



الدكتور مازن موفق هاشم

ولد في مدينة دمشق وبدأ تعليمه الجامعي فيها. وتخصص في علم الاجتماع وحصل على درجة الدكتوراه فيه من جامعة كاليفورنيا في الولايات المتحدة الأمريكية. وهو أستاذ جامعي في جامعة جنوب كاليفورنيا، وحديثاً أستاذ زائر في جامعة صباح الدين زعيم التركية. ومؤسس مركز الدراسات الحضارية في كاليفورنيا، ١٩٩٢. ورئيس التحرير في مجلة الرشاد. وعمل مديرًا للبحوث في مركز عمان للدراسات الاستراتيجية. وعضو سابق في مجلس إدارة رابطة علماء الاجتماعيات المسلمين في أمريكا. وعضو الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع. وله العديد من المقالات المطبوعة في الدوريات العلمية. وقد تنوّع بحثه في حقول عدّة بما فيها مراجعات في الفكر الإسلامي. ومقاصد الشريعة، ومنهجية البحث، وحركات التغيير، والتنمية المتوازنة، والوجود المسلم في شمال أمريكا.

## نموذج التعهيد في تاريخنا السياسي

كتاب هدفه التأسيس لمعتركزات منهجية في قراءة تاريخنا السياسي. ويقوم الطرح بتأطير الحوادث في إطار التوجهات الكبرى لحركة الأمة، وتعتمد المعالجة المنطق الخلدوني في تقييم التفاصيل التاريخية، وتركّز على صيرورات العملية السياسية، وتسّتصب إكراهات الواقع وخياراته المتاحة، وترصد التوتّر بين الاقتراب من المعياري والعقبات دونه.

د. مازن هاشم

نموذج التعهيد  
في تاريخنا السياسي

مكتبة الأسرة العربية  
اسطنبول



ISBN 978-605-76181-4-6  
9786057618146



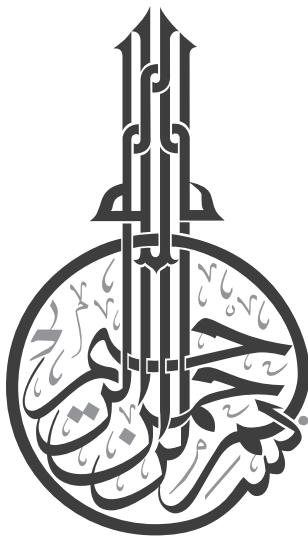
f t w i  
[www.ArabFamilyBs.com](http://www.ArabFamilyBs.com)  
+90 212 631 81 09  
+90 531 935 13 11  
info@arabfamilybs.com

# نموذج التعهيد في تاريخنا السياسي

تفاعل المعياري مع الواقع في النيابة عن الأمة

تأليف  
د. مازن هاشم

مكتبة الأسرة العربية  
اسطنبول  
نحو أسرة عربية واعية  
ARAP AİLE KÜTÜPHANESİ - ISTANBUL



نموذج التعهيد في  
**تارينا السياسي**

**NAMUDHAJ ALTAEHİD  
Fİ TARİHİNƏ ALSİYASİİ**

**Dr. Mazin Haşim**

1. Baskı: İstanbul  
2020 - 1441

نموذج التعهيد في  
**تاريخنا السياسي**

تأليف: د. مازن هاشم

القياس: 24 X 16.5 سم

عدد الصفحات: 368 ص

ISBN: 978-605-7618-20-7

الطبعة: الأولى

م ٢٠٢٠ - ١٤٤١

جميع الحقوق محفوظة

Baskı-Cilt: ENES BASIN MATBAACILIK LTD. ŞTİ.  
Litros Yolu Fatih San. Sit. No: 12/210 Topkapı/İstanbul



ARAP AİLE KÜTÜPHANESİ - ISTANBUL

طبعاً ونشر وتوزيع  
إصدارات مختارة للأسرة العربية



[www.ArabFamilyBs.com](http://www.ArabFamilyBs.com)

+90 212 631 81 09 +90 531 935 71 31

[info@arabfamilybs.com](mailto:info@arabfamilybs.com)



Sertifika No: 35657

التراء الوارد في هذا الكتاب تخص الكاتب وحده  
ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدار



# فهرس الموضوعات

١٣	مقدمة
<b>الفصل الأول: الإطار العام للنظرية السياسية</b>	
١٩	١- التوجهات التربوية
٢٠	أ. الفكرة معقل الولاء
٢١	ب- الأمة الجامعة
٢٢	ت- العدل والقسط
٢٣	ث- المسؤولية عن الشأن العام
٢٤	ج- التطلع نحو الحكم
٢٤	٢- مراسي الحكم
٢٥	أ- الأهلية
٢٥	ب- المَّشاور

٢٥	ت- الاختيار
٢٦	ث- السمع والطاعة
٢٧	ج- الواقعية المثالية
٢٩	<b>الفصل الثاني: باكورة الصيرورة السياسية</b>
٣.	١- اعتبار الواقع واستثماره
٣٢	٢- دور السمات الشخصية
٣٦	٣- العامل الحاسم
٣٧	٤- الإكراهات المؤسسية
٣٧	أ. لحظة التشكيل المؤسسي
٣٨	ب. التاريخ المؤسسي
٣٨	ت. الاعتمادية المسارية
٤.	٥- الخبرة السياسية
٤٤	٦- سؤال الطموح
٤٦	٧- تطور الفكرة السياسية عبر التطبيق
٤٧	أ- عهد أبي بكر الصديق
٥٢	ب- عهد عمر بن الخطاب
٥٧	ت- عهد عثمان بن عفان
٦٠	ث- عهد علي بن أبي طالب
٦٧	<b>الفصل الثالث: استمرارية المنظومة وصيانتها</b>

٦٧	١- الشورى العضوية والقبيلة
٧٣	٢- تحدي التعاقب السياسي
٧٣	أ- فكرة تداول السلطة وأليتها
٧٥	ب- دوائر الثقة في السياسة
٧٧	ت- تمایز المجتمع العالمي
٧٨	ث- مدى الأمصار وتباعدها
٧٩	ج- نطاق المبادعة
٨٢	ح- محاولة لهم تصرُّف معاوية
٨٥	خ- المعياري وتقييم الواقع
٨٩	٣- لماذا لم يرسخ نموذج عمر
٩٠	أ- طبيعة السياسي في الحركات الإلهامية
٩٢	ب- هل كان وراثياً محضاً؟
٩٨	٤- النموذج الحجازي للحكم
١٠٣	<b>الفصل الرابع: التاريخ مقابل الرواية</b>
١٠٦	١-الجزئي والكلي
١٠٨	٢- تمحيص الخبر واحتماله
١٠٩	أ- وصية معاوية
١١٢	ب- حادثة كربلاء
١١٧	ت- موقعة الجمل
١٢١	ث- وقعة الحرة

١٢٣	٣- أحاديث المستقبل
١٢٥	٤- المعيارية والنسبية التاريخية
١٢٦	أ- القواعد الفقهية
١٢٨	ب- السياق والصيغة
١٣٣	<b>الفصل الخامس: في قراءة التراث السياسي</b>
١٣٤	١- سلامة الفهم و المناسبة الإطار
١٤٤	٢- توقي منصب الحكم
١٤٤	أ- أهل الحل والعقد
١٤٩	ب- مسألة الغلبة
١٥٥	٣- الخروج على الحكم
١٥٥	أ- تأطير النصوص في مسألة الخروج
١٥٩	ب- أنواع الخروج والاستقلال وشروطه
١٦٧	ت- الخروج على السلطة من منظور مقاصدي
١٧٢	٤- المناصحة والتقويم
١٨١	<b>الفصل السادس: السياسة والانزياح عن المعياري</b>
١٨٣	١- الاستئثار
١٨٣	أ- مواطن الاستئثار
١٨٥	ب- مولدات الاستئثار
١٨٧	ت- الترفع العربي

١٨٩	٢- الانفراد الاستبدادي
١٨٩	أ- معنى الاستبداد في الاستعمال التراثي
١٩٠	ب- البعد الهيكلي للانفراد الاستبدادي
١٩٣	ت- الانفراد الاستبدادي واتخاذ القرارات
١٩٥	ت- الثقافة السياسية والانفراد الاستبدادي
١٩٨	ث- المسؤلية العامة عن تضخم الانفراد الاستبدادي
٢٠١	٣- الظلم السياسي
٢٠٣	أ- ظلم الحيف
٢٠٧	ب- ظلم الجور
٢١٣	٤- الإفساد الفاروني
٢١٥	٥- القهر الفرعوني
٢١٧	<b>الفصل السابع: تأطير عهودنا التاريخية وتقييمها</b>
٢١٨	١- الأنفاق السياسية العامة
٢١٩	أ- التبلور السياسي الأموي والعبيسي الأول
٢٢١	ب- التنوع والتوازي في فترة الخلافة العباسية
٢٤١	ت- المدافعة والتحرر: الأيوبيون والمماليك
٢٥٦	ث- الدول الكبرى والمؤسسة
٢٩٦	ج- الدول الكبرى في بعدها الثقافي
٣٠٤	٢- التداخل بين المركز والأطراف
٣٠٤	أ- درجة المنافسة

٣٠٥	ب- الأدوار الوسيطة .....
٣٠٦	ت- المضمون المذهبى .....
٣٠٨	٣- معيار التقييم .....
٣٠٩	أ- التماسك والشورى .....
٣١٠	ب- رعاية التأليف المجتمعي .....
٣١١	ت- رعاية المصالح والقسط فيها .....
٣١٢	ث- الضبط والمرونة .....
٣١٣	ج- الحماية من الأعداء والتحالف .....
٣١٧	<b>الفصل الثامن: منظومة التعهيد ونماذجها التشغيلية</b>
٣١٩	١- غلط في التشخيص .....
٣٢٥	٢- انتفاء صفة الحكم الثيوقратي .....
٣٢٨	٣- لباب المنظومة .....
٣٣١	٤- الأنماط التشغيلية لمنظومة التعهيد .....
٣٣١	أ- تعهيد الجدارة .....
٣٣٢	ب- تعهيد الوكالة .....
٣٣٢	ت- تعهيد الحماية .....
٣٣٣	ث- تعهيد الإغاثة .....
٣٣٣	ج- تعهيد النيابة .....
٣٣٧	<b>الفصل التاسع: تعانق القدر الإلهي والشرط الموضوعي</b>
٣٣٧	١- الأبعاد البنوية الكبرى .....

فهرس الموضوعات

---

٣٤٢	٢- البذرة السياسية
٣٤٥	٣- الأبعاد الثقافية
٣٤٥	أ- أعراف تُقدِّر المناصرة
٣٤٦	ب- اللغة العربية
٣٤٩	<b>الخاتمة</b>
٣٥٩	<b>ملحق: تطور التشيع</b>
٣٥٩	١- الشيعة الإمامية الإثنا عشرية
٣٦٢	٢- ميول تاريخية
٣٦٣	٣- المذهب الزيدي
٣٦٥	٤- فرق الغلاة



نحوذ التعميد في

# تارينا السياسي



## مقدمة

هدف هذه الرسالة هو الحفز على قراءة التاريخ السياسي لل المسلمين قراءةً تأخذ بعين الاعتبار التحديات الواقعية التي تواجهها جهود تحقيق المهمة السياسية للأمة. وما كان ممكناً لهذه المسيرة أن تنطبق مع المعياري، وإنما أن تحاول الاقتراب منه اقترباً تغشاها الغفلة أو الرغبة أو الضُّعف أو غلبة الظُّرف. ولذا كان مطلوباً التَّحْلِيقُ عالياً فوق وقائع التاريخ تحليق التَّمْسُكِ بالأُطُر العَامَّة التي تفسح للجزئيات الانتظام المُتَسق، كما كان لازماً الإعراض عن كثيرٍ مما حدث على هوامش المسيرة ليتم التركيز على مركز المشهد التاريخي.

ومنهجية هذه الرسالة تعتمد حركةً مكوكيةً بين الاستقراء والتحليل، ومعالجة التحدي المنهجي المعروف بـ(هَوَّةِ الْجَزَئِيِّ-الْكَلِّيِّ). ونؤكّد أنَّ أيَّ قراءةٍ للتاريخ تستبطن أطراً تؤثِّر في عملية انتقاء الشواهد وتأويلها، وضمِّنها إلى بعضها البعض أثناء محاولة رسم الصُّورة النهائية.

وستحرص الدراسة على اعتماد ما كان بيننا يمكن أن يُنسب إلى طبيعة التاريخ نفسه. وإن دعاوى نطق الشواهد نطولاً قاطعاً بالحقيقة التاريخية ما هو إلا اغترار بالشاهد الجزئي المتفرق، وهذا كفيل بأن يجعل فهمنا للظاهرة فيما انتقاها. ولذلك ثمة قصدٌ واعٌ في هذه

الرسالة لتنحية التفصيات قدر الإمكان ريثما تتضح أركان المشهد. ولن تُهمَل الحوادث إهمال الاستكبار نكتب التاريخ بلا تاريخ، وإنما ستأخذ «الحوادثية» حجمها وموضعها إغناًء وليس تأسيساً؛ أي أنه سوف يتم الابتعاد قدر الإمكان عن التفصيات لصالح المسيرة العامة، ثم في النهاية يتم إيراد بعض التفصيات لتضع اللمسات الأخيرة في اللوحة التي ارتسست. وإذا لا يمكن الكتابة في التاريخ من غير سجلٍ البطة، فلا بدّ من استصحاب ما يصعب الاختلاف على وقوعه لكثرة الشواهد والآثار التي تدلُّ عليه، مع رفضِ للقصصية التهويلية التي تعكس الولع بالأسطورة من ناحية والتوظيف الفكري للفرق المختلفة من ناحية ثانية. وما هذا إلا استصحاباً للمنهجية الخلدونية في وجوب إحالة الأخبار إلى أشباهها، وتحكيم المعقول فيما يروي.

وفي حين أنَّ بعض المداخل في دراسة التاريخ تستغرق جهدها في البحث في الأبعاد الثقافية وتشتُّتُ أحياناً حتَّى كأنَّ التاريخ يتبع القوالب الفكرية التي تمَّ تطويرها بعد انقضائه، هناك مدخل آخر تهتمُّ بالأبعاد الهيكيلية وتشتُّتُ أحياناً في مادِّية مصلحية حتَّى كأنَّ التاريخ ليس له روئيَّة ولا روح، فإنَّ ممَّا يميِّز العمل الذي بين أيدينا هو الاعتناء بالأبعاد الثقافية والأبعاد البنوية معاً بحيث يعصف كلُّ منها الآخر.

وتركَّز هذه الرسالة على باكورة مسيرة التاريخ المسلم بخاصة لأنَّ هذا الماضي هو قبلة تأسِّي للعقول ونبضهُ إحياءً للقلوب. ولا بدَّ من الانتباه للمزاج العقليِّ-النفسيِّ في فهم تاريخنا من ناحيتين اثنتين: الأولى هي منزلة تاريخنا كمرساة للهوية يدفع الفهم إلى مثالىٰ ما كان لواقعٍ بشريٍّ أن يستقيم وفقها، والثانية هي دور نمط تدريس المواد المتعلقة بالإسلام، ذلك النمط الذي يوجه التفكير إلى جملة مفاهيم وقواعد سكونية لا تناسب ديناميكية مسيرة التاريخ ولا تستوعب صيروراتٍ تشكُّل الواقع، وهو ممَّا يتعلَّق بالمثال تعليقاً كاماً فيضطرُّ في معالجة ما هو دون المثال.

الموضوع الذي نحن بصدده فيه كتاباتٌ كثيرة، غير أنه تأمل هذه الرسالة تقديم ما هو جديٌّ ومفيد، يحرِّر القول ويرسم صورةً أحسب أنها أصدق تشخيصاً للتاريخ. وهناك نوعان من

التنظير: واحدٌ هُمْه تجلية النموذج والمثال والحالة التامة، والآخر هُمْه تجلية تحديات تحرك النموذج في واقعٍ بشرىٍ لا يرتقي إلى المثال بحال. هُمْ النوع الثاني هو فهم تفتق صيروراتِ المثال ضمن ظروفٍ موضوعيةٍ معينةٍ ويمكن تسميتها «التنظير التشغيلي»، في حين يمكننا تسمية النوع الأول للتنظير بـ«التنظير المخبرى». الطرح المجرد والخطاب التربويٍّ يهمُه النوع الأول، أمّا النظريات التخصصية والمنهج الخلدونيٍّ فهي من النوع الثاني. والأول ضروريٍّ من أجل ضبط إبرة البوصلة، والثاني ضروريٍّ من أجل ضبط المسيرة.

وهذا المنهج يختلف كليًّا عن المنهج الذي يضع مسطرة القيم ويحكم على التاريخ من خلالها سلباً أو إيجاباً. وليس الداعي إلى ذلك خلو السياسة من القيم والأبعاد الأخلاقية، وإنما أنَّ السياسة هي أكثر حيزٍ في الحياة البشرية تداخله النسبيَّة. وإنَّ محاولة تفسير المسيرة التاريخية بكلِّ ما يعتريها من قصور السلوك الإنساني لا يعني تبرير الخوارم فيما حدث ولا إسقاط المعيار الأخلاقي. المعياريُّ الأخلاقيُّ بطبيعته متعالٍ عن الواقع، لا تضيره ذنوب السلوك العمليِّ أو سقوطه. والمعياريُّ هو محكُّ التقييم المجرد، ولكنه لا ينفرد في تقييم المُنْزَل، ذلك التقييم الذي يدخل فيه الوسُعُ والاستطاعةُ والمقاضلةُ بين الأولويات المتزاحمة.

إنَّ للتفسير النسبيِّ والتسييق قيمةً كبيرة من أجل فهم الماضي ومن أجل استشراف المستقبل، وهذا هو الذي كان الدافع الأساسيَّ للتأليف في الموضوع. وذلك لأنَّه من غير فهم تكوينيٍّ صيروريٍّ للتاريخ فإنَّنا ننجي على هوَّتنا الحضارية ظلماً وبخساً، ومن غير فهم واقعٍ له نحرم أنفسنا من فرصة استعادة الصدارة مثالياًً وذهولاًً عن الشروط الموضوعية. ويلزم التنبية إلى أنَّه إذ تعني طريقة التحليل في هذه الرسالة بمحاولة اكتشاف تناقضات الواقع وإكراهاته، إلا أنَّ منهجيَّتها تختلف تماماً عن منهج (الواقعية اللأخلاقية Realism) المشهور في علم السياسة، ذلك المنهج الذي أطلق اعتبار العوائق والمصالح الأنانية والتوازن المنحطةَ ورفعها إلى مرتبة المعياريِّ. فهناك فرق أساسيٌّ بين التوجُّه الذي يتفحَّص تحديات السعي نحو المعياريِّ ويدرس معوقات الوصول

إليه في حالته الكاملة، وبين التوجُّه الذي يطرد المثال ابتداءً ويبَرِّ السقوط بناءً على أنَّه واقعٌ مُعطى يُلغي المعياريَّ.

تستفتح هذه الرسالة بتذكيرٍ مختصِّ بالإطار العام للنَّظرية السياسيَّة الإسلاميَّة. وينتقل الفصل الثاني إلى مناقشة باكرة الصِّيرورة السياسيَّة بعد وفاة مبلغ الرسالة ﷺ من أجل شرح التحدِّيات السياسيَّة الإداريَّة التنظيمية التي تحفُّ مسيرة كلِّ دعوةٍ سياسيةٍ وحركةٍ فكريَّة. الفصل الثالث يناقش تحديات استمرارية المنظومة وبناء نمطٍ تتعاقب عليه القوى في إدارة الشأن العام، بكلِّ ما في ذلك من اشتباكٍ مع واقع الأُمَّة، الذي ما فتئ يتغيَّر وفق أبعادٍ عديدة سكَّانيةٍ وجغرافيةٍ وتُنَوِّع على صعيد الجيل والمعتقد والمذهب.

ولماً كان فهم التاريخ لا بدَّ وأن يمرَّ عبر رواياته، يقوم الفصل الرابع بالتنبيه إلى بعض القواعد في التعامل مع الأخبار وتأويلها، ويناقش بالتفصيل بعض المنعطفات والحوادث الأليمَة التي تشغُل بالمسلم. الفصل الخامس يناقش أقواً مُشهورة في النَّظرية السياسيَّة كما عكسها التراث، ويوضح أخطاء شائعةً في قراءته وسوء فهمه، ثم يختتم بطرح نظريٍّ لمسألة الخروج على الحاكم من منظورٍ مقاصديٍّ.

ولماً كانت سنة الضعف والترهل والاستبدال تصيب الأنظمة السياسيَّة كلَّها، يقوم الفصل السادس بمناقشة درجات الانزياح عن الحال المعياريَّ، وما يليق به من وصف. الفصل السابع يقدم معياراً خماسيًّاً لتقييم عهودنا التاريخيَّة المختلفة. وهذا الفصل طويل وهو الوحدة الذي جرى فيه عرضٌ تاريخيٌّ لحوادث ظهور الدُّول المسلمة المختلفة وأفولها. وممَّا دعا إلى هذا التلخيص الشامل هو أنَّ ثمةَ فترات باهتة في الأذهان ولا يكتمل هدف الرسالة من غير استحضارها، وممَّا يقدِّمه توضيح طريقة ظهور الدُّولة الصفوئَة والتفصيل الوافي في طبيعة الدُّولة العثمانيَّة، وكلُّ ذلك بأسلوب عرضٍ تدرسيٍّ. الفصل الثامن هو جماع المساهمة العلميَّة المرجوة للدراسة، حيث يقوم باقتراح نظريةٍ جامعَةٍ تفسِّر طبيعةَ تاريخنا السياسيَّ وفق أنماطٍ

متعددة لباهما جميـعاً فـكرة التـعهـيد. وأخـيراً سـمحـت لنـفـسي في الفـصل التـاسـع بـعنـوان «ـتعـانـق الـقـدـر الإلهـي والـشـرـط المـوضـوعـي» بـتـحلـيقـ الفـكـرـ والـرـوـحـ في تـشـخـصـ الـلـحظـاتـ الأولى لـلتـشكـلـ السـيـاسـيـ، وـوضـعـهـ عـلـىـ سـكـةـ العـالـمـيـةـ. أماـ المـلـحقـ فيـقـدـمـ تـلـخـيـصـاـ لـتـطـورـ الفـكـرةـ الشـيعـيـةـ.

أرجو أن تُقدِّم هذه الدراسة إضافاتٍ نوعية ونقدية متَّزنة، تكون في آنٍ بديلاً عن الاعتدارية التجيلية وبديلاً عن النزعة الحداثية لمحاكمة التاريخ وهمَّا بأنَّ ذلك يُعجل الخروج من أزماتنا المعاصرة. وأشكر تدارسية إسطنبول التي قرأت الإصدارة التجريبية لهذه الرسالة، فألمتني مناقشتها معهم إضافاتٍ مهمَّةً وساعدتني على مراجعة العبارات الموهمة وعلى إحكام الصياغة.

مازن موفق هاشم

لوس أنجلوس، أمريكا

٢٠١٩-١٢-١٢ / ١٤٤١-٠٤-١٤ م



نحوذ التعميد في

# تارينا السياسي



# الفصل الأول

## الإطار العام للنظرية السياسية

هذا فصل مختصر، أجد البدء به لازماً رغم أنه قد يوجه التفكير إلى غير ما أريد. فرسالة الكتاب هي الفهم السياسي لتاريخنا السياسي، بمعنى الفهم وفق سُنن السياسة. ولكن كان لا بد من الإشارة إلى النصوص المؤسسة إشارةً ليست من باب التخريج الفقهي في المسألة السياسية، وإنما هي من باب الإضاءة الموضحة لأسس توليد الثقافة السياسية لمجتمعٍ جديد. كما أنّه إلى أن هذه الدراسة لا تقصد شرح النظرية السياسية الإسلامية، وإنما نموذجها التشغيلي.

التفكير السائد تجاه تاريخنا السياسي يغلب عليه الانطباعات العامة البعيدة عن التحليل النقدي، وتجاذبه تجاه تبريرها يملؤها الاعتذار أو الجنوح إلى رؤية سلبية لا ترى إلا ما يُشعر بالخزي. وكلا الموقفين غير مفيد، ناهيك عن إشكاليّتهما العلميّة. وحيث يعيش المسلمون حال وھدة حضارية، توجّه سهام الشكوك نحو حاضرهم وماضيهم على حد سواء، فيكون رد الفعل أحياناً رغبةً جامحةً في إسداء الكمال على الممارسة التاريخية أو انتقادها بالكلية. وليس دافع الانتقاد عداء وإنما هو عند بعض الناس نتيجة الشعور الأليم بأزمتنا، فيقودهم إلى تخيل إمكانية الإنقاذ من خلال تبني أطروحة حدايثية هي سفينة النجاة. بعبارة أخرى، هناك فريق يجد نفسه مضطراً لشجب تاريخنا من أجل التوفيق بين الأطروحات الحداثية وبين القيم والمبادئ المعاصرة

الإسلامية، وذلك لأنَّه يعتقد أنَّ المعياريًّ منفتح على تبَّيَّن المداخل الحداثية التي تحلَّ إشكال الأُمَّةِ اليوم على نحوٍ سريعٍ. هذا إذا تكلَّمنا عَمَّنْ عنده انتماءٌ عامٌ للإسلام، ولا أناقش هنا حالة الشاكِّين والمتربيِّصين به.

ومرُّدُ هذه الإشكالية في التفكير إلى عدم التَّفرِيق بين القيم والمبادئ المعيارية من جهة، وتطبيقاتها وتبنِّيلها في عالم الواقع من جهة أخرى. فالقيم والمبادئ المعيارية هي ما تدعو إليها نصوص الإسلام من قرآنٍ وسُنَّةٍ تجاه المُسلَكِ القويم، سواء أكان في السياسة أو في غيرها من مجالات الحياة. الموقف الأوَّل يفترض أنَّ القيم والمبادئ انطبقت مع الواقع التاريخي، أمَّا الموقف الثاني فيرى أنَّ القيم والمبادئ لم يكن لها أيُّ حضور في الواقع. في كلا الموقفين مبالغة، ولبيان ذلك يهدف هذا الكتاب إلى رصد الواقع التاريخيٍّ وبيان الإكراهات السياسية، فجعلته لا ينطبق مع القيم والمبادئ المعيارية تمام الانطباق وإن لم يرفضها بالكلية.

وهناك هدفٌ جزئيٌّ مهمٌّ لهذا الفصل، وهو التذكير بأنَّ القيم والمبادئ المعيارية في مجال السياسة لا تقتصر على وجود معيارٍ أخلاقيٍّ فرديٍّ فحسب، وإنما أيضًا وجود ضوابط جماعية للقيام بمصالح الأُمَّةِ وتحقيق كفایاتها، بشكل يقرن بين الرفعة والواقعية في آنٍ. وهذا الاقتران غير حاضرٍ بشكل كافٍ في الأذهان، ولذا نذَّكر به باختصار.

## 1- التوجيهات التربوية

التوجيهات التربوية للقرآن والسُّنَّة غزيرةٌ، تتكامل مواضعها وتنوّع لتكون التوجيهات مبثوثةً بشكل يثير في النفس همةً التزكية والاتباع ويثير في العقل تحديًّ التفكُّر في آفاق تزكية الواقع بالقيم والمبادئ. والتوجيهات النبوية متداولة، كثيُّر منها يتعلَّق بسياراتٍ مخصوصة ويرتبط بحوادث معينة، وهذا هو الذي يُكسب السُّنَّة ميزة الاقتدائَيَّة.

وسندَّر بالتجاهات التربوية ضمن خمسة أبعاد: الفكرة معقل الولاء، الأُمَّةِ الجامعة، العدل والقسط، المسؤولية عن الشأن العام، التطلع نحو الحكم.

## أ. الفكرة معقل الولاء

كان العقد الاجتماعي للمجتمع الذي تنزلت فيه رسالة الإسلام عقد ولاء قبلي، وعاشت معظم المجتمعات البشرية في تجمعات زراعية على شكل بلدات أو مجتمعات رعوية محلية تتقاتل مع تشكيله قبائل. وكانت المجتمعات الزراعية الكبرى تخضع لسلطة إقطاعية شديدة الظلم، أمّا التجمعات الصغرى فكانت تعيش شبه منعزلة. وكانت هيكلية القبائل هي الأكثر تنقلاً ومخاطرة، ولكنها الأقل تبلوراً سياسياً. إن القبيلة ليست خاليةً من التدبير السياسي، ولكن تميّز السياسة فيها بتركّزها في شخصٍ وحوله بضعةٍ من الموالين، كما تميّز بقلة المراسم والآليات وباستثمار عصبية الانتقام. ومعنى العصبية هنا ليس التعصب الأعمى وإنما التماسك ونبذ التفرّد الناشر. وفي هذا تنبّه على أن مصطلح القبيلة ليس فيه معانٍ سلبية ضرورةً كما تغشى الفهم المعاصر.

والوحدة الثانية للاجتماع البشري هي «الشعوب»، ووفق هذا جعلت البشرية. فالآلية تنصُّ على أنَّ البشر (خلقوا) ذكرًا وأنثى، فهذا ثابت معطٌ، متحقّق منذ لحظة الولادة. والبشر (جعلوا) شعوب وقبائل، وهذا الثاني يتبع الصيرورة التاريخية، هو ثابت في أصله لكنَّه يتحقّق من خلال الممارسة.

وفي حالة التاريخ العربي الإسلامي نجد الثنائيّة الطبيعية الأولى: القبائل المتعددة بما في ذلك قريش جوهرة القبائل، والشعب المتمثّل في العرب الذين نزل القرآن بلسانيهم.

وبينما تعتمد المنظومة القبلية على الولاء المطلق بناءً على النسب، جاءت التوجيهات في الرسالة الجديدة لتوكيده على أنَّ الولاء للفكرة والولاء لجماعة المؤمنين هو الأصل {إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا}، فالولاء إنما هو لرابطة الإيمان. وهذا المعنى يؤكّد على أنَّ الولاء ليس مجرد انتقام لعصبة المؤمنين، وإنما هو ربط المصير بال المصير في تلاحمٍ نجده في قوله تعالى: {والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم}، تأكيداً على أنَّ تفعيل العمل وفق المبدأ - ولو كان يتطلّب الهجرة وترك الديار - هو المعتبر، {والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتم من شيء حتى يهاجروا}، وعدم الهجرة لا ينقض الإيمان ولكن ينقض الولاء السياسي.

وبعد انتفاء هاجس الاستئصال وترسخ الجذور بعد خروج الشطء ثم تحقق الفتح المبين، انتفت الحاجة للهجرة وأصبح المطلوب «جهاد ونية»<sup>(١)</sup>. وتستقر بعد ذلك معادلة الولاء وفق حزب الله وحزب الشيطان في مجتمع يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وكل ذلك لا يخدش الالقاء الإنساني المشترك، فالذين لم يقاتلوا المسلمين ولم يخرجوهم من ديارهم جزاؤهم العادل في المعاملة هو البر والقسط، وكما أن هناك الأشد عدواً هناك الأقرب موذًّا.

## بـ- الأمة الجامعة

من طبيعة الوجود والخلق التنوع والتعدد، وما دامت الهيكلية المجعلة هي القبائل والشعوب تمر عبر صيرورات التشكُّل في مسيرتها التاريخية، وليس معطاة مرأة واحدة، أصبح المطلوب وجود إطار جامع لكي لا تتنافر الشعوب ولا تتمحور القبائل حول نفسها عصبيةً جاهليَّة. وهذا الإطار الجامع هو الأمة.

والآمة بهذا المعنى ليست شيئاً فизياً عديداً يمثل مجموع الشعوب أو مجموع القبائل والملل القومية الثقافية، وإنما هي معنى مجرداً، مردهُ العام إلى اتباع رؤية كونيةٍ توحيدية، تتبعها عليها دعوة سلسلةٍ طويلةٍ من الأنبياء تمركزت في خطابهم فكرتان محوريتان: التَّوحيد والحساب في الآخرة، ونحوهما ينبغي أن يتوجه العمل الصالح. فهذا هو المطلب الثلاثي في خطاب جميع الأنبياء والرسول.

والآمة المسلمة هي الآمة التي تحتضن رسالة الإسلام بإيمانٍ راسخ، وعملٍ يصدق ذاك الإيمان. وبذلك أصبحت الآمة هي المرجعية، فالحاكمية للنص، والآمة هي التي تفهم النص وتفاعل معه وتوؤله وتجهد في تنزيله على الواقع لتزكيته وتحقيق مقاصد الشريعة في الإصلاح ودرء الفساد.

والعلماء في الآمة هم نخبة مؤتمنة على الفهم القويم والاستنباط الحكيم، ولا تملك احتكاره أو تحريفه. ويتجلى معنى الآمة في الحيز السياسي في العبارة المشهورة لحسن الترابي رحمه الله: الحكم للشَّريعة، والسلطة للأمة.

(١) شرح النووي على مسلم، حديث ١٣٥٣.

## ت- العدل والقسط

إذا كان التّرابط على هدي الفكرة هو معقل الولاء، وكانت الأُمَّةُ هي الحاضن الأكْبر، فهل هذا كافٍ لتخلّق الجماعة السياسيّة؟ فالبشر يصيّبهم القصور ومجموعاتهم تتنافس ومصالحهم تتضارب، ولذلك أكَّد الخطابُ الإسلاميُّ على فكرة العدل. وفكرة العدل مبثوثةٌ في نصوص القرآن والسُّنَّة بشكٍّ واضحٍ صريحٍ ومُضمنٍ، وينبع منه القسط في الآليات والموازين. هذا في الدنيا، أما في الآخرة فهناك العدل المطلق {ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فلا تظلم نفس شيئاً}.

ومحور العدل والقسط جاري على غير المسلمين {ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا}، والعدل هنا هو مقتضى التقوى، والبعد العالميُّ حاضرٌ في إقصاط الآخر غير المعتمدي.

## ث- المسؤولية عن الشأن العام

نجد في الخطاب القرآني توجيه الأنظار إلى الشأن العام وصلاح الأُمَّة على نحوٍ جليٍّ غامرٍ لكلِّ أوجه الحياة. المسؤولية هي فردية، وتتأتي يوم الحساب كلُّ نفسٍ فرداً. ولكنَّ مناطِّ محاسبة الفرد لا يقتصر على الأمور الفردية ولا على الدائرة الضيقَة لمعيشته، وإنما يمتدُّ ليشمل الشأن الجماعي، ابتداءً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومروراً بإصلاح ذات البين ورفع الفساد، وانتهاءً بالبيعة والعقد السياسي لتنظيم الشأن العام. وينسجم هذا كُلُّه مع المفاهيم الثقافية العامة بأنَّ «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم»، وأنَّه «إنما يأكل الزيب من الغنم القاصية»، كما أنَّ هناك شعوراً عاماً بالمسؤولية الجماعية، «فالمسلم أخو المسلم لا يسلمه ولا يخذله»<sup>(١)</sup>.

## ج- التطلع نحو الحكم

الطلع نحو الرئاسة أمرٌ تطمح إليه نفوس كثير من الناس وفي صُعبٍ شَّيٍّ، ويصطفُ إلى جانب ذلك حاجة البشر في أمورهم الجماعية للإدارة والقيادة. فهذا من طبيعة الوجود

(١) رواه مسلم، رقم ٢٥٦٤

البشري، والمسؤولية هي مرد الاستقامة فيها. ولذا كان التوجيه «إنا لا نولي هذا الأمر من سأله ولا من حرص عليه<sup>(١)</sup>». وتظهر هنا مفارقات الحياة الدنيا، فقلما يزهد بالرياسة مؤهل لها، ولكن ربما يهش إليها من يحسب أنه مؤهل. ولذا كان الزّياع السياسي على صعيد الأشخاص من طبيعة السياسة لا ينفك عنها، مردُه إلى ما في الصدور من عجب بالنفس وما في العقول من إعجاب بالرأي. أمّا الزّياع السياسي بمفهومه الأوسع فيرجع إلى استحالة البت في تفاصيل خيارات مختلف مجموعات الناس، أو القطع بأنَّ قراراً ما هو أقوم وأفضل من خيار آخر، إلا بعد أن ينقضى الأمر وتتضح النتيجة.

## 2- مراسي الحكم

في القرآن والسنة إشاراتٌ واضحةٌ لمتطلبات الحكم، ولكنها مقتضبةٌ ومتعليةٌ عن الواقع، وهذا ما يتوقع في توجيهات الرسالة الخاتمة. وستلمس هذه الإشارات في خمسة أبعاد: الأهلية والتّشاور، والاختيار، والسمع والطاعة، والواقعية المثالية.

### أ- الأهلية

ترتكز الأهلية على ثلاثة أبعاد تتعلق بالمكانة على الممارسة السياسية. البعد الأول هو ثنائيةُ الحفظ العليم، فالسياسة تستدعي الرعاية المستمرة والضبط الحازم من وجه، والخبرة المتراكمة المبصرة من وجه آخر. البعد الثاني هو ثنائية القوي الأمين، فالشأن العام له حمولات وازنة، ويحتاج إلى قوّة ودأب وقدرة على المبادرة، فتتوافر تحت يد القائد مقدرات كبيرة من الموارد الماديّة والبشرية تطلب درجة عالية من الأمانة في التعامل معها. البعد الثالث يتلخص في ثنائية البسطة في العلم والجسم، من وجه امتلاك المؤهلات الأساسية في القدرة على القيام بالمهمة ضمن الظروف المحيطة، ومن وجه احتياج أمر السياسة إلى دربة في العلم وتقدير للمالات.

(١) متفق عليه.

## بـ- التّشاور

مسائل الحكم شائكةٌ، وطلب التّشاور فيه أمر بدهيٌّ، وأوَّلًا وأخْرًا الحكم هو {أمرهم}، ولذا كان لا بدَّ أن يكون {شورى بنיהם}. وأحداث السِّيرة مشهورةٌ في مسألة التّشاور، وأبرزها ما كان في لحظات فاصلة، مثل غزوة بدر و اختيار الموضع أو غزوة الخندق والبقاء في المدينة. واقتداءً بندائه المتكرر ﷺ: «أشيروا عليَّ أُمُّهَا النَّاسِ» - وبعيداً عن التّحريم الفقهي والخلاف في هل الشورى ملزمة أم معلمة- نستطيع الجزم بأنه لم تكن الشُّورى كما مارسها الرَّسُول ﷺ ممارسةً شكليَّةً. فلم تكن شورى غير ملزمة يستبدُّ فيها القائد برأيه، ولا شورى سائبةٌ تُغرق في الجدال ولا توصل إلى قرار. وإنَّ عمليَّة الشورى ذاتها هي تدريب وإعداد وإنضاج سياسيٍّ. ونلاحظ أنَّ نطاق الشورى لفترة ما قبل الفتح لا يوجد له نظير في فترة ما بعد الفتح.

## تـ- الاختيار

فكرة الاختيار هي قرينة للشوري في أمر تعين القائد؛ إذ يستحيل أن يقوم جميع النَّاس بالحكم بشكل مباشر فكان لا بدَّ من التَّوكيل والتَّعهيد والتَّفويض. ومعظم النُّظم السياسيَّة في تاريخ العالم القديم أنسنت منصبَ الحاكم إلى شخصٍ خلعت عليه صفاتٍ قدسيَّةً، أو إلى أسرةٍ خصَّتها بخصالٍ غيبيةٍ متواترة. وبالمقابل تؤكَّد المفاهيم الإسلاميَّة الأساسيَّة في القرآن والسُّنَّة تؤكَّد على انتفاء اختصاصٍ قدسيٍّ لمنصب الحكم في فردٍ أو نسبٍ أو مجموعةٍ بشريَّة. ومن ذلك مفهوم استواءِ الخلق عبيداً لله، ومسؤوليتهم يوم القيمة على أفعالهم، ومفهوم الحرَّيَّة في العبودية لإلهٍ واحدٍ صمد، وكلُّ ذلك ينسف دعوى احتكار فردٍ أو مجموعةٍ بشريَّةٍ حقَّ التَّحكُّم بالنَّاس.

والاختيار وإخراج النقباء نقرؤه في القرآن في حياة بني إسرائيل، وعليه أمثلة من تاريخ كثير من الأقوام منذ قديم الزمان. وبعيداً عن الحكم والسياسة تجد فكرة تعهيد الأمر لآخر يمارسها البشر في كافَّة شؤونهم صغيرها وكبیرها، على نحوٍ واعٍ وقصدٍ أو على نحوٍ توافقٍ ضمنيٍّ. ولا يخفى أنَّ التعهيد يفسد القسر والإكراه، كما يفسد الغشُّ والاحتقار.

أما مسألة الإمامة في قريش فسوف نناقشها لاحقاً، وتكفي الإشارة هنا إلى أنه لا يصح فهمها فيماً قبلياً. ففكرة قريش كانعكاً للجاهلي مُرْغَت في التراب، أما قريش بمكانتها بين العرب وكمسنود خبرة سياسية قادرة على المدافعة فإنّها واقعٌ مشهود. بمعنى أن الفهم الصحيح لمسألة قريش لا ينافي الاختيار، بل هو اختيار مما يحفظ ببيضة المسلمين. وكما لم تتنكر مسيرة الإسلام الواقع وتعاملت معه بدرجاته التي يستحقها بين طيفي الهدم للفاسد من الأعراف وتبيّن الصالح، فكذا تعاملت مع مسألة قريش. فمن أسلم من قريش إسلامه يجب عليه انتماهه القبلي، وكل القبائل لم تكن مسلمة، وليس هناك خطيئة أصلية لازبة بقبيلة، والنبي ﷺ نفسه قريشي. وعلى العكس كان لا بدّ لحركة تحقيق الإسلام في الواقع من الاستفادة من تلك القدرات، مثلما استفادت من خبرة حفر الخندق من فارسي.

ثـ السـمـعـ وـالـطـاعـةـ

الانقياد للأمر هو من مستلزمات النِّظام السياسي، وبدونه لا يمكن حفظ الحقوق ولا يمكن توجيه الحركة العامة باتجاه يحقق مصالح الأمة. وأتت التَّوجيهات النَّبوية في هذا ناطقةً في أنَّ رفض السَّمع والطَّاعة بناءً على خلفيَّةِ الأمير إنَّما هي جاهليةٌ، ولو كان ذاك الأمير عبداً حبشاً ليس من أصحاب المنزلة، ما دامت وظيفته هي إقامة شرع الله. بمعنى أنَّ الطاعة للأمير ليست مطلقةً، بل منوطه بشكل كامل بما ارتضاه المسلمون لأنفسهم من نظام حياة جماعية. ومن الجليّ أنه أخذت التَّوجيهات النَّبوية بعين الاعتبار واقع المخاطب والبيئة التي لم تظهر فيها حضارات حوكومات تراتبيةٍ من قبل، فكان التَّوجيه بأن «لا ننزع الأمر أهله»<sup>(١)</sup>، باستثناء حالة الانحراف عن الإسلام انحرافاً «بواحاً»، وجاء ذلك جنباً إلى جنب مع الأمر بقول الحق في جميع الأحوال<sup>(٢)</sup>.

ولا يفوتنا التَّنبيه إلى أنَّ معنى السَّمْع والطَّاعة ليس فيما معنى الخاضع الدَّليل. فالسَّمع يقترن مع الفهم والتَّدبر العقليٍّ وتقليل أوجه الأمر، والطَّاعة تقترن مع معنى المساهمة في حماية

(١) متفقة عليه.

(٢) «بَايَعْنَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَى السَّمْعِ وَالطَّاعَةِ فِي الْعَسْرِ وَالْيَسِيرِ، وَالْمَنْشَطِ وَالْمَكْرَهِ، وَعَلَى أُثْرَةِ عَلِيهِنَا، وَعَلَى أَنْ لَا نَتَازِعَ الْأَمْرَ أَهْلَهُ إِلَّا أَنْ تَرَوُا كُفْرًا بِوَاحِدِكُمْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ بِرْهَانٌ، وَعَلَى أَنْ تَنْقُولَ بِالْحَقِّ أَيْنَمَا كُنْتُمْ، لَا تَخَافُ فِي اللَّهِ لَوْمَةً لَأَنَّمَا مُتَفَقُ عَلَيْهِ». بِإِذْنِ اللَّهِ الرَّحِيمِ

شُؤون الأُمَّة وتقدير الخبرة وتمكين القائد من القيادة. ولهذا كانت البيعة في عنق الفرد جزءاً من الهيكلية التي تُمكِّن حركة الإسلام في الواقع، وتم التحذير من الأنانية الفردية التي تزعزع يدَّاً من طاعَةٍ لأدنى الأمور: «من أتاكُم وأمرُكُم جميعُ عَلَى رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشَقَّ عَصَاكُم...»<sup>(١)</sup>، وفي هذا الإطار تُفهم المعاني العامة الواردة في أحاديث متفاوتة الصِّحَّة: «مِنْ فَارِقِ الْجَمَاعَةِ...» و«وَمِنْ شَدَّدَ...» على أَنَّهَا تحذيرات من الانفراد العنيف الذي يرفض الإبحار في مشروع الأُمَّة ويُعرِّض وحدتها للخطر.

## جـ- الواقعية المثالية

الإسلام دينٌ، والدين القيم يبُثُّ في الأنفس والأذهان صورةً مثاليةً تامةً، لكنَّ تمامَ الصُّورة لا يمكن أن تتحقَّق كاملاً في الواقع. وحَتَّى في عهده -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- حدثت أمورٌ من الضَّعْف والقصور خَلَدَ ذكرها القرآن لما فيها من الدَّرْسِ وال عبرة. ومن ذلك سلوك الرُّمَاء يوم أحد (سورة آل عمران)، ومنها عتاب ثلاثة الصحابة الأتقياء الذين تخلَّفوا (سورة التوبية)، ومنها سلوك زوجات الرَّسُول (المجادلة)، ومن ذلك بقايا عصبيَّات انتقامٍ انقدحت في ساعة تنافسٍ، فاستحقَّت قوله ﷺ: «أَبْدَعُوا الْجَاهِلِيَّةَ وَأَنَا بَيْنَ أَظْهَرِكُمْ؟»<sup>(٢)</sup>، ومن ذلك التبرُّؤ من فعل خالد بن الوليد. أي إنَّ المسيرة الواقعية مسيرة تتطلَّع للمُثُلِّ، ولكن ما كان لها في عالم البشر إلا أن تتعَلَّب وتقصُّر عن تلك المُثُلِّ. والمبدأ الإسلامي في التدرج يمكن أن يُفهم جزئياً ضمن هذا الإطار، وتزاحم المصالح أمرٌ مقرَّرٌ في علم أصول الفقه.

ويشعر الدَّارس لآحاديث رسول الله ﷺ أنَّه كان يُهِبُّهم لقبول ألوانِ من الْحُكْمِ، وأصناف من الْحَكَّام يقصرون في تطبيق الإسلام في تصْرُفاتِهم الشخصية، وذلك من إدراكهُ الخبير أنَّ قيادة الْبُبُوة لن يملأ فراغَها أحدٌ، وأنَّ الإيمان العميق للصحابَة وحَمَّم البالغ للنبي ﷺ وتنعمُّهم بالعيش في كنف قيادته ستين قد يقود إلى تخيل إمكان استمرار الوضع المثالي، وإدراكه المتسدد

(١) مسلم .٣٥٥٢

(٢) انظر الشوكاني فتح القدير، ٥٤٨/١

أن المطالبة بقيادةٍ ساميةٍ تعجز المجتمعاتُ عادةً عن أن تفرزها. ومن هذه الرأوية، وبمعرفته بالنفس الإنسانية وما يعتريها في حالي الغنى والقيادة، تكرّرت الأحاديث التي تُهْيئ لِما هو دون المثال في القادة: «أُمَّرَاءٌ يُؤخِّرون الصلاة عن وقتها»<sup>(١)</sup>، «من كره من أميره شيئاً فليصبر»<sup>(٢)</sup>. والمسلم قد يكره من إخوانه تصرفاً لاعتباره خلاف الأولى والأورع، ولكن ليس لأحد الحق في حمل الناس على الآتني والأورع. وتدھب الأحاديث إلى أبعد من هذا -أي أبعد من مخالفـة الأولى- وتضمّ أموراً أكثر محوريـة: «إِنَّهَا سـتكـون مـن بـعـدـي أثـرـةً وـأـمـورـ تـنـكـرـوـنـهـا». واللافت في هذا الحديث هو استغراب الصحابة لذلـك وسـؤـالـهـم عـمـا يـفـعـلـونـهـ إـذـا «أـدـرـكـ مـنـا ذـلـكـ»، وفي هذا السـؤـالـ ذاتـه إـشـارـةـ جـلـيـةـ إلى سـقـفـ التـوقـعـاتـ الـذـي تـمـلـكـ مـخـيـالـ الصـحـابـةـ منـ إـمـكـانـ اـسـتـمـارـ الـوـضـعـ المـثـالـيـ، فـكـانـ جـوابـ الرـسـولـ ﷺـ فيـ مـنـتـهـىـ الإـبـصـارـ فيـ المعـالـجـةـ الـمـجـتمـعـيـةـ: «تـؤـدـونـ الـحـقـ الـذـيـ عـلـيـكـمـ، وـسـأـلـونـ اللـهـ الـذـيـ لـكـمـ»<sup>(٣)</sup>.

والخلاصة، من الجلي -والله تعالى أعلم- أنّ الأحاديث النبوية توجّه نحو التعامل الحصيف مع تجاوزات الحاكم ما دامت أموراً شخصيةً (لا تصل إلى الفسق) ومما ليس فيها خروجاً عن أصل مطلب المنظومة السياسية الإسلامية ولا تنكباً عن أهداف الأمة. وسوف نقوم بالتنظير والتفصيل في هذه النقطة في الفصل الخامس عندما نتكلّم عن مفهوم الخروج من منظور مقاصدي، كما سنتكلّم عن درجات ابتعاد السياسة عن المعيار المطلوب والموقف المطلوب في ذلك.

كان هذا فصلاً مختصراً للتذكير بأساسياتِ في التوجيهات الإسلامية في شأن السياسة، ونسعى لأنفسنا بعد هذه التقدمة بالمضي في التحليل التاريخي من غير حاجة إلى استحضار القيم والمبادئ المعيارية في كل زاوية. بمعنى أننا على وعي كاملٍ بأنَّ المسيرة التاريخية لم تكن بالمستوى المعياري المطلوب، وحين نحاول تفهُّم السياقات المحيطة والظروف الأسرة فإننا في هذا لا نتننَّger للمعيار، ولا نتجاهله.

١٠٧٣ مسلم (١)

٢٠٥٣) (٢) البخاري

(٣) متفقة عليه



## الفصل الثاني

# باكورة الصيرورة السياسية

تتعلق الانطباعات المتشكلة في أذهان الناس عن التاريخ بالصورة النهائية وما آلت إليه الأمور، وكثيراً ما تغفل عن المسيرة التي طوّرت وفّقها الأمور. وقراءة التاريخ ليست مُهمَّةً مجرّد معرفة ماذا حدث، وإنما التعويل هو على معرفة كيف حدث ما حدث وكيف أثّرت عوامل متعدّدة في جرى التاريخ إلى منتهاه الذي استقرّت عليه الأمور. ونذكّر هنا بأساسياتٍ ثلاثة في فهم حركة التاريخ: أنَّ حركة التاريخ تتحقّق بجهد الفعل الإنساني الجماعي، وأنَّ الفكرة تتفاعل مع الواقع في تشكيل التاريخ على خطٍّ زمنيٍّ ممتَّدٍ، وأنَّ الشروط الموضوعية أو الأسباب الماديَّة لحركة التاريخ قد لا تكتمل اكتمالاً يضمن تحقُّق القيم والمبادئ المعيارية التي تقتضيها الفكرة المؤسِّسة.

كما أنَّ المناقشة الكاملة للتشكُّل السياسي المبكر في تاريخ المسلمين تقتضي اعتبار عنصرين مهمَّين من الشروط الموضوعية، وهما: العامل الاقتصادي، والموقع الجيوسياسي (اللذين تمَّ خضْعاً عن الفتوح). ولن نغوص في هذين البعدين لاحتياجهما تطويلاً يصرف عن المطلب الرئيسيِّ الذي نريده من هذه الِّبراسة، ألا وهو التركيز على فهم المفاصل المهمَّة للصيرورة السياسية وتفاعل القيم والمبادئ المعيارية مع الواقع الموضوعي.

وسوف نقوم بمناقشة خمسٍ من القضايا: قضية استثمار الواقع من قبل فكرة ملهمةٍ جديدةٍ جاءت لتغيير هذا الواقع، ودور السمات الشخصية للقادة في تفسير الحوادث التاريخية، وثقل الإكراهات المؤسسية التي تقود باتجاهٍ ما يصبح جزءاً من قدر الحركة، واحتمال ورود عاملٍ حاسمٍ يأخذ أهميةً استثنائية، ودور الخبرة السياسية فيما جرى من أحداثٍ في التاريخ الإسلامي المبكر.

## 1- اعتبار الواقع واستثماره

تواجه الفكرة الجديدة تحديًّا زرعها في وجдан ووعي نخبةٍ مُدركَةٍ لمقتضيات رسالتها إدراكاً تاماً، وتحديًّا تفعيل الفكرة في الواقع المليء بالتعريجات. وتكتسب طريقة تحرك هذه القاعدة الصلبة مرجعيةً تتجاوز أفرادها، كما يكتسب الواقع الذي تأسس على يد النخبة الأولى نبراساً ملهمًا من بعدهم، برغم أنَّ هذا الواقع البشريًّا ما كان ليرسم وفق مقتضيات القيم والمبادئ المعيارية ارتساماً كاملاً من جهة، ولا ارتساماً حالاً زمانياً من جهة أخرى؛ أي إنَّ هناك دوماً (فرق صفةٍ) بين المطلب، وبين قدرة الواقع على المشي وفق المنحنى المرتجم.

وفي المسيرة السياسية يتفاعل المبدأ مع البنية المجتمعية، وحيث إنَّ القبيلة مثَّلت تلك البنية، فلا بدَّ من الاعتناء بما تقتضيه والانتباه إلى مسألة منزلة القبائل، فالسياسة ليست منفصلةً عن تشكيلات المجتمع من ناحية ارتسامه طبقاتٍ متعدِّدة رُفِعَ بعضها فوق بعضٍ كجزءٍ من آليات التفاعل المجتمعي، والتسيير الداخلي للطاقات.

ولقد استندت منزلة القبائل إلى ما هو معتبر شرعاً وإلى ما هو مذموم. وإذا سقط التوجيه النبويُّ العناصر الجاهليَّة فيما كان قائماً في المجتمع، لكنَّه لم يهدم كلَّ شيء، فأبقى من أعراف المجتمع القائم ما هو صالح شرعاً وألغى ما هو مذموم. ويظهر هذا المعنى العامُ في مواقف الحكمة النبوية في الاحتواء المجتمعي: «أسلمت على ما أسلفت من الخير»، «ومن دخل دار أبي سفيان فهو آمن». وتشير طريقة المعالجة هذه إلى خصلتين في تعامل الإسلام مع الواقع البشري الموجود، فدعوة الإسلام ليست مثل الإيديولوجيات الشمولية التي عرفها العالم الحداثيُّ، والتي

تحاول سحق المجتمع (المتخلف). الإسلام نقض المنظومة الجاهلية، وهو ما يمكن تسميته «معادلة التشغيل الجاهلية»، ولكنَّه لم ينقض المجتمع نفسه. ولعلَّ هذا هو المعنى المتضمن في التوجيهات والسلوك النبوِّي: «إِنَّمَا بُعْثَتْ لِأَتِّمِّ مَكَارَمِ الْأَخْلَاقِ»، «وَإِنَّمَا تَلَكَ الْلَّبَنَةَ» في بيتٍ تضافر الأنبياء و الرُّسُل على بنائه، وفي الإشادة بأخلاق العرب من الكرم والنَّجدة والضيافة وطلب تمذيمها، برغم أنَّ الرسالة هدمت الأسس التصوريَّة القائمة ولم تداهن فيها. ولعلَّ من أكثر المواقف العملية دلالةً على إبقاء الصالح من أعراف المجتمع وبُنيته هو إبقاء سداناً الكعبة في بيت عثمان بن طلحة وذرِّته.

وبعد تقرير هذا المبدأ العملي في الإصلاح، نخلص إلى مناقشة إشكاليَّة موقع قريش تحديداً. إذا كان الإسلام قد هدم مآثر الجاهلية وأسسَ أن لا تفاضل إلَّا بالتقوى، فما عساه أن يفعل مع المؤسسات المجتمعية بتنوعها الثلاثة: تلك التي تتفق مع مبادئه، وتلك التي لا تعارضها، وتلك التي تتصادم معها؟

ونتبَّهَ آنَّه ليس المقصود بالمؤسسات المجتمعية المعنى المنظماتيَّ، وإنَّما المؤسسات بمفهومها في علوم الاجتماع من وجود سلوكٍ وتنظيمٍ اجتماعيٍ مطردٍ ولو كان غير صريح أو بيِّن، مثل مؤسسة الأسرة أو التعاون بين الجيران أو فكرة احترام الكبير والرِّفق بالإنسان. وتجاه ذلك نجد آنَّ حركة الإسلام: (١) استوَعَبتْ من ذلك ما يتماشى مع مبادئها، (٢) وأعادت تشكيلاً ما كان لا يعارضها وتمَّ تأطيره جديداً وفق أسمٍ سليمة جديدة تُحَقِّق التوازن وتسمح له بمتابعة دوره، (٣) وفعَّلتْ قاعدة التدرج في الذي يعارض توجُّهَ الإسلام ولكنَّه مستشرٌ أو كثير الطُّروع في الوجود البشريِّ.

وفي ضوء هذا ندرك الحكمة النبوِّيَّة الفائقَة في التعامل مع مسألة قريش. فليس من قوِّم إلَّا بينهم من له منزلة خاصة، وما دامت المنزلة تقوم على ما ينظر إليه الإسلام نظرة ترحيب، فلا يُعقل نقضُّ هذا النوع من الروابط اللطيفة. وصحيحُ آنَّ المنزلة على المستوى النظريِّ أو على مستوى الإعلان العام قد لا تنطبق مع التصرُّف الواقعي انطباقاً كاماً وتخالطاً أمورٌ غير مرغوب بها، فإنَّ هذا يقتضي معالجتها من خلال التربية التي تُصحِّح وتردم الفجوةَ بين المثال والواقع.

ونجد أنَّ قريشاً هي القبيلة التي تجمَّعت عندها خبرة القيادة، وهي التي تعرَّف بمنزلتها جموعُ القبائل، فكيف يعقل عدم اعتبارها الواقع ولا سيما في بيئَة الأعراب من سكان الباذية الذين لم يعتادوا فكرة القانون، وتأبِي طبيعتهم الانتظام بشكِّل عامٍ؟ ونشير هنا إلى أنَّ القبائل الأخرى ليست هي بدرجة أخلاقية أعلى من قريش، بمعنى أنها لو استبدلت قبيلة أخرى بريشاً لما كانت هذه الأولى أفضل منها، وإذاً لغات حركة الإسلام خبراتٌ وقدراتٌ مطلوبةٌ لتمكينه. وبغضِّ النظر عن هذا، فإنَّ المنزلة في المجتمعات تتحصَّل بشكِّل بطيءٍ وتراكميٍّ على نحوٍ غير محسوس ولا يمكن اصطناعه.

إنَّ الفهم القوي لمسألة قريش وموقعها من الإدارة السياسية لا يتحقَّق إلَّا بعد تنحية الفهم السُّكُونيِّ لما طرَحه الفقه في فكرة النسب، وإلَّا بعد تصفيه الذهن من التشويش الشيعيِّ. فالتعامل الإسلاميُّ لم يُبْقِ من جاهلية قريشِ كمفهوم شيئاً مذاعتلي بلال الكعبة للأذان كرمزٍ لإعادة التشكيل الاجتماعي، وبعد ما أعلَنَ النبيُّ الكريم في خطبة الوداع: «وأَوْلَ ما أَبْدَا به رِبَّ عَمَّيِ العَبَّاس» كإشارة لتفكيك الأساس الرَّبَّويِّ الاقتصاديِّ.

إنَّ مسألة اعتبار الواقع كثيرةً ما توارى في الخطاب الإسلاميِّ بسبب تأكide الكامل على المعياريِّ من بابِ تربويِّ.

## 2- دور السمات الشخصية

الإنسان هو فاعلٌ مؤثِّر في مجرى أحداث التاريخ، وتوثِّر سمات الأشخاص وطريقة تفكيرهم في سلوكهم. وهناك مبرِّرٌ منهجيٌّ لإعطاء السمات الشخصية وزناً معتبراً عند الحديث عن مجتمعٍ صغير نسبياً، حيث يؤكِّد العُرف احترام الكبير ومشيخةِ القوم كما أنَّ دور السمات الشخصية يلعب دوراً أكبر عندما لا يكون هناك توسيعٌ مؤسسيٌّ، ودوافع وطبقات من المسؤولين والنُّواب والمساعدين. ولكن لا يصحُّ أن يطغى استحضار الشخصية لدرجةٍ يغيب معها أنَّ أيَّ شخصيةٍ -مهما كانت قدراها ومواهها- إنَّما تتحرَّك في جملةٍ من الظروف الموضوعية، وهي قاهرةٌ في أغلب الأحيان. وبقدر ما يكون هناك توسيعٌ وتعددٌ وترسخٌ مؤسسيٌّ، يتراجع أثرُ أفراد الأشخاص، إلا ما خولتهم به المؤسسة.

ثبات إيمان أبي بكرٍ ماثلٌ في لحظة وفاة مبلغ الرسالة ﷺ، حيث كانت الحادثة صدمةً على المستوى العاطفي، وهي أيضاً صدمةً على مستوى تخيل مستقبل الإسلام. حكمة عمر ورؤيته البعيدة المتجاوزة لزمنه تكتب فيها المجلّات. ولا تحتاج إلى كثيرٍ من الحذر في رسم شخصية عثمان بن عفان رضي الله عنه لاستهار خصالها في السيرة والآثار، وكونه أصبح خليفةً راشداً لا يُلغى تأثير شخصيّته المحبوبة على الكرم والسامحة. كما أنه يتحدر من أسرة ذات منزلة اجتماعية عالية والكرم والبذل لذوي القربى كان طبيعياً بالنسبة له. وإذا تستحي الملائكة منه لشدة حيائه، فلا عجب أن يرفض الدفاع عنه في وجه المتمرّدين لكي لا يُراق دمُ مسلمٍ من أجل شخصه. كما لا بدَّ من استحضار عامل البِنْ، والميل إلى الصَّفَح.

وعند النظر في سجل أداء الخليفة الراشد عثمان علينا أن ندرس الصِّفات الشخصية في تقاطعها مع الظروف الموضوعية في ثلاثة أبعاد تتعلق بالاقتصاد والتنوع المجتمعي والسياسة الخارجية. فقد تمتَّع المسلمون في عهد عثمان برغبٍ من العيش لم يُعرف من قبل، ونشأت جموعٌ شابةٌ من قبائل بعيدة لم تتعهَّدْها التربية النبوية، وفتورات وامتداد أنشأ حاجاتٍ إداريةٍ جديدة. وبغضّ النظر عن كون عثمان من المبشّرين بالجنة فإنَّ دراسة صفاتِه الشخصية والظروف الموضوعية التي أحاطت بإدارته السياسية تضيء لنا فهم بعض قراراته.

تحليل الصِّفات الشَّخصية لعليٍّ بن أبي طالبٍ رضي الله عنه تساعدنَا أيضًا على فهم سلوكه، وتعقب آثار أسلوبه الإداري. شجاعة عليٍّ ماثلةٌ في المخيلة، وقد كانت موضع مقتله كما كان الّذين موضع مقتل عثمان. ولقد بقي عليٍّ أياً ما يهبُ المسؤولية، فقد أصابت المجتمع هزةً كبيرة تجاوزت ما دهاها في اغتيال عمر من عدوٍ غير مسلمٍ وغير عربيٍ، ينتهي إلى قوم يخشى العربُ مكرَّهم ويرونهم «شقشقة من شقاوش الشيطان»، في حين أنَّ عثمان قُتل بيد داخلية، ووفق خطوطٍ ليست بعيدةً عن خطوط التنافس على الدنيا والصراع القبليِّ الجاهليِّ.

هذا الطَّمع واجهه عليٍّ أيضًا بعد أن أصبح الطمع أكثر تمكناً وتمثلَ في ظهور جماعات الفوضوية السياسية. واختار عليٍّ مقاتلةً هذه الجماعات، في حين أنَّه قام بمحاولة احتواء بعض الشخصيات التي كانت طامعةً، وعندها تعصُّبٌ قبليٌّ ظاهر، ولكنَّها لم تسلك سلوك الخواج.

وربما يصحُّ القول: إنَّ موقفَ عليٍّ يوم السَّقيفة عكس ارتياحًا نفسِيًّا لحيازة بني هاشم موقع قيادية، غير أنَّ السُّؤال المهم هنا هو التالي: هل عكس هذا موقفًا نفسِيًّا محضًا على سبيل الميل، أو أنَّه مثلَ فكرةً سياسيةً في خصوصية دور الهاشميين في السياسية؟

وبشكل عامٍ استثمار روابط القرابة لها ميزةٌ من ثلاثة أوجه متدرجة في النجاعة. أولاً، من ناحية كونها مستنداً متيناً للثقة وضماناً قوياً في المسائل الاجتماعية. ويتلخص ذلك ميزة دور الثقة بالقرابة في المسائل الاقتصادية، وهي تاليةٌ لأنَّ مخالفة رأي ذوي القربي عند رجحان الخسارة المالية مقبولٌ عرفاً. وأخيراً تأتي ميزة القرابة في المسائل السياسية. ولقد استثمر عثمان روابط ذوي القربي ممَّن اعتبرهم قادرين، إلَّا أنَّ الواقع السياسي الذي واجهه عليٌّ كان أكثر خطورةً. فهل قادت ثنائية شخصية عليٍّ (الجرأة والثقة الرحميَّة) إلى التحالف مع من لا يستأهل الثقة والوفاء، أو فتح جهات مواجهةٍ كان يمكن غضُّ النظر عنها؟ لا نستطيع القطع بأنَّ ذلك يعود للسمات الشخصية.

نعود لنقول: إنَّ الظروف الموضوعية هي القاهرة في النهاية، بمعنى أنَّه بغضِّ النظر عن السمات الشخصية والإمكانيات، تواجه المنظوماتُ السياسية تحدياتٍ يكون تجاهها مجموعة خياراتٍ اجتهادية تلعب فيها خبرة صانعي القرار - وليس مجرد سماتهم الشخصية - دوراً كبيراً، إضافيةً إلى الخبرة المؤسساتية والخبرة المؤودعة في الثقافة السياسية في المجتمع (وهو ما سنناقشه فيما بعد).

إنَّا في معالجة تاريخنا المسلم ينبغي أن نعتني خصوصاً بما يتجاوز الأفراد، ولو كانوا قد وافتهم لنا في مسائل الالتزام بمقتضيات الإيمان، فتاريخ الأمة أكبر من أفرادها. ورفععة مقام الصحابة ينبغي أن لا تمنع من تفحُّص سياق سلوكهم، أو أنَّه بالضبط بسبب قُرُبهم لقلوبنا وانتسابهم قاماً نقتدي بها ينبغي التفحُّص الكامل للظروف الموضوعية التي واجهوها، وإلَّا لوعنا في الحيرة والاعتدارية بسبب عدم التطابق التام بين المعياريِّ والواقعيِّ. وإنَّ حسراً حينما نستحضر الظروف الموضوعية تصحُّ الإشارة إلى أثر السمات الشخصية؛ أي إنَّ السمات الشخصية هي كذا مُعطى بشريٌّ، جزءٌ من تلوُّن الحياة البشرية ولا تفيده كثيراً بذاتها في فهم

التاريخ، بل التركيز عليها يقود إلى شخصنة التاريخ. أمّا حين نستحضر السمات الشخصية ونسحبها إلى الظروف الموضوعية التي واجهتها هذه الشخصيات، فعندما نقترب من فهم متّزن للحوادث.

والعلوم التي تدرس التاريخ لها تناولٌ متبادرٌ لسلوك الأفراد. وإذا لا مراء في دور الأفراد في صناعة حدثٍ ما، ويترتب عن خيارات الأفراد ولا سيما القادة والبارزين منهم تبعات، إلا أنَّ الأهمَّ من كلِّ ذلك ملاحظةُ أمرٍ: أنه تنشأ تياراتٌ تتجاوز الفرد، وأنَّ جهود هذا الفرد تتحرّك أصلًا في منظومةٍ تتصدّر صناعةَ الحدث وتوجيهَ تطُوره. وتتوّضح هذه الفكرة من خلال مثيلين. مثال الأول هو مفكِّرُ أسسِ مدرسةٍ في علمِ العلوم، والمدرسة بدورها ساهمت في توجيهِ حركة المجتمع باتجاهٍ معينٍ، كما حصل مع المذاهب الفقهية، بمعنى أنَّ المدرسة تجاوزت مؤسسيها، فالمذهب الحنفي كمدرسة تجاوز شخص أبي حنيفة النعمان الكوفي، والمذهب المالكي تجاوز شخص مالك بن أنس، والمذهب الشافعي تجاوز شخص محمد بن إدريس الشافعي، حيث نشأت في كلِّ مذهبٍ أوجهٌ وأقوالٌ وظهر مرجحون أصبح نتاجهم جزءًا لا يتجزأً من المذهب. ومثال الثاني حاكمٌ أو أميرًا أو والي يتحرّك من خلال منظومة سياسية معينة، فبرغم أنَّه هو من يَتَّخذ القرار، لكنَّ مجرى الأحداث يتحدد في النهاية بتأثير ثلاثة عناصر: (١) طبيعة المنظومة، ونمطها الاعتيادي الذي تسري وفاته، والذي هو مطبوعٌ في صيغتها المؤسساتية، (٢) وقدرات المنظومة المتوفّرة لها، (٣) والبيئة المحيطة بالمنظومة.

إنَّ استحضار ما سبق يحفي من الشخصنة واحتزال الواقع في تصريحات الأفراد. وفي ملاحظة تفاعل السمات الفردية مع الواقع ترسم لنا صورةٌ يمكن أن نطمئنَّ إلى أنها أقرب لحقيقة ما جرى. وفي تقليل الظروف الموضوعية تتَّضح لنا الدروس التاريخية، وهي دروسٌ عزيزةٌ، لا سيما أنها جزءٌ من تراثنا وممَّا ساهم في تشكيل شخصيَّتنا.

### 3- العامل الحاسم

من أول تحديات البحث العلمي تقدير العوامل الخلقة بالاعتبار والتي ينبغي استصحابها عند تحليل الأحداث التاريخية. ومن أجل استقامة التفسير وعدم اختزاله يجري عادة استحضار العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية عند تفسير الحدث، إضافةً إلى الخلفيّة الفكرية التي توجه الفاعل التاريخي. ويمكن تصوّر هذه العوامل كأشعة متعددة ذات حمولاتٍ مختلفة، ويجري تقدير حمولة كلِّ عاملٍ ونصيبه في التأثير على الأحداث، بما في ذلك تفاعل تلك العناصر مع بعضها البعض.

الاختزال في التفسير خطيرٌ ومرفوضٌ، ولكنَّ ذلك لا يمنع من احتمال أن قد يكون هناك عاملًا له أثر كبير بمفره وإذا لا يُفسِّر هذا العامل كلَّ شيء، غير أنه قد يمتلك مساحةً تفسيرية كبيرة في لحظةٍ معينةٍ أكبر من حجمه المعتاد. وهناك على الأقلِّ نوعان من العوامل الحاسمة: نوع ثابت ونوع طارئ. وفي المسائل التاريخية والسياسية يُعتبر العامل الجغرافيُّ والعامل السكانيُّ عوامل حاسمة أو ذات وزن كبير. ويضاف إلى ذلك هناك عوامل حاسمة طارئة، وقد تكون باتجاه السلب أو الإيجاب. ومثال العوامل الطارئة السلبية انتشاروباء أو حدوث زلزال، ومثال العوامل الإيجابية نزول مطرٍ غيرٍ في ساعة معركة فتعذر تقدُّم الجيش.

ويشار إلى العامل المفرد الوزن على أنه عامل حرج. ولو تفكّرنا في الموضوع الذي نحن بصدده لوجدنا أنَّ توافر الخبرة السياسية كان عاملًا حرجاً، وسوف نناقشه على انفرادٍ لاحقاً. ولا شكَّ أنَّ جمع الصحابة كان عنده خبرة سياسية إدارية، غير أنَّ الانتقال من الساحة الخبرية للقبيلة أو لتحالف القبائل إلى ساحةٍ أكبر بكثير عاملٌ حرجٌ ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا عند مناقشة التحدّيات السياسية اللاحقة.

وإنَّ العامل الأكثر حسماً في موضوعنا هو تغيير الإطار النظري للخبرة السياسية. فصحيح أنَّ الخبرة السياسية هي مهارات وآليات قريبة من الواقع، لكنَّ تغيير الإطار النظري العام له تأثير كبير

على قدرة تفعيل هذه الأدوات وطريقة استعمالها. فالإطار الفلسفى السابق كان إطاراً عصبيّة قبلية، وتفاوتٍ في منزلة هذه القبائل، ومنها منزلة قريش. الانتقال المفاجئ إلى إطارٍ مختلفٍ يعرقل استعمال هذه الأدوات. عبارات اليوم نقول: إنَّ معادلة الفعل أو «قواعد الاشتباك» تغيرت. فمثلاً عصر عثمان شمل أقواماً لم يأخذهم بعدُ التغيير النوعيُّ في الفلسفة السياسية التي يتبعها حُكماً متعلّقاتٌ كثيرة، من أدناها في مستوى قواعد الاشتباك، وإلى أعلىها في مستوى نزع السلطة وتغيير سلوكها.

## 4- الإكراهات المؤسّسية

تعترض المسيرة السياسية ظروفٌ مؤسّسية لها وزن كبير على التطورات اللاحقة وعلى طبيعة التعامل مع ما يفرزه الواقع في المستقبل. ونناقش أدناه ثالث فاعلياتٍ مؤسّسيةٍ لها دورٌ كبيرٌ في توجيه السلوك السياسي: لحظة التشكيل المؤسّسي، والتاريخ المؤسّسي، والاعتمادية المسلكية.

### أ. لحظة التشكيل المؤسّسي

لحظة السقّيفية هي لحظة تأسيسٍ في غاية الأهمية، والمواقف التي ظهرت يومها هي من الناحية السياسية مفهومةً بالكلية: أولوية المحلة في موقف سعد بن عبادة والحباب بن المنذر، وأولوية قرابة النبيٍ في موقف عليٍ، وأولوية الاقتدار في موقف أبي بكر وعمر. ومن وجاهة نظر العلوم الشرعية نلاحظ أنَّ السجال يوم السقّيفية لم يكن فقهياً بالمعنى القانوني، وإنما كان مقاصدياً اعتبراً سياسة الأمة من العاديّات التي يدور فيها الحكم مع تحقيق مآلات الشريعة التي توجه نحو مجتمعٍ فاضلٍ يحدوه العدل والإحسان.

وإنَّ ما تمَّ خَصَّتْ عنه المواقف الثلاثة مثلَ ثورَةً في النظرية السياسية التي رفضت المفاهيم الجاهلية السائدة في الحُكم: (١) لأنَّها اعتبرت الحاكم نائباً عن الأمة يستمدُّ شرعية منصبه من توكيتها، (٢) ولأنَّها لم تُنْصِفِ القدسية على المنصب برغم عمق التدين في المجتمع، (٣) ولأنَّها

اعتبرت الحاكم خليفةً لرسول الله، بمعنى إتمام مهمة تحقيق رؤية الإسلام في الواقع وإدارة المجتمع على النحو الذي يرно إليه الإسلام، (٤) ولأنها اعتبرت سلطة الحاكم مقيّدةً بطاعته للشريعة التي يُسلِّم بها المجتمع، وبمسؤولية السلطة السياسية عن رعاية عباد الله، (٥) ولأن عملية تقلُّد السلطة تمرُّ عبر التشاور مع المجتمع والموثقين فيه بخاصة.

## ب. التاريخ المؤسسي

في حين أنَّ لحظة التشكيل المؤسسي تتعامل ضرورةً مع ظروفٍ محيطة بها تكيل قراراتها وتحدد لائحة خياراتها، التاريخ المؤسسي يلاحق المؤسسة فيما بعد بغضِّ النظر عن وجود تلك الظروف بُنيةً وثقافةً. بمعنى أنَّ التاريخ المؤسسي يطبع في المسيرة العملية نسقَ سلوكٍ يكتسبه أفراد العاملين، ويُصبح لهم سجيَّة انتياديه توارى في الذهن عن حيز النقد والمراجعة، وتصبح بمنزلة البديهيَّات المُسلَّم بها. ومع مرَّ الزمن تتشكَّل حول هذا النسق للسلوك بُنيات هيكلية تُؤسِّسه وتزيده صلابةً. وأخيراً تقوم الثقافة السياسية بهضم هذه فكرة هذا النسق وتشكيل أعشاش حولها لتصبح جزءاً لا يتجرأ من المؤسسة.

وهكذا تتشكَّل مهاراتٌ ويرسخ أسلوبٌ عملٌ ربما يتَّصل بلحظة التشكيل ويعود إليها أكثر ممَّا يتَّصل بما تواجهه المؤسسة فيما بعد. غير أنَّ أهمَّ وجْه لذلك هو الشرعية المتصلة بلحظات التأسيس، والتي تصبح جزءاً من التاريخ المبجل للمؤسسة وهويَّة للاقتداء. وكلُّ هذا يؤثِّر لاحقاً في الفعل وفي إمكان تبنيِ خيار ما؛ أي إنَّ التاريخ المؤسسي تلقائياً يصرف عن البصر جملةً من الخيارات تُعدُّ غير مقبولةٍ لا تنسجم لا مع هوية المؤسسة، ولا مع طرق تعاملها.

## ت. الاعتمادية المسارِيَّة

القرارات التي تتخذها المؤسسة تشَكِّل توجهاً افتراضياً مستقلاً بنفسه عن متَّخذ القرار، ويصبح مسلكاً تعتمد عليه القرارات اللاحقة ويصعب الانفكاك منه، وهذا هو المقصود

بالاعتمادية المسارية<sup>(١)</sup>. فمن وجہِ القرار المعین يستدعي قراراً آخر، ومن وجہِ آخر جملة القرارات تصبح حزماً لها دفعٌ يجرُّ المؤسسة باتجاهٍ قد يرتضيه صانعو القرار أو لا يرتضونه، ولكن ترسو عليه المؤسسة انجرافاً. ويمكننا أن نشبّه هذا الوضع بجدول الماء الذي خطَّ الساقية في التربة دفق الماء في لحظةٍ ما، فيتابع انسياپ الماء فيها بغضِّ النظر عن وجود مسالك أخرى. ومع مرور الزمن في حالة التبلور المؤسسي يمكن أن نشبّه الاعتمادية المسلكية بالسكة. وبقدر الاستثمار المؤسسي في تلك السكة تحديداً يصعب الخروج عن مسارها. وللتوضيح نذكر أنَّ أشهر انعكاسٍ لهذا المبدأ في الحياة السياسية يظهر في مبدأ التصعيد، فالدول المتنافسة تدرك أنَّ تصعيداً عسكرياً من طرفِ سوف يلقى بشكلٍ آليٍ تصعيداً من الطرف الآخر، وعندما يغامر فريق بتصعيد لا يتحمله الآخر ويعتبره دليلاً خطيراً لا يمكن السكوت عنه تندرج مزدوجةُ تصعيد. ومزدوجة التصعيد هذه ملزمةٌ بنفسها، إلى أن تصل المواجهات إلى نقطة انكسارٍ تعجز المؤسسات عن الوفاء بمتطلباتها (حيث إنَّ التزايد يتضاعف إلى اللام نهايةً لو استمِّنَ).

الإشارة إلى هذين المبادئ من المبادئ المنظمة تساعدنَا في تحليل المواقف السياسية في تاريخ المسلمين. فمثلاً قرار عليٍّ مواجهةً أهل الشام واعتبارهم خارجين على الخليفة الشرعيٍّ وليس مجتهدين لهم حقٌّ فيما ذهبوا إليه، دفع الأمور إلى وضعٍ لا يخوِّل إتاحةً فرصةً استماع. ولاحظ هنا تأخُّر لحظة التحكيم التي كانت ينبغي أن تسبق المواجهة. أمّا وقد تمَّ اتخاذ قرار المواجهة، وما دام اللقاء بالسيوف قد حصل، دخلت الفاعليات المؤسَّسية إلى فضاءٍ جديدٍ وتوضَّعت على سكةٍ جديدة. ومهما تكلَّمنا عن فضل الأخلاق وعن ظهر النوايا، مقتضياتٍ فاعليات المواجهة تتحرَّك على سكةٍ أصبحت مفروضةً، وليس لهذه الفاعليات فرصةً التجوال خارجها إلَّا بازيyah بارادييّ في مجلمل الوجهة. ومثل قرار الحسن وبروز فكرة «عام الجماعة» هذا الانزياح، حيث تمَّ تغليب البُعد المصلحيٍّ على بُعد التقوى الشخصية، كما صيرَ إلى قبول فكرة الخلاف السياسي، وأنَّ محلَّ الخلاف لا يمكن القطع فيه ولا يصحُّ أن يتنازع حوله الأخوة المسلون نزاعاً يفوت فيه مطلب التحسينيٍّ مطلبَ الضروريٍّ.

(١) هي التي يُعبَّر عنها بالإنكليزية في علم الاجتماع التارخي بمصطلح path dependency.

## 5- الخبرة السياسية

ليس ثمة غضاضة في تأكيد طبيعة الخبرة السياسية المتوافرة للنخبة الأولى، وأنَّ لذلك أثراً في مجرى الأحداث ما دمنا نعتقد أنَّ تاريخ المسلمين يمشي وفق الأسباب. وال فترة النبوية ذاتها لم تخرج عن الأسباب وعن توافر الخبرات سواء في حالي النصر أو الانكسار. والقرارات الاستراتيجية التي أقلقت صُنْع القرار في العهد النبوي تُشير إلى ذلك، برغم أنها فترة امتازت بوجود احتمال حدوث التسديد النبوي في الأمر التنفيذي. وندرك ببعض لحظات القرار تلك ودور الخبرة: يوم بدر و اختيار الموضع من الماء، يوم الأحزاب والخروج أو التحصُّن في المدينة، صلح الحديبية والشروط التي تبدو مجحفةً في حقِّ المسلمين. وكل ذلك يؤكّد على دور الخبرة السياسية المتوافرة عند صنع القرار، وكان هذا بوجود النبيِّ المؤيد بالوحى وصار فيه تقليل للرأي بحسب الخبرات المتوافرة، ولذا فإنَّ طرح سؤال الخبرة السياسية المتوافرة بعد رحيل الرسول ﷺ وعند منعطفاتٍ محيرة لم تُحط بها خبرة الجزيرة العربية لا يؤثّر في منزلة الصحابة رضي الله عنهم. ونقصد تحديداً الخبرة السياسية بما يتجاوز نسقي مكة والمدينة ويتجاوز الأساس القبليَّ. فقد كان عند الجيل الأول خبرات سياسية جمَّة، سواء قريش وغيرها في مكة، أو الأوس والخرزج في المدينة، غير أنَّ واقع الرسالة العالمية تجاوز الحيز الموضوعي لتلك الخبرات.

وحيث إنَّ الفاعليَّات السياسيَّة يومها مررت من خلال مؤسسة القبيلة، فعلينا ثانيةً التذكير بمعنى القبيلة بعيداً عن الصورة النمطية. فالله تعالى امتنَّ على البشر بجعلهم شعوباً وقبائل، والارتکاس من فكرة القبيلة وسوء فهمها ليس إلَّا رواسبٌ حداثيَّة. والقبيلة «جعل»؛ أي تُدخل تشكُّلها الصيرورات الاجتماعية لتجعلها على ما تبلور عليه، بخلاف المخلوق خلقاً (الذَّكر والأنتي في الآية) الذي هو صفةٌ وجوديةٌ مشبعةٌ بالثباتية وأقلُّ طواعيةً مع الأحداث. والقبيلة ما هي إلَّا وحدة اجتماعية، يجري من خلالها تصريف شؤون الحياة في صُنْعٍ كثيرة تضمُّ الحيز الاجتماعيَّ، كما تضمُّ التبادل الاقتصاديَّ وكما تضمُّ العمليَّة السياسيَّة من تشاويرٍ وصناعةٍ قرار؛ أي إنَّ شاكلة القبيلة كنسق اجتماعٍ لا يقتصر على التناصر. إن الاختزال في فهم القبيلة مصدرٌ لكثيرٍ من التشويش في فهم تاريخنا وتأويل حوادثه، أمَّا التعصُّب القبليُّ الجاهليُّ فهو ككلٍّ تعصُّبٌ مذمومٌ.

ال Shawahed على أثر الخبرة في إدارة الحياة كثيرة، نذكر منها انعدام الخبرة في ركوب البحار سواء في التجارة أو في الانتشار (عمر وتنحية فكرة تتعلق بالجهاد بسبب الخبرة البحرية)، ونذكر منها فكرة حفر الخندق في مسائل الدفاع. هذا على المستويين الاقتصادي والحربي، أمّا على المستوى الاجتماعي في يمكن أن نذكر بأنَّ فاعليَّة التَّمْطِ القبليِّ لاستيعاب التنوُّع من خلال فكرة المولى له حدود، وليس بعيداً إِحَالَة بعض التوتُّرات إلى التنوُّع المليّ الذي حصل بعد الفتح بانتظار تطُّور آليَّات استيعاب ذاك التنوُّع، ولا سيما أنَّ اتساع الرُّقْعَة السياسيَّة التي خضعت لها الأقوام حصل بسرعةٍ فائقة. ذَكَرْنا بهذه الشواهد مع أنَّ الأمْرَأشبهُ إلى البداهة العقلية، وال Shawahed تزيد فيما وتساعد في تحويل الصورة الباهتة إلى واحدةٍ ظاهرةٍ المعالم.

المهمُ هنا تقرير نقطةٍ محوريَّةٍ في أثر الخبرة المتوفّرة لدى الرَّاعيَّ الأول ومن بعدهم في التصرُّف مع الأحداث. وتحوَّل هذه النقطة المحورية إلى نقطةٍ منهجيةٍ في وجوب عدم الإحالَة المتعجلة لنصوص شرعيةٍ بشكل غير سليمٍ يقفز على الصفة التفاعلية للنصٍ مع الواقع، أو الإحالَة لنصوصٍ فقهيةٍ دون الخبرة بها وبما قصدت معالجته في واقعها آنذاك.

وكمثالٍ جانبيٍّ لنا أن نلاحظ اللقب الذي أُسدي إلى أبي بكر: خليفة رسول الله. فالرسول ﷺ وكثيراً ما نلاحظ أنَّه يُوصي بـ«أبي بكر» في خطاباته، ولعلَّه يصحُّ أن نقول: إنه اقتضت الحكمة الإلهية أن يتمَّ بِلِّغ الرسالة وأدَّى الأمانة ونصح للأمة، ولعلَّه يصحُّ أن يقول: إنه لو استمرَّت حياته قبض روح الرسول الخاتم عند تمام التبليغ «بل الرفيق الأعلى»، حيث إنَّه لو استمرَّت حياته لأُورثَت والله تعالى أعلم اِتِّكالِيَّة غيبيةً في ساحةِ اجتِهادِهِ محضًا من ساحة العادات. والنزوع إلى نصٍّ عاصِمٍ صريحٍ قاطعٍ برغم أنَّ المقام مقام اجتِهادٍ شاهدنا آثاره المكبَّلة في تاريخ المسلمين. أما عمر فقد نودي بـ«خليفة رسول الله»، إلى أن عُدِلَّ عنها إلى أمير المؤمنين، فأحبَّ ذلك اللقب، بمعنى أنه تبيَّن له أفقه المعرفي. وحقًّا، لقب أمير المؤمنين يرسم الصورة الصحيحة لموضع الحاكم في الفكر الإسلاميَّة، إنَّه تأمِّرُ على شأن المسلمين، وقبول مسؤولية قيادة المجتمع ضمن الصيغة التي يؤمن بها المؤمنون، تلك الصيغة التي تحتضن الأبعاد الثلاثة للسلطة السياسيَّة التي يظهر فيها المعياريُّ بشكلٍ واضح: العدل، والشُّورى، والمسؤولية.

وينبغي أن لا يفوتنا ملاحظة أنَّ التطوُّر الحاسم في المصطلح واستيعابه للأبعاد الثلاثة المذكورة حدث في غضون بضعة سنوات، وأنَّ المصطلح الأوَّل الذي كان لائقاً بأبي بكر ليس عندهـ أي المصطلحـ كمُون الاستمرار، ولو استمرَّ لداخلته معاني الحُكم الوراثيِّ الدينيِّ (كما حدث فعلاً في التشيع).

ودعنا نذكر ثانيةً أنَّ حينما نُشير إلى دور الفاعليات المؤسَّسية في التطوُّر السياسي للتاريخ المُسلم، فإنَّ ذلك من أجل تأكيد الفهم السنَّيِّ، وعدم الخلط بين الرسالة ومسيرتها. وتزداد محوريَّة هذه النقطة بسبب طغيان الاتجاه غير المبرَّأ أو غير المُسيَّق للنَّصوصـ ما صحَّ منها وما لا يصحُّـ في تفسير التاريخ المُسلم. ومن المناسب هنا التذكير بأنَّ التاريخ المُسلم كان كذا تاريخ مسلمين اجتهدوا، وليس التاريخ الإسلامي بالمعنى الإطلاقي للإسلام كدين. وبالطبع فهو تاريخ إسلاميٌّ بمعنى سجلِّ الجهاد والاجتهداد في مسيرة المنظومة الإسلامية.

ونعود ونؤكِّد مدى دور الخبرة السياسية في تطُّور الأحداث من خلال أحداًثٍ فاصلة، سواء أكان ذلك مع عثمان وما عُرف عنه من اللين وطيب السُّيرة، أو علىٰ وما عُرف عنه من الجرأة والتحالف المُكْلِف، أو معاوية والمقدرة على الموازنة. وكلُّ ذلك بديهيات حجبتها روايةُ تاريخِنَا على نحوٍ تمجيليٍّ تقوويٍّـ بمعنى ابتعاده عن عالم الأسباب المعروفة في الدنياـ واحتلاط مخيال التاريخ النسبيٍّ مع مخيال التراث الأكثر اتصالاً بالنَّصوص المطلقة.

وقضية الخبرة السياسية ضمَّنت مسألة تحديد المسؤولية بين شخص الحاكم والمؤسسة التي يشغلها. ففي قتل عثمان طُرح السؤال فيما إذا كان مَن تولَّ أمر المسلمين الجامع يصحُّ له أن يعزِّم على من يرى أنَّ له عليه سمعاً وطاعةً أن لا يرفع يداً في الدفاع عنه. ونعلم أنَّ صحابةً صناديد كانوا حول عثمان، وكان باستطاعتهم الدفاع عنه، ولكنَّ عثمان أبي وأصرَّ على أنَّ له الحقُّ بأمر عدم الدفاع عنه. إنَّا الخبرة السياسية. ولا يعني ذلك أنه لم يفطن الصحابة لهذا الإشكال، بل اعتراضوا على تسليم عثمان قائلين: إنَّ هذا قميص ألبسك الله إياه، فكيف تخلعه، كلَّما كره قومٌ أميرهم خلعوه. وهذه العبارة المختصرة تلخص إشكالاتِ السلطة الحاكمة على مرِّ الدهور: إذا تلبَّس فردٌ بدورِ نيابةً عن الأُمَّة، فما هي ضوابط ممارسته للسلطة، وما هي ضوابط التعامل مع الناشزسياسيًّاً ومع المشاغب والتأثير، وما هي ضوابط العزل والتنحية؟

ونشير هنا إلى أنَّ التَّوَارِ / المُشَاغِبِينَ الَّذِينَ اعْتَدُوا عَلَى عُثْمَانَ كَانُوا لَهُمْ مُطَالِبٌ حَقِيقِيَّةً (وَلَا أَقْصِدُ أَهُمْ مُطَالِبٌ مُحَقَّةً) مِنْ حِيثِ إِيمَانِهِمْ كَانُوا يُعْتَرِضُونَ عَلَى سُلُوكٍ وَاقِعٍ لِلسلطةِ الْحَاكِمةِ الَّتِي يَرْأِسُهَا عُثْمَانٌ. فَهَلْ كَانَ الْمُفْرُوضُ الْإِسْتِجَابَةُ الْفُورِيَّةُ لِجَزءٍ مِنْ مُطَالِبِهِمْ، أَمْ تَشْكِيلُ مَجْلِسِ تَشَاورٍ، أَمْ الْحَسْمُ الْفُورِيُّ لِنَزْعَةِ الْفُوضُوَيَّةِ السِّياسِيَّةِ الَّتِي مُثَلِّهَا سُلُوكُ ثَلَةِ الشُّغُبِ الَّتِي أَشْهَرَتِ السَّلَاحَ فِي وِجْهِهِ مِنْ أَسْدَتِ إِلَيْهِ الْأَمَمُ زَمامَ قِيادَتِهِ؟

وإذا قلنا: إنَّ الْخَبَرَةَ السِّياسِيَّةَ الْمُتَوَافِرَةَ آنِذَكَ لَمْ تُسْمِحْ بِالْتَّعَامِلِ الْأَمْثَلِ مَعَ الْحَادِثَةِ، فَهَلْ فِي ذَلِكَ غَمْطٌ مِنْ مَكَانَةِ نَخْبَةِ الصَّحَابَةِ آنِذَكَ؟ وَهَلْ نَعْزُوْ ذَلِكَ إِلَى تَخْلُفِ الْخَبَرَةِ السِّياسِيَّةِ، أَمْ إِلَى تَخْلُفِ الْبَلُورَةِ الْمُؤَسَّاسِيَّةِ؟ النَّصُوصُ الْتَارِيخِيَّةُ تُشَرِّبُ وَضُوحاً إِلَى كُرْهَةِ عَامَّةِ الصَّحَابَةِ لِتَطْلُبِ عُثْمَانَ عَدْمِ الدِفاعِ عَنْهُ، لَكِنَّ الْمُنْظَوِّمَةَ لَمْ تَكُنْ قَدْ وَلَدَتْ فَقَهَ الْخَلْعِ، وَلَا ضَوَابِطَ الْأَخْذِ عَلَى الْيَدِ الْجَمَاعِيَّةِ الْعَاصِيَّةِ، وَلَا حَقِّ الْمُوقَفِ مِنَ الصَّيَالِ (إِلَّا رَأَيَ عَمْرُونَ مَسْؤُلِيَّةَ الْقَوْمِ لَوْتَوَاطُوا عَلَى جَرِيمَةِ).

وَمَسَأَلَةُ الْخَبَرَةِ يُمْكِنُ أَنْ تَشْمَلَ التَّعَامِلَ مَعَ الْخَلَافَاتِ الْجَذَرِيَّةِ فِي الْخِيَارِ السِّياسِيِّ، وَفِيمَا إِذَا كَانَ سَائِغاً اعْتِمَادُ قَوْةِ السِيفِ فِي الدِفاعِ عَنِ الْمُعْتَدَدِ السِّياسِيِّ. وَنَنْبِهُ إِلَى أَنَّ هُنَاكَ خَلَافاً وَاسِعًا حَوْلَ مَدِيِّ استِعْمَالِ الْقُوَّةِ الَّذِي حَدَثَ فَعَلَّا فِي هَذَا الْخَلَافِ السِّياسِيِّ بَيْنَ الصَّحَابَةِ. وَكَمَا سَنِّيَنَ لَاحِقاً هُنَاكَ مَبَالِغَةً شَدِيدَةً فِي هَذَا الْأَمْرِ، فَالرَّاجِحُ أَنَّهُ لَا تَعُدوُ وَقْعَةُ الْجَملِ عَنْ كُونِهَا لَحْظَةً طَائِشَةً اسْتِغْلَالًا لِلْمَنَافِقُونَ، وَلَا تَعُدوُ صَفَّيْنِ عَنْ كُونِهَا مَنَاوِشَاتٍ قَتَالِيَّةً، وَالْأَوَّلُ اسْتَمْرَتْ يَوْمًا وَاحِدًا فَقَطُ وَالثَّانِيَةُ اسْتَمْرَتْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ، وَمَعَ ذَلِكَ ثُرُوَى وَكَائِنَهَا مَعَارِكَ طَاحِنَةً. وَسَبَبَ الإِشَارةُ الْمُخْتَصَرَةُ هُنَاكَ هُوَ وُجُودُ اِنْطِبَاعَاتٍ ذَهَنِيَّةٍ وَأَمْزَجَةٍ نُفْسِيَّةٍ سَائِدَةٌ تُشَوِّشُ الْفَهْمَ. وَالْتَّنَاقِصَاتُ تُحِيطُ بِهَذِهِ الْانْطِبَاعَاتِ وَفِيهَا مَفَارِقَاتٍ حَادَّةٌ، فَالرِّفْعَةُ الْمُسْتَقرَّةُ فِي الْأَذْهَانِ عَنْ رَقِّ الْجَيلِ الْأَوَّلِ تَصْلِي حَدَّ حَجْبِ تَأْثِيرِ الْوَاقِعِ، مَا يَصْرُفُ التَّفْكِيرَ حِينَ يُحِيدُ الْوَاقِعَ عَنْ كَمَالِ الْمَثَالِ إِلَى تَضْخِيمِ مَا حَدَثَ كَنْوِيًّا مِنْ التَّأْكِيدِ النُّفْسِيِّ عَلَى الرِّفْعَةِ يَعْنِي تَضْخِيمِ وَقْعَةِ الْحَوَادِثِ الْمُؤْمَلَةِ يُفِيدُ فِي تَأْكِيدِ رِفْعَةِ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ لَا تَخْدُشُ مَنْزِلَتِهِمْ تَلْكَ الْأَحْدَاثِ. وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فَكَرَةُ تَوَافِرِ الْخَبَرَةِ فِي مَوْقِعِهِ الْجَملُ أَوْ صَفَّيْنِ فَكَرَةٌ جَدِيرَهُ بِالاعتِبَارِ، وَلَا تُلَامُ الْأَجيَالُ اللاحِقَةُ عَلَى تَمِيَّ أَنَّ لَمْ يَصُلِّ الْأَمْرُ إِلَيْهِ

ما وصل إليه، وأنه كان بالإمكان اجتراح آليات تفاوضية بديلة، ولا سيما أن مبدأ سورة الحجرات في الإصلاح بين الفئات المتنازعة يبدو أنه لم يتجسد تماماً في آليات ذلك الزمان، ولعله يصعب المراء في أن ترك القتال كان أولى<sup>(١)</sup>.

## ٦- سؤال الطموح

دعنا نطرح سؤالاً يجري عادةً تحاشيه، وهو دور الطموح في المسائل السياسية، فالطموح السياسي في أذهاننا يخدش كمال الأخلاق، ونعتبره مما لا يليق بمنزلة الأجيال الأولى. وللإجابة على السؤال علينا أن ننسب الطموح إلى موضع الشخص، وليس فقط إلى مقامه، وتتجلى لنا عندها صورةً واضحةً لأربعة أنواعٍ من الطموح:

«أولاً، الطموح المليّ، ويتمثل بتطلعات رجلٍ بارزٍ في محلّة الرغبة بالقيادة، وهو أمرٌ فطريٌّ، حيث إنَّ النَّاس يحبُّون أن يقودهم واحدٌ من بين أظهرهم، فيتقدّم سِيِّدهم ( ملي = قوم أو مجموعة ثقافية).

«الثاني هو طموح النقاء والطهر، واعتبار أن القرابة ونقاء البيئة يشمل الساحة السياسية. وجاري هذا الموقف السياسي رسوخ معنى النسب في البيئة العربية.

«الثالث هو طموح المسؤولية للقائد الطبيعي، وإدراك أن عدم تقدُّم الذي يمتلك العصبية والمنعة يُفضي إلى التفريط في الحق العام للأمة ( موقف أبي بكر وعمر).

«الرابع هو طموح الخبرة والممارسة، فالذي تمرّس على أمرٍ وأتقنه يعتقد من نفسه أنَّه أولى بالقيادة، وهو ما تمثل فيما بعد في سلوك الصحابي معاوية القائد المقتدر. وتنذِّر هنا بقصة تنافس الصحابة على الغنائم في أحد، وإنَّه لمن القبيح أن ننسب إليهم حبَّ المال وهم من تربَّوا على عين رسول الله ﷺ، وما كانوا عليه من التضحية والفداء. وليس تكُلُّفًا أن نفهم دافعَهُم كما نبَّهَ إليه صاحب «الظلال» كان من باب رمزية الغنائم وتدعيمها على البلاء.

(١) يقول ابن تيمية في سياق حديثه عن الاقتتال في صفين: «وعليٌّ رضي الله عنه في آخر الأمر تبَيَّن له أنَّ المصلحة في ترك القتال أعظم منها في فعله». ابن تيمية. منهاج السنة النبوية، الجزء الرابع، ص ٥٣٦.

وكمثال آخر ألا ترى علماء أفاضل راسخين متبعين يتحرّجون حينما يتقدّم للإمامية من هو غير كفٍ، أو يغضبون غضبةً من أجل الحقّ حين يتكلّم غير ذي علمٍ في أمرٍ فكريٍ؟ علينا هنا أن لا نخلط بين الطموح السياسي المذهب إسلامياً وبين طلب الأمر، فقاعدة «إنَّا لا نولِّ هذا الأمرَ مَنْ سأله ولا مَنْ حرص عليه»<sup>(١)</sup> قائمةٌ وماثلةٌ في أذهان كبار الصحابة. وهناك فرقٌ بين الظُّنُّ بالأهليَّة وبين طلب الأمر، كما أنَّ هناك فرقاً بين طلب الأمر وبين الاستجابة للقيام بالمسؤولية ولا سيما في اللحظات الحرجة.

ويحسن التنبية هنا إلى إشكالية منسية، وهي تعُرُّض الزاهد بأمرٍ لإدارته، ونشير إليها بثنائية «الأمانة والخزي والنداة». فكأنَّ ناموس الإدارة وحسن الضبط يقتضي وجود من يظنُّ بنفسه القدرة على ذلك ويطمح نحوه، وهذا أقرب للقانون العامَ الذي عليه شواهد من مختلف مناحي الحياة، وإنَّ من دنوَ الهمَّة ألا يتعرَّض المرء لما يُحسنه أو ينوي الإبداع فيه. وما دمنا نتكلّم عن عالم البشر، فربما خالط الطموح المشروع عجبًّا مذموم. ومتي كان تهذيب النفس ليس مطلوبًا؟ ونستذكر هنا صنيع عمر وهو على ما هو من المنزلة وجمعه الناس ليذكِّرهم أنه كان يرعى الغنم لقراراته معدودة. ولا نذكر هذا للتدليل على أهمية مراقبة النفس، وإنَّما على أمرٍ آخر، ألا وهو اطْرَاد ما يخالطُ النفس فيمن يتعرَّض للإدارة والحكم، وكون ذلك طبيعياً.

التنبيهات أعلاه تفيينا في فهم تقييم ابن خلدون لأدوار معاوية، وبدون استحضار أن ما يشير إليه ابن خلدون هو من مجاري العادات في أمر السلطة لبدا نصُّ ابن خلدون اعتذارياً<sup>(٢)</sup> حيث يقول: «ولماً وقعت الفتنة بين عليٍّ ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحقُّ والاجتِهاد، ولم يكونوا في محاربتهما لغرضٍ دنيويٍّ أو لإثمار باطلٍ أو لاستشعار حقد، كما قد يتوهّم متوهّمٌ وينزع إليه ملحد. وإنَّما اختلفت اجتِهادُهُم في الحقِّ، وسُقْهُ كُلُّ واحدٍ منهم صاحبه باجتِهاده في الحقِّ، فاقتتلوا عليه وإنَّ كان المصيَّب علياً، فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، إنما قَصَدَ الحقَّ وأخطأ». ويتابع ابن خلدون في حديثه عن ذاك الخلاف، ويتجلى فيه ما وصفته

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، حديث رقم ٣٥١.

(٢) للتفصيل في هذه النقطة انظر الرئيس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، ص ١٩٢ وما بعدها.

من طموح المسؤولية وطموح الممارسة، حيث يقول: «ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن معاویة أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمرٌ طبيعيٌّ ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية فاعصوصبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاویة على غير تلك الطريقة لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتاليفها أهّمًّا عليه من أمرٍ ليس وراءه كبير مخالفة»<sup>(١)</sup>.

النصُّ أعلاه لابن خلدون يتجاوز ما ذكرناه من الطموح، ويشير إلى قضية معروفة في الإدارة من لزوم انفراد الخطة والاستراتيجية. يعني لا يتصور بقاء السجال مفتوحاً في الخطة السياسية، فلا بدَّ من الجسم في النهاية، وعندما يحصل الجسم يتبعه التفرد والاختصاص بين ثلاثة من المؤثقيين أو الذين يعاهدون الموافقة المطلقة، ويجري استبعاد غير الموافق. فالمنطق العملياتي هنا هو من نوع الآتي: ها وقد رجع خيارٌ وتحقَّق الاجتماع عليه، فلا مكان لما يعرقل المسير ولا خيار إلَّا المشاركة بعزم رغم عدم الكمال. أمَّا السؤال عن قدر اتساع ساحة السجال التي تُبرِّر إغلاقَ الخلاف فيه فتحيل جوابه إلى الفقرة التي تناقش مسألة الشوري.

## 7- تطُّور الفكرة السياسية عبر التطبيق

إنَّ حركة الرسول ﷺ في أرض الواقع كانت حركةً بمنطق القائد الذي يجتهد ويقدِّر الظروفَ الموضوعية (الهجرة، موقع بدر، أسري بدر، أحد ومقارنته بين درعين، الخندق وسؤال حماية الظَّهر بالمدينة، صلح الحديبية وشروط المفاوضة، فتح مكة والعفو)، وبرغم أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان مؤيداً بالوحى، إلَّا أنه لم يكن يتحرَّك بالشكل الذي يضفي عليه كشخصٍ أو على الواقع كأحداثٍ صفاتٍ خارقةً غريبةً تتحرَّك بعيداً عن الأسباب، وإنما يتحرَّك تحركَ المجتهد الذي يستشير ويحرص على الاستفادة من الخبرات العملية، وربما يأتي الوحي بعد ذلك مؤيداً أو معلِّماً أو معتاباً. وحتى حين ينزل الوحي فلا ترى في معانيه قفزاً على الأسباب، بل تأكيداً لها، مثلاً: {ما كان لنبيٍّ أن يكون له أسري...}، ولا يظهر هذا المعنى جلياً مثلما يظهر في وطيس المعركة

(١) ابن خلدون، فصل ٤٨ «في انقلاب الخلافة إلى الملك».

حيث كان الرسول ﷺ يحمّسهم ويحثّم ويدعوهم إلى مزيدٍ من الضرب والرمي والنزال، وفي الوقت نفسه يقول: «هذا جبريل أخذ بعنان فرسه»، ولم يقل: هذا جبريل، فارموا أسلحتكم، وستكفيكم الملائكة القتال. ولعلَّ أبلغ ما في هذا الحديث تتمّته: «يقوده على ثنياً الغبار»، فحقّ دعم الملائكة الذي لا يخضع لقوانين الأرض تمَّ تصوير حركة الفرس فيه بصورةٍ ترتبط بواقع التحرك على الأرض.

وفي الصفحات القادمة سوف نقوم برصد تطور الفكرية السياسية -أو قل: الثقافة السياسية- في العهد الراشدي. ولقد قدمنا بأنَّ لحظة السقifice ملئت ثورةً في نظرية الحكم من ناحية فكرة وجوب التشاور، وفكرة القدرة على خدمة مصالح الأمة، وغياب البُعد الغبي في شأن السياسي، فهو من العاديَّات التي يجري فيها الاجتهاد وتقليل الرأي. وضمن هذا الإطار العام سنقوم في الصفحات القادمة برصد تفاصيل تُظهر الفرق بين الأصل (المبادئ السياسية) وبين تخلُّق هذه المبادئ على أرض الواقع (الثقافة السياسية) في عهد الخلفاء الراشدين، وسوف نركِّز باختصار على ثلاثة أبعاد في هذه الثقافة: أحقيَّة الحُكم، ووظيفة الحكومة، والتشاور والتناصح.

### أ- عهد أبي بكر الصدِّيق

دام عهد أبي بكر سنتان فقط (11-13 هـ)، غير أنَّ لعهده أهميةٌ خاصةً لأنَّه أتى بعد وفاة مبلغ الرسالة المعصوم المؤيد بالوحي.

#### (1) أحقيَّة القيادة

توفي الرسول ﷺ ولم يستخلف أحداً بعده. وفكرة استخلاف الرسول لأحد بعده لا تصلح لدين عاليٍ ولرسالة خاتمة لأنَّه لو استخلف النبي أحداً لظهر الإشكال في الاستخلاف الثاني بعد موت هذا المستخلف.

لقد كانت وفاة الرسول ﷺ صادمةً لل المسلمين، وفي طلب الرسول ﷺ عندما غلبه المرض أن يؤمَّ أبو بكر النامَ في الصلاة إشارةً بيَّنةً. وليس تكُلُّاً القول: إنَّ هذه كانت طريقةً مثلَى فيها إشارة

واضحة وليس فيها تشرع ملزّمٌ. وكان طبيعياً أن تتعلق الأنوار بالشخصيات القياديّة الكبيرة، فهذا ما يحصل في المجتمعات عند الأزمات، ولا غرابة في أن يبرز أبو بكر وعمر حيث كانا أشهر قائدَيْن بلا منازع. ولكن حتى عمر الشديد أصابته الصدمة إلى أن ردت الجميع بساطةً جائش أبي بكر: «من كان يعبد محمداً فإنَّ محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإنَّ الله حيٌ لا يموت».

غير أنه كان لا بدَّ من إقرارِ جماعيٍّ لهذا التأهيل الطبيعي. واجتمعت نخبة المهتمين بالسياسة في سقيفة بني ساعدة. وليس غريباً أن يرى الانصارُ أنهم خليقون بالحكم، فالمدينة مدinetهم، والماجرون غرباء عنها وفدوا عليها منذ عقد ونِيَفَ، ولأنصاراً فضل الإيواء والغوث والمناصرة، وكان بين المجموعتين سابقٌ في الخيرات فيما يُدعى الحركة الإسلامية الناشئة. والماجرون أيضاً يرون لأنفسهم فضلاً، فهم السابدون في الإسلام، والأكثر تعرضاً للتحميس. وقام أبو بكرٍ فتكلّم عن أولوية المهاجرين، وليس عن الأحقّية لنفسه، كما أشار إلى أنَّ الخلافة في قريش. ولا يعني أنَّ القرشية شرطٌ كافٍ من شروط الخلافة، وإذاً لما احتاج الاحتجاج بغير ذلك ولأذعن الصحابة بمجرد التذكير بالحديث، ولكنَّ المسألة مسألة الخبرة السياسية المتinchّلة لقريشٍ، والركون إليها بشكل عامٍ بين العرب، وليس بين نخب مكة والمدينة التي شاركت في صنع القرار فحسب.

وحيث أذعن الجميع للحجج بايع الناس أبا بكرٍ بناءً على أنه كان أبرز شخصية يومها. وظهر موقفٌ فرديٌّ من الانصار في موقف سعد بن عبادة زعيم الخزرج، واقتراح أن يكون هناك أميرٌ من كلِّ من المجموعتين، ولكن ظهرت إشكالية هذا الاقتراح، ولم يلق الاستحسان.

وإذ ثبتت الأرجحية لأبي بكرٍ ومالت الكفة إليه، فليس معنى ذلك أنه لم يكن هناك أحد ظنَّ في نفسه الأهلية للقيادة. وقد سبقت الإشارة إلى موقف سعد بن عبادة، ولا شكَّ أنه يعلم أنَّ أبا بكرٍ أفضل منه. ويغلب أنَّ علياً كان يرى في نفسه أهليةً، ولكن يُدرك أيضاً أنها ما كانت لترجع عند الناس على أهلية أبي بكر. فرجحان الكفة لواحدٍ لا يتعارض مع اعتقاد آخرَ بنفسه الأهلية.

وهكذا ثبتت البيعة عملياً لأبي بكر، وحتى الذين تخلّفوا يوم السقيفة أو لم يبايعوا دخلوا في الطاعة ولم يعارضوا على نتيجة البيعة. ومن هؤلاء -بحسب اختلاف الروايات- عليٌّ (أو أنه أتى

متاًخراً بعد الدَّفن) والعبَّاس، والزُّبَرِين العوَّام، وطلحة بن عبَيد الله، وخالد بن سعيد، والمقداد بن عمرو، وسلمان الفارسيُّ، وأبو ذِرٍ الغفارِيُّ، وعمَّار بن ياسر، والبراء بن عازب، وأبي بن كعب، وسعد بن عبادة، وفاطمة. وسارت الدولة بعد ذلك بـشكلٍ طبقيٍّ، بل دخلت في حربٍ داخليةٍ خطيرةٍ جداً على دولةٍ ناشئةٍ. وسنعود لمناقشة لحظة السَّقيفَة في الفصل الثالث ضمن خطةٍ تنظيرية.

هُمنَا في هذه الفقرة تقدير الثقافة السياسية يومها، وتطورها وتشكلها. وليس بعيداً القول: إنَّ الفكرة التي رجحت هي أحَقِيَّة الأكثَر ثباتاً من نخبة القيادة الذين عُرِفُوا بقوَّة إيمانهم ويقينهم. ولا أحسب أنَّ فكرة الأغلبية كانت ذات رصِيدٍ كبير، ولو أنَّ الأغلبية تحقَّقت فعلاً يوم أبي بكر إذا اعتبرنا المدينة ومكة فحسب. وفي الحركات الاجتماعية الإلهاميه والتغييرية تفرض القياداتُ نفسها من خلال الإسهام المتميَّز، حتى إنْ وُجدت آلية للتعاقب السياسي فتكون بمثابة تحصيل حاصل لتثبيت البروز الجهادي على نحوٍ شبه رسميٍّ، ولكي تتمَّ ترضية النفوس وتبديد الشكوك.

ثم توفي أبو بكر، وقبيل وفاته استخلف عمر بعد مشاورَةٍ محدودَةٍ. وقبل الصحابةُ عمر بن الخطاب دون أدنى اعتراض. ولنا أن نقول: لو بُويغ غير عمر لظهر الاعتراض واضطرب المجتمع لما كان قد عُرف عن عمر ولما صدَّقه مسلكه العمليُّ.

ومن ناحية الفكرة السياسية يُمكن القول: إنَّ قضيَّة الاستخلاف لثقةٍ لم تكن مُستهجنَة. ومرةً ثانية نحن في سياق البروز الجهادي للقيادات في المجموعات الحركية، وخاصةً في الفترات المبكرة لتأسيس هذه الحركات. وعمر كان أبرز شخصية قيادية بلا منازع، وقوَّته وبأسه قبل الإسلام معروفة وزاده الإيمان والحقُّ قوَّةً، والصحابة لم يكونوا يجهلون أنه إذا سَلَكَ عمر وادِيَا سلَكَ الشيطانُ وادِيَا آخر. وأحسب أنَّ الصحابة كانوا يرون أنَّ عمر أكثر مقدرةً على الحكم من أبي بكر نفسه، ولكن اختاروا صاحبَ الغار لرجحانِ في إيمانه، إذ كانوا يعولون تعويلاً كبيراً على فضل الحاكم، حيث إنَّه لم تكن أمور الدولة قد تعقدت بعد، كما لم يكن قد حلَّ الانفصال بين الفضل والقوة، وكانت المقارنة بين فاضلٍ قادرٍ وفاضلٍ أقدر. والخلاصة: كانت الثقافة السياسية متمحورةً ثنائياً حول الفضل من جهة وحول الإسهام الجهادي بمعنى خدمة الدَّعوة الناشئة من جهة أخرى.

## (٢) وظيفة الحكم

ما زالت الدولة في عهد أبي بكرٍ دولةً فتيةً ولا تنطبق عليها أوصاف الدولة من ناحية ظهور المؤسسات والواجبات المفصلة. كما أنَّ عهد أبي بكر كان عهد انطلاقه. وصحيح أنَّ فترة الرسول ﷺ كان فيها عناصر الانطلاق، لكن الصفة الأجدربها هي صفة التجذير الذي يمُكِّن للانطلاق، فهي فترة الرسول المعصوم المبلغُ واجب الطاعة المُسَدَّد من الوحي، والتحدي السياسي الجوهرى سيأتي حكمًا بعد رحيل صاحب الرسالة.

وفعلاً هذا الذي حصل حيث ارتدَّ كثير من القبائل، فصارت المهمة الكبرى تثبيت القاعدة السياسية. ولقد حصل التثبيت الأول في عهده صلى الله عليه وآله وسلم منذ فتح مكة، كما حصل وضع أسسٍ لعالمية الدعوة والتهيئة لامتداد خارج الجزيرة العربية عبر غزوة تبوك. ولكن تعرَّضت هذه الأسس لتحقيرٍ صعب بعد غياب الرسول الموجى إليه، الذي ما كان ليتجزأُ نفاقُ الأعراب أن يواجهوا به من قبل.

وكان الأعراب المرتدين على درجةٍ من الدَّهاء السياسي، فترَكَ إِذاعاؤهم أولاً على رفض دفع الزكاة فحسب. وكانت المهمة الكبرى لأبي بكر هي المحافظة على تكامل منظومة الإسلام. فلن يكون هناك دولةٌ تحمي هذا الدين، وتُبَيِّنَ تحققُه في واقع الأرض دون قاعدةٍ اقتصادية للدولة الناشئة التي تحمل الرسالة الخاتمة. ولم يكن لرسالة هذا الدين أنْ تُصبح عالميةً دون الانتشار خارج الجزيرة العربية، وهذا أيضًا عنصرًا آخر من المحافظة على تكامل منظومة الإسلام. وبرغم الخطر العسكري في فتح جهتين وثق أبو بكر بأنَّه ما كان له أن يحلَّ رايَةً عقدها رسول الله ﷺ، فقام في آنٍ بإإنفاذ جيش أسامة نحو الروم وبعث الحملات لمقاتلة المرتدين.

وعلينا أن نتذكَّر أنَّ حروبَ الرِّدَّةَ غطَّتْ رقعةً واسعةً شملت معظم الجزيرة العربية. ومن المدينة المنورة انطلقت الحملات باتجاهات متعددة: باتجاه نجد في الوسط بقيادة خالد بن الوليد لمواجهة مسلمة الكذاب في اليمامة، وباتجاه الوسط الجنوبي بقيادة شرحبيل بن حسنة، وكذلك حملة بقيادة عكرمة بن أبي جهل ووصلت إلى خليج عُمان شرقًا. وهناك حملتان

اتجهتا جنوباً بمحاذة جبال عسير باتجاه صنعاء اليمن وإلى قرب من باب المندب، ثم واحدة إلى حضرموت شرقاً. وهناك حملة اتجهت شرقاً إلى ما كان يُسمى البحرين (المنطقة الشرقية شمال قطر اليوم)، وثلاث حملات شمالاً: اثنتين باتجاه قضاعة ودومة الجندي بقيادة عمرو بن العاص، وأخرى إلى جهة تبوك ومشارف الشام بقيادة خالد بن سعيد.

أمّا على الجهة الشمالية خارج الجزيرة العربية فقد ضمّت الفتوح مساحةً استراتيجية تحمي أرض المنطلق، من البصرة والكوفة شرقاً إلى حدود صحراء سيناء غرباً، وبمحاذة نهر الفرات شمالاً ثم غرباً باتجاه حلب من سوريا اليوم، أمّا ساحل البحر المتوسط والقدس ودمشق فكانا عليهما انتظار الفتح العُمراني.

والخلاصة: تبلورت وظيفة الحكم في عهد أبي بكر بتوطيد المنظومة الإسلامية بأسرها، بشرعها واجتماعها واقتصادها وسياساتها وتحدياتها الإقليمية والجيوسياسية، وليس في «تطبيق الشريعة» بالمفهوم الفقهي الضيق الجاري اليوم، وكل ذلك في فترة سنتين ونيف.

### (٣) التشاور والتناصح

ليس من المبالغة القول: إنَّ فترة أبي بكر كانت فترة استنفار أقصى للمجتمع/الدولة. فها قد داهمها خطرٌ من داخلها يحاول تقويض أساسها السببي وأساسها الفكري في آن. وقد سبقت الإشارة إلى عزم أبي بكر فتح جهتين معاً: قتال المرتدين في أرض الجزيرة العربية، وإنفاذ جيش أسامة بن زيد نحو أرض الشام التي يحكمها الروم. ومن الصحابة من عارض ذلك خوفاً من تشتت القوة، وكُبر على أبي بكر أن يحلَّ رايَة عقدها النبي ﷺ، وجرت مناقشات وحوار إلى أن انشرحت الصدور لخيار أبي بكر.

وإنَّا لَنُسِيءُ فهم تلك اللحظة إذا اعتبرناها نقاشاً فقهياً في إلزامية الشورى من عدمها. ولا أقصد أنَّ النقاش الفقهي في هذه المسألة والاستشهاد بالحادثة أمرٌ مرفوض، وإنما أنَّ العيش مع اللحظة التاريخية أمرٌ آخر. ونقول بثقة: كان التناصح وكانت المشاركة السياسية على أشدِّها في

عهد أبي بكر. وهل من مشاركةٍ أكبرٍ من النّفقة للجهاد بحملات متعدّدة في أنحاء الجزيرة العربية وفي أصقاعٍ بعيدة تقع تحت سيطرة إمبراطورية راسخة؟

والأمر الألّافت للنّظر أنَّ الذين لم يحضروا السّقيفَة أو عندهم تحفُظ أو يرون لأنفسهم أهلية للقيادة، كانوا منخرطين في الجهادية المجتمعية التي هي في آنٍ إيمانيةً واجتماعيةً واقتصادية وسياسية. ودعنا نفترض أنَّ علياً كان من أبرز مَن عندهم تحفُظ في بداية تسلُّم أبي بكر، فإنَّنا نراه المستشار الأمين في عهده. وإنَّ غير ذلك غير متصوِّر أبداً في النُّخبة التي كانت حول النبي ﷺ، وتلقَّت تربيته. وإذا كانت هذه هي (المعارضة) فنعم المعارضة هي.

ولقد اختار عنوان هذه الفقرة لفظي التشاور والتناصح، وأعرض عن لفظ المعارضة. ولم يكن الغرض وراء هذا الخيار هو رسم صورةٍ مثالِيةٍ غيرٍ شريِّةٍ للواقع السياسي، وإنما لأنَّ المعارضة كمعنىٍ كانت منزَّهةً عن المضامين الأنانية المعاصرة، وكانت جزءاً لا يتجرأُ من معنى التشاور والتناصح.

## ب- عهد عمر بن الخطاب

من المشهور أنَّ عهد عمر بن الخطاب (١٣-٢٣ هـ) كان ثرياً في دروسه وإنجازاته على صعيد الحكم والإدارة، والاجتِهاد الفقهي، والتنظيم الاجتماعي، وما كان لنبيذِ قصيرة أن تفي هذا الموضوع حقّه.

### (١) أحقيَّة القيادة

توفيَّ أبو بكر بعد أن أجرى مشاوراتٍ شخصيةً استخلف فيها عمر، وانقاد المجتمع لهذا الاختيار دون نقاش أوأخذٍ وردٍ. وذلك مفهوم بال تمام عند استحضار المركز الذي تبَوأَه عمر مع تقدُّمِ الزَّمن بالدولة الإسلامية الناشئة، فما زال عمر يثبت نفسه من خلال موقفه السياسية الحكيمَة. ولقد كان عمر في خلافة أبي بكر بمثابة الرجل الثاني والنائب والمستشار الخاص، وكذا عليٌّ كان مستشاراً أميناً.

وإذا كان يُنظر إلى عمر بن الخطاب على أنه الأقدر على الإدارة والأقوى على حمل مسؤولية الحكم، غير أن الثقافة السياسية كانت ما زالت تُعطي البُعد الإيماني وزناً ثقيلاً، فرجحت كفة أبي بكر قبله. ولا أحسب أن ثمة تخرص في القول: إنه لو انتدب أبو بكر غير عمر لاضطرب الناس لذلك ولجرى الاعتراف. ولنتخيّل أنَّ أبي بكر استخلف عبد الرحمن بن عوف -على فضله وعلى منزلته- لما توقّعنا أن يحدث الارتفاع الكامل بل التساؤل: أين عمر وأين علي؟

وتختلف فكرة الاستخلاف في السجال الفقهي في عصر التدوين بعد قرنين وبعد قيام دول متبلورة عن فكرة الاستخلاف في دولة فتية يتم بناؤها وتحضيرها لدورٍ عالميٍ تقوم به فيما بعد. ومعنى الاستخلاف في الحالة الراسدية كان هو الحرص على مصلحة الأمة، وظهر هذا في قول عمر: إنَّه لو كان أبو عبيدة حياً لاستخلفه لأنَّه «أمين الأمة» بحسب وصف الرسول ﷺ. ويشير ابن خلدون إلى هذا المعنى، وهو المعنى اللائق بعبارة عمر عند وفاته: «فإن استخلف فقد استخلف من هو خيرٌ مني [يعني أبي بكر]، وإن أترك فقد ترك من هو خيرٌ مني [يعني النبي]، ولن يضيع الله دينه».

وخطا عمر المُلهم بالفكرة السياسية خطوةً نوعيةً واسعةً في جعلها شورى في ستة من نخبة الصحابة. وكل ذلك بعدم جعل ابنه واحداً منهم، بل «مشيراً ليس له من هذا الأمر شيء»، وجعله مرجحاً لو تساوت الخيارات. وهؤلاء الستة كانوا: عثمان وعلياً وعبد الرحمن بن عوف والرَّبِيرِين العوَام وسعد بن أبي وقاص وطلحة بن عبيد الله. وأضاف عمر إلى ذلك آليةً خماسيةً مهمةً: توكييل إمامية الصَّلاة لرجلٍ من خارج ستة الشورى، وأمره بالبيت خلال ثلاثة أيام والحرم الشديد إذا ظهرت أغلبيةٌ وأبي الباقي، وتحكيم ابن عمر إذا تساوت الأصوات، وترجيح كفة الفريق الذي فيه عبد الرحمن ولم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر (بحسب بعض الروايات). وتفحص الروايات المختلفة يُظهر حرص عمر على توزيع الصالحيات، ومحاولة إحداث التوازن، ومنع الوصول إلى حالة الانسداد التي لا قرار فيها. ومن ذلك توكييله صهيب بالصَّلاة، وهو الرُّومي، وليس من قبائل أيٍ من المرشحين الستة.

