ينهى عن شيء ثم ينسخ أمره أو نهيه. وقد يفعل شيئاً ثم يتركه. وهو مما انعقد عليه الإجماع أيضاً. لكن الاختلاف في تعيين الناسخ والمنسوخ هنا أشد مما في القرآن. وينقل أبو زرعة الدمشقي عن ابن شهاب الزهري قوله: أعياء الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا حديث رسول الله ناسخه ومنسوخه (تاريخ أبي زرعة 1 / 620). واختلفوا كذلك فيما إذا كانت

السنة تنسخ القرآن والقرآن ينسخ السنة. والأكثر على جوازه. وعارضه مع ذلك من لا يستهان برأيه كالشافعي. وكان من المتشددین في عدم جواز النسخ للقرآن إلا بالقرآن وللجنة إلا بالسنة كما يتضح من كلامه في «الرسالة (الفقرات 314، 322، 324)». وان كان يبقى على أي حال رأي أقلية.

وكان النزاع حول الناسخ والمنسوخ سواء في القرآن أم في السنة من أسباب اختلاف الأحكام الفقهية وتعدد الاجتهادات فيها. وهو الأمر الذي ساعد على عدم قبولية الشريعة في نص موحد. ويصدر هذا النزاع من وجوه عديدة عن تناقض الفئات الاجتماعية المختلفة حيث خدمت مسألة النسخ والمنسوخ أغراض التخلص من / أو التمسك بحكم شرعي تبعاً لحاجات أية فئة. وقد مر بنا مثال هام عليه في الفقرة التي تحدثت عن كنز الأموال من هذا القاموس.

نسخ الشرائع لبعضها ثابت بالإجماع عند المسلمين. ونتيجته العملية نسخ الشريعة الإسلامية للشرائع التي سبقتها. والمقصود بها شرائع الأنبياء الساميين الذين سبقوا محمد. وقد جرى التركيز على شريعة موسى لاحتوائها على تعاليم دنيوية كان على محمد أن يعيد النظر فيها تبعاً لمتطلبات الظروف التي ظهر فيها الإسلام. وهو ما جعل الخصام حول النسخ يدور في المقام الأول بين اليهود والمسلمين. وقد أوردت المصادر الكلامية بعض حجج اليهود ضد نسخ الشرائع. وهي سمعية وعقلية. من السمعية أن التوراة أمرتهم أن يتمسكوا بالسبب مادامت السماوات والأرض. وأنه ثبت بالتواتر عن موسى أن شريعته لا تنسخ. ومن العقلية قولهم

ان الأمر بالشيء دليل حسنه والنهي عنه دليل قبحه والقول بجواز النسخ يؤدي إلى البداء* والجهل بعواقب الأمور. وقد ذكرهم المتكلمين المسلمين بوقائع نسخ وجدت في شريعة موسى نفسه. منها تحريم زواج الأخت وكان مباحاً في شريعة آدم وتحريم العمل في السبت وكان مباحاً في الشرائع السابقة. (كليات الكفوي أبو البقاء. مادة: نسخ). وفي المحاججات العقلية تمسك المسلمين بمبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان لإثبات النسخ. وقد مر بنا البيان المنطقي المتين لابن حزم في هذا المعنى. وهو المنطلق الأكبر لأي مخاصمة تدور حول خلود الشرائع أو محدوديتها. وباستنادهم إليه اظهر المتكلمون المسلمون فهماً جيداً لموضوعه ارتباط التشريع بالظروف التاريخية والاجتماعية. وقد اعتبروا النسخ «بيان تخصيص بالأزمان» فهو نقل للحكم إلى غيره على سبيل المصلحة المتجددة ولكن من دون أن يتضمن طعناً في صدق المشرعين السابقين. وأشار أبو البقاء إلى أن عيسى قد نسخ شرع موسى ولم يخل ذلك بكونه مصداقاً للتوراة (المرجع السابق). ويصح هذا القول بخصوص محمد أيضاً. فهو إذ غير شرائع من سبقه أعلن

* البداء، بفتح الباء، هو ترك المعزوم عليه من الأفعال. أي أن يعزم على القيام بفعل ثم يبدو له رأي آخر فيعدل عن الفعل. ويجعله الشيعة من فروع النسخ مستندين إلى الآية: «يمحو الله ما يشاء ويثبت» وقد وظفه الإمامية الاثني عشرية لإبطال إمامة إسماعيل، الابن الأكبر لجعفر الصادق وتحويلها إلى الأصغر موسى الكاظم. وعامة المسلمين يفرقون بين النسخ والبداء فيجيزون الأول ويمنعون الثاني لأنه يفضي إلى وقوع التغير في إرادة الله وعلمه. وهما ثابتان لا يتغيران بالنسخ وإنما يتغير أمره.

أنه جاء مصداقاً لهم وانتهى من ثم إلى جعل الإيمان بهم من شروط الإيمان الصحيح للمسلم. ويدخل ذلك في نسق الأديان السامية الثلاثة التي تطورت عن بعضها فاكتمب كل منها ملامح الظرف التاريخي الذي نشأ فيه من دون ان ينفصل عن مجمل التقاليد التي تبلورت عليها هذه الأديان.

على أن المسلمين وقعوا في تناقض مع منطلقاتهم المنطقية حين اصطدموا بمشكلة الحدود النهائية للنسخ. فقد دافعوا عن النسخ في حياة النبي محمد ومنعوه من بعده. وحاججوا عن نسخ الشرائع لبعضها لكنهم توقفوا عند شريعة محمد. وهم في ذلك يكررون موقف اليهود. وتنبني مصادراتهم في هذا الشأن على افتراض موعد ستؤول فيه الأوامر الإلهية إلى الاستقرار فتكف عن التغير. وهذا الموعد هو ظهور محمد بالنسبة لنسخ الشرائع، ووفاته بالنسبة للنسخ داخل الشريعة الواحدة. ويعني التزام هذا الموقف تخلي المسلمين عن المنطلق العقلي الذي واجهوا به اليهود، لأنهم لا يملكون دليلاً على تثبيته غير الدليل السمعي. ونجد مثلاً على ذلك في هذا الاستطراد الذي ختم به أبو البقاء استعراضه لمبدأ تغيير الأحكام بتغير الأزمان «... إلى ان تم بناء قصر النبوة بوجود خاتم النبيين محمد سيد المرسلين فانغلق بعده باب النسخ لما أنه بعث لتتميم مكارم الأخلاق فصار جامعاً بين الظاهر والباطن» وهذا قرار لا يسلمه له غير المؤمن به سلفاً. وبالطبع فإن أهل الشرايع السابقة الذين عجزوا بلا شك عن مضاهاة الأدلة العقلية التي جابههم بها المحمديون لن يجدوا في هذه المقررات الإيمانية ما يقنعهم.

غير أننا لا نعدم ان نجد لمبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان حضوراً في التاريخ الإسلامي يمثل على جانبي الممارسة والتنظير: في الممارسة لدينا أمثلة مبكرة ترجع إلى بدايات الخلافة حين أبطل أبو بكر حصة المؤلفة قلوبهم في الزكاة. وهذه الحصة منصوص عليها في آية الصدقات (60/ توبة) ضمن ثمان حصص تشمل مجموع المستحقين للصدقات. ولم ينص القرآن على موقوتية أي منها. وفي وقت لاحق أعلن عمر بن الخطاب نسخ حكم المتعة الذي شرعه النبي وبقي ساري المفعول حتى وفاته. والمعروف أن الشيعة عارضوا هذا الاجراء، لكن لانه صادر عن عمر وليس لتشددهم في مسائل النسخ. فهم بدورهم نسخوا صلاة الجمعة الثابتة بنص القرآن (9/ الجمعة).

أما نسخ الشرايع فمارسه الجناح الإسماعيلي من الشيعة. وقد وقف هؤلاء من شريعة محمد نفس موقفه من شرايع من سبقه: نسخوها مع استمرار إيمانهم بها كشريعة سماوية. وناسخ شريعة محمد هو سميّه محمد المكتوم بن إسماعيل بن جعفر الصادق. وهو عندهم الناطق السابع الذي تتبدل الشريعة في زمانه. وقد جاهر الإسماعيلية بهذا المذهب في قلاعهم المعزولة ، دون الدولة الفاطمية التي اضطرت إلى مراعاة الوسط المحكوم، بأكثريته الغير إسماعيلية. وبقياء الإسماعيليين في الوقت الحاضر تجري على النسخ. ولذلك لا تؤدي العبادات. وهذا هو الوجه الأبرز لنسخ الشريعة عندهم. ويلاحظ هنا أن مبدأ نسخ الشرائع لا يتضمن إلغاء كاملاً لأحكام الشريعة المنسوخة فهو مأخوذ كسيرورة تطور

واحتواء يخضع فيه المنسوخ لمتطلبات الناسخ وظروفه الخاصة به.

في رسالة عنوانها «بيان مذاهب الشيعة» قال الجاحظ: «بتغير الزمان يتغير الفرض وتتبدل الشريعة» (ص 184 من طبعة السندوبي لرسائل الجاحظ). ان الحجج التي تمسك بها المتكلمين لصالح نسخ الشرايع قد فتحت الباب لترديد مثل هذا القول إلى الحد الذي يمكن ان يجعله أمراً مألوفاً للوعي الإسلامي. ومن هنا قد لا يشكل الإجماع على حصر النسخ بمؤسس الشريعة أو الإجماع على خلودها حاجزاً عقلياً يحول دون الحديث عنه كقاعدة عامة. ان قول الجاحظ يصدر عن هذا الوسط. وعنه أيضاً يصدر قول مماثل لعالم شيعي معاصر قد لا يكون أكثر عقلانية من الجاحظ لكنه يعكس قوة الموروث حين يقول معقّباً على موضوعه نسخ الشرايع: «أن الناسخ ينافي المنسوخ بحسب صورته وإنما يرتفع التناقض بينهما من جهة اشتمال كليهما على المصلحة المشتركة. فإذا توفي نبي وبعث نبي آخر، وهما آيتان من آيات الله أحدهما ناسخ للآخر، كان ذلك جرياناً على ما يقتضيه ناموس الطبيعة من الحياة والموت والرزق والأجل ، وما يقتضيه اختلاف مصالح العباد بحسب اختلاف الإعمار (العصور) وتكامل الأفراد من الإنسان - أي تكامل الفرد البشري. (الطباطبائي في تفسير الميزان 1 / 252 - 253).

إن هذه الأقوال تمذهب ما آلت إليه الإسماعيلية في قلاعها واستمرت عليه بقاياها المعاصرة. لكن الأمر قد لا

يقتصر على هذه الفرقة. فقد وجد في نفس الأوساط السلفية من قال بأن النسخ مفوض إلى الأئمة بعد النبي ، وهذا الرأي أورده صاحب «منهج الطالبين» وهو من كتب الخوارج الحديثة النشر. ويستند القائلون به إلى مبدأ نسخ القرآن بالسنة، المقبولة من الأكثرية، لتأسيس النتيجة التالية: «إن النبي كان يجتهد رأيه في الأحكام. وإذا كانت السنة اجتهداً من الرسول فقد يجوز أن ينسخ القرآن بالسنة. وإذا جاز نسخ القرآن بالسنة عن طريق الأحكام وتفويض الأحكام إلى رسول الله فجائز للإمام من بعده، الذي نص عليه، ان يجتهد فيما فوض إليه» (1 / 270). هذا يعني ان النسخ جائز بعد النبي. ويلفت النظر مع ذلك تقييد الإمام المفوض إليه النسخ بأن يكون منصوباً عليه. وهذا موقف شيعي. ولم أتبين كيف ورد في كتاب خارجي. ولكن من المرعي في مثل هذه الأمور الدقيقة ان لا يتولاها غير الراسخين فيها حتى لا يصبح القانون موضوعاً للعبث والارتجال. ولعل اشتراط النص تم لأجل ذلك.

