

# نموذج التعهيد في تاريخنا السياسي

تفاعل المعيارى مع الواقع فى النيابة عن الأمة

تأليف  
د. مازن هاشم

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

د. مازن هاشم

نموذج التعهيد في  
تاريخنا السياسي

تفاعل المعيارى مع الواقع فى النيابة عن الأمة

مكتبة الأسرة العربية

الدكتور مازن موفق هاشم



ولد فى مدينة دمشق وبدأ تعليمه الجامعى فيها. وتخصص فى علم الاجتماع وحصل على درجة الدكتوراه فىه من جامعة كاليفورنيا فى الولايات المتحدة الأمريكية. وهو أستاذ جامعى فى جامعة جنوب كاليفورنيا، وحديثاً أستاذ زائر فى جامعة صباح الدين زعيم التركية. ومؤسس مركز الدراسات الحضارية فى كاليفورنيا، ١٩٩٢. ورئيس التحرير فى مجلة الرشاد. وعمل مديراً للبحوث فى مركز عمران للدراسات الاستراتيجية. وعضو سابق فى مجلس إدارة رابطة علماء الاجتماعيات المسلمين فى أمريكا. وعضو الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع. وله العديد من المقالات المطبوعة فى الدوريات العلمية. ولقد تنوعت بحوثه فى حقول عدة بما فيها مراجعات فى الفكر الإسلامى، ومقاصد الشريعة، ومنهجية البحث، وحركات التغيير، والتنمية المتوازنة، والوجود المسلم فى شمال أمريكا.

نموذج التعهيد فى

تاريخنا السياسى

كتاب هدفه التأسيس لمركزات منهجية فى قراءة تاريخنا السياسى. ويقوم الطرح بتأطير الحوادث فى إطار التوجهات الكبرى لحركة الأمة، وتعتمد المعالجة المنطق الخلدونى فى تقييم التفاصيل التاريخية، وتركز على صيرورات العملية السياسية، وتستصحب إكراهات الواقع وخياراته المتاحة، وترصد التوتر بين الاقتراب من المعيارى والعقبات دونه.

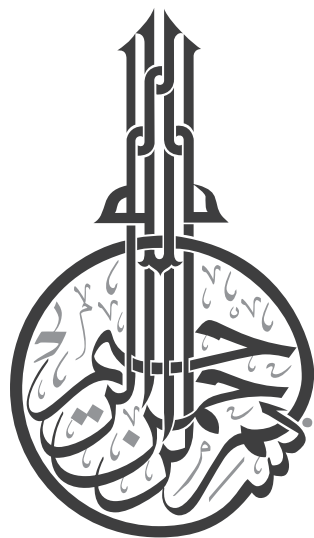


www.ArabFamilyBs.com

+90 212 631 81 09

+90 531 935 71 31

info@arabfamilybs.com



نموذج التعميد في

# تاريخنا السياسي

**NAMUDHAJ ALTAEHİD  
Fİ TARİHİNA 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

1441 هـ - 2020 م

جميع الحقوق محفوظة

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

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

طباعة 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



Sertifika No: 35657

الآراء الواردة في هذا الكتاب تخص الكاتب وحده  
ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدار



# فهرس الموضوعات

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

- ٢٥..... ت- الاختيار
- ٢٦..... ث- السَّمع والطَّاعة
- ٢٧..... ج- الواقعية المثالية

## ٢٩..... الفصل الثاني: باكورة الصيرورة السياسية

- ٣٠..... ١- اعتبار الواقع واستثماره
- ٣٢..... ٢- دور السِّمات الشخصية
- ٣٦..... ٣- العامل الحاسم
- ٣٧..... ٤- الإكراهات المؤسسية
- ٣٧..... أ. لحظة التشكيل المؤسسي
- ٣٨..... ب. التاريخ المؤسسي
- ٣٨..... ت. الاعتمادية المسارية
- ٤٠..... ٥- الخبرة السياسية
- ٤٤..... ٦- سؤال الطُّموح
- ٤٦..... ٧- تطوُّر الفكرة السياسية عبر التطبيق
- ٤٧..... أ- عهد أبي بكر الصِّديق
- ٥٢..... ب- عهد عمر بن الخطاب
- ٥٧..... ت- عهد عثمان بن عفَّان
- ٦٠..... ث- عهد عليّ بن أبي طالب

## ٦٧..... الفصل الثالث: استمرارية المنظومة وصيانتها

- ١- الشورى العضوية والقبيلة ..... ٦٧
- ٢- تحدّي التعاقب السياسي ..... ٧٣
  - أ- فكرة تداول السُلطة وآليتها ..... ٧٣
  - ب- دوائر الثقة في السياسة ..... ٧٥
  - ت- تمايز المجتمع العالمي ..... ٧٧
  - ث- مدى الأمصار وتباعدها ..... ٧٨
  - ج- نطاق المبايعة ..... ٧٩
  - ح- محاولة لفهم تصوّف معاوية ..... ٨٢
  - خ- المعياري وتقييم الواقع ..... ٨٥
- ٣- لماذا لم يرسخ نموذج عمر ..... ٨٩
  - أ- طبيعة السياسي في الحركات الإلهامية ..... ٩٠
  - ب- هل كان وراثياً محضاً؟ ..... ٩٢
- ٤- النموذج الحجازي للحكم ..... ٩٨

## الفصل الرابع: التاريخ مقابل الرواية ..... ١٠٣

- ١- الجزئي والكلّي ..... ١٠٦
- ٢- تمحيص الخبر واحتماله ..... ١٠٨
  - أ- وصية معاوية ..... ١٠٩
  - ب- حادثة كربلاء ..... ١١٢
  - ت- موقعة الجمل ..... ١١٧
  - ث- وقعة الحرّة ..... ١٢١

١٢٣..... ٣- أحاديث المستقبل

١٢٥..... ٤- المعيارية والنسبية التاريخية

١٢٦..... أ- القواعد الفقهية

١٢٨..... ب- السياق والصيرورة

### ١٣٣..... الفصل الخامس: في قراءة التراث السياسي

١٣٤..... ١- سلامة الفهم ومناسبة الإطار

١٤٤..... ٢- تولي 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..... الفصل السادس: السياسة والانزياح عن المعيارية

١٨٣..... ١- الاستثناء

١٨٣..... أ- مواطن الاستثناء

١٨٥..... ب- موالدات الاستثناء

١٨٧..... ت- الترفع العربي



- ٢- الانفراد الاستبدادي ..... ١٨٩
- أ- معنى الاستبداد في الاستعمال التراثي ..... ١٨٩
- ب- البعد الهيكلي للانفراد الاستبدادي ..... ١٩٠
- ت- الانفراد الاستبدادي واتخاذ القرارات ..... ١٩٣
- ث- الثقافة السياسية والانفراد الاستبدادي ..... ١٩٥
- ج- المسؤولية العامة عن تضخم الانفراد الاستبدادي ..... ١٩٨
- ٣- الظلم السياسي ..... ٢٠١
- أ- ظلم الخيف ..... ٢٠٣
- ب- ظلم الجور ..... ٢٠٧
- ٤- الإفساد القاروني ..... ٢١٣
- ٥- القهر الفرعوني ..... ٢١٥

## الفصل السابع: تأطير عهدنا التاريخية وتقييمها ..... ٢١٧

- ١- الأنساق السياسية العامة ..... ٢١٨
- أ- التبلور السياسي الأموي والعباسي الأول ..... ٢١٩
- ب- التنوع والتوازي في فترة الخلافة العباسية ..... ٢٢١
- ت- المدافعة والتحرير: الأيوبيون والمماليك ..... ٢٤١
- ث- الدول الكبرى والمأسسة ..... ٢٥٦
- ج- الدول الكبرى في بعدها الثقافي ..... ٢٩٦
- ٢- التداخل بين المركز والأطراف ..... ٣٠٤
- أ- درجة المنافسة ..... ٣٠٤

- ب- الأدوار الوسيطة ..... ٣٠٥
- ت- المضمون المذهبي ..... ٣٠٦
- ٣- معيار التقييم ..... ٣٠٨
- أ- التماسك والشورى ..... ٣٠٩
- ب- رعاية التأليف المجتمعي ..... ٣١٠
- ت- رعاية المصالح والقسط فيها ..... ٣١١
- ث- الضبط والمرونة ..... ٣١٢
- ج- الحماية من الأعداء والتحالف ..... ٣١٣

## الفصل الثامن: منظومة التعهيد ونماذجها التشغيلية ..... ٣١٧

- ١- غلط في التشخيص ..... ٣١٩
- ٢- انتفاء صفة الحُكم الثيوقراطي ..... ٣٢٥
- ٣- لباب المنظومة ..... ٣٢٨
- ٤- الأنماط التشغيلية لمنظومة التعهيد ..... ٣٣١
- أ- تعهيد الجدارة ..... ٣٣١
- ب- تعهيد الوكالة ..... ٣٣٢
- ت- تعهيد الحماية ..... ٣٣٢
- ث- تعهيد الإغاثة ..... ٣٣٣
- ج- تعهيد النيابة ..... ٣٣٣

## الفصل التاسع: تعانق القدر الإلهي والشرط الموضوعي ..... ٣٣٧

- ١- الأبعاد البنيوية الكبرى ..... ٣٣٧

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



نموذج التعميد في

# تاريخنا السياسي



## مقدمة

هدف هذه الرسالة هو الحفز على قراءة التاريخ السياسي للمسلمين قراءة تأخذ بعين الاعتبار التحديّات الواقعية التي تواجهها جهود تحقيق المهمة السياسية للأمة. وما كان ممكناً لهذه المسيرة أن تنطبق مع المعياريّ، وإنّما أن تحاول الاقتراب منه اقتراباً تغشاه الغفلة أو الرغبة أو الضّعف أو غلبة الظّرف. ولذا كان مطلوباً التّحليق عالياً فوق وقائع التاريخ تحليق التمسك بالأنظر العامة التي تفسح للجزئيات الانتظام المتّسق، كما كان لازماً الإعراض عن كثير ممّا حدث على هوامش المسيرة ليتّم التركيز على مركز المشهد التاريخيّ.

ومنهجية هذه الرّسالة تعتمد حركة مكوكية بين الاستقراء والتّحليل، ومعالجة التحديّ المنهجيّ المعروف بـ(هوة الجزئيّ-الكلّيّ). ونؤكّد أنّ أيّ قراءة للتاريخ تستبطن أطراً تؤثر في عملية انتقاء الشواهد وتأويلها، وضمّنها إلى بعضها البعض أثناء محاولة رسم الصّورة النهائية.

وستحرص الدّراسة على اعتماد ما كان ببناءً يمكن أن يُنسب إلى طبيعة التاريخ نفسه. وإنّ دعاوى نطوق الشواهد نطوقاً قاطعاً بالحقيقة التاريخية ما هو إلا اغترار بالشاهد الجزئيّ المتفرّق، وهذا كفيل بأن يجعل فهمنا للظاهرة فهماً انتقائياً. ولذلك ثمة قصد واعي في هذه

الرسالة لتنحية التفاصيل قدر الإمكان ريثما تتضح أركان المشهد. ولن تُهمَل الحوادث إهمال الاستكبار نكتب التاريخ بلا تاريخ، وإنّما ستأخذ «الحوادثية» حجمها وموضعها إغناءً وليس تأسيساً؛ أي أنّه سوف يتمّ الابتعاد قدر الإمكان عن التفاصيل لصالح المسيرة العامّة، ثمّ في النهاية يتمّ إيراد بعض التفاصيل لتضع اللّمسات الأخيرة في اللوحة التي ارتسمت. وإذ لا يمكن الكتابة في التاريخ من غير سجلّ البتة، فلا بدّ من استصحاب ما يصعب الاختلاف على وقوعه لكثرة الشواهد والآثار التي تدلّ عليه، مع رفضٍ للقصصية التهويلية التي تعكس الولع بالأسطورة من ناحية والتوظيف الفكرويّ للفرق المختلفة من ناحية ثانية. وما هذا إلا استصحاباً للمنهجية الخلدونية في وجوب إحالة الأخبار إلى أشباهها، وتحكيم المعقول فيما يروى.

وفي حين أنّ بعض المداخل في دراسة التاريخ تستغرق جهدها في البحث في الأبعاد الثقافية وتشتطّ أحياناً حتّى كأنّ التاريخ يتبع القوالب الفكرية التي تمّ تطويرها بعد انقضائه، هناك مداخل أخرى تهتمّ بالأبعاد الهيكلية وتشتطّ أحياناً في مادّيةٍ مصلحيّةٍ حتّى كأنّ التاريخ ليس له رؤيةٌ ولا روح، فإنّ ممّا يميّز العمل الذي بين أيدينا هو الاعتناء بالأبعاد الثقافية والأبعاد البنيوية معاً بحيث يعضد كلّ منهما الآخر.

وتركّز هذه الرسالة على باكورة مسيرة التاريخ المسلم بخاصّةٍ لأنّ هذا الماضي هو قبلةُ تأمّنٍ للعقول ونبضةُ إحياءٍ للقلوب. ولا بدّ من الانتباه للمزاج العقليّ-النفسيّ في فهم تاريخنا من ناحيتين اثنتين: الأولى هي منزلة تاريخنا كمرساةٍ للهوية يدفع الفهم إلى مثاليّةٍ ما كان لواقعٍ بشريّ أن يستقيم وفقها، والثانية هي دور نمط تدريس المواد المتعلّقة بالإسلام، ذلك النمط الذي يوجّه التفكير إلى جملة مفاهيم وقواعد سكونية لا تناسب ديناميكية مسيرة التاريخ ولا تستوعب صيرورات تشكّل الواقع، وهو ممّا يتعلّق بالمثال تعلّقاً كاملاً فيضطرب في معالجة ما هودون المثال. الموضوع الذي نحن بصددّه فيه كتاباتٌ كثيرة، غير أنّه تأمل هذه الرسالة تقديم ما هو جديدٌ ومفيد، يحزّر القول ويرسم صورةً أحسب أنها أصدق تشخيصاً للتاريخ. وهناك نوعان من

التنظير: واحدٌ هُمُّه تجلية النموذج والمثال والحالة التامة، والآخر هُمُّه تجلية تحديات تحرُّك النموذج في واقعٍ بشريٍّ لا يرتقي إلى المثال بحال. هُمُّ النوع الثاني هو فهم تفتُّق صيرورات المثال ضمن ظروفٍ موضوعيةٍ معيَّنة ويمكن تسميته «التنظير التشغيلي»، في حين يمكننا تسمية النوع الأول للتنظير بـ«التنظير المخبري». الطرح المجرَّد والخطاب التربويُّ هُمُّه النوع الأول، أمَّا النظريات التخصصية والمنهج الخلدونيُّ فهي من النوع الثاني. والأول ضروريٌّ من أجل ضبط إبرة البوصلة، والثاني ضروريٌّ من أجل ضبط المسيرة.

وهذا المنهج يختلف كلياً عن المنهج الذي يضع مسطرة القيم ويحكم على التاريخ من خلالها سلباً أو إيجاباً. وليس الدَّاعي إلى ذلك خلُو السياسة من القيم والأبعاد الأخلاقية، وإنَّما أنَّ السياسة هي أكثر حيَازٍ في الحياة البشرية تداخله النسبية. وإنَّ محاولة تفسير المسيرة التاريخية بكلِّ ما يعتريها من قصور السلوك الإنساني لا يعني تبرير الخوارم فيما حدث ولا إسقاط المعيار الأخلاقي. المعيارُ الأخلاقيُّ بطبيعته متعالٍ عن الواقع، لا تُضيره ذنوب السلوك العمليِّ أو سقوطه. والمعيارُ هو محكُّ التقييم المجرَّد، ولكنه لا ينفرد في تقييم المُنزَّل، ذلك التقييم الذي يدخل فيه الوُسْع والاستطاعة والمفاضلة بين الأولويات المتزاحمة.

إنَّ للتفسير النسبيِّ والتسيق قيمةً كبيرة من أجل فهم الماضي ومن أجل استشراف المستقبل، وهذا هو الذي كان الدافع الأساسيُّ للتأليف في الموضوع. وذلك لأنَّه من غير فهم تكوينيٍّ صيروريٍّ للتاريخ فإنَّنا نجني على هويَّتنا الحضارية ظلماً وبخساً، ومن غير فهمٍ واقعيٍّ له نحرم أنفسنا من فرصة استعادة الصدارة مثاليةً وذهولاً عن الشروط الموضوعية. ويلزم التنبيه إلى أنَّه إذ تعني طريقة التحليل في هذه الرسالة بمحاولة اكتشاف تناقضات الواقع وإكراهاته، إلَّا أنَّ منهجيَّتها تختلف تماماً عن منهج (الواقعية اللاأخلاقية Realism) المشهور في علم السياسة، ذلك المنهج الذي أطلق اعتبار العوائق والمصالح الأنانية والنَّوازع المنحطَّة ورفعها إلى مرتبة المعيارِ. فهناك فرق أساسيٌّ بين التوجُّه الذي يتفحَّص تحديات السَّعي نحو المعيارِ ويدرس معوِّقات الوصول

إليه في حالته الكاملة، وبين التوجُّه الذي يطرد المثل ابتداءً ويبرِّر السقوط بناءً على أنَّه واقعٌ مُعطى يُلغى المعياريّ.

تستفتح هذه الرسالة بتذكيرٍ مختصرٍ بالإطار العام للنَّظرية السياسية الإسلامية. وينتقل الفصل الثاني إلى مناقشة باكورة الصيرورة السياسية بعد وفاة مبلِّغ الرسالة ﷺ من أجل شرح التحدّيات السياسية الإدارية التنظيمية التي تحفُّ مسيرة كلّ دعوةٍ سياسيةٍ وحركةٍ فكريةٍ. الفصل الثالث يناقش تحديّات استمرارية المنظومة وبناء نمطٍ تتعاقب عليه القوى في إدارة الشأن العام، بكلِّ ما في ذلك من اشتباكٍ مع واقع الأمّة، الذي ما فتى يتغيَّر وفق أبعادٍ عديدة سكانيّةٍ وجغرافيّةٍ وتنوُّعٍ على صعيد الجيل والمعتقد والمذهب.

ولمّا 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 الأليمة التي تشغل بال المسلم. الفصل الخامس يناقش أقوالاً مشهورة في النظرية السياسية كما عكسها التراث، ويوضح أخطاءً شائعةً في قراءته وسوء فهمه، ثم يختتم بطرحٍ نظريٍّ لمسألة الخروج على الحاكم من منظورٍ مقاصديّ.

ولمّا كانت سنّة الضعف والترهّل والاستبدال تصيب الأنظمة السياسية كلّها، يقوم الفصل السادس بمناقشة درجات الانزياح عن الحال المعياريّ، وما يليق به من وصف. الفصل السابع يقدِّم معياراً خماسياً لتقييم عهودنا التاريخية المختلفة. وهذا الفصل طويل وهو الوحيد الذي جرى فيه عرضٌ تاريخيٌّ لحوادث ظهور الدُول المسلمة المختلفة وأفولها. وممّا دعا إلى هذا التلخيص الشامل هو أنّ ثمة فترات باهتة في الأذهان ولا يكتمل هدف الرسالة من غير استحضارها، وممّا يقدِّمه توضيح طريقة ظهور الدُول الصفويّة والتفصيل الوافي في طبيعة الدُول العثمانية، وكلُّ ذلك بأسلوب عرضٍ تدريجيّ. الفصل الثامن هو جماع المساهمة العلميّة المرجوة للدراسة، حيث يقوم باقتراح نظريةٍ جامعةٍ تفسِّر طبيعة تاريخنا السياسي وفق أنماطٍ



متعدّدة لبابها جميعاً فكرة التعميد. وأخيراً سمحت لنفسني في الفصل التاسع بعنوان «تعانق القدر الإلهي والشرط الموضوعي» بتحليق الفكر والروح في تشخيص اللحظات الأولى للتشكل السياسي، ووضعه على سكة العالمية. أما الملحق فيقدّم تلخيصاً لتطوّر الفكرة الشيعية.

أرجو أن تُقدّم هذه الدراسة إضاءاتٍ نوعية ونقدية متّزنة، تكون في آنٍ بديلاً عن الاعتذارية التبجيلية وبديلاً عن النزعة الحداثيّة لمحاكمة التاريخ وهماً بأنّ ذلك يُعجّل الخروج من أزماننا المعاصرة. وأشكر تدارسيّة إستانبول التي قرأت الإصدارة التجريبية لهذه الرسالة، فألهمتني مناقشتها معهم إضافاتٍ مهمّةً وساعدتني على مراجعة العبارات الموهمة وعلى إحكام الصياغة.

**مازن موفق هاشم**

لوس أنجلس، أمريكا

١٤-٠٤-١٤٤١ هـ / ١٢-١٢-٢٠١٩ م



نموذج التعميد في

# تاريخنا السياسي



# الفصل الأول

## الإطار العام للنظرية السياسية

هذا فصل مختصر، أجد البدء به لازماً رغم أنه قد يوجّه التفكير إلى غير ما أريد. فرسالة الكتاب هي الفهم السياسي لتاريخنا السياسي، بمعنى الفهم وفق سُنن السياسة. ولكن كان لا بدّ من الإشارة إلى النصوص المؤسّسة إشارة ليست من باب التخرّيج الفقهي في المسألة السياسية، وإنّما هي من باب الإضاءة الموضحة لأسس توليد الثقافة السياسية لمجتمع جديد. كما أنّّه إلى أنّ هذه الدراسة لا تقصد شرح النظرية السياسية الإسلامية، وإنما نموذجها التشغيلي.

التفكير السائد تجاه تاريخنا السياسي يغلب عليه الانطباعات العامّة البعيدة عن التحليل النقدي، وتتجاذبه تبجيليّة يملؤها الاعتزاز أو الجنوح إلى رؤية سلبية لا ترى إلا ما يُشعر بالخزي. وكلا الموقفين غير مفيد، ناهيك عن إشكاليتهما العلميّة. وحيث يعيش المسلمون حال وهدّة حضارية، تُوجّه سهامُ الشكوك نحو حاضريهم وماضيهم على حدّ سواء، فيكون ردُّ الفعل أحياناً رغبةً جامحة في إسداء الكمال على الممارسة التاريخية أو انتقاصها بالكلية. وليس دافع الانتقاص عداً وإنّما هو عند بعض الناس نتيجة الشعور الأليم بأزمئتنا، فيقودهم إلى تخيّل إمكانية الإنقاذ من خلال تبني أطُرٍ حدثيّة هي سفينة النجاة. بعبارة أخرى، هناك فريقٌ يجد نفسه مضطراً لشجب تاريخنا من أجل التوفيق بين الأطُر الحدثيّة وبين القيم والمبادئ المعيارية

الإسلامية، وذلك لأنه يعتقد أنَّ المعيارِيَّ منفتحٌ على تَبَيُّ المداخل الحداثية التي تحلَّ إشكال الأُمَّة اليوم على نحوٍ سريعٍ. هذا إذا تكَلَّمنا عَمَّن عنده انتماءٌ عامٌّ للإسلام، ولا أناقش هنا حالة الشاكِّين والمتربِّصين به.

ومردُّ هذه الإشكالية في التفكير إلى عدم التَّفريق بين القيم والمبادئ المعيارية من جهة، وتطبيقها وتنزيلها في عالم الواقع من جهة أخرى. فالقيم والمبادئ المعيارية هي ما تدعو إليها نصوص الإسلام من قرآنٍ وسنَّةٍ تجاه المسلك القويم، سواء أكان في السياسة أو في غيرها من مجالات الحياة. الموقف الأوَّل يفترض أنَّ القيمَ والمبادئ انطبقت مع الواقع التاريخي، أمَّا الموقف الثاني فيرى أنَّ القيمَ والمبادئ لم يكن لها أيُّ حضور في الواقع. في كلا الموقفين مبالغة، ولبيان ذلك يهدف هذا الكتاب إلى رصد الواقع التاريخي 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 أيضاً وجود ضوابط جماعية للقيام بمصالح الأُمَّة وتحقيق كفاياتها، بشكل يقرن بين الرِّفعة والواقعية في آنٍ. وهذا الاقتران غير حاضرٍ بشكل كافٍ في الأدهان، ولذا نذكر به باختصار.

## 1- التوجيهات التربوية

التوجيهات التربوية للقرآن والسنة غزيرةٌ، تتكامل مواضعها وتنوِّع لتكون التوجيهات مبثوثةً بشكل يثير في النفس همَّةَ التزكية والاتباع ويثير في العقل تحديَّ التفكُّر في آفاق تزكية الواقع بالقيم والمبادئ. والتوجيهات النبوية متناثرة، كثيرٌ منها يتعلَّق بسياقاتٍ مخصوصة ويرتبط بحوادث معيَّنة، وهذا هو الذي يُكسب السنة ميزة الاقتدائية.

وسنذكر بالتوجيهات التربوية ضمن خمسة أبعاد: الفكرة معقل الولاء، الأُمَّة الجامعة، العدل والقسط، المسؤولية عن الشأن العام، التطلُّع نحو الحكم.

## أ. الفكرة معقل الولاء

كان العقد الاجتماعي للمجتمع الذي تنزّلت فيه رسالة الإسلام عقدَ ولاءٍ قبليٍّ، وعاشت معظم المجتمعات البشرية في تجمعات زراعية على شكل بلدات أو مجتمعات رعوية محلية تتقاطع مع تشكيلة قبائل. وكانت المجتمعات الزراعية الكبرى تخضع لسلطة إقطاعية شديدة الظلم، أمّا التجمعات الصغرى فكانت تعيش شبه منعزلة. وكانت هيكليّة القبائل هي الأكثر تنقلاً ومغامرةً، ولكّنها الأقلُّ تبلوراً سياسياً. إنّ القبيلة ليست خاليةً من التدبير السياسي، ولكنّ تميّز السياسة فيها بتركزها في شخصٍ وحوله بضعةً من المواليين، كما تميّز بقلّة المراسم والآليات وباستثمار عصبية الانتماء. ومعنى العصبية هنا ليس التعصّب الأعلى وإنما التماسك ونبذ التفرد الناشز. وفي هذا تنبيه على أنّ مصطلح القبيلة ليس فيه معاني سلبية ضرورةً كما تغشى الفهم المعاصر.

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

وفي حالة التاريخ العربيّ الإسلاميّ نجد الثنائية الطبيعية الأولى: القبائل المتعدّدة بما في ذلك قريش جوهر القبائل، والشعب المتمثّل في العرب الذين نزل القرآن بلسانهم.

وبينما تعتمد المنظومة القبلية على الولاء المطلق بناءً على النسب، جاءت التوجهات في الرسالة الجديدة لتؤكد على أنّ الولاء للفكرة والولاء لجماعة المؤمنين هو الأصل {إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا}، فالولاء إنما هو لرابطة الإيمان. وهذا المعنى يؤكّد على أنّ الولاء ليس مجرد انتماء لعصبة المؤمنين، وإنّما هو يربط المصير بالمصير في تلاحمٍ نجده في قوله تعالى: {والذين آمنوا من بعدُ وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم}، تأكيداً على أنّ تفعيل العمل وفق المبدأ - ولو كان يتطلب الهجرة وترك الديار - هو المعتبر، {والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا}، وعدم الهجرة لا ينقض الإيمان ولكن ينقض الولاء السياسيّ.

وبعد انتفاء هاجس الاستئصال وترسّخ الجذور بعد خروج الشطء ثمّ تحقّق الفتح المبين، انتفت الحاجة للهجرة وأصبح المطلوب «جهاد ونيّة»<sup>(١)</sup>. وتستقر بعد ذلك معادلة الولاء وفق حزب الله وحزب الشيطان في مجتمعٍ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وكلُّ ذلك لا يخدش الالتقاء الإنسانيّ المشترك، فالذين لم يقاتلوا المسلمين ولم يُخرجوهم من ديارهم جزأؤهم العادل في المعاملة هو البر والقسط، وكما أنّ هناك الأشدّ عداوةً هناك الأقرب مودةً.

## ب- الأمة الجامعة

من طبيعة الوجود والخلق التنوّع والتعدّد، وما دامت الهيكلية المفعولة هي القبائل والشعوب تمرّ عبر صيرورات التشكّل في مسيرتها التاريخية، وليست معطاةً مرّةً واحدةً، أصبح المطلوب وجود إطار جامعٍ لكي لا تتنافر الشعوب ولا تتمحور القبائل حول نفسها عصبيةً جاهليةً. وهذا الإطار الجامع هو الأمة.

والأمة بهذا المعنى ليست شيئاً فيزيائياً عددياً يمثّل مجموع الشعوب أو مجموع القبائل والملل القومية الثقافية، وإنّما هي معنى مجرّد، مرّدّه العامّ إلى أتباع رؤية كونية توحيدية، تتابعت عليها دعوة سلسلة طويلة من الأنبياء تركزت في خطابهم فكرتان محوريتان: التوحيد والحساب في الآخرة، ونحوهما ينبغي أن يتوجّه العمل الصّالح. فهذا هو المطلب الثلاثي في خطاب جميع الأنبياء والرّسل.

والأمة المسلمة هي الأمة التي تحتضن رسالة الإسلام بإيمانٍ راسخ، وعملٍ يصدّق ذاك الإيمان. وبذلك أصبحت الأمة هي المرجعية، فالحاكمية للنصّ، والأمة هي التي تفهم النصّ وتتفاعل معه وتؤوّلّه وتجتهد في تنزيله على الواقع لتزكيته وتحقيق مقاصد الشريعة في الإصلاح ودرء الفساد.

والعلماء في الأمة هم نخبة مؤتمنة على الفهم القويم والاستنباط الحكيم، ولا تملك احتكاره أو تحريفه. ويتجلّى معنى الأمة في الحيز السياسي في العبارة المشهورة لحسن الترابيّ رحمه الله: الحكم للشريعة، والسلطة للأمة.

(١) شرح النووي على مسلم، حديث ١٣٥٣.

## ت- العدل والقسط

إذا كان الترابط على هدي الفكرة هو معقل الولاء، وكانت الأمة هي الحاضن الأكبر، فهل هذا كافٍ لتخلق الجماعة السياسية؟ فالبشر يصيهم القصور ومجموعاتهم تتنافس ومصالحهم تتضارب، ولذلك أكد الخطاب الإسلامي على فكرة العدل. وفكرة العدل مبثوثة في نصوص القرآن والسنة بشكل واضح صريح ومُضمّن، وينبع منه القسط في الآليات والموازن. هذا في الدنيا، أما في الآخرة فهناك العدل المطلق {ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً}. ومحور العدل والقسط جارٍ على غير المسلمين {ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا}، والعدل هنا هو مقتضى التقوى، والبعد العالمي حاضراً في إقسط الآخر غير المعتدي.

## ث- المسؤولية عن الشأن العام

نجد في الخطاب القرآني توجيه الأنظار إلى الشأن العام وصالح الأمة على نحو جليّ غامر لكل أوجه الحياة. المسؤولية هي فردية، وتأتي يوم الحساب كل نفس فرداً. ولكن مناطق محاسبة الفرد لا تقتصر على الأمور الفردية ولا على الدائرة الضيقة لمعيشته، وإنما يمتد ليشمل الشأن الجماعي، ابتداءً بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومروراً بإصلاح ذات البين ورفع الفساد، وانتهاءً بالبيعة والعقد السياسي لتنظيم الشأن العام. وينسجم هذا كله مع المفاهيم الثقافية العامة بأن «من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم»، وأنه «إنما يأكل الذئب من الغنم القاصية»، كما أن هناك شعوراً عاماً بالمسؤولية الجماعية، «فالمسلم أخو المسلم لا يسلّمه ولا يخذله»<sup>(١)</sup>.

## ج- التطلّع نحو الحكم

الطلّع نحو الرياسة أمر تطمح إليه نفوس كثير من الناس وفي صُعدٍ شتى، ويصطف إلى جانب ذلك حاجة البشر في أمورهم الجماعية للإدارة والقيادة. فهذان الأمران من طبيعة الوجود

(١) رواه مسلم، رقم ٢٥٦٤.

البشري، والمسؤولية هي مردُّ الاستقامة فيهما. ولذا كان التَّوجيه «إنَّا لا نولي هذا الأمر من سألَه ولا من حرص عليه»<sup>(١)</sup>. وتظهر هنا مفارقات الحياة الدُّنيا، فقلَّما يزهد بالرياسة مؤهَّلٌ لها، ولكن ربَّما يهشُّ إليها مَنْ يحسب أنَّه مؤهَّلٌ. ولذا كان النَّزاع السِّياسيُّ على صعيد الأشخاص من طبيعة السياسة لا ينفكُّ عنها، مردُّه إلى ما في الصُّدور من عُجبٍ بالنفس وما في العقول من إعجاب بالرأي. أمَّا النَّزاع السِّياسيُّ بمفهومه الأوسع فيرجع إلى استحالة البتِّ في تفاضل خيارات مختلف مجموعات الناس، أو القطع بأنَّ قراراً ما هو أقوم وأفضل من خيار آخر، إلَّا بعد أن ينقضي الأمر وتتضح النتيجة.

## 2- مراسي الحكم

في القرآن والسنة إشارات واضحةً لمتطلَّبات الحكم، ولكنَّها مقتضبةٌ ومتعاليةٌ عن الواقع، وهذا ما يتوقَّع في توجيهات الرِّسالة الخاتمة. وسنتلخَّس هذه الإشارات في خمسة أبعاد: الأهلية والتَّشاور، والاختيار، والسَّمع والطَّاعة، والواقعية المثالية.

### أ- الأهلية

ترتكز الأهلية على ثلاثة أبعادٍ تتعلَّق بالمَكْنة على الممارسة السِّياسية. البعد الأول هو ثنائِيَّة الحفيظ العليم، فالسِّياسة تستدعي الرِّعاية المستمرة والضَّبط الحازم من وجه، والخبرة المتراكمة المبصرة من وجهٍ آخر. البعد الثاني هو ثنائِيَّة القويِّ الأمين، فالشَّأن العامُّ له حمولات وازنة، ويحتاج إلى قوَّة ودأب وقدره على المبادرة، فتتوافرت تحت يد القائد مقدراتٌ كبيرة من الموارد الماديَّة والبشرية تطلب درجة عالية من الأمانة في التَّعامل معها. البعد الثالث يتلخَّص في ثنائِيَّة البسْطة في العلم والجسم، من وجه امتلاك المؤهِّلات الأساسيَّة في القدرة على القيام بالمهمَّة ضمن الطُّروف المحيطة، ومن وجه احتياج أمر السِّياسة إلى دربةٍ في العلم وتَّقدير للمآلات.

(١) متفق عليه.



## ب- التَّشاور

مسائل الحكم شائكة، وطلب التَّشاور فيه أمر بدهيٌّ، وأوَّلاً وآخرًا الحكم هو {أمرهم}، ولذا كان لا بدَّ أن يكون {شورى بنهم}. وأحداث السَّيرة مشهورةٌ في مسألة التشاور، وأبرزها ما كان في لحظات فاصلة، مثل غزوة بدر واختيار الموقع أو غزوة الخندق والبقاء في المدينة. واقتداءً بنداثة المتكرِّر ﷺ: «أشيروا عليَّ أيُّها النَّاسُ» - وبعيداً عن التَّخريج الفقهيِّ والخلاف في هل الشورى مُلزِمة أم مُعلَمة- نستطيع الجزم بأنه لم تكن الشورى كما مارسها الرَّسول ﷺ ممارسةً شكليةً. فلم تكن شورى غير ملزمة يستبدُّ فيها القائد برأيه، ولا شورى سائبة تُغرق في الجدل 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.

## ت- الاختيار

فكرة الاختيار هي قرينة للشورى في أمر تعين القائد؛ إذ يستحيل أن يقوم جميع النَّاس بالحكم بشكل مباشر فكان لا بدَّ من التَّوكيل والتَّعهد والتَّفويض. ومعظم النُّظُم السَّياسية في تاريخ العالم القديم أسندت منصبَ الحاكم إلى شخصٍ خلعت عليه صفاتٍ قدسيَّة، أو إلى أسرةٍ خصَّتها بخصالٍ غيبية متوارثة. وبالمقابل توكَّد المفاهيم الإسلامية الأساسية في القرآن والسُّنة توكَّد على انتفاء اختصاصٍ قدسيٍّ لمنصب الحكم في فردٍ أو نسبٍ أو مجموعة بشرية. ومن ذلك مفهوم استواء الخلق عبيداً لله، ومسؤوليتهم يوم القيامة على أفعالهم، ومفهوم الحرِّيَّة في العبودية لإله واحدٍ صمد، وكلُّ ذلك ينسف دعوى احتكار فردٍ أو مجموعة بشرية حقَّ التحكُّم بالناس. 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 تعهد الأمر لآخر يمارسها البشري في كافَّة شؤونهم صغيرها وكبيرها، على نحوٍ واعيٍّ وقصديٍّ أو على نحوٍ توافقيٍّ ضمنيٍّ. ولا يخفى أنَّ التعهيد يُفسده القسر والإكراه، كما يُفسده الغشُّ والاحتكار.

أما مسألة الإمامة في قريش فسوف نناقشها لاحقاً، وتكفي الإشارة هنا إلى أنه لا يصحّ فهمها فهماً قليلاً. ففكرة قريش كانعكاسٍ للكبر الجاهلي مُرغّت في التراب، أما قريش بمكانتها بين العرب وكمستودع خبرةٍ سياسيّةٍ قادرة على المدافعة فإنّها واقعٌ مشهود. بمعنى أن الفهم الصحيح لمسألة قريش لا ينافي الاختيار، بل هو اختيار ممّا يحفظ بيضة المسلمين. وكما لم تتنكر مسيرة الإسلام الواقع وتعاملت معه بدرجاته التي يستحقّها بين طيفيّ الهدم للفساد من الأعراف وتبني الصّالح، فكذا تعاملت مع مسألة قريش. فمن أسلم من قريش فإسلامه يَجُبُّ تهمة انتماؤه القبليّ، وكلّ القبائل لم تكن مسلمة، وليس هناك خطيئة أصليّة لازمة بقبيلة، والنبيّ ﷺ نفسه قرشيّ. وعلى العكس كان لا بدّ لحركة تحقّق الإسلام في الواقع من الاستفادة من تلك القدرات، مثلما استفادت من خبرة حفر الخندق من فارسيّ.

### ث- السّمع والطّاعة

الانقياد للأمر هو من مستلزمات النّظام السياسيّ، وبدونه لا يمكن حفظ الحقوق ولا يمكن توجيه الحركة العامّة باتّجاهٍ يُحقّق مصالح الأُمّة. وأتت التّوجّهات النّبويّة في هذا ناطقةً في أنّ رفض السّمع والطّاعة بناءً على خلفيّة الأمير إنّما هي جاهليّة، ولو كان ذاك الأمير عبداً حبشياً ليس من أصحاب المنزل، ما دامت وظيفته هي إقامة شرع الله. بمعنى أنّ الطّاعة للأمير ليست مطلقةً، بل منوطة بشكل كامل بما ارتضاه المسلمون لأنفسهم من نظام حياة جماعية. ومن الجليّ أنّه أخذت التّوجّهات النّبويّة بعين الاعتبار واقع المخاطب والبيئة التي لم تظهر فيها حضارات وحكومات تراتبيّة من قبل، فكان التّوجيه بأن «لا ننازع 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 التّنبيه إلى أنّ معنى السّمع والطّاعة ليس فيهما معنى الخضوع الدّلّيل. فالسّمع يقتدر مع الفهم والتّدبّر العقليّ وتقليب أوجه الأمر، والطّاعة تقتدر مع معنى المساهمة في حماية

(١) متفق عليه.

(٢) «بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننازع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله تعالى فيه برهان، وعلى أن نقول بالحق أينما كنا، لا نخاف في الله لومة لائم». متفق عليه.

شؤون الأمة وتقدير الخبرة وتمكين القائد من القيادة. ولهذا كانت البيعة في عنق الفرد جزءاً من الهيكلية التي تُمكن حركة الإسلام في الواقع، وتمّ التحذير من الأنانية الفردية التي تنزع يداً من طاعة لأدنى الأمور: «من أتاكم وأمركم جميعاً على رجلٍ واحدٍ يريد أن يشقَّ عصاكم...»<sup>(١)</sup>، وفي هذا الإطار تُفهم المعاني العامة الواردة في أحاديث متفاوتة الصِّحَّة: «من فارق الجماعة...» و «ومن شدَّ...» على أنَّها تحذيرات من الانفراد العنيد الذي يرفض الإبحار في مشروع الأمة ويُعرِّض وحدتها للخطر.

### ج- الواقعية المثالية

الإسلام دينٌ، والدين القيم يبتُّ في الأنفس والأذهان صورةً لمثاليةٍ تامَّة، لكنَّ تمام الصورة لا يمكن أن تتحقَّق كاملةً في الواقع. وحتَّى في عهده -صلى الله عليه وآله وسلم- حدثت أمورٌ من الضَّعف والقصور خلَّد ذكرها القرآن لما فيها من الدَّرس والعبرة. ومن ذلك سلوك الرُّماة يوم أحد (سورة آل عمران)، ومنها عتاب ثلاثة الصَّحابة الأتقياء الذين تخلَّفوا (سورة التوبة)، ومنها سلوك زوجات الرِّسول (المجادلة)، ومن ذلك بقايا عصبِيَّاتٍ انتماءً انقدحت في ساعة تنافسٍ، فاستحقَّت قوله ﷺ: «أبدعوى الجاهليَّة وأنا بين أظهركم؟»<sup>(٢)</sup>، ومن ذلك التبرُّؤ من فعل خالد بن الوليد. أي إنَّ المسيرة الواقعيَّة مسيرةٌ تتطلَّع للمثُل، ولكن ما كان لها في عالم البشر إلا أن تتعزَّر وتقصُر عن تلك المثُل. والمبدأ الإسلامي في التدرِّج يمكن أن يُفهم جزئياً ضمن هذا الإطار، وتزاحم المصالح أمرٌ مقررٌّ في علم أصول الفقه.

ويشعر الدَّارس لأحاديث رسول الله ﷺ أنَّه كان يُهيئهم لقبول ألوانٍ من الحُكم، وأصناف من الحُكَّام يقصِّرون في تطبيق الإسلام في تصرُّفاتهم الشخصية، وذلك من إدراكه الخبير أنَّ قيادة النُّبوة لن يملأ فراغها أحدٌ، وأنَّ الإيمان العميق للصَّحابة وحِمْم البالغ للنبي ﷺ وتنعمهم بالعيش في كنف قيادته سنين قد يقود إلى تخيُّل إمكان استمرار الوضع المثالي، وإدراكه المُسدِّد

(١) مسلم ٣٥٥٢.

(٢) انظر الشوكاني فتح القدير، ٥٤٨/١.

أن المطالبة بقيادة سامية تعجز المجتمعات عادةً عن أن تفرزها. ومن هذه الزاوية، وبمعرفة رسول الله ﷺ بالنفس الإنسانية وما يعترها في حالتي الغنى والقيادة، تكرر الأحاديث التي تُريّ لما هو دون المثال في القادة: «أمرأ يؤخرون 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 الاتقى والأورع. وتذهب الأحاديث إلى أبعد من هذا -أي أبعد من مخالفة الأولى- وتضم أموراً أكثر محورية: «إنها ستكون من بعدي أثرة وأمر تنكرونها». واللافت في هذا الحديث هو استغراب الصحابة لذلك وسؤالهم عمّا يفعلونه إذا «أدرك منا ذلك»، وفي هذا السؤال ذاته إشارة جلية إلى سقف التوقعات الذي تملك مخيال الصحابة من إمكان استمرار الوضع المثالي، فكان جواب الرسول ﷺ في منتهى الإبصار في المعالجة المجتمعية: «تؤدّون الحق الذي عليكم، وتسالون الله الذي لكم»<sup>(٣)</sup>.

والخلاصة، من الجلي -والله تعالى أعلم- أنّ الأحاديث النبوية توجّه نحو التعامل الحنيف مع تجاوزات الحاكم ما دامت أموراً شخصية (لا تصل إلى الفسق) ومما ليس فيها خروجاً عن أصل مطلب المنظومة السياسية الإسلامية ولا تنكّباً 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 بأساسيات في التوجيهات الإسلامية في شأن السياسة، ونسمح لأنفسنا بعد هذه التقدمة بالمضي في التحليل التاريخي من غير حاجة إلى استحضار القيم و المبادئ المعيارية في كلّ زاوية. بمعنى أنّنا على وعي كامل بأنّ المسيرة التاريخية لم تكن بالمستوى المعياري المطلوب، وحين نحاول تفهّم السيّاقات المحيطة والظروف الأسرة فإنّنا في هذا لا نتنكّر للمعياري ولا نتجاهله.

(١) مسلم ١٠٧٣.

(٢) البخاري ٧٠٥٣.

(٣) متفق عليه.



## الفصل الثاني

# باكورة الصيرورة السياسية

تتعلّق الانطباعات المتشكّلة في أذهان الناس عن التاريخ بالصورة النهائية وما آلت إليه الأمور، وكثيراً ما تغفّل عن المسيرة التي تطوّرت وفقها الأمور. وقراءة التاريخ ليست مُهمّةً لمجرّد معرفة ماذا حدث، وإنّما التعويل هو على معرفة كيف حدث ما حدث وكيف أثّرت عواملٌ متعدّدةٌ في مجرى التاريخ إلى منتهاه الذي استقرّت عليه الأمور. ونذكر هنا بأساسياتٍ ثلاثة في فهم حركة التاريخ: أنّ حركة التاريخ تتحقّق بجهد الفعل الإنساني الجماعي، وأنّ الفكرة تتفاعل مع الواقع في تشكيل التاريخ على خطٍّ زمنيٍّ ممتدٍّ، وأنّ الشُروطَ الموضوعيّةَ أو الأسبابَ المادّيةَ لحركة التاريخ قد لا تكتمل اكتمالاً يضمن تحقّق القيم والمبادئ المعيارية التي تقتضيها الفكرة المؤسّسة.

كما أنّ المناقشة الكاملة للتشكّل السياسي المبكّر في تاريخ المسلمين تقتضي اعتبار عنصرين مهمّين من الشُروط الموضوعية، وهما: العامل الاقتصادي، والموقع الجيوسياسي (الذين تمخّضا عن الفتوح). ولن نغوص في هذين البُعدين لاحتياجهما تطويلاً يصرف عن المطلب الرئيسي الذي نريده من هذه الدِّراسة، ألا وهو التركيز على فهم المفاصل المهمّة للصيرورة السياسية وتفاعل القيم والمبادئ المعيارية مع الواقع الموضوعي.

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

## 1- اعتبار الواقع واستثماره

تواجه الفكرة الجديدة تحديّ زرعها في وجدان ووعي نخبةٍ مُدركةٍ لمقتضيات رسالتها إدراكاً تاماً، وتحديّ تفعيل الفكرة في الواقع المليء بالتعرجات. وتكتسب طريقة تحرك هذه القاعدة الصلبة مرجعيةً تتجاوز أفرادها، كما يكتسب الواقع الذي تأسس على يد النخبة الأولى نبراساً ملهماً لمن بعدهم، برغم أنّ هذا الواقع البشريّ ما كان ليرتسم وفق مقتضيات القيم والمبادئ المعيارية ارتساماً كاملاً من جهة، ولا ارتساماً حالاً زمانياً من جهة أخرى؛ أي إنّ هناك دوماً (فرقاً صفحيةً) بين المطلوب، وبين قدرة الواقع على المثني وفق المنحنى المرتجى.

وفي المسيرة السياسية يتفاعل المبدأ مع البنية المجتمعية، وحيث إنّ القبيلة مثّلت تلك البنية، فلا بدّ من الاعتناء بما تقتضيه والانتباه إلى مسألة منزلة القبائل، فالسياسة ليست منفصلةً عن تشكيلات المجتمع من ناحية ارتسامه طبقاتٍ متعدّدة رُفِعَ بعضها فوق بعضٍ كجزءٍ من آليات التفاعل المجتمعيّ، والتسخير الداخليّ للطاقات.

ولقد استندت منزلة القبائل إلى ما هو معتبر شرعاً وإلى ما هو مذموم. وإذا أسقط التوجيه النبويّ العناصر الجاهليّة فيما كان قائماً في المجتمع، لكنّه لم يهدم كلّ شيء، فأبقى من أعراف المجتمع القائم ما هو صالح شرعاً وألغى ما هو مذموم. ويظهر هذا المعنى العامّ في مواقف الحكمة النبوية في الاحتواء المجتمعيّ: «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 الحديث، والتي

تحاول سحق المجتمع (المتخلف). الإسلام نقض المنظومة الجاهلية، وهو ما يمكن تسميته «معادلة التشغيل الجاهلية»، ولكنه لم ينقض المجتمع نفسه. ولعلّ هذا هو المعنى المتضمن في التوجيهات والسلوك النبوي: «إنّما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»، «وأنا تلك اللبنة» في بيت تضافر الأنبياء والرسل على بنائه، وفي الإشادة بأخلاق العرب من الكرم والتجدة والضيافة وطلب تهذيبها، برغم أن الرسالة هدمت الأسس التصورية القائمة ولم تدهن فيها. ولعلّ من أكثر المواقف العملية دلالة على إبقاء الصالح من أعراف المجتمع وبنيته هو إبقاء سدانة الكعبة في بيت عثمان بن طلحة وذريته.

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

وننبّه أنّه ليس المقصود بالمؤسسات المجتمعية المعنى المنظّماتي، وإنّما المؤسسات بمفهومها في علوم الاجتماع من وجود سلوك وتنظيم اجتماعي مطرد ولو كان غير صريح أو يّين، مثل مؤسسة الأسرة أو التعاون بين الجيران أو فكرة احترام الكبير والرفق بالإناث. وتجاه ذلك نجد أنّ حركة الإسلام: (١) استوعبت من ذلك ما يتماشى مع مبادئها، (٢) وأعادت تشكيل ما كان لا يعارضها وتمّ تأطيره جديداً وفق أسس سليمة جديدة تحقّق التوازن وتسمح له بمتابعة دوره، (٣) وفعلت قاعدة التدرّج في الذي يعارض توجّه الإسلام ولكنه مستشّر أو كثير الطروء في الوجود البشري.

وفي ضوء هذا ندرك الحكمة النبوية الفائقة في التعامل مع مسألة قريش. فليس من قوم إلاّ بينهم من له منزلة خاصّة، وما دامت المنزلة تقوم على ما ينظر إليه الإسلام نظرة ترحيب، فلا يُعقل نقض هذا النوع من الروابط اللطيفة. وصحيح أنّ المنزلة على المستوى النظري أو على مستوى الإعلان العام قد لا تنطبق مع التصرف الواقعي انطباقاً كاملاً وتخالطها أمور غير مرغوب بها، فإنّ هذا يقتضي معالجتها من خلال التربية التي تُصحّح وتردم الفجوة بين المثال والواقع.

ونجد أن قريشاً هي القبيلة التي تجمّعت عندها خبرة القيادة، وهي التي تعترف بمنزلتها جموع القبائل، فكيف يُعقل عدم اعتبار هذا الواقع ولا سيما في بيئة الأعراب من سكان البادية الذين لم يعتادوا فكرة القانون، وتأبى طبيعتهم الانتظام بشكلٍ عامٍّ؟ ونشير هنا إلى أن القبائل الأخرى ليست هي بدرجة أخلاقية أعلى من قريش، بمعنى أنها لو استُبدلت قبيلة أخرى بريشاً لما كانت هذه الأولى أفضل منها، وإذا ألفت حركّة الإسلام خبراتٍ وقدراتٍ مطلوبةً لتمكينه. وبغض النظر عن هذا، فإنّ المنزلة في المجتمعات تتحصّل بشكلٍ بطيء وتراكميٍّ على نحوٍ غير محسوس ولا يُمكن اصطناعه.

إنّ الفهم القويم لمسألة قريش وموقعها من الإدارة السياسية لا يتحصّل إلّا بعد تنحية الفهم السُّكوني لما طرحه الفقه في فكرة النَّسب، وإلّا بعد تصفية الدِّهن من التشويش الشَّيعي. فالتعامل الإسلامي لم يُبق من جاهلية قريش كمفهوم شيئاً مذكراً لاعتلى بلال الكعبة للأذان كرمز لإعادة التشكيل الاجتماعي، وبعدها أعلن النَّبيُّ الكريم في خطبة الوداع: «وأوّل ما أبدأ به ربا عبي العباس» كإشارة لتفكيك الأساس الرِّبويِّ الاقتصاديّ.

إنّ مسألة اعتبار الواقع كثيراً ما تتوارى في الخطاب الإسلاميّ بسبب تأكيده الكامل على المعياريّ من بابٍ تربويّ.

## 2- دور السّمات الشخصية

الإنسان هو فاعلٌ مؤثّر في مجرى أحداث التاريخ، وتؤثّر سمات الأشخاص وطريقة تفكيرهم في سلوكهم. وهناك مبررٌ منهجيٌّ لإعطاء السّمات الشخصية وزناً معتبراً عند الحديث عن مجتمعٍ صغير نسبياً، حيث يؤكّد العُرف احترام الكبير ومشیخة القوم كما أنّ دور السّمات الشخصية يلعب دوراً أكبر عندما لا يكون هناك توسّع مؤسّسيّ، ودواوين وطبقات من المسؤولين والنُّواب والمساعدين. ولكن لا يصحّ أن يطغى استحضار الشخصية لدرجة يغيب معها أنّ أيّ شخصيّة - مهما كانت قدراتها ومواهبها - إنّما تتحرّك في جملةٍ من الظروف الموضوعية، وهي قاهرةٌ في أغلب الأحيان. وبقدر ما يكون هناك توسّع وتعدّد وترسّخ مؤسّسي، يتراجع أثر أفراد الأشخاص، إلا ما خولتهم به المؤسّسة.



ثبات إيمان أبي بكرٍ مائلٌ في لحظة وفاة مبلِّغ الرسالة ﷺ، حيث كانت الحادثة صدمةً على المستوى العاطفيّ، وهي أيضاً صدمةً على مستوى تخيّل مستقبل الإسلام. حكمة عُمر ورؤيته البعيدة المتجاوزة لزمّنه تُكتب فيها المجلّدات. ولا نحتاج إلى كثيرٍ من الحَزَر في رسم شخصية عثمان بن عفّان رضي الله عنه لاشتهار خصالها في السيرة والآثار، وكونه أصبح خليفةً راشداً لا يُلغى تأثير شخصيّته المجبولة على الكرم والسماحة. كما أنه يتحدّر من أسرة ذات منزلة اجتماعيّة عالية والكرم والبذل لذوي القربى كان طبيعياً بالنسبة له. وإذ تستحي الملائكة منه لشدة حيائه، فلا عجب أن يرفض الدفاع عنه في وجه المتمرّدين لكي لا يُراق دمٌ مسلمٌ من أجل شخصه. كما لا بدّ من استحضار عامل السِنِّ، والميل إلى الصّفح.

وعند النظر في سجلّ أداء الخليفة الراشد عثمان علينا أن ندرس الصّفات الشخصية في تقاطعها مع الظروف الموضوعية في ثلاثة أبعاد تتعلّق بالاقتصاد والتنوّع المجتمعيّ والسياسة الخارجيّة. فلقد تمتّع المسلمون في عهد عثمان برغدٍ من العيش لم يُعرف من قبل، ونشأت جموعٌ شابّة من قبائل بعيدة لم تتعهّدها التربية النبوية، وفتوحات وامتداد أنشأ حاجاتٍ إداريّة جديدة. وبغضّ النظر عن كون عثمان من المبشّرين بالجنّة فإنّ دراسة صفاته الشّخصية والظروف الموضوعية التي أحاطت بإدارته السياسية تضيء لنا فهم بعض قراراته.

تحليل الصّفات الشّخصية لعلّي بن أبي طالب رضي الله عنه تساعدنا أيضاً على فهم سلوكه، وتعبُّب آثار أسلوبه الإداري. شجاعة عليّ ماثلة في المخيِّلة، وقد كانت موضع مقتلته كما كان اللّين موضع مقتل عثمان. ولقد بقي عليّ أياً ما يتهبّب المسؤولية، فقد أصابت المجتمع هزّة كبيرة تجاوزت ما دهاها في اغتيال عمر من عدوّ غير مسلمٍ وغير عربيّ، ينتهي إلى قومٍ يخشى العربُ مكرهم ويرونهم «شَقَشَقَة من شقاشق الشيطان»، في حين أنّ عثمان قُتل بيدٍ داخلية، ووفق خطوطٍ ليست بعيدة عن خطوط التنافس على الدنيا والصّراع القبليّ الجاهليّ.

هذا الطّمع واجهه عليٌّ أيضاً بعد أن أصبح الطمع أكثر تمكّناً وتمثّل في ظهور جماعات الفوضويّة السياسيّة. واختار عليٌّ مقاتلة هذه الجماعات، في حين أنّه قام بمحاولة احتواء بعض الشخصيات التي كانت طامعة، وعندها تعصّب قبليّ ظاهر، ولكنّها لم تسلك سلوك الخوارج.

وربما يصحُّ القول: إنَّ موقفَ عليٍّ يوم السَّقيفة عكس ارتياحاً نفسياً لحيازة بني هاشم مواقع قيادية، غير أنَّ السؤال المهمَّ هنا هو التالي: هل عكس هذا موقفاً نفسياً محضاً على سبيل الميل، أو أنَّه مثل فكرةً سياسيةً في خصوصية دور الهاشميين في السياسية؟

وبشكل عامٍّ استثمار روابط القرابة لها ميزةٌ من ثلاثة أوجه متدرّجة في النجاعة. أولاً، من ناحية كونها مستنداً متيناً للثقة وضماناً قوياً في المسائل الاجتماعية. ويتلو ذلك ميزة دور الثقة بالقرابة في المسائل الاقتصادية، وهي تاليةٌ لأنَّ مخالفة رأي ذوي القربى عند رجحان الخسارة المالية مقبول عُرفاً. وأخيراً تأتي ميزة القرابة في المسائل السياسية. ولقد استثمر عثمان روابط ذوي القربى ممَّن اعتبرهم قادرين، إلّا أنَّ الواقعَ السياسيَّ الذي واجهه عليٌّ كان أكثرَ خطورةً. فهل قادت ثنائية شخصية عليٍّ (الجرأة والثقة الرحمة) إلى التحالف مع من لا يستأهل الثقة والوفاء، أو فتح جبهات 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 والإمكانات، تواجه المنظوماتُ السياسية تحدياتٍ يكون تجاهها مجموعة خياراتٍ اجتماعية تلعب فيها خبرة صانعي القرار - وليس مجرد سماتهم الشخصية - دوراً كبيراً، إضافةً إلى الخبرة المؤسَّساتية والخبرة المودعة في الثقافة السياسية في المجتمع (وهو ما سنناقشه فيما بعد).