ويمكننا القول بثقة: إنَّ جَعْل عمر بن الخطاب الشورى في ستة من السابقين أَسَس لفكرة أهل الحلِّ والعقد بين ثلَّةٍ جديرةٍ بهذا الوصف.

ومن ناحيةٍ أهليةٍ هؤلاء الستة فمن المعروف أنهم هم الذين كانوا من أهل البلاء والتضحيَة قبل موت عمر وبعد ذلك. وهذا يؤكدُ أنَّ المعيار كان معيارَ الجهادِيَّة والتَّفاني، وهو النمط المشهود في الجماعات الفكرية والمثالية والحركات التغييرية الناشئة. ويدخل ضمنُ ابنِ عمر للعملية ضمنَ هذا، فهو أصغرُ سناً من ناحيةٍ، ولكنه لرجحان علمه لا يصحُّ عدم الاستفادة من وزنه الاعتباريِّ- ولا سيما أنَّه ابن الخليفة الذي خطَا بالدولة صُعداً- ولكن خصَّ هذا الوزن الاعتباريَّ بغضِّ الخلاف فحسب، وليس التَّرأُس.

وكُلُّ ما ذُكرَ لا يمنع ما يُروى من أنه كان بين الأعضاء الستة تنافسٌ، أو أنَّ بعضَهم يرى نفسه أحقَّ من غيره. ويشمل هذا علياً الذي تشاور مع العباس من ساعة وفاة الرسول ﷺ. فهل كان التنافس بين بني أمية وبني هاشم ضمنَ هذا المجلس حاضراً؟ هذا هو الظاهر، ويعتمد الأمر على مدىأخذنا بمختلف الروايات في أمرٍ طرأ فيه التمدُّه فيما بعد، فيصعب الرُّكون الكامل إلى أيِّ روايةٍ ما لم تتوافق عليها المذاهب المختلفة.

وعلى كلِّ حال فالامر الأكثر دلالةً هو أنَّ أغلب هؤلاء الستة -بما فيهم عليٌّ- تدافعوا المنصب، ولم يتنافسوا، وكان عبد الرحمن هو أول من أخرج نفسه من حقِّ القيادة مقابل نشاطه في التشاور الواسع مع الأشراف وأمراء الأجناد، ومحاولة تقريبه وجهات النظر بين الستة، إلى أنْ حُسم الأمر باختياره، ورجحت كفة عثمان.

ومن ناحية الثقافة السياسية نستطيع الوثوق بالقول: إنَّه بقي التَّعويم على مَن يتصف في آنٍ بالثقل الإيماني ويحظى باحترامٍ واسع، وكانت الكفة متساويةٌ بين عثمان وعليٍّ. وكذلك ليس بعيداً اعتبار سُنْ عثمان عاملاً مرجحاً. أمَّا القول: إنَّهم أرادوا عثمان من أجل منزلته في قريش وترجيح الاجتماع عليه، فهو أيضاً وارد. ولا يخفى أنَّ فكرة إمامَة ذي الفضل غير المجرور كانت مائلةً في الأذهان، ولا يتصوَّر غيرها.

## (٢) وظيفة الحكم

إذا كان إبداع عمر في وضع آلية للتعاقب السياسي من أعظم ما ألهـم، فإنـ جهـدـهـ في وظائفـ الـحـكـومـةـ كانـ سـجـلـ إـنـجـازـاتـ أـتـعـبـتـ مـنـ بـعـدـهـ. ولـنـ نـفـصـلـ فـيـ هـذـاـ الـأـمـرـ الـمـعـرـوفـ، وـسـنـكـتـفـيـ بـالـإـشـارـةـ إـلـىـ الـأـوـجـهـ الـمـخـلـفـةـ الـتـيـ أـكـدـ فـيـهـاـ عـمـرـ مـسـؤـلـيـةـ الـحـكـمـ.

فعلاوةً على الوجه السياسي الذي ذكرناه نشير إلى الوجه الإداري العام، والشعور بالمسؤولية عمـا يجري بعيدـاً عن مركزـ الـحـكـمـ، ولوـ شـاهـةـ تـعـرـتـ عـلـىـ شـطـ الفـراتـ، وهـنـاكـ الـوـجـهـ الـاـقـتـصـادـيـ فيـ مـاتـابـعـةـ شـؤـونـ الـفـقـرـاءـ. وـضـمـنـ الشـأنـ الـاـقـتـصـادـيـ يـعـدـ مـاـ روـيـ عـنـهـ مـنـ تـمـنـيـهـ أـخـذـ فـضـولـ مـنـ أـمـوـالـ الـأـغـنـيـاءـ، وـرـدـهـاـ إـلـىـ الـفـقـرـاءـ، رـؤـيـةـ بـعـيـدةـ فيـ إـعادـةـ تـوزـعـ الـثـروـةـ، وـفيـ مـلاـحظـةـ آثارـ التـفاـوتـ الـمـالـيـ، وـفـيـ عـدـمـ فـعـلـهـ هـذـاـ دـرـسـ أـيـضـاـ لـلـتـفـكـرـ فـيـمـاـ يـصـحـ لـلـحـكـمـ أـنـ يـتـدـخـلـ فـيـهـ وـمـاـ لـيـصـحـ عـنـدـ نـقـطـةـ زـمـنـيـةـ مـعـيـنـةـ، أـوـ بـمـفـعـولـ رـجـعيـ.

وإذا كان عمر الفاروق حـرـيـّـاـ بـأـنـ يـذـكـرـ فـيـ أـمـرـ تـأـلـقـ فـيـهـ بـعـدـ نـظـرـهـ فـإـنـ ذـلـكـ يـتـمـثـلـ فـيـ حـادـثـتـيـنـ. الـأـوـلـىـ هوـ أـمـرـهـ بـقـطـعـ شـجـرـةـ بـيـعـةـ الرـضـوانـ، وـالـشـجـرـةـ مـعـلـمـ مـنـ مـعـالـمـ تـطـوـرـ الدـعـوـةـ الـإـسـلـامـيـةـ، عـزـيزـ عـلـىـ الـقـلـوبـ، بـمـاـ فـيـهـ قـلـبـ عـمـرـ، وـلـكـنـ الرـؤـيـةـ الـبـعـيـدةـ لـعـمـرـ وـمـنـطـقـهـ الـمـقـاصـدـيـ رـأـيـ فـيـ بـقـاءـ الـشـجـرـةـ خـطـرـ الـتـعـلـقـ بـهـاـ وـإـنـجـازـهـاـ شـعـيـرـةـ وـإـلـصـاقـهـاـ بـالـطـقـوـسـ، فـكـانـ الـحـفـاظـ عـلـىـ صـفـاءـ الـفـكـرـةـ الـدـينـيـةـ مـقـدـمـاـ عـلـىـ تـحـسـيـنـيـاتـ الـذـكـرـيـ الـعـطـرـةـ. وـتـعـتـبـرـ هـذـهـ الـحـادـثـةـ نـمـوذـجـاـ لـحـسـاسـيـةـ عـمـرـ بـنـ الـخـطـابـ مـنـ الـابـدـاعـ فـيـ أـمـورـ بـمـسـائـلـ الـتـصـوـرـ.

الـحـادـثـةـ الـثـانـيـةـ الـتـيـ تـجـلـيـ فـيـهـاـ بـعـدـ النـظـرـ كـانـ فـيـ اـجـهـادـ حـاسـمـ عـلـىـ الصـعـيدـ الـاـقـتـصـادـيـ، وـذـلـكـ أـنـ دـبـتـ الـحـيـرةـ فـيـمـاـ يـنـبـغـيـ فـعـلـهـ فـيـ أـرـاضـيـ الـفـتـحـ مـنـ فـيـءـ الـعـرـاقـ. وـلـاـ نـفـاجـأـ بـقـلـقـ عـمـرـ وـجـمـعـ مـنـ الـصـحـاحـةـ مـنـ تـوزـعـ الـأـرـاضـيـ عـلـىـ الـفـاتـحـيـنـ. خـلـافـاـ لـلـمـنـقـولاتـ مـنـ الـغـنـائـمـ. وـإـذـاـ لـأـخـلـدـ إـلـيـهـاـ هـؤـلـاءـ الـفـاتـحـيـنـ مـعـ مـرـ الزـمانـ. وـجـرـيـ حـوـارـ كـثـيفـ مـعـ الـصـحـاحـةـ. وـمـنـهـمـ عـلـيـّـ إـلـىـ أـنـ اـنـشـرـتـ الصـدـورـ لـأـنـ تـبـقـيـ الـأـرـاضـيـ الـمـفـتوـحةـ وـقـفـاـ وـمـلـكـاـ عـامـاـ بـيـدـ الـدـوـلـةـ، وـأـنـ يـضـرـبـ فـيـهـاـ الـخـرـاجـ الـذـيـ يـسـتـفـيدـ مـنـهـ جـمـهـورـ الـمـسـلـمـيـنـ. وـكـلـ ذـلـكـ كـانـ نـتـيـجـةـ اـجـهـادـ فـيـهـاـ آيـاتـ سـوـرـةـ الـحـشـرـ حـولـ الـفـيـءـ، حـيـثـ

فُهمت فهـماً يضمّ {الذين جاـوا من بعدهم} تصـلـهم خـيراـتها على مـرـالأـجيـالـ. وليس من المـبالغـةـ القـولـ إنـ تـارـيـخـ الـمـسـلـمـينـ كانـ سـيـخـتـلـفـ بشـكـلـ جـوـهـريـ لـوـلاـ ماـ أـوـصـلـ إـلـيـهـ تـشـاـورـ الصـحـابـةـ،ـ ولـكـانـتـ تـأـسـسـتـ مـنـظـومـةـ إـقـطـاعـيـةـ.

وأخـيرـاـ لاـ يـمـكـنـنـاـ نـسـيـانـ أـنـ الفـتـحـ الـوـاسـعـ حـصـلـ فـيـ السـنـينـ الـعـشـرـ لـخـلـافـةـ عمرـبـنـ الخطـابـ.ـ فـيـ عـهـدـهـ فـتـحـتـ بـلـادـ الشـامـ وـمـصـرـ وـمـاـ هـوـ لـيـبـياـ وـحـدـودـ تـونـسـ الـيـوـمـ.ـ يـعـنيـ مـنـ نـاحـيـةـ التـقـلـيـدـ الـجـيـوـسـيـاـسيـ الـذـيـ تـحـصـلـ لـلـدـوـلـةـ النـاشـئـةـ هوـ أـنـ شـرـقـ الـبـحـرـ الـمـتوـسـطـ تـمـ تـأـمـيـنـهـ،ـ إـضـافـةـ إـلـىـ قـسـمـ كـبـيرـ مـنـ شـاطـئـهـ الـجـنـوـبـيـ إـلـىـ مـحـاـذاـهـ مـدـيـنـةـ رـوـمـاـ مـنـ الـجـهـةـ الـشـمـالـيـةـ.ـ أـمـاـ شـرـقاـ فـاـنـسـاحـ الـمـسـلـمـونـ،ـ فـضـمـوـاـ أـرـضـ فـارـسـ،ـ وـشـمـالـ شـرـقـهـاـ مـنـ خـرـاسـانـ،ـ وـشـرـقـ ذـلـكـ إـلـىـ مـدـيـنـةـ كـاـبـلـ وـشـمـالـهـاـ،ـ وـجـزـءـاـ مـنـ بـلـادـ مـاـ وـرـاءـ الـهـرـ،ـ وـطـبـرـسـتـانـ جـنـوبـ غـرـبـ بـحـرـقـزوـيـنـ وـأـذـرـيـجـانـ وـجـزـءـاـ مـمـاـ هـوـ الـيـوـمـ مـنـ الـشـرـقـ الـجـنـوـبـيـ لـتـرـكـيـاـ.

لـقـدـ كـانـتـ الدـوـلـةـ الرـاـشـدـيـةـ دـوـلـةـ نـاـشـئـةـ،ـ وـهـيـ فـيـ هـيـكـلـيـتـهـاـ وـفـيـ مـنـطـقـهـاـ عـلـىـ حـدـ سـوـاءـ أـشـبـهـ بـمـاـ يـسـمـيـ فـيـ عـلـمـ السـيـاسـةـ مـدـيـنـةـ/ـدـوـلـةـ،ـ وـذـلـكـ لـصـغـرـ مـسـاحـةـ الدـوـلـةـ،ـ وـلـتـرـكـ الزـخـمـ السـيـاسـيـ فـيـ مـحـلـةـ صـغـيرـةـ مـتـجـانـسـةـ (ـالـمـدـيـنـةـ الـمـنـوـرـةـ)،ـ وـلـعـدـ تـماـيـزـ الـمـؤـسـسـاتـ.ـ وـهـاـ هـوـ عـهـدـ عمرـبـنـ الخطـابـ يـدـفـعـ بـهـذـهـ الدـوـلـةـ/ـالـمـدـيـنـةـ نـحـوـ اـمـتـدـادـ يـرـشـحـهـاـ إـلـىـ التـحـوـلـ إـلـىـ دـوـلـةـ إـقـلـيمـيـةـ ثـمـ دـوـلـيـةـ،ـ وـإـنـ لـمـ تـبـلـوـرـ الدـوـلـةـ بـالـعـنـيـ الأـوـسـعـ إـلـاـ فـيـ الـعـهـدـ الـأـمـوـيـ كـمـاـ سـنـرـىـ.

### (٣) التـشـاـورـ وـالـتـنـاصـحـ

ما دـمـنـاـ نـتـكـلـمـ عـنـ الـمـدـيـنـةـ كـمـرـكـزـسـيـاسـيـ،ـ أوـحـىـ إـقـلـيمـ الـحـجـازـ الـذـيـ يـضـمـ الـمـدـيـنـةـ وـمـكـةـ،ـ فـإـنـنـاـ نـتـكـلـمـ عـنـ فـضـاءـ اـجـتـمـاعـيـ سـيـاسـيـ زـاخـرـ بـمـنـ تـرـبـواـ التـرـبـيـةـ الـنـبـوـيـةـ،ـ وـيـجـريـ فـيـمـاـ بـيـنـمـ التـشـاـورـ وـالـتـنـاصـحـ جـزـءـاـ طـبـيعـيـاـ مـنـ الـتـمـكـنـ لـهـذـاـ الـدـيـنـ وـتـحـقـيقـ رسـالـتـهـ فـيـ وـاقـعـ الـحـيـاةـ.ـ وـمـعـ الـاتـسـاعـ الـهـائـلـ الـذـيـ نـتـجـ عـنـ الـفـتـوحـ لـمـ يـعـدـ مـمـكـنـاـ أـنـ تـعـمـ الـشـوـرـىـ كـلـ الـبـيـاعـ وـمـنـ فـيهـاـ.ـ وـكـمـاـ لـمـ يـكـنـ يـتـصـوـرـ أـنـ يـتـمـ التـشـاـورـ مـعـ الـمـرـتـدـيـنـ فـيـ عـهـدـ أـبـيـ بـكـرـ،ـ فـكـذـاـ لـمـ يـكـنـ مـتـصـوـرـاـ التـشـاـورـ مـعـ سـكـانـ الـبـلـدـانـ الـمـفـتوـحةـ.ـ فـجـلـ الـهـمـ كـانـ إـرـسـاءـ مـنـظـومـةـ فـيـهـاـ عـدـلـ تـتـطـلـعـ إـلـيـهـ نـفـوسـ الـبـشـرـ وـتـنـاصـحـ

من يحقّقه لهم. ولا يعني هذا عدم تفهّم حاجات سُكَانِ الْبَلَدَانِ المفتوحة ولا ضرب رأيهم بعرض الحائط، وإنّا لظهرت منهم المقاومة والرَّفض، بل يعني أنَّ الشورى والتناصح حول المنظومة الجديدة كان طبيعياً أن يجري بين النُّخبة التي تحمل هذا الفكر، وتبشر به.

### ت- عهد عثمان بن عفان

يمكن القول: إنَّ جذور الدولة الجديدة الصغيرة ترسّخت في عهد عمر، ولعلَّه يصحّ القول إنَّ عمر بذل جهده في الضروريات وال حاجيات من أمر السياسة، وعصر عثمان (٣٥-٢٣ هـ) هو الذي فُسحت له الفرصة للالتفات إلى التحسينيات.

#### (١) أحقيّة القيادة

توفيَّ عمر متائراً بجراحه لطعنَة أبي لؤلؤة، وتسلّم عثمان القيادة بعد تشاور الستة الذين انتدّهم عمر، وكان في مقدِّمَتهم عثمان وعليٌّ، ورسا الأمر على عثمان. وإذا افترضنا أنَّ هذا لم يرضِّ علياً فإنه أذعن للأمر على كلَّ حال. ويُطرح السُّؤال هنا فيما إذا كان عليٌّ أقدرَ على متابعة مسيرة الدولة الناشئة من عثمان. ولقد اجتمع لعمَر ثلاثة خصال: بُعد النَّظر، والقدرة الكبيرة على التنفيذ والمتابعة، والمنزلة الإيمانية العالية في قربه من الرسول ﷺ في أمورٍ قياديَّة واستشاراتٍ في قرارات فاصلة. فإنَّ جزمنا بأنَّ علياً كان أقدرَ على السير على النهج الذي رسَخه عمر بناءً على أنَّ علياً حازَّ بينما عثمان لِيَنْ، فإنَّ عثمان أثقل وزناً من ناحية المنزلة العابرة. والمقصود بالمنزلة العابرة تلك المتجاوزة للحلقة الصغيرة في المدينة ومكة، فجأة عثمان سابقُ وقدِيمٌ تعزَّز بالإسلام والإنفاق والسَّخاء.

فما عسانا أن نقول عن تطور الثقافة السياسية في عهد عثمان؟ رئاسة الفاضل المعروف بإيمانه وقربه من أخلاق الصالحين بقي أساساً مفترضاً، غير أنَّ عهد عثمان شهد التدافع بين عنصريِّ الحزم والقوَّة من جهة، والعفو والصفح من جهة أخرى، وفي صعود عثمان كان هناك تغلبُ للثاني على الأول.

## (٢) وظيفة الحكم

لعل العامل الحاسم الذي طرأ في عهد عثمان هو الغنى العامُ، حتى إنَّه ليقف المنادي في المدينة يقول: يا أهْلَ الناس، اغدوا على سمنكم، اغدوا على عسلكم، فأين هذا من المناخ الذي دعا عمر ليقول: قرر أو لا تُقرِّر، فلن تذوق السمن حتى تذوقه أمَّة محمد؟ وكان طبيعياً أن يتولَّد في المجتمع نموذج أبي ذر من جهة، وأن ترى على الطرف المقابل صحابةً أخيار من المبشرين بالجنة أغنياء، مثل طلحة والزبير. وكانَ أسلوب عثمان في الإدارة ناسب المزاج العامَ من التوسيع في الإنفاق، وكأنَّه أصبح من جملة وظائف الحكم أو ممَّا يتوقعه الناس منه ما دام حلالاً طيباً.

ويبدو أنَّ كرم عثمان مع الأقارب تصاعد مع الزمن تناصباً مع تقدُّم عثمان في السنِّ، وفي حين أنَّ عثمان لم يرَ في هذا شيئاً معيباً بناءً على أنه من جملة سخائه في الدوائر العائلية، لكن فيه عدم انسجام مع مرکزه الجديد ك الخليفة.

أمَّا استعمال عثمان لبعض أقاربه فلم يكن شيئاً جديداً لم يفعله غيره، وكانوا آنذاك يرونـه طبيعياً من باب توكيل من هو في دائرة الثقة، ولذا فالأغلب أنَّ الذي أثار حفيظة البعض هو استعمال عثمان لغير السابقين في الإسلام، فكرة قيادة الفاضل التقى كانت راسخةً، كما نوهنا مراراً.

ونستطرد القول لنشير إلى موقف المذهب الزيدي من عثمان كتقىٰ سياسياً، حيث يُقسِّم المذهبُ عهده إلى عهدين: واحدٌ مقبول وآخر مرجوح، بعيداً عن التحرُّب المشين الذي سقط في مذهب الشيعة الإمامية والطعن غير المشروع في عثمان ذي النورين.

نمط الإنفاق عند عثمان حركَ الطمع لدى فئاتٍ من فتيان الбادية، فتنامت الضغينة واستغلوا الشكاوى حول طريقة إدارته، إلى أن باووا بإثم قتل خليفة المسلمين الثالث. عمر قُتل بخنجرٍ غريبٍ عن المجتمع ملَّهُ وقوميَّةً، ولكنَّها هو عثمان يُقتل بفتنةٍ تشَكَّلت داخل المجتمع. الحالة الأولى مؤلمةٌ ولكنها غير مستغربة فهي من قبل عدوٍ، أمَّا الحالة الثانية فصادمةً. وطُرحت يومها فكرة حماية الحاكم الذي اختاره المسلمون وفيما إذا كانت من وظائف الحكم، وكره العديد من

الصحابة ما أمر به عثمان أن لا يدافع عنه أحد كيلا يراق دمُ من أجله. وكانَ الثقافة السياسية يومها أدركت عظيم الموضع بغضِّ النظر عن الشخص الذي يشغل، وتمَّ التعبير عن ذلك بقولهم: «قميص أليسه الله إياك...» فليس عليك أن تزهد بتواضع ذلك، وإنَّ «لما كره قومٌ أميرَهم قتلوه». هنا الحسُّ المتشكِّل حول أهمية المنصب ذاته وقيمة المعنوية ووجوب حمايته برب في لحظةٍ لم يكن قد تشكَّل عندها بعد فقهٍ يضبطه ولا ممارسةٍ يجعله من رسم الحياة، كما حصل في العصور السياسية بعد الخلافة الراشدة. وندرك اليوم الثمن الباهظ للقرار الخاطئ لعثمان بالأمر بعدم الدفاع عنه، ولو جرى الدفاع وضبط فئات الشغب لامْكَن السمع لشكاوَهُم ولو كانت كاذبةً أو مصطنعة، وأنْتَمَت حماية هيبة مركز الحكم، ولدفع ذلك السياسة نحو تطوير مبادئ عملية وآلياتٍ للتعامل مع الذين يشقُّون الصُّفَّ ويتعذّرون بمظالم ويتجاوزون الحدود. وبعد ذلك يُمْكِن مواجهة الخليفة لبيان أنَّ ما تصرَّفَه على نحو صلة الرحم لا يناسب موقعه كخليفةٍ، فأوغر بعض الصدور وفتح باب الانتهاز.

تابعت الفتوح في زمن عثمان ودفعت قُدُّماً الحدود التي وصلت إليها زمان عمر من ناحيتي الشرق والغرب. فمن ناحية الشرق الشماليِّ أضيفت أجزاءً أخرى من بلاد ما وراء النهر وأجزاء إضافية شمال الأناضول، ومن ناحية الجهة الغربية جرى ضمُّ ما هو اليوم تونس، وتوسعت المساحة جنوباً في أفريقيا أيضاً. وأتى مع كل توسيع في الجغرافيا زيادةً في الأرaca، فتغشى بعض الناس غيرةً ممَّن يقوم بالفتح ويغنم الشهرة، فينعكس ذلك تحدياتٍ للإدارة السياسية.

### (٣) التشاور والتناصح

المجتمع المسلم الصغير زمن عثمان هو نفسه المجتمع زمن أبي بكر وعمر، إلا أنَّ ظاهرتين نمتا: واحدة هي ما ذكرنا من الوسع المادي، والثانية هي الانسياح في الأرض في المناطق المفتوحة ولا سيما بلاد الشام ومصر. ولم يكن هذا جديداً، بل ضمَّ عصر عمر، ولكنه استقرَّ وصار أبرز في عهد عثمان الذي دام حوالي ثلاثة عشر عاماً، إضافةً لعشرين سنة خلافة عمر.

ولعلنا نستطيع التأكيد على أنّ نهاية هذه الفترة شهدت ظاهرةً جديدةً طارئةً على المجتمع المسلم، ألا وهي التفارق في النظرة الحياتية بين نخبة الصحابة أنفسهم وفيما بين أجيال المجتمع أيضاً. ففي نهاية فترة عثمان حلَّ جيلٌ ولد بعد عهد النبي ﷺ ويصغر عن عمر الخمسة وعشرين عاماً (ولنفترضها سنة فاصلة في تبلور الشخصية)، وشهد أفراد هذا الجيل ظروفاً مختلفة ونوعاً آخر من وقوع الحياة وتغيراتٍ اجتماعية واقتصادية عميقة. ولم تنمُ خبرات هؤلاء وتجاربهم الشخصية في محلٍّ صغيرة، بل أصبحت مترامية الأطراف، مع أهميةٍ خاصةٍ للشام التي توجه إليها جمُعٌ من الصحابة، إضافةً إلى أرض مصرغرباً والعراق وفارس شرقاً وخراسان شرق شمال. ومناسبة ذكر ذلك أنه إن قلنا إنَّ همة التشاور والتناصح وفكرته في الحياة كانت قائمةً، إلا أنَّ المسائل التي سيجري التشاور فيها والتناصح حولها اتسعت وتلوَّنت. وإذا كان هذا مما يُثير الحياة - وهو أثراها حقاً - فإنه عندما اصطدم مع عقبةٍ سياسيةٍ لاحقاً أدى واصطط مع نفس واحتار.

### ث- عهد عليّ بن أبي طالب

دام عهد عليّ بن أبي طالب (٤٠-٣٥ هـ) أقلَّ من خمس سنواتٍ مليئةٍ بتحدياتٍ مفاجئةٍ عصفت بالمجتمع. وسوف نقدم نبذة مختصرة عنها في هذا الفصل لأنَّ كثيراً من السياقات والمسائل السياسية سوف تتمُّ مناقشتها في الفصلين القادمين الثاني والثالث.

#### (١) أحقيَّة القيادة

استمرَّت فكرة وجوب ولادة الفاضل بعد مقتل عثمان. فما زالت مسيرة الدعوة الإسلامية في أولها، ولم يمضِ على موت الرسول المبلغ ﷺ إلا أربع وعشرين سنة، والهاجس هو استمرارية هذه المسيرة والمتابعة في ترسيخ قاعدتها على الصعيدين المحليِّ والعاليِّ. وإذا كان عهد أبي بكر قد رَسَخَ القاعدة المحلية/الإقليمية، فإنَّ عهد عمر شهد امتداداتٍ عالميةً (ما زالت إلى اليوم بلا دين المسلمين) وتابع عليها عهُدُ عثمان. ولكن أتى مقتلُ عثمان ليُعيد الأنظار إلى الساحة الداخلية

وليؤكّد أولوية قيادة الفاضل، فلقد رأى مجتمعُ الصفوّة بأمِّ عينه جريدةً أفعالَ الذين أسلموا انقياداً ولماً يتعمّق الإيمان في قلوبهم وكيف اعتدوا على شيخٍ كبيِّرِ كريمٍ في الشمائِلِ صهرِ النبي ﷺ قائدِ المسلمين وخليفتهم. ويغلب أن يصحَّ القول: إنَّ محوريَّةَ الفضل في الإدارَةِ السياسيَّةِ تأكَّدت بعد مقتل عثمان على صعيده الإمامَةِ العاَمَّةِ وعلى صعيده ولادةُ الأمصارِ وغيرِهِم من العَمَّالِ الذين ينتدِّبُهم الخليفة، وذلك لأنَّه كان ممَّا عابوه على عثمان توليةَ غيرِ أهلِ الفضلِ ممَّنْ كان يثقُ بهم من أقربائهِ وممَّنْ رأى فيهم أهليَّةً للقيادةِ وخدمةِ مصالحِ النَّاسِ. هذا التَّوْتُرُينِ الفضل وأهليَّةِ القيادة بقي يقضُّ مضطجعَ الثقافةِ السياسيَّةِ يومَذاك، ولم يُحسِّم عملياً إلا بعدِ صفيَّنْ ليعودُ فيتفجرَ عندَ توليةِ يزيد.

ويغلب أنَّ علياً كان يرى نفسه خليقاً بالخلافة، ومعه العباس يوازره، ولكنَّ علياً لم يتقدَّم، ولم ينزع ودخل فيما دخل فيه غيره من الصحابة، والأخبار مجتمعةً على ذلك بما فيه مصادر شيعية. وكان قد تمَّ فرز عناصر النَّخبة من يوم اختيار عثمان، ولذا لم تتوجَّه الأنظار إلَّا إلى عليٍّ، فهو على رأسِ أهلِ الفضل بلا ريب. وضمن فكرة ولادةِ أهلِ الفضل ينبغي أن تُفهَّم رؤيةُ عليٍّ بعيداً عن مبدأ الوصيَّةِ المُلزِّمة، ففضلُ بني هاشم فكرةً راسخة.

وننبئُ إلى أنَّ ميلَ عليٍّ والعَبَّاسِ كان إلى أولويةِ بني هاشم بعامة، وليس نسلُ عليٍّ بخاصَّة، واستمرَّت تلك الفكرة حوالياً قرناً إلى لحظة العهد العَبَّاسي. فالمعارضة في وجهِ الأمويين كانت معارضَةً هاشميةً، وليس طالبَةً حسراً. ولا بأس بالإشارة إلى شمول مصطلح «آل البيت»، حيث ينبغي أن يضمَّ أمَّهات المؤمنين كما تبيَّنه سورةُ الأحزاب<sup>(١)</sup>، وإنَّ احتكار مفهوم «آل البيت» وتسييسه كان أمراً طارئاً لاحقاً.

لقد رمى قتلُ عثمان المجتمعَ المسلم في متاهةٍ سياسية لم يعهدَ المسلمون مثلها ولم يتوقعوها ولا تخيلوا أنها يمكن أن تحدث. وقد يقال: أليس مستغرباً أن يترددَ عليٌّ في استلامِ الراية بعد

(١) المصطلح القرآني لـ«آل البيت» يشمل كلَّ أفرادِ بيتِ النبي صلَّى اللهُ عليه وآله وسلامَ بما فيه أزواجَه بالنصِّ الصرِّيج لانيةُ سورةِ الأحزاب: [إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَهِّبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَقُطْبَرَكُمْ تَطْبِيْرًا]؛ أي تدخل في المصطلح عائشة التي استدركت على سياساتِ عليٍّ، وهو مما لم يغب عن عليٍّ وظُهرَ في وداعِه لها يومِ الجمل بقولِه: والله إني لأعلم أنك زوجة رسول الله في الدنيا والآخرة.

عثمان لأنه كان يرى لنفسه أهليةً (من يوم اختيار عثمان على الأقل). ونقول لو كان الشعور عند عليٍ من نوع الأنانية الفردية لقفز إلى موقع الرياسة بعد موت عثمان واقتنص الحكم، ولكنه هو الصحافي المبشر، وشعوره هو شعور الأهلية الممزوج مع شعور المسؤولية. ومقتل عثمان باgart جميع الصحابة بعدم وجود آلية تعامل مع مثل هذا الحدث الفاجع، وربما هذا هو الذي أخر علياً عن قبول استلام منصب الخلافة لأن ذلك سيكون ناقصاً من ناحية المشروعية السياسية، وكأنه كان يأمل بتفويضٍ من الصحابة شبيهٍ بما حصل عليه عثمان، ولكن الظروف لم تعد تمد بهدوء يسمح بمثل هذا التفويض الجامع، وأخيراً كان لا بدّ لعليٍ من القبول، فنزل على رغبة الصحابة الذين استغاثوه.

ومرة أخرى منطق الحركات الراخمة بفكرٍ ومبادئٍ يُوجهُ أنظارَ أتباع هذه الحركات إلى الأكثـر بلاً وإنسجاماً مع الفكرة، فتتصدر الشخصياتُ المجاهدة بشكـلٍ طبيعي، كما حدث لمن قبله من الخلفاء. ومن ناحية الأهلية السياسية اشتهر عليٌ بأنه كان مقداماً شجاعاً، أمّا قدرته على الموازنة بين المتعارضات فبدت محدودةً، كما أظهرتها الممارسة، وسوف نناقش ذلك في مواضع لاحقة.

## (٢) وظيفة الحكم

واجه المجتمع الأول في كلِّ عهدٍ من عهود الأربعة الراشدين تحدياً خاصاً ليبقى درسه ذخيرةً للأمة. فعهد أبي بكر واجه تحدي الارتداد، وعهد عمر واجه تحدي الامتداد، وعهد عثمان واجه تحدي الرّغـد، وعهد عليٍ واجه تحدي الانقسام. ولقد واجهت الحركة المبكرة قبل عليٍ مسائل اختلفت فيها الآراء، سواءً كانت مسائل سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية، لكن كانت هذه أول مرّة يُرمي فيها المجتمع المسلم في ساحة انقسامٍ ميررتـجاه مسألة ليست فرعية يمكن أن تغضّ المنظومةُ النظر عنها ولا تؤثـر على مسيرتها، وإنما مسألةٌ في صميم ارتكازها السياسي، فلقد قـتل الخليفة الذي ارتضاه المسلمون قـتلاً بدم باردٍ من فتية شغـبٍ، وهو الشيخ الكريم السمح من المبشـرين بالجنة.

لقد ورث عليٍ هذه المعضلة السياسية، وكان على إدارته التعاملُ النـاجع معها، وكان عليه مواجهة هذه المعضلة إضافةً إلى ما ذكرناه من نتائج التـوسيـع. فالتوسيـع الجغرافي لرقعة الحـيز

السياسي رافقه اختلاف في التأييدات الاجتماعية - حتى بين بعض الصحابة أنفسهم - إضافةً للهوة بين طبقات الالتزام بالإسلام والنشأة في ظلال تربيةٍ مثالية مقابل الذين انضموا تحت مظلة الإسلام ولما يكتمل بعد نضوج الإيمان في قلوبهم.

الوظيفة الرئيسية التي واجهتها إدارة عليٰ هي الفصل في قضية الانقسام السياسي حول التعامل مع كارثةٍ لامست استقرار المجتمع من جهة، ولامت قضية التعامل مع أصحاب الشغب من جهة أخرى. ولعله يصحّ وصف موقف عليٰ بأنه موقف السيدة العالية في الإدارة السياسية التي تطلب الانصياع العام، ثم يتمُّ بعد ذلك الفصل في الأمور الخلافية والاستماع للشكاوى وفق منطقٍ شرعيٍّ قضائي. وكما سرى مثل موقف أصحاب الجمل همًا اجتماعياً توفيقياً، في حين أنَّ موقف فريق معاوية كان أشبه بالمعارضة السياسية. وانقضى عهد عليٰ، ولم تسحب المساحة الزمنية لبيان الرؤية السياسية البعيدة لعليٰ، فلقد عاجلته طعنات الاغتيال فترك سؤال الوظيفة التي نحن بصددها مفتوحاً.

### (٣) التشاور والتناصح

المتاخ الذي تحرك فيه عليٰ كان غير مفضٍ لتشاورٍ فعال. ولقد أصبت فرصة التشاور بنكسةٍ نتيجة خطأ تقديرٍ من طرف عليٰ، وكان ذلك بمعادنته المدينة إلى العراق. وكان قصد عليٰ التعامل مع مركز الفتنة عن قرب واجتنابها. ولكن كان موقفه أقوى بكثير لو بقي في بقعة الاستقرار والمناصرين الصادقين (المدينة) وأرسل بعوث المفاوضة ووراءها قوًّةً مقاتلة مستعدًّة للتنفيذ، فهذه هي اللغة التي يفهمها صبيان الشغب ومنافقوا الأعراب. ولكن ارتى عليٰ تألفهم، غير أنَّ التألف موقفٌ سياسيٌّ يصعب أن يجتمع عليه الناس، في حين أنه لو جرَّد الحسام ضدَّ قتلة عثمان لكان موقفاً يصعب الاختلاف حوله. وحيث إنَّ علياً أسدى لبعض هؤلاء المشاغبين مناصبَ ازدادت شكوكُ الفرق الأخرى وأصبح طلبه المبايعة له مبايعةً غير مشروطةٍ متناقضاً داخلياً لتأخير إقامة الحدٍّ في ساحته برغم تحلّيه بمنصب الخليفة.



إنَّ الإعراض عن دراسة الأبعاد السياسية والاتكاء على الصَّلاح الفردي هو المشكل في الشائع من تفسير تاريخنا السياسي، وهو مشكلٌ في الصياغات التنظيرية أيضًا. ومعيارُ الذي يهتم به الفقه لا شكَّ في قيمته، ولكن لا يُمكِّنه الاقتراب الكامل من الواقع، ولذا يكتفى باستخدام مصطلحات عامةً حول المصلحة ورجحانها، هي صحيحةٌ في توجُّهها لكن غير كافية في التفسير والفهم. أما التدريس والكتابات ذات الهم التربوي الدعوي فكثيراً ما تُعرض عن التفسير السائغ ركضاً وراء تأويلاتٍ اعتذاريَّة بسبب طلبها تلطيف المشاعر وقدح انطباع سامٍ عن تاريخنا. كما أنَّ الذهول عن أنَّ دولة المدينة كانت دولةً بمعنى محصور (دولة-مدينة) محدودية نطاقيها من ناحية الاجتماع السياسي يشوش فهم مسيرة الدولة المسلمة لما بعدها من عصور.

ولا بأس بالتنبيه إلى أمرٍ يغلب أنه تمت ملاحظته فيما تم عرضه، وهو وجاهة الاستشهاد بأقلٍ قدرٍ من المرويَّات، وذلك بسبب الخلاف السُّيُّي الشيعي في المسألة. وكما سيلاحظ القارئ سوف نحرض على اعتماد ما تضافرت عليه المصادر من الفريقين أو ما كان بيَّنًا يمكن أن يُنسب إلى طبيعة التاريخ نفسه.

كما نلفت النظر إلى أمرٍ في غاية الخطورة ويتحرج من طرحة كثيرون من الباحثين، ألا وهو فهم السابقين. وإذا لا خلاف في بركة فهمهم وقيمته، لا بدَّ من فهم الحيز الذي يشغله علوُّ فهمهم هذا، وينبغي أن يكون جلياً وجاهةُ التفريق بين ساحتِي العبادات والعاديات. كما أنَّ إثراءُ فهم السابقين في مسائل التاريخ بهم من بعدهم لا ضير فيه، بل ينبع أن يكون واجباً. التفسيرات القديمة في المسائل التاريخية يمكن أن تُعَضَّد بتفسيراتٍ لاحقة. ونستدرك بالقول: إنَّ التفسيرات اللاحقة يمكن أن تنطلق من منطلقات مرفوضة، كما ظهر في مؤلفات غلاة الشيعة، وكما ظهر بشكلٍ أقلٍ في الطرح الناصِبيِّ، وكما ظهر حديثاً في أعمال بعض المستشرقين، وكما يظهراليوم في دعاوى التفسيرات المصلحية البحتة، والتي تغيب عنها طبيعة العصر الذي تتعامل معه. فليس كل رأيٍ قديم قاطع بالضرورة، وليس كل رأيٍ حديث صائب بالضرورة.

### وتجاه علاقة الاجتهد السابق باللاحق نذكر خمسة وجوه:

أولها: أنَّ السابقين عايشوا الأحداث، أو أنَّ أهليهم وأهل بلدتهم عاينوا الأحداث أو عاشوا آثارها. ثانها: أنَّهم جزء من المشهد، متلِّسون بملابساته، ولا يعدم انتماؤهم إلى طرفٍ من الأطراف. ثالثها: أنَّهم لم يعيشوا ليروا التَّبعات مد IDEA الأمد التي حصلت بعد حياتهم. رابعها: أنه يمكنهم المقارنة مع دروس الأقوام ممَّن قبلهم، وليس مَن بعدهم. خامسها: أنَّ الأجيال اللاحقة عرفت النتائج، وكما يقال: الأمور إذا أدبرت عرفها الصغير والكبير، ولا يُرُدُّ ذلك إلى الحذافة، وإنما إلى انقضاء الأمور وانبلاج المشهد.

الوجه الأول هو في صالح الأجيال الأولى في حين أنَّ الوجوه الأربع الأخرى هي أقل لصالح فهم الأجيال اللاحقة. والمؤرِّخ والمؤرَّخ الحاذق لا يُفِرِّط بأيِّ من هذه الدروس. ولذا لا عجب أن توصلَ ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) في مسألة الخلافة في قريش وأنَّها مرتبطة بضرورة عصبية التماسك للسياسية (وربما كان قد تنبَّه إلى ذلك الباقلاني، ت ٤٢ هـ). وسواء أكانت أربعة قرون أوثمانية، كان المتأخر أصوب من المتقدَّم، وغاب الأمر عن فحول العلماء برغم أنَّ هذه الفكرة كانت ماثلةً في ذهن أبي بكرِيُّوم السقيفة -ونصَّ عليها- ولكن لم تجد طريقها إلى التنظير.

كان ما سبق استحضاراً للشروط الموضوعية التي تعترض العملية السياسية، معأخذ الرفعة التربوية للجيل الأول بعين الاعتبار في منهجيةٍ لا تسقط المعياريَّ، بل تستصحبه في الخلفية، ولكن لا تخفي وراءه عند مناقشة تحديات تجذيره في الواقع.



نحوذ التعميد في

# تارينا السياسي



## الفصل الثالث

# استمرارية المنظومة وصيانتها

ترَكَّزَتَ المناقشة فيما سبق على لحظات التأسيس وعلى الظروف الموضوعية التي صاحبت باكورةً تطُورُ المنظومة السياسية الإسلامية. وينتقل تركيزنا فيما يلي إلى الشروط التي تُيسِّر إدامَةَ سير المنظومة، ونناوش تحت هذا مسائل مهمَّةً وشائكة، بما في ذلك ما أسمَّيه «الشورى العضوية»، ونعيد التفكير في معنى القبيلة كنموذج تنظيم اجتماعيٍّ سابق، ثم نعالج معضلة التعاقب في الحكم وتسلیم الإدارة السياسية لخلفٍ والدور الذي تلعبه دوائر الثقة. كما نناوش مسألة العقد السياسي والساحة التي تشملها البيعة، ونفصل في المعضلة التي واجهت معاوية قبيل تعهيد الحكم لابنه، ونختتم بكلمةٍ عن المعياريِّ والعوائق التي تحول دون تحقُّقه الكامل عند تزييله على الواقع. وبعد ذلك يجري تحليل الأسباب التي لم تسمح للنموذج العمريِّ بالاستمرار، إضافةً إلى كلمة تجاه النموذج الحجازيِّ.

### 1- الشورى العضوية والقبيلة

التشاور مبدأً قديم مارسته أكثر الأقوام في التاريخ القديم. صورة الإمبراطور المعظم والقيصر الذي يُنْكِل كما يشاء صورةً تتراءى في الذهنية الحداثية قبالة صورة بعض الرؤساء المعاصرین

الذين يُظهرون التبُّسط، فيجري التوهم بأن النسق القديم كان عنيفًا وأن النسق الجديد هو الرأي. غير أن المسألة أعمق من ذلك، فالغربة التي وصلت إليها مؤسسات دولة الحداثة والاحتياط البيروقراطي للقرار يقتضيان التظاهر بالقرب من الناس، في حين أنه لم تكن المجتمعات في الأزمان السابقة بحاجةٍ لهذا الاستعراض لأنها لم تصاب بمرض الفلسفة الوضعية لما بعد عصر التنوير وما تمَّ خضُّ عنه من ميكانيكية الحياة وانفصام الوجه الرئيسي للحياة (الحكومة) عن الوجه الطبيعي للمعاش (الحياة اليومية). في المجتمعات القديمة كان العكس هو المطلوب، ألا وهو تأكيد صورة الأئمة من يتصدر للحكم بسبب تمازج فضاء السياسي مع الاجتماعي.

وفي مسألة الحرّيات والعسف تتوضّع المجتمعات القديمة على طول طيفٍ، طرفه الأول هو نوعٌ من الاستعباد، وهو مع ذلك محلٌّ له علاقة بالإقطاع أكثر من علاقته بمركز الحكم، وعلى الطرف الآخر درجاتٌ عالية جدًا من الحرّية، كما هي في التجمعات الصغيرة، لا يحدُّها إلا أعرافٌ ضرورية للعيش ويتعلّقُ أكثرها بالتناصر والحماية من الأعداء. وهكذا فإنَّ ترسُّخ الحرّية في كثيرٍ من المجتمعات القديمة وإن كانت ليست حرّيَّةً فردانية استلزم تفارقًا للحاكم في صورة احتفالية (أدرك أنَّ هذا تعميم شديد على تاريخ عريض للبشرية، ولم نُرد منه إلا التنبيه).

المجتمع المسلم الأول كان مجتمعاً قبلياً، ولا غضاضة في هذا، فهيكلية القبيلة والشعوب هي جعلٌ في تصميم البشرية؛ أي من طبيعة شاكلتها لا يُتصور اختفاوها وإن كانت تتغيّر تجلّياتها. التفصيل في هذين المفهومين المحوريين يتجاوز ما نناقشه، ولكن كان لا بدَّ من الإشارة إلى ذلك لأنَّ لمضامينهما تبعاتٌ جمَّةٌ على موضوعنا.

ما يهمُّنا هو أنَّ التشاور في التشكيلة القديمة للقبيلة كان منسوجاً في مسرى حياتها اليومية، بما في ذلك اتخاذ القرار. فنعرف أنَّ كبير القبيلة كان يعيش بين الناس وليس في حجرة منفصلةٍ عليها حِرَاس، وللنُّخبة من كبار القبيلة وحكماءها مجلسٌ عامٌ متواصلٌ مع عامة الناس. وإذا لم يكن في هذه المجالس أزرار كهربائية للتصويت، كان هناك ما هو أعمق منه: شعور مسؤولية جماعية، ومصفوفةٌ من الأعراف بخصوص الشرف والمنزلة التي تقتضي السمع والاستشارة

والاستشعار. ولذا فإنَّ صورةَ القرار الآخر الذي يصدر من فردٍ (رئيس القبيلة) ما هو إلا قرار كان قد مرَّ من خلال الأقنية الاجتماعية شديدة التراكبية، بكلِّ أروقتها وطبقاتها ومنازلها الشرفية وأدواتها الوظيفية، وبما في ذلك استصحاب انعكاسات النساء حُكماً، فما كان اجتماعياً هو كذلك اجتماعيًّا يكون قد شارك فيه المجموع بشكل أو آخر.

ويمكننا التأكيد أنَّ هذا التشاور العضويَّ كان شديد الحساسية والاستماع، وفاعلاً جداً في رفض ما هو غير مقبول، الأمر الذي ينعكس استقراراً داخلياً. فهل يتصور أن يجري تجاهل إرادة بطن من البطون، إذاً لانعدام الصِّدام الأكيد. كما أنَّ التحالفاتٍ بين القبائل كانت مشهورةً، وهي نمطٌ من التشاور العابر. وإنَّه لا يمكن للأذهان العصرانية تحصيل الفهم القوي للماضي ما لم تتعافي من الوهم بأنَّ الديمقراطية الميكانيكية لأيامنا هذه تُحْقِق روح التشاور على نحوٍ تامٍ.

إنَّ تمام فهم مسألة الشوري غير ممكن بلا فهم موضع القبيلة من نظم الحكم في تاريخنا والتغيرات التي حصلت. فنصيب الحكم الأمويَّ من استثمار نظام القبيلة كان أكبر مماً بعده. وينبغي أن يصحَّ القول: إنَّ ذهاب المنظومة الأموية وهو ذهاب مبِّكر باعتبار إنجازاتها مردُّه إلى أنَّ الآلية القبلية أصبحت عاجزةً عن استيعاب واقع المسلمين كما آل إليه. ولن نخوض في تفاصيل هذه الفاعليات القبلية إلَّا بالقدر الذي يُساعد على فهم العمق السياسي للهيكلية الاجتماعية القائمة. والتنافس القبليُّ والتنافس القبليُّ الموسَّع مثلَ فاعلياتٍ سياسيةً بحتة، ولو أردنا تشبيه الماضي بالحاضر لقلنا: إنَّ تنافس القيسيَّة المضريَّة واليمانية في الإدارة الأموية هو صِنُوُّ التنافس بين حزبين راسخين يستندان إلى شرعية اجتماعية. وأنبه إلى أنَّ منهجية هذا الكتاب تتحفَّظ على التشبيه عبر العصور لأنَّه قد يصرف النَّظر عن فهم خصوصية المنظومة الأخرى ويقع في مقارناتٍ ومقارباتٍ خطأً ويمكن أن يفرز استنتاجاتٍ متعرِّضة، وذكرُنا له هو تشبيه عامٌ لا أكثر من أجل تأكيد الصورة السياسية لما كان يجري، ومن أجل نزع صورة القبيلة كعصبيةٍ فارغةٍ لا تخلُّها المصالح إيجاباً وسلباً، ولا تتقاطع فيها مختلف الفاعليات المجتمعية الاقتصادية والسياسية.

إنَّ القبيلة كتنظيم اجتماعي هي أكبر من مجموعة أفرادٍ يخرون بأمجادهم شِعراً وقري، أو يتقاتلون حمَيَّةً على المرعى، القبيلة هي موضعٌ وعقدةٌ ترابِطٌ، تلتقي فيها أبعادُ اجتماعية واقتصادية وسياسية، وترتبطُ بها هي التي تُمكِّن سريانِ فاعليَّاتِ شوريَّةٍ عضويَّةٍ ذات مغامر، وإنْ كانت غير متمايزةٍ مؤسَّساتياً.

ونضيفُ تنبِيئاً أنَّه ليس هناك تنظيمٌ مجتمعيٌ عرفه البشرُ ليس فيه تنضُّد، وليس هناك مجتمع بشريٌّ ليس فيه طبقةٌ شرفٌ يكتسبُ نسُقُها السلوكيُّ موقعاً شبه مرجعِيٍّ، تَسَعُ الجموع بمحاولةٍ تقليده. ولذا تجَّلَ الدورُ المعياريُّ للدعوة الإسلامية في أمرين: وضعُ أُسسٍ جديدةٍ للتفاضل على المستوى التصوري، والتوجيه نحو آلياتٍ معاشريةٍ تُكبحُ التفاضل المذموم، غير أنَّه سوف تبقى بعد ذلك درجةٌ من التفاخر والتفاضل. فإنَّ دَبَّ النزاع حول المنزلة ورافقه تغلُّبٌ قاهِرٌ أو مذلٌّ، تبعته النتائج المذمومة، والقصة العباسية الأموية هنا موضعٌ شاهد.

ولا يمكننا تناسي أنَّ الرسولَ ﷺ المؤيدُ بالوحي لم يتجاهلَ المنزلة القبلية، وتجَّلَ هذا في اختيارِ الرسل المبعوثين الذين يوصلون رسائلَ النبي إلى القوى السياسية المحيطة. ومن ذلك ما سندَه لاحقاً عن أهمية القبيلة الكلبية التي هاجرت من اليمن وسكن بعضُ أفرادها منطقةً دومة الجنديل وناحية تبوك وبعضُ أطراف الشام، ومثل ذلك اختيار دحية الكلبي لحمل كتابَ النبي ﷺ إلى هرقل، كما كان هناك حضورٌ لافتٌ لقبيلة الكلبية في السرايا التي توجَّهت عملياً في أراضي النفوذ البيزنطي في الشام<sup>(١)</sup>، وفي كل ذلك استثماراً منه صلَّى اللهُ عليه وسلم للمكانة القبلية.

و ضمنَ هذا الفهم للقبيلة على أنها نموذجٌ تنظيمٌ مجتمعيٌ، نعيدهُ فهمنا للنزاع القيسي اليماني الذي كان لهُ أثرٌ كبيرٌ على الدولة الأموية، ونوضِّعُه في الإطار المناسب للحدث على أنه تناقضٌ بين اللاعبين السياسيين على خطوطِ الشبكات القبلية التي تجري من خلالها أمورٌ كثيرةٌ منها. وهذا التأطير لا يُلغِي المعياريَّ كما لا يُلغِي الأدوار الاجتماعية التي كانت القبيلة تقومُ بها، وإنما يوجِّهنا

(١) للتفصيل انظر بيضون، تاريخ بلاد الشام، مصدر سابق.

نحو الإطار الأنسب لفهم السلوك، ولا ينفي أنَّ السلوكُ يُمكن أن تفالطه روابطٌ جاهلية تَتَّصل بالقبيلة كهوية، وليس بالقبيلة كتنظيمٍ ممَّا هو مرفوضٌ معيارياً.

نعود إلى لِبِّ موضوعنا، وهو العمق الشوريُّ المُضمر في أعماق البنية القبَّلية. وحين نستصحب فهم الشوري الطبيعية العضوية التي كانت تحدث في المجتمعات صغيرة الحجم نسبياً، والتي كانت قيمة المصلحة الجماعية راجحةً فيها وكان النشوز الفردي غير متصور، ناهيك عن توافر نخبٍ من الصحابة والتابعين لا يقتربون في الصدح بالحق... عندما نستصحب ذلك يمكننا فهم كلام ابن خلدون في أخذ البيعة ليزيد الذي قد يحسبه الواحد منا تحِيزاً مذهبياً، جهلاً وغفلةً عن منطق الحقب التاريخية السابقة. يقول ابن خلدون في مسألة العهد إلى يزيد: «ولا يُهُم الإمام في هذا الأمر وإن عِهد إلى أبيه أو ابنه، لأنَّه مأمور على النَّظر لهم في حياته فأولى أن لا يتحمل فيها تَبعَّةً بعد مماته، خلافاً لِمن قال باتهامه في الولد والوالد أو لمن خَصَّ التَّهمَةَ بالولد دون الوالد فإنَّه بعيدٌ عن الظنة في ذلك كُلِّه، لا سيما إذا كانت هناك داعيةٌ تدعو إليه من إيثار مصلحةٍ أو تُوَقِّع مفسدةٍ فتنتفي الظنة عند ذلك رأساً، كما وقع في عهد معاوية لابنه يزيد، وإن كان فعل معاوية مع وفاق الناس حجَّةً في الباب. والذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهواهم باتفاق أهل الحال والعقد عليه حينئذ من بني أمية وحضور أكابر الصحابة لذلك، وسكتوهم عنه دليلاً على انتفاء الرَّيب فيه فليسوا ممَّن يأخذهم في الحقِّ هواة، وليس معاوية ممَّن تأخذه العزة في قبول الحق»<sup>(١)</sup>.

ولَا شكَّ أنَّ هذا النصَّ يُشكِّل علينا نحن أبناء هذا العصر أكثر من إشكال النصِّ السابق لابن خلدون في الخلاف بين عليٍّ ومعاوية، حيث إنَّ كلاهما من الصحابة وكان في فريق كُلِّ منهما صحابة أخيار. وللهِ قويٍّ لقول ابن خلدون في عهد معاوية لابنه يزيد لا بدَّ لنا من أن نسلِّح بحسِّ أنثروبولوجي قادرٍ على تذوق وتخيل المجتمعات القديمة بمنطقها الداخليِّ وبطريقة إدارتها، فالتمَّايز المؤسَّساتي في نظام القبيلة يكاد يكون منعدماً، ومفهوم المسؤولية مفهوم

(١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل ثلاثة «ولاية العهد»، ص ١٠٩.

جماعيٌّ، ويضطلع به المرء هو وذويه. وإنَّ منطق «الأسرة النووية» (أي نسق الاجتماع الحديث الذي تُعتبر به أسرة الأبوين والأولاد وحدةً للتحليل قائمة بذاتها) بعيدٌ كلَّ البُعد عن تلك المجتمعات. وبرغم أنَّ الإسلام أعطى النظام الأسري المباشر اعتباراً شديداً في التربية والرضاعة والإرث، غير أنَّه تميَّزت المجتمعات القديمة بالروابط الخارجية المشفوعة مع المسؤوليات، مثل مسؤولية العاقلة في الديات. وبعبارة أخرى برغم وجود الأسرة الصغيرة في تلك المجتمعات وبرغم ورود الحبِّ والترابط العرضي خارج حِيزها الصغير كان أشدَّ بكثير مما هو عليه في أيامنا هذه، كما أنَّه تصاحب مع أخلاق المناصرة والمدافعة والشرف، وكان التقصير في مقتضياته يُعتبر خَسَّةً ونذالةً. وما زالت مجتمعاتنا إلى اليوم فيها أثر من هذا، وإنْ كان يصطُر مع الهيكلية الحداثية للاقتصاد والعمارة والقانون.

إنَّ مقارنة الأسرة النووية اليوم في بلادنا المسلمة وفي الثقافات الشرقية عامَّةً بالأسرة النووية في بلدان الثقافة الغربية يوضح الفروق في التشابك المجتمعي، ذاك التشابك الذي تأتي معه مصروفَةٌ من المسؤوليات العرفية المتوقَّعة في المجتمع. هذا في عصمنا، فكيف إذا تكلَّمنا عن عصورٍ كان فيها أكثر تجدُّراً واتساعاً؟

**إنَّ النُّكوص عن المسؤوليات العُرفية** تعبره المجتمعات منقصةً حُلقيَّة، تماماً كما أشار ابن خلدون، والفرق بين الحالتين: أنَّه يسهل علينا تخيل الأمر في الساحة الاجتماعية وإلى حدٍ ما في الساحة الاقتصادية ويصعب علينا تخيله في الساحة السياسية، وهذا مما يتضمَّنه قول ابن خلدون: «فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيَّات، وتختلف باختلاف المصالح، ولكلِّ واحدٍ منها حكمٌ يخصُّه لطفاً بالعباد»<sup>(١)</sup>.

(١) ابن خلدون، المقدمة، «فصل في ولاية العهد»، ص ١٠٩.

## 2- تحدي التعاقب السياسي

التاريخ السياسي للبشرية يُظهر بوضوح مقدار التحدي الذي يفرضه التعاقب السياسي. ولتسهيل الفهم دعنا نفرز أنفسنا في منتصف قصة قومٍ ما مع السلطة السياسية، فهي إماً أن تكون جيدةً محبوبةً أو سيئةً مكرههًةً أو بين ذاك وذاك. العجيب في الأمر أنَّ كلاً من هذه الحالات الثلاثة تولَّد تحدياتٍ التعاقب في نهايتها. فالادارة السياسية السيئة تسبِّب اضطراباً في المجتمع عند غيابها لأنَّ على الناس البحث عن بديل، وهم غير متأكِّدين من صلاحية هذا البديل الذي لم تُتح له فرصة اختبار قدراته. أما الادارة السياسية المتوسطة في جودتها فغالباً ما ينقسم المجتمع تجاهها بين مؤيدٍ ومعارض، مما يجعل التعاقب انقسامياً تختلف الفرق تجاهه. أمَّا الحالة الثالثة حين تكون الادارة ناجحة فإنها من خلال دفق الحركة السياسية نفسها تدفع نحو عقبٍ قريبٍ من الدوائر القديمة للحكم، تتناقص فاعليَّته مع الزمن لتقترب من نقطة الوسط الحسابي. وهكذا يتَّضح أنه لا تخلو أيٌّ حاليٌ من الحالات الثلاث المفترضة من إشكال، فهو الجهلة والتجريب في الأولى، والتذبذب والانقسام في الثانية، والتسليم والخفوت في الثالثة ولذا كان لا بدَّ للدول أن تدول لكي لا تصدأ.

بعد هذا التذكير بمعضلة بشرية نزيد المسألة وضوحاً من خلال التذكير بقضية التوارث في الحكم، ومكان دوائر الثقة في العملية السياسية. ثم نناقش تحدي التعاقب في الحكم الذي واجهه تاريخنا المبكر ولا سيما بعد حدوث تمایزٍ مجتمعيٍّ صار عالمياً في حقيقته، ونتكلَّم عن أثر تبعاد الأمصار في العملية السياسية، ونشير إلى النطاق الذي شملته البيعة. وأخيراً نحاول فهم قرار معاوية العهد إلى يزيد، ونناقش الخيارات السياسية التي كانت متوفرة له.

### أ- فكرة تداول السلطة وأليتها

معظم الأقوام القديمة حاولت التعامل مع تحدي التعاقب السياسي من خلال قاعدة التوريث، وغالباً وفق خطوط القرابة، ومن الأب إلى الابن الأكبر تحديداً. واللافت للنظر أنَّ هذا النمط

شُمل التجمُّعات البشرية البسيطة كقبيلة في منطقة معزولة، كما شُمل حال إمبراطورياتٍ ضخمة. والناحية الأهم في ذلك أنه غالباً ما ترافقت هذه الطريقة مع اعتقاداتٍ غيبية حول الحاكم أو ثلَّة الحاكم. وهذا بدوره يُودع في السُّلطة الحاكمة موارد سيطرةٍ كبيرة، وهي إدارية وعُرْفية. وبقدر ما يتوافر لهذه السلطة من قوة بقدر ما تتحقّق لها سيطرةٍ كبيرة، فترتفع فرصَة تحولها إلى بطشٍ وأضطهادٍ، خاصَّةً عندما يتعاظم الهرجان بين الثقافة والسياسة.

النموذج الإسلاميُّ كان حاسماً في رفض هاتين الخصليتين اللتين ظهرتا في كثيرٍ من النُّظُم السياسية (التوارث والغيبة)، والنموذج الملكي القيصريُّ الكسرويُّ يتناقض رأسياً مع مقتضيات دينٍ فيه استخلافٌ وائتمان، وفيه شريعةٌ ومنهاج، وفيه نصيحةٌ لعامة المسلمين وخاصةً لهم، ولهذه الخصال الثلاث مقتضيات مهمة على صُعد ثلاثة: التصور والتوجُّه والإدارة.

ولقد انقضت العهود السياسية الإسلامية من أولها إلى آخرها ولم ينخرم فيها مقتضى التصور، ولم يزهد فيها مقتضى التوجُّه، ولكن داخل مقتضى الإدارة ما دخله. أمّا لماذا ثبت الأول والثاني واهتزَّ الثالث فلسبِّ ظاهريٍّ بِينَ. لقد ثبت البُعد التصوريُّ على الصعيد السياسي لأنَّه مرتبٌ بفكرة الإسلام نفسه الذي كان فرقاناً في تاريخ البشرية جماء، علاوةً على أنه من مقتضيات إرادته سبحانه وتعالى للدين الخاتم. أمّا ثبات التوجُّه العامِّ فلأنَّ الانحراف الكامل يضع حركة السياسة المسلمة قبالة حركة حركة الإسلام نفسها ويضعها قبالة القرآن والتوحيد، وهي ممَّا لم تتجزأَ دولةٌ على فعله ولم تُرد أصلًا. وهكذا كانت المساحة الأقصى التي تستطيع السياسة التماهي فيها مع الدين هي تغيير مظاهر التدين، وتقريرُ العلماء، وتعظيم الشعائر والاحتفال بما يعتبره الناس من دلالات حُسن الإيمان. وقد يقوم الحُكم بهذا بنية صادقةٍ أولاً. والمقارنة هي أنَّ القيام بهذه الأمور بتوافر شروطٍ معينة يفتح الباب لإعادة الدين إلى المشهد وتعزيز موقعه، كما أنَّ عدم القيام بها يُضعف مسيرة تحقّق الدين في الحياة. وينفع ملاحظة أنَّ المستوى الثالث -المستوى الإداري- فهو المشتبك بالكلية مع الواقع، وهو الذي وقع فيه التقصير والبعد عن النواظم الإسلامية. أما (التصور والشريعة) فهما متعالَيْن على الواقع: التصور متعالٍ بشكل

كامل، والشريعة متعالية في كلياتها وأصولها ومقاصدها، وهي متفاعلةً حراكيًا مع الواقع فيما عدا ذلك. ومناسبة هذا التفريق بين المستويات الثلاثة أنه من المهم الانتباه إلى الصعيد الذي جرى فيه التقصير، لأن نتائجه متفاوتة جداً بحسب الصُّعد الثلاثة المذكورة.

ومسألة التعاقب التي نحن بصددها هي من المستوى الثالث الإداري البحث؛ أي هي أمرٌ اجتهاديٌ ويتعلق بالخبرة السياسية. ولا يخفى أنَّ الخبرة التاريخية المسلمة لم تعرف صور التوارث الملتحم مع المفاهيم القدسية، باستثناء التجربتين الفاطمية والصفوية، وهو الاستثناء الذي يؤكد القاعدة في تاريخ المسلمين، ذلك التاريخ الذي كان جُلُّه سُنيًّا، أو فيه تشيع غير حوليٍّ. هذه نقطة مهمة نُفصِّل فيها فيما بعد، ومفادها أنَّ التعاقب في إدارة السلطة الذي حصل في سجل السياسية المسلمة لم يكن دوماً على النحو الوراثي الصافي، كما أنَّ التداول ضمن الأسرة الواحدة أخذ أشكالاً مختلفةً اختلافاً نوعياً بين مختلف العصور والحالات، فالنمط الأمويُّ كان مختلفاً عن العباسيِّ، وكان كلاهما مختلفاً عن نمط الأسر العسكرية، مثل المماليك، أمّا النمط العثمانيُّ الذي نمت فيه أجهزة الإدارة فله خصوصيته أيضاً.

## ب- دور الثقة في السياسة

ضمُّ القوى السياسية الجديدة واللاعبين السياسيين إلى السُّلطة القائمة يعتمد إلى حدٍ كبير على مسألة الثقة، ومنه جاءت تولية الأقرباء في الأزمنة السابقة (يعني ليست مجرد قضية محسوبية)، ولكن تولية ولدٍ أو قريبٍ بناءً على أنه ثقة بلا اعتباراتٍ أخرى يفتح الباب لإشكالاتٍ كثيرة، ولا سيما مع مرور الزمن. كما أنَّ تحويل مسألة الحكم إلى مشروع عائليٍ بحث سرعان ما تدخل فيه فاعليَّات التنافس الأسريِّ، بما في ذلك دور الزوجات والأمهات ونساء القصر.

وننبئُ أنَّ ساحة الثقة أمر لا بدَّ فيه من ميلٍ اجتهاديٍ. عمر أخرج ابنه من ستة الشورى الذين انتدبهم للقيادة من بعده، ومال إلى استخدام السابقين في الإسلام. عثمان استعمل من قرابته من يثق به ويعتبرهم قادرين قيادياً، واستعمل من غير السابقين. الفكرة السياسية لعليٍّ شديدة

التمحور حول قرابة الرحم، والذي حمل الراية بعده هو الحسن ابنه)، كما أنّ عليناً استعمل من هم مسلمين بالظاهر ترضيةً لقبائل العراق في لحظات اضطراب.

وبشكلٍ عامٍ تستقطب السلطة الحاكمة من يُظنُّ بهم ليس القناعة بالفكرة السياسية فحسب، بل أيضاً الولاء الصادق للأسلوب الخاصٍ الذي تبنّته الإدارة. وهذا المبدأ السياسي العملي قدّم البشرية، وما زال معنا إلى يومنا هذا. بعبارة أخرى: معيار الكفاءة في السياسة لا ينفرد بنفسه أو إنّه ليس كافياً بذاته، وذلك لأنّ الولاء والانسجام مع التوجّه السياسي هو ذاته شرطٌ في تفعيل الكفاءة.

ولتقريب الأمر نذكّر بأنه في مجتمعاتنا وإلى فترة قريبة كان أبناءُ بيوت الشرف يشعرون بمسؤولية خاصة، ويقومون بما تفرضيه منزلتهم. وهذا النّسق معروفٌ عالمياً بما في ذلك مجتمعات الفرنجية في مسؤولية طبقة النبلاء. غير أنّنا لا نحيل إليه بسبب الترابط مع الكنيسة التي احتكرت الدين. معنى المسؤولية الأسرية وطبقة الأشراف أوضح في الثقافات الشرقية، ولكنّنا أيضاً لا نحيل إليها لأنّه وقعت فيها المبالغة من ناحية اعتقادٍ بسموّ الأصل الأسري. نحيل فقط إلى النموذج الإسلامي الذي تميّز بتوجيهات النصوص والتربية العملية ورمي مأثر الجاهلية تحت الأقدام.

وليست النقطة التي نريد إبرازها هي مجرد المسؤولية الخاصة التي شعرها أهل المنزلة، وإنما ذكّرنا بها للتقريب. والذي نريده هو التدليل على الشعور الخاصٍ نحو المسؤولية تجاه الإسلام والصدمة الشديدة التي تلقّاها الجيل الأول بمقتل عثمان الخليفة، فقد كانت هذه الحادثة فتنّا هزّت المجتمع هرّاً عنيفاً. وبرغم كلِّ المثالية التي تميّز بها الرّعيل الأول والنّزوع إلى مطلب الكمال، نجد أنَّ جمهورهم قبل في النهاية بأقلٍ من الكمال وفق منطق مقوله ابن عمر: أفرأيت باباً وسع المسلمين أفلّا يسعني؟ هذه النّقطة ينبغي ألا تغادر أذهاننا، ألا وهي الخوف من انفراط العقد بعد أن شهد الصحابة أمثلةً عليه، وينبغي ألا يفهم هذا من ناحية الرغبة بالاستقرارحسب، وإنّما الشعور الملائم لذلك في المسؤولية عن إرث رسول الله ﷺ. إنَّه الخوف الوجودي على

مجتمع القدوة. ويصحُّ تعميم هذا على الانعكاسات الأخرى، مثل خروج الحسين، وحركة ابن الزبير، بغضِّ النَّظر عن الرَّشاد السياسي للحركتين.

### ت- تميز المجتمع العالمي

المحنا إلى أنَّ المجال السياسيَّ المسلم تطَّوَّر، ودخلت فيه تغييرات كثيرة في العشرين سنة بعد الخلافة الراشدة. ولفهم التحدي الذي واجه استمرار المنظومة السياسية المسلمة، دعنا نتصور أنَّه لم تحدث الفتنة في عهد عثمان، وأنَّ علياً تبعه إلى أن توقفَ الله، ثمَّ تولى الخلافة علىٰ إلى أن توقفَ الله. والسؤال: من سيكون القائدَ بعد ذلك؟ ولربما يقول المرء: إنَّه ابن عمر وابن العباس من الصحابة، ثمَّ ربما سعيد بن المسيب والحسن البصريُّ وعكرمة مولى ابن عباس ونافع مولى ابن عمر من التابعين. ولكن عُرضت الخلافة على ابن عمر ورفضها (عرضها عليه مروان بن الحكم الأموي يوم مناداة ابن الرُّبُّ ل نفسه)، ونخبةُ التابعين المذكورين أعلاه كانوا منقطعين للعلم والعبادة ولا شأن لهم في السياسة. هذه هي النقطة الأساسية التي تنسى عند الكلام عن تطُّورات الحقل السياسي. لقد تطابقت في عهد الراشدين الأبعاد الثلاثة: المكانة الإيمانية والفهم الشرعيُّ وأهلية الإدارة (إلى حدٍ ما)، أمَّا فيما بعد ذلك فلم تتطابق، ولا يمكن أن تتطابق بعد الانتقال من مجتمع المدينة إلى المجتمع العالمي.

هذه هي العقدة التي واجهها المجتمع السياسيُّ المسلم، سواءً أكان معاوياً على رأس الحكم أم غيره، وهي نقطة فاصلة تغيب عن الأذهان. لقد تميز الحقل السياسيُّ يومذاك، وأآل الوضع المطلوب أن يُسَاس في نهاية العقد السادس للهجرة إلى حالٍ جديٍ تصاعدت فيه درجات التراكيبية وفق أبعادٍ خمسة: الأجيال، والأقوام، والثقافات، والآديان، والجغرافيات.

لقد أصبح في الكتلة المسلمة العربية نفسها جيلان، وتجاوز الاجتماع المسلم قوميَّ المهاجرين والأنصار، ودخلت ثقافاتٌ جديدة في الحيز المسلم، ومنها ما عندها تراكمات حضارية (الفرس مثلاً)، وشمل الاجتماع المسلم دياناتٍ متعدِّدةً من أهل الكتاب وغيرهم، وبسطت السلطة

المسلمة أجنتها على بلادٍ متسعة، لها خصائصها وخصوصياتها ومتطلباتها. هذه تغييرات نوعية حاسمة، ولا يتصور نجاعة استمرار نمط الحكم القديم الذي تميز بالبساطة. التمايز في الواقع طلبَ تمايزاً وتخصيصاً في البُعد السياسي، والنموذج الحجازي للحكم لم يعد يصلح للواقع الجديد. وإذا استواعبنا هذه النقطة لاستطعنا التحديد شبه الأكيد منِّن القوى السياسية كانت مؤهلاً للاستمرار، ومن منها سوف يغلبها الواقع.

### ثـ- مدى الأمصار وتباعدُها

تباعدُ الأمصار أفرز إشكاليةً عملاً في المبايعة، ويمكن أن نعدّها «عاملاً حاسماً» وفق ما قد سبق الحديث عنه. فمع تباعدُ الأمصار، لا يمكن التحقق من اجتماع غالبية الأمة على قرارٍ في ساعته. يعني كان مطلوباً تحقق الاجتماع في أقاليم خمسة أو ستة: الحجاز والشام والعراق ومصر وخراسان، والسندي وغيرها فيما بعد. ولتحديد هذا الأمر بدقةً أكبر يمكن رسم خريطة توزُّع الصحابة والتبعين وأهل الفضل بين هذه الأقاليم.

وكذلك إنَّ الفاصل الزمني بين هذه الأقاليم كافٍ لتفارق الخيارات ومغادرتها لتطابق الرؤية السياسية. بمعنى أنَّه من الطبيعي أن يكون في كلِّ مصرٍ فاعلياتٍ سياسية تدفع نحو اختيار خلفٍ للقائد الذي استقال أو غادر الحياة. وريثما تصل الأخبار إلى مصر الآخر يكون موقف الواقع الأخرى قد تبلور في توجُّه الناس إلى شخصيةٍ قياديةٍ ما. بعبارة أخرى: إنَّ التشاور الذي يوصل إلى قرارٍ واحدٍ يتَّصف بالإلزامية له شرطٌ زمانيٌّ/مكانيٌّ. وهذا الشرط قد تتحقق يوم السَّقيفة، وتخلَّف ضرورةً بعد ذلك بسبب تطورات الحقل السياسي نفسه. نكتفي بهذا التنبؤ، وملاحظة أثره الحاسم أمرٌ واضح، ويعجب المرء من إغفال هذا العامل رغم بديهيَّته.

وإنَّ الدَّارس ليُفاجأ حين استحضار قضية تباعدُ الأمصار وملاحظة دوره الكبير من نقطة تاريخية مبكرة منذ زمن عليٍّ. فالقرار السياسي بعد مقتل عثمان كان أسهل بكثير لوأنَّ النِّطاق السياسي اقتصر على الحجاز ولم يكن هناك جناح غربيٌّ أصبح ذا شأن. غير أنَّ النِّطاق الواسع

للساحة السياسية والامتداد الخارجي لا يقتصر على مسألة البُعد الجغرافي وإشكالية التواصل، وإنما يرافقه التنوّع الذي يأتي نتيجةً للتَّوسيع.

تحدي التنوّع واجه إدارة عليٍّ مبكِّراً، وهو تنوّع محاطٌ بثلاثة أغلفة: (١) دخول جموع جديدة لا تنتمي للفكرة أو لم تتشبّعها ساحة الفعل السياسي، (٢) وتفرق الصفة التي علمها المعتمد في بلادٍ شتى، (٣) وتنوّع الأمصار التابعة للدولة تنوّعاً يتجاوز قضية التباعد والمسافة. ونشرح النقطة الثالثة، فحين قُتل عمر كانت الشام تحت إمارة معاوية الذي تولّها سنة ١٨ هجرية، أي قبل خمس سنواتٍ من تاريخ اغتياله وتسلُّم عثمان. وإنْ خمس سنوات لأرضٍ مفتوحةٍ جديداً زاخرةٍ بشُقوقٍ متعددةٍ ليست كافيةً لتشكّل ثقافة بديلة مسلمة، كما أنَّه لم يكتمل يومها تقاطرُ الصحابة الشام، أمّا حين تولَّ عليٍّ فكان قد مضى على الشام سبعة عشر عاماً، نعمت فيها بالاستقرار والرَّغد معاً، فكانت خليقةً -وبمن فيها من بعض الصحابة- أن تسمح بنشوء ثقافة سياسية مختلفة، أو على الأقل توقعاتٍ سياسية ترصف السخط والرضى تجاه الحكم.

### ج- نطاق المبايعة

ثمةَ سؤالٌ أَوَّلٌ يطرح نفسه، ألا وهو سعة النطاق المطلوب في التشاور عند التعاقب السياسي. فهل يلزم أن يضمَّ كلَّ شرائح المحكومين، أم أنَّ موافقةً سادتهم كافية؟ وإذا كان الثاني هو الجواب، السؤال العمليَّاتي هو كيفية تحقيق ذلك. ونعود ونذِّكر بفكرة الشورى العضوَّة، وأنَّ تحسُّن رأي المحكمين يمكن أن يكون له قنواتٌ غير رسمية. أمّا أن يضمَّ النطاق جميع سُكَّان البلدان فله علاقة بمدى ترابط بقاع البلد وبطبيعة تبعيَّة الأطراف للمركز. لزم طرح هذين السُّؤالين لأنَّه يغلب على الذهن المعاصر طبيعةُ الحقل السياسي في زماننا الذي نعيشُه والتوزُّع البشريُّ المعاصر وتشكُّل الدُّول على نحو دولة-شعب. وبلا تخلية الذهن عن صورة الواقع الحديث المعاصر لا يمكننا فهم الحال التاريخي.

ونذكر هنا أنَّ التعاقب السياسي في الفترة الراشدية لم يجر فيه توافقٌ بين جميع أفراد المحكومين، وإنما توافقت التُّنخب المجتمعية التي اجتمعت يوم السَّقيفة. وطبعاً من الناحية العملية هم مثلوا توجُّهات الأُمَّةِ المُسْلِمَة، وعامة الناس تتبع خياراتهم وترتضى. لكنهم مثلوا توجُّهات المجتمع الحجازي بخاصةٍ، وليس توجُّهات كلِّ البقاع الواقعة تحت إمرة المسلمين. ونستطرد لنقول: إنَّ افتراض إمكان اتفاق جميع المحكومين ليس إلَّا وهماً ناتجاً عن رومانسيَّة في فهم المسيرة الديمocrاطية. وكما مرَّ معنا ونؤكِّد عليه باستمرار قرارُ التعاقب في الحكم يوم السَّقيفة وفي الفترة الراشدية كلُّها يتبع منطق الجماعات الفكرية والحركات الإلهامية التي يبرز فيها القادة بشكلٍ طبيعيٍّ بسبب بلاهم ومساهمتهم.

ونلفت النظر أيضاً إلى أنَّ الرَّأْيَةَ بعد عليٍّ انتقلت إلى ابن حسن. وصحيح أنَّه لم يكن توريثاً رسمياً، حيث بايع الحسن جمُّع كبار من الناس ممَّن كان حوله في العراق، ولكن ذلك هو دون الشورى السابقة بكثير. ومن اللطيف أنَّ ابن تيمية نبهَ إلى المعنى الذي ناقشه حين أشار إلى أنَّه لم تبايع علياً كُلُّ الأمصار، ولم يتحقق ذلك إلَّا للخلفاء الثلاثة قبله، إضافةً إلى معاوية<sup>(١)</sup>.

ومن أجل فهمِ أقوف لإشكالية التعاقب علينا أن نتذكَّر أنَّ المجتمع السياسي لما بعد العهد الراشدي تميَّز بخصائصٍ: تفاوتٌ في الوزن النوعي بين مكوناته، وتوزُّعٌ بُقعيٌّ جغرافي. بالنسبة للخصلة الأولى يمكننا على الأقلِ تمييز أربعة قطاعاتٍ اجتماعية-سياسية: قطاع الصحابة والذين بلغ عددهم حوالي ١٤,٠٠٠ عند وفاة الرسول المبلغ، وقطاع الأعراب، وقطاع مسلمي الأفاق، وقطاع غير المسلمين الذين انضموا تحت النفوذ السياسي للمسلم. وصفوة الصحابة هي التي تتكلَّم نيابةً عن القطاع الأول، أمَّا القطاع الثاني فإنه يتميَّز ببعده عن الانسجام مع العقد السياسي الجديد ويميل إلى مذهب الفوضوية السياسية، كما ظهر ذلك في وقعة الجمل وظهور الخوارج فيما بعد واستمرار أثرهم إلى العهد العباسي الأول تقريباً إلى أن استأصلت الحضارة

(١) يقول ابن تيمية في معرض كلامه على ابن الزبير إنَّ «ولد العباس لم يتولوا على جميع بلاد المسلمين. بخلاف عبد الملك وأولاده فإنهم تولوا على جميع بلاد المسلمين. وكذلك الخلفاء الثلاثة ومعاوية تولوا على جميع بلاد المسلمين. وعلى رضي الله عنه لم يتول على جميع بلاد المسلمين». منهاج السنة النبوية، ص ٥٢٤.

المسلمة موجبات توجّهم، فأخذت مكانتهم الفرقُ الباطنية. القطاع الثالث -قطاع مسلمي الآفاق- كان في مرحلة التخلُّق وأثره تناهى فيما بعد، ومنه ظهور الثقل الفارسي (وربما الخراساني أيضاً) منذ لحظة الانتقال العُبَّامي. القطاع الرابع غير المسلم كان خاملاً من الناحية السياسية بشكل عامٍ لأولوية الاجتماعي والاقتصادي في ظرفه على التصورِ.

ونختم مسألة التعاقب بملحوظةٍ عامَّة تجاه التاريخ السياسي للشعوب، وتجاه الواقع المعاصر أيضاً. التعاقب السياسي هو دوماً تدويرُين ثلَّ من النُّخب. وفي عصرنا الحديث الذي نحسب أنَّه يجري فيه الاستبدال الكامل عبر العملية الديموقراطية، فإنَّ الأمر في واقعه لا يعدو عن تدويرِ للنُّخب يصعد فريقٌ مرَّةً ويصعد آخرٌ مرَّةً أخرى، إلى جانب وجود فتحاتٍ جانبية في المنظومة تسمح بتسلاُل أفراد من خارج الحِيز الضيق للنُّخب طلما قِبْل هؤلاء الأفراد المتسلِّلون بالأمر الواقع وبتوازع القوى فيه. أمَّا في ما عدا ذلك فالتغير الجذرِي الذي يقطع التدوير الدَّاخلي للنُّخب يأتي فقط في حال ثورةٍ أو بعد حربٍ أو بعد أحداثٍ عِظام، وتجاه ذلك تُسْتعمل عبارات «الجمهوريَّة الثانية... الثالثة...». بعبارة أخرى: إخراج التعاقب من السُّكَّة الاعتياديَّة التي فيها تعاقبٌ داخل ثلَّ النُّخب لا يأتي إلَّا بغلبةٍ فيها أو على صفافها عنف وقهر.

إنَّ تغييرَ معادلة الحُكم ممتنع دون الإكراه، لأنَّ طبيعة الحكم هي مُلكُ لفكرته ولأدواته، واضطلاعُ بحلِّ تحديات المجتمع من خلال توجُّه سياسيٍّ معينٍ هو منفتح للتعدِيلات الجانبية في أحسن الأحوال يابِي الاستبدال والاقتلاع.

ومرة ثانية لزم التذكير بهذا لأنَّ ثمةَ انطباعات ساذجة عن طبيعة الحُكم المعاصر يغشى الأذهان. ومن ناحية أخرى الحركات الإسلامية المعاصرة تطرح مخيالاً تربوياً وتفترض إمكانَ استنساخه في السياسة. والقولة المشهورة: «الفرد المسلم، فالبيت المسلم، فالدولة المسلمة» شاهدٌ على التسطيح المخلٍ في تخيل عالم السياسة. أمَّا الطروحات الفقهية في وصفية وسكنيةٍ ضرورةً.

## ح- محاولة لفهم تصرُّف معاوية

وباستحضار النقطتين السابقتين -الانتقال إلى المجتمع العالمي وتصاعد التراكيبية- سنحاول تقييم ما فعله معاوية من أخذ العهد لابنه يزيد من مختلف الأمصار. وتقييم فعل معاوية يكتنفه تصور ثلاثة مسائل متعلقة: (١) كيفية أخذ العهد، عنوةً أم تراضياً، (٢) التقييم الشخصي ليزيد وأخلاقه تفسيقاً أم تطبيعاً، (٣) فهم الخيارات السياسية المفتوحة لصاحب القرار. وندرك بأن هدف المناقشة أدناه ليس الدفاع عن الأشخاص وإنما شرح طريقة فهم وتأطير أخبار التاريخ من أجل فهم سياسيِّ أقوم.

### (١) كيفية أخذ العهد

درجة رفض ما فعله معاوية يتعلق جزئياً بكيفية أخذ العهد ليزيد، فهل كان استدراراً للرأي، أم إكراهاً خفيأً، أم إجباراً بالقوة والتهديد؟ وفي الروايات تضاربٌ كبير، وهي تتراوح بين أخذها بتهديد السيف، وبين المناورة السياسية واعتماد سكوت الصحابة وعدم اعتراضهم برغم كرههم، وبين أخذها بالإقناع المتدرج.

رفض الروايات التي تصوّر أنَّ البيعة المبكرة ليزيد أخذت عنوةً تحت تهديد السيف يستند إلى ثلاثة أمور: أولها الصنعة الكلامية الطافحة في الروايات، وثانيها أنَّه كيف يكون أخذ البيعة كما وقد استمرَّ التمهيد لها سنيناً؟ وثالثها هو أنَّ الأخذ القهري لا يُفضي إلى ما يُريده معاوية من الاستقرار وامتداد الحكم، بل من شأنه أن يُؤجّج المعارضة وينمّحها مسالةً تتوجّد عليها، فالفاعلية السياسية تتحقّق بأخذها باللّين الحازم الجازم ولو مع الامتعاض والكره. إنَّ تقييم خيار معاوية لا ينفكُ عن قبول أو رفض الروايات التي صاحبت هذا الخيار، وما صحَّ منها، وما لا يصحُّ.

### (٢) شخصية يزيد

تصوّرنا عن شخصية يزيد أمرٌ فاصلٌ في تقييم فعل معاوية، وإنَّه وإنْ فكرة الاستعانة بالأقرباء في مسألة الحكم لم تكن غريبةً كلَّ الغرابة في ذلك المجتمع، بل اعتمدها مَنْ قبله (عثمان وعليٌّ)

كما أنَّ الموقف تجاه يزيد يتعلَّق بمسؤوليَّته المفترضة عن قتل الحسين يوم كربلاء، ويتعلَّق بالانطباع عن سلوكه الشخصي. وهناك روایات تاريخية تفيد أنَّه كان لا هياً غير مكترث فاسقاً يشرب الخمر، وهناك روایات أنَّه كان مراعياً للسُّنَّة. ولا يخفى أنَّ تجاه ذلك استقطابٌ مذهبٌ شديد. المذهب الشيعيُّ يعتبر يزيد كافراً مجرماً بامتياز، وفي العصور المتأخرة ذهب التشيع إلى الطعن في معاوية والصحابة عموماً. المواقف السُّنَّية منقسمةٌ بين تلك التي تُفسِّق يزيد وتندمه، وربما تلعنه، وتلك التي تبحث عما يبرِّر الثناء عليه، وتلك التي لم يثبت عندها فعله الأفعال الشائنة أو المحرَّمة، ولا يحملونه المسؤولية المباشرة عن القتل، ولكن لا يرون فيه الشخصية التي تستحقُ الاحترام ويختارون به لأنَّ عهده حدثت فيه فواجع.

ومن ناحية معقولية الأخبار فإنَّ الموقف الثالث هو الأرجح. فلو كان يزيد على درجة كبيرة من اللامسؤولية لتفلت الأمر من يد الأميين. ولقد ثار البيتُ الأموي على وليد الفاسق<sup>(١)</sup> وكان ذلك سنة ١٢٥ هـ، فمن باب أولى أنَّهم يقومون بمثل هذا لو كان صحيحاً في زمن يزيد بن معاوية (٦٠ هـ)، ولا سيما بوجود كثافةٍ أكبر من الصحابة والتبعين. غير أنَّه لا مرأة في إشكالية شخصية يزيد نسبةً إلى زمانه، ولو كان مكانه عبد الملك بن الحكم مثلاً لما جرى الخلاف على ما جرى عليه، فمنزلة يزيد الدينية كانت أدنى بكثير من توقعات المجتمع وأمامه لِمَا ينبعي أن يكون عليه خليفة المسلمين. ونرجح مزيداً من التفصيل في يزيد عند الكلام عن تمحيص الأخبار، ونتابع التحليل السياسي للوضع الذي واجهه معاوية.

### (٣) الخيارات السياسية الممكنة

مجمل الروایات تشير إلى أنَّ معاوية بذل جهداً كبيراً في توطئة المشهد ليزيد بطريقٍ متدرج، وحصول المناورة في ذلك أمرٌ غير بعيد عن السياسة، بل هو جزء لا يتجزأ منها. وسكت بعض الصحابة لا يعدُ دليلاً على صناعة الإجماع، فالإجماع متعرِّر ولم يكن يشكُ في ذلك أحد، ولو كان ممكناً لما انفتحت فرصة التعيين أصلاً. لقد كان التحدِّي يومها قد تحولَ إلى الاجتماع،

(١) هو الوليد بن عبد الملك الذي خلع بسبب سلوكه، ويقال في أنه اتهم ظلماً بالفسق بسبب المنافسة السياسية والرغبة في خلعة.

لا الاجماع، والعجز العملي عن إيجاد بديلٍ أصدق بالمثال والحالة المعاييرية هو سبب سكوت الصحابة، لا إهمالاً منهم، ولا تفريطًا، وإنما قبولٌ على مضضٍ إدراكاً للواقع.

ودعنا نعالج مسألة أخذ العهد ليزيد من خلال افتراض مصفوفة الاختيارات المتوفّرة يومها معاوية الحاكم ومخرجاتها المتوقعة، ويشير شيء شبيه بالتالي:

المُخرج المتوقَّع	الخيار	
فوضى عارمة ما زالت نتائجها مائلةً في الأذهان	ترك الأمر بلا انتداب أحد	١
نموذج جرى استهلاك صلاحٍّه منه عهد علىٰ	توكيل واحدٍ من كبار الصحابة	٢
الانقسام والعجز عن تكوين ائتلافٍ، وبروز قادة منافسين	توكيل واحدٍ من القادة البارزين	٣
المتابعة في استثمار ائتلاف البيت الأموي وحلفائه	أخذ العهد ليزيد	٤

وهكذا قام معاوية ببعث نوابه للأمصال يأخذون البيعة المستقبلية ليزيد. وباستصحاب الاحتمالات الأربع أعلاه يظهر أنَّ قرار معاوية كان سائغاً من الناحية السياسية، لكنَّ كان حلاً وإشكالاً في آنٍ معاً. هو حلٌّ لاعتبارين: الأول لأنَّ الفتح الواسع للشوري أصبح غير ممكن، وما عدم خروج كبار الصحابة على معاوية إلا تأكيداً لاستحالة الشوري الطبيعية في صورتها المثلثة. الثاني هو أنَّ تصرُّفَ معاوية مثل تشاوراً ذا معنى من الناحية السياسية، حيث أخذ رأي مراكز القوى في المجتمع.

ونذكر أخيراً بأنَّ عملية انتداب يزيد والترويج له لم تتمثل بلحظةٍ، وإنما هي صيرورة استمرَّت ستَّ سنوات، كما تذكر بعض الروايات. ولكنَّ القرار العهد إلى يزيد كان إشكالياً أيضاً لأنَّ فيه تولية الإمامة العامة لابن (يعني لم يكن مجرد استعماله والياً لإقليم)، ولأنَّ شخصية يزيد لا ترقى إلى مستوى توقعات كثيرٍ من الصحابة والتابعين في ذلك العصر.

ويمكن أن ننشئ مصفوفةً لخيارات معاوية، ويغلب الظنُّ بأنه خططي في بال معاوية ما هو قريب من هذا، وعلى ذلك دلائل:

درجة رجاحة الخيار	موقف مصر ...	موقف الكوفة	موقف الشام	موقف الشام	
لا يعقل	...	ر	ا	ر	الخيارأ
منخفض	...	ق	م	م	الخيارب
متوسط	...	م	ر	ك	الخيارات
عالي	...	...	...	...	الخيارات...

» المفتاح: ا = انهاري، ر = رافض، ق = قبول، ك = كاره، م = متعدد

إنَّ ما أردناه من هذا العرض ليس التبرير لما فعلته جهةٌ سياسية، وكذا ليس القصد التأصيل لقضية التوارث، فليس هذا مقام التخريج الفقهي. العهد إلى ابن إشكالي لا خلاف في ذلك، والتحليل أعلى حاول عرض المشهد السياسي كما تفتَّق في الواقع لا الدفاع عن شخصيةٍ بعينها، وحاول تقدير العوائق الفعلية وإكراهات الواقع. اعتراض التنظير في هذا الأمر مسألة أخرى، وهي تعود إلى تحدياتٍ منهجيةٍ في التنظير وفي قراءة التاريخ، ونحسب أنَّ ابن خلدون هو الذي أبدع فيها، في حين أنَّه لم تنجِ عامَّةُ المعالجات التراصية من الانحصار التخصُّصيِّ الذي زاد غموض المسألة.

## خ- المعياري وتقييم الواقع

من أجل تقدير ملابسات بزوج نموذج حُكمٍ جديدٍ مختلفٍ عن النموذج الراشدي للحكم علينا أن نعود إلى تلك اللحظة التاريخية بروحنا وعقلنا معاً بسبب قرب الحالة التي ندرسها من عصر الكمال ومن المجتمع الذي هو حجَّة أو قدوة. علينا استحضار هذا المعنى مما نفترض أنَّه كان حاضراً في وجдан الصحابة ونخِّفهم بخاصة، وحاضراً في وجدان التابعين أيضاً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك الألم الشديد والحسرة لما قد حصل منذ قتل عثمان، وما تبع ذلك من الهرج في وقعة الجمل، والمواجهة التي لم يكن لها حاجة في معركة صفين.

ويصطفُ قبلة هذا واقع ناطقٌ، ألا وهو نجاح معاوية في إعادة توحيد الأمة وتمكينها سياسياً، وكفائدٍ كان حقاً كما وصف نفسه أنكاهم في الأعداء، وأنعمهم ولاده. ومحتمٌ علينا استحضارُ آنَّه لم يشهد عصرٌ معاوية اعترضاً من الصحابة في العشرين عاماً المباركة من حكمه بعد أن أصبح خليفةً، بما في ذلك ابن عباس والحسين من الهاشميين. ولزم التذكير بهذا لأنَّ فضل معاوية وصحابته<sup>(١)</sup> يتمُّ الذهول عنها حين يطغى على التفكير ما ترتب على خيارة في العهد إلى يزيد، فنحكم على اللحظة السابقة بما حدث بعدها ممَّا لم يكن الناس (ولا معاوية) قد خبروه أو توصلوا إلى بدليلٍ عنه.

غير أنَّ تفهم مقوليَّة خيار معاوية فيأخذ العهد ليزيد لا يعني الموافقة على السلوك السياسي ليزيد فيما بعد. وحيث هناك حاجة إلى تقييم مجمل الأداء السياسي ليزيد، تتصدَّر حادثة قتل الحسين ومن معه إشكالية عهده. فداحة قتل الحسين سبط النبي ومن معه وكون الحادثة عاراً أخلاقياً، وسفهاً سياسياً أمْرٌ بَيْنَ، وهناك حاجة لتحرير القول في صحة تفاصيل حادثة كربلاء (وسيأتي لاحقاً)، دور يزيد في ذلك. ومن الناحية السياسية قتل الحسين كان المشهد الثاني لمقتل عثمان، وما تبعه من وقعة الجمل وظهور الدور الذي يمكن أن تلعبه الأعراب جماعات مذهب الفوضوية السياسية في خلخلة الاستقرار.

إنَّ الخلل السياسي الفطيع الذي تمَّ خضبته عنه الفتنة الكبرى لم يكن في امتلاك معاوية لزمام الأمر، وقيامه بالخلافة. الأمر كان أكبر من معاوية ومن أيِّ أحدٍ آخر. ولا شكَّ من الناحية التاريخية أنَّ معاوية هو الذي أنقذ الوضع العامَّ مع إخفاق كافة الفرق الأخرى من أن تتقدَّم بحلٍ ناجع.

(١) يقول الأوزاعي: «أدركتُ خلافة معاوية عدُّ من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم: سعد وأسامة وجابر وابن عمرو وزيد بن ثابت ومسلمة بن مخلد وأبو سعيد ورافع بن خديج وأبو أمامة وأنس بن مالك، ورجال أكثر من سمعيناً بأضعاف مضاعفة، كانوا مصابيح المدى وأواعية العلم، حضروا من الكتاب تنزيله وأخذوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تأويله، ومن التابعين لهم بإحسان إن شاء الله، منهم: المسور بن مخرمة وعد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث وسعيد بن المسيب وعروبة بن الزبير وعبد الله بن محيريز، في أشباه لهم لم يتزعموا بدأ عن مجامعة في أمَّة محمد». نقله أبي يزرة الرازي في تاريخه (١٨٩/١). وأما ابن عباس رضي الله عنهما فقد قيل له: هل لك في أمير المؤمنين معاوية فإنه ما أوتر إلا بواحدة؟ فقال رضي الله عنه: إنه فقيه». (آخرجه البخاري، ٣٧٦٥ في كتاب فضائل أصحاب النبي)، وكان يقول عن معاوية: «ما رأيت رجالاً كان أخلق للملك من معاوية» (أخرجه معمري في جامعه المطبوع مع مصنف عبد الرزاق (٢٠٩٨٥)، واستناده صحيح. انظر صيد الفوائد: موقف الصحابة رضي الله عنهم من معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهم).

وإذ لا يمكن الركون إلى منطق أنه ما كان بالإمكان إلّا ما قد كان، غير أنَّ الحُكم على أمرٍ تارِيخيٍّ بأنه خطأ أو مرجوح لا يعني أنَّ ما يتمناه خيالُنا أن يكون قد حدث كان ممكناً أن يحدث فعلاً. والأكثر سوءاً في ذلك فرض حلولٍ معاصرة على أوضاعٍ تاريخية، ونعت هذه الأوضاع بالتخلف. التحليل السليم هو الذي يحاول تفهُّم ما قد حصل ضمن الظروف الواقعية آنذاك، وهذا يُحيلنا ثانيةً إلى مسألة الخبرة السياسية. وإذا لا يمكن نفي وجود حلٍ آخر غير الذي صار التوجُّه إليه، غير أنَّنا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نضع أنفسنا فوق الأحداث وفوق اجتهادات من عاش ذلك الزمان، فلقد اجتهدوا وهذا ما جادت به الخبرات المتخصصَة لهم. وتحليل الدارسين مقيد بقيدين: الأول هو أنه لا يمكننا الادعاء بالإحاطة بكلِّ ظروف اللحظات التاريخية السابقة، والثاني: هو أنه بافتراض أنَّنا فهمناها فهماً قوياً فإنَّ اجتهادنا بوجود طريقٍ ثالثٍ كان ممكناً اتباعه لا يخوّل شَطْب التاريخ وتخوينه، وإنما يخوّل فقط اتخاذه عبرةً ودرساً محتملاً؛ أي إنَّه من السائع أخلاقياً والمقبول عقلاً الحكم بخطأ الفريق الفلاني أو عدم خطئه، وإن كان هذا الحكم نفسه لا يغادر أن يكون اجتهاداً قد لا يكون صائباً.

ومن ناحية التنظير السياسي يقع الإشكال حينما نتَّخذ الحالة التاريخية المعينة -والتي تمَّ فيها اتخاذ قراراتٍ ما والإدارة مكبَّلةً مقيدةً لزوماً- مرجعًا معياريًّا رغم مخالفتها للتوجيهات المعيارية. وثمة فرقٌ هنا بين التنظير والتقييم العملي. فالتقييم العمليُّ هو ما حاولنا فيه تلمس تناقضات اللحظة التاريخية لمغادرة معاوية الحكم بعد فترتين حاسمتين: فترة الاضطراب والتفرُّق والاقتتال قبل تنازل الحسن، مقابل فترة عودة القرار والمجتمع والسلم والرَّغد بعد تقلُّد معاوية الخلافة. أمَّا التقييم المعياريُّ فلا يصحُّ أن يشيع عن الأصل، ولا أن يساوره شكٌّ في إشكالية تولية ابن (بغضِ النَّظر عن مبدأ تولية المفضول بوجود الأفضل)، ولا سيما أنَّ هذا النَّقل للحُكم قد خالف القاعدة العُمرية في تنحية ابنه من بين السَّتَّة الذين انتدبهم للقيادة. وإذا لنتسألاً عن سبب عدم استمرار الفكر السياسي الراجمة لعمره ولماذا لم تتحقق في الواقع؟ وهذا ما نناقشه في الفقرة التالية.



ليس من منهجية هذا الكتاب الوقوف طويلاً عند الأشخاص وسماتهم الخاصة، غير أنَّ بيان الصورة العامة لم يكن ممكناً بلا بعض الإشارات إلى الأشخاص بسبب ما يغشى أذهان الناس من قصصٍ وانطباعات. وإنَّ الأمانة التاريخية لتنقاضي التذكير بما قاله الأوَّلون في معاویة الذي تشوَّهت صورته بسبب ما حدث بعده. ولا يمكن تناسي أنَّ الفترة الأموية المبكرة كانت فترة شخصياتٍ وازنةٍ من الصحابة إضافَةً إلى التابعين وتابعيهم، والعلم الشرعي والاجتِهاد كان في عزٍّ ولم يعُن من إشكالات عصر التَّدْوين، إضافَةً إلى توافر الرَّغْد والاستقرار. وباستحضار هذه النقاط لا تعود الشهادات التالية في فضل معاویة مستغربةً. يقول ابن تيمية: «لم يتولَ أحد من الملوك خيراً من معاویة، فهو خير ملوك الإسلام، وسيرته خير من سيرة سائر الملوك بعده»<sup>(١)</sup>. هذا من الناحية المسيرة السياسية، وإنَّا فإنَّ موقف أهل السنة لا يشكُّ في فضل السابقين، وفي ذلك يقول ابن تيمية: إنَّ أهل السنة «كالمَمْتَفَقُونَ على أنه [أي علياً] أَجْلُ قَدْرًا، وأَحْقُّ بالإمامَة، وأَفْضَلُ عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين من معاویة وأبيه وأخيه الذي كان خيراً منه»<sup>(٢)</sup>.

ولقد حرصنا على إيراد هذا التقييم الشخصي ونطْبعه قبلة التقييم الإداري لكي نخرج في فهم التاريخ من دائرة التمجيل إلى دائرة الأنفع والأقدر (والملزم بالشرع بدِيمَة).

غير أنَّ الشهادة الخامسة هي للقاضي أبي بكر بن العربي، حيث يقول: «وهذه مدينة السلام دار خلافة بني العباس -وبينهم وبين بني أمية ما لا يخفى على الناس- مكتوبٌ على أبواب مساجدها: خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآلِه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ثم معاویة خال المؤمنين رضي الله عنهم»<sup>(٣)</sup>. وتكمِّن أهمية هذه الشهادة في أنها ليست رأياً لطرفٍ قد يُظْنُ فيه التحيز، وإنما شهادة عامة المسلمين في بغداد في تلك الأيام، وتُعتبر لافتةً المسجد هذه نصاً اجتماعياً ناطقاً، فهي ليست تخرِيجاً أو تحليلًا، كما أنه لولم يكن وجود هذه اللافتة صحيحًا لما تجرأ المعاصر لذلك الزمان إثباتها في كتابه. ولقد اتفق البخاريُّ ومسلم لمعاویة في أربعة أحاديث،

(١) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٧/٣٦٨.

(٢) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٤/٢٧٧.

(٣) ابن العربي، القاضي أبو بكر. العواصم من القواصم، ص ٢١٩.

وانفرد البخاري بأربعة و المسلم بخمسة. وينبغي تأكيد أنَّ الشهادات في حقِّ معاوية لا تُبرئ يزيد، فالشكوك إنَّما تخصُّ هذا الثاني، وقد سبقت مناقشة ذلك.

وبخس الأميين لا يقتصر على معاوية، وإنَّ الحسنَ المعاصر ليفاجأ حقًا حين يُشار إلى أنَّ مروان بن الحكم السياسي المحنَّى كان فقيهًا، وأنَّ ابنه عبد الملك كان من علماء المدينة الأربع، ومن أقرَّهم بشهادة صحابيٍّ بوزن ابن عمر. والأبلغ من ذلك دلالةً أنَّ مروان سعى لعقد البيعة لابن عمر فرفض هذا الأخير، وكاد مروان أن يباع ابن الزبير لولا أحجمه عن ذلك نفرٌ منبني أمية<sup>(١)</sup>. والوليد بن عبد الملك وسليمان بن عبد الملك كانوا قائدين سياسيين بامتياز اهتمَّا بالفتح أيَّ اهتمام، إضافةً إلى ما روي عن تدعيهما. ذكر عمر بن العزيز يملاً الأفاق، وخُتمت الدولة على عهد مروان الحمار، سُيِّي بذلك لجلده في المعارك. فهذه نبذة عن سبع خلفاء من أصل اثني عشر، وواحد منهم اتُّهم بأنه فاسق فخلعه بنو أمية أنفسهم.

ولقد احتجنا لهذه اللمحَة المختصرة عن الأشخاص لتتبَّعه الانطباع الماكث في الأذهان الذي يعلوه الكَدر، ونتابع في الفقرة القادمة تقليل النظر في الظروف الموضوعية التي حالت دون المتابعة على النموذج الشوري لعمر.

### 3- لماذا لم يرسخ نموذج عمر

كان في جعل عمر الخلافة في ستة أفرادٍ من النخبة فتح ملهمٌ وضع أساساً في مبدأ ممارسة الحكم، واستحدث وسيلةً عمليةً قابلةً للتطبيق، أمَّا الأساس النظري فهو التوازن الشوري. وقد سبق شرح الطبيعة العضوية للتشاورية في المجتمعات القديمة، وخاصةً القبلية، غير أنه من أجل أن تخلُّق هذه الشوري المضمرة في الواقع تحتاج إلى تعبير خارجي، وأالية ضمن مؤسسة السياسة. فكان الوجه العمليُّ هو سلوك عمر وإحالته الأمر إلى من يليق بهم حقاً قيادة الأمة. ونقول منهجين: إنَّ تشاور النُّخبة هو أوضح ما يحدث في النُّظم السياسية، بعيداً عن تشوش

(١) انظر مزيداً من التفاصيل في: عمر، السيد. الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م، ص ٩٣-٩٢.

الفهم المعاصر حول مبرراتِ جماهيرية لأخذ الآراء وفائدة ذلك. ونقول بثقة تامةً: إنَّ التصويت الموزون والتصويت الذي يجري من خلال طبقاتٍ متعدِّدة لاختيار ثلَّة الحُكْم هو أعقلُ وأحكم من الأنانية البارلانية التي تفشت في الانتخاب الفردي، والتي تسيطر على المخيلة السياسية اليوم، وإنَّ الإشكال ليس في أصل فكرة أهل الحلِّ والعقد، وإنَّما في تضييقها أو اختطافها، والتحدي هو تصميمها المناسب، وضبط نطاقها بحسب بُنية المجتمع في مرحلة تاريخية معينة.

## أ- طبيعة السياسي في الحركات الإلهامية

وعلينا هنا التذكير بأمرِ مهِمٍ، وهو طبيعة مرحلة الخلفاء الراشدين. فمن ناحيةٍ لم تكن الدَّولةُ زَمَنَ الرَّاشِدِينَ دُولَةً بِالْمَعْنَىِ الْكَاملِ، حتَّى بِمَقَايِيسِ ذَلِكَ الزَّمَانِ، وشَابَهَتْ مَا يُسَمَّى بـ«الدَّوْلَةِ-المَدِينَةِ». وبغضِّ النَّظرِ عَنِ ذَلِكَ كَانَتِ الْمَؤْسِسَةُ السِّياسِيَّةُ فِي تِلْكَ الْمَرْجَلَةِ مَا زَالَتِ فِي مَرْجَلَةِ التَّكْوينِ. وَالْقِيَادَةُ فِي مَنْظَمَاتِ الْهَدْفِ الْمَحْدُودِ، وَخَاصَّةً ذَاتِ الرِّسَالَةِ الإِلهَامِيَّةِ، تُعْطَى لِفَرِيدٍ أَوْ مَجْمُوعَةً مَحْدُودَةً جَدًّا مِنَ الْبَارِزِينَ الْمُتَفَانِينَ لِلْمَبْدَأِ مَمَّنْ يُمْكِنُ تَسْمِيهِمْ «النُّخْبُ الطَّبِيعِيَّةُ». وَيُمْكِنُنَا تَحْدِيدُ ثَلَاثَةَ أَنْوَاعَ مِنَ الْتَّنْظِيمَاتِ الَّتِي تَحِيلُ أَمْرَ الْقِيَادَةِ إِلَى النُّخْبِ الطَّبِيعِيَّةِ: الْمَجَمُوعَاتُ الْبَحْثِيَّةُ الْعَلْمِيَّةُ، وَالْكُتُلُ الْمَهَمَّيَّةُ، وَالْتَّنْظِيمَاتُ التَّغْيِيرِيَّةُ. وَحِينَ يَكُونُ هُنَاكَ بَعْضُ الْإِجْرَاءَتُ فِي هَذِهِ الْأَنْوَاعِ مِنَ الْمَنْظَمَاتِ، فَيُنَهَا تَكُونُ احْتِفَالِيَّةً إِلَى حِدَّ كَبِيرٍ، وَيَجْرِي التَّفَاهُمُ عَلَى الْخَلِيفَةِ قَبْلِ الْإِجْرَاءِ الظَّاهِرِ.

إنَّ مَنْطَقَ تَكُونِ الْجَمَاعَةِ الْمَرْجِعِيَّةِ فِي مَقْتِبِ الْمَسِيرَةِ يَأْبِي إِلَّا أَنْ يَتَوَلَّ الشَّأنُ السِّياسِيُّ لِلْأَمَّةِ أَبُوبَكَر خَلْفِيَّةً بَعْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَذَا الْأَمْرُ فِي تَسْلُمِ عُمَرَ زَمامِ الْقِيَادَةِ حِيثُ فَرَزَتْهُ فَاعِلَيَّاتُ التَّأْسِيسِ الْأَوَّلِ ذَاهِبًا مِنْذِ عَهْدِ النَّبِيِّ الْمُوْحَى. وَكَأَنَّ تَوْلِيَّةَ عُثْمَانَ كَانَ رَمَازِ استهلاكِ انتقالِ الْمَجَمُوعَ إلى مَرْجَلَةِ جَدِيدَةِ دِيمَغْرَافِيَّاً وَجَغْرَافِيَّاً وَمَالِيَّاً. تِلْكَ الْمَرْجَلَةُ الَّتِي انْهَتَتْ بِمَقْتَلِ رَأْسِ الدَّوْلَةِ، فَوُضِعَتِ الْمَسِيرَةُ السِّياسِيَّةُ عَلَى مَفْتُرَقِ طَرَقٍ غَيْرِ وَاضْحَىَّ، وَفِي هَذَا الْحَالِ أَيْضًا فَرَزَ الْوَاقِعُ عَلَيَّاً بِشَكْلٍ طَبِيعِيٍّ، فَمَنْطَقَ التَّشْكِيلِ نَفْسُهُ لَمْ يَسْتَسْغِ الرَّفْضُ الْأَوَّلِيُّ لِعَلِيٍّ اسْتِلَامَ الْخَلَافَةِ، وَاعْتَبَرَهُ (أَيِّ الْمَنْطَقِ) تَحْلُفًا عَنِ الْمَهَمَّةِ وَغَيْرِ مَقْبُولِ الْبَيْتَةِ، وَمَا كَانَ تَلُكُّ عَلَيِّ إِلَّا إِدْرَاكًا لِعِظَمِ الْمَهَمَّةِ، وَمَا كَانَ اسْتِجَابَتُهُ فِيمَا بَعْدُ إِلَّا قِيَامًا بِوَاجِبِ حَتِّمِ فِي حَقِّهِ.

وفي سياق دراسة إشكالية التعاقب السياسي في الأزمان السابقة لا يفوت الناظر أنَّ جميع الفرق بما فيها التي عارضت قبل الوصول للحكم قامت بالتوريث الصريح أو باختيار من داخل النخبة السياسية الموجودة. وحتى التوجُّه الشيعيُّ الذي نما وطعن فيما بعد بأصل الشرعية، وليس بمجرد الوسيلة، فإنَّه اعتمد التوريث متخفِّياً وراء دعوى الوصيَّة بالنَّصِّ (ولا يخفى أنه لو كانت تلك الدعوى صادقةً لما اختلفت الشيعة حول إمامهم).

فهل لنا أن نقول: إنَّ النُّظم القديمة في العالم بأسره تمركزت حول القبيلة والأسرة، فمن خلالها كانت تمثيُّل الفاعليات الاجتماعية والاقتصادية، وكأنَّ استقلال السياسية عن هذا الوسط أمر غير عمليٍّ بعبارة أخرى: هل (الهاردوير) اللازم كان متخالفاً عن (السوفتوير) المضرر في الفكرة الإسلامية؟ بمعنى أنَّ الآلية التي وضعها عمرزال إمكان اعتمادها بعد تباعد الأمصار لأنَّه علينا الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الثلة المؤهله هي أيضاً متفرقة بين الأمصار.

وننبه إلى أنَّ نموذج عمر هو ممَّا تميل إليه الفطرة الإسلامية، حيث إنَّه يوازن بين خمسية قيمية في إدارة الشأن العام: (١) وجوب القيام بالمسؤولية، (٢) والترفع في عدم طلب الإمارة، (٣) وواجب النُّصح العام، (٤) ومشاورة نخبة المجتمع الخيرة، (٥) والتعاون لحفظ وحدة الأمة.

وأحسب أنَّ تحليل صفات الستة الذين انتدتهم عمر يحتاج تفصيلاً ودراسة، ويلاحظ علاوةً على كونهم يمثِّلون قدوةً في إيمانهم وسلوكهم أنَّهم يمثِّلون تنوعاً من ناحية السِّنِّ والخبرة والمنزلة الاجتماعية، وثلاثة منهم عندهم خبرة قتالية، وثلاثة منهم عندهم مال وفيه<sup>(١)</sup>.

ويظهر بوضوح أنَّ عدم استمرار النموذج العمريٍّ كان له أسبابٌ إجرائية وتواصلية. فمن ناحيةٍ الخلاف بين عليٍّ وعائشة ومعاوية ترافق مع اختلاف بين كبار الصحابة أنفسهم، مما يعرقل تشكيل مجلس شبيه بالمجلس أو اللجنة التي شَكَّلَها عمر. ومن ناحية أخرى تفرُّق الصحابة في الأمصار منع من تشكُّل مجلس شوريٍّ فعال. فلا فترة الاضطراب كانت مفضيةً لتحقيق نموذج عمر، ولا ما بعدها حين حدثت استقطاباتٌ حادة. إنَّ فرصه تحقُّق هذا النموذج كانت قد ولَّت

(١) كملحوظات ميدانية يمكن الإشارة إلى التالي: عثمان = قدوة + منزلة + سنٌّ + مال + (جهاد الإنفاق)، عليٌّ = قدوة + منزلة + إقدام + جهاد، ابن العوف = قدوة + منزلة + جهاد + مال، الزبير = قدوة + جهاد، طحة = قدوة + جهاد + مال، سعد = قدوة + جهاد.

بعدما انقضت الفترة التي وصفها ابن خلدون بأنه ينفرد فيها **الهم للحق وحده**، فلقد حُسم الأمر بعد تنازل الحسن وحدث **تغير هام في الثقافة السياسية للمسلمين** انتقلت فيه من ثقافة الرقيّ الإيماني ورئاسة الأفضل، إلى ثقافة الأنفع ورئاسة المفضول.

## بـ- هل كان وراثياً محضاً؟

إنَّ عجزَ الأمة عن تفعيل النموذج العمري لا يعني أنَّ الحكم تحوَّل إلى نموذجٍ وراثيٍّ خالصٍ، كما قد يبدو للوهلة الأولى. فكما رأينا تصْرُف معاوية لم يستند إلى فكرة التوريث كحقٍّ، وإنما كان استصحاباً لمناخ الفتنة وتقدير ما يحول دون اشتعالها مجدداً<sup>(١)</sup>.

وهناك أربعة أبعادٍ على الأقل تتعلق بالأنظمة الوراثية ودرجة وراثتها. أولاً: درجة تقنين التوريث، أو درجة رسوخه العرفي بحيث لا يُتخيل العدول عنه. ثانياً: تراوُفه مع ثقافة تعظيم النخبة الحاكمة وإضفاء سماتٍ غير وظيفية عليها، بمعنى أنَّه يمكن النظر إلى أنَّ بني فلان عندهم مهارةٌ في الحكم أو أنهما كانوا الأقوى في التصدي لالأعداء فاكتسبوا حقَّ الحكم بشكلٍ طبيعيٍّ، فمثل هذا التبرير الوظيفي مختلفٌ نوعياً عن التبرير بأنهم من نسلٍ عريق يستحقُ الإمارة بغضِّ النظر عن القدرة. ثالثاً: تشكُّل فئةٍ أرستقراطيةٍ منفصلةٍ عن المجتمع تجمع بين الحكم والغنى وتتنفسُ في الترف والبذخ من خلال السُّطُو على الأموال العامة، وتكون أهمية هذه النقطة الأخيرة في أنها في النهاية تساهُم في تدمير المجتمع. رابعاً: نطاق سلطة ثلاثة الحاكمة المتوارثة، فقد يكون هناك توارث في نسبٍ عائليٍّ ولكنَّ الصالحيات التي تُسَدِّى إلى موقعهم محدودة، لأنَّ يكون هناك نظام قانوني موازٍ لا يستطيع الحكام تجاوزه.

وبشكل عامٍ لا يوصف النظام الأموي بالوراثيٍّ، حيث كان ينتقل الحكم إلى الأقوى والمُؤهَّل سياسياً، وليس محسوماً للابن أو الأخ. ولنا أن نلاحظ أنَّه انتقل الحكم من الخطِّ الأموي السُّفياني إلى خطِّ أمويٍّ الحجازي في المروان بن الحكم، على نحو التنافس السياسي وليس وفق

(١) في مسألة مناخ الفتنة وحرص الصحابة على المصالح الكبri، انظر الدراسة المحكمة والقيمة جداً: عمر، السيد. الدور السياسي للصفوة في صدر الإسلام. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

مبدأ التوريث المفضّل. كما أنَّ معاوية الثاني بن يزيد (ال الخليفة الثالث) لم يستخلف، ممَّا يعني أنَّ التوريث لم يكن فكرةً متبلورةً في مبتدأ الأمر. وصحيحٌ أنَّه بشكلٍ عمليٍ انحصر منصبُ الخليفة في البيت الأموي، غير أنَّه من ناحية القوى السياسية الفاعلة كان العنصر اليمنيُ أساساً في قيام النِّظام، وكان سحب الدَّعم اليمني أكْبر سببٍ في زوال حُكم الأمويَّين.

صفة التوارث أصبحت أعمق في العهود العُباسية، وأضيف إلى الخلافة شاراتٌ وصولجانٌ. ويشار هنا إلى أنَّ تخصيص بناءِ عامٍ لسكنى رأس الحُكم ومن حوله له مبراته الإدارية، ولنتذَّكر أنَّ انفصالَ مكان الشغل عن حِيز السُّكن ظاهرةٌ حديثة، والقصور كانت مكاناً للإدارة للرؤساء وللوزراء ولغيرهم. أمَّا إذا تحملت الدولة تكلفة سُكنى فارهةً فإنَّ ذلك يعطي مبرراتٍ إضافيةً ل التداول المنصب ضمن حِيزٍ ضيقٍ من الأقارب، ونحتاج إلى تحرير الرواية في أنَّ الأمويين لم ينفقوا على ذلك من المال العام، بخلاف العُباسيين. لكن على كلِّ حال لم تكتمل نظرياً شرعنة وسيلة نقل السلطة إلى وريث، وبقيت شرعيةٌها وظيفيةٌها كخيارٍ للحاكم وكوسيلةٍ تُجنب الفوضى. ولو كان التوريث مقبولاً بشكلٍ تامٍ لما تمت المنازعةُ من أول يوم.

ولنا أن نقدر أنَّ قضيةَ انتقال السُّلطة مرَّت بمرحلةٍ فاصلةٍ في نهاية العصر العُباسي الأول؛ أي حوالي عام ٢٥٠ هـ وربما منذ عصر هارون الرشيد، ونجعل ذلك إلى عامل ديمغرافي ورمزيٍ. العامل الديمغرافيُّ هو التمازن الذي حصل بين الأعراق المختلفة، وكما هو معروف الفترة العُباسية الأولى فترة التمكُّن كان فيها نفوذ فارسيٌّ قويٌّ والرمزيَّة تأتي مع النفوذ، ويمكن اعتبار الاستعانة بالبرامكة دليلاً على هذا النفوذ الرمزي. وأيضاً من الناحية الرمزية هناك الموالى الذين تمَّ صعودهم الاجتماعيُّ من الأمويين، ومنذ «سمَّت نفوسهم» بعبارة عمر بن عبد العزيز، وأصبحوا شخصياتٍ مرجعيةً، سواءً أكان هؤلاء الموالى من أصلٍ عربيٍّ أم لا. ولذا ليس غريباً أنه في العصور العُباسية التالية تراجعت قيمة الخليفة الشخص وبقي رمزاً لفكرة، في حين أنَّ الفعل السياسي انتقل إلى المقتدر سياسياً. بمعنى أنه نشأ خطان متوازيان للسلطة، واحدٌ رمزي يحصل فيه التوارث، وواحدٌ سياسيٌ يجري وفق سنة التداول السياسي.

وعلينا أخذ انكماش دعوى الأحقية من المهاشمية إلى العلوة الطالبية بعين الاعتبار أيضاً. وصحيح أنه -فيما بعد- تعمق المعنى الغيبي في أحقيـة نسل عليٰ، إلا أنَّه تشكـل حينها بين فرق الغلاة على نحو طائفـة ناشـزة على أطرافـ الحكم، بمعنى تراجع قيمـته السياسية كنموذج صالح للأمة. ويمكن ملاحظـة أنَّ آخرـ الحركـات الشـيعـية التي تمتـلك رصـيدـاً مـبـدـئـياً (بغـضـ النـظرـ عن صـوابـها السياسي) كانتـ حـرـكـتـي خـروـجـ الحـسـينـ بنـ عـلـيـ بنـ الحـسـنـ بنـ عـلـيـ بنـ أـبـيـ طـالـبـ (ابـنـ حـفـيدـ الحـسـينـ بنـ عـلـيـ) أـيـامـ الـهـادـيـ سنةـ 169ـ هـ، وـخـروـجـ يـحـيـيـ بنـ عـبـدـ اللـهـ بنـ الحـسـينـ عـامـ 176ـ هـ فيـ بلـادـ الدـيـلـمـ فيـ عـهـدـ الرـشـيدـ. فـهـلـ يـصـحـ القـوـلـ: إـنـ هـاتـيـنـ الحـرـكـتـيـنـ الـيـائـسـتـيـنـ سـيـاسـيـاًـ فيـ العـصـرـ العـبـاسـيـ الأولـ أـكـدـتـاـ تـخلـلـ أـصـلـ فـكـرـةـ الـاصـطـفـاءـ مـقـابـلـ صـعـودـ فـكـرـةـ الـأـهـلـيـةـ السـيـاسـيـةـ لـلـحـكـمـ؟ أمـ إـنـ تـبـلـوـرـ الدـعـاوـيـ التـوارـيـةـ عـنـدـ الشـيـعـةـ (دعـوىـ اـخـتـفـاءـ الإـمـامـ الثـانـيـ عـشـرـ كـانـتـ فيـ 26ـ هـ)ـ أـعـطـىـ تـبـرـيرـاًـ لـمـقـابـلـاتـهاـ فيـ الضـفـةـ السـُـنـيـةـ؟

فهل كانت هذه التطورات تصبُّ في صالح العودة إلى النموذج العمري؟ وقد يقال: إنَّ وجود العاصمة (بغداد) لفترة طويلة يُسـرـ إـمـكـانـ جـعلـهـاـ مـجـمـعاًـ لـلـقـوـيـ السـيـاسـيـةـ، فـيـتـمـ فـيـهـاـ الـاخـتـيـارـ منـ بـيـنـ ثـلـلـةـ مـوـثـوقـةـ. دـمـشـقـ الـأـمـوـيـنـ لـمـ تـسـتـوـفـهـاـ هـذـهـ الشـرـوـطـ لـأـنـ الـحـجـازـ يـوـمـهـاـ كـانـ مـرـكـزاًـ رـمـزـياًـ وـاـزـنـاًـ قـبـلـ أـنـ تـرـاجـعـ مـحـورـيـتـهـ معـ مـرـورـ الزـمـنـ. وـمـمـاـ يـشـيرـ إـلـىـ ذـلـكـ عـدـ الـعـلـمـاءـ الـذـينـ عـاـشـواـ فـيـ الـعـرـاقـ وـالـإـنـتـاجـ الـعـلـمـيـ وـالـفـكـرـيـ وـالـأـدـبـيـ فـيـهـاـ. الـمـفـارـقـةـ إـنـهـ إـذـاـ قـلـنـاـ بـاـنـفـتـاحـ فـرـصـةـ تـوـافـرـهـاـ شـرـطـ مـوـضـوـعـيـ لـعـودـةـ آـلـيـةـ عـلـىـ هـدـىـ شـورـىـ عـمـرـ، إـلـأـنـ الـشـرـطـ الـثـقـافـيـ كـانـ قـدـ ذـبـلـ، كـمـاـ إـنـ التـشكـيلـ الـفـقـهـيـ لـلـأـمـرـبـقـيـ مـحـصـورـاًـ فـيـ ثـنـائـيـةـ جـواـزـ حـكـمـ الـمـفـضـولـ بـوـجـودـ الـأـفـضـلـ.