وأيا كان القائلون بهذا القول فهو ينطوي على مذهب خطير كان سيصير أداة لإصلاح جذري يقوده مصلحون كبار يتممون رسالة محمد بنقل مجتمعه إلى طور جديد. وهو ما لم يتحقق بفعل المعوقات المشتركة التي تضافرت على كبح التطور الاجتماعي في نهاية العصور الإسلامية.

مهما يكن، فمبدأ تبدل الشريعة بتبدل الزمان قد تبلور كمبدأ إسلامي متفق عليه. والخلاف عليه ليس عقلياً. وسيحتاج تقييده بموعد نهائي إلى أدلة تثبت أن الزمان قد

توقف بالفعل ولم يعد قابلاً للتبدل، بدءاً من الساعة التي صار فيها النسخ ممتنعاً، وهي ساعة وفاة الرسول.

الحديبية بضم الحاء. وهناك اختلاف في تشديد الباء الثانية أو تخفيفها. والتشديد عند أهل الحجاز بينما يخففها أهل العراق. ومع هذا الاختلاف لا يخطئ من يلفظها بالتشديد أو بالتخفيف تعويلاً على اتجاه أحد الفريقين. وهي قرية متوسطة الحجم تقع على الطريق بين جدة ومكة. وبينها وبين مكة ما بين عشرة إلى خمسة عشر ميل عربي. وقد اخذ اسمها من بئر كانت فيها على قول، أو من شجرة حدباء في موضعها على قول آخر. وهي الشجرة التي تمت تحتها بيعة الرضوان ثم أمر عمر بن الخطاب بقطعها بعد أن صار المسلمون الذين يمرون بها في طريقهم إلى الحج ينزلون في ظلها ويصلون للتبرك. وقد تحدث الأب لامنس عن شجرة مقدسة ومركز للعبادة كان هناك مع بداية الهجرة «مادة حديبية من موسوعة الإسلام» وهذا وهم ناتج من سوء قراءة لقصة الشجرة التي تبدأ بعد السنة السادسة للهجرة وليس قبلها.

اقترن اسم الحديبية بالصلح المشهور في السيرة. وقد وقع في الشهر الحادي عشر من السنة السادسة للهجرة. ويصادف هذا الوقت مرور سنة كاملة على فشل آخر حملات قريش، وهي حملة الخندق، على المدينة واستقرار النفوذ الإسلامي الجديد في المدينة وجوارها.

بدأ الحدث عندما قرر النبي محمد التوجه إلى الحج. وكان هذا يعني دخول مكة، وهي عقر دار قريش عدوه التقليدي. واخذ معه عدد من الرجال يتراوح بين الألف والثلاثمائة والألف والخمسمائة حسب اختلاف الرواة في

تقديرهم. وعلى عادته سعى لإخفاء توجهه عند خروجه من يثرب فلم تعرف به قريش إلا عند اقترابه من مكة. وكان قد عسكر في موضع يُحرم منه الحجاج القادمين من المدينة. وأحرم هناك حتى يعلم الناس أنه لم يخرج لحرب. واستنفرت قريش قواها لمواجهته. فأرسلت مفرزة بقيادة خالد بن الوليد، وكان لا يزال على الشرك، فلما سمع النبي بذلك تحرك من موضعه وسلك طريقاً انتهى به إلى موقع وراء ظهر المفرزة التي يقودها خالد. وهو من مشارف وادي الحديبية. فتراجعت مفرزة خالد إلى مكة. واستقر المسلمون في الحديبية. وفي هذا الوقت أعلن محمد استعدادة للتعاهم مع قريش على أساس صلة الرحم. وكان في الحديبية بئر فأمرو بعض أصحابه باختباره ليعلم إن كان فيه ماء. فنزل إليه ورمى بسهم، أو غرزه فيه، فجاش بالماء، وقد استغلت مصادر السيرة هذا الحدث للقول بأن الماء تدفق بعد أن انغرز السهم في جوف البئر واعتبروه معجزة. والذي حصل بالفعل هو اختبار جوف البئر للتأكد من وجود الماء فيه. ولو لم يتم ذلك لكان على المسلمين اختيار موضع آخر يعسكرون فيه.

وجرى أول اتصال بينه وبين قريش بسفارة بشر بن سفيان، من بني كعب خزاعة، فابلغهم محمد رسالة عن طريقه تميزت بلغة دبلوماسية مشوبة بالتهديد. قال: «يا ويح قريش! لقد أكلتهم الحرب. ماذا عليهم لو خلوا بيني وبين سائر العرب. فإن هم أصابوني كان الذي أرادوا. وإن أظهرني الله عليهم دخلوا في الإسلام وافرين (هم إذن

رابحين في الحاليتين). فما تظن قريش؟ فوالله لا أزال أجاهد على الذي بعثني الله به حتى يظهر الله أو تنفرد هذه السالفة - أي اقتل السالفة ما يتصل من الجبهة بصفحة العنق. وكان بشر بن سفيان من عيونه على قريش.

ثم جاءه زعيم من خزاعة وكانت من حلفائه وكان قد استخدمها للترصد على أهل مكة وهي لا تزال على الشرك. فكرر عليه قوله لبشر بن سفيان. وأكد له أنه جاء للحج لا للقتال. وقد خفت هذه السفارة من مخاوف قريش. لكنها رفضت ان تسمح لمحمد بدخول مكة.

ثم بعثوا إليه سيد الأحابيش، وهي قوة قتال منتخبة كانت قريش تعتمد عليها في حروبها، وكان متدينًا - على دين الشرك وليس الإسلام - فاستقبله محمد بمظاهرة حج من الأضاحي التي كان قد أعدها للذبح في مكة فرآها وهي تنحدر من الوادي وعليها القلائد وقد هزلت من شدة حبسها بـ انتظار يوم النحر. فارتاع السفير للمشهد وعاد وحدث قريش عنه. لكنها استخفت به، فأغضبه ذلك وهددهم بالانشقاق عنهم بالقوة التي تحت تصرفه. فتراجعوا قائلين: كف عنها يا حليس، وهو اسمه، حتى نأخذ لأنفسنا ما نرضى به. وكان هذا أشعار بقبول التفاوض مع محمد.

كانت السفارة التالية لزعيم من ثقيف كانت أمه قرشية وهو عروة بن مسعود واستعد محمد له فأوقف على رأسه احد أتباعه من ثقيف وهو المغيرة بن شعبة. وأراد أن يظهر له مدى تمسك أصحابه به فتوضأ بحضوره فتجمعوا من حوله

يتلقطون قطرات الماء من بين يديه ليمسحوا بها وجوههم للتبرك بها. وعاد الثقيفي إلى قريش ليخبرهم بما رأى.

ثم بادر محمد فأرسل مندوباً عنه إلى مكة وهو عثمان بن عفان. وعثمان من بني أمية، التي كانت تتزعم قريش بشخص أبو سفيان بن حرب بن أمية. وبلغهم عثمان رسالة من محمد لم تذكر مصادر السيرة فحواها. ولا بد أنها كانت تتضمن استعداده لحل وسط لا يمس المصالح الأساسية للقرشي ين. وأرسلت قريش على الأثر أحد وجوهها وهو سهيل بن عمرو وكان رجل مفاوضات لحنكته وصرامته وتمرسه في الخطابة. فلما علم النبي بقدومه عرف أنهم قد قرروا التفاوض. وبعد سجال طويل تم الاتفاق على كتابة عقد الصلح. واستدعى النبي علي بن أبي طالب لتحرير العقد وبدأ يملئ عليه. وسهيل حاضر.

قال: اكتب بسم الله الرحمن الرحيم. فاعترض سهيل وقال: اكتب باسمك اللهم. وكانت هذه من اصطلاحات المشركين. فوافق محمد. ثم قال لعلي: اكتب: هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو. فاعترض سهيل قائلاً: لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك، ولكن اكتب اسمك واسم أبيك. فوافق محمد. ثم حرر مضمون العقد على النحو التالي:

«هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو. اصطلاحاً على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف بعضهم عن بعض. على أنه من أتى

محمداً من قريش بغير إذن وليه رده عليهم. ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه. وان بيننا عيبة مكفوفة (كناية عن المودة) وانه لا أسلال (لا سرقة ولا اختلاس ولا نهب) ولا أغلال (لا خيانة ولا غدر) وانه من أحب ان يدخل في عقد محمد وعهده دخل فيه. ومن أحب أن يدخل في عقد قريش وعهدهم دخل فيه. وانك ترجع عنا عامنا هذا فلا تدخل علينا مكة. وانه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فاقمت بها ثلاثاً مع سلاح الراكب (لا المقاتل) والسيوف في القرب (القرب) لا تدخلها بغيرها».

وشهد على العقد ثمان رجال من المسلمين والمشركون بينهم كاتب العقد علي بن أبي طالب. وحرر العقد بنسختين سلمت إحداهما لسهيل والأخرى احتفظ بها محمد.

كان العقد في ظاهره لصالح قريش. فلكي معارضة شديدة من عموم الصحابة. وأكثر ماساءهم منه قبول محمد بشطب صفة رسول الله والبسمة وشرطه لقريش ان يرد عليهم من يأتيه منهم. وقد تساءل بعضهم عن مصداقية وعد القرآن لهم بدخول مكة. وكانت قد وردت آية بهذا المعنى قبل التوجه إلى الحديبية. وطلب منهم النبي أن يمارسوا شعائر الحج بعد توقيع العقد في موقعهم الذي عسكروا فيه. وتشمل هذه الشعائر ذبح الأضاحي وحلق الرؤوس. فلم يستجيبوا له. وتخرج موقفه إزاء هذا الرفض. فدخل على زوجته أم سلمة وكان قد اصطحبها معه، وهي من نسائه اللواتي تميزن بالجمال والحكمة وسمو الشخصية. فسكنت من قلقه ثم اقترحت عليه ان يعود إلى أصحابه فلا يكلمهم بل ينفذ

شعائره فيخلق رأسه وينحر أضحيته وقالت أنهم ان رأوك
تفعل هذا لم يخالفوك. وأدرك محمد صواب الرأي فخرج
واستدعى أحد أعوانه وطلب منه أن يخلق رأسه ، ثم نحر
الذبيحة. فخلق الصحابة ونحروا. وانتهت الأزمة.

التزم محمد ببنود الصلح كاملة بعد التوقيع عليه. وكان قد
صادف في نفس الساعة وصول أحد أولاد المفاوض القرشي
سهيل بن عمرو المكنى أبو جندل وقد أعلن إسلامه فتقرر
رده إلى مكة بناء على العقد. وراه المسلمين وهو يرسف
في الأغلال ووالده يضربه بقسوة فتعالت كلمات الاحتجاج
ضد العقد. لكن محمد كلمه برباطة جأش: «يا أبا جندل
أصبر واحتسب فإن الله جاعل لك ولمن معك من
المستضعفين فرجاً ومخرجاً. انا قد عقدنا بيننا وبين القوم
صلحاً وأعطيناهم على ذلك وأعطينا عهد الله وإنا لا نغدر
بهم».