إنَّنا في معالجة تاريخنا المسلم ينبغي أن نعتني خصوصاً بما يتجاوز الأفراد، ولو كانوا قدواتٍ لنا في مسائل الالتزام بمقتضيات الإيمان، فتاريخ الأُمَّة أكبر من أفرادها. ورفعة مقام الصحابة ينبغي أن لا تمنع من تفحُّص سياق سلوكهم، أو أنَّه بالضبط بسبب قُرْبهم لقلوبنا وانتصاهم قاماتٍ نقتدي بها ينبغي التفحُّص الكامل للظروف الموضوعية التي واجهوها، وإلّا لوقعنا في الحيرة والاعتذارية بسبب عدم التطابق التام بين المعيارِيِّ والواقعيِّ. وإنَّه حصراً حينما نستحضر الظروف الموضوعية تصحُّ الإشارة إلى أثر السمات الشخصية: أي إنَّ السمات الشخصية هي كذا مُعطى بشريٍّ، جزء من تلوُّن الحياة البشرية ولا تفيد كثيراً بذاتها في فهم

التاريخ، بل التركيز عليها يقود إلى شخصنة التاريخ. أمّا حين نستحضر السمات الشخصية وننسبها إلى الظروف الموضوعية التي واجهتها هذه الشخصيات، فعندها نقرب من فهم مَنزِل للحوادث.

والعلوم التي تدرس التاريخ لها تناولٌ متباينٌ لسلوك الأفراد. وإذ لا مراء في دور الأفراد في صناعة حدثٍ ما، ويترتب عن خيارات الأفراد ولا سيما القادة والبارزين منهم تبعات، إلا أنّ الأهمّ من كلّ ذلك ملاحظة أمرين: أنه تنشأ تيّاراتٌ تتجاوز الفرد، وأنّ جهودَ هذا الفرد تتحرّك أصلاً في منظومةٍ تتصدّر صناعة الحدث وتوجيه تطوّره. وتتوضّح هذه الفكرة من خلال مثلين. مثال الأول هو مفكّرٌ أسّس لمدرسةٍ في علمٍ من العلوم، والمدرسة بدورها ساهمت في توجيه حركة المجتمع باتجاهٍ معيّن، كما حصل مع المذاهب الفقهية، بمعنى أنّ المدرسة تجاوزت مؤسستها، 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 كلّ مذهبٍ أوجهٌ وأقوالٌ وظهر مرجّحون أصبح نتاجهم جزءاً لا يتجزأ من المذهب. ومثال الثاني حاكمٌ أو أميرٌ أو وِالٍ يتحرّك من خلال منظومة سياسية معيّنة، فبرغم أنّه هو من يتخذ القرار، لكنّ مسرى الأحداث يتحدّد في النهاية بتأثير ثلاثة عناصر: (١) طبيعة المنظومة، ونمطها الاعتيادي الذي تسري وفقه، والذي هو مطبوعٌ في صيغتها المؤسسية، (٢) وقدرات المنظومة المتوافرة لها، (٣) والبيئة المحيطة بالمنظومة.

إنّ استحضار ما سبق يحمي من الشخصنة واختزال الواقع في تصوّرات الأفراد. وفي ملاحظة تفاعل السمات الفردية مع الواقع ترتسم لنا صورةٌ يمكن أن نطمئنّ إلى أنّها أقرب لحقيقة ما جرى. وفي قلب الظروف الموضوعية تتضح لنا الدروس التاريخية، وهي دروسٌ عزيزةٌ، لا سيما أنّها جزءٌ من تراثنا وممّا ساهم في تشكيل شخصيتنا.

### 3- العامل الحاسم

من أوّل تحدّيات البحث العلميّ تقدير العوامل الخليفة 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 توجّه الفاعل التاريخي. ويمكن تصوّر هذه العوامل كأشعة متعدّدة ذات حمولاتٍ مختلفة، ويجري تقدير حمولة كلّ عاملٍ ونصيبه في التأثير على الأحداث، بما في ذلك تفاعل تلك العناصر مع بعضها البعض.

الاختزال في التفسير خطيرٌ ومرفوضٌ، ولكنّ ذلك لا يمنع من احتمال أن قد يكون هناك عاملاً له أثر كبير بمفرده وإذا لا يُفسّر هذا العامل كلّ شيء، غير أنه قد يمتلك مساحةً تفسيرية كبيرة في لحظةٍ معيّنة أكبر من حجمه المعتاد. وهناك على الأقلّ نوعان من العوامل الحاسمة: نوع ثابت ونوع طارئ. وفي المسائل التاريخية والسياسية يُعتبر العامل الجغرافيّ والعامل السكّانيّ عواملَ حاسمة أو ذات وزن كبير. ويضاف إلى ذلك هناك عوامل حاسمة طارئة، وقد تكون باتجاه السلب أو الإيجاب. ومثال العوامل الطارئة السلبية انتشار وباء أو حدوث زلزالٍ، ومثال العوامل الإيجابية نزول مطرٍ غزيرٍ في ساعة معركة فتعدّر تقدّم الجيش.

ويشار إلى العامل المفرد الوزن على أنّه عامل حرج. ولو تفكّرنا في الموضوع الذي نحن بصددّه لوجدنا أنّ توافر الخبرة السياسية كان عاملاً حرجاً، وسوف نناقشه على انفرادٍ لاحقاً. ولا شكّ أن جمع الصحابة كان عنده خبرةٌ سياسية إدارية، غير أنّ الانتقال من الساحة الخبريّة للقبيلة أو لتحالف القبائل إلى ساحة أكبر بكثير عاملٌ حرجٌ ينبغي أن لا يغيب عن ذهننا عند مناقشة التحديّات السياسية اللاحقة.

وإنّ العامل الأكثر حسماً في موضوعنا هو تغيّر الإطار النظريّ للخبرة السياسية. فصحيح أنّ الخبرة السياسية هي مهارات وآليات قريبة من الواقع، لكنّ تغيّر الإطار النظريّ العامّ له تأثير كبير

على قدرة تفعيل هذه الأدوات وطريقة استعمالها. فالإطار الفلسفي السابق كان إطاراً عصبيّة قلبية، وتفاوت في منزلة هذه القبائل، ومنها منزلة قريش. الانتقال المفاجئ إلى إطارٍ مختلفٍ يعرقل استعمال هذه الأدوات. بعبارة اليوم نقول: إنّ معادلة الفعل أو «قواعد الاشتباك» تغيّرت. فمثلاً عصر عثمان شمل أقواماً لم يأخذهم بعدُ التغيُّر النوعي في الفلسفة السياسية التي يتبعها حكماً متعلّقات كثيرة، من أدناها في مستوى قواعد الاشتباك، وإلى أعلاها في مستوى نزع السُّلطة وتغيير سلوكها.

#### 4- الإكراهات المؤسسية

تعرض المسيرة السياسية ظروف مؤسسية لها وزن كبير على التطوّرات اللاحقة وعلى طبيعة التعامل مع ما يفرزه الواقع في المستقبل. وناقش أدناه ثلاث فاعليات مؤسسية لها دورٌ كبيرٌ في توجيه السلوك السياسي: لحظة التشكيل المؤسسي، والتاريخ المؤسسي، والاعتمادية المسلكية.

##### أ. لحظة التشكيل المؤسسي

لحظة السَّقيفة هي لحظة تأسيس في غاية الأهمية، والمواقف التي ظهرت يومها هي من الناحية السياسية مفهومة بالكلية: أولوية المَحَلّة في موقف سعد بن عبادَة والحبّاب بن المنذر، وأولوية قرابة النبي في موقف عليٍّ، وأولوية الاقتدار في موقف أبي بكر وعمر. ومن وجهة نظر العلوم الشرعية نلاحظ أنّ السّجال يوم السَّقيفة لم يكن فقهياً بالمعنى القانوني، وإنما كان مقاصدياً اعتبر أمر سياسة الأُمّة من العاديّات التي يدور فيها الحكم مع تحقيق مآلات الشريعة التي توجّه نحو مجتمعٍ فاضلٍ يحده العدل والإحسان.

وإنّ ما تمخّضت عنه المواقف الثلاثة مثّل ثورةً في النظرية السياسية التي رفضت المفاهيم الجاهلية السائدة في الحُكم: (١) لأنها اعتبرت الحاكم نائباً عن الأُمّة يستمدُّ شرعية منصبه من توكيلها، (٢) ولأنّها لم تُضفِ القدسيّة على المنصب برغم عمق التدنُّن في المجتمع، (٣) ولأنّها

اعتبرت الحاكم خليفة لرسول الله، بمعنى إتمام مهمة تحقيق رؤية الإسلام في الواقع وإدارة المجتمع على النحو الذي يرنو إليه الإسلام، (٤) ولأنها اعتبرت سلطة الحاكم مقيّدة بطاعته للشرعية التي يُسلّم بها المجتمع، وبمسؤولية السُّلطة السياسية عن رعاية عباد الله، (٥) ولأن عملية تقلد السُّلطة تمرُّ عبر التشاور مع المجتمع والموثوقين فيه بخاصة.

## ب. التاريخ المؤسسي

في حين أنّ لحظة التشكيل المؤسسي تتعامل ضرورةً مع ظروفٍ محيطية بها تكبل قراراتها وتُحدّد لائحة خياراتها، التاريخ المؤسسي يلاحق المؤسسة فيما بعدُ بغضِّ النظر عن وجود تلك الظروف بُنيةً وثقافةً. بمعنى أنّ التاريخ المؤسسي يطبع في المسيرة العملية نسق سلوكٍ يكتسبه أفراد العاملين، ويُصبح لهم سجيّةً اعتياديةً تنوّار في الدّهن عن حيّز النّقد والمراجعة، وتصبح بمنزلة البديهيات المُسلّم بها. ومع مرّ الزمن تتشكّل حول هذا النسق للسلوك بُنيات هيكلية تُمأسّسه وتزيده صلابةً. وأخيراً تقوم الثقافة السياسية بهضم هذه فكرة هذا النسق وتشكيل أعشاش حولها لتصبح جزءاً لا يتجزأ من المؤسسة.

وهكذا تتشكّل مهارات ویرسخ أسلوب عملٍ ربما يتّصل بلحظة التشكيل ويعود إليها أكثر ممّا يتّصل بما تواجهه المؤسسة فيما بعد. غير أنّ أهمّ وجهٍ لذلك هو الشرعية المتّصلة بلحظات التأسيس، والتي تصبح جزءاً من التاريخ المبجل للمؤسسة وهويةً للانتماء. وكلُّ هذا يؤثّر لاحقاً في الفعل وفي إمكان تبني خيارٍ ما؛ أي إنّ التاريخ المؤسسي تلقائياً يصرف عن البصر جملةً من الخيارات تُعدُّ غير مقبولةٍ لا تنسجم لا مع هوية المؤسسة، ولا مع طرق تعاملها.

## ت. الاعتمادية المسارية

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

بالاعتمادية المساريّة<sup>(١)</sup>. فمن وجهِ القرار المعين يستدعي قراراً آخر، ومن وجهِ آخر جملة القرارات تصبح حزمة لها دفعٌ يجزئ المؤسسة باتجاهٍ قد يرتضيه صانعوا القرار أو لا يرتضونه، ولكن ترسو عليه المؤسسة انجرافاً. ويمكننا أن نشبه هذا الوضع بجدول الماء الذي خطَّ الساقية في التربة دفع الماء في لحظةٍ ما، فيتتابع انسياب الماء فيها بغضِّ النظر عن وجود مسالك أخرى. ومع مرور الزمن في حالة التبلور المؤسسيّ يمكن أن نشبه الاعتمادية المسلكية بالسكّة. وبقدر الاستثمار المؤسسي في تلك السكّة تحديداً يصعب الخروج عن مسارها. وللتوضيح نذكر أن أشهر انعكاس لهذا المبدأ في الحياة السياسية يظهر في مبدأ التصعيد، فالدول المتنافسة تُدرك أن تصعيداً عسكرياً من طرفٍ سوف يلقي بشكلٍ آليّ تصعيداً من الطرف الآخر، وعندما يغامر فريق بتصعيد لا يتحمّله الآخر ويعتبر تهديداً خطيراً لا يمكن السكوت عنه تنقذ مزدوجة تصعيد. ومزدوجة التصعيد هذه مُلزمة بنفسها، إلى أن تصل المواجهات إلى نقطة انكسار تعجز المؤسسات عن الوفاء بمتطلباتها (حيث إنّ التزايد يتصاعد إلى اللانهاية لو استمر).

الإشارة إلى هذين المبدأين من المبادئ المنظمّاتية تساعدنا في تحليل المواقف السياسية في تاريخ المسلمين. فمثلاً قرار عليّ مواجهة أهل الشام واعتبارهم خارجين على الخليفة الشرعيّ وليس مجتهدين لهم حقٌّ فيما ذهبوا إليه، دفع الأمور إلى وضعٍ لا يخول إتاحة فرصة استماع. ولاحظ هنا تأخّر لحظة التحكيم التي كانت ينبغي أن تسبق المواجهة. أمّا وقد تمّ اتّخاذ قرار المواجهة، وما دام اللقاء بالسيوف قد حصل، دخلت الفاعليات المؤسسية إلى فضاءٍ جديد وتوضّعت على سكّة جديدة. ومهما تكلمنا عن فضل الأخلاق وعن طهر النوايا، مقتضيات فاعليّات المواجهة تتحرّك على سكّة أصبحت مفروضة، وليس لهذه الفاعليّات فرصة التجوال خارجها إلّا بانزياحٍ باراديغيّ في مجمل الوجهة. ومثّل قرار الحسين وبروز فكرة «عام الجماعة» هذا الانزياح، حيث تمّ تغليب البُعد المصلحيّ على بُعد التقوى الشخصية، كما صير إلى قبول فكرة الخلاف السياسي، وأنّ محلّ الخلاف لا يمكن القطع فيه ولا يصحّ أن يتنازع حوله الأخوة المسلمون نزاعاً يفوّت فيه مطلبُ التحسينيّ مطلبَ الضروريّ.

(١) هي التي يُعبّر عنها بالإنكليزية في علم الاجتماع التاريخي بمصطلح path dependency.

## 5- الخبرة السياسية

ليس ثمة غضاضة في تأكيد طبيعة الخبرة السياسية المتوافرة للنخبة الأولى، وأنّ لذلك أثراً في مجرى الأحداث ما دمنا نعتقد أنّ تاريخ المسلمين يمشي وفق الأسباب. والفترة النبويّة ذاتها لم تخرج عن الأسباب وعن توافر الخبرات سواء في حالتي النصر أو الانكسار. والقرارات الاستراتيجية التي أفلقت صُنع القرار في العهد النبوي تُشير إلى ذلك، برغم أنها فترة امتازت بوجود احتمال حدوث التسديد النبوي في الأمر التنفيذي. ونذكر ببعض لحظات القرار تلك ودور الخبرة: يوم بدر واختيار الموقع من الماء، يوم الأحزاب والخروج أو التحصن في المدينة، صلح الحديبية والشروط التي تبدو مُجحفة في حقّ المسلمين. وكلّ ذلك يؤكّد على دور الخبرة السياسية المتوافرة عند صنع القرار، وكان هذا بوجود النبيّ المؤيّد بالوحي وصار فيه تقلاب للآراء بحسب الخبرات المتوافرة، ولذا فإنّ طرح سؤال الخبرة السياسية المتوافرة بعد رحيل الرسول ﷺ وعند منعطفاتٍ محيّرة لم تُحط بها خبرة الجزيرة العربيّة لا يؤثّر في منزلة الصحابة رضي الله عنهم. ونقصد تحديداً الخبرة السياسية بما يتجاوز نسقي مكة والمدينة ويتجاوز الأساس القبليّ. فقد كان عند الجيل الأول خبرات سياسية جمّة، سواء قريش وغيرها في مكة، أو الأوس والخزرج في المدينة، غير أنّ واقع الرسالة العالميّة تجاوز الحيّز الموضوعي لتلك الخبرات.

وحيث إنّ الفاعليّات السياسيّة يومها مرّت من خلال مؤسسة القبيلة، فعلينا ثانية التذكير بمعنى القبيلة بعيداً عن الصورة النمطية. فالله تعالى امتنّ على البشر بجعلهم شعوباً وقبائل، والارتكاس من فكرة القبيلة وسوء فهمها ليس إلّا رواسب حداثيّة. والقبيلة «جعل»؛ أي تُدخل تُشكّلها الصيورات الاجتماعية لتجعلها على ما تتبلور عليه، بخلاف المخلوق خلقاً (الذكر والأنثى في الآية) الذي هو صفة وجودية مُشبعة بالثباتية وأقلّ طواعية مع الأحداث. والقبيلة ما هي إلّا وحدة اجتماعية، يجري من خلالها تصريف شؤون الحياة في صُعدٍ كثيرة تضمّ الحيّز الاجتماعيّ، كما تضمّ التبادل الاقتصاديّ وكما تضمّ العمليّة السياسية من تشاورٍ وصناعة قرار؛ أي إنّ شاكلة القبيلة كنسق اجتماعٍ لا يقتصر على التناصر. إن الاختزال في فهم القبيلة مصدرٌ لكثير من التشويش في فهم تاريخنا وتأويل حوادثه، أمّا التعصّب القبليّ الجاهليّ فهو ككلّ تعصّب مذموم.



الشواهد على أثر الخبرة في إدارة الحياة كثيرة، نذكر منها انعدام الخبرة في ركوب البحر سواء في التجارة أو في الانتشار (عُمرتُنحية فكرة تتعلّق بالجهاد بسبب الخبرة البحرية)، ونذكر منها فكرة حفر الخندق في مسائل الدفاع. هذا على المستويين الاقتصادي والحربي، أمّا على المستوى الاجتماعي فيمكن أن نُذكر بأنّ فاعليّة التّمط القبليّ لاستيعاب التنوّع من خلال فكرة الموالي له حدود، وليس بعيداً إحالة بعض التوتّرات إلى التنوّع المِلّي الذي حصل بعد الفتح بانتظار تطوّر اليّات استيعاب ذلك التنوّع، ولا سيما أنّ اتّساع الرّقعة السياسية التي خضعت لها الأقوام حصل بسرعة فائقة. ذكرنا بهذه الشواهد مع أنّ الأمّراً شبه إلى البديهة العقلية، والشواهد تزيد فهمنا وتساعد في تحويل الصورة الباهتة إلى واحدة ظاهرة المعالم.

المهمّ هنا تقرير نقطة محورية في أثر الخبرة المتوافرة لدى الرّعيل الأول ومن بعدهم في التصرّف مع الأحداث. وتحوّل هذه النقطة المحورية إلى نقطة منهجية في وجوب عدم الإحالة المتعجّلة لنصوص شرعيّة بشكل غير سليم يقفز على الصفة التفاعلية للنصّ مع الواقع، أو الإحالة لنصوصٍ فقهية دون الخبرة بها وبما قصدت معالجته في واقعها آنذاك.

وكمثال جانبيّ لنا أن نلاحظ اللّقب الذي أُسدي إلى أبي بكر: خليفة رسول الله. فالرسول ﷺ بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة ونصح للأمة، ولعلّه يصحّ أن نقول: إنه اقتضت الحكمة الإلهية أن يتمّ قبض روح الرسول الخاتم عند تمام التبليغ «بل الرفيق الأعلى»، حيث إنّّه لو استمرت حياته لأورثت والله تعالى أعلم اتّكاليةً غيبيةً في ساحة اجتهادية محضّة من ساحة العاديات. والنزوع إلى نصّ عاصم صريح قاطع برغم أنّ المقام مقام اجتهادٍ شاهدها آثاره المكبّلة في تاريخ المسلمين. أما عمرفقد نودي بخليفة خليفة رسول الله، إلى أن عُدل عنها إلى أمير المؤمنين، فأحبّ ذلك اللّقب، بمعنى أنه تبين له أفضقه المعرفي. وحقّاً، لقب أمير المؤمنين يرسم الصورة الصحيحة لموضع الحاكم في الفكرة الإسلامية، إنّّه تأميرٌ على شأن المسلمين، وقبول مسؤولية قيادة المجتمع ضمن الصيغة التي يؤمن بها المؤمنون، تلك الصيغة التي تحتضن الأبعاد الثلاثة للسلطة السياسية التي يظهر فيها المعياريّ بشكلٍ واضح: العدل، والشورى، 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 عنده-أي المصطلح- كمون الاستمرار، ولو استمرَّ لداخلته معاني الحُكم الوراثيِّ الدينيِّ (كما حدث فعلاً في التشيع).

ودعنا نذكر ثانيةً أنَّه حينما نُشير إلى دور الفاعليَّات المؤسَّسية في التطوُّر السياسيِّ للتاريخ المسلم، فإنَّ ذلك من أجل تأكيد الفهم السُّنِّي، وعدم الخلط بين الرسالة ومسيرتها. وتزداد محوريَّة هذه النقطة بسبب طغيان الالتجاء غير المبرَّر أو غير المُسيِّق للنصوص -ما صحَّ منها وما لا يصحُّ- في تفسير التاريخ المسلم. ومن المناسب هنا التذكير بأنَّ التاريخ المسلم كان كذا تاريخ مسلمين اجتهدوا، وليس التاريخ الإسلامي بالمعنى الإطلاقيِّ للإسلام كدين. وبالطبع فهو تاريخ إسلاميٍّ بمعنى سجلِّ الجهاد والاجتهاد في مسيرة المنظومة الإسلامية.

ونعود ونؤكِّد مدى دور الخبرة السياسية في تطوُّر الأحداث من خلال أحداثٍ فاصلة، سواء أكان ذلك مع عثمان وما عُرف عنه من اللين وطيب السَّريرة، أو عليٍّ وما عُرف عنه من الجرأة والتحالف المُكَلِّف، أو معاوية والمقدرة على الموازنة. وكلُّ ذلك بديهيَّات حجبتها روايةُ تاريخيِّنا على نحوٍ تبجيليٍّ تقوويٍّ -بمعنى ابتعاده عن عالم الأسباب المعروفة في الدنيا- واختلاط مخيال التاريخ النسبيِّ مع مخيال التراث الأكثر اتصالاً بالنصوص المطلقة.

وقضيَّة الخبرة السياسية ضمَّت مسألة تحديد المسؤولية بين شخص الحاكم والمؤسسة التي يشغلها. ففي قتل عثمان طُرح السؤال فيما إذا كان مَنْ تولى أمر المسلمين الجامع يصحُّ له أن يعزَّم على من يرى أنَّ له عليه سمعاً وطاعة أن لا يرفع يداً في الدفاع عنه. ونعلم أنَّ صحابةً صناديد كانوا حول عثمان، وكان باستطاعتهم الدفاع عنه، ولكنَّ عثمان أبى وأصرَّ على أنَّ له الحقَّ بأمر عدم الدفاع عنه. إنَّها الخبرة السياسية. ولا يعني ذلك أنَّه لم يفتن الصحابة لهذا الإشكال، بل اعترضوا على تسليم عثمان قائلين: إنَّ هذا قميص ألبسك الله إيَّاه، فكيف تخلعه، كلَّما كره قومٌ أميرهم خلعه. وهذه العبارة المختصرة تلخِّص إشكالات السُّلطة الحاكمة على مرِّ الدهور: إذا تلبَّس فردٌ بدور نيابة عن الأمة، فما هي ضوابط ممارسته للسُّلطة، وما هي ضوابط التعامل مع الناشئ سياسياً ومع المشاغب والثائر، وما هي ضوابط العزل والتنحية؟

ونشير هنا إلى أَنَّ الثَّوَّار/المشاغبين الذين اعتدوا على عثمان كان لهم مطالب حقيقيَّة (ولا أقصد أنَّها مطالبٌ مُحَقَّقة) من حيث إنَّهم كانوا يعترضون على سلوكٍ واقعٍ للسلطة الحاكمة التي يرأسها عثمان. فهل كان المفروض الاستجابة الفورية لجزءٍ من مطالبهم، أم تشكيل مجلس تشاوريٍّ، أم الحسم الفوريُّ لنزعة الفوضوية السياسية التي مثلها سلوك ثلَّة الشَّعب التي أشهرت السلاح في وجهه من أسدت إليه الأُمَّة زمامَ قيادتها؟

وإذا قلنا: إنَّ الخبرة السياسية المتوافرة آنذاك لم تسمح بالتعامل الأمثل مع الحادثة، فهل في ذلك غمطٌ من مكانة نخبة الصحابة آنذاك؟ وهل نعزو ذلك إلى تخلف الخبرة السياسية، أم إلى تخلف البلورة المؤسسية؟ النصوص التاريخية تشير بوضوحٍ إلى كره عامَّة الصحابة لطلب عثمان عدم الدفاع عنه، لكنَّ المنظومة لم تكن قد ولدت فقه الخلع، ولا ضوابط الأخذ على اليد الجماعية العاصية، ولا حتى الموقف من الصيال (إلا رأي عمر عن مسؤولية القوم لتواطؤوا على جريمة).

ومسألة الخبرة يمكن أن تشمل التعامل مع الخلافات الجذريَّة في الخيار السياسي، وفيما إذا كان سائغاً اعتمادُ قوَّة السيف في الدفاع عن المعتقد السياسي. وننبيّه إلى أنَّ هناك خلافاً واسعاً حول مدى استعمال القوة الذي حدث فعلاً في هذا الخلاف السياسي بين الصحابة. وكما سنبيِّن لاحقاً هناك مبالغة شديدة في هذا الأمر، فالراجح أنه لا تعدو وقعةُ الجمل عن كونها لحظة طائشةً استغلَّها المنافقون، ولا تعدو صقَّين عن كونها مناوشاتٍ قتاليةً، والأولى استمرت يوماً واحداً فقط والثانية استمرت ثلاثة أيام، ومع ذلك تُروى وكأنَّها معارك طاحنة. وسبب الإشارة المختصرة هنا هو وجود انطباعاتٍ ذهنية وأمزجة نفسية سائدة تشوِّش الفهم. والتناقضات تحيط بهذه الانطباعات وفيها مفارقات حادَّة، فالرِّفعة المستقرَّة في الأذهان عن رقيِّ الجيل الأول تصل حدَّ حجب تأثير الواقع، مما يصرف التفكير حين يحيد الواقع عن كمال المثال إلى تضخيم ما حدث كنوعٍ من التأكيد النفسي على الرِّفعة يعني تضخيم وقوع الحوادث المؤلمة يُفيد في تأكيد رفعة الصَّحابة الذين لا تخدش منزلتهم تلك الأحداث. وعلى كلِّ حال فكرة توافر الخبرة في موقعة الجمل أو صقَّين فكرةٌ جديرةٌ بالاعتبار، ولا تُلام الأجيال اللاحقة على تمَيُّي أن لم يصل الأمر إلى

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

## 6- سؤال الطُموح

دعنا نطرح سؤالاً يجري عادةً تحاشيه، وهو دور الطُموح في المسائل السياسية، فالطُموح السياسي في أذهاننا يخدش كمال الأخلاق، ونعتبره ممّا لا يليق بمنزلة الأجيال الأولى. وللإجابة على السؤال علينا أن ننسب الطُموح إلى موضع الشخص، وليس فقط إلى مقامه، وتنجلي لنا عندها صورة واضحة لأربعة أنواعٍ من الطُموح:

«أولاً، الطُموح المِلِّيُّ، ويتمثّل بتطلّعات رجلٍ بارزٍ في المحلّة والرغبة بالقيادة، وهو أمرٌ فطريٌّ، حيث إنّ النَّاسَ يحبُّون أن يقودهم واحدٌ من بين أظهرهم، فيتقدّم سيّدُهم (مِلِّي = قوم أو مجموعة ثقافية).

«الثاني هو طُموح النقاء والطهر، واعتبار أنَّ القرابة ونقاء البيئة يشمل الساحة السياسية. وجارى هذا الموقف السياسي رسوخَ معنى النَّسب في البيئة العربية. «الثالث هو طُموح المسؤولية للقائد الطبيعي، وإدراك أنَّ عدم تقدُّم الذي يمتلك العصبية والمنعة يُفضي إلى التفريط في الحقِّ العامِّ للأُمَّة (موقف أبي بكر وعمر).

«الرابع هو طُموح الخبرة والممارسة، فالذي تمرّس على أمرٍ وأتقنه يعتقد من نفسه أنَّه أولى بالقيادة، وهو ما تمثّل فيما بعدُ في سلوك الصحابيِّ معاوية القائد المقتدر. ونذكرُ هنا بقصة تنافس الصحابة على الغنائم في أحد، وإنه لمن القبيح أن ننسب إليهم حبّ المال وهم من تربّوا على عين رسول الله ﷺ، وما كانوا عليه من التضحية والفداء. وليس تكلفاً أن نفهم دافعهم كما نبّه إليه صاحب «الظلال» كان من باب رمزية الغنائم وتدليلها على البلاء.

(١) يقول ابن تيمية في سياق حديثه عن الاقتتال في صفين: «وعليّ رضي الله عنه في آخر الأمر تيّن 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 متعبدين يتحرّجون حينما يتقدّم للإمامة من هو غير كفء، أو يغضبون غضبةً من أجل الحقّ حين يتكلّم غير ذي علمٍ في أمرٍ فقهيٍّ؟ وعليّنا هنا أن لا نخلط بين الطُموح السياسي المهدّب إسلامياً وبين طلب الأمر، فقاعدة «إنّا لا نوّليّ هذا الأمر من سألّه ولا من حرص عليه»<sup>(١)</sup> قائمة وماثلة في أذهان كبار الصحابة. وهناك فرقٌ بين الظنّ بالأهليّة وبين طلب الأمر، كما أنّ هناك فرقاً بين طلب الأمر وبين الاستجابة للقيام بالمسؤولية ولا سيما في اللحظات الحرجة.

ويحسن التنبيه هنا إلى إشكالية منسيّة، وهي تعرّض الزاهد بأمير لإدارته، ونشير إليها بثنائية «الأمانة والخزي والندامة». فكأنّ ناموس الإدارة وحسن الضبط يقتضي وجود من يظنّ بنفسه القدرة على ذلك ويطمح نحوه، وهذا أقرب للقانون العامّ الذي عليه شواهد من مختلف مناحي الحياة، وإنّ من دنوّ الهمة ألاّ تعرّض المرء لما يُحسنه أو ينوي الإبداع فيه. وما دمنا نتكلّم عن عالم البشر، فربما خالط الطُموح المشروع عجبٌ مذموم. ومتى كان تهذيب النفس ليس مطلوباً؟ ونستذكر هنا صنيع عُمر وهو على ما هو من المنزلة وجمعه الناس ليدكّرهم أنه كان يرعى الغنم لقراريط معدودة. ولا نذكر هذا للتدليل على أهمية مراقبة النفس، وإنّما على أمرٍ آخر، ألا وهو اطّراد ما يخالط النفس فيمن يتعرّض للإدارة والحُكم، وكون ذلك طبيعياً.

التنبيهات أعلاه تفيدنا في فهم تقييم ابن خلدون لأدوار معاوية، وبدون استحضار أن ما يشير إليه ابن خلدون هو من مجاري العادات في أمر السلطة لبدا نصّ ابن خلدون اعتذارياً<sup>(٢)</sup> حيث يقول: «ولمّا وقعت الفتنة بين عليٍّ ومعاوية وهي مقتضى العصبية كان طريقهم فيها الحقّ والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرضٍ دنيويٍّ أو لإيثار باطلٍ أو لاستشعار حقد، كما قد يتوهّمه متوهّمٌ وينزع إليه ملحد. وإنّما اختلفت اجتهاداتهم في الحقّ، وسقّه كلّ واحدٍ منهم صاحبه باجتهاده في الحقّ، فاقتتلوا عليه وإن كان المصيب عليّاً، فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، إنّما قصّد الحقّ وأخطأ». ويتابع ابن خلدون في حديثه عن ذاك الخلاف، ويتجلّى فيه ما وصفته

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمامة، 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 لمعاوية أن يدفع ذلك عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية فاعصوبوا عليه واستماتوا دونه. ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها أهم عليه من أمر ليس وراءه كبير مخالفة»<sup>(١)</sup>.

النص أعلاه لابن خلدون يتجاوز ما ذكرناه من الطموح، ويشير إلى قضية معروفة في الإدارة من لزوم انفراد الخطة والاستراتيجية. يعني لا يُتصور بقاء السّجال مفتوحاً في الخطة السياسية، فلا بدّ من الحسم في النهاية، وعندما يحصل الحسم يتبعه التفرد والاختصاص بين ثلّة من المؤثّقين أو الذين يعاهدون الموافقة المطلقة، ويجري استبعاد غير الموافق. فالمنطق العمليّ هنا هو من نوع الآتي: ها وقد رجح خيارٌ وتحقّق الاجتماع عليه، فلا مكان لما يعرقل المسير ولا خيار إلاّ المشاركة بعزمٍ رغم عدم الكمال. أمّا السؤال عن قدراتساع ساحة السّجال التي تُبرّر إغلاق الخلاف فيه فنحيل جوابه إلى الفقرة التي تناقش مسألة الشورى.

## 7- تطوّر الفكرة السياسية عبر التطبيق

إنّ حركة الرسول ﷺ في أرض الواقع كانت حركةً بمنطق القائد الذي يجتهد ويقدر الظروف الموضوعية (الهجرة، موقع بدر، أسرى بدر، أخذ ومقارنته بين درعين، الخندق وسؤال حماية الظّهر بالمدينة، صلح الحديبية وشروط المفاوضة، فتح مكة والعفو)، وبرغم أنّه صلى الله عليه وآله وسلّم كان مؤيّداً بالوحي، إلّا أنّه لم يكن يتحرّك بالشكل الذي يضفي عليه كشخصٍ أو على الوقائع كأحداثٍ صفاتٍ خارقةً غيبيةً تتحرّك بعيداً عن الأسباب، وإنّما يتحرّك تحركً المجتهد الذي يستشير ويحرص على الاستفادة من الخبرات العمليّة، وربّما يأتي الوحي بعد ذلك مؤيّداً أو معلّماً أو معاتباً. وحتى حين ينزل الوحي فلا ترى في معانيه قفراً على الأسباب، بل تأكيداً لها، مثلاً: {ما كان لنبي أن يكون له أسرى...}، ولا يظهر هذا المعنى جلياً مثلما يظهر في وطيس المعركة

(١) ابن خلدون، فصل ٢٨ «في انقلاب الخلافة إلى الملك».

حيث كان الرسول ﷺ يحمّسهم ويحثهم 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 تتمُّته: «يقوده على ثنياه الغبار»، فحسَّ دعم الملائكة الذي لا يخضع لقوانين الأرض تمَّ تصوير حركة الفرس فيه بصورةٍ ترتبط بواقع التحرك على الأرض.

وفي الصفحات القادمة سوف نقوم برصد تطوُّر الفكرة السياسية -أو قل: الثقافة السياسية- في العهد الراشدي. ولقد قدّمنا بأنَّ لحظة السَّقيفة مثَّلت ثورةً في نظرية الحكم من ناحية فكرة وجوب التشاور، وفكرة القدرة على خدمة مصالح الأُمَّة، وغياب البُعد الغيبيِّ في شأن السياسيِّ، فهو من العاديَّات التي يجري فيها الاجتهاد وتقليب 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 باختصارٍ على ثلاثة أبعاد في هذه الثقافة: أحييَّة الحكم، ووظيفة الحكومة، والتشاور والتناصح.

### أ- عهد أبي بكر الصِّديق

دام عهد أبي بكر سنتان فقط (١١-١٣ هـ)، غير أنَّ لعهدَه أهميَّة خاصَّة لأنَّه أتى بعد وفاة مبَّع الرسالة المعصوم المؤيَّد بالوحي.

#### (١) أحييَّة القيادة

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

لقد كانت وفاة الرسول ﷺ صادمةً للمسلمين، وفي طلب الرسول ﷺ عندما غلبه المرض أن يؤمَّ أبوبكر الناس في الصلاة إشارةً بيّنة. وليس تكلفاً القول: إنَّ هذه كانت طريقةً مثلى فيها إشارة

واضحة وليس فيها تشريع ملزم. وكان طبيعياً أن تتعلّق الأنظار بالشخصيات القياديّة الكبيرة، فهذا ما يحصل في المجتمعات عند الأزمات، ولا غرابة في أن يبرز أبو بكر وعمر حيث كانا أشهر قائدين بلا منازع. ولكن حتى عمر الشديد أصابته الصدمة إلى أن ردّت الجميع رباطة جأش أبي بكر: «من كان يعبد محمّداً فإنّ محمّداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإنّ الله حيٌّ لا يموت».

غير أنه كان لا بدّ من إقرار جماعيّ لهذا التأهيل الطبيعي. واجتمعت نخبة المهتمّين بالسياسة في سقيفة بني ساعدة. وليس غريباً أن يرى الأنصار أنّهم خليقون بالحكم، فالمدينة مدينتهم، والمهاجرون غرباء عنها وفدوا عليها منذ عقد ونيف، ولأنصار فضل الإيواء والغوث والمناصرة، وكان بين المجموعتين تسابق في الخيرات فيما يُدعّم الحركة الإسلامية الناشئة. والمهاجرون أيضاً يرون لأنفسهم فضلاً، فهم السابقون في الإسلام، والأكثر تعرّضاً للتمحيص. وقام أبو بكر فتكلّم عن أولوية المهاجرين، وليس عن الأحقيّة لنفسه، كما أشار إلى أنّ الخلافة في قريش. ولا يعني أنّ القرشيّة شرط كافٍ من شروط الخلافة، وإذاً لما احتاج الاحتجاج بغير ذلك ولأدعّن الصحابة بمجرد التذكير بالحديث، ولكنّ المسألة مسألة الخبرة السياسية المتحصّلة لقريش، والركون إليها بشكل عامّ بين العرب، وليس بين نخب مكّة والمدينة التي شاركت في صنع القرار فحسب.

وحين أدعّن الجمع للحجج بايع الناس أبا بكر بناءً على أنه كان أبرز شخصيّة يومها. وظهر موقف فرديّ من الأنصار في موقف سعد بن عبادة زعيم الخزرج، واقترح أن يكون هناك أمير من كلّ من المجموعتين، ولكن ظهرت إشكالية هذا الاقتراح، ولم يلق الاستحسان.

وإذ ثبتت الأرجحية لأبي بكر ومالت الكفّة إليه، فليس معنى ذلك أنه لم يكن هناك أحد ظنّ في نفسه الأهلية للقيادة. وقد سبقت الإشارة إلى موقف سعد بن عبادة، ولا شكّ أنه يعلم أنّ أبا بكر أفضل منه. ويغلب أنّ عليّاً كان يرى في نفسه أهليّة، ولكن يُدرك أيضاً أنها ما كانت لترجع عند الناس على أهلية أبي بكر. فرجحان الكفّة لواحد لا يتعارض مع اعتقاد آخر بنفسه الأهلية.

وهكذا ثبتت البيعة عملياً لأبي بكر، وحتى الذين تخلّفوا يوم السقيفة أولم يبايعوا دخلوا في الطاعة ولم يعترضوا على نتيجة البيعة. ومن هؤلاء -بحسب اختلاف الروايات- عليّ (أو أنّه أتى



متأخراً بعد الدّفن) والعبّاس، والزُّبير بن العوّام، وطلحة بن عبيد الله، وخالد بن سعيد، والمقداد بن عمرو، وسلمان الفارسيّ، وأبو ذرّ الغفاريّ، وعمّار بن ياسر، والبراء بن عازب، وأبيّ بن كعب، وسعد بن عباد، وفاطمة. وسارت الدولة بعد ذلك بشكلٍ طبيعيّ، بل دخلت في حربٍ داخليةٍ خطيرةٍ جداً على دولةٍ ناشئةٍ. وسنعود لمناقشة لحظة السّقيفة في الفصل الثالث ضمن خطةٍ نظيرية.

هُمّا في هذه الفقرة تقدير الثقافة السياسية يومها، وتطوُّرها وتشكُّلها. وليس بعيداً القول: إنّ الفكرة التي رجحت هي أحقيّة الأكثر ثباتاً من نخبة القيادة الذين عُرفوا بقوة إيمانهم ويقينهم. ولا أحسب أنّ فكرة الأغلبية كانت ذات رصيدٍ كبير، ولو أنّ الأغلبية تحقّقت فعلاً يوم أبي بكر إذا اعتبرنا المدينة ومكة فحسب. وفي الحركات الاجتماعية الإلهامية والتغيرية تفرض القيادات نفسها من خلال الإسهام المتميّز، وحتى إن وُجدت آليةٌ للتعاقب السياسي فتكون بمثابة تحصيل حاصل لتثبيت البروز الجهاديّ على نحوٍ شبه رسميٍّ، ولكي تتمّ ترضية النفوس وتبديد الشكوك.

ثم توفي أبو بكر، وقبيل وفاته استخلف عمر بعد مشاورةٍ محدودةٍ. وقبيل الصحابة عمر بن الخطاب دون أدنى اعتراض. ولنا أن نقول: لو بويع غير عمر لظهر الاعتراض واضطرب المجتمع لما كان قد عُرف عن عمر ولما صدّقه مسلكه العمليّ.

ومن ناحية الفكرة السياسية يُمكن القول: إنّ قضية الاستخلاف لثقةٍ لم تكن مُستهجنة. ومرةً ثانية نحن في سياق البروز الجهاديّ للقيادات في المجموعات الحركية، وخاصةً في الفترات المبكرة لتأسيس هذه الحركات. وعمر كان أبرز شخصيةٍ قياديةٍ بلا منازع، وقوّته وبأسه قبل الاسلام معروفة وزاده الإيمان والحقُّ قوّةً، والصحابة لم يكونوا يجهلون أنه إذا سلك عمر وادياً سلك الشيطانُ وادياً آخر. وأحسب أن الصحابة كانوا يرون أنّ عمر أكثر مقدرةً على الحكم من أبي بكر نفسه، ولكن اختاروا صاحب الغار لرجحانٍ في إيمانه، إذ كانوا يعوّلون تعويلاً كبيراً على فضل الحاكم، حيث إنّه لم تكن أمور الدولة قد تعقّدت بعد، كما لم يكن قد حلّ الانفصال بين الفضل والقوة، وكانت المقارنة بين فاضلٍ قادرٍ وفاضلٍ أقدر. والخلاصة: كانت الثقافة السياسية متمحورةً ثنائياً حول الفضل من جهة وحول الإسهام الجهاديّ بمعنى خدمة الدّعوة 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 انطلاقاً. وصحيح أن فترة الرسول ﷺ كان فيها عناصر الانطلاقة، لكن الصفة الأجدر بها هي صفة التجذير الذي يهيئ للانطلاقة، فهي فترة الرسول المعصوم المبلغ واجب الطاعة المُسدّد من الوحي، والتحدّي السياسي الجوهري سيأتي حكماً بعد رحيل صاحب الرسالة.

وفعلاً هذا الذي حصل حيث ارتدّت كثير من القبائل، فصارت المهمة الكبرى تثبيت القاعدة السياسية. ولقد حصل التثبيت الأول في عهده صلى الله عليه وآله وسلّم منذ فتح مكة، كما حصل وضع أسسٍ لعالمية الدعوة والتهيئة للامتداد خارج الجزيرة العربية عبر غزوة تبوك. ولكن تعرّضت هذه الأسس لتحديٍّ صعب بعد غياب الرّسول الموحى إليه، الذي ما كان ليتجرأ نفاق الأعراب أن يواجهوا به من قبل.

وكان الأعراب المرتدّين على درجةٍ من الدّهاء السياسيّ، فتركز ادّعاؤهم أولاً على رفض دفع الزكاة فحسب. وكانت المهمة الكبرى لأبي بكر هي المحافظة على تكامل منظومة الإسلام. فلن يكون هناك دولةٌ تحمي هذا الدّين، وتُيسّر تحقّقه في واقع الأرض دون قاعدةٍ اقتصادية للدولة الناشئة التي تحمل الرسالة الخاتمة. ولم يكن لرسالة هذا الدّين أن تُصبح عالميةً دون الانتشار خارج الجزيرة العربية، وهذا أيضاً عنصرٌ آخر من المحافظة على تكامل منظومة الإسلام. وبرغم الخطر العسكري في فتح جهتين وثق أبو بكر بأنّه ما كان له أن يحلّ رايةً عقدها رسول الله ﷺ، فقام في آنٍ بإنفاذ جيش أسامة نحو الروم وبعث الحملات لمقاتلة المرتدّين.

وعليّنا أن نتذكّر أنّ حروب الرّدة غطّت رقعةً واسعةً شملت معظم الجزيرة العربية. ومن المدينة المنورة انطلقت الحملات باتجاهات متعددة: باتجاه نجد في الوسط بقيادة خالد بن الوليد لمواجهة مسيلمة الكذاب في اليمامة، وباتجاه الوسط الجنوبي بقيادة شرحبيل بن حسنة، وكذا حملة بقيادة عكرمة بن أبي جهل ووصلت إلى خليج عُمان شرقاً. وهناك حملتان

اتجهتا جنوباً بمحاذاة جبال عسير باتجاه صنعاء اليمن وإلى قريب من باب المندب، ثم واحدة إلى حضرموت شرقاً. وهناك حملةً اتجهت شرقاً إلى ما كان يُسمَّى البحرين (المنطقة الشرقية شمال قطر اليوم)، وثلاث حملات شمالاً: اثنتين باتجاه قضاة ودومة الجندل بقيادة عمرو بن العاص، وأخرى إلى جهة تبوك ومشارف الشام بقيادة خالد بن سعيد.

أمّا على الجبهة الشمالية خارج الجزيرة العربية فقد ضُمَّت الفتوح مساحةً استراتيجية تحمي أرض المنطلق، من البصرة والكوفة شرقاً وإلى حدود صحراء سيناء غرباً، وبمحاذاة نهر الفرات شمالاً ثم غرباً باتجاه حلب من سورية اليوم، أمّا ساحل البحر المتوسط والقدس ودمشق فكان عليها انتظار الفتح العُمريّ.

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

### (٣) التشاور والتناصح

ليس من المبالغة القول: إنّ فترة أبي بكر كانت فترة استنفار أقصى للمجتمع/الدولة. فيها قد داهمها خطرٌ من داخلها يحاول تقويض أساسها السببيّ وأساسها الفكري في آن. وقد سبقت الإشارة إلى عزم أبي بكر فتح جهتين معاً: قتال المرتدّين في أرض الجزيرة العربية، وإنفاذ جيش أسامة بن زيد نحو أرض الشام التي يحكمها الروم. ومن الصحابة من عارض ذلك خوفاً من تشبُّت القوة، وكبر على أبي بكر أن يحلّ رايه عقدها النبي ﷺ، وجرت مناقشات وحوار إلى أن انشاحت الصدور لخيار أبي بكر.

وإنّنا لنُسيء فهم تلك اللحظة إذا اعتبرناها نقاشاً فقهيّاً في إلزامية الشورى من عدمها. ولا أقصد أنّ النقاش الفقهيّ في هذه المسألة والاستشهاد بالحادثة أمرٌ مفروض، وإنما أنّ العيش مع اللحظة التاريخية أمرٌ آخر. ونقول بثقة: كان التناصح وكانت المشاركة السياسية على أشدها في

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

والأمر الّلافت للنّظر أنّ الذين لم يحضروا السّقيفة أو عندهم تحفّظ أو يرون لأنفسهم أهليةً للقيادة، كانوا منخرطين في الجهادية المجتمعية التي هي في آنٍ إيمانية واجتماعية واقتصادية وسياسية. ودعنا نفترض أنّ عليّاً كان من أبرز من عندهم تحفّظ في بداية تسلّم أبي بكر، فإنّنا نراه المستشار الأمين في عهده. وإنّ غير ذلك غير متصوّر ألّبتة في النّخبة التي كانت حول النبي ﷺ، وتلقّت 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 مثاليةٍ غير بشريةٍ للواقع السياسي، وإنما لأنّ المعارضة كمعنى كانت منزّهةً عن المضامين الأنانية المعاصرة، وكانت جزءاً لا يتجزأ من معنى التشاور والتناصح.

## ب- عهد عمر بن الخطاب

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

### (١) أحقيّة القيادة

توفيّ أبا بكر بعد أن أجرى مشاوراتٍ شخصيةً استخلف فيها عمر، وانقاد المجتمع لهذا الاختيار دون نقاش أو أخذٍ وردٍ. وذلك مفهوم بالتمام عند استحضار المركز الذي تبوّأه عُمر مع تقدّم الزمن بالدولة الإسلامية الناشئة، فما زال عمر يُثبت نفسه من خلال مواقفه السياسية الحكيمة. ولقد كان عمر في خلافة أبي بكر بمثابة الرجل الثاني والنائب والمستشار الخاص، وكذا عليّ كان مستشاراً أميناً.

وإذا كان يُنظر إلى عمر بن الخطّاب على أنّه الأقدّر على الإدارة والأقوى على حمل مسؤولية الحكم، غير أنّ الثقافة السياسية كانت ما زالت تُعطي البُعد الإيمانيّ وزناً ثقيلاً، فرجحت كَفّة أبي بكر قبله. ولا أحسب أنّ ثَمّة تخرُّص في القول: إنّهُ لو انتدب أبو بكرٍ غيرَ عمر لاضطرب الناس لذلك ولجّرى الاعتراض. ولنتخيّل أنّ أبا بكر استخلف عبد الرحمن بن عوف -على فضله وعلوّ منزلته- لما توقّعنا أن يحدث الارتياح الكامل بل التساؤل: أين عمر وأين عليّ؟

وتختلف فكرة الاستخلاف في السّجل الفقهيّ في عصر التّدوين بعد قرنين وبعد قيام دول متبلورة عن فكرة الاستخلاف في دولة فتية يتمّ بناؤها وتحضيرها لدورٍ عالٍ تقوم به فيما بعد. ومعنى الاستخلاف في الحالة الراشدية كان هو الحرص على مصلحة الأُمّة، وظهر هذا في قول عمر: إنّهُ لو كان أبو عبيدة حيّاً لاستخلفه لأنّه «أمين الأُمّة» بحسب وصف الرسول ﷺ. ويشير ابن خلدون إلى هذا المعنى، وهو المعنى اللاتق بعبارة عمر عند وفاته: «فإن استخلف فقد استخلف من هو خيرٌ مني [يعني أبا بكر]، وإن أترك فقد ترك من هو خيرٌ مني [يعني النبي]، ولن يضيّع الله دينه».

وخطأ عمر المُلمّهم بالفكرة السياسية خطوةً نوعيةً واسعةً في جعلها شورى في ستّة من نخبة الصحابة. وكلّل ذلك بعدم جعل ابنه واحداً منهم، بل «مشيراً ليس له من هذا الأمر شيء»، وجعله مرجّحاً لو تساوت الخيارات. وهؤلاء الستّة كانوا: عثمان وعليّاً وعبد الرحمن بن عوف والرّبير بن العوّام وسعد بن أبي وقّاص وطلحة بن عبيد الله. وأضاف عمر إلى ذلك آليّةً خماسيّةً مهمّة: توكيل إمارة الصّلّة لرجلٍ من خارج ستّة الشورى، وأمره بالببّ خلال ثلاثة أيام والحزم الشديد إذا ظهرت أغلبيةٌ وأبى الباقي، وتحكيم ابن عمر إذا تساوت الأصوات، وترجيح كفة الفريق الذي فيه عبد الرحمن لو لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر (بحسب بعض الروايات). وتفحص الروايات المختلفة يُظهر حرص عمر على توزيع الصلاحيات، ومحاولة إحداث التوازن، ومنع الوصول إلى حالة الانسداد التي لا قرار فيها. ومن ذلك توكيله صهيب بالصّلّة، وهو الرّومي، وليس من قبائل أيّ من المرشّحين الستة.

ويمكننا القول بثقة: إنَّ جَعَلَ عمر بن الخطاب الشورى في ستة من السابقين أسَّس لفكرة أهل الحلِّ والعقد بين ثلَّةٍ جديرة بهذا الوصف.

ومن ناحية أهليَّة هؤلاء الستة فمن المعروف أنهم هم الذين كانوا من أهل البلاء والتضحية قبل موت عمر وبعد ذلك. وهذا يؤكِّد أنَّ المعيار كان معيارَ الجهاديَّة والتَّفاني، وهو النمط المشهود في الجماعات الفكرية والمثالية والحركات التغييرية الناشئة. ويدخل ضمُّ ابنِ عمر للعملية ضمن هذا، فهو أصغر سنّاً من ناحية، ولكنه لرجحان علمه لا يصحُّ عدم الاستفادة من وزنه الاعتباريِّ -ولا سيما أنَّه ابن الخليفة الذي خطا بالدولة صُعداً- ولكن خصَّ هذا الوزن الاعتباريِّ بفضِّ الخلاف فحسب، وليس التَّراؤس.

وكلُّ ما ذُكِرَ لا يمنع ما يُروى من أنه كان بين الأعضاء الستة تنافسٌ، أو أنَّ بعضهم يرى نفسه أحقَّ من غيره. ويشمل هذا عليّاً الذي تشاور مع العباس من ساعة وفاة الرسول ﷺ. فهل كان التنافس بين بني أمية وبني هاشم ضمن هذا المجلس حاضراً؟ هذا هو الظاهر، ويعتمد الأمر على مدى أخذنا بمختلف الروايات في أمرٍ طرأ فيه التمزُّد فيما بعد، فيصعب الرُّكون الكامل إلى أيِّ رواية ما لم تتوافق عليها المذاهب المختلفة.

وعلى كلِّ حال فالأمر الأكثر دلالةً هو أنَّ أغلب هؤلاء الستة -بما فيهم عليٌّ- تدافعوا للمنصب، ولم يتنافسوه، 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 أن حُسم الأمر باختياره، ورجحت كفة عثمان.

ومن ناحية الثقافة السياسية نستطيع الوثوق بالقول: إنَّه بقي التعويل على من يتَّصف في آنٍ بالثقل الإيماني ويحظى باحترامٍ واسع، وكانت الكفة متساويةً بين عثمان وعليٍّ. وكذلك ليس بعيداً اعتبار سنِّ عثمان عاملاً مرجِّحاً. أمَّا القول: إنَّهم أرادوا عثمان من أجل منزلته في قريش وترجيح الاجتماع عليه، فهو أيضاً وارد. ولا يخفى أنَّ فكرة إمامة ذي الفضل غير المجروح كانت ماثلةً في الأذهان، ولا يُتصوَّر غيرها.

## (٢) وظيفة الحكم

إذا كان إبداع عمر في وضع آلية للتعاقب السياسي من أعظم ما ألهم، فإنَّ جهده في وظائف الحكومة كان سجلَّ إنجازاتٍ أتعبت مَنْ بعده. ولن نفضِّل في هذا الأمر المعروف، وسنكتفي بالإشارة إلى الأوجه المختلفة التي أكَّد فيها عمر مسؤولية الحكم.

فعلاوةً على الوجه السياسي الذي ذكرناه نشير إلى الوجه الإداري العام، والشعور بالمسؤولية عمَّا يجري بعيداً عن مركز الحكم، ولو شاة تعثَّرت على شطِّ الفرات، وهناك الوجه الاقتصادي في متابعة شؤون الفقراء. وضمن الشأن الاقتصادي يُعدُّ ما روي عنه من تمنيهِ أخذ فضولٍ من أموال الأغنياء، وردَّها إلى الفقراء، رؤيةً بعيدة في إعادة توزيع الثروة، وفي ملاحظة آثار التفاوت المالي، وفي عدم فعله هذا درساً أيضاً للتفكُّر فيما يصحُّ للحكم أن يتدخَّل فيه وما لا يصحُّ عند نقطة زمنية معيَّنة، أو بمفعولٍ رجعيٍّ.

وإذا كان عمر الفاروق حريُّ بأن يُذكرَ في أمر تألَّق فيه بُعدُ نظره فإنَّ ذلك يتمثَّل في حادثتين. الأولى هو أمره بقطع شجرة بيعة الرضوان، والشجرة معلَّم من معالم تطوُّر الدعوة الإسلامية، عزيزٌ على القلوب، بما فهم قلب عمر، ولكنَّ الرؤية البعيدة لعمر ومنطقه المقاصدي رأى في بقاء الشجرة خطر التعلُّق بها واتِّخاذها شعيرةً وإصاقها بالطقوس، فكان الحفاظ على صفاء الفكرة الدينية مقدِّماً على تحسينيات الذكرى العطرة. وتعتبر هذه الحادثة نموذجاً لحساسية عمر بن الخطاب من الابتداع في أمور بمسائل التصوُّر.

الحادثة الثانية التي تجلَّى فيها بُعد النظر كان في اجتِهَادٍ حاسمٍ على الصعيد الاقتصادي، وذلك أنه دبَّت الحيرة فيما ينبغي فعله في أراضي الفتح من فيء العراق. ولا نفاجاً بقلق عمر وجمع من الصحابة من توزيع الأراضي على الفاتحين - خلافاً للمنقولات من الغنائم - وإذاً لأُخلد إليها هؤلاء الفاتحين مع مَرِّ الزمان. وجرى حوارٌ كثيف مع الصحابة - ومنهم عليٌّ - إلى أن انشُرحت الصُّدور لأن تبقى الأراضي المفتوحة وقفاً وملكاً عاماً بيد الدولة، وأن يُضرب فيها الخراج الذي يستفيد منه جمهور المسلمين. وكلُّ ذلك كان نتيجةً اجتِهَادٍ في فهم آيات سورة الحشر حول الفيء، حيث

فُهمت فهماً يَضُمُّ {الذين جاؤوا من بعدهم} تصلهم خيراتها على مرِّ الأجيال. وليس من المبالغة القول: إنَّ تاريخَ المسلمين كان سيختلف بشكلٍ جوهريٍّ لولا ما أوصل إليه تشاورُ الصحابة، ولكانت تأسَّست منظومةٌ إقطاعية.

وأخيراً لا يمكننا نسيان أنَّ الفتحَ الواسع حصل في السنين العشر لخلافة عمر بن الخطاب. ففي عهده فُتحت بلاد الشام و مصر وما هو ليبيا وحدود تونس اليوم. يعني من ناحية الثقل الجيوسياسي الذي تحصَّل للدولة الناشئة هو أنَّ شرق البحر المتوسط تمَّ تأمينه، إضافةً إلى قسم كبير من شاطئه الجنوبي وإلى محاذاة مدينة روما من الجهة الشمالية. أمَّا شرقاً فانساح المسلمون، فضمُّوا أرض فارس، وشمال شرقها من خراسان، وشرق ذلك إلى مدينة كابل وشمالها، وجزءاً من بلاد ما وراء النهر، وطبرستان جنوب غرب بحر قزوين وأذربيجان وجزءاً ممَّا هو اليوم من الشرق الجنوبي لتركيا.