الـعـهـدـ الـمـلـوـكـيـ يـمـثـلـ تـحـديـاًـ عـلـمـيـاًـ فـيـ وـصـفـ التـوارـثـ. فـصـحـيـحـ إـنـ الـحـكـمـ بـقـيـ ضـمـنـ فـئـةـ الـمـمـالـيـكـ، إـلـأـنـ الـمـمـالـيـكـ لـيـسـواـ وـحدـةـ مـغـلـقـةـ وـلـاـ عـاـئـلـةـ وـاحـدةـ، فـكـتـلـةـ الـمـمـالـيـكـ كـانـتـ تـمـوـ، وـتـتـغـيـرـ الـأـنـتـمـاءـاتـ الـأـسـرـيـةـ لـأـفـرـادـهـاـ مـنـ خـلـالـ اـصـطـفـاءـ عـنـاصـرـ جـدـيـدـةـ يـتـمـ اـنـتـقاـءـهـاـ فـتـنـضـمـ إـلـىـ صـفـوفـهـمـ. وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ الـمـمـالـيـكـ كـانـواـ أـكـثـرـ فـئـةـ حـاكـمـةـ اـنـغـمـسـتـ فـيـ تـرـفـ اـسـتـهـارـيـ (الـسـمـةـ الـثـالـثـةـ)ـ وـهـذـاـ هـوـ الـذـيـ يـشـوـبـهـمـ. الـنـمـوذـجـ الـعـثـمـانـيـ اـسـتـوـفـ سـمـتـيـنـ مـنـ الـأـرـبـعـةـ الـمـذـكـورـةـ أـعـلـاهـ

(رسوخ إجرائيات التوارث، وتبجيل النخبة الحاكمة) ولكن ليس السمتين الثالثة والرابعة (السلطوي على المال العام، والنطاق المطلق للسلطة). ولكن حتى النظام العثماني الذي يبدو أنه وراثي محض، تطور منذ عهد محمد الفاتح وإلى السلطان سليمان القانوني ليصبح نظاماً إدارياً متمركزاً في بiroقراطية محكمة وليس متمركزاً في شخص السلطان. وسوف يأتي تفصيل ذلك في الفصل السابع.

البعد الرابع، -نطاق سلطة الحكم ودرجة إطلاقيته- هو من أخطر الأبعاد، ولم يستوفها أيٌ حكم مسلم بسبب الإقرار بحاكمية الشريعة. وممّا يؤكد أنَّ التوريث كفكرة بقي إشكالياً في تاريخنا أنَّه ليس في فقهنا أو في الفتوى ما يجعل للابن أو الأخ حقاً أصلياً في إرث الحكم. وهذه نقطة جوهيرية في غاية الأهمية؛ إذ إنَّها تُبقي مسألة التوريث في ساحة الوسيلة.

وإذ نقول بهذا فلا يعني عدم إشكالية فكرة الانتقاء من بين أفراد العائلة، ولا عدم تعلُّقها الزماني. ولا مراء في أنَّه إذا انحصرت الإمارة في حِرْأَسِيٍّ محدود وطال الزمن بها، فإنَّه مورِّد للفساد. وطول الممارسة يطبع عادة التوريث ويرسخها، ويصبح ممَّا يرتشح إلى النفوس وممَّا يرصف التوقعات. كما أنه حين يستقرُّ انتقال الحكم في البيت الواحد فإنَّ فاعليَّات الأسرة تُفرض على المسرح السياسي، برغم أنها ليست من جنسه فتشوه حركته. بعبارة أخرى: حين تتشَّكل ظاهرة القصر يدخل عنصر التنافس بين أعضاء العائلة والأبناء والزوجات على نحوٍ تلعب فيه الفاعليَّاتُ غير السياسية دوراً في المسيرة، وربما في القرار.

ورغم أنَّ التعاقب ضمن دائرة صغيرة يمكن أن يكون طريقاً لاكتساب الخبرة السياسية، فإنَّه يمكنه أيضاً أن ينغلق فيحرم منها. ولا يخفى أنَّه عند تحليل الأنماط المختلفة للتوريث يبرز النمط الشيعيُّ على أنَّه أكثر نمط طاغٍ في التوريث العائلي الضيق، ويقترب من أخطر محاذيره، إلا وهي الظلال الغيبية التي تُستصحب معه. وهذا الذي حصل فعلاً مع التشيع السياسي الذي كان في مبتدئه سُنياً، ثم أصبح فرقاً تسرَّبت إليها الأفكار الفاسدة خلسةً وبالتالي وبمكرٍ خارجي.

ومن ناحية السجل التاريخي العام وسياقه ينبغي الانتباه إلى أنَّ كلَّ الدول يومها كانت تتبنَّى تداولَ السُّلْطَة في حِزْبٍ أُسْرَىٰ، ويرتبط ذلك ببنية المجتمع، ولقد أشرنا إلى بعض هذه المعاني حين ناقشنا مفهوم القبيلة، وكوئها «عقدة» تلتقي فيها الفاعليات.

**الخلاصة:** لم تكن المنظومة السياسية المسلمة في ممارستها التاريخية وراثيَّةٌ محضرَة، والوهم في هذا يهون أمام الغلط الأكثُر فحشاً في توهم أنها كانت منظومةً ملكية. إنَّ الحكومات المسلمة لم تكن ملكيةً بما يعنيه هذا المصطلح من ناحية النموذج والخصائص، وذلك لأنَّه لم تنظر الأُمَّة المُحَكُومةُ للخليفة على أنَّه من سلالة مقدَّسة، ولم تعتقد أنَّ الأُسرة الحاكمة مصطفاةٌ من الله، والأهمُّ من ذلك أنَّ أنظمة الحكم المسلم لم تمتلك الصالحيات المطلقة للمملَكية، حيث إنَّ سلطةُ الحكومات المسلمة كانت مقيَّدةً بشُرُعٍ من خارجها. ولو كان الحكم في تاريخنا وراثيًّاً وملكيًّاً مطلقاً، لاطلق عليه صفة الثيوقратي، ولم يُعد هناك من المؤرخين والدارسين الجادين من يُطلق هذا الوصف. ووصف ابن خلدون لصيغة الحكم بعد الفترة الراشدية بأنَّها أصبحت ملوكاً لا يعني أنها أصبحت ملكية، حيث يقول: «وكذا الملك لما ذمَّه الشارع لم يذمَّ منه الغَلَب بالحقِّ وقهر الكافية على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمَّه لما فيه من التغلُّب بالباطل وتصريف الأدَمِيين طوعَ الأغراض والشهوات»<sup>(١)</sup>. المعنى هنا هو أقرب إلى التملك الذي فيه قدرٌ من احتكار مهمَّة القيام بالأمر والاضطلاع بالمسؤولية. وسوف نناقش هذه الفكرة بتفصيل أكبر في فقرة «انتفاء صفة الحكم الثيوقратي» في الفصل الثامن.

ولأَسْن بالاستطراد هنا ومناقشة دعوى مسألة أحقيَّة الحكم في نسلٍ معين. ونقول: إنَّه ما كان للإسلام أن يجعل أحقيَّة الحكم في نسبٍ مخصوصٍ لأنَّه سرعان ما تتسرَّب إليه القداسة وما ينافي فكرة الإسلام. وتواجه فكرة أحقيَّة الحكم لنسبٍ معين إشكالاتٍ عملية أيضاً. فكيف يتمُّ ضمان أنَّ من سيأتي من أولاد هذا النَّسْل هم جديرون بالقيادة؟ والخلُق متباوتون في خصالهم وما يصلحون له من أعمال الدنيا، بغضِّ النظر عن مسألة الصلاح والتقوى. فمنهم

(١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل الثامن والعشرون «في انقلاب الخليفة إلى ملك»، ص ٤٠٦.

القويُّ ومنهم الضعيف، ومنهم الحذق ومنهم صاحب التأمل، ومنهم المقدام ومنهم الحذر، ومنهم صاحب الحجَّة ومنهم صاحب الجدل، والاختلاف فيما أُتي المرء من بسطةٍ من الخصال مدركٌ عقلاً ومشهودٌ له واقعاً. ويَرِد السؤال فيما إذا كان كُلُّ واحدٍ من الأولاد خليقاً بالقيادة أم هي مخصوصة بالولد الأكبر؟ فإن كانت الأهلية موهبةً بالانتماء لجميعهم فلماذا نخصُّ الأخ الأكبر، أما إذا كانت مخصوصةً بالأخ الأكبر فمماذا نفعل إذا مات الأخ الأكبر قبل أبيه؟ ثم هل هي مخصوصة للذكر دون الإناث؟

ويتمُّ التساؤل فيما إذا كانت الأهلية تجري في الدم. فإن قيل لا، وإنما هي أهليةٌ تُكتسب من خلال الممارسة في عائلة محصورة، فهي إذاً وراثية، ويمكن أن تتحصَّل لغيرهم. فإن قيل: هي ليست وراثية وهي مُمتنعة عن غيرهم لأنَّها وصيَّة، فإنَّ ذلك يعيينا إلى المسألة الأولى وضمان أنَّ الموصى إليه مؤهَّل. وإنَّ إساغ الوصيَّة قيمة غيبية تتجاوز محض العقل والتقدير يفتح باب عدم انقطاع الوليكيَّة كي يكون هناك قطعٌ بصواب الوصيَّة، وإنَّ فمجرَّد الإلهام لا يمكن أن يتمَّ الرُّكون إليه، ولا يمكن أن يُفرض على أُمَّة المسلمين.

ولا يخفى أنَّ الاستخلاف في العائلة وفق وصيَّة أو نصيَّة دينيَّ مُدعَى هو في حقيقته جبرئيلٌ سياسية تتناقض مع العقل والشرع معاً. كما أنَّ هذه الفكرة تتعرَّض إذا كان هناك أكثر من دولة مسلمةٍ في آنٍ معاً وفي أصقاعٍ متباينةٍ واحدةٌ في شرق الدنيا وأخرى في غربها. وفكرة الحكم العائلي المقدس وُجدت في أقوامٍ كثُر في التاريخ أضفوا على الثلَّة الحاكمة غيبيةً، فبررت الابتزاز والعنف، وداخلتها مفاهيم عبادة الحاكم في بعض النُّظم الملكية. والفكرة الثيوقراطية تتصادم مع مصقوفةٍ من مفاهيم الإسلام وكلياتِه، من التسوية في الخلق، إلى التكليف الفردي، إلى التحرير من الوهم والخرافة.

أمَّا القول باستمرار الشرف في نسبٍ ما فهذه مسألة أخرى، كأنْ يُقال: إنَّ ذريَّة الرسول الخاتم ﷺ محسنةٌ ضدَّ الفساد، وأنَّها تمثِّل قيادةً رمزيةً محضةً. وفي هذه الحالة يمكن تصوُّر نظامٍ ملكيٍّ ليس للملك فيه صلاحياتٍ إداريةٍ. ولكن كيف يعمُّ هذا كلَّ المسلمين، فحتَّى هذا الفرض

هو ممكٌّ في حال وجود دولةٍ واحدة لقومٍ معينٍ فحسب. نطاق المنزلة يمكن أن يعمَّ عدة بلدانٍ متباينة باعتبارين: أن يقتصر دور شخصية النسب الطاهر على منزلةٍ روحيةٍ كما هو عند طرق المتصوِّفة، أو تكون منزلةٍ علميةٍ كما هو في حقِّ من اشتهر بعمق علمه في الشريعة. ولكن تُوْقِنَ الصورة أعلاه في إشكالين: الأول هو التحقق من الأهلية في الوجوه المذكورة أعلاه والتعاقب داخل هذه النخبة، والثاني هو إشكال مرِّ الزمان وصَحَّة إثبات الانتماء، وتأمل كيف أنَّ هناك أسرًا مسلمةً من أقصى الشرق جنوب الآسيوي وإلى الغرب الإفريقي تدَّعى النسب الشريف، وليس أئِّيًّا من تلك الادِّعاءاتِ قاطعاً من ناحية علمية.

ونؤكِّد أنَّ المناقشةَ أعلاه حول دور النسب هي استطرادٌ فحسب في التقييم المنطقي للامكانية العملية لبعض الادعاءات الشيعية، وتاريخ التشيع الإمامي وواقع أئمتَه شاهدٌ على الإشكالات المذكورة أعلاه. هو استطرادٌ للتنبيه إلى تهافت ما طوره التشيع من أفكارٍ مستعارَةٍ من ثقافاتٍ قديمة ونسِبها إلى عليٍّ وآل البيت، أمَّا منزلة آل البيت -ذلك المصطلح الذي يضمُّ أمَّهاتِ المؤمنين بنصِّ آية سورة الأحزاب- فإنه من المسلمات.

بقي علينا أن نذكر كلمةً مختصرة عن النموذج الحجازي للحكم من أجل اكمال صورة السياسي في المرحلة المبكرة، وهذا ما سنناقشه أدناه.

#### 4- النموذج الحجازي للحكم

مقتل عثمان كان نقطةً فارقةً في المسار السياسي المسلم، نقل الحركة إلى مسارٍ جديد، كالصَّدمة العنيفة للقاطرة التي أخرجتها عن السُّكَّة وفرضت عليها خياراتٍ جديدة.

وأدى عهد عليٍّ ومضي ولم ينفرج استعصاء المشكلة، بل ازدادت انعقاداً. فكما ذكرنا كان التحدِّي الرئيسي لإدارة عليٍّ الفصلُ في قضية الانقسام السياسي تجاه التعامل مع ما هدَّد استقرار المجتمع وانفلت فيه عبُث أصحاب الشغب. وكان موقف عليٍّ موقفاً أشبه بال موقف الدستوري المسطور في الكتب، غير الملتفت إلى الواقع. فعلَّيْ رأى نفسه أنه هو الخليفة بعد أن

بایعه استغاثةً نفرٌ من الصحابة، فثبتت له البيعة في تصوّره ورأى أنه استحقَّ انصياع الجميع. ولكن كانت هذه أول مرةٍ يوجد فيها جماعة سياسية من المسلمين لم يستطعوا المشاركة في البيعة لبعد ديارهم في الشام ومصر وغيرهما. وهذه الحال لم تكن موجودةً في عهد عثمان. معاوية لم يدع الخليفة ل نفسه بعد ، ولكنه ومن حوله لم يروا أنَّ أحداً يصحُّ له ادعاء منصب الخليفة قبل البَّيْت بمصير قتلة الخليفة عثمان. ومن جهةٍ علىِّ أضحت أصحاب الشعب في معلم قوتهم، فيصعب القصاص منهم حالاً. غير أنَّ عبّث المشاغبين وصل مكَّة، فشَّرَّ الزبير بن العوَّام (وهو ممَّن كان يُقدِّم علياً على عثمان في شورى السنة) وطلحةُ بن عبيد الله تحت لواء عائشة أم المؤمنين عسى أن يجتمع الناس حولها. وإنَّ فكرة خروجهما بقصد لم الشمل معقولٌ لأنَّ شهامة الرجال تستجيب لصوت استغاثة النساء في الملمات، ولا سيما أنَّ عائشة هي العالمة أم المؤمنين.

فصار عندنا ثلا ثلاثة جماعاتٍ سياسية، وليس اثنين. ففريق معاوية أبعد عن سياسات عليٍّ من فريق الجمل، فالأخير منهما له منصب سياسي معترفُ به منذ زمن عمر وتوليه معاوية على الشام، ووراء هذا الفريق دعمٌ شعبيٌّ ارتاح لمسيرة الحكم ونمودجه، علاوةً على أهليةٍ سياسيةٍ استطاعت التعامل مع التناقضات المجتمعية بنجاح. أمّا الثاني فريق عائشة فكان مبادرةً اجتماعية/سياسية فحسب.

إذا اعتبرنا أنَّ سياسات عليٍّ مثلت النموذج الحجازي الصافي، علينا أن لا ننسى أنَّ علياً غادر موقع الحجاز وحصنه الاعتباري، بمعنى أنه غادر المدينة المركز الذي يتمتع بهيبة المكان ومنزلته، ويفسح مجالاً أوسع للتشاور الحال، ناهيك عن الناحية العملية، وكونها معملاً جهادياً تتوافق فيه القوة.

لقد تعاملت سياسات عليٍّ مع عقدٍ كأداء، ويصعب القول إنَّ سياساته كانت أقرب إلى حدٍ النجاعة. فها هو فريق عليٍّ يصطدم مع فريق الجمل، مع أنه كان من السهل استيعابه. ففريق الجمل صغير في عدده، وليس هو حملةً مسلحةً أصلاً، والمبادرة إلى إكرام رأسه -أم المؤمنين- كفيلةٌ بامتصاص الصدمة، والتفاهم مع ثلاثة أفرادٍ ممِّيزين (الزبير وطلحة وعائشة) وارد، وبخاصة أنهم لم يكونوا في موضع المنافسة على الخليفة وإنما ابتغوا صلحًا وإصلاحًا. التعامل

مع مطلب فريق معاوية كان أصعب؛ إذ إنَّه تبنَّى مطلبًا سياسياً هو دم عثمان، وعلىٌ أصبح في معلم قتلة عثمان وبين قبائلهم. وهكذا انكمشت حجةٌ علىٌ فيما يُشبه النصَّ القانوني المنقطع عن الواقع: ينبغي على فريق معاوية مبادلة من انعقدت له البيعة بيعةً غير مقيدة، ولا يجوز أن يباعوا بشرط القصاص. ولكن ما كان لهذا المنطق أن يخاطب واقعًا ملتبًا تعلق فيه أنظار فريقٍ على الواقع المعاش لا القاعدة المنطقية. ثم تعزَّزَ اتجاهُ الطريق المسدود بتجريد السيف لقتال فريق معاوية.

وتمثلٌ حركة ابن الزبير أوضح اختباراً لصلاحية النموذج الحجازي -أو نموذج المدينة المنورة- للحكم، فمجري الأحداث ينطوي بشكلٍ واضحٍ عن تراجعٍ مناسبٍ نموذج أولى العزم لسياسة الدولة التي أصبحت متراوحة الأطراف والمعالجات التراوحة لحركة ابن الزبير تغوص في القضية الفقهية حول الخروج على الحاكم، وهل شكلَت حركته خروجاً أم لا، وذلك يُبعد عن فهم صيرورة تشكُّل المشهد السياسي كما آل إليه.

وحين دعا ابن الزبير لنفسه بعد موت يزيد (٦٤ هـ)، كان ذلك بعد أربعٍ وعشرين سنةً من الحكم الأموي، أربعة منها فقط فترة حكم يزيد. ابن الزبير كان من المعارضين للحكم الأموي، وبدا ذلك واضحًاً منذ يوم كربلاء (٦١ هـ). واللحظة التي اختارها ابن الزبير للدعوة لنفسه كانت موافيةً من ناحية موت يزيد وعدم وجود خليفةٍ مبادِل له (بحسب بعض الاجتهدات) ومن ناحية الامتعاض الواسع تجاه يزيد، مما جعل أكثر الأمصار تتبع ابن الزبير. كما مناصرة أهل المدينة له فقد مثلت موقفاً منسجماً مع ثقافتهم السياسية، ويأتي ما تركتُ في أنفسهم وقعةُ الحرَّة بُعيد مقتل الحسين عاملًا إضافيًّا. غير أنَّ ما يصحُّ على الحجاز وقوتها السياسية لا ينطبق على غيرها. ويمكننا أن نعتبر عام الجمعة كان فاصلًا تاريخيًّا مهماً (عام ٤١ هـ تنازل الحسن)، ففيه ساد الإثرب بأنَّ الفتنة قد وُندت، وأنَّ الدَّرس قد عُمِّ.

إنَّ تنازل الحسن، وحصول القرار الرغيد الجامع في عصر معاوية الخليفة لمدة عشرين سنة تلك الفترة التي أسَّست لكثيرٍ من الخير الذي أتى بعدها كانت الصيغةُ التي دخلت فيها أخيراً

جمهُرُ الصحابة وارتضوها، وما عابوا سلوك معاوية فيما بعد. غير أنَّ شخصية يزيد صدمت الوجدان الجمعيِّ، رَبَّما أكثر من قضية تعيين ابنِه. وتأمَّل لو كان يزيد بمنزلة مثل عمر بن عبد العزيز لما ثارت ثائرة، بل لعمَّ الرضى والارتياح لأنَّ العهد إلى ثقةٍ في تلك المجتمعات كان طبيعياً، ولا يحمل معنى التوريث كما ننظر إليه اليوم.

ولكن لا يعني ذلك أنَّ المشهد السياسي كان ملائماً لعودة النسق الحجازي، كما أنَّ أوزان القوى السياسية لم تكن في صالح ابن الزبير. فالسلطة عملياً كانت بيد الولاة الأمويين، لا الرئيس فحسب، وسيَّالة العطالة السياسية الكامنة لمؤسسة الحكم الأموي كانت قد أصبحت جارفةً. ولذلك استطاعت إزاحة حركة الصحّاك بن قيس (الذي كان يدعى سرَّاً لبيعة ابن الزبير في دمشق) وهزمتها في معركة مرج راهط ٦٥ هـ بعد عشرين يوماً من الاشتباك.

وموقف ابن الزبير في نقض بيعة يزيد واصطفاف أهل المدينة معه بعدما حسمت الأمور يحمل معانٍ سياسية مختلفة. وذلك لأنَّ تحدي المنظومة القائمة -بعد كلِّ التطورات العملية- أثقل وقعًا على الحكم من جهة وأبعد عن فرصة النجاح من جهة أخرى، ولا سيما أنَّ هذا التحدي كان نقضاً تلبّس بالإيجاب والمنابذة ولم يقتصر على الامتناع، حيث إنَّ ابن الزبير أخرج الأمويين من المدينة، مع أنَّ الفطنة السياسية تقتضي استمالتهم وإشراكهم على نحوٍ ما لا نبذهم على نحوٍ جماعيٍّ.

فهل يصحُّ القول: إنه لو أدرك ابن الزبير تغييرَ كُلِّ من البيئة والثقافة السياسية السائدة لما انساق وراء حلم إعادة الخلافة إلى الحجاز، ولما أدخلَ الأمة في المتابهة مرةً أخرى؟ وضمن هذا المعنى نفهم تأنيب ابن عمر له لما رأه مقتولاً. ولقد عُرف ابن الزبير رضي الله عنه بجرأته، وسجلهُ الجهادي المشرف، كما اشتهر بجلده في العبادة، غير أنَّ الأهلية السياسية أمراً آخر. فقرار ابن الزبير الاحتماء بالكعبة مشكلاً عملياً ومنطقياً. فالبلدة جعلت أمّا، ويمكن أن يلتجأ إليها المعارض للحكم والخارج عليه بشرط أن لا يدع الناس إلى العصيان والخروج. أمّا أن يدعو ابن الزبير لنفسه خليفةً ويحمل السلاح في سبيل مهمته، ثمَّ يلتوجه إلى المكان الذي هو مثابةُ لجميع المسلمين بمختلف توجُّهاتهم السياسية، فأمر لا يستقيم. يقول الإمام الذهبي في شأن

ابن الزبير: «قلت: ما أخال أولئك العسكر إلا لوشاءوا لأتلفوه بسهامهم، ولكن حرصوا على أن يمسكوه عنوةً، فما تهيأ لهم، فليته كفَ عن القتال لماً رأى الغلبة، بل ليته لا التجأ إلى البيت ولا أحوج أولئك الظلمة والحجاج لا بارك الله فيه إلى انتهاك حرمة بيت الله وأمنه، فنعود بالله من الفتنة الصماء»<sup>(١)</sup>. والأهلية السياسية لابن الزبير تصبح موضع تساؤل باعتبار انخداعه بالمخاتر الثقفي. وانخداع الثقة ببعض القادة المغامرين ظاهرة لافتة تكررت في موقف الفقهاء من ابن الأشعث، وهو مما نبه إليه ابن تيمية<sup>(٢)</sup>. وهذا نقف على بُعد خمسة عشر قرناً من الحوادث وقد انقضت المسيرة التاريخية وأفصحت عن نفسها، من جهةٍ نكره توليَ يزيد ونخطط طريقة لما في ذلك من عدولٍ عن روح الفكرة السياسية الإسلامية، ومن جهةٍ أخرى ندرك الظروف التي قادت الواقع السياسي إلى ما آل إليه.



لقد احتاج تبلور الفهم السياسي ونضوجه إلى آلام اعتلجت الأمة وهي في نصرة زمانها من أجل طيِّ فكرة التحقق الغيبي للصلاح السياسي. ويُعتبر الانفصال من فكرة إيداع الرُّشد السياسي في تقيٍ صافٍ أو نسبٍ مطهَّر شرطاً ضروريَاً لعالمية المنظومة السياسية.

(١) الذهبي، محمد بن محمد عثمان. سير أعلام النبلاء، عبد الله بن الزبير. ج ٣، ص ٣٧٨.

(٢) في تعليق ابن تيمية حول الخروج وتقدير المصلحة والفساد المترتب عليه وعتبه على فعل أهل المدينة تجاه يزيد يقول: «وكندلك أهل الحرفة كان فهم من أهل العلم والدين خلق، وكذلك أصحاب ابن الأشعث كان فهم خلقٌ من أهل العلم والدين، والله يغفر لهم». منهاج السنة النبوية، ص ٥٣٠. وذكر الشعالي في كتابه (لطائف المعارف) أن أعرق الناس في الغدر هو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث.



## الفصل الرابع

# التاريخ مقابل الرواية

تمحیص روايات التاريخ والتحقّق منها هو أساس قبول الخبر التاريخي، ولكن كثیراً ما يتمُ التغافل عن ذلك تعلقاً بجرس القصة ومثيراتها، فتشتهر بين الناس رواياتٌ وقصصٌ يُظَنُّ بأنها تحکي التاريخ على وجهٍ صحيح. وإلى جانب روايات التاريخ هناك أحاديث متفاوتةٌ في الصحة تحکي عن المستقبل وتحتاج منهجه ناضجة في التعامل معها. ولا يخفى أنَّ ثمةَ فرقاً مهماً بين الخبر التاريخي والحديث، فالثاني يتعلّق بالتشريع والرسالة وفيه التوجيه والتأسیس، في حين أنَّ التاريخي يتعلّق بسجلٍ مسيرة الأمة ومحاولتها تحقيق متطلبات رسالة الإسلام ضمن ظروف موضوعية معينة. ولذا فإنَّ السجلَ التاريخي لا يخرج عن الناظم العام لسنن التاريخ والعمران، وليس فيه معانٍ للإنشاء الموحى التي تميّز بها الشريعة.

ويقرِّر ابن خلدون قاعدةً منهجه حاسمة في التفريق بين الخبر التاريخي والخبر الشرعي حيث يقول: «وتحمیصه [أي الخبر] إنَّما هو بمعرفة طبائع العمran، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحیص الأخبار وتمیز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحیص بتعديل الرواية، ولا يرجع إلى تعديل الرواية حتى يعلم أنَّ ذلك الخبر في نفسه ممکن أو ممتنع. وأمّا إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عدَّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالةً مدلول اللفظ

وتؤيله بما لا يقبله العقل، وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأنَّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظنُّ بصدقها، وسبيل صحة الظنِّ الثقة بالرواية بالعدالة والضبط. وأمَّا الأخبار عن الواقعات فلا بدَّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجوب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار في ذلك أهمَّ من التعديل، ومقدَّماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسةٌ منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة»<sup>(١)</sup>.

وتتأكَّد أهمية التمحيق في أنَّ تاريخنا مليء بالروايات المتناقضة، ولا سيما فيما يتعلَّق بالفتنة الكبرى. وكما هو مشهور الخلاف السياسي الشيعي أفرز روایاتٍ تحفُّها الإيديولوجية السياسية. وكان نصيب الأدلة أثقل بكثير في الطرف المغلوب. فالطرف الشيعي الذي غلب سياسياً عمد إلى شرعننة نفسه من خلال الرواية، سواء بالبالغة والتضخيم، أو بالاختلاق والافتراء. ولا بدَّ من التذكير بأنَّ التشيع طور عبر عصور ممتدة، ولم يكن في العهود الأولى كما آل إليه فيما بعد، فالتشيع بدأ حركةً سياسية بحثة، وكان سنياً بالتمام، ولو أردنا وضع تاريخ محدد لكان سنة موت جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ). ثمَّ حاولت الأفكار الباطنية اختراق التشيع من بعد زمان الصادق<sup>(٢)</sup>، ولكن بقيت على الهمامش ومحضنها المذهب الإسماعيلي، وتکاثرت في ذلك الفرع. أمَّا الخطُّ الإماميُّ الإنثاشري فقد اصرَّ نفْسُه مع المدخلات الباطنية، واستبطن منها بالتدريج ما استبطن، إلى أن دخل التشيع مرحلةً جديدةً بعد عهد الصفوين فجرى فيه مؤسسة الغلوّ، وتزويجه بالقومية (يعني هي حالة أشدُّ من التحييز المليّ الفارسي الذي عاصر العهد العباسى).

إنَّ الفهم التاريخي القويم لا بدَّ له من أن يجلِّي الحُجُب التي تکاثرت بازديادِ بعد ظهور الفرق وتطورها، والتحيزات السياسية التي اخترعت قصصاً أو شوَّهت الأخبار ونسجت منها صوراً فيها مبالغة وأساطير. بعبارة أخرى لا بدَّ من استجواب الانطباعات المتشكلة في أذهاننا عن تاريخنا. وفي هذا يسِّجل ابن خلدون القاعدة المنهجية التالية: «ولما كان الكذب مُتطرِقاً للخبر بطبعته

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص ٣٧.

(٢) للتفصيل انظر: الطبطبائي، حسين المدرسي، تطور المباني الفكرية للتّشيع في القرون الثلاثة الأولى، دار الهادي، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م.

وله أسبابٌ تقتضيه، فمنها التشيّعات للآراء والمذاهب فإنَّ النَّفْس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حَقَّه من التمحيص والنظر حتى تبيّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيّع رأيٍ أو نحلاً قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتسيّع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين، وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب. ومنها توهم الصدق وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الواقع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنُّع، فينقلها المخِّير كما رأها، وهي بالتصنُّع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرُّب الناس في الأكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذِّكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعةٌ بحبِ الثناء، والناس متطلِّعون إلى الدنيا وأسبابها من جاهٍ أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل، ولا متنافسين في أهلها. ومن الأسباب المقتضية له أيضاً وهي سابقة على جميع ما تقدَّم- الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإنَّ كلَّ حادث منحوت ذاتاً كان أو فعلًا لا بدَّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبعات الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعاذه ذلك على تمحيص الخبر، على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كُلِّ وجه يعرض<sup>(١)</sup>.

وباستصحاب هذه القواعد الجليلة التي شرحها ابن خلدون نقوم بمناقشة ثلاثة أبعاد في فهم أخبار التاريخ، والتي تمهد لوضعها في سياق مناسب: الفهم الجُملي للتاريخ، وعدم اختزاله في الجزئيات، وتمحيص الأخبار واحتمالها العقلي السببي، والنسبة التاريخية، والدور الصحيح للمبادئ والقيم المعيارية في فهم الواقع.

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص. ٣٥

## ١- الجزئي والكلي

التفريق بين الجزئي والكلي ركنٌ من أركان علم أصول الفقه، أعلى علم طورته الجهود العلمية للMuslimين. وفكرة الجزئي والكلي غير مستوعبة كفايةً في ثقافة المسلمين اليوم، ولعلها اليوم في مسيرة تأسسها في الذهنية الإسلامية. وكما أنَّ هنالك جزئياً وكلياً في مسائل الفقه، يمكننا القول: إنَّ هناك جزئياً وكلياً في فهم حركة التاريخ. ولقد اعتمدت هذه الرسالة منهجية المعالجة من أوسع الأطر على الصعيدين الفكريِّ التصوريِّ والهيكلِيِّ النبويِّ، ويقتضي هذاأخذ احتياجات المنظومة السياسية بعين الاعتبار من منظورٍ يقبل فكرة النسبة من غير أنْ يُعطي نتائجها إللاقيَّة معيارية. بمعنى أنَّ إذا تفهمنا الطرف الخاص الذي دعا السياسة إلى عدم الالتزام بالمثال، فإنَّ ذلك لا يجعل التصرُّف أصلًا، وبقى استثناءً. ومن ناحية أخرى لا يمكننا احتزال التاريخ في مفرد روایاته، ولا بدَّ من تأطير مجموع الروایات في إطارٍ متَّسقٍ داخلياً ومنسجمٍ مع سنن التاريخ.

وينبئ ابن خلدون إلى هذه القاعدة المنهجية فيقول: «اعلم أنَّ فنَّ التاريخ فنٌ عزيز المذهب جمُ الفوائد شريف الغاية؛ إذ هو يوقننا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتمَّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومته في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعدِّدةٍ ومهارات متنوعةٍ وحسن نظرٍ وتثبتُ يُفضيَّان بصاحبها إلى الحقِّ وينكبان به عن المزلَّات والمغالط، لأنَّ الأخبار إذا اعتمدَ فيها على مجرد التَّقلُّل، ولم تُحَكَّمْ أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمran والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربَّما لم يؤمن فيها من العثور ومذلةُ القدم والحاديَّ عن جادَّة الصدق»<sup>(١)</sup>.

وضمن هذا المدخل، وتعاملاً مع الروایات التاريخية المختلفة والمتضاربة، يمكن ملاحظة أنَّ هناك نوعين من الأخبار الجزئية في حقِّ الجيل الأول، جيل القدوة الذي تربى على يد الرسول ﷺ: الخبر الذي ليس في مضمونه إشكال شرعي، والثاني الخبر الذي يشير مضمونه إلى ما فيه معارضه لمبادئ شرعيةٍ معتبرةٍ في الإسلام.

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص. ٩.

وفي النوع الأول نقول: إن التفصيات بقدر ما تُغْنِي الفهم بإكمال الصورة فإنها قد تحجب العبرة. ومثل ما أَنَّ الاستغراق في تفاصيل هيئات الصلاة قد يُلْمِي عن المعاني المطلوبة من الخشوع، فكذا في التاريخ والاستغراق -مثلاً- في كيفية حمل اللواء في المعركة بعد انقطاع اليدين في حين أن العبرة هي في غاية الفداء. فالتفاصيل تُكمل الصورة لعكسها معنى التفاني والإقدام والصبر والثبات، ولكنَّ الاستغراق فيها يحجب التفكُّر بمجموعة مهمة من النقاط: فكرة اتّخاذ الأسباب، والخطة العامة للمعركة، قضية الاستراتيجية، قضية الموارد الازمة، قضية التدريب (ولا سيما إذا جرى نسُبُ الحادثة إلى زمانٍ جاوز فيه القتال المهارات الفردية التي كانت تتحصَّل لكثيرٍ من الرجال من خلال بيئتهم ومعيشتهم العادية). الأمر الأخطر أنَّ الولع في التفاصيل سرعان ما يقود إلى الافتتان بما لم يصحَّ، أو ما هو مشكوك في صحته، لو جرى تمحيص سنته ومتنه ومضمونه. ونذكر هنا على سبيل المثال التفاصيل التي تُروى في غار ثور يوم توارى الرسول ﷺ و أصحابه، فكم تصرف هذه التفاصيل عن آفاق معنى قوله تعالى: {إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ...}. وننِّيه هنا إلى أنَّ المرفوض هو الولع بالتالي التفاصيل التاريخية من أجل مضمونها القصصي الذي لا يحمل معنى أو مغزى، أمَّا المؤرِّخ فيدرس التفاصيل دراسةً خاصَّةً، تساعد على رسم المشهد بشكل يرتبط فيه مع الحوادث الأخرى، فيساعد على التسييق العام.

النوع الثاني هو الخبر الذي فيه مظنةٌ مخالفةٌ شرعية برغم فضل صاحبه، مما يدعو إلى مزيدٍ من التحقُّق في ثبوت الخبر، والتمحيص في متنه. ولا نكتفي بذلك، بل نُفْعِلُ فكرة الكلّي والجزئي. بمعنى أنَّنا نتعامل مع الأخبار عن السلوك السياسي الذي فيه إشكال ضمن اعتبارين: نُبقي الخبر جزئيَّاً تُفهم ضمن إطارها المذكور، ولا نجعل السلوك السياسيَّاً أصلًا، وإنما استثناءً يُقدَّر بقدره بغضِّ النظر عمَّا إذا أَولَناه والتمسنا له العذر أو رفضناه رضًا باتاً. وحين ذاك لا يكون تأويلنا اعتذاريَّاً عن أمرٍ لا يستقيم مع المثال المرجو، وإنَّما وضعًا للأمور في نصاها. ولو تفكَّر المرء في سلوكه الشخصيِّ لرفض أن يُخَذَّل أيُّ تصرُّفٍ له عنوانًا لشخصيَّته. ولو تفكَّرنا بسلوك منظمةٍ خيريةٍ معروفةٍ بتقانيمها في الخدمة، أو حركةٍ اجتماعيةٍ مشهورةٍ بالتزامها وتضحياتها، لما كان عدلاً التعلُّق بخبرٍ يُقدَّح فيها، وخاصةً إذا كان يحتمل التأويل ولم يستمرَّ حتى غداً يحكى عن شخصيَّتها.

## 2- تمحيص الخبر واحتماله

كلُّ ما في علم الحديث من ضرورة ضبط السند ونقد المتن يمكن أن يُقال في التاريخ، وكما مر معنا ابن خلدون جعل مسألة السند في مرتبة ثانيةٍ بعد ضرورة موافقة الخبر لطبع العمران. وفي موضوع الحديث الشريف ربما يتحوّل العلماء عن حديثٍ أو عن ظاهره - ولو كان صحيحاً - لسببٍ راجحٍ، وذلك من جملة قيامهم بتقدير العام والخاص والمطلق والمقيّد، ومن أجل أن يتّسق مفاد الحديث مع مُراد الشرعية. ومثل هذا ينطبق من باب أولى على روايات التاريخ، فينبغي أن لا يكون في ردّ بعض رواياته حرجٌ عند وجود ما يحمل على هذا.

إنَّ كثيراً ممَّا هو مسطور في تاريخنا جاء من باب حفظ الأخبار المتنوعة وتسجيلها، ولذلك تجد الروايات المتعارضة فيما حدث وفي دلالات ما حدث. وتجلّي هذا الأمر أكثر ما تجلّي في أعمال الطّبرى الذي نبه إلى أنَّ عليه الرواية وعلى القارئ والدارس التمحيص في الأسانيد لمعرفة وزن المرويات وفق قاعدة «من أسنده فقد أعنده». ويُستدرك على منهجية الطّبرى هذه أنَّ تلك القاعدة تعلُّلٌ غير مقبولٌ من مؤرِّخ يفترض منه أصلاً ليس مجرد جمع الأخبار ونقلها، ولا سيما أنَّ إثباتها في سجلٍ مكتوب يوهم بالقيمة الذاتية لما هو مسطور. كما نذكِّر أيضاً بأنَّ تاريخ حقبة سياسية كثيرةً ما يُكتب في عهد أعدائهم.

قضية ثبوت الخبر واحتماله مبحثٌ طويل، وهو أساس مكين في علم التاريخ لا يكون علم التاريخ علماً بدونه. يقول ابن خلدون: «إذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميِّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعة، وما يكون عارضاً لا يعتدُ به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهانيٍ لا مدخل للشك فيه، وحينئذ إذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله ممَّا نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه»<sup>(١)</sup>.

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص ٣٧.

و سنقوم بتحليل أربعة حوادث فاصلة لها صلة مباشرة بموضوعنا حيث تصبح فهم الكثير من الناس عن تاريخنا: وصية معاوية، وحادثة كربلاء، وموقعة الجمل، ووقعة الحرة.

### أ- وصية معاوية

أوصى معاوية قبل موته لابنه يزيد في سياق تهيئة لاستلام الحكم بعده. وفي الطبرى روایتان في هذه الحادثة، وتتصف الرواية الثانية بتصفييف الكلام وهندسة الحوادث، وفيها «أثر الصنعة والتزييد، وفيها ذكر عبد الرحمن بن أبي بكر، وكان قد مات قبل معاوية»، وفي ذلك دليل آخر على ضعف الرواية<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أنَّ هذه الرواية تخدم الرؤية الشيعية بشكٍّ عامٍ، أو الرؤية التي تقول بفساد الانتقال السياسي آنذاك وأنه كيدٌ مدبرٌ<sup>(٢)</sup>، والعدول عن رواية ليست مسألةً مزاجية، ففي الرواية عنصرٌ يطعن بصحتها، وهو عنصر جليٌّ لا يخضع للتأنيل.

الرواية الراجحة نصُّها هو التالي بحسب الطبرى: «لما حضر معاوية الموت -وذلك سنة ٦٠ هـ، وكان يزيد غائباً- دعا بالضحاك بن قيس الفهري- وكان صاحب شرطته- ومسلم بن عقبة المري، فأوصى إليهما فقال: «بلغَا يزيد وصيتي. انظر أهل الحجاز فإنهم أصلك، فأكرم من قديم عليك منهم، وتعهد من غاب. وانظر أهل العراق، فإن سألك أن تعزل عنهم كلَّ يوم عاملاً فافعل، فإنَّ عزلَ عامِلٍ أحبُّ إلىَّ من أنْ تُشهر عليك مائة ألف سيف. وانظر أهل الشام، فليكونوا بطانتكوعيتك، فإن نابك شيء من عدوِّك فانتصر بهم، فإن أصبحتهم فاردد أهل الشام إلى بلادهم فإنَّهم إن أقاموا بغير بلادهم أخذوا بغير أخلاقهم. وإنَّ لست أخاف من قريش إلا ثلاثة: حسين بن عليٍّ

(١) الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص. ١٩٨.

(٢) الرواية المروضة: «وكان عهده الذي عهد، ما ذكره شام بن محمد، عن أبي مخنف، قال: حدثني عبد الملك بن نوبل بن مساحق بن عبد الله بن مخرمة، أنَّ معاوية لما مرض مرضه التي هلك فيها دعا يزيد ابنه، فقال: يا بني، إني قد كفيفك الرحلة والترحال، ووطأت لك الأشياء، وذلت لك الأعداء، وأخضعت لك أعناق العرب، وجمعت لك من جمع واحد، وإنَّي لا أخوْفُ أن ينزع عك هذا الأمر الذي استتب لك إلا أربعة نفر من قريش: الحسين بن عليٍّ، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر، فأمام عبد الله بن عمر فرجلاً قد وقنته العبادة، وإذا لم يبق أحدٌ غيره يابيك، وأما الحسين بن عليٍّ فإنَّ أهل العراق لن يدعوه حتى يخرجوه، فإنَّ خرج عليك فظفرت به فاصفح عنه فإنَّ له رحمة وحصَّا عظيمًا، وأما ابن أبي بكر فرجل إن رأى أصحابه صنعوا شيئاً صنع مثلهم، ليس له همة إلا في النساء واللهو، وأما الذي يجثم لك جثوم الأسد، ويراوغك مراوغة الشلوب، فإذا أمكنته فرصةٌ وثب، فذاك ابن الزبير، فإنَّ هو فعلها بك فقدرت عليه فقطعه إربًا إربًا». الطبرى ج. ٥، باب «ثم دخلت سنة ستين» فصل «ذكر عهد معاوية لابنه يزيد».

وعبد الله بن عمرو عبد الله بن الزبير. فأمّا ابن عمر فرجلٌ قد وقده الّذين ليس ملتمساً قبلك، وأمّا الحسين بن عليٍّ فإنه رجلٌ خفيفٌ وأرجو أن يكفيه الله بمن قتل أباه وخذل أخيه، وإنَّ له رحمةً ماسةً وحقاً عظيماً، وقرابةً محمدً<sup>ﷺ</sup>، ولا أظنُّ أهل العراق تاركيه حتى يخرجوه، فإنْ قدرت عليه فاصفح عنه، فإني لوأني صاحبه عفوت عنه. وأمّا ابن الزبير فإنه حبُّ ضَبٍّ، فإذا شَخَصَ لك فالبُدُّ له، إلَّا أن يلتمس منك صلحاً، فإنْ فعل فاقبل، واحقن دماء قومك ما استطعت»<sup>(١)</sup>.

إنَّ رجحان هذه الرواية ظاهر بسبب انطباقها مع شخصية معاوية التأليفية وبسبب طبيعة الأحداث وبسبب المسلمات الثقافية التي كانت ماثلةً في الضمائر ولا يُتصور لسياسيٍّ حذِّر الاصطدام معها. والأخطار السياسية على الأمويين في تلك اللحظة كانت في الثلاثة التي ذكرتها الوصية، فابن عمر على وزنه من أهل العلم لم يكن أن يهدى مقامه بمنافسةٍ سياسية، والحسين مُكَبَّلٌ بمن تجمَّع حوله من الانتمازيين من غيربني هاشم، ووردت في هذا أخبار كثيرة في الروايات السنّية والشيعية على حدٍ سواء، أمّا الثالث فهو الخطر السياسي المحقق، وهو الذي حدث فعلاً.

ولندع الرواية الثانية جانباً، ولنجلب خبيراً سياسياً من أهل الصين مثلاً ونرسم له صورة الواقع الذي آل إليه آخر عهد معاوية، ولنسأله عن وصية مناسبة لنائِبٍ له، إنَّ غالب الظن أنه سيجيب بشيء قريباً مما ورد في الوصية أعلاه.

إنَّ المؤرِّخ المحقِّق لا يساوره شكٌّ في أنَّ الرواية أعلاه هي الأرجح، ولكنَّ الدعاة الإيديولوجيين وهواة كتاب القصص والخطباء الذين همُهم الإثارة يُعدِّلون عن الروايات المتوازنة إلى الروايات المثيرة، وأضف إلى هؤلاء ضرباً من المعاصرين من عامة الناس وخاصتهم، الهائمين بخيالٍ ديمقراطيٍ لبرالي، والكارهين لأنفسهم وتاريخهم وشخصيتهم الحضارية. وأضف إلى اللائحة مثقفين جدد يرفعون شعار النقد الذاتي ويرفضون الطرح الاعتداريَّ وينفرون من الطرح التجيلي، ولكنهم في غمرة ذلك يهُشُّون إلى قبول ما يقدح الصفاء رغبةً في واقعيةٍ لهم مزعومةٍ تُمكِّن من النهضة ونبذ التخلف، وفي طريقتهم المستعجلة هذه يتبعون الرائق المرجو.

(١) تاريخ الطبرى (٢٤١/٦)، عن الصلايى فى كتابه الدولة الأموية ص ٤٣٨ ج ١.

وكمثالٍ جزئيٍّ يتَّصل بالموضوع الروايةُ التي تَتَّهم عبد الملك بن مروان أنه لماً أتاه خبر توليه الخلافة كان المصحف في حجره، فأطريقه وقال «هذا آخر العهد بك». وتمحیص هذا الخبر وفهمه يأتي من ثلاثة أوجه: السنن، والمتنا وفهمه، واحتمال الخبر. فمن ناحية احتمال صدور هذه القولة عن مروان يُسأله: كيف تَمَّت الرواية أصلًا؟ يعني لا يُعقل أن يَصِم مروان نفسه بهذا في مجتمعٍ مسلمٍ يؤمن بالقرآن، ويعتقد أنه مصدر الهدى للبشرية على مر الأزمان. ونستطيع نفي احتمال أن يروي مروان ذلك عن نفسه، وكذا أن يروي أحدٌ من بني أمية مثل هذا عنه لأنَّ ذلك يسيء بسمعتهم جميًعاً. المعاونون الذين حول مروان مصدرٌ محتمل لنقل الخبر، ولكنَّ الخدم والمعاونين يشتهرون عادةً بالإخلاص لسيدهم، وحتى إن لم يكونوا مخلصين وأرادوا الإيقاع بسيدهم، لأنكشَّف أمرهم ولتَمَّت معاقبتهم لإشاعة مثل هذه العبارة الخطيرة.

ومن ناحية فهم متن هذه العبارة نقول: هل ثمة احتمال أنه طرأ عليها تغيير؟ فلعلَّ العبارة كانت: هذا آخر التفرُّغ إليك أو الانقطاع لك إدراكًا من مروان أنه آتاه ما يشغله من الأمر العام للMuslimين، وأنَّ هذا بحقِّه واجب. ونسائل أنفسنا: هل من المعاد أن ينقلب المرء انقلاباً رأسياً من كونه عابداً ذاكراً إلى هجر القرآن في لحظة؟

ولا يخفى أنَّ تأويل القول وتسيقه يتعلَّق بانطباعنا عن مروان. ولقد عُرف مروان بأنه سياسيٌّ ماهر وحاذق، وما أحوج السياسة إلى هذه الصفات. غير أنَّ المفاجئ لانطباعاتنا هو أنَّ مروان مشهورٌ في أمورٍ فضيلة غير أمر السياسة. فمثلاً الذهبيُّ في سير أعلام النبلاء يصف مروان بـ«ال الخليفة الفقيه»، و«كان قبل الخلافة عابداً ناسكاً بالمدينة...»، «ولقد ذكرته لغزارة علمه». هذه الأوصاف تؤهل تأويل الفهم بحيث يستقيم مع شخصية هذا التابعيِّ. وأخيراً نكتشف أنَّ السنن مرسل معرضٍ<sup>(1)</sup>، فكيف نبني انطباعنا عن التاريخ على خبر مثل هذا؟

(1) <https://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=279829>

## بـ- حادثة كربلاء

ونستهلُّ القول: إنَّ قتلَ الحسين ومن معه من أهل البيت من غير المحاربين جريمةٌ سياسية نكراء، وهو حفيد الرسول ﷺ. ولا يفوتنا التنبية إلى أنَّ التأطير الصحيح للحادثة هو في وضعها في سياق قتل عثمان وما تبع هذا، فعثمان كان الخليفة أمير المؤمنين، ومن الناحية الشخصية عثمان هو ذو التورين كبير السنِ السخيُّ مُعتق المستضعفين، وهو الذي جهز جيشاً من ماله، فهو بلا شكٍ أوزن من الحسين صغير السنِ -الذي لم يشتهر بعلمٍ ولا جهادٍ إلا كونه عابداً- إلى أنَّ خرج على يزيد. وقولنا هذا ليس من باب الاستهانة بقتل مسلمٍ ومن قرابة الرسول، فالقتل لا شكٌ شنيع، وإنما لأنَّ حادثة كربلاء (٦١ هـ) تعاظمت ارتدادُها فيما بعدُ، وجرى استغلالها حين اتخاذها الشيعة مبرراً سياسياً، ثم تطور الأمر إلى وضع أسطير عن اضطهاد أهل البيت لم تثبت ولا تصحُّ.

عبارة أخرى: قتل عثمان جديր بأن يثير الغضب بقدر قتل الحسين، وكذا قتل عليٍ والحسين، فكلُّها حدثت في سياق الشفب والفتنة (وكما سترى الراجح أنَّ خلفية القتلة كانت واحدةً في الحالات الثلاث).

ومن ناحية التحقيق التاريخي ينبغي علينا أن نعرف عدَّة تفاصيل عن حادثة كربلاء هل قاتل الحسين أم استسلم؟ فكما هو معروف تصرُّف الجندي والشرطة يختلف باختلاف رد فعل من يطلبونه. ويشار هنا إلى أنَّ القوة التي واجهت الحسين كانت بقيادة عمر بن سعد بن أبي الوقاص، فيُطرح السؤال: كيف لابن صحابيٍّ جليل أن يقوم بهذا؟ غير أنَّ الروايات تبيَّن أنَّ الذي هبَّ لقتله هو عبيد الله بن زياد وإلي البصرة<sup>(١)</sup>، وبذلك يُعتبر هو المسؤول عن قتل الحسين، كما يجزم ابن تيمية.

ويمكننا ملاحظة أمرٍ كان راسخاً في أعراف الماضي، فالذى يثور ويحمل السيف ما كان ليسلم في أيٍ حالٍ من الأحوال، فهذا مخلٌ بالشرف والمبدأ معاً. وتذكر بعض الروايات أنَّ

(١) انظر ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٥٤/٤٩.

الحسين عرض عليه ثلاثة خياراتٍ منها الاستسلام، وهو الذي أصرَّ عليه عبيد الله وأباه الحسين وقاتل. وحصلة الإباء هذه كانت بارزةً أيضًا في حادثة ابن الزبير بعد حصار طويل لملكة (شهران) وعرض الحجاج عليه خيار الاستسلام، وتوصية أسماء أم ابن الزبير مشهورة في هذا، إضافةً إلى انفضاض الناس عنه حتى ولديه. ولو حلّنا الأخبار المتعددة في الحوار الذي جرى بين أسماء والأم وبابها، واعتراضها عليه على التفكير بالتراجع والاعتراض على لبسه الدرع على أنه خوف من الموت... هذه الأخبار تشير إلى ثقافة سائدةٍ تأبى التراجع والاستسلام، وتفضل الموت انسجاماً مع أصل اتخاذ الموقف.

والتفاصيل عن الاقتتال يوم صفين تحوي هذه الإشارات بخلاف أيضًا (أي الاستبسال المبني على قناعة شرعية). فمن طرفِ هناك الإقدام والإصرار واعتقاد وجوب الغضبة للحق، ومن الطرف الآخر هناك الأخلاق الراقية في الخلاف، مثل: النقاش الحاد بين أعضاء فريقي على معاوية في ساعات الاستراحة بحيث يجري الاقتراب من بعضهم البعض حتى تتواءز أعناق أحصنتهم، والنهي عن السباب واللعن، والتعامل برفقٍ مع الأسير، وعرض فريق على دخول الأسير في البيعة، فإن بايع أخلي سبيله وإن أبي أخذ سلاحه ويُحلف ألاً يعود للقتال، ويجري إطلاقه.

لكن وحتى إذا وضعنا موت الحسين وابن الزبير في إطار ثقافة الاستبسال للفكرة والفاء الذي لاق عنةً سياسياً فاستشهد، قتل غير المحاربين لا يمكن أن يبرر بأيِّ شكل، فالتفوق العددي للعسكري يمكِّن من أن يثبتوا مَنْ كان مع الحسين غلبةً أو إنهاكاً. فلا نهونَ من شأن حادثة كربلاء، أو من كون قتل غير المحارب جريمةً سياسيةً نكراء. غير أنه لا بدَّ من تماسك القصة من أجل الفهم القوي. مما هو سبب نجاة كلِّ من زينب بنت عليٍّ وسكينة بنت الحسين؟ والسؤال الأكثر إلحاحاً هو: لماذا لم يُقتل عليُّ بن الحسين، وهو الوحيد الذي نجى في كربلاء من الذكور من نسل عليٍّ (بحسب الرواية الشيعية)؟ رواية الذهبي تعيل نجاته بأنه كان مريضاً فاعتزل القتال ومكث مع النساء والأطفال، والروايات (بما في ذلك الروايات الشيعية) تقول: إنه تمَّ بعث النساء إلى يزيد. إذا صحَّ هذا فيعني أنَّ ما جرى في كربلاء كان قتل من حارب فحسب. وهذا بدوره ينقلنا

## إلى تشخيص الحادثة: هل كانت مذبحةً لمدنيين، أم قتالاً بين قوة عسكرية وجماعة ثورية تأبى الاستسلام، أم غرداً بمجموعة غاضبة سياسياً؟

وبشكل عامٍ السياسية تقتضي استمالة الحسين ولو تم اعتقال الحسين ومن معه ثم سرحوهم سراحًا جميلاً بعد التأكيد من عدم إمكاناتهم الثورة عملياً، لكن الأمر في صالح يزيد. وهذا مما يقوّي ما ذكر أعلاه من دور عبيد الله في قتل الحسين، وإن كان -في نهاية الأمر- لا يبرئ القيادة العليا من المسؤولية. كما يُطرح سؤال تصرُّف يزيد مع أهل الحسين بعد الحادثة، فهناك روايات أنهم أهينوا، وهناك روايات أنه جرى إكرامهم. وهل الندم الذي أظهره يزيد بعد مقتل الحسين نفاقٌ سياسي، أم حسنةٌ سياسية حقيقية (بمعنى الرغبة في عدم تصعيد الأمور)، أم تحسُّر أخلاقي؟ ويقطع ابن تيمية بأنَّ يزيد أكرم أهل الحسين لأنَّ بني أمية كانوا يقرُون بالمنزلة الاعتبارية لبني هاشم، وأنَّ ما يقال عن السُّيِّد كلام باطل<sup>(١)</sup>.

رفض المنهجية القصصية السائبة ينطبق على كل الأخبار التي تبدو وبالغاتٍ ولا تتّسق في إطار. فمثلاً هناك الذُّم الشديد بناءً على السلوك الشخصي ليزيد وإدارته السياسية<sup>(٢)</sup>، حيث تصفه روايات بالفساد الأخلاقي واتخاذ القيام وشرب الخمر، إضافةً إلى المسؤولية عن مقتل الحسين. وهناك رواية عن محمد بن الحنفية (من المعارضة الهاشمية) تصفه يزيد بتحريخي الخير وملازمة السنة<sup>(٣)</sup>، ولا يُستبعد أن هذا الخبر الأخير -بسبب شذوذه- هو من ترويج الناصبة.

ونشير إلى هذه الأخبار المتعارضة للتأكد على أنَّ الاعتماد على مجرد الأخبار في إثبات الحوادث كما نبهَ ابن خلدون غير مُجدي، ولا يصحُّ. وإنَّه لا بدَّ في مثل هذه الحالات أن يجري الاستنتاج باعتباراتٍ عامةٍ، وقرائن تساعد على فهم متسبِّغ غير متناقض. وتزداد رجاحة هذه النقطة

(١) يقول ابن تيمية: «ولما بلغ يزيد قتل الحسين أظهر التوجع على ذلك، وظهر البكاء في داره، ولم يسبِّ لهم حريراً، بل أكرم بيته وأجازهم حتى ردهم إلى بادهم، وأما الروايات التي تقول: إنه أهين نساء آل بيت رسول الله، وإنَّه أخذن إلى الشام مسلَّمات وأهينَ هناك، هنا كلام باطل، بل كان بنو أمية يعظمون بني هاشم. ولذلك لما تزوج الحجاج بن يوسف من فاطمة بنت عبد الله بن جعفر لم يقبل عبد الملك بن مروان هذا الأمر، وأمر الحجاج أن يعتليها، وأن يطليها، فهم كانوا يعظمون بني هاشم، ولم تُسبِّ هاشمية قط». مجموع فتاوى شيخ الإسلام ج ٤ ص ٤٨١.

(٢) انظر: الرد على المتصدِّق العنيد المانع من ذم يزيد لابن الجوزي (ويقال إن الكتاب منسوب لابن الجوزي وليس له).

(٣) انظر: قيد الشريد من أخبار يزيد، لشمس الدين بن طولون، والكتاب يجمع الروايات المختلفة تجاه يزيد.

المنهجية حين يكون حول الحادثة خلاف واسع، اصطـفت على طرفـيه الفـرق. وإذ إنَّ الأخـبار رهـينة التـحقيق التـاريـخي، فإـنَّ التـحليل المـوضـوعـي يقتـضـي الانتـباـه إـلى موقفـ ابن عـمرـ مـن يـزيد كـدلـيلـ على عدمـ معـقولـيـة ثـبوـتـ الأـوصـافـ الشـنبـعةـ فيـ حـقـهـ، فـماـ كانـ لـمـثـلـ ابنـ عـمرـ يـرضـى بـخـلاـفـتـهـ وـلـوـ عـلـىـ مـضـضـ لوـ كانـ يـزيدـ عـلـىـ ذـلـكـ الحالـ منـ الفـحـشـ وـالـفـسـادـ، بلـ لـتوـقـعـناـ مـنـهـ وـمـنـ ابنـ عـبـاسـ الجـهـرـ بـالـحـقـ وـالـمـواـجـهـةـ. ثمـ إـنـهـ لـوـ كانـ يـزيدـ كـذـاـ لـمـ أـسـطـاعـ أـنـ يـواـجـهـ التـحـديـاتـ السـيـاسـيـةـ الـتيـ عـاصـرـهاـ.

وبـشـكـلـ عـامـ مـوقـفـ أـهـلـ السـنـةـ تـجـاهـ يـزيدـ نـاضـجـ، وـيـتـراـوـحـ بـيـنـ ثـلـاثـةـ مـوـاقـفـ بـحـسـبـ ماـ يـعـتـقـدـونـ أـنـهـ ثـبـتـ بـحـقـهـ، وـالـقـوـلـ الرـاجـحـ هوـأـنـهـ كـانـ مـجـرـدـ سـيـاسـيـةـ تـلـبـسـتـ بـأـحـدـاـثـ عـظـامـ<sup>(١)</sup>، إـنـأـ نـفيـ وـقـوـعـ أـمـرـ القـتـلـ مـنـهـ لـاـ عـلـاقـةـ لـهـ بـمـنـزـلـةـ مـتـخـيـلـةـ عـنـهـ، وـإـنـمـاـ لـغـيـابـ الدـلـيلـ عـلـىـ ذـلـكـ. وـيـنـبـغـيـ التـأـكـيدـ أـنـ يـزيدـ لـاـ يـحـمـلـ فـيـ الـمـخـيـلـةـ السـنـيـةـ أـيـ تـبـجيـلـ أوـ اـحـتـرامـ، خـلـافـاـ لـمـعـاوـيـةـ، وـلـعـلـ الـحـدـيـثـ التـالـيـ يـحـكـيـ حـالـ كـلـيـ مـنـ مـعـاوـيـةـ وـيـزـيدـ: «خـيـارـ أـمـتـكـمـ الـذـينـ تـحـبـوـهـمـ وـيـحـبـوـنـكـمـ، وـتـصـلـوـنـ عـلـيـهـمـ وـيـصـلـوـنـ عـلـيـكـمـ، وـشـرـارـ أـمـتـكـمـ الـذـينـ تـبـغضـوـهـمـ وـيـبـغضـوـنـكـمـ، وـتـلـعـنـوـهـمـ وـيـلـعـنـوـكـمـ»<sup>(٢)</sup>، وـعـامـةـ الـمـسـلـمـيـنـ يـوـمـذـاكـ أـحـبـواـ مـعـاوـيـةـ وـكـرهـوـاـ يـزـيدـ.

وـثـمـةـ أـمـرـ آخرـ وـهـوـأـنـ الرـؤـيـةـ السـنـيـةـ مـذـ تـبـنـيـهاـ لمـبـدـأـ جـواـزـ خـلـافـةـ المـفـضـولـ بـوـجـودـ الـأـفـضـلـ، وـفـيـمـاـ بـعـدـ ظـهـورـ الدـوـلـ السـلـطـانـيـةـ غـلـبـ عـلـىـ مـخـيـالـهـ الدـوـرـ الـوـظـيفـيـ للـحـكـامـ، وـالـمـحـافـظـةـ عـلـىـ الـعـدـلـ وـالـتـوـجـيـهـاتـ الـعـامـةـ لـلـشـرـيـعـةـ، وـلـيـسـ التـقـوـيـ الشـخـصـيـةـ. وـالـإـمـامـ الغـزـالـيـ حـيـنـ سـُـئـلـ عـنـ يـزيدـ وـجـواـزـ لـعـنهـ وـعـمـاـ يـقـالـ فـيـ أـمـرـهـ بـقـتـلـ الـحـسـينـ، فـكـانـ جـوابـهـ عـلـمـيـاـ فـيـ كـوـنـ مـعـرـفـةـ مـاـ حـدـثـ حـقـيقـةـ مـتـعـدـرـةـ بـعـدـ مـرـورـ السـنـوـاتـ العـدـديـةـ، وـلـاـ سـيـماـ أـنـهـ حـدـثـ اـسـتـقطـابـ حـولـ الـحـادـثـةـ يـؤـثـرـ فـيـ الـمـرـوـيـاتـ، فـقـطـعـ الغـزـالـيـ بـعـدـ أـمـرـيـزـيدـ قـتـلـ الـحـسـينـ<sup>(٣)</sup>، وـكـذـاـ اـبـنـ تـيـمـيـةـ، فـإـنـهـ يـؤـكـدـ دـعـمـ وـجـودـ خـبـرـ

(١) يقول ابن تيمية بعد ذكر موقفين متطرفين في شأن يزيد: القول الثالث هو أنَّ يزيداً «كان ملكاً من ملوك المسلمين، له حسنات وسقيمات، ولم يولد إلا في خلافة عثمان، ولم يكن كافراً، ولكن جرى بسيبه ما جرى من مصرع الحسين وفعل ما فعل بأهل الحرجة، ولم يكن صاحباً ولا من أولياء الله الصالحين، وهذا قول عامة أهل العقل والعلم والسنّة والجماعة» مجموع فتاوى شيخ الإسلام ج ٤، ص ٤٨١.

(٢) وتنتمي الحديث هي: «قيل: يا رسول الله، أفلأ ننابذهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولايكم شيئاً تکرهونه فاکرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة». مسلم ١٨٥٥.

(٣) ينقل ابن خلkan عن الإمام الغزالى قوله: «لا يجوز لعن المسلم أصلًا... وقد صح إسلام يزيد بن معاوية، وما صح قتله الحسين، ولا أمره،

نقلٍ لأمر يزيد بقتل الحسين، ويحيله أمر القتل إلى والي البصرة<sup>(١)</sup>، وهناك عدد من علماء الشيعة يعتقد أنَّ الحسين قُتل من قبل من ادعى الانضمام إليه، وفي ذلك يقول السيد محسن الأمين: «بائع الحسين عشرون ألفاً من أهل العراق، غدروا به وخرجوا عليه وبيعته في أعناقهم وقتلوه»<sup>(٢)</sup>.

ونؤكِّد أننا لسنا في معرض الدفاع عن يزيد، وإنَّما أنَّ الحادثات في زمنه (والتي هو مسؤول عنها بشكل أو آخر) تتحذل للطعن في تاريخنا بشكل عامٍ، وفي الفكرة والمسار السياسي السُّني بشكل خاصٍ، ولتكون ذريعةً لإضعاف الصحة على الفكرة السياسية الشيعية برغم أنَّ مسارها السياسي كان أسوأ من المسار السُّني بمراحل.

ليس منهج هذه الرسالة التركيز على الأشخاص، لكنَّ حادثي كربلاء استثناءً. ومما لا شكَّ فيه أنَّ خروج الحسين ثم ابن الزبير يتجاوز الثقل الرمزي ليزيد، وما كان له أن يحيط بنتائجها، ولا سيما أنَّ صفوة المجتمع لم تكن راضية عن تولي يزيد، وما يهمُّنا هنا أنها كانت لحظةً سياسيةً بالغة الإشكالية. فهل من أزمة سياسية أعمى من التالي: لا المُزدان رمزاً قادرًا على جمع الكلمة، ولا المتمكِّن على جمع الكلمة قادرًا على احتواء القوى الرمزية المتعضة والرافضة.

أمَّا مسألة رأس الحسين ونقله فقصة أخرى هي موضع التساؤل، فكيف نُقل، وكيف استغرق من الزمان في الصحراء؟ وإذا كان الشهر هو فعلاً الشهر العاشر الشمسي، فهل كانت حرارة الطقس ممَّا يحفظ الأبدان أم يساعر في تفسخها؟ وما تعدد المراقد الحسينية إلا دليل على تهافت قصة الرأس وعلى التلاعيب بها من أجل إثارة العواطف وقمع العقل والتفكير.

وإذا جرى قتل أكثر من كان مع الحسين (وعددتهم حوالي المائة بحسب الرواية الشيعية) فمن

ولا رضيه، ولا كان حاضراً حين قُتل... ومن زعم أنَّ يزيد أمر بقتل الحسين أورضي به فينبغي أن يعلم أنَّ به غاية الحمق، فإنَّ من كان من الأكابر والوزراء والسلطانين في عصره لوارد أن يعلمحقيقةَ من الذي أمر بقتله وفنَّ الذي رضي به ومن الذي كرهه لم يقدر على ذلك. وإن كان الذي قد قُتل في جواهه وزماته وهو يشاهد، فكيف لو كان في بلد بعيد وزمن قديم قد انقضى، فكيف نعلم ذلك فيما انقضى عليه قريب من أربعين سنة في مكان بعيد، وقد تطرق التucchُّبُ في الواقع، فكثُرت فيها الأخاديث من الجوانب، فهذا الأمر لا تعلم حقيقته أصلًا...» ابن خلكان، وفيات الأعيان وأئمَّة أبناء الزمان، ج ٣، ص ٢٨٨.

(١) يقول ابن تيمية: «إنَّ يزيد بن معاوية لم يأمر بقتل الحسين باتفاق أهل النقل، ولكن كتب إلى ابن زياد أن يمنعه عن ولادة العراق». مجموع فتاوى شيخ الإسلام ج ٤، ص ٤٨١.

(٢) الأمين، محسن، أعيان الشيعة: ٣٤.

أين تأتي الروايات المفصلة المرؤعة؟ ولا يعقل أن ينقلها مرتکبو الفعل، فالرجال لا تتفاخر بقتل النساء والولدان. وتزداد صعوبة القطع لأنّ حول الموضوع استقطابٌ مذهبٌ شديـدٌ ومديـدٌ في زمانه، ولا سيما أنَّ الأـسـطـرـةـ أـصـبـحـتـ جـزـءـاـًـ مـنـ المـذـهـبـ الشـعـبـيـ وـلـيـسـ مـجـرـدـ جـزـءـ مـنـ التـدـيـنـ الشـعـبـيـ عـنـهـمـ.

## ت- موقعـةـ الجـملـ

موقعـةـ الجـملـ (٣٦ـ هـ)ـ حـادـثـةـ مـؤـلـمةـ،ـ لـهـ أـهـمـيـةـ كـبـيرـةـ فـيـ فـهـمـ الصـيـرـوـاتـ السـيـاسـيـةـ وـتـشـابـكـهـاـ مـعـ الـوـاقـعـ،ـ وـفـيـهـاـ دـورـسـ جـمـةـ فـيـ الـحـيـاةـ السـيـاسـيـةـ لـلـمـسـلـمـينـ،ـ كـمـاـ تـسـتـدـعـيـ عـنـيـاهـ خـاصـةـ فـيـ مـنـهـجـيـةـ النـظـرـ فـيـ النـصـوصـ التـارـيـخـيـةـ.ـ وـهـيـ الـوـقـعـةـ الـتـيـ حدـثـتـ بـعـدـ خـروـجـ المـجـمـوعـةـ الـحـجازـيـةـ بـقـيـادـةـ عـائـشـةـ وـالـزـيـرـبـنـ الـعـوـامـ وـطـلـاحـةـ بـنـ عـبـيـدـ اللـهـ إـلـىـ الـعـرـاقـ مـنـ أـجـلـ الـتـعـاـمـلـ مـعـ الـفـتـنـةـ الـتـيـ نـتـجـتـ عـنـ قـتـلـ عـثـمـانـ،ـ فـاـصـطـدـمـتـ مـعـ فـرـيقـ عـلـيـ.ـ وـيـنـفـعـ اـبـتـدـاءـ التـذـكـيرـ بـنـقـاطـ رـئـيـسـيـةـ حـفـلـهـاـ السـجـلـ التـرـاثـيـ حـولـ هـذـهـ المـوـقـعـةـ:

أولاً: خـروـجـ عـائـشـةـ وـطـلـاحـةـ بـنـ عـبـيـدـ اللـهـ وـالـزـيـرـبـنـ الـعـوـامـ كـانـ أـمـلـاـ فـيـ الإـصـلاحـ وـالتـقـرـيبـ بـيـنـ وـجـهـاتـ النـظـرـ،ـ وـلـاـ سـيـماـ أـنـ تـبـعـاتـ الـخـلـافـ بـيـنـ الـحـجازـ وـالـشـامـ وـصـلـتـ مـكـةـ،ـ حـيـثـ تـعـرـضـتـ الـبـلـدـ لـعـبـثـ الشـطـّـارـ،ـ وـاعـتـدـاءـاـتـهـمـ وـتـطاـوـلـهـمـ.

ثـانيـاـ:ـ الأـيـامـ الـأـوـلـىـ لـلـحـادـثـةـ كـانـتـ أـيـامـ مـفـاـوضـاتـ،ـ لـاـ تـكـنـفـهـاـ فـكـرـةـ الـقـتـالـ.

ثـالـثـاـ:ـ لـيـسـ وـاضـحاـ كـمـ تـصـدـرـ الـهـمـ السـيـاسـيـ لـدـىـ فـرـيقـ عـائـشـةـ،ـ فـهـلـ طـالـبـ فـرـيقـهـمـ تـسـليمـ قـتـلـةـ عـثـمـانـ (مـثـلـ مـوـقـفـ أـهـلـ الشـامـ)،ـ أـمـ أـنـ مـوـقـفـهـمـ خـالـفـ مـوـقـفـ أـهـلـ الشـامـ مـنـ نـاحـيـةـ عـدـمـ الـمـطـالـبـ بـدـمـ عـثـمـانـ،ـ إـنـمـاـ طـلـبـ الـائـلـافـ وـالـتـفـاـهـمـ حـولـ الـمـشـكـلـةـ فـحـسـبـ؟ـ وـحـتـىـ لـوـ طـالـبـواـ بـدـمـ عـثـمـانـ،ـ هـلـ قـامـواـ بـذـلـكـ عـلـىـ نـحـوـ النـصـيـحةـ وـالـلـوـمـ عـلـىـ تـقـصـيرـهـمـ عـلـيـ بـإـقـامـةـ الـحـقـ (ـمـنـ وـجـهـةـ نـظـرـهـمـ)،ـ أـمـ مـنـ بـابـ مـنـابـذـةـ عـلـيـ القـائـدـ؟ـ وـحـيـثـ إـنـ كـلـاـ مـنـ طـلـاحـةـ وـالـزـيـرـبـرـ كـانـاـ مـمـنـ بـايـعـ عـلـيـاـ وـلـمـ يـنـزـعـهـاـ فـقـصـدـ طـلـبـ التـأـلـيفـ هـوـ الـأـرجـحـ وـعـلـىـ ذـلـكـ شـواـهـدـ كـثـيرـةـ.

**رابعاً:** وصل الفريقان إلى تفاهِمٍ حول نقاط الخلاف، إلَّا أنَّ قتلة عثمان غدرُوا بالفريقين، فسبَبَا الاشتباك بعد أن ظنَّ كلا الفريقين بأنَّ هناك أمراً مدبرًا وخدعة.

**خامسًا:** أخلاقيَّة التعامل بعد انجلاء الاشتباك، وعدم القدح بإيمان بعضهم البعض، والدعاء لهم<sup>(١)</sup>.

وبعد هذه الملاحظات حول طبيعة اللقاء والصدام بين فريقي عليٍ وأصحاب الجمل نقوم بتحليل بعض الأخبار، ونورد ملاحظاتٍ تجاه الحادثة تُخرجها من الانطباع التهويي وتجعلها أكثر انسجاماً مع طبيعة التاريخ. ومن ذلك الصورة الشائعة على أنَّ ما حدث كان تخطيطاً مسبقاً ومحكماً من قبل المنافق ابن سبأ. وليس الإشكال في هذا هو التركيز على الدور الذي لعبه قتلة عثمان، بقدر اعتماد تحليلٍ يرتكز في شخصٍ واحدٍ على شكل خطٍّ ناجزة، فهذا أمراً لا ينسجم مع وقائع الحياة ولا تؤيده المصادر الأولى<sup>(٢)</sup>. وإن قانون الخلافات في مثل هذه الأمور مطرد في كونه سلسلةً من مواقف وردود فعل تدفع الأحداث باتجاه معين، وربما يتخللها مفاجآت جانبية تحرف المسيرة.

ولو تفَحَّصنا مواقف الفريقين في البداية لوجدنا فجوةً ليس من السهل ردتها. والارتکاس الأول للصحابي الجليل عثمان بن حنيف والي عليٍ على البصرة لم يكن حكيمًا، ولا بدَّ أنَّه تسبَّب في قبح التوتر حينما نادى أصحابه بأننا لسنا من قتلة عثمان وهؤلاء جاؤوا يطالبون بدمه فـ«أطيعوني ورُدُوهم». هذا التصرف مفهومٌ من ناحية غضبة الشريف إذا اتُّهم في أمرٍ أخلاقي أو شرعي، ولكنَّ أصحاب الجمل لم يوجِّهوا هذا الاتهام أصلًا لفريق عليٍ، وما أتوا إلا لمحاولة حلِّ الخلاف وجمع الناس. ولا بدَّ هنا من استحضار ما هو معهود في الخلافات من حدوث فجوة في التواصل تُسبِّب سوء الفهم. الارتکاس العفوِيُّ لولي البصرة جعل التفاهم الذي حصل فيما بعد بين الفريقين تفاهماً هُدَى الأمور ولكن لا يحلُّ الإشكال. وما كان لكتلٍ من الفريقين أن يعتقد غدر

(١) وتميز ذلك بالأمر بعدم تعقب من انسحب، والصلوة على الموتى وفسح فرصة لقبرهم، والدعاء للفريق الآخر والتأكيد على أنهما مسلمون. ومن ذلك أيضاً الوداع الباهي لعائشة، وقوله عليه: والله إنِّي لأعلم أنك زوجة رسول الله في الدنيا والآخرة.

(٢) انظر الشنقطي، محمد مختار. الخلافات السياسية بين الصحابة: رسالة في مكانة الأشخاص وقدسيَّة المبادئ.

الآخر وقيادةُ كُلِّ منها هي على ما هي من الاستقامة والمنزلة لولا وجود فجوةٍ كبيرةٍ في النظر إلى الأمور وعدم تفهُّم موقف الآخر.

والشواهد تدعو إلى رجاحة تأطير خروج فريق عائشة في إطار وفدي تفاوضي، دوافعه اجتماعية أكثر من سياسية. ويمكننا ملاحظة أنَّ انتصار فريق عليٍّ على فريق عائشة لا يعني كثيراً من الناحية السياسية لأنَّ أصحاب الجمل ليسوا كتلةً سياسية تطالب بالحكم، بمعنى: ماذا الذي كان أصحاب الجمل سيفعلونه لو غلبوا فريق عليٍّ، أو على الأصحِّ لو عجز فريق عليٍّ عن إخמדتهم؟ كلُّ ما في الأمر هو محاولة أصحاب الجمل رفض واحديَّة النظرة عند فريق عليٍّ، وتحسيسه بالتوجهات المجتمعية الأخرى تجاه ما يحدث.

ونذِّكر هنا بمبدأ «الاعتماد المساري»، وهو حين تمشي الأمور باتجاه ما تفرض المسيرة نفسها على المشهد ولو خلاف ما يريد أصحاب الفعل (كسائق العربة التي دخلت مساراً وأصبح التحكُّم بتوجُّهها محدود). ويدخل في هذا اجتِهاد عليٍّ في ترك المدينة والذهاب للعراق. وقد سبق التنبية إلى أنَّ قصد عليٍّ كان التعامل المباشر مع مركز إثارة الفتنة بعد مقتل عثمان، ولكننا نستطيع التأكيد اليوم (بعد أن أفصَح التاريخ عن النتائج) أنَّبقاء عليٍّ في المدينة كان أحکم، إذ يمكنه من الاستنفار لقمع الفتنة كما فعل أبو بكر مع حركة الردة. ولقد سمح الخروج للعراق بتسلل أخطر عارضٍ على القرار السياسي، حيث فتح الافتراق الجغرافي الباب لسوء الفهم بين صفوة الصحابة أنفسهم. ويمكننا أن نصِّنف تبعات مغادرة عليٍّ للمدينة مركز الحكم ضمن مبدأ «التأثيرات غير المقصودة»، وهي التبعات الثانوية لقرارٍ ما تمسي باتجاهٍ لم يُرده صاحب القرار<sup>(١)</sup>.

والذي يظهر بوضوح هو استمرار الهُوَّة في صدارة الأمر السياسي. فعلى يملاه شعور وجوب الانضمام تحت جناح السُّلطة التي أصبح هو رأسها، في حين أنَّ فريق عائشة وطلحة والزبير ترَكَّزُ أبصارهم على النتائج الاجتماعية وأنه إن لم يتم علاجها فلن يتحقَّق الهدوء.

(١) «الاعتماد المساري» هو المصطلح الذي يعبر عنه بالإنجليزية path dependency، ومصطلح «التأثيرات غير المقصودة» هو الذي يعبر عنه unintended consequences.

وممَّا ساهم في عدم الانفراج الكامل وبقاء الموقف الحذر ب رغم التفاهم، هو أن قَتْلَة عثمان هم من سُكَان المنطقة (البصرة والковفة) وفي موضع قوَّةٍ بين قبائلهم، ومحسوبين على فريق عليٰ. وما كان للفريق الثاني أن يتقدَّم الرؤية السياسية لعليٰ بسبب عجزه عن ضبط القبائل التي اصطفَت معه واستعماله لبعض قياداتهم<sup>(١)</sup>، ولعلَّ هذا التناقض الدَّاخلي في موقف عليٰ هو أجد نقطة بالاعتبار لفهم ما حصل يوم الجمل وفيما بعدُ في صَفَّين. فموقف عليٰ يتمسَّك بالمتالية الشرعية في أنَّ الجائز في شرط المبايعة هو إقامة العدل لا إقامة الحدِّ، في حين أنَّ موقفه العمليٰ مفرطٌ في إقامة العدل وقدحٌ في متالية موقفه.

أمَّا تصوير يوم الجمل بأنه كان معركةً ضاربة فلا يستقيم بحال. فالمعارك الطاحنة تحتاج مساحاتٍ واسعة لا يخوّلها موقع الاشتباك في البصرة. ويُطرح هنا استفهامٌ له صلةٌ وثيقة بمعقولية الأخبار: لماذا لم ينل الأذى القادة الثلاثة (عائشة والزبير وطلحة) في المعركة برغم التفاوت الكبير في ميزان القوى؟ والأخبار التفصيلية عن سقوط جمل عائشة، وأنَّ تنحية الهدوج جانبًا كان ممَّا أوقف الاقتتال تشير إلى أنَّ ما حدث كان هرجًا لا معركةً فيها تميُّز بين الصفوف. فلا عائشة خُدشت برغم أنها كانت في موضع بارزٍ على الهدوج، ولا قُتل طلحة والزبير في المعركة وهم من أهل الفداء الذين يتقَدَّمون الصنوف، بل الأول قُتل غيلة (كما تشير بعض الروايات) بعد هُمَّه الانصراف من موقع الاشتباك، والزبير أيضًا قُتل بشكل غامضٍ بعد انسحابه. وإن كلَّ ما سبق ليس أوصاف معركة ضاربة، ومجمل الأحداث تُشير إلى استمرار دور قَتْلَة عثمان، ولا سيما أنَّ اللقاء حصل في بلداتهم أو قريبًا منها.

أمَّا ما يقال في أنَّ حصيلة وقعة الجمل كانت عشرة آلاف، خمسة من طرف عليٰ وخمسة من طرف عائشة وطلحة والزبير، فمدعاة لمنتهى العجب. فهذا العدد من الضحايا يحتاج معارك طاحنة في مساحاتٍ واسعة وامتداد زمني. وأن يذهب في يومٍ واحدٍ هذا العدد في حين أنَّ عدد قتلى معركة القادسية كان ثمانية آلاف ونصف، واليرموك ثلاثة آلاف، ومعركة الجسر أربعة آلاف

(١) وعلى رأسهم الأشرتر النخعي، ومعه علياء بن الهيثم وعدى بن حاتم وسالم بن ثعلبة العبسي وشريح بن أوفى بن ضبيعة ومالك بن الحارث وخالد بن ملجم.

وهي معارك بين جيوش جرارة فإنه دليل على فحش المبالغة والتهويل، وعلى كسل التمحيق. وكل ذلك نبه إليه ابن خلدون بخاصة حيث يقول: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والواقع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر وال بصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق، وтаهوا في بداء الوهم والغلط، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات؛ إذ هي مظنة الكذب ومطية ال�ذر، ولا بد من ردها إلى الأصول، وعرضها على القواعد»<sup>(١)</sup>. والأمر نفسه يقال في عدد قتلى صفين (التي وقعت في ٣٧ هـ بعد سنة تقريباً من وقعة الجمل)<sup>(٢)</sup>.

وأخيراً نحتاج إلى نفي وهم آخر في الانطباعات حول هذه الموقعة من ناحية عدد من انحرافات فيها من الصحابة، فالذين شاركوا فيها منهم كانوا قلةً. ويقطع ابن تيمية بأنَّ معظم الصحابة اعتزلوا الفتنة، ويرجح القول إنَّ أربعةً من الصحابة فقط حضروا يوم الجمل (عليه وعمار بن ياسر من طرف، ومن الطرف الآخر طلحة والزبير [إضافةً إلى عائشة أم المؤمنين])<sup>(٣)</sup>.

### ثـ- وقعة الحرَّة

بعد كربلاء ومقتل الحسين، وبسبب الاستياء العام لأهل المدينة من يزيد، نقضوا البيعة وطردوا والي يزيد ومن معه من الأمويين من المدينة، فوجَّه إليهم يزيد حملةً، فحدث ما يسمى بـ«وقعة الحرَّة» (٦٣ هـ)، وفيها دعوى وقوع أعدادٍ كبيرةٍ من القتلى واستباحة المدينة وأنَّه افتُضَّت فيها فروج النساء. والروايات في ذلك مختلفة جداً فيما بينها، وتجاه هذه الحادثة لائحة طويلة من الأسئلة.

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ص .٩

(٢) فقد قيل إنَّ عدد قتلى صفين بلغ ثلاثة ألف قتيل أو سبعين ألفاً، وهذه ذلك مبالغة فاحشة، فمن غير المعقول أن يحدث هذا في معركة استمرت ثلاثة أيام فقط.

(٣) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ٦ / ص ١١٨

مجتمع المدينة كان يحمل مرجعية إسلامية كبيرةً في نفوس المسلمين، والتنكيل به تنكيل إجرام غير متصورٍ أن تقوم به إدارة سياسية تسعى إلى تثبيت قبولها الاجتماعي العام. وحتى إذا لم يكن في إدارة يزيد ذرةً من الأخلاق، من باب المصلحة السياسية البحتة تحاشي المسن بنديو السمعة في المجتمع.

إنَّ الجرأة في التهجم على مرجعية صيغة الاجتماع المسلم غير متصورة في ذاك الزمان الذي ما زال فيه الخليفة يدعو الناس إلى مبايعته على سنة الله ورسوله. ولذا فإنَّ التفسير النوعي يستبعد وقوع التصرفات الشائنة التي تعُجُّ بها بعض الروايات. ولو كان الأمر أمر قتيل لرجالٍ لكان أسهل تصديقه لما في القتال من مناجزة ترك المحارب أحياناً بين خيار أن يقتل أو يُقتل. ثم إنَّ الاعتداء على الحرمات يتافق عادةً مع غلٍ طائفٍ ينتقم لتاريخٍ خاصٍ يدعى الظلم والقهر والتمييز والإفقار، وكل هذه الشروط لم تكن متوفّرةً. ويُقدح في هذه الروايات أيضاً كيفية حصولها مع توافر همة أهل الجهاد بين أهل المدينة، فكيف لم يهبَ الرجال للدفاع عن الأعراض؟

فإن قيل: إنَّ جمع الصحابة في المدينة كان خارج المدينة منشغلين بالفتحات (ونعرف أنَّ الفتوح فترت بعد وقعة الجمل)، فإنَّه لا يتصور عدم وجود بضعة أفرادٍ -على الأقل- ممَّن استبسَل في الدفاع. كما أنَّ المعتاد أن تنتشر القصص عن بطولة دفاع فلانٍ وفلانٍ عن الأموال والأعراض، ولو كانت حالاتٍ معدودة. كما أنه لو حدث اغتصاب عددٍ كبيرٍ من النساء، فلماذا لم تظُرَّآلاف الأسماء المكتنأة بابن أبيه<sup>(١)</sup>؟

ولا يخفى هنا إذاً التلاعب السياسي في التهم المتصلة بالشرف والعرض، لأنَّها أقوى ما يُغَيِّب المحاكمة العقلية. ولذا تبدو رواية نافع مولى عمر هي الأرجح، وفيها أنَّ مسلماً بن عقبة الفهريي قائد جيش يزيد (ومقصود بالجيش هنا رجالٌ معهم سيفون، وليس بالمعنى المعاصر وألياته) أمهل المدينة ثلاثة أيام فأبوا إلا القتال، فحدث بعد ذلك نهب لبيوت المعارضين<sup>(٢)</sup>، وهذا الذي جرى

(١) رواية ابن تيمية في الفتاوى لوقعة الحرة تذكر الشنبع من الأفعال، ورواية ابن حزم في جوامع السيرة أفحش، أما ابن عساكر فيريوي حدوث مفاسد عظيمة بهذا الوصف العام، وابن الأثير يقول إنَّه تبيَّن في حين أنَّ رواية ابن حجر مختصرة وتقول: قُتل من قُتل، أما الطبراني والبلذري فلا يوردان وقوع الأفعال الفاجرة كما نبهَ إلى ذلك الصلاحي.

(٢) وبحسب ابن تيمية، مراسيل نافع مولى عمر أقوى المراسيل. ابن تيمية، منهاج السنة النبوية.

وـصـفـه بـالـاسـتـبـاحـة<sup>(١)</sup>. وـعـلـى كـلـ حـالـ حـقـ إـذـا كـانـ الثـابـتـ هـوـفـقـ اـنـهـابـ بـعـضـ بـيـوتـ المـعـارـضـينـ فـيـ المـدـيـنـةـ (حيـثـ نـعـرـفـ أـنـ الرـافـضـينـ لـدـعـوـةـ اـبـنـ الزـبـيرـ مـنـ أـهـلـ المـدـيـنـةـ لـمـ يـؤـذـواـ يـومـهـاـ)ـ فـكـفـيـ بالـتـعـرـضـ لـحـرـمـةـ لـبـيـوتـ اـنـتـكـاسـةـ سـيـاسـيـةـ تـلـطـخـ سـيـرـةـ يـزـيدـ،ـ وـتـكـرـهـ النـاسـ بـهـ وـتـجـعـلـ عـهـدـهـ خـرـيـاـ فيـ تـارـيخـناـ.

ولـنـاـ أـنـ نـتـسـاءـلـ فـيـماـ إـذـاـ كـانـ مـوـقـفـ المـدـيـنـةـ غـيـرـ مـوـحـدـ كـمـاـ تـدـلـ أـحـدـ الرـوـاـيـاتـ<sup>(٢)</sup>ـ وـمـدـىـ عـمـقـ هـذـاـ الـانـقـسـامـ،ـ وـفـيـماـ إـذـاـ كـانـ يـؤـكـدـ غـرـبـةـ الرـؤـيـةـ السـيـاسـيـةـ لـلـصـفـوـةـ الـأـوـلـيـ.ـ وـيـشـارـ هـنـاـ إـلـىـ أـنـ المـعـارـضـةـ الـهـاشـمـيـةـ لـمـ تـنـاصـرـ اـبـنـ الزـبـيرـ،ـ وـحـدـرـهـمـ مـحـمـدـ بـنـ الـحنـفـيـةـ مـنـ الـالـتـحـاقـ بـهـ،ـ وـكـذـاـ اـبـنـ عـمـرـاـبـ اـبـنـ عـبـاسـ،ـ فـإـنـهـمـاـ لـمـ يـنـاصـرـاـ اـبـنـ الزـبـيرـ.ـ وـمـنـ الرـوـاـيـاتـ ماـ تـذـكـرـ أـبـنـ عـبـاسـ أـشـارـعـلـىـ اـبـنـ الزـبـيرـ الـذـهـابـ إـلـىـ الـيـمـنـ،ـ وـفـيـ ذـلـكـ دـلـالـةـ عـلـىـ أـنـهـ بـرـغـمـ شـعـورـ الغـرـبـةـ بـسـبـبـ توـلـيـ يـزـيدـ لـكـنـ اـبـنـ عـبـاسـ لـاـ يـوـافـقـ عـلـىـ الـبـرـنـامـجـ السـيـاسـيـ لـاـبـنـ الزـبـيرـ،ـ وـهـوـ مـوـضـعـ الـخـلـافـ.ـ وـإـنـ لـوـمـ اـبـنـ تـيمـيـةـ لـفـعـلـ أـهـلـ المـدـيـنـةـ لـهـ دـلـالـةـ كـبـيرـةـ فـيـ الـمـوـضـوـعـ حـيـثـ يـقـوـلـ:ـ «ـوـكـذـلـكـ أـهـلـ الـحـرـةـ كـانـ فـهـمـ مـنـ أـهـلـ الـعـلـمـ وـالـدـيـنـ خـلـقـ...ـ وـالـلـهـ يـغـفـرـلـهـمـ»<sup>(٣)</sup>.

### 3- أـحـادـيـثـ الـمـسـتـقـبـلـ

ونـسـتـطـرـدـ عـنـدـ هـذـهـ النـقـطـةـ لـلـإـشـارـةـ إـلـىـ مـسـأـلـةـ أـخـرـىـ فـيـ الرـوـاـيـةـ،ـ وـإـنـ كـانـتـ تـتـعـلـّـقـ بـالـحـدـيـثـ وـلـيـسـ بـالـتـارـيخـ.ـ فـمـاـ هـوـ القـوـلـ السـدـيـدـ فـيـ الـأـحـادـيـثـ الـتـيـ تـحـكـيـ عـنـ الـمـسـتـقـبـلـ؟ـ وـهـنـاكـ فـيـ عـلـمـ الـحـدـيـثـ تـحـقـيقـ السـنـدـ وـتـحـقـيقـ الـمـتنـ،ـ وـاـنـصـبـتـ مـعـظـمـ الـجـهـودـ عـلـىـ الـأـوـلـ لـاـ الـثـانـيـ،ـ أـوـ إـنـ هـذـاـ الـثـانـيـ تـمـ تـجـيـيـرـهـ إـلـىـ الـأـوـلـ،ـ غـيـرـ أـنـ مـبـحـثـ «ـرـدـ الـحـدـيـثـ»ـ عـنـ الـأـصـوـلـيـيـنـ يـقـرـبـ مـنـ الـثـانـيـ مـنـ نـاحـيـةـ عـدـمـ الـاـكـتـفـاءـ بـصـحـةـ الرـوـاـيـةـ وـتـعـلـيقـ الـقـبـولـ عـلـىـ الـقـطـعـ وـالـظـنـ وـاـنـسـجـامـ الـمـعـنىـ مـعـ عـامـةـ تـوـجـهـ الشـرـيـعـةـ.

(١) وـعـنـدـهـاـ تـصـبـ رـوـاـيـةـ اـبـنـ الـمـسـيـبـ فـيـ أـنـ الـفـتـنـةـ الـأـوـلـيـ ذـهـبـتـ بـأـصـحـابـ بـدـرـ،ـ وـأـنـ الـثـانـيـ ذـهـبـتـ بـأـصـحـابـ الـحـدـيـثـيـةـ مـتـرـوـكـةـ لـعـلـلـ قـادـحةـ فـيـ مـتـنـهـاـ؛ـ إـذـ نـعـلـمـ أـنـ مـعـظـمـ أـصـحـابـ بـدـرـلـ يـحـضـرـوـاـ مـوـقـعـةـ الـجـمـلـ كـمـاـ أـكـدـ اـبـنـ تـيمـيـةـ،ـ وـيـحـسـبـ مـاـ روـاهـ الـبـخـارـيـ عـنـ سـعـيـدـ بـنـ الـمـسـيـبـ الـذـيـ عـاصـرـ الـأـحـدـثـ وـلـمـ بـيـاعـ،ـ وـيـبـرـوـيـ أـنـهـ اـعـتـلـ مـعـتـكـفـاـ فـيـ الـمـسـجـدـ،ـ وـالـرـوـاـيـةـ لـاـ تـوـضـحـ مـاـ قـصـدـ بـالـثـانـيـ صـفـينـ أـمـ وـقـعـةـ الـحـرـةـ،ـ وـإـنـ يـجـريـ إـبـرـادـهـ فـيـ الـوـقـعـةـ.

(٢) يـرـوـيـ اـبـنـ حـجـرـ أـنـهـ حـيـنـ وـصـلـ مـسـلـمـ بـنـ عـقـبةـ مـسـلـمـ وـاجـهـ مـجـمـوعـاـ كـثـيرـاـ هـاـبـهاـ جـيـشـهـ وـشـكـكـهـ بـجـدـوـيـ الـقـتـالـ،ـ إـلـىـ أـنـ قـاتـلـ بـنـ حـوـارـثـةـ بـإـدخـالـ قـوـيـمـ مـنـ الشـامـيـنـ إـلـىـ الـمـدـيـنـةـ.ـ فـتـحـ الـبـارـيـ (١٣/٧٠ـ٧١).

(٣) الـحـدـيـثـ الـأـوـلـ:ـ «ـلـاـ يـكـيدـ أـهـلـ الـمـدـيـنـةـ أـحـدـ إـلـاـ انـمـاعـ الـلـحـ (الـبـخـارـيـ ١٧٧٨)،ـ وـالـحـدـيـثـ الـثـانـيـ:ـ «ـأـوـلـ جـيـشـ مـنـ أـمـتـيـ يـغـزوـ مـدـيـنـةـ قـيـصـرـ مـغـفـورـ لـهـمـ»ـ (الـبـخـارـيـ رقمـ ٢٩٤)،ـ وـأـوـلـ جـيـشـ غـزـاـ الـقـسـطـنـطـيـنـيـةـ كـانـ أـمـيرـهـ يـزـيدـ بـنـ مـعـاوـيـةـ.

والآحاديث التي تُخبر عن المستقبل يختلف في صحتها وقطعها، ورغم ذلك تُستعمل عباراتها وعبارات الروايات الضعيفة خصوصاً مادةً خطابيةً سهلة التداول، وكأنها حكمٌ قاطع على تاريخنا. فبدل أن نفهم التاريخ بكل تعقيداته وتعرجاته وعوامله المركبة، نستقبل إلى كسلٍ علميٍّ، ورغبة في لصق تقييم سكوني على الماضي، فما صحَّ من هذه الآحاديث لا يمنع من تحليل العوامل والظروف والتطورات التي حَفِّتَ واقع المسلمين من أجل اعتبار الخبرة التاريخية للأمة، ولا سيما أنها فترات تلت عهد النبي ﷺ.

وننِيهُ أنَّ فهم التاريخ السياسي الذي يختزل الأمر في التقوى لا يحيط بالمسألة، وحين يواجه بسؤال اختلاف الأصحاب من أهل التقوى فيعجز عن الجواب ولا ينتبه إلى قصور تفسيره وإسقاطه للشروط الموضوعية، ويكتفي بانسحابية التبرُّك بهم جميعاً. ومنزلة الصحابة موجبةٌ لنفي ما لا يليق بحقِّهم، ولكنها لا تُلْغِي السنن في حركة التاريخ من العوامل المتجاوزة للأفراد.

ومثلاً هناك حديث يهُدِّد من يؤذى المدينة، وقد آذتها الفرقَةُ التي بعثها يزيد، غير أنَّ هناك حديث يُثني على أول جيش يغزو القسطنطينية، ويصبُّ هذا في صالح يزيد(١)، أمَّا الحديث المشهور: «عمار تقتله الفتنة الباغية»(٢) فيُتَّخَذ دلالَةً على أنَّ الصواب هو لفريق عليٍّ، غير أنَّ هذا الحديث لا يفيد الفاعلين السياسيين في تلك اللحظة (عليٍّ ومعاوية)، إذ لا يمكن مسبقاً معرفة الجهة التي ستقتل عمارةً ولو كان عمارة في فريق عليٍّ، فهناك احتمال أن يجري القتل من جهة ثالثة. وينبِّه ابن تيمية إلى أنَّ المقصود بالحديث هم فرقة من العسكر(٣). وثمة إشكالٌ

(١) البخاري .٤٤٧

(٢) يقول ابن تيمية: «ثم (إن عمارة تقتلها الفتنة الباغية) ليس نصاً في أن هذا اللفظ لمعاوية وأصحابه، بل يمكن أنه أورد به تلك العصابة التي حملت عليه حتى قتلتة وهي طائفة من العسكر، ومن رضي بقتل عمارة كان حكمه حكمها، ومن المعروف أنه كان في العسكر من لم يرض بقتل عمارة، كعبد الله بن عمرو بن العاص وغيره، بل كل الناس كانوا منكرين لقتل عمارة، حق معاوية وعمرو». ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٥/٣٥-٢٧).

(٣) في التراث كلام طويل عن مفهوم البغي المقصود بالأية: «إإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا...، لكن إذا كانت الحالة ليست حالة فنتين صغيرتين تتقابلان، وإنما حالة انقسام مجتمعي، فكيف يمكن تزييله على الواقع السياسي؟ وفي الخلاف بين فريق عليٍّ ومعاوية لم تفلح مبادرة أصحاب الجمل، فكيف نقطع بمن هو الباغي في لحظة الحدث (يوم صفين)، وفن هي الفتنة الثالثة التي تُصبح مرجعيةً وقولها وفعلها هو الفاصل، كما نعلم أنَّ جمهرة الصحابة اعتزلت الفتنة.

خطيرًا أكبر وهو أنَّ هذا الموضوع يتعلَّق بمفهوم البغي الذي ما زال مفتقرًا إلى مزيدٍ من الضبط؛ إذَنْ هي الفئة الثالثة التي تقوم بالإصلاح وتُقرِّرَ من هي الفئة الbagie؟<sup>(١)</sup>

النقطة هنا أنَّ مثل هذه الأحاديث التي تحكي عن المستقبل لا تساعد على فهم الشروط الموضوعية التي تسبِّب الخلاف، فرسالة الأحاديث تربوية. إنَّ أحاديث المستقبل ونتائج المعرك والتي فيها مدح لطرف دون طرف كلها من رتبة تحتاج معاملة خاصة. وقد نَبَّهَ كثير من الدعاة والمؤلفين إلى أنَّ موضع هذه الأحاديث هو موضع الاعتبار بعد انتقامه الحوادث، وهي من باب تطميم المؤمنين وتبنيتهم<sup>(٢)</sup>، كما أنه يليق بهذه الأحاديث منهجية خاصة للتعامل معها.

إنَّ التلاقي غير النقيديٍّ مثل هذه الأخبار يعود إلى عادةٍ عقليةٍ ومزاجٍ نفسيٍّ. فمن ناحية العادة العقلية جرت عملية تشريطٍ نفسيٍّ عند قراءة السيرة إلى توقف الحاسة النقدية، والفهم العام للسيرة مجرورٌ بدليل شيوخ سيرة ابن هشام/ابن إسحاق مع أنَّ كتب التراجم تصف ابن إسحاق بالمدلِّس. أمَّا المزاج فهو مزاج الفورة العاطفية وثنائية الصلاح والفساد، وهو الذي ترور له وتعزِّزُه الرواياتُ التي فيها ما هو متجاوزٌ للإمكان البشري والشرط التاريخي.

#### ٤- المعيارية والنسبية التاريخية

نَبَّهَ في هذا الفرع إلى مسائلتين جانبيتين يبدو أنَّ لهما أثراً كبيراً على تعامل المسلمين مع تاريخهم. وذلك أنَّ هناك نزوعٌ إلى التعامل مع التطورات التاريخية للمجتمع والسياسة في حياة المسلمين وكأنَّها مسائل فردية تخضع للفقه وقواعد السلوك وأحكامه. الناحية الثانية هي الذهول عن فكرة الصيرورة، بمعنى أنَّ الأمور في الواقع وفي التاريخ لا تولد مكتملةً هكذا بدون تطوراتٍ متعلِّقة بعوامل عدَّة.

(١) انظر أدهمي، رياض، دليل الثقافة الإسلامية.

(٢) حاول كلَّ من حسن الترابي وطه جابر العلواني المساهمة في ذلك.

## أ- القواعد الفقهية

نشير تحديداً إلى دور الفقه لأنَّه يعمُّ تدريسه نسبةً لباقي العلوم الشرعية. والفقه علمٌ شريف أخذ موقعاً متميِّزاً في الوجودان المسلم، وأصبح للناس بمثابة الدليل الميسَّر للحكم على إسلامية أمرٍ ما أو عدم إسلاميته. غير أنَّ استخدامه في غير محله لفهم واقع الحياة ينبع عنه تسطيع للواقع المركبة بسبب النزعة القواعديَّة لهذا العلم، وبسبب ابتعاد صياغاته عن مسألة السياق والصيورة.

القواعد لاحقةٌ لتشكُّل الأقضية في الواقع وليس سابقة لها. وحيث كانت وظيفة القواعد ضبط مسيرة الواقع، فإنَّها ليست مُنشأةً له. فمثلاً النقاش الفقهي هل الخلاف ركنٌ أو فرضٌ إنما هو لاحقٌ لتشكُّل الواقع. ولو غرقنا في الخلاف فيه كما هو عكسناه زمنياً على الماضي لما كان فيه كثيرون من القائدة في فهم التاريخ. البحث في هذه المسألة مهمٌ في خضمِ تطوير نظرية سياسية للحكم، غير أنَّ الواقع لا ينبع من القول الفقهي ولا من علم الكلام.

ومن المعروف أنَّ المخيال الفقهي طاغٍ على العقلية الإسلامية المعاصرة، وهو نتيجة مناهج التدريس والوعظ من ناحية، وله ناحية نفسية تطمئن هواة التقليد أنَّ في حوزتنا قواعد لكل شيء، وفيها حماية من النشوذ والاختلاط الذي أصبح منتشرًا في المؤلفات الحديثة. وغلبة التفكير القواعدي تدفع أحياناً نحو المسارعة إلى إصدار التقييم على الأمور على حساب فهمها، وتتضاعف إشكالية هذا عند التعامل مع مسائل التاريخ، فيتمُّ التعامل معها وكأنَّها من نوع السلوك الشخصي، أو أنه يمكن أنَّ تخضع لحكمٍ أشبه بالحكم البات.

وأشهر مسألة في ذلك هي تقييم موقف عليٍّ ومعاوية، ولقد سبق بعض التوضيح في ذلك ونتمهُ هنا. فالمشهور في المؤلفات السنَّية أنَّ موقف عليٍّ هو الصواب، وأنَّ كلاهما اجتهد، وطرف معاوية اجتهد فأخطأ. ومردُّ هذا التقييم إلى مستندٍ نصيٍّ لورود حديث «عمَّار تقتله الفتنة الباغية» (وحدث «كلاب الحواب» إلى درجة ما)، وإلى مستند التخريج الفقهي. الحكم الفقهي مفاده أنَّ علياً هو الخليفة، ويبغى أن يبايعه الناس بلا شرطٍ أو قيدٍ إلَّا إقامة الشريعة. ويعتبرون أنَّ طلبَ

فريق معاوية القصاص من قتلة عثمان شرط غير مقبول، فلا يصح تعليق البيعة على شرط إقامة الحدّ، وإنما على شرط إقامة العدل. غير أنَّ هذا يمثل منطقاً فقهياً بعيداً عن الواقع السياسي. فالمخالف السياسي لا يمكن أن يثنىء ذلك المنطق عن مطلبه لأنَّه عين ما دعاه إلى اتخاذ موقفه. فالذى أشكل على فريق معاوية هو ما ظهر لأصحابه من تراخٍ لعليٍّ في التعامل مع قتلة عثمان إلى درجة أنه استعمل بعضهم كعُمَالٍ على الأصفاع. ولا يعني ذلك اتهامهم له (حاشاه وحاشاهم)، وإنما بداعهم في سلوكه ضعفاً في سياسة أزمة الفتنة، فكيف يباعون من يحمل لواء المثالية الشرعية في وجه مخالفيه ويعتمد الواقعية في التعامل مع القبائل في محیطه الخاص؟

والاعتذار عن عليٍّ في أنه يتحرك في بيته القوم، وأنَّ القتلة أصبحوا في قبائلهم التي تتعصب لهم، يؤكّد في نظر مخالفيه إشكالية موقف عليٍّ، وحقّانية توجُّه فريق معاوية؛ إذ كيف يطلب الانحراف في مسلكٍ سياسي يعزوه الحزم والإمساك الكامل بالسلطة؟ وهذا ما يؤكّده بجلاء قول ابن تيمية في هذا الشأن: «لَمَّا رأى عليٌّ رضي الله عنه وأصحابه أنه يجب عليهم طاعته ومبادئه؛ إذ لا يكون للمسلمين إلا خليفة واحد، وأنهم خارجون عن طاعته يمتنعون عن هذا الواجب، وهم أهل شوكة، رأى أن يقاتلهم حتى يؤدوا هذا الواجب، فتحصل الطاعة والجماعة، وهم أي معاوية وأصحابه قالوا: إنَّ ذلك لا يجب عليهم، وإنهم إذا قوتلوا على ذلك كانوا مظلومين، قالوا: لأنَّ عثمان قُتل مظلوماً باتفاق المسلمين، وقتلته في عسكر عليٍّ، وهم غالبون لهم شوكة، فإذا امتنعنا ظلمونا واعتدوا علينا، وعلىٍّ لا يمكنه دفعهم، كما لم يمكنه الدفع عن عثمان، وإنما علينا أن نبaidu خليفة يقدر على أن ينصفنا ويبذل لنا الإنصاف»<sup>(١)</sup>.

ونلاحظ هنا مسألةً فيها مفارقة شديدة، فسلوك معاوية هو الذي يوصف عادةً بالواقعية السياسية، لكن عملياً موقف عليٍّ كان فيه أيضاً واقعية سياسية طافحة، فالمسألة إذاً هي مسألة تصادم واقعيات وليس تصادم حقٍ وباطل.

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٥ / ٧٢-٧٣).

إنَّ ترجيح كُفَّةٍ فريق من الفريقين في هذا الخلاف لا يُسعفه التقرير الفقهي، فهو تقرير بارِدٌ يصحُّ لمن جاء من بعدُ، ولا يلامس حرج الموقف عند اتخاذ الفريقين قراراً لهم. كما أنَّ إدخال القضايا الإيمانية ودرجة الصلاح لا يصحُّ أن تنجي الشروط الموضوعية بالكلية.

## بـ- السياق والصيغة

**الوصف الحُكمي للأمور يتعرّف في أمرين: السياق والصيغة.**

**مسألة السياق:** إنَّ طريقة تدريس الفقه تنحو نحو إهمال السياق؛ إذ يجري التعامل مع أحكام الفقه وكأنه مجلة قوانين لواقعٍ ناجِزٍ، أو على الأقل هذا هو فهم الكثيرين لمنطوقات الفقه. وهذه ظاهرةٌ نعايشها في حياتنا اليومية، حيث يُتَّخذ الفقه وأحكامه وكأنه لصاقات جاهزة. ونُذَّكر هنا بما هو معروف من تدريس الفقه من خلال المختصرات، والبعد عن الفقه المقارن، وعدم انتشار تدريس أصول الفقه، وغربة توجُّه مقاصد الشريعة، إضافةً إلى البعد عن ذكر النصوص والدلائل. أما حين لا تُتملّ سعة هذه الأبعاد ويجري اعتبارها، فيساعد ذلك على إعطاء الأمور أوزانها الصحيحة وإدراج مطلبٍ تحت آخر، كما يفسح فرصة التأمل اللغوي والتسييق الصحيح. وطبعاً لا يمكن أن ننسى انتشار الكلمة والفهم الحرفي وأثر ذلك على المزاج التفكيري. وإذا أضفنا إلى ذلك المروق النصيُّ الذي تمارسه جهاتٌ علمانية باسم التجديد، ظهر لنا مدى الاختلاط في جلب النصوص لتفسير الواقع.

الطريقة الماثلة في الأذهان تُحدث إشكالاً من وجه آخر من ناحية المعايير المطلقة. فالتاريخ هو سجلُ الواقع، والواقع مبنيٌ بالنسبيَّة. وهناك إشكالية في الأسئلة الحديَّة بشكل عام، غير أنَّ إشكاليتها في مسائل التاريخ أكبر. فمن المقبول بل المطلوب أن يكون الإنسان حديَّاً في مسألة أخلاقية لسلوكٍ فرديٍ معينٍ، وكونه حلالاً أو حراماً أو مكروهاً، ولكنَّ هذا النهج غريب عن التاريخ كله الغرابة، ولا يناسبه البتة. فمثلاً كم هناك اختزال في فهم التاريخ أن يكون السؤال في تقييم الدولة العباسية التالي: هل كان هارون الرشيد تقىً أو لا؟ فالأولى بالبحث هو الرشاد

السياسي لهارون الرشيد القائد، وأن يجري البحث في أسلوبه الإداري ووعيه الاستراتيجي وقدرته على تأليف الناس... إضافةً إلى الإشارة إلى عبادته وتقواه.

الإخلاص والصفات الأخلاقية الراقية تُبعد عن الفساد وإرادة الظلم وقصده، لكنَّ الأخلاق بذاتها غير كافيةٍ لأنَّ معظم الخلل في السياسية يأتي من خلال مسالكها والقرارات التي اتخذت في شأنها لا من خلال النية الفردية، كما أنَّ البُعد عن القسط (وليس الظلم الصَّراح) غالباً ما يأتي عن طريقِ غير مباشر أساسه العجز عن تقدير العواقب بعيدةً ومتواتطةً المدى.

وحتى عمر بن عبد العزيز الذي لعبت الرفعة الشخصية دوراً كبيراً في عهده لا بدَّ أن يكون التفكير في عهده أو في تجربته كظاهرةً تفكيراً يتجاوز مسألة الصلاح. ينبغي أن تكون هذه المسألة في الوعي السياسي قد أصبحت واضحةً بعد درس عثمان بن عفان رضي الله عنه، ومن بعد تجربة عليٍّ أيضاً، وكذا بعد حركة ابن الزبير، فهم على ما هم عليه من المنزلة والصلاح. ومن الناحية السياسية نعرف أنَّ عمر بن العزيز قد عزَّز عملية التشاور بالرجوع إلى فقهاء المدينة، وخاصةً ابن المسيب. ويستدعي هذا بحثاً في خبرة هؤلاء في الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فلعلَّهم أكثر خبرة في حقلٍ من غيره، وتورُّعه في المال العام ومصادرة أموالٍ لبني أمية أمرٌ لافت. غير أنَّ سياسته للبنية تجاه المعارضة موضع نظر، فلعلَّ فيها سلامٌ صدرٌ في غير موضعها لأنَّه اندسَ فيها ما يتجاوز المعارضة الصادقة المقبولة. كما أنَّ سياسته الخارجية تستأهل الدراسة والتحليل، ففي حين أنه أمر بتحصين ساحل الشام (اللاذقية) بعد الهجوم الرومي، إلا أنَّ القاعدة التي تبنَّاها في أنَّ المسلمين «حسبيم ما فتح الله عليهم» موضع تساؤل، حيث أمر بإخلاء الأندلس خوفاً من أن يصيب المسلمين عنـت، وكذا أمره الانسحاب أو عدم التوسيع بعد خراسان وفي الجهة الشرقية عموماً. فهل كان في ذلك حكمٌ من أجل عدم فرط التوسيع، أم أنه تقصير في اغتنام الفرص لثبتت الواقع الاستراتيجية؟

فكرة الصيغة تساوي في أهميتها مسألة السياق، وربما تفوق عليها، وهي أصعب على الالتقاء والملاحظة. ومفادها أنَّ واقع البشر لا يجري وفق ثنائيات الخيارات الفكرية أو العقدية. وحق

مسألة تحريم الخمر تتجاوز الفكرة المشهورة للتدريج، وينبغي أن نفهمها على أنها أيضاً صبرورة، قُل مثل صبرورة من يذهب إلى المعالجة النفسية الخاصة والشاملة. إنَّ علينا تذكُّر أنَّ قوله: «انهينا ربنا انتهينا» لا تعكس قوَّة الإيمان فحسب، وإنَّما تعكس أيضاً العناية الرّيَانِيَّة والتوجيه النبوِيُّ الذي أخذ بيد بشَرِّهم خلايا تمتَّصُ السُّواطِيل ويُصيِّبُها أثراً الإدمان، فأوصلتهم العناية إلى حالة القدرة على الإقلاع ضمن سيرورةٍ تربويَّة شاملة. وينبغي أن تدخل مثل هذه المعاني في معنى التدريج، وهو ممَّا يُسقِّطه الوعظ التحفيزيُّ الذي يُركِّز على قوَّة الإيمان منفردةً. هذا عن سلوك بشريٍ لفرد، فكيف إذا أخذنا المجتمع بكليته وبجميع فاعليَّاته.

التاريخ هو تاريخ كلِّ شيء، يشمل عوالم الاجتماع والاقتصاد والسياسة والفكر والأدب... وفي كلِّ من هذه الفضاءات لا يصلح (١) استعمال منطق الحُكم الجاهز بلا تسييق، (٢) ولا يصلح تحكيم المعيارية الرافضة لأيِّ نسبَّة، (٣) ولا يصلح الوقوف عند آخر محطةٍ، وتتجاهل التنقيب التفهُمي عن التطور الذي أوصل الأمر إلى ما وصل إليه الحال في النهاية.

وإنَّ لبَّ الواقع التاريخي هو مسيرة الظروف المعطاة في لحظةٍ معينة، وتعاملها في الخلفية مع المعياري.

ومن المفيد هنا إعادة التفكير بطبيعة سجال اجتماع السَّقِيفَة لتدبر مسألة سياسية كبرى بعد غياب الرسول الذي يُعدُّ تصرُّفه تشيِّعاً بذاته. إنَّ الملاحظ في هذا الاجتماع هو قلة الاستشهاد بالنصوص رغم أنه تمت الإشارة إليها، فجلب النصوص كان مؤطراً في مطلب حفظ نظام المسلمين والاجتهد في أنجع الطرق نحو ذلك؛ أي إنَّ الهمَّ الحاضر في ذاك المجلس التأسيسي كان همَّاً مقاصدياً يستحضر مبدأ موازنة المصالح والمفاسد. وفكرة انفراد قريشٍ بالقدرة على الإدارة فكرة مسلَّم بها، ويصعب الجدال فيها، ولذا انقطع الجدال يوم السَّقِيفَة بالذكر بها. وسلوك عليٍّ فيما بعد لا يطعن في فكرة القرشية، ففكُرُّهُ قرشيةً أيضاً وإن كانت تخصُّ جزءاً محدَّداً منهم (يعني بني هاشم) التي فيها انكماس عن سعة مفهوم آل البيت التي تضمُّ أزواج النبي ﷺ. وأصلاً فإن مفهوم البيت الوارد في الآية يتَّصل بواجب التبليغ، لا السياسة: {وَإذْكُرْنَّ مَا يُتَأْلَمُ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ} (الأحزاب، ٣٤)، وهي الآية التي تلت مباشرةً ذكر آل البيت.

وإنَّ أثر الهيام الفقهي في التخرج والذهول المنقطع عن المقاصد لا يظهر في مسألةٍ مثل مسألة اشتراط القرشية في الخليفة، وكان على المنهجية المسلمة أن تنتظر ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) حتى يبيِّن في المسألة بعد تفطن الباقلاني لها (ت ٤٠٢ هـ)، وذلك بربط مفهوم القرشية بالعصبية والهيبة والتماسك والقدرة على جمع أمر المسلمين يومذاك. وكما ذكرنا، معنى «إنَّ العرب لا تدين إلَّا لهذا الحِي من قريش» كان قد ظهر مبكِّرًا بعباراتٍ مختلفة وفي ساعة نقاش يوم السَّيفية ذاته. ولا يخفى أنَّ اشتراط القرشية على النحو الذي قدَّمه الفقه يتصادم مع عالمية الرسالة، كما أنه يُسدي للفكرة الشيعية في الوصاية رجحانًا، فالقول بشرط الْتَّسْبِ إلى النبيِّ أقربُ من اشتراط القرشية بمعناها القبليِّ وغير المعلَّل خلدونيًّا. وفي كل ذلك نقول: ما الاختصاص الرباني بالانتساب القوميِّ إلَّا مبدأ هدمه الإسلام.

ونحسب أنَّ هذا المكان مناسب لاستطرادٍ نشير فيه إلى طرح أبو يعرب المرزوقي في مناقشته لنظرية ابن خلدون في الحكم.

يقول المرزوقيُّ: الْوُزُعُ الديني يقتضي أن يكون الحاكم مختاراً، فمبدأ الوصية يُلغى مبدأ «لا طاعة لملوك في معصية الخالق»، ثم يتبع قوله: «ولا يتنافى ما سبق مع بقاء رمزية رئاسة الدولة التي يمكن أن تكون ملكيةً دستوريةً إذا ارتضت الجماعة ذلك (مثل الخلافة من قريش). المهمُ في النظام السياسي هو تسخير الجماعة لشأنها الروحي (بداية التأطير/الاستجابة إلى الله)، ولشأنها المادي (غاية التأطير الإنفاق من الرزق)»<sup>(١)</sup>.



لو تفحَّصنا الروايات الشيعية، والتي تسرب منها إلى بعض كتبنا (والطبرى يذكر كل الروايات ويترك للقارئ التحقيق، كما سبق التنبيه إلى ذلك)، لوجدنا فيها كمًا هائلًا من الأوصاف والتفاصيل التي تحمل في طياتها كلَّ علامات التصنيع مفصَّلًا على القدِّ لخدم الدعاوى الإيديولوجية. وفي مضمون بعضها ما هو من جنس الأساطير التي تجدها عند كثيِّر من الأقوام، فيها المبالغة والإثارة

(١) المرزوقي، أبو يعرب. أنظمة الحكم الخلدونية وداء تاريخنا العضال وشروط علاجه. تونس في ١٦، ١٥، ٢٠.

وفيها العجائب المنافية للأسباب ولما تجري عليه الحياة. غير أنَّ مثل هذه الأخبار آسرةٌ لسامعيها ومُدِرَّةٌ لمُفترضها. إنَّ مجرَّد التسليم بالأخبار وما يُروى لا يقوم بنفسه علماً ولا يبني معرفةً للتاريخ، ولا بدَّ من منهجيةٍ نقديةٍ مبصرة.

كما لا بدَّ أن يتسلح المرء بقراءتين، قراءةً معياريةً وقراءةً تاريخية، وأنْ يدرك مكانَ تشغيلِ كلِّ منها. القراءة المعيارية تفید في عملية التنظير، وهي متوجَّهةٌ نحو المستقبل مستنيرةً بالماضي. والقراءة التاريخية تفید في عملية التنزيل من ناحية فهم تشابك الظروف التي تحدُّ من تطابق الواقع مع المعياري، قراءةً متوجَّهةً نحو الماضي من أجل إنارة المستقبل.



## الفصل الخامس

# في قراءة التراث السياسي

ناقشت الفصول السابقة الصيغة السياسية للتاريخ السياسي الإسلامي في مراحله الأولى، وبيّنت تحديات استمرارية المنظومة وصيانتها، وعُرِّجت على منزلقات قراءة الروايات التاريخية. يقوم هذا الفصل بمناقشة دعوى فقر تراثنا السياسي، وينبئ إلى أوجه الخلط في قراءته، ثم يفصّل في مسائل محوريةٍ يُسَاء فهمها وتُتَخَذ مبرراً للانتقاص من هذا التراث. وبعد ذلك يجري التنبؤ إلى أنَّ سعةً وتعدُّد أحقابنا التاريخية زماناً ومكاناً يجعل كثيراً من التعميمات الرائجة لا تصحُّ. ويختتم الفصل باقتراح معيار لتقدير العهود السياسية المختلفة.

الكتابات التراثية في السياسة متنوعة في طريقة معالجتها للمسائل السياسية، وينبغي أن لا نقارنها بطبيعة العلوم المتخصصة اليوم لأنَّ لكلَّ عصرٍ طبيعته في صياغة فكره. ويُخضع تراثنا اليوم لقراءاتٍ من طرفين متقابلين: ذاك الذي ينتقص التراث، وذاك الذي يعتبره نهائياً لا حاجة لاجهادٍ بعده. الموقف الأول يقع في زَلَّاتٍ سوءٍ قراءةٍ ما مضى زمانه واختلفت فيه طرق التعبير والصياغة، إلى جانب تحيزٍ إلى نموذج حدايٍ يفترض فيه الكمال والتمام. ولا يخفى أنَّ هذا الموقف -بقصدٍ أو غير قصدٍ- ينتقص من سيرة الإسلام نفسه، والتراث هو النتاج العلمي لحضارة المسلمين وقراءاته بغير أبجدياته ينبع عنها ضرورةٌ تسويةٌ لتلك الحضارة، ويتبع ذلك طمسٌ لشخصية الأمة

وتجلّيات فكرتها المركزية. الطرف المقابل هو الذي يُسدي درجةً من العصمة للتراث. وفي فترة الضعف الحضاري يُعطي التمسك بالتراث شعوراً بالعزّة. واللغة البليغة لمساهمات السابقين هي من واجه تعبير عن عمق مساهماتهم وانضباطها، غير أنَّ جرس هذه اللغة يقع على آذان بعض القراء وقع النصوص المعصومة. والأمر بينَ، ولا حاجة لعقدة زيادة ولا لعقدة نقصان، فتراثنا عظيمٌ ومحدودٌ في آنٍ: عظيمٌ بحكم أنه نتاج حركة المسلمين في تفاعلهم مع رسالة الإسلام ذاتها، ومحدودٌ لأنَّه نتاج بشر ضمن ظروف معينة. وأحسب أنَّ وصف د. طه جابر العلواني -رحمه الله- وصفٌ محكمٌ إذ كان يُردد: «التراث متروكٌ ومرفوضٌ أكثرٌ من مقبوله»، ومتروكه هو ما كان خاصاً بالأزمان الماضية، والمرفوض هو مواضع الزلل فيه. التراث بمجموعه وكلية توجُّهه صوابٌ لا في تفاصيل مسائله. هذا مع اعتبار احتمال عدم وصول كلٌّ ما في التراث (أو أنَّ منه ما زال مخطوطاتٍ مخبأةً)، إضافةً إلى عدم استطاعتنا الجزم بفهمنا قصد السابقين فهمًا تماماً أو تقدير ظرفهم تقديرًا كاملاً.

## 1- سلامة الفهم ومناسبة الإطار

دعاوي هزالة النتاج التراثي في المسألة السياسية تقع في إشكالٍ منجيٍ معروف، وذلك لأنَّ الباحث في تراث أمَّةٍ عليه ملاحظة الطائق المختلفة لمعالجة موضوع ما. بمعنى أنه قد لا يكون هناك في كتب التراث بابٌ مرصود لموضوعٍ هو اليوم من أبواب علم السياسة، لكنَّ هذا الغياب لا يعني بالضرورة غياب الموضوع بالكلية. كما أنَّ غياب بابٍ في موضوع علميٍ يمكن أن يُعرى إلى ثلاثة أسباب:

«الأول هوأنَّه فعلاً لم يتم تطوير الموضوع المعين، وما من علمٍ استفرغ البحث في كلِّ المسائل، والعلوم في تطور مستمر، ولا مراء في أنَّ المتأخر قد يزيد على المتقدم، أو يفصل فيما تقدَّم تفصيلاً يجعله خليقاً بأنَّ يسمى علمًا جديداً.

«الثاني هوأنَّ الحاجة لذلك الموضوع الفرعي قد لا تكون قد ظهرت، فلم يجرِ بحث فيه.