وبعد مدة من العودة إلى المدينة ، جاء قرشي آخر يدعى
أبو بصير مسلماً. فأرسلت قريش تطالب برده فردّه محمد.
وكان يخفّره في الطريق رجل من بني عامر بن لؤي
ومولى له. فتحايل أبو بصير على العامري وانتزع منه
السيف فقتله به. وهرب المولى. وعاد أبو بصير إلى المدينة ف
لم يسمح له محمد بالإقامة فيها التزاماً ببنود الصلح. لكنه
أثنى على فعله وقال عنه: «ويل أمه محش (أو مسعر)
حرب لو كان معه رجال»... وتوجه أبو بصير إلى موقع
على ساحل البحر الأحمر خارج عن سلطة محمد وقريش
معاً. وكانت تمر منه قوافل قريش إلى الشام. وبلغ المسلمين

المحجوزين في مكة قول محمد عن أبو بصير فتشجعوا للتسلل من مكة والتوجه إلى ذلك الموقع. وكانوا حوالي السبعين. فاخذوا بالتضييق على المارين بهم من قريش وقتلوا عدد منهم ، مما اضطرها إلى الطلب من محمد ان يقبلهم في المدينة. فاستدعاهم. وتوقف تنفيذ هذا الشرط. وكان محمد قبل ذلك قد امتنع عن تنفيذ الشرط فيما يخص النساء. فلم يعدهن إلى مكة. واكتفى بإعطاء أزواجهن الذين بقوا على شركهم مهورهن عملاً بالتشريع الذي يعطي الزوج الحق في استرجاع المهر إذا وقع الطلاق بطلب من الزوجة.

وبالإلغاء هذا الشرط بدأ رجال مكة ونسائها يتوافدون على المدينة مسلمين. وكان من بينهم زعماء مرموقين مثل خالد بن الوليد وعمر بن العاص. وزاد عدد الذين اسلموا في هذه المدة على عدد من اسلم في السنوات السابقة كلها. وبذلك حقق محمد تفوق عددي على قريش وغيرها من القبائل وتقدم ليصبح القوة العظمى في العربيا. وقد نُقل عن الفقيه ابن شهاب الزهري، من القرن الأول، قوله ان فتح الحديبية كان أعظم الفتوح حتى حينه.

وفي هذه الأثناء وجد محمد المجال مفتوحاً للتمدد في أنحاء أخرى من العربيا غير مكة. فجهز حملة ضد خيبر لإزالة آخر المعاقل الحصينة ليهود الحجاز. وهي أكبر حملاته ضدهم. ثم استولى على مقاطعة فدك وكانت لليهود أيضاً وفتح موقعاً هاماً يقال له وادي القرى وختم ذلك بتوجيه حملته المشهور إلى مؤتة. وهي أول محاولة للاصطدام

بالإمبراطورية البيزنطية.

عند هذه المرحلة صار صلح الحديبية قيداً على مخططات محمد. ذلك لأن أي اتساع له في العربيا لن يحقق هدفه النهائي في أسلمتها مع بقاء مكة بأيدي قريش. ومدة المعاهدة عشر سنين وهي طويلة في حساب الظروف المواتية، ومن المستحيل انتظارها حتى تنقضي لكي يتم توحيد شبه الجزيرة والانطلاق منها إلى الخارج

وكان هو يدرك ان مهمته التاريخية لا يمكن ان تنقيد باتفاق يعقده مع قبيلة مهما كانت حرمة الموائيق عنده وعند العرب. على أنه ما كان ليملك الجرأة على النقض علناً ومن جانب واحد. فلبث في الظاهر يتحين الفرص.

تتفق مصادر السيرة على أن تحلل محمد من الاتفاق جرى بعد حادث الاعتداء على حلفائه بني خزاعة من جانب حلفاء قريش بني بكر بن عبد مناة. وكان بين العشيرتين ثارات منذ الجاهلية. لكنها طويت بمجيء الإسلام والانشغال به. ويلخص ابن حزم (جوامع السيرة النبوية - باب غزوة فتح مكة) ما حدث فيقول: فلما كانت هدنة في الحديبية أمن الناس بعضهم بعضاً. فاعتنم بنو الدئل من بني بكر تلك الفرصة وغفلة خزاعة وأرادوا إدراك ثأر جماعة منهم قتلوا في الجاهلية. فخرج نوفل الديلي بجمع من قومه بعد أن تسلح بمساعدة من قريش التي التحق به أيضا أفراد منها متسترين. وبيتوا خزاعة فهربت أمامهم والتجأت إلى البيت الحرام. لكن هذا لم يشفع لهم فدخلوا عليهم المسجد وقتلوا

رجلا منهم. كما انتهكوا حرمة أحد زعمائهم فاقتحموا عليه الدار ، وكان هذا ، كما يقول ابن حزم نقضاً للعهد الواقع في يوم الحديبية. وخرج زعماء خزاعة حتى قدموا على النبي مستغيثين به. وعندئذ حانت الفرصة للتوجه إلى مكة وفتحها بعد ان اعتبر العهد منقوضاً من جانب قريش.

هل يمكن القول ببساطة ان قريش وهي الطرف الأضعف قد جازفت بنقض العهد على هذه الصورة الفجة ؟ وما الذي حرك بني بكر ليدركوا ثارات منسية في ذلك الوقت الحرج ؟

أن الحادث لا يبدو نتاج الصدفة المحضة. لا سيما وانه وقع بعد سنتين من الصلح وفي وقت حققت فيه المعاهدة كل أغراضها ولم يعد بقاؤها في مصلحة محمد. من المعروف هنا أن محمد كان قد توصل من زمن بعيد يتصل ببداية الهجرة إلى خردقة قريش وتشكيل رتل خامس فعال في أوساطها. وكان بمقدوره ان يحرك أموراً كثيرة من خلال هذا الرتل ، الذي قام له أيضا بدور فعال في مهام الرصد ، أو الجاسوسية العسكرية

من جهتي لا أجد مناص من الافتراض أن الاعتداء على خزاعة قد تم بتدبير من محمد ونفذته عناصر من رتلته الخامس القرشي ، الذين يمكن أن يكونوا قد شاركوا في تسليح بني بكر والقتال معهم متسترين. ومما يعزز هذا الافتراض توقيت الحادث. لأننا سنسأل عندئذ لماذا لم تستيقظ روح الثأر عند بني بكر إلا بعد مرور سنتين على الهدنة التي يقول ابن حزم أن بني الديل البكريين قد اغتتموها

للهجوم على خزاعة؟ يضاف إلى هذا أن قريش كانت أحوج إلى استمرار المعاهدة من محمد، وبالضرورة احرص عليها منه. ومن المستبعد، ع الخصوص، ان يكون لزعيمها أبو سفيا ن يد في الحادث. فهو سياسي محنك دقيق الحسابات. وقد أسرع فور وقوعه إلى المدينة ليعالج الأشكال ويحول دون إبطال عقد الصلح من جانب محمد. وبالطبع ما كان له أن يفلح في مسعاه.

في صلح الحديبية تبدو جلية للعيان كفاءة القائد التاريخي الذي يضع التاكتيك في خدمة الستراتيج وليس العكس. ان التنازلات التي تضمنتها المعاهدة، والتي بدت في حينها مذلة ومشينة كانت بمثابة طعم شديد الإغراء يلقيه صياد ماهر إلى سمكة حرون. ولم يقدمها محمد الا بعدما آنس لديه القدرة على الإمساك بزمام الأحداث لتسييرها لصالحه. وقد أظهرته المعاهدة منذ البدء كقوة معترف بها على نطاق العربيا إلى جانب قريش، المهيوبة في عيون جميع العرب حتى ذلك الوقت. ثم سرعان ما اختل الميزان فاشتد ساعده ووهنت مكانة قريش.

وهكذا يكون صلح الحديبية في حقيقته «اتفاق إذعان» كان الطرف المذعن فيه هو الطرف الصاعد والطرف المملي هو المضمحل... وكان محمد هو الشخص الوحيد الذي أدرك هذه المفارقة من بين جميع أعوانه على تفاوت مراتبهم القيادية.

ملحوظات لغوية

- 1 - أهملت الأعراب في مواضع معينة تطبيقاً لوجهة نظري في النحو الساكن.
- 2 - العين كان القدماء يطلقونها على الجاسوس وهي تعبير ملطف لهذه المهنة.
- 3 - العربية هي بلاد العرب، شبه الجزيرة، اخترت هذا الاسم لأنه مفرد، واقتران اللاحقة «يا» بأسماء الأماكن مشهور ومتداول مثل سوريا وليبيا، مما يصح القياس عليه لتوفير الدقة والاختصار.

نهج البلاغة

اسم الكتاب الذي تضمن مختارات من خطب علي بن أبي طالب ورسائله ومنشوراته الأخرى. وهو عنوان اختاره الشريف الرضي. والنهج هو الطريق. وقد غلب على المعنى المجازي إلا في المغرب العربي حيث يستعمل بالمعنى الأصلي فضلاً عن المجازي. بين الرضي أنه أختار هذا العنوان لأن كلام علي يفتح للناظر فيه أبواب البلاغة ويقرب عليه طلبها. والعنوان لا يعبر عن محتوى الكتاب الذي يتجاوز كونه مجرد كتاب أدبي ليشمل على معالجات للكثير من القضايا التي شغلت المجتمع الإسلامي في بواكيره. ويكرس اختيار الرضي لهذا العنوان طغيان الشكلية الأدبية على الشعراء، ومنهم الرضي الذي بدا في تقديمه للكتاب مفتوناً بجمال التعبير الذي اشتهر به جده العاشر غير ملتفت إلى ما وراءه من أمور.

قسم الرضي نهج البلاغة إلى ثلاث أقسام: الأول للخطب والثاني للرسائل والثالث لمنثورات الحكم والمواعظ والعبارات القصيرة. ونصوص الخطب غير كاملة في الغالب ، خلافاً لنصوص الرسائل. ويرجع الفرق إلى أن الخطب لم تكن تدون عند إلقائها وإنما يحفظها القادرين على الحفظ ثم تنتقل عنهم بالرواية أو بالتدوين. أما الرسائل فتؤخذ من أصولها الجاهزة. وقسم الخطب هو الأوسع ويستغرق جزءين من طبعة محمد عبده التي تتألف من ثلاث أجزاء. ويشتمل هذا القسم على قرابة مئتين وثلاثة وثلاثين نص من خطب وكلمات وأدعية ووصايا شفوية موجهة لأغراض شتى. وعدد الرسائل والوصايا المكتوبة

حوالي ستة وسبعين. أما القسم الثالث فيحتوي على 463 نص قصير. وأغلب الخطب والكلمات من أيام خلافته وما عداها متفرقات صدرت عنه أيام الخلفاء الثلاثة السابقين. أما الرسائل فجميعها من عهد الخلافة ولا يتضمن نهج البلاغة أي رسائل قبلها. وسبب ذلك أن علي لم ينهمك قبل خلافته في الشؤون السياسية ولم يقم بنشاط يتعدى علاقاته المباشرة في المدينة. وكان أتباعه وأنصاره أقلية حتى النصف الأخير من عهد عثمان حيث وقع الانعطاف الكبير في المجتمع الإسلامي الناشئ مع اكتمال الاصطفاف الاجتماعي الجديد وما لازمه من احتدام الصراع.

نهج البلاغة إذن يعبر في مجمل مضموناته عن نشاطات علي بن أبي طالب كرجل دولة وزعيم ديني وسياسي في المدة المحصورة بين استخلافه في المدينة عام 36 هـ ومقتله في الكوفة عام 40 هـ. ويخرج عن هذا التتخيم بعض خطبه ومواظمه الدينية التي يمكن الافتراض أنه ألقاها في مناسبات معينة قبل الخلافة.