لقد كانت الدولة الراشدية دولةً ناشئة، وهي في هيكليتها وفي منطقتها على حدٍّ سواء أشبه بما يُسمَّى في علم السياسة مدينة/دولة، وذلك لصغر مساحة الدولة، ولتركُّز الرِّخْم السياسي في محلَّةٍ صغيرة متجانسة (المدينة المنورة)، ولعدم تمايز المؤسسات. وها هو عهد عمر بن الخطاب يدفع بهذه الدولة/المدينة نحو امتدادٍ يرشِّحها إلى التحوُّل إلى دولة إقليمية ثم دولية، وإن لم تتبلور الدولة بالمعنى الأوسع إلا في العهد الأموي كما سنرى.

### (٣) التشاور والتناصح

ما دمنا نتكلَّم عن المدينة كمركزٍ سياسي، أو حتى إقليم الحجاز الذي يضمُّ المدينة ومكة، فإننا نتكلَّم عن فضاءٍ اجتماعيٍّ سياسيٍّ زاخرٍ بمن تربَّوا التربية النبوية، ويجري فيما بينهم التشاور والتناصح جزءاً طبيعياً من التمكين لهذا الدين وتحقيق رسالته في واقع الحياة. ومع الاتِّساع الهائل الذي نتج عن الفتوح لم يعد ممكناً أن تعمَّ الشُّورى كلَّ البقاع ومَن فيها. وكما لم يكن يُتصوَّر أن يتمَّ التشاور مع المرتدِّين في عهد أبي بكر، فكذا لم يكن متصوِّراً التشاور مع سكَّان البلدان المفتوحة. فجُلُّ الهمِّ كان إرساء منظومةٍ فيها عدلٌ تتطلَّع إليه نفوس البشر وتنصاع



لمن يحققه لهم. ولا يعني هذا عدم تفهّم حاجات سكّان البلدان المفتوحة ولا ضرب رأيهم بعرض الحائط، وإلا لظهرت منهم المقاومة والرّفْض، بل يعني أنّ الشورى والتناصح حول المنظومة الجديدة كان طبيعياً أن يجري بين النُخبة التي تحمل هذا الفكر، وتبشّره.

### ت- عهد عثمان بن عفّان

يمكن القول: إنّ جذور الدولة الجديدة الصغيرة ترسّخت في عهد عمر، ولعلّه يصحّ القول إنّ عمر بذل جهده في الضروريّات والحاجيّات من أمر السياسة، وعصر عثمان (٢٣-٣٥ هـ) هو الذي فُسحت له الفرصة للالتفات إلى التحسينيّات.

#### (١) أحقيّة القيادة

توفّي عمر متأثراً بجراحه لطعنة أبي لؤلؤة، وتسلمّ عثمان القيادة بعد تشاور السّنة الذين انتدبهم عمر، وكان في مقدّمهم عثمان وعليّ، ورسا الأمر على عثمان. وإذا افترضنا أنّ هذا لم يُرضِ علياً فإنه أذعن للأمر على كلّ حال. ويُطرح السؤال هنا فيما إذا كان عليّ أقدر على متابعة مسيرة الدولة الناشئة من عثمان. ولقد اجتمع لعمر ثلاثة خصال: بُعد النظر، والقدرة الكبيرة على التنفيذ والمتابعة، والمنزلة الإيمانية العالية في قلبه من الرسول ﷺ في أمور قياديّة واستشاريّة في قرارات فاصلة. فإن جزمنا بأنّ عليّاً كان أقدر على السير على النهج الذي رسّخه عمر بناءً على أنّ عليّاً حازمٌ بينما عثمان ليّنٌ، فإنّ عثمان أثقلُ وزناً من ناحية المنزلة العابرة. والمقصود بالمنزلة العابرة تلك المتجاوزة للحلقة الصغيرة في المدينة ومكة، فجاء عثمان سابقٌ وقديمٌ تعزّز بالإسلام والإنفاق والسّخاء.

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

## (٢) وظيفة الحكم

لعلَّ العامل الحاسم الذي طرأ في عهد عثمان هو الغنى العام، حتى إنَّه ليَقِف المُنَادِي في المدينة يقول: يا أيُّها الناس، اغدوا على سمنكم، اغدوا على عسلكم، فأين هذا من المناخ الذي دعا عمر ليقول: قرقر أو لا تُقرقر، فلن تذوق السمن حتى تذوقه أُمَّة محمَّد؟ وكان طبعياً أن يتولَّد في المجتمع نموذج أبي ذر من جهة، وأن ترى على الطرف المقابل صحابَةً أُخيار من المبشَّرين بالجنة أغنياء، مثل طلحة والزبير. وكأنَّ أسلوب عثمان في الإدارة ناسب المزاج العام من التوسُّع في الإنفاق، وكأنَّه أصبح من جملة وظائف الحكم أو ممَّا يتوقَّعه الناس منه ما دام حلالاً طيباً.

ويبدو أنَّ كرم عثمان مع الأقارب تصاعد مع الزمن تناسباً مع تقدُّم عثمان في السِّنِّ، وفي حين أنَّ عثمان لم يَرَف في هذا شيئاً معيباً بناءً على أنه من جملة سخائه في الدوائر العائلية، لكن فيه عدم انسجام مع مركزه الجديد كخليفة.

أمَّا استعمال عثمان لبعض أقاربه فلم يكن شيئاً جديداً لم يفعله غيره، وكانوا آنذاك يرونه طبعياً من باب توكيل مَنْ هو في دائرة الثقة، ولذا فالأغلب أنَّ الذي أثار حفيظة البعض هو استعمال عثمان لغير السابقين في الإسلام، ففكرة قيادة الفاضل التقي كانت راسخة، كما نوهنا مراراً.

ونستطرد القول لنشير إلى موقف المذهب الزيدي من عثمان كتقييم سياسي، حيث يُقسَّم المذهبُ عهدَه إلى عهدين: واحدٌ مقبول وآخر مرجوح، بعيداً عن التحزُّب المشين الذي سقط في مذهب الشيعة الإمامية والطعن غير المشروع في عثمان ذي النورين.

نمط الإنفاق عند عثمان حرَّك الطمع لدى فئاتٍ من فتيان البادية، فتنامت الضغينة واستغلُّوا الشكاوى حول طريقة إدارته، إلى أن باؤوا بإثم قتل خليفة المسلمين الثالث. عمر قُتل بخنجرٍ غريبٍ عن المجتمع ملَّةً وقوميةً، ولكن ها هو عثمان يُقتل بفتنةٍ تشكَّلت داخل المجتمع. الحالة الأولى مؤلِّمة ولكنها غير مستغرِبة فهي من قبل عدوٍّ، أمَّا الحالة الثانية فصادمةٌ. وطُرحت يومها فكرةُ 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 يُراق دمٌ من أجله. وكأنَّ الثقافة السياسية يومها أدركت عظم الموقع بغضِ النظر عن الشخص الذي يشغله، وتمَّ التعبير عن ذلك بقولهم: «قميص ألبسه الله إياك...» فليس عليك أن تزهد بتوابع ذلك، وإلا «كلما كره قومٌ أميرهم قتلوه». هذا الحسُّ المتشكِّل حول أهمية المنصب ذاته وقيمه المعنوية ووجوب حمايته برز في لحظة لم يكن قد تشكَّل عندها بعدُ فقهٌ يضبطه ولا ممارسةٌ تجعله من رسم الحياة، كما حصل في العصور السياسية بعد الخلافة الراشدة. ونذكر اليوم الثمن الباهظ للقرار الخاطئ لعثمان بالأمر بعدم الدفاع عنه، فلو جرى الدفاع وضبط فئات الشغب لأمكن السماع لشكاويهم ولو كانت كاذبةً أو مصطنعة، ولتمَّت حماية هيبة مركز الحكم، ولدفع ذلك السياسة نحو تطوير مبادئ عملية وآلياتٍ للتعامل مع الذين يشقُّون الصفَّ ويتعدَّون بمظالم ويتجاوزون الحدود. وبعد ذلك يُمكن مواجهة الخليفة لبيان أنَّ ما تصرَّفه على نحو صلة الرحم لا يناسب موقعه كخليفة، فأوغر بعض الصدور وفتح باب الانتهاز.

تتابعت الفتوح في زمن عثمان ودفعت قُدماً الحدود التي وصلت إليها زمن عمر من ناحيتي الشرق والغرب. فمن ناحية الشرق الشماليّ أضيفت أجزاء أخرى من بلاد ما وراء النهر وأجزاء إضافية شمال الأناضول، ومن ناحية الجهة الغربية جرى ضمُّ ما هو اليوم تونس، وتوسَّعت المساحة جنوباً في أفريقية أيضاً. وأتى مع كل توسُّع في الجغرافيا زيادةٌ في الأرزاق، فتغشَّى 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، إلَّا 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، إضافة لعشر سنين خلافة عمر.

ولعلنا نستطيع التأكيد على أنَّ نهاية هذه الفترة شهدت ظاهرةً جديدةً طارئةً على الاجتماع المسلم، ألا وهي التفارق في النظرة الحياتية بين نخبة الصحابة أنفسهم وفيما بين أجيال المجتمع أيضاً. ففي نهاية فترة عثمان حلَّ جيلٌ وُلد 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 وقع الحياة وتغيُّرات اجتماعية واقتصادية عميقة. ولم تنمُّ خبرات هؤلاء وتجارهم الشخصية في محلَّة صغيرة، بل أصبحت مترامية الأطراف، مع أهمية خاصةٍ للشام التي توجَّه إليها جمعٌ من الصحابة، إضافةً إلى أرض مصر غرباً والعراق وفارس شرقاً وخراسان شرق شمال. ومناسبة ذكر ذلك أنه إن قلنا إنَّ همَّة التشاور والتناصح وفكرته في الحياة كانت قائمةً، إلَّا أنَّ المسائل التي سيجري التشاور فيها والتناصح حولها اتسعت وتلوَّنت. وإذا كان هذا مما يُثري الحياة -وهو أثرها حقاً- فإنه عندما اصطدم مع عقبةٍ سياسيةٍ لاحقاً أدمى واصطرع مع نفس واحتار.

### ث- عهد عليّ بن أبي طالب

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

#### (١) أحقيّة القيادة

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

وليثوَّكِدْ أولوية قيادة الفاضل، فلقد رأى مجتمع الصفوة بأم عينه جريرة أفعال الذين أسلموا انقياداً ولمَّا يتعمَّق الإيمان في قلوبهم وكيف اعتدوا على شيخ كبير كريم في الشمال صهر النبي ﷺ قائد المسلمين وخليفتهم. ويغلب أن يصحَّ القول: إنَّ محورية الفضل في الإدارة السياسية تأكَّدت بعد مقتل عثمان على صعيد الإمامة العامة وعلى صعيد ولاية الأمصار وغيرهم من العمَّال الذين ينتدبهم الخليفة، وذلك لأنَّه كان ممَّا عابوه على عثمان تولية غير أهل الفضل ممَّن كان يثق بهم من أقربائه وممَّن رأى فيهم أهليةً للقيادة وخدمة مصالح الناس. هذا التوتُّر بين الفضل وأهلية القيادة بقي يقضُّ مضطجع الثقافة السياسية يومذاك، ولم يُحسم عملياً إلا بعد صقَّين ليعود فيتفجَّر عند تولية يزيد.

ويغلب أنَّ علياً كان يرى نفسه خليفاً بالخلافة، ومعه العبَّاس يؤازره، ولكنَّ علياً لم يتقدَّم، ولم ينازع ودخل فيما دخل فيه غيره من الصحابة، والأخبار مجتمعةً على ذلك بما فيه مصادر شيعية. وكان قد تمَّ فرز عناصر النخبة من يوم اختيار عثمان، ولذا لم تتوجَّه الأنظار إلَّا إلى عليٍّ، فهو على رأس أهل الفضل بلا ريب. وضمن فكرة ولاية أهل الفضل ينبغي أن تُفهم رؤية عليٍّ بعيداً عن مبدأ الوصيَّة المُلزِمة، ففضل بني هاشم فكرةً راسخة.

وننبِّه إلى أنَّ ميل عليٍّ والعبَّاس كان إلى أولوية بني هاشم بعامة، وليس نسل عليٍّ بخاصَّة، واستمرَّت تلك الفكرة حوالي قرنٍ إلى لحظة العهد العبَّاسي. فالمعارضة في وجه الأمويين كانت معارضةً هاشميةً، وليست طالبيةً حصراً. ولا بأس بالإشارة إلى شمول مصطلح «آل البيت»، حيث ينبغي أن يضمَّ أمَّهات المؤمنين كما تبَيَّنَّه سورة الأحزاب<sup>(١)</sup>، وإنَّ احتكار مفهوم «آل البيت» وتسييسه كان أمراً طارئاً لاحقاً.

لقد رمى قتلُ عثمان المجتمعَ المسلم في متاهةٍ سياسية لم يعهد المسلمون مثلاً ولم يتوقعوها ولا تخيَّلوا أنها يمكن أن تحدث. وقد يقال: أليس مستغرباً أن يتردَّد عليٌّ في استلام الراية بعد

(١) المصطلح القرآني لـ«آل البيت» يشمل كل أفراد بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما فيه أزواجه بالنصِّ الصريح لآية سورة الأحزاب: {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً}: أي تدخل في المصطلح عائشة التي استدركت على سياسات عليٍّ، وهو مما لم يغيب عن عليٍّ وظهري وداعه لها يوم الجمل بقوله: والله إني لأعلم أنك زوجة رسول الله في الدنيا والآخرة.

عثمان لأنه كان يرى لنفسه أهليةً (من يوم اختير عثمان على الأقل). ونقول لو كان الشعور عند عليٍّ من نوع الأنانية الفردية لقفز إلى موقع الرياسة بعد موت عثمان واقتنص الحكم، ولكنه هو الصحابيُّ المبشّر، وشعوره هو شعور الأهلية الممزوج مع شعور المسؤولية. ومقتل عثمان باغت جميع الصحابة بعدم وجود آلية تتعامل مع مثل هذا الحدث الفاجع، وربّما هذا هو الذي أحرَّ عليّاً عن قبول استلام منصب الخلافة لأنَّ ذلك سيكون ناقصاً من ناحية المشروعية السياسية، وكأنه كان يأمل بتفويضٍ من الصحابة شبيهٍ بما حصل عليه عثمان، ولكنَّ الظروف لم تعد تمدُّ بهدوءٍ يسمح بمثل هذا التفويض الجامع، وأخيراً كان لا بدَّ لعليٍّ من القبول، فنزل على رغبة الصحابة الذين استغاثوه.

ومرةً أخرى منطق الحركات الزاخرة بفكرٍ ومبادئٍ يوجّه أنظار أتباع هذه الحركات إلى الأكثر بلاءً وانسجاماً مع الفكرة، فتصدّر الشخصيات المجاهدة بشكلٍ طبيعيٍّ، كما حدث لمن قبله من الخلفاء. ومن ناحية الأهلية السياسية اشتهر عليٌّ 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 كلّ عهدٍ من عهود الأربعة الراشدين تحدياً خاصّاً ليبقى درسه ذخيرةً للأمة. فعهد أبي بكر واجه تحديّ الارتداد، وعهد عمر واجه تحديّ الامتداد، وعهد عثمان واجه تحديّ الرّغد، وعهد عليٍّ واجه تحديّ الانقسام. ولقد واجهت الحركة المبكّرة قبل عليٍّ مسائل اختلفت فيها الآراء، سواء أكانت مسائل سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية، لكن كانت هذه أول مرة يُرمى فيها المجتمع المسلم في ساحة انقسامٍ مثير تجاه مسألة ليست فرعية يمكن أن تغضّ المنظومة النظر عنها ولا تؤثر على مسيرتها، وإنّما مسألةٌ في صميم ارتكازها السياسي، فلقد قُتل الخليفة الذي ارتضاه المسلمون قتلاً بدمٍ باردٍ من فتية شغبٍ، وهو الشيخ الكريم السمح من المبشّرين بالجنة.

لقد ورث عليٌّ هذه المعضلة السياسية، وكان على إدارته التعامل النّاجع معها، وكان عليه مواجهة هذه المعضلة إضافةً إلى ما ذكرناه من نتائج التوسّع. فالتوسّع الجغرافي لرقعة الحيز

السياسي رافقه اختلاف في التأقلمات الاجتماعية -حتى بين بعض الصحابة أنفسهم- إضافة للهوّة بين طبقات الالتزام بالإسلام والنشأة في ظلال تربية مثالية مقابل الذين انضوا تحت مظلة الإسلام ولمّا يكتمل بعد نضوج الإيمان في قلوبهم.

الوظيفة الرئيسية التي واجهتها إدارة عليّ هي الفصل في قضية الانقسام السياسي حول التعامل مع كارثة لامست استقرار المجتمع من جهة، ولامست قضية التعامل مع أصحاب الشغب من جهة أخرى. ولعله يصحّ وصف موقف عليّ بأنه موقف السدّة العالية في الإدارة السياسية التي تطلب الانصياع العامّ، ثم يتمّ بعد ذلك الفصل في الأمور الخلافية والاستماع للشكاوى وفق منطق شرعيّ قضائي. وكما سترى مثل موقف أصحاب الجمل همّاً اجتماعياً توفيقياً، في حين أنّ موقف فريق معاوية كان أشبه بالمعارضة السياسية. وانقضى عهد عليّ، ولم تفسح المساحة الزمنية لبيان الرؤية السياسية البعيدة لعليّ، فلقد عاجلته طعنات الاغتيال فتركت سؤال الوظيفة التي نحن بصدها مفتوحاً.

### (٣) التشاور والتناصح

المناخ الذي تحرّك فيه عليّ كان غير مفضٍ لتشاور فعّال. ولقد أصيبت فرصة التشاور بنكسة نتيجة خطأ تقديرٍ من طرف عليّ، وكان ذلك بمغادرته المدينة إلى العراق. وكان قصد عليّ التعامل مع مركز الفتنة عن قُرب واجتثاثها. ولكن كان موقفه أقوى بكثير لو بقي في بقعة الاستقرار والمناصرين الصادقين (المدينة) وأرسل بعوث المفاوضة ووراءها قوّة مقاتلة مستعدّة للتنفيذ، فهذه هي اللغة التي يفهمها صبيان الشغب ومنافقو الأعراب. ولكن ارتأى عليّ تألّفهم، غير أنّ التألّف موقفٌ سياسيٌّ يصعب أن يجتمع عليه الناس، في حين أنه لو جرّد الحسام ضدّ قتلة عثمان لكان موقفاً يصعب الاختلاف حوله. وحيث إنّ عليّاً أسدى لبعض هؤلاء المشاغبين مناصب ازدادت شكوك الفرق الأخرى وأصبح طلبه المبايعة له مبايعة غير مشروطة متناقضاً داخلياً لتأخير إقامة الحدّ في ساحته برغم تحليه بمنصب الخليفة.



إنَّ الإعراض عن دراسة الأبعاد السياسية والائتلاء على الصَّلاح الفرديّ هو المشكل في الشائع من تفسير تاريخنا السياسي، وهو مشكلٌ في الصياغات النظرية أيضاً. والمعياريّ الذي يهتمُّ به الفقه لا شكَّ في قيمته، ولكن لا يُمكنه الاقتراب الكامل من الواقع، ولذا يُكتفى باستخدام مصطلحات عامّة حول المصلحة ورجحانها، هي صحيحة في توجُّهها لكن غير كافية في التفسير والفهم. أما التدريس والكتابات ذات الهمّ التربوي الدَّعوي فكثيراً ما تُعرض عن التفسير السائغ ركضاً وراء تأويلاتٍ اعتذاريةٍ بسبب طلبها تلطيف المشاعروقدح انطباع سامٍ عن تاريخنا. كما أنَّ الدُّهولَ عن أنَّ دولة المدينة كانت دولةً بمعنى محصور (دولة-مدينة) لمحدودية نطاقها من ناحية الاجتماع السياسي يشوِّش فهم مسيرة الدولة المسلمة لما بعدها من عصور.

ولا بأس بالتنبيه إلى أمرٍ يغلب أنه تمَّت ملاحظته فيما تمَّ عرضه، وهو وجهة الاستشهاد بأقلِّ قدرٍ من المرويَّات، وذلك بسبب الخلاف السُّنِّي الشيعي في المسألة. وكما سيلاحظ القارئ سوف نحرص على اعتماد ما تضافرت عليه المصادر من الفريقين أو ما كان يبيِّن أن يُنسب إلى طبيعة التاريخ نفسه.

كما نلفت النظر إلى أمرٍ في غاية الخطورة ويتحرَّج من طرحه كثيرٌ من الباحثين، ألا وهو فهم السابقين. وإذ لا خلاف في بركة فهمهم وقيمتهم، لا بدَّ من فهم الحيز الذي يشغله علوُّ فهمهم هذا، وينبغي أن يكون جلياً وجاهةً التفريق بين ساحتي العبادات والعاديَّات. كما أنَّ إثراء فهم السابقين في مسائل التاريخ بفهم من بعدهم لا ضير فيه، بل ينبغي أن يكون واجباً. التفسيرات القديمة في المسائل التاريخية يمكن أن تُعضد بتفسيراتٍ لاحقة. ونستدرك بالقول: إنَّ التفسيرات اللاحقة يمكن أن تنطلق من منطلقات مرفوضة، كما ظهر في مؤلَّفات غلاة الشيعة، وكما ظهر بشكلٍ أقلِّ في الطرح الناصبيّ، وكما ظهر حديثاً في أعمال بعض المستشرقين، وكما يظهر اليوم 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 الاجتهاد السابق باللاحق نذكر خمسة وجوه:

أولها: أنَّ السابقين عايشوا الأحداث، أو أنَّ أهلهم وأهل بلدتهم عاينوا الأحداث أو عاشوا آثارها. ثانياً: أنَّهم جزء من المشهد، متلبسون بملابساته، ولا يعدم انتماؤهم إلى طرفٍ من الأطراف. ثالثاً: أنَّهم لم يعيشوا ليروا التبعات مديدة الأمد التي حصلت بعد حياتهم. رابعاً: أنه يمكنهم المقارنة مع دروس الأقوام ممَّن قبلهم، وليس مَن بعدهم. خامساً: أنَّ الأجيال اللاحقة عرفت النتائج، وكما يقال: الأمور إذا أدبرت عرفها الصغير والكبير، ولا يُردُّ ذلك إلى الحذاقة، وإنما إلى انقضاء الأمور وانبلاج المشهد.

الوجه الأول هو في صالح الأجيال الأولى في حين أنَّ الوجوه الأربعة الأخرى هي أميل لصالح فهم الأجيال اللاحقة. والمؤرِّخ. والمؤرِّخ الحاذق لا يُفْرِطُ بأيٍّ من هذه الدروس. ولذا لا عجب أن توصَّل ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) في مسألة الخلافة في قريش وأنها مرتبطة بضرورة عصبية التماسك للسياسية (وربما كان قد تنبَّه إلى ذلك الباقلاني، ت ٤٠٢ هـ). وسواء أكانت أربعة قرون أو ثمانية، كان المتأخَّر أصوب من المتقدم، وغاب الأمر عن فحول العلماء برغم أنَّ هذه الفكرة كانت ماثلةً في ذهن أبي بكر يوم السقيفة -ونصَّ عليها- ولكن لم تجد طريقها إلى التنظير.

كان ما سبق استحضاراً للشروط الموضوعية التي تعترض العملية السياسية، مع أخذ الرفعة التربوية للجيل الأول بعين الاعتبار في منهجية لا تُسقط المعياري، بل تستصحبه في الخلفية، ولكن لا تختبئ وراءه عند مناقشة تحديات تجذيره في الواقع.



نموذج التعميد في

# تاريخنا السياسي



## الفصل الثالث

# استمرارية المنظومة وصيانتها

تركّزت المناقشة فيما سبق على لحظات التأسيس وعلى الظروف الموضوعية التي صاحبت باكورة تطوّر المنظومة السياسية الإسلامية. وينتقل تركيزنا فيما يلي إلى الشروط التي تُيسّر إدامة سير المنظومة، ونناقش تحت هذا مسائل مهمّة وشائكة، بما في ذلك ما أسَمِيه «الشورى العضوية»، ونعيد التفكير في معنى القبيلة كنموذج تنظيم اجتماعيّ سابغ، ثم نعالج معضلة التعاقب في الحكم وتسليم الإدارة السياسية لخلفٍ والدور الذي تلعبه دوائر الثقة. كما نناقش مسألة العقد السياسيّ والساحة التي تشملها البيعة، ونفصّل في المعضلة التي واجهت معاوية قبيل تعهيد الحكم لابنه، ونختم بكلمةٍ عن المعياريّ والعوائق التي تحول دون تحقّقه الكامل عند تنزيله على الواقع. وبعد ذلك يجري تحليل الأسباب التي لم تسمح للنموذج العمريّ بالاستمرار، إضافةً إلى كلمة تجاه النموذج الحجازي.

### 1- الشورى العضوية والقبيلة

التشاور مبدأ قديم مارسه أكثر الأقاليم في التاريخ القديم. صورة الإمبراطور المعظم والقيصر الذي يُنكّل كما يشاء صورةً تتراءى في الذهنية الحدائية قبالة صورة بعض الرؤساء المعاصرين

الذين يُظهرون التبسُّط، فيجري التوهّم بأن النسق القديم كان عنيفاً وأن النسق الجديد هو الراقى. غير أنّ المسألة أعمق من ذلك، فالغربة التي وصلت إليها مؤسسات دولة الحداثة والاحتكار البيروقراطي للقرار يقتضيان التظاهر بالقرب من الناس، في حين أنّه لم تكن المجتمعات في الأزمان السابقة بحاجة لهذا الاستعراض لأنها لم تُصَب بمرض الفلسفة الوضعية لما بعد عصر التنوير وما تمخَّض عنه من ميكانيكية الحياة وانفصام الوجه الرسمي للحياة (الحكومة) عن الوجه الطبيعي للمعاش (الحياة اليومية). في المجتمعات القديمة كان العكس هو المطلوب، ألا وهو تأكيد صورة الأئمة لمن يتصدّر للحكم بسبب تمازج فضاء السياسي مع الاجتماعي.

وفي مسألة الحريّات والعسف تتوضّع المجتمعات القديمة على طول طيفٍ، طرفه الأول هو نوعٌ من الاستعباد، وهو مع ذلك محليٌّ له علاقة بالإقطاع أكثر من علاقته بمركز الحكم، وعلى الطرف الآخر درجاتٌ عالية جداً من الحرّية، كما هي في التجمّعات الصغيرة، لا يحدها إلا أعرافٌ ضرورية للعيش ويتعلّق أكثرها بالتناصر والحماية من الأعداء. وهكذا فإنّ ترسُّخ الحرّية في كثيرٍ من المجتمعات القديمة وإن كانت ليست حرّية فردانية استلزم تفارقاً للحاكم في صورة احتفالية (أدرك أنّ هذا تعميم شديد على تاريخ عريض للبشرية، ولم نرد 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 يُتصوّر اختفاؤها وإن كانت تتغيّر تجلّياتها. التفصيل في هذين المفهومين المحوريين يتجاوز ما نناقشه، ولكن كان لا بدّ من الإشارة إلى ذلك لأنّ لمضامينهما تبعاتٌ جمّة على موضوعنا.

ما يهْمُنّا هو أنّ التشاور في التشكيلة القديمة للقبيلة كان منسوجاً في مسرى حياتها اليومية، بما في ذلك اتخاذ القرار. فنعرف أنّ كبير القبيلة كان يعيش بين الناس وليس في حجرة منفصلةٍ عليها حرّاس، وللنخبة من كبار القبيلة وحكمائها مجلسٌ عامٌّ متواصلٌ مع عامّة الناس. وإذ لم يكن في هذه المجالس أزرار كهربائية للتصويت، كان هناك ما هو أعمق منه: شعور مسؤوليةٍ جماعية، ومصفوفةٌ من الأعراف بخصوص الشرف والمنزلة التي تقتضي السماع والاستشارة

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

ويمكننا التأكيد أنَّ هذا التشاورَ العضويَّ كان شديد الحساسية والاستماع، وفاعلاً جداً في رفض ما هو غير مقبول، الأمر الذي ينعكس استقراراً داخلياً. فهل يُتصوَّر أن يجري تجاهل إرادة بطنٍ من البطون، إذلاً لنقد الصِّدام الأكيد. كما أنَّ التحالفات بين القبائل كانت مشهورةً، وهي نمط من التشاور العابر. وإنه لا يمكن للأذهان العصرانية تحصيل الفهم القويم للماضي ما لم تتعافى من الوهم بأنَّ الديمقراطية الميكانيكية لأيماننا هذه تُحقِّق روحَ التشاور على نحوٍ تامٍّ.

إنَّ تمام فهم مسألة الشورى غير ممكن بلا فهم موضع القبيلة من نظم الحكم في تاريخنا والتغيُّرات التي حصلت. فنصيب الحكم الأمويِّ من استثمار نظام القبيلة كان أكبر ممَّا بعده. وينبغي أن يصحَّ القول: إنَّ ذهاب المنظومة الأموية وهو ذهاب مبكِّر باعتبار إنجازاتها مردُّه إلى أنَّ الآلية القبليَّة أصبحت عاجزةً عن استيعاب واقع المسلمين كما آل إليه. ولن نخوض في تفاصيل هذه الفاعليَّات القبليَّة إلَّا بالقدر الذي يُساعد على فهم العمق السياسي للهيكلية الاجتماعية القائمة. والتنافس القبليُّ والتنافس القبليُّ الموسَّع مثل فاعليَّاتٍ سياسيةً بحتة، ولو أردنا تشبيه الماضي بالحاضر لقلنا: إنَّ تنافس القيسية المضريَّة واليمانية في الإدارة الأموية هو صنوُّ التنافس بين حزبين راسخين يستندان إلى شرعية اجتماعية. وأنَّه إلى أنَّ منهجية هذا الكتاب تتحقَّق على التشبيه عبر العصور لأنَّه قد يصرف النَّظر عن فهم خصوصية المنظومة الأخرى ويوقع في مقارناتٍ ومقارباتٍ خاطئة ويمكن أن يفرز استنتاجاتٍ متعسِّفة، وذكرنا له هو تشبيه عامٌّ لا أكثر من أجل تأكيد الصورة السياسية لما كان يجري، ومن أجل نزع صورة القبيلة كعصبية فارغة لا تتخلَّلها المصالح إيجاباً وسلباً، ولا تتقاطع فيها مختلف الفاعليَّات المجتمعية الاقتصادية والسياسية.

إنَّ القبيلة كتنظيم اجتماعي هي أكبر من مجموعة أفرادٍ يفخرون بأمجادهم شعراً وقرى، أو يتقاتلون حميَّةً على المرعى، القبيلة هي موضعٌ وعقدة ترابطٍ، تلتقي فيها أبعادُ اجتماعية واقتصادية وسياسية، وترابطيَّتها هي التي تُمكن سريان فاعليَّاتٍ شوريةٍ عضويةٍ ذات معنى غامر، وإن كانت غير متميزةٍ مؤسَّساتياً.

ونضيف تنبيهاً أنَّه ليس هناك تنظيم مجتمعيٌّ عرفه البشر ليس فيه تنضُّد، وليس هناك مجتمع بشريٌّ ليس فيه طبقة شرفٍ يكتسب نسقها السلوكي موقعاً شبه مرجعيٍّ، تسعدُ الجموعُ بمحاولة تقليده. ولذا تجلَّى الدور المعياريُّ للدعوة الإسلامية في أمرين: وضع أسسٍ جديدةٍ للتفاضل على المستوى التصوري، والتوجيه نحو آلياتٍ معاشية تكبح التفاضل المذموم، غير أنَّه سوف تبقى بعد ذلك درجةٌ من التفاخر والتفاضل. فإن دبَّ النزاع حول المنزل ورافقه تغلُّبٌ قاهرٌ أو مذلٌّ، تبعته النتائج المذمومة، والقصة العبَّاسية الأموية هنا موضع شاهد.

ولا يمكننا تناسي أنَّ الرسول ﷺ المؤيَّد بالوحي لم يتجاهل المنزل القبليَّة، وتجلَّى هذا في اختيار الرسل المبعوثين الذين يوصلون رسائل النبي إلى القوى السياسية المحيطة. ومن ذلك ما سنذكره لاحقاً عن أهمية القبيلة الكلبية التي هاجرت من اليمن وسكن بعض أفرادها منطقة دومة الجندل وناحية تبوك وبعض أطراف الشام، ومثل ذلك اختيار دحية الكلبيِّ لحمل كتاب النبي ﷺ إلى هرقل، كما كان هناك حضورٌ لافت لقبيلة الكلبية في السرايا التي توجَّهت عملياً في أراضي النفوذ البيزنطي في الشام<sup>(١)</sup>، وفي كل ذلك استثماراً منه صلى الله عليه وسلّم للمكانة القبليَّة.

وضمن هذا الفهم للقبيلة على أنها نموذج تنظيم مجتمعي، نعيد فهمنا للنزاع القيسي اليماني الذي كان له أثر كبير على الدولة الأموية، ونوضِّعه في الإطار المناسب للحدث على أنه تنافس بين اللاعبين السياسيين على خطوط الشبكات القبيلة التي تجري من خلالها أمور كثيرة منها. وهذا التأطير لا يُلغي المعياريَّ كما لا يُلغي الأدوار الاجتماعية التي كانت القبيلة تقوم بها، وإنما يوجِّهنا

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

نحو الإطار الأنسب لفهم السلوك، ولا ينفي أنَّ السلوك يُمكن أن تخالطه رواسب جاهلية تتَّصل بالقبيلة كهوية، وليس بالقبيلة كتنظيم ممَّا هو مرفوضٌ معيارياً.

نعود إلى لبِّ موضوعنا، وهو العمق الشوريُّ المُضمر في أعماق البنية القبليَّة. وحين نستصحب فهم الشورى الطبيعية العضوية التي كانت تحدث في المجتمعات صغيرة الحجم نسبياً، والتي كانت قيمة المصلحة الجماعية راجحةً فيها وكان النشوز الفردي غير متصوَّر، ناهيك عن توافر نخبٍ من الصحابة والتابعين لا يقصِّرون في الصدع بالحقِّ... عندما نستصحب ذلك يمكننا فهم كلام ابن خلدون في أخذ البيعة ليزيد الذي قد يحسبه الواحد منا تحيُّزاً مذهبياً، جهلاً وغفلةً عن منطق الحقب التاريخية السابقة. يقول ابن خلدون في مسألة العهد إلى يزيد: «ولا يُهمُّ الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه، لأنه مأمون على النَّظر لهم في حياته فأولى أن لا يحتمل فيها تبعاً بعد مماته، خلافاً لمن قال باتهامه في الولد والوالد أو لمن خصَّص التهمة بالولد دون الوالد فإنَّه بعيدٌ عن الظنَّة في ذلك كلِّه، لا سيما إذا كانت هناك داعيةٌ تدعو إليه من إثثار مصلحةٍ أو توقُّع مفسدةٍ فتنفي الظنَّة عند ذلك رأساً، كما وقع في عهد معاوية لابنه يزيد، وإن كان فعلٌ معاوية مع وفاق الناس حجَّةً في الباب. والذي دعا معاوية لإثثار ابنه يزيد بالعهد دون من سواه إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس وإتِّفاق أهوائهم باتِّفاق أهل الحَلِّ والعقد عليه حينئذ من بني أمية وحضور أكابر الصحابة لذلك، وسكوتهم عنه دليلٌ على انتفاء الرِّيب فيه فليسوا ممَّن يأخذهم في الحقِّ هواده، وليس معاوية ممَّن تأخذه العزَّة في قبول الحقِّ»<sup>(١)</sup>.

ولا شكَّ أنَّ هذا النصَّ يُشكل 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 كلٍّ منهما صحابة أختار. ولفهم قويمٍ لقول ابن خلدون في عهد معاوية لابنه يزيد لا بدَّ لنا من أن نتسلَّح بحسِّ أنثروبولوجي قادرٍ على تدوُّق وتخيُّل المجتمعات القديمة بمنطقها الداخلي وبطريقة إدارتها، فالتَّمايز المؤسَّساتي في نظام القبيلة يكاد يكون منعدماً، ومفهوم المسؤولية مفهوم

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

جماعي، ويضطلع به المرء هو وذويه. وإنّ منطق «الأسرة النووية» (أي نسق الاجتماع الحديث الذي تُعتبر به أسرة الأبوين والأولاد وحدةً للتحليل قائمة بذاتها) بعيدٌ كلّ البُعد عن تلك المجتمعات. وبرغم أنّ الإسلام أعطى النظام الأسريّ المباشر اعتباراً شديداً في التربية والرضاعة والإرث، غير أنّه تميّزت المجتمعات القديمة بالروابط الخارجية المشفوعة مع المسؤوليات، مثل مسؤولية العاقلة في الدّيّات. وبعبارة أخرى برغم وجود الأسرة الصغيرة في تلك المجتمعات وبرغم ورود الحبِّ والتراحم فيها، إلّا أنّ الترابطَ العرضيَّ خارج حيّزها الصغير كان أشدَّ بكثير ممّا هو عليه في أيامنا هذه، كما أنّه تصاحب مع أخلاق المناصرة والمدافعة والشرف، وكان التقصير في مقتضياته يُعتبر خِسَةً ونذالةً. وما زالت مجتمعاتنا إلى اليوم فيها أثر من هذا، وإن كان يصطرع مع الهيكلية الحديثة للاقتصاد والعمارة والقانون.

وإنّ مقارنة الأسرة النووية اليوم في بلادنا المسلمة وفي الثقافات الشرقية عامّةً بالأسرة النووية في بلدان الثقافة الغربية يوضح الفروق في التشابك المجتمعيّ، ذلك التشابك الذي تأتي معه مصفوفةٌ من المسؤوليات العرفيّة المتوقّعة في المجتمع. هذا في عصرنا، فكيف إذا تكلمنا عن عصورٍ كان فيها أكثر تجذُّراً واتساعاً؟

إنّ النُكوص عن المسؤوليات العرفيّة تعتبره المجتمعات منقصةً خُلقيّةً، تماماً كما أشار ابن خلدون، والفرق بين الحالتين: أنّه يسهل علينا تخيّل الأمر في الساحة الاجتماعية وإلى حدٍّ ما في الساحة الاقتصادية ويصعب علينا تخيُّله في الساحة السياسية، وهذا ممّا يتضمّنه قول ابن خلدون: «فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيّات، 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 نغرز أنفسنا في منتصف قصة قومٍ ما مع السلطة السياسية، فهي إما أن تكون جيدةً محبوبةً أو سيئةً مكروهةً أو بين ذاك وذاك. العجيب في الأمر أن كلاً من هذه الحالات الثلاثة تولّد تحديات التعاقب في نهايتها. فالإدارة السياسية السيئة تسبّب اضطراباً في المجتمع عند غيابها لأنّ على الناس البحث عن بديل، وهم غير متأكّدين من صلاحية هذا البديل الذي لم تُنح له فرصة اختبار قدراته. أما الإدارة السياسية المتوسطة في جودتها فغالباً ما ينقسم المجتمع تجاهها بين مؤيّد ومعارض، ممّا يجعل التعاقب انقسامياً تختلف الفرق تجاهه. أمّا الحالة الثالثة حين تكون الإدارة ناجحة فإنها من خلال دفع الحركة السياسية نفسها تدفع نحو عقبةٍ قريبٍ من الدوائر القديمة للحكم، تتناقص فاعليّته مع الزمن لتقترب من نقطة الوسط الحسابي. وهكذا يتّضح أنه لا تخلو أيّ حالةٍ من الحالات الثلاث المفترضة من إشكال، فهو الجهالة والتجريب في الأولى، والتذبذب والانقسام في الثانية، والتسليم والخفوت في الثالثة ولذا كان لا بدّ 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 تمايز مجتمعي صار عالمياً في حقيقته، ونتكلّم عن أثر تباعد الأمصار في العملية السياسية، ونشير إلى النطاق الذي شملته البيعة. وأخيراً نحاول فهم قرار معاوية العهد إلى يزيد، ونناقش الخيارات السياسية التي كانت متوافرة له.

### أ- فكرة تداول السُلطة وآليتها

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 أنّ هذا النمط

شمل التجمُّعات البشرية البسيطة كقبيلة في منطقة معزولة، كما شمل حال إمبراطوريات ضخمة. والناحية الأهم في ذلك أنه غالباً ما ترافقت هذه الطريقة مع اعتقادات غيبية حول الحاكم أو ثلّة الحكم. وهذا بدوره يُودع في السُّلطة الحاكمة موارد سيطرة كبيرة، وهي إدارية وعُرفية. وبقدراً يتوافر لهذه السلطة من قوة بقدر ما تتحقّق لها سيطرة كبيرة، فترتفع فرصة تحوّلها إلى بطشٍ واضطهادٍ، خاصّةً عندما يتعاظم الهجران بين الثقافة والسياسة.

النموذج الإسلاميّ كان حاسماً في رفض هاتين الخصلتين اللتين ظهرتتا في كثيرٍ من النُظم السياسية (التوارث والغيبية)، والنموذج الملكي القيصرِيّ الكسرويّ يتناقض رأسياً مع مقتضيات دينٍ فيه استخلافٌ وائتمان، وفيه شريعةٌ ومنهاج، وفيه نصيحةٌ لعامة المسلمين وخاصّتهم، ولهذه الخصال الثلاث مقتضيات مهمّة على صُعد ثلاثة: التصرُّور والتوجُّه والإدارة.

ولقد انقضت العهود السياسية الإسلامية من أولها إلى آخرها ولم ينخرم فيها مقتضى التصرُّور، ولم يزهق فيها مقتضى التوجُّه، ولكن داخل مقتضى الإدارة ما داخله. أمّا لماذا ثبت الأول والثاني واهتزّ الثالث فلسببٍ ظاهرٍ بيّن. لقد ثبت البُعد التصوريّ على الصعيد السياسي لأنه مرتبطٌ بفكرة الإسلام نفسه الذي كان فرقاناً في تاريخ البشرية جمعاء، علاوةً على أنه من مقتضيات إرادته سبحانه وتعالى للدين الخاتم. أمّا ثبات التوجُّه العامّ فلأنّ الانحراف الكامل يضع حركة السياسة المسلمة قبالة حركة الإسلام نفسها ويضعها قبالة القرآن والتوحيد، وهي ممّا لم تتجرأ دولةٌ على فعله ولم تُرد أصلاً. وهكذا كانت المساحة الأقصى التي تستطيع السياسة التماهي فيها مع الدين هي تجيير مظاهر التدوين، وتقريب العلماء، وتعظيم الشعائر والاحتفال بما يعتبره الناس من دلالات حُسن الإيمان. وقد يقوم الحكم بهذا بنيةً صادقةً أولاً. والمفارقة هي أنّ القيام بهذه الأمور بتوافر شروطٍ معينة يفتح الباب لإعادة الدين إلى المشهد وتعزيز موقعه، كما أنّ عدم القيام بها يُضعف مسيرة تحقّق الدين في الحياة. وينفع ملاحظة أنّ المستوى الثالث -المستوى الإداري- فهو المشتبك بالكلية مع الواقع، وهو الذي وقع فيه التقصير والبُعد عن النواظم الإسلامية. أما (التصرُّور والشريعة) فهما متعالين على الواقع: التصرُّور متعالٍ بشكل

كامل، والشريعة متعالية في كلياتها وأصولها ومقاصدها، وهي متفاعلة حراكياً 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 الصُعد الثلاثة المذكورة.

ومسألة التعاقب التي نحن بصدددها هي من المستوى الثالث الإداري البحت؛ أي هي أمرٌ اجتماعيٌّ ويتعلّق بالخبرة السياسية. ولا يخفى أنّ الخبرة التاريخية المسلمة لم تعرف صورَ التوارث الملتحم مع المفاهيم القدسية، باستثناء التجربتين الفاطمية والصفوية، وهو الاستثناء الذي يؤكّد القاعدة في تاريخ المسلمين، ذلك التاريخ الذي كان جُلّه سيّئاً، وفيه تشيّع غير حلوليّ. هذه نقطة مهمة نُفصل فيها فيما بعد، ومفادها أنّ التعاقب في إدارة السلطة الذي حصل في سجل السياسة المسلمة لم يكن دوماً على النحو الوراثي الصافي، كما أنّ التداول ضمن الأسرة الواحدة أخذ أشكالاً مختلفةً اختلافاً نوعياً بين مختلف العصور والحالات، فالنمط الأمويّ كان مختلفاً عن العباسيّ، وكان كلاهما مختلفاً عن نمط الأسر العسكرية، مثل المماليك، أمّا النمط العثمانيّ الذي نمت فيه أجهزة الإدارة فله خصوصيته أيضاً.

## ب- دوائر الثقة في السياسة

ضمّ القوى السياسية الجديدة واللاعبين السياسيين إلى السُلطة القائمة يعتمد إلى حدٍ كبير على مسألة الثقة، ومنه جاءت تولية الأقرباء في الأزمنة السابقة (يعني ليست مجرد قضية محسوبية)، ولكن تولية وليدٍ أو قريبٍ بناءً على أنه ثقة بلا اعتباراتٍ أخرى يفتح الباب لإشكالاتٍ كثيرة، ولا سيما مع مرور الزمن. كما أنّ تحويل مسألة الحكم إلى مشروع عائليّ بحت سرعان ما تدخل فيه فاعليّات التنافس الأسريّ، بما في ذلك دور الزوجات والأمهات ونساء القصر.

وننبّه أنّ ساحة الثقة أمرٌ لا بدّ فيه من ميلٍ اجتماعيٍّ. عمر أخرج ابنه من ستّة 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 لعليّ شديدة

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

وبشكلٍ عامٍ تستقطب السُّلطة الحاكمة من يُظنُّ بهم ليس القناعة بالفكرة السياسية فحسب، بل أيضاً الولاء الصادق للأسلوب الخاص الذي تبنته الإدارة. وهذا المبدأ السياسي العملي قديمٌ قدم 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 نذكر بأنه في مجتمعاتنا وإلى فترة قريبة كان أبناء بيوت الشرف يشعرون بمسؤولية خاصة، ويقومون بما تقضيه منزلتهم. وهذا النسق معروفٌ عالمياً بما في ذلك مجتمعات الفرنجة 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، ولكننا أيضاً لا نُحيل إليها لأنّه وقعت فيها المبالغة من ناحية اعتقاداتٍ بسموّ الأصل الأسري. نُحيل فقط إلى النموذج الإسلامي الذي تهذب بتوجيهات النصوص والتربية العملية ورمى مآثر الجاهلية تحت الأقدام.

وليست النقطة التي نريد إبرازها هي مجرد المسؤولية الخاصة التي شعرها أهل المنزل، وإنما ذكرنا بها للتقريب. والذي نريده هو التدليل على الشعور الخاص نحو المسؤولية تجاه الإسلام والصدمة الشديدة التي تلقّاها الجيل الأول بمقتل عثمان الخليفة، فقد كانت هذه الحادثة فتنةً هزّت المجتمع هزّاً عنيفاً. وبرغم كلّ المثالية التي تميّزها الرّعي الأول والنزوع إلى مطلب الكمال، نجد أنّ جمهورهم قِيلَ في النهاية بأقلّ من الكمال وفق منطق مقولة ابن عمر: أفرأيت باباً وسع المسلمين أفلا يسعني؟ هذه النقطة ينبغي ألا تغادر أذهاننا، ألا وهي الخوف من انفراط العقد بعد أن شهد الصحابة أمثلةً عليه، وينبغي ألا يفهم هذا من ناحية الرغبة بالاستقرار فحسب، وإنّما الشعور الملزم لذلك في المسؤولية عن إرث رسول الله ﷺ. إنّه الخوف الوجودي على

مجتمع القدوة. ويصحّ تعميم هذا على الانعكاسات الأخرى، مثل خروج الحسين، وحركة ابن الزبير، بغضِّ النظر عن الرِّشاد السياسيِّ للحركتين.

### ت- تمايز المجتمع العالميّ

أُلحنا إلى أنّ المجال السياسيَّ المسلم تطوّر، ودخلت فيه تغيّرات كثيرة في العشرين سنة بعد الخلافة الراشدة. ولفهم التحديّ الذي واجه استمرار المنظومة السياسية المسلمة، دعنا نتصوّر أنّه لم تحدث الفتنة في عهد عثمان، وأنّ عليّاً تبعه إلى أن توفّاه الله، ثمّ تولى الخلافة عليٌّ إلى أن توفّاه الله. والسؤال: مَنْ سيكون القائد بعد ذلك؟ ولربّما يقول المرء: إنّ ابن عمر وابن العبّاس من الصحابة، ثمّ ربّما سعيد بن المسيّب والحسن البصريّ وعكرمة مولى ابن عبّاس ونافع مولى ابن عمر من التابعين. ولكن عُرضت الخلافة على ابن عمر ورفضها (عرضها عليه مروان بن الحكم الأمويّ يوم مناداة ابن الزبير لنفسه)، ونخبة التابعين المذكورين أعلاه كانوا منقطعين للعلم والعبادة ولا شأن لهم في السياسة. هذه هي النقطة الأساسية التي تُنسى عند الكلام عن تطوُّرات الحقل السياسي. لقد تطابقت في عهد الراشدين الأبعاد الثلاثة: المكانة الإيمانية والفهم الشرعيّ وأهليّة الإدارة (إلى حدٍّ ما)، أمّا فيما بعد ذلك فلم تتطابق، ولا يمكن أن تتطابق بعد الانتقال من مجتمع المدينة إلى المجتمع العالميّ.

هذه هي العقدة التي واجهها المجتمع السياسي المسلم، سواء أكان معاوية على رأس الحكم أم غيره، وهي نقطة فاصلة تغيب عن الأذهان. لقد تمايز الحقل السياسيّ يومذاك، وآل الوضع المطلوب أن يُساس في نهاية العقد السادس للهجرة إلى حالٍ جديدٍ تصاعدت فيه درجات التراكيبية وفق أبعادٍ خمسة: الأجيال، والأقوام، والثقافات، والأديان، والجغرافيّات.

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

المسلمة أجنحتها على بلادٍ مَدَّسعة، لها خصائصها وخصوصياتها ومتطلّباتها. هذه تغيّرات نوعية حاسمة، ولا يُتصوّر نجاعة استمرار نمط الحكم القديم الذي تميّز بالبساطة. التمايز في الواقع تطلّب تمايزاً وتخصّصاً في البُعد السياسي، والنموذج الحجازي للحكم لم يعد يصلح للواقع الجديد. وإذا استوعبنا هذه النقطة لاستطعنا التحديد شبه الأكيد مَنْ مِنَ القوى السياسية كانت مؤهلةً للاستمرار، وَمَنْ منها سوف يغلبها الواقع.

### ث- مدى الأمصار وتباعدها

تباعد الأمصار أفرز إشكاليّةً عملاتية في المبايعة، ويمكن أن نعدّها «عاملاً حاسماً» وفق ما قد سبق الحديث عنه. فمع تباعد الأمصار، لا يمكن التحقق من اجتماع غالبية الأمة على قرارٍ في ساعته. يعني كان مطلوباً تحقّق الاجتماع في أقاليم خمسة أو ستة: الحجاز والشام والعراق ومصر وخراسان، والسند وغيرها فيما بعد. ولتحديد هذا الأمر بدقّة أكبر يمكن رسم خريطة توزّع الصحابة والتابعين وأهل الفضل بين هذه الأقاليم.

وكذلك إنّ الفاصل الزمني بين هذه الأقاليم كافٍ لتفارق الخيارات ومغادرتها لتتطابق الرؤية السياسية. بمعنى أنّه من الطّبيعي أن يكون في كلّ مِصرٍ فاعليّاتٌ سياسية تدفع نحو اختيار خَلَفٍ للقائد الذي استقال أو غادر الحياة. وريثما تصل الأخبار إلى المِصر الآخر يكون موقف المواقع الأخرى قد تبلور في توجّه الناس إلى شخصية قياديةٍ ما. بعبارة أخرى: إنّ التّشاور الذي يوصل إلى قرارٍ واحدٍ يتّصف بالإلزامية له شرطٌ زمني/مكاني. وهذا الشرط قد تحقّق يوم السّقيفة، وتخلّف ضرورةً بعد ذلك بسبب تطوّرات الحقل السياسي نفسه. نكتفي بهذا التنبيه، وملاحظة أثره الحاسم أمرٌ واضح، ويعجب المرء من إغفال هذا العامل رغم بديهيّته.

وإنّ الدّارسَ لُيفاجأ حين استحضار قضية تباعد الأمصار وملاحظة دوره الكبير من نقطة تاريخية مبكّرة منذ زمن عليّ. فالقرار السياسي بعد مقتل عثمان كان أسهل بكثير لو أنّ النّطاق السياسيّ اقتصر على الحجاز ولم يكن هناك جناح غربيّ أصبح ذا شأن. غير أنّ النّطاق الواسع

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

تحدي التنوع واجه إدارة عليٍّ مبكراً، وهو تنوعٌ محاطٌ بثلاثة أغلفة: (١) دخول جموعٍ جديدة لا تنتمي للفكرة أو لم تشبّعها ساحة الفعل السياسي، (٢) وتفرُّق الصفوة التي عليها المعتمد في بلادٍ شتى، (٣) وتنوع الأمصار التابعة للدولة تنوعاً يتجاوز قضية التباعد والسعة. ونشرح النقطة الثالثة، فحين قُتل عمر كانت الشام تحت إمارة معاوية الذي تولّاها سنة ١٨ هجرية، أي قبل خمس سنواتٍ من تاريخ اغتياله وتسلم عثمان. وإنَّ خمس سنواتٍ لأرضٍ مفتوحةٍ جديداً زاخرة بثقافاتٍ متعدّدة ليست كافيةً لتشكّل ثقافةً بديلةً مسلمة، كما أنّه لم يكتمل يومها تقاطُر الصحابة الشام. أمّا حين تولى عليٌّ فكان قد مضى على الشام سبعة عشر عاماً، نعمت فيها بالاستقرار والرغد معاً، فكانت خليقةً -وبمن فيها من بعض الصحابة- أن تسمح بنشوء ثقافة سياسية مختلفة، أو على الأقل توقُّعاتٍ سياسية ترصف السخط والرضى تجاه الحكم.

### ج- نطاق المبايعة

ثمّة سؤالٌ أوّلِيٌّ يطرح نفسه، ألا وهو سعة النطاق المطلوب في التشاور عند التعاقب السياسي. فهل يلزم أن يضمَّ كلَّ شرائح الحكوميين، أم أنَّ موافقةً سادتهم كافية؟ وإذا كان الثاني هو الجواب، السؤال العمليّاتي هو كيفية تحقيق ذلك. ونعود ونذكّر بفكرة الشورى العضويّة، وأنَّ تحسُّس رأي المحكومين يمكن أن يكون له قنواتٌ غير رسمية. أمّا أن يضمَّ النطاق جميع سكّان البلدان فله علاقة بمدى ترابط بقاع البلد وبطبيعة تبعيّة الأطراف للمركز. لزم طرح هذين السؤالين لأنّه يغلب على الدِّهن المعاصر طبيعَةُ الحقل السياسي في زماننا الذي نعيشه والتوزُّع البشريُّ المعاصر وتشكُّل الدُّول على نحو دولة-شعب. وبلا تخلية الدِّهن عن صورة الواقع الحديث المعاصر لا يمكننا فهم الحال التاريخي.

ونذكر هنا أنَّ التعاقب السياسيَّ في الفترة الراشدية لم يجر فيه توافقٌ بين جميع أفراد المحكومين، وإنَّما توافقت النُخب المجتمعية التي اجتمعت يوم السَّقيفة. وطبعاً من الناحية العملية هم مثَّلوا توجُّهات الأُمَّة المسلمة، وعامَّة الناس تتبع خياراتهم وترتضيها. لكنهم مثَّلوا توجُّهات المجتمع الحجازيِّ بخاصَّة، وليس توجُّهات كلِّ البقاع الواقعة تحت إمرة المسلمين. ونستطرد لنقول: إنَّ افتراض إمكان اتِّفاق جميع المحكومين ليس إلَّا وهماً ناتجاً عن رومانسيةٍ في فهم المسيرة الديمقراطية. وكما مرَّ معنا ونؤكِّد عليه باستمرار قرار التعاقب في الحكم يوم السَّقيفة وفي الفترة الراشدية كلُّها يتبع منطق الجماعات الفكرية والحركات الإلهامية التي يبرز فيها القادة بشكلٍ طبيعيٍّ بسبب بلائهم ومساهماتهم.

ونلفت النظر أيضاً إلى أنَّ الرأيةَ بعد عليٍّ انتقلت إلى الابن حسن. وصحيح أنَّه لم يكن توريثاً رسمياً، حيث بايع الحسنُ جمعٌ كبير من الناس ممَّن كان حوله في العراق، ولكن ذلك هو دون الشورى السابغة بكثير. ومن اللطيف أنَّ ابن تيمية نبَّه إلى المعنى الذي ناقشه حين أشار إلى أنَّه لم تباع علياً كلُّ الأمصار، ولم يتحقَّق ذلك إلَّا للخلفاء الثلاثة قبله، إضافةً إلى معاوية<sup>(١)</sup>.

ومن أجل فهم أفرام لإشكالية التعاقب علينا أن نتذكَّر أنَّ المجتمع السياسيَّ لما بعد العهد الراشدي تميَّز بخصلتين: تفاوتٌ في الوزن النوعي بين مكوناته، وتوزُّعٌ بقعيٌّ جغرافي. بالنسبة للخصلة الأولى يمكننا على الأقلِّ تمييزُ أربعة قطاعاتٍ اجتماعية-سياسية: قطاع الصحابة والذين بلغ عددهم حوالي ١١٤,٠٠٠ عند وفاة الرسول المبلِّغ، وقطاع الأعراب، وقطاع مسلمي الأفاق، وقطاع غير المسلمين الذين انضووا تحت النفوذ السياسيَّ المسلم. وصفوة الصحابة هي التي تتكلَّم نيابةً عن القطاع الأول، أمَّا القطاع الثاني فإنه يتميَّز ببُعده 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 العبَّاسي الأول تقريباً إلى أن استأصلت الحضارة

(١) يقول ابن تيمية في معرض كلامه على ابن الزبير إن «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، وعلي رضي الله عنه لم يتولَّ على جميع بلاد المسلمين». منهاج السنة النبوية، ص ٥٢٤.



المسلمة موجبات توجُّههم، فأخذت مكانهم الفرقُ الباطنية. القطاع الثالث -قطاع مسلمي الآفاق- كان في مرحلة التخلُّق وأثره تنامى فيما بعد، ومنه ظهور الثقل الفارسي (وربما الخراساني أيضاً) منذ لحظة الانتقال العباسي. القطاع الرابع غير المسلم كان خاملاً من الناحية السياسية بشكل عامٍّ لأولوية الاجتماعي والاقتصادي في ظرفه على التصوُّري.