«الثالث هو احتمال تعُرض التراث لموضوع ما، لكن ليس تحت عنوانٍ منفصل». السبب الثالث جدير ببعض التفصيل لأنَّه يتَّصل بالنسق المعرفي الابستمولوجي للمعرفة، بسبب طبيعة معمار المعرفة قد لا يظهر فيها عنصُّراً على نحوٍ مستقلٍ. ولنأتِ بأمثلةٍ معاصرةٍ من أجل التوضيح: إنَّ غياب مسارح مصارعة الثيران عند قومٍ لا يعني أنه ليس عند شبابهم خصال الجرأة، وغياب القروض البنكية للسكن في نظام اشتراكي لا يعني عدم وجود تمويلٍ للمساكن وإنما مردُّه إلى تكفل الحكومة بهذا، وغياب فكرة الصراع بين طبقات المجتمع في المفهوم الإسلامي لا يعني أنَّ منظومته لا تهتمُ بالعدل وحال المستضعف المسكين.

وتتأكَّد المسألة أعلاه حول الموضع الخاص للمفهوم في النسق المعرفي لأنَّ منظومة الإسلام السياسية متفرِّدةٌ تفرد فكرته وفلسفته، ولأنَّنا نعيش عصراً يوصف بالحداثة، هو مختلفٌ عن العصور التي سبقته اختلافاً نوعياً، واختلاف العصور القديمة عن الحديثة هو كذا بشكل عامٍ، بما فيها التجربة الأوروبية، وليس فقط نسبةً إلى تاريخ المسلمين. وإنَّ معظم الخلط في النقاشات الشائعة، وفي أدبيات التنمية والنهضة خصوصاً، يأتي من الذهول عن أنَّ البشراليوم يعيشون في نمطٍ مختلفٍ ليس في مظاهره فحسب، وإنما في منطلقاته عن ما عاشته البشرية في معظم تاريخها. وأكثر ما يظهر هذا في المسائل السياسية، وفي مفهوم الدولة، وفي مؤسسات الشأن العام، وفي فكرة الخاص والعام. ونُذكِّر بما تقدَّم من معالجة مفهوم الشوري والنسق العصوي للتشاور في نظام القبيلة.

وتجاه دعوى فقر تراثنا السياسي نحيل إلى البحث المتميَّز لنصر محمد عارف<sup>(١)</sup>، حيث نبهَ إلى أنَّ هناك تسعةَ حقولٍ للمادة السياسية التراثية، وتشمل: تفاسير القرآن، وشرح الحديث، وكتب الفقه، وكتب أصول الفقه، وأبواب الإمامة في كتب علم الكلام، وخطب الخلفاء الراشدين، وبعض الكتب الموسوعية، وكتب التاريخ، وكتب السير والأدب الشعبي، وكتب التعريفات ومعاجم اللغة. وضمن كتب التاريخ هناك أربعة أنواعٍ فيها مادة سياسية: كتب التاريخ العام،

(١) عارف، نصر محمد. في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل. المعهد العالي للفكر الإسلامي. 1415هـ/1994م.

وكتب التاريخ السياسي للدول، وكتب تاريخ النظم السياسية والحكام، وكتب تاريخ المؤسسات وخاصة مؤسسة الوزارة. وبذلك تبيّن للمؤلف أن الكتب الحديثة التي تتكلّم عن النظرية السياسية للحكم في التراث الإسلامي لا تغطي أكثر من ٦٪ من المراجع المتوفّرة في تراثنا الذي يحوّي مادّة سياسية أو له انعكاسات على التنظير السياسي<sup>(١)</sup>.

ونفرد بعض التفصيل في مساهمة الماوردي (ت. ٤٥٠ هـ) لأنّه كثيراً ما تلوك الألسنة مساهمته. وناهيك عن أنّ للماوردي عدّة كتب ويُشار عادة إلى كتابه «الأحكام السلطانية» فحسب، فإنّ الدارس الجدي لهذا الكتاب يجده ممتازاً في حقله. والكتاب مقسّم على عشرين باب، ونظرة في فهرسه تُظهر المقصود منه: في عقد الإمامة، في تقليد الوزارة، في تقليد الإمارة على البلاد، في تقليد الإمارة على الجهاد، في الولاية على المصالح، في ولاية القضاء، في ولاية المظالم، في ولاية النقابة على ذوي الأنساب، في الولاية على إماماة الصلوات، في الولاية على الحج، في ولاية الصدقات، في قسم الفيء والغنيمة، في وضع الجزية والخارج، فيما تختلف أحکامه في البلاد، في إحياء الموات واستخراج المياه، في الحج والأرفاق، في أحكام الإقطاع، في وضع الديوان وذكر أحکامه، في أحكام الجرائم، في أحكام الحسبة<sup>(٢)</sup>. إنّما أجود هذه الأبواب، وما أمسّ حاجتها إلى الإدارة السياسية.

إنّ كتاب الماوردي ليس تنظيراً سياسياً بقدر ما هو اهتمام بتسيير الأمر السياسي وإدارته، أو قل: هو بلاغة عصرنا هو في الفقه الدستوري. وفي كتاب «الأحكام السلطانية» مساهمة هي أشبه بمرجع قياسي للدواينية (أي البيروقراطية) لذلك الزمان، وفيه تذكيرُلنا بأنّ تاريخنا السياسي لم يخلُ من الكتابات التي تعالج آليات الإدارة السياسية، تلك التهمة التي يكثر تكرارها بشكلٍ مبالغٍ. ولقد تميّز الماورديُّ بين العلماء في تعليّي نشاطه المجال العلمي البحث ودخوله في قضايا الاستشارة. ويلاحظ في مساهمة الماوردي الحرصُ الكبير على استقامة مؤسّسة الخلافة في عصرٍ مليء بالتحديات، فعصره لم يكن عصر القوّة والتمكّن، وإنّما عاش وكتب في ظلِّ السيطرة

(١) أحسب أنه من الإنصاف القول: إن المصادر المختلفة التي ذكرها لا يكون لها عادة حضور متساوٍ في البحث عن التاريخ السياسي، فبعضها يأتي من باب الاستئناس والدعم، وتحريز القول، وإنارة الفكر، ولا ينصل بصلتها، ولذا تبديلي النسبة المئوية المذكورة موهمة.

(٢) الماوردي، أبو الحسن. *الأحكام السلطانية* والولايات الدينية.

الفعليّة على مفاسِل الحُكْم من قِبَل البوهِيَّين الفرس الشيعة الإثني عشرية (رغم بقاء الخلافة رمزاً جامعاً للأُمَّة ولذاكرتها التاريخية)، وكان ذلك في آخر حكمهم، حيث توفي الماوردي قبل أربع سنوات من زوال البوهِيَّين وقدوم السلاجقة الُّورُوك السُّنَّة إلى السُّدَّة السياسيَّة.

وفي هذا السياق ننبِّه إلى أنَّه لا يُعقل لعالمٍ يشعر بمسؤوليته أن يدعو إلى ما فيه نقض لبنيان الاجتماع السياسي القائم، المتمثَّل في رمزية الخلافة ومشروعها المُتَدِّدِّ، تلك الرمزية التي لا يجوز اختزالها بضعف اللحظة، برغم عدم انطباق الحال الفعلي مع المثال المعياري المرجو.

وإشكال النموذج السلطاني الذي تكلَّم فيه الماوردي هو تجاوزه لأُسس النظرية السياسيَّة الإسلاميَّة: الشوري والبيعة. ولقد عالجنا موضوع الشوري وموضوع البيعة بشكل غير مباشر من خلال مناقشة تحدي التعاقب في الأنظمة السياسيَّة. ونورد هنا نصَّين للماوردي يتعلَّقان بهاتين القضيتين لكي يأخذ القارئ لمحةً عن طبيعة طرح الماوردي وأمثاله. يقول بما يخصُّ الدولة السلطانية: «وأَمَّا أمارة الاستيلاء التي تُعقد عن اضطرارٍ ففي أن يستولي الأمير بالقوَّة على بلاده، يقلُّده الخليفة إمارتها، ويُفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبدًا [يعني منفرداً] بالسياسة والتَّدبير، والخليفة بإذنه منقذًا لأحكام الدين، ليخرج من الفساد إلى الصَّحَّة ومن الحظر إلى الإباحة، وفيه من حفظ القوانين الشرعية وحراسة الأحكام الدينية ما لا يجوز أن يُترك مختلاً مدخولاً، ولا فاسداً معلولاً، فجاز فيه مع الاستيلاء والاضطرار ما امتنع في تقليد الاستكفاء والاختيار لوقوع الفرق بين شروط المكنة والعجز»<sup>(١)</sup>. أقول: إنَّ الحديث عن شروط المكنة والعجز واستيعاب ذلك، ما هو إلَّا علم السياسة المطلوب، ومن جهله أو تجاهله وقع في سوء تقييمه غلوًّا ثوريًّا أو انمحاقاً انعزاليًّا. وينبغي التنبية إلى أنَّ معنى لفظة «الاستبداد» في ذلك الزمان هو الانفراد بالرأي، وليس فيه المعانى البشعة للفظة الديكتاتورية التي تُستعمل اليوم، وسنفصِّل في ذلك لاحقاً. والمراد من إيراد هذا النصِّ: هو أنه ناطقٌ -في تصريحه وفي فحواه- بالقلق الذي يساور الماوردي من تزعزع اجتماع أمر المسلمين بالبعد عن تفعيل الشريعة، واصفاً حال ذلك الزمان بحال عجزٍ وغيابٍ للتمكُّن.

(١) الماوردي، ص 4-5.

أمّا فيما يتعلّق بأهل الحلّ والعقد وثبوت البيعة فيقول الماوردي: «فصل: فإذا ثبت وجوب الإمامة ففرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها من هو أهلها سقط [فرضها عن الكافية]، ففرضها على الكفاية. وإن لم يقم بها أحدٌ خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامية، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرجٌ ولا مأثم. وإذا تميّز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة وجب أن يُعتبر كلُّ فريقٍ منهما بالشروط المعتبرة فيه. فأمّا أهل الاختيار فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: أحدها العدالة الجامعة لشروطها، والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحقُّ الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامية أصلح، وبتدير المصالح أقوم وأعرف. وليس من كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضلٌ مزيةٌ، وإنما صار من يحضر بلد الإمام متولياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً، لسبوق علمهم بموضعه ولأنَّ من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده». <sup>(١)</sup>

ونطرح على أنفسنا الأسئلة التالية، وإن كان التحليل الكامل واللائق لهذا النصّ وغيره يحتاج طولاً ليس هنا مكانه:

« هل في عبارات الماوردي أي ظلٌّ لما يدعو إلى التسلط البغيض؟

« هل صياغة الماوردي تدافع عن شخصانية فردانية لصاحب الحكم، أم هي نظمٌ مطلوب في الكفاءات الإدارية؟

« هل فيها محاولة الضبط الواضح للمسؤوليات؟

« هل اشتراط العدالة والعلم والحكم في أهل الاختيار إلا انعكاس للرؤية الإسلامية الصافية التي لا تنظر إلى ذوات الأشخاص، وإنما إلى صفاتهم المؤهلة، بعيداً عمّا كان شائعاً في النظم الماكية، وبعيداً عمّا سقط فيه التشريع؟

« هل البُعد المصلحي المقاصدي واضحٌ في عباراته؟

(١) الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية. ص 4-5.

« هل كلامه عن السمة الـيكلية للمركز إلا نصوحاً إدارياً مضبوطاً؟ »  
« هل تناقض عبارته بعمومها وروحها التوجيه الإسلامي في القضايا السياسية مناقضةً أصلية؟ »  
« هل لنا أن نستصحب طبيعة الزمان وتباعد الأماكن وانتفاء وسائل الاتصال المتوافرة لنا اليوم، فتؤثّر في تقديرنا للمكان والمتاح عملياً؟ »  
« هل يعكس فحوى نصي المأوردي إلا الشعور الغامر بالمسؤولية عن الخلافة التي تحفظ أمر المسلمين؟ »  
« هل إذا وضعنا أنفسنا في موضع المؤلف لخَرَجنا توصياتٍ مختلفةٍ بالكلية عمّا سطَرَه؟ »  
ليس قصد هذا الفصل تحليل النصوص التراثية، ولكن شعرنا أنَّ تذوقَ نبذةٍ من موضوع يُشكل على الأذهان فيه تذكرةً بوجوب الالتزام بالأصول العلمية، وعدم تحويل مسائل الخلاف إلى مناكفاتٍ إيديولوجية. ولا نقول بالكمال المطلق للصياغات التراثية، ولا مانع من نقداً مسؤولاً، إنَّ كلَّ الذي ننْهِي إليه هو أنَّ النقد المتعجل المسكون بحسِّ اليوم وأسلوبه هو نقدٌ غير علميٍّ وغير مفيد، ولا يساهم في بناء مستقبلنا، مثله مثل الاعتذارية والتبريجية.

وطبعاً يتعلّق الفهم التقسيميُّ لما سبق بتخيّل دور العلاقة المثلثي بين الفقيه العالِم وبين المسيطر سياسيًّا. وفي حين أنَّ التملُّق للحاكم والسكوت عن مظالم الحكم أمرٌ لا يمكن أن يبرر شريانياً (وهو ما لم يفعله نخبة العلماء)، الأمر مختلفٌ عندما تكون المسألة مسألة اجتهادٍ في واقعٍ قائم. والدّاعوى أنَّ الموقف التي ارتضت بسلطة المستولي هي تكريسٌ للنموذج السلطاني، ونسخٌ لركني سلامَة العملية السياسية (الشوري/البيعة) دعوى فيها نظر. وصحيح أنَّ الفقهاء المتأخِّرين في العصر المملوكي قاموا بالتفريق بين «السياسة الشرعية» و«السياسة الاصطلاحية»، وفرق ابن خلدون بين «الوزع الديني» و«الوزع العصباوي»، فإنَّ ذلك يفهم من باب الحرص على حفظ المعاني التأسيسية للشريعة الأصل وصيانتها عن العبث، بمعنى أنَّ ظهور الباعث العصبي بسبب الظرف لا يلغى الباعث الديني. فالطرح الفقهي للعلماء لم يتراجع عن فكرة إنفاذ الشريعة، بل اعتُبر هذا المطلب هو المبرر للقبول بسلطة المستولي ما دام أنَّه قد اجتمعت تحته الأمة في ظروفٍ امتنعت فيها إمكانية الشوري والبيعة على صعيد اختيار نخبة الحكم. وهذه الواقعية

في الفكر السياسي لم تصبح براغماتية مطلقة، بل حافظت على الفكرة (الشريعة)، واكتفت بقبول وسائل إشكالية (سلطة المستولي)، بشرط أن تعمل السلطة الجديدة على خدمة الأصل الجامع. ومن الواضح أنَّ هذا المخرج لم يُقْتَهُ أن يعلق شرعية السلطة على شرطٍ يمكن أن يسحب شرعيتها وينقضها، وعلى ذلك شواهد في السلب والإيجاب.

المثال من ناحية السلب هو موقف العزِّ بن عبد السلام في رفضه للدعاء للسلطان في دمشق الذي والي الصليبيين، ونزوله المنبر بعد دعائه الشهير: «اللهم أبرم لهذه الأمة أمراً رشدأً يُعرَفُ فيه أهل طاعتكم، ويُذَلُّ فيه أهل معصيتك»، ومغادرته إلى مصر لأنَّ في إقامته إضفاءً لشرعية لم يُعُد يستحقُها السلطان/الأمير بعد أن فرَّط في أمرٍ أساسِيٍّ في حقِّ الأمة ينتهي إلى رتبة الضروريات.

الأمثلة من ناحية الإيجاب هي أقوى في دلالتها وحجيتها. فالسلاطين والأمراء الذين تسلَّموا موقعهم تغلُّباً قاموا بأكبر الخدمات للأمة، ومثلَّت جهودُهم محاولاتٍ اقتربَ إلى الأصل، وليس تكريساً وابتعاداً عن النموذج المعياري. والمثال المشهور في ذلك هو صلاح الدين الأيوبي. وقد يُقال: إنَّ هذه أمثلة استثنائية. ولكن هناك دونها توجُّهات عامةً لسلطناتٍ جاهدت للعودة إلى الأصول، وإن لم تستطع هذه الجهود بلوغ الحالة المعيارية للمؤسسة السياسية. وألصق مثالٌ هنا هو صعود محمود بن سبكتكين الغزنوي (ت ٤٢١ هـ) وتقدُّمه في أرض الهند ثم توجُّهه إلى الري وأصفهان وانتزاعه السلطة من البوهيميين في أرض فارس، ثم ليتمَّ نزع سلطة البوهيميين (الفرس الذين أسَّسُوا للتَّشِيع) من بغداد على يد طغرل بيك السُّلْجُوقِي (٤٤٧ هـ) بعد حوالي أربعين عاماً من خروج فارس من أيدي البوهيميين. ويعزى نجاح السلاجقة -إلى جانب قوتهم العسكرية- إلى الخبرة الإدارية التي كان يتمتَّع فيها «نظام الملك»، وهو الفارسي الذي كان من كبار وزراء السلطان ألب أرسلان السُّلْجُوقِي. ونظام الملك هو الذي أسَّس المدارس النظمانية لكي يواجه الدعوة الفاطمية التي كانت تُبَثُّ من خلال الأزهر في مصر، وهو الذي حذر في كتابه (سياستنامه) من مثالب الشيعة والباطنية<sup>(١)</sup>. فهذه مسالك سلطانية لم تمر في قنواتٍ مثالية للشوري ولم تحقق

(١) انظر كوثاني، وجيه. الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط ٤، ٢٠١٥.

شرط الاختيار على نحو مجزٍ، ولكنها حَقَّت إرادة المسلمين ومصلحة المنظومة التي ترعاهم. وربما لو مشت تلك السياسة وفق الصورة المثالية لكان مستوى التحقق أعظم، ولكن ليس ثمة خلاف في أن هذه الجهود كانت فاصلة في مصلحة المسلمين برغم ما قد يكون قد اعتبرها في تفاصيل السلوك السياسي.

وزيادةً على ذلك نذِكِر بَأنَّ الجوني (ت ٤٧٨ هـ) هو الذي افتتح التدريس في نيسابور في المدرسة النظامية التي أسَّسَها نظام الملك، والغزالِي الأصولي الصوفي (ت ٥٠٥ هـ) خدم نظام الملك أيضاً. المراد من هذه الإشارة هو أنَّ تصوير النظام السلطاني تصويراً ساخراً من ناحية، أو تصويره على أنَّه مرتع الظلم والابتعاد عن مراد الأمة من ناحية ثانية تصویر غير صحيح. كما أنَّ الأمثلة السابقة تجعل من دعوى الانفصال بين الديني والسياسي مسألةً لفظية، ولا تمتلك هذه الدعاوى معنى عملياً إلا إذا كان تصوُّر الفضاء الديني تصوراً لاهوتياً. بمعنى أنَّ تطوير إجرائياتٍ إدارية متمايزة أو اقتباسها من خبرة أقوامٍ آخرين لا يعني انفصال الدين عن السياسي، ولو لم تتولَّ هذه الإجرائيات في رحم الفقه ابتداءً.

وحرىٌ عند الحديث عن السياسة الحديث عن الجيوسياسة أيضاً. ويمكننا القول: إنَّ الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) الذي كتب ما كتب لم يكن غافلاً عن التطورات التي تحدث في الجوار في فارس وخراسان على أيدي البوهيميين، والتي فعلاً كادت تتبع المركز بالتدريج. فكان لا بدَّ للعالم المسؤول من دعم ما يحول دون مزيدٍ من الارتباك لقوى تدفع باتجاهٍ ناشِرٍ أو منحرف. ويُسوغ لنا إذاً أن نخلع وعيَاً متجاوزاً على الماوردي الفقيه. ويتبع ذلك أنَّ التنقير العلماني في هذه المسألة في غير محلِّه، فمواقف العلماء لا تدلُّ على انفصال الدين عن السياسي، بل تدلُّ على تفاعلٍ حرافيٍ مع الواقع. والصورة المثلثة لا تتحقق في معنٍ عن الظروف الموضوعية، وكان قد استقرَّ الأمر بعد أيام الفتنة الكبرى على تمييزِ بين السلطات يجري فيه تقاسم الأدوار بحسب الخبرة وقدرة الإنفاذ، إلى جانب التماهي والتواصل بينهما. وأصلاً تخيلُ أنَّ الدين يمشي مستقلاً عن الموضوعي تخيلٌ لا سننٌ منافٍ لمنطق الإسلام نفسه، وإن كانت تُنسيه كثافة الصياغات الفقهية. وهكذا لم يفلت

الفرع السياسي الممحض لسلطة الأمة من رقابة الشريعة ومن كونها معقل الشرعية، كما لم يرتهن العلماء إلى الإرادة السياسية وإن بالغ بعضهم في خلع الصفات البوئية على الخليفة.

القصور الذي وقع في جهة العلماء قصور فكريٌّ عامٌ لم يقتصر على المسألة السياسية فحسب، بل غلبة التقليد وفرط التفريع وكتابة الحواشي على النصوص كانت ظاهرةً عامَّةً لا تقتصر على حقل السياسة.

وخلالصة الأمراً من الطروحات ما تصيّف مساهمة الماوردي وأمثالها بأنها مداهنة للسلطان وتبرير لنظام الذي ابتعد عن الأصل وإضفاء الشرعية على الظلم السياسي. وهناك طروحات ترى أنَّ الفكرة السياسية تناست أصلَّى الشورى والبيعة، ووضعت بدلاً منها فكرة «إقامة الشريعة». وهناك الطرح البراغماتي الخالص الذي يدّعي أنَّ الفقهاء استوعبوا الواقع كما هو واحتربوا له شرعيةً دنيويةً من جملة فصل حِيز الدين عن حِيز الدولة. المناقشة أعلاه ينبغي أن تكون قد بيَّنت عدم صواب أيٍّ من هذه الدعاوى، ولا بأس بتوضيح أخير.

إنَّ القول بالفصل بين الديني والدنيوي في تاريخنا لا يستقيم. ويُعبَّر عن هذه الفكرة عادةً بأزمة الفقيه بين المعياري والواقعي. لكن ليس كلُّ استيعابٍ للواقع هو ارتقاءٌ له، والتوجُّه الذي يفهم الدين فهماً ثيولوجيَاً على أنه هيامٌ مبادئٌ أخلاقيٌّ منقطعٌ عن الواقع هو الإشكالي. ويُظهر التأملُ في طبيعة الرسالة الإسلامية التجسيرين المعياري وما دونه. وإنَّ ديناميكية التوجهات صفة أساسية في الخطاب الإسلامي، سواء في القرآن أو في السنة. ولعلَّ لا أدَّلَ على ذلك مثل سورة التوبة وأياتها في القتال مقارنةً مع خطاب باقي السور، فالتوجهات في هاتين السورتين هي توجهات مفصلَّةٌ للحظات المواجهة والعرalk - ومن هنا جاءت حدِيثها ومفاصيلها - خلافاً للآيات الأخرى التي ترَكَّز على الأُطُر العاَمَّة في العلاقة مع الآخر السياسي أو الديني.

أما قول بعض المعالجات الأكاديمية المعاصرة بحصول انزياحٍ من محورية الشورى والبيعة إلى إقامة الشريعة فهو مشكلٌ أيضاً؛ إذ يجعل المطلوبين نَدِين في حين أنَّ الأول هو من مقتضى الثاني، ولذا فالخيار هنا هو بين الصياغتين التاليتين. فيمكن القول بالتقدير في إقامة الشريعة

والتنكّب عن ذلك، ولكن لا خلاف في أنَّ إقامة شرع الله كانت معلَّقَ شرعية الحُكم في كلِّ العصور، والتقاعس في هذا هو أكثر ما يُنقص من شرعية الحكم ومن مبرر وجوده وبشكلٍ أهمَّ داعٍ للثورة عليه. ولذا فالصياغة الأصحَّ هي أنَّ إقامة الشريعة على وجهها الأكمل لم تواهَا الظروف الموضوعية، فصيَّرَ إلى الممكن في الحال من تحقيق مآلات الشريعة وروحها بعض النظر عن الطريقة الإجرائية. وكما هو معروف كانت فكرة العدل هي الفكرة المحورية في الاجتماع الإسلامي، وقضايا الظلم هي التي حرص العلماء الريانياً على التصعيدي لها. هذا من جهة تحكيم الشريعة في الفاعليات السياسية التي تتدفق من الأعلى إلى الأسفل والتي هي مظنة الحيف. أما الفاعليات السياسية من الأسفل إلى الأعلى فتمثلت بالأدوار الأهلية الراخدة في المجتمع من خلال رسوخ الروابط الاجتماعية واستقلالها، ومن خلال شبكات العلم والتدرис والتربية الإيمانية، ومن خلال الجمعيات المهنية، إضافةً إلى دور الأوقاف. فهذه كلّها مثلّت فاعليات تشاوِرٍ حقيقيٍّ وذي معنى، وعجز السياسة عن اختراقها أو العبث بها هو جزء من بيعة مضمرة. ولقد سبقت مناقشة عدم مناسبة الوسائل البسيطة للشوري والبيعة بعد حدوث تطورات نوعية جمة: الاتساع الجغرافي لرقعة الدولة، وازدياد التنوُّع المَّيِّ من أقوام متعددة، ودخول أعدادٍ كبيرة في الإسلام، وبروز مذاهب فكرية متنوّعة، والتنابذ والتعصُّب الفقهي، وتبور التشيع الإمامي، وانتشار الحركات الباطنية. وكل ذلك يستدعي تقليل النظر في مسri الفكرة سريانًاً عفوياً من خلال النشاطات والمؤسسات الطبيعية للمجتمع، ومserى الفكرة في إجراءاتٍ رسميةٍ معتمدة. غير أنه لا مراء في أنَّ تراكم صدأ الوسيلة يُغري الطامحين السياسيين في تغييب الفكرة.

وأخيراً لا بدَّ من ملاحظاتٍ حول حُسن قراءة التراث، فنلِّيه أدناه إلى إشكالاتٍ منهجيةٍ عامَّةٍ وشائعةٍ عند التعامل مع التراث السياسي:

١. عدم وضع الأقوال في صنفها وتقييمها بغير الميزان الذي يوافق موضوعها.
  ٢. عدم الانتباه لتغيير مدلولات الكلمات والمصطلحات.
  ٣. عدم الاعتناء بالسياق الذي ظهرت فيه النصوص، وكأنه يمكن مؤلفٍ ما أن ينقطع عن الحيثيات الزمانية والمكانية والظرفية.

٤. عدم وضع مؤلفٍ في موضعه الصحيح بين طبقات الكتابة على طيف النظري-الإجرائي، فكثيراً ما يُستشهد بمؤلفات أدب السلطان وكأنها تنظير للمعياري. وهل المعمول من المستشار غير النصيحة في تحسين الأداء وضبط المسيرة، لا التمحيص في نظرية الحكم أو في شرعيته؟
٥. الإسقاط التاريخي العكسي؛ أي إسقاط الحاضر على الماضي، وتحكيم خيالاتٍ حداثيةٍ على المجتمعات القديمة.
٦. إهمال موضوع الأولويات بين الفردي والجماعي (وهو في صلب الفلسفة السياسية)، والذهول عن تفرد النموذج الإسلامي في هذا.



بعد أن أعطينا لمحّة عن الصياغة التراثية للمسألة السياسية، وأصول التعامل مع التراث، وإشكالية فرض إطارٍ تأويلاً من خارج المنظومة الإسلامية، نعمد في الفقرات القادمة إلى التفصيل في مسائل خاصةً يكثر الحديث عنها، بما في ذلك مفهوم أهل الحلِّ والعقد، ومفهوم الغَبَّة، وثبوت البيعة، ومسألة الخروج على الحكم، وسبل الإصلاح والمناصحة والتقويم.

## ٢- تولي منصب الحكم

في حلبة الصراع الفكري الإيديولوجي يكتثر ترداد فكرتين يُدعى بأنهما أكبر دليلين على إشكالية النظرية السُّنِّية في الحكم ومخالفتها للمطلب الإسلامي: فكرة ثبوت البيعة بعدِ قليل من أهل الحلِّ والعقد، وفكرة شرعية الحكم بالغَبَّة. ولا يقتصر تكرار هذه النقطة على التحليل المنحاز حضارياً الذي يضيق بالتاريخ المسلم وتجلّياته، بل يشمل أيضاً بعض المسلمين من رواد التجديد للقرن الماضي وداعاة النهضة في قرنتنا هذا.

### أ- أهل الحلِّ والعقد

فكرة أهل الحلِّ والعقد ومسألة العدد اللازم لثبوت البيعة تتقدّمها الآراء بعيداً عمّا أريد منها.

وقد كفانا تقليل الأوجه في المسألة الطرح المحكم للدكتور محمد ضياء الدين الرئيس في كتابه الرائد «النظريات السياسية الإسلامية»، فنختصر ما أورده في هذه المسألة ونتبعه بتعليقات<sup>(١)</sup>.

ينتهي الرئيس إلى أنه في سياق ذكر أهل الحال والعقد وردت في التراث عبارتان أخرى: «أهل الاختيار» و«أهل الاجتِهاد». وينقل نقولاً عَدَّة، منها قول البغدادي: إن طريق ثبوت البيعة هو «الاختيار من الأئمة باجتهاد أهل الاجتِهاد منهم، واختيارهم من يصلح لها»، ومنها وصف النووي في «المهاج» لأهل الحال والعقد بأنهم «العلماء والرؤساء، ووجوه الناس الذين يتيسّر اجتماعهم».

ويعلّق الرئيس أنَّ صفة الريادة ومعنى الوجاهة في كلام النووي غير واضحة، ولكنها في النهاية مفهومية معقوله. ثم يستنتج من كلام الفقهاء في الموضوع أنَّ نصوص التراث تشير إلى هيتين، وليسَت واحدةً. فالهيئة التي ترد في باب الإمامة هي غير الهيئة التي ترد في كتب علم الأصول، وإن كان كُلُّ منها يستعمل مصطلح أهل الحال والعقد. ومن خلال تحليل كلامهم يظهر أنَّ مدلول الأولى (أهل الاختيار) هو أعمُّ، ويُمْكِن أن نسمِّيها اليوم «الهيئة السياسية»، في حين أنَّ مدلول الثانية (أهل الاجتِهاد) يمكن أن نسمِّيها «الهيئة التشريعية». ولا يخفى أنَّ الاستعمال المختلف للمصطلح ينسجم مع طبيعة كُلِّ من العلمين.

ويتابع الرئيس في نقل الأقوال في العدد المطلوب بعد التنبيه إلى أنَّ «هذا مجرد بحثٍ نظريٍّ مجرَّد، دعت إليه رغبةُ الفقهاء والمتكلمين في أن يجدوا حُكماً لكلِّ حالة - ما دام ممكناً تصوُّرها عقلاً». وإن كانت بعيدة الصلة بالحياة العملية<sup>(٢)</sup>، فورود الأقوال بأنها تتعقد بواحد أو اثنين أو أربعة أو خمسة أو أربعين، أو أنها لا تتعقد إلَّا بجمهور أهل الحال والعقد في كُلِّ بلد، أو أنَّ القول بعدد معين فيه تعسُّف لا دليل عليه. ورود هذه الأقوال لا يقصد به ذات العدد، وإنما كونهم ممَّن تركُّن عامة الناس إلى رأيهم. ويؤكِّد الرئيس أنَّ «موافقة الإرادة العامة» هي المقصود في النصوص التراثية، داعماً قوله بتسع دلائل، ثم يورد فيها النص التالي لابن تيمية: «ولا يصير

(١) انظر الرئيس، محمد ضياء الدين، النظريات السياسية الإسلامية، 1952، ص 235-222.

(٢) الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ص 226.

الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الإمامة، فإنَّ المقصود من الإمامة إنَّما يحصل بالقدرة والسلطان»، ثم يقول: «فالإمامية ملكُ وسلطان، والمملُك لا يصير ملِكًا بموافقة واحدٍ ولا اثنين ولا أربعة، إلَّا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملِكًا بذلك. وهكذا كلُّ أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلَّا بحصول من يمكنهم التعاون عليه»<sup>(١)</sup>. كما يورد الرئيس القول التالي للغزالى: «نعم، لا مأخذ للإمامية إلَّا النص [كما تدعى الشيعة] أو الاختيار، ونحن نقول: ثبت الاختيار»... «فمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحته أنه يكفي بشخصٍ واحدٍ يعقد البيعة للإمام، مهما كان [= ما دام] ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكةٍ لا تُطال، ومهما كان [= ما دام] إن مالٌ إلى جانبِ مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلَّا من لا يُكرث بمخالفته. فالشخص الواحد المتبع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذن في موافقة الجماهير، فإن لم يحصل هذا الغرض إلَّا لشخاصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم. وليس المقصود أعيان المبایعین، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشياء، وذلك يحصل بكلِّ مستولٍ مطاع»<sup>(٢)</sup>. ولقد وضعت خطأً تحت العبارات الحاسمة من أجل التنبية والتأكيد على عدم الحاجة إلى مناقشة ما هو بَيْنَ في صريح العبارة، فمعنى الاختيار ورضى الأمة ظاهر في العبارة التراثية، بغضِّ النظر عن الآلية العملية لتحقيق اجتماع غالبية الأمة، فهذه معضلة سياسية لا تفارق الوجود البشري. وحين تظهر التراكيبية في مجتمعٍ ما، لا بد وأن تنظرها تراكيبية في الوسائل، بمعنى التفكير بأكثر من هيئةٍ واحدةٍ تجري فيها فاعليات النيابة عن الأمة.

ونُتبع هذا العرض المختصر باللاحظات التالية:

«قراءة التراث مفتوحة لتأويلاً متعددًا، والقول إنَّ النصوص التراثية في مسائل الحكم غارقة في محاباة العلماء لإرضاء السلطان لا دليل عليه، بل في فحوى العبارات دليل على خلافه.»  
 «التلقي الشائع للعبارات التراثية بشأن الحكم يشير إلى قصورنا نحن في قراءة التراث حين

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج. ١، ص. ٣٦٥.

(٢) الغزالى، فضائح الباطنية. ص ١٧٦.

نضجه مكان النصوص المُنَزَّلة الخالدة. ففي حين أنَّ النصَّ الإلَيْي يُطلق الأفق وحِيَا هادِيًّا لكلِ الأَزْمَان والظَّرُوف، الصِّياغَاتُ الْفَقِيهِيَّة لا يُمْكِن أن تتجَرَّد بالكُلِّيَّة عن زمانها ومكانتها، والفتاوِي مقيَّدةٌ بِخَصُوصِيَّاتِ الْأَمْر الْوَاقِعِي. وهناك دومًا تحديات تحقيق الانضباط عند الصياغة مع بقاءها مفتوحةً على كُلِّ الاحتمالات عبر الأماكن والأَزْمَان، فَيُعرِّض العبارَة للإشكال عند إطلاقها فوق ما تتحتمل.

» إنَّ القول بثبوت البيعة بواحدٍ أو بعده قليلٍ من الأفراد واقتناص بعض العبارات التراثية في ذلك هو سوء فهِم لها ومن الفساد بمكَانٍ، كما أنه ينافق مقتضى العقل ولا ينسجم مع ما في جملة نصوص التراث من نضوج فكريٍّ، مما يُلزِم القارئ البحث عن فهِم قويٍّ ولو لم يكن في ذات النص إشاراتٌ داعية إلى ذلك، فكيف وفي نصوص التراث نفسها ما يدعو إلى تجاوز المعنى المرفوض في ثبوت البيعة بفردٍ واحدٍ مستقلٍّ برأيه؟

» لم نتعرَّض لبعض الأحاديث التي يُشكِّل فهُمها ويُسْتَشَهِد بها أحيانًا لتبرير العسف السياسي. وهذه مسألة تحتاج بحثًا منفصلاً وسوف تُلمَح لها في الفصول القادمة، وبعض أصول التعامل مع الحديث غائبةٌ عن الأذهان وعلى رأس هذه الأصول الثلاثة التالية: إمكانية الاختلاف في تصحيح الحديث وتضعيفه، وأنَّ قبول الحديث ورَدَّه يعتمد على القطع والظنّ وعلى انضوائه تحت المعاني الكلية المقرَّرة في الشريعة وليس على صحة الحديث فحسب، ومسألة نقد المتن من أجل الفهم القويِّ.

» إنَّ مقارنة طرق الاختيار وسيرورتها عبر الأَزْمَان مقارنة التماثل فيها إشكال منهجي. والمقصود بالتماثل هوأخذ عنصرين من عناصر الإدارة السياسية اليوم وطلب مثله في الماضي، وهذا خللٌ في التحليل والمقارنة لأنَّ لكلِ زمانٍ نظرته الخاصة تجاه الرضى وحصول التوافق المجتمعي (واستحضرْ ما قلناه عن الشورى العضوية).

» الدولة في الْقِدْمَة كانت مختلفةً جدًا في منطقها عن الدولة الحديثة، وكان لها شرعيات استنادٍ تتجاوز ظاهر الموافقة الفردية.

» باعتبار طبيعة التواصل في العصور السابقة، حلُّ الإشكال السياسي عندما تتمُّ مبادعة

ال الخليفة في بعض الأقاليم وامتناع أخرى ليس باليسير أبداً.

« يحتاج إلى دراسات مفصلة في المسيرة العملية لفكرة أهل الحل والعقد، وفيما إذا انحصرت الممارسة في أطْرِضِيقَة لدرجة ألغت وظيفتها. وعلى كلّ حال ففكرة أهل الحل والعقد وأهل الاختيار وأهل الاجتهاد (السياسي) فكرة راجحة في ذاتها، بغضّ النظر عن سلامة تطبيقها التاريخي، كما أنّ الفكرة التي تحدّث عن وجوب توافق مختلف جماعات الأهل والعقد في الأمصار المتعددة مثلّت فكرةً وازنةً جداً في تراثنا ربما حالت دونها وسائل التواصل.

« هل يصحُّ تحميل أهل العلم والمعرفة جزءاً من المسؤولية في الفجوة النسبية بين أهل السيف وأهل القلم؟ فقد تكاثرت التوصيات التي تُحدّد من الاقتراب من الحاكم وحملت بعضها نزعةً منسحبةً من الحياة، فهل شكّل هذا مناخاً ثقافياً يبالغ في تجنب السياسة وإمكانية الاستفادة من أهل العلم؟ أم أنَّ العلماء لا يصلحون للإدارة السياسية، ودورهم الأمثل يكون في التنظير (مثلاً الماوردي) أو في المشورة الاستراتيجية (مثلاً ابن خلدون)؟

« بغضّ النظر عن الخلاف في فهم وتأويل بعض النصوص التراثية، لا خلاف (سواء في عبارات العلماء أو في الوجдан الجمعي للناس) في أنَّ الأمة هي المستخلفة، وأنَّ الحاكم هو مُستأمن فحسب، وأنَّ حراسة الدين وسياسة الدنيا هي المقصود من الحكم، وأنَّ الوسيلة الأمضى في الحكم هي الأولى، وتدور مع رجحان المصلحة.

« العبارات التراثية في المسألة السياسية وردت في سياقٍ مختلفٍ تماماً عن زماننا، وسياقهم كان سياق قصور الحكم عن الالتزام بتمام الشريعة، لا الطغيان الذي خرج عن سِكتها.

« الفهم المشكّل للمقولات التراثية في أيامنا هذه يعود جزءاً منه إلى التدليس الذي يقوم به اليوم مفتى الطغاة في محاولة تبرير ممارساتٍ لا يمكن أن يرتضيها الشرع الحنيف بحال، ويعود جزءاً آخر إلى الذين يغرون من التراث بغير علم.

ولزيادة بيان هذه النقطة، وحيث إنَّ الانفكاك عن ذهنية الحال المعاصر الذي يعيشه الناس أمرٌ بالغ الصعوبة، ننوي إلى بعض الأمور العملية في الآلية السياسية.

إنَّ تعليق اختيار الحاكم على الاختيار الفردي لكلِّ من يسكن البلاد وهو المنطبع في الأذهان

يكاد يكون متعذّراً في الأزمنة القديمة. وبغضّ النظر عن هذا فكرة الميل الجماعي للقبول بحاكمٍ تتجاوز الموافقة الفردية لكل واحدٍ في المجتمع، حيث تتصل بالاستقرار الاجتماعي، وليس السياسي فحسب. وهناك مسألة أخرى معضلة، وهي ميل إقليلٍ ما للانفصال والاستقلال، فما زالت هذه المسألة مستعصيّةً إلى يومنا هذا، وليس فيها قولٌ فصلٌ، وغالباً تحسمها القوة.<sup>(١)</sup>

إنَّ مفهوم أهل الْحَلِّ والعقد مفهومٌ في غاية الحيوية، ويمكن بيان رجحانه من ناحية نظرية ومن ناحية خبرة الأمم. والمطلوب ليس نصف هذه الفكرة، وإنما إعادة حيويتها، والمنع من جعلها غطاءً لحاشية الحكم والمنتفعين حوله. ويمكن التنظير لمجموعة أهل الْحَلِّ والعقد التي تضمُّ الحكماء والمرجعيات الشعبية في الأبعاد الخمسة التالية: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكريّة في العلوم السيرية والفكريّة في العلوم الشرعية، وربما يحسن ضمُّ نخب عسكرية إلى المجموعة السياسية لتأثير أيِّ فعلٍ محتمل لهم بإطار المجتمع.

## ب- مسألة الغلبة

بدايةً لا بدَّ من التذكير بالظروف التي دعت إلى ظهور مصطلح الغلبة. ولقد سبق التنبية إلى أنَّ الجماعات الحركية الفكرية تبغُّ قياداتها من ميدانها الجهادي، وأنه في أحوال المحن يفرز الواقعُ الأقدر على الإدارة والتعامل مع المتناقضات. وإنَّ فهمنا السياسي ينبغي ألا يقتصر على الفترة الراسدية التي لا خلاف حول استثنائيتها، فهي حالة قياسية صالحة كمرجع معياري، لا كنموذج عملي ناجز.

(١) وبرغم تحذيرنا من الإشكال المنهجي في المقارنة بين نظمتنا التاريخية والديمقراطية، تُذكّر بأنه لا تقوم كُلُّ الديمقراطيات الحديثة على الانتخاب المباشر، وفكرة مرور القرار النهائي عبر وسيط (سواءً كان هو مجلس النواب أو مجموعة ثُوكل بهذا) فكرةً مقبولة. وأدبيات النظم الديمقراطية ناقشت طويلاً خطورة الشعوبية الانتخابية التي تأتي بغرض كفاءة، أو التي تهمّ بختار غير صائب، وحاول المظরرون الدستوريون الحماية منها من خلال تصميم الآلية الانتخابية وتقليل الأثر المطلق للختار الفردي. والنظام السياسي الديمقراطية الحديثة إنما تتشي في حقيقتها وفق إرادات تُلْلُ التُّخْبِ المتمكّنة في المجتمع صاحبة الشوكة والنفوذ، وكذا السياسات والتداير، وكذا إلى حدٍ ما التصوّبُ الفردي بسبب القدرة الكبيرة للمتنفذ من التأثير عليه، سواء عبر الإعلام أو عبر الثقافة العامة التي تنسجها التُّخب. كما أنَّ تقسيم الدوائر الانتخابية له أثر كبير على النتائج، ولذا فإنَّ صورة القرار الفردي الجازم حتى في التصويت صورة متوفّمة، وضمن الأحزاب وفي المؤسسة الحاكمة غالباً ما تعود القرارات الفاصلة إلى تحشيد قام به فردٌ واحدٌ أو بضعة أفرادٍ نافذين. كما أنَّ الدول الحديثة تقول بالإكراه بالقوة فيما لورفض 49% من الشعب خيار 51% منه. وأخيراً فإنه لا يُستبعد أن تعود الديمقراطيات إلى التصويت الموزون الذي يُفرق بين الناس بحسب مواصفات معينة، وأنَّ تعود فكرة أهل الْحَلِّ والعقد بصورة مغايرة، وسوف يُعتبر هذا يومذاك تحسيناً على النظرية الديمقراطية.

ولذا من ناحية عملية ليس **اللغز في الوصول عبر الغلبة** ( فهو معطى طبيعي) بقدر ما يفعله النظام بعد الغلبة: هل يتوجه نحو الحكم بالعدل أم لا؟ وإن تحقيق العدل وتفعيل الشريعة وخدمة مصالح المسلمين وحمايتهم من الأعداء هو الذي توجهت إليه أنظمتنا السياسية بشكل عام، فاستظل بظلهما عامة الناس، وارتضواها وسكنوا إليها. ولا ينفي هذا أنه تم تعقب المخالفين للحكم إذا وصلت مخالفتهم حدّ هتك الشرعية والسعى للإزالة. وليس في ذلك غرابة، فرد فعل الممسك بالإدارة السياسية هو كذا في تاريخ البشرية كلها، وهذا من طبائع السياسة. ولنسأل أنفسنا: هل في تاريخ الأنظمة السياسية - بما فيها الحديثة - ما لم يأت عبر الغلبة بشكل آخر؟ وانتبه إلى أننا نتكلّم هنا عن النظام السياسي، وليس عن السلطة التي يتم تداولها داخل منظومة سياسية ما. إن العبرة الكبرى هي بالمسيرة بعد التمكّن.

ولقد أغفلنا معنى الغلبة لغةً، ولو تفگرنا فيه لذهب الحرج. فالغلبة لا تعني الإكراه العنفي حصرًا، لا لغةً ولا اصطلاحاً، وإنما الغلبة في مسيرة التاريخ السياسي هي النجاح في استيفاء وتفعيل خمسة أوجه، وبقدر توافر هذه الشروط بقدر ما يعتبرها الناس أمراً طبيعياً، ويجري ت成立了 السلطة: (١) فكرة سياسية تتجاوز محض التسلط، (٢) وتجذر اجتماعي ولو في قطاع منه، (٣) تماسك الإدارة وقدرة الإزاحة والاستبدال، (٤) وخطة للإدارة الحكيمية، (٥) ومنزلة اعتبارية تساعد على اجتماع الناس حولها.

فمثلاً عليٌ تقلّد الحكم بالتزكية الجهادية (وفق ما سبق شرحه)، لكن لم تكتمل له الغلبة في أدوات الإدارة والضبط، فذهب شهيداً في غضون أربع سنوات فقط. ابن الزبير غلب على الأمر حينما استجاب لمشروعه السياسي أهل المدينة وتبعتهم في ذلك عدة أمصار. لكن غلبته كانت منقوصةً ولم تكتمل لها غلبة الأدوات الإدارية التي بقيت في يد منافسيه السياسيين.

والحالة الأموية بارزة في سعة مفهوم الغلبة، وأنه لا يعني ضرورة الظلم والإقصاء السياسي. فالنجاح الأموي إذا كان يُنسب إلى شيء يُنسب إلى مقدراته على استيعاب توجّهات المجتمع، وهو الأمر الذي عجز عنه منافسوه الذين كانوا أعلى منزلةً.

الإقصاء الذي مارسه الأمويون والملائحة كانت بحق من يطعن بأصل شرعية الحكم (الحركات الهاشمية)، في حين أنَّ من قبل بالمشاركة (اليمانيون) أصبحوا ركناً في الدولة تزول بزوال دعمهم أو بالتصادم معهم، وكان هذا ما حصل فعلاً<sup>(١)</sup>. وإنَّ حرص المنظومة الأموية على استيعاب الفاعليات المجتمعية والكتل السياسية وضرورة مساندتها للحكم بُرِز في عقد مؤتمر سياسي لهذا الغرض، حيث إنَّه لما أعجزت الحُكْمَ مسائل مستعصية عُقد مجلسٌ للتشاور عُرف باسم مؤتمر الجابية (قرب دمشق). ولقد استمرَّ هذا الاجتماع أربعين يوماً من أجل رسم السياسة التي سوف تُتبع، وشابه هذا الاجتماع مؤتمراً للتخطيط الاستراتيجي للحزب الحاكم بفضائله المتعددة. وتقرَّر في هذا المؤتمر عدم المواجهة مع الزبirmيين في الحجاز والتركيز على مصر وتخوم العراق، ولكنَّ المؤتمر عجز عن إثناء المشكلة الداخلية المتمثلة في التنافس القيسي-الكلي<sup>(٢)</sup>.

ولمَّا تراكمت الأخطاء وكثُرت الفرق المتذمرة واستفحَل الخلاف الداخلي في نخبة الحكم الأموي، استوت الشروط لفائدة فريقٍ آخر. وهكذا استغلَ الفرصة الهاشميون المنافسون السياسيون للأمويين واقتنصوا السلطة بعد اشتباكاتٍ، وصعد العباسيون الذين بدورهم مارسوا الغلبة على شركائهم في المظلة الهاشمية. فهل كان صعود العباسيين غلبةً مشروعَةً بسبب أنَّ وراءهم فتاتٌ شعبيَّةً متذمِّرةً، أم أنه انقضاضٌ مرفوضٌ على سلطةٍ مشروعة؟

ولقد توافرت للعباسيين قدرة الإزاحة من خلال التحالف المؤقت مع قادة ميدانيين طامحين (مجموعة أبي مسلم الخراساني) والتحالف مع العلوين الطالبيين الذين يمتلكون خطاباً عاطفياً صالحًا للتحشيد. أما التجذر الحركي السياسي فقد حصل في الجيب المنعزل في خراسان، إلى جانب متعاطفين في بقعٍ متباينة قريبة من مركز الحكم الأموي.

وفي مسألة الفكرة السياسية علينا ملاحظة أنه سرعان ما قام العباسيون بتهبيش شركائهم في المعارضة (الفرع العلوي الطالبي من المعارضة الهاشمية). ولم يكن الأمر مجرد إبعاد فريقٍ عن

(١) لا يأس بالإشارة إلى أن لفظ "العضو" هو في الأغلب زيادة وإدراج على الحديث الذي يكثر الاستشهاد به من أن خلافة النبوة ثلاثة ثلثاً عاماً ثم تكون ملكاً، وبذلك يغدو الحديث وصفاً أكثر من كونه ذمًّا، وإن كان في الوصف تنبيه.

(٢) انظر بريضون، تاريخ بلاد الشام، مرجع سابق.

المشاركة السياسية، وإنما الأهم من ذلك هو التخلّي التامُ عن النموذج المثالي للحكم الذي كانوا ينادون به ويحشدون لدعوته، والإدارة على نحوٍ شبيهٍ بالنظام الأموي. كما صار معنى التوارث في الحالة العباسية أظهر مقابل التنافس داخل البيت الحاكم، تبعًا للأهلية الإدارية الذي ميز المنظومة الأموية. إنَّها المغالبةُ السياسية والمنافسة المطردة في التاريخ.

ولقد خسرت الرهانُ الرؤيةُ السياسية التي تُشخصن التقوى وتفترض أنَّ أثرها سيصبح مسيرة الحكم بشكل عفوي، ليثبت الواقع أنَّه لا رؤية الحسين ولا ابن الزبير هي الخلقة بالحكم، وأنَّ القانون الطبيعي للتاريخ السياسي يقطع بحكم المفضول بوجود الأفضل. وأقترح أننا نستطيع القول: إنَّ الوعي السياسي في أذهان الناس بعد الأمويين غادر معادلة الأفضل/المفضول نحو المعادلة الثلاثية التالية: الأنفع للناس + عالمية الرؤية + قوميتها + عصبية ثلاثة الحاكمة وتماسكها. وإنَّ إثبات هذا في الواقع يمرّ عبر الغلبة، ونَصِّفُها اليوم بعباراتِ الفوز والنجاح.

إذا أردنا تحسُّس أوجه الغلبة في حكم العباسين لوجدناها في غلبة نموذج أكثر انتفاخًا على الملل المنصوصية تحت الحكم، بما في ذلك الموالي -العرب وغير العرب- ممَّن رفعت دعوهُ الإسلام متزلاً لهم بعد أن أصبح اختصاص السيادة للعرب في العصر الأموي ليس له مبرر في الشرعية المجتمعية بعدما أتقن الآخرون تعلم لغة القرآن مرجع الأمة. وصحيح أنَّ وصول الموالي إلى سدة المنزلة الفكرية تحصلَّ منذ العصر الأموي المبكر، إلا أنَّ الانعكاسات السياسية لذلك أتت متأخرةً بشكلٍ طبيعي.

واللافت للنظر في التاريخ السياسي للمسلمين هو أنَّ التقلبات السياسية وإن شهدت منافسةً حادةً بين النُّخب، إلا أنَّها بمجملها لم تشمل ضحايا شعبية، بل كان الناس إلى حدٍ كبير في معزلٍ عن حمى النزاع السياسي، يتظرون من المجموعة المناذدة أنْ تُثبت قدرتها على تحقيق أولويات الوجود المسلم. طبعًا الغلبةُ السياسية تأتي بحاشية جديدة وليس منفصلاً بالكلية عن المجتمع.

وننبئ إلى الفرق بين تداول السلطة وبين تغيير الحكم. تداول السلطة كنّا قد ناقشناه في فصل «التعاقب»، وبيننا التحدّيات التي تحفهُ، أمَّا تغيير الحكم والذي تظهر فيه دولة جديدة فلا يأتي

إلاً عبر الغَلَبةِ. والغَلَبةُ فيها طرفٌ من الإِكْراهِ - على الأقل لبعض الناس - لأنَّ من طبيعةِ أيِّ نظامٍ سياسيٍ أن يفترض إمكانيةَ إصلاحِ الأمورِ من خلاله ووفق طريقته (بغضِ النظر عَمَّا يخالفُ هذا من الحرص على بقاءِ المجد والأثرةِ بيده). بعبارةٍ أخرى: الأحوال العادلة لا تحتاجُ غَلَبةً أو تجري فيها سلسةٌ ناعمةٌ من الغَلَبةِ يمكنُ أن ترافقها فاعلياتٌ تشاورٌ. وبالمقابل هناك غَلَبةٌ يرافقها درجاتٌ من الإِكْراهِ والشَّدَّةِ، وهي أَمْرٌ طبيعيٌّ عند استواءِ أحد الشروطِ التالية: (١) الأزماتِ الحادَّةِ السابعة، (٢) والمنعطفاتِ التاريخيةِ المستندة إلى شروطِ موضوعية، بما في ذلك الانزياحاتِ الجيوسياسية، والتغييرُ الأساسيُّ في اقتصادِ سبلِ العيشِ والطاقة، (٣) وظهورِ البُنى الفكريَّةِ والدينيةِ الجديدةِ.

ودعنا لا ننسى أنه في الأحوال العادلة يجري تبادل السلطة بين المتنافسين في سدَّةِ السياسة بعيداً عن جمهور الناس. ومعظم الناس لا يهتمون بالشأن السياسي (ولا سيما السياسي العالي المتجاوز للمحليِّ)، وإنما يهُمُّهم أمران: تبعاتُ السياسة على ما يتعلَّق بحياتهم، ورعايةُ السياسة لحسيِّهم الديني ورؤيتهم الثقافية. وعامةُ الناس لا تُطلُّ على السياسي وتعرض عليه إلا في حال الإخلال بالوجه الأول (المنافعُ الحياتية)، وتعودُ للفضاء السياسي وتثور عليه في حال الإخلال في الوجه الثاني (مناقضةُ السلطة للنبض الثقافي للأمة والاعتداء على هويتها). ومعنى الغَلَبةِ أَظْهَرَ في الثاني، وكثيراً ما يرافقه العنفُ جزءاً أو تشيُّفياً.

وفي الأزمات الشديدة والفتنة - وخاصة التي يرافقها العنف - يكبِّر احتمال تغييب الرأي والاختيار العفوِي للأمة. غير أنَّ هذه هي المفارقة الأليمة، فمناخ الفتنة هو تعريفاً ذاك الذي يمنع من اجتماعِ الرأي:

فتنة  $\leftrightarrow$  عدم إمكان التوافق  $\leftrightarrow$  لا مناص من الغَلَبة

وفي هذه الحالة يغلب أن يكونَ غَلَبٌ خشنٌ يُنْجِي بعض الآراء والتوجُّهات، فإن نجح في احتواء أكثر الأطياف وانحصر الرفضُ في الهوامش سارت الأمور بعدها بشكلٍ طبيعيٍّ.

حالة حرب الاعتداء الخارجي الذي أسقط الحكم ثم تمَّ ردُّ العدوان، وتحرَّرت السياسة من القوة الخارجية مسألةً أخرى، وفيها شبهٌ بحال الفتنة. وذلك لأنَّه يغلب أن يحصل التحرُّر من العدو على يد العسكر، وهم ممَّن لا يجيدون السياسية عادةً. ولقد تراوحت خبرتنا التاريخية في هذا بين التحام القوة العسكرية مع المجتمع (نموذج صلاح الدين والعثمانيين) وتحول الحكم إلى حكمٍ مدنيٍّ بالفعل، وبين التنمر على المجتمع (المماليك). ولكن علينا التنبيه إلى أنه من ناحية سياسية يستحيل فصل قوى العسكر عن السياسة، ولا سيما لدولة كبيرة محاطة بتهديداتٍ خارجية.

والخلاصة: هناك سوء فهمٍ لمفهوم الغَلَبة كما هو وارد في التراث، وحتى إذا أخذنا بعض المقولات الفقهية الإشكالية لوجدنا أنَّ مصطلح الغَلَبة لا يعني القوة القهريَّة حصراً، فعبارات الفقهاء الذين ينهون عن الخروج ولو غلب بالسيف تدلُّ على أنَّ القوَّة ليست هي المقصود العام بالغَلَبة. ولا يعود سوء الفهم هذا إلى إشكال الوعي الديني فحسب (بسبب طرق التدريس وفتاوي علماء الطغاة)، وإنَّما أيضاً إلى الخيالات الحداثية التي تقع في مخيلة الأذهان وتتوهُّم أنَّ أنظمة الحكم المعاصر ليس فيها غَلَبة.

ولقد بيَّنا الفرق بين تداول السلطة، وهو الأمر الذي يجري في الأحوال الاعتيادية، وبين تغيير الحكم بعد الأزمات الحادَّة والمنعطفات التاريخية، وظهور معادلة سياسية جديدة. والغَلَبة هي التي تخُصُّ الثاني، وهو تغيير غير متصرُّفٍ بلا تدافع الغَلَبة.

ونختم بتأكيد ملاحظةٍ جوهريَّة، وهي أنَّ أكثر صور الغَلَبة في تاريخنا كان غَلَبةً بداعِ الإصلاح ولها سند اجتماعي، أو جرت في مساحةٍ فراغٍ سياسيٍّ، وليس غَلَبةً رغم أنف الأَمَّة وضدَّها. وإذا كان اعتلاء المماليك منصَّةً للحكم هو مثالٌ لأقلِّ القوى التي امتلكت مشروعيةً سياسيةً، فإنَّهم ظهروا في فراغٍ ووصلوا بتغلُّبٍ لم يغْلِبوا فيه أحداً من المسلمين. وكمثالٍ جزئيٍّ اعتُبر باليمن بعد تمكُّن الظاهريين، حيث أرسلت اليمن وفداً يُعلن أنَّ بلدَهم في خدمة النظام المملوكي الجديد. وباعتبار أنَّ اليمن بعيدةٌ عن مركز المماليك، يُرجَح أنَّ دافع مثل هذا التصرُّف ليس مدارَةً سياسية لقوَّةٍ صاعدة، وإنَّما سلوكٍ يعكس الحسَّ الذي اكتنفته الأَمَّة تجاه مفهوم الخلافة كرابطٍ عامٍ

جامع يدفع إلى موالاة من امتلك أسبابه. وهناك مثال آخر من الطرف الغربي للوجود المسلم يفيد في تصحيح الانطباع الذي ينفر من فكرة الغلبة ويفهمها فهماً مدرسيًا يتعلّق بالخلاف المذهبي أكثر من تعلّقها بمسيرة التاريخ. وذلك أنَّ الزنتانيين في المغرب استقلُّوا عن السلطة الأموية في الأندلس سنة ٣٩٠ هـ، فأوقعوا البلاد في فوضى وتدحرج حال المعاش، مما دعا الفقهاء المالكية إلى معارضتهم، برغم أنَّ الزنتانيين كانوا يجاهدون الحركة البرغواطية التي ادَّعت النبوة واخترعَت سُوراً بديلة عن القرآن، وأعطى هذا الموقف العلمانيُّ شرعيةً للحركة المرابطية الإصلاحية. ويمكننا القول: إنَّ سيطرةَ الزنتانيين كانت غلبة طموح سياسيٍّ محض سرعان ما فقدت دعمها الاجتماعيَّ، في حين أنَّ الغلبة المرابطية كانت غلبة الإرادة المجتمعية وليس ضدها.

### 3- الخروج على الحكم

الثورة على النظام السياسي القائم وتغييره هي من أشدِّ المسائل خلافاً واستعصاءً، وثمة غموضٌ في التنظير السياسي في هذه المسألة، فالاستقرار مطلوب والعنف مرفوض وحاجة التغيير قائمة، غير أنَّ السبيل الأقوم في كلِّ ذلك ليس سهلاً بسُبُّ فيه. نناقش أدناه هذه المسألة، ويتمُّ تقديم اقتراحٍ لمحاذِدات الخروج على النظام الحاكم والأحوال التي تقتضي مواجهة السلطة، ونراجع خبرتنا التاريخية في مسألة تحدي الحكم القائم والخروج عليه، ثم نتبع ذلك بتنظيرٍ مقاصديٍّ لمسألة الخروج.

#### أ- تأثير النصوص في مسألة الخروج

الخروج على الحكم ونزع اليَد من البيعة مسألة مشهورة في تراثنا، ويساء فهمها، ويُستشهد بالنصوص في غير محلّها.

بعض العبارات الفقهية فيها إشكال، ونعلم أنها ترَكَّز في المدرسة الحنبليَّة عموماً (برغم التفاوت الداخلي فيها تفاوتاً قُطبياً)، في حين أنَّ علماء المذهب الحنفي والماليكي ذهبوا إلى القول

بالخروج، وكذا ابن حزم من المذهب الظاهري، وفي المذهب الشافعي قولان، إضافةً للمذهب الزيدى الذي يقول بالخروج؛ أي إنَّه يصحُّ الادِّعاء بأنَّ جمهور العلماء يذهب إلى جواز الخروج في حالاتٍ معينة، وحتى أقوال الحنابلة غير مجتمعة على عدم الخروج، وبعضها يدلُّ على جوازه خلاف الأكثريَّة في المذهب.

وكثيراً ما يُسأله الاستشهاد بمقولات العلماء القدامى أو يُسأله فهمها، وكنموذج على ذلك دعنا نحلل القول المشهور من أنَّ ابن تيمية «نَهَا عن منازعة ولِيَ الْأَمْرِ وَإِنْ كَانَ مُسْتَأْثِرًا». ولكن لا إشكال في هذا القول، وإنما الإشكال في حرفه عن معناه الأصلي؛ إذ إنَّ مجرَّد الاستئثار لا يُسُوغ المنازعَة وإنما الإصلاح. فالاستئثار لا يخلو منه حكمٌ في حياة البشر (وسيأتي تفصيلٌ في ذلك، وفي معنى الاستئثار). وكذا قول ابن تيمية «فَلَمْ يُأذِنْ فِي دُفَعِ الْبَغْيِ مُطْلَقاً بِالْقَتَالِ، بَلْ إِذَا كَانَ فِيهِ فَتْنَةٌ نَهَا عَنِ دُفَعِ الْبَغْيِ بِهِ وَأَمْرَ بِالصَّابِرِ». وهذا يَبْيَنُ لَا يختلف فيه ذوي العقل، فالبغى لا يواجهه في كلِّ الأحوال بالقتال، كما يجب تقدير احتمال اندلاع فتنة مستعصية. ومن أحسن الأقوال في مسألة الخروج تفريق ابن حجر العسقلاني (الشافعى) بين ثلاثة أنواعٍ للخروج: خروج الخوارج، وخروج البغاء، وخروج أهل الحقِّ، ويقصد بخروج البغاء ما كان تطلُّعاً محضاً إلى الملك. ولو استصحبنا هذا التفريق لسقط معظم الخلاف ولما عاد هناك حاجة إلى كثير من الجدل.

وننبئه إلى أنَّ العبارات الفقهية الإشكالية لا تخرج عن كونها تخرجاً فقهياً، قد تكون صحيحةً في صياغتها التقييدية، ولكنها إشكالية عند إطلاقها أو تنزيلها. يعني تنزيل القول الفقهي على الواقع هو اجتهادٌ لاحقٌ، والتللاعُ بهذه الأقوال من بعض الرموز الدينية في عصرنا موضوع آخر بال تماماً، وما يُنقل عن إجماع العلماء ضد الخروج يخصّ وجوب لزوم الجماعة والنبي عن الشذوذ والخلاف والفرقة، لا عن القيام بحقٍّ.

أمَّا الأحاديث التي يُستشهد فيها في موضوع الخروج فمنها ما لم يصحّ<sup>(١)</sup>، ومنها ما صحّ ويحتاج حسن الفهم. فمثلاً الحديث «وإذا رأيتم من ولا تکم شيئاً تکرهونه فاکرھوا عمله ولا تنزعوا يداً

(١) مثال “وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع”， وهي زيادة لم تصحّ ويغنى عنها ما صحّ، كما أنها لا تصح لأنَّها تناقض كلياتِ الشريعة.

من طاعة» مفهومٌ سياسياً بالتمام، فلا خلاف في أيّ نظامٍ سياسي أنَّ مجرَّد كرهٍ أمرٍ لا يبرِّر محاربةَ النِّظام ورفض الطاعة للأمر العام الذي اجتمعَت عليه الأُمَّة. أمَّا حديث مسلم المشهور: «وَأَنْ لَا ننابعُ الْأَمْرَ أَهْلَه» فمعناه واضحٌ كُلَّ الوضوح، وكأنَّه يخاطبَ حالتين: الأولى هي أمثال أبي ذِرٍ (أو الحسين) الذين لا يملكون الأهلية السياسية رغم فضلهم، والثانية تحذير مناسب للرَّاعِ، فما أخطرَ أن يتَّشَوَّفُوا إلى الحُكْم. ولقد أحسن أبو ذِرٍ في عدم خروجه رغم امتلاكه بشعور الغربة والشوق لطهر المجتمع الأمثل.

وإنَّه لا بدَّ أن تؤطِّرَ أحاديث الخروج في إطار عموميات القرآن والسنَّة ذات الأركان الخمسة: (١) وجوب الصَّدُع بالحق على صعيد الاعتقاد، (٢) ووجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان والنية على صعيد الاجتماع، (٤) والحرص على وحدة الأُمَّة على صعيد الخلاف السياسي، (٤) والإعذار فيما تختلف فيه الاجتمادات على صعيد الفهم الفقهي، (٥) والعفو والصفح عن الزَّلات على صعيد السلوك الشخصي.

ليس مهمة هذه الرسالة الخوض في العبارات الفقهية، ولا سيما تلك التي غلت عليها القواعدية المنطقية فجعلتها منقطعةً عن الواقع ومفتوحةً للاستغلال التحريري من قبل مشايخ الغفلة ومفتي الطغاة. لكن لا بدَّ من ملاحظةٍ مختصرة. إنَّ القول بمنع الخروج مطلقاً فيه تناقض داخليٌّ، فمن ناحيَّةٍ يُقال بعد استباب الأمر، ومن ناحيَّةٍ أخرى يُقال إنَّ طريق الغلبة مقبول ولو بالسيف. فالطرف الأول لهذه العبارة يرفض مجرَّد فكرة الخروج، والطرف الثاني يقبلها ولو مع العنف. والعبارات التراثية تحوي عادةً شرط امتلاك متسلَّل السلطة القوَّة الكافية. وهذا شرطٌ له دلالةً كبيرة في إدراك أنَّ الخروج قد يكون تحصيل حاصل، وفي التخوُّف من انفلات الأمر، ولكنه شرطٌ يترك المسألة برمَّتها غير منضبطة. وسبب قصور الانضباط هو أنه لا يمكننا معرفة فرصة الغلبة وكون ما يمتلكه المتاذُّ كافياً إلَّا بعد حدوث الأمر. والقول بغلبة المصالحة أو المفسدة قولٌ شديد العمومية ليس فيه الجسم النظريُّ المبتغي. وسيكتفي هذا الطرح إذًا بالمصادقة على ما أوصل إليه الواقعُ ومضى وختَّم الأمر وأغلق الملف.

ونسبه إلى أنَّ ما من كتابٍ أو بحثٍ إلَّا وقد كُتب في سياقٍ ولذا نعود إلى الماوردي، ونلمح إلحاحه سريعةً إلى عصره السياسي وإلى التجارب السياسية السابقة له. حياة الماوردي كانت بين ٣٦٤ - ٤٥٠ هـ، وشهد ثلاثة خلفاء عبَّاسيين هم الطائع والقادر والقائم، وهم رقم ٢٤، ٢٥، ٢٦ من سلسلة الخلفاء العبَّاسيين. ومناسبة الإشارة إلى هذا هو أنَّ الماوردي كتب ما كتب ونظام الخلافة كان مهدَّداً، وزمن الماوردي أتى بعد قرنين ونصف من زمن هارون الرشيد، وهذا من الأمور المهمة التي ينبغي استحضارها لمعالجة انتباعاتنا. فمن ناحية الاعتبار بما سبق من تحدياتٍ إدارية لا بدَّ وأنَّ الماوردي كان في ذهنه صنيع البرامكة زمن الرشيد الذين تغلغل نفوذهم في الدواوين وأصبحوا قوةً موازيةً للنظام القائم. الماوردي كتب ما كتب في عصرٍ متَّأخرٍ كانت فيه منظومة الخلافة في ضعفٍ شديد، فقد توفي الماوردي قبل سقوط القدس بـ٤٢ سنة فقط.

كما أنه من المهم جداً استحضار ذاكرة الأئمة تجاه مسألة الخروج. وأدنى سرُّ لحوادث (الخروج) على الحكم بالترتيب الزمني:

- » خروج ابن الأشعث والي سجستان ٨٣-٨١ هـ في عهد عبد الملك.
- » ثورة زيد بن عليٍّ زين العابدين في الكوفة (١٢٢ هـ) زمن هشام.
- » ثورة البربر/الأمازيغ سنة ١٢٣ هـ
- » حركة الكرماني الأزدي في خراسان (١٣٢ هـ) الذي عُزل بنصر بن سيَّار، قبيل زوال الحكم الأموي.
- » حركة أبو مسلم الخراساني التي نجحت في وجه الأمويين.
- » حركة محمد النفس الزكية أيام المنصور (١٤٥ هـ).
- » خروج المقنع الخراساني (١٦١ هـ) الذي قال بالتناسخ، وادَّعى الريوبوية (أيام المنصور ثم المهدي).
- » خروج دحية بن مصعب الأموي (١٦٥ هـ) الذي غالب على الصعيد حتى أيام الهادي.
- » خروج الحسين بن عليٍّ بن الحسن بن عليٍّ بن أبي طالب أيام الهادي (١٦٩ هـ).
- » حركة ماني الظلمة/النور، وهي حركة إلحاد وإباحية سنة (١٦٩ هـ) أيام الهادي.

« خروج يحيى بن عبد الله بن الحسين (١٧٦هـ) في بلاد الدَّيلم في عهد الرشيد (وحاول الرشيد تأليفه فأبى).»

« حركة بابك الخرمي (الخرمية) في أذريجان (١٩٢هـ)، واستمرت ٢٠ سنة، وهي حركة إباحية، وكانوا يلتقطون إلى الروم عندما تغلبهم جيوش الخلفاء (المؤمنون ثم المعتصم).»

« تنشط الخوارج أيام المؤمنون ١٩٨-٢١٨هـ»

« القرامطة ٢٧٧هـ، وكان مركبهم البحرين شرق الجزيرة العربية، وهاجموا مكة في ٣١٧هـ وقتلوا الحُجَّاج، واقتلعوا الحجر الأسود.»

وكما هو واضح تنقسم حركات الخروج بعد حركة الحسين وابن الزبير إلى صفين. الأول هو الحركات العلوية الطالبية الأربع، ومن الناحية السياسية هي حركات يائسة تعترض مجتمعها الداعي إلى سياسة النقاء، وتصر على الطعن بأصل شرعية الحكم، أمّا حركة ابن الأشعث فهي هي حركة طموح شخصي انخدع فيها كثير من الفقهاء، وانضموا إليها، ولا يستقيم بها الحال لو تمكنت. الصنف الثاني هو حركات الفوضوية السياسية إلى جانب الشغب. هذه هي الخلفيّة التاريخية التي استندت إليها معالجات مسألة الخروج، وينبغي أن تُفهم ضمن هذا السياق، وهذا هو الذي يجعلها منسجمةً مع الخطاب القرآني بإقامة الحق ومع خطاب الأحاديث في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومع الواقع التاريخي للمسلمين الذي لم تخدم فيه همة الإصلاح.

## ب- أنواع الخروج والاستقلال وشروطه

في الكلام عن الخروج على الشرعية أو نقض البيعة ينبغي أن نعتبر أمرين: الجهة التي يتمُّ الخروج عليها ونوع شرعيتها، ودرجة الاعتراض. ويبقى ذلك وجوب التفريق بين نوعين من الخروج: الخروج على الخلافة العامة، والخروج بمعنى الاستقلال بناحيةٍ أو قضاء مع إبقاء الولاء العام. ولا يُعقل أن تستوي شروط الخروج في هذين الصعيدين السياسيين، فالأخير ارتبطت به منزلة التمثيل السياسي لأمة المسلمين قاطبةً، وقد ينتج عن الخلع هدم لكثير من البنيان السياسي

الذي فيه قيام بمصالح المسلمين، وقد يسبّب طمع الأعداء بالهجوم الشامل الذي يذهب شوكة المسلمين بالكلية. أمّا الثاني وخلع أميرٍ وحاكم إقليم فلا ينبع عنه ضررٌ بذاته القدر، وإنَّ فيه احتمال إثارة طمع العدو إذا كان الإقليم في الأطراف. ولكي لا يكون تعاملنا مع النصوص التراثية تعاملًا مقطوعًا عن سياقات كتابتها، من المفيد أن نجري مسحًا سريعاً لمحاولات العملية للخروج على الحكم في خبرتنا التاريخية أو الاستقلال بإقليم من الأقاليم.

أول انشقاقٍ فعليٍّ في تاريخنا كان في العهد العباسي الأول للدولة الرستمية (١٦٠ - ٢٩٦ هـ) في المغرب الأوسط، وتميزوا بأنهم أتباع المذهب الإباضي الذي له جذور في الفكر الخارجي، وبتحريضهم ضدَّ الخلافة. أمّا فيما عدا ذلك فحين نتكلّم عن الخلافة العبّاسية بشكل عامٍ فذلك يضمُّ وحداتٍ سياسيةً قاربت الدول، ولم تزع البيعة العامة للخليفة: الأغالبة (١٨٤ - ٢٩٦ هـ) والأدارسة (٣٥٧ - ٢٢١ هـ)، والزيديون في اليمن (٢٤٨ هـ)، والطولونيون في مصر (٢٥٤ - ٢٩٢ هـ)، والطاهريون في خراسان وفارس (٢٥٨ - ٢٠٨ هـ)، ولا تخفي طرفية هذه الدول (باستثناء مصر التي لم تدم طويلاً مثلها مثل الطاهريين، أمّا الباقي فقد عمر أكثر من مئة عام). ودعوى الاستقلال النسبي تُفهم من وجهين: الأول هو ضعف السيَّالة المتوجّهة من المركز إلى الأطراف من ناحية الترابط المعيشي أو ضعف إمكان الضبط، والثاني السيَّالة المتوجّهة من الطرف إلى المركز - سواء أكانت جبائيةً أم ثغراً استراتيجياً أو منطقةً عازلةً يستفيد منها المركز - فلا بدَّ أن يعارض ذلك ميزات لذلك الإقليم تتجلى على المستوى السياسي بدرجةٍ من الاستقلالية. ولنستحضر أنَّ الدول في الماضي لم تكن مثل الدول المعاصرة التي ترسم لها حدود واضحة ويحكمها قانون دوليٌّ يعزِّز التفارق فيما بينها، وكان الولاء المتعدد ممكناً، وكانت الهوية ليست هويةً قومية ملتحمة مع الدولة، وجمعت هذه الدول بين خصليتين متضادتين ظاهراً: معظم فاعليات المعيشة محلية، في حين أنَّ معظم خيوط الانتماء عابرة.

النقطة المراد التأكيد عليها هوأنه ليس أيُّ تفاوضٍ أو تنافسٍ مع انفراد السلطة هونقضٌ لها، فشروط الاتفاق السياسي (البيعة) مختلفة باختلاف الحال الذي تحدثَ عنه، فهناك ما هو

دون النقض وفوق الانقياد التام. ولا يعني هذا أن إبقاء شعار الخلافة كان اسميًّا لا قيمة له، بل كان له قيمة كبيرة على صعيد الاجتماع السياسي وله اتصال بمفهوم الأمة. وفضاء التواصل بين مفهوم الأمة المرجع والخلافة الوسيلة هو أنَّ الأمة وإن كانت متسامحةٌ على الخلافة لأنَّ الثانية هي لاحتضان أمر الأولى والأمة لا تزول بزوال الدولة غير أنَّ قيام الخلافة كنظامٍ سياسيٍ يتبنّى قيم الأمة هو تمكّنٌ لها. ومن الناحية التنظيمية وباستعمال المصطلحات المعاصرة تلك الأوضاع ارتسمت على طيفٍ بين قطبي الفدرالية والكونفدرالية، أو شابتها في بعض خصائصها الإدارية.

وهكذا يظهر لنا أنَّه إذا تدبَّرنا المسيرة العملية للسياسة المسلمة نجد بينها وبين ما نفهمه من المسطور في الكتب فجوةً، هي فجوة التقعيد الواقع. بمعنى أنَّ غالبية التجارب السياسية لم تنقض البيعة العامة أصلًا. ولماذا لا تُعتبر الحركة العباسية خروجاً مذموماً، فقد كانت خروجاً على سلطة تكاملت لها الشرعية وحكمت قرابة قرن. ولم يست المسألة في أنه تمكّن للحركة العباسية النصر فحسب، وإنما أنَّ الشروط الخمسة للغلبة (التي سبق ذكرها) توافرت لها: الفكرة السياسية، والسنن الاجتماعي، وقدرة الإزاحة، والخطة الإدارية، والمنزلة الاعتبارية.

وبعيداً عن التقعيد لقد حكم الواقع حكمه. سقوط الدولة الأموية كان من أسبابه سوء إدارة بعض الولاة مما أغضب الناس في حمص وفلسطين إضافةً إلى الكوفة، إلى جانب تصدُّع عصبية النخبة الحاكمة. حركة ابن الزبير ٦٤ هـ كانت مبِّرَّةً، وحدثت قبل تبلور النظرية التشغيلية للسياسة المسلمة، وهي نفسها ساعدت على تبلورها. ولقد دانت لابن الزبير معظم الأمصار بعد موت يزيد ولم تبق إلَّا الشام مواليةً للأمويين، ولكن كان مركز قوته الحقيقيُّ الحجاز صدقاً ولم يكن موقف العراق المساند إلَّا مُناكفةً ولا يعتمد عليه. ولذا لعلَّ تمكُّن مروان ثم ابنه عبد الملك من غالب ابن الزبير بالسهولة الظاهرة ليس مردُّه إلى القوة العسكرية وإنما لأنَّ صيغة حكم ابن الزبير كانت مناسبةً أو قُلْ هي مصمَّمةً للصحابة والتبعين فحسب. أمَّا الحسين مِن قبله فلم يكن له أيُّ فرصة لجمع الناس على نظمٍ سياسيٍ، فهو ليس من أهل السياسة واستند إلى عصبية تماستٍ ضيقة.

وفترة ما بعد ابن الزبير شهدت محاولات خروج معدودة يمكن أن توصف بقصد الإصلاح. منها ما يُسمى بثورة الفقهاء في المدينة، ومنها خروج زيد بن عليّ زين العابدين (١٢٢ هـ) في الكوفة العراق. انضمّ الفقهاء إلى حركة انشقاقٍ قادها الذاهية عبد الرحمن بن الأشعث (٨٣-٨١ هـ) الذي رفض أوامر الحجّاج في متابعة فتح بلاد رتبيل وراء كجستان وبايده جنوده، فقام بخلع عبد الملك بن مروان ورثف راجعاً نحو العراق. وسبب انضمام الفقهاء هو الضجر من السياسة الظالمة للحجّاج، ولا يخفى عدم صواب اجتهاد الفقهاء في قبولهم الانصياع لغير ثقةٍ. ولقد هزمت حركة ابن الأشعث أمام القوة التي بعثها الخليفة في دير جمامج قرب الكوفة، وتبيّن أنَّ ابن الأشعث انتهازيٌّ يحترف الغدر، وهو ما دعا ابن تيمية إلى القول بغياب البصيرة السياسية لهؤلاء الفقهاء الذين انضموا للثورة «فلا أقاموا ديناً ولا أبقوها دنيا»<sup>(١)</sup>.

وفي العصر العباسي هناك ثلاث حالات خروج شيعية يوصف أهلها بالاستقامة، وكلها كانت حركات يائسة غير مقدرة على الحكم من جهة، ولا هي أصلاً منسجمة مع المجتمع من جهة أخرى: خروج محمد النفس الزكية قرب المدينة (١٤٥ هـ) أيام المنصور، وخروج الحسين بن عليّ بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب (ابن حميد الحسين) في المدينة ثم مكة أيام الهادي (١٦٩ هـ)، وخروج يحيى بن عبد الله بن الحسين في بلاد الدليل في عهد الرشيد (١٧٦ هـ)، وثلاثتهم قُتلوا فيما خرجوا له. ويمكن وصف هذه الحركات بأنها كانت حركات نقاءً وصلاحٍ في غير موضعه، ولو تمكّنت لما استمرّ نقاوتها، ولتمّ اقتناصها من الجندي وأصحاب الطموح السياسي. أمّا باقي حركات الخروج فكانت حركات طمعٍ محضٍ بالملك، زيادةً على فقدانها القدرة على جمع الأمة، بمعنى أنَّ الواقع هو الذي حكم في هذه الحركات، ومن جهة أخرى لا يمكن إسداء تفوّقٍ أخلاقي لها يبرّر وجوب الانصياع. ولم نشمل في الملخص أعلاه الدول الموازية التي أبقيت ولاءً عاماً للمركز وتعهّدت الأمر الداخلي للإقليم فحسب.

(١) يقول ابن تيمية: «أما أهل الحرّة وأبن الأشعث وأبن المطلب وغيرهم فنُزِّموا وهُزِّموا وأصحابهم، فلا أقاموا ديناً، ولا أبقوها دنيا، والله تعالى لا يأمر بأمر لا يحصل به صالح الدين ولا صالح الدنيا، وإن كان فاعل ذلك من أولياء الله المتقدن ومن أهل الجنة، فليسوا أفضل من عليٍّ وعائشة وطلحة والزبير وغيرهم، ومع هذا لم يُحمدوا ما فعلوه من القتال، وهم أعظم قدراً عند الله وأحسن نيةً من غيرهم، وكذلك أهل الحرّة كان فيهم من أهل العلم والدين خلق، وكذلك أصحاب ابن الأشعث كان فيهم خلق من أهل العلم والدين، والله يغفر لهم... ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الرابع، ص 528-529.

ونتبه أنَّ الطرح أعلاه لا يعلق صواب الخروج على مجرد فرصة النجاح من عدمها، وإنَّما على تقدير صواب فكرتها السياسية، كما سيتم التفصيل فيه. ومرة ثانية يمكننا المقارنة بين حركات الخروج الإصلاحية المذكورة أعلاه وبين الثورة العباسية التي ابتدأت هاشمية (عباسية + علوية)، حيث نجد أنَّ مرد نجاحها إلى أربعة أسباب على الأقل: التحضير الطويل، والموقع النائي للمُحضن (خراسان) وكثرة المناصرين فيه، ووجود قيادة مزدوجة عسكرية (أبو مسلم الخراساني) هي عاجزة بمفردها إلى جانب قيادة إلهامية هاشمية (تمكنت فيما بعد من التخلص من ذاك القائد الانهاري)، ولحظة انقسام التُّخبة الحاكمة للأمويين. وسرعان ما انقلبت الثورة الهاشمية إلى عباسية وأبعدت الجناح المثالي (العلوي الطالبي) الذي شاركها في الثورة ضد الأمويين، فارتسمت الحركة العباسية وفق سنة الإدارة السياسية الواقعية للأمويين برغم أنَّ خلفاء بني عباس للعصر الأول كانوا أهل ثقافةٍ ودينٍ.

ونؤكد على مسألتين مهمتين في مسألة الخروج. الأولى هي وجوب التفريق بين مبرر الخروج والثورة وبين الخروج نفسه، فمبرر الإنكار يتبع المعياري الثابت في الشرعية، أمَّا الخروج فيتبع تقدير المصلحة. الطرف الأول هو موقفٌ ومبدأ، والطرف الثاني هو فعلٌ ينبغي أن يقدِّر الطرف وما يترتب على الفعل، ويدخل فيه فقه الأولويات وموازنة المصلحة والمفسدة. المسألة الثانية هي طريقة الخروج ووسيلة المعارضة، فالخروج مع الالتجاء لقوة السيف يحتاج إلى ما يبرره من شناعة مخالفة الشرع، أمَّا ما كان السلوك السياسي خلاف الأولى أو يمكن أن يرد فيه التأويل فلا يصحُّ فيه خروج نقد البيعة والمعارضة المسألة إلا صدحاً فردياً بالحق على طريقة سيد الشهداء.

ولو طبقنا هذه القاعدة الثانية على حركة عائشة وطلحة والزبير يوم الجمل لظُهر أنَّ حركتهم كانت صائبةً لأنَّها لم تخرج بنية انتزاع القيادة وإنَّما للإصلاح والتقريب. ومن ناحية أخرى لم تُشهر هذه الحركة السلاح (برغم اصطدام شيء منه حيث كان طبيعياً في السفر) وإنَّما كانت بعثة إقناعٍ وتبيين، إلى أن استطاع المنافقون إثارة الفتنة، وقد سبق التفصيل في هذا.

أمّا انضمام الفقهاء لثورة ابن الأشعث فهو مثال سلبي، ولو خرجن ببيان علهم الشرعي في وجه ظلم الحجاج لكان حركة صائبة. ولو لم ينضووا تحت إمرة الطمع السياسي لابن الأشعث لكانوا أبلغ في إقامة الحجّة سواء قُتل منهم من قتل على مذهب سيد الشهداء أم لا، ولما ترتب على قيامهم اضطرابٌ بل إصلاح. والأمر نفسه يقال في الثورات الشيعية الأربع (خروج زيد بن علي زين العابدين، وخروج محمد النفس الزكية، وخروج الحسين بن علي ابن حميد الحسين، وخروج يحيى بن عبد الله بن الحسين). وأمر الثورات الشيعية أفحش في الخطأ رغم نبل المبدأ المروء، وذلك لأنّه اختبأ وراء الدعوات الشيعية تياراً باطنيةً تهدّد اجتماع المسلمين، وهو ممّا لا يمكن للحكم إلا أن يقاتلهم، إضافةً إلى رفع السلاح ورفض المصالحة في بعض الحالات.

ونستحضر هنا موقف الإمام أحمد بن حنبل في محنة خلق القرآن. فلقد تمسّك بما رآه حقاً ولم ينزع البيعة لعدم وجود ما يبرر ذلك شرعاً. فالحكام الذين اضطهدوه قاموا بذلك في لحظة عجبٍ فكريٍّ فلسيٍّ، وإنّا لفسلوكهم الواقعي كان جاداً في حفظ حقوق المسلمين والقيام بأمر الشريعة وكفاية الناس في معاشهم وحفظ الثغور. ولو حمل ابن حنبل السلاح أو نزع البيعة لجرّ المسألة من ساحة الفكرة التي جرى فيها الجحود إلى ساحة السياسية (ولا يخفى أنّنا لا نشبه هذا بما يحصل في بلادنا اليوم من نظم حكمٍ طاغيةٍ تنكبّت للأمة ولديها فكراً وممارسة<sup>(١)</sup>).

ومن أجل المساهمة في الإحكام التنظيري، نذكر شرطاً من وجهين: شرطٌ في مسيرة الحكم الذي يُراد الخروج عليه، وشروط مناسبة السلطة. وشروط الوجه الأول ثنائية: شروط تجيز الخروج عن الحكم وشروط توجّبه.

### الشروط في مسيرة الحكم التي يُعقل أنها تجيز منازعة الحكم:

١. العجز عن رعاية المصالح الأساسية.

٢. العجز عن حفظ الأمن، وهي من المصالح الأساسية، ولكن تنفرد لخطرها.

(١) اشتهرت أطروحة اللاعنف لجودت سعيد، أمّا مقولته عبد الحميد أبو سليمان: "السياسي لا يحلّ إلا السياسي" فتحصّص المبدأ في الساحة السياسية، غيرأن كلاً من هذين الطرفين يحتاج تفصيلاً يحيط بحالات الطغيان السياسي وفق النمط الفرعوني، وهو ما أظهرته مؤخراً تجارب الثورات العربية.

٣. اتباع سياسيات اقتصادية ومالية تتسبب في نفوق موارد العيش.

٤. العجز التام عن التعامل مع التنوع والخلاف في المجتمع، بحيث لا ينتهي الهرج والصدام الداخلي.

٥. الظلم البالغ، وإطلاق يد عمال الدولة بالعبث والأذى.

ويتبع هذا سؤال: هل يُشترط اجتماع كل الشرط، أم أنَّ واحداً منها يكفي مبرراً للخروج، أو أنَّ اجتماع أغلبها هو المعوّل عليه؟ كما أنَّ التنظير المكتمل يحتاج إلى تحديد أكبر في كلٍ من العناصر أعلاه، وتحديد علامات انسداد الإصلاح بغير منازعة، والمدة الزمنية للصبر المطلوب.

### الشروط في مسيرة الحكم التي يُعقل أنها توجب منازعة الحكم:

١. الاستهتار في إقامة الشريعة وحفظ الدين.

٢. صرف الجهد في التنكيل بعامة المحكومين كبدائل عن الإصلاح (وأبرز سمات التنكيل القتل والسجن الطويل والإفقار الممنهج).

٣. الاعتداء على السلطة القضائية (مرساة حِياطة المنظومة بأسرها).

٤. الاعتداء على الأوقاف (مرساة موازنة المنظومة الاقتصادية).

٥. العجز عن الحماية من الأعداء الخارجيين.

### الشروط في الفرقة المنايدة التي تجعل منازعتها للحكم أمراً سائغاً:

١. امتلاك رؤية سياسية ناضجة تتجاوز محض الادعاء.

٢. امتلاك الأهلية التي تجعل الأمر غير عرضية لتكرار ما يثور عليه الناس.

٣. امتلاك سنِّ عريضٍ من عامة المحكومين ليس محصوراً في بعض فرقه.

٤. أن لا تستعين بالأعداء الخارجيين من غير المسلمين.

٥. امتلاك القدرة، وهو على التفصيل.

الشرط الخامس في امتلاك القدرة محلٌّ نظرٌ وتفصيل. وذلك أنَّه ينبغي أن لا يكون هناك مانع من خروج الفاضل الذي امتلك الأهلية بغضِّ النظر عن إمكانية النجاح. ففي هذه الحالة يكون الفاضل قد قام بدور سُيد الشهداء وساهم في منع تشكُّل ثقافة الاستكانة. وسوف نفصِّل لاحقاً في درجات معارضة الحُكم، فقد لا يكون نقض البيعة سائغاً ولكن التوبيخ أو العصيان مستساغٌ أو واجبٌ. ثم إنَّ معرفة القدرة اللازمَة على الإزاحة تقديرٍ إلى حدٍ بعيد، وتختلف فيه الاجتهادات اختلافاً واسعاً قد يصل إلى التقابل التام. وهل المطلوب غلبة الظنِّ بامتلاك القدرة أم مجرد الظنِّ؟ وعملية التحرِيك تراكمية، والتصعيد المدروس له فرصَة النجاح، حيث يبدأ المعارض بقدراتٍ قليلة بمعارضة خفيفة محتملة لا يملك الحُكم القائم بسبب الموقف العام منعها، حيث إنَّ استئصال أدنى المعارضة لا يستسيغه الناس إلَّا في ساعات الفتنة التي عصفت بحياتهم. ولو تجرأ حكمُ على التنكيل بغياب مبرراته الاجتماعية، لَوَضع بذور ثورة لاحقة مؤكدة.

فهل استوعب الطرح التراثي هذه الاعتبارات؟ أحسب أنَّ مثل هذه النقاط وردت مبئوثةً في الكتابات التراثية، ولكن يبدو أنها لم تتسق في نظرية محكمة. إضافةً إلى أنَّ هناك صياغاتٍ مشكَّلةً أو موهمة ولا تستقيم إلَّا بعد التأويل والاحتراز، ناهيك عن الناحية السياسية ومطابقها لطبيائع العمران.

وعلى كلِّ حالٍ لو تفحَّصنا الواقع العمليَّ في مسألة الخروج على السلطة في تاريخنا لوجدنا أنَّ خوف الفتنة هو الناظم للكتابات التراثية، لا رفض الجهد المتمكَّن الذي أعدَّ ما استطاع من موجبات الإصلاح. ولعلَّ هذا هو التأطير الصحيح للنفور من فكرة الخروج. وإذا استغرقت الصياغاتُ السُّنْنِية جلَّ جهدها في مبررات عدم الخروج ولم تفصِّل في موجبات الخروج، فهل كان هذا ردٌّ فعلٌ لشطط الفرق المناوئة، أم واقعية سياسية ألتَّ بظاللها على التنظير؟ ولو تفَكَّرنا مليأً لظهر لنا أنَّ الموجبات القاطعةَ للخروج الباتِ على الحَكَام لم تكتمل في أغلب عصورنا التاريخية، وأنَّ الموجبات حضرت ولكن المطالب المقتدر غاب.

ونشير هنا إلى أنَّ الفقه الإمامي الإثناعشرى والفكر الشيعي الذى يرفع من شأن الخروج والثورة ضد حُكَّام الجور ليس في نموذجه مساحةً عمليةً للخروج أصلًاً. وذلك لأنَّه يفترض أن يقوم على النظام السياسي إمامٌ (موصى أو منصوص عليه)، فيصبح الخروج محَرَّماً عملياً، ويمكن أن يقدح في أصل الإيمان. وطبعاً هو من وجهة نظر الشيعة مقبولٌ لأنَّ الإمام لا يمكن أن يجور. ولا يخفى أنَّ هذه صياغة حالمَة غائبة عن الواقع، ويشهد ضدها تاريخ البشرية وتاريخ التشيع نفسه.

ولعلنا لا نستطيع نفي ارتکاس التنظير السُّنِّي للسلوك الشيعي. فالتيار الشيعي في عصر التدوين (القرنين الرابع والخامس الهجري) كان قد وصل حالة الشطط والمغالاة ولم يعد يُمكن تأطيره بأنه مجرد خلاف سيامي يمكن استيعابه. وأضف إلى ذلك تجاوره مع الحركات الباطنية التي ما فتأت تحاول اختراق التشيع، ونجحت في ذلك عبر الجسر الإسماعيلي. وكلُّ هذا مما يجعل الكلام عن الخروج في ذاك الظرف في غير محلِّه أو مظنة الإفساد، فالإسلام ورسالته هي المهدَّدة الآن وليس مجرد قيادته السياسية. وإذا اعتبرنا أن بعض العبارات السُّنِّية مالت إلى واقعية طافحة أضحى فيها البُعد المعياريُّ خافتًا، فإنه حري بنا محاولة التنظير للشروط المجزية أو الموجبة للخروج ولتغيير الحكم والثورة عليه، وهذا هو الموضوع الذي سنعالجُه في الفقرة التالية.

### ت- الخروج على السلطة من منظور مقاصدي

نظراً لأهمية موضوع الخروج على الحكم والحرج والحيرة تجاهه، ينفع تقديم صياغة نظرية متكاملة مأخذة من كتابي «مقاصد الشريعة: مدخل عماني» مع تعديلات طفيفة اقتضتها تبلورُ تحصيل لي في مفهومي النموذج القاروني والفرعوني.

«وبنداً أولاً بمحاجة أنَّ الحكماء من شتى الثقافات يميلون إلى عدم تحبيذ الخروج على السلطة لأدنى سبب، ويرون الثورة آخر الدواء. ولعدم تحبيذ الثورة سببان: الأول هو أنَّ الداعي إلى الخروج على السلطة كثيراً ما يكون محض طموح سياسي ومنافسةً جُلُّ ما تبغيه هو الحياة

على الملك لا العدل والإصلاح، والثاني هو إمكان تهيج الدّهماء بسب تقصير من السلطة ولو كان تقصيرًا في أمور لا تحتمل العصيان والخروج.

والتحفظ على الخروج لا يشمل حالة الطغيان والظلم الفادح، وإنما يتعلق بالتجصير الذي يلزم أي واقع سياسي. ولو قيل بالثورة لأدنى مظلمة لحل هرجٌ مفضي إلى التفرق والتناحر وإلى انفراط عقد الاجتماع. والتحفظ على العصيان والخروج ينبغي أن لا يكون نابعاً من فكرة وجوب الطاعة لأولي الأمر؛ إذ لا خلاف في أن طاعة الشريعة ونفاذ أمرها ومقتضياتها من العدل والإنصاف مقدم على طاعة القائم بأمر المسلمين. كما أن أولي الأمر الذين تجدر طاعتهم هم ذوي العقول والحجى ممن تثق بهم الأمة، لا أهل السياسة والحاشية المستكثرة حولهم.

وإن للتحفظ على القول بالخروج على السلطة عند مجرد التجسير لا الظلم الفادح أسباباً عمرانية بحتة. وذلك لأن التجسير قد يكون مردّه إلى ضعفٍ في البنية؛ أي حين يكون مرد التجسير ليس عجز الأفراد الحاكمين وإنما الظروف الغالبة. فمثلاً قلة المحاصيل في سنين الجفاف أو ضيق الأرزاق عند استيلاء العدو على ممرات البحار، تمثل مشاكل لا تنصاح بمجرد تغيير الحاكم. ومرد الأمر في مثل هذه الحالات إلى الاجتماد والتعاون على خطٍّ بدليلٍ تواجه الحالات الخاصة. أما إذا كانت الحكومة مستوثرةً اعتادت الدّعة واستمرأت الترف فغفلت عن الإصلاح والرتوق في ساعات الحاجة الملحة، أو قصرت هممها عن الانتصار للنوازل، فقد حكمت على نفسها بالزوال ولو بعد حين، وإصلاحها أو الخروج علمها مطلوب.

إن عدم أهلية السلطة وعجزها عن النفرة لخدمة المصالح الحيوية للأمة ثورث كره المحكومين للسلطة، وتُفقد هيبة الحكم وأحقيته في النيابة عن أمر المسلمين، فتتطلع الرعية إلى من يملك همة المضي في إرساء رؤية جديدةٍ وخطة مستحدثة. فإن كانت الشورى قائمةً على نحوٍ سليمٍ في مختلف نواحي الاجتماع وعلى الصُّعد المتعددة للإدارة، لم يكن بدًّ من استجابة الحكم لخطط الإصلاح، وانتفت الحاجة لاستبدال الحكم. أما عند غياب الشورى وغلبة الصدأ على وسائلها تبرز الحاجة إلى تغييرٍ سياسي شاملٍ، وإلى تعديلٍ في تركيبة الحكم وطبيعة تحركه.

فإن فسح نظامٌ قائمٌ للتغيير اللازم استعادت الأمة حيويتها بالتدريج. وبرغم أنَّ فسح السلطة السياسية لفرصة التغيير ظاهرُ الحكمة، إلَّا أنه مما تُقصِّر فيه الحكومات على الدوام، وذلك لأنَّه تصغر في أعين النظام الحاكم سُيُّنته ويرى في نفسه أهليَّة فوق ما يستحقُ. فإن وصل العجب السياسيُّ الحدُّ الفرعونيُّ في استعباد الجمُور واضطهادهم، أو وصل الحدُّ القارونيُّ في العبث بمال والتعالي عن الناس، صارت الثورة واجباً عمرانياً وإن كان عسير التحقيق. وصعوبة التغيير راجعة إلى سببين: الأول هو أنَّ الطغيان الفرعوني والتسلُّط القاروني يُفقر الأمة فلا تمتلك الكثير من أدوات التغيير، والثاني هو أنَّ نظام الطغيان يحمي نفسه بقواتِ مدَّبة، ويلجأ إلى إعمال البطش لإسكات المعارض الكاره، تكبُراً وغروراً بقوة الشرطة والجند.

والثورة على الظلم سنةٌ عمرانيةٌ تطلبها حركة المجموع كما يطلُّبها أفراد الناس، وإن كانت سُبُّلُ الخروج قد يتأخر تواوفُرها بسبب إحكام الظلم للسيطرة إلى حدٍ لا يجد الناس لهم حيلةً أو قوَّةً للمنابذة. وعند الثورة - وبخاصةً بعد طول فترة الظلم - يتَّسعُ الخرق على الراقب وتكثر الأوجه التي تحتاج إلى إصلاحٍ كثُرٍ يستعصي تناولها جمِيعها مرَّةً واحدة، ويُخشى عندها من وقوع الفتنة لترافق مطالبٍ لا يتحمل العمران بلحظتها تلك الاستجابة لها. ولذا كان أولى المطالب عند الخروج على السُّلْطَة هو إعادة الشورى إلى نصابها، وينبغي أن يكون هذا المطلب لبَّ الدافع على التغيير، ليُفسح الطريق أمام الإصلاح التدريجي. وحين تجتمع الهمم على تغيير النظام الحاكم لا بدَّ وأن تختلف رؤى الإصلاح، فإن اقتربن هذا مع غياب الشورى لربما وقع الهرج وطال الاختلاف وتحزَّبت حول مسائله فئات الناس. أمَّا إذا أعملت الشورى على وجهٍ حسنٍ وتسامح المتشاورون بالفرعيَّ من المسائل واجتمعوا على ما يجمع فرقهم، انفتح الطريق أمام الإصلاح، فكلُّ إصلاحٍ يرتهن إلى زمِّنٍ يجري فيه التعافي وإعادة البناء.

والخلاصة: تصحُّ المناجزة وتُطلب عند وجود انحرافٍ أساسيٍّ في وجهة الحكم، أمَّا ما سوى ذلك من التقصير في الجزئيات تكون فيه المطالبة من خلال أقنية الشورى ومسالك القضاء. وينبغي التذكير هنا بأنَّ ما حرَّرَه الأوَّلون في هذا الأمر كان في سياق نظامٍ مسلمٍ قصرَ في الواجب، وإن كان هذا التقصير فادحاً في بعض الأحيان ووصل إلى حدٍ ينفي صفة اهتماء السياسة

بتوجهات الإسلام، إلى أن عالجته سنة التبديل. أمّا في زماننا هذا فقد اختلفت الأحوال بعد هيمنة الفرنجة على نظام العالم، وتحكمُهم على نحوٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ بكثير من بلاد المسلمين. ولذا فإنَّ ما حرَرَه الأوَّلون يقصُّ عن الإحاطة بما هو قائمٌ في زماننا بعد زوال رسم الخلافة وبعد تحولِ الاجتماع المسلم من الارتكاز على الصيغ المحليَّة المليَّة ضمن رابطة الخلافة إلى الاجتماع على عقِّدٍ وطنيٍّ فارغ المضمون مُتنَكِّبٌ لثقافة الأمة.

وملاحظة سياق المكتوب في التراث في أمر السياسة يُشير بخاصة إلى الحاجة لتجاوز ثنائية جواز خلافة المفضول مقابل القول بإمامٍ موصى إليه أو منصوص عنه. فالذى تولَّ الحكم بناءً على الانساب إلى آل البيت أو زعمًا لذلك، لم يختلف سلوكه السياسيُّ في الجملة عن سلوك غيره اختلافاً كبيراً، فغاية السياسة المُلْك، وهذا من طبائع العمran. ولذلك لا يُفاجأ دارس التاريخ حين يرى أنَّ حُكومات التشيُّع استنَتَت بسنةِ الزَّمن السياسيِّ الذي تمكَّنوا فيه، فشكَّلوا سلطاناً في زمن السلطنة، وإمبراطورياتٍ في زمن الإمبراطوريات. وعند تفحُّص مفاصل استناد حُكمهم نجدها تكاد لا تختلف عن غيرهم من حُكومات المسلمين إلا في الهيئات والشارات. خلافة المفضول أمرٌ طبيعيٌّ لأسباب كثيرة، منها عدم إمكان القطع بالأفضل، أو أنَّ الأفضل فاقدٌ للأهلية السياسية. غير أنَّ القول بخلافة المفضول ينبغي أن يُشفَّع ولا سيما في زماننا هذا مع التأكيد على عدالة هذا المفضول من ناحية الانتماء، بحيث لا يصبح هذا القول خالياً من أيٍّ انضباطٍ يمكن أن يُدخل فيه من يتبنَّى لحضارة الأمة ويفرط بأعزِّ مصالحها.

فإذا كان أمر العصيان والثورة يتراوح بين كونه ضاراً أو غير مُجِدٍ وكونه واجباً ومطلوباً، يحسن ضبط القول في هذا من خلال رصد موضع الخلل مقداراً على درجة ابعاده عن تحقيق مقاصد الشريعة العمranية، فنجعل أسلوب التغيير مرتبطاً بإصلاح ذلك الخلل. والخلل في تحقيق المقاصد العمranية يمكن أن يتراوح بين حد العجز والإهمال وحد الجور والإفساد، فيكون التغيير السياسي والإصلاح المبتغي إصلاح مطالبٍ بالتقويم عند الحدِّ الأول، وإصلاح مناذنة ومناجزة للإزالة وإعادة التصميم والبناء عند الحدِّ الثاني.

«والخلل على المستوى العقدي يمكن أن يتراوح بين حد الإهمال من التلفيق في أمور التصور، وحد الإفساد من الإضلال بإقامة العقائد الزائفة. ومثال الأول رغبة الحكم في إشاعة مفاهيم الجبرية، أو استغلال التصوّف لإلهاء الناس عن الواجب، أو إضفاء التجليل الغبي على السلطة الحاكمة. ومثال الثاني إشاعة المفاهيم المادية والفلسفات النفعية، ومطاردة التدين والحلولة بين قيمه وتمثلها في واقع الحياة، ومحاصرة الدين في دوائر العبادة فحسب. «والخلل في الأمور المتعلقة بالنفس والعقل يمكن أن يتراوح بين حد الاستخفاف بالعلم وعدم تمكين أهل المعرفة في شتى العلوم من ممارسة واجبهم النصحي في المؤسسات ودوائر الشورى، وحد التجليل الممنهج وإفساد الضمائر وتزيين الشهوات.

«والخلل في حال الاجتماع يمكن أن يتراوح بين حد التقصير في دعم التألف وما يحجز عن التناحر، وحد حفظ التشرذم والتأسيس للفتن ورمي فرق المجتمع بعضها ببعض.

«والخلل على صعيد المال والأرزاق يمكن أن يتراوح بين حد الاستئثار الطفيف والخمول في حراسة المال العام وتنميته، وحد الاستيلاء على بيت مال المسلمين والأوقاف وحبس المال في جماعات المقربين من السلطة وإشاعة الفقر بين الناس والإنفاق فيما لا تحتاجه الأمة.

«والخلل في السياسة يمكن أن يتراوح بين حد المواربة وضعف البصيرة، وحد خيانة الأمة ورهن مصالحها الكبرى.

وكل ذلك يُظهر وجاهة وزن أمر العصيان بمقاييس المقاصد العمرانية، فما أمر السياسة وال حاجة إليها إلا حاجة عمرانية محضة، ولا مناص من تقدير مدى الابتعاد عن توجهات المقاصد، ابتعاد تقصير وضعف همة أو ابتعاد تنگب وإجحاف. وفي الحد الأول تكون المطالبة، وفي الحد الثاني تكون المناجزة.<sup>(١)</sup>



(١) هاشم، مازن. مقاصد الشريعة: مدخل عمراني، المعهد العالي للفكر الإسلامي، 2011.

لا نريد من التفصيل أعلاه الإيمان بعدم جواز تغيير الحكم أو الخروج على السلطة في كل الحالات، وإنما اقتراح ضوابط عامة للخروج على الحكم وخلعه بقدر مخالفته لمقتضيات الاجتماع المسلم. ولقد جرى استعمال لفظي «السلطة» و«الحكم» متاردين مع أنَّ لهما مدلولاتٍ مختلفة والثاني هو أوسع من الأول، وذلك ليكون الكلام عاماً.

إنَّ إطلاق القول بعدم جواز تحدي السلطة الحاكمة غير معقول، وينافي طبيعة مسيرة الدول في التاريخ، وينافي مطلب الدين من إصلاح الحال. فالسلطات قد تتکاسل أو تفسد أو تطغى. ونعيد التذكير بأنَّ التصور الإسلامي يودع الشرعية السياسية في الأمة وليس في الدولة كما ذهبت إليه فلسفات عصر التنوير. فإذا كانت الأمة هي معقل السياسة قبولاً ورفضاً، وإذا كانت السياسة هي لحراسة الحمى الأخلاقية الاعتبارية للأمة وتحقيق مصالحها التي فيها قيام أمر المسلمين، اقتضى القول بوجوب قيام الأمة بتنقية السياسة ولو بالقوة إذا انسدَّت السُّبيل ولم الأمر. وهذا يتطلب منا أن نتخيل سُبُل الإصلاح لما هو دون المنازدة، وهو ما نعالجه أدناه.

#### 4- المناصحة والتقويم

السياسة ليست معزولة في دوائرها المتخصصة، بل تتحرك في مخاضِ اجتماعي متراكب. وقد يكره الناس أميرهم والذي توَّلَ عليهم بسبب سوء تصرُّفه أو عجزه، أو لأنَّ الوسائل الاجتماعية التي تربطهم به ضعيفة، كأن يكون من جماعة ملية مختلفة أو لا ينسجم مع ثقافة القوم ومذهبهم. وربما يقوم الناس بثورة محلية بشكل عفوٍ، ثورةٌ ليست متوجّهة إلى مركز الحكم وإنما للإقليم والمحلّة، وحتى إن نال الغضبُ مركز الحكم بناءً على مسؤوليته في انتداب العامل والأمير والوالى فإنه غضبٌ ورفضٌ في ساحة النجاعة الإدارية وليس موجّهاً لأصل شرعية الحكم.

ومن أهمِّ ما ينبغي التأكيد عليه هو ضرورة الابتعاد عن المنطق الثنائي، وكأنه ليس في جعبه الخيارات السياسية إلَّا القبول الخانع أو الثورة والخلع. إنَّ محاولة إصلاح السلطة تتراوح بين مراتب خمس: النصيحة، والاعتراض، والمشاكسة، والمناجزة، والمحاربة. وسنناقش هذه المسألة

من وجوه الإصلاح القبلي والبعدي، والأول هو عن سبل المناصحة التي تساعد على الإصلاح دون المواجهة المباشرة، والثاني هو تقويم الأعوجاج.

أولاً- المناصحة. ولا يقصد بها المستوى الفردي فقط، وإنما المؤسساتي أيضاً. ولقد اشتهرت أقوال العلماء الذين ينصحون ولاة الأمر، ولا حاجة للتفصيل في هذا. أمّا على الصعيد المؤسساتي فيظهر معنى المناصحة في التدريب والتهيئة على المسلك السياسي.

وفي تاريخنا تفاوت مختلف السلطات الحاكمة في مدى رعايتها لتطوير طواقم الوزارة والجباية وإدارة الأمور، ويضاف إلى ذلك تحديد الأدوار التي يقوم بها الجند. ونعلم أنه منذ عمر بن الخطاب كان هناك حرصٌ على إبعاد الجنود عن سكنى عامّة الناس. أمّا مبدأ التدريب فهو قديمٌ مارسته شتى الأمم والممالك، فساهم في حسن مسيراتها وطول امتدادها. لكن ما يهمّنا هنا هو حال تخلُّف التدريب لأنَّ نتائج سوء التدريب والتهذيب للقائمين على الشأن العام هي التي تثير حفيظة الناس، ولهذا أثر مضاعف. فمن وجِه تراجع الاستجابية من جهة المحكوم بسبب سوء تصرُّف السلوك الإداري الحاكم، فتصير مهمة الحكم أصعب. ومن الوجه الآخر تراكم التقصير يحرِّك الناس نحو الاعتراف الذي قد يتناهى مع الزمن. والسلطة التي تُقصَّر في ساعات الصفو بسبب ضمور إمكانياتها سوف لا تُحسن التعامل مع الأزمات. وحين يتجاوز الاعتراف الحدَّ الذي تؤمن له السلطة ترتكس ارتكاساً يزيد من الاحتقان. والسلطة العاجزة العبيدة قد لا تجد عندها من أدواتٍ إلَّا القسوة. فهذه (دائرة عيْبٍ) كلُّ عنصرٍ فيها يقود إلى الآخر ويعزِّزه، فيزداد الوضع السياسي العامُ سوءاً وتآزماً. وهذا يؤكِّد حيوية الدور الأساسي للتهيئة والتدرِّب والتهذيب من جهة، ووجود قنوات تواصل قادرة على الاستماع الجدي من جهة أخرى. وتلعب الثقافة السياسية دوراً مهماً في حالات التنافرين السلطة والجمهور، سواء من طرف السلطة الحاكمة وانتباها، أو من طرف الشعب الذي يقبل برصد أموالٍ لذاك التدريب والتهذيب.

ثانياً- التقويم. ليس من سلطة سياسية إلَّا وهي بحاجة إلى تقويمٍ من خارجها لأنَّ الاختصاص بالأمر السياسي يُبعد نخبة السلطة عن هموم الجمهور. وثمة مفارقةٌ في أنَّ الانشغال عن

المسائل الصغيرة والمباشرة لعامة الناس أمرٌ طبيعيٌّ لمن هم في قمة الهرم السياسي، حيث يغلب عليهم هم كليًّا تغييب عنده الحاجات المحلية، ولهم مصروفٌ أولوياتٌ مختلفةٌ عن أولويات الشأن المحلي، فشُؤون الجماعة الخارجية والأحلاف الدولية والأعداء المتربيصين كلُّها همومٌ كليّة. ولذلك ما لم يكن هناك تراتبية في الإدارة السياسية بحيث يتفرَّغ جزءٌ منهم للشأن الداخلي فإنَّ تضارب الرؤى سيحصل لا محالة.

المناصحة على المستوى الكلي تحتاج مؤسساتٍ متفرِّغةٍ لهذا الهم، إلى جانب نصائح الخبراء المتخصصين. وما يصدر عن هذه المؤسسات يساهم في التقويم، لكنه صعب وعسير بسبب طبيعة المسائل التي تعالجها ويسبب تعقيدها وتراكمها. ولذا كثيراً ما يعرض عنها من هم في سدة الحكم تمسكاً بأولوياتٍ سياسية قريبة المدى، مما يفاقم الأزمات ويُقصّر العمر الطبيعي لسلطة نخبة الحكم.

وإذا تجاوزنا اهتمامات موقع قمة الهرم السياسي ورَكَّزاً على مسائل المدن والبلدات والمحالات، فإنَّ التقويم أسهل ويمكن أن يجري بيسيرٍ مع أنه ليس غير محفوفٍ بالصعوبات. ومن أسرر الأمور في ذلك تضارب ما يتمتَّأه الناس، واختلاف أولويات مصالحهم. التقويم واردٌ ومتصورٌ ويمكن أن يكون له مسالك رسمية وأخرى عفوية، وهذه الثانية لا تقلُّ أهميَّةً عن الأولى، فادعى سبل الإصلاح هو التعايش بين القوى والفاعليات المحلية مع ما فوقها.

وتصادم جهود الإصلاح مع الممسك بالسلطة يقع في ثلات حالات: (١) تجاوز جهود الإصلاح قاعدة التدرج، (٢) وعدم تقدير السلطة لدى السخط الذي تراكم لدى المحكومين، (٣) وعدم تعامل السلطة تعاملاً سليماً مع التحرُّك الشعبي، تعاملاً يوازن بين حفظ هيبتها وضرورة الاستجابة. والمطلوب إذاً أن تكون النصيحة والاعتراض ليست مجرد رأيٍ فرديٍّ يُصدق به، بل مقترحاً عملياً تمَّ التوصُّل إليه في مؤسسة، سواءً أكانت هذه المؤسسة رسمية أو اعتبارية كجزءٍ من الحركة العفوية للمجتمع.

وهذا يشير إلى الأهمية القصوى لتعُدُّد قنوات الإصلاح. فهل في النموذج الإسلامي السياسي أحسنٌ لهذه القنوات، وهل تمَّ تطوير الآليات؟ الجواب على السؤال الأول أسهل، وقد تقدَّم

القول حول طبيعة الفكرة السياسية الإسلامية وكونها مرهونةً بضوابط أخلاقية شرعية من جهة، وكونها مسؤوليةً ملقاة على عاتق الأمة من جهة أخرى.

أمّا عن آليات السماح المتوافرة للسلطة لتحسين ما يريد الناس، فالمجتمعات القديمة وطبيعة السكنى والروابط الفطرية من أسرة وعشيرة، كلها منصّات تعاوِر اجتماعي متعدّد الطبقات على نحوٍ لطيفٍ غير عدائي.

أمّا عن القنوات الرسمية للإصلاح فنعلم أنَّه كان هناك مجالس سماع الشكوى. غير أنَّ السؤال يتجاوز هذا. هل كان هناك منصّاتٌ أوسع للإصلاح في بنية النظام ومسيّرته؟ ويظهر السجلُّ التاريخي أنَّ للقضاء دوراً في هذا، كما نعلم أنَّ الناس كانوا يضمّجون في بعض الأحيان فيجري تغيير العامل والوالي. وهناك حاجةٌ للبحث التفصيلي بطيف قنوات الإصلاح وتعديل سلوك السلطة في العهود السياسية المختلفة في تاريخنا مما قد لا نلاحظه بسبب تفارق الزمان واختلاف الاحتياجات.

ومن ألطاف الشواهد وأكثرها دلالة هو التطرق لهذه المسألة من الغزالي في «الإحياء» مع أنَّ موضوع الكتاب يستغرق في أمورٍ بعيدة عن السياسة. يُذكّرنا ماجد عرسان الكيلاني<sup>(١)</sup> بأنَّ الغزالي أوجب على العالم تقرير السلطان الظالم كقوله: «يا ظالم، يا من لا يخاف الله، وما يجري مجرى، فذلك إن لا يُحرِّك فتنَّه يتعدّى شُرُّها إلى غيره لم يجز التخلُّف [عن التقرير]، وإن كان لا يخاف إلَّا على نفسه فهو جائز، بل مندوب»<sup>(٢)</sup>. وفي كلام الغزالي عن المحتسب يقول: «بل يُستحبُ له أن يُعرِّض نفسه للضرب والقتل إن كان لحسابه تأثيرٌ في رفع المنكر أو في كسر جاه الفاسق وفي تقوية أهل الدين»<sup>(٣)</sup>.

ويؤكّد الكيلاني أنَّ الغزالي تميَّز في عصره بـ«الاعتراض على السياسات المالية الجائرة للسلطانين والحكام، [ وأنه] حذر العلماء من قبول أعطيات السلاطين، وحذّرهم أن لا يقيسوها بقبول

(١) الكيلاني، ماجد عرسان. هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1414 هـ/1994 م.

(٢) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص 337.

(٣) الغزالي، مصدر سابق، ص 316.

علماء السلف لأنَّ الأسباب والأوضاع مختلفةٌ بين الفريقين<sup>(١)</sup>، وهي بعبارة الغزالى من « شبَّهَ نفسه بالصحابة والتابعين فقد قاس الملائكة بالحدادين<sup>(٢)</sup>. ويشير الكيلانى إلى أنَّ الغزالى حدد أربعة مواقف يجب اتخاذها إزاء سلاطين زمانه، وأنَّ هذه المواقف هي من نوع ما نسميه اليوم عصيًاناً مدنياً: (١) تحريم التعامل مع السلاطين الظلمة، (٢) تحريم التجارة في الأسواق التي بناءها السلاطين الظلمة، (٣) تحريم التعامل مع قضاة السلاطين الظلمة وخدمتهم وشرطهم، (٤) تحريم الانتفاع بالمرافق والمؤسسات التي بناها السلاطين الظلمة<sup>(٣)</sup>. وتحليل عبارات الغزالى في ذلك تحتاج تفصيلاً ليس هنا مكانه، ونقتصر على التنبية على أنَّ عبارات الغزالى كانت متنَّةً من خمسة أوجه:

«تقدير المفسدة والمصلحة العامة المترتبة على العمل.

«شمول ما ذكره للأوجه الاقتصادية والاجتماعية والعلمية.

«شمول ما ذكره لمجالين حاسمين في الإدارة السياسية: القضاء والشرطة.

«المسؤولية الخاصة للعلماء ولو تحملوا بسبب ذلك أذى.

«الاعتراض على الحكم دون القول بالخلع وما قارب هذا.

ما أردناه من هذه الإشارة التنبية إلى أنَّ أقنية الاعتراض وقنوات الإصلاح متعدِّدة، وتحويل كل مشكلة في المجتمع إلى مسألة سياسية هو اعتساف في تصوُّر عمليات الإصلاح. وإنَّ معظم ما يصيب المجتمعات من وهنٍ وما يحدث فيها من اضطرابٍ له أسبابه الفكرية العميقة، ولكن له أسبابه العملية التي تتفاوت القدرة على التحكُّم بها. ومن الأسباب العملية مسالك التعليم والتحقيق، ومنها الحال الاقتصادي وتوفّر المال، ولا ينفكُّ هذا الأخير عن ظروفٍ تكون أحياناً قاهرةً، كأن يطول القحط أو ينتشر الوباء. وليس معنى هذا أنه لا تقع مسؤولية على السياسة والسلطة الحاكمة في مثل هذا، بل إنَّ أهلية السلطة تُمحى عندما يصيب المجتمع مثل هذه الحوادث. غير إنَّ المقصود من الإشارة إلى هذه الأمور هو أنَّ مجرد اتهام السلطة بالتقدير هو ردٌ

(١) الكيلانى، مصدر سابق، ص 133.

(٢) الغزالى، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج 2، ص 137.

(٣) الكيلانى، مصدر سابق، ص 136-134.

فعل غيرناضج. فالسلطة قد تكون قد قصّرت في واجهاً أو لا من حيث إنَّ التحدّي فاق ما يمكن أن تفعله، والمسارعة لتغييرها قد لا تُنقد الوضع، بل قد تصرف البصر عن جهة العلة، فتأتي سلطةٌ جديدةٌ ليست أكثر كفاءةً من القديمة في معالجة الأمور الطارئة التي تجاوزت قدرات السلطة/المجتمع. لاحظ أنّا اعتبرنا أنَّ السلطة والمجتمع شيء واحد في هذا المضمّار، وذلك لأنَّ قدرة السلطة في حقيقتها ما هي إلّا مجموع قدرة المجتمع في مختلف أصناف مهاراته وخبراته. الوظيفة السياسية هنا هي حشد الطاقات واستنفارها، وحسن التنسيق بينها. ويمكن أن تلام السلطة على عدم الهيئة والإعداد واستشراف حاجات المستقبل ومستلزمات الطوارئ، وقد يلزم تغيير السلطة أو إجراء تعديلاتٍ فيها عند تراكم العجز.

ونذِّكر مرّةً أخرى بأنَّ النصوص الفقهية حول الخروج لم تكن يوماً حول تقصير السلطة وإزاحتها بسبب أدائها الوظيفي. الموضع الذي وردت فيه النصوص يتعلّق بنقض البيعة (وليس نزع السلطة) والطعن في الشرعية السياسية لأصل الحكم مع غياب دواعي هذا. لكن لا مراء في أنَّ الانطباع العام للدارس هو أنَّ في التقييد الفقهي قصوراً عن اعتبار الحالات التي يسوغ فيها الخروج على الحكم أو الثورة عليه. وإذا كان الفقه قد تفَّن بالتلخّيص الافتراضي في مسائل العبادات فلِمْ لم يتوسّع في هذه المسألة؟

والخلاصة، ينبغي عدم توهم أنَّ التطبيق النظريَّ على فكرة الخروج حَجَب فكرة مقاومة الظلم وإنكاره أو أنه ألغى فكرة الإصلاح وسبلها. والحكم في تاريخنا تبدَّل بين الأقوام والتيارات السياسية، مما يعني أنه كان هناك فاعلياتٌ تغييرٌ سياسيٌ تنفض الخمول. وكان التدافع السياسي نفسه هو الذي يُسقط سلطةً ويأتي بأخرى، كقانون طبيعيٍ يسري عليه الواقع وليس له كبير علاقَةٌ مع المعنى الفقهي للخروج.



وختاماً نقول إنَّ تعديل سلوك السلطة والخروج عليها مسألةٌ تقضُّ مضجع كلِّ منظرٍ صاحب مُثلٍ. فالمُثل تشدُّ إلى الأعلى نحو الحالة الصافية الكاملة، والتنظير يعتبر الواقع ويحاول تفصيل ما يَصلح له بحسب الحال. ولعلَّه كان هناك قصورٌ في التنظير لهذه المسألة في تراثنا، ولكن لا يعني ذلك ضرورةً أنه وازه قصورٌ عمليٌّ في الإصلاح الاجتماعي.

وإنَّ تتبعُ عمليات الإصلاح الاجتماعي المتردِّجة -والتي بعضها خفيٌّ باعتبار طبيعة المنظومة- يحتاج إلى بحث مفصلٍ. والذي نستطيع تأكيده من خلال الشواهد أنَّ التقصير لم يكن بالشكل الذي يتخيَّله بعض كتاب عصرنا؛ إذ لم يكن إشكال العصور السابقة من نوع إشكالاتنا. وإنَّ معظم الخلط يأتي من ناحية اعتبار الحكم الطغاة في أيامنا هذه هم من نوع السلاطين الذين خالط حكمهم مظالم، حيث نستطيع الجزم بأنه لم يكن التنگُب عن الدين ومقتضياته، وممسراه العملي ومؤسساته الداعمة وثقافته الغامرة هو الذي أشَّكل في سلوك الحكم، ولا خيانة الأمة ولا موالة أعدائها.

ولعلَّه يصحُّ القول: إنَّ موضع الإشكال في نظمنا السياسية التاريخية -مع خطورة التعميم بسبب التنوُّع الشديد فيه- ترَكَّز في الانتقام القامي من المنافسين السياسيين. ولقد انحصر معظم الصراع السياسي بين طبقاته بعيداً عن الشعوب. أما بالنسبة لعامة الناس فقد حدث استئثار بالمال من قبل بعض السلطات، وحصلت درجات من الظلم، أمَّا الظلم الصراحت فكان في حالاتٍ معينةٍ وفي بقِّعٍ معينةٍ في النظام الواحد.