وان كان قسم مرموق من هذه النصوص يرجع أيضا إلى عهد الخلافة. وبالطبع لا يندرج في هذا التعداد تلك النصوص التي يمكن الشك في نسبتها إلى علي، وهي في الغالب ذات مضمون غير سياسي. وتتفاوت الخطب في لغتها تبعاً لحالتين؛ تكون عالية النبرة شديدة الإيقاع حين يكون الموضوع حدثاً سياسياً أو عسكرياً ملتهباً. وتتطامن فيما عدا ذلك.

وفي كلتا الحالتين تنتظم الخطب في سياق تجربة ذاتية لرجل سياسة ينطوي في نفس الوقت على شخصية أديب يتمتع بمزاج فني وحساسية للكلمة. كما تشترك الخطب في عدم التماسك أو ضعف الترابط بين عباراتها أو أجزائها. ويرجع ذلك إلى عاملين، أحدهما الرواية الشفوية التي يجري بواسطتها تناقل الخطبة حتى يتم تدوينها في كتاب. فبهذه الوساطة تفقد الخطبة كثيراً أو قليلاً من مادتها لعدم قدرة الحفظ على اختزانها بنصها الكامل في الذاكرة، مما يسبب الخلل في ترابط أجزاء النص المروي. العامل الآخر هو طبيعة الخطبة كنص مرتجل يلقيه الخطيب دون إعداد مسبق فيكون من الصعب عليه صياغتها في قالب مترابط ومتماسك بالقدر الذي يمتاز به النص المكتوب. ويتضح هذا أكثر عند المقارنة مع نصوص الرسائل. فهنا كان الخليفة يملئ الكلام على كاتبه في وضع مغاير يتيح له وقتاً للتأمل يساعده على ربط أجزاء النص ببعضه وتحقيق الانتقال المنطقي من عبارة أو فقرة إلى أخرى. وتكتسب الرسالة بهذه الطريقة خصائص النص المكتوب. لكن الرسائل تفتقر عموماً إلى حيوية الخطب وحرارتها لأن المعتاد أن تلقى الخطبة في لحظة انفعال تجاه حدث أو مناسبة. وكلمات علي بن أبي طالب وهو يخطب أكثر توهجاً وأعمق تأثيراً في النفس. وثمة مع ذلك رسائل تحمل نفس الوهج نظراً لطبيعة موضوعها أو المناسبة التي أملت كتابتها.

طعن فريق من أهل السنة قديماً والمستشرقين حديثاً في

أصالة نهج البلاغة ، واتهموا الشريف الرضي بتأليفه* . ويتحدث بعض المستشرقين عن هذه التهمة كأمر مسلم به فيسميه هاملتون جب ببساطة: الكتاب المنحول لعلي بن أبي طالب (المدخل إلى الأدب العربي - الترجمة العربية لكاسم سعد الدين - بغداد 1961). والغرض من التهمة عند أهل السنة التخلص من ملاحظات إدانة صدرت عن علي بن أبي طالب بحق الصحابة والخلفاء الثلاثة. ولعلي عند عموم أهل السنة قداسة تزيد على مرتبة الصحبة فلا يسهل الفرار من إزاماته إذا ثبتت روايتها عنه. وإنما يتم لهم ذلك بالطعن في الرواية. أما المستشرقين فتأتي التهمة في سياق منهجهم القائم على التشكيك غير المدروس بالمصادر الإسلامية.

في الرد على هذه الطعون بذل الكتاب الشيعة جهود كبيرة للبحث عن مصادر لنهج البلاغة في أحقاب تسبق الشريف الرضي. وحققت هذه الجهود نجاحات طيبة فظهرت بحوث علمية رجعت بالمصادر المكتوبة لخطب ورسائل وكلمات علي بن أبي طالب إلى زمن قريب من عهده. وتشير البحوث إلى الحارث الهمداني الملقب بالحارث الأعور كأول مدون لأدب علي. وتروى في هذا الصدد

* لدينا نصوص منشورة للرضي تشتمل على رسائل شخصية ومقدمات كتب. ومقارنتها بأي نص مقبول من نصوص النهج تكشف للناقد ضعف العلاقة بين النصين. ان الرضي شاعر كبير وليس له نثر متميز يقاس بالمستوى الفني لشعره. وقد كتب مؤلفات عديدة لكنها في الفقه والتفسير والتاريخ ولم تردنا عنه كتابات نثرية من الغرار الذي وردنا عن كتاب القرن الرابع كأبو اسحق الصابي وأبو حيان التوحيدي. وأسلوب علي بن أبي طالب يندرج في عداد النثر الفني وقد اتخذ منه الكتاب، بدءاً من عبد الحميد، مثلاً ينسجون عليه أو يتعلمون منه.

حكاية تقول أن علي نادى من على منبره: من يشتري مني علماً بدرهم ؟ فاشترى الحارث صحفاً بدرهم ثم جاء بها علياً فكتب له علماً كثيراً. والحكاية موضوعة على الأرجح لأنها تفترض توفر صحائف للكتابة وبأسعار رخيصة. وأرقى ما عرف في ذلك الوقت هو الرق / جلد الغزال / وكان غالباً لندرته. وكانوا يكتبون على الجلود العادية. وهي غالبية أيضاً، أو على عظام الكتف المأخوذة من البقر والأغنام وكذلك على أصول السعف قبل أن تستكرب. والذي يصح عندي في خبر الحارث ما أورده الطبري في «المنتخب من ذيل المذيّل» وهو أن الحسن بن علي طلب منه حين استقر في المدينة بعد الاستسلام لمعاوية أن يرسل إليه ما عنده من كلام علي لأنه أي الحارث كان يشهد مشاهد مع علي يغيب عنها أولاده فأرسل إليه وقر بغير، أي حمل بغير، مما دونه من كلام علي. وينبغي أن لا نستكثر حمل البعير بعد أن نعرف أنه كان يتألف من عظام الكتف وأصول السعف. وفي أحسن الأحوال من الجلود العادية وهي غليظة وثقيلة. ولو وصلنا حمل البعير هذا وأردنا تفرغته في ورق مطبوع لربما لم يزيد عن حجم نهج البلاغة الحالي. وقد أوردت المصادر الشيعية سؤال الحسن للحارث وفسرته / على طريقته الإسقاطية / بأن المقصود من السؤال هو حث الناس على الرجوع إلى الحارث للتزود من تراث علي. وليس لأن الحسن يجهل أمور يعرفها الحارث، فالحسن معصوم والمعصوم لا يجهل شيئاً... ويستمر تسلسل الرواة الذين دونوا خطب علي من خلال

فهارس الكتب وفي طليعتها فهرس ابن النديم وفهرسي الطوسي والنجاشي وهما شيعيان. وأحصى كاتب شيعي سبعة عشر مؤلف ذكرت لهم في الفهارس عناوين مؤلفات تضمنت خطب علي بن أبي طالب قبل ظهور نهج البلاغة (انظر: المتبقي من مخطوطات نهج البلاغة حتى نهاية القرن الثامن لعبد العزيز الطباطبائي. منشور في مجلة تراثنا الصادرة ببيروت. العدد 5 السنة الأولى 1406هـ). وعني بعض المؤلفين باستقصاء محتويات النهج في المصادر الأخرى التي ألفت قبل الرضي أو بعده واعتمدت على روايات غير التي اعتمدها الشريف.

ومن هؤلاء المؤلف الهندي امتياز علي عرشي وله استقصاء مطولة بعنوان «استناد نهج البلاغة» نشرت في مجلة ثقافة الهند عدد 4 مجلد 8 لسنة 1957. ثم ظهرت دراسة في أربع مجلدات لمؤلف شيعي من العراق هو عبد الزهراء الخطيب بعنوان «مصادر نهج البلاغة وأسانيده». وصار ممكناً بفضل هذه البحوث إرجاع معظم نصوص النهج لا سيما الخطب والرسائل إلى مصادر سابقة للشريف الرضي. وقد كشفت البحوث كذلك عن مجموعات أخرى من كلام علي لم يتضمنها نهج البلاغة الذي يتصنف، كما نص جامع، ضمن كتب المختارات وليس الأعمال الكاملة. واشتمل على طائفة من فوات النهج كتاب صدر في الأربعينات من هذا القرن عن مؤلفه النجفي الهادي كاشف الغطاء «مستدرك نهج البلاغة». لكن هذا المستدرك لم يستوعب بدوره كل ما أورده المصادر القديمة من كلام علي.

ان بحوث المؤلفين الشيعة في هذا المضمار أدت إلى حل الأشكال المتعلقة بالمؤلف الحقيقي لنهج البلاغة حيث أمسى واضحاً بالقطع أنه ليس الشريف الرضي. لكن تثبتت الأسانيد لا يكفي لتصويب جميع الروايات التي نقلت إلينا هذه المجموعات من كلام علي سواء منها مختارات نهج البلاغة أم غيرها. أنها تساعدنا فقط على الثقة بالرواية في معيار النقد السندي المندرج قديماً تحت اصطلاح الجرح والتعديل. ويتطلب تصويب الرواية من جانب آخر نقد المتن، الذي يتوقف عليه ، بعد نقد السند، تحديد موقف المؤرخ من الرواية. وعندما نطبق هذا النوع من النقد على نصوص نهج البلاغة فسيكون من المتعذر علينا القبول بنسبة محتوياته جميعها إلى علي بن أبي طالب. ولدينا بهذا الخصوص بعض المعايير. الأول يتعلق باللغة والاسلوب. وهنا نجد أن في وسعنا فرز فئة كبيرة من الخطب والرسائل تتقارب في لغتها وأسلوبها. كما في حرارة المعاناة الشخصية لأديب مبدع ، ونضعها بإزاء فئة أخرى لا تتوفر فيها هذه الخصائص. وفي ضوء هذا المعيار نقبل الأولى ونرد الثانية. ان اشتمال النص على الخصائص المذكورة يستبعد إمكان اختلاقه. وفي المقابل لا يصعب رؤية أثر الصناعة في النص المختلق، الخالي عادة من عناصر الإبداع ، لأنه لم يصدر عن تجربة ذاتية. فضلاً عن أنه كتب، بالنسبة لمسألة النهج في ظروف أخرى غير التي صدر عنها النص الأصيل. وقد اعتمد طه حسين على هذا المعيار في تبيين الصحيح والمنحول من الشعر الجاهلي

ونجح في ذلك إلى حد بعيد. ان اشتمال النص على عناصر الإبداع يبرهن على انه صادر عن أديب مبدع وليس مجرد راوية وضاع.. ويصدق ذلك على نصوص نهج البلاغة التي تتوفر فيها العناصر الموصوفة آنفاً. ويبقى أن نسأل من هو هذا الأديب الذي أبدع هذه النصوص؟ ان الحاصل حتى الآن انه علي بن أبي طالب تبعاً للشريف الرضي، والمصادر السابقة له. ونحن ملزمون بقبول هذا القول ما دامت المصادر لم تذكر اسماً آخر.

المعيار الثاني هو المضمون. وهذا يخضع بدوره لمعيارين، الأول معيار الثقافة الإسلامية في صدر الإسلام، والثاني معيار التأرخة. يمكننا الأول ان نستبعد من نصوص نهج البلاغة ما احتوى على مواد معرفية لم تكن شائعة في صدر الإسلام وإنما هي من منتجات عصر لاحق. ويتجاهل ا لتأليف الشيعي هذا المعيار لأنه يفترض مصدر الهي لثقافة علي بن أبي طالب ولا يستكثر بالتالي على هذا المصدر ان يلقي الإمام حقائق لم يكتشفها المسلمون إلا بعده بعدة قرون. وهذا من نتائج إخضاع التاريخ للأيديولوجيا. والنقد العلمي غير ملزم طبعاً بهذه النتائج.