ونختم مسألة التعاقب بملاحظةٍ عامَّةٍ تجاه التاريخ السياسي للشعوب، وتجاه الواقع المعاصر أيضاً. التعاقب السياسي هو دوماً تدويرٌ بين ثلثٍ من النُّخب. وفي عصرنا الحديث الذي نحسب أنه يجري فيه الاستبدال الكامل عبر العملية الديمقراطية، فإنَّ الأمر في واقعه لا يعدو عن تدويرٍ للنُّخب يصعد فريقٌ مرَّةً ويصعد آخرٌ مرَّةً أخرى، إلى جانب وجود فتحاتٍ جانبيةٍ في المنظومة تسمح بتسلُّل أفراد من خارج الحيز الضيق للنُّخب طالما قبل هؤلاء الأفراد المتسلِّقون بالأمر الواقع وتوازن القوى فيه. أمَّا في ما عدا ذلك فالتغيير الجذريُّ الذي يقطع التدويرَ الدَّاخليَّ للنُّخب يأتي فقط في حال ثورةٍ أو بعد حربٍ أو بعد أحداثٍ عظام، وتجاه ذلك تُستعمل عبارات «الجمهورية الثانية... الثالثة...». بعبارةٍ أخرى: إخراج التعاقب من السِّكة الاعتيادية التي فيها تعاقبٌ داخل ثلث النُّخب لا يأتي إلَّا بغلبةٍ فيها أو على ضفافها عنف وقهر.

إنَّ تغيُّرَ معادلة الحُكم ممتنعٌ دون الإكراه، لأنَّ طبيعة الحُكم هي مُلكٌ لفكرته ولأدواته، واضطلاعٌ بحلِّ تحدِّيات المجتمع من خلال توجُّهٍ سياسيٍّ معيَّن هو منفتحٌ للتعديلات الجانبية في أحسن الأحوال يأبى الاستبدال والاقتلاع.

ومرة ثانية لزم التذكير بهذا لأنَّ ثمة انطباعات ساذجة عن طبيعة الحُكم المعاصر يغشى الأذهان. ومن ناحيةٍ أخرى الحركات الإسلامية المعاصرة تطرح مخيلاً تربوياً وتفترض إمكان استنساخه في السياسة. والقولة المشهورة: «الفرد المسلم، فالبيت المسلم، فالدولة المسلمة» شاهدٌ على التسطيح المخلِّ في تخيُّل عالم السياسة. أمَّا الطروحات الفقهية فهي وصفيةٌ وسكونيةٌ ضروريةٌ.

## ح- محاولة لفهم تصرف 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 تصوّر ثلاثة مسائل متعلّقة: (١) كيفية أخذ العهد، عنوة أم تراضياً، (٢) التقييم الشخصي ليزيد وأخلاقه تفسيقاً أم تطبيعاً، (٣) فهم الخيارات السياسية المفتوحة لصاحب القرار. ونذكر بأن هدف المناقشة أدناه ليس الدفاع عن الأشخاص وإنما شرح طريقة فهم وتأطير أخبار التاريخ من أجل فهم سياسي أقوم.

### (١) كيفية أخذ العهد

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

رفض الروايات التي تصوّر أنّ البيعة المبكرة ليزيد أخذت عنوةً وتحت تهديد السيف يستند إلى ثلاثة أمور: أولها الصنعة الكلامية الطافحة في الروايات، وثانيها أنّه كيف يكون أخذ البيعة كذا وقد استمرّ التمهيد لها سنيّاً؟ وثالثها هو أنّ الأخذ القهري لا يُفضي إلى ما يُريده معاوية من الاستقرار وامتداد الحكم، بل من شأنه أن يوجّع المعارضة ويمنحها مسألةً تتوحّد عليها، فالفاعلية السياسية تتحقّق بأخذها باللين الحازم الجازم ولومع الامتعاظ والكره. إنّ تقييم خيار معاوية لا ينفك عن قبول أو رفض الروايات التي صاحبت هذا الخيار، وما صحّ منها، وما لا يصحّ.

### (٢) شخصية يزيد

تصوّرنا عن شخصية يزيد أمرٌ فاصلٌ في تقييم فعل معاوية، وإلّا فإنّ فكرة الاستعانة بالأقرباء في مسألة الحكم لم تكن غريبة كلّ الغرابة في ذلك المجتمع، بل اعتمدها من قبله (عثمان وعليّ)

كما أنَّ الموقفَ تجاه يزيد يتعلَّق بمسؤوليَّته المفترضة عن قتل الحسين يوم كربلاء، ويتعلَّق بالانطباع عن سلوكه الشخصي. وهناك روايات تاريخية تفيد أنَّه كان لاهياً غير مكترث فاسقاً يشرب الخمر، وهناك روايات أنَّه كان مراعيّاً للسُّنة. ولا يخفى أنَّ تجاه ذلك استقطابٌ مذهبيٌّ شديد. المذهب الشيعيُّ يعتبر يزيد كافراً ومجرماً بامتياز، وفي العصور المتأخِّرة ذهب التشيعُ إلى الطَّعن في معاوية والصحابه عموماً. المواقف السُّنِّيَّة منقسمةٌ بين تلك التي تُفسِّقُ يزيد وتذمُّه، وربَّما تلعنه، وتلك التي تبحث عمَّا يبرِّرُ الثناء عليه، وتلك التي لم يثبت عندها فعله الأفعال الشائنة أو المحرَّمة، ولا يحمِّلونه المسؤوليةَ المباشرة عن القتل، ولكن لا يرون فيه الشخصية التي تستحقُّ الاحترام ويختزون به لأنَّ عهده حدث فيه فواجع.

ومن ناحية معقولة الأخبار فإنَّ الموقف الثالث هو الأرجح. فلو كان يزيد على درجة كبيرة من اللامسؤولية لتفلَّت الأمر من يد الأمويين. ولقد ثار البيثُ الأموي على وليد الفاسق (١) 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 والتابعين. غير أنَّه لا مرأى 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 توقُّعات المجتمع وآماله لما ينبغي أن يكون عليه خليفة المسلمين. ونرجى مزيداً من التفصيل في يزيد عند الكلام عن تمحيص الأخبار، ونتابع التحليل السياسي للوضع الذي واجهه معاوية.

### (٣) الخيارات السياسية الممكنة

مجمَل الروايات تشير إلى أنَّ معاوية بذل جهداً كبيراً في توطئة المشهد ليزيد بطريقٍ متدرِّج، وحصولُ المناورة في ذلك أمرٌ غير بعيد عن السياسة، بل هو جزء لا يتجزأ منها. وسكوت بعض الصحابة لا يعدُّ دليلاً على صناعة الإجماع، فالإجماع متعذِّر ولم يكن يشكُّ في ذلك أحد، ولو كان ممكناً لما انفتحت فرصة التعيين أصلاً. لقد كان التحديُّ يومها قد تحوَّل إلى الاجتماع،

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

لا الاجماع، والعجز العملي عن إيجاد بديل ألصق بالمثال والحالة المعيارية هو سبب سكوت الصحابة، لا إهمالاً منهم، ولا تفريطاً، وإنما قبولاً على مضضٍ إدراكاً للواقع. ودعنا نعالج مسألة أخذ العهد ليزيد من خلال افتراض مصفوفة الاختيارات المتوافرة يومها لمعاوية الحاكم ومخرجاتها المتوقعة، ويظهر شيء شبيه بالتالي:

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

وهكذا قام معاوية ببعث نوابه للأمصاري يأخذون البيعة المستقبلية ليزيد. وباستصحاب الاحتمالات الأربعة أعلاه يظهر أن قرار معاوية كان سائغاً من الناحية السياسية، لكن كان حلاً وإشكالاً في آنٍ معاً. هو حلٌّ لاعتبارين: الأول لأنَّ الفتح الواسع للشورى أصبح غير ممكن، وما عدمُ خروج كبار الصحابة على معاوية إلا تأكيداً لاستحالة الشورى الطبيعية في صورتها المثلى. الثاني هو أنَّ تصرُّف معاوية مثَّل تشاوراً ذا معنى من الناحية السياسية، حيث أخذ رأي مراكز القوى في المجتمع.

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

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

الخيار	موقف الشام	موقف الكوفة	موقف مصر	موقف...	درجة راحة الخيار
الخياراً	ر	ا	ر	...	لا يعقل
الخيارب	م	م	ق	...	منخفض
الخيارت	ك	ر	م	...	متوسط
الخيار...	...	...	...	...	عالي

« المفتاح: ا = انهزامي، ر = رافض، ق = قبول، ك = كاره، م = متردد

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 الابن إشكالي لا خلاف في ذلك، والتحليل أعلاه حاول عرض المشهد السياسي كما تفتق في الواقع لا الدفاع عن شخصيةٍ بعينها، وحاول تقدير العوائق الفعلية وإكراهات الواقع. اعتراك التنظير في هذا الأمر مسألة أخرى، وهي تعود إلى تحدياتٍ منهجية في التنظير وفي قراءة التاريخ، ونحسب أنَّ ابن خلدون هو الذي أبدع فيها، في حين أنَّه لم تنجُ عامَّةُ المعالجات التراثية من الانحصار التخصصي الذي زاد غموض المسألة.

### خ- المعياري وتقييم الواقع

من أجل تقدير ملابسات بزوغ نموذج حُكمٍ جديد مختلفٍ عن النموذج الراشدي للحُكم علينا أن نعود إلى تلك اللحظة التاريخية بروحنا وعقلنا معاً بسبب قرب الحالة التي ندرسها من عصر الكمال ومن المجتمع الذي هو حجةٌ أو قدوة. علينا استحضار هذا المعنى ممَّا نفترض أنَّه كان حاضراً في وجدان الصَّحابة ونُخبهم بخاصَّة، 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 قبالة هذا واقع ناطقٌ، ألا وهو نجاح معاوية في إعادة توحيد الأمة وتمكينها سياسياً، وكقائدٍ كان حقاً كما وصف نفسه أنكاهم في الأعداء، وأنعمهم ولايةً. ومحتّمٌ علينا استحضارُ أنّه لم يشهد عصرُ معاوية اعتراضاً من الصحابة في العشرين عاماً المباركة من حكمه بعد أن أصبح خليفةً، بما في ذلك ابن عباس والحسين من الهاشميين. ولزم التذكير بهذا لأن فضل معاوية وصحبته<sup>(١)</sup> يتمُّ الذهول عنها حين يطغى على التفكير ما ترتّب على خياره في العهد إلى يزيد، فنحكم على اللحظة السابقة بما حدث بعدها ممّا لم يكن الناس (ولا معاوية) قد خبروه أو توصّلوا إلى بديلٍ عنه.

غير أن تفهّم معقوليّة خيار معاوية في أخذ العهد ليزيد لا يعني الموافقة على السلوك السياسي ليزيد فيما بعد. وحيث هناك حاجةٌ إلى تقييم مجمل الأداء السياسي ليزيد، تتصدّر حادثة قتل الحسين ومن معه إشكالية عهده. فداحة قتل الحسين سببُ النبيّ ومن معه وكون الحادثة عاراً أخلاقياً، وسفهاً سياسياً أمرٌ بين، وهناك حاجة لتحرير القول في صحّة تفاصيل حادثة كربلاء (وسيأتي لاحقاً)، ودور 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.

إنّ الخلل السياسي الفظيع الذي تمخّضت عنه الفتنة الكبرى لم يكن في امتلاك معاوية لزام الأمر، وقيامه بالخلافة. الأمر كان أكبر من معاوية ومن أيّ أحدٍ آخر. ولا شكّ من الناحية التاريخية أنّ معاوية هو الذي أنقذ الوضع العامّ مع إخفاق كافّة الفرق الأخرى من أن تتقدّم بحلٍ ناجع.

(١) يقول الأوزاعي: «أدركتُ خلافة معاوية عدّة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم منهم: سعد وأسامة وجابر وابن عمرو زيد بن ثابت ومسلمة بن مخلد وأبو سعيد ورافع بن خديج وأبو أمامة وأنس بن مالك، ورجال أكثر ممن سمّينا بأضعاف مضاعفة، كانوا مصابيح الهدى وأوعية العلم، حضروا من الكتاب تنزيله وأخذوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم تأويله، ومن التابعين لهم بإحسان إن شاء الله، منهم: المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث وسعيد بن المسيّب وعروة بن الزبير وعبد الله بن محيريز، في أشباه لهم لم ينزعوا يداً عن مجامعة في أمة محمد». نقله أبو زرعة 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». (أخرجه البخاري، ٣٧٦٥ في كتاب فضائل أصحاب النبي)، وكان يقول عن معاوية: «ما رأيت رجلاً كان أخلق للملك من معاوية» (أخرجه معمر في جامعه المطبوع مع مصنف عبد الرزاق (٢٠٩٨٥)، وإسناده صحيح. انظر صيد الفوائد: موقف الصحابة رضي الله عنهم من معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما).

وإذ لا يمكن الركون إلى منطق أنه ما كان بالإمكان إلّا ما قد كان، غير أنّ الحكم على أمر تاريخي بأنه خطأ أو مرجوح لا يعني أنّ ما يتمناه خيالنا أن يكون قد حدث كان ممكناً أن يحدث فعلاً. والأكثر سوءاً في ذلك فرض حلول معاصرة على أوضاع تاريخية، ونعت هذه الأوضاع بالتخلّف. التحليل السليم هو الذي يحاول تفهّم ما قد حصل ضمن الظروف الواقعية آنذاك، وهذا يُحيلنا ثانيةً إلى مسألة الخبرة السياسية. وإذ لا يمكن نفي وجود حلٍّ آخر غير الذي صار التوجّه إليه، غير أنّنا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نضع أنفسنا فوق الأحداث وفوق اجتهادات مَنْ عاش ذلك الزمان، فلقد اجتهدوا وهذا ما جادت به الخبرات المتحصّلة لهم. وتحليل الدارسين مقيّد بقيدتين: الأولى هو أنه لا يمكننا الادّعاء بالإحاطة بكلّ ظروف اللحظات التاريخية السابقة، والثاني: هو أنه بافتراض أنّنا فهمناها فهماً قوياً فإنّ اجتهادنا بوجود طريقٍ ثالثٍ كان ممكناً اتّباعه لا يُخوّل شطب التاريخ وتخوينه، وإنّما يخوّل فقط اتخاذه عبرةً ودرساً محتملاً؛ أي إنّه 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 نتخذ الحالة التاريخية المعيّنة -والتي تمّ فيها اتخاذ قراراتٍ ما والإدارة مكبّلةً مقيّدةً لزوماً- مرجعاً معيارياً رغم مخالفتها للتوجيهات المعيارية. وثمة فرقٌ هنا بين التنظير والتقييم العملي. فالتقييم العملي هو ما حاولنا فيه تلمّس تناقضات اللحظة التاريخية لمغادرة معاوية الحكم بعد فترتين حاسمتين: فترة الاضطراب والتفرّق والافتتال قبل تنازل الحسن، مقابل فترة عودة القرار والاجتماع والسلم والرّغد بعد تقلّد معاوية الخلافة. أمّا التقييم المعياريّ فلا يصحّ أن يشيح عن الأصل، ولا أن يساوره شكٌّ في إشكالية تولية الابن (بغض النّظر عن مبدأ تولية المفضل بوجوه الأفضل)، ولا سيما أنّ هذا النّقل للحكم قد خالف القاعدة العُمريّة في تنحية ابنه من بين السّنة الذين انتدبهم للقيادة. وإذا لتساءل عن سبب عدم استمرار الفكرة السياسية الراجعة لعمر ولماذا لم تتحقّق في الواقع؟ وهذا ما نناقشه في الفقرة التالية.



ليس من منهجية هذا الكتاب الوقوف طويلاً عند الأشخاص وسماتهم الخاصة، غير أن بيان الصورة العامة لم يكن ممكناً بلا بعض الإشارات إلى الأشخاص بسبب ما يغشى أذهان الناس من قصص وانطباعات. وإن الأمانة التاريخية تقتضي التذكير بما قاله الأولون في معاوية الذي تشوّهت صورته بسبب ما حدث بعده. ولا يمكن تناسي أن الفترة الأموية المبكرة كانت فترة شخصيات وازنة من الصحابة إضافة إلى التابعين وتابعهم، والعلم الشرعي والاجتهاد كان في عزّ ولم يعان من إشكالات عصر التدوين، إضافة إلى توافر الرّغد والاستقرار. وباستحضار هذه النقاط لا تعود الشهادات التالية في فضل معاوية مستغربة. يقول ابن تيمية: «لم يتولّ أحد من الملوك خيراً من معاوية، فهو خير ملوك الإسلام، وسيرته خير من سيرة سائر الملوك بعده»<sup>(١)</sup>. هذا من الناحية المسيرة السياسية، وألا فإن موقف أهل السّنة لا يشكّ في فضل السابقين، وفي ذلك يقول ابن تيمية: إنّ أهل السّنة «كلهم متّفقون على أنه [أي علياً] أجلّ قدراً، وأحقّ بالإمامة، وأفضل عند الله وعند رسوله وعند المؤمنين من معاوية وأبيه وأخيه الذي كان خيراً منه»<sup>(٢)</sup>.

ولقد حرصنا على إيراد هذا التقييم الشخصي ونضعه قبالة التقييم الإداري لكي نخرج في فهم التاريخ من دائرة التبجيل إلى دائرة الأنفع والأقدر (والملتزم بالشرع بديهياً).

غير أن الشهادة الحاسمة هي للقاضي أبي بكر بن العربي، حيث يقول: «وهذه مدينة السّلام دار خلافة بني العبّاس -وبينهم وبين بني أمية ما لا يخفى على الناس- مكتوبٌ على أبواب مساجدها: خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليّ ثم معاوية خال المؤمنين رضي الله عنهم»<sup>(٣)</sup>. وتكمن أهمية هذه الشهادة في أنها ليست رأياً لطرفٍ قد يُظنّ فيه التحيز، وإنما شهادة عامّة المسلمين في بغداد في تلك الأيام، وتُعتبر لافتة المسجد هذه نصّاً اجتماعياً ناطقاً، فهي ليست تخريجاً أو تحليلاً، كما أنه لو لم يكن وجود هذه اللافتة صحيحاً لما تجرّأ المعاصر لذلك الزمن إثباتها في كتابه. ولقد اتفق البخاري ومسلم لمعاوية في أربعة أحاديث،

(١) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية ٣٢٨/٧.

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

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



وانفرد البخاريُّ بأربعة ومسلم بخمسة. وينبغي تأكيد أنَّ الشهادات في حقِّ معاوية لا تُبرِّئ يزيد، فالشكوك إنَّما تخصُّ هذا الثاني، وقد سبقت مناقشة ذلك.

وبخس الأمويين لا يقتصر على معاوية، وإنَّ الحسَّ المعاصر يُفاجأ حقاً حين يُشار إلى أنَّ مروان بن الحَكَم السياسي المحنَّك كان فقيهاً، وأنَّ ابنه عبد الملك كان من علماء المدينة الأربعة ومن أقرَّهم بشهادة صحابيٍّ بوزن ابن عمر. والأبلغ من ذلك دلالة أنَّ مروان سعى لعقد البيعة لابن عمر فرفض هذا الأخير، وكاد مروان أن يبيع ابن الزبير لولا أحجمه عن ذلك نفرٌ من بني أمية<sup>(١)</sup>. والوليد بن عبد الملك وسليمان بن عبد الملك كانا قائدين سياسيين بامتيازاهما بالفتوح أيَّ اهتمام، إضافةً إلى ما روي عن تديُّنهما. ذكر عمر بن العزيز يملأ الآفاق، وخُتمت الدولة على عهد مروان الحمار، سعيٌّ بذلك لجلده في المعارك. فهذه نبذة عن سبع خلفاء من أصل اثني عشر، وواحد منهم اتُّهم بأنَّه فاسق فخلعه بنو أمية أنفسهم.

ولقد احتجنا لهذه اللوحة المختصرة عن الأشخاص لتنبية الانطباع الماكث في الأذهان الذي يعلوه الكَدَر، ونتابع في الفقرة القادمة تقليب النظر في الظروف الموضوعية التي حالت دون المتابعة على النموذج الشوريِّ لعمر.

### 3- لماذا لم يرسخ نموذج عمر

كان في جعل عمر الخلافة في ستة أفرادٍ من النخبة فتحٌ ملهمٌ وضع أساساً في مبدأ ممارسة الحكم، واستحدث وسيلةً عمليَّةً قابلةً للتطبيق، أمَّا الأساس النظري فهو التوازن الشوريُّ. وقد سبق شرح الطبيعة العضوية للتشاورية في المجتمعات القديمة، وخاصةً القبليَّة، غير أنَّه من أجل أن تتخلَّق هذه الشورى المضمرَّة في الواقع تحتاج إلى تعبيرٍ خارجي، وآلية ضمن مؤسسة السياسة. فكان الوجه العمليُّ هو سلوك عمر وإحالة الأمر إلى من يليق بهم حقاً قيادة الأمة. ونقول منيَّين: إنَّ تشاور النخبة هو أنضج ما يحدث في النُظم السياسية، بعيداً عن تشوُّش

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

الفهم المعاصر حول مبررات جماهيرية لأخذ الآراء وفائدة ذلك. ونقول بثقة تامة: إنَّ التصويت الموزون والتصويت الذي يجري من خلال طبقاتٍ متعدّدة لاختيار ثلّة الحكم هو عقلٌ وأحكم من الأنانية اللبرالية التي تفشّت في الانتخاب الفرديّ، والتي تسيطر على المخيلة السياسية اليوم، وإنَّ الإشكال ليس في أصل فكرة أهل الحلّ والعقد، وإنّما في تضيقها أو اختطافها، والتحدّي هو تصميمها المناسب، وضبط نطاقها بحسب بُنية المجتمع في مرحلة تاريخية معيّنة.

### أ- طبيعة السياسي في الحركات الإلهامية

وعليّنا هنا التذكير بأمرٍ مهمٍّ، وهو طبيعة مرحلة الخلفاء الراشدين. فمن ناحيةٍ لم تكن الدّولة زمنَ الراشدين دولةً بالمعنى الكامل، حتى بمقاييس ذلك الزمان، وشابهت ما يُسمى بـ «الدولة- المدينة». وبغضِّ النظر عن ذلك كانت المؤسسة السياسية في تلك المرحلة ما زالت في مرحلة التكوين. والقيادة في منظّمات الهدف المحدود، وخاصة ذات الرسالة الإلهامية، تُعطى لفردٍ أو مجموعة محدودة جدّاً من البارزين المتفانين للمبدأ ممّن يمكن تسميتهم «النُخب الطبيعية». ويمكننا تحديد ثلاثة أنواعٍ من التنظيمات التي تحيل أمر القيادة إلى النُخب الطبيعية: المجموعات البحثية العلمية، والكتل المَهْمِيّة، والتنظيمات التغييرية. وحين يكون هناك بعض الإجراءات في هذه الأنواع من المنظمات، فإنّها تكون احتفاليةً إلى حدٍّ كبير، ويجري التفاهم على الخليفة قبل الإجراء الظاهر.

إنَّ منطق تكوين الجماعة المرجعية في مستقبل المسيرة يأبى إلّا أن يتولّى الشأن السياسي للأمة أبو بكر خلفيّة بعد رسول الله ﷺ، وكذا الأمر في تسلّم عمر زمام القيادة حيث فرزته فاعليّات التأسيس الأول ذاتها منذ عهد النبي الموحى. وكأنّ توليّة عثمان كان رمزاً استهلال انتقال المجتمع إلى مرحلةٍ جديدةٍ ديمغرافياً وجغرافياً ومالياً، تلك المرحلة التي انتهت بمقتل رأس الدولة، فوضعت المسيرة السياسية على مفترق طرقٍ غير واضحة، وفي هذا الحال أيضاً فرز الواقع عليّاً بشكلٍ طبيعيٍّ، فمنطق التشكيل نفسه لم يستسغ الرفض الأوّلٍ لعليٍّ استلام الخلافة، واعتبره (أي المنطق) تخلفاً عن المَهْمّة وغير مقبول البتّة، وما كان تلكؤ عليٍّ إلّا إدراكاً لعظم المَهْمّة، وما كانت استجابته فيما بعد إلّا قياماً بواجبٍ حتمٍ في حقّه.

وفي سياق دراسة إشكالية التعاقب السياسي في الأزمان السابقة لا يفوت النّاطر أنّ جميع الفرق بما فيها التي عارضت قبل الوصول للحُكم قامت بالتوريث الصريح أو باختيار من داخل النخبة السياسية الموجودة. وحتى التوجّه الشيعي الذي نما وطعن فيما بعد بأصل الشرعية، وليس بمجرد الوسيلة، فإنّه اعتمد التوريث متخفياً وراء دعوى الوصيّة بالنّص (ولا يخفى أنه لو كانت تلك الدعوى صادقةً لما اختلفت الشيعة حول إمامهم).

فهل لنا أن نقول: إنّ النّظم القديمة في العالم بأسره تركزت حول القبيلة والأسرة، فمن خلالها كانت تمثي الفاعليات الاجتماعية والاقتصادية، وكأنّ استقلال السياسية عن هذا الوسط أمر غير عمليّ. بعبارة أخرى: هل (الهاردوير) اللازم كان متخلفاً عن (السوفتوير) المضمّر في الفكرة الإسلامية؟ بمعنى أنّ الآلية التي وضعها عمر زال إمكان اعتمادها بعد تباعد الأمصار لأنّه علينا الأخذ بعين الاعتبار أنّ الثّلة المؤهّلة هي أيضاً متفرّقة بين الأمصار.

وننبّه إلى أنّ نموذج عمر هو ممّا تميل إليه الفطرة الإسلامية، حيث إنّّه يوازن بين خماسية قيمية في إدارة الشأن العام: (١) وجوب القيام بالمسؤولية، (٢) والترفع في عدم طلب الإمارة، (٣) وواجب النصّح العام، (٤) ومشاورة نخبة المجتمع الخبيرة، (٥) والتعاون لحفظ وحدة الأمة.

وأحسب أنّ تحليل صفات السّنة الذين انتدبهم عمر يحتاج تفصيلاً ودراسة، ويلاحظ علاوةً على كونهم يمثّلون قدوةً في إيمانهم وسلوكهم أنّهم يمثّلون تنوعاً من ناحية السنّ والخبرة والمنزلة الاجتماعية. وثلاثة منهم عندهم خبرة قتالية، وثلاثة منهم عندهم مال وفير.<sup>(١)</sup>

ويظهر بوضوح أنّ عدم استمرار النموذج العمريّ كان له أسبابٌ إجرائية وتواصلية. فمن ناحية الخلاف بين عليّ وعائشة ومعاوية ترافق مع اختلاف بين كبار الصحابة أنفسهم، ممّا يعرقل تشكيل مجلس شبيه بالمجلس أو اللجنة التي شكّلها عمر. ومن ناحية أخرى تفرّق الصحابة في الأمصار منع من تشكّل مجلسٍ شوريّ فعّال. فلا فترة الاضطراب كانت مفضيةً لتحقيق نموذج عمر، ولا ما بعدها حين حدثت استقطاباتٌ حادّة. إنّ فرصة تحقّق هذا النموذج كانت قد ولّت

(١) كملاحظات مبدئية يمكن الإشارة إلى التالي: عثمان = قدوة + منزلة + سنّ + مال + (جهاد الإنفاق)، عليّ = قدوة + منزلة + إقدام + جهاد، ابن العوف = قدوة + منزلة + جهاد + مال، الزبير = قدوة + جهاد، طلحة = قدوة + جهاد + مال، سعد = قدوة + جهاد.

بعدما انقضت الفترة التي وصفها ابن خلدون بأنه ينفرد فيها الهمُّ للحقِّ وحده، فلقد حُسم الأمر بعد تنازل الحسن وحدث تغيرهاً في الثقافة السياسية للمسلمين انتقلت فيه من ثقافة الرقيِّ الإيماني ورئاسة الأفضل، إلى ثقافة الأنفع ورئاسة المفضول.

## ب- هل كان وراثياً محضاً؟

إنَّ عجز الأئمة عن تفعيل النموذج العمري لا يعني أنَّ الحكم تحوّل إلى نموذج وراثيٍّ خالصٍ، كما قد يبدو للوهلة الأولى. فكما رأينا تصرّف معاوية لم يستند إلى فكرة التوريث كحقٍّ، وإنّما كان استصحاباً لمناخ الفتنة وتقدير ما يحول دون اشتعالها مجدداً<sup>(١)</sup>.

وهناك أربعة أبعادٍ على الأقل تتعلّق بالأنظمة الوراثية ودرجة وراثيّتها. أولاً: درجة تقنين التوريث، أو درجة رسوخه العرفي بحيث لا يُتخيّل العدول عنه. ثانياً: ترافقه مع ثقافة تعظيم النُخبة الحاكمة وإضفاء سماتٍ غير وظيفية عليها، بمعنى أنّه يمكن النظر إلى أنّ بني فلان عندهم مهارة في الحكم أو أنهم كانوا الأقوى في التصديّ للأعداء فاكتسبوا حقَّ الحكم بشكلٍ طبيعيٍّ، فمثل هذا التبرير الوظيفيُّ مختلفٌ نوعياً عن التبرير بأنهم من نسلٍ عريقٍ يستحقُّ الإمارة بغضِّ النظر عن القدرة. ثالثاً: تشكُّل فئةٍ أرسقراطيةٍ منفصلةٍ عن المجتمع تجمع بين الحكم والغنى وتنعغمس في الترفّ والبذخ من خلال السطوع على الأملاك العامة، وتكمن أهميّة هذه النقطة الأخيرة في أنها في النهاية تساهم في تدمير المجتمع. رابعاً: نطاق سلطة الثلّة الحاكمة المتوارثة، فقد يكون هناك توارث في نسبٍ عائليٍّ ولكنّ الصلاحيات التي تُسدى إلى موقعهم محدودة، كأن يكون هناك نظام قانوني مواز لا يستطيع الحكّام تجاوزه.

وبشكل عامٍّ لا يوصف النظام الأموي بالوراثيٍّ، حيث كان ينتقل الحكم إلى الأقوى والمؤهل سياسياً، وليس محسوماً لابن أو الأخ. ولنا أن نلاحظ أنّه انتقل الحكم من الخطّ الأموي السُفنيّ إلى خطّ أمويّ الحجازي المروان بن الحكم، على نحو التنافس السياسي وليس وفق

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

مبدأ التوريث المحض. كما أنَّ معاوية الثاني بن يزيد (ال خليفة الثالث) لم يستخلف، ممَّا يعني أنَّ التوريث لم يكن فكرةً متبلورةً في مبتدأ الأمر. وصحيحٌ أنَّه بشكلٍ عمليٍّ انحصر منصبُ الخليفة في البيت الأموي، غير أنَّه من ناحية القوى السياسية الفاعلة كان العنصر اليمينيُّ أساساً في قيام النِّظام، وكان سحب الدَّعم اليميني أكبر سببٍ في زوال حُكم الأمويِّين.

صفة التوارث أصبحت أعمقَ في العهود العبَّاسية، وأضيف إلى الخلافة شاراتٌ وصولجانٌ. ويشار هنا إلى أنَّ تخصيص بناءٍ عامٍ لسُكنى رأس الحُكم ومَن حوله له مبرراته الإدارية، ولنتذكَّر أنَّ انفصالَ مكان الشغل عن حيز السَّكن ظاهرةً حديثة، والقصور كانت مكاناً للإدارة للرأس وللوزراء ولغيرهم. أمَّا إذا تحمَّلت الدولة تكلفة سُكنى فارهةً فإنَّ ذلك يعطي مبرراتٍ إضافيةً لتداول المنصب ضمن حيزٍ ضيقٍ من الأقارب، ونحتاج إلى تحرير الرواية في أنَّ الأمويين لم ينفقوا على ذلك من المال العام، بخلاف العبَّاسيين. لكن على كلِّ حال لم تكتمل نظرياً شرعنة وسيلة نقل السلطة إلى وريث، وبقيت شرعيَّتها وظيفيَّةً كخيارٍ للحاكم وكوسيلةٍ تُجنَّب الفوضى. ولو كان التوريث مقبولاً بشكل تامٍّ لما تمَّت المنازعة من أوَّل يوم.

ولنا أن نقدِّر أنَّ قضية انتقال السُّلطة مرَّت بمرحلة فاصلة في نهاية العصر العبَّاسي الأوَّل؛ أي حوالي عام ٢٥٠ هـ وربما منذ عصر هارون الرشيد، ونحيل ذلك إلى عامل ديمغرافي ورمزيّ. العامل الديمغرافيُّ: هو التمازج الذي حصل بين الأعراق المختلفة، وكما هو معروف الفترة العبَّاسية الأولى فترة التمكن كان فيها نفوذ فارسيٍّ قوي والرمزية تأتي مع النفوذ، ويمكن اعتبار الاستعانة بالبرامكة دليلاً على هذا النفوذ الرمزي. وأيضاً من الناحية الرمزية هناك الموالي الذين تمَّ صعودهم الاجتماعيُّ منذ الأمويين، ومنذ «سمَّت نفوسهم» بعبارة عمر بن عبد العزيز، وأصبحوا شخصياتٍ مرجعيَّةً، سواء أكان هؤلاء الموالي من أصلٍ عربيٍّ أم لا. ولذا ليس غريباً أنه في العصور العبَّاسية التالية تراجعت قيمة الخليفة الشخص وبقي رمزاً لفكرة، في حين أن الفعل السياسي انتقل إلى المقتردرسياسياً. بمعنى أنه نشأ خطان متوازيان للسلطة، واحدٌ رمزي يحصل فيه التوارث، وواحد سياسيٌّ يجري وفق سنَّة التداول السياسي.

وعلينا أخذ انكماشٍ دعوى الأحقيّة من الهاشمية إلى العلويّة الطالبية بعين الاعتبار أيضاً. وصحيح أنّه -فيما بعد- تعمّق المعنى الغيبي في أحقية نسل عليّ، إلّا أنّه تشكّل حينها بين فرق الغلاة على نحو طائفة ناشزة على أطراف الحكم، بمعنى تراجع قيمته السياسية كنموذج صالحٍ للأمة. ويمكن ملاحظة أنّ آخر الحركات الشيعية التي تمتلك رصيذاً مبدئياً (بغضّ النظر عن صوابها السياسي) كانت حركتي خروج الحسين بن عليّ بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب (ابن حفيد الحسين بن عليّ) أيام الهادي سنة ١٦٩ هـ، وخروج يحيى بن عبد الله بن الحسين عام ١٧٦ هـ في بلاد الديلم في عهد الرشيد. فهل يصحّ القول: إنّ هاتين الحركتين اليائستين سياسياً في العصر العباسي الأول أكّدتا تخلخل أصل فكرة الاصطفاء مقابل صعود فكرة الأهلوية السياسية للحكم؟ أم إنّ تبلور دعاوى التوارثية عند الشيعة (دعوى اختفاء الإمام الثاني عشر كانت في ٢٦٠ هـ) أعطى تبريراً لمقابلاتها في الضقة السنيّة؟

فهل كانت هذه التطوّرات تصبّ في صالح العودة إلى النموذج العمري؟ وقد يقال: إنّ وجود العاصمة (بغداد) لفترة طويلة يُيسّر إمكان جعلها مجمعاً للقوى السياسية، فيتمّ فيها الاختيار من بين ثلّة موثوقة. دمشق الأمويين لم تستوفِ فيها هذه الشروط لأنّ الحجاز يومها كان مركزاً رمزياً وازناً قبل أن تتراجع محوريتّه مع مرور الزمن. وممّا يشير إلى ذلك عدد العلماء الذين عاشوا في العراق والإنتاج العلمي والفكري والأدبي فيها. المفارقة أنّه إذا قلنا بانفتاح فرصة توافرها شرطٌ موضوعي لعودة آلية على هدى شورى عمر، إلّا أنّ الشرط الثقافي كان قد ذبل، كما أنّ التشكيل الفقهي للأمربقي محصوراً في ثنائية جواز حكم المفضول بوجود الأفضل.

العهد المملوكي يمثّل تحدياً علمياً في وصف التوارث. فصحيح أنّ الحكم بقي ضمن فئة المماليك، إلّا أنّ المماليك ليسوا وحدةً مغلقة ولا عائلة واحدة، فكتلة المماليك كانت تنمو، وتتغيّر الانتماءاتُ الأسرية لأفرادها من خلال اصطفاء عناصر جديدة يتمّ انتقاؤها فتنضمّ إلى صفوفهم. ومن ناحية أخرى المماليك كانوا أكثر فئة حاكمية انغمست في ترفٍ استهتاريّ (السمة الثالثة) وهذا هو الذي يشوبهم. النموذج العثماني استوفى سِمَتين من الأربعة المذكورة أعلاه

(رسوخ إجراءات التوارث، وتبجيل النُخبة الحاكمة) ولكن ليس السّمتين الثالثة والرابعة (السّطو على المال العامّ، والنطاق المطلق للسلطة). ولكن حتى النظام العثماني الذي يبدو أنه وراثي محض، تطوّر منذ عهد محمّد الفاتح وإلى السلطان سليمان القانوني ليصبح نظاماً إدارياً متمركزاً في بيروقراطية محكمة وليس متمركزاً في شخص السلطان. وسوف يأتي تفصيل ذلك في الفصل السابع.

البُعد الرابع، -نطاق سلطة الحكم ودرجة إطلاقيته- هو من أخطر الأبعاد، ولم يستوفها أيُّ حكمٍ مسلمٍ بسبب الإقرار بحاكمية الشريعة. وممّا يؤكّد أنّ التوريث كفكرة بقي إشكالياً في تاريخنا أنّه ليس في فقهنا أو في الفتاوى ما يجعل للابن أو الأخ حقّاً أصلياً في إرث الحكم. وهذه نقطة جوهرية في غاية الأهمية؛ إذ إنّها تُبقي مسألة التوريث في ساحة الوسيلة.

وإذ نقول بهذا فلا يعني عدم إشكالية فكرة الانتقاء من بين أفراد العائلة، ولا عدم تعلُّها الزمني. ولا مراء في أنّه إذا انحصرت الإمارة في حيزٍ أُسريٍّ محدود و طال الزمن بها، فإنّه موردٌ للفساد. وطول الممارسة يطبّع عادة التوريث ويرسخها، ويصبح ممّا يرتشح إلى النفوس وممّا يرصف التوقّعات. كما أنّه حين يستقرُّ انتقال الحكم في البيت الواحد فإنّ فاعليّات الأسرة تُفرض على المسرح السياسي، برغم أنّها ليست من جنسه فتشوّه حركته. بعبارة أخرى: حين تتشكّل ظاهرة القصر يدخل عنصر التنافس بين أعضاء العائلة والأبناء والزوجات على نحوٍ تلعب فيه الفاعليّات غير السياسية دوراً في المسيرة، وربما في القرار.

ورغم أنّ التعاقب ضمن دائرة صغيرة يمكن أن يكون طريقاً لاكتساب الخبرة السياسية، فإنّه يمكنه أيضاً أن يغلق فيحرم منها. ولا يخفى أنّه عند تحليل الأنماط المختلفة للتوريث يبرز النمط الشيعيُّ على أنّه أكثر نمطٍ طاعينٍ في التوريث العائلي الضيق، ويقترب من أخطر محاذيره، ألا وهي الظلال الغيبية التي تُستصحب معه. وهذا الذي حصل فعلاً مع التشيع السياسي الذي كان في مبتدئه سُنّيّاً، ثم أصبح فرقةً تسرّبت إليها الأفكار الفاسدة خلصةً وبالتدرّج وبمكرٍ خارجي.

ومن ناحية السجل التاريخي العام وسياقه ينبغي الانتباه إلى أَنَّ كَلَّ الدول يومها كانت تتبَّي تداول السُّلطة في حَيِّزٍ أُسْرِيٍّ، ويرتبط ذلك ببُنية المجتمع، ولقد أشرنا إلى بعض هذه المعاني حين ناقشنا مفهوم القبيلة، وكونها «عقدة» تلتقي فيها الفاعليات.

الخلاصة: لم تكن المنظومة السياسية المسلمة في ممارستها التاريخية وراثيةً محضة، والوهم في هذا يهون أمام الغلط الأكثر فحشاً في توهم أنها كانت منظومةً ملكية. إِنَّ الحكومات المسلمة لم تكن مَلَكِيَّةً بما يعنيه هذا المصطلح من ناحية النموذج والخصائص، وذلك لأنَّه لم تنظر الأمة المحكومة للخليفة على أَنَّهُ من سلالة مقدَّسة، ولم تعتقد أَنَّ الأسرة الحاكمة مصطفاهُ من الله، والأهمُّ من ذلك أَنَّ أنظمة الحُكم المسلم لم تمتلك الصلاحيات المطلقة للملكية، حيث إِنَّ سلطة الحكومات المسلمة كانت مقيدةً بشرعٍ من خارجها. ولو كان الحُكم في تاريخنا وراثياً وملكياً مطلقاً، لأُطلق عليه صفة الثيوقراطي، ولم يعد هناك من المؤرِّخين والدارسين الجادِّين مَنْ يُطلق هذا الوصف. ووصف ابن خلدون لصيغة الحُكم بعد الفترة الراشدية بأنَّها أصبحت مُلكاً لا يعني أنها أصبحت مَلَكِيَّة، حيث يقول: «وكذا المُلْك لما ذمَّه الشارع لم يذمَّ منه الغلب بالحقِّ وقهر الكافة على الدِّين ومراعاة المصالح، وإنما ذمَّه لما فيه من التغلُّب بالباطل وتصريف الآدميين طوعاً للأغراض والشهوات»<sup>(١)</sup>. المعنى هنا هو أقرب إلى التملُّك الذي فيه قدرٌ من احتكار مهمَّة القيام بالأمر والاضطلاع بالمسؤولية. وسوف نناقش هذه الفكرة بتفصيل أكبر في فقرة «انتفاء صفة الحكم الثيوقراطي» في الفصل الثامن.

ولا بأس بالاستطراد هنا ومناقشة دعوى مسألة أَحَقِّيَّة الحُكم في نسلٍ معيَّن. ونقول: إِنَّه ما كان للإسلام أن يجعل أَحَقِّيَّة الحُكم في نسبٍ مخصوصٍ لأنَّه سرعان ما تتسرَّب إليه القداسة وما ينافي فكرة الإسلام. وتواجه فكرة أَحَقِّيَّة الحكم لنسبٍ معيَّن إشكالاتٍ عملية أيضاً. فكيف يتمُّ ضمان أَنَّ مَنْ سيأتي من أولاد هذا النسل هم جديرون بالقيادة؟ والخَلْق متفاوتون في خصالهم وما يصلحون له من أعمال الدنيا، بغضِّ النظر عن مسألة الصلاح والتقوى. فمنهم

(١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل الثامن والعشرون «في انقلاب الخلافة إلى ملك»، ص ١٠٤.



القويّ ومنهم الضعيف، ومنهم الحذيق ومنهم صاحب التأمل، ومنهم المقدام ومنهم الحذير، ومنهم صاحب الحجّة ومنهم صاحب الجدل، والاختلاف فيما أوتي المرء من بسطةٍ من الخصال مدرّكٌ عقلاً ومشهودٌ له واقعاً. ويَرِدُ السؤال فيما إذا كان كلُّ واحدٍ من الأولاد خليقاً بالقيادة أم هي مخصصة بالولد الأكبر؟ فإن كانت الأهلية موهوبةً بالانتماء لجميعهم فلماذا نخصُّ الأخ الأكبر، أما إذا كانت مخصصةً بالأخ الأكبر فماذا نفعل إذا مات الأخ الأكبر قبل أبيه؟ ثم هل هي مخصصة للذكور دون الإناث؟

ويتمُّ التساؤل فيما إذا كانت الأهلية تجري في الدم. فإن قيل لا، وإنّما هي أهليّةٌ تُكتسب من خلال الممارسة في عائلة محصورة، فهي إذاً وراثية، ويمكن أن تتحصّل لغيرهم. فإن قيل: هي ليست وراثية وهي مُمتنعة عن غيرهم لأنّها وصيّة، فإنّ ذلك يعيدنا إلى المسألة الأولى وضمان أنّ الموصى إليه مؤهل. وإنّ إسباغ الوصيّة قيمة غيبية تتجاوز محض العقل والتقدير يفتح باب عدم انقطاع الوحي كي يكون هناك قطعٌ بصواب الوصية، وإلاّ فمجرّد الإلهام لا يمكن أن يتمّ الركون إليه، ولا يمكن أن يُفرض على أمة المسلمين.

ولا يخفى أنّ الاستخلاف في العائلة وفق وصيّة أو نصٍّ دينيٍّ مدّعى هو في حقيقته جبريّةٌ سياسية تتناقض مع العقل والشرع معاً. كما أنّ هذه الفكرة تتعطلّ إذا كان هناك أكثر من دولة مسلمة في آنٍ معاً وفي أصقاعٍ متباعدةٍ واحدة في شرق الدنيا وأخرى في غربها. وفكرة الحكم العائلي المقدّس وُجدت في أقوامٍ كُثُر في التاريخ أضفوا على الثلّة الحاكمة غيبيةً، فبرّرت الابتزاز والعسف، ودخلتها مفاهيم عبادة الحاكم في بعض النظم الملكية. والفكرة الثيوقراطية تتصادم مع مصفوفةٍ من مفاهيم الإسلام وكيّاناته، من التسوية في الخلق، إلى التكليف الفردي، إلى التحرير من الوهم والخرافة.

أمّا القول باستمرار الشرف في نسبٍ ما فهذه مسألة أخرى، كأن يُقال: إنّ ذريّة الرسول الخاتم ﷺ محصّنة ضدّ الفساد، وأنّها تُمثّل قيادةً رمزيةً محضةً. وفي هذه الحالة يمكن تصوّر نظامٍ ملكيّ ليس للملك فيه صلاحيات إدارية. ولكن كيف يعُمُّ هذا كلّ المسلمين، فحتّى هذا الفرض

هو ممكنٌ في حال وجود دولةٍ واحدةٍ لِقَوْمٍ معيَّنين فحسب. نطاق المنزلّة يمكن أن يعمّ عدة بلدانٍ متباعدة باعتبارين: أن يقتصر دور شخصية النسب الطاهر على منزلّة روحية كما هو عند طرق المتصوّفة، أو تكون منزلّة علمية كما هو في حقّ مَنْ اشتهر بعمق علمه في الشريعة. ولكن تُوقِّعنا الصورة أعلاه في إشكالين: الأول هو التحقّق من الأهلية في الوجوه المذكورة أعلاه والتعاقب داخل هذه النُخبَة، والثاني هو إشكال مَرِّ الزمان وصحّة إثبات الانتماء، وتأمّل كيف أنّ هناك أسراً مسلماً من أقصى الشرق جنوب الآسيوي وإلى الغرب الإفريقي تدّعي النسب الشريف، وليس أيّ من تلك الادّعاءات قاطعاً من ناحية علمية.

ونؤكّد أنّ المناقشة أعلاه حول دور النسب هي استطرادٌ فحسب في التقييم المنطقي للإمكانية العملية لبعض الادعاءات الشيعية، وتاريخ التشيّع الإمامي وواقع أئمّته شاهدٌ على الإشكالات المذكورة أعلاه. هو استطرادٌ للتنبيه إلى تهافت ما طوّره التشيّع من أفكارٍ مستعارةٍ من ثقافاتٍ قديمة ونسبها إلى عليٍّ وآل البيت، أمّا منزلّة آل البيت -ذلك المصطلح الذي يضمّ أئمّهات المؤمنين بنصّ آية سورة الأحزاب- فإنه من المسلّمات.

بقي علينا أن نذكر كلمةً مختصرة عن النّمودج الحجازيّ للحُكم من أجل اكتمال صورة السياسيّ في المرحلة المبكّرة، وهذا ما سنناقشه أدناه.

#### 4- النّمودج الحجازي للحُكم

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

وأتى عهد عليٍّ ومضى ولم ينفرج استعصاء المشكلة، بل ازدادت انعقاداً. فكما ذكرنا كان التحديّ الرئيسي لإدارة عليٍّ الفصلُ في قضية الانقسام السياسي تجاه التعامل مع ما هدّد استقرار المجتمع وانفلت فيه عبثُ أصحاب الشغب. وكان موقف عليٍّ موقفاً أشبه بالموقف الدستوري المسطور في الكتب، غير الملتفت إلى الواقع. فعليّ رأى نفسه أنه هو الخليفة بعد أن

بايعه استغاثةً نفرّ من الصحابة، فثبتت له البيعة في تصوّره ورأى أنه استحقّ انصياح الجميع. ولكن كانت هذه أوّل مرة يوجد فيها جماعة سياسية من المسلمين لم يستطيعوا المشاركة في البيعة لبُعد ديارهم في الشام ومصر وغيرهما. وهذه الحال لم تكن موجودةً في عهد عثمان. معاوية لم يدعِ الخلافة لنفسه بعدُ، ولكنه ومن حوله لم يروا أنّ أحداً يصحّ له ادعاء منصب الخلافة قبل البتّ بمصير قتلة الخليفة عثمان. ومن جهةٍ عليّ أضحى أصحاب الشغب في معقل قوّتهم، فيصعب القصاص منهم حالاً. غير أنّ عبث المشاغبين وصل مكّة، فشمر الزبير بن العوّام (وهو ممّن كان يُقدّم عليّاً على عثمان في شورى السّنة) وطلحة بن عبيد الله تحت لواء عائشة أم المؤمنين عسى أن يجتمع النّاس حولها. وإنّ فكرة خروجها بقصد لمّ الشمل معقولةٌ لأنّ شهامة الرجال تستجيب لصوت استغاثة النساء في الملمات، ولا سيما أنّ عائشة هي العالمّة أمّ المؤمنين.

فصار عندنا ثلاث جماعاتٍ سياسية، وليس اثنتين. ففريق معاوية أبعد عن سياسات عليّ من فريق الجمل، فالأوّل منهما له منصب سياسي معترفٌ به منذ زمن عمر وتولية معاوية على الشام، ووراء هذا الفريق دعمٌ شعبيّ ارتاح لمسيرة الحكم ونموذجّه، علاوةً على أهليّة سياسية استطاعت التعامل مع التناقضات المجتمعية بنجاح. أمّا الثاني فريق عائشة فكان مبادرة اجتماعية/سياسية فحسب.

وإذا اعتبرنا أنّ سياسات عليّ مثّلت النموذج الحجازي الصافي، علينا أن لا ننسى أنّ عليّاً غادر موقع الحجاز وحصّنه الاعتباري، بمعنى أنه غادر المدينة المركز الذي يتمتّع بهيبة المكان ومنزلته، ويفسح مجالاً أوسع للتشاور الحالّ، ناهيك عن الناحية العملية، وكونها معقلاً جهادياً تتوافر فيه القوة.

لقد تعاملت سياسات عليّ مع عقدة كأداء، ويصعب القول إنّ سياساته كانت أقرب إلى حدّ النجاعة. فهي هو فريق عليّ يصطدم مع فريق الجمل، مع أنه كان من السهل استيعابه. فريق الجمل صغير في عدده، وليس هو حَمَلَةٌ مسلّحة أصلاً، والمبادرة إلى إكرام رأسه -أمّ المؤمنين- كفيلاً بامتصاص الصّدمة، والتفاهم مع ثلاثة أفرادٍ مميّزين (الزبير وطلحة وعائشة) واردٌ، وبخاصة أنهم لم يكونوا في موضع المنافسة على الخلافة وإنما ابتغوا صلحاً وإصلاحاً. التعامل

مع مطلب فريق معاوية كان أصعب؛ إذ إنّه تبَيَّن مطلباً سياسياً هو دم عثمان، وعليّ أصبح في معقل قتلة عثمان وبين قبائلهم. وهكذا انكشفت حجة عليّ فيما يُشبه النصّ القانوني المنقطع عن الواقع: ينبغي على فريق معاوية مبايعة مَنْ انعقدت له البيعة بيعَةً غير مقيّدة، ولا يجوز أن يبايعوا بشرط القصاص. ولكن ما كان لهذا المنطق أن يخاطب واقعاً ملتهباً تتعلّق فيه أنظار فريقٍ على الواقع المُعاش لا القاعدة المنطقية. ثم تعرّز اتجاه الطريق المسدود بتجريد السيف لقتال فريق معاوية.

وتمثّل حركة ابن الزبير أوضح اختباراً لصلاحية النموذج الحجازي -أو نموذج المدينة المنورة- للحُكم، فمجرى الأحداث ينطق بشكلٍ واضحٍ عن تراجع مناسبة نموذج أولي العزم لسياسة الدولة التي أصبحت مترامية الأطراف والمعالجات التراثية لحركة ابن الزبير تغوص في القضية الفقهية حول الخروج على الحاكم، وهل شكّلت حركته خروجاً أم لا، وذلك يُبعد عن فهم صيرورة تشكّل المشهد السياسي كما آل إليه.

وحين دعا ابن الزبير لنفسه بعد موت يزيد (٦٤ هـ)، كان ذلك بعد أربع وعشرين سنةً من الحكم الأموي، أربعة منها فقط فترة حكم يزيد. ابن الزبير كان من المعارضين للحكم الأموي، وبدا ذلك واضحاً منذ يوم كربلاء (٦١ هـ). واللحظة التي اختارها ابن الزبير للدعوة لنفسه كانت مواليةً من ناحية موت يزيدٍ وعدم وجود خليفةٍ مبايعٍ له (بحسب بعض الاجتهادات) ومن ناحية الامتناع الواسع تجاه يزيد، ممّا جعل أكثر الأمصار تبايع ابن الزبير. كما مناصرة أهل المدينة له فقد مثّلت موقفاً منسجماً مع ثقافتهم السياسية، ويأتي ما تركت في أنفسهم وقعة الحرّة بُعيد مقتل الحسين عاملاً إضافياً. غير أنّ ما يصحّ على الحجاز وقواها السياسية لا ينطبق على غيرها. ويمكننا أن نعتبر عام الجماعة كان فاصلاً تاريخياً مهماً (عام ٤١ هـ وتنازل الحسن)، ففيه ساد البشر بأنّ الفتنة قد وُندت، وأنّ الدرس قد عمّ.

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

جمهره الصحابة وارتضوها، وما عابوا سلوك معاوية فيما بعد. غير أنَّ شخصية يزيد صدمت الوجدان الجمعيّ، ربّما أكثر من قضية تعيين الابن. وتأمّل لو كان يزيد بمنزلة مثل عمر بن عبد العزيز لما ثارت ثائرة، بل لعَمَّ الرضى والارتياح لأنّ العهد إلى ثقةٍ في تلك المجتمعات كان طبيعياً، ولا يحمل معنى التوريث كما ننظر إليه اليوم.

ولكن لا يعني ذلك أنّ المشهد السياسي كان ملائماً لعودة النسق الحجازي، كما أنّ أوزان القوى السياسية لم تكن في صالح ابن الزبير. فالسلطة عملياً كانت بيد الولاة الأمويين، لا الرأس فحسب، وسيّالة العطالة السياسية الكامنة لمؤسسة الحكم الأموي كانت قد أصبحت جارفة. ولذلك استطاعت إزاحة حركة الضحّاك بن قيس (الذي كان يدعو سرّاً لبيعة ابن الزبير في دمشق) وهزيمتها في معركة مرج راهط ٦٥ هـ بعد عشرين يوماً من الاشتباك.

وموقف ابن الزبير في نقضبيعة يزيد واصطفاف أهل المدينة معه بعدما حُسمت الأمور يحمل معاني سياسية مختلفة. وذلك لأنّ تحديّ المنظومة القائمة -بعد كلّ التطورات العملية- أثقل وقعاً على الحكم من جهة وأبعد عن فرصة النجاح من جهة أخرى، ولا سيما أنّ هذا التحديّ كان نقضاً تلبّس بالإيجاب والمنازمة ولم يقتصر على الامتناع، حيث إنّ ابن الزبير أخرج الأمويين من المدينة، مع أنّ الفطنة السياسية تقتضي استمالتهم وإشراكهم على نحوٍ ما لا نبذهم على نحوٍ جماعيّ.

فهل يصحّ القول: إنه لو أدرك ابن الزبير تغير كلّ من البيئة والثقافة السياسية السائدة لما انساق وراء حلم إعادة الخلافة إلى الحجاز، ولما أدخل الأُمَّة في المتاهة مرةً أخرى؟ وضمن هذا المعنى نفهم تأنيب ابن عمر له لما رآه مقتولاً. ولقد عُرف ابن الزبير رضي الله عنه بجرأته، وسجلّه الجهادي المشرف، كما اشتهر بجلده في العبادة، غير أنّ الأهلية السياسية أمرٌ آخر. فقرار ابن الزبير الاحتماء بالكعبة مُشكّل عملياً ومنطقياً. فالبلدة جُعِلت أمناً، ويمكن أن يلجأ إليها المعارض للحكم والخارج عليه بشرط أن لا يدعو الناس إلى العصيان والخروج. أمّا أن يدعو ابن الزبير لنفسه خليفةً ويحمل السلاح في سبيل مهمّته، ثمّ يلتجئ إلى المكان الذي هو مثابة لجميع المسلمين بمختلف توجّهاتهم السياسية، فأمر لا يستقيم. يقول الإمام الذهبي في شأن

ابن الزبير: «قلت: ما أخال أولئك العسكر إلا لو شاءوا لأتلفوه بسهامهم، ولكن حرصوا على أن يمسكوه عنوةً، فما تهيأ لهم، فليته كفَّ عن القتال لما رأى الغلبة، بل ليته لا التجأ إلى البيت ولا أحوج أولئك الظلمة والحجَّاج لا بارك الله فيه إلى انتهاك حرمة بيت الله وأمنه، فنعوذ بالله من الفتنة الصماء»<sup>(١)</sup>. والأهلية السياسية لابن الزبير تصبح موضع تساؤلٍ باعتبار انخداعه بالمختار الثقافي. وانخداع الثقة ببعض القادة المغامرين ظاهرةً لافتة تكررَّت في موقف الفقهاء من ابن الأشعث، وهو ما نبَّه إليه ابن تيمية<sup>(٢)</sup>. وها نحن نقف على بُعد خمسة عشرين عاماً من الحوادث وقد انقضت المسيرة التاريخية وأفصحَتْ عن نفسها، من جهةٍ نكره تولِّي يزيد ونُخطِّط طريقته 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 آلامٍ اعتلجت الأمة وهي في نضرة زمانها من أجل طي فكرة التحقق الغيبي للصالح السياسي. ويُعتبر الانقطاع من فكرة إيداع الرُّشد السياسي في تقى صافٍ أو نسبٍ مطهرٍ شرطاً ضرورياً 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 وعنده على فعل أهل المدينة تجاه يزيد يقول: «وكذلك أهل الحرة كان فيهم من أهل العلم والدين خلُق، وكذلك أصحاب ابن الأشعث كان فيهم خلُق من أهل العلم والدين، والله يغفر لهم.» منهاج السنة النبوية، ص ٥٣٠. وذكر الثعالبي في كتابه (لطائف المعارف) أن أغرق الناس في الغدر هو عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث.