الواقعية السياسية أمرٌ مشهودٌ في عالم البشر صالحهم وطالحهم، ولا يعني ذلك توديع القيم والمثل العليا أو التنگُب لها، وإنَّما أنَّ الحاجة العملية للوصول إلى الحالة المثلثي هي نفسها تتطلَّب المداراة والمحاورة والمناورة والمحاولة، أو المجاهدة والصادمة، وذلك بحسب الحال. وينذِّرنا الرئيس<sup>(١)</sup> أنه حين تكلَّم ابن خلدون عن العصبية أتى بشاهد فعل عمر بن عبد العزيز الذي مال لأنْ يعهد بالخلافة إلى القاسم بن محمد بن أبي بكر ولكن عدل عن ذلك لماً تفَكَّر بالنتائج

(١) الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، مرجع سابق.

المتوقعَة، «وكان يقول إذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر: (لو كان لي من الأمر شيء لوليته الخلافة)، ولو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحلّ والعقد لما ذكرناه، فلا يقدر أن يحول الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة. وهذا كله إنما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية. فالمملك إذا حصل وفرضنا أنَّ الوارد انفرد به وصرفه في مذاهب الحقّ ووجهه لم يكن في ذلك نكير عليه»<sup>(١)</sup>. وضرب ابن خلدون مثالاً آخر من عهد بني العباس فقال: «أفلا ترى إلى المؤمنون لماً عهد إلى عليّ بن موسى بن جعفر الصادق، وسمّاه الرضا كيف أنكرت العباسية ذلك، ونقضوا بيعته وبايعوا لعمّه إبراهيم بن المهدي، وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السُّبُل وتعدد الثُّوار والخوارج ما كاد أن يصطدم الأمر»<sup>(٢)</sup>.

ويتصل بما سبق تخيّلنا عن الفقه ودوره وموضعه من بعد المعياري. علينا أن لا نغفل عن أنَّ نصوص الفقهاء يمكن تقسيمها بشكلٍ عامٍ إلى خطاب التكليف وخطاب الوضع، والأول هو المتلخص بالمعياري التصاقاً تاماً. أمّا مساقات الفقهاء التي هي من صنف خطاب الوضع فعليها أن نؤطرها ضمن الاجتهاد في الحالات العملية التي تحوي على الأوجه المتعارضة والسعى إلى ترجيح ما يرونها محققاً لصلاحة حفظ الكيان الجامع ورؤيتها الأخلاقية في لحظة تاريخية معينة. وهذا هو الذي يُنصف مساقاتهم التي كانت واعيةً بأنَّ تجري فاعلياتُ التدافع في المجال السياسي إلى مصيرها بحسب قوانين التدافع وقوانين الإمكاني.

ولعلَّ خيرَ محالٍ للتقييم هو أن يتخيلَ المرءُ نفسه مستشاراً وناصحاً. فما عسَ أن يقول الناصح قولاً يضطلع فيه بمسؤولية تبعاته تجاه ما حدث في الحقب المتعددة؟ وإذا كانت الفتنة قد أفلت بظليها السميك على المواقف السياسية المبكرة، وهناك العاطفة الشيعية الملتهبة، وهناك محاولات اندساس الباطنية في عباءة التشيع فيما تلا من عصور فسد منافذ الاستجابة بدل أن يفتحها، فهل من قولٍ فصلٍ يجرؤ على القطع بأنه اجتهدَ ما بعده اجتهاد؟ وهل يصح القولاليوم: إنَّ النظرية الزيدية في مسألة الخروج على الحاكم هي الأقرب للصَّحةِ إجمالاً ولكن

(١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل 28 ”في انقلاب الخلافة إلى ملك“، ص 106.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الفصل 30 "في ولاية العهد"، ص 109.

تفتقر التفصيل، في حين أنَّ السلوك السُّنِّي هو الصحيح عملياً لكنَّ نظرَتَه ناقصةٌ تتحملُ  
الزيادة والتأكيد على الاستثناء المسوغ للخروج.

وأخيراً فحرى بنا أن نؤطر السلوك الرافض للسلطة أو الذي يدعو للخروج والانعتاق من  
البيعة والعقد السياسي بالخطوط العامة التي سبق ذكرها. فمن السلوك المعارض ما هو مقبول  
بل مطلوب وواجب، ومنه ما هو مرفوض بل وربما ممنوع. ومن الجهة الأخرى، الخروم في مسيرة  
الحكم منها ما يستدعي مجرد النصح أو الاعتراض الشديد، ومنها ما يُبرر الخروج والثورة ومحاولة  
الإزالة والاستبدال. وما اهتدت البشرية إلى صيغة جامعهٍ مانعهٍ في هذا. وعلينا استحضار أنه  
ليس هناك نظامٌ يزيل نفسه بنفسه ولو فسد أو ظهر عجزه، بل يتمسك بالأعذار ويرقع إلى أن  
يهوي أو يُقتَل.



## الفصل السادس

# السياسة والانزياح عن المعياري

وصلت مناقشة طبيعة النظم السياسية للMuslimين إلى عقدة مهمة من عقد الموضوع، ولها اتصال مباشر مع مخيالنا عن الماضي، ألا وهي العبارات التي توسم بها الفترات المختلفة لتاريخنا كوصفٍ مجملٍ ولا سيما فيما يتعلق بالمسألة السياسية. وإذا كانت الوظيفة الأساسية للمصطلح هي الضبط، فإنَّ كثيراً من العبارات الرائجة تجاه تاريخنا هي أبعد ما تكون عن الانضباط.

و قبل أن نفصِّل في الاختلافات النوعية بين الخصائص المختلفة التي توصف اليوم بالاستبداد، علينا أولاً التذكيرمرة أخرى بالاختلاف الجذري بين طبيعة الدُّول في القِدْم والدولة الحديثة. ولا تكمِن أهمية التفريق في امتلاك الدولة الحديثة وسائل خفيَّة مُخيفة للسيطرة فحسب، وإنما الأهم هو أنَّ أصل شرعية الدُّولة ومكانتها في الاجتماع وموضعها من المجتمع مختلف عن الدُّول في الماضي، وهذا صحيح على مجمل دول ما قبل عصر الحداثة، وأكثر صحةً على دولنا المسلمة.

وفي دول المسلمين لم يكن الأساس الهيكلي لإمكانية الطغيان المستطير ضيقاً فحسب، بل يزيد عليه أهمية تخلُّف الأساس التصوري للمرجعية القيمية للدُّولة، حيث إنَّ المرجعية هي للشريعة. ولا يعني هذا انتفاء حدوث الظلم، وإنما تميُّزه بالاستثنائية وبالمحليَّة. ونقصد بالاستثنائية فترات التخبُط والهرج، ونقصد بالمحليَّة أنَّ الظلم حين وُجد استند -إلى حِّرٍ كبير- إلى فاعليَّاتٍ محليةٍ

وليس إلى نشاطٍ مؤسَّسٍ في السلطة المركزية. وأخيراً نذكرُ أنه من ناحية التوزُّع السكاني كانت الغالبية العظمى من الناس تعيش في الأرياف مكتفيةً ذاتياً، وبالتالي تركَّزَ منصَّات لقاء السلطة في مساحتين: نقطة الجبائية، ونقطة حماية الشغور. ونبهَ إلى أنَّ الحالة العثمانية المتأخرة حالت خاصَّةً لكثافة المؤسسات الإدارية من جهة، ولأنَّه فتحَت في عهدها مناطق لأول مرَّةٍ في تاريخ المسلمين، ولأنَّه تشكَّلت فيها المؤسسة فيها طوَّرت على نحوٍ خاصٍ مقارنةً بما قبلها.

ونسَارَع بالإشارة إلى مفارقة صادمة: إنَّ بعض الأخبار التاريخية المنثورة عن عسفِ يقوم به حاكمٌ متجرِّبٌ بفردٍ من الأفراد تمُّدُ الضمير المعاصر بشعور العيش في قمةِ الأمان مقارنةً مع وحشيةٍ بدائيةٍ فيما خلا من عصور. غير أنَّ الناحية التي يجب ملاحظتها هي احتمال حدوث هذه المواجهة. وفي الأزمان القديمة كانت فرص لقاء الحاكم والسلطة مع المحكوم قليلةً، وساحتها ضيقَة، وهي منجَّمةٌ على مواسم. كما تميَّزت حكوماتُ الماضي بعجزِ نسيٍ عن الضبط. فالوصف الأقوم لما كان يحدث أنه بسبب عجز الحكومات كان تحديًّا بعض الأفراد للحكم يواجه رداً حاسماً.

وتختلف مسالك الظلم والقهر بين الدُّول وتتفاوت بحسب الظروف الموضوعية. ومما يُنْبِئُ به المؤرخون أنَّ الظلم والقهر كان لهما مركباتٌ هيكليةٌ في المجتمعات الزراعية الكبرى التي كان يرأسها عادةً ملكٌ، ولم يأت العسف من مؤسسة الحكم بشكل مباشر بقدر أنَّه كان يأتي من خلال مؤسسة الإقطاع المتحالف مع الحكم. ونلفت النظر إلى أنَّ مجتمعاتنا المسلمة لم تكن من هذا النمط الاقتصادي-السياسي، وحتى عصر المماليك الذي ربما مثلَ أظلم فترَةٍ في تاريخنا لم يتَّصف بهذه السمة الهيكلية بشكلٍ تامٍ. وهناك حاجةٌ لدراسة مفصلة لنظامي حكم: نظام الحكم المملوكي فهو على امتداده الجغرافي والزمني، ونظام حكم المغول المسلمين في شبه القارة الهندية. وتأتي خصوصية الثانية في أنها ورثت واقعاً اجتماعياً مرتبًا وفق النظام الطبقي الهندي، ونعلم مسبقاً أنَّ أهل الطبقات الدنيا كانوا أول من هُشِّ للدخول في الإسلام. الحالة العثمانية لها أهمية خاصة لامتداد عمرها وعمق أثرها، ولأنَّها تميَّزت بنضوج مؤسَّساتي وتفاوتت فيها درجة إمساك المركز بالأقاليم تفاوتاً كبيراً، ولأنَّ نهاياتها مسَّتْ فترَةً تشكُّل المنظومة

الحداثية، ولا تفتّأ الدراسات الحديثة تكشف لنا عن مزايا وأوجهٍ من الحقبة العثمانية مخالفة للصورة النمطية الماثلة في الأذهان.

نطرح فيما يلي تنظيراً للسلوك السياسي السالب والبنية السياسية الأسرة ونناقش خمسة أنواعٍ من الظلم والابتعاد عن العدل والقسط: الاستئثار، والانفراد الاستبدادي، والظلم حيفاً وجوراً، والإفساد القاروني، والقهر الفرعوني.

## 1- الاستئثار

الاستئثار هو جلب المنافع لفئة متصدرة، ولا يعدِّم مجتمعٌ من مجتمعات البشرية من حصول الاستئثار في الصعيد السياسي. ونشير أدناه إلى دواعيه على النطاق الفردي والاجتماعي/ الاقتصادي والسياسي.

### أ- مواطن الاستئثار

يمكن ردُّ الاستئثار في ميوله إلى الخلقة في المستوى الفردي، فيطغى الفرد عندما يحسب نفسه غنياً مستغنياً. ولذا جاءت التوجهات الخلقية الكثيرة للتذرُّع منه، فهو مما لا يلبث أن يتلخص إلى النفوس. الأمر الفردي هو كذا فرديٌ، ولا يصلح لتفسیر ما يجري في الصعيد السياسي، وكثير من المعالجات السردية تعطي البُعد الفردي وزناً زائداً، ولذا سوف نوسع مفهوم الاستئثار الفردي من خلال تقصي ارتباطاته المجتمعية.

الخصال الفردية لها دورٌ في حفز شعور التفوق عند الأفراد، ومنها ما هو غير متحقّقٍ عن طريق الكسب، كالذكاء والجاذبية، فلا تفتّأ مثل هذه الخصال تأخذ بلـ جمهور الناس. ومن الخصال الفردية ما يأتي عن طريق التحصيل العلمي أو النجاح الباهر أو القيام بأدوارٍ فيها بطولة وفاء. وكل ذلك يُنشئ مبرراتٍ للاستثناء في نظر الناس، ويدفع نحو القبول به.

ولدواعي الاستئثار مرتكزاتٌ أخرى هي على الصعيد الاجتماعي، وذلك لأنَّ كلَّ مجتمعات البشرية عرفت شيئاً من التنضيد الاجتماعي، فتشتهر قبائلٍ وعائلاتٍ وقطاعاتٍ خاصةٍ من المجتمع بسماتٍ معينةٍ تجعل الناس ينظرون إليها نظرة الاحترام والتجليل، وبالتالي تنظر هذه الطبقات إلى نفسها نظرة الاختصاص. وحيث إنَّ هذا الأمر مشهود له في واقع البشرية، وحيث إنَّ الطبقات لها دورٌ وظيفيٌّ يتَّخذ فيه الناس بعضَهم بعضاً سُخرياً، وحيث إنَّ استئصالها المتعسِّف يأتي بشَّرٍ منها، لزم التفكير فيما يضع لاختصاصها حدوداً، فلا يستشري ليصبح خانقاً ويدفع نحو غِيلة الحُنق وثورة الانتقام على من انغمس في التعيم وتأهَّل في الأبهة.

وفي المجتمعات القَبَلية تتكَّفل بعض البطون بمهماَتٍ خاصة، هي شرفٌ ومسؤوليةٌ في آنٍ، مثل ما تميَّزت به قريش أو من اختَصَّ بسدانة الكعبة. وتاريخ الأمم الشرقية حافلٌ بالطبقات التي تدعى العلوُّ الشرفيُّ، واحتللت كلُّها تقريباً مع حلولِ غبيِّ إلهيٍّ في تلك الطبقات. أمَّا التاريخ الأوروبي الأوسط فإنه عرف طبقة النبلاء وأفسد تحالفهم مع الكنيسة التي احتكرت الدين مسؤليةِ هم الخاصة. أمَّا في خبرتنا التاريخية فقد تميَّزت طبقات الأشراف بقيامها بدورٍ وسيط محدودٍ في عامةِ الأمر، إلى جانب حالاتٍ تصَّحَّم فيها شعورُ الافتخار بالنفس، فتراجعَت قيمة مساقِّات طبقة النبلاء.

هناك ضابطان يحجزان طبقة الأشراف عن الشّرط. الأول: هو انتفاء الاستحقاق الديني، في اللحظة التي تغمر الغفلة أهل الشرف فيعتقدون أنَّ منزلتهم مُعطَى طبيعياً أو إلهيًّا يخوِّلهم الاستكبار على الناس، يتحول الاصطفاء إلى مدخلٍ لظلمٍ مبغوضٍ ويرمي المجتمع في النزاع والتنافر والتباغض. الضابط الثاني هو الاضطلاع بالمسؤولية، بمعنى أنَّ منزلة الشرف متلازمةٌ مع القيام بواجباتٍ ما مَنَّ به الله، من الإكرام والنجدة واللهمَّة وما شاهدها من مكارم الأخلاق. وحيث إنَّ هذه الأمور مطلوبة من كل مسلم ويقوم بها عامة الناس، فذلك ينفي صفة الاحتقار في طبقة ويخفِّف دعاوى الاختصاص. وفي الرؤية الإسلامية كلُّ أمرٍ تحصلَ للعبد وليس له جهدٌ في اكتسابه وارته مسؤوليةٌ خاصةٌ جديرة بأنْ يُسأل عنها في الدنيا والآخرة. ومنطق

اجتماع المسلمين كان حافلاً بشفع المنزلة مع المسؤولية، وتجسد ذلك بأعراف اجتماعية ترصف التوقعات المجتمعية، واستمرت هذه الأعراف إلى زمن قريب قبيل اجتياح النمط الحداثي مجتمعاتنا، ورغم ذلك ما تبقى منه ما زال يلعب دوراً هاماً في مجتمعات المسلمين اليوم يخفف غلواء التقصير المؤسسي الرسمي.

ويمُننا هنا انعكاسات هذا على الصعيد السياسي. فما دام أمر تشكُّل المجتمعات البشرية طبقاتٍ أمراً طبيعياً، فالسعي إلى إزالته عبُثٌ، ولا سيما إذا كان انتقاماً، وبخاصة إذا جرى تبرير الانتقام كما هو الأمر في النظرية الماركسية. ويحكي لنا السجلُّ التاريخي عن حالتين متعاكستين في علاقة المنزلة بالسلطة: (١) اعتلاء المنصب السياسي ممَّن له نسبٌ شريف يساهم في حجز الظلم ترُقْعاً، علاوةً على ما فيه من جاذبية التفاف الناس حوله، ولكنه معروض للعجب الذي يتلوه الخدر عن التقصير، فتعاجله سنةُ الاستبدال، (٢) اعتلاء من له خلفية مستحقرة، فإنما أن تتضاعف جهوده لجبر هذا النقص بالتفاني في الخدمة والبطولة التي تستجلب الشرف، أو أن يرتكس خلقياً فيصبح طغياناً وظلماً بغياً، كما مشهودٌ معروفٌ في مختلف الأمم.

ولكن لا مراء في أن طول تداول السلطة في دوائر صغيرة بناءً على انتماءٍ خصوصيٍّ يغلب أن ينتهي بإيغار الصدور تجاه احتكار المنزلة والرِّفعة من قبل تلك الفئة الصغيرة المغلقة.

## بـ- مولّدات الاستثمار

هناك ثلاثة فعاليات في المسيرة الواقعية للمجتمعات تدفع ثلة الحكم إلى الاستثمار:

الأول: هو أنَّ التعرُّض للأدوار القيادية يراكِم مهاراتٍ خاصةً عند مجموع هذه الطبقة. وبرغم أنَّ الفكرة المؤسسة في المنظومة الإسلامية هو عمل الإنسان الفرد وهو المحاسب عليه يوم القيمة، إلا أنَّ المسؤولية الجماعية معتبرةٌ حين توافرها. بمعنى أنه إذا تحصلَّ لقومٍ ما مهاراتٌ معينةٌ يصبح القيام بما تقتضيه هذه المهاراتُ فرضًا كفائياً عند تخلُّفها لدى غيرهم في المجتمع. بعبارة أخرى: التحصيل في هذه الدنيا ليس فردياً فقط، وإنما هو متدرج من الفردي إلى الجماعي.

والتحصيل الفردي لا ينفكُ في أكثر الحالات أن يكون قد لاقى تعزيزاً من خلال الأسرة، وهناك تعزيز آخر من خلال العشير والجِي ومنطقة السُكُنِي بين بلدة طرفية ومدينة مركبة. وهكذا فإن سنَّة مسيرة المجتمعاتِ تفرُّط بطبقاتِ تجمَعَ فيها مواردٌ وتألُّماتٌ علمية أو خبرية أو سياسية، وكلُ ذلك يفتح الباب للاستئثار وتبيره.

الثاني: هو أنَّ شبكة السلطة تحصل لها معلوماتٌ حرجَة هي غائبة عن غيرها، فيمنح أفراد هذه الشبكة مواضع هيكلية متميزة بغضِ النظر عن المؤهلات الشخصية. ويمشي موازياً لهذه الشبكات شبكاتٌ غير رسمية عبر علاقَتِ التماوج البيني والسمُر المشترك والاهتمامات الخاصة في جزئيات الحياة ورونقها.

الثالث: هو أنه ما تلبث أن تُضفي جمهرةُ الناس على أذواق طبقة الأشراف قيمةً رفيعة تزيد في منزلتهم. ولا يخفى أنَّ هذا من مفارقات الاجتماع الإنساني، فالذى عنده فائضٌ من الشرف الموروث يحصل على مزيدٍ منه ممَّن عنده افتقارٌ له.

إذا كان تشَكُّل الطبقات -على النحو الذي وصفناه باختصار- طبيعياً في مسيرة المجتمعات، فكيف تعامل معه المنظومة الإسلامية القائمة على العدل بين البشر. وثمة ضوابط كثيرة أهمُّها هي فكرة المساواة في الخلق. وإذا لا تحلُّ هذه الفكرةُ النظرية بنفسها الإشكال، إلا إنها تضغط باتجاه تقليل التضخم الشرفي. وتاريخنا شاهد على ذلك، ومقارنة سلوك طبقاته وعلاقتها المتشابكة بسلوك طبقة الأشراف في الأقوام الأخرى شاهدُ أقوى كما ألمحنا إليه. ويدخل في ذلك فكرة العمل الصالح وفكرة الحساب، وكلُ ذلك يلجم الاستئثار على الصعيد المفهومي وعلى صعيد التأقلم النفسي. أمَّا على الصعيد العملي فإنَّ العبادات الجماعية وتسوية الصِفَّ تدفع أيضاً باتجاه تسوية النتوءات التي تظهر في الطبقات العليا في المجتمع. ولعلَّ أكثر ما يحاصر تحول الاستثناء الشرفي إلى تكُبرٍ محضٍ هو شرف العلم الشرعي، فالأخيرُ هو الذي يُقدِّم للإمامية بغضِ النظر عن منزلته الاجتماعية، وهذا ما حصل فعلاً في تاريخنا، وحين اشتكي العربُ الصُّعُود الاجتماعيَّ للموالي أجاهم عمر بن العزيز بأنه سمت نفوسهم، وكان ذلك عبر العلوم الشرعية.

اللوائح الإدارية وأصول الإجراءات السياسية تساعده في حجب ادعاء دور خاص للشرف في غير موضعه. وحين يتضاد المصالح الأخلاقية والدينية مع هذه اللوائح فإنهما تُصبح أكثر فاعلية. غير أنه حتى اللوائح الإجرائية المفصلة تعجز عن الإحاطة بهذه المسألة، أفلاترى اغتناء بعض الفاضلين بسبب قرابة من السلطة. برغم عدم اختلاسهم أو توادعهم؟ فالقرب والقرابة من السلطة هو بذاته رأسمال رمزي يمكن تحويله إلى منافع ملموسة.

**الخلاصة:** أمر الاستئثار طبيعيٌ في حال البشر، ويصعب ضبط الخفيّ منه المنسوج مع الحركة الاعتيادية للناس. وفي محاولة فهم تاريخنا المسلم فهماً قويمًا نحتاج إلى دراسة مفصلة للأدوار التي لعبتها طبقات الأشراف، حيث إنَّهم بشكلٍ طبيعيٍ سيكونون من جملة أهل الحال والعقد (ولكن ليسوا وحدهم)، ولهم أدوار تجسيرة بين عاليٍّ السياسة والاجتماع، أدوار في غاية الأهمية. وطبعاً اختلف سلوك هذه الطبقات عبر العصور التي أشرنا إليها آنفاً، وإذا جرى التأكيد على أنَّه لا مناص من تسرب الاستئثار في سلوك المجتمعات والمؤسسات، يلزم التذكير بأنَّ الثقافة المسلمة تحوي مفاهيم محاسبة النفس والتدقيق في صدق العمل.

ت- الترجمة العربية

موضوع الاستئثار يَتَّصل بموضوع شائئٍ آخر، وهو الترُّفُّ الذي أبداه العربُ ولا سيما في العصر الأموي تجاه غيرهم من المسلمين. وهذا أمرٌ ما زال مفتوحاً للبحث، وحيث إنَّ التنازع بين الشعوبية والعربيَّة تشهد له الأشعار والأداب، هناك حاجة إلى تقسيٰي امتداداته. وأحسب أنَّ الحسَّ المعاصر يبالغ في العداوة بين العرب والفرس ويجعلها أمراً جوهرياً. ولكن كيف يكون كذا برغم وجود قاماتٍ علمية كبيرة فارسية الأصل يُجلُّها العرب. وننِّه إلى أنَّ المرحلة العباسية الأولى التي ظهر فيها ثقل الموالى (وهو المصطلح الذي يُطلق على من استُدخل في ظلِّ قبيلة ولا يعني ضرورةً أنهم غير عربٍ) ممَّن لا يمتلكون النسب الشريف الممتدَّ كانت فترةً عربية قحةً، فالعبَّاسيون هاشميون عربٌ أقحاح، ولكن حصل التمازن القومي الثقافي حيث إنَّ أمَّهات الخلفاء العباسيين كلُّهم كانوا من فارسٍ إلَّا اثننتين.

سجل الخبرات المسلمة يحوي على خصوصية فريدة لا بدّ من الانتباه إليها، وهي أنّ لغة معظم الدُّول المسلمة كانت العربية، ولللغة لها علاقة بالاختصاص والشرف. أمّا الفارسية فكان لها حضورٌ مبكرٌ في الإدارة، وتجاوزت الحِيز الإداري وحاوت منافسة العربية منذ البوهيميين، ونجحت في هذا في بلاد العجم. والمشهور أنَّه كان للفارسية حضورٌ في الإدارة العثمانية، ولكن تُظهر البحوث الجديدة التراجع المبكر للفارسية لصالح التركية. ويمكنا ملاحظة أنَّ سلطنة المغول في الهند حكمت بغير اللسان العربي ولكنها حكمت غير الناطقين به، أمّا الحالة العثمانية في مرحلتها الثانية فهي الوحيدة التي حُكمت فيها بقانعٍ عربية بغير لسانها.

وتجاه التباين الثقافي بين الثلَّة الحاكمة والمحكومين تُعتبر تجربة المالك في بلاد العرب والمغول المسلمين في بلاد الهند تجربتين متميزيتين. فلقد حكم في الأولى الشراكسةُ الأغراط الذين تدفَّقوا إلى مصر من مكانٍ بعيدٍ متمايزٍ ثقافياً، في حين كان على الحكم المغولي التعامل مع واقعٍ اجتماعي مجذِّرٍ بطبقية دينية. ولقد حافظ المالك على اللسان العربي خلافاً للعثمانيين بعدما ورثوا البلاد التي كان يحكمها المالك. ولكن تميَّزت تجربة العثمانيين بنوعٍ من اللامركزية التي تُحدِّث بعض التوازن بين المجموعة الثقافية الحاكمة وبين باقي الشعوب، فلقد اعتمد العثمانيون على مصروفٍ من طبقات الشرف في الإقليم، إلى جانب أن شبكات التصوُّف عابرة للمجموعات الثقافية.

وكما سيتُم التفصيل فيه في الفصل القادم استمرَّت منزلة المتكلِّمين بالعربية في بلاد العرب إلى نهاية العصر العثماني، واستدعت تعاماً خاصاً مع أهلها من جهة الإدارة السياسية. وإذا نتكلَّم في هذه الفقرة عن الاستئثار نؤكِّد ثانيةً أنه لا يقتصر على المنافع المادية، والانتماء اللغوي له علاقة بذلك. كما أنَّ المنزلة الاجتماعية هي التي تحيط بالاستئثار وتُسقِّه، وربما تمنحه صفة القبول قبولاً مشروطاً بالقيام بدورٍ اجتماعيٍّ ما.

وأخيراً أشير إلى أنه لم يتمَّ التعرُّض إلى أنماط الزواج خارج المجموعة وتمازج الأعراق والقوميات -الأمر يحدث تحت سقف التشكيلة السياسية السابقة لأقوام متعدِّدة- فيُبعد عن الاستئثار المغلق الصليد.

## ٢- الانفراد الاستبدادي

مصطلح الاستبداد هو واحدٌ من تلك المصطلحات التي تُستعمل بشكلٍ مفتوح وبعمقٍ شديد، فيجري من خلال ذلك تشويه المشهد الكلي للموصوف، والإيهام بوضع اليد على المفتاح السحري للإشكال السياسي -في تاريخنا وحاضرنا معاً وحلّ عقده.

الاستبداد هو احتكار القرار في شخصٍ أو حفنةٍ صغيرة، وعند توافر شروطٍ معينة يصاحبه أذىً للناس. والاستبداد له أساسٌ فردي، حيث تنزلق إليه النفوس عجبًا برأها، غير أنَّ ما يهمنا هنا الشروط الهيكلية والاجتماعية والثقافية التي تُفضي إليه أو تعمّقه. ولفظ الاستبداد في العنوان أعلاه لا يعني الظلم وليس هو رديف لنمط الأنظمة الديكتاتورية المعاصرة. ونناقش أدناه معنى مفهوم الاستبداد في الاستعمال التراكي المخالف بالكلية المعنى الشائع في الاستعمال المعاصر.

### أ- معنى الاستبداد في الاستعمال التراكي

معنى لفظ الاستبداد تطور عبر العصور، وهو في استعماله التراكي مختلفٌ عما هو شائع في استعمالنا المعاصر، وعدم الانتباه لهذا يقع في اختلاطٍ كبير يؤدي إلى التشويه. فالاستبداد في الاستعمال القديم كان أقرب إلى معنى الحزم والمضاء، والهبة للأمر، وتحمُّل مسؤوليته الشخصية. يقول الباحث نصر محمد عارف: إنَّ مفهوم الاستبداد «يعني في مصادر التراث السياسي الإسلامي القدرة على فرض سيادة الدولة على جميع أطرافها، ومنع أي خروج عليها، والمحافظة على عدم تسلط أي أحدٍ على السكّان، أو فرض ضريبة أو أحكامٍ عليهم بصورة تشبه تماماً ما يُعرف في علم السياسة بمفهوم التغلغل «Penetration». أصبح هذا المفهوم يُفهم الآن بنفس دلالات مفهوم «Despotism» الذي تُرجم إلى لفظ الاستبداد، والذي يعني الديكتاتورية والطغيان والانفراد بالسلطة، ومن ثم فُسرت مقوله الإمام «الغزالى» و«محمد عبده» «المستبد العادل» طبقاً لهذا الفهم، وليس طبقاً لما قصداه من دلالات لهذا المفهوم تتضمّن أن يكون

الحاكم قوياً، قادرًا على فرض النظام العادل، وليس عادلاً ضعيفاً، يفقد السيطرة على كثير من أجزاء الدولة لغيره من الخارجيين الذين قد يظلمون الرعية»<sup>(١)</sup>.

وبذلك يمكن للاستبداد بهذا المعنى أن يمشي موازيًا للشوري، وليس مناقضاً لها لزوماً.

مصطلح الاستبداد الذي في هذه الرسالة التي بين أيدينا محصور بسمة الانفراد في القرار، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الانفراد مفرزٌ موضوعي تتعَرَّض له السياسة الفعلية، ولا سيما في لحظات الاضطراب الداخلي أو تجُّرُّ الأعداء الخارجيين. ولا شك في أنَّ الانفراد في الرأي مضرٌ بالدولة إذا تمَّ انتشاره ودام طوله.

## ب- البعد الهيكلي للانفراد الاستبدادي

واقع الإدارات السياسية ينبئونا أنه تتشَكَّل مجموعاتٌ اتّحادٌ قراريٌ تتبع عن باقي المجتمع بشكلٍ آليٍ، وهذه المجموعات رسمية وغير رسمية. ومثلما ذكرنا في موضوع الاستئثار وطبقات الأشراف، تراكم عند المجموعات القريبة من الحكم معلوماتٌ حرجةٌ لها قيمة كبيرة. وفي حين أنَّ المعلومات تدرُّ ميزاتٍ اقتصادية لأهل المنزلة، فإنَّه في حالة الثلة السياسية تُعطى قوَّةً ونفوذاً عاماً. وبقدر ما تجتمع في مركز السلطة صلاحياتٌ كثيرة، يتحصل نفوذٌ أكبر وإمكانية للإطابق أكبر. وكما هو معلوم، من الحصول الأساسية للمنظومة الإسلامية تميز مؤسسات الحكم، وهناك الجسم الإداري الذي يباشر الحكم، وهناك الكتل الشورية، وهناك القضاء المستقل. ليس هذا مكان التفصيل في هذا، ولكن لا بدَّ من بعض الملاحظات.

أولاً. لقد تَمَّت الإشارة إلى قضية الشوري عند نقاش فكرة البيعة وشروط العدد فيها، وفكرة أهل الحلِّ والعقد. كما تَمَّت الإشارة إلى الشوري العضوية التي تميَّز فيها مجتمعات ما قبل الحداثة، وخاصةً الممارسة السياسية المسلمة. وتَمَّت الإشارة أيضًا إلى المعنى الأصلي للقبيلة

(١) عارف، نصر محمد. في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل، المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1415هـ/1994م، ص 86.

-بعيداً عن معنى التعصّب- كهيكلية اجتماعيةٍ طبيعيةٍ تجري من خلالها الفاعليات الاجتماعية والاقتصادية وربما السياسية بما في ذلك الشورى. لكن الصورة المرجوة من الشورى في كمالها لم تتحقق، ونمودجها العمري لم يترسّخ في مؤسسة.

ثانياً: لاستقلالية القضاء في المنظومة الإسلامية تفردٌ خاص، وهو أمرٌ في غاية الأهمية يُغفل عن أثره حين يُعتبر مساوياً لاستقلال القضاء في النظم الوضعية المعاصرة. وذلك لأنَّ السلطة السياسية في المنظومة الإسلامية لا تملك إلَّا انتقاء القاضي والمذهب، وليس لها أيُّ تدخلٍ في مضمون القضاء. فالمضامين المفهوماتية للقضاء مؤسَّسةٌ في القيم الإسلامية ذاتها، والانعكاسات العملية لهذه القيم تتسلَّك في الدوائر العلمية الفقهية بعيداً عن السياسة. وإضافةً إلى ذلك يتمتَّع القضاء بمنزلة مجتمعية خاصة لها عمق ديني. القضاء في سياق السياسة الإسلامية ليس مؤسَّسةً قانونيةً مستقلةً فحسب، وإنَّما استقلاله له مركباتٌ إيمانيةً أيضاً، لا وهي التحالف إلى الشريعة الغراء والرُّد إلى الله ورسوله وأولي العلم. وهذا الالتجاء له وجهٌ حكمي يشبه القانون من ناحية القطع، ولكنه مشفوعٌ بابعادٍ خلقية، وهذه نقطة امتياز. فالطاعة للقضاء هي طاعة للمعياري، وإنفاذه يستند عرفيًّا ليس إلى هوى صاحب السياسة وإنَّما إلى الامتثال بمطلوب الإصلاح بحسب اجتهاد أهل العلم. ومن تبعات هذا أنَّ التحكُّم الذي يورثه انفراد السلطة في الإنفاذ وفرض النظام والعقوبات وما شابه ذلك من مهام، يوازن التوكيلُ العُرفي الذي يؤكد على نيابة السياسة عن الأمة في فعلها هذا.

ولا يأس هنا أن نرسم العلاقة بين العلوم الشرعية والممارسة على شكل معادلات تكافؤٍ وإفشاء:

الشريعة  $\leftrightarrow$  الرؤية والتوجهات الخلقية والعملية للمنظومة

القواعد الأصولية  $\times$  سياق وطني  $\leftrightarrow$  دستور

الفقه  $\times$  مؤسسات  $\leftrightarrow$  قانون

الفتوى  $\times$  وقائع  $\leftrightarrow$  القضاء

وتظهر خصوصية الزمان والمكان في المعادلات أعلاه، حيث تتضاءل الخصوصية بالاتجاه من المعادلة الأولى إلى الرابعة التي يحضر فيها اعتبار الواقع والنوازل.

وبالانتباه إلى المستويات الأربع أعلاه يتبيّن أنَّ الاستبداد السياسي في تاريخنا (بمعنى الانفراد في الرأي) غير متصوّرٍ في المستويات الثلاثة الأولى. وحتى في المستوى الرابع (القضاء) الاستبداد غير متصوّرٍ ما دام مجاله مجال علمي اجتهد في غير تابع للسياسة، وما دامت نزاهة القضاة وثقل منزلتهم أمراً واقعاً في المجتمع. استبداد الانفراد في الرأي له فرصة أكبر في القرار السياسي المحس في الأمور الإجرائية.

ثالثاً: الوجه الثالث في تمييز السلطات في النموذج الإسلامي هو نظام الوقف الذي طوّرته الخبرة المسلمة، فنظام الوقف يحقّق استقلاليةً ماليةً منحرفةً من مكمّنين للتحكُّم: الدولة وأصحاب الأموال. وبعد ذلك يكون مفصل الأمر في استقامة مسيرة الوقف خبرة وصدق من يُعهد إليهم إدارة الأوقاف.

كان ما سبق تذكيراً مختصراً بالخصال التي تكمد الاستبداد بمعنى الانفراد. ومن النافع أن نشير إلى العوامل المعاكسة أو ما يمكن أن نسمّيه هو افراز الانفراد الاستبدادي، حيث إنَّ هناك ثلاثة أسباب موضوعية تجرُّ إلى شيء منه:

١. الحاجة السياسية الشديدة للضبط في الملَّمات وحين يضطرب الأمر ويكثر الهرج، فينشأ ما يُشبه المُنْعَكَس الشرطيَّ عبر أجهزة حفظ الأمن إلى فعل حاسم يعتدي على ما هو من رتبة التحسينيات في حياة الناس حفظاً على ضرورياتِ جماعية. وهذا معروف مشهور، ولله دلائل في تاريخ البشرية جماء.

٢. طول أمد الحالات الاستثنائية التي يسمح فيها المجتمع للسياسية مدّ ساحة استئثارها، فتتعود النفوس على التضييق، وتنشأ ثقافةً سياسية تدعم هذا التضييق وأعرافُ مجتمعية تأنس به أو تستكين إليه.

٣. كثافة التبلور الدواويني ودرجة لوجها في المجتمع. وهذه مفارقة أليمة، فالدواوين تنشأ من أجل مؤسسة العمل السياسي، ولكن تمكّنها يُنشئ طبقةً سياسية لها مصالحها الخاصة، كما نبهَ لذلك ابن خلدون.

كان ما سبق عرضاً للخصال الهيكلية الداعية للانفراد الاستبدادي (والذي معناه يختلف عن المعنى المعاصر للاستبداد)، وما يلي مناقشة لمسيرة هذا الانفراد عند اتخاذ القرارات.

### ت- الانفراد الاستبدادي واتخاذ القرارات

الاستبداد بمعنى المبادرة والحزم، وتحمّل تبعات الإقدام كثيراً ما يترافق مع انفرادٍ في الرأي. وثمة مفارقتان في ذلك: الأولى أنَّه قد ينتج عن الانفراد في الرأي نتائج غير وحيمة (مثلاً جرأة قائدٍ عسكريٍ حالفه الحظُّ ولم تخنه الخطة التي بدُّت شديدة الطُّموح، والثانية أنَّ استبداد الانفراد في الرأي يمكن أن يحدث بالتوابي مع وجود الشورى بسبب وجود صاحب رأيٍ عنده القدرة على الإقناع أو ممَّن تجلَّه بقيَّةُ أعضاء الشورى إجلالاً كبيراً.

ونشير إلى فضاءات تحرك الشورى وعلاقتها باتخاذ القرار، ونمَّيز بين ثلاثة أوجه:

الأول: الشورى بمعنى اختيار الأمة للتوجُّه الذي تريد لنفسها. وهذا هو الدافع لاختيار حاكمٍ ما، وكأنَّ الاختيار هنا لا يقع للشخص فحسب، وإنما له ولعاونيه ولفكرتهم ولخلفية توجُّهم، قناعةً بصواب الرؤية العملية المفضَّلة في إدارة الشأن العام.

الثاني: الشورى بمعنى اختيار من يدير شؤونها المعيشية. فختار الأمة أفراداً ومجموعاتٍ مطلوبٌ أيضاً في ما دون الخلافة العامة وينبغي أن يضمَّ ولاة الأقاليم ومن دونهم. وذلك لأنَّ الفطرة الاجتماعية تستدعي قناعة الناس استحقاقَ من يرأسهم في إدارة شأنهم العام المباشر. واستحقاق المنصب له مستندات متعددة، منها المنزلة ومنها ظُنُّ القدرة، ومنها اعتباراتُ شرف النسب.

الثالث: الشورى بمعنى التشاور عند اتخاذ القرار، غير أنّ ثمة سوء فهمٍ واسعٍ تجاه هذه النقطة. فالشورى في اتخاذ القرار الإجرائي هي مسألةٌ إداريةٌ بحتةٌ ولا يمكن أن يشارك فيها مجموع الأمة. وينفع أن نتخيل فضاءاتٍ مخصوصة للشورى، فمثلاً هناك شورى على صعيد قرار استثماريٍ للدولة، مثل بناء السدود وفتح الطرق الرئيسية، وتلزم الشورى هنا بين مصوفة من الخبراء من جهة، وبين صناع القرار السياسي من جهة أخرى. كما أن كلُّ فريقٍ منهما هو جمُع متعدد، فقد يكون هناك تباين في الرأي بين الخبراء أنفسهم، وصناع القرار السياسي متعددون تشمل السياسي البحث والاقتصادي والإداري. ولذا لا يمكن لجمع الأمة المشاركة مباشرةً في النوع الثالث للقرارات. ويُشار إلى أنه ضمن شورى الخبراء وأهل الحلِّ والعقد هناك عامل الزمن؛ أي إنَّه لا يمكن الاستقصاء المطلق في الأمر وتحويله إلى مسألةٌ نظريةٌ بحثية، ولا بدَّ من البتٍ في القرار ولو مع بقاء جهازٍ على هامش المسألة. وهنا تتألَّق رؤية القائد وحركته ورؤيهما الخبير ومعرفته. ولذا يدخل ساحة القرار قدرُ من الاستبداد/الانفراد بسبب حنكة القائد ومعرفة الخبرير اللتين لا غنى للناس عنهما. وإذا تضخَّم هذا الأمر عرَّض مصالح الأمة للخطر. والمحير في الأمر هو أنه لا تظهر حكمة القرار الحازم إلَّا بعد انقضائه، فيحاكمُه المحاكمون محاكمةً رجعية بعد أن ظهرت الأمور وانكشفت المآلات، وحتى هؤلاء فربما تغُرُّهم النتيجة المباشرة ويدهلون عن الأثر بعيد المدى.

ونضرب أمثلةً من العهد الأول، فمثلاً كان في شكيمة أبي بكر في إنفاذه جيشُ أسامة ب رغم الانشغال بقتال المرتدين انفراداً واستبداداً في الرأي وإصراراً وإقداماً، وكذا في موقف عمر في مسألةِ فيء العراق. وفي كُلِّ من هاتين الحادثتين جرى التشاور وجرى اتخاذ القرار الجريء في آنٍ. وهذا هو الذي قصدَه ابن خلدون بقوله «فالمملُك إذا حصل وفرضنا أنَّ الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحقّ ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه»<sup>(١)</sup>.

وإن سريان فاعليات الانفراد الاستبدادي هو من مفارقات الحياة البشرية، حيث نجدُه في مختلف مستويات دوائر صنع القرار. فعلاوة على سريانه في المؤسسات السياسية، نجدُه

(١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل 28 “في انقلاب الخلافة إلى ملك”， ص 106.

ساريًّا في المؤسسات الربحية والمؤسسات الخيرية أيضًا. ومرة أخرى، ليس مرد ذلك إلى سوء خلق الأفراد وإنما إلى طبيعة الأمر كما شرحنا. فحتى ضمن المساحات المتخصصة التي يجري فيها التشاور حول أمور فنية، نجد أن فاعليات التشاور لا تتحرّك بشكل بريء شبيه بتبادل الرأي في نوادي التسلية. والدلالة الأوضح في ذلك هو اطّراد هذه الظاهرة في الدوائر العلمية البحثية التي يحفلها العمق الفكري والاعتياض على النقد والاستدراك. ففي داخل أي حلقة تشاورٍ رأيُ الأخبار والأكثر بلاءً والأقدم عضويةً هو الذي يعلو، وإن كان منفتحاً وسمّاعاً لرأي الأدنى والأقلّ خبرة.

وليس هنا موضع مناقشةٍ مستفيضةٍ حول كون الشورى ملزماً أو غير ملزمة. ولكن يصعب تصوّر شورى ذي معنى إذا لم تكن ملزمة في نطاقها؛ أي ملزمة بين ثلاثة الاجتماد المتخصصة في ساحةٍ خبرية ما. ومثال ذلك الخبراء في الأمور الاقتصادية فالشورى ملزمة بين أهل الحل والعقد منهم، وكذا ملزمة بين ثلاثة الخبراء في الأمور الاجتماعية، وكذا بين ثلاثة الخبراء في الأمور الصحية.... وينبغي أن تكون الشورى ملزمة أيضًا في الشأن العام حين يُطرح الأمر إلى الشأن العام. ولكن لا يمكن لكتاب قرار أن يُطرح للرأي العام، وإنما لا ينفع معنى الإداره.

وبرغم ما سبق نقاشه، السجل التاريخي للبشرية يُظهر الانفراد الاستبدادي وكأنَّه من شيم السياسية، ومن لا يستبد فلعلةٍ يجعله غير أهلٍ لهذا الحقل. وهذا يقودنا إلى مناقشة دور الثقافة السياسية في محاصرة الاستبداد الانفرادي وعدم السماح له تجاوز الحيز الاعتيادي الذي يجري فيه.

## ت- الثقافة السياسية والانفراد الاستبدادي

لما كان التعريف الذي تبنَّاه للاستبداد ليس فيه معنى التنكيل والظلم الذي يحمله المصطلح في استعماله المعاصر، فمعنى ذلك أنَّ للثقافة العامة دوراً في تعزيز الانفراد الاستبدادي أو حجزه. وتتشكلُ الثقافة السياسية من الممارسة العملية في مسيرة الأمة، ويؤثّر على ذلك التأثير الذي يقوم به أهل العلم والأدب، والتفسير الديني لما جرى ويجري، والتصوير الفني وما يشيع من أمثالٍ شعبية.

والثقافة السياسية الناضجة لا بد لها من إدراك المسارات العملية للسياسة، فلا معنى لطلب المشاركة السياسية مع الجهل بلها التشغيلي وبالمنطق السياسي الخاص الذي يهتم بالأولويات الكبرى على حساب غيرها. ولذا فإن تبيّن الفردية يجعل السياسة تتظاهر بالاستجابة الشعبية وتوازي ممارساتها العملية. وثمة مفارقة أن أكثر الناس لا يهتمون حقاً بالسياسة، وإنما يشكون فقط عند اضطرابها.

ومن أكثر ما يحول دون نضوج الثقافة السياسية شخصنة السلوك السياسي، وصحيح أنَّ الأثر الفرديَّ حاضرٌ في السلوك السياسي، غير أنه مُوزَّع من أعلى نقطةٍ محمودةٍ إلى أدنى نقطةٍ مذمومةٍ، ويدخل فيه معنى عجز التقى وجَلَد الفاجر. فالمهمُ في الأمر هو ملاحظة الموقف السياسي الذي يضطر فيه المتصرِّف للسياسة أن يسلك سلوكاً أو يتَّخذ قراراً لا يملك تجاه خياراتٍ كثيرة وتجبر الظروفُ عليه. وضابط هذا هو الوعي الثقافي بأنَّ الاستثناءات ينبغي أن تكون كذا، وأن تكون مؤقتةً. وإنَّ رسوخ معنى الابتلاء في الثقافة يدفع نحو طرد درجاتٍ طافحة من الخوف الشعبي لا داعي له، ولكن يمكن استغلاله من قبل السياسي. والخلاصة، ثمة حاجة إلى توافر وعيٍ عامٍ لتقدير الضرورة بقدرها.

ومن الممكن أن تتلاصَصْ مُهَبَّات الانفراد الاستبداديِّ من خلال الثقافة والنشاط الاجتماعي، ويأتي على رأس ذلك أساليب التربية والتعليم. وكان ابن خلدون قد نبهَ إلى هذا، وليس بعيداً الإشارة هنا إلى دور طرق التدريس - وخاصةً في المراحل التمهيدية، بما في ذلك طرق تدريس الفقه والتربية على التعصب المذهبي - في تطبيع تلك النزعة.

وعلى صعيد الثقافة الجمعية يعطي الدين أولويةً للمعيار الخلقي، وهو بطبعته معاكسٌ للتوجّه نحو الظلم. ويعتبر الطرح العلماني على هذا بأنَّ مؤسسة الدين هي بذاتها مصدر للاستبداد، تخلع عليها وعلى العاملين فيها عصمةً ما تثبت أنَّه مورد الظلم والتحكُّم والانتهاز في المال والأعراض، وهذا ما تشهد له الحالة الكنسية المسيحية، كما تشهد له الحالة الشيعية. ولكن كما هو معروف، المنظومة الإسلامية الأصلية متميزة وتدفع بعكس هذا الاتجاه

لغياب الهيكلية الدينية الرسمية. فالدين مع غياب الهيكلية يدعون نحو الالتزام الأخلاقي على نحوٍ متماً مع المجتمع، وليس منفصلاً عنه. ومن ذلك المفهوم العام للنصيحة، وعموم واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم اقتصاره على فئة معينة وإنما طلب أن يكون المسلمين بكلّيَّتهم أمَّة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أمراً ونهياً من خلال وضوح الرؤية ورفع الأعراف والاهتمام بالشأن العام للمسلمين.

إنَّ حركة التدين السليم تبني حاجز ضد مظنة الانفراد الاستبدادي، ومرد ذلك الخطاب الديني الراشد في الطرح العمومي، فبقدر ما تبتعد النفوس عن التفاعل مع خطاب الشريعة على آنَّه خطاب جمهوري، وبقدر ما يُحتكر الرأي في أطْرِ ضيقـة، وبقدر ما تتبنَّى السلطة مذهبًا معيناً على وجه الإكراه، تتولَّد فاعليات استبدادٍ تدعى المبرِّر الديني، والعكس بالعكس.

وما دمنا نناقش علاقة الثقافة بالانفراد الاستبدادي من المناسب أن نتساءل عن القدر الذي ينبغي أن يُساهم فيه أهل العلم في السياسة. ففي معرض الكلام عن مفهوم الاستبداد بمعنى الانفراد والتفرد والحزم الذي فيه درجة من احتكار الرأي، ما هو واجب أهل العلم -من كافة الاختصاصات بما في ذلك أهل العلوم الشرعية- تجاه المشاركة السياسية؟ فهل يسُوغ القول إنَّ من واجب العلماء الانخراط في السياسة لكي لا تستبدل بالرأي ويغشاها الجهل؟ غير أنَّ طبيعة العمل العلمي تستهلك همَّ الإنسان وجده. الاعتراض على المشاركة واردٌ إذا قصتنا مشاركة أهل العلم في الإدارة المباشرة واتخاذ القرار، أمَّا إنشاء مجالس تشاورية للنصيحة الخبرة في كلِّ مسألة عامَّة يشُور فيها أهلُ العلم والخبرة ويبَّنون، فأمْرٌ لا يُتصوَّر الاستغناء عنه.

وإنَّ تطبيع الانفراد الاستبدادي ليقف قبالة ثلاثة مطالب إسلامية: الأول هو تعزيز ثقافة النصح لعامة المسلمين وخاصتهم، والثاني هو تنظيم المسرى العملي لفاعليات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كعملية إصلاح مجتمعيٍ وليس إكراهاً من قبل ثلَّة، والثالث هو الإبداع والمبادرة في خدمة شؤون الأمة.

ونشير إلى الطرح المشهور للكواكبِي في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، ويفصل هذا الطرح في العوائق الوخيمة للتفرد والانفراد، ولمسالك الاعتساف والتسلط والتحكم، ويُشخص طرحاً حالة المجتمع بأسره من الجهل وتردي مسيرته، ويؤكّد على الأبعاد النفسية للاستكانة للظلم السياسي، وعلى كون الحرية خصلة إنسانية أساسية، وعلى ضرورة إعمال العقل في التدين.

وملاحظة التفاعل بين السياسي وغير السياسي في تثبيت الاستبداد والانفراد وفي التمهيد للظلم أمر مهم. وإنَّ السؤال البحثي المُعجز في هذا المضمار هو تحديد اتجاه العلاقة السببية: هل الخصال الثقافية المذمومة هي ناتج عن الاستبداد أم هي مولدة له؟ كما لا بدَّ من التنبية إلى أمرين مهمين تجاه طرح الكواكبِي: أولاً، طرح الكواكبِي ملتزم إسلامياً وخلطه مع الطرح البرالي للحرّيات لا يستقيم، والثاني هو أنَّ استعمال الكواكبِي لمفهوم الاستبداد كان أقرب لمعنى الانفراد، ولذلك ليس عنده القدرة التفسيرية للحالة الديكتاتورية الطاغوتية التي آلت إليها البلاد في فترة ما بعد الاستعمار.

### ثـ- المسؤولية العامة عن تضخم الانفراد الاستبدادي

كان ما سبق مناقشة للبعدين الثقافي والميكلبي الذي تمُّ عبره فاعليات الانفراد الاستبدادي، من خلال آليات صنع القرار بخاصة. وبرغم أن الانفراد الاستبدادي مشهودٌ في كل مجالات الحياة، إلا أن تضخمِه مضرٌّ ويفضي في نهايته إلى مظالم. وتصاعد التضخم ليس مسألة فرديةٌ فحسب، وإنما يحصل عبر أقنية اجتماعية واقتصادية. كما أنه يُستعمل وصف الاستبداد لطيف واسعٍ من الظاهرة السياسية لا بدَّ من التفريق بين أوجهها، كما سيأتي أدناه.

علاقة المال واحتكار الموارد الاقتصادية بالانفراد الاستبدادي علاقة مشهورةٌ لا نفصل فيها. وبشكلٍ عامٍ، إذا تخلَّفت ضوابط التعامل مع المال العام - خاصةً غابت المؤسسات التي تراقبه، نتج عن ذلك ظلم مقنعٌ أو غير مقنعٍ.

ومن الناحية الاجتماعية، بقدر ما ترَكَ المِيزَاتُ في شريحة مجتمعية واحدة يتقَوَّى الانفراد الاستبدادي أو يكون مؤذياً. وعندما تتقاطع عوامل عدَّةٍ في نقطة مجتمعيةٍ واحدةٍ وتجمع في ثلَّةٍ واحدةٍ يتعرَّزُ الانفراد الاستبدادي ويتقَوَّى.

وإنَّ علينا التفريق بين ثلاثة أحوال يتمُّ عادةً شملُها تحت لافتة الاستبداد: هي الجسم السياسي الذي يصاحب مظلمة، والثانية: هي الترُهُلُ الإداري الذي تتلاطم فيه المظالم، والثالثة: هي التخلخل العامُ للمجتمع بجميع أوجه نشاطه.

بالنسبة للأولى الحاجة للجسم السياسي فإنه غطَّ فتراتٍ حرجةً قصيرة من عمر دولنا المسلمة. صورة الانفراد الاستبدادي التي ظهرت في عهد الأمويين وصدر عهد العباسيين كانت كذا استبداداً بالرأي وحزاً سياسياً في معظمها، وإن تولَّد عنها بعض المظالم في بقعة من بقاع الدولة أو بين شريحة من شرائح المجتمع. أمَّا الحال العامُ فكان حال عصور رغبٍ وأمانٍ واستقرار، إلى جانب الحركات المناوئة التي طعنت في أصل شرعية الحكم (حركة ابن الزبير والحركات الهاشمية ثم الطالبية) فتعاملت معها الدولة بالمنطق السياسي الواقعي البحت.

الظاهرة الثانية هي التراخي الإداري، وهي الحقب التي ينشغل فيها أهل السلطة بأنفسهم وحاشيتهم ويهملون الشأن العام، فيتبع ذلك مظالم، وربما صاحبَ سلوك الإدارة الحيفُ. وإنَّ الترُهُلُ الإداري في المركز يدفع الولاة الأكثر قدرةً على الحكم حافزاً للاستقلال، وربما يكون وراء ذلك دعمٌ شعبيٌّ. وينطبق هذا الوصف على القرنين اللاحقين من الخلافة العباسية بعد قرها الأول المتمكَّن.

الظاهرة الثالثة من تضخم الانفراد الاستبدادي تتوزَّعُ فيها المسؤلية بين كلِّ صُعد المجتمع في أبعاده الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وأمثلة هذا هو حال المشرق العربي في مقبل القرن الخامس الهجري، فكما هو مشهورٌ بلغ التعصب المذهبُ أوجه ووصل حدَّ الاشتباك بين الأحياء في المدينة الواحدة، وانتشر الوعظ الصوفيُّ الخرافيُّ إلى جانب الولع بالقصَّاصين. أمَّا الحالة الاجتماعية فدليلها الإسراف والتبذير بين الأغنياء، وانتشار اللهو والجواري والمغنيات.

ومن الناحية الاقتصادية عموم الغلاء واحتكار التجار وازدياد الضرائب. ومن الناحية السياسية انكفاء ثلاثة الحكم على أولوياتها الخاصة، وإهمال الشأن العام بدل النهوض لإنقاذ الوضع المتردي.

والخلاصة، فساد القرار وشيوخ الانفراد الاستبدادي وتضخمّه يتراافق مع الترهل المجتمعي العام ولا يقتصر على الصعيد السياسي أيضًا، وفي مثل هذا الحال لا بدّ من الإصلاح الشامل.



والخلاصة، لا يستقيم استعمال مصطلح الاستبداد بمعنى الديكتاتورية على تاريخنا وزهرة عصورنا. وصحّيغ أنه لم تكن سياسة دولنا التاريخية مثالیةً ولم تسرّ على النحو العمري وابتليت بما تُبْتلى به الإدارات السياسية وخالط بعضها ظلم، إلا أنه بالجملة كان ثمة تدافع ساهمت فيه مختلف الشرائح الاجتماعية في صناعة الواقع بازدهاره وبانكماسه.

ورغم أنه ليس سهلاً صياغة جملة واحدة تصف الحال في شتى هذه العصور، الصورة العامة لتاريخنا هي أنه لم يجتمع فيه لنظامٍ سياسيٍ الإمامي الشديد بالحكم والظلم البالغ كسياسة دولة، أمّا ما عدا ذلك فقد كان استثناءً تسرب فيه الظلم تسرباً بسبب سوء الإدارة وليس بسبب البطش السياسي. والفرق بين الاثنين فرق نوعي، كما أتى ذلك في سياق ترهل مجتمعي عام.

أمّا عصرنا الحالي فإنَّ يرثح تحت وطأة اضطهادٍ من نوعٍ متميّز، ونشوء نمطِ الدولة الحديثة أدخل العالم بأجمعه في تحكمٍ فظيع، وأدخلنا نحن في عالمٍ جديد من الاضطهاد. ولذا أفتتح أنَّ الاضطهاد السياسي المعاصر يناسبه المصطلحان التاليان، وهما يشتراكان في جذرهما الطاغوتى: الجور القاوري، والقهر الفرعوني، ولكن قبل أن نفصل في ذلك لا بدّ أن نُنْظِر لحالة وسيطة هي بين الاستئثار والانفراد وبين الطغيان، وسنطلق عليها وصف الظلم.

### 3- الظلم السياسي

لما كان الاستئثار في سلوكَ مَن هُم في أروقة السلطة الحاكمة أمرًا خفيًا لا ينجو منه إلا التعالي النفسي لثلة المؤسسين أصحاب الفكرة، ولما كان الانفراد بالاستبداد بالرأي مطردًا في دوائر صنع القرار وقد يمشي موازيًّا للتشاور، أصبحت مهمة التحليل تشخيص الحال الذي ينتج عنه ظلمٌ صراحٌ كثير الضرر ومفسدٌ للجتماع. ونميد لذلك بالإشارة إلى بعض ما يقود إلى الظلم.

إنَّ ممَّا تُفاجئنا به الحياة البشرية هي أنَّ أكثر الناس في أكثر الأحوال ليس عندهم ممانعةٌ لا للاستئثار ولا للانفراد. وهذا من عجائب الاجتماع الإنساني ومفارقاته، فعامة الناس ما تلبث أن ترى في استئثار أهل النفوذ والمال وفي نمط حياتهم مخيالًا لذيندًا لا ينقلب حقدًا نحوهم إلا عندما يخالطه تكبيرٌ ظاهر، وحين يمزج الانتهازيُّ انتهازه بتودُّع للعامة كثيرًا ما يزيد في منزلته. وكذا عامة الناس تُجلُّ من ينفرد بالرأي قوًّا وحزمًا، وهي خصلة يبغونها فيمن يرونَه خليقًا بالقيادة. وكم من قائدٍ انفرد في القرار وغامر، فحالاته الحظُّ وواتنه الظروف فانتصر وأنجز فانهال عليه مدح الناس وإعجابهم، وكم من قائدٍ انفرد فزلَّ، فتلقَّى السبَّ واللوم.

المراد هنا التنبؤ إلى مفارقةٍ في واقع الحياة، وهي أنَّ اهتمام عامة الناس بالسياسة قليل، ولا يلتفتون إليها إلَّا في ساعات الأزمات. ولكن خدر عامة الناس عن السياسة وإعجاب الناس بترفع أهلها، وترفع أصحاب النفوذ والمال يوطئ مسالك الظلم. وهذه هي المفارقة الكبرى في أنَّ الناس أنفسهم هم الذين يفتحون للظلم أبوابًا، أو قل: هم الذين يزيلون الحواجز دون الظلم.

ونعرِّف الظلم بعبارة عامة ثم نفصِّل فيه، فالظلم هو مجانية القِسط، وقد تبغيه السياسة قصدًا أو تنزلق إليه ارتکاسًا. والحال الأوَّل من التَّيَّة المباشرة للظلم يحدث في حالتين: عندما تترأس مجموعة ذات إيديولوجية ضيقة، وعندما تترأس مجموعة ملية حاقدة بسبب اعتقاد المظلمة التاريخية.

أمّا حين ينبع عن الفعل السياسي ظلمٌ هو غير مقصودٍ أصلي، فمردُه إلى عدَّة أسبابٍ نشير إلى اثنين ونُتبع بثالث، الأول هو عدم معرفة القائم على الأمر الطريق الصحيح لمعالجة أمرٍ طارئٍ غير معتاد، وهو ممَّا يتعلَّق بالخبرة السياسية. والثاني يحدث نتيجةً مداهنة أمرٍ خطيرٍ الأئمة مما يضطرُّ السياسة إلى تجاوز ما تعتبره تحسينياتٍ وتعطي الأولوية لما اعتُبر ضروريًا أو اشتَدَت الحاجة إليه. غير أنَّ السبب الثالث المُفضي للظلم غير المقصود نيةً هو الألئيم في مفارقاته. وذلك أمَّا حين تُستنفر السياسة لأمرٍ عظيمٍ متراكِبٍ ومتشاركٍ، كثيرةً ما يزاهمه عدم إقساماتِ فالمصالح والمفاسد ليست دومًا جليَّةً ولا سيما في الأمور الجماعية الكبرى والتي لها امتدادات زمانية ومكانية. ومثاله مدافعة عدوٍ، فيغلب أن يلحق الضررُ بأقلِّ الناسِ مؤنَّةً ولكن نفعه عام، ومنثاله الآخر المشاريع الكبرى كشقِّ الأنفاق وبناء السدود، فهذا ممَّا قد يتربَّ على تنفيذه مجانية القسطِ لصعبية التحقق من تَبِعاته أو لعدم الدِّراسة بها. غير أنَّ هذا النوع الأخير يمكن أن يدرَّ على وسيطِ الناس منافع ولو مؤجلةً، فتكون التضحية من الجيل الأول لصالح أبنائهم من الجيل الثاني ومن بعدهم؛ أي إنه قد يbedo في أثره المباشر شيءٍ من عدم القسط، ولكن في مآلاته البعيدة فيه قسط.

بعد هذه التَّقدمة نقول إنَّ الظلم يأتي على درجتين: حَيْف وجَوْر، ونقتصر التعريف التالي لكلٍّ منها: الحَيْف هو مجانية العدل في التعامل مع أمرٍ في منعه أصلٌ مشروع، أمَّا الجَوْر فهو مجانية العدل في التعامل مع أمرٍ ليس في منعه وجهٌ شرعي.

ومواجهة الحَيْف تأتي عن طريق الاستنجاد بالقوى العُرفية في المجتمع، وحين يتعدَّد التوافق يأتي دور القضاء. أمَّا الجَوْر فتبداً محاولة ردَّه في القضاء، فإنَّ تكاثر وعجز القضاء عن الوفاء يندفع الناس نحو الثورة ويرون ذلك مبرَّرًا ومشروعًا. وهذه النزعة للثورة أمرٌ طبيعي، تحدث بشكل تلقائيٍّ بغضِّ النظر عن طريقة تأطير ردِّ الفعل الثوري وبغضِّ النظر عن صواب طريقة التحرُّك. وننِيهُ أَنَّا هنا في معرض الكلام عن ثورة الغضب التي تستند إلى المظالم، وليس ثورة الفكرة التي تكتنفها رؤيةٌ سياسية وإن استثمرت حال الظلم من أجل الاستنفار.

وتلعب الثقافة السياسية دوراً مهماً في التعامل مع درجات الظلم. فإذا كان عند مجموع الناس ثقافة سياسية واعية كانت استفاقتهم للأمر السياسي عند الأزمات صمام أمانٍ من تفلت الأمور. أمّا إذا لم يكن عندهم فهم سياسيٌ ناضجٌ زادت استفاقتهم للأمر السياسي تعقيد الأزمة، وربما ساهموا على غير وعي في اتخاذ القرار غير الصائب.

ما يلي تنزيلٌ لمفهومي الظلم على واقعنا التاريخي من خلال بعض الأمثلة -بعيداً عن الاستقصاء- في محاولةٍ لفهم درجات هذا الظلم ومسالكه التي سرى بها. وحيث إننا ركزنا في هذه الرسالة على التوجُّه العام للمسيرة السياسية لأنظمة الحكم المسلم فلن نغادر منهجهة الرسالة في تسييق بعض الحوادث البارزة. وينبغي أن لا يفهم هذا التسييق على أنه تبريرٌ للظلم أو اعتذارٌ عنه، بل على أنَّ فهم السياسات التي تسرب منها الظلم هو الذي يُبصِّر بكيفية تجنبه. أما مجرد الشكوى من الظلم فإنها إن لا تُضيق مسالكه.

## أ- ظلم الحَيْف

تجلى ظلم الحَيْف السياسي في تاريخنا في مواجهة حركات الخروج التي كان هُمُّها الإصلاح بحسب رؤيتها الخاصة، تلك الرؤية التي ذكرنا مراراً أنها كانت متنافرة مع ما آل إليه الواقع ولا تمتلك عملياً القدرة على إدارة الشأن العام وسياسة بلدان المسلمين التي أصبح التنوع فيها تنوعاً مركباً. غير أنَّ أكثر ما أضرَ بهذه الحركات هو الظهور المبكر لحركات الغلو.

إنَّ الذي خلط الأوراق وجَّرَ المجتمع إلى حالٍ لا مفرَّ من تطبيق الظلم إليه هو حركات النشوء الرافضة عملياً لفكرة الاستقرار والمجتمع العام الذي يسع الجميع على اختلاف اجتهاداتهم، وهي حركات العنفيَّة الانتقاميَّة (المسلحة). وسواء مشت هذه الحركات وفق النهج الخارجي (نسبةً إلى الخارج) منذ زمن عليٍّ بن أبي طالب، أو تلك التي تدثَّرت باسم آل البيت (مثلاً الكيسانية التي ظهرت بعد موت يزيد ٦٤ هـ)، فإِنَّها حركات نشاز وانتهاز. ويجتمع في هذا النوع من الحركات ثلاثة عناصر خطيرة: (١) نزعة فوضوية تتجاوز حدَّ احتمال أي سلطة، حيث إنَّ

مطالب هذه الحركات ليست مجرد المعارضه المخصوصة التي يمكن التعامل معها بتعقل، (٢) ورفض هذه الحركات لرأي العلماء الراسخين، (٣) والتراجع الخلقي في التعامل مع المخالف. وهذه العناصر تتضمن هذه الحركات خارج فئة البغي وقريباً من فئة الإفساد في الأرض. وليس بعيداً القول: إنَّ هذه الحركات كانت أضرَّاً ما يكون على الحركات التي كان فيها صدقٌ وقدادها أهل الفضل. فالسجلُ التاريخي شاهدٌ على أنَّ التداخل قد حصل بين تيارات الإصلاح المعتبرة وبين تيارات الشغب ونزعه الفوضوية السياسية.

هذا التداخل بدوره أثَّر في التعامل السياسي مع التيارات التي يمكن وصفها بالإصلاحية (حركة ابن الزبير أو حركات الهاشميين)، ولا سيما أنها تجاوزت درجة الإصلاحية لواحدٍ أو أكثر من الأسباب الثلاثة التالية: نزع البيعة مرَّةً واحدة وإغلاق باب التفاوض، والتحيز المكاني الذي ينتجه عنه انقسام مؤسِّسٍ جغرافياً وقبائلياً، وحمل السلاح.

فلا عجب أنَّ من كبار الصحابة مَن رفض هذه الحركات. وهل من دلالة أكثر من أنَّ العباس وابن عمر رفضاً للالتحاق بحركة عبد الله ابن الزبير، وكذا محمد بن الحنفية بن عليٍّ بن أبي طالب (من المعارضه الهاشمية). وموقف كلٍّ من هذه الشخصيات له دلاته الخاصة، فابن عمر هو المشهور بشدَّته في مسائل الحقِّ وبفضيله اعتزال المخاض السياسي<sup>(١)</sup>. العباس هو شريك عليٍّ في الرؤية السياسية قبل أن يُعقد المجلس التشاوري في سقيفة بني ساعدة، ونفس رفض الالتحاق كان بسبب نضوجه السياسي وإدراكه لموقع حركة ابن الزبير من جملة القوى وإدراكه لشخصية ابن الزبير أيضاً. أمَّا محمد بن الحنفية فكان قد خِبر كذب المؤيِّدين الذين يتحلّقون حول الشخصيات الخطابية (عليٍّ والحسين)، فكان موقفه موقف الحذر الشديد الذي لا يثق إلا بالدوائر القريبة جداً منه.

(١) لما خلع أهل المدينة يزيد بن معاوية جمع ابن عمر حشمه وولده فقال: إني سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: يُنصب لكل غادر لواء يوم القيمة وإنما قد بايعنا هذا الرجل على بيعة الله رسوله، وإنما لا أعلم غدرأ أعظم من أن يبايع رجل على بيع الله رسوله ثم ينصب له القتال، وإنما لا أعلم أحداً منكم خلعه ولا بايع في هذا الأمر إلا كانت الفيصل بيني وبينه. رواه البخاري 7111.

ورفضُ العلماء للخروج في عامة العصور كان مردّه إلى وجبين: الأول هو غلبة الظن باثارة الفتن والعجز عن الإصلاح، والثاني هو تسرب الباطنية الدينية والشعوبية القومية إلى بعض هذه الحركات. وأنشأ هذا حالة توثرٍ أشبه بحالة الطوارئ.

سلوك مجمل الحكومات مع حركات الاعتراض الهاشمية ثم الطالبية خالطه ظلم. وهذا من المفارقات الأليمة لمسيرة السياسية، فشيوعة علىِ كمجتمع غير محاربين، غير أنهم شكلوا حواضن للثائرين في وجه الدولة. وابتداءً، لم يكن مبرر مبتدأ ثورتهم ظلمٌ وقع بهم وإنما نتيجة خروجٍ مبنيٍ على ادعاءِ أحقيّة الحكم، وكانت دعاوى عاطفية تثير العامة وتفتح باب الطامعين الذين غرّروا بالطاهرين من آل البيت، ولا تنكر الروايات الشيعية هذا. ومنطق السياسة يقتضي القول بانطواء صفحة إمكانية حكم الأفضل بعد تنازل الحسن لمعاوية. فالواقع له قوله، فهذا قد برهنت الأحداث عجزَ علىِ برغم منزلته عن جمع كلمة الأمة، وجربَ الحسن متابعة المسيرة ولماً تعرّض للاغتيال أدركت فطنّه ضعف جهته السياسية فتنازل لمعاوية. ومع ذلك استمرَ تمسُّكُ شيعة علىِ برؤية سياسية تهتك شرعية النظام القائم وتفتح الباب للانتهازيين من خلال شرعيةٍ بديلة مدعّاة، وكأنَّ الخسارة الواقعية في الحقل السياسي دفعت نحو مثاليةٍ طافحة.

ويتحرجُ الدارس من التحفظ على التوجّه المثالي ورفضه لو لا أنه مع مرور الزمن فتح الباب لتلصُّصُ الخرافية الانهازية. فالتشيّع في مبتدئه كان ملتزمًا بالسنّة إلى أن دخله ما دخله. ومن طبائع الدول تعقبُ من ينزعها أصل شرعيتها ولا يكتفي بطلب المشاركة أو تعديل السلوك السياسي. والتنكيل بالمعارضة مشى موازيًا لدرجة خلط السياسة بعنصرٍ غبيٍ، ففكرانية المعارضة الشيعية أصبحت فيما بعد فكرانية غبية انتقامية وليسَت من نوع المنافسة السياسية المعتادة التي يرد التوسيط فيها والحوار. وهكذا نال هذه الحواضن ظلمٌ من نوع اضطرار الهرب خوفاً من بطشٍ ينزل بهم بسبب ثوارهم.

وهناك ناحية ثانية فتحت المشهد إلى وقوع المظالم، وهي أنه اندست الدعواتُ الباطنية في موجة آل البيت في وقتٍ مبكرٍ منذ زمن الصادق، مما جعل تعقبَ الحركاتِ الباطنية وفتنهما

يصيب المجتمعات الشيعية بعامة. وبالمجمل تشكّلت مزدوجةٌ تتغذى على رد فعل الآخر وتمشي باتجاه التصعيد. ولا بد من التذكير في أنه ظهرت (الناصبية) على الطرف المقابل، تُناصب العداء من يعتبر نفسه من آل البيت وأنّ له خصوصيةً. وهذا التوجّه الثقافي أصبح إيديولوجيًّا متحالفة مع التوجّه السياسي تحفّز على الظلم بشكل غير مباشر.

ننتقل إلى سياقٍ آخر مفتوح لطروع درجاتٍ من الظلم. فبعض الدول شبه المستقلة -التي ظهرت موازيًّةً للخلافة العباسية ولم تنزع البيعة- أنشأها عسكريون أو ولادة طامحون. وفي بعض هذه الدول ظهر ظلمٌ من نوع الحَيْف، بينما معظم سببه قلة البضاعة في فهم الشريعة والتربية وفقها، إلى أن يتم تهذيب نخبة الحكم من خلال حركة المجتمع، وهذا الذي حصل غالباً.

ولا بد هنا من توضيح أمرٍ قد يخالطه اللبس. موقف سيد الشهداء هو أشرف موقفٍ في وجه الظلم، ولكنه لا يصح إلا في مواجهة ظلمٍ صرّاح، أو ربما لا يصح إلا في حالة ابتعاد عن نهج الإسلام وعما هو معلومٌ من الدين بالضرورة وغير خاضع للتأويل والاجتهاد والإعذار. وبدون مثل هذا الشرط يُرتجِّ أي عمل سياسي، وينفسح المشهد لظهور فرق الغلُو. وممّا هو أشدّ ضرراً إدعاء المثالية والتلبّس في إكراهات السياسة وتنازلاتها في آنٍ معاً.

وفي توضيح مسالك ظلم الحَيْف نشير إلى أنه لا يقتصر على مجال المنافسة السياسية. ويفيدنا في شرح هذا مثال أواخر العهد العثماني، وهو عهد قريب نسبياً اعتنى إدارته بالتوثيق حيث تُظهر الدراسات حجم الشكاوى الجماعية التي قدّمتها الناس إلى القضاء. بمعنى أنه كان ثمة ظلمٌ من ناحية التعامل المشروع مع أمّراً لكن حدث في تعامل السياسة شططٌ تسبّب بعدم الإقصاط. ونؤكّد ثانية إلى أن في هذا إشارة إلى لزوم التفريق بين الخروج بمعنى نزع البيعة وبين المعارضة بمعنى رفض الظلم والتحكُّم السياسي.

وإن المدخل الصحيح لرد ظلم الحَيْف في غير حقل السياسة هو استئنارة فكرة العدل المودعة في المجتمع وأعرافه من خلال بعث مُحكّمين من طرفِ الخلاف، وحين يستعصي التواؤم عن طريق العفو والصفح ورد الحقوق يُعهد إلى القضاء.

## بـ- ظلم الجَور

كنا قد قدّمنا تعريف ظلم الجَور بأنه مجانية العدل في التعامل مع أمرٍ ليس في منعه وجهٌ شرعي، ونضرب أمثلةً مختصرة على ذلك، ثم نفصّل في مثال مشهور.

سلوك المؤمن والمعتصم والواثق في فتنة خلق القرآن هو جَورٌ لأنَّ مظلومهم في تجاهِ مَن لا يقول بخلق القرآن لا يمتلك وجهاً شرعياً. وخطورة هذه الحادثة أنها جرت في حقبةٍ مبكرةٍ، ولقد مثلَ سلوك المؤمن ومن تابعه نشوزاً مُقلقاً، وفي سنة ٢١٨ هـ أمر الخليفة العباسي المؤمن بامتحان كبار الفقهاء والمحدثين في قولهم بمسألة خلق القرآن، وكتب في هذا كتاباً ملؤه التهديد والوعيد والعزل من المناصب، وأوكل قائد شرطة بغداد ليقوم بهذا. وإلى جانب أنَّ هذه المحنَة مثلَت استثناءً غريباً في نوعه، ينبغي التذكير بنطاق آثارها حيث لم تكن مسألة عامةً المسلمين، والتهديد نال العلماء والقادة بشكلٍ رئيسي، وتحمَّلَ أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح ثقلَ عبء التكيل (إضافةً إلى القواريري وسجادة)، وتتابع في هذه الحملة كلاً من المعتصم والواثق الذي انتهت المحنَة بوفاته عام ٢٣١ هـ.

ومرةً ثانيةً هُمنا وصف تاريخ طويلٍ ومتراوِم الأطراف، فلا يمكن أن ينطبق الوصف بالدقة نفسها على كافة العصور والأمصار، وحين نشير إلى بعض الحوادث الطارئة الخارجَة عن النسق فلتتأكد على أنَّ المنهج المتبع عنده القدرة التفسيرية وعلى أنَّ المسيرة المثالبة ليست من سنن التاريخ.

سلوك يوسف بن عبد الرحمن الفهريِّ الوالي في الأندلس مع الأمازيغ فيه عنصريةٌ ليس لها وجهٌ شرعيٌ، فإذاً هذا ظلمٌ جَورٌ بحسب التعريف أعلاه.

مجمل ظلم المماليك هو جَورٌ خالص، سواء من ناحية القسوة، أو من ناحية العبث بالأموال العامةً وكنزها في القصور وزينتها في ظروف الاحتياج الشديد لهذه الأموال.

أمَّا سلوك الحركات الباطنية فهو يتجاوز الظلم والجَور ويقع في صنف الإفساد في الأرض. ومثاله سلوك القرامطة والحساشين ودعاة الفاطميين العبيديين، فليس في قيام الدولة بتعقب حركاتهم وكبتها ظلمٌ ولا حيفٌ ولا جَور.

وأبرز حالة مبكرة للظلم هي سلوك الحجاج. وهو سلوك يجمع بين الحيف والجور، كما يمثل حالة ناصبية ملتبة. سلوكه حيف لأنه أتى في موضع أهل الفتنة والشقاق والنفاق، فشططه كان في أمر التصدي له مشروع. وسلوك الحجاج هو جور أيضاً بسبب القسوة الفظيعة التي اتخذها في خدم الفتنة ولسفكه الدماء. وهناك روايات تجاهه تحاول تبرئته، وهي ظاهرة البطلان فمجمل الروايات تشير إلى عدم توزعه عن أخذ البريء بجريمة المتآمر. ولو توّقف أمر الحجاج على خطبته العصماء لكان الأمر مفهوماً، فالتهديد بقمع أصحاب الفتنة مطلوب والمبالغة في تلك الخطبة من أسلوب العرب، غير أن جوره تجاوز تصديه لأصحاب الفتنة في العراق.

قصة الحجاج هي جزء من معضلة المواجهة بين الإدارة الأموية وأبن الزبير (٦٤-٦١ هـ)، التي تفاعلت مع أصواء كربلاء ومقتل الحسين، والتي هي نتيجة غير مباشرة لمقتل عثمان ولوقعة الجمل واستئناد أصحاب الفتنة، ونشوء الحاجة المجتمعية لتنبيهم. فتتبع أصحاب الفتنة كان مطلبًا مجتمعيًا وليس مطلبًا سياسياً فحسب، ولا سيما أنه خالط ذلك -مع مر الزمان- انحرافاتٌ دينيةٌ وعقدية.

وواجه الحجاج ثورة ابن الأشعث، أو ما يسمى بثورة الفقهاء (٨١ هـ) التي انساق فيها بعض أهل العلم وراءه غضباً من سلوك الحجاج ومن إدارة يزيد منذ كربلاء ومقتل الحسين. وكما ذكرنا، ثورة الفقهاء كانت صائبةً لو أنهم لم ينضووا تحت لواء طامع بالسلطة. وكان الأجر لهم رفض الخروج المسلاح، والخروج وفق نسق صاحب المبدأ الذي يأخذ موقف سيد الشهداء مؤكداً سموا القيمة الإسلامية والاستعداد للتضحية والتشهيد عليها. أمّا وقد فعلوا ما فعلوا فقد تابعوا في ذلك سوء تقدير ابن الزبير، بل كان أفحش، فلا يخفى الطموح الشخصي في خروج ابن الأشعث (الذي لا يقترب من منزلة ابن الزبير) على الخلافة في عهد عبد الملك بن مروان والأمور مستقرة والأمة مجتمعة. وقد سبق إيراد قول ابن تيمية في العتب على أهل العلم والذين ممن تبعوا ابن الأشعث، والاستغفار لهم<sup>(١)</sup>.

(١) ”فلا أقاموا ديناً ولا أبقوه دنيا... والله يغفر لهم“، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الرابع، ص 529-528.

ونستطرد لنقول: إنَّ قصَّة رمي الكعبة بالمنجنيق ليس فيها روایاتٌ تاريخيةٌ محقَّقة، والقصَّة واضحة الاصطناع فليس هناك ما يدعو لهذا من ناحيةٍ عسكريَّة، فالحرم ليس محسَّناً ليحتاج اختراقاً بالمنجنيق، والضرب بالمنجنيق يناسب مساحات واسعة لا وديان مكة الضيق، ناهيك عن أنَّ مثل هذه الفعلة باعتبار مقام الكعبة هي مما يُخْيِل الناس عن مرتكبها. ولا يخفى أنَّ احتماء ابن الزبير في الحرم والدعوة إلى نفسه في آنٍ أمرٌ إشكالي، فإِمَّا أن يدخله مثابةً وأمناً أو أن ينزل ساحة العراق السياسي والعسكري، أمَّا الجمع بين الضدين فلا يستقيم، وهذا ما أورد ابن الزبير نفسه والأئمَّة معه مورداً ضيقاً. ومَرَّةً ثانية ذكر سياق الحوادث أعلى هول التأكيد على المسالك التي تودي إلى الظلم، لا الاعتذار عن الظلم وتبريه.

وتنفع الإشارة إلى الأدوار المختلفة التي قام بها الحجَّاج تجاه دولة المسلمين، لا لتبسيط صفحته وإنما لأنَّ ذلك يوضح طريقة تلصُّص الظلم من ناحية عملية. فقد كان للحجَّاج دورٌ كبيرٌ في محاربة ثورات الإفساد في الأرض، مثل حركة الخواج. كما ساهم في فتوح الهند، وفي دفع وإلي خراسان قتيبة بن مسلم الباهلي إلى ذلك لتواري吉 جهوده جهود الفتوح التي يقوم بها محمد بن قاسم الثقيفي بلاد السندي. وإلى جانب ذلك قام الحجَّاج بنشاطات عمرانية (بناء مدينة واسط في العراق)، وينسب إليه الأمر بتعريب الدواوين وبنقلي القرآن حمايةً من التحرير.

ما أردناه من ذكر سياقات سلوك الحجَّاج ليس موازنة حسناته وسيئاته كما هو شائع (وفي ذلك اعتذار مبطَّن لا يستقيم)، بل الإشارة إلى الإشكال السياسي، ألا وهو وجود تهديداتٍ للنظام الجامع من طامحين أو مفسدين أو من أصحاب مبادئ أخطأوا الوسيلة. وعند ذلك يشعر النظام السياسي أنه بحاجة ماسَّة إلى قائد مقدربواليه الأخطار التي تهدِّد المنظومة. وكأنَّ نمطًّا معهود أن يخرج قائداً شديداً الفاعلية ولكن لا يلتزم بالضوابط إلى درجة أنَّ صاحب الأمر يضيق به. فمثلاً حين تزوج الحجاج ابنة عبد الله بن جعفر من بني هاشم وأعظم صداقتها، لم ترَنْخبة بني أمية أنه كفءٌ لها فسعوا في مفارقتِه إليها، فبني أمية كانوا «يعظمون بني هاشم» بعبارة ابن تيمية<sup>(١)</sup>. وأخيراً أتى من كره الحجَّاج كرهاً شديداً وأبعده، وهو الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك.

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ج 4 ص 481

إنّ الصورة النموذجية للحجاج هي القائد الذي يواكب السلطة الحاكمة ولا مطلقًا، ويقدم خدماتٍ مميزةً، ويسمح لنفسه بالتجاوزات الفظيعة. ولا يصح الاعتذار عن نمط هذا السلوك بحجّة تقادمه خدماتٍ للنظام القائم، بل ينبغي الحذر من الانزلاق نحو ذلك الفخ الواقعي. وإنّ التقييم العام للحجاج لا يخرج عما قاله المؤرخون والعلماء، فجمهور علماء السنّة يعتبرون أنّ الشخص الذي وصفَ في الحديث الذي رواه مسلم «أنَّ في ثقيف كذا باً وبميرأً» [أي يُسرف في الإلّاّك] المقصود به الحجاج. ويقول الذبيحي عن الحجاج: «وكان ظلوماً جباراً ناصبياً خبيثاً سفاكاً للدماء، وكان ذا شجاعةٍ وإقدامٍ ومكرٍ ودهاء، وفصاحةٍ وبلاهةٍ وتعظيمٍ للقرآن... وله حسناتٌ مغمورةٌ في بحر ذنبه - وأمره إلى الله وله توحيد في الجملة - و[له] نظرةٌ من ظلمة الجبارة والأمراء»<sup>(١)</sup>.



إنّ الظلم مؤذنٌ بخراب العمران كما يقول ابن خلدون، ولكن دولاً في الماضي والحاضر قامت برغم الاستبداد السياسيّ بل برغم العسف والظلم الصراح، من الفراعنة وإلى الصين، ومن الإسكندر المقدوني إلى الرومان. وهذا يدعو إلى ملاحظة المستند الأخلاقي للظلم وعدم سُوغ تبريره بالإنجاز السياسي أو الاقتصادي.

والظلم في المسيرة الواقعية لتاريخنا السياسي لا بدّ وأنّ وقع، ووقع في حديّه اللذين تم وصفهما: ظلم الحيف وظلم الجور. وهذا لا يخلو منه نظامٌ سياسيٌ في تاريخ البشر، والعبرة بقدره وطول امتداده.

وي influx التذكيرمرة أخرى بمفارقةٍ في تاريخنا، وهي أنَّ الدولة كسلطة مركبة لم يكن في يدها أوراق كثيرة. ولا نقصد بذلك ضعف الحكم ضرورةً، وإنما أنَّ طبيعة المنظومة لا تُركِّز السلطات في المركز أو في يد الخليفة. ولذلك كان ثمة إغراءً كبيراً للقادة والولاة أن يدعوا لأنفسهم حين يشعرون بتمكّنهم. وثمة مفارقةٌ ثنائيةٌ هنا: الوجه الأول هو أنَّ حركات الاستقلال النسيّ توسيع

(١) الذبيحي، سير أعلام النبلاء، ج 4/344

قاعدة اللاعبين السياسيين وتحمي المركز من الغرق في وهم استغناه عن المثابرة في خدمة المصالح الكبرى، الوجه الثاني هو أنَّ هذه الحركات الطُّموحة ما تلبث أن تُبتلى بتحديات ثبّيت الشرعية وأثمن الاستقلالية النسبية والوفاء بما وعدت به.

إنَّ ممَّا يميِّز تاريخنا في مجمله أنه لم يشهد النزاع المزدوج: شعبي + سياسي. وقد سبق أن نَهَنَا إلى أنَّ الصدام في الفتنة الكبرى الذي حصل يوم الجمل استمر يوماً واحداً فقط وأنَّ عدد الصحابة الذين شاركوا في موقعة الجمل كان أربعة فقط وخامسهم أم المؤمنين، وأنَّ القتال في صفين استمرَّ ثلاثة أيام وأنَّ عدد الصحابة الذين شاركوا في صفين كان أقلَّ من ثلاثة. وفي هذا المعنى يعقب ابن تيمية بقوله: «وأَمَّا الصحابة فجمهورهم وجمهور أَفاضلهم ما دخلوا في فتنة»<sup>(١)</sup>. وهذا والله أعلم ما استبطنه وجدان الأمة في عدم جدو التقاتل في أمر سياسي، حيث إنَّه لم يحلَّ الإشكال حتى بين الجيل القدوة، وانعكس هذا على التنظير أيضاً.

وفيما عدا تعقب التنظيمات التي ترفض شرعية الحكم من أصلها، تركَّز العنف داخل الطبقة السياسية نفسها. وإذا لم يشتهر هذا بين طبقة الحكم الأموية، فإنه أخذ شكلاً قبيحاً في الانتقام من الأمويين وفي سلوك الجنود الذين صار لهم نفوذٌ بالغٌ في الشطر الثاني من العهود العباسية حيث يعمدون إلى الإيذاء البدني لكي لا يكون التالي مؤهلاً للخلافة. ويبدو أنَّ العنف السياسي البيئي كان أشدَّ في الاستبدال السياسي في الدول الشرقية التي ظهرت موازيةً للخلافة العباسية. فمثلاً ثمة مفارقةٌ حزينةٌ أنَّ دولةً مثل الدولة الغزنوية الفاتحة التي قدَّمت كثيراً من الإسهام الثقافي والمجتمعي والتي كانت حليفةً لمركز الخلافة، انتقمت بعنفٍ غير مبررٍ من رأس الدولة الساسانية تلك الدولة التي والت مركز الخلافة أيضاً وكان لها إسهامٌ حضاريٌّ متميِّز. الممارسة العثمانية ظهر فيها قتل المنافس (اليافع) من ضمن العائلة الحاكمة بحجَّة أنَّ ذلك لازم من أجل الاستقرار وعدم الإغراء به من بعض الحاشية لاقتناص كرسٍّ للحكم. وبشكلٍ عامٍ كان الانتقام يحدث في دوائر صغيرة بين الطامعين للسلطة وبين المتأمرين الذي يخططون للانقضاض على الحكم، والإطاحة به.

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ج 6 / ص 118، ويورد ثيتاً لأحد المحققين الذي يذكر أسماء هؤلاء الصحابة الذين شاركوا في صفين.

ونذكر بأنه لا يصح اتخاذ صورة ساعات الأزمات صورةً عامَّة لوضع المجتمعات في تاريخنا، فلحظات النزاع العسكري في تاريخ الأمم قاطبةً يخالطها حيفٌ وجورٌ على الأغلب. ونذكر هنا حالةً شاذَّةً وهي الدُّولة التيمورية في إيران. فأصلاً لم يكن لهذه الدولة من الإسلام إلَّا التظاهر به، غير أنَّ تيمور لنك كان يُقرِّب العلماء ويحترم السادات الصوفية ويجامِل الدُّعاة الشيعة ويُطلق لهم الحرية، وهو نفسه الذي قام بالماذب وسبَّ هلاك العباد والبلاد. وهذه الدُّولة يُمكن أن تُحسب على السُّنَّة، غير أنَّ بعض العلماء الشيعة يصرُّ على أنها شيعية. وخلاصة الأمر أنَّ الدولة التيمورية لم تكن من الدين في شيء، وابن خلدون يصف تيمور لنك بأنه فرعون ذكيٌّ لجوج، أو قُل طاغيةً انتهازي برأغماتي بعبارة اليوم<sup>(١)</sup>.

وإذ أثبَّتنا وقائعٌ فيها ظلمٌ وحاولنا تسفيتها من وجهٍ ووضعها في إطارٍ نظريٍّ لمسالك الظلم في الحياة البشرية، إلَّا أنه ينبغي -عند تشكيل انطباعنا العام عن التاريخ- التفريقُ بين ما هو استثناءً وشذوذٌ عن القاعدة يتَّصل ببيئة فتنةٍ، وبين ما هو مطْرُدٌ ويشكِّل سمةً أساسية. هذا من ناحية الحال، ومن ناحية الزمان ينبغي عدم إسباغ حال لحظةٍ على حقبةٍ، ومن ناحية المكان ينبغي تذكُّر المساحات الشاسعة التي غطَّها تاريخ المسلمين.

إنَّ إدراك مواطن الظلم مطلوب، وفيهم السياقات حتَّم لفهم العبرة، والتعميم خطأ علمي. تاريخ المسلمين مجيدٌ من ناحية مضمونه الأخلاقية وإنجازاته الحضارية، فمنظومته منظومة عدلٍ، لكنَّ مسيرته ابْتُلِيت بما يُتَّلِي به الواقع البشري من ظلمٍ في بعض الأحيان في بعض الأحياء، غير أنَّ العدل بقي قيمةً علياً عاشتها الشعوب في ثقافاتها وممارساتها، والظلم السياسي كان طارئاً وتحركَت فاعلياته في دواائر السلطة -بخاصَّة- ركضاً وراء مواجهة المنافسين، أمَّا ظلم الاستئثار بالمال العام فكان أقلَّ حدوثاً.

(١) أحمد، ممدوح رمضان. إيران السُّنَّة: الحياة الدينية في إيران قبل الصفوين، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.

## ٤- الإفساد القاروني

أساس هذا النمط الذي تحبو إليه بعض الأنظمة السياسية هو فكرة استحقاقية الثلّة الحاكمة لما هُم فيه من مِيزاتٍ تكُبُراً وبغيأً، والامتياز على نوعين رمزي ومادي.

الامتياز الرمزي الاعتباري يمكن أن يأتي وفق نماذج متعددة، واحدٌ منها ادعاءات النسب المقدس، وهو مما عرفته أمم الشرق الآسيوي. وتختلط دعاوى الامتياز عادةً مع مفاهيم الحلول. الحالة الهندية اقترنت بمفهوم شامل للحلول، فلم يقتصر الحلول المقدس في طبقة البراهما وإنما ناظره من الطرف الآخر حسُ التناصح، وكلُّ هذا مما يعمق درجة نبذ الطبقات المُمحقرة. غير أنَّ هناك درجاتٍ مختلفةٍ من الامتياز الرمزي بعضها لا يصل لزوماً حدَّ التالية الكامل للحاكم أو طبقة الحَكَام، وهو ما اتصفت به النُّظم الملكية الكبرى والإمبراطوريات بخاصة.

الامتياز المادي يلحق الامتياز الرمزي بشكل آلي، والأول يُبرر الثاني والثاني يُعزِّز الأول. ولا يقتصر الأمر على تكريس الأموال والترف الفظيع، وإنما في تعظيم صولجان الملك تعظيمًا كبيراً يخطف أبصار عامة الناس، فيُنشئ مزدوجة ذلٍ واستعباد. الطرف الأول لهذه المزدوجة هو تميُّ العادة الحال التي هي عليها الثلّة القارونية، والطرف الثاني للمزدوجة هو أنه بقدر ما يزداد الإعجاب بالكِبْر الذي تستعرضه ثلّة الحكم تتناقص كُلف إخضاع المحكومين. فالمفارقة أنَّ انبهار الأ بصار يمتصَ الغضب من جهة ويحرِّف الفهم من جهة أخرى. فحين يلاقي استعراض التكُبُر خلوداً للدنيا يذبل معه شرطان لازمان للتغيير: إدراك الظلم، وتحرير الإرادة. المزدوجة إذاً هي مزدوجة التكُبُر المدعَم بالزينة، الذي بدوره يُعلي قيمة الظالم في أعين المظلومين ويمكِّن أدوات ظلمهم.

وعلينا أن ننتبه إلى عدم شخصنة المسألة، فالحالة القارونية تساعد على الفهم من حيث تجلّي جذور الانحراف على الصعيد الثقافي والهيكلـي. وتحتضر ذلك فكرة «أوتیته على علم عندي». فعلى الصعيد الثقافي تدَّعي هذه الفكرة معرفةً وضعيةً مطلقةً لواقع الحياة، وهو الأمر الذي

يرسخ الاستعباد والاستغلال الانتهازي. أمّا على الصعيد الهيكلي فهذه الفكرة تُشوّه العمليات الاقتصادية من نواحٍ ثلاث: (١) تضخم كلف الهيلمان الرئاسي، (٢) والابتعاد عن أولوية حاجات الكفاية التي تخدم عامة الأمة، (٣) وال العلاقات الانتهازية المصاحبة لهذا النوع من التوجّه الاقتصادي. وفي حين أنَّ العنصر الأول ظاهر للأعين، العنصران الآخران قد يخفيان على الناس. وذلك لأنَّ مجرد ابتعاد الاقتصاد عن تأمين الأولويات الكفائية ينبع حيفًا اجتماعيًّا مع توارِيُّه يمارسه. البُعد عن أولويات الكفاية لا يصدّم المشاعر وقد يبدو أنَّه ليس فيه حيف، فلا اختلاس ولا فسادٌ مالي. ولكنَّ حقيقة أمر إهمال أولويات الكفاية هو أنَّ الآلة الاقتصادية تتوجّه عندما لخدمة القلة المتمكّنة، فهذا فسادٌ بنويٌّ عريض، هو هيكلٌ لا شخصيٌّ وربما ليس فيه مخالفة للقانون. العنصر الثالث (العلاقات الانتهازية) هو الأكثر خفاءً، حيث تتحوّل جموع الناس إلى خدمٍ طبعٍ للطبقات التي ترَفَّعت رمزيًّا ودعَمت ترْفُّعها هذا باحتكار فرص المعيشة والاسترزاقي.

ولا بأس بالاستطراد هنا والإشارة إلى أنَّ الاقتصاد الخدمي البحث في أيامنا هو صورةٌ من صور هذا العنصر الثالث من العلاقات الانتهازية المتعلقة بالكسب والمعاش. ومن اللطيف استحضار ما ظهر في المسيحية البروتستانتية في فكرة كالفن للاختصاص الريّاني. فلقد ساهم ذلك -بشكل غير مباشر- في تطبيع الاسترقاق الأنطولوجي (فلم يكن أىًّ استرقاق) حيث نظر إلى المسترقين الأفارقة على أنَّهم ليسوا بشراً أصلًا أو أنَّهم غير مكتملي البشرية، وكذا تشَكَّلت النظرة نحو السُّكَّان الأصليين الذين يُطلق عليه اسم الهنود الحمر. واختلطت هذه الفكرة مع الفكرة الرأسمالية والنظرة إلى الكون كموقع انتهاكٍ، والتي بدورها كانت قد استبطنت الفكرة الداروينية للصراع. وعلى الصعيد البنوي الهيكلي هناك التمكّن الأدواتي الذي سمحت به الثورة الصناعية، فأنتج مجموعه هذا إفساداً قارونياً على الصعيد العالمي بأسره.

## ٥- القهر الفرعوني

يمثّل القهر الفرعوني أعلى درجات الطاغوتية، ويستصحب معه كلّ ألوان ما سبقه من جور وظلم. إضافةً إلى أوجه الإفساد القاروني يزيد عليها القهرُ الفرعوني ثلاثة عناصر: الأول هو استعباد الرعية، ففي حين أنَّ الإفساد القاروني يستكبر على الرعية، ولكنه لا يستعبدهم. بمعنى أنَّ القهر الفرعوني يصاحبه هيكلة المنظومة على شكلٍ تتمُّ فيه السيطرة على عامة الناس من جهة، ومن جهة أخرى يتمُّ قهرهم على الأعمال التي فيها خدمة فرعون ومملئه من خلال أجهزة الدولة. الثاني الذي يميّز القهر الفرعوني هو أنَّ السيطرة المطلقة للجهاز الإداري يصاحبها اِدعاءً بصفات التأله. غير أنه ليس التأله الفلسفى، وإنما تغلب عليه صفة الربوبية أو التأله الوظيفي. الثالث: هو إطلاق اليد في القتل والسجن.



المصطلحات الخمسة الذي ناقشها هذا الفصل (الاستئثار، الانفراد/الاستبداد، الظلم حيّفاً أو جوراً، الإفساد القاروني، القهر الفرعوني) تساعدننا على أن لا نقع في وصم تاريخنا بصفة عامة تشوّه مسيرة بشرٍ لم يكن لها أن تكون مثلٍ في كلّ وقتٍ وفي كلّ حال.

وإنَّ قراءةً متّعجلةً متهجّمةً لتاريخنا تنتهي في نحر هويّتنا خفَّةً علميًّاً وانسيافاً حداثويًّاً. ولو بنية طيبةً مبتدؤها إجراء المراجعات ومحاسبة النفس ومواجهة الواقع. وكما أصبح مقرّراً في البحث، تميّزت الحضارة الإسلامية بعمق الثقل المجتمعي حيث كانت الشرعية العامة ثاويةً فيه وفي مؤسساته وفي علمائه ونخبه والريادة التي تقوم عمليًّاً بتنزيل مقتضيات الشريعة في واقع الحياة وتتوخّى مقاصدها. وكلُّ ذلك مما حدَّ نطاق التجاوزات السياسية وضيق على الممارسة الظلّمة. والتنظير الذي قدّمناه في هذا الفصل وتفعيل المصطلحات الخمس أعلاه هو مقدمةً مطلوبةً قبل أن نقترح وصفاً عاماً لمنظومة الحكم في تاريخنا تعالجها في الفصل الثامن، كما يساعدنا على تأطير فهمنا للتاريخ السياسي الممتد والمترافق الذي يعرضه الفصل السابع التالي.



نحوذ التعميد في

# تارينا السياسي



## الفصل السابع

# تأطير عهودنا التاريخية وتقييمها

من أجل فهم أقوم لتاريخنا السياسي نحاول في هذا الفصل تطوير إطار عام لفهم دولة المتعدد. ومن أبرز التحديات في ذلك هو تقسيم العهد إلى فترات ومراحل مختلفة، وذلك لتنوع المعايير الممكنة للتقسيم. كما أن فكرة المراحل نفسها فيها إشكال منهجي، فالتدخل بين الحقب كبير، والاستمرارية حاضرة بشكل أو آخر، والعهد الذي يبدو لنا متمنياً بشكل كبير لا يبرأ من كونه ارتكاساً لما قبله وتفاعلًا مع ظروفه الخاصة. وهناك أمر آخر في غاية الأهمية، وهو عدم انطباق المراحل لزاماً بين أوجه الحياة التي يراد تحليلها، بمعنى أن الحقب السياسية قد لا تقتربن مع الحقب الثقافية أو غيرها من الأبعاد. ولكن لتسهيل العرض وتيسير الفهم يُسمح بالتقسيم حيث لا ينكر أن بعض المراحل سمات بارزة تكاد تكون خاصةً بها.

وسنورد في هذا الفصل تلخيصاً لظهور الدول الكثيرة في تاريخنا بشكل موازي لدولة الخلافة الجامعية. وبرغم أنه ليس هدف الكتاب سرد الحوادث التاريخية، غير أنني ارتأيت أنه لا بد من شيء من هذا من أجل الإحاطة بالمشهد العام بما فيه الدول الإقليمية التي استمرت قرب قرن وشاركت في رسم الواقع السياسي في تاريخنا. وسيتم التفصيل بالقدر الذي يعين على تفهم النسق فحسب. ويسعى هذا الفصل خصوصاً توضيح دور المماليك وعهدهم الذي ما زال

مهماً إلى حدٍ كبير، كما يهتم الفصل بطبيعة نشوء ومسيرة الدولة الصفوية، ويفصل في الدولة العثمانية تفصيلاً يليق بفترتها المديدة وبطريقتها الجديدة في الإدارة السياسية. ولقد طال هذا الفصل زيادة على ما كنت أرجو، ولكن خشيت أن تبقى الصورة شديدة الضبابية بدون عرض تطور مختلف الأنظمة. وفي نهاية الفصل نقوم باقتراح معيار للتقدير بناءً على أبعادٍ كبرى هي في صلب بنية المنظومة الإسلامية تغطي الأوجه الإدارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

## 1- الأنماط السياسية العامة

التعيم الشديد الشامل للأحقاب المختلفة للتاريخ المسلم يساهم في إسداء صفاتٍ لا تنطبق على زمانها، فالمادح يعمم الصورة المثلث على كل الحالات، والذام يعمم أكلح صورة، وكلا المدح والذم يفوته نسبُ التقييم إلى التحديات الواقعية التي كانت تواجه الحكم. كما أن النقد المتعجل عجلة الحداثي يتخطّط يمنهً ويسرّه تعوزه مهارة فهم الماضي وتذوقُ ما هو مختلف في فكرته المركزية.

وصحّيَّ أن جميع دولنا في التاريخ اشتهرت في قاعدة رؤية إسلامية، إلا أن طبيعتها السياسية اختلفت اختلافاً جديراً بالنظر. وبشكلٍ عامٍ هناك فروق متعددة بين مشهد الحكم الأموي ومشهد الحكم العباسى، ويفوقه الفرق النوعي بين العصر الأموي والعباسى الأول معاً مقارنة بغيرهما. كما أن هناك فرقاً بين العهد العباسى الأول والعبود العباسية الثلاثة التي تبعته، وبين هذه الثلاثة فروقات مهمة وسمات متشابهة. الأندلس قصة متفردة، وهي نفسها تنقسم إلى فترة العز والعترة المضطربة لملوك الطوائف. الدولة الفاطمية لها صفتها الخاصة وكذا الصفوية، أمّا الدولة العثمانية فلها فرادةً تعجز عن الإحاطة، كما أنَّ لتجربة المغول المسلمين في شبه القارة الهندية سماتٍ خاصةً بها.

ولقد اخترت الدور الوظيفي للدولة كمعيار للتقسيم والتحقيق، فظهر أربعة أنماط. الدور الوظيفي الأول هو بلورة نظرية الممارسة السياسية، ولهذا جرى ضم العهدين الأموي والعباسى

الأول إلى بعضهما البعض. النسق الوظيفي الثاني هو الذي استوعب التنوع، ولذا جرى ضم الأندلس إلى العهود العباسية الثلاثة اللاحقة إلى جانب الدول المهمة التي ظهرت إلى الشرق من مركز الخلافة والدول التي ظهرت إلى غربها. الدور الوظيفي الثالث كان دور المدافعة والتحرير ويضم الأيوبيين والمماليك. أما النسق الوظيفي الرابع فهو الذي تشكل فيه الدول الكبرى العثمانيين والصفويين ومغول الهند، حيث حلّت صيغة اجتماع سياسي جديد متميّز. وأعترض للقارئ عن عدم التفصيل في حال دولة المغول المسلمة، ولكنني أوليت عناية خاصة بهذا النسق وناقشه في بعديه الهيكلي والثقافي.

## أ- التبلور السياسي الأموي والعباسي الأول

تكمّن خصوصية العهد الأموي في أنه أتى عقب العهد الراشدي، فكان هو المعيار الذي يُقاس عليه. وإلى جانب هذه الخصوصية الفكرية الوجданية هناك خصوصية واقعية بحتة، فقد تولّد العهد الأموي إثر صدامٍ أليم في أمرٍ سياسي حارث فيه عقول الصحابة إلى أن حسمه الواقع. وتبلورت في هذه الحقبة الفكرة السياسية للخلافة، وتبنتها النظم السياسية اللاحقة على نحوٍ أو آخر.

العهد الأموي متميّز بطاقةٍ هائلةٍ وضفت بذور الحضارة، وبلغ الانتشار السياسي فيه أعظم اتساعه. وضمن الفترة الأموية غطّى عهْدُ معاوية الخليفة أكثر من خمس عمر هذه الدولة، وكان متميّزاً بحسن إدارته بعد هزة الفتنة، والتوسيع على الناس، وإدراك التنوع العربي-العربي واحتواه. والعهد الأموي مثل بدايةً توجّه منظومة الحكم المسلم لاستيعاب ظرفها العالمي الجديد، وفي حين أنَّ الفترة الراشدية كان ثمةً عدم تمزيق بين الجماعة/الدولة من حيث تركيز الطرف الأول على الغرس والتنشئة بعد غياب الرسول ﷺ وتركيز طرفه الثاني على تشكيل سياسيٍ في المحضن التربوي للمدينة ومكة، الفترة الأموية هي التي أرست قواعد الإدارة لما هو أوسع من الحجاز. العهد الأموي مثل أول دولة بمفهومها المتبلور مؤسساتٍ ووظائفٍ وتعاملٍ مع التنوع الداخلي والوضع الجيوسياسي الخارجي. ولقد تمَّت مناقشة عدة أوجهٍ من العصر الأموي وبيننا

أن كثيراً من الانطباعات تجاه هامة، ومن المناسب هنا الاستشهاد بما ي قوله ابن خلدون في فترة معاوية تحديداً: «كان ينبغي أن تُتحقق دولة معاوية وأخباره بدول الخلفاء وأخبارهم، فهو تالهم في الفضل والعدالة والصحبة»<sup>(١)</sup>.

أما العهد العباسي الأول (حوالى أول قرن) فتكمن خصوصيته في أنه مثل لحظة تجاوز الإطار العربي واكتساب صفة عالمية تحكي طبيعة الرسالة نفسها. لم تزد الفتوحات العباسية على الأموية كثيراً، وحق الفتوحات الأموية كانت متابعةً للفتح المبارك في عهدي عمرو وعثمان. وفي حين كانت السيالة الثقافية في العهد الأموي تتوجه من المركز إلى الأطراف ضمن صيرورات الاهتداء بمبادئ الإسلام وتأسيس صيغة جديدة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، أصبحت السيالة الثقافية في العصر العبامي الأول تتوجه -جزئياً- من الأطراف إلى المركز مساهمةً في تلوّن الحضارة المسلمة. فالحامل العربي والقبلي للدعوة كان لا بدّ يخرج عن أحاديثه الثقافية ويزخر بالتنوع. ولعلّ لا شيء يُجسد هذا مثل الزواج من الثقافات الأخرى، فمن خلال الزواج تهامس الثقافات وتتلاقي، وتنشأ علاقات القرابة التي تراحم فطرةً، وتصبح أولياء لبعضها البعض تشريعاً. وفي السكنى في الآفاق تنشط الحركة الاقتصادية العابرة تنسج الروابط بين أصقاع الدولة. وفي تعين الولادة والأمراء بين محليٍّ ومنتديٍ من المركز تتشابك المنظومة السياسية وتنطوي.

وعلينا الانتباه إلى أنَّ توسيع العهد العباسي الأول للأفق الحضاري الإسلامي وتجاوزه للإطار العربي وزواج العباسيين من فارسيات لا يعني أنه كان غير عربيٍّ، بل كان عهداً بلورة العلوم بلورةً عربية. كما أنَّ العلماء من غير العرب الذين ساهموا في هذه الحركة إنما ألفوا وكتبوا بالعربية، والأهم من ذلك أنهم فَكَرُوا ضمن أُطْر لغة القرآن وعربته المهدبة.

الأمر الثاني الجدير بالذكر أنَّ العهد العباسي الأول اعتركت سياسته بتحديات الواقع امتداداً لما اعترك معه العهد الأموي. فتحدي المعارضة الشيعية كان هاجساً للدولة العباسية كما كان في عهد الأمويين، وتعقّبها الإدارة العباسية بأشدّ من الأموية. وسبب ذلك أن الخطير قد تزايد

(١) تاريخ ابن خلدون / 2. 188

بسبب نشوء الفرق الباطنية التي تماهت مع التشيع أو اختبأت وراءه. والمفارقة الأليمة هو أنَّ العهد العباسي الأول الذي تصفه بأنَّه مثل التوجُّه نحو الانفتاح الثقافي هو الذي مرَّ باللحظة الأليمة لفتنة خلق القرآن، ويمكن اعتبارها لحظةً انزلق فيها العُجبُ الفلسفِي الوافد في محاولة فرض نفسه فرضاً يتجاوز الحاجة إليه كحجاجٍ مع التشكيك المسيحي والفلسفة اليونانية. وكان طبيعياً إخفاق عملية اجتناث صيغة الاعتقاد الإسلامي، صيغة الخطاب المُيسَّر العام لا الحاجة الخاصة التي كان يجب أن تُقدَّر بقدرها.

ومثل العهد الأموي واجه العهدُ العباسي الأول تحديًّا إدارة ولايات الأطراف. والإدارة الأموية هي الوحيدة التي عاش فيها كل المسلمين تحت سقف الخلافة، في حين أنَّ ما بعدها كان لا بدَّ أنْ تبرز فيه صيغٌ سياسية أخرى.

ولقد تميَّز العهدان الأموي والعباسي الأول بالحضور القوي للمعيارية الإسلامية، ولذا فإنَّ في تشويه هاتين التجربتين هو انتقادٌ من أصل النمذج الحضاري الإسلامي، فلا عجب أنَّ أكثر السهام الخارجية توجَّه إلىهما. وكما هو معروف گتبُ التاريخ الأموي في عهد أعدائهم السياسيين، وبشكلٍ عامٍ داخَل كتابة التاريخ ما داخَلها منذ ابتعد التشيع عن أصله السُّنِّي باتجاه فرقَةٍ ناشزة أشاعت الأخبار التي تعطن بالأصالة خدمةً للدعوات المذهبية. ويلاحظ أنَّ الحقبة العباسية أتى تشويهها من جهة كتب الأدب بخاصةً.

## بـ- التنوُّع والتوازي في فترة الخلافة العباسية

إذا كان العهد الأموي عهد استيعاب التنوُّع العربي (وانتهى العهد حين عجز عن توسيعه)، فإنَّ العهد العباسي انفتح على التنوُّع الأوسع بعدما دخلت في الإسلام جموعٌ كبيرة من غير العرب وعلا شأنها علِّماً وسلوكاً وانسجاماً مع الرسالة العالمية. الخلافة العباسية تمثِّلَتْ عهداً واحداً من ناحية رمزية فكرة الخلافة التي تجمع المسلمين على تنوُّعهم، وإنَّا فمن ناحيةٍ عملية تميَّزت السلطة العباسية بحُقُّ متعدِّدة تداولتها نخبٌ حاكمةٌ من منابت قومية وثقافية مختلفة، وكان ذلك جزءاً من تطور دولٍ مسلمة توازي مركز الخلافة، لم تدعَ الخلافة لنفسها وغالباً تعاملت مع المركز.

المشهور الذي تجري عليه كتب التاريخ أنَّ الخلافة العباسية تشَكِّل أربعة عصور متباعدة في طبيعتها: عصر تحول منظومة الخلافة إلى الامركزية (٢٣٢-١٣٢ هـ)، وعصر النفوذ التركي (٢٣٤-٢٣٢ هـ)، وعصر البوهيمين الفُرس (٤٤٧-٣٣٤ هـ) تغللاً ثم إزاحة، وعصر السلاجقة (٦٥٦-٤٤٧ هـ) إنقاذًا ثم انهياراً. العصور الثلاثة الأولى استمرَّ كلُّ منها مئَة عام، في حين أنَّ آخر عصرٍ استمرَّ أكثر من مئتي عام. وفيما يلي نحاول رسم خرائط عامة للدول المسلمة المعاصرة، وطبيعة العلاقات بينها بحسب تطور صيغة الحكم، والقوى الفاعلة فيه<sup>(١)</sup>.

### (١) المركز والجناح الأندلسي

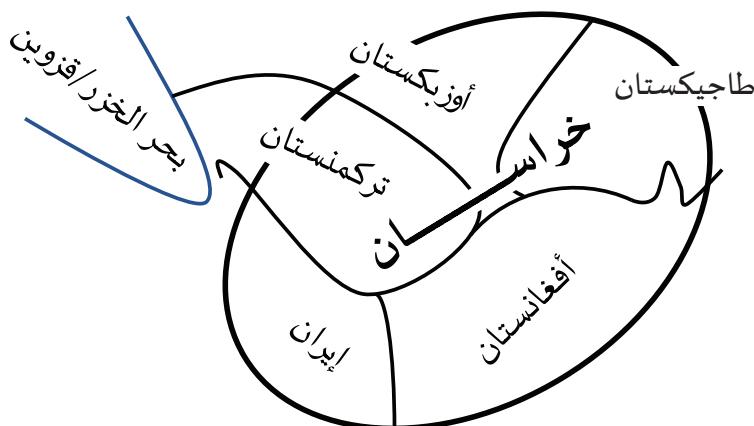
العهد العباسي الأول (٢٣٢-١٣٢ هـ) كان عهد تمكُّن، أينعت فيه ثمار بذور الفترة التي سبقته بعد حوالى قرنٍ من تجاوز أرض المنطلق. ولعلَّ أهم ما يميِّزه هو تبلور صورة الخلافة وتبنِّها لرؤيَّة عالميةٍ متتجاوزةٍ للرؤيَّة القبلية العربية. وهذا العهد كان سلبياً عربياً بحتاً ب رغم الأثر الفارسي الذي كان له منشأ اجتماعيٌّ أُسرِّيٌّ، حيث إنَّ المعارضة التي أسقطت الأمويين كانت قد سكنت في خراسان وفارس، والثقل الحضاري المجاور كان في فارس شرقاً فلا بدَّ له من التأثير. والمركز في بغداد (ومن قبلها دمشق) لا تجاورهما حضارة شمالاً ولا غرباً إلا الإمبراطورية البيزنطية الرومانية البعيدة. بمعنى أنَّ أرض فارس كانت الوحيدة التي هي قريبة جغرافياً وفيها حضارة سابقة ودخل أهلها في الإسلام. وبشكلٍ عامٍ دشَّن العصر العباسي الاهتمام بما هو شرق نهر دجلة، مما جعل غربه يتطلَّب بنفسه معتمدًا على كموناته الخاصة وبحسب الظروف التي أملَّ به، وبقي لمصر وبلاد الشام وساحلها المطلِّ على البحر المتوسط وجنوبه بيت المقدس أهميةً استراتيجيةً قصوى.

والعهد العباسي هو عصر العلوم، و Ashton بالمعارك الكلامية (وفيَّ حدثت محنَّة خلق القرآن)، وفيه ظهر أئمَّة المذاهب الأربع: أبو حنيفة (ت ١٥٠ هـ) ومالك (ت ١٧٩ هـ) والشافعي (ت ٢٠٤ هـ) وابن حنبل (ت ٢٤١ هـ). وهو العصر الذي حصل فيه الانفتاح على مكوَّنات الأُمَّة وزال فيه

(١) للتوسيع في المعلومات التاريخية الواردة انظر: شاكر، محمود، التاريخ الإسلامي.. دمشق: المكتب الإسلامي.

احتكار المنزلة والشرف للعرب من المسلمين إمعاناً في تحقق عالمية الإسلام. وهو العصر الذي انقطعت فيه الفرصة العملية للتثنّيُّ أن يتقدّم منصب الحكم، وكان التثنّيُّ في أوائل هذه الفترة ما زال مذهبياً سياسياً يرى أنَّ بني هاشم هم أخلق الناس بالحكم، ولم يكن التثنّيُّ كما نعرفه اليوم وكما آلت إليه في العصور التالية. وكما ذكرنا من قبل، المعارضة السياسية في وجه الأمويين كانت معارضة الهاشميين الذين ينقسمون إلى علوينين/طلابيين وعباسيين<sup>(١)</sup>. ولكن اختصَّ العباسيون بالأمر السياسي لأنفسهم ولم يُشركوا الطالبيين بل لاحقونهم، فدفع هذا التثنّيُّ إلى التواري تحت الأرض وتفاقم تعفّنه الفكرىِّ بأثرٍ من الفرق الباطنية شبه السرية.

وعلينا التذكير ثانية بأنَّه بعد كربلاه بـ٦١ سنة كان هناك حركة خروجٍ شيعيٍّ واحدة في العصر الأموي (ثورة زيد بن عليٍّ زين العابدين في الكوفة سنة ١٢٢ هـ) في حين أنَّ العصر العباسي الأول شهد ثلاث حركات خروجٍ شيعيٍّ (حركة محمد النفس الزكية ١٤٥ هـ، وحركة الحسين بن عليٍّ بن الحسن ١٦٩ هـ، وحركة يحيى بن عبد الله ١٧٦ هـ)، وانتهت محاولات حركات الخروج الشيعية بعد ذلك، أي بعد كربلاه بمئة سنة ونِيَّفَ.



### خراسان وتقع في أجزاء خمسٍ من دول اليوم

(١) كما نهينا من قبل، ليس لمصطلح "العلويون" في تاريخنا علاقة مع الفرقة النصيرية في بلاد الشام التي أطلق عليها اسم العلوين بعد الانتداب الفرنسي. والمصطلح التاريخي هو بخصوص نسل عليٍّ بن أبي طالب، ولذا يطلق عليه وصف الطالبيين أيضاً.

ومن ناحية الفكر السياسي يمكننا ملاحظة توازي التبلور لنظرية ولاية المفضول بوجود الفاضل مع أ Fowler حركات الخروج الشيعية وزوال المعارضة التي تنادي بالمثلية السياسية وتنقض أصل فكرة شرعية الحكم. ورغم أنَّ وصف الناصبية (مناصبة العداء لآل البيت من ذرية عليٰ من بني هاشم) يقترن في الذهن مع الأميين (وكان في بعضهم درجات شديدة من الناصبية)، إلَّا أنَّ استئصال الحركات العلوية الطالبية حدث في العهد العباسي بجهود بني هاشم أنفسهم، وكانوا أكثر حسماً معهم. والأرجح أنه ليس الاستئصال السياسي الذي ذهب برياح التشيع المثالى، وإنما اتضاح أنَّ فكرته السياسية فكرة حالمٌ ليس لها فرصةٌ للعيش في واقع البشر ولو كانوا مسلمين ملتزمين. بعبارة أخرى، يمكن أن نُحيل الإخفاق السياسي الشيعي آنذاك إلى إخفاقه فقهياً وفكرياً في آنٍ معاً. وبعد ذلك غاب التشيع تحت الأرض لتنفتح فرصة تأثير أكبر للأفكار الباطنية أن تخترقه، وتقوم بالثورات الانتقامية، وهي ما كانت تحاول فعله منذ منتصف القرن الهجري الثاني. وأخيراً وعلى الصعيد الشخصي نُذكِّر أنه اشتهر من الخلفاء في هذا العهد العباسى الأول المنصور والرشيد والأمين والمؤمن والمعتصم.

وحيث إنَّ الاهتمام العباسى اتجه شرقاً، وحيث إنَّ المركز القديم في الشام وفي مصر لهما ثقلهما الخاص، فإنَّ بلدان شمال إفريقيا الأخرى وكأنها تركت لنفسها. وهكذا ظهر الأغالبة (١٤٨-٢٩٦ هـ) متمركزين في تونس اليوم وإلى شرقها وغربها، وظهر الرستميون (١٥٩-٢٩٦ هـ) في منطقة الجزائر اليوم، وظهر الأدارسة (١٧٢-٣٦٣ هـ) في منطقة المغرب. وصحيح أنَّ نشوء هذه الدول ليس منفصلاً عن الطموح والتنافس السياسي، إلَّا أنه تنافس وطموح يعكسان التنوع الاجتماعي، فمثلاً بنورستم هم أتباع المذهب الإباضي في حين أنَّ الأدارسة حجازيون مع ميلٍ شيعيٍّ زيدي.

أمَّا في شرق بغداد المركز فقد ظهرت دولةٌ موازيةٌ واحدة، وكان لها علاقةٌ وثيقةٌ مع الحكم في بغداد، ألا وهي الدولة الطاهرية (٢٥٩-٢٠٥ هـ) في خراسان (شمال شرق إيران وشمال غرب أفغانستان وأجزاء من أوزبكستان وطاجيكستان). وممَّا حفَّز تمكُّن الطاهريين الخلافُ بين أبني هارون الرشيد الأمين والمؤمن، مما فتح الفرصة لطاهر بن الحسين ليُثبِّت إمارته في ذاك

الإقليم. ووجد المؤمن فيه قوًّا يعتمد عليها في ضبط ولايات المشرق، ومن ذلك قيام الطاهر بمحاربة الحركة الإجرامية الإباحية لـ«بابك الخرمي». ولقد شابه دورُ الطاهريين في المشرق دورَ الأغالبة في المغرب من حيث التنسيق الحيوى مع مركز الخلافة، فلقد تميَّز طاهر بن الحسين بحسن إدارته وتنظيم القضاء والاهتمام بالزراعة، ولا غرابة إذاً أن يستمرّ دور الطاهريين بعد زوال دولتهم فيأخذ المناصب في مركز الخلافة في بغداد.

### مخطط تقريري لتعاصر الدول ١

الجبهة الغربية	المركز	الجبهة الشرقية
أموي الأندلس ١٤٩-٣٢١	الأندلسية / المستمدون / الأدبية (٣٦٣-١٤١) العصر المعاشر بالرأي الأول (٣٢١-٣٢٥)	الدولة الطاهرية (٩٥٢-٥٢٠)

ونتبه الغارق في الصورة المعاصرة من التمثيل السياسي والتداول الحداثي للسلطة إلى أنَّ النمط أعلاه من تعاون قوى سياسية مع المركز بشكلٍ أو آخر ما هو إلَّا تمثيلٌ سياسي له عمقٌ اجتماعيٌّ ملِّيٌّ / إثني (ثقافي قومي). ومرَّة ثانية، إنَّ من متطلبات قراءة التاريخ قراءةً قوية انتزاع التفكير مما يُعتبر طبيعياً في الزمن المعاصر وإطلاق التخييل فيما كان طبيعياً في الزمن السابق سواء من ناحية وظيفية أو من ناحية عرفية.

ويمكننا فهم نمط الخلافة في العصر العباسي الأول بأنه شهد تشكُّل نمطٍ من اللامركزية في الحكم، حيث أنَّ تعاقب الحُكم في الدُّول الموازية يجري داخلياً إلى جانب الولاء للمركز والتنسيق معه. ومن أوجه هذا التنسيق أنَّ تلك الدُّول تحمي أجنحة الخلافة بتعقب ثورات فرق الغلاة الباطنية، أو في قيامها بمهام خاصةً يعهد بها إليها المركز. ويأتي هنا السؤال عن سبب ظهور هذا النموذج في الحكم في الخلافة العباسية وليس في الأموية، مع أنَّ الثانية ليست أكثر اتساعاً من الأولى. ولعلَّ مردَ ذلك إلى عاملٍ ثقافي/إداري، ففي العهد الأموي كان الفتح بأيدي العرب وفيه حضورٌ كثيف للتابعين وما بقي من الصحابة، وأرسوا نظاماً اجتماعياً اقتصادياً سياسياً جديداً في البلدان المفتوحة من غير المسلمين. أمَّا في العهد العباسي فكان ما قد تمَّ إرساوه في تلك البلاد حاضراً، ولا يلزمه انتداب الولاة من المركز بقدر ما كان يلزم في أوله، إضافةً إلى أنه أسلم كثيراً من سُكَّان المناطق المفتوحة وأصبح لهم مساهمات في شتى مجالات الحياة، فكان لا بدَّ أن يكون لهم حضورٌ سياسي (تمثيل سياسي بلغة اليوم) ظهر على شكل دولٍ مستقلةٍ في شؤونها المحليَّة وتعاونة مع المركز وفق صيغة ما.