معيار التأرخة يعتمد على ما في النص من حقائق تاريخية. فإذا تضمن نص ما حدثاً أو واقعة أو ظاهرة لم تكن معروفة في عهد علي أو قبله اعتبرناه نص منحول. ويندرج في ذلك إخباراته بالغيب سواء ما كان قد وقع فعلاً أم لم يقع بعد. وقد تضمن نهج البلاغة خطب تعرف بالملاحم تتحدث عن أمور ستقع في وقت ما. وهذه مقبولة

دينياً ومرفوضة علمياً.

نشير أخيراً إلى كلماته القصار التي تجري مجرى الحكم والنصائح. والنقد في هذا الباب أصعب من غيره، إذ يتعذر تطبيق معاييرنا عليه بنفس المستوى. والخيار الأقرب مثلاً هنا هو نقد المصادر. ولنذكر هذا المثال وهو قوله: قيمة كل امرئ ما يحسنه. نجد هذا القول عند الجاحظ في «البيان والتبيين» (83/1) وهو يقول انه قرأه في خزانة لهارون الرشيد. كما نجده في العقد الفريد (206/4) حيث يقول ابن عبد ربه أنه جاء في توقيع للإمام على كتاب من صعصعة بن صوحان، وهو من خلصائه، يسأله عن شيء. فهو إذن كلام مدون في الأصل. وفي «جامع بيان العلم وفضله» لابن عبد البر القرطبي (99/1) أنه جاء في خطبة. ولا يتعارض ذلك مع وروده في توقيع لأنه قد يكون كرره في مناسبة أخرى. في حالة كهذه يمكن ترجيح نسبة الكلمة إليه. لكن معظم محتويات هذا الباب لا تحظى في المصادر بمثل هذا التوغل.

هكذا، وبعد أن انحسرت بقدر ملموس مشكلة أسانيد نهج البلاغة يمكننا القيام بعملية فرز لمحتوياته تقوم على نقد المتن. وربما استطعنا بهذه الطريقة تنقيح هذا السفر الهام باستبعاد ما لا تصح روايته عن علي بن أبي طالب لنحصل بالتالي على مصدر أكثر موثوقية من مصادر صدر الإسلام ودليل أصدق على شخصية هذا الإمام الكبير ودوره في تاريخنا. ويمكن الاستفادة في مهمة كهذه من منهج طه حسين في كتاب الأدب الجاهلي.

مثال تطبيقي للطريقة التي يمكن بها تنقيح نهج البلاغة:

أخذت لهذا المثال خطبة يفترض أنها آخر خطبه قبل أن يقتل. يرويها الشريف عن نوف البكالي - نسبة إلى بكال بكسر الباء وهي بطن من حمير - وكان من أعوانه. قال نوف: خطبنا أمير المؤمنين هذه الخطبة بالكوفة وهو قائم على حجارة نصبها له جعدة بن هبيرة (ابن اخته) وعليه مدرعة (بالكسر قميص ضيق الأكمام) من صوف وحمائل سيفه من صوف وفي رجليه نعلان من ليف وكان جبينه ثفنة بعير فقال:

(1) الحمد لله الذي إليه مصائر الخلق وعواقب الأمر. نحمده على عظيم إحسانه ونير برهانه ونوامي فضله وامتنانه، حمداً يكون لحقه قضاء ولشكره أداء وإلى ثوابه مقرباً ولحسن مزيده موجباً. ونستعين به استعانة راج لفضله مؤمل لنفعه واثق بدفعه معترف له بالطول مدعن له بالعمل والقول. ونؤمن به إيمان من رجاه موقناً وأناب إليه مؤمناً وخنع له مذعناً وأخلص له موحداً وعظمه ممجداً ولاذ به راغباً مجتهداً.

(2) لم يولد سبحانه فيكون في العز مشاركاً (بفتح الراء) ولم يلد فيكون موروثاً هالكاً ولم يتقدمه وقت ولا زمان ولم يتعاوره زيادة ولا نقصان، بل ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم. فمن شواهد خلقه السماوات موطدات بلا عمد قائمات بلا سند دعاهن فاجبن طائعات مذعنات غير متلكئات ولا مبطئات ولولا إقرارهن

له بالربوبية وإذعانهن بالطواعية لما جعلهن موضعاً لعرشه
ولا مسكناً لملائكته ولا مصعداً للكلم الطيب والعمل الصالح
من خلقه. جعل نجومها أعلاماً يستدل بها الحيران في
مختلف فجاج الأقطار. ولم يمنع ضوء نورها ادلهام سجد
الليل المظلم ولا استطاعت جلايبب سواد الحنادس ان ترد
ما شاع في السماوات من تألؤ نور القمر. فسبحان من لا
يخفى عليه سواد غسق داج ولا ليل ساج في بقاع
الأرضين المتطأطئات ولا في يفاع السُفَع المتجاورات. وما
يتجلجل به الرعد في أفق السماء وما تلاشت عنه بروق
الغمام وما تسقط من ورقة تزيلها عن مسقطها عواصف
الأنواء وانهطال السماء. ويعلم مسقط القطرة ومقرها
ومسحب الذرة ومجراها، وما يكفي البعوضة من قوتها وما
تحمل الأنثى في بطنها. الحمد لله الكائن قبل أن يكون
كرسي أو عرش أو سماء أو أرض أو جان أو أنس. لا يُدرك
بوهم ولا يقدر بفهم ولا يشغله سائل ولا ينقصه نائل ولا
يبصر بعين ولا يحد بأين ولا يوصف بالأزواج ولا يخلق
بعلاج ولا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس. الذي كلم
موسى تكليماً وأراه من آياته عظيماً. بلا جوارح ولا أدوات
ولا نطق ولا لهوات. بل ان كنت صادقاً أيها المتكلف
لوصف ربك فصف جبرائيل وميكائيل وجنود الملائكة
المقربين في حجرات القدس مرجحين متولهة عقولهم ان
يحدوا أحسن الخالقين فإنما يدرك بالصفات ذوو الهيئات
والأدوات ومن ينقضي إذا بلغ أمد حده بالفناء، فلا إله إلا
هو أضاء بنوره كل ظلام وأظلم بظلمته كل نور.

(3) أوصيكم عباد الله بتقوى الله الذي ألبسكم الرياش و أسبغ عليكم المعاش. ولو أن أحداً يجد إلى البقاء سلماً أو إلى دفع الموت سبيلاً لكان ذلك سليمان بن داود عليه السلام، الذي سخر له ملك الجن والأنس مع النبوة وعظيم الزلفة. فلما استوفى طعمته واستكمل مدته رمته قسيّ الفناء بنبال الموت وأصبحت الديار منه خالية والمساكن معطلة وورثها قوم آخرون. وإن لكم في القرون السالفة لعبرة: أين العمالة وأبناء العمالة؟ أين الفراعنة وأبناء الفراعنة؟ أين أصحاب مدائن الرس الذين قتلوا النبيين وأطفأوا سنن المرسلين وأحيوا سنن الجبارين؟ وأين الذين ساروا بالجيوش وهزموا الألف وعسكروا العساكر ومدّوا المدن؟

(4) منها: قد لبس للحكمة جُنَّتْها وأخذها بجميع آدابها من الإقبال عليها والمعرفة بها والتفرغ لها. وهي عند نفسه ضالته التي يطلبها وحاجته التي يسأل عنها فهو مغترب إذا اغترب الإسلام، وضرب بعسيب ذنبه والصق الأرض بجرانه. بقية من بقايا حجته خليفة من خلائف أنبيائه.

(5) ثم قال:

أيها الناس إني قد بثت لكم المواعظ التي وعظ الأنبياء بها أمهم، وأديت إليكم ما أدت الأوصياء إلى من بعدهم. و أدبتكم بسوطي فلم تستقيموا وحدوتكم بالزواج فلم تستوثقوا لله أنتم انتوقعون اماماً غيري يظاً بكم الطريق ويرشدكم السبيل؟

(6) ألا انه قد أدبر من الدنيا ما كان مقبلاً وأقبل منها ما

كان مدبراً. وأزمع الترحال عباد الله الأخيار وباعوا قليلاً من الدنيا لا يبقى بكثير من الآخرة لا يفنى. ما ضرَّ إخواننا الذين سفكت دماؤهم بصفين ان لا يكونوا اليوم أحياء يسيغون الغصص ويشربون الرّثق ؟ قد والله لقوا الله فوفاهم أجورهم وأحلهم دار الأمن بعد خوفهم. أين أخواني الذين ركبوا الطريق ومضوا على الحق؟ أين عمار؟ وأين ابن التيهان؟ وأين ذو الشهادتين؟ وأين نظراؤهم من اخوانهم الذين تعاقدوا على المنية وأبرد برؤوسهم إلى الفجرة؟

قال: ثم ضرب بيده على لحيته الشريفة فأطال البكاء. ثم قال: أوه على أخواني الذين تلو القرآن فاحكموه وتدبروا الفرض فأقاموه. احيوا السنة وأماتوا البدعة. دُعووا للجهاد فأجابوا ووثقوا بالقائد فاتبعوه.

ثم نادى بأعلى صوته:

الجهاد! الجهاد عباد الله ! إلا واني معسكر في يومي هذا فمن أراد الرواح إلى الله فليخرج.

.....

تاريخ علي بن أبي طالب يفيد أن وضعه العسكري تحسن في أيامه الأخيرة فأخذ بالاستعداد للعودة إلى مقاتلة الأمويين وإنهاء انفصالهم في الشام. ولم يحول دون هذه العودة إلا مقتله الغير محسوب على يد الخوارج. وتبعاً لرواية نوف البكالي الذي نقلت هذه الخطبة عنه فإن مقتل علي حدث في غضون أسبوع من إلقاء خطبته. وممن ساعد في نجاح خطة اغتياله زعيم قبيلة كندة الأشعث بن قيس وكان موالياً

لمعاوية. ولا شك أنه سعى لإيقاف الحملة المنوي شنّها على الشام بتمكين الفدائي الخارجي من تنفيذ خطته. وهو ما تمّ له بالفعل. من هنا أرجح أن الخطبة قد أُلقيت فعلاً. وهي بهذا الإطار من قبيل الخطب التعبوية التي تمهد لحشد القوات وتوجيهها للقتال. لكن نص الخطبة لا يمكن أن يكون هو نفسه الذي ورد إلينا بواسطة نهج البلاغة، فقد اقتطع الرضي أحد مفاصلها بكلمة (منها)، ومن جهة أخرى نجد نص الخطبة غير متسق ويعوزه الترابط مما يؤكد سقوط أجزاء منها: مفاصل أو عبارات. وثمة أيضاً تفاوت في الصياغات لا يساعد على الاعتقاد أنها أسلوب شخص واحد. كما تتفاوت المفاصل والعبارات في درجة حرارتها فهناك مواضع ساخنة مثيرة لحمية القارئ وأخرى تقريرية أقرب ما تكون إلى لغة البحث.

سأستعرض فيما يلي مفاصل الخطبة التي رقمتها لهذا الغرض في محاولة لفرز ما يصح منها في ضوء المعايير النقدية والتأريخية التي أشرت إليها في القسم السابق:

المفصل الأول يتألف من التحميدات المعتادة في فواتح الخطب الإسلامية. وهي قلما تتفاوت من خطيب لآخر. لكن العبارات صيغت هنا بعنصر قوة يميز أسلوب علي كخطيب متفرد. وليس هناك ما يدعو إلى الشك بأصالة هذا المفصل.