## الفصل الرابع

# التاريخ مقابل الرواية

تمحيص روايات التاريخ والتحقُّق منها هو أساس قبول الخبر التاريخي، ولكن كثيراً ما يتمُّ التغافل عن ذلك تعلُّقاً بجرس القصة ومثيراتها، فتشتهر بين الناس رواياتٌ وقصصٌ يُظنُّ بأنها تحكي التاريخ على وجهٍ صحيح. وإلى جانب روايات التاريخ هناك أحاديث متفاوتة في الصحة تحكي عن المستقبل وتحتاج منهجيةً ناضجة في التعامل معها. ولا يخفى أنَّ ثمةً فرقاً مهماً بين الخبر التاريخي والحديث، فالثاني يتعلَّق بالتشريع والرسالة وفيه التوجيه والتأسيس، في حين أنَّ التاريخيَّ يتعلَّق بسجلِّ مسيرة الأُمَّة ومحاولتها تحقيق متطلَّبات رسالة الإسلام ضمن ظروف موضوعية معينة. ولذا فإنَّ السجلَّ التاريخيَّ لا يخرج عن النظم العامِّ لسنن التاريخ والعمران، وليس فيه معاني الإنشاء الموحى التي تميِّزها الشريعة.

ويقرِّر ابن خلدون قاعدةً منهجية حاسمة في التفريق بين الخبر التاريخي والخبر الشرعي حيث يقول: «وتمحيصه [أي الخبر] إنّما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمهّك بتعديل الرواة، ولا يُرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أنَّ ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأمّا إذا كان مستحيلاً فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عدَّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ

وتأويله بما لا يقبله العقل، وإنّما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأنّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظنّ بصدقها، وسبيل صحّة الظنّ الثقة بالرّواة بالعدالة والضبط. وأمّا الأخبار عن الوقائع فلا بدّ في صدقها وصحّتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار في ذلك أهمّ من التّعديل، ومقدّمًا عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة»<sup>(١)</sup>.

وتتأكّد أهمية التمهيص في أنّ تاريخنا مليء بالروايات المتناقضة، ولا سيما فيما يتعلّق بالفتنة الكبرى. وكما هو مشهور الخلاف السياسي السنيّ الشيعي أفرز روايات تحقّقها الإيديولوجية السياسية. وكان نصيب الأدلجة أثقل بكثير في الطرف المغلوب. فالطرف الشيعي الذي غلب سياسياً عمد إلى شرعنة نفسه من خلال الرواية، سواء بالمبالغة والتضخيم، أو بالاختلاق والافتراء. ولا بدّ من التذكير بأنّ التشيع تطوّر عبر عصور ممتدّة، ولم يكن في العهود الأولى كما آل إليه فيما بعد، فالتشيع بدأ حركةً سياسية بحتة، وكان سنيّاً بالتمام، ولو أردنا وضع تاريخ محدّد لكانت سنة موت جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ). ثمّ حاولت الأفكار الباطنية اختراق التشيع من بعد زمن الصادق<sup>(٢)</sup>، ولكن بقيت على الهامش ومحضها المذهب الإسماعيلي، وتكاثرت في ذلك الفرع. أمّا الخطّ الإماميّ الإثنا عشري فقد اصطرع نفسه مع المدخلات الباطنية، واستبطن منها بالتدرّج ما استبطن، إلى أن دخل التشيع مرحلة جديدة بعد عهد الصفويين فجري فيه تأسيس الغلوّ، وتزويجه بالقومية (يعني هي حالة أشدّ من التحيز المليّ الفارسي الذي عاصر العهد العبّاسي).

إنّ الفهم التاريخي القويم لا بدّ له من أن يجلي الحُجُب التي تكاثرت بازديادٍ بعد ظهور الفرق وتطوُّرها، والتحيزّات السياسية التي اخترعت قصصاً أو شوّهت الأخبار ونسجت منها صوراً فيها مبالغة وأساطير. بعبارة أخرى لا بدّ من استجواب الانطباعات المتشكّلة في أذهاننا عن تاريخنا. وفي هذا يسجّل ابن خلدون القاعدة المنهجية التالية: «ولمّا كان الكذب مُتطَرِّقاً للخبر بطبيعته

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

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



وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيُّعات للآراء والمذاهب فإنَّ النَّفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقَّه من التَّمحيص والنظر حتى تتبيَّن صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيُّع لرأيٍ أو نحلةٍ قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيُّع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتَّمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله. ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضاً الثقة بالناقلين، وتَمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنِّه وتخمينه، فيقع في الكذب. ومنها توهُم الصدق وهو كثير، وإنَّما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع، فينقلها المخير كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه. ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلَّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذِّكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعةٌ بحبِّ 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 من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بدَّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك على تمحيص الخبر، على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التَّمحيص من كلِّ وجه يعرض<sup>(١)</sup>.

وباستصحاب هذه القواعد الجليلة التي شرحها ابن خلدون نقوم بمناقشة ثلاثة أبعادٍ في فهم أخبار التاريخ، والتي تمهِّد لوضعها في سياق مناسب: الفهم الجملي للتاريخ، وعدم اختزاله في الجزئيات، وتَمحيص الأخبار واحتمالها العقلي السببي، والنسبية التاريخية، والدور الصحيح للمبادئ والقيم المعيارية في فهم الواقع.

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

## ١- الجزئي والكلّي

التفريق بين الجزئي والكلّي ركنٌ من أركان علم أصول الفقه، أعلى علمٍ طوّرتَه الجهود العلمية للمسلمين. وفكرة الجزئي والكلّي غير مستوعبةٍ كفايةً في ثقافة المسلمين اليوم، ولعلّها اليوم في مسيرة تأسيسها في الذهنية الإسلامية. وكما أنّ هنالك جزئياً وكلّياً في مسائل الفقه، يمكننا القول: إنّ هناك جزئياً وكلّياً في فهم حركة التاريخ. ولقد اعتمدت هذه الرسالة منهجيةً المعالجة من أوسع الأطر على الصعيدين الفكريّ التصوّريّ والهيكليّ البنيويّ، ويقتضي هذا أخذ احتياجات المنظومة السياسية بعين الاعتبار من منظورٍ يقبل فكرة النسبيّة من غير أن يُعطي نتائجها إطلاقيةً معيارية. بمعنى أنّه إذا تفهّمنا الظرف الخاصّ الذي دعا السياسة إلى عدم الالتزام بالمثل، فإنّ ذلك لا يجعل التصرف أصلاً، ويبقى استثناءً. ومن ناحية أخرى لا يمكننا اختزال التاريخ في مفرد رواياته، ولا بدّ من تأطير مجموع الروايات في إطارٍ متّسقٍ داخلياً ومنسجمٍ مع سنن التاريخ.

وينبّه ابن خلدون إلى هذه القاعدة المنهجية فيقول: «اعلم أنّ فنّ التاريخ فنّ عزيز المذهب جمٌّ وفوائد شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياساتهم حتى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدّين والدنيا، فهو محتاج إلى مأخذٍ متعدّدةٍ ومعارفٍ متنوّعةٍ وحسن نظريّ وتثبتٍ يُفضيان بصاحبهما إلى الحقّ وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأنّ الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النّقل، ولم تُحكّم أصولُ العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربّما لم يؤمّن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»<sup>(١)</sup>.

وضمن هذا المدخل، وتعاملاً مع الروايات التاريخية المختلفة والمتضاربة، يمكن ملاحظة أنّ هناك نوعين من الأخبار الجزئية في حقّ 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 معارضة لمبادئ شرعيةٍ معتبرةٍ في الإسلام.

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

وفي النوع الأول نقول: إنَّ التفصيلاتِ بقدر ما تُغني الفهم بإكمال الصورة فإنها قد تحجب العبرة. ومثل ما أنَّ الاستغراقَ في تفاصيل هينات الصلاة قد يُلهي عن المعاني المطلوبة من الخشوع، فكذا في التاريخ والاستغراق -مثلاً- في كيفية حمل اللواء في المعركة بعد انقطاع اليدين في حين أنَّ العبرة هي في غاية الفداء. فالتفاصيل تُكمل الصورة لعكسها معنى التفاني والإقدام والصبر والثبات، ولكنَّ الاستغراقَ فيها يحجب التفكير بمجموعة مهمة من النقاط: فكرة اتِّخاذ الأسباب، والخطة العامة للمعركة، وقضية الاستراتيجية، وقضية الموارد اللازمة، وقضية التدريب (ولا سيما إذا جرى نسبُ الحادثة إلى زمانٍ جاوز فيه القتال المهارات الفردية التي كانت تتحصَّل لكثيرٍ من الرجال من خلال بيئتهم ومعيشتهم العادية). الأمر الأخطر أنَّ الولوج في التفاصيل سرعان ما يقود إلى الافتتان بما لم يصحَّ، أو ما هو مشكوك في صحَّته، لو جرى تمحيص سنده ومتنه ومضمونه. ونذكر هنا على سبيل المثال التفاصيل التي تُروى في غار ثورٍ يوم توارى الرسول ﷺ وصاحبه، فكم تصرف هذه التفاصيل عن آفاق معنى قوله تعالى: {إلا تنصروه فقد نصره الله...}. وننبِّه هنا إلى أنَّ المرفوض هو الولوج بالتفاصيل التاريخية من أجل مضمونها القصصي الذي لا يحمل معنى أو مغزى، أمَّا المؤرِّخ فيدرس التفاصيل دراسةً خاصَّة، تساعد على رسم المشهد بشكل يرتبط فيه مع الحوادث الأخرى، فيساعد على التسييق العام.

النوع الثاني هو الخبر الذي فيه مظنة مخالفة شرعية برغم فضل صاحبه، ممَّا يدعو إلى مزيدٍ من التحقُّق في ثبوت الخبر، والتمحيص في متنه. ولا نكتفي بذلك، بل نُفعل فكرة الكلِّي والجزئي. بمعنى أنَّنا نتعامل مع الأخبار عن السلوك السياسي الذي فيه إشكال ضمن اعتبارين: نُبقي الخبر جزئيةً نفهم ضمن إطارها المذكور، ولا نجعل السلوك السياسي أصلاً، وإنما استثناءً يُقدَّر بقدره بغضِّ النظر عمَّا إذا أوْلناه والتمسنا له العذر أو رفضناه رفضاً باتاً. وحين ذاك لا يكون تأويلنا اعتذاريةً عن أمرٍ لا يستقيم مع المثال المرجوِّ، وإنَّما وضعاً للأمر في نصابها. ولو تفكَّر المرء في سلوكه الشخصي لرفض أن يُتخذ أيُّ تصرُّفٍ له عنواناً لشخصيته. ولو تفكَّرنا بسلوك منظِّمة خيرية معروفة بتفانيها في الخدمة، أو حركة اجتماعية مشهورة بالتزامها وتضحياتها، لما كان عدلاً التعلُّق بخبرٍ يقدح فيها، وخاصةً إذا كان يحتمل التأويل ولم يستمرَّ حتى غدا يحكي عن شخصيتها.

## 2- تمحيص الخبر واحتماله

كلُّ ما في علم الحديث من ضرورة ضبط السند ونقد المتن يمكن أن يُقال في التاريخ، وكما مرَّ معنا ابن خلدون جعل مسألة السند في مرتبةٍ ثانيةٍ بعد ضرورة موافقة الخبر لطبائع العمران. وفي موضوع الحديث الشريف ربما يتحوَّل العلماء عن حديثٍ أو عن ظاهره -ولو كان صحيحاً- لسببٍ راجحٍ، وذلك من جملة قيامهم بتقدير العامِّ والخاصِّ والمطلق والمقيَّد، ومن أجل أن يتَّسق مفاد الحديث مع مُراد الشرعية. ومثل هذا ينطبق من باب أولى على روايات التاريخ، فينبغي أن لا يكون في ردِّ 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. وتجلَّى هذا الأمر أكثر ما تجلَّى في أعمال الطَّبَرِيِّ الذي نَبَّه إلى أنَّ عليه الرواية وعلى القارئ والدَّارس التمحيص في الأسانيد لمعرفة وزن المرويَّات وفق قاعدة «مَنْ أسند فقد أعذر». ويُستدرك على منهجية الطبري هذه أنَّ تلك القاعدة تعلَّل غير مقبولٍ من مؤرِّخٍ يُفترض منه أصلاً ليس مجرد جمع الأخبار ونقلها، ولا سيما أنَّ إثباتها في سجلِّ مكتوب يوهم بالقيمة الذاتية لما هو مسطور. كما ندكِّر أيضاً بأنَّ تاريخ حقبةٍ سياسيةٍ كثيراً ما يُكتب في عهد أعدائهم.

قضية ثبوت الخبر واحتماله مبحثٌ طويل، وهو أساس مكين في علم التاريخ لا يكون علم التاريخ علماً بدونهِ. يقول ابن خلدون: «وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحقِّ من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحقِّ من الباطل في الأخبار والصِّدْق من الكذب بوجه برهانيٍّ 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 يتحرَّى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه»<sup>(١)</sup>.

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

وسنقوم بتحليل أربعة حوادث فاصلة لها صلة مباشرة بموضوعنا حيث تصبغ فهم الكثير من الناس عن تاريخنا: وصية معاوية، وحادثة كربلاء، وموقعة الجمل، وموقعة الحرّة.

## أ- وصية معاوية

أوصى معاوية قبل موته لابنه يزيد في سياق تهيئته لاستلام الحكم بعده. وفي الطبري روايتان في هذه الحادثة، وتتّصف الرواية الثانية بتصنيف الكلام وهندسة الحوادث، وفيها «أثر الصنعة والتزيّد، وفيها ذكر لعبد الرحمن بن أبي بكر، وكان قد مات قبل معاوية»، وفي ذلك دليل آخر على ضعف الرواية<sup>(١)</sup>، ومن الواضح أنّ هذه الرواية تخدم الرؤية الشيعيّة بشكل عامّ، أو الرؤية التي تقول بفساد الانتقال السياسي آنذاك وأنه كيدٌ مدبّر<sup>(٢)</sup>، والعدول عن رواية ليست مسألة مزاجية، ففي الرواية عنصراً يطعن بصحتها، وهو عنصر جليّ لا يخضع للتأويل.

الرواية الراجحة نصّها هو التالي بحسب الطبري: «لما حضر معاوية الموت -وذلك سنة ٦٠ هـ، وكان يزيد غائباً- دعا بالضّحّاك بن قيس الفهريّ -وكان صاحب شرطته- ومسلم بن عقبة المري، فأوصى إليهما فقال: «بلغا يزيد وصيتي. انظر أهل الحجاز فإنهم أصلك، فأكرم من قدم عليك منهم، وتعمّد من غاب. وانظر أهل العراق، فإن سألوك أن تعزل عنهم كلّ يوم عاملاً فافعل، فإنّ عزلّ عاملي أحبّ إليّ من أن تُشهر عليك مائة ألف سيف. وانظر أهل الشام، فليكونوا بطانتك وعيبتك، فإن نابك شيء من عدوّك فانتصر بهم، فإن أصبتهم فاردّد أهل الشام إلى بلادهم فإنهم إن أقاموا بغير بلادهم أخذوا بغير أخلاقهم. وإنّي لست أخاف من قريش إلا ثلاثة: حسين بن عليّ

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

(٢) الرواية المرفوضة: «وكان عهد الذي عهد، ما ذكره هشام بن محمد، عن أبي مخنف، قال: حدثني عبد الملك بن نوفل بن مساحق بن عبد الله بن مخزومة، أنّ معاوية لما مرض مرضته التي هلك فيها دعا يزيد ابنه، فقال: يا بني، إني قد كفيتك الرحلة والترحال، ووطأت لك الأشياء، وذلك لك الأعداء، وأخضعت لك أعناق العرب، وجمعت لك من جمع واحد، وإنّي لا أتخوف أن ينازعك هذا الأمر الذي استتب لك إلا أربعة نفر من قريش: الحسين بن عليّ، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر، فأما عبد الله بن عمر فرجلٌ قد وقذته العبادّة، وإذا لم يبق أحدٌ غيره بايعك، وأما الحسين بن عليّ فإن أهل العراق لن يدعوه حتى يخرجوه، فإن خرج عليك فظفرت به فاصفح عنه فإن له رحماً ماسة حقّاً عظيماً، 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 الثعلب، فإذا أمكنته فرصة وثب، فذاك ابن الزبير، فإن هوفعلها بك فقدرت عليه فقطعه إرباً إرباً». الطبري ج ٥، باب «ثم دخلت سنة ستين» فصل «ذكر عهد معاوية لابنه يزيد».

وعبد الله بن عمرو عبد الله بن الزبير. فأما ابن عمر فرجلٌ قد وقذه الدين فليس ملتتمساً قبلك، وأما الحسين بن علي فإنه رجلٌ خفيف وأرجو أن يكفيه الله بمن قتل أباه وخذل أخاه، وإنَّ له رحماً مأساةً وحقاً عظيماً، وقرابة محمد ﷺ، ولا أظنُّ أهل العراق تاركيه حتى يخرجوه، فإن قدرت عليه فاصفح عنه، فإنِّي لو أني صاحبه عفوت عنه. وأما ابن الزبير فإنه خُبٌّ ضَبٌّ، فإذا شَخَصَ لك فالْبُدْ له، إلَّا أن يلتمس منك صلحاً، فإن 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 المسلّمات الثقافية التي كانت ماثلةً في الضمائر ولا يُتصوّر لسياسي حذق 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 يهدر مقامه بمنافسة سياسية، والحسين مُكَبَّلُ بمن تجمّع حوله من الانتهازيين من غير بني هاشم، ووردت في هذا أخبار كثيرة في الروايات السُنيّة والشيعة على حدٍّ سواء، أمّا الثالث فهو الخطر السياسي المحدق، وهو الذي حدث فعلاً.

ولندع الرواية الثانية جانباً، ولنجلب خيراً سياسياً من أهل الصين مثلاً ونرسم له صورة الواقع الذي آل إليه آخر عهد معاوية، ولنسأل عن وصية مناسبة لنائب له، إنَّ غالب الظنِّ أنه سيجيب بشيء قريبٍ ممّا ورد في الوصية أعلاه.

إنَّ المؤرّخ المحقّق لا يساوره شكٌّ في أنَّ الرواية أعلاه هي الأرجح، ولكنَّ الدعاة الإيديولوجيين وهواة كتّاب القصص والخطباء الذين همُّهم الإثارة يعدّلون عن الروايات المتوازنة إلى الروايات المثيرة، وأضف إلى هؤلاء ضرباً من المعاصرين من عامّة الناس وخاصّتهم، الهائمين بخيالٍ ديمقراطي لبرالي، والكارهين لأنفسهم وتاريخهم وشخصيتهم الحضارية. وأضف إلى اللائحة مثقّفين جُدد يرفعون شعار النقد الذاتي ويرفضون الطرح الاعتذاريّ وينفرون من الطرح التبجيلي، ولكنهم في غمرة ذلك يهشّون إلى قبول ما يقدح الصفاء رغبةً في واقعية فهم مزعومة تُمكن من النهضة ونبد التخلف، وفي طريقتهم المستعجلة هذه يبتلعون الرائج المرجوح.

(١) تاريخ الطبري (٢٤١/٦)، عن الصلابي في كتابه الدولة الأموية ص ٤٣٨ ج: ١.

وكمثالٍ جزئيٍّ يتَّصل بالموضوع الروايةُ التي تَتَّهم عبد الملك بن مروان أنه لما أتاه خبر تولّيه الخلافة كان المصحف في حجره، فأطبقه وقال «هذا آخر العهد بك». وتمحيص هذا الخبر وفهمه يأتي من ثلاثة أوجه: السند، والمتن وفهمه، واحتمال الخبر. فمن ناحية احتمال صدور هذه القولة عن مروان يُسأل: كيف تَمَّت الرواية أصلاً؟ يعني لا يُعقل أن يصم مروان نفسه بهذا في مجتمعٍ مسلمٍ يؤمن بالقرآن، ويعتقد أنه مصدر الهداية للبشرية على مرّ الأزمان. ونستطيع نفي احتمال أن يروي مروان ذلك عن نفسه، وكذا أن يروي أحدٌ من بني أمية مثل هذا عنه لأنّ ذلك يسيء بسمعتهم جميعاً. المعاونون الذين حول مروان مصدرٌ محتمل لنقل الخبر، ولكنّ الخدم والمعاونين يشتهرون عادةً بالإخلاص لسيّدهم، وحتى إن لم يكونوا مخلصين وأرادوا الإيقاع بسيّدهم، لانكشف أمرهم وتَمَّت معاقبتهم لإشاعة مثل هذه العبارة الخطيرة.

ومن ناحية فهم متن هذه العبارة نقول: هل ثَمَّة احتمالٌ أنه طرأ عليها تغيير؟ فلعلّ العبارة كانت: هذا آخر التفرُّغ إليك أو الانقطاع لك إدراكاً من مروان أنه أتاه ما يشغله من الأمر الجامع للمسلمين، وأنّ هذا بحقّه واجب. ونسأل أنفسنا: هل من المعتاد أن ينقلب المرء انقلاباً رأسياً من كونه عابداً ذاكراً إلى هجر القرآن في لحظة؟

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

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

## ب- حادثة كربلاء

ونستهلُّ القول: إِنَّ قَتَلَ الحسین ومن معه من أهل البيت من غیر المحاربين جريمةً سياسية نكراء، وهو حفيد الرسول ﷺ. ولا يفوتنا التنبيه إلى أَنَّ التأطير الصحيح للحادثة هو في وضعها في سياق قتل عثمان وما تبع هذا، فعثمان كان الخليفة أمير المؤمنين، ومن الناحية الشخصية عثمان هو ذو النورين كبير السنِّ السخيُّ مُعتق المستضعفين، وهو الذي جهَّز جيشاً من ماله، فهو بلا شكٍّ أوزن من الحسین صغیر السنِّ -الذي لم يشتهر بعلمٍ ولا جهادٍ إلا كونه عابداً- إلى أن خرج على يزيد. وقولنا هذا ليس من باب الاستهانة بقتل مسلمٍ ومن قرابة الرسول، فالقتل لا شكٍّ شنيع، وإنَّما لأنَّ حادثة كربلاء (٦١ هـ) تعاظمت ارتداداً فيها بعدُ، وجرى استغلالها حين اتَّخذها الشيعة مبرراً سياسياً، ثم تطوَّر الأمر إلى وضع أساطير عن اضطهاد أهل البيت لم تثبت ولا تصحُّ.

بعبارة أخرى: قتل عثمان جدير بأن يثير الغضب بقدر قتل الحسین، وكذا قتل عليٍّ والد الحسین، فكلُّها حدثت في سياق الشغب والفتنة (وكما سنرى الراجح أنَّ خلفية القتل كانت واحدةً في الحالات الثلاث).

ومن ناحية التحقيق التاريخي ينبغي علينا أن نعرف عدَّة تفاصيل عن حادثة كربلاء هل قاتل الحسین أم استسلم؟ فكما هو معروف تصوُّف الجند والشرطة يختلف باختلاف ردِّ فعل من يطلبونه. ويشار هنا إلى أَنَّ القوة التي واجهت الحسین كانت بقيادة عمر بن سعد بن أبي الوقاص، فيُطرح السؤال: كيف لابن صحابيٍّ جليل أن يقوم بهذا؟ غير أنَّ الروايات تبيِّن أنَّ الذي هيَّج للقتل هو عبید الله بن زياد والي البصرة<sup>(١)</sup>، وبذلك يُعتبر هو المسؤول عن قتل الحسین، كما يجزم ابن تيمية.

ويمكننا ملاحظة أمرٍ كان راسخاً في أعراف الماضي، فالذي يثور ويحمل السيف ما كان ليستسلم في أيِّ حالٍ من الأحوال، فهذا مغلٌّ بالشرف والمبدأ معاً. وتذكر بعض الروايات أنَّ

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



الحسين عُرض عليه ثلاثة خياراتٍ منها الاستسلام، وهو الذي أصرَّ عليه عبيد الله وأباه الحسين وقاتل. وخصلة الإباء هذه كانت بارزةً أيضاً في حادثة ابن الزبير بعد حصار طويل لمكة (شهران) وعرض الحجاج عليه خيار الاستسلام، وتوصية أسماء أم ابن الزبير مشهورة في هذا، إضافةً إلى انفضاض الناس عنه حتى ولديه. ولو حللنا الأخبار المتعددة في الحوار الذي جرى بين أسماء الأم وابنها، واعتراضها عليه على التفكير بالتراجع والاعتراض على لبسه الدرع على أنه خوف من الموت... هذه الأخبار تشير إلى ثقافة سائدة تأبى التراجع والاستسلام، وتفضّل الموت انسجاماً مع أصل اتّخاذ الموقف.

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

لكن وحتى إذا وضعنا موت الحسين وابن الزبير في إطار ثقافة الاستبسال للفكرة والفداء الذي لاقى عنفاً سياسياً فاستشهد، قتل غير المحاربين لا يمكن أن يبرّر بأي شكل، فالتفوق العددي للعسكريّين من أن يُثبتوا مَنْ كان مع الحسين غلبةً أو إنهاكاً. فلا نهون من شأن حادثة كربلاء، أو من كون قتل غير المحارب جريمةً سياسيةً نكراء. غير أنه لا بدّ من تماسك القصة من أجل الفهم القويم. فما هو سبب نجاة كلّ من زينب بنت عليٍّ وسكينة بنت الحسين؟ والسؤال الأكثر إلحاحاً هو: لماذا لم يُقتل عليٌّ بن الحسين، وهو الوحيد الذي نجى في كربلاء من الذكور من نسل عليٍّ (بحسب الرواية الشيعية)؟ رواية الذهبي تعلّل نجاته بأنه كان مريضاً فاعتزل القتال ومكث مع النساء والأطفال، والروايات (بما في ذلك الروايات الشيعية) تقول: إنه تمّ بعث النساء إلى يزيد. إذا صحَّ هذا فيعني أنّ ما جرى في كربلاء كان قتل من حارب فحسب. وهذا بدوره ينقلنا

إلى تشخيص الحادثة: هل كانت مذبحاً لمُدنيين، أم قتالاً بين قوة عسكرية وجماعة ثورية تأبى الاستسلام، أم غدرًا بمجموعة غاضبة سياسياً؟

وبشكلٍ عامٍ السياسية تقتضي استمالة الحسين ولو تمَّ اعتقال الحسين ومن معه ثم سرَّحوهم سراحاً جميلاً بعد التأكد من عدم إمكانيتهم الثورة عملياً، لكان الأمر في صالح يزيد. وهذا ممَّا يقوِّي ما ذُكر أعلاه من دور عبيد الله في قتل الحسين، وإن كان -في نهاية الأمر- لا يُبرِّئ القيادة العليا من المسؤولية. كما يُطرح سؤال تصرُّف يزيد مع أهل الحسين بعد الحادثة، فهناك روايات أنهم أُهينوا، وهناك روايات أنه جرى إكرامهم. وهل الندم الذي أظهره يزيد بعد مقتل الحسين نفاقٌ سياسي، أم حسرةٌ سياسية حقيقية (بمعنى الرغبة في عدم تصعيد الأمور)، أم تحسُّر أخلاقي؟ ويقطع ابن تيمية بأنَّ يزيد أكرم أهل الحسين لأنَّ بني أمية كانوا يقرُّون بالمنزلة الاعتبارية لبني هاشم، وأنَّ ما يقال عن السَّبي كلام باطل<sup>(١)</sup>.

رفض المنهجية القصصية السائدة ينطبق على كل الأخبار التي تبدو مبالغاً ولا تتسَّق في إطار. فمثلاً هناك الذمُّ الشديد بناءً على السلوك الشخصي ليزيد وإدارته السياسية<sup>(٢)</sup>، حيث تصفه رواياتٌ بالفساد الأخلاقي واتخاذ القيان وشرب الخمر، إضافةً إلى المسؤولية عن مقتل الحسين. وهناك رواية عن محمد بن الحنفية (من المعارضة الهاشمية) تصفه يزيد بتحري الخير وملازمة السنَّة<sup>(٣)</sup>، ولا يُستبعد أن هذا الخبر الأخير -بسبب شدوده- هو من ترويح الناصبة.

ونشير إلى هذه الأخبار المتعارضة للتأكيد على أنَّ الاعتماد على مجرد الأخبار في إثبات الحوادث كما نبَّه ابن خلدون غير مُجدٍ، ولا يصحُّ. وإنه لا بدَّ في مثل هذه الحالات أن يجري الاستنجاذ باعتبار عامَّة، وقرائن تساعد على فهمٍ متسقٍ غير متناقض. وتزداد راحة هذه النقطة

(١) يقول ابن تيمية: «ولما بلغ يزيد قتل الحسين أظهر التوجع على ذلك، وظهر البكاء في داره، ولم يسب لهم حرباً، بل أكرم بيته وأجازهم حتى ردهم إلى بلادهم، وأما الروايات التي تقول: إنه أهين نساء آل بيت رسول الله، وإنهن أخذن إلى الشام مسبيات وأهين هناك، هذا كلام باطل، بل كان بنو أمية يعظِّمون 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 يعتزلها، وأن يطلقها، فهم كانوا يعظِّمون بني هاشم، ولم تُسب هاشمية قط». مجموع فتاوى شيخ الإسلام ج ٤ ص ٤٨١.

(٢) انظر: الرد على المتعصب العنيد المانع من دم 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، اصطفت على طرفيه الفرق. وإذ إنَّ الأخبار رهيئة التحقيق التاريخي، فإنَّ التحليل الموضوعي يقتضي الانتباه إلى موقف ابن عمر من يزيد كدليل على عدم معقولية ثبوت الأوصاف الشنيعة في حقِّه، فما كان لمثل ابن عمر أن يرضى بخلافته ولو على مريض لو كان يزيد على ذلك الحال من الفحش والفساد، بل لتوقعنا منه ومن ابن عباس الجهر بالحقِّ والمواجهة. ثم إنَّه لو كان يزيد كذا لما استطاع أن يواجه التحديّات السياسية التي عاصرها.

وبشكلٍ عامٍّ موقف أهل السُنَّة تجاه يزيد ناضجٌ، ويتراوح بين ثلاثة مواقف بحسب ما يعتقدون أنه ثبت بحقِّه، والقول الراجح هو أنه كان مجرد شخصيّة سياسية تلبَّست بأحداثٍ عظام<sup>(١)</sup>، وإنَّ نفي وقوع أمر القتل منه لا علاقة له بمنزلةٍ متخيَّلةٍ عنه، وإنَّما لغياب الدليل على ذلك. وينبغي التأكيد أنَّ يزيد لا يحمل في المخيلة السنيَّة أيَّ تبجيلٍ أو احترامٍ، خلافاً لمعاوية، ولعلَّ الحديث التالي يحكي حال كلٍّ من معاوية ويزيد: «خيار أئمتكم الذين تحبُّونهم ويحبُّونكم، وتصلُّون عليهم ويصلُّون عليكم، وشرار أئمتكم الذين تُبغضونهم ويُبغضونكم، وتلعنوهم ويلعنوكم»<sup>(٢)</sup>، وعامة المسلمين يومذاك أحبُّوا معاوية وكرهوا يزيد.

وثمة أمرٌ آخرٌ وهو أنَّ الرؤية السنيَّة مذ تبنَّيها لمبدأ جواز خلافة المفضول بوجود الأفضل، وفيما بعد ظهور الدول السُلطانية غلب على مخيالها الدور الوظيفي للحكَّام، والمحافظة على العدل والتوجيهات العامة للشريعة، وليس التقوى الشخصية. والإمام الغزالي حين سئل عن يزيد وجواز لعنه وعمَّا يقال في أمره بقتل الحسين، فكان جوابه علمياً في كون معرفة ما حدث حقيقةً متعذِّرةً بعد مرور السنوات العديدة، ولا سيما أنه حدث استقطاب حول الحادثة يؤثِّر في المرويات، فقطع الغزالي بعدم أمر يزيد قتل الحسين<sup>(٣)</sup>، وكذا ابن تيمية، فإنه يؤكِّد عدم وجود خبرٍ

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

(٢) وتنتمى الحديث هي: «قيل: يا رسول الله، أقلاً نناذبهم بالسيف؟ فقال: لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وإذا رأيتم من ولائكم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله، ولا تنزعوا يداً من طاعة». مسلم ١٨٥٥.

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

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

ونؤكد أننا لسنا في معرض الدفاع عن يزيد، وإنما أن الحوادث في زمنه (والتي هو مسؤول عنها بشكل أو آخر) تتخذ للطعن في تاريخنا بشكل عام، وفي الفكرة والمسار السياسي السيّ بشكل خاص، ولتكون ذريعة لإضفاء الصحة على الفكرة السياسية الشيعية برغم أن مسارها السياسي كان أسوأ من المسار السنيّ بمراحل.

ليس منهج هذه الرسالة التركيز على الأشخاص، لكنّ حادثتي كربلاء استثناء. ومما لا شك فيه أن خروج الحسين ثم ابن الزبير يتجاوز الثقل الرمزي ليزيد، وما كان له أن يحيط بنتائجها، ولا سيما أن صفوة المجتمع لم تكن راضية عن تولّي يزيد، وما يهتّنا هنا أنها كانت لحظة سياسية بالغة الإشكالية. فهل من أزمة سياسية أعصى من التالي: لا المزدان رمزياً قادرٌ على جمع الكلمة، ولا المتمكّن على جمع الكلمة قادرٌ على احتواء القوى الرمزية الممتعة والرافضة.

أمّا مسألة رأس الحسين ونقله فقصّة أخرى هي موضع التساؤل، فكيف نُقل، وكم استغرق من الزمان في الصحراء؟ وإذا كان الشهر هو فعلاً الشهر العاشر الشمسيّ، فهل كانت حرارة الطقس ممّا يحفظ الأبدان أم يسارع في تفسّخها؟ وما تعدّد المراقدة الحسينية إلا دليل على تهافت قصّة الرأس وعلى التلاعب بها من أجل إثارة العواطف وقمع العقل والتفكير.

وإذا جرى قتل أكثر من كان مع الحسين (وعدهم حوالي المئة بحسب الرواية الشيعية) فمن

ولا رضى به، ولا كان حاضراً حين قُتل... ومن زعم أن يزيد أمر بقتل الحسين أوزي به فينبغي أن يعلم أن به غاية الحمق، فإنّ من كان من الأكابر والوزراء والسلاطين في عصره لو أراد أن يعلم حقيقة من الذي أمر بقتله ومن الذي رضي به ومن الذي كرهه لم يقدر على ذلك، وإن كان الذي قد قُتل في جواره وزمانه وهو يشاهده، فكيف لو كان في بلد بعيد وزمن قديم قد انقضى، فكيف نعلم ذلك فيما انقضى عليه قريب من أربعمئة سنة في مكان بعيد، وقد تطرّق التعصّب في الواقعة، فكثرت فيها الأحاديث من الجوانب، فهذا الأمر لا تُعلم حقيقته أصلاً... ابن خلكان. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٣، ص ٢٨٨.

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

(٢) الأمين، محسن، أعيان الشيعة ١: ٣٤٠.

أين تأتي الروايات المفصَّلة المروَّعة؟ ولا يُعقل أن ينقلها مرتكبو الفعل، فالرجال لا تتفاخروا بقتل النساء والولدان. وتزداد صعوبة القطع لأنَّ حول الموضوع استقطابٌ مذهبيٌّ شديدٌ ومديدٌ في زمنه، ولا سيما أنَّ الأسطورة أصبحت جزءاً من المذهب الشيعي وليس مجرد جزء من التدوين الشعبي عندهم.

### ت- موقعة الجمل

موقعة الجمل (٣٦ هـ) حادثة مؤلمة، لها أهمية كبيرة في فهم الصيرورات السياسية وتشابكها مع الواقع، وفيها درس جمَّة في الحياة السياسية للمسلمين، كما تستدعي عنايةً خاصة في منهجية النظر في النصوص التاريخية. وهي الوقعة التي حدثت بعد خروج المجموعة الحجازية بقيادة عائشة والزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله إلى العراق من أجل التعامل مع الفتنة التي نتجت عن قتل عثمان، فاصطدمت مع فريق عليٍّ. وينفع ابتداءً التذكير بنقاطٍ رئيسيةٍ حفل بها السجل التراثي حول هذه الموقعة:

أولاً: خروج عائشة وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام كان أملاً في الإصلاح والتقريب بين وجهات النظر، ولا سيما أنَّ تَبِعَات الخلاف بين الحجاز والشام وصلت مكَّة، حيث تعرَّضت البلدة لعبث الشُّطَّار، واعتداءاتهم وتطاولهم.

ثانياً: الأيام الأولى للحادثة كانت أيام مفاوضات، لا تكتنفها فكرة القتال.

ثالثاً: ليس واضحاً كم تصدَّر الهمُّ السياسي لدى فريق عائشة، فهل طالب فريقهم تسليم قتلة عثمان (مثل موقف أهل الشام)، أم أنَّ موقفهم خالف موقف أهل الشام من ناحية عدم المطالبة بدم عثمان، وإنما طلب الائتلاف والتفاهم حول المشكلة فحسب؟ وحتى لو طالبوا بدم عثمان، هل قاموا بذلك على نحو النصيحة واللوم على تقصير عليٍّ بإقامة الحقِّ (من وجهة نظرهم)، أم من باب منابذة عليٍّ القائد؟ وحيث إنَّ كلاً من طلحة والزبير كانا ممَّن بايع علياً ولم ينزعاها فقصدهم طلب التأليف هو الأرجح وعلى ذلك شواهد كثيرة.

رابعاً: وصل الفريقان إلى تفاهيمٍ حول نقاط الخلاف، إلّا أنَّ قتلة عثمان غدروا بالفريقين، فسبباً الاشتباك بعد أن ظنَّ كلا الفريقين بأنَّ هناك أمراً مدبراً وخدعة.

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

وبعد هذه الملاحظات حول طبيعة اللقاء والصدام بين فريقي عليٍّ وأصحاب الجمل نقوم بتحليل بعض الأخبار، ونورد ملاحظاتٍ تجاه الحادثة تُخرجها من الانطباع التهويلي 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 يركز في شخصٍ واحدٍ على شكل خطة ناجزة، فهذا أمرٌ لا ينسجم مع وقائع الحياة ولا تؤيده المصادر الأولى<sup>(٢)</sup>. وإن قانون الخلافات في مثل هذه الأمور مطَّرد في كونه سلسلةً من مواقف وردود فعل تدفع الأحداث باتجاه معيَّن، وربما يتخلَّلها مفاجآت جانبية تحرف المسيرة.

ولو تفحصنا مواقف الفريقين في البداية لوجدنا فجوةً ليس من السهل ردمها. والارتكاس الأول للمصحابي الجليل عثمان بن حنيف والي عليٍّ على البصرة لم يكن حكيماً، ولا بدَّ أنَّه تسبَّب في قدح التوتر حينما نادى أصحابه بأننا لسنا من قتلة عثمان وهؤلاء جاؤوا يطالبون بدمه فـ «أطيعوني وردُّوهم». هذا التصرف مفهومٌ من ناحية غضبة الشريف إذا اتُّهم في أمرٍ أخلاقي أو شرعي، ولكنَّ أصحاب الجمل لم يوجِّهوا هذا الاتهام أصلاً لفريق عليٍّ، 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. الارتكاس العفويُّ لوالي البصرة جعل التفاهم الذي حصل فيما بعدُ بين الفريقين تفاهماً يهدِّئ الأمور ولكن لا يحلُّ الإشكال. وما كان لكلِّ من الفريقين أن يعتقد غدر

(١) وتميز ذلك بالأمر بعدم تعقُّب من انسحب، والصلاة على الموتى وفسح فرصة لقبرهم، والدعاء للفريق الآخر والتأكيد على أنهم مسلمون. ومن ذلك أيضاً الوداع الباكي لعائشة، وقولة عليٍّ: والله إنني لأعلم أنك زوجة رسول الله في الدنيا والآخرة.

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

الآخر وقيادة كلٍ منهما هي على ما هي من الاستقامة والمنزلة لولا وجود فجوة كبيرة في النظر إلى الأمور وعدم تفهّم موقف الآخر.

والشواهد تدعو إلى رجاحة تأطير خروج فريق عائشة في إطار وفدٍ تفاوضيٍّ، ودافعه اجتماعية أكثر من سياسية. ويمكننا ملاحظة أنّ انتصار فريق عليٍّ على فريق عائشة لا يعني كثيراً من الناحية السياسية لأنّ أصحاب الجمل ليسوا كتلةً سياسية تطالب بالحكم، بمعنى: ماذا الذي كان أصحاب الجمل سيفعلونه لو غلبوا فريق عليٍّ، أو على الأصحّ لو عجز فريق عليٍّ عن إخمادهم؟ كلّ ما في الأمر هو محاولة أصحاب الجمل رفض واحدة النظرة عند فريق عليٍّ، وتحسيسه بالتوجّهات المجتمعية الأخرى تجاه ما يحدث.

ونذكر هنا بمبدأ «الاعتماد المساري»، وهو حين تمشي الأمور باتجاه ما تفرضه المسيرة نفسها على المشهد ولو خلاف ما يريده أصحاب الفعل (كسائق العربة التي دخلت مساراً وأصبح التحكم بتوجّهها محدود). ويدخل في هذا اجتهاد عليٍّ في ترك المدينة والذهاب للعراق. وقد سبق التنبيه إلى أنّ قصد عليٍّ كان التعامل المباشر مع مركز إثارة الفتن بعد مقتل عثمان، ولكننا نستطيع التأكيد اليوم (بعد أن أفصح التاريخ عن النتائج) أن بقاء عليٍّ في المدينة كان أحكم، إذ يمكنه من الاستنفار لقمع الفتنة كما فعل أبو بكر مع حركة الردّة. ولقد سمح الخروج للعراق بتسلّل أخطر عارضٍ على القرار السياسي، حيث فتح الافتراق الجغرافي الباب لسوء الفهم بين صفوة الصحابة أنفسهم. ويمكننا أن نصيّف تبعات مغادرة عليٍّ للمدينة مركز الحكم ضمن مبدأ «التبّعات غير المقصودة»، وهي التبّعات الثانوية لقرارٍ ما تمشي باتجاهٍ لم يُرده صاحب القرار<sup>(١)</sup>.

والذي يظهر بوضوح هو استمرار الهوة في صدارة الأمر السياسي. فعليّ يملأه شعور وجوب الانضمام تحت جناح السّلطة التي أصبح هو رأسها، في حين أنّ فريق عائشة وطلحة والزبير تتركّز أبصارهم على النتائج الاجتماعية وأنه إن لم يتمّ علاجها فلن يتحقّق الهدوء.

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

وممّا ساهم في عدم الانفراج الكامل وبقاء الموقف الحذر برغم التفاهم، هو أن قَتَلَة عثمان هم من سَكَّان المنطقة (البصرة والكوفة) وفي موضع قوةٍ بين قبائلهم، ومحسوبين على فريق عليٍّ. وما كان للفريق الثاني أن يتقبَّل الرؤية السياسية لعلِّيَّ بسبب عجزه عن ضبط القبائل التي اصطَقَّت معه واستعماله لبعض قياداتهم<sup>(١)</sup>، ولعلَّ هذا التناقض الدَّاخِلِيَّ في موقف عليٍّ هو أجدَر نقطة بالاعتبار لفهم ما حصل يوم الجمل وفيما بعدُ في صَقَيْن. فموقف عليٍّ يتمسَّك بالمثالية الشرعية في أنَّ الجائر في شرط المبايعة هو إقامة العدل لا إقامة الحدِّ، في حين أنَّ موقفه العمليَّ مفرِّطٌ في إقامة العدل وقادحٌ في مثالية موقفه.

أمَّا تصوير يوم الجمل بأنه كان معركةً ضارية فلا يستقيم بحال. فالمعارك الطاحنة تحتاج مساحاتٍ واسعة لا يخوِّلها 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 الهودج جانباً كان ممَّا أوقف الاقتتال تشير إلى أنَّ ما حدث كان هرجاً لا معركةً فيها تمايزٌ بين الصفوف. فلا عائشة خُذشت برغم أنها كانت في موضع بارزٍ على الهودج، ولا قُتل طلحة والزبير في المعركة وهم من أهل الفداء الذين يتقدَّمون الصفوف، بل الأول قُتل غيلة (كما تشير بعض الروايات) بعد هَمِّه الانصراف من موقع الاشتباك، والزبير أيضاً قُتل بشكل غامضٍ بعد انسحابه. وإنَّ كلَّ ما سبق ليس أوصاف معركة ضارية، ومجمل الأحداث تُشير إلى استمرار دور قَتَلَة عثمان، ولا سيما أنَّ اللقاء حصل في بلداتهم أو قريباً منها.

أمَّا ما يقال في أنَّ حصيلة وقعة الجمل كانت عشرة آلاف، خمسة من طرف عليٍّ وخمسة من طرف عائشة وطلحة والزبير، فمدعاة لمنتهى العجب. فهذا العدد من الضحايا يحتاج معارك طاحنة في مساحاتٍ واسعة وامتداد زمني. وأنَّ 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 الأشتر النخعي، ومعه علباء بن الهيثم وعدي بن حاتم وسالم بن ثعلبة العبسي وشريح بن أوفى بن ضبيعة ومالك بن الحارث وخالد بن ملجم.



وهي معارك بين جيوش جرارة فإنَّه دليل على فحش المبالغة والتهويل، وعلى كسل التمهيص. وكلُّ ذلك نبَّه إليه ابن خلدون بخاصَّة حيث يقول: «وكثيراً ما وقع للمؤرِّخين والمفسِّرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع 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 والبصيرة في الأخبار، فضلُّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات؛ إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر، ولا بدَّ 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 انخرط فيها من الصحابة، فالذين شاركوا فيها منهم كانوا قلَّةً. ويقطع ابن تيمية بأنَّ معظم الصحابة اعتزلوا الفتنة، ويرجِّح القول إنَّ أربعة من الصحابة فقط حضروا يوم الجمل (عليّ وعمار بن ياسر من طرف، ومن الطرف الآخر طلحة والزبير [إضافةً إلى عائشة أم المؤمنين])<sup>(٣)</sup>.

### ث- 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 يسمَّى بوقعة 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 إن عدد قتلى صفين بلغ ثلاثمئة 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 مرجعيةً إسلاميةً كبيرةً في نفوس المسلمين، والتنكيل به تنكيل إجرامٍ 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 المسّ بذوي السمعة في المجتمع.

إنَّ الجرأة في التهجُّم 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 تعجُّ بها بعض الروايات. ولو كان الأمر أمر قتل لرجالٍ لكان أسهل تصديقه لما في القتال من مناجزة تترك المحارب أحياناً بين خيار أن يقتل أو يُقتل. ثم إنَّ الاعتداء على الحرمات يترافق عادةً مع غلٍ طائفي ينتقم لتاريخ خاصٍ يدّعي الظلم والقهر والتمهيش والإفقار، وكل هذه الشروط لم تكن متوافرة. ويقدر في هذه الروايات أيضاً كيفية حصولها مع توافر همّة أهل الجهاد بين أهل المدينة، فكيف لم يهبَّ الرجال للدفاع عن الأعراس؟ فإن قيل: إنَّ جمع الصحابة في المدينة كان خارج المدينة منشغلين بالفتوحات (ونعرف أنَّ الفتوح فترت بعد وقعة الجمل)، فإنَّه لا يتصور عدم وجود بضعة أفرادٍ -على الأقل- ممَّن استبسل في الدفاع. كما أنَّ المعتاد أن تنتشر القصص عن بطولة دفاع فلانٍ وفلانٍ عن الأموال والأعراس، ولو كانت حالاتٍ معدودة. كما أنه لو حدث اغتصاب عددٍ كبيرٍ من النساء، فلماذا لم تظهر آلاف الأسماء المكتّاة بابن أبيه<sup>(١)</sup>؟

ولا يخفى هنا إذاً التلاعب السياسي في التهم المتصلة بالشرف والعرض، لأنَّها أقوى ما يُغيب المحاكمة العقلية. ولذا تبدو رواية نافع مولى عمر هي الأرجح، وفيها أنَّ مسلم بن عقبة الفهري قائد جيش يزيد (والمقصود بالجيش هنا رجالاً معهم سيوف، وليس بالمعنى المعاصروآلياته) 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 الحرّة تذكر الشنيع من الأفعال، ورواية ابن حزم في جوامع السيرة أفحش، أما ابن عساكر فيروي حدوث مفاصد عظيمة بهذا الوصف العام، وابن الأثير يقول انتهبت المدينة، في حين أن رواية ابن حجر مختصرة وتقول: قُتل من قُتل، أما الطبري والبلاذري فلا يوردان وقوع الأفعال الفاجرة كما نُبّه إلى ذلك الصلابي.

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

وصفه بالاستباحة<sup>(١)</sup>. وعلى كل حال حتى إذا كان الثابت هو فقط انتهاب بعض بيوت المعارضين في المدينة (حيث نعرف أنَّ الرافضين لدعوة ابن الزبير من أهل المدينة لم يؤدّوا يومها) فكفى بالتعرُّض لحرمة لبيوت انتكاسةً سياسية تُلَطِّخُ سيرة يزيد، وتُكْرِهُ الناس به وتجعل عهده خزيًا في تاريخنا. ولنا أن نتساءل فيما إذا كان موقف المدينة غير موحد كما تدلُّ أحد الروايات<sup>(٢)</sup> ومدى عمق هذا الانقسام، وفيما إذا كان يؤكِّدُ غُربة الرؤية السياسية للصفوة الأولى. ويُشار هنا إلى أنَّ المعارضة الهاشمية لم تناصر ابن الزبير، وحدَّره محمد بن الحنفية من الالتحاق به، وكذا ابن عمرو بن عبَّاس، فإنَّهما لم ينصرا ابن الزبير. ومن الروايات ما تذكر أن ابن عبَّاس أشار على ابن الزبير الذهاب إلى اليمن، وفي ذلك دلالة على أنه برغم شعور الغربة بسبب تولِّي يزيد لكن ابن عبَّاس لا يوافق على البرنامج السياسي لابن الزبير، وهو موضع الخلاف. وإنَّ لوم ابن تيمية لفعل أهل المدينة له دلالة كبيرة في الموضوع حيث يقول: «وكذلك أهل الحرَّة كان فهم من أهل العلم والدِّين خلق... والله يغفر لهم»<sup>(٣)</sup>.

### 3- أحاديث المستقبل

ونستطرد عند هذه النقطة للإشارة إلى مسألة أخرى في الرواية، وإن كانت تتعلَّق بالحديث وليس بالتاريخ. فما هو القول السديد في الأحاديث التي تحكي عن المستقبل؟ وهناك في علم الحديث تحقيق السند وتحقيق المتن، وانصبت معظم الجهود على الأول لا الثاني، أو إنَّ هذا الثاني تمَّ تجييره إلى الأول، غير أنَّ مبحث «رَدِّ الحديث» عند الأصوليين يقترب من الثاني من ناحية عدم الاكتفاء بصحة الرواية وتعليق القبول على القطع والظنِّ وانسجام المعنى مع عامة توجُّه الشريعة.

(١) وعندها تصبح رواية ابن المسيَّب في أن الفتنة الأولى ذهبت بأصحاب بدر، وأنَّ الثانية ذهبت بأصحاب الحديبية متروكة لعلَّة قاذحة في متنها؛ إذ نعلم أنَّ معظم أصحاب بدر لم يحضروا موقعة الجمل كما أكَّد ابن تيمية، وبحسب ما رواه البخاري عن سعيد بن المسيَّب الذي عاصر الأحداث ولم يبايع، ويُروى أنه اعتزل معتكفًا في المسجد، والرواية لا توضح ما قُصد بالثانية صفين أم وقعة الحرَّة، وإن يجري إبرادها في الوقعة. انظر فتح الباري فتح الباري ٣٧٧/٧-٣٧٨، وفتح المنان شرح المسند الجامع، ج ١/٥٦٨.

(٢) يروي ابن حجر أنه حين وصل مسلم بن عقبة المدينة واجه جموعاً كثيرة هاجبا جيشه وشكَّكه بجذوى القتال، إلى أن قام بنو حارثة بإدخال قومٍ من الشاميِّين إلى المدينة. فتح الباري (١٣/ ٧١-٧٠).

(٣) الحديث الأول: «لا يكيد أهل المدينة أحد إلا انماع كما ينماع الملح» (البخاري ١٧٧٨)، والحديث الثاني: «أول جيش من أمي يغزو مدينة قيصر مغفور لهم» (البخاري رقم ٢٩٢٤)، وأول جيش غزا القسطنطينية كان أميرهم يزيد بن معاوية.

والأحاديث التي تُخبر عن المستقبل يُختلف 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 وتعرُّجاته وعوامله المركَّبة، نستقيل إلى كسلٍ علميٍّ، ورغبة في لصق تقييمٍ سكوني على الماضي، فما صحَّ من هذه الأحاديث لا يمنع من تحليل العوامل والظروف والتطورات التي حفَّت واقع المسلمين من أجل الاعتبار بالخبرة التاريخية للأُمَّة، ولا سيما أنَّها فترات تلت عهد النبي ﷺ.

وننبِّه 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 تُلغي السنن في حركة التاريخ من العوامل المتجاوزة للأفراد.

ومثلاً هناك حديث يهْدِد من يؤذي المدينة، وقد آذتها الفرقة التي بعثها يزيد، غير أنَّ هناك حديث يُثني على أول جيش يغزو القسطنطينية، ويصبُّ هذا في صالح يزيد(١)، أمَّا الحديث المشهور: «عمار تقتله الفئة الباغية»(٢) فيُتخذ دلالةً على أنَّ الصواب هو لفريق عليٍّ، غير أنَّ هذا الحديث لا يفيد الفاعلين السياسيين في تلك اللحظة (عليٍّ ومعاوية)، إذ لا يُمكن مسبقاً معرفة الجهة التي ستقتل عماراً ولو كان عمار 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 عمارا تقتله الفئة الباغية) ليس نصاً في أن هذا اللفظ لمعاوية وأصحابه، بل يمكن أنه أريد به تلك العصابة التي حملت عليه حتى قتلته وهي طائفة من العسكر. ومن رضي بقتل عمار كان حكمه حكمها، ومن المعلوم أنه كان في المعسكر من لم يرض بقتل عمار، كعبد الله بن عمرو بن العاص وغيره، بل كل الناس كانوا متكرين لقتل عمار، حتى معاوية وعمرو». ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٧٧/٣٥). (٣) في التراث كلام طويل عن مفهوم البيعي المقصود بالآية: {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا...}، لكن إذا كانت الحالة لبست حالة فئتين صغيرتين تتقاتلان، وإنما حالة انقسام مجتمعيٍّ، فكيف يمكن تنزيله على الواقع السياسي؟ وفي الخلاف بين فريق عليٍّ ومعاوية لم تفلح مبادرة أصحاب الجمل، فكيف نقطع بمن هو الباغي في لحظة الحدث (يوم صفين)، ومن هي الفئة الثالثة التي تُصبح مرجعيةً وقولها وفعلها هو الفاصل، كما نعلم أنَّ جمهرة الصحابة اعتزلت الفتنة.

خطيراً أكبر وهو أنَّ هذا الموضوع يتعلّق بمفهوم البغي الذي ما زال مفتقراً إلى مزيدٍ من الضبط؛ إذ مَنْ هي الفئة الثالثة التي تقوم بالإصلاح وتُقرّر مَنْ هي الفئة الباغية (١)؟

النقطة هنا أنَّ مثل هذه الأحاديث التي تحكي عن المستقبل لا تساعد على فهم الشروط الموضوعية التي تسبّب الخلاف، فرسالة الأحاديث تربوية. إنَّ أحاديث المستقبل ونتائج المعارك والتي فيها مديح لطرف دون طرف كلها من رتبةٍ تحتاج معاملة خاصة. وقد نبّه كثير من الدعاة والمؤلّفين إلى أنَّ موضع هذه الأحاديث هو موضع الاعتبار بعد انقضاء الحوادث، وهي من باب تطمين المؤمنين وتثبيتهم (٢)، كما أنه يليق بهذه الأحاديث منهجية خاصة للتعامل معها.

إنَّ التلقّي غير النقديّ لمثل هذه الأخبار يعود إلى عادةٍ عقليةٍ ومزاجٍ نفسيّ. فمن ناحية العادة العقلية جرت عملية تشريطٍ نفسيّ عند قراءة السيرة إلى توقيف الحاسّة النقدية، والفهم العام للسيرة مجروحٌ بدليل شيوع سيرة ابن هشام/ابن إسحق مع أنَّ كتب التراجم تصف ابن إسحق بالمدلس. أمّا المزاج فهو مزاج الفورة العاطفية وثنائية الصلاح والفساد، وهو الذي تروق له وتعزّزه الروايات التي فيها ما هو متجاوزٌ للإمكان البشري والشرط التاريخي.

#### 4- المعيارية والنسبية التاريخية

ننبّه في هذا الفرع إلى مسألتين 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 وكأنّها 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 متعلّقة بعوامل عدّة.

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

(٢) حاول كلٌّ من حسن الترابيّ وطه جابر العلواني المساهمة في ذلك.

## أ- القواعد الفقهية

نشير تحديداً إلى دور الفقه لأنه يعمُ تدريسه نسبةً لباقي العلوم الشرعية. والفقه علمٌ شريف أخذ موقعاً متميّزاً في الوجدان المسلم، وأصبح للناس بمثابة الدليل الميسر للحكم على إسلامية أمرٍ ما أو عدم إسلاميته. غير أنّ استخدامه في غير محلّه لفهم واقع الحياة ينتج عنه تسطّيح للوقائع المركّبة بسبب النزعة القواعديّة لهذا العلم، وبسبب ابتعاد صياغاته عن مسألة السياق والضرورة.

القواعد لاحقةٌ لتشكّل الأفضية في الواقع وليست سابقة لها. وحيث كانت وظيفة القواعد ضبط مسيرة الواقع، فإنّها ليست مُنشأةً له. فمثلاً النقاش الفقهي هل الخلافة ركنٌ أو فرضٌ إنما هو لاحقٌ لتشكّل الواقع. ولو غرقنا في الخلاف فيه كما هو وعكسناه زمنياً على الماضي لما كان فيه كثيرٌ من الفائدة في فهم التاريخ. البحث في هذه المسألة مهمٌّ في خضمّ تطوير نظرية سياسية للحكم، غير أنّ الواقع لا ينبثق من القول الفقهي ولا من علم الكلام.