هناك تنوعٌ سياسي آخر في العصر العباسي الأول مثلَّته الدُّولة الأموية في الأندلس. وهو تنوعٌ اجتماعي ثقافي جبوسياسي متفرِّدٌ في نوعه. وكان دخول شبه الجزيرة الإيبيرية مبكراً عام ٩٢ هـ أثناء الخلافة الأموية حين ابتعث موسى بن نصیر قائدَه العسكري طارق بن زياد (الأمازيغي) لحثِّ الناس على فتح شبه الجزيرة الإيبيرية. وموسى بن نصیر هو القائد العسكري الذي شارك في فتح قبرص زمن معاوية، وكان والياً على إفريقية، ونجح في ضبط حركات الرفض عند الأمازيغ أو تلك المتحالفَة مع الروم).

وكان التقدُّم باتجاه الجهة الغربية في زمن الخلافة الأموية بقيادة والي الأندلس عبد الرحمن الغافقي قد توقف بعد الهزيمة في معركة بلاط الشهداء بين مدینتي تور و پواتيه الفرنسييتين سنة ١١٤ هـ أمام قوات الفرنجة بقيادة شارل مارتل. وتعتبر هذه المعركة فاصلةً ولربما غيرت وجه التاريخ لو انتصريوها المسلمون. غير أنَّ التطور المثير هو أنَّه بعد سقوط الخلافة الأموية

في المركز سنة ١٣٢ هـ، مالبث أن استطاع القائد الطموم عبد الرحمن الداخل أن يصل إلى الأندلس ليقيم فيها دولةً أمويةً زاهرةً لقرابة ثلاثة قرون (٤٢٢-١٣٩ هـ) مركزها النابض قرطبة، وجوداً إسلامياً فريداً تميز برقى العلوم والفنون والصناعات. هنا عن الفترة الأموية في الأندلس، أما مجمل الوجود المسلم في الأندلس -بما في ذلك عهد ملوك الطوائف- فقد امتدَّ لـ ٧٧ عاماً هجرياً.

ونذكر ثانيةً، الخلافتان الأموية والعباسية الأولى تمثلاً معاً نبراساً للحضور الإسلامي العالمي والنقل المعياري فيه وتجلياته في الرؤية والحياة العامة. وأولاً وآخرًا فهذه فترة آخر الصحابة وفترة التابعين وتابعيهم، ولا عجب أن بلورت هذه الفترة المزدوجة طبيعة الإسهام الحضاري الإسلامي على صعيدِ عالمي. وقد لا يكون مبالغةً القول إنَّ كلَّ ما تلا هذه الفترة المزدوجة كان تفصيلاً عليها وتفاعلًا مع نتاجها على الصُّعد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية، وكذا السياسية إلى قريب القرن العاشر الهجري وبروز النمط العثماني والصفوي والمغولي المسلم.

واشتهرت الأندلس بمركزها قرطبة بتقديم نموذجٍ متألقٍ في التحصيل في العلوم الفنون نافس بغداد، وفي التلاقي الفكري والتعامل مع التنوع الديني. وقد كانت رؤية الشريعة هي الناظمة لتوجه الدولة في الأندلس وهي الحاكمة في الإدارة والقضاء، إلى جانب تخويل النصارى واليهود الاحتكام لشرائعيهم. وكما هو مشهور تَعْتَبِرُ الأدباءُ اليهودية أنَّ الأندلس كانت جنةً لهم مثل ما صارت إسطنبول لاحقاً ملاداًً آمناً لهم، ونذكر بأنَّ هذا التألق كان مجاوراً للجهل والظلم في بلاد الإفرنج.

ومن المهم الالتفات إلى الحالة الاجتماعية في الأندلس التي لها انعكاسات سياسية، حيث اضطط العرب (من قيسية ويمانية) بشؤون الحكم، في حين أنَّ الأمازيغ كانوا عmad الجيش الفاتح وتابعوا نسق أعمالهم لما قبل الهجرة من الزراعة والرعى. وبذلك شابه هذا النمط نمط الخلافة في المركز حيث اعتمدت على فتوة رجال قبائل شكّلت القوة العسكرية للخلافة. لكن تميَّزت الحالة الأندلسية بوجود مصدرٍ آخر للجيش والعمالة، ألا وهم الموالي والصالبة (من غير المسلمين)، وشابه هذا دور الإنكشارية لاحقاً في الدولة العثمانية وإن لم يبلغ الأول مقدار الشأن الذي بلغه الثاني. ويضاف إلى ذلك مجموعة المسيحيين المستعربين الذين اشتغلوا في شتى المهن من الإدارة وإلى التجارة والرعى والزراعة.

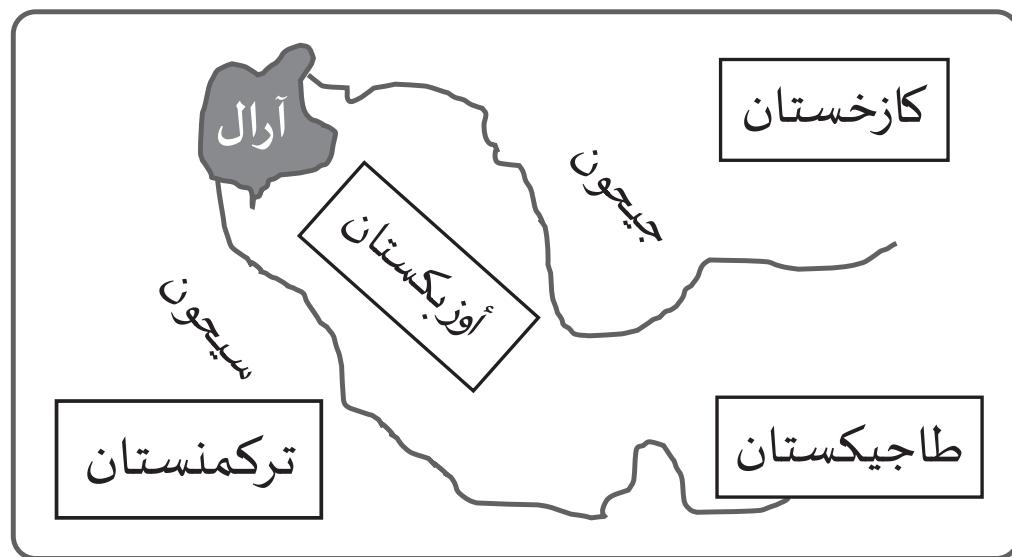
## (٢) تجنيد أهل البأس

العهد العباسي الثاني (٣٣٤-٢٣٢ هـ) هو الذي شهد الحضور التركي على الصعيد السياسي من خلال تجنيد عناصر ليحدثوا توازنًا مليًا وتنوعًا في صفوف الجيش والإدارة. ومثل استجلاب المجموعات الخارجية لتدعم الحكم المركزي ظاهرةً ابتدأت في هذا العهد ثم أصبحت أشبه بالقاعدة، وهو الأمر الذي كان له أكبر الأثر على تاريخ المسلمين من حيث تداول السلطة. ومن ناحية تولد الكيانات السياسية الموازية شبه مستقلة نتيجةً لهذه التدابير يمكن فهمه باستحضار ثلاثة العوامل التالية: تراخي مساحات الدولة، وتنامي رغبة الأطراف بدرجةٍ من الاستقلالية الثقافية السياسية، وتزايد وطأة الحركات الباطنية في المناطق البعيدة التي تلزم مواجهتها من قبل القوى المحلية.

ومن الدول الموازية التي استمرت من الفترة العباسية الأولى وطيلة امتداد الحقبة العباسية الثانية أو جزءاً منها كان كلاً من دول الأغالبة والرستميين والأدارسة (وقد سبقت مناقشة هذا). ولقد نَهَنَا إلى الانشغال العُبَّاسي شرقاً، مما جعل الغرب يتولى أمره بنفسه وإن لم يدع الخلافة. غير أنه برزت دولةٌ جديدة أقرب للمركز، لا وهي الطولونية (٢٩٢-٢٥٤ هـ) في مصر. وابن طولون الشاب العابد هو ابن لمملوك تركي استعمله الخلفاء فرأى في نفسه أهلية الاستقلال في دولة مركزها الفسطاط في مصر، ففعل ذلك متحدِّياً المركز تحدياً دون العداء السافر. وتميز هذا العهد بحسن الإدارة ورعاية الزراعة، والدولة الطولونية -على قصر عمرها- امتدت إلى الشام إقليم الشغور ومحاربة الروم، كما امتدت إلى الحجاز، وهذا مما زاد في قيمتها. ولما سقطت الدولة الطولونية عادت مناطقها إلى المركز العُبَّاسي، ثم خرجت مصر ثانيةً لتقع تحت إدارة الإخشيديين لحوالي أربعة عقود فقط قبل أن تسقط تحت سيطرة الدولة العبيدية الفاطمية.

شرق الخلافة عاصر ثلاثة دول موازية (الطاهرية ثم الصفارية ثم السامانية) وضفت بصمتها في تاريخ المسلمين وكما ذكرنا ظهرت الدولة الطاهرية في خراسان في الفترة العباسية الأولى، واستمرت بضعة عقود في الفترة العباسية الثانية، وتمددت إلى سجستان (شرقي إيران،

جنوبي خراسان وشمالي بلوجستان) وإلى بلاد ما وراء النهر (نهر جيحون)، ثم زالت الدولة بنشوء الدولة الصفارية (٢٥٤ - ٢٩٠ هـ) في الأقاليم نفسها باستثناء بلاد ما وراء النهر<sup>(١)</sup>. واهتمت الدولة الصفارية بتنظيم الجيش وخدمة العلماء، ولكنها كانت أقلَّ ولاًً للمركز في بغداد من سابقتها الدولة الطاهرية، حيث لم يرسل الصفاريون الفوائض للمركز، برغم ذكر اسم الخليفة في الخطبة إلى جانب اسم السلطان.



منطقة ما وراء النهر إلى الشمال الشرقي لخراسان بين نهري سيحون وجيحون  
حيث يصبّا من البحر الداخلي آرال

(١) بلاد ما وراء النهر: هي بلاد ما وراء نهر جيحون. وهناك نهران (جيحون وسيحون) ينحدران من حدود بحر خوارزم شرق بحر قزوين، ويطلق عليهما اليوم اسم آرال، وهو بحر داخلي يقع في آسيا الوسطى بين أوزبكستان جنوباً وكازاخستان شمالاً، والنهران يمسيان متوازيين باتجاه الجنوب الشرقي ويضممان المساحة التي فيها بخارى وسمرقند، وسيحون يبدأ من غرب هذا البحر آرال الصغير ويمتدُ شمالاً كابل في أفغانستان بينما يبدأ سيحون من جهة شرق هذا البحر.

## مخطط تقريري لتعاصر الدول ٢

الجية الغربية		المركز	الجية الشرقية
أموي و الأندلس - ١٤٤ هـ	الأدارسة (٢٢١-٢٥٣ هـ)	الأغالبة + الرستميون - ٦٩٦	العصر العباس الثاني (٢٣٢-٤٣٦ هـ) عهد سيطرة القيادة الترك
		المملوكون (٢٥٢-٣٩٦ هـ)	الطاهرية (٢٥٩-٤٠٩ هـ)
	العبيديون	الحمدانيون	الدولة السامانية (٢٦٣-٩٨٣ هـ) الصفارية

الدّولة السامانية (٣٨٩-٢٦١ هـ) في خراسان و طبرستان و سجستان كانت الأكثر امتداداً زمنياً من الدّول الثلاثة المذكورة، حيث غطّت أيضاً قسماً من العهد العبّاسي الثالث. وأعاد السامانيون التعاون مع مركز الخلافة في بغداد، وكانوا من قبل إلى جانب الدولة الطاهرية في صدامها مع الصفاريين. وفي ظلّ الدّولة السامانية أصبحت بخارى (في أوزبكستان) مركزاً ثقافياً رائداً وقامت بجهود الدّعوة بين الترك الوثنيين، كما حمت الدّولة خطوط التجارة. وكانت نهاية الدّولة السامانية على يد الغزنويين الترك الأشد بأساً.

ومن المفارقات أنَّ السامانيين -وهم فُرس- اعتمدوا تجنيد المماليك الترك وأنشأوا نظام تدريب عسكريٍّ، وهو الذي أصبح الناظم لكلِّ الدّول تقربياً بما فيه مركز الخلافة في بغداد.

والنسق العام لم يختلف من حيث صعود القوى الجديدة في المراتب الإدارية وتمتين نفوذهم ثم سيطرتهم الجزئية أو شبه الكاملة، فالمراكز نفسه كان تحت سيطرة المُلُوك، ولكن كانوا لا يجرؤون على الاعتداء على رمزية الخلافة، أمّا الأطراف فيجري فيها الاستبدال.

وبالإجمال كانت الكيانات الموازية على درجة كبيرة من التفاعل مع مركز الخلافة في بغداد، وبشكل إيجابي في حالتي الأغالبة والطولونيين، أو وضعٍ راضٍ في حالة الرستميين، أو تفاعلت بشكلٍ رئيسيٍ مع مركز الثقل المسلم الثاني في الأندلس كما كانت حالة الأدارسة. وفي الجهة الشرقية كان التفاعل على شكل تكامل واضطلاع بوظائف الحماية، ومحاربة الحركات الباطنية، والدعوة كما شاهدنا في حالة الطاهريين والسامانيين، وإلى درجة أقلً في حالة الصفاريين. علينا ملاحظة أمرٍ في نشوء الدول الموازية، فقد كان نشوءً طبيعياً من ناحية مزدوجة: من ناحية بروز قوى سياسية طامحة ما تثبت أن تفرض نفسها على الواقع، ومن جهة التنوّع الثقافي الذي ينعكس سياسياً على نحوٍ أو آخر.

ولكنَ استيعاب التنوّع كان على نحو التأزر والتقرُّب والتحالف، لا على شكل آليات سياسية مرقومة. وربما سمح غيابُ الآلية والاعتماد على قوى محلية فتية بنشوء دولةٍ نشازٍ تحارب الفكرة التي تقوم عليها الخلافة، ألا وهي الدولة العبيدية التي تشتهر بالفاطمية (وثمة اختلاف على صحة الانتساب إلى فاطمة، والراجح أنه كان مجرد غطاءٍ شيعيًّا لطيفٍ لمذهب الغلاة من الإمامية). وبدأت الدعوة العبيدية السرية في المغرب، وتوجهت شرقاً إلى أن تأسست بدأياً الدولة في إفريقية (تونس). ونرجح التفصيل في الدولة العبيدية الفاطمية إلى المرحلة العباسية الثالثة لأنَّ معظم وجودها وازى ذلك العصر.

أمّا من الناحية الاجتماعية والحياتية فلعلَه يصحُ القول إنَ العصر العباسِي الثاني كان استمراً للرغم الذي شهدَه العصر الأول، ويوازيه رغْد آخر في غرب البلاد في الأندلس تحت القيادة الأموية. ولم تختلف قاعدة السرف والترف والخلود إلى الراحة من حيث الاسترخاء

عن الاهتمام العام بالأمر السياسي، وضعف الإمساك به من قبل ثلاثة الحاكمة، وفيه يجري الاستعانة بأقوام من أجل الخدمة ولغرض الشؤون العسكرية، ثم ما يليث هؤلاء أن تنمو سيطرتهم، وقد لا تكون على أحسن وجه مُراد.

ولا يفوتنا التنبيه إلى حيوية الجهة الشرقية في تاريخنا الإسلامي، وإلى الدور الذي لعبته أقاليم خراسان (شمال شرق إيران وشمال غرب أفغانستان وأجزاء من أوزبكستان وطاجيكستان) وسجستان (شرقي إيران، جنوب خراسان وشمالي بلوستان) وفارس، والسجل التاريخي يؤكّد سُنْيَة المنطقة التي تقع في إيران اليوم، ويؤكّد مدى الحضور الكبير للغة الفارسية في تلك الأقاليم حتى ولو كان أهلها ترك أو جرت السيطرة من قبل قادة ترك.

### (٣) تحدي الثقافة الفارسية

العهد العباسى الثالث (٤٤٧-٣٣٤ هـ) هو عصر نفوذ البوهين، وهم قُرُشٌ لهم خلفية شيعية، استدعاهم الخليفة العباسى لدعم الوضع المتقلقل للمركز. وأهم أثرٍ غير مباشر لدخولهم أروقة الحكم هو الأثر الثقافي الذي ظهر في أمرين: الأول ترويجهم للأدب الفارسي إلى أن نافست اللغة الفارسية اللغة العربية في بلاد العجم، والثانى: هو الفرصة التي سُنحت لعلماء الشيعة لينشطوا في التأسيس الفكري والتشكُّل المدرسي للتشيُّع الإمامى<sup>(١)</sup>، وهو ما وازى ما كان قد حصل للفقه السُّنِّي في العصر العباسى الأول.

ولقد استمرّت ظاهرة الدول الموازية في هذا العهد بعد أن أصبحت أشبه بمنظومةً لامركبة متبلورة. الجهة الشرقية استقرّت على يد دولٍ اتّسمت بقوّتها العسكرية وأحسنت الإدارة ومكّنت النشاط الاقتصادي ودعمت العلوم (الدولة السامانية ثم الدولة الغزنوية)، وكانت على علاقة تكاملية مع مركز الخلافة في بغداد. واللافت للنظر هو أنَّ الحركات الباطنية خمدت في المشرق بعد أن كان مهدها لفترة طويلة، مقابل بروزها في الجهة الغربية وتشكُّلها على نحو دولة مستقلة دامت طويلاً، وهي حالة الدولة العبيدية الفاطمية كما سنفصّل في ذلك. ولا يفوتنا ملاحظة قلة

(١) جدعان، فهيمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط. ٥، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤.

عدد الدول الموازية وعمرها الطويل، فالعصر العباسي تحت النفوذ البويري عاصر على التتابع دولتين مناصلتين في شرقه، ودولةً واحدةً معادية في غربه، إضافةً إلى دولة الحمدانيين.

### مخطط تقريري لتعارض الدول ٣

الجهة الغربية	المركز			الجهة الشرقية
أمويو الأذربيجانيين - ١٤٤ هـ	العبيديون الفاطميون (٥٨٣-٦٩٥ هـ)	المقراطنة	المحمدانيون	عبدالسيطرة البوئية الصحر العبامي الثالث (٤٤٢-٤٣٣ هـ) البوئيون في فارس (٤١٤-٣٣٤ هـ)
ملوك الموارف				السامانيون - ٩٨٣ هـ السلجقة دولة الغزنويين (٥٣٣-٥٥٠ هـ)

دولة الحمدانيين (٣٣٢-٣٩٣ هـ) لها خصوصية من ناحية قرها الشديد من المركز وصراحتها في كونها شيعية إثنى عشرية، في حين أنَّ البوئيين في المركز كانوا حريصين على عدم الاستثارة المذهبية. وكان مركز الدولة الحمدانية حلب شمالي سوريا، ومساحة الدولة صغيرة وعمرها قصير نسبياً. ولعلَّ محدودية المساحة التي تسيطر عليها هو الذي سبب عدم النظر إليها نظرة تهديد الخلافة (أمَّا العمر فلا يمكن حزره مسبقاً). إلَّا أنَّ الدولة الحمدانية ضمَّت الموصل مدة

٢٣ سنة، وهو امتداد عند كمون تشكيل دولة قوية ولا يمكن أن يستهان به، ولعل نشاط الدولة الحمدانية في محاربة البيزنطيين هو الذي برر وجودها، وطبع أمرها.

نعود للدولة الغزنوية (٥٨٣-٣٥٠ هـ) التي تشكلت في منطقة خراسان وسجستان ثم شملت مساحاتٍ فيما هواليوم شرق جنوب إيران وجزء من باكستان وأفغانستان وجزء من تركمانستان وأوزبكستان. فمما يميز الدولة الغزنوية أنها كانت دولةً فاتحة حيث قام الملك محمود الغزنوي بالتوغل في مناطق جديدة من بلاد الهند، في حين أنَّ دولة الخلافة العباسية (التي توالى عليها الدولة الغزنوية) لم تمدَّ حدود النفوذ السياسي المسلم بل كانت بالكاد تحاول الحفاظ على الموجود. وتكمِّن أهمية الدولة الغزنوية في عمقها الشمالي وفي وقوفها في وجه الدعاة الفاطميين الذين كانوا يرسلون بكتاباتهم من مصر ويعزرون الغزنويين بالاستقلال. كما حالت الدولة الغزنوية دون محاولة البوهيميين التوسيع في خراسان، فاستفاد من ذلك السلاجقة. والدولة الغزنوية هي التي كانت قد أنهت -وبعنف- الدولة السامانية حسنة السيرة، ثم انتهت الدولة الغزنوية -بعنفٍ أيضاً- على يد السلاجقة في معركة دندانقان. ومن ناحية اجتماعية سادت الثقافة الفارسية في هذه الدولة التركية، وكانت الفارسية هي لغة البلد في حين أنَّ التركية كانت هي لغة الجيش. وفي الدولة الغزنوية ظهر الفردوسيُّ الشاعر الفارسي المشهور صاحب ملحمة «الشهنامة»، ونال عليها جائزة السلطان محمود الغزنوي.

التطور الخطير في هذه المرحلة العباسية الثالثة هو صعود العبيديين، وتشكل دولتهم التي تُشتهر باسم الدولة الفاطمية (٥٦٩-٣٥٨ هـ). وكما ألمحنا، ظهرت الدعوة إلى الأفكار الباطنية الإسماعيلية في المغرب إلى أن استطاعت أن تؤسس دولتها في إفريقية (تونس). ولا ندري إذا كان يصحُّ القول إنَّ بيئة المغرب كانت مهيئَةً لاستقبال تلك الأفكار بسبب الوجود السابق للأدarsة الزيديين وتعزيز ثقافة الولاء العاطفي لآل البيت مما يفسح مجالاً لتلصُّص الدعاية الباطنية في الأُطُر الجاهلة التي لم تحظَ بالتعلم الشعري الكافي والتربية الإسلامية القوية. وإذا صحَّ أنه لاقت

هذه الدعوة استجابةً أولية من قبل الأمازيغ تحديداً (والأمر يحتاج التثبت التاريخي لاحتمال كونه تحريراً فرانكوفونياً)، فيكون وضعهم مناظراً لوضع الموالي في المشرق الذين استجابوا للدعوة العباسية وشاركوا في الثورة على الأمويين. ولقد تمكّن الداعية الإسماعيلي أبو عبد الله من هزيمة حامية دولة الأغالبة والسيطرة على القิروان سنة ٢٩٧ هـ.

ثم توجّهت أنظار العباديين الفاطميين شرقاً إلى مصر، حيث إنَّ المغرب كان موالياً للبغداد وحال الخلافة مضطرب، وهناك فرصَةٌ سانحةٌ لتبني الدولة الإسماعيلية في مركزٍ قريبٍ من قعدها قادرٍ في المستقبل على منافسة الخلافة أو إنهاءها. وأتت السيطرة على مصر على يد القائد العسكري جوهر الصقلي الذي أتقن تنظيم قواته وتأمين مؤنها الازمة، واستطاع دخول الإسكندرية بلا مقاومة بعد أن أحسن معاملةَ من تلقاه قواته. وتراسل القائد جوهر مع الفسطاط العاصمة (من يوم عمرو بن العاص) ووعد بالعدل والأمن. وبني العباديون الفاطميون مدينة القاهرة وأصبحت هي عاصمتهم منذ سنة ٣٦٢ هـ، ثم بنوا الجامع الأزهر، جعلوه مركزاً لنشر مذهبهم.

ثم تطلُّ الفاطميون للحجاز برغم عدم الأهمية الجيوسياسية لتلك المنطقة في ذلك الزمن. والغالب أنَّ دافع التمدد إلى الحجاز كان دافعاً إيديولوجياً لصبع أنفسهم بالصبغة الإسلامية الكاملة. وفعلاً وقعت مكة والمدينة تحت سيطرة العباديين، ثم تابعوا المسير فسيطروا على الشام كما سيطروا على جزيرة صقلية. وهكذا أصبحت الدُّولة العبيدية الفاطمية ممتدةً من الأطلسي إلى الشام والحجاز، واستمرّت أكثر من مئتي سنة. وممَّا يكثر التذكير به أنَّ السيطرة السياسية المديدة للعباديين الفاطميين لم تغِّير من مذهب الناس، ولم ينقلبوا لا إسماعيلية ولا شيعة. وسقطت الدُّولة الفاطمية بعد ضعفها سقوطاً تلقائياً، حيث كان نور الدين الزنكي قد وجَّه صلاح الدين الأيوبي إلى مصر كمندوب إداري، وأدرك صلاح الدين ترهُّل الدُّولة وتطلُّ إلى الحكم والصعود إلى مرتبة السلطان، وتمكّن من وضع النهاية الرسمية للدولة الفاطمية من خلال إعلانِ فحسب.

وأخيراً نشير إلى أنه غربت شمس الدولة الأموية في الأندلس سنة ٤١٦ هـ قريباً من نهاية هذا العصر العباسي الثالث الذي نتحدث عنه، لتتلوها مرحلة ملوك الطوائف في الأندلس. وتمثل فترة ملوك الطوائف فترة شرذمة شديدة حيث استقلَ كلُّ زعيم سياسِيًّ بمدينة أو قطاع حتى أصبح مجموع عددها اثنين وعشرين، وكانوا يدفعون الجزية إلى الفونسو ملك قشتالة. ولقد تتابعت النكسات في هذا الجناح الشمالي الغربي حيث سقطت قرطبة في ٤٢٥ هـ، وطليطلة في ٤٧٨ هـ، وكانت التفرق هو المقدمة الطبيعية لدخول المرابطين ثم الموحدين إلى الأندلس.

ويمدُّنا التاريخ بدرس أهمية السياج السياسي في حماية الأمة وفي حفظ طاقاتها. فالحياة الفكرية والثقافية في الأندلس في فترة ملوك الطوائف كانت نشطةً، ولكنَّ ثمارها ما كانت لُقْطَفَت في غياب المَنْعَة السياسية. غير أنَّ هذا التراجع العام أثرَ الحسَن الجماعيَّ في الأمة، وطلب العلماء من الساسة الجهاد، فعقد ملوك الطوائف في الأندلس اجتماعاً بحضور العلماء الذين اقتربوا الاستغاثة بالمرابطين. فاستجاب المرابطون وعبروا البحر بقيادة يوسف بن تاشفين (الأمازيغي) وأحرزوا النصر في موقعة الزلاقة (٤٧٩ هـ). ثم بطلبِ من العلماء أيضاً جرى ضمُّ هذه الممالك لدولة المرابطين لأنَّ ملوك الطوائف ما كان لهم أن يتركوا تفرُّقَهم ونزاعَهم واستعانتهم بالعدو. ونبَّهَ مرة أخرى أنه توضح هذه الحال طبيعة الدول الموازية في الإطار السياسي الأكبر لوجود الأمة. فهذه الدول الموازية - وإن تباعدت عن مركز الخلافة ونافسته إدارياً - مثلت كمحصلة مسيرة سياسية تمكيناً للأمة ولنسق حياتها، ولما تعجز عن الدور تأديه المؤازرة أن تذبل وتسقط ليأتي مكانها دولة أقدر على خدمة المطلب العام للأمة.

ووازى التراجع في مركز الخلافة تقدُّم في شماله الشرقي (شرق تركيا اليوم)، حيث أحرز السلاجقة نصراً حاسماً في معركة ملاذكرد عام ٤٦٣ هـ بقيادة السلطان ألب أرسلان. وتكمِّن أهمية هذه المعركة في أنه تولَّد عنها دولة سلاجقة الروم وعاصمتها قونية (جنوب أنقرة) التي شَكَّلت بذرة الدولة العثمانية التي أسَّسَها عثمان بن أرطغرل عام ٦٩٩ هـ.

وأكثر ما هو جدير التنبية إليه تجاه هذا العهد هو الحال الثقافي والاجتماعي. فعلى صعيد الثقافة كان هذا العهد هو عهد التعصب المذهبي وكثرة كتب الحواشى الفقهية التي تختصر الكتب السابقة وتعلّق علمها. وعلى صعيد الحياة الاجتماعية نلاحظ تجاور ظاهريتين: البطر والتصوّف. فمن جهةٍ، انتشر الإسراف والتبذير وعمّ الاهتمام باللهو والطرب والغناء والجواري، ومن جهةٍ أخرى عمّ الوعظ وفق طرق صوفية تُرسّخ التفكير الانسحابي اللاموني. وليس غريباً أن يتراافق هذا التوجّه الاجتماعي ومطالبه مع اقتصادٍ مضطربٍ ينتشر فيه الغلاء والاحتقار. ومن وجہٍ رابع هناك السياسة اللاهية التي بالغت في فرض الضرائب لسداد مصاريف الاقتصاد المشوه، ناهيك عن أنَّ طبقة الحكم نفسها كانت على رأس من توجّه همّها إلى التمتع وأهملت أوليات الحكم ومعالجة الشأن العام.

#### (٤) الخمول المجتمعي والاضطراب السياسي

العهد العباسي الرابع هو عصر نفوذ السلاجقة (٦٥٦-٤٤٧ هـ)، ويمكن اعتباره في آنٍ عهد تحرّرٍ من ضغوطٍ خارجية وعهد اضطراباتٍ كبيرة. وكان ظهور السلاجقة الترك بدايةً في فارس وخراسان، ثمَّ توجّهوا غرباً لإإنقاذ الخلافة العباسية من البوهيميين، فسيطروا على مركز الخلافة من ناحيةٍ عملية. وبذلك ساهم السلاجقة الترك في وقف مِدِ الاختراق الشيعي لأروقة الحكم والذي واكبَه بداية التنظير للفكرة الشيعية بأبعادٍ غيبيةٍ حلوليةً.

والشرق الذي كان تحت سيطرة السلاجقة منذ أن أنهوا الغزنويين، ظهرت فيه فيما بعد الدّولة الخوارزمية (٤٦٩-٦١٧ هـ) في بلاد ما وراء النهر، وهي دولة سنية من أصل تركي، وتدعى أيضاً شاهات خوارزم. وامتَّدت الدولة إلى خراسان وفارس فعوّضت عن ضعف السلاجقة وحلّت محلّهم، ولكن لم تدُم هذه الدولة السنية طويلاً حيث اقتلعتها الموجة الغازية للإمبراطورية المغولية.

وظهر في الجهة الغربية المرابطون (٤٣٤-٥٤١ هـ)، وهم قوة فتية دعّوية بين الأمازيغ رفعت شعار «الرباط والإصلاح»، وعمادها قبائل صنهاجة الأمازيغية المنتشرة في بلاد شنقيط وإلى السنغال.

وأسّست دولةً تمتدُ من تلمسان على الحدود الجزائرية المغربية اليوم وجنوباً إلى بلاد شنقيط في موريتانيا، وتابعت الدّولة نموها وضمّت إليها جنوب الأندلس -بما في ذلك غرناطة وقرطبة وإشبيلية- بعد معركة الزلاقة (٤٧٩ هـ) على الحدود الإسبانية البرتغالية اليوم، وهي الحملة العسكرية التي اشترك فيها يوسف بن تاشفين من المرابطين مع المعتمد بن عبّاد حاكم إشبيلية في مواجهة ألفونسو السادس. وبعد حوالي قرن من دوله المرابطين غالب على الحكم الموحِّدون (٦٦٧-٥٦٧ هـ) بإلهام أتباع الداعية محمد بن تومرت. وшибهياً بنسق الامتداد المرابطي، وعلاوةً على ضمِّ الموحَّدين أراضي المغرب والجزائر وتونس وجزء من ليبيا، أصبحت كثيّرَ من مناطق الأندلس تحت إمرة الموحَّدين بعد معركة الأراك (٥٩٠ هـ) في مواجهة ملك قشتالة ألفونسو الثامن. ولكنَّ دولة الموحَّدين لم تمتدَّ جنوباً امتداد دولة المرابطين.

#### مخطط تقريري لتعاقر الدول ٤

الجهة الغربية	المركز			الجهة الشرقية
ملوك الطوائف المرابطون (٣٢٤-١٤٥٥ هـ) الموحِّدون (١٥٥-٨٦٦ هـ)	الفاطميون (٥٥٥-٤٥٩ هـ)	الزنكيون	العصر العباس الرابع (٦٥٦-٧٤٤ هـ) عبد سيطرة السلجوقية	السلجوقية (فارس، خراسان، طبرستان)
+ البيهقيون (٤٦٤-٥٢٠ هـ)				الدولة الخوارزمية (٦١٦-٤٢٦ هـ)

وهكذا نرى أنَّ القرن الخامس وال السادس والسابع الهجريِّ كانت حقبةً مختلطةٍ بين القوة والضعف. وبشكلٍ عامٍ وازى الضمور في المركز تمكّن في الأطراف من قبل دولٍ فتيةٍ تمتلك العصبية تحمل فكرةً إصلاحية في الغالب. أمّا من ناحية الخلافاء، فتكثُر في هذه الفترة الأخيرة من العباسين الرواياتُ الساخرة التي تُظهر عجزهم. ولا تفوت الملاحظة أنَّ هذا العهد استمرَّ قرابة قرنين، أي حوالي صُعْدَةً ما استمرَّ كلُّ من العصور العباسية الثلاثة التي سبقته. ولكنَّ هذا الاستمرار هو أشبه باستمرار العاجز عن التطوير والتجديد ينتظر أن تنفذ مؤنته وتتجفَّ عروقه. ولا يشهد لحال الضعف السياسي مثل عجز المركز عن التصدِّي لحملات الفرنجة، فقد سقطت القدس في ٤٩٢ هـ، ثم تَمَّت استعادتها في ٥٣٨ هـ من قوى هي خارج السيطرة العباسية المباشرة (الأيوبيون).

وهكذا وصلت خلافة المسلمين إلى أضعف أحوالها، وصحَّح أنَّ السلاجقة أنهوا التهديد البويري من داخل الدُّولة وأعادوا تأكيد الهوية السُّنِّية، إلَّا أنَّ مصر كانت قد سقطت في أيدي الفاطميين العبيديين، والساحل الشامي على البحر المتوسط غزاه الفرنجة، والجهة الشرقية تشهد ظهور دولة فتية خطيرة، ألا وهي دولة المغول.

ولقد قامت إمبراطورية المغول (٦٩٣-٦٠٣ هـ) على يد جنكيز خان، وسيطرت على مساحاتٍ واسعةٍ من منطقةٍ من منغوليا، فضَّلت شمال الصين والتبت وببلاد ما وراء النهر وخراسان وفارس وجورجيا وأرمينية، وأصبحت تمتدُّ من المحيط الهادئ شرقاً وإلى حدود بحر قزوين ثم البحر الأسود غرباً محاذيةً أراضي روسيا وهنغاريا. وأخيراً ابتلع المغول الدُّولة الخوارزمية (٦٢٨-٥٦٨ هـ) آخر دولة مسلمة سُنِّية في المشرق، ولقد أخَّرت هذه الدُّولة تمدد المغول إلى أن طمع سلطانها في الهيمنة على بغداد وانصرف عن الدفاع، فغلبت قواتُ جنكيز خان واجتازت بلاد ما وراء النهر (نهر سيحون) فسقطت تباعاً بخارى وسمرقند، وتمَّ تدميرهما. وهكذا انفتح الطريق إلى بغداد وتدميرها وإنهاء الخلافة بعد أقل من ثلاثة عقود. وعلى عقب دولة المغول ظهرت كلُّ من الدُّولة الإلخانية في الشرق الجنوبي ومركزها فارس، والدُّولة التيمورية (المسلمة اسمًا) في الشرق

الشمالي في بلاد ما وراء النهر. ودولة مغول فارس التي تُعرف باسم الدولة الإلخانية (٦٥٥-٧٣٥ هـ) قادها هولاكو حفيد جنكيز خان، وله ولاء اسمي للمغول وقبيلتهم الذهبية، ولكنه استقلَ بالإقليم الجنوبي الغربي، وكان متعصِّباً للحضارة الفارسية الغابرة، برغم زواجه من مسيحية.

وتقَدَّمت القوَات المغولية بقوَّةٍ صاعقةٍ تجرف ما يقف في وجهها، وسرعان ما سيطرت على مساحات شملت تركمانستان وأفغانستان وبعض باكستان وأرمينيا وأذربيجان وأواسط تركيا. ثم تابعت إلى العراق وطلبت من الخليفة الاستسلام فرفض، واقتُلَ مركز الخلافة (٦٥٦ هـ) وقتل الخليفة وأهل بيته. ثم تابعت قوات المغول نحو الشام فدخلت حلب ثم دمشق وبدأت تهيئاً للهجوم على مصر، إلَّا أنَّ المماليك هزمواهم في أرض فلسطين في العشر الأخير من شهر رمضان في معركة عين جالوت (٦٥٨ هـ)، فكانت النهاية العملية للقوة المغولية التي خربَت تخريباً عظيماً. ولا يفوتنا أن نشير إلى أنَّ قوات هولاكو كانت قد قامت سنة ٦٥٤ هـ بتصفية جماعة الحشَّاشين الإسماعيلية في قلعة الموت في جبال الدَّيْلَم شمال إيران جنوب البحر القزويني، وهي المجموعة السرية التي شَكَّلت خطراً على أيِّ قوَّةٍ ناشئةٍ من خلال عمليات الاغتيال المُحكمة للقادة النافذين.

ثم نشأت الدولة التيمورية (٩١٣-٧٧١ هـ) في بلاد ما وراء النهر، ومركزها سمرقند في أوزبكستان ثم هرات في أفغانستان. وتيمور لنك من أصول تركية، وصلة هؤلاء الترك بالمغول أنهم اشتغلوا في دواوينهم وتبنيَ المغول لغتهم. وبعدما تمكَّن تيمور لنك من مناطق ما وراء النهر ومنغوليا وخوارزم، وجَّه قواته غرباً نحو خراسان وفارس فاستولت على العراق وأزاحت من بغداد التتار الذين هم بقايا الدولة الإلخانية، ودمَّرت المدينة ثانيةً (سنة ٨٠٣ هـ) بعد حوالي قرن ونصف من سقوط بغداد الخلافة، واستولت القوات على حلب ودمشق. كما دخلت قوات تيمور لنك شرق الأناضول، وهزمت العثمانيين وأسرت السلطان بايزيد في معركة أنقرة (٨٠٤ هـ) فمات السلطان وكادت الدولة الفتية أن تتحقق. ثم توجَّهت قوات تيمور لنك إلى الهند فهبت مدينة دلهي. وهكذا دانت لتلك الدُّولة مناطق شاسعة من الشرق في الهند إلى الغرب قبيل ساحل البحر المتوسط،

ومن آسيا الوسطى شمالاً إلى الخليج العربي جنوباً. والمقارقة في الدولة التيمورية أنها اعتربت نفسها سنيةً ولو كان فيما تشيع (وبعض الشيعة يصرُّ على أنها كانت شيعية)، كما اعتربت نفسها أنها دولةً وليس مجرد قوةٍ همُّها الغزو. ولقد شَكَّلَ تيمور لنك مجلس شورى من الأمراء والعلماء، وتمَّ بناء مرصد فلكي في سمرقند وأصبحت هي وغيرها من الحواضر ذات شأنٍ ثقافي.

### ت- المدافعة والتحرير: الأيوبيون والمماليك

نجمل باختصارٍ فترةً انتقاليةً مهمةً، وهي فترة مضطربةً اضطراباً كثيراً ودَعَ فيها المسلمون عزَّ الاحتماء بسياج دولٍ قوية وأصبح أمل المجتمعات معلقاً بقوى محليةٍ تُنقذ إقليماً محدوداً، وعسى أن تستطيع إعادة إحياء الخلافة والوحدة السياسية. وفي حين أنَّ الخلافة العباسية في عهديها الثالث والرابع شهدت دولاً موازية أو شبه مستقلةٍ لها علاقة تكاملاً -إلى حدٍ ما- مع المركز (باستثناء الدولة الفاطمية)، فإنَّ الحال انتقل إلى تفتت الدَّولة بعد وقوعها تحت ضرباتٍ همجيةٍ خَرَبَت البلدان ونشرت الدمار وأمعنت في القتل. ويصحُّ أن نجمل هذه الفترة بوصف الاضطراب والتلاطم ولكنها أيضاً هي فترة المدافعة. ولقد جرت حوادثها في مساحاتٍ جغرافيةٍ واسعة، وبفعل عوامل محلية وعالمية مختلفة عبر أزمانٍ متتالية انتهت بالتحرير.

#### (١) طرد الفرنجة الصليبيين

ونبدأ بسقوط القدس واستيلاء حملات الفرنجة عليها سنة ٤٩٢ هـ، إلى أن يتمَّ استردادها بعد معركة حطين شمال مدينة نابلس الفلسطينية عام ٥٨٣ هـ.

ومن المهمِّ الالتفات إلى أنَّه لم يتمَّ تحرير القدس من قبل الدَّولة في مركز الخلافة، وإنَّما من كيانٍ سياسيٍ موازٍ وهو الدولة الأيوبية (٦٤٨-٥٦٩ هـ). وليس هناك غرابة في ذلك بسبب توحُّد الوجهة الحضارية لكلِّيماً وإنْ اختلَفَ المصالح السياسية. ومركز الخلافة في بغداد كان بيد السلاجقة الذين أبلوا بلاً حسناً في قتال الفرنجة، لكنه كان عاجزاً عن المواجهة في الجهة الغربية على البحر المتوسط. والدَّولة العباسية -بشكل عام- قلَّ التفاتها لما هو غربها وارتضت

بأن يجاورها من تلك الجهة دولٌ متحالفةٌ معها على نحوٍ أو آخر. وفي هذا دليلٌ آخر على أنَّ فكرة الخلافة كرابطةٍ للأمة فكرةٌ حيَّةٌ بغضِّ النظر عن مدى تحقُّقها السياسي وبغضِّ النظر عن التنافس والتنافع الداخلي الذي حصل، ومسوَّغٌ منهجيٌّ لاستصحاب فكرة الخلافة.

وكانت القوة الفتية بقيادة صلاح الدين هي التي أوقفت المَدَّ الصليبي وبدأت في إخراجه واستعادت القدس. وينفع ملاحظة أنَّ الانتصار في حطين أتى بعد ١٢٠ سنة من انتصار السلاجقة في ملاذكred، وكلا المعركتين وضعتا حدًّا للتوغل الإفرنجي شرقًا. غير أنَّ الدَّولة الأيوبية نفسها لم تكن إلَّا ناتجةً ثانويًّا عن الدَّولة الزنكية التي سبقتها (٥٧٦-٥٢١ هـ)، حيث ابتعث نور الدين زنكي صهرَه صلاح الدين الأيوبى إلى مصر فشغل فيها وزارةً للفاطميين، إلى أنَّ أنهى صلاح الدين الدَّولة المتدعية بخطبةٍ من منبر المسجد. والسلوك الحربي لصلاح الدين حيَّر قوى الفرنجة لأنَّه لم يعتمد سحق العدو، بل التعامل معه تعاملًا كريماً غير معهودٍ في الحروب.

وتميزت قيادة صلاح الدين برؤيةٍ شاملةٍ للإصلاح، حيث قام بإصلاحاتٍ هيكليةٍ تخصُّ مرافق الحياة، وبإصلاحاتٍ ثقافيةٍ تخصُّ التعليم وافتتاح المدارس، وتطهير الأثر الباطني للدَّولة العبيدية الفاطمية. ولقد غطَّت الدَّولة الأيوبية مساحاتٍ هامَّةً شملت مصر والشام والجaz واليمن، ولكنَّ أولاد صلاح الدين اختلفوا، فانتزع الفرنجة القدس ثانيةً إلى أن استردَّها واستردَّ دمشق سنة ٦٣٧ هـ الصالح من الأسرة الأيوبية. واللافت أنَّ الصالح نجم الدين أيوب استطاع ذلك بدعم من قواتٍ من الدَّولة الخوارزمية ومركزها فارس، وهي التي مثَّلت الدرع الشرقي للخلافة العباسية في وجه المغول قبل أن يتحطمَ على أيديهم.

## (٢) الدرع المملوكي والأزمة الفكرية

إنَّ الحال السياسي المضطرب المائج بعد ضربات الفرنجة الصليبيين وبعد الاجتياح المغولي هو الذي وضعَت دولةُ المماليك نهايةً له. والمماليك محاربون تمَّ تجنيدُهم من تركمانستان والقوقاز من قِبَل الخلفاء العُبَّاسيين المتأخِّرين. ومصطلح المماليك لا يفيد الرَّقَّ بمعناه الحرفي وإنَّما هو

توظيف لقوى فتية متابعةً للنمط الذي أشرنا إليه في استجلاب قوى خارجية تدافع عن الخلافة وعن ديارها العامرة، إلى أن تتطلع هذه القوى إلى التزعّم بنفسها بدون ادعاء الخلافة. ويلاحظ أنَّ القلب المسلم لبلاد الشام ومصر ما فتى يجذب المسلمين من الأصقاع البعيدة، منهم للدراسة والعلم ومنهم للحماية ولا سيما بعد حروب الفرنجة الصليبية. كما أنَّ الاضطرابات في القوقاز منذ جنكيز خان واحتلاله روسيا ولدت دوافع للهجرة نحو منطقة المركز. وتجري العادة تقسيم حقبة المماليك إلى عهد المماليك البحريَّة (٦٤٨-٧٨٤ هـ) وأكثُرُهم ترك (أو هم شركس يشار إليهم أنَّهم ترك) ومغول، وعهد المماليك البرجية (٩٢٣-٧٨٤ هـ) من الشركس ومنازلهم تركمانستان والقوقاز ما بين البحرين الأسود وقزوين.

### **(أ) الصعود العفوي للمماليك**

حين مات الصالح نجم الدين أيوب آخر السلاطين الأيوبيين أخفت زوجته شجرة الدرّ خبر موته، وبعثت إلى ابنه توران شاه في الجزيرة الفراتية شمال شرق بلاد الشام للقدوم إلى القاهرة. ولما وصل توران وحاول إعطاء المناصب للمماليك الذين آتوا معه، غضِّب المماليك المحليُّون في مصر وانتهى الأمر بقتله وتنصيب شجرة الدرّ. فتزوجت شجرة الدرّ عزَّ الدين أيشك أتابك المملوكي لكي تخرج من إشكالية توْلي المرأة للحكم، وشكَّل هذا البداية الرسمية لدولة المماليك التي استمرَّت قرابة ثلاثة قرون إلَّا ربع قرن (٩٢٣-٦٤٨ هـ). فهل كانت غلَبةُ المماليك وصعودهم للحكم سرقةً لإرادة الأمة وقهرًا لها، أم أنَّ قدومهم كان إنقاذاً وتحصيل حاصلٍ لوجود فراغ سياسيٍّ عسكريٍّ ملأته القوة الوحيدة القادرة يومها؟

ولقد تمَّلَّ الإنجاز المملوكي في عمليَّتين عسكريَّتين حاسمتين: الأولى هو الهزيمة التي أحقتها القوَّةُ المملوکية بقيادة سيف الدين قطز بالمغول في معركة عين جالوت شمالي فلسطين عام ٦٥٨ هـ وذلك أنَّ هولاكو بعد تخرُّبه لبغداد سيطر على الشام (وكانت قد انتهت الدُّولة الأيوبية فيها، وحلَّ محلَّها نفوذ المماليك) وأصبحت القاهرة مهدَّدةً لو لا أنَّ أوقفت الاجتياح ثم ردَّته القوَّةُ المملوکية. العمل العسكري الثاني: هو ما قام به الملك الظاهر بيبرس من تطهير الساحل الشامي

من الفرنجة الصليبيين من يافا جنوباً إلى أنطاكية شمالاً. وفي حين أنّ الشورى والبيعة لم تتحصل بشكلٍ رسمي، يُطرح السؤال فيما إذا كان تحقّقها في الشكل النظامي في تلك اللحظة ممكناً أصلاً. ولذا فإنَّ طريقة وصول المماليك تتراوح أهميتها مقابل ما فعلوه بعد وصولهم، وعلى رأس ذلك مدى سعيهم لإقامة العدل وخدمة مصالح المسلمين.

وحيث أن العنوان الكبير لهذا القسم هو المدافعة والتحرير، تحسن الإشارة إلى أنَّ نسق الدولتين الزنكية/الأيوبيَّة والمماليك يقف قبالة التجارب السياسية السابقة التي صعد فيها قادة عسكريون في العصور العبَّاسية، ففي تلك الأزمان كان الحال الاجتماعي فيه بقية تمساك، وهو خلاف ما آلت إليه الوضع عند عمليات الإنقاذ الأيُّوبِيَّ ثم المماليكي بعد الضربات الخارجية المدمرة، وهذا مما يعزّز حال القبول للمنقذ الذي أتى في لحظة قنوط. ويحسن أن نستحضر هنا تميّز دور صلاح الدين الأيُّوبِي في أنه كان قائداً عسكرياً جرى مع دفق ثقافة الأئمة الحريصة لاستعادة عرِّها وتثبيت طريقة حياتها وتحقيق رسالتها. وكذا فعل السلالقة من قبل، وبرغم قسوتهم النسبية وطموحهم السياسي تحركوا في كثافةٍ حضاريةٍ، فكانت الحصيلة النهائية تثبيتاً ومحاولة إحياءٍ للنموذج الإسلامي للحياة ولو من خلال مسالك سياسية اضطرارية استثنائية هُمُّها معالجة الوضع الإسعافي. وفي مثل هذه الحالات يصبح الحديث عن المشروعية السياسية وتحقُّق شرطِي الشورى والبيعة كلاماً بعيداً عن الواقع. الدولة العثمانية أيضاً صعدت من خلال جماعاتٍ متفرقةٍ عندها قدرة على الغزو، ولكن سرعان ما تطور التكوُّن السياسي المحلي إلى دولة ذات رسالة.

لم يمتلك المماليك إلَّا أدنى شروط الشرعية السياسية. والسلطانين الذين سبقوهم وتولوا عن طريق الغلبة كانوا قادةً من جملة الطبقة السياسية المتنافسة واستطاع الأقدر أن يزيح الأضعف في سياق وجودِ للأئمة أصاب وجْهه السياسي الترهلُ وشتَّتَ التنازعُ قوَّته وأذهب عزمه وأوقعه في العجز. حُكم المماليك مثل حالةً متطرفةً من هذا النمط، حيث كان الظرفُ ظرفَ ملمة وضع الأئمة المتشتتِين بعد ما أنهكه الفرنجةُ والمغول، وبعد زوال الخلافة الرمز. وممَّا يلفت الانتباه أنَّ

حكم المماليك لم يكن مقصوراً على سلالة واحدة، حيث أنهم كانوا يقومون باستقطاب قادةٍ من بيوتات ليست رفيعة -اتقاءً لتحديهم السلطة القائمة- ويهُملون هؤلاء الذين انتقوهم. وهذا من شأنه أن يوسّع قاعدة السلطة، يجعلها أكثر قبولاً، وأبعد عن الاحتقار الضيق، ويصرف عنها التكُلُّس المبِّكِر.

إنَّ الساحة السياسية والحسَّ الجمعي في حال القنوط والشرذمة يدفع إلى الترحيب بقوةٍ سياسية أحكمت أمرها وأصبحت قادرةً على ضمِّ غيرها من البلدان تحت مظلةٍ إداريةٍ وأمنيةٍ واحدة، ولكن حين تتخلَّق هذه القوة ما كان لها إلَّا أن تصطدم مع النظام القديم الذي يأبى أن يقرَّ بضعفه وانتهاء أجله، وهذا ما حصل عند ظهور القوة العثمانية الأقدر بعد صدأ القوة المملوكية.

وتمثلت فترة المماليك أهميتها بسبب استعادة المَنْتَعَة السياسية بعد قرنٍ أو قرنين من الغزو الخارجي الفرنسي ثم المغولي. ومن جهة أخرى ليس من الواضح درجة نجاح الدَّولة المملوكية في تمثيل مركز الثقل السياسي الإسلامي. ولقد اعترت مناقشتنا في توضيح صورة الدُّول المعازية لمركز الخلافة العباسي، وأنها وإن لم تكن تابعة مباشرة لهذا المركز لكنَّ التكامل الوظيفي في خدمة المصالح الكبرى للإِمَامَة كان واضحاً، ولا سيما بعد الاتساع الجغرافي والتنوع البشري فيما بين أصْبَحُوا مسلمين. وعندما ننتقل إلى عهد المماليك يظهر هذا السُّؤال ثانيةً وفيما إذا مثلَّت الدَّولة المملوكية دولةً مركبةً ولعبت دوراً شبيهاً بسابقاتها. علينا الإحاطة بالوضع العالمي والجيوسياسي العام لدول المسلمين، والذي يُظْهِر -كما سنرى -أنَّا أمام مصفوفة جديدة لتوزُّع القوى العالمية فيما بين عناصرها تفاعلاً أشدَّ ممَّا خلا من عصور.

واستَهَلت دولة المماليك صعود مصر مركزاً مهماً في بلاد المسلمين، ولا يفوَّت الناظر كم لعبت المناطق الواقعة في العراق وبِلَاد الشام ومصر من دورٍ رائدٍ في تاريخنا، ثقافياً كان أم سياسياً. وأتى هذا الصعود لمصر بعد احتجاجٍ طالت سنونه، حيث كانت قبل التحرير الأيوبي تحت الفاطميين العبيديين بتوجُّهم الإسماعيلي الباطني الذي لا يصبُّ في خدمة التوجُّه العام للأمة. وقد امتدَّت دولة المماليك قرابة ثلاثة قرون وشملت بلاد الشام والجهاز، إضافةً إلى اختراقاتٍ

استراتيجية: مثل قيام أميرهم في حلب (٧٧٧ هـ) بضمّ أرمينيا في الشمال الشرقي، أو استرداد السلطان المملوكي برقوق بغداد من سيطرة دولة إلخانية فارس، علاوةً على ما استهلهت به عهدها من تطهير الصليبيين من الساحل الشامي. ولذا لا خلاف على مركبة هذه الدولة وسعة الآثار السياسية على الوجود السياسي للأمة المسلمة. وإذا تشهر الدولة المملوكية بقدراتها العسكرية، غير أنها كفاعِلٍ مركزيٍ استندت أيضاً إلى شبكةٍ تجاريةٍ واسعةٍ وعلاقاتٍ دبلوماسيةٍ معقدةٍ عاصرت بدايات الانتعاش الأوروبي<sup>(١)</sup>.

ولكنَّ قصة انتقال الخلافة العباسية إلى القاهرة فيها نظر، فهي -إن صحَّت تفاصيلها- أمرٌ شكلاً مصطنع. وبغض النظر عن ذلك، هل حقق المماليك الدور الوظيفي للخلافة؟ وهل تحقّقت لدولة المماليك رمزية الخلافة بسبب انتقال رجلٍ من نسل بنى عباس إلى القاهرة، وهل إغداقه الألقاب على بعض السلطنة في البقاع المسلمة معنٍّ ذا قيمة؟ وصحيحٌ أنَّ مركز الخلافة في بغداد من قبلٍ كان قد تحولَ إلى موضعٍ رمزيٍّ لا أكثر، إلَّا أنَّ الرمزية يصعب استحياؤها بعد عجز المركز عن الدفاع عن نفسه وعن غيره، ناهيك عن زيادة استقلالية البروز الثقافي للحواضر المسلمة في الأفاق. وعلاوةً على ذلك، لم يعكس المماليك عمماً إسلامياً برغم نشاطهم في بناء الجوامع والمدارس. ولعلَّ العامل الأهم في تشخيص الموقع السياسي للمماليك هو درجة الاغتراب بين الحُكم والمحكومين.

### ب) السياق العالمي

ومن ناحية الفواعل السياسية العالمية في هذه الحقبة تعاصرت ثلاث حركاتٍ واسعة: (١) المماليك في المركز يلعبون دور المقاومة في وجه محاولة القوى الصليبية ويعنونها من استعادة مواقعها على ساحل الشام، إلى جانب نشاط المماليك في نسج علاقاتٍ دوليةٍ شرقاً وغرباً، (٢) الصعود اللاحق للإمارة العثمانية وصعود نمطٍ جديدٍ في الفتح في بقاعٍ جديدةٍ في البلقان، (٣)

(١) مصطفى، نادية محمود. العصر المملوكي: من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية، القاهرة: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1417 هـ/1996 م.

تراكم الضعف في الجهة الغربية في الأندلس حيث سقطت دولة الموحدين وانكمش الثقل الغربي المسلم إلى القدر القليل الذي تستطيع إمارة غرناطة الصغيرة تقديمها، فحيويتها المحلية لم تكن بقدارٍ على استعادة وضع اليمونة الإقليمية<sup>(١)</sup>.

## مخطط تقريري لتعاصر الدول ٥

التيموريون	الإمارة العثمانية	المماليك	الحفصيون	مملكتا مالي وسونغاي
فارس	الأناضول	مصر والشام	تونس والجزائر	أفريقيا

وفي الجهة الشرقية وازت دولة المماليك دولة المغول (غير المسلمة) ثم الدولة التيمورية (المسلمة اسمياً)، ثم بدأ الظهور العثماني في الشمال الشرقي. ويضاف إلى القوى الناشئة ظهور إمارة موسكو الروسية. ولكن الجهة الغربية للأمة المسلمة ضعفت شوكُّها منذ نهاية دولة الموحدين سنة ٦٦٨ هـ وال فترة الأخيرة من ملوك الطوائف في الأندلس، وتبع ذلك بعد نحو ثلاثة قرون سقوط مملكة غرناطة سنة ٨٩٧ هـ، وما لحقها من محاكم تفتيش وطرد المسلمين بما فيهم الموركسيين ممَّن أسلم من أهل تلك البلاد. ولكن برغم هذا الضعف الذي أصاب أقصى الغرب إلا أنَّ الدولة الحفصية (٩٨٢-٦٢٦ هـ) مثَّلت حالة استقرار محلي، حكمت فيها عائلة أمازيغية تونس وشَرقَ الجزائر وجزءاً من ليبيا، وهي التي حلَّت محلَّ الموحدين. وكُرد فعلٍ تجاه الخسائر أمام قوات الظاهر بيبرس في شرق المتوسط جَهَّزَ ملك فرنسا الحملة الصليبية الثامنة مستهدفةً تونس، فتصدى لها الحفصيون. واستمر حكم الحفصيين لثلاثة قرون ونصف، أصحابه استقرار عامٌ وإن لم يخلُ من صدام مع المرينيين.

ويشار إلى أنَّ سقوط غرناطة حدث بعد ٤٧ سنة من فتح القدسية (٨٥٠ هـ)، واستغاث أهل الأندلس بمحمد الفاتح، ولكن كانت الدولة العثمانية مشغولةً بحرب الفرنجة في شرق أوروبا، كما استغاثت الأندلس بقانصوه غوري سلطان المماليك على مصر والشام، فأرسل وفد وساطةً وترجَّ ما كان له أن يُفلح في موضع النزال.

(١) المرجع نفسه.

أمّا سياق جهة الفرنجة فيتضمّن وقوع حرب المئة عام بين فرنسا وإنكلترا وتحوّل الجهود الأوروبيّة من الغزو المباشر إلى أساليب جديدة تجمع بين التبشير والسيطرة الاقتصاديّة. وإنّه من المفارقة أنَّ التفاعل بين بلاد المسلمين وأوربة المسيحيّة تصاعد بعد الحروب الصليبيّة، فأثّر المالك في التجارية الإيطالية (جنة والبندقية) أصبح عالميًّا، إضافًة إلى اكتشاف رأس الرجاء الصالح والاكتشافات الجغرافيّة الأوروبيّة بشكلٍ عامٍ. ولقد كان من أهم ركائز غنى مصر هو سيطرتها على طريق التجارة الآمن الذي يرتبط مع الشرق، ولذا لا يُستغرب صدور المراسيم البابويّة بتحريم التجارة مع المالك، ولا يُستغرب شُنُّ هجوم عسكري على ميناء الإسكندرية (٧٦٨ هـ). ولعبت الحبشة دورًا في خضم هذه التفاعلات العالميّة، وكانت دولة المالك -التي يحاذيها من الجنوب مملكة النوبة المسيحيّة- قد احتضنت الكنيسة فحرّقت الحبشة في البداية على علاقات وديّة مع المالك، ولكن لم يمنعها هذا من مهاجمة مصر من الجنوب عندما هاجمها ملكُ قبرص من الشمال (٧٦٦ هـ<sup>(١)</sup>). وكان هذه الحوادث هي مقدّمات مبكرة للصعود الأوروبي من ذِي القرن التاسع الهجري الخامس عشر ميلادي.

وتُظهر علاقات المالك مع العثمانيّين استمرار فكرة الخلافة في المخيال السياسي، برغم تبدل كمونات الدُّول الموازية للمركز. وممّا يلاحظ أنه في خمسة قرون الخلافة العباسية لم يتوافر لأيٍ دولة موازيةٍ كمون ظهورها كمركزٍ بديل. الدولة الفاطمية استثناء، حيث إنّها قامت في الموقع المهمّ -مصر- واستمرّت فترة طويلاً وأمسكت السلطة باقتدار. لكن برغم توافر هذا الشرط الموضوعي للعبيديّين إلا أنَّ إسماعيليّة مذهب الدولة الفاطمية ساهم دون تحوّل مصر إلى مركزٍ للخلافة. وأضف إلى ذلك الشّرخ داخل مصريين التوجّه السياسي وبين المجتمع، فمصر كمجتمعٍ وممارسةٍ حياتية لم تتحوّل مذهبياً. إنَّ الغلوّ المذهبي للفاطميّين يُخرج من الملة ويحرم إمكانية تمثيل البلد مركزاً للخلافة، بل يحقرّ على مقاومتها ثقافياً ومادياً.

الإمارة العثمانيّة كانت هي الأولى التي تملّكت كمون انتقال المركز إليها. ولقد استحق بايزيد الأول لقب سلطان الروم حيث منحه إياه الخليفة العباسي في مصر بعد معركة نيكوبوليس

(١) المرجع نفسه.

(٧٩٨) هـ التي انتصر فيها العثمانيون على التحالف المجري الفرنسي الألماني. ويستند الكمون العثماني على الوفرة العددية التركمانية، وعلى التحرك في مساحاتٍ رخوة غير مرهقة لا تتصادم مع الدولة المركزية للمماليك، وعلى تطوير طرق الإدارة الاقتصادية والسياسية. ونستطيع أن نضيف إلى ذلك تميز العثمانيين بالقوة البحرية علاوةً على البرية، والبارود لاحقاً، مقابل فقد المماليك للأساطيل<sup>(١)</sup>.

ولقد أقام المماليك شبكة علاقاتٍ دوليةٍ معقدة، منها ما كان مع المغول من أجل استغلال نفوذ القبيلة الذهبية في دفع تهديد دولة إلخانية فارس تحت تيمور لنك. والمفارقة أنَّ كلاً من المماليك والعثمانيين هُزموا أمام قوات تيمور لنك، والمفارقة الأكبر أنه في حين كانت هذه الهزيمة صفعَةً للقوة المملوكية في الشام، كانت ضربةً قاصمةً للعثمانيين حيث قُتل السلطان بايزيد وبدا يومها أنَّ المشروع العثماني زال زوالاً تاماً. وهذا مما يعزِّز اعتبار الظروف الموضوعية المذكورة هي التي كانت وراء الصعود العثماني اللاحق وإزالة المماليك. وكان الضعف بدأ يسري في دولة المماليك من بعد موت السلطان الناصر محمد بن قلاوون، وجرى الانتقال إلى ما يسمى عصر المماليك البرجية الشراكسة الذي تميَّز بالفوضى. ويمكن إجمال نمط العلاقات المماليكية العثمانية بأنه تطور من حال عدم التعاون والتشكيك إلى حالة الحذر والترقب، وأخيراً إلى حالة الصدام المباشر<sup>(٢)</sup>.

### ت) الإدارة المملوكية

الدولة المملوكية كانت في مبتدئها دولةً عسكريةً بحتة في نشأتها وفي رسالتها، وتکاد تكون الوحيدة في كل الخبرة المسلمة. فصحيح أنَّ القوَّة كانت وراء قيام عددٍ دولٍ في الجهة الشرقية وفي الجهة الغربية، غير أنها كلَّها -تقريباً- احتضنت الإرادة المجتمعية واستصاحت مشروعًا إصلاحياً. الغزنويون مثالٌ على ذلك حيث يوصف محمود بن سبكتكين بالملك العادل الكبير، وكذا الموحدون الذين كانوا تجسيداً لحركة الإصلاح التي قادها ابن تومرت. أما المماليك فمثلوا

(١) المرجع نفسه.

(٢) المرجع نفسه.

قوة حماية وإنقاذ فحسب، ولم يمتلكوا ابتداءً فكرةً إصلاحية (بغض النظر عن المشاريع التي قاموا بعد الوصول)، وكانوا في نقطةٍ أدنى حضارياً من الفضاء الذي تحرّكوا فيه. وتجاه علاقة السلطة بالمجتمع في العهد المملوكي فيغلب أنَّ الحُكم المملوكي كان أكثر حِكم ابتعدت فيه السلطة عن المجتمع.

ولقد انعكس سياق نشأة المالكين في مسيرتها إلى حِدٍّ كبير، فمثّلت أكثر حقبنا التاريخية ظلماً، وفي نهايتها أكثر دولنا فساداً، ويأتي الفاسد المالي على رأسها. ويُتحفنا المقربي في أن سبب ما حصل في مصر ليس قصور النيل أو انحباس المطر أو آفة تصيب الأغالال أو جراد يأكلها كما يحدث عادة، وإنما يُرجع الأسباب إلى «الغلا والفساد والمحن والوباء»، ثلاثة أسباب لا رابع لها. الأول «وهو أصل الفساد، ولادة الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرسوة»، حيث يتم شراء المناصب بواسطة التقرب إلى حواشي السلطان من قبل جهله مفسدين ظلمة ليس لهم معرفةٌ وكفاءة. والسبب الثاني هو «غلاء إيجار الأطيان وزيادة نفقات الحرس والبندرو والحصاد»، والثالث هو رواج الفلوس النحاسية التي تلاعب بأخلاطها أهل الكيميا بتواطؤ مع الحكام<sup>(١)</sup>.

ويمكن أن يعدّ الفساد المالي في العهد المملوكي مؤشراً لتقدير الحكم بشكل عام. فنعلم أنه من الناحية السياسية كان عصر استقرارٍ نسبيٍّ، وأنه من الناحية الاجتماعية جمع بين الجمود والإبداع، إلا أنَّ الناحية الاقتصادية عانت معاناةً شديدةً وانعكست -بشكل طبيعي- على كل نواحي الحياة. وكما سبقت الإشارة إليه وجه اكتشاف رأس الرجاء الصالح ضربةً للاقتصاد المملوكي، ولكن ثمة أسبابٌ داخلية تمثلت في الفساد المالي المتعمّد الذي شارك فيه أرباب السلطة.

فلقد أثرت ظاهرة رواج النقود الفاسدة أو ما سُميّ بـ(الزيوف) على كل مناحي الاقتصاد، وظهرت خاصة في النقود النحاسية. وأول ظهور لها كان بعد حكم السلطان المنصور قلاوون الذي اشتهر بحزمه. وتمثّل الفساد في ثلاثة أوجه: تقاعس السلاطين عن القيام بواجبهم تجاه هذه الظاهرة،

(١) المقربي، تقي الدين. إغاثة الأمة بكشف الغمة. دراسة وتحقيق كرم حلبي بركات، مصر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1427هـ/2007م، ص 120-117.

وقيام رجال الدولة أنفسهم بالتلاعب، وفي جعل الدرارم الفضية غير متوافرة من أجل الإجبار على التعامل مع النقود النحاسية. وتفاقمت هذه الظاهرة في عهد المماليك البرجية برغم أن السلطان الظاهر برقوق -أول سلطان الجراكسة- كان حسن السياسة وبذل جهوداً في تقوية الدولة ومعالجة تدهورها. ولقد حاول السلطان المؤيد شيخ (ت ١٤٢٤ هـ) إصلاح السياسة النقدية إلى حد ترك المجال لدخول العملات الذهبية الإيطالية، وكذا بذل السلطان الأشرف سيف الدين إينال (ت ١٤٦٥ هـ) جهوداً في ذلك. وبشكل عام، سبب التلاعب في النقود اضطراب النشاط التجاري مع الجمهوريات الإيطالية والدولة العثمانية، وإلى جانب ذلك كثُر التعامل بالربا<sup>(١)</sup>.

ويجري أحياناً تفسير الغنى الكبير للمماليك الحكام بأنه نتيجة الغنائم لأنهم نشطوا في القتال على الجهات، ولكن نعرف أيضاً أنه جرى ضرب المكوس بلا مبرر. ومن ناحية أخرى، أصبح التعامل مع الغنائم يحتاج إلى صيغة جديدة (فمثلاً الحالة العثمانية ضممت أرزاق البلاد التي تمت السيطرة عليها إلى الميزانية العامة للدولة). كما أنَّ الممارسة السياسية المُصرّة التي طرأة منذ المماليك هي الاشتغال بالتجارة، ولعلَّ هذا هو مصدر أساسى لغناهم لما يحظى به السياسي من ميزة غير خاضعة للعمليات الطبيعية للسوق. ولعلنا نستطيع القطع بأنَّ ما ذكره ابن خلدون عن فساد اتجار الطبقة السياسية وانخراطهم في الكسب والنشاط الاقتصادي هو اعتبار بحال المماليك التي عاصر عهودهم المتأخرة.

ولقد وقف العلماء في وجه عبث المماليك واستهتارهم بمالي العام. فها هو الإمام النووي يواجه الظاهر بيبرس -السلطان والقائد العسكري- ولا يجوز له فرض المكوس أو استملك بساتين الغوطة قرب دمشق بحجَّة الحاجة إليها للجهاد ما دام في القصور أموال فائضةٌ تستعمل في التزيين. أمَّا ابن تيمية الذي اشتهر بتزعُّمه للجهاد في وجه التتار في وقعة شقحب/مرج الصقر بالقرب من دمشق فإنه أيضاً يؤلف كتابين يتعلقَا بإصلاح الحكومة: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» و«الحسبة في الإسلام». ويتابع المسيرة ابن القيم الجوزية -في العصر

(١) النجيدى، حمود بن محمد على، النظام النقدي المملوكى: دراسة تاريخية حضارية، السعودية: مكتبة العبيكان، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص ٥٣٩-٥٧١

المملوكي البحريـ و يؤلف كتاب «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» الذي ينصّ على أن على السلطان منع إفساد النقود وتغييرها باستمرار. أما العزّب بن عبد السلام فلقد واجه السلطان المظفر قطـرـ وعارضه لما أراد فرض الضرائب من أجل صـدـ المغول وأنـ عليه أولاً يبيع الحوائض الذهبية والآلات الفضية التي في يد أمراء الجيش. وهناك تاج الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ) الذي أـلـفـ في الموضوع كتابه «معيد النعم ومبـيـدـ النقم» وهو خاص بتنظيم الوظائف الديوانية للإـدـارـةـ المملوكـيةـ،ـ وفيـهـ التـأـكـيدـ عـلـىـ وجـوبـ التـخـفـيفـ عـلـىـ النـاسـ وـعـدـمـ الإـرـهـاـقـ بـالـمـكـوسـ إـلـىـ جـانـبـ التـقـرـيـعـ بـالـأـمـرـاءـ وـوـصـفـ أـطـرـزـةـ الـذـهـبـ وـزـخـرـفـةـ الـبـيـوـتـ بـهـ مـنـ القـبـائـحـ الـتـيـ نـهـىـ عـنـهاـ الشـرـعـ.ـ أماـ المـقـرـيزـيـ المؤـرـخـ فـلـهـ ثـلـاثـةـ رـسـائـلـ فـيـ الـمـسـأـلـةـ الـمـالـيـةـ»ـ «إـغـاثـةـ الـأـمـةـ بـكـشـفـ الـغـمـةـ»ـ وـ«ـشـذـورـ الـعـقـودـ فـيـ أـخـبـارـ الـنـقـودـ»ـ وـ«ـالـأـكـيـالـ وـالـأـوزـانـ الـشـرـعـيـةـ»ـ.ـ وإـلـىـ جـانـبـ هـؤـلـاءـ ثـلـاثـةـ مـنـ الـعـلـمـاءـ الـرـبـانـيـينـ الـذـيـنـ قـامـواـ بـدـرـاسـاتـ نـصـفـهـاـ الـيـوـمـ بـأـنـهـاـ تـخـصـصـيـةـ فـنـيـةـ،ـ وـمـنـهـمـ نـجـمـ الدـيـنـ أـحـمـدـ الـأـنـصـارـيـ (ـتـ ٧١٠ـ هـ)ـ وـرـسـالـتـهـ «ـكـتـابـ الـإـيـضـاحـ وـالـتـبـيـانـ فـيـ مـعـرـفـةـ الـمـكـيـالـ وـالـمـيـزـانـ»ـ،ـ وـمـنـهـمـ عـزـ الدـيـنـ عـمـرـ الـمـقـدـسـيـ صـاحـبـ كـتـابـ «ـنـصـابـ الـاحـتسـابـ»ـ،ـ وـمـنـهـمـ الـحـاجـ مـحـمـدـ الـعـبـدـرـيـ الـقـيـروـانـيـ (ـتـ ٧٣٧ـ هـ)ـ النـاشـطـ فـيـ مـحـارـيـةـ الـفـسـادـ وـلـهـ كـتـابـ «ـالـمـدـخـلـ إـلـىـ الـأـعـمـالـ بـتـحـسـينـ الـنـيـاتـ»ـ<sup>(١)</sup>ـ.ـ وـلـاـ يـفـوتـنـاـ مـلـاحـظـةـ التـوـزـعـ الـجـغرـافـيـ لـهـؤـلـاءـ الـعـلـمـاءـ،ـ مـنـ الـعـرـاقـ وـعـبـورـاًـ بـالـشـامـ وـإـلـىـ مـصـرـ وـشـمـالـ إـفـرـيقـيـةـ،ـ فـالـهـمـ هـوـهـمـ الـأـمـةـ.ـ وـلـقـدـ اـخـلـفـتـ مـوـاـقـفـ الـعـلـمـاءـ بـيـنـ الـعـهـدـيـنـ الـبـحـرـيـ وـالـبـرـجـيـ،ـ حـيـثـ فـتـرـتـ هـمـمـهـمـ فـيـ الـعـهـدـ الثـانـيـ،ـ وـهـذـاـ الـأـمـرـحـيـ بـالـتـحـقـقـ،ـ كـمـاـ هـوـ مـطـلـوبـ درـاسـةـ مـوـاـقـفـ عـامـةـ،ـ الـتـاسـ عـلـمـاـ بـأـنـهـمـ كـانـواـ يـضـجـونـ وـيـجـاهـرـونـ بـالـاعـتـراـضـ<sup>(٢)</sup>ـ.

إنَّ قسوة المماليك يوازيها الحضور العلمانيـ،ـ وـرـغـمـ كـلـ الـقصـورـ اـنـتـصـرـ الـجـمـعـ فـيـ الـنـهـاـيـةـ،ـ فـهـاـ هوـ الـاستـقـرـارـ الـذـيـ حـصـلـ فـيـ الـعـهـدـ الـمـمـالـيـكـ نـتـجـ عنـهـ تـحـوـلـ الـقـاـهـرـةـ إـلـىـ مـرـكـزـ إـقـلـيـمـيـ تعـبـرـ خـالـلـهـ فـاعـلـيـاتـ دـولـيـةـ كـثـيـرـةـ،ـ كـمـاـ عـمـ الـغـنـيـ فـيـ دـمـشـقـ وـحـلـبـ.ـ وـلـآنـ شـهـادـةـ اـبـنـ خـلـدونـ لـهـ دـلـالـةـ خـاصـةـ إـذـ يـقـولـ:ـ «ـوـلـاـ أـوـفـرـ الـيـوـمـ فـيـ الـحـضـارـةـ مـنـ مـصـرـ،ـ فـهـيـ أـمـ الـعـالـمـ،ـ وـإـيـوـانـ إـلـاسـلـامـ،ـ وـيـنـبـوـعـ الـعـلـمـ وـالـصـنـائـعـ»ـ،ـ وـهـوـ وـصـفـ لـمـصـرـ فـيـ الـعـهـدـ الـمـمـالـيـكـ.

(١) المرجع نفسه، ص 577-588

(٢) المرجع نفسه، ص 577، ص 597

وعادةً يشار إلى العصر المملوكي أنه عصر جمود فكري، غير أنَّ الأولى في تفسير الجمود الإحالة إلى مسيرة المنهجية العلمية وليس إلى السياسة، فالممالئ نشطوا في بناء المدارس والتكايا أيَّ نشاط. وإذا ظهر في عصر الممالئ علماء مشهورون، مثل ابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن حجر العسقلاني والذهبي وابن خلدون، غير أنَّ وجود هؤلاء العلماء والتوجه التجديدي في جهودهم يشير إلى سوء الحال لا حُسنـه، وإنما فكر المجددين كثيراً ما يختلف بانتظار واقعٍ موضوعي مناسب.

إنَّ عهد الممالئ من أعصى العهود على الوصف والتقييم حيث وقلَّت فيه الدراسات. وأشار إلى أنَّ تقييم الدولة العثمانية في كتب التاريخ المعاصر -العربية والأجنبية على حد سواء- كان شديد السلبية، إلا أنَّ تتابعت الأبحاث الحديثة التي كشفت عن نظامٍ سياسيٍّ ناضج. وما ندرى إذا كانت أبحاث قادمة سوف تغير الصورة عن الممالئ، أو على الأقل تعطينا صورةً أنس杵. وعلى كل حال، والخلاصة، فسح الجهدُ المملوكي الفرصة للوجود المسلم أن يُرمم وضعه الجيوسياسي في المركز والجهة الشرقية، غير أنه لم يغيِّر المعادلة الاستراتيجية في الجهة الشمالية الغربية، وكان العثمانيون هم الذين فعلوا ذلك. ويمكننا تصوير فترة الممالئ بأنها كانت مرحلةٌ هيئة لإعادة الإقلاع، فلنا ملاحظة أنَّ البزوغ العثماني في عام ٦٦٩ هـ أتى بعد ٢٠ سنة من بداية سلطة الممالئ، وإن احتاج النضوج العثماني قرابة قرنٍ من الزمان تمظهر بشكل واضح في فتح القدسية عام ٨٥٧ هـ وما زلنا بحاجة لمزيدٍ من البحوث عن التحوُّلات التي حدثت تحت المظلة المملوكية، والانتقال من حال الإنقاذ واستعادة التَّفَس إلى حال المساهمة الحضارية. وإذا ليس هناك خلاف في أنَّ الفترة المملوكية استمرَّأثرها في مصر حيث أعادت الأسرُ الحاكمة فيها تشكيل نفسها حتى بعد دخول مصر تحت العثمانيين، إلا أنه يصعب القول ببقاء أثرٍ مملوكي في ما عدا مصر من البلدان.



ومن المفيد في نهاية تحليل ظاهرة الدول الموازية أن نختتم بملحوظاتٍ عامة تزيد الصورة وضوحاً. إنَّه من الملاحظ الحيوية الكبيرة لبعض الأقاليم التي تعاقبت عليها عدَّة دول. فالممناطق التي كانت تحت حكم الأغالبة والرستميين وبني حفص تكاد تكون متطابقةً غطت سواحل الجزائر وتونس وليبيا. وكذا الأقاليم التي كانت تحت حكم الطاهريين والصفاريين والسامانيين فتكاد تكون متطابقةً غطَّت مناطق بلاد ما وراء الهراء وخراسان. والمناطق التي تشكَّلت فيها دولة الطولونيين تكاد تكون متطابقةً مع حدود الدُّولة الأيوبية، وكان كُلُّا من رأسَي هاتين الدولتين أصحابِ فضلٍ ودين، وكلا الدولتين لم تدم طويلاً.

أرض خراسان وما وراء النهر مناطق شماليَّة شرقية لا يخطر في حِسْنَا المعاصر أنها لعبت أدواراً فاصلة في تاريخنا (كما ظهر في التفصيل الذي سبق). أمَّا ما هو جنوهَا في السندي وبنجاب (والتي تضمُّ باكستان) فكانت مناطق لم يتجاوزُ أثُرُها موقعها الجغرافي، وإن كان قد تمَّ فتحُها مبكِّراً من زمن الراشدين ثم الأمويين بقيادة محمد بن القاسم الثقي. ولعل دور هذه المناطق كان دور الحاجز المانع أكثر من دور المبادر الذي يؤثِّر على غيره. ولقد ازداد الدور العالمي لهنَّه البقاء فيما بعدُ منذ سلطنة مغول الهند، وهي التي بدأت في منطقة باكستان اليوم في البنجاب وپيشاور، وضمت لاهور ودلِّي ثم امتدت غرباً فشملت كابل وقسمًا من أفغانستان وجنوباً إلى المحيط الهندي، كما امتدت جنوباً وشرقاً فشملت معظم الهند باستثناء أقصى الرأس الجنوبي.

ويخطر في البال الحديثُ الشَّرِيف: «سيحان وجيحان والفرات والنيل كُلُّ من أهْمَار الجنة» (رواية مسلم).

أوليس عجيباً أنَّ مصر وبِلاد الشام لم تُحَكَّم بعد الإسلام من قِبَلِ أهْلِها، بل كانت دوماً مطبخاً تتمُّ فيه البلورة الحضارية والإنتاج الإسلامي للمجموعات المهاجرة من أصقاع الدنيا؟ ومناطق سيحان وجيحان هي التي تشكَّلت فيها القوى التي حَمَت بيضة الإسلام وأمدَّته بعنانِر القوة، ولا يخفى دور الأقوام التركمانية بعديدها والعنصر الكردي إلى جانبها في تزعُّمِ القوى المحاربة وفي تأسيس الدُّول التي جمعت بين المَنَعة ومحاولة إصلاح حياة الناس.

### جدول: منعطفات تاريخية

الجهة الغربية	المركز	الجهة الشرقية
سقوط قرطبة (٤٢٥ هـ)		
الزلقة (٤٧٩ هـ)	سقوط القدس (٤٩٢ هـ) حطين (٥٨٣ هـ)	ملاذكدر (٤٦٣ هـ)
	سقوط بغداد (٦٥٦ هـ) عين جالوت (٦٥٨ هـ)	
		فتح القسطنطينية (٨٥٧ هـ)

أمّا الأدوار التي لعبتها فارس فهي الأخرى تصادم المترسّب في الأذهان. فما في الأذهان يعكس صورة الدولة الصفوية والإمبراطورية الفارسية القديمة. والإمبراطورية الفارسية الساسانية لما قبل ميلاد المسيح شملت حدودها -في أقصى اتساعها- أجزاء من أفغانستان وجنوب بحر الخزر وجنوب ساحل البحر الأسود وتركيا إضافةً إلى شمال حوض النيل وبلاط الشام والعراق. الصفويون الفرس -الذين وقع شرق دجلة من العراق تحت سيطرتهم- أتوا بعد نحو ألفي سنة من الإمبراطورية الساسانية، أما في عدا ذلك فكانت فارس من بلاد المسلمين مثل غيرها. ويشار إلى أنه في أول زمن الراشدين كانت الإمبراطورية الساسانية تحاذى الإمبراطورية البيزنطية، وتقع تحتها المناطق المذكورة أعلاه ما عدا تركيا التي كانت تحت الإمبراطورية البيزنطية، إلا أنه منذ الفتح الإسلامي المبكر بعيد العقد الهجري الأول واستكمالًا لفتح خالد بن الوليد العراق صارت فارسًّا موقعاً إسلامياً وسليماً باستمرار<sup>(١)</sup>. والمعارضة المهاشمية التي تحدّت الأمويين كانت في خراسان أكثر من فارس، ولم تكن فارس أصلاً شيعيةً بالمعنى المعاصر. والملاحظ أيضاً أنَّ اللغة الفارسية عمّت في كثير من المناطق المجاورة غير العربية، وكانت لغة للثُّرك في بعض الأحيان.

(١) أحمد، ممدوح رمضان، إيران السنّية: الحياة الدينية في إيران قبل الصفوين، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.

وينبغي أن يكون جلياً من عرض الدول الموازية أنَّ آليات التكامل لم تكن قد تطورت بعد. وكما مرَّ علينا كان ثمةَ ولاءٌ لمركز جامع، وكان هناك تكامل في الأدوار وتناصر في وجه أطماع دول غير المسلمين، لكنَّ كان مستند هذا التناصر تحالفاً وتفاهماً بين قادة الدول. أما آليات الاستيعاب فهي التي أحكمها العثمانيون فيما بعد. ويشهد دور الآليات الإدارية في تعمير الدول أنَّ الدولة السامانية التي أحكمت نظام التدريب دامت أكثر من أيِّ دولةٍ في المشرق في خراسان وفارس وما وراء النهر في الفترة الإسلامية، وهذا النظام هو الذي اتبَّعه فيما بعدُ السلاجقة والأيوبيون والمماليك، ثم جاء العثمانيون وطوروا نسخةً جديدةً متقدمةً في آليات الإدارة.

### ثـ- الدول الكبرى والمؤسسة

تحتاج الدول الكبرى الثلاث -العثمانية والصفوية والمغولية- معالجةً خاصة، وافتراض أنها شاهدت الخلافة العباسية لا يحكي لا عن طبيعتها السياسية الخاصة ولا عن طبيعة الاجتماع والاقتصاد والفكر والثقافة في عصرها. وسنفصل في المنعرجات الأساسية في تاريخ الدولتين العثمانية والصفوية بالقدر الذي يعين على تفهُّم نسقهما والأدوار التي مثلوها، فلهذه الدول أهمية خاصة من ناحية أنَّ نهاياتها اتصلت بفترة الغزو الأوروبي لبلادنا. وحيث إنَّه شائعٌ تفسير عيوب حاضرنا بأنه استمرار للسلطانات القديمة أو للحظة صفيين، فإنَّا وإن كنَّا قد بینَنا فساد هذا من ناحية المنهج ومن ناحية الاستدلال التاريخي، ثمةَ حاجة إلى شيء من البسط في الدول الكبرى التي زالت قبيل نشوء دول ما بعد الاستعمار لأنَّه بالقدر الذي ننسب للتاريخ أثراً في حاضرنا فالتاريخ المتأخر لهذه الدول هو الأكثر علاقةً بما تطَّورَ بعده.

ويصف المؤرخون هذه الدول الثلاث بوصف الإمبراطورية، والوصف بالإمبراطورية له مبررات، وفيه نظر أيضاً. فمن ناحية قد يسوع استعمال هذا المصطلح باعتبار السيطرة على بلدان متعددة ذات ثقافات وأقوامٍ مختلفة ومساحات شاسعة قد لا تكون متظاهرة، فهذا الوصف الهيكلي الذي يجعلها أكبر من مملكة وينطبق على الحالة العثمانية (بعد فتح إستانبول) والحالة المغولية المسلمة في الهند (التي قامت بعد فتح إستانبول بـ 75 سنة)، وكذا ينطبق

على الإمبراطوريات في التاريخ القديم مثل إمبراطورية الإسكندر المقدوني الكبير والإمبراطورية الفارسية القديمة، ثم على الإمبراطوريات الحديثة روسيا القيصرية وبريطانيا العظمى وإسبانيا.

لكنَّ إطلاق المصطلح على الحالة العثمانية خاصَّةً فيه إشكال لأنَّ المصطلح له دلالة خاصة لطبيعة الحكم وموضع رأسه منه. فهناك في الإمبراطورية إمبراطور، وتعزى إليه صلاحيات مطلقة من جهة، كما أنَّ الخضوع له خضوعٌ محمَّلٌ بمعنى الربوبية الدينية من جهة أخرى، وهذا الوجهان لا ينطبقان على كُلِّ من الدُّولة العثمانية والسلطنة المغولية. كما أنَّ لفظ الإمبراطورية يصعب أن ينفكَّ عن النموذج الروماني. حيث إنَّ المصطلح نشأ ليصفه بخاصة. فبمجرد التسليم بمصطلح الإمبراطورية وكثرة استعماله نستصحبه -على مستوى اللاوعي- مواقف نفسية وأحكاماً مسبقة عن هذه التجارب. ولكن هناك بُعدٌ يسُوَّغ استعمال هذا المصطلح إذا استعملنا التعريف الموسَّع الذي يعتبر أنَّ الإمبراطورية هي النظام السياسي الذي يتميَّز بشبكة سيطرة للمركز على مختلف المكونات من خلال جهاز بيري وقاراطي. ولا يخفى أنَّ هذا التعريف يكاد ينطبق على طيفٍ واسعٍ من الدُّول.

ومثل ما لمصطلح الإمبراطورية من إشكال، هناك وصفٌ إشكاليٌ آخر في الكتابات الغربية وهو «إمبراطوريات البارود» الذي يستخدم عند الكلام على الدولة العثمانية والدولة الصوفية وسلطنة المغول. ولا يخفى أنَّ هذا الخيار في التسمية فيه اختزال، وتظهر فيه أولوية المراقب الخارجي الذي يهمُّه القوَّة العسكريَّة لتلك الدول وليس الباحث الذي يهمُّه فهم صبغة الاجتماع السياسي. ولا شكَّ أنَّ دخول البارود لسلاح هذه الدُّول ساهم في قدراتها العسكريَّة وفي صياغة دورها في السياسة الخارجية، ونعلم أنَّ فتح القدسية ساهم فيه المدفع الكبير الذي تبنَّى تطويره محمدُ الفاتح. ولكن يقع السؤال المفصليُّ في الآتي: هل البارود كان حقاً أهمَّ ما يميز هذه الدُّول؟ ولنا أن نتذكَّر أنَّ البارود كان معروفاً عند الحضارة الصينية وانتقل لعند المسلمين فعرفه المالكين، ولكنَّ الوجдан الأخلاقي للمسلم رفض أول الأمر استعماله في المعارك بناءً على أنَّ ذلك ينافي المروءة والشهامة، فمن يقاتل يقاتل دفاعاً عن عرضٍ ومال أو إيماناً بعقيدةٍ تقتضي

رفع الظلم عن البشر. ومن اللطيف الإشارة إلى أنَّ البندقية كانت إلى زمن قريبٍ تُسمى في بلادنا العربية بالـ«الغَدَارَة».

ولعلَّ أنجع الأوصاف في حقِّ الدُّول الثلاثة الكبرى -العثمانيين والمغول الصفويين- هو نظرية الحُكَّام لوقعهم ونظرة المحكومين لطبقة الحُكم. ونجد أنَّ العثمانيين خلعوا على دولتهم وصف «الدار المحرَّسة» وـ«الممالك العثمانية». ورغم أنَّ السلاطين كأشخاص رفعوا أنفسهم إلى مراتب القادة الكبار في التاريخ وأكَّدوا على أنهم حماة دار الإسلام، إلَّا أنَّ اِدعاء الخلافة راموا إليه ولم يجرؤوا اِدعاءها، وهو على كِلِّ حالٍ مرهونٍ بموافقة نخب العلماء الذين ما فتئوا ينظرون إليهم على أنهم سلاطين وليس خلفاء. وكما سيأتي معنا، خلع الصفويون على أنفسهم صفاتٍ غيبية علاوةً على السيطرة من خلال مؤسسات الدولة، مما يجعل وصف الإمبراطورية أقرب إليهم، لكنَّ الدولة الصفوية -وبرغم قدرِ من التعدد القومي فيها- لم تتَّسِع اتساع الإمبراطوريات الفارسية القديمة واقتصرت على حِيزٍ جغرافيٍ محدودٍ نسبياً. أمَّا دولة المغول في الهند فقد شاهقت الدولة العثمانية من ناحية شمولها ألواناً مختلفة جداً من الأقوام والمِلْل، وتمددتها إلى بلدانٍ حُكمت لأول مرة بِحُكم المسلمين.

وبرغم الاحترازات المذكورة أعلاه هناك ما يبرِّر استعمال مصطلح الإمبراطورية، وذلك لتحقيقها خصائصاً ثلاثة: الأمد الطويل، والمرونة، وضمَّ مناطق كبرى ذات ثقافات راسخة. وحيث إنَّ الإمبراطوريات هي في حقيقتها أشبه بمجموعة شبكاتٍ من عَدَّة بُؤرٍ مركبةٍ تشعُّ منها خطوط تواصلٍ مع غياب إطارٍ حدوديٍ يحيط بها، فإنَّ ما يسمُّ الإمبراطوريات الناجحة هو قدرتها على امتصاص مختلف ألوان الجماعات البشرية وإنشاء مؤسساتٍ مناسبةٍ، وتبنِّي نخبٍ جديدة<sup>(١)</sup>.

ويمتنا هنا تحديداً فهم بعض خصائص النسق الإمبراطوري، حيث أنَّ المدى الضخم للإمبراطوريات والتنوع فيها يتَّأزم حين تتصادم أولويات السياسة مع الأخلاق. وهذا التصادم لا يعود إلى القرار السياسي بمفهومه الضيق، وإنَّما يشمل أربعة أبعاد أخرى هي التي تقرِّر أو

(1) Barkey, Karen. Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective. NY: Cambridge University Press, 2008.

تؤثّر على نمط التعامل بين الحاكمين والمحكومين: (١) الحجم المطلق للدّولة، (٢) وترابكيبة الأجزاء المشكّلة للدّولة، (٣) والصيغة الثقافية التي تربط فئات المحكومين بعضهم ببعض، (٤) والعقد السياسي الذي يربط السلطة الحاكمة بعامة المحكومين. وحيث إنّ السياسة لها إكراهاتها وتعترتها نسبية أخلاقية في تصريحاتها حين المزاونة بين خياراتها، فإنّ ثمة شواهد على أنّ النسبة الأخلاقية والتجاوزات بحقّ المحكومين تتناسب طرداً مع العنصرين الأولين (الحجم والترابكيبة)، وتستمدُّ نمطها من العنصر الثالث (الثقافة)، وتتجلى واقعياً من خلال العنصر الرابع (السياسة). والمعنى العملي لذلك أنه بقدر ما تكبر ترسوس الدّولة في حجمها، وبقدر ما تتعدد مصروفات هذه الترسوس، يمكن أن تُهرس حياة المحكومين بغير وعي أو قصدٍ مباشرٍ وإن كان له تبريرٌ سياسي. وضمن هذا يمكن تأطير ما رافق النزاع الصفووي العثماني والروسي العثماني والأوربي العثماني من اثمانٍ على السكان. وإنَّ كثيراً من الصور القابعة في أذهان كثير من الناس عن الدّولة العثمانية إنما تخصُّ عقود تفكُّكها وصعود النزعنة القومية الطورانية بعد إمساك حزب تركيا الفتاة دفَّة القيادة والقرار العسكري (برغم أنَّ الخلافة لم تكن قد انتهت رسمياً). وممَّا يرافق نهاية الإمبراطوريات الاضطرار إلى التخلّي شبه المفاجئ عن بلدهِ كان تحت ظلِّها، وربما يجد هذا البلد نفسه أمام لحظة تشكيلاً جديداً مفتقرٍ لعناصر القيام الطبيعي<sup>(١)</sup>. وإذا نحينا عن ذهننا العقود الأخيرة من حياة الدّولة العثمانية فإنَّ النظرة العامة الراجحة -كما تؤكد المؤرخة باركي- هي أنَّ الأقليات الإثنية/الميلية المتنوّعة والمجموعات غير المسلمة في الدّولة العثمانية (إمبراطورية) تنعمت بأمنٍ عامٍ وبدرجاتٍ وافرةٍ من التسامح<sup>(٢)</sup>.

### (١) التعلق العثماني: من الطرف إلى المركز

بدأت بذرة الدّولة العثمانية على حافة الشمال الشرقي للعالم المسلم وخارج أرضه المعتادة، ثم توسيعها بشكل سريع. ويمكن تحديد ثلاثة أحوالٍ مرّت فيها الدّولة العثمانية (١٣٤١-٦٦٩ هـ) التي استمرّت أكثر من ستة قرون.

(١) للتفصيل انظر: روجان، يوجين، سقوط العثمانيين: الحرب العظمى في الشرق الأوسط، ترجمة معين الإمام، قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015.

(٢) Barkey, Karen. Empire of Difference, pg. 7.

## أ) الإمارة العثمانية

الحال الأولى للدّولة العثمانية تعطّي فترتها في الأناضول منذ سنة ٦٦٩ هـ وإلى فتح إستانبول سنة ٨٥٧ هـ. وابداً الأمر بطلع سياسي لجماعاتٍ تركمانية تقوم منذ القرن الثامن الهجري بغزو أطراف الدّولة البيزنطية، وتغنم من مدنهم وقراهم جنباً إلى جنب جماعاتٍ أخرى غير مسلمة. ولم يكن ليخطر في البال أنَّ مثل هذا التوتُّر القبلي السياسي يمكن أن ينمو ويصبح دولةً كبرى كثيراً ما توصف بأنها إمبراطورية. واستغرقت البدرة الأولى ١٨ سنة فقط قبل أن يتربّخ العزم في هيكلية دولة فتية هي إمارة عثمان التي أسسها أرطغرل سنة ٦٨٧ هـ فلقد تجاوز الصعود القبلي السياسي قضية الإغارة على الجوار واتجهت -كدولة- نحو بلورة التوسيع من مركز هذه الإمارة في الأناضول بجوار مدينة قونية لتركيا اليوم، وكانت تحيط بها العديدُ من الإمارات التركمانية بعد تفسخ دولة سلاجقة الروم.

جرى النشاط العثماني المبكر جري شمالاً بعيداً عن المركز الإسلامي المعتمد، ثم تعلّقت الأ بصار بما هو اليوم شرق أوربة. وبرزت السِّمة الإسلامية للاجتماع السياسي وأصبحت هي هوية الدّولة وشعارها على حد سواء، ووازى ذلك تغيراتٍ في مؤسسات الدّولة وفي إطارها الثقافي الجامع<sup>(١)</sup>. وبعد ذلك أصبحت الفتوح سمةً أساسيةً لهذه الدّولة الناشئة التي ترفع راية الجهاد وتتمتع بحسٍ استراتيжи، وبعد مئة وثلاثين سنة من البدايات وفي غضون سنين ٨٠٠ هـ تمت السيطرة على طرفي بحر مرمرة ومعظم منطقة الأناضول، وصار للدّولة العثمانية الفتية نفوذٌ في بلاد البلقان، ثم توجت هيمتها بفتح القسطنطينية عام ١٤٥٣/٨٥٧ م.

ومن الأمور الأساسية التي تصرف عن الفهم القويم للدّولة العثمانية هو نسيان المدى الذي انخرطت فيه في بلاد ما هو اليوم أوربة الشرقية. فمنذ قيام السلطنة العثمانية وحتى قبيل انهيار الإمبراطورية كانت فاعليّات بلاد البلقان جزءاً لا يتجزأ من الحيز الجيوسياسي العثماني. ويشار إلى أنه يحدُّ البلقان من الشرق البحر الأسود ومن الجنوب البحر المتوسط ومن الغرب البحر

(1) Ibid., pg. 70-71.

الأدرياتيكي. ومن اللطيف مقارنة المدى الذي لعبته بلدان خراسان ومحيطها في الجهة الشرقية منذ العهود العباسية المتأخرة، وبين المدى الذي لعبته البلقان فيما بعدٍ من الدولة العثمانية. ومثلّت هاتان المنطقتان مصدراً للجند، إلّا أنَّ أرض البلقان لم تقم فيها دولٌ موازية شبه مستقلة. والأهم من ذلك هو الفرق في الحالة الدينية الثقافية، حيث تميَّز البلقان بتنوعٍ إثنيٍّ غيرٍ أصيفٍ إليه فيما بعدٍ تنوعٍ دينيٍّ كبيرٍ. وصحِّحَ أنَّ الإمبراطورية الرومانية بسطت نفوذها على البلقان، لكنَّ الصبغة الثقافية الدينية لهذه المنطقة حُسمت فيما بعدٍ لصالح الإمبراطورية البيزنطية والكنيسة الشرقية. وفي حين أنَّ الإمبراطورية البيزنطية مكثت فيها عشرة قرون، ظلَّلت الإمبراطورية العثمانية في بلاد البلقان لمدة خمسة قرون بلا انقطاع. وفي العصور المتأخرة ومنذ القرن ١٩ م صارت البلقان في نظر أوربة بوابتها الشرقية، في حين أنَّ روسيا كانت تتطلع إلى هذه المنطقة كامتداد استراتيجي لها. وكان طبيعياً إذَا انقداح شعورٍ قوميٍّ في البلقان، توجَّهه حربان (للتحرُّر من العثمانيين) سنة ١٩١٢ و١٩١٣ دخلت فيها بلغاريا وصربيا والميونان. المراد هنا أنَّ النظرة المعتادة للفتح العثماني للبلقان أنه كذا امتدادٌ وفتحٌ مثله من غيره من البلدان، ولكنَّ الفتح في هذه المنطقة كان لمنطقة تحظى بامتدادات وجذورٍ دينية ثقافية تحولت تحت الحكم العثماني إلى واقِعٍ أصبح فيه المسلمون أغلبيةً في مدينة بلغراد التي تمتَّعت بتنوعٍ إثنيٍّ ودينيٍّ كبيرٍ وازدهرت ثقافياً واقتصادياً<sup>(١)</sup>.

ونشير إلى أنَّ الانطباع السائد اليوم هو أنَّ بلاد البلقان وأهلها كرهوا العثمانيين كرهًا شديداً. ولكن هذه صورة مستفزة من تطوراتٍ لاحقة حين استشاطت المشاعر القومية في القرن التاسع عشر. ويؤكِّد المؤرخ الأمريكي لاپيدوس أنَّ بلاد البلقان رَحَبَت بالسيطرة العثمانية<sup>(٢)</sup>. ولكن هذا لا يُلغي غرابة نظام التجنيد العثماني في تلك البلدان، حيث كان يُطلب منها أن تدفع «ضريبة الدم devşirme» من خلال تسليم العوائل المسيحية جزءاً من الصبية والشَّبَان ليتم تجنيدهم وتنشئتهم على الإسلام وتدرِّبهم ضمن النظام الإنكشاري، وكان بعضهم يُنتقى إلى القصر. ومن

(١) الأناقوط، محمد م. البلقان من الشرق إلى الاستشراق. قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2014.

(٢) Lapidus, Izra. History of Islamic Societies. NY: Cambridge University Press, 1988.

جملة التدريبات الصارمة لهذا النظام هو عزل الشبان عن الاختلاط بالمجتمع وعدم السماح لهم بالتزوج (ثم تغيير هذا). وبحسب الفيلسوف العطاس كانت هذه طريقة العثمانيين في حل المعضلة التي تحدث عنها ابن خلدون في تراخي أهل الحضر، بحيث عوضت عن ذلك عناصر أجنبية. علينا تصحيح انطباع آخر مختلف، وهو تجاه الإنكشارية. فصورة الفوضى واعتداء الإنكشارية على السياسة والتحكم بدواierها، هو فعلاً ما حصل في الفترة المتأخرة. غير أنَّ أصل النظام هو برنامجٌ تدريسيٌّ في الجنديّة وفي الإداريّة أيضًا، ولقد ترقَّ بعضُ أعضائهِم في مراتب دواعين الدولة وصار لهم شأن كبير. ومثل هذا النظام قوة جيشٌ نظاميٌّ بعيداً عن الصفة التطوعية التي يتعهَّدها قومٌ ما في الأنظمة قبل العثمانيين. وكان السلطان يقود الإنكشاريين شخصياً في المعارك (ويغلب أنَّ أوربة استمدت هذا النظام الرسمي من العثمانيين)، كما كان محظوراً على أولاد الإنكشاريين الدخول في هذه المنظومة. ثمَّ حدثت تغيرات مهمة فيما بعد حيث تمَ التجنيد للمؤسسة الإنكشارية من المسلمين في الأناضول والبلقان، وهذا بدوره قاد إلى اندماجهم في البلدات والمدن التي سكنوا فيها وأصبحوا من جملة نسيجه، ويضمُّ هذا مدن المناطق العربية<sup>(١)</sup>.

### ب) الدولة العثمانية الكبرى

الحال الثاني للدولة العثمانية تمثَّلت في الانتشار في المنطقة العربية. ولا تخفي الميزة الجيوسياسية التي حقَّقها فتح القسطنطينية (٨٥٧ هـ) وكأنه صدى الانتصار على الفرنجة في معركة ملاذك (٤٦٣ هـ) قبل أربعة قرون. لكن علينا أن لا نفرد العسكري ونلاحظ أيضاً مدى الإنجاز السياسي الإداري الذي أحدهُه محمد الثاني الفاتح. فمن عهده إلى عهد السلطان سليمان القانوني تحولَت فكرة الدولة عند العثمانيين إلى دولة إدارة بiroقراطية، وجسَّدَ عهد محمد الفاتح جهداً واعياً لقوى مركزية الدولة، ولا أدلَّ على ذلك من أنَّ السلطان سليمان استحقَ لقب «القانوني» حيث تحولَت السلطة في الدولة العثمانية من سلطةٍ وراثيةٍ بسيطةٍ متمركزةٍ في السلطان إلى دولةٍ سلطةٍ بiroقراطيةٍ سابغةٍ يعتمد القرارُ فيها على شبكةٍ معقدةٍ من السلطات

(1) Masters, Bruce. The Arabs of the Ottoman Empire, 1516 to 1918: A Social and Cultural History. Cambridge University Press, 2013.

الغارقة في فاعليات التسييس<sup>(١)</sup>. وتجاه ذلك يُذكّرنا العالمُ خليل إينالجك أنَّ السلطان محمد الفاتح هو الذي وضع أسس الإمبراطورية كدولة، حيث أَسَسَ المدارس والجامعات واهتمَّ بتسيير التجارة والملاحة وفرض الضرائب ونظمَ الدواوين الإدارية. فهل لنا أن نقول: إنَّ محمدًا الفاتح كان صلاح الدين الثاني؟

ولقد كان هذا الانتشار في المنطقة العربية إيذاناً بعمق البُعد الإسلامي، حيث أصبح جزءاً لا يتجزأ من حقيقة الاجتماع السياسي، فالتطور الملحوظ بعد الدخول إلى بلاد الشام والمنطقة العربية بعامة هو المحاولة الجادة للانسجام مع معطيات الفقه الحنفي خصوصاً، وأصبح هذا ما يميّز الدَّولة العثمانية هويةً ومضموناً، وإن كان قد تعايش مع الموروث التركماني وهذبها.

وينبغي التنبيه إلى أنَّ التصوُّف مثل ظاهرةً اجتماعية دينية، وأنه يجري تضخيم دور توجُّه ابن عربي في الدَّولة والمجتمع. فتوجُّهه وانعكاسات هذا التوجُّه في عاداتٍ ومراسيم دينية لم يتمَّ تبنيِه من جميع العلماء سواءً في الأناضول أو في سوريا، بل ظهرَ من انتقد هذا التوجُّه وعلى رأسهم محمد برجي (ت ١٥٧٣ هـ / ١٩٨١ م) في الأناضول وخالد زاده محمد في إسطانبول. وبشكلٍ عامٍ صعود الطريقة النقشبندية أعاد مركبة الشريعة حيث رفضت شطحات الثقافات الشرقية<sup>(٢)</sup>. وهكذا تشكّلت صوفيةٌ مهذبة تتمسّك بالشريعة وترى أنَّ الطريقة الصوفية تُعمّق الالتزام بمطلب الشريعة.

وهناك خصلتان ميَّزتا الدَّولة العثمانية بعدما نضجت وامتدَّت. الأولى هي المدى الذي تفاعلت فيه مع الفقه، وليس مع الإسلام كدينٍ ووجهةٍ فحسب. وأقصد بالفقه هنا ليس مجرد المضامين الأخلاقية المعجونة فيه وإنما الترتيبات العملية التي تُركَّز على الواقع ومعيشة الناس، من شروط البيع إلى مصارف الزكاة، ومن توزيع الإرث إلى عقوبة الصائل. الخصلة الثانية هي الولع في الإجرائيات ولا سيما في القرون المتأخرة للدَّولة، وكأنَّها خصلةٌ شبه حداثية وازت الحداثة وإن لم تكن من مادَّتها. وكلُّ هذا يعني أنه كان ثمةً تفاعل ثريٌ بين مجال الإدارة السياسية ومجال

(1) Barkey, Karen, pg. 28-29.

(2) Masters, Bruce. The Arabs of the Ottoman Empire.

المسالك الإسلامية في الحياة. ويتبع ذلك ضرورةً سعي الأول لهندسة مسرى الثاني بحيث ينسجم مع مطلب الأول ولا يصطدم معه. وتوهم هذه الخصلة الثانية القارئ المستعجل أنَّ السياسة العثمانية هيمنت على الديْن، في حين أنها -فعلياً- خضعت لمطلبه الأصلي وتصرَّفت في كيفية انعكاس مطلبه في واقع الحياة.

ويحسن التفصيل قليلاً في مرحلة انتشار العثمانيين في البلدان العربية. فبعد خمسين عاماً ونيف من فتح إسطنبول في ٨٥٧ هـ انتقلت بلاد الشام ومصر والجزائر إلى المظلة العثمانية، وكذا الجزيرة العربية. وكان حكم المماليك في مصر والشام قد أصابه الضعف لكثرة الخلاف داخل الثلَّة الحاكمة، إضافةً للشقَّة الكبيرة بين الحُكَّام والمحكومين. كما أنَّ المماليك لم يحسموا أمرهم في شأن الدُّولة الصفوية ولم يتحالفوا مع العثمانيين ضدَّها -رغم أنه في فترة الإمارة العثمانية جرى نوعٌ من توازن الأدوار بينها وبين دولة المماليك- إضافةً إلى التنافس واختلاف الأولويات عند عقد التحالفات مع الدُّول غير المسلمة.

وكان علماء مدينة حلب ووجهاً لها يستجدون بالعثمانيين يشتكون من ظلم الحُكم الشركسي وتعدِّيه على الأموال، وكذا كان ثمَّةَ تواصلٌ سريٌ بين بعض علماء مصر مع السفراء العثمانيين يشكرون لهم ظلم المماليك أيضاً. ولنتذكَّر أنه لِمَا فُتحت إسطنبول احتفل أهل القاهرة بهذا الانتصار مع آهُم في تلك اللحظة كانوا يوالون المماليك ولاةً كاملاً. ونسوق هذا لنؤكِّد أنَّ المفهوم القطريِّ المعاصر عن الحُكم لم يكن هو الذي يرفض الرؤية السياسية، وإن كانت أولوية المحلي وقضايا المعاش قائمةً من حيث إنَّها أمرٌ قطري. ولكننا لا نريد أيضاً عكس صورة سكونية وكأنَّ قيام العثمانيين حصل بفتوى العلماء، وذكرنا الموقف الشعبي من باب التنبية إلى الوضع المجتمعي الذي ضجر من سلطة المماليك وخاصة في الشام. أمَّا جملة أسباب الولوج العثماني السلس في الشام ومصر فتضُمُّ الشبكات الاقتصادية التي كانت عابرةً لمناطق النفوذ السياسي إضافةً إلى شبكات العلماء والتتصوُّف. كما أنَّ تصوُّر وجود حدود واضحة في تلك الأزمان غير صحيح، يعني كانت ثمَّةَ أسباب اجتماعية اقتصادية سياسية جعلت السيطرة العثمانية تحصيل حاصلٍ وفق قانون الأواني المستطرقة، وإن كانت لا بدَّ أن تمرَّ في الهاية في عقدة مواجهة.

وهكذا تقدّمت القوات العثمانية المتفوقة عتاداً بقيادة سليم الأول، وتمت هزيمة القوات المملوكية التي قادها السلطان قانصوه غوري الذي قُتل في معركة مرج دابق شمال مدينة حلب سنة ٩٢٢ هـ وتابعت القوات العثمانية مسيرتها إلى دمشق ودخلت بلا مقاومة، ودُعي للسلطان سليم في الجامع، وأعلن أمراؤها المماليك ولاءهم للسلطان العثماني. وتابعت هذه القوات وهزمت قوات المماليك أولًا في غزة، ثم عبرت الصحراء وهزمت المماليك في معركة الريدانية قرب القاهرة في السنة نفسها. ولكن لم يقف الأمر عند هزيمة المماليك عسكرياً، وإنما رافقه إضعافٌ لمركز مصر المهم، حيث الأرجح أنه تم إخلاء الخزانة العامة في القاهرة ونقل الكتب إلى العاصمة العثمانية. وربما يصحُّ القول: إنَّ هذا السلوك الإمبراطوري يعكس ثنائية طبيعة الحكم العثماني، ومنه التركُّز الشديد لمصادر القوة في العاصمة، مقابل تفويضٍ متنوِّع ولا مركزيةٍ على الصُّعد المحليَّة.

وبعد السيطرة على الشام ومصر كان طبيعياً أن يستمر الدُّفق العثماني في باقي المناطق الاستراتيجية من بلدان العرب، ويأتي في مقدمتها البلدان المطلة على البحر الأبيض المتوسط لجوارها لأوربة من جنوبها. لكنَّ الحكم العثماني لم يدخل جميع أراضي المغرب، وتتابع الوجود السياسي للمغرب الأقصى مسيرة مشكلاً حالةً استثنائية في تطور البلدان العربية لاحقاً.

ولم يدخل العثمانيون نجد في وسط الجزيرة العربية، وأول ما دخل النفوذ العثماني هو شرق الجزيرة العربية في ١٥١٧/٩٢٣ هـ ودام نحو ٢٠٠ عام. أمَّا وقد تمَّ ضمُّ الشام ومصر تحت الحكم العثمانيين، أعلن الحجاز ولاء لهم حيث قام شريف مكَّة بتسليم السلطان سليم مفاتيح الكعبة، فبقي شريف مكَّة أميراً على مكَّة. ولم يتدخل العثمانيون في الإدارة المباشرة للحجاج، ولم يرسلوا جيوشاً إليها. وبانضمام الحجاج إلى الفضاء العثماني اكتسب السلطان أعلى درجات الشرف في تعهُّد خدمة حرمي مكَّة والمدينة. وإذا كان دخول الحجاج تحت التأثير العثماني تحصيل حاصلٍ بعد انضمام كُلِّ من بلاد الشام ومصر للدولة العثمانية، كان الدخول إلى شرق الجزيرة ضرورةً استراتيجية من أجل حماية الخليج العربي من التوغل الأوروبي البرتغالي، كما أنه مطلُّ على المنافس الصفويَّ. ولقد سيطر الأسطول العثماني على مسقط عُمان في ١٥٥٢/٩٥٩ هـ، أمَّا

وسط الجزيرة العربية بصحرائها وجدتها فكان غير جاذبٍ لبسط السلطة فيه يومذاك، وكانت الدعوة الوهابية لم تكتسب الأهمية السياسية بعدَ حيث إنَّ نشاطها العسكري بدأ بعد قرنين في ١٦٥٨هـ/١٧٤٥م.

أما اليمن فتناوب الوجود العثماني فيها في فترتين. الأولى منها كانت سنة ١٥٣٩هـ/١٥٣٩م، وكان أمل العثمانيين السيطرة على جزيرة سقطرى في بحر العرب كنقطة استراتيجية في وجه البحريّة الأوروبيّة. ولكن استعصت اليمن بجبالها ومذهبها الزيدى على العثمانيين، ولا سيما أنَّ السياسة العثمانية لم تدخل اليمن تألفاً بل عنوةً وقتلت إحدى الحملات إماماً لهم. وهكذا أخفقت جهود السيطرة العثمانية على اليمن وذهبت في محاولة ذلك أعداداً كبيرة جداً من الجنود العثمانيين، وهو الإخفاق الذي وضع حدّاً للامتداد العثماني وإمكان التواصل البحري مع الهند - التي كانت شعوبها متعاطفةً مع العثمانيين - ذلك التواصل الذي كان من شأنه أن يطوق الدولة الصفوية من جهة وينازل الامتداد الأوروبي نحو جنوب آسيا من جهة أخرى.

لقد كان الحكم المملوكي قد ترهل وعرضة لاختراقين أوربيين: من البرتغاليين الذين نشروا القواعد العسكرية لحماية تجارتِهم، ومن الإسبان الذين بدأوا التوسيع والسيطرة على الأرض والاستيطان. وبالجملة يمكن التأكيد على أنَّ القوة الهادرة للعثمانيين لم تكن لتقف حتى تصل منتهاها من ناحية الإمكان الجيوسياسي، ولا سيما أنَّ الخطر الأوروبي البرتغالي كان يهدّد كلاً من البحر الأحمر والخليج العربي.

التحدي اللاحق للسلطة العثمانية في أواخر عهدها أتى من مصدرين: الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، ومن والي العثمانيين على مصر محمد علي. وفي حين أنه تمَّ تحديد التهديد الأول فإنَّ التهديد الثاني كان أكبر في حجمه ومتصلًا بتهديدات الدول الأوروبيّة.

ويشار هنا إلى أنَّ تحدي محمد علي باشا للدولة العثمانية لم يكن تحديًّا عربيًّا أو مصريًّا في وجه تغلغلٍ تركيٍّ، فمحمد علي باشا (الألباني) تمَّ تعيينه من قبل المركزي في إسطنبول، وإنما كان السياقُ سياقَ التنافس الأوروبي في حصار الدولة العثمانية ومعرفة أجدى الوسائل للقضاء

عليها، إلى جانب تنافسٍ أوربيٍّ بينيٍّ على الوراثة المتوقعة مما سمَّوه الرجل المريض. وإبراهيم باشا بن محمد عليٍّ كان قد قام بخدمة المركز في إسطنبول من خلال حملته على الوهابيين سنة ١٨١٦ م وانتصاره، ثم قيادته لحملة ضدَّ تمرُّد اليونانيين لحساب العثمانيين. ولكن تغيير الولاء فيما بعد، وسيطر إبراهيم على الشام سنة ١٨٣١ م، ثم توجَّه شمالاً وسيطر على أضنة وغازي عينتاب وأورفة وقىصرية، وانتصر على القوات العثمانية في قونية جنوب أنقرة وأسر الصدر الأعظم رشيد باشا. ونلفت النظر إلى أنَّ محاولاتِ محمد عليٍّ للتحديث على الطريقة الغربية قضت عملياً على قدرة مصر على الريادة ووضعتها على سكة الانحدار بعد هبةٍ قصيرة من الصعود، تلك السُّكَّة التي تعزَّزَت فاعلياتها فيما بعد من خلال سلوك الحكومات الديكتاتورية التي تبنَّت النهج القومي العربي ثم القطري المنفرد، وتابعت في مسيرة الغربية الثقافية ومحاولة فصل الأمة عن نسق حضارتها.

وينفع هنا مراجعة النسق العام لظهور الدول في تاريخنا. إزالة الدولة العثمانية للدولة المملوكية تذكَّر في أحد وجوهها بالعباسيين مع الأمويين، حيث تُبرز هيتان الحالتان أنَّ دولة مكتملةً استبدلت دولةً مكتملةً أخرى بعد ضعفِ أصحابها. أمَّا ما بقي من الحالات فكانت إحدى اثنتين: إمَّا ملثاً لفراغٍ سياسيٍّ، أو انتزاعاً لسلطةٍ أصبحت ضعيفةً في جيبِ من جيوب الامتداد البشري الإسلامي المتعدد قومياً. مساهمة معظم الدول الموازية -سواءً في المشرق أو في المغرب- تمثَّلت بشكلٍ رئيسيٍّ في ضيَّق قدرات سياسية فتيةٍ تطلَّعت للحكم وانتزعته من يدِ من طال عليه الزمن وترهَّلت قيادته. ما يميِّز الحالة العباسية/الأموية أنه ارتكز الاستبدال السياسي على مضمونٍ فكريٍّ جديدٍ أو بديل، أمَّا العثمانيون فلم يقدِّموا مضموناً فكريَاً جديداً، لكنَّهم منذ فتح إسطنبول قدَّموا آلياتٍ وصيغٍ إداريةٍ فاعلةٍ وعلى مستوى عالٍ من التراكمية.

ومن المهم الإشارة إلى أنه لم تتشَّغل مراكز استنادٍ في الدولة العثمانية موازيةٍ لإسطنبول، إذ كانت كُلُّ من القاهرة ودمشق وبغداد (وربما سمرقند) مرشحةً لهذا. ولقد ذكرنا أنَّ الإدارة العثمانية قامت بوضع آليات عديدةٍ للموازنة، وكان تركيز الثقل في إسطنبول جزءاً من منظومة

التوازنات. وإذا عدنا إلى الحالة العباسية نجد أنَّ عيوبهم توجَّهت شرقاً ولم ينصبَ اهتمامهم نحو الغرب بل تُرك لنفسه، فتابعت دمشق والقاهرة مسيرهما يومذاك بناءً على رصيدهما الخاص، وكذا حواضر المغرب كالقيروان. ورغم أنه انحصر دور دمشق والقاهرة في التجارة الخارجية والتَّأْلُق المحلي، إلا أنَّهما قاماً بـأنفراِدٍ بآدوارٍ خارجية في وجه الصليبيين، فدعمت محضِّلةُ الجهد مركز الخلافة. غير أنَّ الهامشية السياسية لدمشق والقاهرة في العصر العثماني كانت أعمقَ حالاً من العصر العباسي، وكذا هامشية بغداد رغم أنها كانت مصدَّ النفوذ الصفوی. ومن الناحية السياسية كان الدور الرئيسي لدمشق يمُرُّ عبر العلماء ودوائر القضاة الذين يأتون للدراسة فيها، في حين لم يلعب الأزهر أدواراً مهمةً مباشرةً في الشأن العثماني. مصر التي تمتلك رصيداً بشرياً علاوةً على مواردها الاقتصادية بقيت -نسبةً- ضعيفة الالتحام بالسلطة المركزية العثمانية، حيث استمرَّ عملياً النفوذ المملوكي فيها تحت العثمانيين اعتمدت السلطة العثمانية عليهم في الإدارة، ولكن لم يتطَّور الوضع السياسي لمصر على نحو العمود الاستنادي المؤازر مطلقاً لسياسة المركز.

#### ت) المؤسسات الإدارية

نلقى في هذه الفقرة نظرةً مختصرةً على حال الإدارة والاقتصاد خلال الحكم العثمانيين، حيث إنَّهما يمثلان عوامل قيام أيِّ دولة. والإشارة إلى هذين البعدين مهمَّةٌ لأنَّه كثيراً ما يتُمُّ إفراد عامل القوة الحربية في قيام الدولة العثمانية أو يتُمُّ الحديث الضبابي عن (خلافة) تمَّ تسليمها من يدٍ إلى يدٍ وكأنَّها مشت بلا أسباب.

#### إدارة الحكم والقضاء<sup>(1)</sup>:

اعتمدت الإدارة العثمانية على سلطتين في إدارتها للولايات: سلطة الوالي وسلطة القاضي، وكلاهما يعيَّنان من العاصمة ويمثِّلان وجه الحكم. ولقد توازع هذان المنصبان المهمَّان المختلفة للحُكم، ففي حين أنَّ الوالي هو الذي بيده الجيش وحفظ الأمن وجباية الضرائب، فإنَّ مهمَّة

(1) Masters, Bruce. The Arabs of the Ottoman Empire.

القاضي تطبيق القانون الجنائي والتجاري إلى جانب العائلي. ولكلٍ من هذين المنصبين تراتيبية أوامر منفصلة عن بعضهما البعض ومتصلة بالسلطان في العاصمة. ويمكن أن يُنظر إلى هذا النظام على أنه نوعٌ من ضمان الولاء للمركز، حيث إنَّ الخروج عنه يستلزم توافق خطين من السلطة، كما يمكن أن يُرى فيه نوعاً من توزيع السلطات الذي يحول دون ابتزاز الناس لوكانت كلُّ الصلاحيات مركزةً في دائرة واحدة. ويشار إلى أنه في حين كان كبار القضاة في الغالب غير عربٍ تدرّبوا في مدارس تكفلتها الدولة، إلَّا أنه كان في المدن الكبرى العديد من المحاكم الأخرى التي يرأسها عرب، وكانت العربية هي لغة المحاكم كلَّها. وعلاوةً على هذا هناك طبقة ثانية اعتمدت عليها الإدارة العثمانية، لا وهي أعيان المدن والبلدات والقرى، حيث أمنَت هذه الطبقة الاستمرارية في الحكم عند تغيير الولاية، علاوةً على حسِّها الاجتماعي ومعرفتها بأحوال البلاد الأمر الضروري لحسن الإدارة. وأرباب هذه الطبقة الثانية هم الذين أصبحوا في القرن الأخير من عمر الدولة سلطة الأمر الواقع والسلطة الرسمية في آنٍ معًا. ويضاف إلى ذلك أنَّ المفتي - خلاف كبار القضاة - كان من محلَّة نفسها، مما يعني أنَّ ثمة لامركزيةً وتوزُّعاً للسلطات. واللافت أنَّ المفتين في دمشق وإن كانوا أحفاداً مثل أقرانهم في العاصمة، إلَّا أنَّهم خالفوا آراءهم بعض الأحيان وفي هذا دلالة على المرونة القانونية.

وتمثل مصر نوعاً من الخصوصية أيضاً، حيث استمرَّ نفوذ الماليلك تحت الحكم العثماني من خلال ضمِّهم أعضاءً جدد من الماليلك المستوردين وتدرِّبهم ودفعهم إلى مراتب السلطة. وكان هناك تنافس بين مجموعات الماليلك مما منع سيطرة ساليةٍ واحدة. ومن الجدير بالذكر أنَّ مكَّة والمدينة كانتا استثناءً في نظام الإدارة، حيث عُيِّن عليهم ساداتٍ من بني هاشم فحسب، أمَّا الحاكم العثماني فأقام في مدينة جدة، وهذا من جملة مراعاة العثمانيين للحساسيات المحلية.

بقي علينا تذكُّر أنَّ هناك سكَّاناً بدواً يتَّنَقَّلون في بلاد الشام والعراق في مساحاتٍ شاسعة، وهذه المجموعة كانت من أكثر ما أرهق الإدارة العثمانية، وبالمقابل فإنَّ الماليلك في مصر استطاعوا أن ينسجوا علاقاتٍ اقتصادية مع البدو، ساعدتهم في ذلك الكثافة السكَّانية في الدلتا، حيث يمكن للمزارعين التواصل والتكتُّل للدفاع عن أنفسهم في وجه القبائل البدوية.