المفصل الثاني يبدأ منقطعاً عن الأول، ولو أنه يدخل في سياق التحميدات، فيبدو كما لو كان مقحماً على الفاتحة. والأكثر مدعاة للريبة هو اللغة الفلسفية التي استعملت في

تمجيد الخالق. هذه اللغة لم تشع إلا في غضون القرن الثالث عندما نضجت مرحلة الترجمة عن الإغريقية والسريانية وأخذ الفيلسوف الإسلامي يشق دربه الخاص به وفي نطاق مصطلحاته الجديدة التي تبلورت على يد الكندي. كما أن المتكلم خرج عن غرض الخطبة بالكلام على الصفات الإلهية بهذه الطريقة. وهناك أيضاً تنميق في الصياغة ورص للمفردات المنتقاة بعناية مما يدل على معاناة كاتب وليس خطيب. هذا مع الاتجاه إلى المساجلة في الموضوع. وهذه أمور ليس من المعقول أن ينشغل بها زعيم سياسي أو عسكري يستعد لشن حملة، فضلاً عن أن تثار في خطاب تحريضي موجه إلى جمهور الناس لحنهم على الانخراط في الحملة.

يمكنني الجزم بناء على ذلك ان هذا المفصل مكتوب في وقت لاحق. ولعله أن يكون متأخراً عن زمان علي بأكثر من قرن.

في المفصل الثالث مواعظ دينية من النمط الشائع. وعباراته لا تشبه كلام علي وفي بعضها ركاقة لا تناسب المستوى القياسي لنهج البلاغة. وهناك مفردات غريبة على قاموسه [عسكروا العساكر ومدنوا المدن...] وفي المفصل مفارقة منكرة. فهو يوصيهم بتقوى الله ويذكرهم لهذا الغرض بالموت، ليس الموت كقدر محتوم وفق الأسلوب التعبوي المعروف في الأيديولوجيا الإسلامية الأولى، ولكن الموت كنهاية مدمرة لكل نجاح يحرزها الإنسان. ويذهب المتكلم هنا إلى أبعد من ذلك فيتحدث عن الجيوش التي انتصرت ثم

سرعان ما تلاشى أصحابها فلم يقبضوا منها شيئاً.. لاشك ان المتكلم في هذا المفصل هو رجل دين خالص يدعو الناس إلى الاستسلام للقضاء والقدر وليس إلى اخذ سلاحهم والتوجه إلى القتال. وكلامه هذا يلغي حوافز النشاط البشري العادي ناهيك عن حوافز القتال.

في المفصل الرابع كلام على طريقة المتصوفة فيه دعوة إلى التفرغ للحكمة مقرونة بحس الاغتراب الصوفي مع الأشعار بالعزلة عن جمهور الناس، لأن المعني بالخطاب هو بقية من بقايا حجج الله. والمعروف أن البقية من هذا النمط لا تخوض حروباً وإنما تنزوي في المنتبذات... لاشك في أن هذا المفصل كسابقيه قد تسرب إلى الخطبة بطريقة ما دون ان تكون له علاقة بها. ولو أنني المح فيه شيئاً من كلام علي، كهذه العبارة... «وضرب بعسيب ذنبه والصق الأرض بجرانه». فلعلها اختلطت في ذاكرة الراوي من نص آخر فنقلها إلى هذا النص. من الفصل الخامس يصح عندي قوله: أيها الناس اني قد بثت لكم المواعظ التي وعظ الأنبياء بها أممهم... وحدوتكم بالزواج فلم تستوثقوا.. الله أنتم أنتوقعون أماماً غيري يظاً بكم الطريق ويرشدكم السبيل؟

ولا يصح قوله: «وأديت إليكم ما أدت الأوصياء إلى من بعدهم» لأن فكرة واصطلاح «وصي» لم تكن قد عرفت حتى عهد علي. وهي مما استجد في اللاهوت الشيعي من بعده. كذلك لا يصح قوله: «وأديتكم بسوطي فلم تستقيموا» لأنه يتنافى مع الخط الديمقراطي الذي سلكه علي في خلافته.

فهو لم يستعمل سوطاً ولا سيفاً ولا سجنأ في غير الجرائم العادية.

المفصل السادس مقبول في جملته عدا عبارتين. قوله: « وأبرد برؤوسهم إلى الفجرة » لأن عادة حمل الرؤوس المقطوعة لم تمارس حتى نهاية الخلافة الراشدية. عند الراشدين كانت معدودة في باب المثلة - التمثيل بالموتى - وهي محرمة شرعاً. والأمويون لم يكن لهم سلطة حتى ذلك الوقت لكي تحمل إليهم الرؤوس. ويقال أن أول رأس حمل في الإسلام هو رأس عمرو بن الحمق الخزاعي وكان من كبار أعوان علي قتله زياد بن أبيه وأرسل رأسه إلى معاوية.

ويمكن الشك في قوله « احيوا السنة وأماتوا البدعة » لأن طباق سنة - بدعة لم يتبلور في اللاهوت الإسلامي قبل نهاية القرن الأول.

وفي استذكاره لأصحابه الذين فارقه لم يذكر مالك الأشر. وهذا مستغرب جداً ، لأنه في طليعتهم. ووزنه أرجح من وزن ابن التيهان وذو الشهادتين. وليس من المعقول ان يذكرهما ولا يذكره. فلا بد أن يكون قد سقط من ذاكرة الراوي وليس من ذاكرة الامام.

سنعيد قراءة الخطبة في ضوء ما صح لنا منها. ولكن قبل ذلك نود ان نتوقف عند الظروف التي أقيت فيها وحالة علي عند إلقائها.

يستدل من رواية نوف البكالي أن الخطبة أقيت في ساحة عامة لأنه وقف على أحجار نصبت له. فلم يكن هناك منبر.

وهذا يعني أنه ألقاها في وضع تعبئة عسكرية. أما ملابسه التي وصفها نوف فهي زيه المعتاد في أيام خلافته. وكان علي قبل الخلافة أنعم عيشاً. وقد سبق أن تحدثت عن هذه المفارقة في مادة «الزهد» من هذا القاموس. ووصفه لجبينه يشير إلى كثرة سجوده. وهذه من المبالغات التي ترد عند الحديث عن المشهورين بالزهد والتعبد. ولم يثبت عن علي إفراط في العبادة. والقول أنه ضرب بيده على لحيته فأطال البكاء وارد في حساب شخصيته، وظروفه. فهذا المقاتل المحترف كان ينطوي على قلب شاعر، إذ كان سريع الانفعال للحدث مع شدة بأسه وتماسك إرادته. والشاعر يبكي حين يتوحد مع قضاياها. فليس غريباً أن يبكي المقاتل حين يكون من هذا الطراز، وحين يكون في مثل تلك الظروف التي انزق فيها علي.

النص الجديد للخطبة:

الحمد لله الذي إليه مصائر الخلق وعواقب الأمر. نحمده على عظيم إحسانه ونير برهانه ونوامي فضله وامتنانه، حمداً يكون لحقه قضاء ولشكره أداء وإلى ثوابه مقرباً ولحسن مزيده موجباً. ونستعين به استعانة راجٍ لفضله مؤمل لنفعه واثق بدفعه معترف له بالطول مذعن له بالعمل والقول. ونؤمن به إيمان من رجاه موقناً وأناب إليه مؤمناً وخنع له مذعناً وأخلص له موحداً وعظمه ممجداً ولاذ به راغباً مجتهداً.

أيها الناس أني قد بثت لكم المواعظ التي وعظ بها الأنبياء أممهم. وحدوتكم بالزواج فلم تستوثقوا.. الله أنتم أنتوقعون إماماً غيري يطأ بكم الطريق ويرشدكم السبيل ؟

ألا انه قد أدبر من الدنيا ما كان مقبلاً وأقبل منها ما كان مدبراً. وأزمع الترحال عباد الله الأخيار وباعوا قليلاً من الدنيا لا يبقى بكثير من الآخرة لا يفنى... ما ضر أخواننا الذين سفكت دماؤهم بصفين ان لا يكونوا اليوم أحياء سيسغون الغصص ويشربون الرنق؟ قد والله لقوا الله فوفاهم أجورهم وأحلهم دار الأمن بعد خوفهم.... أين أخواني الذين ركبوا الطريق ومضوا على الحق؟ أين عمار؟ وأين ابن التيهان؟ وأين ذو الشهادتين؟ [وأين مالك بن الحارث؟] وأين نظراؤهم من أخوانهم الذين تعاقدوا على المنية؟...

أوه على أخواني الذين تلووا القرآن فاحكموه وتدبروا الفرض فأقاموه.. دعوا للجهاد فأجابوا ووثقوا بالقائد فاتبعوه.

ثم نادى بأعلى صوته:

الجهاد! الجهاد عباد الله ! إلا واني معسكر في يومي هذا فمن أراد الرواح إلى الله فليخرج.

إن النتيجة التي يمكن استخلاصها من هذا المثال ان نصوص نهج البلاغة - والخطب بالأخص - قد حملت زيادة ونقصان: زيادة من فعل الرواة ونقصان من ذاكرتهم. وقد انتهت معاييرنا النقدية والتأريخية التي طبقناها على هذه الخطبة الهامة إلى اختزالها في مفصلين قصيرين. وفي ظني أن هذا سيكون نصيب معظم الخطب الطوال.

اشتقاقه من الجهد بمعنى تزوج فيه المقاومة والمحاولة. يقال جاهد للوصول إلى الغرض الفلاني أي سعى وحاول. ويقال مجاهدة النفس أي مقاومة رغباتها. وجاهد العدو أي ناضل وصارع ضده لمنع من تحقيق أهدافه المعادية. والصيغة غير قياسية لأن القياس من جاهد هو مجاهدة. وزنة فعال ترجع في الأصل إلى الثلاثي. وينم هذا الاشتقاق الخارج على مقتضيات القياس عن تصرف حر في استعمال اللغة استدعاه إعطاء المشتق شخصية الاصطلاح المستقل عن الجذر، وهو من شروط الاصطلاح الجيد. وعلى هذا الغرار صاغ القدماء مصطلحات مماثلة من أفعال رباعية مثل صراع من صارع وكفاح من كافح ونضال من ناضل ونزال من نازل وعلاج من عالج.

تكرر فعل الجهاد في القرآن سبعة وعشرين مرة بمعنى الجهاد الاصطلاحي ومرتين بمعنى السعي والمحاولة، واسم الجهاد أربع مرات. والمجاهدين أربع مرات. والنصوص التي تضمنت هذه المفردات تدرج في أدب التعبئة التي محضها النبي محمد أولوية في نشاطه بعد الهجرة إلى يثرب. والمعنى الأساسي للجهاد في هذه النصوص هو القتال مع ما يلحق به من معاني التضحية بالأموال ومقتضيات السعادة الشخصية من أجل الهدف الأسمى للمسلم.