ومن المعروف أنّ المخيال الفقهي طاغٍ على العقلية الإسلامية المعاصرة، وهو نتيجة مناهج التدريس والوعظ من ناحية، وله ناحية نفسية تُطمئن هواة التقليد أنّ في حوزتنا قواعد لكل شيء، وفيها حماية من النشوز 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، فيتمّ التعامل معها وكأنّها من نوع السلوك الشخصي، أو أنه يمكن أنّ تخضع لحكمٍ أشبه بالحكم البات.

وأشهر مسألة في ذلك هي تقييم موقف عليٍّ ومعاوية، ولقد سبق بعض التوضيح في ذلك ونتّمه هنا. فالمشهور في المؤلفات السُنيّة أنّ موقف عليٍّ هو الصواب، وأنّ كلاهما اجتهدا، وطرف معاوية اجتهد فأخطأ. ومردُّ هذا التقييم إلى مستندٍ نصيّ لورود حديث «عمّار تقتله الفئة الباغية» (وحديث «كلاب الحوآب» إلى درجة ما)، وإلى مستند التخرّج الفقهي. الحكم الفقهي مفاده أنّ عليّاً هو الخليفة، ويبيح أن يبايعه الناس بلا شرطٍ أو قيدٍ إلّا إقامة الشريعة. ويعتبرون أنّ طلب

فريق معاوية القصاص من قتلة عثمان شرط غير مقبول، فلا يصح تعليق البيعة على شرط إقامة الحدّ، وإنما على شرط إقامة العدل. غير أنّ هذا يمثل منطقاً فقهيّاً بعيداً عن الواقع السياسي. فالمخالف السياسي لا يمكن أن يثنيه ذلك المنطق عن مطلبه لأنّه عيّن ما دعاه إلى اتخاذ موقفه. فالذي أشكل على فريق معاوية هو ما ظهر لأصحابه من تراخٍ لعلّي في التعامل مع قتلة عثمان إلى درجة أنه استعمل بعضهم كعمّالٍ على الأصقاع. ولا يعني ذلك اتّهامهم له (حاشاه وحاشاهم)، وإنّما بدا لهم في سلوكه ضعفاً في سياسة أزمة الفتنة، فكيف يبائعون من يحمل لواء المثالية الشرعية في وجه مخالفيه ويعتمد الواقعية في التعامل مع القبائل في محيطه الخاص؟

والاعتذار عن عليّ في أنه يتحرّك في بيئة القوم، وأنّ القتلة أصبحوا في قبائلهم التي تتعصب لهم، يؤكّد في نظر مخالفيه إشكالية موقف عليّ، وحقّانية توجّه فريق معاوية؛ إذ كيف يُطلب الانخراط في مسلكٍ سياسي يعوزه الحزم والإمساك الكامل بالسلطة؟ وهذا ما يؤكّده بجلاء قول ابن تيمية في هذا الشأن: «لمّا رأى عليّ رضي الله عنه وأصحابه أنه يجب عليهم طاعته ومبايعته؛ 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: إنّ ذلك لا يجب عليهم، وإنهم إذا قوتلوا على ذلك كانوا مظلومين، قالوا: لأنّ عثمان قُتل مظلوماً باتفاق المسلمين، وقتلته في عسكر عليّ، وهم غالبون لهم شوكة، فإذا امتنعنا ظلمونا واعتدوا علينا، وعليّ لا يمكنه دفعهم، كما لم يمكنه الدفع عن عثمان، وإنّما علينا أن نبايع خليفة يقدر على أن ينصفنا ويبدل لنا الإنصاف»<sup>(١)</sup>.

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

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

إنَّ ترجيح كفة فريق من الفريقين في هذا الخلاف لا يُسَعِّفه التقرير الفقهي، فهو تقرير باردٌ يصحُّ لمن جاء من بعدُ، ولا يلامس حرج الموقف عند اتخاذ الفريقين قراراتهم. كما أنَّ إدخال القضايا الإيمانية ودرجة الصلاح لا يصحُّ أن تنجّي الشروط الموضوعية بالكلية.

## ب- السياق والصيرورة

الوصف الحكمي للأمور يتعرّف في أمرين: السياق والصيرورة.

مسألة السياق: إنَّ طريقة تدريس الفقه تنحون نحو إهمال السياق؛ إذ يجري التعامل مع أحكام الفقه وكأنه مجلة قوانين لواقعٍ ناجزٍ، أو على الأقل هذا هو فهم الكثيرين لمنطوقات الفقه. وهذه ظاهرة نعيشها في حياتنا اليومية، حيث يُتخذ الفقه وأحكامه وكأنه لصاقات جاهزة. ونذكر هنا بما هو معروف من تدريس الفقه من خلال المختصرات، والبُعد عن الفقه المقارن، وعدم انتشار تدريس أصول الفقه، وغربة توجُّه مقاصد الشريعة، إضافةً إلى البُعد عن ذكر النصوص والدلائل. أما حين لا تُهمل سعة هذه الأبعاد ويجري اعتبارها، فيساعد ذلك على إعطاء الأمور أوزانها الصحيحة وإدراج مطلبٍ تحت آخر، كما يفسح فرصة التأمل اللغوي والتسويق الصحيح. وطبعاً لا يمكن أن ننسى انتشار الكلمية والفهم الحرفي وأثر ذلك على المزاج التفكيرية. وإذا أضفنا إلى ذلك المروق النصي 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 سجلُّ الواقع، والواقع مبتلى بالنسبية. وهناك إشكالية في الأسئلة الحديثة بشكلٍ عام، غير أنَّ إشكالها في مسائل التاريخ أكبر. فمن المقبول بل المطلوب أن يكون الإنسان حديثاً في مسألة أخلاقية لسلوكٍ فردي معيّن، وكونه حلالاً أو حراماً أو مكروهاً، ولكنَّ هذا النهج غريب عن التاريخ كلّ الغرابة، ولا يناسبه البتة. فمثلاً كم هناك اختزال في فهم التاريخ أن يكون السؤال في تقييم الدولة العباسية التالي: هل كان هارون الرشيد تقياً أو لا؟ فالأولى بالبحث هو الرشد



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

الإخلاص والصفات الأخلاقية الراقية تُبعد عن الفساد وإرادة الظلم وقصده، لكن الأخلاق بذاتها غير كافية لأن معظم الخلل في السياسية يأتي من خلال مسالكها والقرارات التي اتخذت في شأنها لا من خلال النية الفردية، كما أن البُعد عن القسط (وليس الظلم الصّراح) غالباً ما يأتي عن طريق غير مباشر أساسه العجز عن تقدير العواقب بعيدة ومتوسّطة المدى.

وحتى عمر بن عبد العزيز الذي لعبت الرفعة الشخصية دوراً كبيراً في عهده لا بدّ أن يكون التفكير في عهده أو في تجربته كظاهرة تفكيراً يتجاوز مسألة الصلاح. وينبغي أن تكون هذه المسألة في الوعي السياسي قد أصبحت واضحة بعد درس عثمان بن عفان رضي الله عنه، ومن بعد تجربة عليّ أيضاً، وكذا بعد حركة ابن الزبير، فهم على ما هم عليه من المنزلة والصلاح. ومن الناحية السياسية نعرف أن عمر بن العزيز قد عزّز عملية التشاور بالرجوع إلى فقهاء المدينة، وخاصة ابن المسيّب. ويستدعي هذا بحثاً في خبرة هؤلاء في الأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فلعلهم أكثر خبرة في حقل من غيره، وتورّعه في المال العام ومصادرة أموال لبني أمية أمرٌ لاقت. غير أن سياسته اللينة تجاه المعارضة موضع نظر، فلعلّ فيها سلامة صدرٍ في غير موضعها لأنه اندسّ فيها ما يتجاوز المعارضة الصادقة المقبولة. كما أن سياسته الخارجية تستأهل الدراسة والتحليل، ففي حين أنه أمر بتحسين ساحل الشام (اللاذقية) بعد الهجوم الرومي، إلّا أن القاعدة التي تبنّاها في أن المسلمين «حسبهم ما فتح الله عليهم» موضع تساؤل، حيث أمر بإخلاء الأندلس خوفاً من أن يصيب المسلمين عنت، وكذا أمره الانسحاب أو عدم التوسّع بعد خراسان وفي الجبهة الشرقية عموماً. فهل كان في ذلك حكمة من أجل عدم فرط التوسّع، أم أنه تقصير في اغتنام الفرص لتثبيت المواقع الاستراتيجية؟

فكرة الصيرورة تساوي في أهميتها مسألة السياق، وربّما تفوق عليها، وهي أصعب على الالتقاط والملاحظة. ومفادها أن واقع البشر لا يجري وفق ثنائيات الخيارات الفكرية أو العقدية. وحتى

مسألة تحريم الخمر تتجاوز الفكرة المشهورة للتدرُّج، وينبغي أن نفهمها على أنها أيضاً صيرورةٌ، قُلْ مثل صيرورة مَنْ يذهب إلى المعالجة النفسية الخاصة والشاملة. إِنَّ علينا تذكُّرُ أَنَّ قولته: «انتهينا ربنا انتهينا» لا تعكس قوَّة الإيمان فحسب، وإنَّما تعكس أيضاً العناية الرَبَّانية والتوجيه النبوي الذي أخذ بيد بشرٍ لهم خلايا تمتصُّ السوائل ويُصيبها أثر الإدمان، فأوصلتهم العناية إلى حالة القدرة على الإقلاع ضمن سيرورة تربوية شاملة. وينبغي أن تدخل مثل هذه المعاني في معنى التدرُّج، وهو ممَّا يُسقطه الوعظ التحفيزي الذي يُركِّز على قوة الإيمان منفردةً. هذا عن سلوك بشريٍّ لفردٍ، 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 نسبةٍ، (٣) ولا يصلح الوقوف عند آخر محطةٍ، وتجاهل التنقيب التفهيمي عن التطوُّر الذي أوصل الأمر إلى ما وصل إليه الحال في النهاية.

وإنَّ لبَّ الواقع التاريخي هو مسيرة الظروف المعطاة في لحظةٍ معيَّنة، وتعاملها في الخلفية مع المعيار.

ومن المفيد هنا إعادة التفكير بطبيعة سجل اجتماع السَّقيفة لتدبُّر مسألةٍ سياسية كبرى بعد غياب الرسول الذي يُعدُّ تصرُّفه تشريعاً بذاته. إنَّ الملاحظ في هذا الاجتماع هو قلة الاستشهاد بالنصوص رغم أنه تمَّت الإشارة إليها، فجَلَّب النصوص كان مؤطَّراً في مطلب حفظ نظام المسلمين والاجتهاد في أنجع الطرق نحو ذلك؛ أي إنَّ الهمَّ الحاضر في ذاك المجلس التأسيسي كان همًّا مقاصدياً يستحضر مبدأ موازنة المصالح والمفاسد. وفكرة انفراد قريش بالقدرة على الإدارة فكرةٌ مسلمٌ بها، ويصعب الجدل فيها، ولذا انقطع الجدل يوم السَّقيفة بالتذكير بها. وسلوك عليٍّ فيما بعد لا يطعن في فكرة القرشية، ففكرته قرشيَّةٌ أيضاً وإن كانت تخصُّ جزءاً محدداً منهم (يعني بني هاشم) التي فيها انكماش عن سعة مفهوم آل البيت التي تضمُّ أزواج النبي ﷺ. وأصلاً فإن مفهوم البيت الوارد في الآية يتَّصل بواجب التبليغ، لا السياسة: {وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ} (الأحزاب، ٣٤)، وهي الآية التي تلت مباشرة ذكر آل البيت.

وإنَّ أثر الهيام الفقهي في التخريج والذهول المنقطع عن المقاصد لا يظهر في مسألة مثل مسألة اشتراط القرشية في الخليفة، وكان على المنهجية المسلمة أن تنتظر ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) حتى يبتَّ في المسألة بعد تفتُّن الباقلانيِّ 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 الحي من قريش» كان قد ظهر مبكِّراً بعباراتٍ مختلفة وفي ساعة نقاش يوم السَّقيفة ذاته. ولا يخفى أنَّ اشتراط القرشية على النحو الذي قعده الفقه يتصادم مع عالمية الرسالة، كما أنه يُسدي للفكرة الشيعية في الوصاية رجحاناً، فالقول بشرط النَّسب إلى النبيِّ أقرب من اشتراط القرشية بمعناها القبليِّ وغير المعلَّل خلدونياً. وفي كل ذلك نقول: ما الاختصاص الرباني بالانتساب القوميِّ إلا مبدءاً هدمه الإسلام.

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

يقول المرزوقي: «الوُزع الديني يقتضي أن يكون الحاكم مختاراً، فمبدءاً الوصية يُلغي مبدءاً «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»، ثم يتابع قوله: «ولا يتنافى ما سبق مع بقاء رمزية رئاسة الدولة التي يمكن أن تكون ملكيةً دستوريةً إذا ارتضت الجماعة ذلك (مثل الخلافة من قريش). المهمُّ في النظام السياسي هو تسيير الجماعة لشأنها الروحي (بداية التأطير/الاستجابة إلى الرب)، ولشأنها المادي (غاية التأطير الإنفاق من الرزق)»<sup>(١)</sup>.



لوتفحَّصنا الروايات الشيعية، والتي تسرَّب منها إلى بعض كتبنا (والطبري يذكر كل الروايات ويترك للقارئ التحقُّق، كما سبق التنبيه إلى ذلك)، لوجدنا فيها كمّاً هائلاً من الأوصاف والتفاصيل التي تحمل في طيّاتها كلّ علامات التصنيع مفصَّلةً على القدِّ لتخدم الدعاوى الإيديولوجية. وفي مضمون بعضها ما هو من جنس الأساطير التي تجدها عند كثيرٍ من الأقوام، فيها المبالغة والإثارة

(١) المرزوقي، أبويعرب. أنظمة الحكم الخلدونية وداء تاريخنا العضال وشروط علاجه. تونس في ١٠، ١٥، ٢٠١٥.

وفيهما العجائب المنافية للأسباب ولما تجري عليه الحياة. غير أنّ مثل هذه الأخبار آسرةٌ لسامعيها ومُدرةٌ لمُفتريها. إنّ مجرّد التسليم بالأخبار وما يُروى لا يقوم بنفسه علماً ولا يبني معرفةً للتاريخ، ولا بدّ من منهجية نقدية مبصرة.

كما لا بدّ أن يتسلّح المرء بقراءتين، قراءة معيارية وقراءة تاريخية، وأن يدرك مكانَ تشغيلِ كلٍّ منهما. القراءة المعيارية تفيد في عملية التنظير، وهي متوجّهةٌ نحو المستقبل مستنيرةٌ بالماضي. والقراءة التاريخية تفيد في عملية التنزيل من ناحية فهم تشابك الظروف التي تحدّ من تطابق الواقع مع المعيار، قراءة متوجهة نحو الماضي من أجل إنارة المستقبل.



## الفصل الخامس

# في قراءة التراث السياسي

ناقشت الفصول السابقة الصيرورة السياسية للتاريخ السياسي الإسلامي في مراحله الأولى، وبيّنت تحديات استمرارية المنظومة وصيانتها، وعرّجت على منزلقات قراءة الروايات التاريخية. يقوم هذا الفصل بمناقشة دعوى فقر تراثنا السياسي، وينبّه إلى أوجه الخلط في قراءته، ثم يفصّل في مسائل محوريّة يُساء فهمها وتُتخذ مبرراً للانتقاص من هذا التراث. وبعد ذلك يجري التنبيه إلى أنّ سعة وتعدّد أحقابنا التاريخية زماناً ومكاناً يجعل كثيراً من التعميمات الرائجة لا تصحّ. ويختم الفصل باقتراح معيارٍ لتقييم العهود السياسية المختلفة.

الكتابات التراثية في السياسة متنوّعة في طريقة معالجتها للمسائل السياسية، وينبغي أن لا نقارنها بطبيعة العلوم المتخصصة اليوم لأنّ لكلّ عصرٍ طبيعته في صياغة فكره. ويخضع تراثنا اليوم لقراءاتٍ من طرفين متقابلين: ذاك الذي ينتقص التراث، وذاك الذي يعتبره نهائياً لا حاجة لاجتهاد بعده. الموقف الأول يقع في زلّاتٍ سوء قراءةٍ ما مضى زمنه واختلفت فيه طرق التعبير والصياغة، إلى جانب تحيُّزٍ إلى نموذجٍ حدّاثي يُفترض فيه الكمال والتمام. ولا يخفى أنّ هذا الموقف -بقصدٍ أو غير قصدٍ- ينتقص من سيرة الإسلام نفسه، والتراث هو النتاج العلمي لحضارة المسلمين وقراءته بغير أبعديّاته ينتج عنها ضرورةٌ تشويهٌ لتلك الحضارة، ويتبع ذلك طمسٌ لشخصية الأمة

وتجليات فكرتها المركزية. الطرف المقابل هو الذي يُسدي درجةً من العصمة للتراث. وفي فترة الضعف الحضاري يُعطي التمسُّك بالتراث شعوراً بالعزّة. واللغة البليغة لمساهمات السابقين هي من وجهٍ تعبيرٌ عن عمق مساهماتهم وانضباطها، غير أنّ جرس هذه اللغة يقع على آذان بعض القراء وقع النصوص المعصومة. والأمر يبيّن، ولا حاجة لعقدة زيادة ولا لعقدة نقصان، فتراثنا عظيمٌ ومحدودٌ في آنٍ: عظيمٌ بحُكم أنه نتاج حركة المسلمين في تفاعلهم مع رسالة الإسلام ذاتها، ومحدودٌ لأنه نتاج بشر ضمن ظروف معينة. وأحسب أن وصف د. طه جابر العلواني -رحمه الله- وصفٌ محكمٌ إذ كان يُردّد: «التراث متروكه ومرفوضه أكثر من مقبوله»، ومتروكه هو ما كان خاصاً بالأزمان الماضية، والمرفوض هو مواضع الزلل فيه. التراث بمجموعه وكلّية توجّهه صوابٌ لا في تفاصيل مسائله. هذا مع اعتبار احتمال عدم وصول كلِّ ما في التراث (أو أنّ منه ما زال مخطوطاتٍ مخبوءة)، إضافةً إلى عدم استطاعتنا الجزم بفهمنا قصد السابقين فهماً تاماً أو تقدير ظرفهم تقديراً كاملاً.

## 1- سلامة الفهم ومناسبة الإطار

دعاوى هزلة النتاج التراثي في المسألة السياسية تقع في إشكالٍ منهجيٍّ معروف، وذلك لأنّ الباحث في تراث أمةٍ عليه ملاحظة الطرائق المختلفة لمعالجة موضوع ما. بمعنى أنه قد لا يكون هناك في كتب التراث بابٌ مرصود لموضوعٍ هو اليوم من أبواب علم السياسة، لكنّ هذا الغياب لا يعني بالضرورة غياب الموضوع بالكلية. كما أن غياب بابٍ في موضوع علميٍّ يمكن أن يُعزى إلى ثلاثة أسباب:

« الأول هو أنه فعلاً لم يتمّ تطوير الموضوع المعين، وما من علمٍ استفرغ البحث في كلّ المسائل، والعلوم في تطوّر مستمر، ولا مرأى في أنّ المتأخّر قد يزيد على المتقدّم، أو يفصل فيما تقدّم تفصيلاً يجعله خليقاً بأن يسمّى علماً جديداً.

« الثاني هو أنّ الحاجة لذلك الموضوع الفرعي قد لا تكون قد ظهرت، فلم يجرب بحث فيه.

« الثالث هو احتمال تعرُّض التراث لموضوع ما، لكن ليس تحت عنوانٍ منفصل. السبب الثالث جدير ببعض التفصيل لأنه يتَّصل بالنسق المعرفي الاستمولوجي للمعرفة، فبسبب طبيعة معمار المعرفة قد لا يظهر فيها عنصرٌ ما على نحوٍ مستقل. ولُناتٍ بأمثلةٍ معاصرة من أجل التوضيح: إنَّ غياب مساح 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 مردهُ إلى تكفُّل الحكومة بهذا، وغياب فكرة الصراع بين طبقات المجتمع في المفهوم الإسلامي لا يعني أنَّ منظومته لا تهتمُّ بالعدل وحال المستضعف المسكين.

وتتأكَّد المسألة أعلاه حول الموضوع الخاصِّ للمفهوم في النسق المعرفي لأنَّ منظومة الإسلام السياسية متفرِّدة تفرَّد فكرته وفلسفته، ولأنَّنا نعيش عصرًا يوصف بالحدثة، هو مختلفٌ عن العصور التي سبقته اختلافًا نوعيًّا، واختلاف العصور القديمة عن الحديثة هو كذا بشكل عامٍّ، 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 البشر اليوم 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. ونذكر بما تقدَّم من معالجة مفهوم الشورى والنسق العضوي للتشاور في نظام القبيلة.

وتجاه دعوى فقر تراثنا السياسي نحيل إلى البحث المتميِّز لنصر محمد عارف<sup>(١)</sup>، حيث نبَّه إلى أنَّ هناك تسعة حقولٍ للمادة السياسية التراثية، وتشمل: تفاسير القرآن، وشروح 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 العالمي للفكر الإسلامي. 1415هـ/1994م.

وكتب التاريخ السياسي للدول، وكتب تاريخ النظم السياسية والحكام، وكتب تاريخ المؤسسات وخاصة مؤسسة الوزارة. وبذلك تبين للمؤلف أن الكتب الحديثة التي تتكلم عن النظرية السياسية للحكم في التراث الإسلامي لا تغطي أكثر من ٦٪ من المراجع المتوافرة في تراثنا الذي يحوي مادةً سياسية أوله انعكاسات على التنظير السياسي<sup>(١)</sup>.

ونفرد بعض التفصيل في مساهمة الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) لأنه كثيراً ما تلوك الألسنة مساهمته. وناهيك عن أن للماوردي عدة كتب ويشار عادة إلى كتابه «الأحكام السلطانية» فحسب، فإن الدارس الجدّي 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 النقباء على ذوي الأنساب، في الولاية على إمامة الصلوات، في الولاية على الحج، في ولاية الصدقات، في قسم الفيء والغنيمة، في وضع الجزية والخراج، فيما تختلف أحكامه في البلاد، في إحياء الموات واستخراج المياه، في الجحى والأرفاق، في أحكام الإقطاع، في وضع الديوان وذكر أحكامه، في أحكام الجرائم، في أحكام الحسبة<sup>(٢)</sup>. اهـ. فما أجود هذه الأبواب، وما أمس حاجتها إلى الإدارة السياسية.

وإن كتاب الماوردي ليس تنظيراً سياسياً بقدر ما هو اهتمام بتسيير الأمر السياسي وإدارته، أو قل: هو بلغة عصرنا هو في الفقه الدستوري. وفي كتاب «الأحكام السلطانية» مساهمة هي أشبه بمرجعٍ قياسيٍ للدواوينية (أي البيروقراطية) لذلك الزمان، وفيه تذكيرٌ لنا بأن تاريخنا السياسي لم يخلُ من الكتابات التي تعالج آليات الإدارة السياسية، تلك التهمة التي يكثر تكرارها بشكلٍ مبالغ. ولقد تميّز الماوردي بين العلماء في تعدي نشاطه المجال العلمي البحث ودخوله في قضايا الاستشارة. ويلاحظ في مساهمة الماوردي الحرص الكبير على استقامة مؤسسة الخلافة في عصر مليءٍ بالتحديات، فعصره لم يكن عصر القوة والتمكّن، وإنما عاش وكتب في ظلّ 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، وتحرير القول، وإنارة الفكرة، ولا يتصل بصليها، ولذا تبدولي النسبة المئوية المذكورة موهمة.

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



الفعليّة على مفاصل الحُكم من قبل البويهيين الفرس الشيعة الإثني عشرية (رغم بقاء الخلافة رمزاً جامعاً للأمة ولذاكرتها التاريخية)، وكان ذلك في آخر حكمهم، حيث توفي الماوردي قبل أربع سنوات من زوال البويهيين وقدم السلاجقة التُرك السُنّة إلى السدّة السياسية.

وفي هذا السياق ننّه إلى أنّه لا يُعقل لعالمٍ يشعر بمسؤوليته أن يدعو إلى ما فيه نقض لبنیان الاجتماع السياسي القائم، المتمثّل في رمزية الخلافة ومشروعها الممتدّ، تلك الرمزية التي لا يجوز اختزالها بضعف اللحظة، برغم عدم انطباق الحال الفعلي مع المثال المعياري المرجو.

وإشكال النموذج السلطاني الذي تكلم فيه الماوردي هو تجاوزه لأساسين من أسس النظرية السياسية الإسلامية: الشورى والبيعة. ولقد عالجتنا موضوع الشورى وموضوع البيعة بشكل غير مباشر من خلال مناقشة تحديّ التعاقب في الأنظمة السياسية. ونورد هنا نصّين للماوردي يتعلّقان بهاتين القضيتين لكي يأخذ القارئ لمحةً عن طبيعة طرح الماوردي وأمثاله. يقول بما يخصّ الدولة السلطانية: «وأما أمانة الاستيلاء التي تُعقد عن اضطرارٍ فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاده، يقلّده الخليفة إمارتها، ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً [يعني منفرداً] بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منقِذاً لأحكام الدّين، ليخرج من الفساد إلى الصّحّة ومن الحظر إلى الإباحة، ففيه 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: إنّ الحديث عن شروط المكنة والعجز واستيعاب ذلك، ما هو إلّا علم السياسة المطلوب، ومن جهله أو تجاهله وقع في سوء تقديره غلوّاً ثورياً أو انمحاقاً انعزالياً. وينبغي التنبيه إلى أنّ معنى لفظة «الاستبداد» في ذلك الزمان هو الانفراد بالرأي، وليس فيه المعاني البشعة للفظّة الديكتاتورية التي تُستعمل اليوم، وسنفصل في ذلك لاحقاً. والمراد من إيراد هذا النصّ: هو أنه ناطقٌ -في تصريحه وفي فحواه- بالقلق الذي يساور الماورديّ من تزعزع اجتماع أمر المسلمين بالبُعد عن تفعيل الشريعة، واصفاً حال ذلك الزمان بحال عجزٍ وغيابٍ للتمكّن.

(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 مَنْ هو أهلها سقط [فرضها عن الكافة]، وفرضها على الكفاية. وإن لم يقدّم بها أحدٌ خرج من الناس فريقان: أحدهما أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، والثاني أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على مَنْ عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرجٌ ولا مآثم. وإذا تميّز هذان الفريقان من الأمة في فرض الإمامة وجب أن يُعتبر كلُّ فريقٍ منهما بالشروط المعتمدة فيه. فأما أهل الاختيار فالشروط المعتمدة فيهم ثلاثة: أحدها العدالة الجامعة لشروطها، والثاني العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحقّ الإمامة على الشروط المعتمدة فيها، والثالث: الرأي والحكمة المؤدّيان إلى اختيار مَنْ هو للإمامة أصلح، ويتدبّر المصالح أقوم وأعرف. وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضلٌ مزية، وإنّما صار مَنْ يحضر ببلد الإمام متولّياً لعقد الإمامة عرفاً لا شرعاً، لسبق علمهم بموته ولأنّ مَنْ 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 ظلٍّ لما يدعو إلى التسلّط البغيض؟

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

«هل فيها محاولة الضبط الواضح للمسؤوليات؟

«هل اشتراط العدالة والعلم والحكمة في أهل الاختيار إلا انعكاس للرؤية الإسلامية الصافية التي لا تنظر إلى ذوات الأشخاص، وإنّما إلى صفاتهم المؤهّلة، بعيداً عمّا كان شائعاً في النظم المملّكية، وبعيداً عما سقط فيه التشيّع؟

«هل البعد المصلحي المقاصدي واضحٌ في عباراته؟

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

« هل كلامه عن السمة الهيكلية للمركز إلا نضوجاً إدارياً مضبوطاً؟  
« هل تناقض عبارته بعمومها وروحها التوجيهية الإسلامي في القضايا السياسية مناقضةً أصلية؟  
« هل لنا أن نستصحب طبيعة الزمان وتباعد الأماكن وانتفاء وسائل الاتصال المتوافرة لنا  
اليوم، فتؤثر في تقديرنا للممكن والمتاح عملياً؟  
« هل يعكس فحوى نصِّ الماوردي إلا الشعور الغامر بالمسؤولية عن الخلافة التي تحفظ  
أمر المسلمين؟

« هل إذا وضعنا أنفسنا في موضع المؤلف لخرَّجنا توصياتٍ مختلفةً بالكلية عما سطره؟  
ليس قصد هذا الفصل تحليل النصوص التراثية، ولكن شعرنا أن تذوق نبذة من موضوع  
يُشكل على الأذهان فيه تذكراً بوجود الالتزام بالأصول العلمية، وعدم تحويل مسائل الخلاف  
إلى مناكفاتٍ إيديولوجية. ولا نقول بالكمال المطلق للصياغات التراثية، ولا مانع من نقدها نقداً  
مسؤولاً، إنَّ كلَّ الذي ننبيّه إليه هو أنَّ النقد المتعجل المسكون بحسِّ اليوم وأسلوبه هو نقدٌ  
غير علميٍّ وغير مفيد، ولا يساهم في بناء مستقبلنا، مثله مثل الاعتذارية والتبجيلية.

وطبعاً يتعلّق الفهم التقييميُّ لما سبق بتخيُّل دور العلاقة المثلى بين الفقيه العالم وبين المسيطر  
سياسياً. وفي حين أنَّ التملُّق للحاكم والسكوت عن مظالم الحكم أمرٌ لا يمكن أن يبرّر شرياً  
(وهو ما لم يفعله نخبة العلماء)، الأمر مختلفٌ عندما تكون المسألة مسألةً اجتهادٍ في واقعٍ قائم.  
والدَّعوى أنَّ المواقف التي ارتضت بسلطة المستولي هي تكريسٌ للنموذج السلطاني، ونسخٌ لركني  
سلامة العملية السياسية (الشورى/البيعة) دعوى فيها نظر. وصحيح أنَّ الفقهاء المتأخّرين في  
العصر المملوكي قاموا بالتفريق بين «السياسة الشرعية» و«السياسة الاصطلاحية»، وفرّق ابن  
خلدون بين «الوزع الديني» و«الوزع العسبائي»، فإنَّ ذلك يُفهم من باب الحرص على حفظ  
المعاني التأسيسية للشريعة الأصل وصيانتها عن العبث، بمعنى أنَّ ظهور الباعث العصبيّ بسبب  
الظرف لا يلغي الباعث الدينيّ. فالطرح الفقهي للعلماء لم يتراجع عن فكرة إنفاذ الشريعة،  
بل اعتُبر هذا المطلب هو المبرّر للقبول بسلطة المستولي ما دام أنَّه قد اجتمعت تحته الأمة في  
ظروفٍ امتنعت فيها إمكانية الشورى 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 يَفُتْه أن يعلّق شرعية السلطة على شرطٍ يُمكن أن يسحب شرعيّتها وينقضها، وعلى ذلك شواهد في السلب والإيجاب.

المثال من ناحية السلب هو موقف العزّ بن عبد السلام في رفضه للدعاء للسلطان في دمشق الذي وإلى الصليبيين، ونزوله المنبر بعد دعائه الشهير: «اللهم أبرم لهذه الأمة أمراً رشداً يُعزّ فيه أهل طاعتك، ويُذلّ فيه أهل معصيتك»، ومغادرته إلى مصر لأنّ في إقامته إضفاءً لشرعيّة لم يُعد يستحقّها السلطان/الأمير بعد أن فرّط في أمرٍ أساسيٍّ في حقّ الأمة ينتمي إلى رتبة الضروريات.

الأمثلة من ناحية الإيجاب هي أقوى في دلالاتها وحجّيتها. فالسلاطين والأمراء الذين تسلّموا موقعهم تغلباً قاموا بأكبر الخدمات للأمة، ومثّلت جهودهم محاولاتٍ اقترابٍ إلى الأصل، وليس تكريساً وابتعاداً عن النموذج المعياري. والمثال المشهور في ذلك هو صلاح الدّين الأيوبي. وقد يُقال: إنّ هذه أمثلة استثنائية. ولكن هناك دونها توجّهات عامّة لسلطناتٍ جاهدت للعودة إلى الأصول، وإن لم تستطع هذه الجهود بلوغ الحالة المعيارية للمؤسسة السياسية. وألصق مثالٍ هنا هو صعود محمود بن سبكتكين الغزنوي (ت ٤٢١ هـ) وتقدّمه في أرض الهند ثم توجّهه إلى الريّ وأصفهان وانتزاعه السلطة من البويهيين في أرض فارس، ثم ليتّم نزع سلطة البويهيين (الفرس الذين أسّسوا للتشيع) من بغداد على يد طغرل بيك السلجوقي (٤٤٧ هـ) بعد حوالي أربعين عاماً من خروج فارس من أيدي البويهيين. ويُعزى نجاح السلاجقة -إلى جانب قوتهم العسكرية- إلى الخبرة الإدارية التي كان يتمتّع فيها «نظام الملك»، وهو الفارسي الذي كان من كبار وزراء السلطان ألب أرسلان السلجوقي. ونظام الملك هو الذي أسّس المدارس النظامية لكي يجابه الدعوة الفاطمية التي كانت تُبثّ من خلال الأزهر في مصر، وهو الذي حدّر في كتابه (سياستنامه) من مثالب الشيعة والباطنية<sup>(١)</sup>. فهذه مسالك سلطانية لم تمرّ في قنواتٍ مثالية للشورى ولم تحقّق

(١) انظر كوثراني، وجيه. الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية-القاجارية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 4، 2015.

شرط الاختيار على نحوٍ مجزٍ، ولكنها حققت إرادة المسلمين ومصلحة المنظومة التي ترعاها. 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 اعترأها في تفاصيل السلوك السياسي.

وزيادةً على ذلك ندَّجرب أنَّ الجويني (ت ٤٧٨ هـ) هو الذي افتتح التدريس في نيسابور في المدرسة النظامية التي أسَّسها نظام الملك، والغزالي 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 تصويرٌ غير صحيح. كما أنَّ الأمثلة السابقة تجعل من دعوى الانفصال بين الديني والسياسي مسألةً لفظية، ولا تمتلك هذه الدعاوي معنى عملياً إلا إذا كان تصوُّر الفضاء الدينيّ تصويراً لاهوتياً. بمعنى أنَّ تطوير إجراءاتٍ إدارية متميزة أو اقتباسها من خبرة أقوامٍ آخرين لا يعني انفصال الديني عن السياسي، ولولم تتولَّد هذه الإجراءات في رحم الفقه ابتداءً.

وحريٌّ عند الحديث عن السياسة الحديث عن الجيوسياسة أيضاً. ويمكننا القول: إنَّ الماوردي (ت ٤٥٠ هـ) الذي كتب ما كتب لم يكن غافلاً عن التطوُّرات التي تحدث في الجوار في فارس وخراسان على أيدي البويهيين، والتي فعلاً كادت تبتلع المركز بالتدريج. فكان لا بدَّ للعالم المسؤول من دعم ما يحول دون مزيدٍ من الارتهاق لقوى تدفع باتجاهٍ ناشزٍ أو منحرف. ويسوغ لنا إذاً أن نخلع وعياً متجاوزاً على الماوردي الفقيه. ويتبع ذلك أنَّ التنقير العلماني في هذه المسألة في غير محلِّه، فمواقف العلماء لا تدلُّ على انفصال الديني عن السياسي، بل تدلُّ على تفاعلٍ حركيٍّ مع الواقع. والصورة المثلى لا تتحقَّق في معزلٍ عن الظروف الموضوعية، وكان قد استقرَّ الأمر بعد أيام الفتنة الكبرى على تمايزٍ بين السلطات يجري فيه تقاسم الأدوار بحسب الخبرة وقدرة الإنفاذ، إلى جانب التماهي والتواصل بينهما. وأصلاً تخيَّل أنَّ الدينيّ يمشي مستقلاً عن الموضوعي تخيُّلاً لا سننيٌّ منافٍ لمنطق الإسلام نفسه، وإن كانت تُنسيه كثافة الصياغات الفقهية. وهكذا لم يفلت

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

القصور الذي وقع في جبهة العلماء قصور فقهي عام لم يقتصر على المسألة السياسية فحسب، بل غلبة التقليد وفراط التفرع وكتابة الحواشي على النصوص كانت ظاهرة عامة لا تقتصر على حقل السياسة.

وخلاصة الأمر أن من الطروحات ما تصنف مساهمة الماوردي وأمثالها بأنها مدهنة للسلطان وتبرير للنظام الذي ابتعد عن الأصل وإضفاء الشرعية على الظلم السياسي. وهناك طروحات ترى أن الفكرة السياسية تناست أصلي الشورى والبيعة، ووضعت بدلها فكرة «إقامة الشريعة». وهناك الطرح البراغماتي الخالص الذي يدعي أن الفقهاء استوعبوا الواقع كما هو واخترعوا له شرعيةً دنيويةً من جملة فصل حيّز الدين عن حيّز الدولة. المناقشة أعلاه ينبغي أن تكون قد بينت عدم صواب أي من هذه الدعاوى، ولا بأس بتوضيح آخر.

إن القول بالفصل بين الديني والدنيوي في تاريخنا لا يستقيم. ويُعبّر عن هذه الفكرة عادةً بأزمة الفقيه بين المعياري والواقعي. لكن ليس كل استيعاب للواقع هو ارتهاق له، والتوجّه الذي يفهم الدين فهماً ثيولوجياً على أنه هيامٌ بمبادئ أخلاقي منقطعٍ عن الواقع هو الإشكالي. ويظهر التأمل في طبيعة الرسالة الإسلامية التجسير بين المعياري وما دونه. وإن ديناميكية التوجهات صفة أساسية في الخطاب الإسلامي، سواء في القرآن أو في السنة. ولعل لا أدل على ذلك مثل سورة التوبة وآياتها في القتال مقارنةً مع خطاب باقي السور، فالتوجهات في هاتين السورتين هي توجهات مفصلة للحظات المواجهة والعراك -ومن هنا جاءت حيّيتها ومفاصلتها- خلافاً للآيات الأخرى التي تركز على الأطر العامة في العلاقة مع الآخر السياسي أو الديني.

أمّا قول بعض المعالجات الأكاديمية المعاصرة بحصول انزياح من محورية الشورى والبيعة إلى إقامة الشريعة فهو مشكلٌ أيضاً؛ إذ يجعل المطالبين ندّين في حين أن الأول هو من مقتضى الثاني، ولذا فالخيار هنا هو بين الصياغتين التاليتين. فيمكن القول بالتقصير في إقامة الشريعة

والتنكّب عن ذلك، ولكن لا خلاف في أنّ إقامة شرع الله كانت معقلَ شرعية الحُكم في كلّ العصور، والتقاعس في هذا هو أكثر ما يُنقص من شرعية الحُكم ومن مبرّر وجوده ويشكّل أهمّ داعٍ للثورة عليه. ولذا فالصياغة الأصحّ هي أنّ إقامة الشريعة على وجهها الأكمل لم تواتها الظروف الموضوعية، فصير 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 الربّانيين على التصديّ لها. هذا من جهة تحكيم الشريعة في الفاعليات السياسية التي تتدفّق من الأعلى إلى الأسفل والتي هي مظنة الحيف. أما الفاعليات السياسية من الأسفل إلى الأعلى فتمثّلت بالأدوار الأهلية الزاخرة في المجتمع من خلال رسوخ الروابط الاجتماعية واستقلالها، ومن خلال شبكات العلم والتدريس والتربية الإيمانية، ومن خلال الجمعيات المهنية، إضافةً إلى دور الأوقاف. فهذه كلّها مثّلت فاعليات تشاورٍ حقيقيٍّ وذو معنى، وعجز السياسة عن اختراقها أو العبث بها هو جزء من بيعة مضمرة. ولقد سبقت مناقشة عدم مناسبة الوسائل البسيطة للشورى والبيعة بعد حدوث تطورات نوعيّة جمّة: الاتساع الجغرافي لرقعة الدولة، وازدياد التنوّع المِلّي من أقوام متعدّدة، ودخول أعدادٍ كبيرة في الإسلام، وبروز مذاهب فكرية متنوّعة، والتناوب والتعصّب الفقهي، وتبلور التشيّع الإمامي، وانتشار الحركات الباطنية. وكل ذلك يستدعي تقليب النظر في مسرى الفكرة سرياناً عفويّاً من خلال النشاطات والمؤسسات الطبيعية للمجتمع، ومسرى الفكرة في إجراءاتٍ رسميةٍ معتمدة. غير أنه لا مراء في أنّ تراكم صداد الوسيلة يُغري الطامحين السياسيين في تغييب الفكرة.

وأخيراً لا بدّ من ملاحظاتٍ حول حُسن قراءة التراث، فننّه أدناه إلى إشكالاتٍ منهجيةٍ عامّةٍ وشائعةٍ عند التعامل مع التراث السياسي:

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

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



بعد أن أعطينا لمحة عن الصياغة التراثية للمسألة السياسية، وأصول التعامل مع التراث، وإشكالية فرض إطارٍ تأويليٍّ من خارج المنظومة الإسلامية، نعد في الفقرات القادمة إلى التفصيل في مسائل خاصةً يكثر الحديث عنها، بما في ذلك مفهوم أهل الحَلِّ والعقد، ومفهوم الغلبة، وثبوت البيعة، ومسألة الخروج على الحُكم، وسبل الإصلاح والمناصحة والتقويم.

## 2- تولّي منصب الحُكم

في حلبة الصراع الفكري الإيديولوجي يكثر تردد ادّعتين يُدعى بأنهما أكبر دليلين على إشكالية النظرية السُّنيّة في الحُكم ومخالفتها للمطلب الإسلامي: فكرة ثبوت البيعة بعددٍ قليل من أهل الحَلِّ والعقد، وفكرة شرعية الحُكم بالغلبة. ولا يقتصر تكرار هذه النقطة على التحليل المنحاز حضارياً الذي يضيق بالتاريخ المسلم وتجليّاته، بل يشمل أيضاً بعض الإسلاميين من رواد التجديد للقرن الماضي ودعاة النهضة في قرننا هذا.

### أ- أهل الحَلِّ والعقد

فكرة أهل الحَلِّ والعقد ومسألة العدد اللازم لثبوت البيعة تتفاذهما الآراء بعيداً عمّا أريد منها.



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

ينبّه الرئيس إلى أنّه في سياق ذكر أهل الحلّ والعقد وردت في التراث عبارتان أُخر: «أهل الاختيار» و«أهل الاجتهاد». وينقل نقولاً عدّة، منها قول البغدادي: إنّ طريق ثبوت البيعة هو «الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم، واختيارهم من يصلح لها»، ومنها وصف النووي في «المنهاج» لأهل الحلّ والعقد بأنهم «العلماء والرؤساء، ووجوه الناس الذين يتيسّر اجتماعهم».

ويعلق الرئيس أنّ صفة الرياسة ومعنى الوجاهة في كلام النووي غير واضحة، ولكنها في النهاية مفهومة معقولة. ثم يستنتج من كلام الفقهاء في الموضوع أنّ نصوص التراث تشير إلى هيئتين، وليست واحدة. فالهيئة التي ترد في باب الإمامة هي غير الهيئة التي ترد في كتب علم الأصول، وإن كان كلّ منهما يستعمل مصطلح أهل الحلّ والعقد. ومن خلال تحليل كلامهم يظهر أنّ مدلول الأولى (أهل الاختيار) هو أعمّ، ويمكن أن نسّمها اليوم «الهيئة السياسية»، في حين أنّ مدلول الثانية (أهل الاجتهاد) يمكن أن نسّمها «الهيئة التشريعية». ولا يخفى أنّ الاستعمال المختلف للمصطلح ينسجم مع طبيعة كلّ من العلمين.

ويتابع الرئيس في نقل الأقوال في العدد المطلوب بعد التنبيه إلى أنّ «هذا مجرد بحثٍ نظريٍّ مجرد، دعت إليه رغبة الفقهاء والمتكلمين في أن يجدوا حكماً لكلّ حالة - ما دام ممكناً تصوّرها عقلاً - وإن كانت بعيدة الصلة بالحياة العملية»<sup>(٢)</sup>، فورود الأقوال بأنها تنعقد بواحد أو اثنين أو أربعة أو خمسة أو أربعين، أو أنها لا تنعقد إلّا بجمهور أهل الحلّ والعقد في كلّ بلد، أو أنّ القول بعدد معيّن فيه تعسّف لا دليل عليه. ورود هذه الأقوال لا يُقصد به ذات العدد، وإنّما كونهم ممّن تركنُ عامة الناس إلى رأيهم. ويؤكد الرئيس أنّ «موافقة الإرادة العامة» هي المقصود في النصوص التراثية، داعماً قوله بتسّع دلائل، ثم يورد فيها النص التالي لابن تيمية: «ولا يصير

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

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

الرجل إماماً حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصودُ الإمامة، فإنَّ المقصود من الإمامة إنّما يحصل بالقدرة والسلطان»، ثم يقول: «فالإمامة ملكٌ وسلطان، والملك لا يصير ملكاً بموافقة واحدٍ ولا اثنين ولا أربعة، إلّا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم بحيث يصير ملكاً بذلك. وهكذا كلُّ أمر يفتقر إلى المعاونة عليه لا يحصل إلّا بحصول مَنْ يمكنهم التعاون عليه»<sup>(١)</sup>. كما يورد الرئيس القول التالي للغزالي: «نعم، لا مأخذ للإمامة إلّا النص [كما تدعي الشيعة] أو الاختيار، ونحن نقول: ثبت الاختيار»... «فمذهبنا الذي نختاره ونقيم البرهان على صحّته أنه يكفي بشخصٍ واحدٍ يعقد البيعة للإمام، مهما كان [= ما دام] ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تُطال، ومهما كان [= ما دام] إن مالٍ إلى جانبٍ مال بسببه الجماهير ولم يخالفه إلّا من لا يُكثرت بمخالفته. فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذن في موافقة الجماهير، فإن لم يحصل هذا الغرض إلّا لشخصين أو ثلاثة فلا بدّ من اتفاقهم. وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنّما الغرض قيام شوكة الإمام بالأتباع والأشباع، وذلك يحصل بكلِّ مستولٍ مطاع»<sup>(٢)</sup>. ولقد وضعت خطأً تحت العبارات الحاسمة من أجل التنبيه والتأكيد على عدم الحاجة إلى مناقشة ما هو بيّن في صريح العبارة، فمعنى الاختيار ورضى الأمة ظاهر في العبارة التراثية، بغضّ النظر عن الآلية العملية لتحقيق اجتماع غالبية الأمة، فهذه معضلة سياسية لا تفارق الوجود البشري. وحين تظهر التراكيبية في مجتمعٍ ما، لا بدّ وأن تناظرها تراكيبية في الوسائل، بمعنى التفكير بأكثر من هيئة واحدة تجري فيهافاعليات النيابة عن الأمة.

ونُتبع هذا العرض المختصر بالملاحظات التالية:

« قراءة التراث مفتوحة لتأويلاتٍ متعدّدة، والقول إنّ النصوص التراثية في مسائل الحُكم غارقة في محاباة العلماء لإرضاء السلطان لا دليل عليه، بل في فحوى العبارات دليل على خلافه. « التلقّي الشائع للعبارات التراثية بشأن الحُكم يشير إلى قصورنا نحن في قراءة التراث حين

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج 1، ص 365.

(٢) الغزالي، فضائح الباطنية، ص 176.

نضعه مكان النصوص المُنزَلة الخالدة. ففي حين أنَّ النصَّ الإلهي يُطلق الآفاق وحيّاً هادياً لكل الأزمان والظروف، الصياغاتُ الفقهية لا يمكن أن تتجرّد بالكلّية عن زمانها ومكانها، والفتاوى مقيّدةٌ بخصوصيات الأمر الواقعي. وهناك دوماً تحدّيات تحقيق الانضباط عند الصياغة مع بقائها مفتوحةً على كلّ الاحتمالات عبر الأماكن والأزمان، فيُعَرِّض العبارة للإشكال عند إطلاقها فوق ما تحتل.

« إنَّ القول بثبوت البيعة بواحدٍ أو بعددٍ قليلٍ من الأفراد واقتناص بعض العبارات التراثية في ذلك هو سوء فهمٍ لها ومن الفساد بمكان، كما أنه يناقض مقتضى العقل ولا ينسجم مع ما في جملة نصوص التراث من نضوجٍ فكريٍّ، ممّا يُلزم القارئ البحث عن فهمٍ قويمٍ ولولم يكن في ذات النصّ إشاراتٌ داعيةٌ إلى ذلك، فكيف وفي نصوص التراث نفسها ما يدعو إلى تجاوز المعنى المرفوض في ثبوت البيعة بفردٍ واحدٍ مستقلاً برأيه؟

« لم نتعرّض لبعض الأحاديث التي يُشكل فهمها ويُستشهد بها أحياناً لتبرير العسف السياسي. وهذه مسألة تحتاج بحثاً منفصلاً وسوف نلمح 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 وردّه يعتمد على القطع والظنّ وعلى انضوائه تحت المعاني الكليّة المقرّرة في الشريعة وليس على صحّة الحديث فحسب، ومسألة نقد المتن من أجل الفهم القويم.

« إنَّ مقارنة طرق الاختيار وسيورتها عبر الأزمان مقارنةً التماثل فيها إشكال منهجي. والمقصود بالتماثل هو أخذ عنصرٍ من عناصر الإدارة السياسية اليوم وطلب مثله في الماضي، وهذا خللٌ في التحليل والمقارنة لأنَّ لكلِّ زمانٍ نظرتَه الخاصة تجاه الرضى وحصول التوافق المجتمعي (واستحضِرْ ما قلناه عن الشورى العضوية).

« الدولة في القدم كانت مختلفةً جداً في منطقتها عن الدولة الحديثة، وكان لها شرعيات استنادٍ تتجاوز ظاهر الموافقة الفردية.

« باعتبار طبيعة التواصل في العصور السابقة، حلُّ الإشكال السياسي عندما تتّم مبايعة

الخليفة في بعض الأقاليم وامتناع أخرى ليس باليسير أبداً.

« نحتاج إلى دراسات مفصّلة في المسيرة العملية لفكرة أهل الحِلّ والعقد، وفيما إذا انحصرت الممارسة في أُطرٍ ضيّقة لدرجة ألغت وظيفتها. وعلى كلّ حال ففكرة أهل الحِلّ والعقد وأهل الاختيار وأهل الاجتهاد (السياسي) فكرة راجحةٌ في ذاتها، بغضّ النظر عن سلامة تطبيقها التاريخي، كما أنّ الفكرة التي تحدّثت عن وجوب توافق مختلف جماعات الأهل والعقد في الأمصار المتعدّدة مثّلت فكرةً وازنةً جداً في تراثنا ربما حالت دونها وسائل التواصل.

« هل يصحّ تحميل أهل العلم والمعرفة جزءاً من المسؤولية في الفجوة النسبية بين أهل السيف وأهل القلم؟ فلقد تكاثرت التوصيات التي تُحذّر من الاقتراب من الحاكم وحملت بعضها نزعاً منسحباً من الحياة، فهل شكّل هذا مناخاً ثقافياً يبالغ في تجنّب السياسة وإمكانية الاستفادة من أهل العلم؟ أم أنّ 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 الوجدان الجمعي للناس) في أنّ الأُمَّة هي المستخلّفة، وأنّ الحاكم هو مُستأمن فحسب، وأنّ حراسة الدّين وسياسة الدنيا هي المقصود من الحُكم، وأنّ الوسيلة الأمضى في الحُكم 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 سِكّتها.

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

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

إنّ تعليق اختيار الحاكم على الاختيار الفردي لكلّ من يسكن البلاد وهو المنطبع في الأذهان

يكاد يكون متعديراً في الأزمنة القديمة. وبغض النظر عن هذا فكرة الميل الجماعي للقبول بحاكمٍ تتجاوز الموافقة الفردية لكل واحدٍ في المجتمع، حيث تتصل بالاستقرار المجتمعي، وليس السياسي فحسب. وهناك مسألة أخرى معضلة، وهي ميل إقليمي ما للانفصال والاستقلال، فما زالت هذه المسألة مستعصيةً إلى يومنا هذا، وليس فيها قول فصل، وغالباً تحسمها القوة.<sup>(١)</sup>

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

## ب- مسألة الغلبة

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

(١) ورغم تحذيرنا من الإشكال المنهجي في المقارنة بين نظمنا التاريخية والديمقراطية، نذكرُ بأنه لا تقوم كلُّ الديمقراطيات الحديثة على الانتخاب المباشر، وفكرة مرور القرار النهائي عبر وسيط (سواء أكان هو مجلس النواب أو مجموعة تُوكل بهذا) فكرةٌ مقبولة. وأدبيات النُّظم الديمقراطية ناقشت طويلاً خطورة الشعبوية الانتخابية التي تأتي بغير كفاء، أو التي تهيم بخيار غير صائب، وحاول المنظرُّون الدستوريون الحماية منها من خلال تصميم الآلية الانتخابية وتقليل الأثر المطلق للخيار الفردي. والنظم السياسية الديمقراطية الحديثة إنما تمشي في حقيقتها وفق إراداتٍ تُلَّ التُّخب المتمكِّنة في المجتمع صاحبة الشوكة والنفوذ، وكذا السياسات والتدابير، وكذا إلى حدٍّ ما التصويت الفردي بسبب القدرة الكبيرة للمتنبِّذ من التأثير عليه، سواء عبر الإعلام أو عبر الثقافة العامة التي تنسجها التُّخب. كما أنَّ تقسيم الدوائر الانتخابية له أثر كبير على النتائج، ولذا فإن صورة القرار الفردي الجازم حتى في التصويت صورة متوهمة. وضمن الأحزاب وفي المؤسسة الحاكمة غالباً ما تعود القرارات الفاصلة إلى تحشيدٍ قام به فردٌ واحدٌ أو بضعة أفرادٍ نافذين. كما أن الدول الحديثة تقول بالإكراه بالقوة فيما لورفض 49% من الشعب خيار 51% منه. وأخيراً فإنه لا يُستبعد أن تعود الديمقراطيات إلى التصويت الموزون الذي يُفرِّق بين الناس بحسب مواصفاتٍ معينة، وأن تعود فكرة أهل الحلِّ والعقد بصورة مغايرة، وسوف يُعتبر هذا يومذاك تحسناً على النظرية الديمقراطية.

ولذا من ناحية عملية ليس اللُّغزُ في الوصول عبر الغَلَبَة (فهو معطى طبيعي) بقدر ما يفعله النظامُ بعد الغَلَبَة: هل يتوجَّه نحو الحكم بالعدل أم لا؟ وإنَّ تحقيق العدل وتفعيل الشريعة وخدمة مصالح المسلمين وحمايتهم من الأعداء هو الذي توجهت إليه أنظمتنا السياسية بشكلٍ عامٍّ، فاستظلَّ بظلِّها عامَّةُ الناس، وارتضوها وسكنوا إليها. ولا ينفي هذا أنه تمَّ تعقُّب المخالفين للحكم إذا وصلت مخالفتهم حدَّ هتكِ الشرعية والسعي للإزالة. وليس في ذلك غرابة، فردُّ فعل الممسك بالإدارة السياسية هو كذا في تاريخ البشرية كله، وهذا من طبائع السياسة. ولنسأل أنفسنا: هل في تاريخ الأنظمة السياسية -بما فيها الحديثة- ما لم يأتِ عبر الغَلَبَة بشكلٍ أو آخر؟ وانتبه إلى أننا نتكلَّم هنا عن النظام السياسي، وليس عن السلطة التي يتمُّ تداولها داخل منظومةٍ سياسيةٍ ما. إنَّ العبرة الكبرى هي بالمسيرة بعد التمكن.

ولقد أغفلنا معنى الغَلَبَة لغَةً، ولو تفكَّرنا فيه لذهب الحرج. فالغَلَبَة لا تعني الإكراه العنفيَّ حصراً، 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 تمأسس السلطة: (١) فكرة سياسية تتجاوز محض التسلُّط، (٢) وتجذُر اجتماعي ولو في قطاع منه، (٣) تماسك الإدارة وقدرة الإزاحة والاستبدال، (٤) وخطة للإدارة الحكيمة، (٥) ومنزلة اعتبارية تساعد على اجتماع الناس حولها.

فمثلاً عليٌّ تقلَّد الحكم بالتركية الجهادية (وفق ما سبق شرحه)، لكن لم تكتمل له الغَلَبَة في أدوات الإدارة والضبط، فذهب شهيداً في غضون أربع سنواتٍ فقط. ابن الزبير غَلَب على الأمر حينما استجاب لمشروعه السياسي أهلُ المدينة وتبعته في ذلك عدة أمصار. لكن غلبته كانت منقوصةً ولم تكتمل لها غَلَبَة الأدوات الإدارية التي بقيت في يد منافسيه السياسيين.

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

الإقصاء الذي مارسه الأمويون والملاحقة كانت بحقٍ مَنْ يطعن بأصل شرعية الحكم (الحركات الهاشمية)، في حين أنَّ مَنْ قَبِلَ بالمشاركة (اليمنيون) أصبحوا ركناً في الدولة تزول بزوال دعمهم أو بالتصادم معهم، وكان هذا ما حصل فعلاً<sup>(١)</sup>. وإنَّ حرص المنظومة الأموية على استيعاب الفاعليّات المجتمعية والكتل السياسية وضرورة مساندتها للحكم برز في عقد مؤتمرٍ سياسي لهذا الغرض، حيث إنَّه لما أعجزت الحكم مسائلٌ مستعصية عُقد مجلسٌ للتشاور عُرف باسم مؤتمر الجابية (قرب دمشق). ولقد استمرَّ هذا الاجتماع أربعين يوماً من أجل رسم السياسة التي سوف تُتَّبَع، وشابه هذا الاجتماع مؤتمراً للتخطيط الاستراتيجي للحزب الحاكم بفصائله المتعددة. وتقرَّر في هذا المؤتمر عدم المواجهة مع الزبيريين في الحجاز والتركيز على مصر وتخوم العراق، ولكنَّ المؤتمر عجز عن إنهاء المشكلة الداخلية المتمثلة في التنافس القيسي-الكلبي<sup>(٢)</sup>.