### إدارة الاقتصاد الزراعي<sup>(1)</sup>:

اختلفت طريقة إدارة شؤون الزراعة وضبطها بحسب مدى قربها وبعدها، ففي المناطق البعيدة أو ذات التضاريس الوعرة اعتمدت الإدارة العثمانية على شيوخ القبيلة، وهؤلاء جنّدوا قوات حماية محلية تابعة شخصياً لشيخ القبيلة. هذه هي الحال التي كانت في طرابلس وصيدا من لبنان حتى نهاية القرن 11هـ/17م، وفي شاهريزور في كردستان العراق.

أمّا في الحواضر المركزية مثل الموصل وحلب ودمشق فإنه تم تقسيم الأراضي وفق نظام (تيمار) (timar). ولعله يمكن إرجاع نمط هذه الفتنة من الأرضي إلى زمن عمر بن الخطاب وتعامله مع أراضي سواد العراق التي فُتحت من غير عنوة، والتي بعد حيرة واستشارة رجح رأي تركها في يد أهلها وفرض الخراج فيها. ويسمح باستثمار عوائد أرض السواد، ولكن تبقى ملكيتها لل المسلمين عامّةً، وهي الأرض التي اشتهرت فيما بعد باسم (الميري) أو الأرضي الأميرية.

وأثير وضع هذه الأرضي زمن العثمانيين من كونها وقفاً في يد المتصرفين، حيث إنَّ بين المذاهب اختلافاً واسعاً في حكمها. والذي جرى أنه من أول زمن السيطرة العثمانية قام المساحون بتقدير كمون مردود الولايات والنوادي وقسموا الأرضي المزروعة إلى وحدات بحجم قرية أو عدة قرى سميت «تيمار»، وما تغلّه هذه الأرضي يعود للخزانة ليصرف في صالح المسلمين، مقابل أنَّ الملكية الخاصة عليها ضريبة زراعية عُرفت باسم «التزام». وفي الواقع حوت القرى كلا النوعين: أراضي الملكية الخاصة والأراضي الأميرية. ولقد تم تعهيد أراضي التيمار إلى فرسان (sipahis) كقوة عسكرية محلية. والمفترض أن يسكن الفارس في منطقته التي عُهدت إليه، وأن يجيء الضرائب من المزارعين (وهي مقدار ثابت وليس نسبة مثل زكاة الزروع)، وأن يكون مستعداً لتقديم الخدمات العسكرية فيما لو طلبها منه الوالي. وفي العقود الأولى كان هؤلاء الفرسان من ترك الأناضول، ثم أصبحوا من العرب المحليين.

(1) ibid.

وإلى جانب ذلك -ولأجل الحصول السريع على النقد- أنشأت الدولة نظام قطعٍ زراعية صغيرة، أعطت فيها حقَّ جباية ضرائب الزراعة مدى حياة المزارع وليس لمدة معينة كما هو في نظام الـ«تيمار»، وعرفت باسم «مالikanه». وعندما تراجعت موارد أراضي نظام الـ«تيمار» في بلاد الشام تمَّ تحويل بعضها إلى ملكٍ خاص. وأضف إلى كلِّ ذلك أنَّ هناك أراضي وقفيةً. أمَّا مصر فكانت حالةً خاصةً في كونها أغنى ولاية، وحيث إنَّها بعيدة من جهات الأعداء لم يكن عليها تقديم كثيرٍ من القوات العسكرية، وتركت دورها خارج الولاية على توفير مؤن الغذاء لملَكَة والمدينة.

والخلاصة، الاقتصاد الزراعي في الدولة العثمانية كان على درجة عالية من التراكيبيَّة والتنوع الداخلي، أمَّا أعطاه ديناميكيَّة اقتصادية. وثمة خلافٌ كبير حول فاعلية هذا النظام على المدى الطويل، فقد عجز في العديد من الأحيان عن تقديم ما كان يُرجى منه من القوت. وفي النهاية عجز هذا النظام الاقتصادي عن التزويد بما يكفي لتمويل القوى المقاتلة للدفاع عن دولتهِ متaramية للأطراف، فكان أحد أسباب زوالها. ومن المهمِ التنبئ إلى أنه لم يتمَ احتكار موارد الريف من قبل أيٍّ عائلةٍ واحدة، حيث إنَّ العوائل كانت متنافسةً فيما بينها؛ أي إنَّه لم يكن نظاماً إقطاعياً صرفاً، وهذه هي قصة بلاد الشام. أمَّا في مصر فالحالة كانت مختلفةً، حيث أبقت القوة العسكرية بيدها السيطرة على ضرائب الأراضي الزراعية في الريف، وكان هذا هو أحد أسباب استطاعة المالكين إعادة تشكيل أنفسهم طبقاً متقدِّنة. وفي حين أنَّ الثروة في بلاد الشام انصبَّت من الريف باتجاه المدن، ظهر في دلتا النيل ريفيون أغنياء، فأحدث ذلك تميزاً طبيعاً داخل الريف لم يكن شائعاً من قبل. وبالمقابل فإنَّ المزارعين في بلاد الشام كانوا في الغالب يعيشون حالة الاكتفاء الذاتي، ويبعدون القليل من الفائض للجوار من أجل تحصيل النقد اللازم لدفع الضرائب. ولكنَّ هذا الاكتفاء الذاتي بدأ يزول مع نهاية القرن ١٨/٥ هـ. وعلىينا تذكُّر أنَّ الحال الاقتصادي للمزارع حالٌ حرجٌ، يعتمد على عوامل المناخ كما يعتمد على فاعليَّات السوق. ولذا فليس غريباً أن تنحسر غلَّة الريف فيقوم الريفيون بالنفرة نحو المدن، غير أنَّ المدن كانت معرضاً للأمراض السارية التي أول ما كانت تحصد الفقراء والمهاجرين الجدد من الريف.

## التجارة<sup>(١)</sup>:

علينا تذكر أنَّ الأراضي التي كانت خاضعةً للحكم العثماني أراضٍ شاسعة، وهناك تجارة داخلية نشطة وتجارة خارجية. فمثلاً كانت التجارة بين بقاع الدولة العثمانية والهند ذات حجم كبير، أمّا التجارة مع أوربا فكان مركزها الأساسي دمشق في القرن ١٥/١٥٩ هـ، ثم تحولت إلى حلب في نهاية القرن التالي، وتسبَّبَ هذا في تراجع الوضع الاقتصادي لبيروت التي مثَّلت ميناء دمشق منذ العهد المملوكي. وهكذا برزت القاهرة وحلب مركزيْن للتجارة في الأراضي العربية مع أوروبا. ومن المهم الانتباه إلى أنَّ التجارة مع أوروبا لم تكن هي العنصر الأكثروزناً، فقد كان هناك حركة تجارية مرتبطة مع الحج، وهناك حركة نشطة مع أقاليم شرقية وغربية. وفي ثلاثة القرون الأولى للوجود العثماني في بلاد العرب كان معتاداً التقاء التجار من شمال أفريقيا والهند وإيران وأسيا الوسطى في دمشق. ومن الجدير بالذكر أنَّ السلطات العثمانية منعت تصدير المؤن الأساسية إلى أوروبا.

ولقد قامت النقابات المهنية بأدوارٍ مهمة في الاقتصاد، فهي التي تعهدت بتنظيم عمليات الإنتاج والخدمات، وبتحديد الأسعار ومراقبة النوعية. ومن وجِهِ اجتماعي شاركت النقابات في الصدقات ورعاية الحاجات، بين أعضائها على الأقل. وكان قبول الانضمام إليها يوافق عليه شيخ الصناعة ويصادق عليه القاضي، بمعنى أنَّ القانون يعترف بالجمعيات المهنية ويقوم بالإنفاذ إذا طُلب منه ولكن لا يفرض قوانينها الإجرائية. وكانت تُدعى هذه الجمعيات المهنية للمساعدة في الكوارث والملمَّات والحروب، وإن كان الذي تقع عليه المسؤولية بالدرجة الأولى هو المختار والشيخ. وأخيراً نشير إلى أنه كان للمحاكم دور كبير في تنظيم الاقتصاد حيث يجري تسجيل العقود فيها.



النَّبذة التي أورَدناها أعلاه حول الإدارة والاقتصاد لصيغة بموضوعنا، وذلك لأنَّ تقييم النظام السياسي ومدى استجابته للمحكومين يمرُّ عبر خمس قنوات على الأقل: (١) المناصب الحكومية التي تصنَّع القرار الإداري في المحلة وتنَّفذ القرار المركزي، (٢) البيروقراطية/الدواوين وتعهُّدها

(1) ibid.

للمسيرة المفصلة للمنظومة، (٣) القضاء والمحاكم، (٤) الاقتصاد وتوافر القوت والضرائب، (٥) الخدمات. ومبرر هذا التذكير هو أنَّ الأذهان المعاصرة مُعلقة بالشكلية الديمocrاطية على نحو يشوه الفهم السياسي، ولا سيما فهم أمِّيسياسي تاريخي. فها هي الدَّولة العثمانية التي يرأسها سلطانٌ يمتلك صلاحياتٍ واسعة، نرى أنَّ واقع الحياة فيها كانت ترصفه عملياً الأبعاد الخمسة المذكورة، والتي رأينا فيها تعقيداً وترافقية وإبداعاً ومرونة. وهي منظومة أرساها المركز ولكنها لا تخضع مطلقاً إلى هواه، كما أنَّ الشعب لم يكن هملاً، بل يغضب وينتفض عندما تسوء الأمور. هذا وناهيك عن الساحة الاجتماعية التي كان لها استقلالية راسخة في تاريخ دولنا بخاصة، وفي تاريخ دول ما قبل دولة الحداثة بعامة.

### ث) موازنة القوى في الأقاليم والمحالات

ثمة سؤال ينبغي استحضاره حول نجاح الدَّولة العثمانية بالإمساك بالسلطة لقرونٍ طويلاً شملت أقاليم شاسعةً ومتباudeً ومتنوعةً ثقافياً. واللافت أنَّ الاعتراض على أصل السلطة العثمانية كان ضعيفاً، والاعتراض حين يحدث كان موجهاً نحو قرارٍ محدَّد أو نحو مسؤولٍ إداريٍّ بشخصه في ناحيةٍ من النواحي. فلم تشهد الدَّولة العثمانية على اتساعها وطول قيامها أيَّ ثورةٍ عامَّة لا من جهة الفلاحين ولا من جهة التُّخب، إلَّا حوادث شغبٍ متفرقة.

إنَّه سؤال سرِّ الضبط والتحكُّم الذي يُعدُّ من أول مهامَّات الدَّولة، فكيف تحصلَّ هذا للدولة العثمانية؟ الأجوية القديمة المتمحورة حول فكرة «الاستبداد الشرقي» أجويةٌ نمطيةٌ شديدة العمومية وليس لها دلائل. نتائج البحث الجديدة بدأت تلفت النظر إلى ميزةٍ مفاجئةٍ في الإدارة العثمانية، ألا وهي المرونة السياسية وتقدير كلِّ حالٍ بحسبه، فهذا هو الذي مَكَنَ السلطة من الطفو وتعديل السلوك بحيث يتمُّ امتصاص الصدمات. ولقد حلَّت الصلابة المتواترة في الدَّولة العثمانية في القرن ١٩ م فقط، وخاصةً بين الذين تطلَّعوا إلى حلولٍ قوميةٍ تركية/طورانية وليس بين الذين حافظوا على رؤية الحكم العثماني كإمبراطورية جامعة<sup>(١)</sup>.

(1) Barkey, Karen. Empire of Difference.

ونمط الإدارة في الدولة العثمانية لم يكن مفرداً، بل تابعت عدّة أنماط. ففي بدايتها شابه أسلوب الإدارة في الإمارة العثمانية الناشئة في الأناضول أسلوب الإدارة في النظم السلطانية التي قبلها، أمّا منذ زمن السلطان محمد الثاني (الفاتح) وإلى عهد السلطان سليمان (القانوني) تحولت فكرة الدولة عند العثمانيين إلى دولة إدارة بيروقراطية. ولقد جسّد عهد محمد الثاني الفاتح (ت ٨٨٦ هـ) جهداً واعياً لقوى مركزية الدولة واستئصال الذين يمكن أن يهددوا العرش من داخل الأسرة العثمانية، أما السلطان سليم (ت ٩٢٦ هـ) فقد أقرّ من أجل حماية الدولة من الانقلابات الداخلية- قتل السلطان للأخوة الذكور، وإن كان أحياناً يكتفى بالحبس أو الحجز دون القتل، وهناك نقاش مطول تجاه ذلك في الأدبيات التركية المعاصرة. ولقد حرص محمد الفاتح على كبح سيطرة العوائل المتنفذة كي لا يتحولوا إلى طبقة أرستقراطية، ويضاف إلى ذلك تشكيل آدابٍ في الإدارة العليا وفق نمط البلاط الملكي تساهم في الضبط والاستقرار. والطريف أنَّ هذه السياسيات العليا ساهمت في تشكيلها شبكاتُ الزيجات الاستراتيجية. وهكذا زرع محمدُ الفاتح فكرة (القانون) في الإدارة بحيث مشت موازيةً لكليات الشريعة وسلطة العُرف. وإنَّ الفهم القوي للدولة العثمانية لا يتحصل من غير ملاحظة التطور الإداري الذي حفلت به، حيث أنَّ الصيغة المبسوطة الأولى المتمثلة في سلطةٍ وراثيةٍ متمركزةٍ في فردٍ تطورت إلى صيغةٍ متراكبةٍ مودعةٍ في السلطة البيروقراطية، وبذلك اكتسب القدرة على مواجهة احتياجات الاتساع والتتنوع الذي حصل في الدولة، وأصبحت القرارات السياسية تمّ عبر قنواتٍ متشابكةٍ من السلطات والشخصيات يتمثّلها التنافس السياسي المعروف في أيامنا هذه<sup>(١)</sup>.

وفي البداية اعتمد تقسيم المناطق المفتوحة على وحدة الـ«سنجد»، لكن مع تقدُّم الفتوح وزيادة المساحات الخاضعة للحكم تم إنشاء وحدةٍ أكبر تضمُّ أكثر من سنجدٍ واحدٍ، وتتبع سلطنة حاكم السنجد إلى سلطة حاكم الإقليم. ولقد حرصت الإدارة العثمانية على توزيع السلطات وشفعها بمصالح ذاتية تضمن الولاء للمركز، ومن ذلك وجود طبقتين من إدارة الحكم العام: طبقة الحاكم العام للولاية، وطبقة الحكام المحليين التابعين له. ومن ميزات النظام العثماني

(1) ibid.

ربطُ الحكام المحليين بالمركز أيضاً، بمعنى أنَّ الميكلية لم تكن هرميةً أحادية المسار، فكان هذا ممَّا ضَمِنَ الولاء للمركز وأبعدَ فرصة الانفصال. لكن مع تقدُّم الزمن، وبعد القرن السابع عشر ميلادي خاصَّةً، تناست ظاهرةً إداريةً كان لها فيما بعد آثار سلبية، وذلك أنَّه انقدحت في المناطق الريفية صراعاتٌ حادَّة بين المسؤولين عنها وبين حاكم الولاية. وبشكلٍ عامٍ كانت الكفة في صالح الوالي أو الحاكم العام، ممَّا أنشأ شبه طبقةٍ مصلحيةٍ عندها روح المبادرة ويلتفُ حولها وكلاؤها وتمتلك مصادر خاصَّة للدخل، وهو الأمر الذي وضع أساساً للنزعة الاستقلالية في المستقبل<sup>(1)</sup>.

ومن الجدير بالذكر أنَّ «الصدر الأعظم» نفسه -الذي يُعتبر النائب المسؤول عن تنفيذ خطط السلاطين إضافةً إلى قيادة الجيش- لم يكن يتحرَّك بلا ضوابط موازنة القوى، فلقد كان منصب الصدر الأعظم يخضع لراقبة ثلاثة المصدر: العلماء ووزير المالية وقائد القوات الإنكشارية. وبشكلٍ عامٍ جعلت المنظومة العثمانية تحصيل النفوذ والثروة والمنزلة من قبل المسؤولين يخضع لجملة ضوابط تحول دون التسلُّط الاعتباطي للمسؤولين، فتحصيل الثروة والمنزلة لا يمْدُّ نفوذاً سياسياً، والدَّولة وحدها هي التي تمنع النفوذ السياسي. ومن جملة الموازنات أنَّ القوة العسكرية للدَّولة كانت موزَّعةً بين الجيش الرسمي المركزي وبين جيوش الأقاليم التي تحوي خليطاً من العناصر المحلية، وفي الشأن الإداري هناك موازنة بين السلطة المركزية للبيروقراطية وسلطات الولايات. ويضاف إلى ذلك عملية تنقيل المسؤولين -في كافة المستويات- لكي لا تتشَكَّل جيوب سياسيةٌ ناشزة. ولكن غالباً وصل ذلك في الفترات المتأخرة حدَّاً مبالغَا فيه، حيث انغمس في الإدارة الجزئية وعَبَرَ عن درجةٍ من عدم الاستقرار الإداري. وحيث إنَّ ثمةً مستوياتٍ متعدِّدةً للإدارة، وحيث إنَّ ثمةً وجوداً للإرادة الشعبية من خلال المسؤولين المحليين والأعيان والجمعيات المهنية، وحيث إنَّ المحاكم كانت مفتوحةً لسماع شكاوى المظلوم والبَيْت فيها، وحيث إنَّ العلماء بالفقه الذي توارثه شَكَّل ركيزة نظرية أخلاقية لا يمكن تجاوزها... باعتبار كلِّ هذا يُصبح تفريق الأديبيات الغربية بين شرعية الحكم وعدم شرعيته (وفق فكرة العقلانية الإدارية التي بلورها فيبر) تفريقاً غير مفيدٍ في فهم الحالة العثمانية.

(1) Ibid.

ورغم كلِّ الموازنات التي اعتمدتها الإدارة العثمانية، لمَّا تراجعت الزراعة وزادت الضغوط الخارجية مع بداية الصعود الأوروبي وخاصةً في مناطق النفوذ العثماني في أوروبا، صار وضع قطاعاتٍ من الفلاحين في حالٍ مزريٍّ تدعوه عادةً للثورة. ولكن الغريب أنه لم تحصل ثوراتٍ في الدولة العثمانية (إلى قبيل انهيارها وكجزءٍ من عملية إنهاءها). وتُرجع عالِمة الاجتماع والمؤرِّخة كارِن بيكلِي عدم نشوب ثوراتٍ بِرغم الأسى إلى خمسة عوامل: (١) هياكل الضبط وبدائلها، (٢) نقل المسؤولين ومن هم كمون قيادة المجتمع، (٣) تنظيم الدَّولة للإنتاج والعملة والحياة الريفية، (٤) المنظمات البديلة خارج علاقات الإنتاج، (٥) احتواء الريف على شبكات ثقة وشبكات تجارية. ويضاف إلى ذلك أنَّ العلاقة بين مالِك الأرض والفلاحين كانت تنعم بجهاز موازنة، ألا هو المحاكم<sup>(١)</sup>.

أمَّا الظاهرة المثيرة في مسألة الاحتقان فهي أنه منذ القرن الهجري الحادي عشر نشأت عصاباتٌ قوامها بعض المحرومِين الذين عجزت المنظومةُ عن خدمتهم من الفلاحين المشرَّدين، أو طلاب من المدارس الشرعية، أو موظَّفين فارقوا سلك السلطان. وليس في نشوء هذه الطبقة غرابة في ذاته، وإنَّما الغرابة أنَّ الإدارة المركزية وأصحاب النفوذ المحليين قاموا باستيعاب هؤلاء وتوظيف نشاطهم كمجموعاتٍ مسلحة تخدم أغراض الدَّولة، وتأكَّدت الصفة الوظيفية لهذه المجموعات بسبب تفاوتُ هُويَّات انتظامِهم وسيولتها وبسبب أنَّهم أتوا من شبكاتٍ مختلفةٍ توافرت لهم، فلم تمثِّل حركتهم جهداً واعياً راغباً في الثورة والعمل الجماعي<sup>(٢)</sup>.

والخلاصة، اتبعت الإدارة العامة العثمانية في بدايتها نظاماً ضبيطاً مركزيًّا من خلال مسؤولين يعيِّنُهم المركز، ثم مرَّت بمرحلةٍ وسيطةٍ كانت السيطرة فيها خليطاً بين المركز والأطراف، ثم انتقلت إلى إدارةٍ غير مباشرةٍ عبر التُّخب المحليَّة. ولهذا فإنَّ وصف الدَّولة العثمانية بالسلطانية لا يصحُّ إلَّا على فترة نشوئها الأولى، فقد تحولت منذ القرن العاشر الهجري (أو قبله) من تحولٍ القسطنطينية إلى إسطنبول مدينة الإسلام) لتصبح الدَّولة مؤسَّسةً.

(1) Ibid.

(2) Ibid.

### ج) تعاظم التحديات

الحال الثالث الذي يصف حال الدّولة العثمانية هو حال التحديات التي أعجزت الدّولة في أواخرها. ونكرر الملاحظة في أنَّ التحليل لم يجرِ وفق تقسيم المراحل إلى مراحل قوَّةٍ وضعفٍ. ولهذا سبُّ منهجٌ في الدراسات التاريخية، وذلك لأنَّ منطق الصعود والهبوط لا يُفضي إلى الفهم العميق، بل يحرِّف الفهم لأنَّه تفسيرٌ يكتنف منطقاً دائرياً يعزُّ النتيجة إلى السبب: الدّولة تراجعت لأنَّها تراجعت بسبب الضعف. الأولى بالتفصير التنقيد عن فاعليَّات العجز الداخلية من جهةٍ، والتحديات الخارجية من جهةٍ أخرى، وفي كِلِّ منها يجري تقدير نجاعة تعامل الإدارة السياسيَّة مع تلك التحديات. فالتحديات لا تفارق مسيرة الدّولة، وغالباً ما تواجه الدّولة وحديَّة في فترة عنفوانها - تحدياتٍ، فإنْ نجحت في التعامل معها استمرَّت وإنْ أخفقت إخفاقاً تاماً تدهورت بشكل سريع، وإنْ كان بين ذاك وذاك كانت كبوةً وربما حافزاً على إحكام المسيرة فيما بعد.

إنَّ الدول لا تمثي بخطٍ مستقيم صاعِدٍ أو هابطٍ، وإنَّما مسیرتها مليئةٌ بالانعطافات والمطبات، والدخول في متاهةٍ ثم الخروج منها، والنتائج في كِلِّ هذا يعتمد على جملة عوامل تتصل: (١) هيكلية الدّولة ولزيادتها، (٢) والثقافة السياسيَّة، (٣) وتفاعل القرارات مع القوى الرئيسيَّة في المجتمع، (٤) ومدى الضغوط على الموارد والنجاح أو الإخفاق في اجتراح بدائل، (٥) والموقف الشعبي العام بناءً على خلفيته الثقافية. وعندما تصطفُ على نحو سليٍّ جملةُ هذه العوامل، ويتضارفون البُعد الثقافي مع البُعد الهيكلي في إضعاف الدّولة والمجتمع في آنٍ، عندها يكون الهرم قد نزل بالدّولة ولا مخرج منه. وبديهيةٍ يكون هذا في آخر مرحلة زمنية من مراحل الدّولة.

وفي الحالة العثمانية في أواخر عهدها تمثَّل العامل الثقافي بغلبة السكونية النسبية للإنتاج الفكري للمسلمين وانحصر الإبداع في الهوامش، مقابل بداية تفُّق فكر الأنوار في أوروبا. وإنَّه من الصعب جداً تلخيص الحال الثقافي في القرنين المجريين الحادي عشر والثاني عشر، ولكن لعلَّ القول التالي في الثقافة والفكر صحيح: الثقافة لم تفقد ثقتها بنفسها وبالرِّفعة الأخلاقية لنموذجها، لكنَّ صاحب ذلك تقدُّمُ أصاب الأعراف وأنماط السلوك وهو الأمر الذي يفتح الباب للانهيار بالوافد، أمَّا الفكر فقد تمسَّك بالثوابت ولكن كان ردَّه ردَّ الوثوق لا ردَّ الحجاج.

وكان النظام العثماني قد تعرّض لثلاثة تحدياتٍ وازنةٍ منذ القرن العاشر الهجري/السابع عشر ميلادي، الأول هو تحولاتٍ ديمغرافية تزعزع الاستقرار، والثاني هو في تقلباتٍ في النظام المالي وتتأثر بـ«ثورة الأسعار»، وهي التضخم الذي أصاب أوروبا (ويُعزى إلى جلب كمياتٍ كبيرة من الذهب والفضة من المستعمرات الإسبانية في أمريكا الجنوبية)، والثالث: هوبداية نصوح القوة الأوروبية<sup>(١)</sup>.

وحيث إنَّ الدَّولة العثمانية كانت موفورة القوة فإنها استطاعت أن تتعامل مع هذه التحديات بشكل أو آخر، لكن القرن الأخير مثل حال تراكم عوامل الضعف من جهة الداخل، وتنامي عناصر التهديد والمواجهة من جهة الخارج. ونقِسَ معاجلتنا المختصرة لفاعليَّات ضمور الدَّولة والتحطم الهيائي للدَّولة العثمانية إلى فقرتين، نناقش في الأولى السياق العالمي، وفي الثانية الترهل الإداري، والحريرة في وجهة الدَّولة.

### السياق العالمي:

نذكر هنا بوجهٍ آخر مهِمٍ يتعلَّق بالدَّولة العثمانية، ألا وهو التغيرات الهيكلية الهائلة على المستوى العالمي. فلقد تملَّكت الدُّول الأوروبية مكامن قوى بعد تمكُّنها من الدوران حول رأس الرجاء الصالح (١٤٩٢/٥٩٠ هـ) والاستغناء عن طريق الحرير الذي يمرُّ عبر ديار المسلمين، وساهم ذلك في تراجع اقتصاد الشعوب المسلمة -ودولها وبالتالي- منذ أواخر عهد المماليك وقبيل دخول مصر تحت سلطة العثمانيين. ثم تبع ذلك تمكُّن الأوربيين والأنجلوساكسُّون من القارة الأمريكية البِكر شديدة الغنى، وتضافت الأدواتُ التي خولتها الثورةُ الصناعية لاستغلال الموارد مع الإيديولوجية الفكرية للحداثةِ التي تُمجِّد فكرة «التقدُّم» وتعطي الإنتاج المادي الأولوية على حساب البشر وديمومة الموارد الطبيعية. وهكذا دخلت إلى المسرح العالمي قوَّةٌ فتيةٌ، حملت عمليًّاً لواء استمرار المشروع الأوروبي لغزو بلدان العالم ووضع اليد على موارده وتفكيك مؤسَّساته التقليدية، سواء من باب أنَّ هذه المؤسَّسات هي التي تمكِّن من مقاومة الغزو، أو من بابٍ فكريٍّ في أنها نتاج المنظومة الدينية التي حكمت أفكارُ الأنوار (تلخُّلها) وأنها شيءٌ من الماضي الذي يجب تجاوزه من أجل سعادة الإنسان و(تقدُّمه).

(١) Ibid.

تلك كانت السياقات الكبرى لضم حلال الدولة العثمانية وإنيارها اللاحق. وهذه السياقات لم تكن مقتصرةً على الدولة العثمانية وتنطبق بالقدر نفسه على الدولة المسلمة لمغول الهند وعلى الدولة الصفوية. وثمة مقولهٔ مفادها أنَّ النمط الإمبراطوري لم يعد ممكناً بعد حلول نمط الدولة-الشعب الذي طرحته الحادثة، والذي تجسَّد عملياً في أوربة واستطاعت عبره الخروج من الحروب الدينية البنية منذ معاهدة وستفاليا (١٦٤٨م). ويصعب التسليم بفكرة عدم إمكان اجتماع نمطيٍّ حكم في الدنيا، والدول المسلمة الكبرى الثلاث- العثمانية، المغول، الصفوية- كان يمكن أن تستمرَّ لو استطاعت أن تلبي احتياجاتها الاقتصادية والصناعية، والتي اعتمدت عليها القوة الحربية الازمة للدفاع عن بقاع الدولة متaramية الأطراف في وجه الطمع الأوروبي الشرس الذي سيطر عملياً على بلدانٍ زاخرة بالموارد، من أفريقيا وإلى جنوب شرق آسيا علاوةً على قارة شمال أمريكا. والمنظومة الجديدة لم تكن مجرد منظومة دولة-شعب يحكمها دستور، وإنما الأبرز فيها هي أنها كانت منظومة اقتصاديةٍ حربيةٍ في آنٍ، برغم توجُّها نحو الديمقراطية سياسةً ونحو الليبرالية ثقافةً. وكما هو معروف استندت هذه الإنجازات إلى توظيف اكتشافاتٍ علميةٍ وتطبيقاتٍ تكنولوجية، علاوةً على الدراسات الاستشرافية التي وُظِّفت في فهم طرق السيطرة على العالم غير الغربي. ولذلك يذهب غالب مؤرخى الدولة العثمانية اليوم إلى أنَّ الإمبراطورية في القرن ١٢ هجري/ ١٨ ميلادي كانت تخوض غمرة تحولاتٍ مهمةً ولم تكن في حالة انحدارٍ محتموم.

وكثيراً ما يشار إلى محاولة العثمانيين فتح قينا (١٠٩٤هـ/ ١٦٨٣م) وإخفاقهم في هذا على أنها مثلت علامهً في ضعف الدولة، حيث تبعها توقيع العثمانيين للصلح مع الكيانات الأوروبية في اتفاقية كارلوفتز (ولا يفوتنا ملاحظة أنَّ هذا حدث قبل معاهدة وستفاليا بسنة واحدة فقط). ولكنَّ العجز عن الفتح يعود إلى عدم التبيئة الازمة له والتسرُّع بناءً على التنافس داخل بيت القرار السياسي. كما أنَّ مجرد التوقيع على هذه الاتفاقية لا يقوم دليلاً كافياً على الانحدار، وإنما على وصول الدولة العثمانية الحد الأقصى من إمكانية التوسُّع، وهو شبيه في طبيعته مع الصلح الذي وقَّعته الدولة العثمانية مع الصفوين في معاهدة أamasia (١٥٦٢هـ/ ١٦٩٦م) بعد معركة جالديران، برغم أنها هي التي انتصرت. ولا شكَّ في أنَّ جهود التمدُّد والمحافظة على حدود

الدَّولَةُ أَنْهَكَتِ الدَّولَةُ العُثْمَانِيَّةُ سَوَاءً فِي مَحَاوِلَةِ الْامْتَدَادِ شَرْقًا مِنْ جَهَةِ إِرَانِ، أَوْ شَمَالًا غَربِيًّا حِيثُ تَعَاوَنَتْ لِصَدِّهَا الْقُوَىُ الغَرْبِيَّةُ مَعَ بَعْضِهَا الْبَعْضُ (رِبِّماً لِأَوَّلِ مَرَّةٍ)، وَيُضافُ إِلَى ذَلِكَ ظَهُورُ الْقُوَّةِ الرُّوسِيَّةِ فِيمَا بَعْدُ وَوَقْعُ الْحَرْبِ الرُّوسِيَّةِ-الْعُثْمَانِيَّةِ (١٧٦٨/١١٨٢ هـ) الَّتِي اسْتَمَرَّتْ سَتْ سَنَوَاتٍ وَخَسَرَ فِيهَا الْعُثْمَانِيُّونَ.

### الإدارة السياسية والتحديث:

بعدَ أَخْذِ الْفَاعِلِيَّاتِ الْكَبِيرِيَّاتِ أَعْلَاهُ بَعْنَ الْاَعْتِبَارِ، يُمْكِنُنَا الإِشَارَةُ إِلَى الْمَسْتَوِيِ الْإِدارِيِ السِّيَاسِيِّ، فَقَدْ أَصَابَ الدَّولَةُ العُثْمَانِيَّةُ التَّرَهُّلُ الَّذِي يُصِيبُ الدُّولَ عِنْدَمَا تَشَيَّخَ، وَتَعَمَّ الرُّخَاوَةُ فِي النُّخْبَةِ الْحَاكِمَةِ وَيَغْلِبُ عَلَى هُمَّهَا نَمَطُ الْحَيَاةِ الْمَتَرْفِ. وَعِنْدَمَا تَدْخُلُ الدُّولَ دُورَةَ الْعِيَبِ مِنَ الْحَاجَةِ لِتَمْوِيلِ الْجَيْشِ وَالْاَخْتِنَاقِ الْاَقْتَصَادِيِّ، فَإِلَيْهَا تَعْمَدُ إِلَى فَرْضِ كَثِيرٍ مِنَ الْضَّرَائِبِ، وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي غالباً مَا يَؤْديُ إِلَى انْكِماشِ النَّشَاطِ الْاَقْتَصَادِيِّ وَيُسَبِّبُ تَذَمُّرَ الشَّعْبِ، الْأَمْرُ الَّذِي بِدُورِهِ يَدْفَعُ الْمَسْؤُولِيَّنِ السِّيَاسِيِّيِّنِ إِلَى تَدَابِيرٍ خَشِنَّةٍ تَزِيدُ تَذَمُّرَ النَّاسِ. وَهَذِهِ دُورَةُ عِيَبٍ مَشْهُودَةٍ فِي حَيَاةِ الْاَنْظَمَةِ السِّيَاسِيَّةِ.

وَكَانَ يُقَالُ إِنَّ الدَّولَةَ العُثْمَانِيَّةَ أَغْلَقَتْ عَلَى نَفْسِهَا الْأَبْوَابَ وَلَمْ تَشْعُرْ بِمَا يَجْرِيُ فِي أُورَبَةِ مِنْ تَغْيِيرَاتٍ جَذَرِيَّةٍ، وَلَكِنْ تُظَهِّرُ الدَّلَائِلُ عَدَمَ رِجَاحَةِ هَذَا الرَّأْيِ، بَلْ كَانَتِ الدَّولَةُ حَرِيصَةً عَلَى اِقْتِفَاءِ أَثْرِ الْإِنْجَازَاتِ الْأُورَبِيَّةِ، وَرِبَّمَا بِشَيْءٍ مِنَ الْاَسْتَعْجَالِ وَالتَّقْلِيدِ. وَعَلَيْنَا الْاِنْتِبَاهُ إِلَى التَّفَاعُلِ بَيْنَ السِّيَاسَةِ وَ ثِقَافَةِ الْاَجْتَمَاعِ، وَمِنْهُ الْمُوقَفُ مِنَ طَبَاعَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْقُرْآنِ تَحْدِيدًا بِاعتِبَارِ شَرْفِ الْاَعْتِنَاءِ بِالْتَّخْطِيطِ، وَيُطْرَحُ السُّؤَالُ إِذَا كَانَ مَرْدُ هَذَا الْإِشْكَالِ إِلَى هَلِّ ثَقَافَيِّ مَتَوَجِّهِ حِسْهَ صَادِقٌ وَفَعْلُهُ اِرْتِكَاسِيٌّ فِي مَقَابِلِ اِسْتَهْوَاءِ سِيَاسِيٍّ أَصْبَحَ يَغْمُرُ الْحَيَاةَ بِهِشُّ لِلتَّرْقِيعِ.

وَمِنْ مَنْظُورِ كَلِّيٍّ تَجَاهُ التَّطَوُّرَاتِ الْحَضَارِيَّةِ، كَانَ التَّحْدِيُّ هُوَ فِي كِيفِيَّةِ تَطْعِيمِ مَنظُومَةِ مَسْتَلِمَيِّ إِسْلَامِيَّةٍ مَعَ مَنظُومَةِ مَسْتَلِمَيِّ عَلَمَانِيَّةٍ. وَلَقَدْ عَلَمَ الْعُثْمَانِيُّونَ بِالْتَّوْجِهِ الْأُورَبِيِّ نَحْوَ الْقَارَةِ الْجَدِيدَةِ فِي أَمْرِيَكا، وَلَكِنْ رِبَّمَا -مَثْلَهُمْ مَثْلَ غَيْرِهِمْ وَمَثْلَ الشَّتَّاتِ الْإِنْكِلِيزِيِّ مَمَّنْ هَاجَرَ- لَمْ يَكُونُوا يَدْرُونَ أَنَّ هَذِهِ الْحَدِيثَ سَيُحْدِثُ اِنْزِيَاحًا هَائِلًا فِي مَوازِينِ الْقُوَىِ الْعَالَمِيِّ وَسِيَغْبِرُ مَجْرِيَ التَّارِيخِ.

وكان من أوجه التحديات التي أجرتها الدولة العثمانية محاولات إنهاء نظام الإنكشارية. وأول من حاول التخلص منهم هو السلطان عثمان الثاني (ت ١٦٢٢ هـ / ١٣٢ م)، ولكن تغلبوا عليه وقتلوه، وبقي السلاطين يحدرون سيطرة الإنكشارية إلى زمن السلطان سليم الثالث (ت ١٤٢٢ هـ / ١٨٠٧ م) وتأسيسه لـ«النظام الجديد»، إلى أن تم التخلص من الإنكشاريين بعد بضعة سنين في عهد السلطان محمود الثاني، حيث بلغتهم بفتوى رسمية عن تشكيل تنظيم عسكري حديث على الطريقة الأوروبية، فاعتصموا فقصفهم ففني منهم أربعة آلاف. الخطوات الأوسع في التحديات جرت بعد ذلك على يد السلطان عبد المجيد الأول (ت ١٤٧٧ هـ / ١٨٦٠ م)، حيث إنه علاوةً على تحديات الجيش دخلت إسطنبول خطوط الهاتف إضافةً إلى السكة الحديدية، ولكن التحدي التقني لا يقوم بنفسه، وصاحبته وعود احترام حقوق الرعايا والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين إضافةً إلى مسألة الضرائب والخدمة الإلزامية في الجيش. وأشار هذا «الخط الشريف» حفيظة المسلمين ولم يقنع اليونانيين والأرمن واليهود، وأخيراً أقرّت «المشروطية» سنة ١٤٩٣ هـ / ١٨٧٦ م، وهي أول دستورٍ عثماني وفق النموذج الأوروبي، وهو الذي يُعتبر تبلوراً لحركة الإصلاحات المشهورة بـ«التنظيمات» بدءاً من سنة ١٤٥٥ هـ / ١٨٣٩ م والتي أعطت امتيازاتٍ تجارية للرعايا الأوربيين، وانتهى بها الأمر إلى تقنين حق التدخل الأجنبي (فرنسا، روسيا...) في شؤون رعاياها المسيحيين بحسب المذهب (أرثوذكس، كاثوليكي...).

وعلينا أن نتذكّر أنَّ مسيرة التحديات كان قد تبنّاها محمد عليٌّ في مصر. والكتابات حول هذا كثيرة، وإذا رفعت تلك المحاولات الكفاءة الصناعية والاقتصادية والعسكرية لمصر، ولكنها ارتطمت بالأرض في النهاية نتيجة عدم انسجامها مع المنظومة الحضارية ككلٍّ. ولم تكن جهود التحديات ببريئة ومتحرّزةً من الفرض الخارجي، فقد تمَّ استقدام النُّخب من لبنان (وكانت جزءاً من سوريا) بهدف ترسیخ ثقافةٍ علمانية ليبرالية في مصر، ولا يفوّت المراقب أنَّ أكثر هؤلاء كانوا مسيحيين ومن خريجي المدارس الإنجيلية -الجامعة الأمريكية اليوم- في لبنان (ويشار أنه تضاعف عدد اليهود في مصر ثلاثة أضعافٍ بعد عصر محمد عليٍّ). وهكذا وقعت مصر في فصامٍ التوجُّه بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا مقابل توجُّه أحمد لطفي

السيد وطه حسين، ويضاف إلى ذلك أزهريون دخلوا في إطار الرؤية الحداثية ولو عن غير قصد، كما هو الحال مع علي عبد الرزاق ورفاعة الطهطاوي<sup>(١)</sup>. ويشار هنا إلى أن جهود التحديث كانت أبطأ وأقلَّ شمولاً في الدولة الصفوية منها في العثمانية (مع أن «دار الفنون» التي تتبَّع رؤيَّة حديثة أُنشئت في كليهما)، وينظراليوم إلى أنَّ قلَّة جهود التحديث كان أمراً إيجابياً لإيران حيث وقاها من شدَّة التبعية.

عبارة أخرى، في تحليلنا للدولة العثمانية في قرنها الأخير علينا أن نضع نصب أعيننا تلامِح ثلاثة مسارات: الفاعليات العالمية السياسية والاقتصادية × الترهل الإداري × التحدث الثقافي. ولقد دخل إلى مجتمعات المسلمين نمط التنوير الغربي بكل ما فيه: آلاتِه وتقنولوجيته، وتنظيماته وبيروقراطياته، وعلاقاته تبعية اقتصادية، وأفكار لبرالية اجتماعية. ولقد أخذت الوفودُ التي درست في الغرب -وفي فرنسا خاصة- على عاتقها مهمَّة تحدث الإمبراطورية، ونشطت فئاتٌ وخاصةً بين الأقليات غير المسلمة- لتأسيس الرؤية العلمانية في المجتمع وبثِ الروح القومية، وانتشرت في المقابل على ضفَّة المحافظة الثقافية فكرةُ وجوب الاستفادة من التجربة الأوروبية وإمكان تهذيمها إسلامياً وفق منطق إيجابيات الغرب وسلبياته.

وفي نهاية المرحلة الأخيرة تتبع انحسار بقعة الدولة أمام الخسائر العسكرية أو العجز عن الحماية، وكانت الدولة -برغم قوتها- مضطورةً لتقديم التنازلات لدول أوربية والتحالف مع بعضها. وتمَّ أخيراً القضاء على الخلافة العثمانية من قبل القوى العسكرية/الاقتصادية من جهة، ومن قبل غزو أفكار عصر الأنوار للقلوب والعقول من جهة أخرى.

إنَّ استمرار المنظومة السياسية والثقافية لم يُعد ممكناً زمان الدول الكبرى الثلاث إلَّا بحدوث ثورة برادايمية أصلية، ولكنَّ أسس هذه الثورة كانت مفقودة. لذا كان طبيعياً أن تمسي الأمور في تركيا باتجاه الحلّ الأتاتوري ووفق رؤيته، وبَنَت الكمالية دولةً حديثةً -بعد أن نَجَّت تركيا من شبح التقسيم- على أنقاض الدولة العثمانية ب رغم استمراريه لا يمكن إنكارها. والعبارة التي

(١) الوعي التاريخي، مجلة الرشاد.

اختارها هي أنَّ الدولاتية العثمانية لم تنهار وإنما انكمشت، ولكنَّ الملاط الثقافي العثماني الذي يحتضن الهياكل تفسخ. وبالمقابل تمَّ ضُمُّ إيديولوجية هجينة تجمع بين القومية وشيء من الليبرالية الشخصية، وإعادةِ موضعَة المؤسسة الدينية الوقفية (شبيه التعامل الفرنسي مع الكاثوليكية). وهذه الفترة كانت -عالمياً- فترة الفكر القومي بامتياز، فصعدت أفكار (تركيا الفتاة) وجرى فيها ترحيل بعض غير المسلمين مقابل ترحيل مسلمين في الخارج إلى تركيا بحسب الترتيبات التي رعها الأمم المتحدة.

وهكذا برزت تركيا حديثة بلا طربوش عندها كموناتٌ كثيرة: جغرافيةٌ ممتدة ذات موارد طبيعية متنوعة، وموقعٌ جيوستراتيجي ممتاز، وعدد سُكَانٍ كبير ومثقف نسبياً، ومنظومة تعليم، ومنظومة دينية/صوفية تساهمن في التماสك الاجتماعي. كما جرى (ترريك) مواطني هذه الدولة الحداثية، وهم الذين ينتمون إلى خلفيات متعددة تركمانية وغير تركمانية. وتبنت الدولة نظاماً ديمقراطياً شديداً المركزية يتغَوَّل على الحياة ويختنق عبقيها الإسلامي الذي استمرَّ قرونًا، وتحولت الهوية من هوية خلافةٍ عثمانية إلى هويةٍ قوميةٍ، هي قوميةٌ عثمانيةٌ عند البعض، وقوميةٌ تركيةٌ محضةٌ عند آخرين، إلى جانب مخيال التشبُّه بالأتراكين عند فئة أخرى.

ولكن إن أفلتت هذه الجراحة السياسية من أزمة اللحظة فإنه لا يمكنها الإفلات من الجذر الحضاري. فالامتداد إلى البلدان العربية لم يكن كأي امتداد، فقد أحدث -بسبب مرجعية اللغة القرآنية وكمونها- تغيراتٍ في الهوية العثمانية نفسها وساهم في عولمة إسلامية لا يمكن الفرار منها. ناهيك عن السياق الجيوسياسي حيث تحفَّ تركيا بلاد المسلمين بينها وبينهم تاريخ مشترك طويل. ومن الناحية الجيوسياسية أيضاً نجح تقسيم المنطقة العربية، فأصبحت جهة تركيا الجنوبية منطقة رماليٍّ متحركة مستباحة دولياً تؤثِّر على تركيا شاءت أم أبت. والمفارقة أنَّ نفور تركيا الحديثة من بلدان العرب وإهمالها من قبل مراكز الدراسات ومن قبل الساسة على حدِّ سواء، عاد ليتحدى تركيا ثانيةً بعدما ظنَّت أنها تخلَّصت من تناقضات التعامل مع الأقليات التي تعيش على صفيَّة الحدود، وخاصةً الْكُرُد والنميرية-العلوية. وبرغم أنه تحاذي تركيا من

الجهة الشرقية مناطقٌ رخوة وكذا النافذة الغربية، ولكن وراء هذه المناطق الرخوة جداران صلبان لدولٍ مقتدرة: روسيا من الشرق والدول الأوروبية من الغرب. وهكذا وجدت تركيا نفسها اليوم - وبعد قرن من الحطام العثماني - في مخاضٍ في سوريا والعراق يحاكي تحديات لحظة انبار الدولة العثمانية.



ختاماً، ننِّيه إلى اختلاف نموذج الدولة العثمانية عن النموذج السلجوقي بعيداً عن بعض الانطباعات الراهنة التي يدفع فيها الاعتزاز بما قدّمه التركمان كأقوامٍ لتمكّن الإسلام إلى اعتبار الدولة العثمانية امتداداً للمساهمة السلجوقيّة. إنَّ نسق المساهمة السلجوقيّة مختلفٌ نوعياً عن نسق الدولة العثمانية، برغم أهمية تلك المساهمة التي خلصت مركز الخلافة من سيطرة البوهين وجهودهم في التشييع الثقافي من خلال تعزيز اللغة الفارسية وتأسيس الفقه الشيعي. ومن أوجه هذا الاختلاف هو أنَّ السلاجقة تحرّكوا تحت مظلة الخلافة وبشرعية دعمها وقيامتها، ولم يكن عندهم مشروعٌ بديلٌ عن مشروع الخلافة الذي تعاقبت الأقوام على دعم رمزيتها وإعطائهما درجةً من المرجعية السياسية والنظر إليها أنها الإطار الأكبر الطبيعي الذي يمتلك شرعية سياسية لوحدة المسلمين. كما لم يكن عند السلاجقة مشروعٌ ثقافي/حضاري متفرد، وصحيح أنه تسربت لهم طرق إدارة جديدة عن طريق الوزير نظام الملك، إلَّا أنها كانت أشبه بالتقنولوجيا المستوردة التي ساهمت في فاعلية الحكم ولم تغيِّر طبيعته ومنطقه الداخلي. ولا يعني هذا أنَّ الممارسة السياسية للسلاجقة تحت ظل الخلافة لم تكن ذات خصوصية، سواءً محمود منها أو المرذول، وهم أولاً وأخراً قوة عسكرية صار لها نفوذ كبير في الدولة إلى حدِّ التحكُّم الاعتباطي. غير أنَّ الدولة السلجوقيّة تحت المظلة العباسية بقيت مؤطّرةً بإطار إحياء الخلافة وتقويتها، ولذا فإنها كانت من تلك الدول السلطانية التي ينطبق عليها ما سبق مناقشته للطبيعة السياسية لهذه الدول. أمَّا الدولة العثمانية فأنشأت نظاماً سياسياً متفرداً في خصائصه ومغاييرًا لما كان عليه الحال، ناهيك عن أنَّ التوزُّع العالمي للوجود المسلم لم يعد يسمح لأحدٍ ادعى منصب الخليفة وخاصةً بعد انقطاع الاستمرارية التي مثلت بذاتها رمزيةً مهمة.

لقد استغرق قيام الدولة العثمانية وتمكّنها حوالي قرن ونصف، تلاها قرنان ازدهر عطاوتها، وبلغت الدولة أقصى امتدادها في نهايات القرن العاشر الهجري، وأنشأت منظومةً فريدةً في تاريخ المسلمين من ناحية الإدارة والضبط والتعامل مع مختلف المجموعات الثقافية، وما زالت الأبحاث الحديثة تكشف لنا عن بديع أسرارها.

## (٢) التشّغل الصّفووي الناشر

وبعد قرنين من الظهور العثماني برزت الدولة الصّفووية (١٤٨-١١٤٨ هـ) التي عمرت حوالي قرنين ونصف، وغدت المنافس الرئيسي للدولة العثمانية، حيث إنّها دولة مجاورة تحاول السيطرة على جغرافيا لعبت أدواراً مفصليّةً في تاريخ المسلمين. وكانت الدولة العثمانية آنذاك في أوج قوتها بعد فتح القسطنطينية وقبيل هزيمة المماليك ودخول العثمانيين لبلاد الشام. وحيث إنّ سياقات نشأة الدولة الصّفووية غير مشهورة لدى كثيّر من القراء، سندع الباحث سافوري المتخصص في الشأن الإيراني يحدّثنا عنها ببعض التفصيات التي تناسب مراد هذا الكتاب<sup>(١)</sup>.

### أ) النشأة والسباق الاجتماعي

كان نشوء الدولة الصّفووية من نتائج الخلخلة التي أصابت المشرق المسلم، واحتاج صعودها إلى قرن من الهيئة عبر الفاعليّات الثقافية الإيديولوجية، وكان من الصعب التكهن به قبل تمثّله سياسياً في الواقع. ففي أذربيجان تحت إمرة الشيخ صفي الدين القزلباشي بما التطلع للحكم وملء الفراغ، حيث ضعفت الدولة الإلخانية/دولة مغول فارس التي ضمّت أيضاً إيران والعراق وأذربيجان وأرمينيا وأواسط تركيا وشرقها وأفغانستان وبعض باكستان وتركمنستان. كما أنَّ تيمور لنك التتري كان قد احتل خراسان (أفغانستان + شمال شرق إيران) سنة ١٣٨٠ هـ/٧٨٢ م، ثم تابع إلى فارس. فكان الإخفاق اللاحق للدولة التيمورية في إيران هو الذي فسح لظهور الصّفويين تحت إمرة شاه إسماعيل في ٩٣٠ هـ/١٥٤٢ م.

(1) Savory, Roger. Iran Under the Safavids. Cambridge University Press, 1980.

وتعود نشأة الإمبراطورية الصفوية إلى مدينة أربيل قريب من الضفة الغربية لبحر قزوين شرق أذربيجان، الواقعة اليوم في شمال غرب إيران. وأتى نشوؤها من قبل جماعات محلية بعد أكثر من ثمانية قرون كانت إيران تابعةً لسلطات من خارجها حكمت مساحاتٍ عابرة للإثنين والمجتمعات الثقافية. ولقد حرص الصفويون على تمويه أصلهم لأنَّ ذلك يطعن في أيديولوجيتهم المختربة التي أعادت تشكيل معنى التشيع وممارساته. وأسس الشاهات الصفويون قوتهم بناءً على قواعد ثلاثة: (١) فكرة الحق الإلهي للملوك الفرس القدامي، وإلباب الدولة لبوساً إسلامياً تحت شعار ظِلِّ الله في الأرض، (٢) ادعاء أنَّ الشاهات الصفويون هم من ممثلي المهدى، (٣) إسداء الشاه منصب «المرشد الكامل» للطريقة الصوفية الصفوية.

وبناءً على أساطير متداولة وعبر سلسلة من المشايخ الصوفية، قيل أخيراً: إنَّ الحجاب بين الله وصفي الدين (ت ٧٣٤ هـ) قد كُشف. وانتشر الدعاة الصفويون في المناطق المجاورة لأربيل في أذربيجان حتى وصلوا شرق الأناضول. ويمكن اعتبار هذا الظهور بمثابة صدىً لتفكير البلاد ووقع المنطقة في يد أمراء من عوائل متقدمة توجسوا من الحركة الصوفية الجديدة وحاولوا الاستفادة منها في آنٍ. وجرى ذلك في ظلِّ تناحرٍ سياسي في منطقة فارس وما حولها، بما في ذلك نشوء اتحادية القبائل التركمانية في المرتفعات الأرمنية. وبعد تهيئَةٍ إيديولوجية طويلة لأكثر من قرن، برزت شخصيةُ جنيد الذي أمر أتباع الطريقة سنة ٨٦٤ هـ بحمل السلاح في وجه الكفرة. وتنامى الدور العسكري تحت ابنه حيدر الذي أصبح يجمع بين الادعاء الروحي والقيادة السياسية، وبناءً على منام راه أمر الإمام عليّ أتباعه باتخاذ قلنسوة، فقام بوضع ١٢ عالمة على عمامته، وهذا هو الذي أكسىهم لقب «القزلباشي» عند العثمانيين. وأصبح وصف القزلباشيين يُطلق على الترك الذين اتبعوا الدعوة الصوفية في شرق الأناضول وشمال سوريا والمرتفعات الأرمنية، ولكن فيما بعد أطلق هذا اللقب على أتباع الصفوين بشكلٍ عامٍ ولو كانوا غير ترك. وتطور خطاب الصفوين إلى اعتبار قائهم ليس وكيل الإمام الغائب فحسب، بل هو الإمام الغائب نفسه. ويمكننا إرجاع كل هذه التطورات إلى أيام السيطرة المغولية وعدم اكتراهم بالدين بعد إنتهاء نظام الخلافة في بغداد، تلك الأجواء التي سمحت لكثير من الجماعات التي

تدّعى التشیع بالتحرک في الأنضول وكردستان، تتقى غضبة العثمانيين برفع راية مسالمٍ باسم البكداشيين الذين يقولون بالمعرفة الباطنية وعدم الاهتمام بالسياسة.

### ب) تأسيس الدولة

وأخيراً زحف إسماعيل ومعه «أهل الاختصاص» تجاه أربيل، وساندهم ١,٥٠٠ رجل من سوريا وأسيا الوسطى، واستطاعوا السيطرة على المدينة، ثم اتجهوا إلى مدينة باكو على ساحل بحر قزوين، ثم انتصروا في معركة فاصلة بينهم وبين الحكم القديم انتصر فيها إسماعيل ومعه ٧,٠٠٠ مقاتل على الـ«فند» الذي كان معه ٣٠ مقاتل. فسيطر إسماعيل على أذربيجان ثم دخل تبريز حيث جرى تتويجه سنة (١٥٠١ هـ)، وسارع إلى إعلان أنَّ الدولة الصوفية هي دولة إثنى عشرية.

وباعتبار أنَّ الأكثريَّة الساحقة في البلاد التي سيطر عليها إسماعيل كانوا سُنَّة، بادر إسماعيل بالترهيب والتهديد بالقتل. وفعلاً قُتل العلماء الذين رفضوا الانصياع، وهرب من هرب من الناس إلى البلدان المجاورة. وحيث إنَّ إسماعيل واجه مشكلة ندرة الفقهاء الشيعة، فإنه استدعا علماءهم من جبل عامل في لبنان. كما أنه أنشأ منصب الـ«صدر»، وكان هذا المنصب معروفاً عند التيموريين، لكنه أخذ معنىًّا جديداً لدى الصفوين تَمَّت من خلاله السيطرة على المدارس والنشاط الديني ومحاربة أي خروج عن الإرادة السياسية.

وواجه إسماعيل تحدياً داخلياً في التعامل مع النفور الموجود بين مكونات دولته الفتية: الطاجيك الذين اعتُبروا إيرانيين أصليين، وبين القبائل التركمانية التي عُرفت باسم القزلباشيين. وفي حين أنه أُسديت المناصب الإدارية لفئة الطاجيك وُعرفوا بـ«رجال القلم»، كان القزلباشيين التركمان هم القوة العسكرية. وحيث أنه اعتبرت القزلباشية خدمة الإدارة الإيرانية أمراً مهيناً، ولتلafi ذلك أنشأ إسماعيل منصب «المرشد الكامل» للقيادة الروحية استقطب من خلاله القزلباشيين الذين كانوا يؤمنون بأنَّ إسماعيل هو ممثل المهدي أو هو التجلي الإلهي في الأرض.

وبعد هزيمة معركة جالديران (٩٢٠ هـ) لصالح العثمانيين تهافت صورة الشاه الذي يدعى صفة الألوهية، وبعد ٢٣ سنة من الحكم استدار الشاه إسماعيل إلى الله والموبقات، ومات الشاب الأسطورة الذي اعتلى عرش الدولة وهو ابن أربع عشرة سنة. وتلا ذلك نزاع داخلي بين القزلباشية في محاولتهم اقتناص موقع جديدة في السلطة. وحين اعتلى العرش الشاه طاهماسب ابن إسماعيل كان عمره ١٠ سنوات فقط، وكان المجتمع حينها ينقسم بين الطاجيك الذين يمثلون «إيران» وبين القزلباشية ذوي الأصول التركمانية الذين رمزيًا يشيرون إلى عهد الأتابكة السلاجقيين الذين حكموا إيران في القرن ١٥ هـ.

ونتبه هنا إلى أنَّ حسَّنا المعاصر يجعلنا نشعر أنَّ إيران كانت دومًا فارسية، ولكنها -كما تقدَّم- حُكمت من أقوام من خارجها لقرون، وفي أحدها كان الحَكَام هم التركمان، وحتى في العهد الصفوي كانت القوة العسكرية بيد التركمان القزلباشية إلى جانب مناصب فخرية مثل (الصدر) لترضيَّتهم. والمفارقة أنه لما هزمت الدولة الصفوية أمام العثمانية في معركة جالديران، ضعفت قوَّة القزلباشيين وقتل منهم كثير، بمعنى أنَّ الدولة العثمانية التي يقودها تركمان هي التي أضعفَت التركمان في إيران. وتكمِّن أهمية هذه الملاحظة في عدم إعطاء البُعد القومي وزناً أكثر مما يستحق.

وأصبحت دولة الصفوين في حالة تُنذر بحربٍ أهلية، وتمثِّل التحدِّي السياسي بالسيطرة على القزلباشية، ولا سيما أنَّ لهم حضورًا كثيفًا في خراسان، وكان الحلُّ هو تقليص دور الجيش في الحُكم من خلال استحداث منصب الـ(وزير) رأس البيروقراطية. ولقد استطاع طاهماسب -المتعصِّب صفوياً- القيام بذلك بنجاح، ولا نعرف هل كان هذا دهاءً سياسيًّا من عنده، أم أنَّ الإيديولوجية الإسماعيلية المتألِّقة هي التي مكَّنته من إحداث التغييرات والحفاظ على انصياع القزلباشيين.

وكان من أهم ما أثرَ على المجتمع هو الحملات التي شنتها الدولة الصفوية في القوقاز في جورجيا وببلاد الشركس وأرمينيا، حيث إنَّ أعدادًا كبيرة من المساجين اصطحبوا إلى أرض فارس فغيَّروا النسيج الاجتماعي، ولا سيما أنَّ نساءً من جورجيا ونساءً من الشركس أدخلوا الحرير بناً على جمالهنَّ، وهنَّ اللواتي وضعْنَ بذورًا للصراع العائلي داخل الدولة لحرصهنَّ على تسلُّم أبنائهنَّ موضع مهمَّة في سلطة الحُكم.

وهكذا حلّت قوّة إثنية اجتماعية جديدة توازن الثقل القزلياشي، حيث صار لهؤلاء القوقازيين نفوذ، وهم الذين عُرِفوا بوصف «غلمان الخاصة الشريفة» والذين لم يُسلموا إلّا ظاهرياً، فلقد شَكَّل هؤلاء قوّة ثالثة إلى جانب ثنائية الماضي الطاجيك/ الإيرانيين والقزلياشيين/ التركمان. وفي غضون سنوات ١٥٧٥ م اندلع الانقسام بين القزلياشية أنفسهم، ولكن رغم ذلك كان سهلاً عليهم السيطرة على الشاه طاهماسپ الذي كان عمره ١٠ سنوات فقط حين اعتلى على العرش وكذا على السلطان محمد شاه لضعفه.

ويمكننا اعتبار أنَّ نظام الحريم شَكَّل قوّة سياسية أخرى، ولا سيما أنَّ الأمراء وأبناء الشاه كانوا يُحبسون في القصر مع النساء لكي لا ينافسوا مَن في السلطة، ويضاف إلى ذلك قوّة عناصر الاستخبارات.

وبرغم أنَّ الشاه عبّاس الأكبر استعان بالقوة الثالثة (الغلمان)، ولكنه بقي بالنسبة للقزلياشيين «المرشد الكامل» المحبوب وهم في منزلة المريدين. ولقد شَكَّلت مجموعة غلمان الخاصة الشريفة طبقةً أرستقراطية، وكان للشركات التصارى أثرٌ في إعادة هيكلة الجهاز الإداري وتشكيل شخصية جديدة للدولة، وممَّا يدلُّ عليه تراجع استعمال لقب «الصدر الأعظم» واعتماد مصطلح «الدَّولة»<sup>(١)</sup>.

إنَّ من مفارقات الدَّولة الصفوية أنَّ هويتها الدينية تأسست على فكرة دينية في غاية في السذاجة والخرافة، ولذلك سرعان ما غلب عليها واقعُها الاجتماعي -بخلفيته الفارسية- الذي يحتضن هذه الأفكار، وأصبح هو الذي يرصف حركتها.

لقد اعتمد الصفويون الصوفية المُمَآسسة للوصول إلى النفوذ، ثم الإثناعشرية المُمَآسسة للحفاظ على سيطرتهم، وأعطى هذا قوّة للعلماء والأئمة الشيعة ونفوذاً وأصبحوا قوّة لا يمكن الاستهانة بها أو تجاوزها. وكانت الفترة القاجارية التي ترهَّلت فيها الدَّولة بمثابة فترة تدريب للنخبة الدينية الشيعية على السياسة. وليس بعيداً القول: إنَّ كلَّ ذلك كان من الخمرة الإيديولوجية والعملية للثورة الإيرانية في القرن العشرين الميلادي.

(١) كلَّ ثبت الواقع كان نقاًلاً من المرجع نفسه للمؤرخ سافوري.

### (٣) النزاع الصفوی العثماني

نشوء الدولتين الطامحتين -العثمانية والصفوية- في حيز جغرافي تارخي متداخلٍ كان لا بدَّ أن يفضي إلى الصراع. ويلفت وجيه كوثاناني النظر إلى أنَّ ثمةَ تشابهاً بين التجربتين العثمانية والصفوية في: «(١) البنية العسكرية للقبيلة المقاتلة، وفي الإطار الصوفي للتنظيم الديني والطقوسي للتشكيلات العسكرية والأهلية، (٢) وفي الخلفية النظرية الفارسية للإدارة والحكم لدى الطرفين (العثماني والصفوي)، (٣) وفي نمط المؤسسة للعلاقة بين السلطان والفقیه». ولقد تمكَّن الصفويون من السيطرة على أذربيجان وفارس والعراق، وامتدوا إلى ديار بكر في كردستان (تركيا اليوم)، ثم سيطروا على بغداد سنة ١٤٩٦ هـ / ١٥٠٨ م (بعد قرنين ونصف من التهديم المغولي). وتتجدر الإشارة إلى أنه ولاكثير من مئة عام استمرَّ طمع الصفويون بالحيازة على حلب من أجل السيطرة على الخطوط التجارية، ويرجع هذا التطلع الفارسي إلى زمن العباسيين حيث أنَّ ستة من أمراء فارس البوهيميين (من أصل عشرة) حكموا في آنٍ فارس وشرق العراق<sup>(١)</sup>.

وحيث شعر العثمانيون أنَّ بين ظهرانיהם طابوراً خامساً من القزلباشيين في شرق الأناضول (وهم الترك الذي اتبَّعوا الدعوة الصوفية لصفي الدين)، طابوراً مستعداً للانفصال والالتحاق بالدولة الصفوية، قام السلطان بايزيد الثاني سنة (١٥٠٨ / ٩٤٥ هـ) بترحيل أعداد كبيرة منهم خارج الأناضول. ولكن لم تتوَّف الدعوة الصوفية في الأناضول وتحريضها المناوى للدولة، مما دعا السلطان سليم -مباشرة بعد استلامه العرش- إلى البطش بالقزلباشية المتشيَّعين وإرسال بعضهم إلى المناطق العثمانية في أوربة. ثم قام من العاصمة الأولى أدرنة بتجهيز جيشٍ ضخمٍ بـ٢٠٠,٠٠٠ رجل، واشتict العثمانيون مع الصفويون في معركة جالدیران سنة ٩٤٥ / ١٥١٤ م (بالتركية Aldıran وبالفارسية چالدران)، وكان التفُّوق العثماني ثنائياً بالعدد والعتاد، حيث كان العثمانيون قد أضافوا البارود إلى سلاحهم بخلاف الصفويين، ودخل

(١) كوثاناني، وجيه، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الرابعة، 2015، ص. 91.

العثمانيون تبريز، ولكن لم يستطعوا البقاء فيها بسبب المؤن التي أصبحت في وضع حرج في الشتاء فاضطروا إلى الانسحاب<sup>(١)</sup>.

الحملة الثانية للسلطان سليم كان مركزها بغداد، كما كان هناك مواجهات في كردستان وأرمينية انتصر فيها الصفويون. وانطلقت الحملة الثالثة من إسطنبول صاحبها القاesar ميرزا الذي خان أخيه الشاه طاهماسب، كما شاركت جنود من الأناضول وسورية وديار بكر والعراق، وسيطر العثمانيون على تبريز، لكن واجهوا مشكلة الإمدادات. وحاول القاesar ميرزا الاختراق إلى عمق الوسط الإيرلندي ففشل.

ولماً كان التحدي الكبير للصفويين هو التعامل مع التهديد العثماني بعد الهزيمة، تمت مواجهة ذلك من خلال سياسية الأرض المحروقة. وفعلاً أضطر العثمانيون إلى التوقف عن طلب أذربيجان التي لم تعد تملك موارد يحتاج إليها مؤنة العسكرية. كما أنَّ درس جالديران لم ينس، حيث حاز الصفويون بعدها على سلاح البارود.

ولم تقف المواجهات بين الدولتين العثمانية والصفوية بعد معركة جالديران، فلقد تابع السلطان سليمان القانوني جهود أبيه السلطان سليم، وقام بحملة ضد الدولة الصفوية سنة ١٥٣٤ م. ومما يميز هذه الحملة هو استغلالها للانقسامات الداخلية في جسم الدولة الصفوية، حيث ساعد في حملته بعض الأمراء القزلباشية إلى جانب القاesar ميرزا. ومن الجدير بالذكر أنَّ هذا الغزو حصل بتشجيع من علماء أذربيجان المتذمرين من الحكم الصوفي، وكان الشاه حينها مشغولاًً بمعارك الجهة الشمالية الشرقية لبلاد ما وراء النهر/Transoxiana/، ولكنَّ الللح أوقف التقدُّم العثماني. ورغم انضمام بعض القزلباشية من الطرف الصوفي إلى القوات العثمانية، بقوا موضع شلٍّ في صدق تقديم ولائهم القومي على ولائهم المذهب.

ومن المهم الالتفات إلى الفاعليات الإقليمية، حيث كان إمبراطور المغول هومایون (ابن بابور مؤسس الإمبراطورية) يقاتل إخوانه الذين انشقوا عن الدولة إلى جانب مواجهته ثورات

(1) Savory, Roger. Iran Under the Safavids.

الأفغان، فقام بطلب الدعم من الصفوين الذين كان يرأسهم طاهماسب (وهو الذي اعتلى العرش لأطول مدة بلغت ٥٢ سنة). قام الإمبراطور هومايون بزيارة إيران وسلم قندهار للصفويين أملًا بمساعدتهم، ولكن طاهماسب اشترط المساعدة الجدية للإمبراطور بالتشيع. وفي عهد السلطان العثماني سليمان القانوني (ابن السلطان سليم) التحق بايزيد بالصفويين ومعه ١٠ ألف جندي، ولكنه بقي موضع شكٍ عند الصفوين، ولو وثقوا به تمام الثقة لربما استطاع الصفويون توجيه ضرباتٍ موجعة للعثمانيين وانتزاع أراضٍ منهم ولا سيما أنَّ الوضع العثماني لم يكن في أحسن أحواله. وكان هذا هو سياق موافقة السلطان سليمان القانوني توقيع اتفاقية سلامٍ مع الصفوين تحت طاهماسب في معاهدة أماسيا (١٥٦٢/٩٦٥ هـ) بشرط تسليم بايزيد.

ثم استطاع الشاه عباس الأكبر ١٥٨٨-١٦٢٩ اعتلاء العرش وعمره سبع عشرة سنة، وكان مقتدرًا أعاد لإيران مكانتها. فلقد حَقَّ الأمن والاستقرار وأدخل تغييرات في التنظيم المالي. كما أنه أجرى تغييراتٍ مهمة في التنظيم العسكري، فأعاد تنظيم القوات على شكل جيش نظامي يتضمن الرواتب، مقابل النموذج القديم الذي يجري فيه توكيل قوى قبلية. ويشار إلى أنَّ هذا التحديث يتطلَّب من الدولة تأمين الأموال اللازمة لهذا الجيش، وهذا يقتضي الطلب من الأمراء المحليين فرض الضرائب على الناس.

ونتيجةً للتغييرات التي أحدها الشاه عباس استطاع طرد الأوزبك من خراسان، واستعاد أراضي من العثمانيين، منها ما كان غنياً بالموارد، مثل أذربيجان وجورجيا. وبتخطيطٍ ومهارةٍ عاليةٍ انتزع الصفويون بغداد من العثمانيين، وزار عباس كربلاء والنجف والكاظمية وسامراء<sup>(١)</sup>.

والخلاصة، كان هناك سجالٌ عسكريٌّ مديدٌ بين الصفوين والعثمانيين، وسيطر العثمانيون على تبريز الإيرانية عدة مرات، وتمَّت هزيمة الصفوين سنة ١٥١٤ هـ / ١٩٢٠ م في معركة جالديران في شمال كردستان، وكانت هذه من أهم المعارك الفاصلة (يرغم أنَّ بغداد كانت ما زالت تحت سيطرة الصفوين) التي رسمت الحدود الحالية بين البلدين من ذاك التاريخ. ولو استطاع

(1) ibid.

العثمانيون إبقاء سيطرتهم على تبريز والتوجه شرقاً، إذاً لضمّوا أذربيجان ولأطلّوا على بحر قزوين ولأعطوا ذلك الدّولة العثمانية ميزةً جيوسياسيةً لا تضاهى.

ومن أجل إبراز الوجه الثقافي للنزاع بين الصفوين والعمانيين، وامتزاجه مع الجيوسياسي، لا بأس هنا بإيراد مقتطفٍ من رسالة طوليةٍ بعثها السلطان سليم الأول مويخاً الشاه الصفوي إسماعيل الأول ومهدداً له بقوله:

أَوْلَقْد نُشِرت رَايَةُ الظُّلْمِ فِي سَبِيلِ الْعَدُوَانِ  
وَلَمْ تَعُدْ تَقِيمَ أَوْامِرُ وَنُوَاهِي الشَّرِيعَةِ...  
وَبِعَتْ رَدَاءَ الْإِسْلَامِ الْمَشْرَفَ بِيَدِ الْطَّغَيَانِ،  
وَادْعَيْتَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ هُوَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينِ...

وإنَّ الفتاوى الشرعية لجهازنة علماء الدين الكرام الذين يستندون في رأيهم إلى العقل والسنّة على حدِّ سواء، وإنَّ جماعَ أهل السنّة على الواجب القديم في استئصال وابادة وطرد البدع الضالة، مما يجب أن يكون هدف طموحنا السامي...

إِسْأَلِ الشَّمْسَ عَنْ تَأْلُقِ سُلْطَانِي،  
وَاسْتَنْطِقِ الْمَرِيخَ عَنْ الْمُعِيَّةِ سَلَاجِي.  
وَبِرْغَمَ أَنْكَ تَضَعَ تَاجًا صَوْفِيًّا، فَإِنِّي أَحْمَلُ سِيفًا بِاتْرًا،  
وَإِنْ ذَاكَ الَّذِي يَحْمِلُ السِّيفَ سُوفَ يَمْتَلِكُ التَّاجَ قَرِيبًا.  
فَأَجَابَ الشَّاهُ إِسْمَاعِيلُ الصَّفُويُّ بِشَاعِرِيَّةِ أَيْضًا:  
إِنَّ الَّذِي يَمْسِكُ بِعِروْسِ الْحُكْمِ الدُّنْيَوِيِّ عَنْ قُربِ،  
سُوفَ تُقْبَلَ شَفَتَاهُ السِّيفُ الْوَهَاجُ.  
وَقَدْ عَلَّمْتَنَا التجَرِيَّةُ الْمَرِيرَةُ لِعَالَمِ الْمُحْنِ،  
أَنَّ ذَاكَ الَّذِي يَقْتَرُبُ مِنْ آلِ عَلِيٍّ يَنْدَهِرُ دُومًا.

إنَّ النزاع الجيوسياسي الصفوی العثماني كان على أشدِّه بعدما تمَّ اختراع نمطٍ جديد للتشيُّع، وجرى صهر الفكرة الشيعية بالشخصية الفارسية، بما في ذلك اختراع الطقوس الناشزة واستهداف مرتکبات الاجتماع المسلم. وعندما يمكن فهم رمزية ما قام به الشاه إسماعيل بعد دخوله بغداد من هدم قبر أبي حنيفة وقتل بعض علمائها وبناء قبةٍ على ضريح الإمام موسى الكاظم (الإمام السابع عند الإمامية الإثنى عشرية). فالجيو-سياسي والجيو-ديني تمَّ التحامهما عند هذه النقطة. ويشار إلى أنَّ نادر شاه هادن السنَّة في إيران وطرح فكرة اعتبار التشيُّع مذهبًا جعفريًّا إلى جانب المذاهب السُّنية، وطلب تخصيص محرابٍ للجعفرية في مكة. وطبعاً اعتبر العثمانيون هذا محض مراوغة في وجه التفُّوق العثماني من ناحية القوة، ومحاولةً لشرعنة مجاَنية للصفويين. كما أنَّ هذا العرض ما كان ليُقبل في صفوف العلماء بعدما اخترع الصفويون نسخةً من التشيُّع أدخلوا فيه الأفكار الباطنية وتماهوا من فرق الغلاة. واعترف نادر شاه أخيراً بالسلطان العثماني على أنه « الخليفة المسلمين »، وُقتل نادر شاه بعد ذلك في إيران.

لكن رغم أنَّ للتمنذب دوراً كبيراً في سياق الصراع الصفوی-العثماني من ناحية أثر هذا التمنذب في الرؤية السياسية، يُذكِّرنا وجيه كوثراني بأنَّ المسألة لا يمكن اختزالها في صراعٍ مذهبي، وأنه لا بدَّ منأخذ ثلاثة أبعاد بعين الاعتبار<sup>(١)</sup>:

١. عامل الجغرافية السياسية و«نطاق الدَّولة» بعبارة ابن خلدون.
٢. العامل الاقتصادي ولا سيما بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح واكتشاف العالم الجديد في أمريكا.
٣. «ثورة الأسعار» في العالم نتيجةً لتدفق الذهب والفضة من العالم الجديد منذ القرن ١٦ م والذي أثر كثيراً على البلدان المسلمة في الشرق.



(١) كوثراني، وجيه، الفقيه والسلطان، ص 86.

تعاصرت مع الصعود الأوروبي منذ ق ١٦م، وأنها انتهت تحت مطارق هذا الصعود، ليس على الصعيد العسكري فحسب وإنما على الصعيد الثقافي أيضاً. وكانت الظروف الثقافية الأوروبية - وعلى رأسها الفكر القومي، إضافةً إلى الدعوة للقيم الليبرالية- هي ما ذهب أساس قيام تلك الإمبراطوريات الثلاث. ولا يمكننا نسيان أثر التراكم الكبير الذي حصل في الكشوفات العلمية والتي مكنت القوى الأوروبية من التسلُّح بأسلحة قتالٍ فتاكة وطرق إدارة جديدة وضبط بيروقراطي، إلى جانب عقيدةٍ قوميةٍ خليطةٍ من التفوق العرقي الأوروبي والمسيحية المُعلمنة والقومية الحادة.

ومن اللطيف هنا الإشارة إلى أنَّ الدُّولَة العثمانية لم تشهد ظاهرة انشقاق الدُّول الصغيرة التي شهدتها الخلافة العباسية، وكان قضم السيطرة العثمانية قبيل انهيارها من قبل الآخر الحضاري فحسب. فهل السبب وراء ذلك هو الممَّاسة التي أتقنها العثمانيون؟ ولا يعني أنَّ العثمانيين انفردوا سلطتهم في كل بقاع المسلمين (وصار هذا في عصرهم مستحيلًا من الناحية العملياتية)، بل وازعوها دول كبرى.

الدّولة العثمانية التي عمرت ٦٤٢ سنة هجرية تزامنت في أول عهدها مع الوجود المسلم في الأندلس لحوالي ٢٢٧ سنة (سقطت غرناطة بعد ٤٠ سنة من فتح القسطنطينية في ٨٥٠ هـ)، ومع المماليك لمدة ٢٥٣ سنة. وفي آخر عهدها تزامنت الدولة العثمانية مع طيلة حياة دولة مغول الهند لمدة ٣٤٢ سنة، ومع طيلة حياة الدول الصفوية لمدة ٢٤١ سنة. التزامن مع دولي مناطق العرب (الدّولة المملوکية) ودولة القيادة العربية (الأندلس) كان في فترة ذبول هذين الكيانين السياسيين، حيث ذهبت الثانيةُ وأضحت لا لافرنج، في حين سقطت الأولى في يد العثمانيين.

## مخطط تقريري لتعاصر الدول ٦

		الأندلس (٨٩٢-٩٠٢ هـ)
		المماليك (٩٤٨-٩٢٣ هـ)
		الإمارة العثمانية (٦٦٩-٨٥٧ هـ)
		العثمانيون (٦٦٩-١٣٤١ هـ)
	الدولة الصفوية (٩٠٧-١١٤٨ هـ)	
	سلطنة مغول الهند (٩٣٢-١٢٧٤ هـ)	

أمّا حالة الصفوين والمغول فمثّلت حالة إمبراطوريات زاخرة وزاهرة، كلّ وفق مذهبه واعتراكه مع الخلفية الدينية لمجتمعه. فالصفويون اعتنوا بالواقع السياسي لبلاد فارس وخراسان، واختاروا القمع والإزالة القسرية في أكثر الأحيان. أمّا مغول الهند فقد اعتنوا بالواقع الهنودسي والتعدد الديني الشديد، واختاروا الاحتواء في غالب الأزمان والتلتفيق الديني في عهد الملك أكبر واختراع ما سماه «الدين الإلهي»، إلى أن أعاد الكفّة الملك أورنكزيب لصالح تسنّي صلبٍ بما فيه فرض الجزية على غير المسلمين. كما أنه لم تنشأ الدول الثلاث الكبرى على نحو استقلال إقليمي صغير بقيادة وإلٍ أو قائده عسكري فرَضَ نفسه على السلطة المركزية، وإنما نشأت في محلٍ فراغٍ سياسي دولاتي.

### ج- الدول الكبرى في بعدها الثقافي

سبق الكلام عن البُعد الثقافي في الحالة الصفوية وذكر قريناً لتطوراتها السياسية، حيث إنّ تلامِح التشيع الباطني والتزعّة الفارسية شكلاً أساس الحكم وهوبيته. وتناولت الفقرة أدناه بعض الأوجه الثقافية للدُّولة العثمانية خصوصاً فيما يرتبط باللغة العربية مع شيء من التفصيل في أمرٍ يكثر الكلام فيه، وهو الولاء العربي للحكم العثماني.

## (١) لسان الدولة والمجتمع

هناك خصيصة ثقافية مهمة تميزت فيها الدول الكبرى الثلاثة - العثمانية والمغول والصفوية - في أنها كانت دول مسلمة بغير اللسان العربي. وذلك لأنَّ ممَّا يميِّز الدول المسلمة في تاريخنا أنَّه وإلى قرابة سبعة قرون متصلة كانت لغتها هي العربية، وصحِّحَ أَنَّها شملت أقواماً غير عرب، غير أنَّ العربية كانت هي لغة العلم والثقافة. واللطيف الإشارة إلى أنَّ اللغة العربية للثقافة في الأندلس لم تكن مقصورةً على المسلمين، بل حتى اليهود السفارديم كتبوا بعض مؤلفاتهم الدينية بالعربية. وليس المقصود أنَّه في الدول المبكرة جرى محظوظ اللغات المحلية للأقوام، بل استمرَّت، وهذا من خصال الحضارة الإسلامية، وإنَّما المقصود هو العربية كعمقٍ ثقافيٍّ أسسَته لغة القرآن وقادت بإعادة تشكيل منطق العربية ذاتها. وبقيت العربية في كلِّ من الدولة العثمانية وسلطنة المغول هي لغة العلوم الشرعية، كما ساحت عربية القرآن في الأسلامة الجزئية للغات المحلية للأقوام المسلمة، لكنَّ هيمنة العربية كنسقٍ تفكيريٍّ تراجعَ أيَّ تراجعٍ في هذه الدول.

وكما سبقت الإشارة إليه ظهرت أولَ منافسةٍ لغة العربية في العهد البوبي من الفترة العباسية. وصحِّحَ أنَّ دواوين الخارج في مقبل العهد الأموي كانت بلغاتٍ أخرى (الفارسية في العراق واليونانية في الشام ومصر)، إلاَّ أنَّ بقية الدَّواوين كانت بالعربية إلى أنَّ تمَّ تعريهما. وحيث إنَّ البوهيميين فرسَّوا نشطوا في إحياء الثقافة السياسية، وأقاموا المكتبات والمدارس، وبالتالي درجَّ عمَّت اللغة الفارسية في البلدان لشَرق ولشَمال فارس بما في ذلك دولة المغول في الهند. ولا مراء في أنَّ الفارسية كانت أغنى من اللغات المحلية في تلك البقاع، وكانت بوظيفة توصيلية بين المراكز الحضارية المختلفة. والنتيجة أنه أصبح هناك جناحان لغويان، الشرقي منها عمَّت فيه الفارسية، في حين بقيت العربية لغة المركز والجناح الغربي وإلى الأندلس.

ويشار هنا إلى أنَّه برغم دور عصبية الأقوام المختلفة في تمكُّن العديد من السُّلطنتان - بما في ذلك المماليك - إلاَّ أنه لم يتمَّ استبدال العربية لغةً مرجعية. والحالة السلجوقيَّة شاهدٌ مهمٌّ في هذا الشأن، فالسلاجقة هم من مادة العثمانيين الترك وعملياً كانوا هم من أنقذوا الخلافة

العباسية من السيطرة البويمية الفارسية، غير أنَّ السلاجقة لم يننِّكروا للسان العربي ولم يكن بوسعهم منافسة منزلة الثقافة العربية (أمَّا سلاجقة الأناضول فقد كانت لغتهم هي الفارسية). وننِّيه إلى أنَّ الذي نحن بصدده ليس مجرد اللسان المحكي، فالمحكي كان خليطاً من اللغات في الحالات المختلفة، وإنَّما بصدُّ الرؤية الإسلامية التي احتضنتها العربية ومثلَّت قلعتها، بحيث تلازم الفهم الإسلامي الأصيل والتوجُّه الحضاري مع معرفة اللغة العربية وإتقانها.

ومع صعود العثمانيين حلَّت اللغة التركية العثمانية محلَّ الفارسية في الأناضول وامتدَّت إلى البلقان، واستمرَّ غروب الفارسية في البلاط التركي إلى القرن العاشر هجرية، غير أنَّ اللغة التركية لم يتمَّ تبنِّها في بلدان العرب. وتمثُّل الحالة العثمانية انعطافاً ثقافياً لافتاً، حيث إنَّه -بحسب المؤرِّخ التركي إرهان أفيونجو- جرى استخدام اللغة التركية منذ أوائل سنوات الإمبراطورية العثمانية، ووازها تراجعٌ مستمرٌ وتدرِّيُّجٌ للفارسية ثم للعربية في الأعمال الأدبية والعلمية<sup>(١)</sup>.

وفي حين أنَّ الدَّولة الصفوية تمركزت في جغرافية كانت الفارسية هي لغتها لقرون، وفي حين أنَّ الدَّولة المغولية شملت جغرافيةً شديدة التنوُّع اللغوِي إلى جانب قِدم اللغة السنسكريتية فيها، تتميز الحالة العثمانية بأنَّ اللغة التركية القديمة هي لغة قبائل متعددة -لا تتميَّز بالتباور الذي تتمتَّع به الفارسية أو العربية- ومع ذلك تمَّ اعتمادها على نطاقٍ واسع، مع اختلافٍ بين المناطق. ولقد كانت هذه أول مرَّة في التاريخ المسلم يُحَكَم فيها العرب بغير اللسان العربي. الحالة المملوكية في مصر مختلفة لأنَّه برغم ضعفِهم في اللغة العربية وأثرِ ذلك في الدوائر الضيقَة للحكم، لم تترسَّخ في مصر ثقافةً لغوية بديلة عن العربية.

ضمُّ الدَّولة العثمانية للبلدان العربية دعَمَ الشرعية الإسلامية للحكُم العثماني من خلال التعلُّم في مدارس الحواضر العربية واستجلاب الفقهاء العرب. ولقد رسَّخ دخول العثمانيين إلى المنطقة العربية المضمون الإسلامي للدَّولة، وليس مجرد هويَّتها، فإسلامية الهوية العثمانية كانت قد تبلورت منذ فتح إسطنبول (وهي التي في مدح فاتحها أحاديث ضعيفة) ولا سيما في كونها

(١) إرهان أفيونجو، [اللغة العلمية لدى العثمانيين](#). 19-04-2019.

عاصمة الكنيسة المسيحية الشرقية. وفي حين أنَّ التصوُّف الْطُّرْقِيَّ كان رديف الصعود العثماني مبكراً، فإنَّ المراحل التالية شهدت إضافة طبقة فقهية عميقة - طالما تعطَّش لها العثمانيون - بعدما توافرت الموارد في مراكز التعليم واللُّغَب العلمائية في بلاد العرب، حيث كان المركز في إسطنبول يبعث بنخب البلاط للتعلُّم الشرعي في دمشق والقاهرة.

## (٢) العرب، لغتهم ومنزلتهم

نستطرد في هذه الفقرة لنجيب على سؤالٍ ماثلٍ في أذهان العرب عن طبيعة وضعهم في الدولة العثمانية من ناحيتين: الولاء والمنزلة. وكما هو معروف، هناك خطاب قوميٌّ/قطريٌّ يركِّز على فترة ترهُّل الدَّولة العثمانية وعلى سنوات الانهيار، يصبح سلوك الدَّولة زمان القوميين الترك من الاتحاديين على الدَّولة العثمانية بشكلٍ عامٍ. وسندُ الباحث بروس ماسترز يحدِّثنا عن هذه الفترة، وهو المؤرخ الذي نبش وثائق وسطيَّ الناس ومذَّگراتهم - وكلُّهم من سكان المدن - في نهاية الفترة العثمانية، كما قارن وثائق المسلمين منهم بوثائق المسيحيين<sup>(١)</sup>.

يقول بروس: لم يُحدث الحُكْم العثماني تغييراً جذرياً في النظام الاجتماعي في بلاد العرب، وإنما استبدل حُكْم سلاطين بحكم سلاطين آخر. ونظر العثمانيون الحُكَّام الممتلكين عزَّةً بأنفسهم إلى المحكومين على أنهم رعايا. وهناك من يقول إنَّ الهمَّ الغالب للدولة كان تأمِّن الضرائب من مختلف البقاع بغض النظر عن خلفيَّتهم، إلا أنَّ فكرة (الاستثناء العربي) في مسألة المنزلة أمرٌ مطروح بين المؤرِّخين. وبناءً على مفاد الوثائق يذهب بروس ماسترز مذهبَاً وسطياً يرى فيه أنه في الأوجه السياسية والاقتصادية يصعب تفريق المناطق العربية عن غيرها، أمَّا بالنسبة للبعد الثقافي فكان هناك شعور مشترك عند كُلِّ من العرب المحكومين وعند مندوبي السلطة العثمانية أنَّ هذا القسم من الرعايا له خصوصيَّة مفروضة في اللغة، وفي علاقة لغتهم بالإسلام الذي هو دين الدَّولة ومهد شرعيتها.

(1) Masters, Bruce. The Arabs of the Ottoman Empire.

كما ينبغي الإشارة إلى المستوى الثقافي المنخفض لحكّام ما قبل العثمانيين، فالذين حكموا المنطقة العربية من القادة العسكريين بعد زوال الحكم العباسي كان معظمهم أميّون ولا خبرة في إدارة الدّواوين، ولذا ما كان لهم إلّا الاستفادة من النخبة العربية الموجودة. غير أنّه لما حلّ العثمانيون فإنّهم أتوا مع مؤسسة دواوينية. ويرى المؤرّخون أنّ هذه الطبقة البيروقراطية التي تأخذ أوامرها من السلطان مباشرةً نافست سلطة العلماء. قلت: ولكن هذا ينطبق على المرحلة المتأخرة فحسب، ولعلّ الإزاحة النسبية المتأخرة لسلطة العلماء أتت عفوياً من داخل منظومتهم بسبب جهودهم في تقنين الفقه الذي ظهر رسمياً في مجلة الأحكام العدلية (١٢٨٦ هـ)، كما كانت أصالة الدّولة تلفظ أنفاسها الأخيرة بعد طغيان الفكرة القومية. ومن الملاحظ أنّ منصب الصدر الأعظم الذي تتبع عليه ما يقرب من ٣٠٠ رجلٍ كانت أكثرتهم الساحقة من البلقان والقوقاز، والعرب منهم خدموا قُبيل سقوط الدّولة<sup>(١)</sup>، وكأنّ العثمانيين وازنوا منزلة العرب المعتدين بلغتهم وبأولويّة واجبهم في صيانة الشريعة والفهم الإسلامي القويم بعدم إعطائهم مناصب سياسية عليا، ويشمل هذا منصب كبار القضاة، إلّا أنّ القضاء فيمحاكم المدن شغل منصبه عربٌ حتى في إسطنبول نفسها.

نعود إلى المؤرّخ بروس ماسترز الذي يشير إلى أنّ العلماء ترددوا في منح صفة الخليفة على السلاطين حتى بعد فتح القسطنطينية ودخول المنطقة العربية، وظهر هذا في كتابات الجبرتي. وإن النّسق التاريخي هو الذي استمرّ، فقد ارتضى العلماء منصب السلاطين العثمانيين وأعلنوا الولاء لهم ما داموا يقيمون الشريعة ويحافظون على وحدة الأمة، رغم عدم اعتقادهم أنّ آل عثمان هم الوحيدين المؤهّلون لذلك، ولكن لا يرون أنّ ثمة بدلاً لهم، ولكنّ ولاء العلماء تجاه السلاطين لم يُمنح لولاة السلطان (وهذا مفهوم لكون السلطان رمزاً للوحدة السياسية خلافاً للولاة). ومن أكثر الأمور دلالةً على الثقافة السياسية السائدة يومها هي أنّ عامة الناس في المدن والبلدات العربية يمكن أن يصبروا على السلوك السيئ للولي إلى أن تصل الأمور إلى وضع لا يحتمل، أمّا بالنسبة للقضاء فلم يكن ثمة تحملٌ إذا كانوا فاسدين، بل يتسبّب هذا في قبح

(١) من العرب خير الدين باشا التونسي بترتيب 253 سنة 1878م ومحمود شوكت باشا العراقي وهو بترتيب 279 سنة 1913م.

هبات الغضب. بعبارة أخرى: هناك وعيٌ بأنَّ أمور الإدارة السياسية يمكن أن يخالطها الدَّخن، ولكن ساحة القضاء تتَّصل بالشريعة نفسها ولا مجال فيها لتحمل الاعوجاج. غير أن ثمة أمرٌ أثار عدم الارتياب، وذلك حيث إنَّ القاضي يتمُّ تعينه من العاصمة، وحيث إنَّه تبنَّت الدولة العثمانية المذهب الحنفيٍّ واقتصرت عليه في انتقاء القضاة -خلافاً للحال أيام المماليك- فإنَّ ذلك سبب تملماً بين عامة العلماء. أمَّا الإفتاء فتعدَّدت مذاهبه ولم يقتصر على الحنفية.

ولقد سبقت الإشارة إلى أنَّ اللغة العثمانية التركية كانت هي السائدة في أروقة الحكم (ساري) في الأناضول والبلقان، أمَّا في المناطق العربية فقد كانت التوجيهات والتعليمات تمرُّ عبر مترجمين. ومع الزمن واجه مبعوثو الإدارة العثمانية حقيقة أنَّ المنزلة الثقافية في تلك البلدان راسخةٌ في مجتمع العلماء الذي يتَّكلُّم العربية ويحتضن الفهم التراثي الأصيل لمطلب الإسلام وطرق تجلِّيه في الواقع. ولذا يمكن القول إنَّ العلماء العرب كانوا في موضعٍ ضبابيٍّ في الدولة العثمانية، حيث تربطهم بالحُكم رابطة الإسلام وتفصلهم عنهم اللغة. ويندب المؤرِّخ ماستر إلى أنَّ أثر العلماء اقتصر على ولاياتهم العربية التي عاشوا فيها. ولكن علينا أن لا نبالغ في ذلك، فالمؤلَّف نفسه يشير إلى أنَّ نتاج العلماء في الإمبراطورية كافٌّ كان باللغة العربية بغضِّ النظر عن لغتهم الأم، مما جعل دور العلماء العرب -والذين لم يعرف غالُّهم اللغة التركية- دور الحاضن للحوار الثقافي العابر لكل مناطق الإمبراطورية. ويضيف أنه لم تقتصر الطبقة المثقفة التي تناول احترام المجتمع على الرجال فحسب، بل شملت نساء نالوا منزلةً راسخةً تؤهِّلُهم لأن يتمَّ الاستشهاد بأراءِهم الفقهية ويُحتفى بشعرهنَّ في مختلف بلدان العرب.

ولا يخفى أنه حين نتكلَّم عن العلماء ودورهم في حماية المعياريٍّ وثقافة المجتمع وقيمه، لا يمكن أن ننسى الدَّور المهمُّ الذي قامت به طبقة المتصوَّفة (وفيها نساء أيضاً). كما لم تكن بينهم وبين العلماء حواجز صلبة كما يتَّوهُم من بعض الكتابات، فقد كان بين العلماء وأهل التصوَّف تداخلاً كبيراً، والتصوُّف هو أصلاً على درجاتٍ عديدة ولا يقتصر على أوجه الغلوِّ الذي كان طاعناً في الخرافية.

وممّا ينالق ما هو ماثلٌ في الأذهان المعاصرة أنَّ القوى الإنكشارية سيدة الصيت في المنطقة العربية كانت قد اندمجت في المجتمع، وذلك أنَّه اقتصر التجنيد في بداية هذه منظومة على أولاد المسيحيين من البلدان المفتوحة، ولكن فيما بعد تمَّ التجنيد من مسلمي الأناضول والبلقان، وبذلك أصبحوا جزءاً من النسيج الاجتماعي الكبير.

الحديث عن المجتمعات العربية زمن العثمانيين كثيراً ما يشير إلى دور الأعيان، وفيما إذا كان دوراً أناانياً مسيساً لصالح السلطة المركزية أم هو حلقة تواصل بين المركز والمحلاط. وليس من مجتمع إلَّا وفيه طبقات يُسدي إليها الشرف وتحتل منزلة مخصوصة، ومثلاً ما كان دور جمعيات المهن تمثيل صوت الطبقة الاقتصادية الأدنى، كان الأعيان ممثلاً صوت الطبقة العليا في المدن. والمهم ملاحظة النسق الذي اشتهر في العصور القديمة وهو ارتباط المسؤولية المجتمعية مع المنزلة، وهذا من الأمور التي تندُّ عن نظر الخطاب المعاصر. وفي سياق الثقافة الإسلامية كان لمفهوم الصدقة -كواجب اجتماعي ديني- دورٌ إضافيٌ في توجيه هذه منزلة الأعيان ومنعها عن أن تتحول إلى طبقة استكبارية، أو ساعد على تخفيف ذلك على الأقل. ويجري التنبؤ في البحوث إلى عدم المبالغة في الدور الذي لعبته طبقة الأعيان، حيث إنَّ ثمة عدَّة منصَّات تمَّ فيها تأكيد المنزلة. فهناك طبقة «الأفنديّة» والعلماء و«الأشراف» الذي يقومون بأدوار اجتماعية مرتبطة مباشرة بالدين، وهناك من يعتَبِرُهم الحاكم (بيكارات، أغوات) ممَّن عند بعضهم إمكانات عسكرية، ومع الزمن يمكن أن يحصل بعض التداخل بين هذه الفئات. وإذا كان المشهور في الخطاب اليساري أنَّ الأعيان كانوا رجال السلطة، يُظهر البحث أنَّ النفوذ والتعيين السياسي كان منفصلاً عن العضوية في طبقة الأعيان. كلُّ ما في الأمر هو أنَّ واقعية الإدارة العثمانية -والتلاحم الاجتماعي القديم- لم يحاول تجاوز هذه التشكيلة الاجتماعية، بل استثمرها.

وعند التفكير في الأزمان الماضية ينبغي استحضار الطبيعة العضوية للترابط بين النشاطات المختلفة في المجتمع، حيث يمتزج الاقتصادي مع الاجتماعي خصوصاً ومع السياسي أيضاً. والسؤال هو فيما إذا استمرَّ هذا النسق أم لا في العهود العثمانية التي تميَّزت بدرجةٍ عاليةٍ

من التنظيم البيروقراطي الدوائي. وفعلاً نجد أنه تتبع هذا الترابط في الفترة العثمانية من خلال ما عُرف يومها باسم «الطائفة» المهنية التي يرأسها «شيخ» الصنعة. وعلى عكس الأدباء الاستشراقيين الذين نظرت إلى النقابات المهنية أدوات بيد الدولة، تُظهر البحوث الجديدة أنَّ هذه الروابط المهنية مثلَّت ركناً مهماً من أركان المجتمع الأهلي حينها. فعلاوةً على الوظائف الاقتصادية التي قامت بها في تنظيم عمليات الإنتاج والتسويق وضبط النوعية، كان لها وجه اجتماعي وآخر سياسي، والوجه الاجتماعي هو المساعدة في ساعات الملمَّات والعوز على الصعيد الفردي والرسمي على حد سواء. ولقد سبق ذكرَ أنَّ القانون العام لا يتدخل في اللوائح الإدارية للروابط المهنية، ولكن يُنفذ إرادتها عند الخلاف من خلال القضاء. وكلُّ هذا من ألوان التكامل بين الأوجه المجتمعية والاقتصادية والسياسية التي عرفتها الدول القديمة، وهو الذي يصعب في هذه الأيام على بعض الناس تصوُّره بسبب طغيان الصورة البيروقراطية/الديمقراطية التي فيها تخصُّص للسلطات يصل حدَ الانفصام.

وبالنسبة لولاء العرب تجاه الإدارة العثمانية، نلاحظ أنَّ معظم حوادث الشعب التي تحدثت السلطان لم تأتِ من العرب، بل من المجموعات الإنكشارية وفي السنين الأخيرة للدولة العثمانية التي ساءت فيها الأحوال واضطربت النفوس وتضاربت الآراء. ونختتم بقول المؤرخ ماستر الذي نقل عنه: فيما إذا كان مسيحيو البلقان قد نظروا إلى العثمانيين كطغاةٍ فقط مسألةٌ لم يثبتها البحث بعد، أمَّا معاصرهم من المسلمين العرب فإننا نعرف أنهم لم يصفوا أنفسهم بأنهم محظيُّن. ولقد تميَّز عهد السلطان عبد الحميد الثاني في المنطقة العربية بالهدوء والسلام، خلافاً لما حصل في البلقان وجنوب الأنضول في العقود السابقة. وإنَّ معظم العرب لم يحملوا السلاح لإنهاء علاقتهم بالإمبراطورية، ولكنَّهم لم يتطوعوا للحفاظ عليها أيضاً، بل جرى تجنيدهم. وإنَّ الحيرة -لا الغضب- كانت هي الشعور السائد بين العرب تجاه الدولة أيام انهيارها. أ.هـ

## ٢- التداخل بين المركز والأطراف

التنوع والامتداد الزمني للعهود السياسية يُظهران صعوبة إصدار حكم تقييمي واحدٍ عليها جمعياً. وثمةً تفريق أدقُّ، إلا وهو الموضع الذي نطلق عليه الحكم، فهل إطلاق تقييم ما هو على مركز الحكم في دمشق وبغداد، أم في مصر، أم في الأندلس، أم في خراسان؟ وهل الوصف الذي نطلقه على المركز ينطبق على الحكومات المحلية التي تشَكَّلت تحت مظلة الخلافة، مثل دول الطاهريين والصفاريين في بلاد خراسان وفارس وبلاط ما وراء النهر، أو الحمدانيين أو الإخشidiين قرب المركز، أو الأغالبة والأدارسة غرباً؟ وكيف يصحُّ الحكم على تلك الأنظمة السياسية بحكمٍ واحدٍ وقد واجهت تحدياتٍ مختلفة جدًّا؟

والأهم من كل ذلك أنَّ العلاقات السياسية بين المركز وما يطلق عليه الدول المستقلة (أو الدول الموازية كتعبيرٍ أفضل) كانت علاقَةً تكاملية إلى حدٍ ما. وهي دولٌ انشقت إدارياً عن مركز الخلافة في بغداد ومشتَتت تحت إمرة قادة الإقليم لكن لم تَدِعَ الخلافة لنفسها، وكانت علاقتها مع المركز متفاوتةً بشكل كبير في ثلاثة أبعاد: درجة منافستها، وأدوارها العملية، ومضمونها المذهبي. ونفصل قليلاً في هذه الأوجه الثلاثة.

### أ- درجة المنافسة

في عالم السياسية لا يمكننا إغفال عامل الْطُّمُوح والمنافسة. فبعض هذه الدول الموازية أنشأها والي الخليفة؛ أي ممَّن هو من داخل المنظومة السياسية. وتفسير ذلك -بغض النظر عن الْطُّمُوح- أنَّ صعف المركز يعطي مبرراً للخلافة الحاكمة في الأقاليم والتي عندها لياقة للتطلع نحو درجة من الاستقلالية لا تخولها الترتيبة القديمة مع المركز. وكما ذكرنا، المنظومة الأممية هي الوحيدة التي حكمت كلَّ بلاد المسلمين برغم أنها شملت أوسع جغرافية في آنٍ، أمَّا الخلافة العباسية فحدث في الجناح الغربي أولَ استقلالٍ لدولةٍ بعد سبعين عاماً (الدَّولة الرستمية ١٦٠ - ٢٩٦ هـ)، وعلاقات الدولة الرستمية في المغرب الأوسط (الجزائر اليوم) مع المركز كانت أشبه بالعداء

واستمرت أكثر من مئتي سنة، في حين أنَّ كُلَّاً من دولة الأغالبة والدُّولة الطولونية كانتا على علاقة وثيقة بالمركز. وهارون الرشيد هو الذي أسدى الميزات على واليه من الأغالبة، والدُّولة الطولونية في مصر (٢٥٤ - ٢٩٢ هـ) كان بينها وبين المركز تقاسم وظيفي، ولم تستمر أكثر من ٣٨ سنة حيث عادت إدارة مصر إلى المركز لتعود إلى استقلال قصير تحت الإخشيديين، إلى أن سقطت بآيدي الفاطميين (٣٥٨ هـ) بعد تأسيس دولتهم في إفريقيا/تونس سنة ٣٠٠ هـ الدُّول الطرفية، مثل الزيدية في اليمن (منذ ٢٤٨ هـ) لم تكن لتنافس المركز، وارتضت لنفسها بما قد حصلته. الدُّولة الفاطمية الإمامية هي التي مثلت أعلى درجات التنافس، بل التطلع لاقتلاع الخلافة.

## ب- الأدوار الوسيطة

اختلت الأدوار العملية للدول شبه المستقلة اختلافاً كبيراً في مدى تكاملها مع رسالة المركز. فالمراكز هو الذي طلب النجدة من بعض القوى الفتية الصاعدة، كما كان الأمر مع كُلِّ من البوهين والسلاجقة. وكلُّ من دولة والأغالبة والدُّولة الطولونية ساهم في حركة الفتوح أيًّا مساهمة وبشكلٍ داعمٍ للمركز. فمثلاً دولة الأغالبة تمركزت فيما هو اليوم تونس وغرب ليبيا وشرق المغرب إضافةً إلى جنوب إيطاليا وصقلية وسردينيا وكورسيكا ومالطة؛ أي إنها مثلت امتداداً استراتيجياً مهمًا جداً لصالح مركز الخلافة العباسية، والاستقلال النسبي هو في صالح مركز الخلافة في بغداد. ودولة الأغالبة النشيطة عسكرياً قامت بدور مهمٍ لمركز الخلافة العباسية في عزل تأثير الدُّولة الأموية الأندلسية. أما دولة الأدارسة في المغرب الأقصى (٣٦٣-١٧٢ هـ) فكان لها بشكل طبيعي علاقاتٌ مكثفةٌ مع الأندلس الأموية إلى أن صارت دولة الأدارسة جزءاً منها. استنجد المراكز في بغداد بالبوهين والسلاجقة كان لا بدّ منه ولو على كرهٍ- وإنما سقطت الخلافة أو تفتّت. وثنائية البوهين/السلاجقة لا يمكن أن تخفي، حيث إنَّ بينهما تقاولاً عدائياً شبه كامل، مذهبياً وقومياً (شيعة فرس مقابل سنة ترك)، ولكن الواقع السياسي فرض نفسه برغم هذا التناقض. ومن أكثر الأدوار العملية أهميةً للدول الموازية هي الصراع مع الصليبيين وتشكيل ما نسميه اليوم منطقة عازلة. ومثال ذلك الدُّولة الحمدانية (٣٩٤-٣١٨ هـ) التي تميّزت

بمقارعتها للبيزنطيين، فخدمت المركز بذلك ولم يكن هناك مصلحة في بذل الجهد لإنهاءها ما لم تضغط على المركز أو تنافسه. وكان الذي أنهى دولة الحمدانيين هو الدولة الفاطمية العبيدية العدو اللدود للخلافة العباسية.

## ت- المضمون المذهبي

لمذهب الدول المستقلة أهمية بالغة لأنه يتصل بأصل شرعية الخلافة. الزيديون على مذهب قريب من السنة، فلا يشَكِّلون طرحاً فكرياً بعيداً. وإن إن مذهبهم (أكثر ثوريّة) مما استقرّ عليه الطرح السنيّ، إلا أنهم لو وصلوا ببغداد لما اختلفوا عن العباسيين. الأدarsة حالة متّميزة، حيث إنّهم عربٌ من الحجاز من آل هاشم، وكان يمكن أن يشَكِّلوا بديلاً سياسياً من حيث مقامهم الذي جمع بين كونهم سنة وكونهم من نسب النبي ﷺ، إلا أنَّ بعد الدولة حال دون ذلك.

الحمدانيون شيعة إثناعشرية، ولكن لم يُنظر إلى دولتهم على أنها خطر على الخلافة، ر بما للصغر النسبي لمساحتها.

البوهيميون الفرس الذين أصبحوا من الشيعة الإمامية شعروا أنهم الحكام الفعليون، وأبقوا الخلافة غطاءً دون الإعلان عن تغيير رسمي مذهبي يقودونه. ولعلّهم اعتبروا بمصير البرامكة الفرس والنكبة التي أنزلها بهم هارون الرشيد بعدما تحكموا بالقرار وبمفاصل الدولة، وحين اعتقد هارون تواطؤهم<sup>(١)</sup>.

(١) يصف ابن خلدون سيطرة البرامكة بقوله: "إنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واحتاجتهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسيremen المال فلا يصل إليه، فغلبوا على أمره وشاركته في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه، فعظمت آثارهم وبعد صيفهم وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصغارهم، واحتازوها عن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم. ويفال إنه كان بدار الرشيد من ولد يحيى بن خالد خمسة وعشرون رئيساً، من بين صاحب سيف وصاحب قلم زاحموا فيها أهل الدولة بالمناكب ودفعوهم عنها بالرار لمكان أبيهم يحيى من كفالة هارون ولـي عهد وخليفة، حتى شب في حجره ودرج من عشه وغلب على أمره، وكان يدعوه: يا أبا، فتوجه الإشارة من السلطان إليهم وعظمت الدالة منهم وانبسط الجاه عندهم وانصرفت نحوهم الوجوه وخضعت لهم الرقاب وتحطّت إليهم من أقصى التخوم جداً إلى الملك وتحف الأمراء، وسررت إلى خزانتهم في سبيل التزلف والاستئمالة أموال الجباية. وأفاضوا في رجال الشيعة يريد شيعةبني العباس وعظام القرابة - العطاء، وطقوهم المـن، وكسوا من بيوتات الأشراف المعدم وفكوا العاني ومدحوا بما لم يمدح به خليفـهم، وأسـنوا لـفـاتهم الجوائز والصلـات، واستولـوا على القرى والـضـيـاعـ حتى آسـفـوا البـطـانـة وأـحـقـدواـ أـهـلـ الـولـاـيةـ". ابن خلدون. المقدمة. القسم الثاني، في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهـبهـ والإـلـمـاعـ لما يـعـرـضـ للمـؤـرـخـينـ منـ المـغـالـطـ وـذـكـرـشـيءـ منـ أـسـبـابـهاـ.

أمّا الدّولة العبيدية (التي رُوّجت لنفسها باسم الفاطمية) فإنَّ مذهبها الإسماعيلي الذي فيه ادِّعاء النبوة وشيء من الألوهية كان تهديداً حقيقياً للوجود المعنوي للمسلمين وليس مجرّد دولتهم. ولا تفوتنا ملاحظة أنَّ طول حكم الفاطميين لمصر الذي بلغ أكثر من (٢٠٠) سنة لم يغِّر سُنْنِيَّة مصر.

أمّا القرامطة فكانت لهم فرقٌ في البحرين/شرق الجزيرة العربية ثم في سوريا. وفي البداية هادن قرامطة البحرين العباسية إلى أن قاموا بقيادة أبي طاهر القرمطي بمهاجمة مكة وذبح الحُجَّاج وسرقة الحجر الأسود ثم السيطرة على بقاع واسعة من الجزيرة العربية، وتبع ذلك تعزيز التواصل مع أصفهان في إيران والتبشير بأفكارٍ خليط من الزرادشتية والمانوية، إلى أن تمَّ استئصالهم من الجزيرة العربية. وهناك خلاف فيما إذا كان هناك تعاون بين الدعوتين القرمطية والفاتمية. ولقد امتدت سيطرة القرامطة لتصل سوريا في زمن سيطرة الإخشيديين على مصر، ولكن تغيَّرت الحال لما سيطر الفاطميون على مصر، وعزماً على محاربة القرامطة في سوريا ونجحوا أخيراً.

وفي سياق الصراع المذهبي وعلاقته بالسياسي يشار إلى أنَّ البوهيميين الفرس الشيعة الإثناعشرية دعموا القرامطة (الذين انقسموا لرأيهم بين الولاء المذهبي للفاطميين والولاء النفي لـالبوهيميين) ضدَّ الفاطميين الإماميين (مع أنَّ الأفكار الإسماعيلية دخلت التشيع الإمامي واختلطت به). وفي الغالب أنَّ البوهيميين فضَّلوا دعم القرامطة في سوريا الأبعد مذهبياً من الفاطميين لأنَّ القرامطة يشكِّلون حاجزاً ضدَّ التمدد الفاطمي. ولكن في النهاية تمَّ استئصال القرامطة بزحف الفاطميين شمالاً ليتمَّ بعد ذلك القضاء على الحمدانيين الإثناعشرية في حلب (شمال سوريا اليوم). والمعنى هنا أنَّ السلوك السياسي لا يوازي بشكل مستقيم الانتقام المذهبي.

الدلالة المذهبية الأكبر كانت في الدور الذي قام به السلاجقة في دعم الخط السنيِّ الخالص، وإنْهاء الدور البوهي الذي قام بالتأسيس الأدبي والعلمي للتشيُّع.

والخلاصة، إطلاق حُكْمٍ واحدٍ على الدُّول المسلمة في تاريخنا لا يصح، فلقد تفاوتت فيما بينها على سُلَّم استحقاق الذِّمَّ والمدح تفاوتاً كبيراً. وإنَّ صورة دولةٍ للخلافة امتدت لقرونٍ بلا مطباتٍ ولا انعطافاتٍ صورةٌ غير واقعية. ولا يعني هذا أنَّ الخلافة لم تكن ذات معنى، ولعلَّ سقوط بغداد هو أكبر دليلٍ على ذلك وأكثره إفحاماً للعبارات التي تنفي أيَّ قيمة سياسية لمركز الخلافة في بغداد بحجَّة أنَّ رأسها أصبح رمزاً لا أكثر ولا يقوم بالإدارة الفعلية. فما آل إليه الأمر يومها أنه كان ثمة خلافة بلا خليفة، أي إنَّ رمزية الخلافة بقيت بغضِّ النظر عن كون الخليفة أهلاً لهذا المنصب أم لا، ما دامت أيام التاريخ حبلٍ ويمكن أن تلد من هو خلائقٌ بهذا اللقب.

### 3- معيار التقييم

الصورة الشائعة عن التاريخ المسلم هي صورةٌ بُعِدٌ تدريجي عن مقتضى الإسلام، غير أنَّ قصة التراجع يمكن تسجيلها وفق منحنيات المجتمع والاقتصاد والعلم والفقه، وليس على الصعيد السياسي فحسب، وهذه الخطوط ليست متوازيةً. إنَّ الفهم الخططي للابتعاد والانحراف يُبسط الصورة، وذلك لأنَّ داخل العهود نفسها هناك ارتفاع وهبوط. والعصر التالي لم يكن ضرورةً أبعد عن مقتضى الإسلام من الذي قبله أو أقلَّ خدمةً لمصالح المسلمين، فالعثمانيون اللاحقون للماليك سجّلوا ارتفاعاً للمنحنى وليس انخفاضاً، وكذا المرابطون حين دخلوا الأندلس في فترة ملوك الطوائف.

وتصاح خطَّةُ المقادير لتكون المعيار المعتمد لتقييم تاريخنا السياسي. ونركِّز أدناه على خمسة أبعاد تخصُّن النظام السياسي واستقراره: التماسك والشوري، التنوُّع ورعاية التأليف المجتمعي، رعاية المصالح والقسط فيها، الضبط والمرونة، الحماية من الأعداء والتحالف. ولا يخفى أنَّ كلاً من الأبعاد يحوي توتراً بين حدَّيه، بمعنى أنَّ المبالغة في طرفٍ تتعكس سلباً على الطرف الآخر.

## أ- التماسك والشوري

لا خير في نظام سياسي غير متماسك ولا يقدر على اتخاذ موقف ولا إنفاذ قرار. والتماسك هو العصبية في اصطلاح ابن خلدون، بمعنى اجتماع الأمر في الحلقة السياسية، ومدى القدرة على اتخاذ القرار، ورشاقة عمليات التفاهم الداخلي فيها. وخلاصة الخبرة البشرية وكما تظہر الأبحاث هو أن تفكك النخبة الحاكمة هو السبب الرئيسي الأول لسقوط الدول، والشاهد كثيرة جداً على أن الوضع الاقتصادي المتدحرج أو الظلم والبطش غير قادر لإنهاء عمر النظام الحاكم ما بقيت إدارته متماسكة. وقد يقال إن هذه القاعدة خاصة بدول الحداثة لأنها احتكرت قوى البطش المقنن على نحو غير مسبوق في تاريخ البشرية. هذا صحيح، لكن لا أظنه ينفي صحة التعميم، وإنما يتعلق بدرجته ودرجة انفراده. وينبغي أن نضيف هنا مسألة الشرعية لأنها أساس القيام المستقر، ومتى سقطت الشرعية أو اهتزت ظهرت موجبات تحدي الحكم والتيارات التي تبحث عن بديل. فإن صاحب سقوط الشرعية كثيراً من الظلم والعجز عن التماسك، زال الحكم بتماسك غيره أو بفوضى عامة.

والشوري مراد عام شامل، يضم ثلاثة فضاءات: الأول هو التشاور بين أهل الحال والعقد، والثاني هو التشاور داخل المؤسسات المتخصصة، والثالث هو التشاور بمعنى سعة الضيق والاستدلال السياسي بحيث يكون في المنظومة فسحة للمشاركة السياسية لطيف من المطلعين للسياسة. فمثلاً المنظومة الأممية التي اعتملاها عرب الشمال القيسيون العدنانيون كانت منفتحة على من لا يقدح بشرعية نجاحهم، وضمن ذلك كانت مشاركة اليمينيين القحطانيين من عرب الجنوب، ولكن سدة الحكم كانت موصودة في وجه المعارضة المهاشمية (العباسية + العلوية الطالبية) التي طعنت في أصل شرعية الحكم. المنظومة العباسية كانت أكثر انفتاحاً على التلاؤن المجتمعي الحاصل في الواقع، بما فيهم الموالي غير ذوي المنزلة والفرس، مما مكن أن يصبح لهم نفوذ قوي في دواوين الدولة. لكنَّ المنظومة السياسية العباسية كانت موصودة في وجه المعارضة العلوية الطالبية (شريكها السابقة)، فليس هناك منظومة يمكن أن تستوعب ما ينقضها، وهذا قانون عام في الخلق جارٍ في السياسية والاجتماع والاقتصاد أيضاً.

ولا يخفى التوتر بين طرفي الشورى، فلا يمكن لعملية التشاور أن تبقى مفتوحةً لا تسمح بسيف القرار أن يُتخذ بحزم بعد استيفاء معقولٍ لعمليات الحوار واستدرار الرأي. والتشاور أيضاً قد يأتي بالمعارضات، وقد يكون له أوزان مختلفة من ناحية فائدته للحكم. فمثلاً قد يكون وزن استشارة الفقهاء وفائدة السياسية مختلفاً عن وزن وفائدة شبكات التصوف، ومختلفاً عن وزن وفائدة استشارة الوجوه الاجتماعية وأصحاب المنزلة والشرف، ومختلفاً عن وزن وفائدة استدرار رأي المزارعين والتجار وأصحاب الصناعات.

وليس القصد أنَّ الشورى هي نقىض التماسك، وإنَّما أنَّ عملياتِها فيها إلزامات تنفيذية. وليس هناك شورى سيئة مذمومة كفكرة، وإنَّما المعوَّل عليه هو الممارسة التي لا بدَّ لها من الموازنة بين التعارض في الأولويات وفي التطلُّعات. وعملية الشورى لا تقتصر على المنصَّات الرسمية السياسية، بل ينبغي أن تكون شاملة، ولقد سبقت الإشارة إلى هذا المعنى في فقرة الشورى العضوية.

## بـ- رعاية التأليف المجتمعي

تميزت بلدان الحضارة المسلمة بتنوعٍ غنيٍ جداً، وهذا التنوع كان نتيجةً طبيعيةً للمنظومة نفسها. فالانتشار الإسلامي والفتح تميَّز بخصائص ثلاث: (١) لم يُلغِ الثقافات السائدة، (٢) وأمن الناس على ممتلكاتهم وحفظها، (٣) ولم يشترط التحوُّل إلى الإسلام.

وهكذا ضمَّت دول الخلافة المسلمة ثقافاتٍ ولغاتٍ متعدِّدة، وإنْ عَمَّت اللغة العربية فيما بعد لِما لها من منزلةٍ خاصَّةٍ من ناحية أنها لغة القرآن مصدر فلسفة الدولة والحكم والمجتمع والاقتصاد وكل مناحي الحياة. ويشار إلى أنَّ انتشار العربية كان طوعياً وبرغبةٍ أكيدةً وحرصاً من باقي الأقوام، ولم يكن انتشاراً بسيفٍ تعريِّفٍ سياسي. وحيث تمَّ حفظ أموال ساكني المناطق المفتوحة ولم تُنهب أو تخرب، فمعنى ذلك استمرار وجود طبقاتِ الشرف والمنزلة في المجتمعات القديمة، مع تهذيبٍ تدريجيٍّ لدورها بسبب تحكيم الشريعة. ومضت قرنٍ الفترة الأموية والعصر العباسي الأول وغالبُ سكان البلدان تحتهما ليسوا مسلمين، كما حكم المسلمون من مغول الهند أكثرياتٍ غير مسلمة (وربما الحال نفسه كان في الأندلس).

هذا التنوع الهائل وبأبعاد متعددة محمود وشاهد رقي حضاري، غير أنه يستصحب تحدياتٍ سياسية جمّة. التنوع يستلزم آليات موازنةٍ دقيقةٍ ومستمرة، والخلل في الدائرة السياسية أسهل بكثير من الخلل في النواحي المذهبية والاجتماعية. والمذهبية الشيعية المبكرة التي تمسّكت بفكرة المثالية السياسية وربطتها حسراً مع النسب الهاشمي (ثم العلوi-الطالي بعد العباسين) رفضت أصل شرعية الحكومات القائمة. ولذا فإنه تنوعٌ ممتنعُ الاحتواء والمسايرة. ثم تطورت فكرتها إلى درجة إخراج الآخر (جمهور المسلمين) عن دائرة الهدایة بالكلية، وذلك بعد اعتبار أنَّ الإقرار بالأئمة الاثني عشر هو ركنٌ من أركان الإيمان. الفرق الباطنية حالة شاذةٌ مستفحلةٌ لا يصلح استيعابها شراكهً صادقةً، لأنَّ نشوؤها عن الخط العام نشوؤ متعدد: فكري وثقافي ومجتمعي وسياسي وصل حدَّ التآمر والخيانة. أمر المسيحيين مختلطٌ، حيث توَّرت مواقفهم بين الدعم الإيجابي والموقف المحايد والموقف الذي يميل إلى الاصطفاف مع العدو الخارجي، وطبعاً هذا الأخير تعميمٌ ينبغي تخصيصه على الفترات والأمصار، فلم تكن الظروف ولا الأحوال متساوية.

إنَّ التوتُّر المعجزيُّ بُعد التنوع يكمن في صعوبة الموازنة بين مطالب التنوع ورعايتها فقد يكون بينها تضارب، كما يمكن في أنه لا بدَّ من إبقاء ما يكفي للاجتماع والوحدة.

#### ت- رعاية المصالح والقسط فيها

قامت الدُّول المسلمة المختلفة بخدماتٍ كثيرةٍ على صعيد المصلحة العامة، مثل بناء المدن وشقّ الترع وتنظيم البريد. ويغلب على هذا البُعد الأمور المالية، ويبرز السُّؤال عن مدى القسط في التوزيع وفي المعاملة.

ويحصل التوتُّر في هذه المسائل لأنَّ مسيبها الأول كبرويٌّ (ماкро) في حين أنَّ طرفها الثاني صُغريٌّ (مايكرو). والمقصود بذلك أنَّ الرغد ووفرة الاقتصاد لا ينفكُّ عما ترعايه سياسات الدولة وتدابيرها، لكنَّ التوزيع والانتفاع يجري على المستوى الفردي والمجموعاتي. والإنفاق يخرج من الخزينة العامة لكنَّ الانتفاع قد لا يعم. وثمة مسألةٌ أخرى في أنَّ الإنفاق على الحاجات المخصوصة لا بدَّ وأن يكون له حدود، إذ ثمة تزاحم في الحاجات وتقديرٌ متباينٌ في أي منها أولى.

وإذ تأتي حاجة الفقير في صدارة الحاجات التي ينبغي رعايتها، السؤال هو مقدار الذي يُخرج من الفقر ويسد الحاجة. والصدقة لها دورٌ وتحرك على الصعيد الفردي إلى حدٍ كبير، وإن كان تنظيمها مؤسستاً أمراً وارد.

الأوقاف كانت هي الابتكار والتطوير المسلم الذي استلهم مقاصد الشريعة وساهم في جعل النشاط الاقتصادي عميم النفع على الصعيد الجمعي.

وأخيراً، القدر الصحيح لولوج مؤسسات السلطة وألياتها في رعاية المصالح والقسط فيها هو من أعصى الأمور، نعرف أن طرفيه مذمومان ولكن يصعب تحديد نقطة الوسط المثلث.

### ثـ- الضبط والمرونة

الضبط مهمٌّ أولية لنظام الحكم وجزءٌ لا يتجرأً من الإدارة، فحسنُ الإدارة متصورٌ في غياب درجةٍ من الضبط. ويمكن أن يأتي الضبط بشكلٍ غير مباشرٍ عبر الفاعليات الاجتماعية من جهة الأعراف المستقرة المقبولة، ويتميز عندها بأنه ذاتيٌّ آتٍ من المجتمع نفسه ومؤسساته وليس من السلطة ومؤسسة السياسة. ولذا فوق الضبط الاجتماعي ألطاف، وهو ضبط غير خشنٍ في معظمه لا تدخل فيه القوة عند الإكراه. ويمكن أن تتضادر الأدوات الرسمية الحكومية مع الأدوات الاجتماعية الغرفية في ضبط ساحةٍ واسعةٍ من أنواع السلوك.

نطاق الضبط وساحته يختلف بين الدول، ويتعلق بشكلٍ طرديٍّ بخمسة عوامل: المساحة والعدد والكثافة والجغرافية والتنوع:

«فبقدراتِ اتساع المساحة تزداد تحديات الضبط من ناحيتين: من ناحية الحاجة إلى تقسيم دوائر الإدارة وتوكيل الولاة والعمال، ومن ناحية التواصل مع المناطق وخاصة النائية، ومن ناحية وصول أثر السلطة هناك بحيث لا تستقلُّ المنطقة النائية بنفسها أو تصبح ثغرةً لاختراق الأعداء.» عدد السكان تحدي آخر للضبط، فبقدر ما يكبر تكبر معه الصعوبة العملاوية وفق منحنى تزايدٍ هندسيٍّ غير خطٍّ.