في «كليات» أبو البقاء عرّف الجهاد بأنه: الدعاء إلى الدين الحق والقتال مع من لا يقبله (باب الجيم) وهذا تعريف سني. لكنه مقبول بوجه عام عند سائر المسلمين. وفي «دعائم الإسلام» للنعمان الإسماعيلي: أن رسول الله

مرسل إلى كافة الناس فمن انكر نبوته منهم وجب جهاده. (فقرة 1403). وفيه أيضاً عن جعفر الصادق: «الأرض جميعاً وما فيها لله ولأوليائه ولأتباعهم من المؤمنين فما كان من ذلك في أيدي الكفار والظلمة فأولياء الله هم أهلهم وهم مظلومون فيه ومأذون لهم بالقتال عليه» يعني أن الأرض هي ملك للمسلمين وحدهم فما وقع منها في يد غيرهم فهو مغصوب ولهم حق القتال من أجل استرجاعه. وتنغمس هذه الدعوى في تقاليد «شعب الله المختار» اليهودية، مع تفاوت في المدى عائد إلى التفاوت في الحجم. فاليهود بعددهم الضئيل حصروا حقهم الإلهي بين النيل والفرات ثم اتسع الحق عند المسلمين فشمل الكوكب كله في وقت كانوا قد امتلكوا فيه أكثر من ربع العالم القديم. ومن هنا سميت البقاع الواقعة خارج دار الإسلام «دار حرب» وسمي الغير مسلم المقيم فيها «كافر حربي» مقابل «الكافر الذمي» الذي يعيش في دار الإسلام.

تبعاً لهذا التحديد، يعني الجهاد أن على الدولة الإسلامية أن تظل في حالة حرب حتى يتم الاستيلاء على الأرض بأسرها. ويوفر ذلك الأساس الأيديولوجي لاستمرار الفتوحات طيلة القرن الأول من ظهور الإسلام. وما كان لها بالطبع أن تستمر أكثر من الحدود التي وصلت إليها. أن الاندفاع الكبير الذي شهده ذلك القرن وأوصل المسلمين إلى حدود الصين شرقاً وفرنسا غرباً قد بلغ ذروته عند بدايات القرن الثاني. وكان على الأيديولوجيا عندئذ أن تصطدم بالواقع وتكيف نفسها تبعاً له. وهكذا مع أن قاعدة «دار

الحرب» بقيت قائمة حتى نهاية العصور الإسلامية فإنها لم تمنع من قيام علاقات طبيعية مع الدول الأخرى لا سيما دول الشرق كالصين التي صارت في آخر مد للفتح الإسلامي دولة مجاورة. وقد ترك للأيديولوجيا أن تمارس دورها في الوعي الغيبي حيث أوكلت إلى المهدي المنتظر، كما بينا في مقالة فارطة، فتح روما والقسطنطينية والصين.

بعد عصر الفتوحات أخذت وظيفة الجهاد تتغير من الهجوم إلى الدفاع إذ ترتب على المسلمين الحفاظ على ممتلكاتهم التي أدخلتها الفتوحات في دار الإسلام. وكان عليهم في المقام الأول التصدي للبيزنطيين في المشرق والإفرنج في المغرب. أما حدودهم في الشرق الأقصى فكانت هادئة في الغالب لا سيما بعد استكمال أسلمة آسيا الوسطى والقرار الواقعي لفتية بن مسلم بعدم التوغل في الصين. وقد سميت الحدود مع البلدان الواقعة في دار الحرب «ثغور» والثغر هو الفتحة والمنفذ. ويذكر الفيروزآبادي في أحد معانيه: موضع المخافة من خروج البلدان (القاموس المحيط باب الرء فصل التاء) وتكرس هذه التسمية وضعية الدفاع التي اتخذها المسلمون في هذا الطور. وبسبب حراسة وضع الثغور اعتبرت المراقبة فيها وظيفة دينية يثاب عليها المراقبة كما يثاب على الحج. وكان المتدينين، وبينهم بعض المتصوفة، يحرصون على المراقبة هناك ليكتسبوا ثواب المجاهدين.

ان ارتداد وظيفة الجهاد إلى الدفاع أحدث تغييراً في مقربها القانوني والأخلاقي. فالمجاهد في هذا الوضع لم يعد

فاتحاً يفرض الغزو على الآخرين إنما هو الآن يدافع عن موقع محسوب في عداد الحوزة. والذي صار يتولى الدفاع ليس هو الفاتح الأول، العربي المسلم، بل أولئك الذين دخلت أراضيهم في دار الإسلام وأسلموا هم فأمسى الجهاد من فرائضهم الدينية. ويصدق هذا الحكم على جميع ديار الإسلام عدا الأندلس وجزر المتوسط، لأن سكان هذه المفتوحات لم يدخلوا في الإسلام فكان الفاتح الأول هو نفسه المجاهد في حالتي الهجوم والدفاع. ولعلنا نجد في هذا تفسيراً معقولاً لزوال الإسلام في اسبانيا والجزر المتوسطية المذكورة وعودتها إلى أحضان دار الكفر/ خلافاً للمفتوحات الأخرى في آسيا وأفريقيا/ وذلك بعدما تدهورت القوى الإسلامية واستنفد الإسلام دوره التاريخي.

في هذه المرحلة استغل العثمانيون مبدأ الجهاد للتوسع في أوروبا. غير أن نجاحاتهم الساحقة هناك لم تكن في الواقع مديونة لروح الجهاد بأكثر مما للغريزة القتالية عند الأتراك كشعب بدوي متمرس في الحرب ومحترف لها. ولم ينظر المسلمين إلى دخول أوروبا الشرقية دار الإسلام نظرتهم إلى دخول اسبانيا في عصرهم الحقيقي.

من جانب آخر واصل الجهاد أداء وظيفته الدفاعية ضد الغزوات التي كان يقوم بها «الكافر الحربي» للبلدان الإسلامية. ومن أبرز أدواره هذه مجاهدة الصليبيين التي استمرت قرابة القرنين وانتهت بطردهم من البقاع التي احتلوها في مصر والشام. وإيقاف التوسع المغولي باتجاه مصر والشام أيضاً. وفي مدة لاحقة كانت راية الجهاد

مرفوعة في المغرب العربي وشمال أفريقيا ضد الفتح الاسباني المضاد، ومن بعده الفرنسي فالانجليزي. ويمكن تعيين نهايات هذه المرحلة بانتهاء ثورة الريف بقيادة عبد الكريم وثورة الجزائر بقيادة عبد القادر، وثورة المهدي في السودان وخروج جيش نابليون من مصر. فبعد هذه الأحداث أخذ التصدي للغزو الاستعماري يكتسب صيغة التحرر الوطني بمفهومه الحديث، ولو أن هذا لم يؤدي إلى استبعاد الحساسية الموروثة للمسلم العادي تجاه الغرب فقد استمرت هذه الحساسية ترفد الكفاح الوطني خارج مفهوم الجهاد.

وفي المشرق نجد المسلمين الهنود يقارعون الاحتلال البريطاني في البداية تحت راية الجهاد انطلاقاً من فتاوى الفقهاء التي اعتبرت الهند تحت الحكم البريطاني دار كفر، أي دار حرب. ثم انتكست هذه الراية تحت تأثير البرجوازية المسلمة التي تكونت في ظل الحكم البريطاني. ولم يبق للجهاد دور يؤديه في الصراع الهندي ضد الاستعمار البريطاني، وهو الصراع الذي استلم قيادته في مراحله الختامية هندوس لا مسلمون.

وفي أقصى المشرق، قاوم مسلمو آسيا الوسطى غزوات روسيا القيصرية ومسلمي تركستان الشرقية الغزو الصيني تحت نفس الراية. واستمرت المقاومة حتى الثورة الاشتراكية في روسيا والصين حيث وجد المسلم في تلك الأنحاء كثيراً من الأمور التي تجمعها مع غزاته السابقين، فاسترخى لديه حافز المقاومة، وأصبح كفاحه يدور عندئذ حول الحفاظ على تراثه القومي - وهو تراث إسلامي في مجمله - والفوز

بحقوقه القومية.

تنفرد إيران بتأثيرات قوية لروح الجهاد تواصلت حتى اليوم. ويرجع ذلك إلى عوامل تاريخية لا مجال لشرحها هنا. وثم مع ذلك مفارقة ملحوظة يطرحها تاريخ إيران السيادي المعاصر وهي أن جماهير إيران البسيطة / وأنا أقصد بها جماهير الفرس دون جماهير القوميات الملحقة بإيران / تتحرك مع المجتهد الذي يفتي لها بالجهاد ضد الاستبداد المحلي أو الحكم الأجنبي دون المجتهد الذي يدعوها لخلاف ذلك. ولدينا مثال قريب لهذه المفارقة في موقف الجماهير هناك من الخميني وشريعت مداري. فهي قد هبت مع الخميني وأسقطت الشاه بينما لم تستمع إلى شريعت مداري الموالي للشاه، رغم تفاوت المرتبة الدينية: شريعت مداري حائز على لقب آية الله العظمى والخميني من آيات الله العاديين..

الجهاد هو الفرض الخامس في تسلسل الفرائض الخمسة: الصلاة والصوم والحج والزكاة والجهاد. والثلاثة الأولى يشترك فيها الإسلام مع سائر الأديان. وهي طقوس دينية خالصة تؤدي بحسب الطرائق المختلفة للأديان. وينفرد الإسلام بالفرضين الآخرين. وهما دنيويان ولا يندرجان في خانة الطقوس. وللجهاد خصوصيته بالنسبة لبقية الفرائض. فهو فرض كفاية والأخرى فرض عين. وفرض العين يلزم كل مكلف بشخصه أما فرض الكفاية فمتعلق بسد الحاجة فإذا قام به البعض سقط عن الآخرين. لكنه يبقى شاملاً لجميع المكلفين حتى يقوم به بعضهم. أي أنه يصبح فرض

عين إذا لم يقيم به أحد. والجهاد مخصوص بالذكر دون الأنثى، التي تجب عليها الفرائض الأربعة الأخرى، وبالأحرار دون العبيد، المكلفين بأداء الفرائض الثلاثة الأولى فقط. كذلك لا يجب الجهاد على البدو والفلاحين. فهو فرض مقصور على أبناء المدن الذين عرفوا في الإسلام باسم المهاجرين. وسنفصل هذه النقطة في مقالة قادمة من القاموس. غير أن هؤلاء يعمهم الفرض عند الخطر الداهم، الموجب للنفير. وهذه حالة مختصة بالجهاد الدفاعي.