ولمَّا تراكمت الأخطاء وكثُرَت الفرق المتدمرة واستفحل الخلاف الداخلي في نخبة الحكم الأموي، استوت الشروط لغلْبة فريقٍ آخر. وهكذا استغلَّ الفرصة الهاشميون المنافسون السياسيون للأمويين واقتنصوا السلطة بعد اشتباكاتٍ، وصعد العبّاسيون الذين بدورهم مارسوا الغلبة على شركائهم في المظلة الهاشمية. فهل كان صعود العبّاسيين غلبةً مشروعةً بسبب أنَّ وراءهم فئاتٍ شعبيةً متدمِّرة، أم أنه انقضاءٌ مرفوضٌ على سلطةٍ مشروعة؟

ولقد توافرت للعبّاسيين قدرة الإزاحة من خلال التحالف المؤقت مع قادة ميدانيين طامحين (مجموعة أبي مسلم الخراساني) والتحالف مع العلويين الطالبيين الذين يمتلكون خطاباً عاطفياً صالحاً للتشديد. أما التجذُّر الحركي السياسي فقد حصل في الجيب المنعزل في خراسان، إلى جانب متعاطفين في بقعٍ متناثرة قريبة من مركز الحكم الأموي.

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

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

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

المشاركة السياسية، وإنما الأهم من ذلك هو التخلي التام عن النموذج المثالي للحكم الذي كانوا ينادون به ويحشدون لدعوته، والإدارة على نحوٍ شبيهٍ بالنظام الأموي. كما صار معنى التوارث في الحالة العبّاسية أظهر مقابل التنافس داخل البيت الحاكم، تبعاً للأهلية الإدارية الذي ميّز المنظومة الأموية. إنّها المغالبة السياسية والمنافسة المطّردة في التاريخ.

ولقد خسرت الرهان الرؤية السياسية التي تُشخصن التقوى وتفترض أنّ أثرها سيصبغ مسيرة الحكم بشكل عفوي، ليثبت الواقع أنّه لا رؤية الحسين ولا ابن الزبير هي الخليقة بالحكم، وأنّ القانون الطبيعي للتاريخ السياسي يقطع بحكم المفضل بوجود الأفضل. وأقترح أننا نستطيع القول: إنّ الوعي السياسي في أذهان الناس بعد الأمويين غادر معادلة الأفضل/المفضل نحو المعادلة الثلاثية التالية: الأنفع للناس + عالمية الرؤية ولا قوميتها + عصبية الثلة الحاكمة وتماسكها. وإنّ إثبات هذا في الواقع يمرّ عبر الغلبة، ونصّفها اليوم بعباريّ الفوز والنجاح.

وإذا أردنا تحسّس أوجه الغلبة في حكم العبّاسيين لوجدناها في غلبة نموذج أكثر انفتاحاً على الملل المنضوية تحت الحكم، بما في ذلك الموالي -العرب وغير العرب- ممّن رفعت دعوة الإسلام منزلتهم بعد أن أصبح اختصاص السيادة للعرب في العصر الأموي ليس له مبرر في الشرعية المجتمعية بعدما أتقن الآخرون تعلّم لغة القرآن مرجع الأئمة. وصحيح أنّ وصول الموالي إلى سدّة المنزلة الفكرية تحسّل منذ العصر الأموي المبكّر، إلّا أنّ الانعكاسات السياسية لذلك أتت متأخّرةً بشكلٍ طبيعي.

واللافت للنظر في التاريخ السياسي للمسلمين هو أنّ التقلّبات السياسية وإن شهدت منافسةً حادّةً بين النُخب، إلّا أنّها بمجملها لم تشمل ضحايا شعبية، بل كان الناس إلى حدٍ كبير في معزلٍ عن حمى النزاع السياسي، ينتظرون من المجموعة المنابذة أن تثبت قدرتها على تحقيق أولويات الوجود المسلم. طبعاً الغلبة السياسية تأتي بحاشية جديدة وليست منفصلة بالكلية عن المجتمع.

وننبّه إلى الفرق بين تداول السلطة وبين تغيير الحكم. تداول السلطة كنّا قد ناقشناه في فصل «التعاقب»، وبيّنا التحديّات التي تحفّضه، أمّا تغيير الحكم والذي تظهر فيه دولة جديدة فلا يأتي



إلا عبر الغلبة. والغلبة فيها طرف من الإكراه -على الأقل لبعض الناس- لأنَّ من طبيعة أيِّ نظامٍ سياسيٍّ أن يفترض إمكانيةً لإصلاح الأمر من خلاله ووفق طريقته (بغضِّ النظر عمَّا يخالط هذا من الحرص على بقاء المجد والأثرة بيده). بعبارة أخرى: الأحوال العادية لا تحتاج غلبةً أو تجري فيها سلسلة ناعمة من الغلبة يمكن أن ترافقها فاعليات تشاور. وبالمقابل هناك غلبةٌ يرافقها درجات من الإكراه والشدة، وهي أمرٌ طبيعيٌّ عند استواء أحد الشروط التالية: (١) الأزمات الحادة السابغة، (٢) والمنعطفات التاريخية المستندة إلى شروط موضوعية، بما في ذلك الانزياحات الجيوسياسية، والتغيُّر الأساسي في اقتصاد سبل العيش والطاقة، (٣) وظهور البنى الفكرية والدينية الجديدة.

ودعنا لا ننسى أنه في الأحوال العادية يجري تبادل السلطة بين المتنافسين في سدة السياسة بعيداً عن جمهور الناس. ومعظم الناس لا يهتمون بالشأن السياسي (ولا سيما السياسي العالي المتجاوز للمحلِّي)، وإنما يهتمهم أمران: تبعات السياسة على ما يتعلَّق بحياتهم، ورعاية السياسة لحسبهم الديني ورؤيتهم الثقافية. وعامة الناس لا تُطلُّ على السياسي وتعترض عليه إلا في حال الإخلال بالوجه الأول (المنافع الحياتية). وتعود للفضاء السياسي وتثور عليه في حال الإخلال في الوجه الثاني (مناقضة السلطة للنبض الثقافي للأمة والاعتداء على هويتها). ومعنى الغلبة أظهر في الثاني، وكثيراً ما يرافقه العنف جزاءً أو تشقيفاً.

وفي الأزمات الشديدة والفتن -وخاصة التي يرافقها العنف- يكبر احتمال تغييب الرأي والاختيار العفوي للأمة. غير أنَّ هذه هي المفارقة الأليمة، فمناخ الفتنة هو تعريفاً ذاك الذي يمنع من اجتماع الرأي:

فتنة ⇔ عدم إمكان التوافق ⇔ لا مناص من الغلبة

وفي هذه الحالة يغلب أن يكون غلبٌ خشنٌ يُنجي بعض الآراء والتوجُّهات، فإن نجح في احتواء أكثر الأطياف وانحصر الرفض في الهوامش سارت الأمور بعدها بشكلٍ طبيعيٍّ.

حالة حرب الاعتداء الخارجي الذي أسقط الحكم ثم تمّ ردُّ العدوان، وتحرّرت السياسة من القوة الخارجية مسألةً أخرى، وفيها شبهٌ بحال الفتنة. وذلك لأنه يغلب أن يحصل التحرُّر من العدو على يد العسكر، وهم ممّن لا يجيدون السياسية عادة. ولقد تراوحت خبرتنا التاريخية في هذا بين التحام القوة العسكرية مع المجتمع (نموذج صلاح الدين والعثمانيين) وتحوُّل الحكم إلى حكمٍ مدنيٍّ بالفعل، وبين التمرّع 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 الغلبة كما هو وارد في التراث، وحتى إذا أخذنا بعض المقولات الفقهية الإشكالية لوجدنا أنّ مصطلح الغلبة لا يعني القوة القهرية حصراً، فعبارات الفقهاء الذين ينهون عن الخروج ولو غلب بالسيف تدلُّ على أنّ القوة ليست هي المقصود العام بالغلبة. ولا يعود سوء الفهم هذا إلى إشكال الوعي الديني فحسب (بسبب طرق التدريس وفتاوى علماء الطغاة)، وإنّما أيضاً إلى الخيالات الحداثية التي تقبع في مخيلة الأذهان وتتوهّم أنّ أنظمة الحكم المعاصر ليس فيها غلبة.

ولقد بيّنا الفرق بين تداول السلطة، وهو الأمر الذي يجري في الأحوال الاعتيادية، وبين تغيير الحكم بعد الأزمات الحادة والمنعطفات التاريخية، وظهور معادلة سياسية جديدة. والغلبة هي التي تخصّ الثاني، وهو تغييرٌ غير متصوّرٍ بلا تدافع الغلبة.

ونختم بتأكيد ملاحظةٍ جوهريّة، وهي أنّ أكثر صور الغلبة في تاريخنا كان غلبةً بدافع الإصلاح ولها سند اجتماعي، أو جرت في مساحة فراغٍ سياسيٍّ، وليس غلبةً رغم أنف الأمة وضدّها. وإذا كان اعتلاء المماليك منصّة الحكم هو مثلاً لأقلّ القوى التي امتلكت مشروعيةً سياسيةً، فإنهم ظهروا في فراغٍ ووصلوا بتغلّبٍ لم يغلبوا فيه أحداً من المسلمين. وكمثال جزئيٍّ اعتبر باليمن بعد تمكّن الظاهر بيبرس، حيث أرسلت اليمن وفداً يُعلن أنّ بلدهم في خدمة النظام المملوكي الجديد. وباعتبار أنّ اليمن بعيدة عن مركز المماليك، يُرجّح أنّ دافع مثل هذا التصرف ليس مدارّةً سياسيةً لقوة صاعدة، وإنّما سلوك يعكس الحسّ الذي اكتنفته الأمة تجاه مفهوم الخلافة كرابطٍ عامٍ

جامع يدفع إلى موالاة مَنْ امتلك أسبابه. وهناك مثال آخر من الطرف الغربي للوجود المسلم يفيد في تصحيح الانطباع الذي ينفر من فكرة الغلبة ويفهمها فهماً مدرسياً يتعلّق بالخلاف المذهبيّ أكثر من تعلّقها بمسيرة التاريخ. وذلك أنّ الزنتانيين في المغرب استقلّوا عن السُلطة الأموية في الأندلس سنة ٣٩٠ هـ، فأوقعوا البلاد في فوضى وتدهورت حال المعاش، ممّا دعا الفقهاء المالكية إلى معارضتهم، برغم أنّ الزنتانيين كانوا يجاهدون الحركة البرغواطية التي ادّعت النّبوة واخترعت سُوراً بديلة عن القرآن، وأعطى هذا الموقف العلمائيّ شرعيةً للحركة المرابطية الإصلاحية. ويمكننا القول: إنّ سيطرة الزنتانيين كانت غلبة طموحٍ سياسيٍّ محض سرعان ما فقدت دعمها الاجتماعيّ، في حين أنّ الغلبة المرابطية كانت غلبة الإرادة المجتمعية وليس ضدّها.

### 3- الخروج على الحُكم

الثورة على النظام السياسي القائم وتغييره هي من أشدّ المسائل خلافاً واستعصاءً، وثمة غموضٌ في التنظير السياسي في هذه المسألة، فالاستقرار مطلوب والعسف مرفوض وحاجة التغيير قائمة، غير أنّ السبيل الأقوم في كلّ ذلك ليس سهلاً البتّ فيه. نناقش أدناه هذه المسألة، ويتمّ تقديم اقتراحٍ لمحدّدات الخروج على النظام الحاكم والأحوال التي تقتضي مواجهة السلطة، ونراجع خبرتنا التاريخية في مسألة تحديّ الحكم القائم والخروج عليه، ثم نتبع ذلك بتنظيرٍ مقاصديٍّ لمسألة الخروج.

#### أ- تأطير النصوص في مسألة الخروج

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

بعض العبارات الفقهية فيها إشكال، ونعلم أنها تركّزت في المدرسة الحنبلية عموماً (برغم التفاوت الداخلي فيها تفاوتاً قُطبياً)، في حين أنّ علماء المذهب الحنفي والمالكي ذهبوا إلى القول

بالخروج، وكذا ابن حزم من المذهب الظاهري، وفي المذهب الشافعي قولان، إضافةً للمذهب الزيدي الذي يقول بالخروج؛ أي إنه يصحُّ الادِّعاء بأنَّ جمهور العلماء يذهب إلى جواز الخروج في حالاتٍ معيَّنة، وحتىَّ أقوال الحنابلة غير مجتمعة على عدم الخروج، وبعضها يدلُّ على جوازه خلاف الأكثرية في المذهب.

وكثيراً ما يُساء الاستشهاد بمقولات العلماء القدامى أو يساء فهمها، وكنموذجٍ على ذلك دعنا نحلِّل القول المشهور من أنَّ ابن تيمية «نهى عن منازعة وليِّ الأمر وإن كان مستأثراً». ولكن لا إشكال في هذا القول، وإنَّما الإشكال في حرفه عن معناه الأصلي؛ إذ إنَّ مجرد الاستئثار لا يُسوّغ المنازعة وإنَّما الإصلاح. فالاستئثار لا يخلو منه حكمٌ في حياة البشر (وسياًتي تفصيلٌ في ذلك، وفي معنى الاستئثار). وكذا قول ابن تيمية «فلم يُأذن في دفع البغي مطلقاً بالقتال، بل إذا كانت فيه فتنةٌ نهى عن دفع البغي به وأمر بالصبر». وهذا بيِّن لا يختلف فيه ذوي العقل، فالبغي لا يواجه في كلِّ الأحوال بالقتال، كما يجب تقدير احتمال اندلاع فتنة مستعصية. ومن أحسن الأقوال في مسألة الخروج تفريق ابن حجر العسقلاني (الشافعي) بين ثلاثة أنواعٍ للخروج: خروج الخوارج، وخروج البغاة، وخروج أهل الحقِّ، ويقصد بخروج البغاة ما كان تطلُّعاً محضاً إلى الملك. ولو استصحبنا هذا التفريق لسقط معظم الخلاف ولما عاد هناك حاجةٌ إلى كثير من الجدل.

ونبيّه إلى أنَّ العبارات الفقهية الإشكالية لا تخرج عن كونها تخريجاً فقهياً، قد تكون صحيحةً في صياغتها التقعيدية، ولكنها إشكالية عند إطلاقها أو تنزيلها. يعني تنزيل القول الفقهي على الواقع هو اجتهادٌ لاحقٌ، والتلاعب بهذه الأقوال من بعض الرموز الدينية في عصرنا موضوع آخر بالتمام، وما يُنقل عن إجماع العلماء ضد الخروج يخصَّ وجوب لزوم الجماعة والنهي عن الشذوذ والخلاف والفرقة، لا عن القيام بحقِّ.

أمَّا الأحاديث التي يُستشهد فيها في موضوع الخروج فمنها ما لم يصحَّ<sup>(١)</sup>، ومنها ما صحَّ ويحتاج حسن الفهم. فمثلاً الحديث «وإذا رأيتم من ولا تكلم شيئاً تكرهونه فاكرهوا عمله ولا تنزعوا يداً

(١) مثال "وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك فاسمع وأطع"، وهي زيادة لم تصحَّ ويغني عنها ما صحَّ، كما أنها لا تصحَّ لأنها تناقض كليات الشريعة.

من طاعة» مفهومٌ سياسياً بالتمام، فلا خلاف في أيّ نظامٍ سياسي أنّ مجرد كره أمرٍ لا يبرّر محاربة النظام ورفض الطاعة للأمر العام الذي اجتمعت عليه الأمة. أمّا حديث مسلم المشهور: «وأن لا ننازع الأمر أهله» فمعناه واضحٌ كلّ الوضوح، وكأنه يخاطب حالتين: الأولى هي أمثال أبي ذرٍّ (أو الحسين) الذين لا يملكون الأهلية السياسية رغم فضلهم، والثانية تحذير مناسب للرعاع، فما أخطر أن يتشوّفوا إلى الحكم. ولقد أحسن أبو ذرٍّ في عدم خروجه رغم امتلائه بشعور الغربة والشوق لطهر المجتمع الأمثل.

وإنّهُ لا بدّ أن تؤطّر أحاديث الخروج في إطار عموميات القرآن والسُنّة ذات الأركان الخمسة: (١) وجوب الصّدق بالحقّ على صعيد الاعتقاد، (٢) وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللّسان والنية على صعيد الاجتماع، (٣) والحرص على وحدة الأمة على صعيد الخلاف السياسي، (٤) والإعذار فيما تختلف فيه الاجتهادات على صعيد الفهم الفقهي، (٥) والعفو والصفح عن الزلّات على صعيد السلوك الشخصي.

ليس مهمة هذه الرسالة الخوض في العبارات الفقهية، ولا سيما تلك التي غلبت عليها القواعدية المنطقية فجعلتها منقطعةً عن الواقع ومفتوحةً للاستغلال التحريفيّ من قبل مشايخ الغفلة ومفتي الطغاة. لكن لا بدّ من ملاحظة مختصرة. إنّ القول بمنع الخروج مطلقاً فيه تناقض داخليّ، فمن ناحية يُقال بعدم الخروج على حكمٍ بعد استتباب الأمر، ومن ناحية أخرى يُقال إنّ طريق الغلبة مقبول ولو بالسيف. فالطرف الأول لهذه العبارة يرفض مجرد فكرة الخروج، والطرف الثاني يقبلها ولو مع العنف. والعبارات التراثية تحوي عادةً شرط امتلاك متسوّل السلطة القوة الكافية. وهذا شرط له دلالة كبيرة في إدراك أنّ الخروج قد يكون تحصيل حاصل، وفي التخوّف من انفلات الأمر، ولكنه شرطٌ يترك المسألة برمتها غير منضبطة. وسبب قصور الانضباط هو أنه لا يمكننا معرفة فرصة الغلبة وكون ما يمتلكه المنابذ كافياً إلّا بعد حدوث الأمر. والقول بغلبة المصلحة أو المفسدة قولٌ شديد العمومية ليس فيه الحسم النظريّ المبتغى. وسيكتفي هذا الطرح إذاً بالمصادقة على ما أوصل إليه الواقع ومضى وخُتم الأمر وأُغلق الملف.

وننبّه إلى أنّ ما من كتابٍ أو بحثٍ إلّا وقد كُتب في سياق. ولذا نعود إلى الماوردي، ونُلَمِّح إلماحةً سريعةً إلى عصره السياسي وإلى التجارب السياسية السابقة له. حياة الماوردي كانت بين ٣٦٤-٤٥٠ هـ، وشهد ثلاثة خلفاء عباسيين هم الطائع والقادر والقائم، وهم رقم ٢٤، ٢٥، ٢٦ من سلسلة الخلفاء العباسيين. ومناسبة الإشارة إلى هذا هو أنّ الماورديّ كتب ما كتب ونظام الخلافة كان مهدّداً، وزمن الماورديّ أتى بعد قرنين ونصف من زمن هارون الرشيد، وهذا من الأمور المهمة التي ينبغي استحضارها لمعالجة انطباعاتنا. فمن ناحية الاعتبار بما سبق من تحدياتٍ إدارية لا بدّ وأنّ الماورديّ كان في ذهنه صنيع البرامكة زمن الرشيد الذين تغلغل نفوذهم في الدواوين وأصبحوا قوةً موازية للنظام القائم. الماوردي كتب ما كتب في عصرٍ متأخّر كانت فيه منظومة الخلافة في ضعفٍ شديد، فقد توفّي الماورديّ قبل سقوط القدس بـ ٤٢ سنة فقط.

كما أنّه من المهم جداً استحضارُ ذاكرة الأمة تجاه مسألة الخروج. وأدناه سردٌ لحوادث (الخروج) على الحكم بالترتيب الزمني:

- « خروج ابن الأشعث والي سجستان ٨١-٨٣ هـ في عهد عبد الملك.
- « ثورة زيد بن عليّ زين العابدين في الكوفة (١٢٢ هـ) زمن هشام.
- « ثورة البربر/الأمازيغ سنة ١٢٣ هـ.
- « حركة الكرمانى الأزدي في خراسان (١٣٢ هـ) الذي عُزل بنصر بن سيّار، قبيل زوال الحكم الأموي.
- « حركة أبو مسلم الخراساني التي نجحت في وجه الأمويين.
- « حركة محمّد النفس الزكية أيام المنصور (١٤٥ هـ).
- « خروج المقنع الخراساني (١٦١ هـ) الذي قال بالتناسخ، وادّعى الربوبية (أيام المنصور ثم المهدي).
- « خروج دحية بن مصعب الأموي (١٦٥ هـ) الذي غلب على الصعيد حتى أيام الهادي.
- « خروج الحسين بن عليّ بن الحسن بن الحسن بن عليّ 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 تألُّفه فأبى).

« حركة بابك الخرمي (الخرمية) في أذربيجان (١٩٢ هـ)، واستمرت ٢٠ سنة، وهي حركة إباحية، وكانوا يلتجئون إلى الروم عندما تغلبهم جيوش الخلفاء (المأمون ثم المعتصم).

« تنشط الخوارج أيام المأمون ١٩٨-٢١٨ هـ.

« القرامطة ٢٧٧ هـ، وكان مركزهم البحرين شرق الجزيرة العربية، وهاجموا مكة في ٣١٧ هـ وقتلوا الحجاج، واقتلعوا الحجر الأسود.

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

## ب- أنواع الخروج والاستقلال وشروطه

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

الذي فيه قيام بمصالح المسلمين، وقد يسبب طمع الأعداء بالهجوم الشامل الذي يُذهب شوكة المسلمين بالكليّة. أمّا الثاني وخلع أميرٍ وحاكم إقليم فلا ينتج عنه ضررٌ بذاك القدر، وإنّ فيه احتمال إثارة طمع العدو إذا كان الإقليم في الأطراف. ولكي لا يكون تعاملنا مع النصوص التراثية تعاملًا مقطوعاً عن سياقات كتابتها، من المفيد أن نجري مسحاً سريعاً للمحاولات العملية للخروج على الحكم في خبرتنا التاريخية أو الاستقلال بإقليم من الأقاليم.

أول انشقاقٍ فعليٍّ في تاريخنا كان في العهد العبّاسي الأوّل للدولة الرستمية (١٦٠- ٢٩٦ هـ) في المغرب الأوسط، وتميّزوا بأنهم أتباع المذهب الإباضي الذي له جذور في الفكر الخارجي، وبتحريضهم ضدّ الخلافة. أمّا فيما عدا ذلك فحين نتكلّم عن الخلافة العبّاسية بشكلٍ عامٍّ فذلك يضمّ وحداتٍ سياسيةٍ قاربت الدّول، ولم تنزع البيعة العامة للخليفة: الأغالبة (١٨٤- ٢٩٦ هـ) والأدارسة (٢٢١- ٣٥٧ هـ)، والزيديون في اليمن (٢٤٨ هـ)، والطولونيون في مصر (٢٥٤- ٢٩٢ هـ)، والطاهريون في خراسان وفارس (٢٠٨- ٢٥٨ هـ)، ولا تخفى طرفية هذه الدول (باستثناء مصر التي لم تدم طويلاً مثلها مثل الطاهريين، أمّا الباقي فقد عمّر أكثر من مئة عام). ودواعي الاستقلال النسبي تُفهم من وجهين: الأول هو ضعف السيّالة المتوجّهة من المركز إلى الأطراف من ناحية الترابط المعيشي أو ضعف إمكان الضبط، والثاني السيّالة المتوجّهة من الطرف إلى المركز -سواء أكانت جبايةً أم ثغراً استراتيجياً أو منطقةً عازلةً يستفيد منها المركز- فلا بدّ أن يعاوض ذلك ميّزات لذلك الإقليم تتجلى على المستوى السياسي بدرجةٍ من الاستقلالية. ولنستحضر أنّ الدّول في الماضي لم تكن مثل الدول المعاصرة التي ترسم لها حدود واضحة ويحكمها قانون دوليٌّ يعزّز التفارق فيما بينها، وكان الولاء المتعدّد ممكناً، وكانت الهوية ليست هويةً قومية ملتحمة مع الدّولة، وجمعت هذه الدول بين خصلتين متضادتين ظاهراً: معظم فاعليات المعيشة محلية، في حين أنّ معظم خيوط الانتماء عابرة.

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



دون النقض وفوق الانقياد التام. ولا يعني هذا أن إبقاء شعار الخلافة كان اسمياً 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 أن الأمة وإن كانت متسامية على الخلافة لأن الثانية هي الاحتضان أمر الأولى والأمة لا تزول بزوال الدولة غير أن قيام الخلافة كنظامٍ سياسيٍّ يتبنّى قيم الأمة هو تمكينٌ لها. ومن الناحية التنظيمية وباستعمال المصطلحات المعاصرة تلك الأوضاع ارتسمت على طيفٍ بين قطبي الفدرالية والكونفدرالية، أو شابهتهما في بعض خصائصها الإدارية.

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

وبعيداً عن التقعيد لقد حكم الواقع حكمه. سقوط الدولة الأموية كان من أسبابه سوء إدارة بعض الولاة ممّا أغضب الناس في حمص وفلسطين إضافةً إلى الكوفة، إلى جانب تصدّع عصبية النخبة الحاكمة. حركة ابن الزبير ٦٤ هـ كانت مبكّرة، وحدثت قبل تبلور النظرية التشغيلية للسياسة المسلمة، وهي نفسها ساعدت على تبلورها. ولقد دانت لابن الزبير معظم الأمصار بعد موت يزيد ولم تبق إلا الشام مواليةً للأمويين، ولكن كان مركز قوته الحقيقي الحجاز صدقاً ولم يكن موقف العراق المساند إلا مُناكفةً ولا يُعتمد عليه. ولذا لعلّ تمكّن مروان ثم ابنه عبد الملك من غلب ابن الزبير بالسهولة الظاهرة ليس مردّه إلى القوة العسكرية وإنما لأن صيغة حكم ابن الزبير كانت مناسبةً أو قل هي مصمّمة للصحابة والتابعين فحسب. أمّا الحسين من قبله فلم يكن له أيُّ فرصة لجمع الناس على نظمٍ سياسيٍّ، فهوليس من أهل السياسة واستند إلى عصبية تماسكٍ ضيقة.

وفترة ما بعد ابن الزبير شهدت محاولات خروجٍ 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. انضمَّ الفقهاء إلى حركة انشقاقٍ قادها الداهية عبد الرحمن بن الأشعث (٨١-٨٣ هـ) الذي رفض أوامر الحجّاج في متابعة فتح بلاد رتبيل وراء كجستان وبايعه جنودُه، فقام بخلع عبد الملك بن مروان وزحف راجعاً نحو العراق. وسبب انضمام الفقهاء هو الضجر من السياسة الظالمة للحجّاج، ولا يخفى عدم صواب اجتهاد الفقهاء في قبولهم الانصياع لغير ثقةٍ. ولقد هُزمت حركة ابن الأشعث أمام القوة التي بعثها الخليفة في دير جماجم قرب الكوفة، وتبيّن أنّ ابن الأشعث انتهزُيَّ يحترف الغدر، وهو ما دعا ابن تيمية إلى القول بغياب البصيرة السياسية لهؤلاء الفقهاء الذين انضموا للثورة «فلا أقاموا ديناً ولا أبقوا دنيا»<sup>(١)</sup>.

وفي العصر العبّاسي هناك ثلاث حالات خروجٍ شيعية يوصف أهلها بالاستقامة، وكلها كانت حركات يائسة غير مقتدرة على الحكم من جهة، ولا هي أصلاً منسجمة مع المجتمع من جهة أخرى: خروج محمّد النفس الزكية قرب المدينة (١٤٥ هـ) أيام المنصور، وخروج الحسين بن عليّ بن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب (ابن حفيد الحسين) في المدينة ثم مكة أيام الهادي (١٦٩ هـ)، وخروج يحيى بن عبد الله بن الحسين في بلاد الدّيلم في عهد الرشيد (١٧٦ هـ)، وثلاثهم قُتلوا فيما خرجوا له. ويمكن وصف هذه الحركات بأنها كانت حركاتٍ نقاءٍ وصلاحيٍّ في غير موضعه، ولو تمكّنت لما استمرّ نقاؤها، ولتمّ اقتناصها من الجُند وأصحاب الطُّموح السياسي. أمّا باقي حركات الخروج فكانت حركات طمعٍ محضٍ بالملك، زيادةً على فقدانها القدرة على جمع الأُمّة، بمعنى أنّ الواقع هو الذي حكم في هذه الحركات، ومن جهة أخرى لا يُمكن إسداء تفوّقٍ أخلاقي لها يُبرّر وجوب الانصياع. ولم تشمل في الملخّص أعلاه الدّول الموازية التي أبقت ولاءً عاماً للمركز وتعهّدت الأمر الداخلي للإقليم فحسب.

(١) يقول ابن تيمية: "وأما أهل الحرة وابن الأشعث وابن المهلب وغيرهم فهُزموا وهُزم أصحابهم، فلا أقاموا ديناً، ولا أبقوا دنيا، والله تعالى لا يأمر بأمر لا يحصل به صلاح الدين ولا صلاح الدنيا، وإن كان فاعل ذلك من أولياء الله المتقين ومن أهل الجنة، فليسوا أفضل من عليّ وعائشة وطلحة والزبير وغيرهم، ومع هذا لم يُحمدوا ما فعلوه من القتال، وهم أعظم قدراً عند الله وأحسن نيةً من غيرهم، وكذلك أهل الحرة 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 529-528.

وننبّه أنّ الطرح أعلاه لا يعلّق صواب الخروج على مجرد فرصة النجاح من عدمها، وإنّما على تقدير صواب فكرتها السياسية، كما سيتمّ التفصيل فيه. ومرة ثانية يمكننا المقارنة بين حركات الخروج الإصلاحية المذكورة أعلاه وبين الثورة العباسية التي ابتدأت هاشمية (عبّاسية + علوية)، حيث نجد أنّ مردّ نجاحها إلى أربعة أسباب على الأقل: التحضير الطويل، والموقع النائي للمحضن (خراسان) وكثرة المناصرين فيه، ووجود قيادة مزدوجة عسكرية (أبو مسلم الخراساني) هي عاجزة بمفردها إلى جانب قيادة إلهامية هاشمية (تمكّنت فيما بعد من التخلّص من ذاك القائد الانتهازي)، ولحظة انقسام النُخبة الحاكمة للأمويين. وسرعان ما انقلبت الثورة الهاشمية إلى عبّاسية وأبعدت الجناح المثالي (العلوي الطالبي) الذي شاركها في الثورة ضدّ الأمويين، فارتسمت الحركة العباسية وفق سنّة الإدارة السياسية الواقعية للأمويين برغم أنّ خلفاء بني عبّاس للعصر الأول كانوا أهل ثقافةٍ وتديّن.

ونؤكد على مسألتين مهمّتين في مسألة الخروج. الأولى هي وجوب التفريق بين مبرر الخروج والثورة وبين الخروج نفسه، فمبرر الإنكار يتبع المعياريّ الثابت في الشرعية، أمّا الخروج فيتبع تقدير المصلحة. الطرف الأول هو موقفٌ ومبدأ، والطرف الثاني هو فعلٌ ينبغي أن يقدرَ الطرف وما يترتّب 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، أمّا ما كان السلوك السياسي خلاف الأولى أو يمكن أن يردّ فيه التأويل فلا يصحّ فيه خروج نقد البيعة والمعارضة المسلّحة إلاّ صدحاً فردياً بالحق على طريقة سيّد الشهداء.

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

أمّا انضمام الفقهاء لثورة ابن الأشعث فهو مثال سلمي، ولو خرجوا بلسان علمهم الشرعي في وجه ظلم الحجاج لكانت 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 ترتّب على قيامهم اضطرابٌ بل إصلاح. والأمر نفسه يقال في الثورات الشيعية الأربع (خروج زيد بن عليّ زين العابدين، وخروج محمّد النفس الزكية، وخروج الحسين بن عليّ ابن حفيد الحسين، وخروج يحيى بن عبد الله بن الحسين). وأمر الثورات الشيعية أفحش في الخطأ رغم نبل المبدأ المرفوع، وذلك لأنه اختبأت وراء الدعوات الشيعية تيارات باطنية تهديد اجتماع المسلمين، وهو ممّا لا يمكن للحكم إلّا 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. فالحكّام الذين اضطهده قاموا بذلك في لحظة عجبٍ فكريّ فلسفي، وإلّا فسلوكهم الواقعي كان جاداً في حفظ حقوق المسلمين والقيام بأمر الشريعة وكفاية الناس في معاشهم وحفظ الثغور. ولو حمل ابن حنبل السلاح أوزع البيعة لجرّ المسألة من ساحة الفكرة التي جرى فيها الجور إلى ساحة السياسية (ولا يخفى أنّنا لا نشبه هذا بما يحصل في بلادنا اليوم من نظم حُكم طاغية تنكّبت للأمة ولدينها فكراً وممارسة)<sup>(١)</sup>.

ومن أجل المساهمة في الإحكام التنظيري، نذكر شروطاً من وجهين: شروطٌ في مسيرة الحكم الذي يُراد الخروج عليه، وشروط منابذة السلطة. وشروط الوجه الأول ثنائية: شروط تجيز الخروج عن الحكم وشروط توجبه.

### 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 اللاعنّف لجودت سعيد، أمّا مقولة عبد الحميد أبو سليمان: "السياسي لا يحلّه إلا السياسي" فتخصّص المبدأ في الساحة السياسية. غير أن 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 كلِّ الشروط، أم أنَّ واحداً منها يكفي مبرراً للخروج، أو أنَّ اجتماع أغلبها هو المعوّل عليه؟ كما أنَّ التنظير المكتمل يحتاج إلى تحديد أكبر في كلِّ 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 كبديل عن الإصلاح (وأبرز سمات التنكيل القتل والسجن الطويل والإفقار الممنهج).
٣. الاعتداء على السلطة القضائية (مرساة حيطة المنظومة بأسرها).
٤. الاعتداء على الأوقاف (مرساة موازنة المنظومة الاقتصادية).
٥. العجز عن الحماية من الأعداء الخارجيين.

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

١. امتلاك رؤية سياسية ناضجة تتجاوز محض الادعاء.
٢. امتلاك الأهلية التي تجعل الأمر غير عرضة لتكرار ما يثور عليه الناس.
٣. امتلاك سندٍ 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 محلّ نظرٍ وتفصيل. وذلك أنّه ينبغي أن لا يكون هناك مانع من خروج الفاضل الذي امتلك الأهلية بغضّ النظر عن إمكانية النجاح. ففي هذه الحالة يكون الفاضل قد قام بدور سيّد الشهداء وساهم في منع تشكّل ثقافة الاستكانة. وسوف نصّـل لاحقاً في درجات معارضة الحُكم، فقد لا يكون نقض البيعة سائغاً ولكن التوبيخ أو العصيان مستساعٌ أو واجبٌ. ثم إنّ معرفة القدرة اللازمة على الإزاحة تقديريٌّ إلى حدٍّ بعيد، وتختلف فيه الاجتهادات اختلافاً واسعاً قد يصل إلى التقابل التام. وهل المطلوب غلبة الظنّ بامتلاك القدرة أم مجرد الظنّ؟ وعملية التحريك تراكمية، والتصعيد المدروس له فرصة النجاح، حيث يبدأ المعارض بقدراتٍ قليلة بمعارضة خفيفة محتملة لا يملك الحُكم القائم بسبب الموقف العام منعها، حيث إنّ استئصال أدنى المعارضة لا يستسيغه الناس إلّا في ساعات الفتن التي عصفت بحياتهم. ولتجرّأ حكمٌ على التنكيل بغياب مبرراته الاجتماعية، لوضع بذور ثورة لاحقة مؤكدة.

فهل استوعب الطرح التراثي هذه الاعتبارات؟ أحسب أنّ مثل هذه النقاط وردت مبثوثةً في الكتابات التراثية، ولكن يبدو أنها لم تتّسق في نظرية محكمة. إضافةً إلى أنّ هناك صياغاتٍ مشكلةً أو موهمة ولا تستقيم إلّا بعد التأويل والاحتراز، ناهيك عن الناحية السياسية ومطابقتها لطبائع العمران.

وعلى كلّ حالٍ لو تفحصنا الواقع العمليّ في مسألة الخروج على السلطة في تاريخنا لوجدنا أنّ خوف الفتنة هو الناظم للكتابات التراثية، لا رفض الجهد المتمكّن الذي أعدّ ما استطاع من موجبات الإصلاح. ولعلّ هذا هو التأطير الصحيح للنفور من فكرة الخروج. وإذا استغرقت الصياغات السُّنيّة جلّ جهدها في مبررات عدم الخروج ولم تفصّل في موجبات الخروج، فهل كان هذا ردّاً فعلٍ لشطط الفرق المناوئة، أم واقعية سياسية ألقت بظلالها على التنظير؟ ولو تفكّرنا ملياً لظهر لنا أنّ الموجبات القاطعة للخروج الباتّ على الحُكّام لم تكتمل في أغلب عصورنا التاريخية، أو أن الموجبات حضرت ولكن المطالب المقتدر غاب.

ونشير هنا إلى أنَّ الفقه الإمامي الإثناعشري والفكر الشيعي الذي يرفع من شأن الخروج والثورة ضد حكام الجور ليس في نمودجه مساحةً عملية للخروج أصلاً. وذلك لأنه يفترض أن يقوم على النظام السياسي إمامٌ (موصى أو منصوص عليه)، فيصبح الخروج محرماً 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 حاملة غائبة عن الواقع، ويشهد ضدها تاريخ البشرية وتاريخ التشيُّع نفسه.

ولعلنا لا نستطيع نفي ارتكاس التنظير السُّنيّ للسلوك الشيعي. فالتيار الشيعي في عصر التدوين (القرنين الرابع والخامس الهجري) كان قد وصل حالة الشطط والمغالاة ولم يعد يُمكن تطهيره بأنه مجرد خلاف سياسي يمكن استيعابه. وأضاف إلى ذلك تجاوره مع الحركات الباطنية التي ما فتأت تحاول اختراق التشيُّع، ونجحت في ذلك عبر الجسر الإسماعيلي. وكلُّ هذا ممَّا يجعل الكلام عن الخروج في ذاك الطرف في غير محله أو مظنة الفساد، فالإسلام ورسالته هي المهددة الآن وليس مجرد قيادته السياسية. وإذا اعتبرنا أن بعض العبارات السُّنية مالت إلى واقعية طافحة أضحت فيها البُعد المعياريُّ خافتاً، فإنه حري بنا محاولة التنظير للشروط المجيزة أو الموجبة للخروج ولتغيير الحكم والثورة عليه، وهذا هو الموضوع الذي سنعالجه في الفقرة التالية.

### ت- الخروج على السلطة من منظور مقاصدي

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

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

على المُلْك لا العدل والإصلاح، والثاني هو إمكان تهيج الدَّهْماء بسبب تقصير من السلطة ولو كان تقصيراً في أمور لا تحتل العصيان والخروج.

والتحفُّظ على الخروج لا يشمل حالة الطغيان والظلم الفادح، وإنَّما يتعلَّق بالتقصير الذي يلزم أيَّ واقعٍ سياسيٍّ. ولوقيل بالثورة لأدنى مظلمةٍ لحلِّ هرجٍ مفضيٍّ إلى التفرُّق والتناحر وإلى انفراط عقد الاجتماع. والتحفُّظ على العصيان والخروج ينبغي أن لا يكون نابعاً من فكرة وجوب الطاعة لأولي الأمر؛ إذ لا خلاف في أنَّ طاعة الشريعة ونفاذ أمرها ومقتضياتها من العدل والإنصاف مقدَّم على طاعة القائم بأمر المسلمين. كما أنَّ أُولي الأمر الذين تجدر طاعتهم هم ذوي العقول والحجى ممَّن تثق بهم الأمة، لا أهل السياسة والحاشية المستكثرة حولهم.

وإنَّ للتحفُّظ على القول بالخروج على السلطة عند مجرد التقصير لا الظلم الفادح أسباباً عمرانيَّة بحتة. وذلك لأنَّ التقصير قد يكون مردهً إلى ضعفٍ في البنية؛ أي حين يكون مردُّ التقصير ليس عجز الأفراد الحاكمين وإنَّما الظروف الغالبة. فمثلاً قلَّة المحاصيل في سنين الجفاف أو ضيق الأرزاق عند استيلاء العدو على ممَرَّات البحار، تمثِّل مشاكل لا تنصلح بمجرد تغيير الحاكم. ومردُّ الأمر في مثل هذه الحالات إلى الاجتهاد والتعاون على خطِّ بديلةٍ تواجه الحالات الخاصَّة. أمَّا إذا كانت الحكومة مستوثرةً اعتادت الدَّعة واستمرَّت الترف فغفلت عن الإصلاح والرتق في ساعات الحاجة الملحَّة، أو قصُرت همَّتها عن الانتصاب للنوازل، فقد حكمت على نفسها بالزوال ولو بعد حين، وإصلاحها أو الخروج عليها مطلوب.

إنَّ عدم أهلية السلطة وعجزها عن النفرة لخدمة المصالح الحيوية للأمة تُورث كره المحكومين للسلطة، وتُفقد هيبة الحكم وأحقَّيته في النيابة عن أمر المسلمين، فتتطلَّع الرعية إلى مَنْ يملك همَّة المضيِّ في إرساء رؤيةٍ جديدةٍ وخطة مستحدثة. فإن كانت الشورى قائمةً على نحوٍ سليمٍ في مختلف نواحي الاجتماع وعلى الصُّعد المتعددة للإدارة، لم يكن بدُّ من استجابة الحُكم لخطط الإصلاح، وانتفت الحاجة لاستبدال الحُكم. أمَّا عند غياب الشورى وغلبة الصدا على وسائلها تبرز الحاجة إلى تغييرٍ سياسيٍّ شاملٍ، وإلى تعديلٍ في تركيبة الحُكم وطبيعة تحرُّكه.



فإن فسح نظامٌ قائمٌ للتغيير اللازم استعادت الأمة حيويَّتها بالتدريج. وبرغم أن فسح السلطة السياسيَّة لفرصة التغيير ظاهرُ الحكمة، إلَّا أنَّه مما تُقصرُ فيه الحكومات على الدوام، وذلك لأنَّه تصغر في عين النظام الحاكم سيَّئاته ويرى في نفسه أهليَّةً فوق ما يستحقُّ. فإن وصل العُجب السياسيُّ الحدَّ الفرعونيَّ في استعباد الجمهور واضطهادهم، أو وصل الحدَّ القارونيَّ في العبث بالمال والتعالى 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 تملك الكثير من أدوات التغيير، والثاني هو أنَّ نظام الطغيان يحمي نفسه بقواتٍ مدربة، ويلجأ إلى أعمال البطش لإسكات المعارض الكاره، تكبراً وغروراً بقوة الشرطة والجند.

والثورة على الظلم سنَّةٌ عمرانيَّةٌ تطلبها حركة المجموع كما يطلبها أفراد الناس، وإن كانت سُبُل الخروج قد يتأخَّر توافرها بسبب إحكام الظلم للسيطرة إلى حدٍّ لا يجد الناس لهم حيلةً أو قوَّةً للمناظرة. وعند الثورة -وبخاصَّة بعد طول فترة الظلم- يتَّسع الخرق على الرافق وتكثر الأوجه التي تحتاج إلى إصلاحٍ كثرةً يستعصي تناولها جميعها مرةً واحدة، ويخشى عندها من وقوع الفتنة لتراكم مطالبٍ لا يحتمل العمران بلحظتها تلك الاستجابة لها. ولذا كان أولى المطالب عند الخروج على السُّلطة هو إعادة الشورى إلى نصابها، وينبغي أن يكون هذا المطلب لبَّ الدافع على التغيير، ليفسح الطريق أمام الإصلاح التدريجيَّ. وحين تجتمع الهمم على تغيير النظام الحاكم لا بدَّ وأن تختلف رؤى الإصلاح، فإن اقترن هذا مع غياب الشورى لربما وقع الهرج و طال الاختلاف وتحزَّبت حول مسائله فئات الناس. أمَّا إذا أُعملت الشورى على وجهٍ حسنٍ وتسامح المتشاورون بالفرعيِّ من المسائل واجتمعوا على ما يجمع فرقهم، انفتح الطريق أمام الإصلاح، فكلُّ إصلاحٍ يرتن إلى زمنٍ يجري فيه التعافي وإعادة البناء.

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

بتوجهات الإسلام، إلى أن عالجته سنة التبدل. أمّا في زماننا هذا فقد اختلفت الأحوال بعد هيمنة الفرنجة على نظام العالم، وتحكّمهم على نحو مباشرٍ أو غير مباشرٍ بكثيرٍ من بلاد المسلمين. ولذا فإنّ ما حرّره الأوّلون يقصّر عن الإحاطة بما هو قائمٌ في زماننا بعد زوال رسم الخلافة وبعد تحوّل الاجتماع المسلم من الارتكاز على الصيغ المحليّة المملّيّة ضمن رابطة الخلافة إلى الاجتماع على عقدٍ وطنيّ فارغ المضمون مُتنكّبٍ لثقافة الأُمّة.

وملاحظة سياق المكتوب في التراث في أمر السياسة يُشير بخاصة إلى الحاجة لتجاوز ثنائية جواز خلافة المفضل مقابل القول بإمامٍ موصى إليه أو منصّوص عنه. فالذي تولّى الحكم بناءً على الانتساب إلى آل البيت أوزعماً لذلك، لم يختلف سلوكه السياسيّ في الجملة عن سلوك غيره اختلافاً كبيراً، فغاية السياسة المملّك، وهذا من طبائع العمران. ولذلك لا يُفاجأ دارس التاريخ حين يرى أنّ حكومات التشييع استنّت بسنة الزمن السياسيّ الذي تمكّنوا فيه، فشكّلوا سلطناً في زمن السلطنات، وإمبراطورياتٍ في زمن الإمبراطوريات. وعند تفحص مفاصل استناد حكمهم نجدها تكاد لا تختلف عن غيرهم من حكومات المسلمين إلا في الهيئات والشارات. خلافة المفضل أمرٌ طبيعي لأسباب كثيرة، منها عدم إمكان القطع بالأفضل، أو أنّ الأفضل فاقدٌ للأهلية السياسية. غير أنّ القول بخلافة المفضل ينبغي أن يُشفع ولا سيما في زماننا هذا مع التأكيد على عدالة هذا المفضل من ناحية الانتماء، بحيث لا يصبح هذا القول خالياً من أيّ انضباط يُمكن أن يُدخل فيه من يتنكّب لحضارة الأُمّة ويفرّط بأعزّ مصالحها.

فإذا كان أمر العصيان والثورة يتراوح بين كونه ضاراً أو غير مُجدٍ وكونه واجباً ومطلوباً، يحسن ضبط القول في هذا من خلال رصد موضع الخلل مقدّراً على درجة ابتعاده عن تحقيق مقاصد الشريعة العمرانية، فنجعل أسلوب التغيير مرتبطاً بإصلاح ذلك الخلل. والخلل في تحقيق المقاصد العمرانية يمكن أن يتراوح بين حدّ العجز والإهمال وحدّ الجور والإفساد، فيكون التغيير السياسي والإصلاح المبتغى إصلاحاً مطالبيةً بالتقويم عند الحدّ الأول، وإصلاحاً منابذةً ومناجزةً للإزالة وإعادة التصميم والبناء عند الحدّ الثاني.

«والخلل على المستوى العقدي يمكن أن يتراوح بين حد الإهمال من التلفيق في أمور التصوّر، وحدّ الإفساد من الإضلال بإقامة العقائد الزائفة. ومثال الأول رغبة الحُكم في إشاعة مفاهيم الجبرية، أو استغلال التصوُّف لإلهاء الناس عن الواجب، أو إضفاء التبجيل الغيبي على السلطة الحاكمة. ومثال الثاني إشاعة المفاهيم المادّية والفلسفات النفعيّة، ومطاردة التديُّن والحيلولة بين قيمه وتمثّلها في واقع الحياة، ومحاصرة الدِّين في دوائر العبادة فحسب. والخلل في الأمور المتعلقة بالنفس والعقل يمكن أن يتراوح بين حدّ الاستخفاف بالعلم وعدم تمكين أهل المعرفة في شتّى العلوم من ممارسة واجبهم النصحيّ في المؤسسات ودوائر الشورى، وحدّ التجهيل المُمنهج وإفساد الضمائر وتزيين الشهوات.

«والخلل في حال الاجتماع يُمكن أن يتراوح بين حدّ التقصير في دعم التآلف وما يحجز عن التناحر، وحدّ حفز التشردم والتأسيس للفتن ورمي فرق المجتمع بعضها ببعض.

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

«والخلل في السياسة يمكن أن يتراوح بين حدّ المواردية وضعف البصيرة، وحدّ خيانة الأمة ورهن مصالحها الكبرى.

وكل ذلك يُظهر وجاهة وزن أمر العصيان بمقياس المقاصد العمرانية، فما أمر السياسة والحاجة إليها إلّا حاجةً عمرانيّةً محضة، ولا مناص من تقدير مدى الابتعاد عن توجيهات المقاصد، ابتعاداً تقصيرٍ وضعف همةٍ أو ابتعاداً تنكُّبٍ وإجحاف. وفي الحدّ الأول تكون المطالبة، وفي الحدّ الثاني تكون المناجزة.»<sup>(١)</sup>



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

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

إنّ إطلاق القول بعدم جواز تحدي السلطة الحاكمة غير معقول، ويناقي طبيعة مسيرة الدّول في التاريخ، ويناقي مطلب الدين من إصلاح الحال. فالسلطات قد تتكاسل أو تفسد أو تطغى. ونعيد التذكير بأنّ تصوّر الإسلاميّ يودع الشرعيّة السياسية في الأئمة وليس في الدّولة كما ذهبت إليه فلسفات عصر التنوير. فإذا كانت الأئمة هي معقل السياسة قبولاً ورفضاً، وإذا كانت السياسة هي لحراسة الحى الأخلاقية الاعتبارية للأئمة وتحقيق مصالحها التي فيها قيام أمر المسلمين، اقتضى القول بوجوب قيام الأئمة بتقويم السياسة ولوبالقوة إذا انسدت السبل ولزم الأمر. وهذا يتطلب منّا أن نتخيّل سبل الإصلاح لما هو دون المنابذة، وهو ما نعالجه أدناه.

#### 4- المناصحة والتقويم

السياسة ليست معزولة في دوائرها المتخصّصة، بل تتحرّك في مخاض اجتماعي متراكب. وقد يكره الناس أميرهم والذي تولّى عليهم بسبب سوء تصرّفه أو عجزه، أو لأنّ الوشائج الاجتماعية التي تربطهم به ضعيفة، كأن يكون من جماعة مليّة مختلفة أو لا ينسجم مع ثقافة القوم ومذهبهم. وربما يقوم الناس بثورة محلية بشكل عفويّ، ثورة ليست متوجّهة إلى مركز الحكم وإنّما للإقليم والمحلّة، وحتى إن نال الغضب مركز الحكم بناءً على مسؤوليته في انتداب العامل والأمير والوالي فإنه غضبٌ ورفضٌ في ساحة النجاعة الإدارية وليس موجّهاً لأصل شرعية الحكم.

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

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

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

وفي تاريخنا تفاوتت 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 حرص على إبعاد الجند عن سكنى عامة الناس. أمّا مبدأ التدريب فهو قديم مارسه شتى الأمم والممالك، فساهم في حسن مسيراتها وطول امتدادها. لكن ما يهتّم هنا هو حال تخلف التدريب لأنّ نتائج سوء التدريب والتهذيب للقائمين على الشأن العام هي التي تثير حفيظة الناس، ولهذا أثر مضاعف. فمن وجهٍ تتراجع الاستجابية من جهة المحكوم بسبب سوء تصرّف السلك الإداري الحاكم، فتصير مهمّة الحكم أصعب. ومن الوجه الآخر تراكم التقصير يحرك الناس نحو الاعتراض الذي قد يتنامى مع الزمن. والسلطة التي تُقصر في ساعات الصفو بسبب ضمور إمكانياتها سوف لا تُحسن التعامل مع الأزمات. وحين يتجاوز الاعتراض الحدّ الذي تأمن له السُلطة ترتكس ارتكاساً يزيد من الاحتقان. والسُلطة العاجزة العيية قد لا تجد عندها من أدواتٍ إلّا القسوة. فهذه (دائرة عيبٍ) كلّ عنصرٍ فيها يقود إلى الآخر ويعزّزه، فيزداد الوضع السياسي العام سوءاً وتآزماً. وهذا يؤكّد حيوية الدور الأساسي للتهيئة والتدريب والتهذيب من جهة، ووجود قنوات تواصل قادرة على الاستماع الجدي من جهة أخرى. وتلعب الثقافة السياسية دوراً مهماً في حالات التنافر بين السلطة والجمهور، سواء من طرف السلطة الحاكمة وانتباهاها، أو من طرف الشعب الذي يقبل برصد أموالٍ لذاك التدريب والتهذيب.

ثانياً- التقويم. ليس من سلطةٍ سياسيةٍ إلّا وهي بحاجة إلى تقويمٍ من خارجها لأنّ الاختصاص بالأمر السياسي يُبعد نخبة السلطة عن هموم الجمهور. وثمة مفارقةٌ في أنّ الانشغال عن

المسائل الصغيرة والمباشرة لعامة الناس أمرٌ طبيعي لمن هم في قمة الهرم السياسي، حيث يغلب عليهم همٌّ كليٌّ تغيب عنه الحاجات المحليّة، ولهم مصفوفة أولوياتٍ مختلفة عن أولويات الشأن المحلي، فشؤون الجبهة الخارجية والأحلاف الدولية والأعداء المترصّين كلّها هموم كليّة. ولذلك ما لم يكن هناك ترابطية في الإدارة السياسة بحيث يتفرّغ جزءٌ منهم للشأن الداخلي فإنّ تضارب الرؤى سيحصل لا محالة.

المناصفة على المستوى الكليّ تحتاج مؤسساتٍ متفرّغة لهذا الهمّ، إلى جانب نصائح الخبراء المتخصصين. وما يصدر عن هذه المؤسسات يساهم في التقويم، لكنه صعب وعسر بسبب طبيعة المسائل التي تعالجها وبسبب تعقيدها وتراكبها. ولذا كثيراً ما يُعرض 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 وركّزنا على مسائل المدن والبلدات والمحلات، فإنّ التقويم أسهل ويمكن أن يجري بيسرٍ مع أنه ليس غير محفوفٍ بالصعوبات. ومن أخطر الأمور في ذلك تضارب ما يتمناه الناس، واختلاف أولويات مصالحهم. التقويم وادّ ومتصوّر ويمكن أن يكون له مسالك رسمية وأخرى عفوية، وهذه الثانية لا تقل أهمية عن الأولى، فادعى سبل الإصلاح هو التعاشق بين القوى والفاعليات المحلية مع ما فوقها.

وتصادم جهود الإصلاح مع الممسك بالسلطة يقع في ثلاث حالات: (١) تجاوز جهود الإصلاح قاعدة التدرّج، (٢) وعدم تقدير السلطة لمدى السخط الذي تراكم لدى المحكومين، (٣) وعدم تعامل السلطة تعاملًا سليمًا مع التحرك الشعبي، تعاملًا يوازن بين حفظ هيبتها وضرورة الاستجابة. والمطلوب إذاً أن تكون النصيحة والاعتراض ليست مجرد رأيٍ فرديّ يُصاح به، بل مقترحاً عملياً تمّ التوصل إليه في مؤسسة، سواء أكانت هذه المؤسسة رسمية أو اعتبارية كجزءٍ من الحركة العفوية للمجتمع.

وهذا يشير إلى الأهمية القصوى لتعدّد قنوات الإصلاح. فهل في النموذج الإسلامي السياسي أسسٌ لهذه القنوات، وهل تمّ تطوير الآليات؟ الجواب على السؤال الأول أسهل، وقد تقدّم

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 السماع المتوافرة للسلطة لتحسّس ما يريده الناس، فالمجتمعات القديمة وطبيعة السكنى والروابط الفطرية من أسرة وعشيرة، كلها منصّتٌ تحاور اجتماعي متعدّد الطبقات على نحو لطيفٍ غير عدائي.

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

ومن أطف الشواهد وأكثرها دلالة هو التطرّق لهذه المسألة من الغزالي في «الإحياء» مع أنّ موضوع الكتاب يستغرق في أمورٍ بعيدة عن السياسة. يُذكّرنا ماجد عرسان الكيلاني<sup>(١)</sup> بأنّ الغزالي أوجب على العالم تقريع السلطان الظالم كقوله: «يا ظالم، يا من لا يخاف الله، وما يجري مجراه، فذلك إن لا يُحرّك فتنةً يتعدّى شرّها إلى غيره لم يجز التخلّف [عن التقريع]، وإن كان لا يخاف إلّا على نفسه فهو جائز، بل مندوب»<sup>(٢)</sup>. وفي كلام الغزالي عن المحتسب يقول: «بل يُستحبُّ له أن يُعرّض نفسه للضرب والقتل إن كان لحسبته تأثيرٌ في رفع المنكر أو في كسر جاه الفاسق وفي تقوية أهل الدّين»<sup>(٣)</sup>.

ويؤكّد الكيلاني أنّ الغزالي تميّز في عصره بـ«الاعتراض على السياسات المالية الجائرة للسلطين والحكام، [وأنه] حدّر العلماء من قبول أعطيات السلطين، وحدّره أن لا يقبسوها 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 مختلفةً بين الفريقين»<sup>(١)</sup>، وهي بعبارة الغزالي من «شبهه نفسه بالصحابه والتابعين فقد قاس الملائكة بالحدّادين»<sup>(٢)</sup>. ويشير الكيلاني إلى أنَّ الغزالي حدّد أربعة مواقف يجب اتخاذها إزاء سلاطين زمانه، وأنَّ هذه المواقف هي من نوع ما نسمّيه اليوم عصياناً مدنياً: «(١) تحريم التعامل مع السلاطين الظلمة، (٢) تحريم التجارة في الأسواق التي بناءها السلاطين الظلمة، (٣) تحريم التعامل مع قضاة السلاطين الظلمة وخدمهم وشرطتهم، (٤) تحريم الانتفاع بالمرافق والمؤسسات التي بناها السلاطين الظلمة»<sup>(٣)</sup>. وتحليل عبارات الغزالي في ذلك تحتاج تفصيلاً ليس هنا مكانه، ونقتصر على التنبيه على أنَّ عبارات الغزالي كانت متّزنة من خمسة أوجه:

« تقدير المفسدة والمصلحة العامة المترتبة على العمل.

« شمول ما ذكره للأوجه الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية.

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

« المسؤولية الخاصة للعلماء ولو تحمّلوا بسبب ذلك أذى.

« الاعتراض على الحُكم دون القول بالخلع وما قارب هذا.