«كثافة التوزُّع السكَّاني أمرٌ آخر مستقلٌ بذاته بغضِّ النظر عن العدد الكَلَّي للسُّكَّان. فالكثافة العالية للسُّكَّان تتطلَّب تنسيقاً كبيراً بين المستفيدين والمديرين، وينشأ تزاحمٌ في المصالح وكيفية موازنها، كما أنَّ أثر منطق «دعنا نخرق في سفينتنا خرقاً نتناول منه الماء فلا نؤدي جيراننا» يتعاظم في التجمُّعات الكثيفة.

» جغرافية الدولة، كأن يكون صحراويًّا أو ذو شجرٍ وأنهار أو غاباتٍ كثيفة، لها أثر كبير على الإدارة. وبلدُ أحدى الطبيعة يستدعي نمطاً من الإدارة مختلفاً عمَّا يتطلبه بلدٌ متنوع الأقاليم، كأن يكون فيه جبالٌ في طرفٍ وسهولٌ في طرفٍ آخر، أو بلد مؤلَّفٌ من جزرٍ غير متصلة، فله تحدياته الخاصة.

» التنوُّع الثقافي هو من أصعب ما تواجهه جهود الإدارة والضبط لاختلاف التوقعات والأولويات. علينا ملاحظة أنَّ تعزيز فاعليَّات التنوُّع ومؤسساتها وخدمتها، ينبغي أن يمشي موازياً لتعزيز الأرضية الجامعية، وإلا اتجهت الأمور تدريجياً نحو استقلاليةٍ فيها تناقضٌ بدل الاستقلال النسبيِّ المتوجَّه نحو التكامل.

وأخيراً هناك توْرُوتزاحمٌ بين قوة الضَّبط واتساع نطاقه، الأمر الذي يستدعي التنسيق وحسن الإدارة، وبين مراعاة الحاجات الخاصة التي تنشؤها التمايزات الخمسة أعلاه.

### ج- الحماية من الأعداء والتحالف

كلُّ بلدٍ ومجتمعٍ سياسيٍ معرَّضٌ لأطماعٍ من خارجه، وبقدر غنى الإقليم ووفرة موارده وحسن موقعه يزداد الطمع به. ومن هنا كانت الحماية من الأعداء والطامعين من خارج حِيز البلد حاجةً أكيدة. وممَّا يخفِّف أعباء الحماية عقد الاتفاقيات مع الدُّول المجاورة، وإنشاء الأحلاف الإقليمية والعالمية. وهناك توْرُدائمٌ بين المصالح الخاصَّة بالدولة وبين مصالح غيرها، بحيث لا يفضي التحالف إلى هيمنة الآخر وتحكُّمه.



كان ما سبق تلخيصاً لخمسة أبعادٍ تُعدّ من أهم واجبات الدولة. وأشدّد على مسألة التوتر التي أشرت إليها، حيث أن المطلوب في الإدارة السياسية الحسنة هو تقدير النقطة الوسط لا المبالغة باتجاه أي طرف، فالمبالغة مكلفةٌ من ناحية وتقدح أضداداً ما تريده من ناحية أخرى. وفي القدر الصحيح منها بحوث علمية طويلة.

إن المعيار الخماسي أعلاه يساعدنا في تقييم دولةٍ ما أو حقبةٍ وفق أسسٍ موضوعية تأخذ الظرف والإمكان بعين الاعتبار. وكما ينبغي أن يكون واضحاً، القيم والمُثل تقع خلف الأبعاد أعلاه، ولكن الحالة المثالية المرتجاة لا تتحقق بمجرد كونها مضمورة في عقول الناس ووجودها، وإنما يرتبط تحققها بظروف الواقع. والخلاصة، لكي نخرج تاريخنا وتاريخنا السياسي تحديداً من حال الانطباعات التي تكيل المدح أو الذم، تصلح الأبعاد الخمسة المذكورة أعلاه لتكون معياراً لتقييم أولى.

### جدول تقييم التجارب السياسية المسلمة

الحماية من الأعداء	الضبط والمرؤنة	رعاية المصالح والقسط فيها	رعاية التألف المجتمعي	التماسك والشوري	
					الدولة الأموية
					الدولة العباسية الأولى
					الدولة العباسية-البوهيميون
					الدولة العباسية-السلاجقة
					ولايات وسلطانات الأطراف
					دولة الأندلس الأموية
					دولة الأندلس-ملوك الطوائف
					دولة المماليك
					الدولة العثمانية
					دولة مغول الهند
					الدولة الصفوية

إنَّ التاريخ السياسي المسلم تاريخٌ مشهدٌ مركبٌ باستطالته زماناً واسعاً مكاناً. ولذا لا يصحُّ التعميم ولا ينفع في الفهم. ولا يخفى أن الإجابة على الجدول أعلاه تعطينا صورةً أكثر واقعية وأكثر علميةً. ل الواقع التاريخي. والإجابة العلمية المناسبة على الجدول أعلاه لا تكون بثنائية نعم/ لا (مثلاً تحققت الشورى أو لم تتحقق، نجحت الدولة في الحماية من الأعداء أم لا)، وإنما بمحاولة تحديد القدر الذي حصل هنا على طول طيفٍ من درجات الالكمال. والطريقة العلمية -أيضاً- لا تكتفي بالوصف وإعطاء علامات النجاح والرسوب وكأن المسألة مسألة تقييم في مهرجان متسابقين. وإنما هم الطريقة العلمية هو فهم تعقيد الواقع التاريخي وتراتبية عناصره وتشابك مؤثراته، وتفحص فيما إذا قامت الإدارة السياسية بما عليها على وجهٍ معقولٍ أو كانت غائبةً فاسدةً مفرطةً. وكل ذلك يقف قبلةً موقفين شائعين بين عامَّة الناس في النظر إلى التاريخ: ذاك الذي ينتقي أنصع مواقفه، وذاك الذي ينتقي منه ما انزاح عن الوضع المثالي. وليس هكذا يُقرأ تاريخ البشر.

وأكثُر التنبِيَّه إلى أنَّ محاولة إنشاء نوعٍ من التوازي بين أوجه القصور في تاريخنا والظلم الذي وقع في بقِيع منه وبين السلطات الحاكمة في زماننا هذا هو جهلٌ مركبٌ. حالنا اليوم لا يحيط به وصفُ الاستبداد، فواقعنا السياسي المعاصر يجمع أسوأ صور الإفساد القاروني والقهر الفرعوني، ويتميز بالثالث التالى: (١) أنه يرافقه أعتى أشكال التنكيل الذي تشتَرك فيه قوى العسف والاستخبارات وربما الشرطة- إلى جانب الجيش، (٢) وأنه يعادِي ثقافة الأمة، (٣) وأنه يرهن المصالح الكبُرى للبلد ومؤسساتها لعدُو الأمة. ولذا فإنَّ تردُيد عبارات الاستبداد بمعناه المعاصر والحكم الجبري وحكم القهر والجَور في وصف تاريخنا هو افتراءٌ على التاريخ وعلى هوية الأمة في آنٍ.

ولا بأس بالتَّنبِيَّه ثانيةً إلى أنَّ استخدام عبارة «انحراف» الحكم المسلم هو وصفٌ مدرسيٌّ يكاد لا يكون له معنى واقعي، فما فتَأتُ الدُّولُ المسلمة في تاريخنا تخدم أهداف الأمة، وحين فرَّطت وقد فرَّطت كثيراً كان انعكاساً للحال العام للمجتمع بأبعاده جميعها الفكرية والفقهية والسلوكية.



نحوذ التعميد في

# تارينا السياسي



## الفصل الثامن

### منظومة التعهيد ونماذجها التشغيلية

يواجهنا التاريخ المسلم بتحدي تسييسه التشييفي المناسب، وذلك لأنَّ فكرته السياسية فكراً فريدةً خالفت ما اعتادته البشرية في الماضي وتخالف فكرة الدُّولة الحداثية وما هو مأكثُ في أذهاننا وتخيلاتنا المعاصرة.

المعيارُ في تاريخنا لم يغب قطُّ برغم أنَّه ضمر قليلاً أو كثيراً بحسب الظرف، فتارينا لا يغادر عالم البشر وما كان له إلَّا أنْ يُبْتلى بالنقص في تنزيل المثال على الواقع. وإنَّ لخللٍ منهجيٍّ أن نقىس الماضي بمقاييس الحاضر، فما من مقاييس إلَّا وهو رهين حقبته التاريخية من وجه، ورهن فلسفة الاجتماع المقبول في ذاك الزمن من وجه آخر. هذا ناهيك عن تهافت طرح الموضوع من زاوية الفكرة الديمقرطية وافتراض أنَّ الحاضر أطهر من الماضي وأكثر (تقدُّماً) وعقلانية.

إنَّ التحدي المنهجي في وصف الطبيعة الإجرائية للسياسة في الدول المسلمة في تاريخنا يمكن في البحث عن مفاهيم ومصطلحاتٍ تنطبق على الموصوف بدرجةٍ جيدة من الصدقية بلا زيادة ولا نقصان. ولنضرب مثالين على التحدي المصطلحي واحدٌ اقتصادي والآخر سياسي. فالنظم القبلية القديمة كان فيها تشارُكٌ كبيرٌ في الممتلكات وتکاد الملكية تنحصر في بعض الأدوات الشخصية فحسب، وحتى الشخصي خاضعٌ للإعراء عُرفاً واجباً. هذه المنظومة لا يصحُّ وصفها

بالشيوعية كما يحلم الماركسيون، فهي مختلفة في روحها (التسامح) وفي فكرتها الفلسفية (توقير الطبيعة). النظامان السياسيان في فرنسا وسنغافورة ديمقراطيان ولكن بينهما فروقٌ شاسعة، فال الأول لا ينفكُ عن كونه نتاج الفلسفة البرالية للتنوير، والآخر لا ينفكُ عن الثقافة الجماعية لمجتمعات الشرق الآسيوي، ولذا لا يفيد الوصف الديمقراطي إلّا في حدّه الأدنى.

مهمّة هذا الفصل هو تحرير نموذجٍ تفسيريٍ مناسبٍ لتشخيص المنظومات التشغيلية للحكم في دولنا في التاريخ. وقلت «المنظومة التشغيلية للحكم» قاصداً نظرية الممارسة السياسية وليس النظرية السياسية ذاتها. السّرد التبجلي لتأريخنا السياسي الذي يصفه بصفة الكمال غير مفيدٍ، وكذا غير مفيدٍ الوصف الذي يضعه مقابل المسطرة المعيارية بشكل مباشر. المعياريُّ يحضرُ في التقييم الأخلاقي ويُستصحب في التنظير، لكنَّه يأخذ موقعاً مختلفاً في تحليل التاريخ. فالفهم القويم يواجه تحديًّي معرفة الظروف المشابكة وتقدير أوزان الفاعليات التي جرت، إلى جانب رصد مدى نجاح محاولات الالتزام بالمعايير والأمثل. وأنِّيه أنه لا يجوز لدارسٍ أن تفوته خصوصية الحقبة الراشدية لأنَّها من نسق (الدولة-مدينة) من حيث نطاق الحكم، فلا يصحُّ مقارنة غيرها بها، ناهيك عن خصوصيتها من ناحية أفرادها وتربيتهم.

إنَّ استقراء حال المنظومات السياسية في تاريخنا لما بعد الحقبة الراشدية، وتلمِّس جوانب الحياة العملية والثقافية، واستصحاب الممکن في اللحظة، وتحسُّن صفة التوازن الحرج للقرار السياسي في لحظات الانتقال، واستصحاب الأبعاد الخمسة المذكورة للتقييم... إنَّ كلَ ذلك قادني إلى تجريد إطارٍ نظريٍّ جامِعٍ لمنظومات دولنا في التاريخ ألا وهو (التعهيد). والذي أقصده بالتعهيد هو إسداء مسؤولية الحكم لجهةٍ ما قادرة، سواءً أكان إسداءً مباشراً على نحوٍ ظاهرٍ أو إسداءً على نحوٍ انعكاسيٍ بدائيٍ وتسليمٍ بأنَّ هذا هو الأقوم في اللحظة. وعندما تتمَّلك النخبةُ الحاكمة شرعيةَ السلطة التي تمَّ تعهيدها لها لقاءً ما أجزته وأبرزته من قدرةٍ وبما استثمرته من منزلةٍ سابقةٍ لها، وتضطلع بمسؤولية عن القيام بالأمر من جهةٍ وجوب الوفاء بالدُّور الذي تزعمته استناداً إلى رؤيتها السياسية وعصبيَّةٍ وتماسكٍ توافر لها. ويتبَع ذلك أنه

حين تعجزُ وتقصر تقصيراً فادحاً يعبر ذلك خرقاً أخلاقياً -علاوة على الكفاءة السياسية- يُبرر الطرد والإزاحة. ولعلَّ هذا المفهوم هو الذي يطابق وصف ابن خلدون لانتقال السياسة من انفراد الْهِمَّ للدِّينِ إلى المُلْكِ.

ولقد تمثَّلت منظومة التعهيد في طول تاريخنا في خمسة نماذج تشغيلية: الجدارنة والتوكيل والحماية والإغاثة والنيابة. ولكن قبل أن نفصِّل في هذا أبدأ بتقديم لنفي صورةٍ مغلوطةٍ عن تاريخنا السياسي.

## 1- غلط في التشخيص

يلزم التعامل مع التجارب التاريخية بحسٍ تارحيٍ لا يقع في وهم إسقاط الحاضر بسياقاته ومصطلحاته على الماضي. ونعيد التأكيد على أنَّ الأنظمة المسلمة التي حدث فيها نوعٌ من التوريث لم تكن وراثيةً بالمعنى الكامل لأسبابٍ عدَّة. ومن هذه الأسباب أنَّ المنصب لم يكن حقاً مُعطى مدعى، ولم يكن محسوماً لتابع أو وارثٍ معين، وإن بقي تداول السلطة في نطاق القرابة أو القبيلة من باب الوسيلة الشائعة في تلك الأيام. ولقد بيَّنا أنَّ انتداب خلفٍ كالابن أو الأقارب كان طبيعياً للناس في ذلك الزمان، كما نبهَ ابن خلدون. ولم يكن الاعتراض على مبدأ العهد إلى ثقة من الأقارب بقدر الاعتراض على كفاءة من يُعهد إليه. والأهمُّ من ذلك أنه لم يتأسَّس فقهياً على نحوٍ نظري، وغاية ما وصل إليه الفقه هو عدم رفض انتقال السلطة بالشكل الذي حصل فيه حين يكون في الرفض تفويت مصلحةٍ علياً في اجتماع المسلمين، لا على أنَّ هذا الشكل من الانتقال هو الأصل.

النظام الأموي لم يكن وراثياً محضاً، حيث تناقض الفرع الأموي الحجازي مع الفرع الأموي الشامي، وتنافست القييسية من عرب الشمال مع اليمانية من عرب الجنوب؛ أي إنه كان تنافساً بين القوى السياسية الحاضرة. ومن ناحية أخرى لم يكن المنصب مقطوعاً لابن أو آخِ، وإنما يحصل نتيجة التدافع السياسي بين نخبة القادرين داخل حِيز قبلي أو قبلي متعدِّد. وإذا صرفاً

عن أذهاننا الصورة الحديثة للحكم وتفكرنا بالمكان في الماضي، كيف كان ملقدر سياسي في العصر العبّاسي الأول في بلاد ما وراء النهر (مثلاً) أن يكون هو الخليفة؟ وإنما المكان والمتّسق مع الثقافة السياسية (أهمية النسب الهاشمي) أن يكون -على الأعظم- والياً أو عالماً على الخارج أو شبيه ذلك.

صفة التداول بين مجموعة ضيّقةٍ تعمقت في الخلافة العباسية، حيث جرت بين الأبناء وأولاد العمومة بشكل مستمرٍ. ولكن تنصيب من جرى انتقاوه لم يكن غائباً عن تنافسٍ داخليٍّ، وهو تنافسٌ سياسيٌ محضٌ وإن سرى في كثير من الأحيان في أقنيةٍ عائلية. ومن اللطيف ملاحظة عدم اشتهر حفلات التنصيب التي ترافق عادةً النظم الوراثية الكاملة. ومنذ العهد البويري ومروراً بالعهد السلجوقي، كان للعوامل خارج الدائرة الصغيرة للخليفة تأثيرٌ كبيرٌ على صعود الخليفة الجديد أكبر من تأثير البيت نفسه، سواءً من خلال ضغوط الطواقم الإدارية أو في دور القوى العسكرية في حجب من يتحسبون له. وكلُّ هذا مما خفَّ من القيمة العملية للتوريث. ولكن لا مراء في أنه حين يستقرُّ انتقال الحكم في حيزٍ صغيرٍ ويتطرق مع علاقات القربي فإنَّ فاعليات القرابة تُفرض على المسرح السياسي برغم أنها ليست من جنسه، فتشوّه حركة السياسي. ومن جهة أخرى يصير صعباً استقطاب قدراتٍ سياسية متوافرة خارج هذا الحيز.

الخلافة العباسية منذ حقبتها الثانية وبعد حوالي قرنٍ من نشوئها تراجع فيها الدور الإداري للمركز، حيث تولّت الحكم في الأقاليم أسرّاً ثبتت فاعليتها ووصلت إلى سدة الحكم بطريق أو آخر. فالأغالبة والأدارسة والطولونيون والحمدانيون في غرب المركز، والطاهريون والصفاريون والسامانيون في شرق المركز، هذه كُلُّها قوىًّا مجتمعية أخذت على عاتقها خدمة المسلمين وقيادتهم سياسياً ومحلياً تحت ولاءِ عامٍ وببيعةٍ للخلافة في المركز. وكانَ هذه الصيغة تحكي انعكاس شعور الانتفاء إلى الأمة وتجليّه السياسي في خلافة جامعة، في حين أنَّ الحكوماتِ المحليَّة هي التي تباشر العملية السياسية على هدى الشريعة، فتقرب أو تبتعد عن كمالها ولكن لا تُسقطها ولا تتنَّكُ عنها إذ هي معقل الشرعية السياسية. وتُطرح عادةً مسألة هذه الدُّول الموازية من باب الانشقاق،

لكنَّ هذا التصوير يمكن أن يكون صحيحاً على صعيد الطُّموح السياسي لمن قام بالانشقاق وترأس الإقليم، لكن من ناحيةٍ منظوماتيَّةٍ هذه الاستقلالية النسبية هي ضربٌ من طلب التمثيل السياسي وأن تحكم مختلفُ الأقوام نفسها بنفسها في شأنها الداخلي. كما أنَّ هذا من الناحية الإدارية نوع خاصٌ من الالامركزية الشديدة الأقرب إلى المنظومة الكنفدرالية.

وهناك سيَّالة سياسية باتجاه آخر، وذلك عندما تمت الاستغاثة بالقوى السياسية والعسكرية في الأطراف، أو حين نما الطرف وسيطر فعلياً على قرار المركز. فمثلاً الصورة التوارثية في الخلافة العباسية في عهدها الأخير الذي تحركت فيه في ظلِّ السلاجقة ما هي إلَّا كذا صورة ظاهيرية، بمعنى أنه لا تمرُّ من خلال المركز المتواتر كثيرون من الفاعليات السياسية.

وعلينا الانتباه إلى خصوصية الحالات التي تضمنَت مواجهاتٍ خارجية، فعندما يكون هناك خطُرداهمُ ويتمدد الوجود الاجتماعي، يغلب أن يجري تداول السلطة في أضيق الدوائر ما أمكن لكي لا تراءى فُرُجٌ يستغلُّها الأعداء. وكمثالٍ ناطقٍ على هذا، هل يُتصوَّر أن يكونَ من خَلف صلاح الدين الأيوبي إلَّا أبناءه أو ذويه؟ فحالة الضياع والتفكُّك هي التي تميَّز بغياب اجتماعٍ عامٍ وعدم انسياپ العملية السياسية، فإذا حصل اجتماعٌ ما تعلَّق به الناس أياً كان وما كان لهم أن يُفرطوا أيَّ تفريطٍ. ولو عرض أمر الرياسة على الملايين بذلك لما توقَّعنا أن يُختار إلَّا من نسل البطل الأسطوري الذي أنقذ الأمة وأخرجها من حال الانكسار أمام الأعداء. وإذا نقول بهذا فلا يعني أنه تنعدم محاذير انتقال السلطة في ساحةٍ ضيقةٍ، بل هذا هو الذي حدث، فأبناء صلاح الدين لم يكونوا على مستوى أبيهم واختلفوا فيما بينهم وفرطوا في بعض المكاسب، إلى أن أتى من هو أكثر عصبيةً منهم فأنقذوا الوضع، إلَّا وهم المالكين. وأقول: علينا عند قراءة التاريخ أن نتحمَّل غصةً صدورنا ونُنْسِي التمييَّ.

ولا بدَّ هنا من الإشارة إلى فكرة شائعة في بعض الكتابات من أنَّ نظم الحكم المسلم استصحبت الموروث الثقافي للأمم الأعجمية التي جاورتها (الفارسية خصوصاً)، موروثاً فيه طغيان رأس الحكم وإعطاؤه سلطةً مطلقةً فكان هذا من أسباب ابعاد الحكومات المسلمة عن مقتضيات

البيعة والاختيار. هذه الفكرة ليست جديدة بالكلية، بل نجد شبيهها في أعمال المستشرقين وفكرة «الاستبداد الآسيوي». ولكنَّ هذه دعوى عريضة تحتاج إلى تقليل النظر فيها، فحيث لا خلاف أنَّ المسلمين استفادوا واقتبسوا من ضوابط الإدارة وفنونها الموجودة عند فارس والأم الشرقية إلى جانب ما اقتبسوه من الرومان، فهل كان هذا انفتاحاً وتلاقاً حضارياً أم خضوعاً لحضارة الآخر؟ كما أنَّ أدبيات الحكم الفارسي توصف بالنضوج الإداري، ويوردها ابن خلدون في بداية مقدمته. ولذا لا بدَّ من تحرير القول فيما إذا كان الأمرُ أمراً استدخالِ أعني أم اقتباسٍ مبصر. ولا بدَّ من التفريق بين الوسائل وبين فكرة الحكم وفلسفته، ففي دعوى انتقال الفكرة الشاهانية مبالغةٌ مجحفة. نعم، إنه من السائع منهجياً البحث فيما إذا تسربت أفكارٌ ومفاهيم أثناء اقتباس الوسائل، وجلب الشواهد على ذلك. لكنَّ الدلائل قاطعةٌ في استمرار لبِّ الفكرة الإسلامية في حرامة الدين وسياسة الدنيا، وما فتئت الشريعة أن تكون هي موئل الشرعية.

ومن أكثر ما يدلُّ على تهافت القول بانتقال طغيان الثقافة السياسية الشرقية إلى سياسة المسلمين أنَّ ذلك يُعزى إلى لحظةٍ تاريخيةٍ انقلبَ الأمور بعدها فجأة. هذا منطقٌ مرفوضٌ في أصول دراسة التاريخ والتأثيرات العابرة بين الحضارات، حيث من المسلم به أنَّ التأثيرات (١) تأخذ زمناً طويلاً من الاحتكاك لكي ترتشح، (٢) وأنَّه يتمَّ أقلمتها فلا تبقى كما هي، إذ أنها ترتشح ولا تنتقل. ولذا الادعاء بأنَّ لحظةَ (صَفَّين) أزهقت كلَّ خصيصةٍ من خصائص السياسة المسلمة ادعاءٌ وقراءةٌ انطباعيةٌ للتاريخ. ويزيد إشكال هذا الفرض عند تذكُّر أنه كان عهد الصحابة، وكانت المسيرة المسلمة في أولها، ولماً يتتفق نسق الدولة المسلمة العالمية بعدُ. لقد مثَّلت تلك العقود -بما فيها من اصطدام داخليٍّ- صيرورة الانفكاك من النموذج الحجازيِّ (الأتقى) الذي تتبع إخفاقه ليفسح الفرصة لعالمية الإسلام. وبالمقابلة، يجري اتخاذ ما تمَّ التنظير فيه في أمر السياسة في القرن الخامس الهجري ويُطبق بمفعولٍ رجعي على القرن الأول، وكأنَّ نظرية الممارسة السياسية لم تتطور وكأنَّ الظروف التي راعتُها لم تتغير.

وَثُمَّةً أَمْرٌ آخر، وهو أن القوى السياسية لا تنحصر في رأس السلطة فحسب، والتحليل الصحيح هو الذي يأخذ بالحسبان جملة الفاعلين السياسيين. ولقد سبقت الإشارة إلى التنافس بين المجموعات السياسية في العهد الأموي، ونمط وتوسعت الطبقة السياسية في العهد العباسية، وحَوَّلت جماعاتٍ من أصول قومية وثقافية مختلفة متنافسة سياسياً كما هو الأمر في أي منظومة سياسية، وأضيّفت إليها طبقة الدواوين الذين كان لهم أثراً لا يمكن التغاضي عنه وهو من جملة فاعليات التنافس السياسي. وربما تراجع دور الدواوين في العصر المملوكي، غير أن الممالئ كانوا يجذبون أفراد الطبقة السياسية انتقاءً من خارجهم ويستدخلوا في الطبقة السياسية من غيرهم فيصبح بذلك مملوكياً.

صفة تداول السلطة داخل العائلة كانت أظهر في حال العثمانيين، ولكن نعرف أنَّ الإدارة العثمانية تحَلَّت بِتَمَاسِسٍ لم يُعرف من قبلٍ في تجارب الحكم المسلم، والتماسس يُخَفِّفُ من شخصانية الحكم ومن أثر التوارثية. والمفارقة أنَّ نموذج الدُّولَة العثمانية وانضباطها الإداري-رغم تأثيرها الرماني- مكَّنَها من التحقيق العملي لمعنى الخليفة أكثر مما تحقق في العهدين العباسيين الآخرين، عهد البوهين وعهد السلاجقة. وكما هو معروفٌ كان السلاطين العثمانيين يتوقون للالتصاف بصفة الخليفة، ولكن ترددوا في ادعائهما، ولم يسارع الفقهاء بخلعها عليهم برغم الحبكة القصصية بأنَّ الخليفة العباسي الذي جرى استحياؤه في القاهرة سلمها لهم. ويمكن أن نفسّر هذا في أن الخليفة نفسه كان قد افتقد رمزيته إلى حدٍ كبير، فكيف يهبها لغيره. وعند مناقشة الحالة العثمانية وقضية انتقال السلطة، لا يمكن أيضاً إغفال عامل اختلاط المركزية مع اللامركزية في تلك الحالة. فمن وجِهٍ كانت العاصمة في إسطنبول تبعث من ينوب عنها إلى الولايات، ومن وجِهٍ آخر كان المركز يتعامل مع القوى المحلية من خلال قنواتٍ عدَّة منها القناة الاقتصادية الدفاعية لنظام اليمار. كما أنَّ القضاء كان له دور معتبر، وسلطته ليست مودعة في المركز ولا في رأس الحكم، وإن كان المركز هو الذي يفوّض القضاة. وفي المركز توازنُ بين قوى السلطان والصدر الأعظم وديوانه. وكما سبق ذكره، سلطة الصدر الأعظم ليست مطلقة

إذ توازنها ثلاث قوى: العلماء ووزير المالية والقيادة العسكرية الإنكشارية. وكما هو معروف، فرض الأعيان المحليون أنفسهم -في البلدان العربية خاصة- وسطاء أو لاعبين سياسيين، وفي آخر قرنين من حياة الدولة العثمانية كانت إستانبول ترضى بمن يثبت نفسه في الولايات (مثلاً الدروز في لبنان). إن كلَّ هذه الحيثيات لا بدَّ من استصحابها حين تخيل السلاطين وانتقال السلطة في الحِيز العائلي.

**الخلاصة:** التعاقب في الحكم هو تحديٌ لأيٍ منظومة سياسية، والميل المبكر للقول بخلافة الأفضل حصراً صعب التتحقق، وهو محالٌ مع تقدُّم الزمان. ونلاحظ أنه كان في الفترة الراشدية شبه اتفاقٍ على درجات الفضل لتحقّق ثلاثة شروط: (١) التمايز في الفضل حصل أثناء حياة الرسول ﷺ، (٢) وأنه كانت السياسة ما زالت في مرحلة التأسيس الذي لا ينفصل فيه الفضل عن الجهادية، (٣) وجود الرسول ﷺ فيه تزكية لا يمكن الالتجاف عنها، (٤) وأنَّ مرجعية المدينة في الفترة الأولى لم تكن موضع منافسةٍ ولا يمكن إنكارها، (٥) وأنَّ الحِيز الضروري لتقدير الفضل كان حِيزاً صغيراً يجمع أهل الفضل فيشتهر تفاصيلهم. ولا يخفى أنه حتى في هذه الحالة المثالبة، البعنة والشورى ستكون محصورة بين نخبة الأمة في المركز ولا يمكن أن تشمل كل الأصقاع.

النزع إلى الكمال الشخصي في الحاكم غالب على الفترة المبكرة، وهو الذي مثلَّ المبرر الأخلاقي للثورات: الحسين، ابن الزبير، ثورة الفقهاء، الثورات الأربع لآل البيت. وكانت كلُّها ثورات هي أخلاقياً على سنة الله ورسوله، ولكنها سياسياً اصطدمت مع سنن التاريخ. وإذا جرى بعد ذلك تضخيم العناصر الغيبية ضمن الحِيز الشيعي، فيقاد الدارس يجزم بأنه تطوّر ناتج عن ذاك النزع الأول للكمال الشخصي برغم استحالته.

إنَّ مسألة تحديد الأفضل مسألةٌ سرعان ما تصبح مستحيلةً مع مرّ الزمن بعد رحيل مبلغ الفكرة وممثّلها الأكمل. فكيف نعرف الأفضل، ووفق أيٍّ معيار؟ فهناك مَنْ سيشتهر بالعبادة، وهناك مَنْ سيشتهر بالعلم، وهناك مَنْ سيشتهر ببعد النظر والرأي الحكيم. كما أنَّ اتساع الدَّولة

يحرم من وجود رقعةٍ يظهر فيها الفضل، فربما يشتهر بالفضل امرؤٌ في إقليمٍ ويغيب معرفة ذلك في إقليم آخر. وهل يمكن تخيل تحديد الفضل بعد بروز الوجهات الاجتهادية المختلفة، سواء في أمر الفقه أو العقيدة. وهذه اجتهداتٌ لا بدَّ لها أن تبرز بعد موت مبلغ الرسالة وعدم حضوره الشخصي وترجيحه القاطع. وما الحالة الشيعية إلا برهانٌ على امتناع استدامة حُكم الأفضل، ولذلك اخترعت نظريَّهم -فيما بعد- فكرة الوصية. المخيال السُّيُّيُّ بقي يحلُّ بالأفضل، ولكنه رضي بالمفضول ونظرُه لذلك في الفقه. لقد كان لا مناص من توديع فكرة خلافة الأفضل برغم أنها عزيزةٌ على النفوس، ولم يكن تجاوز هذه النقطة سهلاً، بل اكتنفته مواجهةٌ وصلت إلى درجة رفع السلاح، وما كان انفراج مسيرة السياسة المسلمة إلا بعد أن ودَّعت النفوس -ولو على كُرْهِ وحنينِ للماضي- فكرة خلافة الأفضل واجتمعت على فكرة خلافة المفضول الأصلح. ومجموع هذا هو الذي مهد لبناء منظومةٍ سياسيةٍ مناسبةٍ للواقع وقدرةٍ على الانسياح وتحقيق مطلب العالمية.

## 2- انتفاء صفة الحكم الثيوقراطي

نظمنا التاريخية لم تكن ملكية ولا ثيوقراطية بما يعنيه هذا المصطلح من ناحية خصائص الحكم، وذلك لأنَّه لم تنظر الأُمَّةُ المحكومة لل الخليفة على أنَّه من سلالة مقدَّسة، أو أنَّ الأُسرة الحاكمة مصطفاةٌ من الله. ومن الناحية الإدارية، سلطة الحكومات المسلمة كانت مقيدةً بشريٍ من خارجها إلى جانب استقلالية القضاء. ويضاف إلى ذلك دور الأوقاف في توفير مالٍ وخدماتٍ ليست في قبضة الحكم وخارجة عن سيطرته إلى حدٍ كبير، كما أنها مؤسساتٌ تحجب تحكم أصحاب الأموال، حيث لا يمكن استرداد ملكية الوقف.

## جدول: مقارنة بين نماذج الدول في بعدها الديني

الدول المسلمة كانت مهمتها دينياً بالمعنى التالية	الدول المسلمة لم تكن دولة دينية بالمعنى التالية
١. الحكم وثلة الحكم مستخلفون في أمانة إقامة الحق	١. الحكم أو ثلاثة الحكم مفوضون من قبل الإمام
٢. الحكم وأهل الحكم بشر مسؤولون عن الرعية التي ترأسوا أمرها	٢. الحكم أو ثلاثة الحكم لها خصائص قدسية
٣. إدارة الحكم تستلهم شريعة مفهومه عقلاً تتمثل الأمة مقاصدها وتبيّنها جهود العلماء	٣. إدارة الحكم تتبع غيباً مختصاً محظياً عن الأمة
٤. توقي أهل العلم والتقوى السيدة العليا في المجتمع الذي هو معلم الشرعية السياسية	٤. توقي النخبة الدينية السيدة العليا في الحكم
٥. اتخاذ القرار بغيرها مطلقاً ليس لها مرجع إنساني متعددة من التشكيلات المجتمعية	٥. اتخاذ القرار بغيرها مطلقاً ليس لها مرجع إنساني

ضمن هذه المعادلة الفريدة للسياسة المسلمة تعاقب قادةً متميّزون أو طامحون، وأسر حاكمة تداولت السلطة فيما بينها، وحين عجزت عن الوظيفة المناطة بها وتراكم تقصيرها استُبدلت بغيرها.

أمّا كيف نظر المحكومون لنخب الحكم فبعينين اثنين: عينٌ تقدّر الإنجاز وجمع كلمة المسلمين، بما في ذلك الشرف الذي استحقّوه، والعين الثانية تنظر إلى ثلاثة الحكم على أنها حادث عن صفاء سنّة النبي ﷺ وعن مسيرة الأربع الراشدين، فابتعدت عن مقتضى الكمال في الدين. وبالمقابل، اطمأن الناس إلى ممثلي الدين الحقيقيين الموقّعين عن رب العالمين، ألا وهم العلماء والصالحون ممّن هؤّلهم العقول والقلوب فاستحقوا الحب والإجلال.

نموذج الدولة الدينية هو الذي توجّه إليه التشيع فيما آلت إليه، ولم يكن التشيع في مبتدئه إلا نزعةً مثالية في الحكم تطلب النقاء في شخص الحكم. ولم تدخل دينية الدولة (بالمعنى الثيوهوري) فكر التشيع إلا بعد قرنين من الزمن من دعوة الإسلام. وحينما وُجد كيانٌ سياسيٌ

شيعيٌ في الفترات المبكرة لم يكن دينياً بالمعنى المرفوضة التي تبنّاها التشيع فيما بعد، فهل كانت الدولة الحمدانية الإثناعشرية دولةً دينية بالمعنى الثيوocrاطي؟ إضفاء صفات القدسية على شخص الحكم وعصمته تبلورت لاحقاً في المذهب الشيعي الإمامي الاثنا عشرى وليس في باكورة التشيع، ولم تظهر إلا بين الصفوين.

وثمة مفارقة في أنَّ الدُّول التي كانت شيعيةً على نحوٍ أو آخر كانت وراثية ولم تمشِ وفق مبدأ الوصبة. أمّا فكرة الحلول الإلهي بالأئمة فظهرت في الفرق الباطنية، مثل الإسماعيلية. وباستثناء الحكم الفاطمي الإسماعيلي لم تخل أنظمةُ الحكم عند المسلمين القدسية على الحكام ولا على نخبة الحكم.

مصطلح «ظلَّ الله في الأرض» طفا في عدَّة عهود، ولكنَّه افتقر إلى سنته الوجودي في الأذهان وسنته الفقهي في المدونات، برغم أنَّ بعض الأدبيات أوردته على سبيل المجاز والقدرة على حماية ببيضة المسلمين. ولا غرابة أنَّ يظهر هذا اللقب بشكل أبرز في العصور المتأخرة، فمثلاً اتخذ السلطان العثماني محمد الأول (ت ٨٢٥ هـ) لقب «ظلَّ الله في العالمين، خليفة الله في الأرضين» ولما تُفتح القدسية بعد. ولكن حتى ضمن الحالة العثمانية التي بالغت في مراسم الحكم وأبهة السلطان، نلاحظ أنَّ سليمان القانوني الذي يصل طول تكريظ لقبه ثلاثة أسطر لا يحوي الإطراء أو صافَ حلولِ دينيٍّ، وإنما حوى معانٍ خدمة الدين في بسط هيمنة الدولة وقهْر الفرنجة وتحقيق العزة للمسلمين، والمدى الذي سمح فيه الحسُّ الثقافي المسلم للسلطان هو استهلال خطبه بالآية {إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} مُعرِّضاً بقوه سليمان النبي وتسخير الجن له.

### 3- باب المنظومة

أهمُ خصيصتين للاجتماع السياسي المسلم تمثّلتا في بُعد اجتماع الأُمّة وبُعد العدل. وكانت الأخلاقية السياسة منوطٌ بها بمعادلة الحفيظ العليم والقوى الأمين، والحفظ والعلم يخصان الموضع الإداري، والقوة والأمانة تخصان الموضع التنفيذي بحيث لو ضعف قومٌ كانوا يقومون بأمر المسلمين أصبح الواجبُ الأخلاقي الإزاحة لصالح تماسِكِ قومٍ آخرين أقدر على القيام بالمهمة حفاظاً وعلماً وقوفاً وأمانة.

ولما تغيَّر الشُّرط المُوضوِّعي لاجتماع الأُمّة بعد الاتساع الجغرافي الشاسع والازدياد الكبير في العدد والتنوع الملي والثقافي واللغوي، تطور مفهوم الخلافة ليؤكِّد البُعد الرمزي لسياسة الأُمّة دون الحكم المباشر والسلطة الكاملة لل الخليفة، وأضحت بذلك فكرةُ الخلافة كإطارٍ جامِّعٍ عامٍ أهمٌ من الخليفة نفسه. ووفق هذا الفهيم تغدو معالجة بعض الكتابات المعاصرة مفهوم الخلافة وأنه لا قيمة له بسبب الشخصية الضعيفة لل الخليفة معالجةً تتسم بقصور الحسِّ التاريقي. فصحِّح أنَّ شخصية بعض الخلفاء كانت أحياناً مهترئة وغير مؤهَّلة للمنصب، لكن بقي منصب الخليفة له قيمةٌ اعتبارية فوق قيمة الذي يعتليه، وكأنه طارئٌ عليه.

لقد رسَّخت جملة التطورات التاريخية المفهوم المصلحيٌّ لدولة المسلمين، فلم تكن الدُّولة المسلمة (دولة دينية) بمعنى الحداثي، وإن كانت دولةً تحرس إقامة الدين وتسعى لتحقيق مقاصده في الواقع، ولم تشابه شرعيتها شرعية الحكم عند الروم أو الفرس. ولا يعني هذا أنه لم تتسرب إلى أحلام السَّاسة شهواتٌ إضافية هالات العظمة الدينية عليهم وعلى بلاطهم، وإنما أنه بقي موقع الدُّولة في الوجودان المسلم وفي مجلِّ الصياغات الفقهية موقع قيادةٍ شرعيةٍ منوطٌ بالقدر الذي تستطيع تحقيق العدل والحماية من الأعداء.

وإنه من المفارقة أنَّ الرياسة في الأقاليم تكشف روح النموذج التشغيلي لسياسة المسلمين بقدرٍ كبيرٍ من الوضوح. فمقابل التعلُّق برمزيَّة مؤسسة الخلافة كإطارٍ جامِّعٍ عامٍ بغضِّ النظر

عن الخليفة الذي يملأ هذا المركز، رئاسة الأقاليم تتبع ميزان المصلحة المعتبرة شرعاً من العدل والحماية من الأعداء. ونلفت النظر إلى أنَّ التعاقب في أمر الإدارة الفعلية في الأمصار كان أكثر طبيعةً حيث إنَّه متخفِّفٌ من العباء الرمزي لمركز ومثقلٌ بالعبء الوظيفي.

إنَّ النمط التشغيلي للحكم في معظم التاريخ المسلم كان نمط التعهيد من اعتباراً قادراً، وتجلَّ ذلك في عدة أشكال كما سنرى. أمَّا كيفية الوصول إلى السلطة فإنه عبر فاعليات دفع وفاعليات جذب، فاعليات الدفع هي الظروف الموضوعية التي توجَّه القادر نحو تقلُّد القيادة، وفاعليات الجذب هي طموح القادة والمجموعات التي ترى نفسها خليقةً بالاضطلاع بأمر الناس. وتتمخَّض فاعليات الشدِّ والجذب في توسيع الأمر العام عن طريق الغابة الخشنة أو الناعمة، أو قُلْ: انتزاعُ للثلة غير الكفاء عقوبةً لها على تقصيرها الأخلاقي في القيام بأمر المسلمين.

وبعيداً عن الصورة السكنونية أو صورة احتكار السلطة في تاريخنا السياسي، في معظم تاريخنا كان التدافع السياسي نفسه هو الذي يُسقط سلطةً ويأتي بأخرى، كقانون طبيعي يسري عليه الواقع. وصحيح أنه لم يكن التعاقب دوماً تعهيداً قانونياً رسمياً أو سلِسلاً كما يتمتَّى المرء، لكن لو نظرنا إلى العلاقة التشاركية بين الوحدات السياسية مع المركز لوجدنا فيها انعكاساً لأصل الفكرة السياسية الإسلامية. وأصل الفكرة هو أنَّ الأمة هي الأصل، فما دام المركز قد ضعُف فإنَّ على الأطراف واجب القيام بالأمر كفايةً. ولذا فإنه قد يسوغ القول: إنَّ الفكرة الإسلامية نفسها هي التي تدفع نحو درجةٍ من الاستقلالية لينفسح المجال أمام القوى الفتية أن تقوم بدورها في حمل الرأية. دعنا نعيَّر عن هذا من خلال التوتر بين الوسيلة والغاية، فما الدَّولة إلَّا وسيلة لا تملك في ذاتها قدسيَّةً أو أحقيَّةً منفصلةً عن الأمة. وانحباس الأمة في الوسيلة بعد عجز الدَّولة عن تحقيق المراد منها فيه تفويتُ مصالح الأمة، ويصبح تطوير علاقةٍ جديدة مع المركز أكثر تحقيقاً للمقصد الأعلى في حراسة الدين وسياسة الدنيا. وهكذا برع الحال العمليُّ من إبقاء الاعتراف بالخلافة كرابطٍ شاملٍ من جهة، ومن جهة أخرى الاختصاص في إدارة الأقاليم ضمن علاقة تداخلية تراكبَية فيها قدر من التشارك مع المركز. وإذا إنَّ مثل هذا التشكُّل لا بدَّ أن يقوم

به قادةً أولى عزم وطموح، فإنه سوف يتطلع إليه بعض الذين غالب عليهم هم المجد الشخصي لا القدر التاريخي؛ أي علينا التمييز بين تأقلم النسق لتحقيق الهدف وبين السلوك الفردي. وعملياً تراوحت حالات تخلُّق الأقاليم بين تلك التي هي وافرة القوة والداعمة للصالح العام، وبين تلك التي قامت بمهامٍ تكميلية عجز عنها المركز.

المسألة الجديرة بالنظر هي بقاء الولاء للمركز والحرص عليه من قبل كثير من دول الأقاليم برغم استقلالها؟ وهذا في الحسن المعاصر مستغربٌ، ولو أردنا تقمص المفهوم القومي لدولة الحداثة لكان الأولى بدول الأقاليم الاستقلال الكامل بنفسها وادعاء مرجعيتها الخاصة. الحالة الصفوية هي الوحيدة التي اتصفَت بهذا السببِ بين، أمّا باقي الحالات فقد استصحبت مفهوم الأمة المنعقد سياسياً في خلافة. ولا نعتقد أنَّ في الافتراضات التالية مبالغةً في تفسير الانجداب إلى مركزٍ أو إلى وحدةٍ عامةً: (١) القيمة المعنوية الكبيرة للرمزيَّة التاريخية لاجتماع أمة متّحدة في رؤيتها الكونيَّة، (٢) إبقاء الخلافة بمعنى وحدات سياسية بناءً يشدُّ بعضها بعضاً ضمن مظلةٍ غامرة، (٣) حسُّ عام لأهمية مَنْعَة النظام السياسي الذي يصدُّ الطامعين والأعداء والذي نجحت فيه الأطراف دون المركز، (٤) إدراك ناضج لحاجة التمايز السياسي في أقاليم من أجل رعاية التنوُّع الثقافي، (٥) عدم إفراد أهلية الحكم بفاعليَّته وحسن إدارته وتقديمه للخدمات كما يخيّل للحسن المعاصر.. ونبهَ أنَّه إذا كان المفهوم المجرد للأمة ينعكس واقعياً في الترتيبات السياسية، غير أنَّ هذه الترتيبات لا تحتكر التمثيل الواقعي لهذا المفهوم المجرد. ويمكننا أن نشير إلى أنَّ شبكات العلم والتربية هي أيضاً من الانعكاسات الواقعية لمفهوم الأمة (استحضار هذا يفيد في فهم مبرر العنصر رقم ٥ أعلاه).

أمّا كيف تجري فاعليات هذه الأبعاد في الواقع فهي عبر السياسية التي فيها منافسة، وهي التي يخالطها حُبُّ الحيازة على السلطة بدرجَّةٍ ما. وإذا كان النزاع السياسيَّ الفردي هو الذي يطغى على مخيَّلتنا المعاصرة إضافَةً إلى نزاع جماعي على شكل أحزاب، فإنَّ النزاع والتنافس في القِدْمَ كان جماعياً لحدٍّ كبير، ولذلك سرى ضمن قنوات القبيلة والقربي. ولا تعارض بين ما قدَّمناه أعلاه وبين الإقرار بواقع التنافس السياسي الشاخص في كل تجارب البشرية.

بعد هذا التقديم أخلص إلى تقديم تنظيرٍ في فكرة التعهيد، وأنماطه التشغيلية المتعددة التي ظهرت في تاريخنا بحسب الظروف.

## 4- الأنماط التشغيلية لمنظومة التعهيد

نموذج تعهيد الناس السلطة السياسية لمجموعةٍ معينةٍ في تاريخنا المسلم هو ما اعتقاد امتلاكه لقدرةٍ كبيرةٍ على الاقتراب من الواقع التاريخي ووصفه. وتجلّى هذا النموذج العامُ في خمسة نماذج تشغيلية شَكَلَتْ لبَ العقد الاجتماعي-السياسي: تعهيد الجدار، وتعهيد التوكيل، وتعهيد الحماية، وتعهيد الإغاثة، وتعهيد النيابة. وما يلي شرح مختصر لها.

و قبل ذلك ألمح إلى أنَّ عقد الاجتماع السياسي للعهد الراشدي كان بصيغة التشارك العضوي، ولا يخفى أنَّ هذه الصيغة التي تظهر فيما يُسمى الدولة-المدينة لا تعود ممكنةً بشكلها الشخصي المبسط عند وجود العوامل التالية: (١) اتساع نطاق الدولة، (٢) والتزايد الكبير في عدد السكان، (٣) والتنوع الثقافي والخلفية الحضارية بين المحكومين.

### أ- تعهيد الجدار

صيغة العقد السياسي في العهد الأموي وفي العهد العبّاسي الأول وفي الأندلس كانت صيغة تعهيد الجدار. وفيها تتمايز القدرة على الحكم (والعصبية جزء من ذلك) مع المنزلة الاجتماعية، فيكون هذا هو مستند المشروعية التي تُمكِّن الحُكَّام من ادعائهم أهليةٍ لهم للإمساك بالسلطة، ويرتضى الناس الحكم ويخلعون عليه قبولاً توافقياً. ويمكننا أن ندعّي أنَّ هذا التعهيد كان تعهيداً فاعلاً غير غائب، بمعنى أنَّ الاهتمام بالسياسي كان قائماً، سواء بين الجمهور أو بين الصفة السياسية. وتأمل أنَّ الطالبيين من بني هاشم توافرت لهم المنزلة ولكن غابت القدرة الإدارية ولذا أخفقوا، في حين أنه نجح أبناء عمومتهم العبّاسيين وشركاؤهم في الثورة.

أمّا مستند شرعية الحكم فهو تبنيّ الشريعة بوصلّه للتوجّه، وهو الذي لم ترفضه -بل تبنّته- كلُّ النُّظم السياسية المسلمة بغضّ النظر عن مدى فاعليّة هذا التبنيّ وتفعيله الناجح في واقع الحياة. ولا يخفى أنَّ الجماعات الشيعيّة رفضت المشروعية (أي طريقة الوصول إلى السلطة)، أمّا الجماعات الباطنية فهي التي رفضت الشرعية والمشروعية معاً.

### ب- تعهيد الوكالة

صيغة عقد الاجتماع السياسي للعصرين العباسi الثاني والثالث كانت صيغة تعهيد الوكالة، وفيه يكون تعهيد المحكومين متبعاً عن الشأن السياسي طواعيّةً بشكل جزئيٍ أو غامر. ويمكننا إرجاع ذلك إلى تزامن حالين: (١) الترف ودنوُّ الهمّة، (٢) ونهاية إمكان القيام على العصبية العربيّة بمفردها. العصر العباسi الثاني كان التوكيل فيه جزئياً، حيث جرت الاستعانة بالترك في شؤون الجيش أولاً. أمّا في العصر العباسi الثالث فجرت الاستعانة بالبوهيميين الفرس في الإدارة وكان التوكيل أشمل وبعيداً عن الإشراف، فتمكّنَ الوكيل من تثبيت نفسه ودفع أولوياته الشيعيّة، ولم يكن باستطاعة المركز إزاحته، وإنما الذي حقّق ذلك هم السلاجقة من خارج مركز الحكم.

### ت- تعهيد الحماية

صيغة عقد الاجتماع السياسي للعصر العباسi الرابع كانت صيغة تعهيد الحماية. ومقابل أنَّ العصر العباسi الثاني كان قد استجلب الترك من أجل دعم قوّة الدولة، والثالث استجلب الفرس للإدارة، العصر الرابع جرى فيه ما هو أشبه بنقل السلطة السياسيّة -دون أبعادها الرمزية- إلى فريق آخر (السلاجقة الترك) الذين هم ليسوا من ثلاثة الحكم المتصف بالرمزية، وكأنه مقاولٌ من الخارج تمَّ الاستنجاد به لفتّوته.

### ث- تعهيد الإغاثة

صيغة عقد الاجتماع السياسي لفترة لما بعد إسقاط مركز الخلافة وحلول التفتت وتقاطر الأخطار الاستئصالية كانت صيغة تعهيد الإغاثة. ويدخل في ذلك السلطنتان الزنكية والأيوبية والمماليك لأول فترتهم، بمثابة حالة الطوارئ. ولذلك لا يستغرب قصر عمر هذه الدول، باستثناء المماليك. وما زلنا بحاجة إلى مزيدٍ من الأبحاث في الحالة المملوكية والقدر الذي تمَ فيه تهذيبهم وارتقاءهم. أمّا لماذا طال عهد المماليك فلعلنا نستطيع تفسيره بجتماع ثلاثة عوامل: (١) القدرة العسكرية الفائقة والمنفردة التي ليس لها منافس، (٢) وانهيار الرمزية المعنوية الجامعة بعد الاجتياح المغولي وقتل الخليفة العباسى، (٣) استشراء التنازع المذهبى وضعف الحالة الفكرية القادرة على التجميع.

### ج- تعهيد النيابة

صيغة عقد الاجتماع السياسي للدول الكبرى (العثمانية، والمغولية في الهند، والصفوية في أول أمرها) كانت صيغة تعهيد النيابة، وهذا أكثر نموذج يستقبل فيه الناس عن الشأن السياسي ويُلْقون بِحمله على القوَّة التي جرت الإنابة إليها. هو نمط نيابةٍ بمعنى أنَّ السلطة الحاكمة تحكم نيابةً عن الشعوب بدرجةٍ من الانفصال الشعوري عنها، ومن خلال منظومة دفقي تجري سيَّالَها من الأعلى نحو الأسفل بقوَّةٍ أكثر من الأسفل إلى الأعلى. وينضم إلى هذا النموذج العصرُ التالي للمماليك بعد الانتهاء من دورهم الإغاثي.

وعلينا الانتباه إلى أنَّ الدولة العثمانية التي ظهر فيها هذا النموذج بشكلٍ جليٍّ كانت تحظى بدرجةٍ عاليةٍ من الشرعية، ومن ذلك أن تشهد القاهرة -التي كانت تحت المماليك- احتفالاتٍ عظيمة بسقوط القسطنطينية بيد العثمانيين. كما أنه لا أدلةَ على شرعية العثمانيين في أنه لم يضجَّ الناس حين أسر العثمانيون آخر خليفةٍ عَبَّاسِي -والذي كان قد احتضنه المماليك- بعد مرج دابق.

الدولة العثمانية تميزت بالمركزية شديدةً تفاوتت بحسب الإقليم، إلى جانب مركزية شديدةً لصلاحيات معينة في منصب السلطان. استقالة عامة الناس عن السياسة كانت واقعةً بحكم التطور الكبي في منظومة الحكم، وحجم الأقاليم التابعة لها، واختلافها عن بعضها البعض اختلافاً كبيراً. لكن علينا أن لا ننسى أنَّ النظام الملي الذي ظهر في الحالة العثمانية لاستيعاب غير المسلمين يمثل درجةً عاليةً من اللامركزية ومن الفرادة التي ربما لا مثيل لها. والمفارقة أنَّ موضع رأس الحكم في هذه الدول يبدو وكأنه يشبه موضع الخليفة في العصور العباسية من ناحيته الرمزية، ولكن من الناحية العملية امتلك السلاطين العثمانيون آليات تنفيذيةً لم تتوافر لمن قبلهم. وبشكل عام، إطلاق صفة النيابة على المنظومة العثمانية ينبغي أن لا يُنسينا الدور الكبير للولاة في الأقاليم وغيرهم من القوى المحلية التي لها صلة بالمركز.

وإذا كانت ظاهرة شعور الغربية بين أهل السيف وأهل القلم تصاعد في عهد المماليك، يبدو أنه تحولت الغربية في العهد العثماني إلى تمایزٍ وظيفيٍ حيث تم إدخال أهل القلم رسمياً أو شبه رسمي في سلك الدولة.

الحضور الديني الثقافي في العصور السابقة كانت متجلزاً في المخيال الجماعي، فانعكست مقتضياته في السياسي على نحو غير رسمي. غير أنَّ هذا الأمر احتاج تأكيداً جلياً في حالة العثمانيين، فكم حرص العثمانيون على غمر حكمهم بالشارات الدينية، وكم حرصوا على استجلاب الفقهاء ومأسسة انخراطهم في منظومة الحكم على نحو خاصٍ ابتكروه. وينبئ وجيه كوثرياني أنه كان ثمة فجوة عازلة بين الجماعة والسلطة التي تحكمها، وتموضوعت علاقة السلطة السياسية مع الفقهاء في حيز مؤسساتي تمثل بشكلٍ رئيسي في القضاء والتعليم، إلى جانب هامشٍ متواضعٍ لقدرٍ من النصح والمشورة، وكان منتهى مأسسة هذه العلاقة في اختراع منصب «شيخ الإسلام» في عهد السلطان سليمان سليمان ١٥٤٥/٩٥٢هـ، وإذ تميزت هذه الصيغة بدرجة من الحيوية في مبدأ الأمر، لا يفاجأ الباحث أنه في غضون سنة ١٠٦٠هـ تحولت إلى وظائف تابعة للدولة (مفتي، إمام، خطيب، مؤذن) وموقع للنفوذ والجاه والمال والمحسوبية مع الأئمَّة المحليين<sup>(١)</sup>.

(١) كوثرياني، وجيه، الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية، بيروت: المركز

ولكن علينا التنبيه إلى أنه برغم حصول هذا التطور الخطير إلا أنَّ الفتوى لم تكن حِكْرًا على المفتي الرسمي<sup>(١)</sup>، ويرجع ذلك بديهيًّا إلى طبيعة الإسلام نفسه، وكون الكتاب والسنَّة هما الأصلان اللذان لا خلاف فيها، وإلى التراكم الثري للإنتاج الفقهي في مسيرة التراث.



الكتابات الحديثة حول دور الدين في السياسة في تاريخنا أو دور السياسة في الدين كثيرةً ومتضاربة، وكثيرٌ من الشائع منها لا ينصت إلى نبض التاريخ المسلم ولا ينطلق من أبجديات أهل هذه الحضارة. وقد يمْلأ ذهبت الكتابات الاستشرافية إلى أنَّ النظام السياسي في تاريخنا هو نوعٌ من الثيوقратية التي تحكم باسم الإله وفق معطياتٍ دينيةٍ لاعقلانية تمثلت في الشريعة. واعتبرت هذه الأدبيات أنَّ العلماء والفقهاء شكّلوا نوعاً من الإكليروس والهرمية الدينية. وإلى جانب ذلك هناك الحديث عن «الاستبداد الشرقي» مقابل فكرة الديمocratie عند اليونان والخصال الجمهورية في النظام الروماني، كما أنَّ هناك حديث عن «عدالة القاضي» وأنها مزاجية تابعة لشخص القاضي بلا ضابطٍ وتقف مقابل التقنيين الروماني العقلاً. وطبعاً قدّ قلَّ قولهم (المتنورون) في بلادنا.

هذه الرخاوة العلمية والتحيز الإيديولوجي توقف في الدوائر العلمية الرصينة وظهر عواره، وحلَّ مكانه تيارٌ جديدٌ يؤكّد العكس: ليس الدين هو الذي سيطر على السياسي في تاريخ الإسلام، بل السياسة هي التي سيطرت على الدين ووظّفته. ولا نتردد في وصف هذا التوجُّه بأنه خطٌّ إيديولوجي أيضاً. نعم، هناك شواهد على تفاعل ما يبدو سياسيًّا وما يبدو دينياً، ولكنَّ التفكير ضمن ثنائيات الدين السياسي هو عقدةٌ علمانية ومنهجية تشوه البحث. وإذا كنت تتحدث عن دين له أصلًا رؤية سياسية، فتخيل عالمين منفصلين هو تخيلٌ ما زال يستعيض من التراث المسيحي. أمّا أنَّ بعض الساسة حاول توظيف المظاهر الدينية أو تقريب العلماء أو ترهيهم فهذا

.97-144. الفصل الثالث ص 4، ط. 2015، دراسة السياسات، العربي للأبحاث.

(١) المرجع نفسه، ص 108.

أمر آخر لا مراء فيه. وقد ألمحنا في الفصول السابقة إلى أنه من وجهة النظر الإسلامية ذاتها ينبغي للسلوك السياسي تحسُّن النبض الثقافي الديني للمجتمع، وأيُّ سياسة راشدة ينبغي أن تسعى لل التجاوب مع النسق الثقافي للمجتمع. وحيث أنَّ الثقافَى معجونٌ مع الديني ويحمل صبغته بعمق، فإنَّ محاولة رعاية السياسة للمطلب الاجتماعي/الديني لهو خصلةٌ حميدة. ومن ناحية الواقع التاريخي يمكن أن نصوغ هذه العلاقة بشكل مبسط: هناك من الإدارات السياسية ما قام بذلك صِدقًا، ومنها ما قام بها نفاقًا، ومنها ما اخْتَلَطَتْ فيه نوازع شرعنَة السلطة مع نوازع الاستجابة للمطلب الاجتماعي.

المؤرِّخون المعاصرُون وأصحاب الدراسات الحضارية متَّفقون بشكل عامٍ على أنَّ الحضارة الإسلامية كانت راقيةً حافلةً بإنجازاتٍ غزيرة، وأنها في آنٍ ذات نسيٍ فريدٍ ومتلونةٍ تلُونَ الشعوب التي شاركت في بنائها. وحق الناحية السياسية يُنظر إلى أنها كانت بنت زمانها، ولا يصفوها بالاستبداد المطلق والظلم والطغيان. والكتابات الحديثة في حقل «سوسيولوجيا الإسلام» تؤكّد أيَّ تأكيدٍ مدى حضور المجتمع والمؤسسات الأهلية والأوقاف والإطار الأخلاقي للشريعة والنشاطات الدينية (بما في ذلك التصوُّف) ودور العلماء والقضاء كوصلةٍ بين فضاءي السياسة والمجتمع.

وإني لآمل أنَّ المنظور الذي قدَّمه حول نظرية الممارسة السياسية (وما قدَّمه ليس النظرية السياسية الإسلامية) يجيَّل الصورة، ففكرة التعهيد التي اقترحها هي في آنٍ: تتوافق مع أصل الفكرة السياسية الإسلامية، وتستحضر أبعاديات ثقافة الاجتماع الكبير، وتعكس ديناميكية وحرافية المنظومة، وتراعي إكراهات الواقع البشري، ولا تدعُي كمال تحقق المثال ولا غيابه بالكلِّية. والله تعالى أعلم.



## الفصل التاسع

### تعانق القدر الإلهي والشرط الموضوعي

هي الرسالة الخاتمة، والله على كلِّ شيء قادر، غيرأنَّ إرادته اقتضت أن تتحقق هذه الرسالة بجهود الإنسان نفسه لتقوم الحجَّة، وما كانت إرادته سبحانه وتعالى إلَّا لاختار الظروف الموضوعية المُثلى التي تمكَّن من خاتميَّة الرسالة. وفي ما يلي إشارات مختصرة إلى ملامح تبدو أنها قدرٌ مقصودٌ في توافر شروطٍ موضوعية وموافقاتٍ مكَّنت لرسالة الإسلام.

#### ١- الأبعاد البنوية الكبرى

الأرض والزمان اللذان بُعثت فيما الرسالة الخاتمة يمثِّلان موافقةً تاريخيةً خاصة. فثمة تواصلٌ يؤكد وحدة ما أرسل به الأنبياء جميعاً حيث رسخوا مرتَّتين عقائديين: عبادة الله وحده، والعمل لليوم الآخر. فلقد اشتراكت الرسالات في هذا الجذر العقائدي، واشتراكت في المبادئ الأخلاقية، واحتللت في الشريعة والمنهج. وجاء موطن الرسالة الخاتمة مجاوراً لموطن تلك الرسالات، وكان من التوافق أنَّ مكانَ الرسالة الخاتمة هو مكان أبي الأنبياء ونقطة تواصلٍ تاريخي مع الرسالات السابقة، وفي ذلك تأسيسُ للعالمية. وكان موقع البعثة الخاتمة في بيئَةٍ كفرت بتراث الأنبياء وعلَّتها ترسُباتُ جاهلية، إلَّا بيتٌ وضع إبراهيمُ قواعده شاخصٌ كتذكرةٍ تاريخية،

وبقایا قوم استقام سلوكهم حنیفاً -عادهً وممارسةً- برغم أنه ضاعت وخفت معاالم مرتکزات ذلك السلوك. وكلُّ هذا من مناسبات موضع الرسالة الخاتمة.

كما أنَّ الأرض التي انبعثت فيها الرسالة الأولى هي أرض غير ذي زرع تمنع الشوائب، وفيها أدنى مستوى للتنظيم السياسي الذي تجلَّى على صعيده محلِّي فحسب، وإنَّ لا يلتلي السياسةُ الرسالَةُ، سواء وافقتها أو خالفتها.

وباستطاعتنا توسيع رقعة الساحة التاريخية ونشمل باقي الحضارات ليتضح أيضاً استثنائية اللحظة والموقع. وفي هذا يقترح خالد بلانكينشيب<sup>(١)</sup> تصنيفياً زمنياً جديداً للحقب الحضارية، ويفصل ماذا جعل السنة الشمسية ٦٠٠ المموافقة للقرن الأول الهجري خطأً زمنياً فاصلاً حاسماً. ويؤكِّد بحثه أنَّ الكتل الحضارية الأربع (الصين والهند والمشرق وأوروبا) كان بينها تفاعلاتٍ كثيفة، واثنان منها توجَّها نحو الفلسفات المادية (الصين وأوروبا) واثنان للفلسفات الدينية (الهند والمشرق). وهكذا كان المحضن الأوسع للرسالة الخاتمة هو المكان الذي تراكمت فيه الأفكار الدينية لخمسة آلاف سنة (أكثرها باللغات السامية<sup>(٢)</sup>). بعبارة أخرى، وكان موقع الرسالة الخاتمة والخطاب القرآني المهيمن هو الموقع الذي سيتصدَّى لجميع ما قبله، فإنما أن يصدق ويكمِّل البناء، أو يحكم بفرقانه أنَّ السابق كان شيئاً إداً.

وكان البعث في بني هاشم مصطفىين من قريش، لا هم من أغناهم ولا أفقرهم، بل أوسطهم منزلةً وسمعة، وهو الرحم الذي ليس في قريش بطنٌ إلا وله معه قرابة. إنه العرشُ الأليق لتخفيض الرفض الثقافي للدعوة الجديدة، فلا هو عرشُ رجلٍ من القرتيين عظيم تتدنس بذرَّةُ الرسالة بمسيرته، ولا هو عرشُ طرفٍ لا يؤهِّل إلا لدور الشهادة على نحو أصحاب الأخدود، وإنما عرشُ تراحمٍ يمضي معه في مقاطعة الشَّعب ولا يُسلِّمه أو يخذه.

(1) Blankinship, Khalid. "Islam and World History: Toward a New Periodization." The American Journal of Islamic Social Science, Vol 8, No 3, 191, pp. 423-452.

(2) Ibid, pp. 444-448.

وحين ننتقل إلى دائرة أكبر، هناك القبيلة قريش والمتنعة التي تحضى بها، وهي نقطة تواصلٍ بشري رحبي كما هي مكة نقطة تواصلٍ جغرافيٍّ تجُّع إلها القبائل على الصعيد الإقليمي. وكانت درجة هذا التواصل وفق المعيار الأمثل، فلا هو الكثيف الذي يغمر ويجمي ولا هو النادر، وبذلك تنفسح الفرصةُ للزرع أن يُخرج شطأه دون إمكانية الاستئصال الداخلي أو الاستدلال الخارجي.

وبعد ملاحظة هذه المواقفات التي تُمكِّن الرسالة على الصعيد المحلي الصغير وعلى صعيد شبه الجزيرة العربية، يمكننا ملاحظة اختيار الموقع على طرف إمبراطوريتين. الأولى هي الإمبراطورية البيزنطية الضعيفة نسبياً، فكان الموقع بعيداً عن مركزها وفي أقصاها. ومن ناحية سكانية، القاطنون في بلاد الشام مختلفون قومياً عن القاطنين في مركز الإمبراطورية، وفيهم كثيرون من الناطقين بالعربية، ناهيك عن كون أرضها موضع الصراع مع إمبراطورية ثانية، فهي بذلك أرض غير محسومةٍ فتناسب استقبال القوَّة الجديدة. أمّا الطرف الإمبراطوري الثاني الفارسي الصلب فكان لا بدَّ أن يسقط لاحقاً بالضربي القاضية في عين الفيل، ولا سيما أنه اجتمع له في أرضه العمق القومي واللغوي في آنٍ خلافاً للمنظومة الرومانية اللامركزية.

غير أنَّ الانتشار الذي هو ضروري من أجل عالمية الرسالة يحتاج العديد البشري. غير أنَّ توافر الكثرة البشرية في مهد الرسالة كان كفياً بخنقها، ولذا وافق التوزُّع الديمغرافي الأرضِ المحيطة ببَكَة النموذج النجمي الشبكي، حيث هناك مركزٌ فيه كتلةٌ وازنةٌ لها علاقات متفرِّعة باتجاهاتٍ مختلفة ومع أقوامٍ ليست موحَّدة فلا يمكنها استئصال المركز لأنَّ تناشرها الجغرافي يجعل إمكان اجتماعها وغلَّها لقوى المركز غير وارد.

المخزون البشري الذي تحتاجه الدعوة زُوَّده اليمن المبارك الذي هو بعيد جغرافياً، فناسب أن يتمَّ استثماره الكامل لاحقاً عندما استوت شروط الامتداد نحو الشام. فالجمة الشرقية لفارس ممتنعة في مبدأ الأمر بسبب كثافتها السكَّانية والخلج الفاصل وتضاريسها الجبلية وإدارتها المركزية وقوتها العسكرية واجتماع الامتياز الثقافي مع الهيكلي. ومن الغرب فاصلٌ طبيعيٌ بحريٌّ، أمّا الجنوب فقد تباعدت أسفاره، وهكذا بقيت الجهة الشمالية هي المسرح الطبيعي والضروري لأنسياح الرسالة العالمية فاستحقت الشام البركة أيضاً.

وربما يصحُّ القول إنَّ انتشار المسيحية في الشام كان عاملاً إيجابياً، فكفى بالشرك المحسن في المركز، كما أنَّ الوجود المسيحي يمهد لقبول الفكرة الدينية بشكلٍ عامٍ.

الأرض المنطلق أرض البذرة الإبراهيمية في المركز واليهودية في الطرف القريب والمسيحية في الطرف بعيد، وهذا توزُّعٌ مثاليٌّ للرسالة الخاتمة المصدِّقة لما بين يديها من الرسائلات ومهيمنة على معاني الدين الذي أراده الله. ويضاف إلى ذلك سُكُنَي قبائل تتكلَّمُ العربية في الشام من أجل إمكان التواصل الرسالي السريع وعدم الحاجة إلى فترة هضمٍ لغة الجديدة فيما لو كانت هذه الأقوام غير ناطقةٍ بلغة الترتيل.

يقوم البحث المتميَّز للمؤرخ إبراهيم بيضون بتفصيل الاهتمام النبوى المبكِّر في التهيئة لفتح الشام، ويرسم لنا المشهد بتفاصيله<sup>(١)</sup>. فمن جهةٍ كان بنو غسان قد أقاموا أول المستقرات العربية في بلاد الشام وشكَّلوا ما يُسمَّى الدَّولة «الحاجزة» التي استخدمت كرأس حربة من قبل الدَّولة البيزنطية ضد الدَّولة الساسانية. ومن جهة أخرى، عانى اليمين اضطراباتٍ سياسية اقتصادية، فعمل الغساسنة على منع أو تعويق هذا الزحف القبلي الصاعد شمالاً فآخر التدفق إلى ساعته المناسبة. وكانت حاضرة الغساسنة هي «الجابية» على طرف مدينة دمشق، وتحولت إلى معسكرٍ بيزنطي كبيرٍ إبان الحرب مع فارس، ثم انحرس نفوذ الجابية لصالح مدينة بُصرى في أقصى أرض حوران وزاد فيها ثقل الغساسنة، وبُصرى هي قرب مدينة درعا السورية اليوم وهي المدينة الرومانية العريقة التي زارها هرقل بعد شعور المواجهة مع القوى الجديدة.

فهذا هو حال الشام القريب من الجزيرة العربية، حالاً ليس محسوماً يسمح بخصائصه فرصة الانتشار. وكان لا بدَّ من فكِّ انحصار الفكر الجديدة في الحجاز، وكانت دولة المدينة المنورة قد تمكَّنت من ذلك من خلال إنجازاتٍ سياسية محلية وفي الإقليم القريب<sup>(٢)</sup>:

«انكفاء الأحزاب (٥ هـ) وبرهنة إمكان التصدِّي لأحلاف قريش ولو اجتمعـت.

(١) بيضون، إبراهيم، تاريخ بلاد الشام في العصور الإسلامية: في إشكالية الموقع والدور، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، لبنان، 2002.

(٢) مرجع سابق.

» هجرة الحبشة (٥ هـ) لكسر احتكار قريش لنطاق الامتداد.

» صلح الحديبية (٦ هـ) باعتباره فتحاً مبيناً على صعيد الفكرة وعلى صعيد الأسباب التي تمكّنها.

» غزوة خيبر (٧ هـ) والحمامة من الطعن في الظاهر.

» تأمين الأطراف من خلال السرايا.

وهكذا أصبحت المدينة الدُّولَة الفتية قوّةً معترفاً بها رغم قلة الإمكانيات، كما سمح بفرض نفسها إقليمياً. ويجسّد هذا المعنى الكتابُ الموجَّه لهرقل عظيم الروم القائد العسكري المنتصر الذي وضع قدمه في بُصري.

ويلفت النظر المؤرّخ بيضون إلى أنَّ السرايا كان لها دورٌ استراتيجيٌّ مهمٌّ، ولو أنها بدت وكأنها مغامرات خطيرة. فالسرايا المبكرة كانت لتنظيف المحيط والرد على الخيانة، ثم كان هدف السرايا تهيئه للأطراف، وخاصة سرية دومة الجندل (٦ هـ). وبرزت حينها أهمية القبيلة الكلبية (اليمنية) وجودها في دومة الجندل وفي تبوك وبعض أطراف الشام، فكانت ثلاثة من السرايا بقيادة زيد بن حارثة المتحدّر من كلب، وقيادة من لهم معرفة بالمنطقة أو علاقة تجارية (بن عوف). بعبارة أخرى، الاعتبارات الثقافية للدعوة في مولدها رافقها طبقة أخرى من اعتبارات لثبتت بذرة الدولة. ولعلَّ أوضح الدلائل على البُعد السياسي كان في مشاركة الرسول ﷺ بنفسه في سرية دومة الجندل (٥ هـ)، وهي المساحة التي مثّلت أطراف النفوذ البيزنطي والمركز الاقتصادي الذي يأتي بعد بُصري في أهميّته. وما أن انقضت السنة السادسة للهجرة وصلح الحديبية (بعد شهرين من سرية دومة الجندل) إلَّا وكان نفوذ المدينة قد اخترق القبائل العربية في الشام. وبعد ذلك لزم توقيف السرايا نحو الشام عقب الصلح للتركيز على خطِّ داخل الحجاز تمثّل في غزوة خيبر (٧ هـ).

ويتابع بيضون في بيان تفاعل القوى المحليّة مع الإقليمية. فقبيلة غسان أصبح لها انتشار في الجولان والغوطة ودمشق، وكذا في التجمعات القبلية جنوباً في البلقاء المنطقة المحيطة بمؤتة. وكان الغساسنة حلفاء البيزنطيين في وجه فارس رغم الاختلاف المذهبي بينهما (وهذا الاختلاف المذهبي يصبُّ في صالح الامتداد الإسلامي)، غير أنَّ انتصار فارس على الروم أضعف سلطة

الغساسنة وقلل فرصة استفادة دولة المدينة منهم، ولا سيما أنَّ قريشاً كانت قد حالفت الفريق المنتصر (الفرس) من أجل ضمان خطوط تجاراتها. ومن الجدير الانتباه إلى أنَّ انتصار فارس بقي انتصاراً عسكرياً لا سياسياً، تبعه انتصار الروم بعد مدة قصيرة. والذي تغير بعد ذلك هو أنَّ الروم أصبحوا يباشرون النفوذ في الشام بأنفسهم، وأصبحت هذه الأرض مساحةً لتلاقي مصالح غسان مع الانتشار السياسي الإسلامي الجديد بعد أن نشأت في البلقاء مناطق استقرار متداخلة بين نفوذ الغساسنة والهجرات الكلبية من اليمن. وإذا يُسمى عماد الدين خليل دومة الجندي (٥ هـ) «أول حلقةٍ في سلسلة الصراع بين عالي الإسلام والنصرانية»، فإنَّ مؤتة (٨ هـ) هي الحلقة الثانية والغزوة التي دفعت نموذج دولة المدينة الحجازية باتجاه دولةٍ عالمية اتساقاً مع عالمية الدعوة وكانت تبوك هي الحلقة الثالثة<sup>(١)</sup>.

وهكذا يصبح فرح المؤمنين بغلب الروم مفهوماً من ناحية جيوسياستية. فانتصار الإمبراطورية الفارسية -حليفة قريش- ليس في صالح الدعوة، ولا سيما أنها دولة مركزية وليس تحت ضغط التناحر في انتشار نفوذها. كما أنَّ تطاحن إمبراطوريَّة الروم والفرس يمنع من تحقيق استقرارٍ مبدئيٍّ لبذور الرسالة الجديدة التي تناسبها بيئته أمنٍ مع غياب الكثافة السياسية والإدارية. وكان الناتج النهائي هو انفتاح فرصة مواجهة الروم -بعد تراكم إنجازات السرايا- في موضع ضعفٍ نسبيٍّ لتلك الإمبراطورية. إنَّ الفرج بـ«نصر الله» في تجاوز المرحلة التي تمنع من الانتشار العالمي.

والله تعالى أعلم.

## 2- البذرة السياسية

الشروط السياسية هي جزء من الأبعاد البنوية، نفردها لأهميتها من ناحية ولأنَّ موضوعها هو همُ هذه الرسالة. وبعد أن المحننا إلى الأُطُر الكبرى على صعيد اللحظة التاريخية وعلى صعيد التوازن الاستراتيجي، يمكننا الالتفات إلى المشهد السياسي في مركز الدولة الفتية، ونجمل أنسس تمكُّن المنظومة المدينية بما يلي:

(١) انظر مزيداً من التفاصيل في: بيضون، مرجع سابق، ص 132-84.

«تأسيس مجتمع متماسكٍ غير منحصرٍ في قبيلة واحدة.

» تأسيس نواة نظام سياسي.

» وضع أسس التعامل مع الآخر من خلال وثيقة المدينة.

» افتتاح فرص أوسع للنشاط الاقتصادي.

» فرض النفس بقوة على مجمل الجزيرة العربية وتجاوز الاحتكار الفريشي.

» التعامل الحاسم مع الأخطار الداخلية.

» الانتقال من الدفاع ورد الفعل إلى المبادرة الخارجية.

ومن الملاحظ أنَّ المدينة الدَّولَة بعد عزوة الأحزاب لم تنكفَّ على نفسها، وإنَّما اتجهت في آنِ إلى تثبيت نفسها على صعيد الجزيرة العربية وعلى صعيد المنطقة الصالحة للامتداد، وهي الشام. ولا نفاجأً عندها أنَّ السرايا بلغ عددها ٧٣ (وإنْ كانت السرايا المهمة هي خمسة أو سبعة)، وحتى ما كان منها لهدفٍ محدَّد صغير (الاغتيال، إنْ ثبتت هذه الأخبار) فإنَّها ضرورية لأنَّ وجود جيوب ناشزة تمارس التشهير الإعلامي والتحريض على القلائل هو عامل خطير رغم صغره.

وما رحل الرسول ﷺ عن هذه الدنيا إلَّا وقد أصبحت الجزيرة العربية كُلُّها واقعةً ضمن دائرة النفوذ الاستراتيجي للمدينة بذرة الدَّولَة، كما أصبح لها شأن على أهمِّ جهة خارجية. وشهدت بذلك غزوَهُ تبوك حيث فَرَّ جيش الروم، والشام هي الجهة الوحيدة الممكنة للامتداد باعتبار التجهيزات المتوفَّرة، فالجبهة الشرقية من جهة فارس تحتاج تجهيزاً أكبر، ومصر في الغرب مفصولة ببحرٍ، واليمين البعيدة المُقفلة الجبلية تمتَّصُ القوى فجرى جلبها سياسياً إلى الشمال بدل النزول إليها جنوباً. وهكذا نجحت غزوة العُشرة الشحيبة في مواردها -رغم أنَّ عدد جيش تبوك كان الأكبر بين جميع الغزوات- ولم تتعقَّب الروم كما نصح بذلك عمر وحقَّقت هدفها بلا اشتباكٍ وبأرخص التكاليف، إلَّا الصبر والقدرة على المثابرة.

ثم كان الوضوح الفكري الذي مكَّن أبا بكرٍ من حرب المرتدين، تلك الحرب الخطيرة التي حسمت الوضع الاستراتيجي للجزيرة العربية. وكأنَّ البراءة التي أعلنتها سورة التوبة استدعت

صيروةً سياسية-حربية علاوةً على الفكرية، براءة لها امتداد زمني بعد لحظة التنزيل. وكان الوضوح الفكري لثبات الصديق هو الذي أمسك بالمجتمع من قبل بعد الوفاة مباشرةً في لحظةٍ نفسيةٍ لا يصعب تخيل قوتها هرّتها رغم توقعها، وهو الموقف الذي دفع أبي بكر إلى القيادة بشكل طبيعي، يأبى منطق الجماعات الفكرية الحركية إلا تقديمها.

من ناحية سياسية لم يُعد لسمات أبي بكر دوراً حاسماً بعد سنتين تم فيما تأمين القاعدة من الانزلاق القهقرى الذي يأكل ما كان قد عقد لواء النبي نفسه. فوافقت الأقدار ذهاب أبي بكر لينتقل المشروع السياسي من طور الحماية إلى طور التأسيس، ولينفسح المجال أمام العبرى عمر ليفرى فريئه ويُتعب من بعده. ويصعب إحصاء الأوجه التي أسس لها الإلهام العمري، غير أنه يبرز واحدٌ في التدابير الاجتماعية وآخر في التدابير السياسية وثالث في التدابير الاستراتيجية. والأول هو التركيز على العدل في التوزيع، والثاني هو انتداب مجموعة موثوقة من القادة ليختاروا من بينهم خليفةً من بعده، والثالث هو التعامل مع فيء العراق بعد حيرة وتشاورٍ بربورٍ بترت فيه حكمة عليٍّ أيضاً.

ولنا أن نتخيل النتائج المحتملة لو تم تقديم غير أبي بكر في مناخ فيه أمثال المرتدين. ولعله يصح القول إنَّ حزم عمر ما كان ليكون كافياً، حيث احتاج الأمر إلى رباطة جأش التسليم في إيمان أبي بكر. ثم جاءت المساهمات المخصوصة لعمربن الخطاب قبيل اكتمال اتساع الفتوحات في بناء وتبني منظومة داخليةٍ شرطاً ضرورياً لاستمرار المنظومة.

ولعل التقدير لمисيرة الرسالة العالمية جعل الذي يتبع عمر واسع الصدر عثمان بعد أن اتسعت رقعة الخلافة ولم يعد بإمكانها المشي على جد عمر. وانتقلت عندها تحديات الدولة من تحديات المحيط القريب الذي انساق وراء الإسلام ظاهراً وارتداً بعد وفاة النبي ﷺ إلى تحدي المحيط الأوسع الذي أصبحت فيه نسبة الدين لم يتربوا تربية النبي نسبة غالبة. وتحدي فتية الشغب والطمع هو من أكبر التحديات، فكانَ سياسة اللين كانت هي المواتية ليظهر هذا النوع من الشعب الأرعن ولتعالجه حكمة الصحابة مجتمعين. كما لعل فرصة حُكم من اتجروا باع واشترى كانت ضرورية لإعطاء الفسحة للفاعليات الاقتصادية أن تنمو فيتحصل للمنظومة الجديدة أساسها الاقتصادي.

أمّا علىٰ فكان هو الأجر على التعامل مع الإشكال الفكرى الثورى الذى مثله الخواج. فخبرته القتالية وحزمه القاطع من وقدرته الكلامية على الجدل كانت لازمةً لمواجهة الحرفية المارقة، ولازمةً من أجل التأكيد على المنهج السليم في فهم النص، فلا معنى لعبارة «لا حكم إلا لله»، ولا بدً من تحكيم الكتاب وترك أهل الاجتِهاد يؤوّلون مراميه.

بعد أن حاولنا رسم الخطوط الكبرى على الصعيد السياسي والاستراتيجي، والتوفقات التي تبدو والله تعالى أعلم أنها كانت قدرًا مقدورًا، نلتفت إلى الأبعاد الثقافية.

### 3- الأبعاد الثقافية

الأرض التي بُعثت فيها الرسالة الخاتمة كانت أرض ثقافة جاهلية، قام الإسلام على نقضها وتحطيم أصنامها، غير أنها أيضًا أرض امتلكت الموضع الرمزي للكعبة، وبقيت فيها آثار من التراث الإبراهيمي الذي تمثل في حنيفين «وصابئه حنفاء» بتعبير ابن تيمية كشهادة على الاستمرارية.

#### أ- أعراف تُقدِّر المناصرة

والأخلاق الجاهلية من نوعين: نوعٌ مرفوضٌ في ذاته، ونوع فيه شطط ومبالفة. والثاني هو ما عُرف عن النجدة والعزة والأئفة والكرم. ولقد قامت فكرة الإسلام بإبطال النوع الأول وتهذيب النوع الثاني. وتفضَّل أطروحة ابن خلدون في أخلاق البدو والدور التي لعبتها في تمكين الرسالة. ويحسن التنبيه إلى الفرق بين العرب والأعراب، سواء في القرآن الكريم أو في عبارات ابن خلدون، فالذمُّ هو للثاني<sup>(١)</sup>. كما نشير إلى أنَّ الصفوة هي من قريش، والعدو الكافر هو أيضًا من قريش، وبذلك يسقط مفهوم العصبية الجاهلية للقبيلة من اعتبار قريش.

(١) الحديث في صحيح مسلم "تعزّت؟" على وجه الإنكار يتعلّق بحال ما بعد إعلان (لا هجرة بعد الفتح) ولزوم البقاء في المدينة لمناصرة الدعوة.

## بـ- اللغة العربية

إذا كان سهلاً على الذهن فهم مناسبة المكان للرسالة الخاتمة، فإنه يسُوغ القول إنَّ مقتضى قوله تعالى: {الله أعلم أين يجعل رسالته} لا يقتصر على المكان والزمان وإنما يشمل وبشكلٍ رئيسيٍّ الثقافة والأفق الفكري، ومادة صناعة الفكر ووعاءه، ألا وهي اللغة.

وإنَّ ممَّا يسُوغ الرأي أعلاه هو أنه لا يُعرف للعربية تاريخ سحيق، برغم أنَّ اللغة كانت في أوجها على عهد النبي ﷺ. فلا نعرف عن اللغة المتبلورة إلَّا نهايتها ورأس هرمها، وربما أبعد ما يمكن الرجوع إليه زمانياً هو أمرئ القيس، قرناً ونصف قبل الهجرة. وهذا التوفيق مهمٌ لأنَّ وجود تراثٍ لغويٍّ ضخم لما قبلبعثة يعرقل قضية فهم التنزيل، حيث يُدخله في حلقة تأويلٍ يصعب معها الجسم أو حتى الترجيح للمعنى أولبيته المعنى وظلالة المحتملة. ويندِّرنا إسماعيل الفاروقى أنَّ حفظ اللغة العربية أدى إلى إزالة معظم مشكلات التأويل، ويشير إلى أنَّ قدرة الباحث اليوم على فهم الوجى على ذات النحو الذى فهمه المسلمون الأوائل يمثل «معجزة» في تاريخ الأفكار. ويقول: إنه تميزت اللغة العربية بوظيفتي الكشفية والإبداعية: كشفية المعانى تظهر للمتخصص، والإبداعية ممكنةٌ لكن غير موصومة، وجواهر اللغة المتمثل في بنائها النحوى والصرفى لم يتغير<sup>(١)</sup>.

أمَّا تجلية المعنى فإنَّه يتأتَّى عن طريق تيسير الذكر، وما دامت المعانى تتقدَّم تفتَّحُ المجاهدة {والذين جاهدوا فينا لنهدِّيهم سبلنا}، فإنَّ تيسير الذكر أصبح سمةً ضروريَّةً في نظم القرآن. وكلُّ ذلك يُغنى عن حفرياتٍ لغوية هرمنطوقية حداثية، وعن باطنية تاريخية في فهم التنزيل. وباستطاعتنا ملاحظة خمس سماتٍ ذهنية للكمون المعنوي يوفرها وعاء اللغة العربية: الانضباطية التعدُّدية، والطاقة التوليدية للمجاز، والأفاقية العالمية، والجمالية، وتألُّق المعنى.



(١) الفاروقى، إسماعيل راجى، التوحيد: مضامينه فى الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، المعهد العالمى للفكر الإسلامى، ١٤٣١/٢٠١٠هـ، م.

كان ما سبق إشاراتٍ مختصرةً للسياقات الكبرى على الصعيد الجيوسياسي ونبذة على الصعيد الثقافي، وهو تأطير مناسب لهدف هذه الرسالة التي تنهج نحو التحليل فوق الأحداث من أجل اكتشاف الخصائص العامة، ولكي يظهر الشذوذ مقداراً بنصيبه من القسط في الواقع.



نحوذ التعميد في

# تارينا السياسي



# الخاتمة

طافت أطروحة هذا الكتاب حول فكرٍ مركبٍ تلمسُ فهم طبيعة العقد السياسي في تاريخنا المسلم، ولم يكن هُم الكتاب بيان النظرية السياسية الإسلامية وإنما نظرية الممارسة المسلمة. الهم الأول هو (إسلامي) إذاً معياري، في حين أنَّ هُم الثاني هو (مسلم) إذاً تطبيقي تنزيلي. وإنَّ عدم انطباق التنزيلي مع المعياري أمرٌ مسلمٌ به في مسيرة الحياة وينبغي أن لا يفاجئنا. وإنَّ التركيز على فكرة (الانحراف) عند العرض القصصي التربوي بتاريخنا هو تكرارٌ مدرسيٌّ لا فائدة منه في البحث؛ إذ يعكس خدراً في فهم السلوك البشري على الصعيد الفردي، وعجزاً عن فهم حركة التاريخ على الصعيد الجمعي. وبعيداً عن تشوش إيديولوجيات الحداثة في المسألة السياسية وادعاءاتها، لم تهجر الأنساق التطبيقية للمسيرة التاريخية المسلمة المعياري هجراناً كاملاً، وإنما اعتركت مع سُبل الاقتراب منه، وهذه هي طبيعة الواقع البشري بشكلٍ عامٍ والسياسي بشكلٍ خاص، يندر أن تكتمل الظروفُ الموضوعية فيه لموافقة أيٍّ فكرةً متعاليةً موافقةً تامةً.

كما اعتركت الممارسة السياسية المسلمة مع معضلات الإدارة السياسية في الموازنة بين الأولويات، وفي الحذر من المترِّص، وفي التعامل مع نازع الانفراد في الملك. إنه القدر اللازم بكلٍّ ممارسةٍ سياسيةٍ مهما كانت جديّةً في نية التزامها بالمثال. ويبين ابن خلدون هذا المعنى مؤكداً فكرة

الأمر الوجودي بقوله: ففرض السياسة «هو حمل الكافية على مقتضى النظر العقلي... والخلافة هي حمل الكافية على مقتضى النظر الشرعي... فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»<sup>(١)</sup>، فلا تعارض بين الاثنين، فواحد يقر الأهداف الكبرى ويشرع ما يوصل إليها، والثاني يجتهد عقلاً في تحقق ذلك وفق سنن الأمر الوجودي، فالسياسة العقلية التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر<sup>(٢)</sup>، إلا أنَّ ملوك المسلمين يُجرؤون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم، فقوانينها إذاً مجتمعة من أحكامٍ شرعية وأدابٍ حُلْقِيَّة، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضروريَّة، والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم<sup>(٣)</sup>.

إنَّ تاريخنا كان (إسلامياً) من جهة المخيال في مُثله العليا وقيمه المضمرة وشاكنته المؤسسة، وكان (مسلمًا) من ناحية سلوكه العملي ومسيرة هذه الشاكلة في خضم الحياة. وإنَّ تاريخنا السياسي كان (إسلامياً) بمعنى شرعية الحكم التي تبنَّتها الدُّول أو حاولت تبنَّها صدقًا أو مسيرةً، وتاريخنا السياسي كان (مسلمًا) من ناحية مشروعية الوصول إلى الحكم وخضوعه لمنطق سلوك الدُّول وطريقة تعاملها مع الحاجيات الجماعية، إضافةً إلى خضوعه لسنة الاستبدال. وعدم كمال الثاني لا ينفي وجود الأول، كما أنَّ ادعاء استصحاب الأول لا يعني تخلُّقه التام في الواقع. إنَّ قصة تاريخنا لم يجزء من قصة حضارتنا - بمعنى حضور الهوية والنسق والإنتمار - وحركة المجتمع الأمة في فضاءات الوجود والسير في عالم مبتلى بعدم الكمال، وتواتفت تجلُّي المعياري على قدر مجاهدة صبرورات الاكتمال.

ولقد استصحبت هذه الدراسة مفهوم العصبية وما يعنيه من تبعات، حيث يؤكّد ابن خلدون أنَّ أمر العصبية سنةٌ وجودية لا تختلف: «وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، صيدا، لبنان: المكتبة العصرية، ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م، الباب الثالث، الفصل ٢٥، ص ١٧٨.

(٢) جاء في بعض النسخ لفظ "غيره" بدل "كافر".

(٣) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الباب الثالث، الفصل ٥١، ص ٢٧٨.

دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لوشاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة، والله حكيم علیم<sup>(١)</sup>. وبناءً على ذلك لم تعتبر هذه الدراسة طريقة الوصول إلى الحكم الأمر الفاصل، وإنما ما تفعله الإدارة السياسية بعد الوصول. ومرد ذلك إلى إدراكٍ واقعيٍ - وإن كان مزعجاً - يتبدى للباحث عند قراءة التاريخ السياسي للبشرية؛ إذ قبلَ من وصل سدة الحكم بطريقٍ نقى. الجماعات الرسالية هي الوحيدة التي تظهر فيها النخبُ السياسية وفق معايير تُعتبر أخلاقية، وتأتي السلطة بشكلٍ عفويٍ إلى القادة بسبب مساهماتهم المتميزة، ومنزلتهم غير المتنافع عليها. أما غير ذلك في أمر السياسة فهي الحال التي أثبّتها ابن خلدون، فيظهر فيها التنافس والتنافع.

وفي حالات الخلاص من عدوانٍ خارجيٍّ تمسك زمامَ السلطةِ مجموعاتُ القوة العسكرية، وربما شراكتها وجوهٌ مدنية. أمّا في الحال العامة فتتبّأ النخبُ مقام السلطة السياسية، سواء النخب الاجتماعية أو النفعية. فإن اجتمع لهذه النخب ميزاتُ الحظوة الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب السياسية، يغلب أن يصبح الحكم خانقاً بعد تناسيه احتياجاتِ عامّة الشعب. فإن اذاعت النخبة السياسية اختصاصاً غبياً انقلب الأمر إلى حكمٍ ثيوقратيٍ يتسلّط باسم قوى غبية. أمّا إذا حدث توازنٌ بين مختلف النخب فهذا أرجي أن لا يحدث إطباقٌ خانق. وفي كلٍ حال تحاول النخب السياسية شرعننة نفسها عرفيًا وقانونيًّا، فيتم توريث ديناميكيات القوة الحقيقية وراء الوصول ولا تتردد في الإدعاء أنها تمثل إرادة الشعب. ولذا كانت العبرة هي فيما تفعله النخب السياسية بعد الوصول، وفيما إذا رسخت ضوابط تکبح من تغولها التدريجي مع الزمن. ولضبط سلوك ثلة الحكم علاقة مع الثقافة السياسية والظروف الموضوعية للبلد وما يحيط بها من دول وقوى. وما من نظامٍ سياسيٍ إلا ويحاول مد عمره والبقاء في السلطة والترخيص بالمنافس وکبْتَ المنابِذ، ولا يطيق التسليم بأنَّ غيره أقدر على التعامل مع التحدّيات التي تواجهها المنظومة. وكثيراً ما يدفع الاحتياطُ إلى الضرب الاستباقي قبل أن يقوى الخصم، فيترافق ذلك مع مظالم ما.

(١) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 6، ص 184.

وأدرك أنَّ ما أحاول تصويره يُزعج أصحاب المبادئ. وإذا بدا لك أنها القارئ الكريم أنَّ منهج التحليل المتبَّع اعتذاريٌ فقد فاتك مقصدي، كما يعني ذلك أنِّي قصَّرتُ في الشرح والإفصاح. وإنَّما مردُ المنظور الذي أحاول بيانه هو استقراء حال السياسة، وأنَّها لا تصفو للمبادئ إلَّا في حيزٍ زمانيٍ قصيرٍ وظريٍ موضوعيٍ خاص. ويُفضي هذا الإدراك -مع الأسف- إلى سقف توقعاتٍ منخفضةٍ من السياسة، ويُكره الباحث على تقدير وتفسير الإكراهات السياسية. ولكنَّ التفسير ليس تبريراً، كما أنَّ محض التعلُّق بالمثال لا يُسعف في فهم الواقع.

وإذ ما كان للأنظمة السياسية المسلمة أن تخرج عن السَّنن التاريخي، غير أننا حين نُحسن قراءة تاريخنا السياسي يتبيَّن لنا أنَّه برغم عدم تطابقه مع الحالة المثالية كان فيه كوابح كافية لتجعله متميِّزاً. فبرغم كلِّ التجاوزات، لم تتزعزع المبادئ الأخلاقية الإسلامية الكبرى من أن تكون المنبع الإلهامي للاجتماع المسلم، وما برهت مقاصِدُ الشريعة توجِّهُ الحركة العامة للمجتمع. وإنَّ التفرد الأهم في نموذج الحضارة المسلمة هو أنَّ معلَّق الشرعية العامة -السياسية وغير السياسية- محاضنٌ في الأُمَّة. والمقصود بالأُمَّة معناها المجرَّد خارج الدَّولة ومؤسساتها، وحتى خارج مجتمع اللحظة ونخبه وفرقه، فهي أُمَّة اعتبارية تُجسِّد مسيرةً تاريخيةً تصوب نحو العلا ما استطاعت، وتحاول الاهتداء بحسب الوسع. كما أنَّ ثمة تفرد من ناحية نسق حضارتنا على الصعيد الهيكلي والمؤسسي العام، فهناك الثقل الكبير للمجتمع ومؤسساته الأهلية ونخبه المحليَّة، واضطلاع الوحدات الإدارية الصغيرة بأكثر مهام الحياة واحتياجاتها، وكلُّ ذلك ساهم في انحصار المجال السياسي في مجالٍ ضيق، وحرمه من شرعيةٍ منبَّتَةٍ بالتأمُّم عن المجتمع. ولذلك فإنَّ خلط الانطباعات نحو السياسة في دولنا اليوم مع السياسة في تاريخنا غلطٌ منهجيٌّ فاحش.



وأسرد فيما يلي ملاحظاتٍ منهجية وردت في النص:

- « الفهم الشائع للتاريخ السياسي المسلم غائزًا إماماً في قصصيةٍ مسترسلةٍ فيها الغثُ والسمن، أو في قوله قواعدية بعيدةٍ عن واقع ذلك التاريخ، وهذا فهمٌ محظوظ وليس هو التاريخ.
- « لا بدَّ أن نعتبر الأبعاد السياسية المنسيَّة في فهم تاريخنا السياسي، وعندها تظهر العوائق العملية والإكراهات المؤسَّسية، والتحديات المحيِّرة والأولويات المتضاربة التي تحول دون تطابق الحركة السياسية مع المعيار والأصل والمثال.
- « ثمة حاجةٌ إلى حسٍّ تاريجيٍّ مرهفٍ يفهم منطق العصر الذي يدرسه ولا يبحث عن الحاضر في الماضي، ومن ذلك أنَّ للشوري في الأزمان الغابرة مسالك دقيقةٍ تغيب عن الفهم المعاصر.
- « الأساليب الشائعة في الوعظ وتدرِّيس الإسلام والتي ينفرد فيها التركيز على التقوى الفردية تساهُم في سوء فهم الفضاء السياسي وطبيعته.
- « فهم التاريخ لا يمكن أن يستند إلى الرواية فقط، بل يُقدَّم عليها مطابقة الرواية لطبعات العمران.
- « لا يمكن فهم التاريخ فهُماً قويمًا إذا تمَّ التركيز على شخصياته البارزة، فتاريخ أيِّ أمَّةٍ أكبر من قادتها، وسلوك القادة لا ينفكُ عن الاستجابة لتحدياتٍ موضوعية.
- « الغرق في التفاصيل والتعلُّق بأفرادها لا يعطي صورةً متَّزنة عن التاريخ.
- « التعلُّق بأخبار القادة والحكَّام غير مفيد، بفرض صحة هذه الأخبار.
- « المطلوب إعطاء الصدارة للمسارات الكبرى لتاريخ أمَّة، ثم توضيع التفصيات ضمنها.
- « استمرارية المنظومة بعد عهد النبي ﷺ وبعد العهد الراشدي واجهت تحدياتٍ من نوع جديد بعد أن أصبحت الدُّولة عالميَّةً في نطاقها.
- « أخبار الفتن في الفترات المبكِّرة والمبالغات المروية فيها لا تصحُّ لا نقلًا ولا عقلاً.
- « أثبت النموذج الحجازي للحكم مرَّة بعد مرَّة وبعد محاولاتٍ ترافقت معها حوادث أليمة أنه غير صالحٍ لما آلت إليه الزمان، برغم أنه أقرب للمعيار وأناسب للصفوة التي أصبحت قلَّة.

«تباعد الأمصار والتنوّع المجتمعي المتراكب دفع منظومات الحكم إلى الاعتماد على دوائر الثقة القريبة، وهذا ليس شادًّا في عالم السياسة».

«التاريخ لا ينبعق من كتب الفقه والكلام، ولذا فإنَّ الغرق في تفسير السياسي من خلال المذاهب العقدية كالجبرية وغيرها هو تفسير غير سائغٍ، برغم أنَّ له مكاناً لو تمت معالجته كجزء من الأبعاد الثقافية وضمن تفاعل العوامل الثقافية مع العوامل البنوية».

«الطرح التراثي لمسائل أهل الحلِّ والعقد وثبوت البيعة يسأء فهمه ويُحَوِّر عن كنه معناه، ومفهوم الاختيار المتروك للأمة وضرورة الشورى معانٍ راسخةٌ ليس فيها خلاف».

«الطرح التراثي في مسألة التغلُّب (الذي يُشكّل فيه مبدأ البيعة) كان هُمه تقدير المصالح المترادفة والدفاع عن أصل فكرة الخلافة كرابطٍ جامِعٍ للأمة، ولا يدلُّ - عند التمحيق في قراءته - على إسباغ الشرعية على الحكم كيف كان. وجَلُّ مواقف العلماء وتنظيرهم الفقهي في هذا بغضِّ النظر عمَّا يُستدرك عليه لم يكن محاباةً سياسيةً، بل محاولةً لجعل المعياري يستجيب لما دفعت إليه الظروف الموضوعية».

«المعالجة التراثية لمسائل الخروج على الحاكم مؤطَّرة في إطارين: الفتنة التي تثيرها جماعاتُ شغِّبٍ وقادِه طمع، ونقض اجتماع الأمة ركضاً وراء كمالٍ لا يحتمله الواقع. ولعلَّه يصحُّ القول: إنَّ التنظير في هذه المسألة لم يكتمل، رَكَزَ على الحفاظ على المنظومة السياسية أكثر من تركيزه على ضرورة تجديدها».

«إحكام السلطة للإدارة لا ينفكُ في أيٍّ تجربة سياسية بشرية من الاستئثار ودرجاتٍ من الانفراد في الرأي والحزم في الفعل، وهذا هو مفاد مصطلح الاستبداد في الطرح التراثي، بمعنى أنَّ هذا المصطلح لا يعني الديكتاتورية».

«شهدت عهودنا التاريخية انزياحاً عن المعياري، وتفاوت هذا بين الاستئثار والانفراد (الذِي أطلق عليه لفظ الاستبداد) وبين وقوع مظالم. وتراوحت المظالم بين حيفٍ سياسِيٍّ تجاوز العدل وإن كان أصل فعله مبرراً سياسياً، وبين جُورٍ هو ظلمٌ صراح لا مبرر له ولا داعي ولا يُقبل

- في حال. وكل ذلك مختلفٌ عن الإفساد القاروني والقهر الفرعوني الذي لم يكن سمةً تارينا.
- « اعتبار الحكام الطغاة في أيامنا هذه أنهم من نوع السلاطين في تاريخنا الذين خالط حكمهم مظالم هو خطأٌ منهجي.
- « استجرار مقولات التراث لتبرير الطغيان الحداثي هو قلةٌ في العلم، وافتراءٌ على التراث، وخيانةٌ للأمة.
- « الخروم في مسيرة تاريخنا حين حدثت كانت في حقبٍ معينة ومناطق معينة، واتخاذها عنواناً لمجمل تاريخنا ظلمٌ في التحليل وابتعادٌ عن الموضوعية، فلربما تعاصرت فترةٌ زاهرةٌ في بقعة مع فترةٍ عمّ فيها الركود أو كانت في حال اضطرابٍ لمرحلةٍ انتقالية.
- « فترات التغلب العسكري الذي أنقذ البلاد من العدو الخارجي وأنهى حالة التشرذم الداخلي، هي بطبيعتها أقرب للواقع في المظالم بحقِّ عامة الناس، ولكن حتى هذه الحالات اختلفت فيما بينها اختلافاً شديداً.
- « الحكم في تاريخنا لم يكن ملكياً، وذلك بسبب رسوخ الشريعة ومرجعيتها، أمّا أنماط التعاقب والتوارث التي جرت فكانت مختلفة فيما بينها.
- « تاريخنا مثل تاريخ أي أمة ديناميكي حراكي، وشهد ألواناً من الاعتراف على السلطة وفق آليات ثقافته السياسية، وإذ مال إلى الإبقاء على رمز الخلافة كتجسيدٍ سياسي لمفهوم الأمة، فإنَّ الزخم السياسي شكلَ دولاً فتيةً مستقلةً وشبه مستقلةً ساهمت في ترسيخ الوجود العالمي للمسلمين.
- « الخلاف السياسي في تاريخنا لم يقترن مع الاقتتال الداخلي بين المسلمين (والفتنة الكبرى اعتزلتها جمهرة الصحابة)، والعنف السياسي عندما حدث كان داخلياً معظمه بين الثلث الحاكمة يطفو بعد احتدام التنافس وانسداد الحلول.
- « التعاقب السياسي في الحياة البشرية يجري غالباً ضمن دوائر التُّخب، إلى أن يحدث تغيير نوعي يستند إلى فكرة سياسية جديدة (همُّها الإصلاح أو تدعيم ذلك)، فيأتي نظامٌ جديدٌ غَلَبَهُ ويختلط

- وصوله إكراه ودرجة من العنف، وإذ يختلف عندها مبدأ البيعة أو يُشكل، فإنَّ المعوَّل عليه بعد ذلك هو إقامة الشورى، بغضِّ النظر عن طريق الوصول وإشكالية البيعة في تلك اللحظة.
- « لابدَّ من تقييم السياسي بمعاييرٍ سياسي، ويأتي في مقدمة ذلك خمسة أبعاد: التمسك والشورى، والتنوع ورعاية التألف الاجتماعي، ورعاية المصالح والقسط فيها، والضبط والمرونة، والحماية من الأعداء والتحالف. ولو اعتمدنا مثل هذا المعيار لزال كثيرون من الوهم تجاه تاريخنا السياسي.
- « لا يمكن فهم تاريخنا بلا التحرُّر الذهني من عقدة النموذج الديمقراطي البرالي المتخيَّل.
- « تاريخنا المسلم ممتدٌ زمانياً ومكانياً وشعوبياً وثقافياً، والتجارب السياسية متنوَّعة جداً ومنفاوطة في قيمتها، مما يجعل التعميمات الرائجة لا تصحُّ.
- « التداخل في باكورة تاريخنا بين الميل السني والميل الشيعي أكبر مما هو ماثلٌ في بعض الأذهان من الانفصال التام، وإنما زاد التباعد في العصور اللاحقة وبعد استشارة الحركات الباطنية وتحول إلى ما هو أشبه بالتقابل الرأسي منذ زمن الصفوين.
- « لا يوجد تاريخ أمَّة ليس فيه استثناءات مهمة.
- « من ناحية منهجية، الأجدى أن لا نرسم علاقاتٍ سببية صلدة للحركة التاريخية، وأن ننظر إليها كنتيجة لتفاعل العديد من العوامل الكثيرة المتضافة على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والسكانية والثقافية.
- « القراءة الغيبية المعيارية لتاريخنا غير مجده، وتاريخنا هو التاريخ المسلم أكثر من كونه التاريخ الإسلامي.
- « القراءة الجديَّة لتاريخنا تُعزِّز الانتماء ومفيدة للاعتبار، وإن كان التاريخ يستعصي على الاستنساخ.
- « التوتر الهُوي في مقابلة الحداثة والتديليس الشيعي والصحف العلماني، كلُّها تساهُم في إساءة فهم تاريخنا.



لقد كان الهمُ الغالب على الرسالة تتبعَ تطُورُ المسيرة السياسيَّة التَّشغيليَّة من أجل بيان العقبات العمليَّة للمعياريِّ حين يتحرَّك في الواقع، فيغمُرُه تزاحُمُ المصالح ويُدركُ أنَّ المثال غير متحقِّقٍ سبباً وسَنَّةً في مسيرة الدُّول. وأعتقدُ جازماً أنَّ فهم تارِيخنا وفق مثل هذا المنهج ضروريٌّ لمستقبلنا، فهناك فرقٌ بين التنظير للمنظومة الإسلاميَّة وبين التقييد الفقري، وفرقٌ بين كلِّ مِنْهَا وبين التحليل التاريحيِّ الواقعيِّ لتفتُّق المبادئ في الواقع المبتلى بالنقصان. وأجرؤُ على القول: إنَّه ما لم يتضح لنا هذا فلن يكون لنا قيام.

والله من وراء القصد، وأسألَه تعالى العفو عن الزلل.



نحوذ التعميد في

# تارينا السياسي



## ملحق: تطور التشيع

حيث إنَّ تاريخنا المسلم متداخلٌ بين قصصيِّ الجناح السُّني والجناح الشيعي، من المفيد تلخيص مسيرة التشيع، وتطوره من فكرة سياسية إلى فرقة دينية.

### 1- الشيعة الإمامية الإثنا عشرية

التشيع تطور تاريخياً، والشيعة الإمامية الإثنا عشرية التي نعرفها اليوم لا تنطبق على صورة التشيع في كلِّ مراحله التاريخية.

التشيع بدأ فكرةً سياسيةً تتعلق بمن هو الأولى بالقيادة بعد وفاة الرسول ﷺ، والميل إلى أنَّ الأولى بها -بداهاً- هم أقرباء النبي (فكرة العباس وعلي)، وهناك من رأى أنَّ الأولى بها -بداهاً- هم الأنصار سُكَان المدينة (فكرة سعد بن عبادة)، وهناك من رأى أنَّ الأولى بها -بداهاً- السابقون في الإسلام (فكرة أبي بكر). ولم يدع ذلك إلى الشقاق، وإنما ارتضت الغالبية الساحقة من الصحابة ولاية أبي بكر، وكان عليٌّ من أبرز المستشارين الداعمين لحكم أبي بكر ثُمَّ عمر.

ثم صار التشيع توجُّهاً سياسياً عُرف بالهاشميين وعارض السلطة الأموية، وفي الهاشميين فصيلان: العَبَّاسيون نسبة للعباس، والعلويون نسبة إلى عليٍّ بن أبي طالب (ولا علاقة لاسم

العلويين التاريخي بفرقة النصيرية في سوريا وتركيا اليوم التي صار يطلق عليها اسم علويون).

وعندما استطاع العباسيون الوصول إلى السلطة تعقبوا بقية من كان معهم في حركة الهاشميون ولم يشركوه في الحكم، فتطورت الفكرة السياسية الشيعية من أحقيّة الهاشميين إلى أحقيّة آل البيت الذين هم من سلالة عليٍّ حصراً، وأصبح التشيع في هذه الفترة شبيه حركة سياسية انقلابية ثائرة على السلطات، وإن لم تُركثيراً في حقيقة الأمر.

ومع تقلب الزمان وتواتي الحركة الشيعية وسِرِّيتها في وجه ملاحقة السلطات، تطور مفهوم الإمامة وبدأت تدخل فيه عناصر من الثقافات غير الإسلامية، فتحول التوجّه الشيعي الإمامي من توجّهٍ سياسيٍ له مستندٌ دينيٌّ إلى فرقٍ دينيٍّ لها أنسابٌ فكرية وتأقلماتها الاجتماعية الخاصة. وكانت العناصر الوافدة على التشيع خليطاً من الإرث الثقافي الفارسي واليوناني وغيرهما، واختلف تموّض هذه العناصر بحسب الفرق. فالخط الأسامي للشيعة حافظ على أسس العقائد الإسلامية من التوحيد ونبأة محمد ﷺ وكون القرآن هو الكتاب المنزل والتصديق بالحساب في الآخرة، غير أنه جعل الإمامة جزءاً من عقيدة المسلم من حيث وجوب معرفة كل مكّلِّفٍ إمام زمانه وطاعة ذلك الإمام المعصوم (أو طاعة وكيله) المنحدر من نسل فاطمة بنت عليٍّ بن أبي طالب الموصى إليه نصاً. وتوقفت السلسلة باختفاء أو غيبة الإمام الثاني عشر المهيدي (٢٦٠ هـ)، وهو ابن الإمام الحسن العسكري، فسمُّوا بالإمامية الإثنى عشرية.

وهكذا قام التوجّه الشيعي بإضفاء قدسيّة دينيّة على العادات العربية التي تُكثّر من شأن النسب وتتفاخر به، وأولوا الآيات والأحاديث لخدمة مسلمات مذهبهم، واعتبروا فرقتهم هي الممثلة لطهارة آل البيت النبوى، واحتكروا فكرة الانتساب إليه مع أنَّ سورة الأحزاب (آية ٣٣) صريحةٌ في أنَّ عبارة «آل البيت» تشمل أزواج النبي ﷺ: {وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْ جَاهِلِيَّةَ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَأَتِيَنَ الرِّزْكَاهَ وَأَطْعِنَنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا}.

وأسبغ المذهب الشيعي العصمة على الأئمة حتى صارت أقوالهم وكأنها أقوال الرسول ﷺ، ثم اختلطت في أقوال الشيعة -المتأخرين منهم خصوصاً- سطحات عجيبة وروايات تاريخية خوارقية ومفاهيم حلولية من الأديان القديمة. وهكذا ابعتدلت الكتلة الشيعية عن جسم الأئمة، وتملكتها عقدة انتظار المهدى، وتبلورت شخصيتها على المرارة والرفض الكامل لما هو خارج الطائفة، وتشكلت ثقافة دينية شعبية مثقلة بالروايات الخرافية التي تؤكد المظلومية. وزُوِّجت هذه الثقافة بطقوسٍ تمارس في الحسينيات نمطاً يزيد في الانغلاق ويزيله، ويسبغه بغيبيات فرقية، ودخل بعض هذا التراث الشعبي أمميات كتب الشيعة مما يعتدي على أصول المذهب ويبعد عن مقتضى العقل.

ومرت العصور حتى جاء الصفويون امتداداً لحركة الشيخ الصوفي صفي الدين الأردبيلي في أذربيجان، فتبينوا مقولاتٍ باطنيةٍ وشيئاً من التصوف الفلسفى، وتشيّعوا سياسةً وأكرهوا الناس عليه، ولم تكن إيران يومها شيعية. وفي حين أن الحكم العثمانيون استوعب التصوف (والمنصب الحنفي) حتى صار جزءاً من سلك الحكم، زوج الصفويون التشيع ببعده فارسي ليثبتوا حكمهم. والعهد الصفویي من القرن العاشر الهجري (١١٤٨-١٢٢٢ هـ / ١٥٠٧-١٧٢٢ م) هو الذي شهد اختراع كثيرٍ من العادات والشعائر الشيعية المشهورة اليوم، وأضافوا إلى ما كان قد أدخله البوهيميون من عادات مثل عادات إحياء ذكرى الموتى من آل البيت. كما استحکمت الأساطير والخرافات، وتم الانفكاك عن الأئمة، وأصبح التشيع الإيراني من ذاك العهد متماهٍ مع الشخصية القومية الفارسية. ولا ينفك هذا الشعور عن زهوٍ بتاريخ الحضارة الفارسية، وفيه تعالي على الآخر وخصوصاً العرب. ولا مراء في أنَّ كثيراً من العلماء البارزين في التاريخ المسلم كانوا من بلاد فارس، غير أنَّ ثمة كثرة من العلماء من شتى الأمم. ويبلغ التعالي الشيعي الفارسي درجة اعتقاد أنَّ الدَّعوة الإسلامية وخطابها الذي كان بعهدة العرب بقي سطحياً إلى أن اكتسب العمق بسبب مساهماتٍ فارسية، وتظهر النزعة القومية الإيرانية اليوم في التحيز ضد العرب الشيعة في منطقة الأحواز شمالي غرب إيران.

وإذ يرجع تبلور الشخصية الشيعية-الفارسية في إيران إلى عهد الصفويين، فإنَّ الفترة القاجارية (١٩٢٥-١٧٧٩) التي تبعت المرحلة الصفوية وسبقت مرحلة الأسرة البهلوية (١٩٧٩-١٩٢٥) كانت فترةً حاسمةً في تسييس العلماء الشيعة، فلقد تميَّزت هذه الفترة بالضعف المركزي للإدارة السياسية في إيران، ففسحت المجال للمشايخ والعلماء بتعلم طرق السياسة والمشاركة في النشاط السياسي، خلاف ما كانوا عليه في أغلب المراحل التاريخية من التواري والسكنون والبعد عن الثورة والاحتجاج.

والخلاصة: التشيع تطَوَّر من رؤية سياسية حول أفضلية الحكم إلى حركةٍ رافضةٍ للسلطة القائمة إلى فرقة دينية تسَرَّت إليها عناصر غريبة جرى إليها لباس الإسلام وشاراته في ظروف تاريخية متعددة. ولذلك عند الحديث عن التشيع ينبغي أن يكون واضحاً أي تشيع نتكلَّم عنه، القديم أم ما آل إليه الأمر بعد الصفويين؟ وهل هو التشيع الشعبي الرا�ح أم هو التشيع العلمائي التقليدي الموجود في الكتب والذي تحضنه الحوزات، أم هو التشيع الفكريُّ التجديديُّ؟

## ٢- ميل تاريخية

ويحسن التنبيه إلى نوعين من الميل تجاه آل البيت في تاريخنا يختلطان اليوم على بعض الناس فيحسبونه تشيعاً بمعناه المتبلور اليوم، وهو ليس بذلك. الميل الأول هو ميل سياسيٌ ضاق ذرعاً بمركز الخلافة الذي ترهَّل ولم يُعِد فاعلاً، وبتجاوزات الحكام وتراثكم المظالم، الميل الثاني هو ميل عاطفي بحث من باب حبِّ آل البيت وذرئَة الرسول ﷺ.

و ضمن المفهوم الأول كان في حركات الطولونيين والأدارسة والمرابطين والموحدين نزعة إصلاحٍ سياسي، فيختلط الأمر على البعض فيحسبونه تشيعاً بالمعنى الإمامي الاثنا عشري الذي تطور لاحقاً. حتى الحمدانيون الذين كانوا شيعة اثنى عشرية خدموا الخلافة العباسية بنوع من التعاقد الدفاعي.

ثانياً، ضمن المفهوم العاطفي للتشيع يمكن أن يُذكر أنَّ ابن خلدون يُعلي من شأن آل البيت مع أنه شيخ التفسير الموضوعي اللامذهبِي لظاهرة الملك، وأمّا كانت شيئاً طبيعياً باعتبار حاجة السياسة للاستقرار والتتمكُّن. فابن خلدون المتعاطف مع آل البيت -من المنظور القرآني {المودة في القربى}- هو الذي يفسِّر ظاهرة الملك بنظرية علمية بعيدة عن الغيبيات، ويُثني على معاوية. ويمكن أن نذكر أيضاً الشافعِي الذي في رده على اتهام المتعصِّبين من السنة (الناسبة أو النواصب) أنسد بيت شعره المشهور (الذي هو جزءٌ من أبياتٍ عن مشاعر الحج):

إن كان رفضاً حبُّ آل محمدٍ ~~~~~ فليشهد الثقلانْ أني راضٍ

ومرة ثانية، التشيع المبكر لم يكن هو التشيع الذي نعرفه اليوم، والعداء والتمايز التامُ بين السنة والشيعة لا ينطبق على كل تاريخنا، وأبرز ما يظهر هذا في العلاقات الرحمية لكتاب الشخصيات. وتأمل أن عبد الملك بن مروان الأموي القحُّ تزوج سُكينة بنت الحسين بن عليٍّ، والإمام جعفر الصادق (وهو الذي أصبح يعتبر الإمام الخامس عند الشيعة حفيد حميد عليٍّ بن أبي طالب) هو ابن حفيدة أبي بكر الصديق أم فروة، كما أنَّ الإمام جعفر الصادق هو شيخ أبي حنيفة. وكان الحسين من قبل قد سميَ ابنه باسم عمرو عمر الأشرف، وسمى موسى بن جعفر الكاظم (الإمام السابع عند الشيعة الإثنى عشرية) ابنه باسم أبو بكر وعمرو وابنته باسم عائشة.

### 3- المذهب الزيديُّ

وإتماماً للموضوع نذكر أنَّ هناك مذهبَاً شيعياً آخر تميَّز بحافظه على نقاط أنسسه العقدية الفلسفية، ويُعرف بالزيدية. والمذهب الزيديُّ اعتبر الإمام الخامس زيد بن عليٍّ بن الحسن بن الحسين هو الإمام، وليس أخيه محمد الباقر الذي اعتمدته الشيعة الإنثاشورية بعد موت أبيهما سنة ١٢٢ هـ، فافتراق المذهبان من يومها. والزيدية هي التي قامت بثورات مسلحة منذ العصر الأموي في حين أنَّ الإنثاشورية اعتمدت التقىَّة بشكلٍ رئيسي (مقابل الإماماعيلية التي اعتمدت الثورية الباطنية).

ومن الناحية الفكرية العقدية لم تدخل شوائب عقائد ما قبل الإسلام إلى الزيدية ولذا فإنها تعتبر قرينة مذهب السنة، وإن وقع الاختلاف بينهما في مساحة حساسة. فالمذهب الزيدي يقول بفضيل إماماً علىٰ ونسله من الحسن أو الحسين، ولا يقول بالنص على الإمام أو التورث، ولا يدخل في صفة الإمام أبعاداً غيبية أو عصمة كما نجد عند الشيعة الاثنا عشرية. وفي النظرية السياسية الزيدية يمكن لأيِّ رجل من نسل عليٰ أن يكون إماماً، ويمكن أن يوجد أكثر من إمامٍ في زمن واحدٍ أو لا يوجد أحد، وأحقية إمامته هي الغلبة السياسية والعلم. ولذا يعترف المذهب الزيدي بخلافة أبي بكر وعمر، وعلماء مذهبهم مختلفون في عثمان، فمنهم من يعترف به ك الخليفة في العام الأول من سلطنته. ولقد تأثر المذهب الزيدي بالمعزلة، والمذهب الفقهي الزيدي قريب من مذاهب السنة (وكذا هناك تشارك بين المذاهب الفقهية للسنة والمذهب الجعفري للاثني عشرية)، والمذهب الزيدي لا يقول بزواج المتعة.

وكان أن تشَكَّلت للزيدية دولةٌ بين أقوام الدَّيلم قرب بحر قزوين بين ٥٢٠ هـ و ٢٥٠ هـ مع انقطاعات في استمرارها. ويشَكَّل الزيدية اليوم قسماً كبيراً من سُكَّان اليمن، وكان قد أسس مملكتهم الإمام يحيى بن حسين الرامي في صعدة في أول الأمر ثم صنعاء، وامتَّ حُكم هذه السلالة منذ القرن الرابع الهجري مع انقطاعات كثيرة تخللها مناورات مسلحة، وانتهى أمرهم في العصر الحديث في ثورة الجيش سنة ١٩٦٢ وتأسيس الجمهورية العربية اليمنية. واستطاعت إيران أخيراً استمالتهم فتحالفو معها سياسياً.



فهذا هو حظُّ الإسلام من الفرق الرئيسة التي اعتمدت بأساسيات الاعتقاد من التوحيد وختم النبوة وكون القرآن الكتاب الخاتم والإيمان بالبعث والحساب، وإقامة الشعائر وتحكيم الشريعة، بغضِّ النظر عمَّا داخل المذهب من شوائب. ولذلك نجد الأشعريُّ الذي يُعتبر أكبر منظِّرٍ لعقيدة ما يسمى «أهل السنة والجماعة» يقول: لا نُكَفِّر أحداً من أهل القبلة.

## ٤- فرق الغلاة

ومقابل خطى التشيع اشتغلت فرقٌ وحورت مفاهيم الإسلام الأساسية، ويُطلق عليهم اسم «الغلاة» ووصف «الباطنية». وتوجّهم مرفوض من علماء السنة وعلماء الشيعة، وإن تألف التشيع أحياناً بعض الفرق وخاصةً الإسماعيلية. والغلاة بشكل عامٍ يؤمنون بحلولٍ قدسيٍ كامل في أئمتهم، ويمارون في قضية النبوة وختمها، وكثيراً ما ادعى أئمتهم النبوة أو الألوهية، ولا يقولون بالبعث والحساب، ولا يقرؤون بالشريعة، ولا يؤمنون بأنَّ القرآن موحى وأنَّه خاتم الرسالات. وحين يستشهدون بالقرآن يفسّرونها تفسيراً رمزاً بناءً على أنَّ للقرآن معنى ظاهراً وآخر باطناً. فمثلاً يداً أبي لهب في الآية مما أبو بكر وعمر، والبقرة في قوله تعالى {يأمركم أن تذبحوا بقرة} هي عائشة، إلى جانب استحضار كِم هائل من الخرافات وعناصر من العقائد اليونانية الغنوصيَّة والهنديَّة الحلولية.

فرق الغلاة في تاريخ المسلمين تشكَّلت بعد أزمة تحديد الإمام السابع للشيعة الإمامية بعد وفاة جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ)، والتشيُّع كان لم يزل يومها سياسياً. ففي منتصف القرن الهجري الثاني افترق خطُّ الشيعة (الاثني عشرية) عن خطِّ الغلاة الذي تبنَّى فلسفات عرفانية، وانحدرت من هذا الخطِّ الثاني فرق الإسماعيلية، وكذلك النصيرية ( حوالي ٢٦٠ هـ) والدُّروز ( حوالي ٤١٢ هـ).

وفي الفترة الحديثة ظهرت الأحمدية (١٨٨٩ م) بين صفوف السنة في فترة الاحتلال الانكليزي للهند، وأدخلت في عقائدها وممارساتها عناصر غريبة عن الإسلام. وتنقسم الأحمدية إلى قسمين: الlahoriَّة التي تواري في فكرة ختم النبوة، والقاديانِيَّة الأكثر تطرفاً والتي قالت بألوهية غلام أحمد. وفي إيران رعى الإنكليز ظهور البهائية (١٨٤٤ م) التي أحيت الانحرافات العقدية لفرق الغلاة.

أمَّا الخواج الذي ظهروا في باكرة تاريخ المسلمين فيمثلون فرقةً متطرفةً سياسياً، واعتدل توجّهم على يد الإباضية.



نحوذ التعميد في

# تارينا السياسي