القيام بالجهاد تعبدى، شأن الفرائض الأخرى. والمتخلف عنه كالمتخلف عن أداء بقية الفرائض يكون ناقص الإيمان. وكان الوفاء به زمن النبي يتم بالحضور إلى مكان التعبئة عند البدء بتوجيه حملة. ويتولى النبي انتقاء الأفراد اللازمين للحملة. ولم تتخذ إجراءات ضد المتغيبين تتعدى نقدهم علناً. وقد ندد القرآن برجال تخلفوا عن حملة تبوك بآيات عنيفة دون أن يزيد النبي عليها شيئاً. وبالطبع فالحملة لا تشمل جميع القادرين على القتال وفقاً للمبادئ المتبعة في توزيع المهام العسكرية على المكلفين. وقد نصت على ذلك الآية 122 / توبة ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة...﴾ ودعت من ثم إلى قيام بقية المكلفين بمهام أخرى ﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم...﴾ ويقول المفسرين أن هذه الآية تدل على أن الجهاد بالفكر أعظم أثراً من الجهاد بالسيف. لكنها تؤكد في الحقيقة خصوصية الجهاد كفرض كفاية ثم تستطرد منه؛ على الطريقة المتبعة في القرآن، لتقرير حكم آخر مناسب.. وفي

خلافة عمر بن الخطاب استحدث الديوان وكان الغرض منه تدوين أسماء المهاجرين الذين تتألف منهم جيوش المجاهدين العاملة والاحتياط. ولم يترتب على الديوان تطبيق قواعد التجنيد الإجباري فقد حافظ الجهاد على منحاه التعبوي - الطوعي مع ظهور هذا التنظيم الجديد، سوى أن الديوان يتضمن المكافآت التي تدفع للمجاهدين. وتقطع المكافأة عمن يتخلف عن الجهاد. وتشكل هذه، مع النقد العلني والتشهير أحياناً، عقوبة المقصر في أداء الفرض. وقد طبقت هذه السياسة طوال الراشدين. وكذلك في سائر الأوضاع التي كان يسودها التفاهم بين الزعامة وجمهور المسلمين. ثم اختلط مبدأ الجهاد بسياسة التجنيد الإجباري في الخلافة الأموية: وبدءاً من الحجاج الثقفي، كان المتخلف عن أداء الخدمة، أو الأبق من الجيش يعاقب بقطع الرأس. وقد تحولت مشكلة التجنيد في تلك الظروف إلى نقطة صراع بين الأمويين ومعارضيه، بحيث دخلت في شعارات الثائرين عليهم. ومع ذلك لم يفقد مبدأ الجهاد حضوره في الفتوحات. فقد كان الكثير من المسلمين يتطوعون في جيوش الفتح أداء للفريضة. وأثيرت من هنا مسألة من يجوز الجهاد تحت رايته. فاشتراط البعض الإمام العادل وقال آخرون بمطلقية الأداء ناظرين إلى هدف توسيع رقعة الإسلام بصرف النظر عمن يتولى الحكم. لكن معظم فقهاء الأموي، استنكروا - وكانوا في جملتهم من المعارضين - ما سمي بالتجمير، ويراد به عدم تعيين مدة للخدمة في جيوش الفتح، والى ذلك يشير مجند في خلافة معاوية وهو أول خليفة

يطبق سياسة التجمير:

معاوي إما أن تجهز أهلنا
إلينا. وإما أن نعود معاويًا
أجمرتنا إجمار كسرى جنوده
ومنيئتنا حتى نسينا الأمانيا

وكان هذا الضرب من العسف العسكري شائع عند
الساسانيين. وقد تضمن برنامج زيد بن علي الذي ثار على
أساسه في الكوفة عام 120 هـ مطلب: «إفقال المجرم» أي
إعادة المجندين في جبهة الفتوحات إلى أهلهم.

غير أن المقاتلين كانوا يأخذون مكافآتهم المثبتة لهم في
الديوان سواء كانوا مجاهدين أم مجندين. وكان ذلك من
الحوافز الأرس للقتال في جبهات الفتح التي كانت مغانمها
مصدر إغراء مكن للانخراط في الجهاد. واستثنى الأمويون
من المكافأة الموالي وهم المسلمين من غير العرب حتى
خلافة عمر بن عبد العزيز الذي ساواهم في العطاء مع العرب.

لم يشترط للمجاهد غير كونه مسلم. ولم يكن يطلب منه
أن يكون متدين أو يتسم بصفات حميدة. وقد وعدت الآية 111
/ توبة المسلمين المقاتلين بالجنة. ويروى أن بعض
الصحابة سألوا النبي بعد نزول هذه الآية ان كان وعداها
شاملاً، فعقب عليها بأية حدد فيها صفات المستحق للجنة من
المقاتلين وهي الآية 112 من نفس السورة. والصفات
الواردة فيها دينية على العموم وفيها ما يتعارض مع فعل
الجهاد. ويبدو اتصالها بالآية التي قبلها مصطنعاً وكأنها

جاءت للاستدراك، مما يوثق الرواية بأنها نزلت جواباً على تساؤل.

والآية على أي حال تستبعد أن يكون الاستشهاد وحده سبب لدخول الجنة، فالمجاهد المثالي أي المستحق للجنة هو من يتمتع بشخصية المسلم في مقوماتها الدينية المعروفة. وهذا بالطبع في معيار الآخرة. أما في الدنيا فالمجاهدين يتساوون في حقوقهم المادية والأدبية. والمتقدم للجهاد يقبل على علاته. سوى أن بعضهم اشترط عليه أن لا يكون جبان. وفسره أن الجبان ينهزم سريعاً فيساعد على إضعاف معنويات زملائه أو يوقع الخلل في صفوفهم. ويمكن لمثل هذا الشخص أن يحصل على ثواب المجاهد إذا جهز غيره للجهاد. وقد نسب هذا الشرط إلى علي بن أبي طالب، وهو غير مستبعد من عسكري مرموق مثله.

شرع الجهاد في الأصل لمقاتلة الكفار. ولما نشأت الفرق المعارضة مدته إلى مقاتلة الحكام الجائرين من المسلمين. وقد حدث هذا في وقت مبكر يرجع إلى أيام الانتفاضة المسلحة على الخليفة الثالث، حيث صدرت من الناقمين على سياسة الخليفة المذكور آراء تفضل الذهاب إلى المدينة لخلع الخليفة أو قتله على المحاربة في جيوش الفتح. واعتبر ذلك في باب الجهاد. ويحتوي نهج البلاغة على خطب تحث على الجهاد وتحدث عن ثواب المجاهد. والمعروف أن علي بن أبي طالب لم يشارك في الفتوحات وكانت حروبه في أيام خلافته ضد المنشقين عليه من المسلمين. وبسبب تعقيدات وضعه التعبوي فقد وجد حاجة دائمة إلى الحث على الجهاد

والتذكير بخطورته كفريضة واجبة الأداء على المسلم. وكان مفهوماً لدى سامعيه انه يقصد بهذه الفريضة مقاتلة مسلمين منشقين وليس مشركين. وقد روت مصادر الحديث النبوي توجيهاً للنبي يفيد أن من أفضل الجهاد عند الله كلمة حق عند سلطان جائر. ويغلب على الظن أن الحديث من وضع المعارضة لأن مشكلة السلطان الجائر لم تكن مطروحة في عهد النبي. ويتمتع هذا التوجيه بأهمية خاصة لأنه يعطي الجهاد ضد المستبد المحلي أفضلية على الجهاد ضد الكفار في جبهات الفتح. وهو يكرس من هذه الجهة تفاقم ظاهرة الاستبداد في تاريخ الإسلام واشتداد المقاومة ضده من جانب جمهور المسلمين.

عولجت أحكام الجهاد في مصادر الفقه والحديث. وهي تأتي في المعتاد بعد باب أو كتاب الحج. وتختلط معالجاته بقضايا الحرب وأحكامها ومبادئ العلاقات مع دار الكفر وتندرج فيها مجمل القضايا التي يتناولها في الوقت الحاضر كل من القانون الدولي العام والقانون الدولي الخاص.

هادي العلوي



(هادي نوري سلمان العلوي)، ولد في حي "كرادة مريم" (حي العباسية) في بغداد 1933 وتوفي في دمشق عام 1998. أكمل دراسته الثانوية في بغداد عام 1950، ثم تخرج من كلية التجارة والاقتصاد في جامعة بغداد عام 1954 (وقيل 1956).

مفكر وباحث ومغترب عراقي، عُرف بقراءته الماركسية للتراث العربي والإسلامي واهتمامه بالحضارة الصينية، جمع بين الفكر النقدي التراثي والنزعة الاشتراكية الإنسانية، واشتهر بتقشفه وزهده النباتي أسوة بأبي العلاء المعري

بدأ كتاباته النقدية والبحثية في أوائل الخمسينيات، ونشر أولى أبحاثه في مجلة «المثقف» وبحوثاً في جريدة «الأهالي» التابعة لـ"حزب الشعب" لـ كامل الجادرجي. تبني المنهج الماركسي بروية نقدية استقلالية، ترفض التبعية الحزبية والأيدولوجية الشاخصة.

غادر العراق عام 1976 قسراً لتزايد البطش السياسي بالتنويريين واليساريين. أقام في الصين لسنوات يعمل بـ «معهد معجم اللغة العربية» بكيين، وهناك تطلع باللغة الصينية وتعمق في الفلسفة الشرقية والتأوية. تنقل بعدها بين لندن وبيروت ودمشق، ومارس التدريس والبحث والترجمة والتأليف.

أفرد المفكر العراقي هادي العلوي مساحة واسعة من مشروعه الفكري والتراثي لنظرية "النحو الساكن" اللغوية؛ حيث كان يرى أن اللغة العربية حُطِطت واحْتُكِرَت من قبل ما أسماه بـ «الإكليروس اللغوي» (المؤسسة النحوية واللغوية المحافظة) مما أدى إلى عزلها عن حياة الناس اليومية وتطور العلم.

رحل في مستشفى الشامي بدمشق يوم 27 أيلول (سبتمبر) 1998، ودفن بدفنة بسيطة في مقبرة السيدة زينب بدمشق، بالعكس من وصيته حيث طلب أن يدفن في مقبرة الشيخ محيي الدين بن عربي.

صدر له:

1. الكتب والدراسات التاريخية والسياسية

نظرية الحركة الجهورية عند الشيرازي، 1974، دار الطليعة (بيروت)،

في السياسة الإسلامية، 1974، دار الطليعة (بيروت)،

من تاريخ التعذيب في الإسلام، 1986، مركز الدراسات الاشتراكية في العالم العربي (نيقوسيا - قبرص)،

من قاموس التراث، 1988، دار الأهالي للطباعة والنشر (دمشق)،

من قاموس التراث ج2، 2014، دار المدى للثقافة والنشر،

الاغتيال السياسي في الإسلام، 1987 مركز الأبحاث والدراسات
الاشتراكية في العالم العربي (نيقوسيا - قبرص).

شخصيات غير قلقة في الإسلام، 1995، دار الكنوز الأدبية
(بيروت)،

محطات في التاريخ والتراث، 1997، دار الطليعة الجديدة (سورية)،

فصول عن المرأة، 1996، دار الكنوز الأدبية (بيروت)،

فصول من تاريخ الإسلام السياسي، 1994، مركز الأبحاث
والدراسات الاشتراكية في العالم العربي (نيقوسيا - قبرص)، تجميع
لعدة كتب وأبحاث ودراسات سياسية تاريخية سابقة صدرت بُعيد وفاته.

2. الكتب الفلسفية والتصوف والفكر الشرقي

المستطرف الجديد، 1980، دار دار الطليعة (بيروت)،

كتاب التاوا (لاوتسه: ترجمة ودراسة)، 1994، دار الكنوز الأدبية
(بيروت)

مدارات صوفية: تراث الثورة المشاعية في الشرق، 1997، مركز
الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي،

المستطرف الصيني (ترجمة ودراسة)، 1994، دار المدى للثقافة
والنشر،

3. المعاجم والدراسات اللغوية والتراثية

ديوان الهجاء العربي: 1982، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سورية.

المعجم العربي الجديد المقدمة: 1983، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية - سورية.

المعجم العربي المعاصر: قاموس الإنسان والمجتمع، 1997، دار الكنوز الأدبية (بيروت)،

المعجم العربي المعاصر: قاموس الدولة والاقتصاد، 1998، دار الكنوز الأدبية (بيروت)،

المعجم العربي المعاصر: قاموس المصطلحات الصناعية والتكنولوجية، 1999، دار الكنوز الأدبية (بيروت)،

المرئي واللامرئي في الأدب والسياسة، 1998، دار الكنوز الأدبية (بيروت)،

في الإسلام المعاصر، 1998، دار المدى للثقافة والنشر، قراءة في الإحيائية الإسلامية والحركات المعاصرة.

المعجم العربي الجديد: المقدمة وقاموس الدولة والاقتصاد، 2000، دار المدى للثقافة والنشر، الجزء المعجمي المخصص لمصطلحات السياسة والدولة والاقتصاد (نُشر بعد وفاته).

المنتخب من اللزوميات (اختيار وتحقيق)، 1990، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي

محطات في التاريخ والتراث، 1997، دار الطليعة الجديدة (سورية)