ما أردناه من هذه الإشارة التنبيهية إلى أنَّ أقنية الاعتراض وقنوات الإصلاح متعدّدة، وتحويل كل مشكلة في المجتمع إلى مسألة سياسية هو اعتساف في تصوّر 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 التحكّم بها. ومن الأسباب العملية مسالك التعليم والتثقيف، ومنها الحال الاقتصادي وتوافر المال، ولا ينفكُّ هذا الأخير عن ظروفٍ تكون أحياناً قاهرة، كأن يطول القحط أو ينتشر الوباء. وليس معنى هذا أنه لا تقع مسؤولية على السياسة والسلطة الحاكمة في مثل هذا، بل إنَّ أهلية السلطة تُمتحن عندما يصيب المجتمع مثل هذه الحوادث. غير إنَّ المقصود من الإشارة إلى هذه الأمور هو أن مجرّد اتهام السلطة بالتقصير هو ردُّ

(١) الكيلاني، مصدر سابق، ص 133.

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

(٣) الكيلاني، مصدر سابق، ص 136-134.



فعل غير ناضج. فالسلطة قد تكون قد قصّرت في واجبها أولاً من حيث إنّ التحديّ فاق ما يمكن أن تفعله، والمسارعة لتغييرها قد لا تُنقذ الوضع، بل قد تصرف البصر عن جهة العلة، فتأتي سلطةً جديدةً ليست أكثر كفاءةً من القديمة في معالجة الأمور الطارئة التي تجاوزت قدرات السلطة/المجتمع. ولاحظ أنّنا اعتبرنا أنّ السلطة والمجتمع شيء واحد في هذا المضمار، وذلك لأنّ 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 التهيئة والإعداد واستشراق حاجات المستقبل ومستلزمات الطوارئ، وقد يلزم تغيير السلطة أو إجراء تعديلاتٍ فيها عند تراكم العجز.

ونذكر مرةً أخرى بأنّ 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 أنّ الانطباع العامّ للدارس هو أنّ في التقعيد الفقهي قصوراً عن اعتبار الحالات التي يسوغ فيها الخروج على الحكم أو الثورة عليه. وإذا كان الفقه قد تفنّن بالتخريج الافتراضيّ في مسائل العبادات فلم لم يتوسّع في هذه المسألة؟

والخلاصة، ينبغي عدم توهم أنّ التضييق النظريّ على فكرة الخروج حَجَب فكرة مقاومة الظلم وإنكاره أو أنه ألغى فكرة الإصلاح وسبّلها. والحكم في تاريخنا تبدّل بين الأقوام والتيارات السياسية، ممّا يعني أنه كان هناك فاعلياتٌ تغييرٍ سياسيٍ تنفض الخمول. وكان التدافع السياسي نفسه هو الذي يُسقط سلطةً ويأتي بأخرى، كقانون طبيعيّ يسري عليه الواقع وليس له كبير علاقةٍ مع المعنى الفقهي للخروج.



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

وإنَّ تتبُّع عمليات الإصلاح المجتمعي المتدرّجة -والتي بعضها خفيٌّ باعتبار طبيعة المنظومة- يحتاج إلى بحث مفصّل. والذي نستطيع تأكّيده من خلال الشواهد أنَّ التقصير لم يكن بالشكل الذي يتخيّله بعض كتّاب عصرنا؛ إذ لم يكن إشكال العصور السابقة من نوع إشكالاتنا. وإنَّ معظم الخلط يأتي من ناحية اعتبار الحكام الطغاة في أيامنا هذه هم من نوع السلاطين الذين خالط حكمهم مظالم، حيث نستطيع الجزم بأنه لم يكن التنكُّب عن الدِّين ومقتضياته، ومسراه العملي ومؤسساته الداعمة وثقافته الغامرة هو الذي أشكل في سلوك الحكّام، ولا خيانة الأُمَّة ولا موالاة أعدائها.

ولعلَّه يصحُّ القول: إنَّ موضع الإشكال في نظمنا السياسية التاريخية -مع خطورة التعميم بسبب التنوُّع الشديد فيه- تركّز في الانتقام القاسي 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، أمّا الظلم الصراح فكان في حالاتٍ معيّنة وفي بقعٍ معيّنة في النظام الواحد.

الواقعية السياسية أمرٌ مشهودٌ في عالم البشر صالحهم وطالحهم، ولا يعني ذلك توديع القيم والمثل العليا أو التنكُّب لها، وإنَّما أنَّ الحاجة العملية للوصول إلى الحالة المثلى هي نفسها تتطلب المدارة والمحاورة والمناورة والمحاولة، أو المجابهة والمصادمة، وذلك بحسب الحال. ويزكّرنا الرّيس<sup>(١)</sup> أنه حين تكلم ابن خلدون عن العصبية أتى بشاهد فعل عمر بن عبد العزيز الذي مال لأن يعهد بالخلافة إلى القاسم بن محمّد بن أبي بكر ولكن عدل عن ذلك لما تفكّر بالنتائج

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

المتوقّعة، «وكان يقول إذا رأى القاسم بن محمّد بن أبي بكر: (لو كان لي من الأمر شيء لوّيته الخلافة)، ولو أراد أن يعهد إليه لفعل، ولكنه كان يخشى من بني أمية أهل الحِلِّ والعقد لما ذكرناه، فلا يقدر أن يحوّل الأمر عنهم لئلا تقع الفرقة. وهذا كله إنَّما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية. فالملك إذا حصل وفرضنا أنَّ الواحد انفرد به وصرفه في مذاهب الحقّ ووجوهه لم يكن في ذلك نكير عليه»<sup>(١)</sup>. وضرب ابن خلدون مثلاً آخر من عهد بني العبّاس فقال: «أفلا ترى إلى المأمون لما عهد إلى عليّ بن موسى بن جعفر الصادق، وسمّاه الرضا كيف أنكرت العبّاسيّة ذلك، ونقضوا بيعته وبايعوا لعَمّه إبراهيم بن المهدي، وظهر من الهرج والخلاف وانقطاع السُّبل وتعدّد الثُّوار والخوارج ما كاد أن يصطلم الأمر»<sup>(٢)</sup>.

ويُتّصل بما سبق تخيلنا عن الفقه ودوره وموضعه من البعد المعياري. وعلينا أن لا نغفل عن أنّ نصوص الفقهاء يمكن تقسيمها بشكلٍ عامٍّ إلى خطاب التكليف وخطاب الوضع، والأول هو الملّصق بالمعياري التصاقاً تامّاً. أمّا مساهمات الفقهاء التي هي من صنف خطاب الوضع فعليّنا أن نوّطرها ضمن الاجتهاد في الحالات العملية التي تحوي على الأوجه المتعارضة والسعي إلى ترجيح ما يرونه محقّقاً لمصلحة حفظ الكيان الجامع ورؤيته الأخلاقية في لحظة تاريخية معيّنة. فهذا هو الذي يُنصف مساهماتهم التي كانت واعيةً بأنّه تجري فاعليّات التدافع في المجال السياسي إلى مصيرها بحسب قوانين التدافع وقوانين الإمكان.

ولعلّ خير محلٍّ للتقييم هو أن يتخيّل المرء نفسه مستشاراً وناصحاً. فما عس أن يقول الناصح قولاً يضطلع فيه بمسؤولية تبعاته تجاه ما حدث في الحقب المتعدّدة؟ وإذا كانت الفتنة قد أَلقت بظِلّها السميكة على المواقف السياسية المبكّرة، وهناك العاطفة الشيعية الملتهبة، وهناك محاولات اندساس الباطنية في عباءة التشييع فيما تلا من عصور فسدّ منافذ الاستجابة بدل أن يفتحها، فهل من قولٍ فصلٍ يجرؤ على القطع بأنّه اجتهداً ما بعده اجتهد؟ وهل يصحُّ القول اليوم: إنّ النظرية الزيدية في مسألة الخروج على الحاكم هي الأقرب للصحّة 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 السُّني هو الصحيح عملياً لكنَّ نظريته ناقصةٌ تحتمل  
الزيادة والتأكيد على الاستثناء المسوَّغ للخروج.

وأخيراً فحريُّ بنا أن نؤطر السلوك الرافض للسلطة أو الذي يدعو للخروج والانعقاد 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 مجرّد النصح أو الاعتراض الشديد، ومنها ما يُبرّر الخروج والثورة ومحاولة  
الإزالة والاستبدال. وما اهتمت البشرية إلى صيغةٍ جامعةٍ مانعةٍ في هذا. وعلينا استحضار أنه  
ليس هناك نظامٌ يزيل نفسه بنفسه ولو فسد أو ظهر عجزه، بل يتمسك بالأعداء ويرقع إلى أن  
يهوي أو يُقتل.



## الفصل السادس

# السياسة والانزياح عن المعيار

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

وقبل أن نفصّل في الاختلافات النوعية بين الخصائص المختلفة التي توصف اليوم بالاستبداد، علينا أولاً التذكير مرة أخرى بالاختلاف الجذري بين طبيعة الدُول في القِدم والدولة الحديثة. ولا تكمن أهمية التفريق في امتلاك الدولة الحديثة وسائل خفيّة مُخيفة للسيطرة فحسب، وإنّما الأهمُّ هو أنّ أصل شرعية الدّولة ومكانها في الاجتماع وموضعها من المجتمع مختلف عن الدّول في الماضي، وهذا صحيح على مجمل دول ما قبل عصر الحداثة، وأكثر صحّةً على دولنا المسلمة.

وفي دول المسلمين لم يكن الأساس الهيكلي لإمكانية الطغيان المستطيرضيقاً فحسب، بل يزيد عليه أهمية تخلف الأساس التصوّري للمرجعية القيمية للدّولة، حيث إنّ المرجعية هي للشرعية. ولا يعني هذا انتفاء حدوث الظلم، وإنّما تميّزه بالاستثنائية وبالمحلّية. ونقصد بالاستثنائية فترات التخبُّط والهرج، ونقصد بالمحلّية أنّ الظلم حين وُجد استند -إلى حدٍ كبير- إلى فاعليّاتٍ محلّية

وليس إلى نشاطٍ مؤسَّس في السلطة المركزية. وأخيراً نذكر أنه من ناحية التوزع السكاني كانت الغالبية العظمى من الناس تعيش في الأرياف مكتفية ذاتياً، وبالتالي تركّزت منصّات لقاء السلطة في مساحتين: نقطة الجباية، ونقطة حماية الثغور. وننبّه إلى أنّ الحالة العثمانية المتأخّرة حالةٌ خاصّةٌ لكثافة المؤسسات الإدارية من جهة، ولأنه فُتحت في عهدها مناطق لأول مرة في تاريخ المسلمين، ولأنه تشكّلت فيها المؤسسة فيها تطوّرت على نحوٍ خاصٍّ مقارنةً بما قبلها.

ونسارع بالإشارة إلى مفارقة صادمة: إنّ بعض الأخبار التاريخية المنثورة عن عسفٍ يقوم به حاكمٌ متجبرٍ بفردٍ من الأفراد تمدّد الضمير المعاصر بشعور العيش في قمة الأمن مقارنةً مع وحشية بدائيةٍ فيما خلا من عصور. غير أنّ الناحية التي يجب ملاحظتها هي احتمال حدوث هذه المواجهة. ففي الأزمان القديمة كانت فرص لقاء الحاكم والسلطة مع المحكوم قليلةً، وساحتها ضيقة، وهي مُنجمّةٌ على مواسم. كما تميّزت حكوماتُ الماضي بعجزٍ نسبيٍّ عن الضبط. فالوصف الأقوم لما كان يحدث أنه بسبب عجز الحكومات كان تحدّي بعض الأفراد للحكم يواجه رداً حاسماً.

وتختلف مسالك الظلم والقهر بين الدُول وتتفاوت بحسب الظروف الموضوعية. ومما يُنبّه له المؤرّخون أنّ الظلم والقهر كان لهما مرتكزاتٌ هيكلية في المجتمعات الزراعية الكبرى التي كان يرأسها عادةً ملكٌ، ولم يأت العسف من مؤسسة الحكم بشكل مباشر بقدر أنّه كان يأتي من خلال مؤسسة الإقطاع المتحالفة مع الحكم. ونلفت النظر إلى أنّ مجتمعاتنا المسلمة لم تكن من هذا النمط الاقتصادي-السياسي، وحتى عصر المماليك الذي ربما مثّل أظلم فترةٍ في تاريخنا لم يتّصف بهذه السمة الهيكلية بشكلٍ تامٍّ. وهناك حاجةٌ لدراسة مفصّلة لنظامي حكم: نظام الحكم المملوكي فهو على امتداده الجغرافي والزمني، ونظام حكم المغول المسلمين في شبه القارة الهندية. وتأتي خصوصية الثانية في أنها ورّثت واقعاً اجتماعياً مرتّباً وفق النظام الطبقي الهندوسي، ونعلم مسبقاً أنّ أهل الطبقات الدنيا كانوا أول من هشّ للدخول في الإسلام. الحالة العثمانية لها أهمية خاصة لامتداد عمرها وعمق أثرها، ولأنها تميّزت بنضوج مؤسّساتي وتفاوتت فيها درجة إمساك المركز بالأقاليم تفاوتاً كبيراً، ولأنّ نهاياتها مسّت فترة تشكّل المنظومة

الحداثيّة، ولا تفتأ الدراسات الحديثة تكشف لنا عن مزايا وأوجه من الحقبة العثمانية مخالفة للصورة النمطية الماثلة في الأذهان.

نطرح فيما يلي تنظيراً للسلوك السياسي السالب والبنية السياسية الآسرة وناقش خمسة أنواع من الظلم والابتعاد عن العدل والقسط: الاستثناء، والافراد الاستبدادي، والظلم حيفاً وجوراً، والإفساد القاروني، والقهر الفرعوني.

## 1- الاستثناء

الاستثناء هو جلب المنافع لفئة متصدّرة، ولا يعدم مجتمع من مجتمعات البشرية من حصول الاستثناء في الصعيد السياسي. ونشير أدناه إلى دواعيه على النطاق الفردي والاجتماعي/الاقتصادي والسياسي.

### أ- مواطن الاستثناء

يمكن ردّ الاستثناء في مبدئه إلى الخلقة في المستوى الفردي، فيطغى الفرد عندما يحسب نفسه غنياً مستغنياً. ولذا جاءت التوجهات الخلقية الكثيرة للتنزّه منه، فهو ممّا لا يلبث أن يتلصّص إلى النفوس. الأمر الفردي هو كذا فرديّ، ولا يصلح لتفسير ما يجري في الصعيد السياسي، وكثير من المعالجات السردية تعطي البعد الفرديّ وزناً زائداً، ولذا سوف نوسّع مفهوم الاستثناء الفردي من خلال تقصي ارتباطاته المجتمعية.

الخصال الفردية لها دور في حفز شعور التفوّق عند الأفراد، ومنها ما هو غير متحصّل عن طريق الكسب، كالذكاء والجادبية، فلا تفتأ مثل هذه الخصال تأخذ بلبّ جمهور الناس. ومن الخصال الفردية ما يأتي عن طريق التحصيل العلمي أو النجاح الباهر أو القيام بأدوار فيها بطولة وفداء. وكل ذلك يُنشئ مبرراتٍ للاستثناء في نظر الناس، ويدفع نحو القبول به.

ولدواعي الاستثناء مرتكزاتٌ أخرى هي على الصعيد الاجتماعي، وذلك أنّ كلّ مجتمعات البشرية عرفت شيئاً من التنضيد الاجتماعي، فتشتهر قبائلٌ وعائلاتٌ وقطاعاتٌ خاصةٌ من المجتمع بسماتٍ معيّنة تجعل الناس ينظرون إليها نظرة الاحترام والتبجيل، وبالتالي تنظر هذه الطبقات إلى نفسها نظرة الاختصاص. وحيث إنّ هذا الأمر مشهودٌ له في واقع البشرية، وحيث إنّ الطبقات لها دور وظيفي يتّخذ فيه الناس بعضهم بعضاً سُخريّاً، وحيث إنّ استئصالها المتعمّد يأتي بشرٍّ منها، لزم التفكير فيما يضع لاختصاصها حدوداً، فلا يستشري ليصبح خانقاً ويدفع نحو غيلة الحُنى وثورة الانتقام على من انغمس في النعيم وتاه في الأبهة.

وفي المجتمعات القبليّة تتكفّل بعض البطون بمهامٍ خاصة، هي شرفٌ ومسؤوليةٌ في آن، مثل ما تميّزت به قريش أو من اختصّ بسدانة الكعبة. وتاريخ الأمم الشرقية حافلٌ بالطبقات التي تدّعي العلوّ الشرفي، واختلطت كلّها تقريباً مع حلول غيبيّ إلهيٍّ في تلك الطبقات. أمّا التاريخ الأوربي الأوسط فإنّه عرف طبقة النبلاء وأفسد تحالفهم مع الكنيسة التي احتكرت الدّين مسؤوليّاتهم الخاصة. أمّا في خبرتنا التاريخية فقد تميّزت طبقات الأشراف بقيامها بدورٍ وسيطٍ محمودٍ في عامّة الأمر، إلى جانب حالاتٍ تضخّم فيها شعورُ الافتخار بالنفس، فتراجعت قيمة مساهمات طبقة النبلاء.

هناك ضابطان يحجزان طبقة الأشراف عن الشطط. الأول: هو انتفاء الاستحقاق الديني، ففي اللحظة التي تغمر الغفلة أهل الشرف فيعتقدون أنّ منزلتهم مُعطىٌ طبيعيٌّ أو إلهي يخولهم الاستكبار على الناس، يتحوّل الاصطفاء إلى مدخلٍ لظلمٍ مبغوضٍ ويرمي المجتمع في النزاع والتنافر والتباغض. الضابط الثاني هو الاضطلاع بالمسؤولية، بمعنى أنّ منزلة الشرف متلازمةٌ مع القيام بواجباتٍ ما مَنّ به الله، من الإكرام والنجدة واللهفة وما شابهها من مكارم الأخلاق. وحيث إنّ هذه الأمور مطلوبة من كل مسلم ويقوم بها عامّة الناس، فذلك ينفي صفة الاحتكار في طبقة ويخفّف دعاوى الاختصاص. وفي الرؤية الإسلامية كلّ أمرٍ تحصّل للعبد وليس له جهدٌ في اكتسابه وازته مسؤوليةٌ خاصةٌ جديدة بأن يُسأل عنها في الدنيا والآخرة. ومنطق



اجتماع المسلمين كان حافلاً بشفع المنزلّة مع المسؤوليّة، وتجسّد ذلك بأعراف اجتماعيّة ترصف التوفّعات المجتمعيّة، واستمرّت هذه الأعراف إلى زمن قريب قبيل اجتياح النمط الحداثي لمجتمعاتنا، ورغم ذلك ما تبقّى منه ما زال يلعب دوراً هاماً في مجتمعات المسلمين اليوم يُخفّف غلواء التقصير المؤسّساتي الرسمي.

وبهمّنا هنا انعكاسات هذا على الصعيد السياسي. فما دام أمر تشكّل المجتمعات البشريّة طبقاتٍ أمراً طبيعياً، فالسعي إلى إزالته عبثٌ، ولا سيما إذا كان انتقاماً، وبخاصّة إذا جرى تبرير الانتقام كما هو الأمر في النظرية الماركسية. ويحكي لنا السجلّ التاريخي عن حالتين متعاكستين في علاقة المنزلّة بالسلطة: (١) اعتلاء المنصب السياسي ممّن له نسبٌ شريف يساهم في حجز الظلم ترفّعاً، علاوة على ما فيه من جاذبيّة التفاف الناس حوله، ولكنه معرض للعُجب الذي يتلوه الخدر عن التقصير، فتعاجله سنّة الاستبدال، (٢) اعتلاء من له خلفيّة مستحقّرة، فإنّما أن تتضاعف جهوده لجبر هذا النقص بالتفاني في الخدمة والبطولة التي تستجلب الشرف، أو أن يرتكس خلقياً فيصيح طغياناً وظلماً بغضباً، كما مشهودٌ معروفٌ في مختلف الأمم.

ولكن لا مرأى في أن طول تداول السلطة في دوائر صغيرة بناءً على انتماءٍ خصوصي يغلب أن ينتهي بإيغار الصدور تجاه احتكار المنزلّة والرفعة من قبل تلك الفئة الصغيرة المغلقة.

## ب- مولّدات الاستثناء

هناك ثلاث فعاليات في المسيرة الواقعيّة للمجتمعات تدفع ثلّة الحُكم إلى الاستثناء:

الأول: هو أنّ التعرّض للأدوار القياديّة يراكم مهاراتٍ خاصّة عند مجموع هذه الطبقة. وبرغم أنّ الفكرة المؤسّسة في المنظومة الإسلاميّة هو عمل الإنسان الفرد وهو المحاسب عليه يوم القيامة، إلّا أنّ المسؤوليّة الجماعيّة معتبرة حين توافرها. بمعنى أنه إذا تحصّل لِقَوْمٍ ما مهاراتٌ معيّنة يصبح القيام بما تقتضيه هذه المهاراتُ فرضاً كفائياً عند تخلفها لدى غيرهم في المجتمع. بعبارة أخرى: التحصيل في هذه الدنيا ليس فردياً فقط، وإنّما هو متدرّج من الفردي إلى الجماعي.

والتحصيل الفردي لا ينفك في أكثر الحالات أن يكون قد لاقى تعزيزاً من خلال الأسرة، وهناك تعزيز آخر من خلال العشير والحَيِّ ومنطقة السُكنى بين بلدة طرفية ومدينة مركزية. وهكذا فإن سَنَة مسيرة المجتمعات تفرز طبقات تتجمّع فيها موارد وتأقلمات علمية أو خبرية أو سياسية، وكل ذلك يفتح الباب للاستئثار وتبريره.

**الثاني:** هو أنّ شبكة السلطة تتحصّل لها معلومات حرجة هي غائبة عن غيرها، فيمنح أفراد هذه الشبكة مواضع هيكلية متميّزة بغضّ النظر عن المؤهلات الشخصية. ويمشي موازياً لهذه الشبكات شبكات غير رسمية عبر علائق التزاوج البيني والسمر المشترك والاهتمامات الخاصة في جزئيات الحياة ورونقها.

**الثالث:** هو أنه ما تلبث أن تُضفي جمهرة الناس على أذواق طبقة الأشراف قيمةً رفيعة تزيد في منزلتهم. ولا يخفى أنّ هذا من مفارقات الاجتماع الإنساني، فالذي عنده فائض من الشرف الموروث يحصل على مزيدٍ منه ممّن عنده افتقارٌ له.

فإذا كان تشكّل الطبقات -على النحو الذي وصفناه باختصار- طبيعياً في مسيرة المجتمعات، فكيف تتعامل معه المنظومة الإسلامية القائمة على العدل بين البشر. وثمة ضوابط كثيرة أهمّها هي فكرة المساواة في الخلق. وإذا لا تحلّ هذه الفكرة النظرية بنفسها الإشكال، إلا إنها تضغط باتجاه تقليص التضخّم الشرفي. وتاريخنا شاهد على ذلك، ومقارنة سلوك طبقاته وعلائقها المتشابكة بسلوك طبقة الأشراف في الأقوام الأخرى شاهد أقوى كما ألمحنا إليه. ويدخل في ذلك فكرة العمل الصالح وفكرة الحساب، وكل ذلك يُلجم الاستئثار على الصعيد المفهومي وعلى صعيد التأقلم النفسي. أمّا على الصعيد العملي فإنّ العبادات الجماعية وتسوية الصفّ تدفع أيضاً باتجاه تسوية النتوءات التي تظهر في الطبقات العليا في المجتمع. ولعلّ أكثر ما يحاصر تحوّل الاستثناء الشرفي إلى تكبرٍ محضٍ هو شرف العلم الشرعي، فالأقرّ هو الذي يُقَدِّم للإمامة بغضّ النظر عن منزلته الاجتماعية، وهذا ما حصل فعلاً في تاريخنا، وحين اشتكى العرب الصُّعُودَ الاجتماعيّ للموالي أجابهم عمر بن العزيز بأنه سمت نفوسهم، وكان ذلك عبر العلوم الشرعية.

اللوائح الإدارية وأصول الإجراءات السياسية تساعد في حجب ادّعاء دورٍ خاصٍ للشرف في غير موضعه. وحين يتضافر الأساس الأخلاقي والديني مع هذه اللوائح فإنها تُصبح أكثر فاعلية. غير أنّه حتى اللوائح الإجرائية المفصّلة تعجز عن الإحاطة بهذه المسألة، أفلا ترى اغتناء بعض الفاضلين بسبب قرباتهم من السلطة. برغم عدم اختلاصهم أو تواطئهم؟ فالقرب والقرابة من السلطة هو بذاته رأسمالٍ رمزيٍّ يُمكن تحويله إلى منافع ملموسة.

والخلاصة: أمر الاستئثار طبيعيٌّ في حال البشر، ويصعب ضبط الخفيّ منه المنسوج مع الحركة الاعتيادية للناس. وفي محاولة فهم تاريخنا المسلم فهماً قوياً نحتاج إلى دراسة مفصّلة للأدوار التي لعبتها طبقات الأشراف، حيث إنهم بشكلٍ طبيعيٍّ سيكونون من جملة أهل الحلّ والعقد (ولكن ليسوا وحدهم)، ولهم أدوار تجسيرية بين عالمي السياسة والاجتماع، أدوار في غاية الأهمية. وطبعاً اختلف سلوك هذه الطبقات عبر العصور التي أشرنا إليها آنفاً، وإذ جرى التأكيد على أنّه لا مناص من تسرّب الاستئثار في سلوك المجتمعات والمؤسسات، يلزم التذكير بأنّ الثقافة المسلمة تحوي مفاهيم محاسبة النفس والتدقيق في صدق العمل.

## ت- الترفّع العربيّ

موضوع الاستئثار يتّصل بموضوعٍ شائكٍ آخر، وهو الترفّع الذي أبداه العربُ ولا سيما في العصر الأمويّ تجاه غيرهم من المسلمين. وهذا أمرٌ ما زال مفتوحاً للبحث، وحيث إنّ التنازع بين الشعوبية والعربية تشهد له الأشعار والأدب، هناك حاجة إلى تقصّي امتداداته. وأحسب أنّ الحسّ المعاصر يبالغ في العداوة بين العرب والفرس ويجعلها أمراً جوهرياً. ولكن كيف يكون كذا برغم وجود قاماتٍ علمية كبيرة فارسية الأصل يُجلّها العرب. وننّه إلى أنّ المرحلة العباسية الأولى التي ظهر فيها ثقل الموالي (وهو المصطلح الذي يُطلق على من استدخل في ظلّ قبيلة ولا يعني ضرورةً أنهم غير عربٍ) ممّن لا يمتلكون النّسب الشريف الممتدّ كانت فترةً عربية قحّة، فالعباسيّون هاشميون عرب أقحاح، ولكن حصل التمازج القومي الثقافي حيث إنّ أمّهات الخلفاء العباسيين كلهم كانوا من فارس إلّا اثنتين.

سجل الخبرات المسلمة يحوي على خصوصية فريدة لا بدّ من الانتباه إليها، وهي أنّ لغة معظم الدُول المسلمة كانت العربية، واللغة لها علاقة بالاختصاص والشرف. أمّا الفارسية فكان لها حضورٌ مبكّر في الإدارة، وتجاوزت الحيز الإداري وحاولت منافسة العربية منذ البويهيين، ونجحت في هذا في بلاد العجم. والمشهور أنّه كان للفارسية حضورٌ في الإدارة العثمانية، ولكن تُظهر البحوث الجديدة التراجع المبكّر للفارسية لصالح التركية. ويمكننا ملاحظة أنّ سلطنة المغول في الهند حكمت بغير اللسان العربي ولكنها حكمت غير الناطقين به، أمّا الحالة العثمانية في مرحلتها الثانية فهي الوحيدة التي حكمت فيها بقاعٌ عربية بغير لسانها.

وتجاه التباين الثقافي بين الثلّة الحاكمة والمحكومين تُعتبر تجربتي المماليك في بلاد العرب والمغول المسلمين في بلاد الهند تجربتين متميزتين. فلقد حكم في الأولى الشراكسة الأغراب الذين تدفّقوا إلى مصر من مكانٍ بعيدٍ متميز ثقافياً، في حين كان على الحكم المغولي التعامل مع واقع اجتماعي مجذّر بطبقية دينية. ولقد حافظ المماليك على اللسان العربيّ خلافاً للعثمانيين بعدما ورثوا البلاد التي كان يحكمها المماليك. ولكن تميّزت تجربة العثمانيين بنوعٍ من اللامركزية التي تُحدث بعض التوازن بين المجموعة الثقافية الحاكمة وبين باقي الشعوب، فلقد اعتمد العثمانيون على مصفوفةٍ من طبقات الشرف في الإقليم، إلى جانب أن شبكات التصوّف عابرة للمجموعات الثقافية.

وكما سيتمّ التفصيل فيه في الفصل القادم استمرّت منزلة المتكلمين بالعربية في بلاد العرب إلى نهاية العصر العثماني، واستدعت تعاملاً خاصاً مع أهلها من جهة الإدارة السياسية. وإذ نتكلّم في هذه الفقرة عن الاستثنائات نؤكد ثانيةً أنّه لا يقتصر على المنافع المادية، والانتماء اللغوي له علاقة بذلك. كما أنّ المنزلة الاجتماعية هي التي تحيط بالاستثنائات وتُسيّقه، وربّما تمنحه صفة القبول قبولاً مشروطاً بالقيام بدور اجتماعيٍّ ما.

وأخيراً أشير إلى أنّه لم يتمّ التعرّض إلى أنماط الزواج خارج المجموعة وتمازج الأعراق والقوميات -الأمريحدث تحت سقف التشكيلة السياسية السابغة لأقوامٍ متعدّدة- فيُبعد عن الاستثنائات المغلق الصلد.

## 2- الانفراد الاستبدادى

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

الاستبداد هو احتكار القرار فى شخصٍ أو حفنةٍ صغيرة، وعند توافر شروطٍ معيّنة يصاحبه أذىٌ للناس. والاستبداد له أساسٌ فردى، حيث تنزلق إليه النفوس عجباً برأيها، غير أنّ ما يهتُنّا هنا الشروط الهيكلية والاجتماعية والثقافية التي تُفضي إليه أو تعقّقه. ولفظ الاستبداد فى العنوان أعلاه لا يعنى الظلم وليس هورديف لنمط الأنظمة الديكتاتورية المعاصرة. وناقش أدناه معنى مفهوم الاستبداد فى الاستعمال التراثى المخالف بالكليّة المعنى الشائع فى الاستعمال المعاصر.

### أ- معنى الاستبداد فى الاستعمال التراثى

معنى لفظ الاستبداد تطوّر عبر العصور، وهو فى استعماله التراثى مختلفٌ عمّا هو شائع فى استعمالنا المعاصر، وعدم الانتباه لهذا يوقع فى اختلاطٍ كبير يودي إلى التشويه. فالاستبداد فى الاستعمال القديم كان أقرب إلى معنى الحزم والمضاء، والهيبة للأمر، وتحملُ مسؤوليته الشخصية. يقول الباحث نصر محمد عارف: إنّ مفهوم الاستبداد «يعنى فى مصادر التراث السياسى الإسلامى القدرة على فرض سيادة الدولة على جميع أطرافها، ومنع أيّ خروجٍ عليها، والمحافظة على عدم تسلّط أيّ أحدٍ على السكّان، أو فرض ضريبة أو أحكامٍ عليهم بصورة تشبه تماماً ما يُعرف فى علم السياسة بمفهوم التغلغل «Penetration». أصبح هذا المفهوم يُفهم الآن بنفس دلالات مفهوم «Despotism» الذي تُرجم إلى لفظ الاستبداد، والذي يعنى الديكتاتورية والطغيان والانفراد بالسلطة، ومن ثم فُسّرت مقولة الإمام «الغزالي» و«محمد عبده» «المستبد العادل» طبقاً لهذا الفهم، وليس طبقاً لما قصده من دلالاتٍ لهذا المفهوم تتضمن أن يكون

الحاكم قوياً، قادراً 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 موازياً للشورى، وليس مناقضاً لها لزوماً.

مصطلح الاستبداد الذي في هذه الرسالة التي بين أيدينا محصور بسمة الانفراد في القرار، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الانفراد مُفَرَّزٌ موضوعي تتعرَّض له السياسة الفعلية، ولا سيما في لحظات الاضطراب الداخلي أو تجرؤ الأعداء الخارجيين. ولا شك في أن الانفراد في الرأي مضرٌّ بالدولة إذا تمأسس ودام طوله.

## ب- البعد الهيكلي للانفراد الاستبدادي

واقع الإدارات السياسية ينبئنا أنه تتشكَّل مجموعاتٌ اتَّخَذَ قرارٌ تبتعد عن باقي المجتمع بشكلٍ آليٍّ، وهذه المجموعات رسمية وغير رسمية. ومثلما ذكرنا في موضوع الاستئثار وطبقات الأشراف، تتراكم عند المجموعات القريبة من الحكم معلوماتٌ حرجةٌ لها قيمة كبيرة. وفي حين أن المعلومات تدرِّمِيزاتٍ اقتصادية لأهل المنزلة، فإنَّه في حالة الثلَّة السياسية تُعطي قوَّةً ونفوذاً عاماً. وبقدر ما تجتمع في مركز السلطة صلاحياتٌ كثيرة، يتحصَّل نفوذٌ أكبر وإمكانية للإطباق أكبر. وكما هو معلوم، من الخصال الأساسية للمنظومة الإسلامية تمايز مؤسسات الحكم، فهناك 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 تمَّت الإشارة إلى قضية الشورى عند نقاش فكرة البيعة وشروط العدد فيها، وفكرة أهل الحلِّ والعقد. كما تمَّت الإشارة إلى الشورى العضوية التي تميَّزت فيها مجتمعات ما قبل الحداثة، وخاصَّة الممارسة السياسية المسلمة. وتمَّت الإشارة أيضاً 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 اجتماعية طبيعية تجري من خلالها الفاعليات الاجتماعية والاقتصادية وربما السياسية بما في ذلك الشورى. لكن الصورة المرجوة من الشورى في كمالها لم تتحقّق، ونموذجها العمري لم يترسّخ في مؤسسة.

ثانياً: لاستقلالية القضاء في المنظومة الإسلامية تفرّد خاص، وهو أمر في غاية الأهمية يُغفل عن أثره حين يُعتبر مساوياً لاستقلال القضاء في النظم الوضعية المعاصرة. وذلك لأنّ السُلطة السياسية في المنظومة الإسلامية لا تملك إلّا انتقاء القاضي والمذهب، وليس لها أيّ تدخّل في مضمون القضاء. فالمضامين المفهوماتية للقضاء مؤسّسة في القيم الإسلامية ذاتها، والانعكاسات العملية لهذه القيم تتشكّل في الدوائر العلمية الفقهية بعيداً عن السياسة. وإضافةً إلى ذلك يتمتّع القضاء بمنزلة مجتمعية خاصة لها عمق ديني. القضاء في سياق السياسة الإسلامية ليس مؤسسة قانونية مستقلة فحسب، وإنّما استقلاله له مرتكزات إيمانية أيضاً، ألا وهي التحاكم إلى الشريعة الغراء والرّد إلى الله ورسوله وأولي العلم. وهذا الالتجاء له وجهٌ حُكمي يشبه القانون من ناحية القطع، ولكنه مشفوعٌ بأبعادٍ خلقية، وهذه نقطة امتياز. فالطاعة للقضاء هي طاعة للمعياري، وإنفاذه يستند عرفياً ليس إلى هوى صاحب السياسة وإنّما إلى الامتثال بمطلوب الإصلاح بحسب اجتهاد أهل العلم. ومن تبعات هذا أنّ التحكّم الذي يورثه انفراد السلطة في الإنفاذ وفرض النظام والعقوبات وما شابه ذلك من مهام، يوازنه التوكيل العُرفي الذي يؤكّد على نيابة السياسة عن الأمة في فعلها هذا.

ولابأس هنا أن نرسم العلاقة بين العلوم الشرعية والممارسة على شكل معادلات تكافؤ وإفضاء:

الشريعة ⇔ الرؤية والتوجهات الخلقية والعملية للمنظومة

القواعد الأصولية × سياق وطني ⇔ دستور

الفقه × مؤسسات ⇔ قانون

الفتوى × وقائع ⇔ القضاء

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

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

ثالثاً: الوجه الثالث في تمايز السلطات في النموذج الإسلامي هو نظام الوقف الذي طوّره الخبرة المسلمة، فنظام الوقف يحقّق استقلالية مالية متحرّرة من مكمنين للتحكّم: 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 حوافز الانفراد الاستبدادي، حيث إنّ هناك ثلاثة أسباب موضوعية تجرّ إلى شيء منه:

١. الحاجة السياسية الشديدة للضبط في المملّات وحين يضطرب الأمر ويكثر الهرج، فينشأ ما يُشبه المُنْعَكَس الشرطيّ عبر أجهزة حفظ الأمن إلى فعلٍ حاسمٍ يعتدي على ما هو من رتبة التحسينيّات في حياة الناس حفظاً على ضروريّاتٍ جماعية. وهذا معروف مشهور، وله دلائل في تاريخ البشرية جمعاء.

٢. طول أمد الحالات الاستثنائية التي يسمح فيها المجتمع للسياسة مدّاً ساحة استثنائها، فتتعوّد النفوس على التضيق، وتنشأ ثقافة سياسية تدعم هذا التضيق وأعرافاً مجتمعية تأنس به أو تستكين إليه.



٣. كثافة التبلور الدواويني ودرجة ولوجها في المجتمع. وهذه مفارقة أليمة، فالدواوين تنشأ من أجل مؤسسة العمل السياسي، ولكن تمكُّنها يُنشئ طبقةً سياسية لها مصالحها الخاصة، كما نبَّه 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، وتحمل تبعات الإقدام كثيراً ما يترافق مع انفرادٍ في الرأي. وثمة مفارقتان في ذلك: الأولى أنَّه قد ينتج عن الانفراد في الرأي نتائج غير وخيمة (مثلاً جرأة قائدٍ عسكريٍ حالفه الحظُّ ولم تخنه الخطة التي بدت شديدة الطُمُوح، والثانية أنَّ استبداد الانفراد في الرأي يمكن أن يحدث بالتوازي مع وجود الشورى بسبب وجود صاحب رأيٍ عنده القدرة على الإقناع أو ممَّن تجلُّه بقية أعضاء الشورى إجلالاً كبيراً.

ونشير إلى فضاءات تحرُّك الشورى وعلاقتها باتخاذ القرار، ونميِّز بين ثلاثة أوجه:

الأول: الشورى بمعنى اختيار الأمة للتوجُّه الذي تريده لنفسها. وهذا هو الدافع لاختيار حاكمٍ ما، وكأنَّ الاختيار هنا لا يقع للشخص فحسب، وإنَّما له ولمعاونيه وفكرتهم ولخلفية توجُّههم، قناعةً بصواب الرؤية العملية المفضَّلة في إدارة الشأن العام.

الثاني: الشورى بمعنى اختيار من يدير شؤونها المعاشية. فخير الأمة أفراداً ومجموعاتٍ مطلوبٌ أيضاً في ما دون الخلافة العامة وينبغي أن يضمَّ ولاية الأقاليم ومَن دونهم. وذلك لأنَّ الفطرة الاجتماعية تستدعي قناعة الناس استحقاق مَن يرأسهم في إدارة شأنهم العام المباشر. واستحقاق المنصب له مستندات متعدِّدة، منها المنزلة ومنها ظنُّ القدرة، ومنها اعتباراتُ شرف النَّسب.

الثالث: الشورى بمعنى التشاور عند اتخاذ القرار، غير أنّ ثمة سوء فهمٍ واسعٍ تجاه هذه النقطة. فالشورى في اتخاذ القرار الإجرائي هي مسألةٌ إداريةٌ بحتة ولا يمكن أن يشارك فيها مجموع الأمة. وينفع أن نتخيّل فضاءاتٍ مخصصة للشورى، فمثلاً هناك شورى على صعيد قرار استثماريٍّ للدولة، مثل بناء السُّدود وفتح الطرقات الرئيسية، وتلزم الشورى هنا بين مصفوفة من الخبراء من جهة، وبين صنّاع القرار السياسي من جهة أخرى. كما أن كلّ فريقٍ منهما هو جمعٌ متعدّد، فقد يكون هناك تباين في الرأي بين الخبراء أنفسهم، وصنّاع القرار السياسيّ متعدّدون تشمل السياسي البحت والاقتصادي والإداري. ولذا لا يمكن لجمع الأمة المشاركة مباشرةً في النوع الثالث للقرارات. ويُشار إلى أنه ضمن شورى الخبراء وأهل الحلّ والعقد هناك عامل الزمن؛ أيّ أنّه لا يمكن الاستقصاء المطلق في الأمر وتحويله إلى مسألةٍ نظريةٍ بحثية، ولا بدّ من البتّ في القرار ولو مع بقاء جهالاتٍ على هوامش المسألة. وهنا تتألق رؤية القائد وحنكته ورؤية الخبير ومعرفته. ولذا يدخل ساحة القرار قدرٌ من الاستبداد/الانفراد بسبب حنكة القائد ومعرفة الخبير اللتين لا غنى للنّاس عنهما. وإذا تضخّم هذا الأمر عرض مصالح الأمة للخطر. والمحير في الأمر هو أنه لا تظهر حكمة القرار الحازم إلّا بعد انقضائه، فيحاكمه المحاكمون محاكمةً رجعية بعد أن ظهرت الأمور وانكشفت المآلات، وحتى هؤلاء فربما تغرّبهم النتيجة المباشرة ويذهلون عن الأثر بعيد المدى.

ونضرب أمثلةً من العهد الأول، فمثلاً كان في شكيمة أبي بكر في إنفاذه جيش أسامة برغم الانشغال بقتال المرتدين انفراداً واستبداداً في الرأي وإصراراً وإقداماً، وكذا في موقف عمر في مسألة فيء العراق. وفي كلٍّ من هاتين الحادثتين جرى التشاور وجرى اتّخاذ القرار الجريء في آنٍ. وهذا هو الذي قصده ابن خلدون بقوله «فالملك إذا حصل وفرضنا أنّ 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 نجده في مختلف مستويات دوائر صنع القرار. فعلاوة على سريانه في المؤسسات السياسية، نجده

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

سارياً في المؤسسات الربحية والمؤسسات الخيرية أيضاً. ومرة أخرى، ليس مردّ ذلك إلى سوء خلق الأفراد وإنما إلى طبيعية 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 اطراد هذه الظاهرة في الدوائر العلمية البحثية التي يحقّقها العمق الفكري والاعتقاد على النقد والاستدراك. ففي داخل أيّ حلقة تشاور رأي الأخبِر والأكثر بلاءً والأقدم عضويةً هو الذي يعلو، وإن كان منفتحاً وسمّاعاً لرأي الأدنى والأقلّ خبرة.

وليس هنا موضع مناقشةٍ مستفيضةٍ حول كون الشورى ملزمةً أو غير ملزمة. ولكن يصعب تصوّر شورى ذي معنى إذا لم تكن ملزمة في نطاقها؛ أي ملزمة بين ثلّة الاجتهاد المتخصصة في ساحةٍ خبّرية ما. ومثال ذلك الخبراء في الأمور الاقتصادية فالشورى ملزمة بين أهل الحلّ والعقد منهم، وكذا ملزمة بين ثلّة الخبراء في الأمور الاجتماعية، وكذا بين ثلّة الخبراء في الأمور الصحيّة.... وينبغي أن تكون الشورى ملزمة أيضاً في الشأن العام حين يُطرح الأمر إلى الشأن العام. ولكن لا يمكن لكلّ قرار أن يُطرح للرأي العام، وإلّا لانتفى معنى الإدارة.

وبرغم ما سبق نقاشه، السجلّ التاريخي للبشرية يُظهر الانفراد الاستبداديّ وكأنّه من شيم السياسية، ومن لا يستبد فلعلّة تجعله 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 تبنيناه للاستبداد ليس فيه معنى التنكيل والظلم الذي يحمله المصطلح في استعماله المعاصر، فمعنى ذلك أنّ للثقافة العامة دوراً في تعزيز الانفراد الاستبدادي أو حجزه. وتشكّل الثقافة السياسية من الممارسة العملية في مسيرة الأُمّة، ويؤثر على ذلك التأطير الذي يقوم به أهل العلم والأدب، والتفسير الديني لما جرى ويجري، والتصوير الفني وما يشيع من أمثال شعبية.

والثقافة السياسية الناضجة لا بدَّ لها من إدراك المسارات العملية للسياسة، فلا معنى لمطلب المشاركة السياسية مع الجهل بلِها التشغيلي وبالمنطق السياسي الخاص الذي يهتمُّ بالأولويات الكبرى على حساب غيرها. ولذا فإن تهييج الفردية يجعل السياسة تتظاهر بالاستجابة الشعبية وتواري ممارساتها العملية. وثمة مفارقة أنَّ أكثر الناس لا يهتمُّون حقيقةً بالسياسة، وإنَّما يشكون فقط عند اضطرابها.

ومن أكثر ما يحول دون نضوج الثقافة السياسية شخصنة السلوك السياسي، وصحيح أنَّ الأثر الفرديَّ حاضرٌ في السلوك السياسي، غير أنَّه مُوزَّع من أعلى نقطةٍ محمودةٍ إلى أدنى نقطةٍ مذمومةٍ. ويدخل فيه معنى عجز التقيِّ وجَلَد الفاجر. فالمهمُّ في الأمر هو ملاحظة الموقع السياسي الذي يضطر فيه المتصدِّر للسياسة أن يسلك سلوكاً أو يتَّخذ قراراً لا يملك تجاه خياراتٍ كثيرة وتُجبر الظروفُ عليه. وضابط هذا هو الوعي الثقافي بأنَّ الاستثناءات ينبغي أن تكون كذا، وأن تكون ومؤقتةً. 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 حاجةٌ إلى توافر وعيٍ عامٍ لتقدير الضرورة بقدرها.

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

وعلى صعيد الثقافة الجمعيَّة يعطي الدِّين أولويةً للمعيار الخلقي، وهو بطبيعته معاكسٌ للتوجُّه نحو الظلم. ويعترض الطرحُ العلماني على هذا بأنَّ مؤسسة الدِّين هي بذاتها مصدر للاستبداد، تخلع عليها وعلى العاملين فيها عصمةً ما تلبث أن تُصبح مورد الظُّلم والتحكُّم والانتهاز في المال والأعراض، وهذا ما تشهد له الحالة الكنسيَّة المسيحية، كما تشهد له الحالة الشيعيَّة. ولكن كما هو معروف، المنظومة الإسلامية الأصيلة متميزة وتدفع بعكس هذا الاتجاه

لغياب الهيكلية الدينية الرسمية. فالدين مع غياب الهيكلية يدعو نحو الالتزام الأخلاقي على نحوٍ متماهٍ مع المجتمع، وليس منفصلاً عنه. ومن ذلك المفهوم العامٌ للنصيحة، وعموم واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم اقتصره على فئة معينة وإنما طلب أن يكون المسلمون بكليتهم أمةً تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر، أمراً ونهياً من خلال وضوح الرؤية ورفع الأعراف والاهتمام بالشأن العام للمسلمين.

إنَّ حركة التدين السليم تبني حواجز ضد مظنة الانفراد الاستبدادي، ومردُّ ذلك الخطاب الديني الراشد في الطرح العمومي، فبقدر ما تبتعد النفوس عن التفاعل مع خطاب الشريعة على أنه خطاب جمهوري، وبقدر ما يُحتكر الرأي في أطُر ضيقة، وبقدر ما تتبَّنى السلطةُ مذهباً معيناً على وجه الإكراه، تتولَّد فاعليَّاتٌ استبداديَّة تدَّعي المبرر 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 يسوغ القول إنَّ من واجب العلماء الانخراط في السياسة لكي لا تستبدَّ بالرأي ويغشاها الجهل؟ غير أنَّ طبيعة العمل العلمي تستهلك همَّ الإنسان وجهده. الاعتراض على المشاركة واردٌ إذا قصدنا مشاركة أهل العلم في الإدارة المباشرة واتخاذ القرار، أمَّا إنشاء مجالس تشاورية للنصيحة الخبيرة في كلِّ مسألة عامَّة يشورُ فيها أهلُ العلم والخبرة ويُبَيِّنون، فأمرٌ لا يتصوَّر الاستغناء عنه.

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

ونشير إلى الطرح المشهور للكواكبي في «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، ويُفصّل هذا الطرح في العواقب الوخيمة للتفرّد والانفراد، ولمسالك الاعتساف والتسلط والتحكّم، ويُشجّص الطرح حالة المجتمع بأسره من الجهل وترديّ مسيرته، ويؤكّد على الأبعاد النفسية للاستكانة للظلم السياسي، وعلى كون الحرّية خصلةً إنسانيةً أساسية، وعلى ضرورة إعمال العقل في التدبّر.

وملاحظة التفاعل بين السياسيّ وغير السياسيّ في تثبيت الاستبداد والانفراد وفي التمهيد للظلم أمرٌ مهمٌّ. وإنّ السؤال البحثي المُعجّز في هذا المضمار هو تحديد اتجاه العلاقة السببية: هل الخصال الثقافية المذمومة هي ناتج عن الاستبداد أم هي مولّدة له؟ كما لا بدّ من التنبيه إلى أمرين مهمين تجاه طرح الكواكبي: أولاً، طرح الكواكبي ملتزمٌ إسلامياً وخلطه مع الطرح اللبرالي للحرّيات لا يستقيم، والثاني هو أنّ استعمال الكواكبي لمفهوم الاستبداد كان أقرب لمعنى الانفراد، ولذلك ليس عنده القدرة التفسيرية للحالة الديكتاتورية الطاغوتية التي آلت إليها البلاد في فترة ما بعد الاستعمار.

### ث- المسؤولية العامة عن تضخّم الانفراد الاستبدادي

كان ما سبق مناقشةً للبُعدين الثقافي والهيكلّي الذي تمرّ عبّره فاعليّات الانفراد الاستبدادي، من خلال آليات صنع القرار بخاصّة. وبرغم أن الانفراد الاستبدادي مشهودٌ في كل مجالات الحياة، إلا أن تضخّمه مضرٌّ ويفضي في نهايته إلى مظالم. وتساعد التضخّم ليس مسألة فرديةً فحسب، وإنما يحصل عبر أقدية اجتماعية واقتصادية. كما أنه يُستعمل وصف الاستبداد لطيف واسعٍ من الظاهرة السياسية لا بدّ من التفريق بين أوجهها، كما سيأتي أدناه.

علاقة المال واحتكار الموارد الاقتصادية بالانفراد الاستبدادي علاقةٌ مشهورةٌ لا نفضّل فيها. وبشكلٍ عامٍّ، إذا تخلّفت ضوابط التعامل مع المال العامّ -خاصّةً- وغابت المؤسسات التي تراقبه، نتج عن ذلك ظلم مقنّع أو غير مقنّع.

ومن الناحية الاجتماعية، بقدر ما تتركز الميزات في شريحة مجتمعية واحدة يتقوى الانفراد الاستبدادي أوىكون مؤذيا. وعندما تتقاطع عوامل عدة في نقطة مجتمعية واحدة وتجتمع في ثلة واحدة يتعزز الانفراد الاستبدادي ويتقوى.

وإن علينا التفريق بين ثلاثة أحوال يتم عادةً شملها تحت لافتة الاستبداد: هي الحسم السياسى الذى يصاحبه مظلمة، والثانية: هي الترهل الإدارى الذى تتلاطم فيه المظالم، والثالثة: هي التخلخل العام للمجتمع بجميع أوجه نشاطه.

بالنسبة للأولى الحاجة للحسم السياسى فإنه غطى فتراتٍ حرجة قصيرة من عمر دولنا المسلمة. صورة الانفراد الاستبدادي التى ظهرت فى عهد الأمويين وصدر عهد العباسيين كانت كذا استبداداً بالرأى وحزماً سياسياً فى معظمها، وإن تولد عنها بعض المظالم فى بقعة من بقاع الدولة أوبين شريحة من شرائح المجتمع. أمّا الحال العام فكان حال عصور رغب وأمان واستقرار، إلى جانب الحركات المناوئة التى طعنت فى أصل شرعية الحكم (حركة ابن الزبير والحركات الهاشمية ثم الطالبية) فتعاملت معها الدولة بالمنطق السياسى الواقعى البحث.

الظاهرة الثانية هي التراخى الإدارى، وهي الحقب التى ينشغل فيها أهل السُلطة بأنفسهم وحاشيتهم ويهملون الشأن العام، فيتبع ذلك مظالم، وربما صاحب سلوك الإدارة الحيف. وإن الترهل الإدارى فى المركز يدفع الولاة الأكثر قدرة على الحكم حافزاً للاستقلال، وربما يكون وراء ذلك دعم شعبي. وينطبق هذا الوصف على القرنين اللاحقين من الخلافة العباسية بعد قرنهما الأول المتمكن.

الظاهرة الثالثة من تضخم الانفراد الاستبدادي تتوزع فيها المسؤولية بين كل صُعد المجتمع فى أبعاده الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وأمثلة هذا هو حال المشرق العربى فى مقتبل القرن الخامس الهجرى، فكما هو مشهور بلغ التعصب المذهبى أوجه ووصل حد الاشتباك بين الأحياء فى المدينة الواحدة، وانتشر الوعظ الصوفى الخرافى إلى جانب الولع بالقصاصين. أمّا الحالة الاجتماعية فدلّيلها الإسراف والتبذير بين الأغنياء، وانتشار اللهو والجوارى والمغنيات.

ومن الناحية الاقتصادية عموم الغلاء واحتكار التجار وازدياد الضرائب. ومن الناحية السياسية انكفاء ثلّة الحُكم على أولوياتها الخاصّة، وإهمال الشأن العامّ بدل النهوض لإنقاذ الوضع المتردّي. والخلاصة، فساد القرار وشيوع الانفراد الاستبدادي وتضخّمه يترافق مع الترهّل المجتمعي العام ولا يقتصر على الصعيد السياسي أيضاً، وفي مثل هذا الحال لا بدّ من الإصلاح الشامل.



والخلاصة، لا يستقيم استعمال مصطلح الاستبداد بمعنى الديكتاتورية على تاريخنا وزهرة عصورنا. وصحيح أنه لم تكن سياسة دولنا التاريخية مثاليةً ولم تسر على النحو العُمريّ وابتليت بما تُبتلى به الإدارات السياسية وخالط بعضها ظلمٌ، إلا أنه بالجملة كان ثمة تدافعٌ ساهمت فيه مختلف الشرائح الاجتماعية في صناعة الواقع بازدهاره وبانكماشه.

ورغم أنه ليس سهلاً صياغة جملة واحدة تصف الحال في شتى هذه العصور، الصورة العامّة لتاريخنا هي أنه لم يجتمع فيه لنظامٍ سياسيٍّ الإمساكُ الشديد بالحُكم والظلمُ البالغ كسياسة دولةٍ، أمّا ما عدا ذلك فقد كان استثناءً تسرّب فيه الظلم تسرّباً بسبب سوء الإدارة وليس بسبب البطش السياسي. والفرق بين الاثنين فرقٌ نوعي، كما أتى ذلك في سياق ترهّل مجتمعي عام.

أمّا عصرنا الحالي فإنّ يرزح تحت وطأة اضطهادٍ من نوعٍ متميّز، ونشوء نمطِ الدّولة الحديثة أدخل العالم بأجمعه في تحكُّمٍ فظيع، وأدخلنا نحن في عالمٍ جديد من الاضطهاد. ولذا أقترح أنّ الاضطهاد السياسي المعاصر يناسبه المصطلحان التاليان، وهما يشتركان في جذرهما الطاغوتي: الجور القاورني، والقهر الفرعوني، ولكن قبل أن نفصّل في ذلك لا بدّ أن ننظر لحالة وسيطة هي بين الاستئثار والانفراد وبين الطغيان، وسنطلق عليها وصف الظلم.



### 3- الظلم السياسي

لَمَّا كَانَ الاستئثار في سلوك مَنْ هم في أروقة السلطة الحاكمة أمراً خفياً لا ينجومنه إلا التعالي النفسي لثلة المؤسسين أصحاب الفكرة، ولَمَّا كَانَ الانفراد بالاستبداد بالرأي مطرداً في دوائر صنع القرار وقد يمشي موازياً للتشاور، أصبحت مهمة التحليل تشخيص الحال الذي ينتج عنه ظلمٌ صراحٌ كثير الضرر ومفسدٌ للاجتماع. ونمهد 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 مخيلاً لذيداً لا ينقلب حِقداً نحوهم إلا عندما يخالطه تكبرٌ ظاهر، وحين يمزج الانتهازيُّ انتهازه بتوذُّدٍ للعامة كثيراً ما يزيد في منزلته. وكذا عامة الناس تُجلُّ من ينفرد بالرأي قوَّةً وحزماً، وهي خصلة يبغونها فيمن يرونها خليقاً بالقيادة. وكم من قائدٍ انفراد في القرار وغامر، فحالفه الحظُّ وواتته الظروف فانتصروا ونجز فانهال عليه مديح الناس وإعجابهم، وكم من قائدٍ انفراد فزلاً، فتلقَّى السبَّ واللوم.

المراد هنا التنبيه إلى مفارقةٍ في واقع الحياة، وهي أنَّ اهتمام عامة الناس بالسياسة قليل، ولا يلتفتون إليها إلا في ساعات الأزمات. ولكن خدرة عامة الناس عن السياسة وإعجاب الناس بترفُّع أهلها، وترفُّع أصحاب النفوذ والمال يوطئ لمسالك الظلم. وهذه هي المفارقة الكبرى في أنَّ الناس أنفسهم هم الذين يفتحون للظلم أبواباً، أو قل: هم الذين يزيلون الحواجز دون الظلم.

ونعرِّف الظلم بعبارة عامة ثم نصِّل فيه، فالظلم هو مجانية القسط، وقد تبغيه السياسة قصداً أو تنزلق إليه ارتكاساً. والحال الأوَّل من النية المباشرة للظلم يحدث في حالتين: عندما تتراأس مجموعة ذات إيديولوجية ضيقة، وعندما تتراأس مجموعةٌ مِليةٌ حاكمةٌ بسبب اعتقاد المظلمة التاريخية.

أمّا حين ينتج عن الفعل السياسي ظلمٌ هو غير مقصودٍ أصلي، فمرّدُهُ إلى عدّة أسبابٍ نشير إلى اثنين وتُتبع بثالث، الأول هو عدم معرفة القائم على الأمر الطريقَ الصحيح لمعالجة أمرٍ طارئٍ غير معتاد، وهو ممّا يتعلّق بالخبرة السياسية. والثاني يحدث نتيجة مdahمة أمرٍ خطيرٍ الأُمّة ممّا يضطرُّ السياسةَ إلى تجاوز ما تعتبره تحسيناتٍ وتعطي الأولوية لما اعتُبر ضرورياً أو اشتدّت الحاجة إليه. غير أنّ السبب الثالث المُفضي للظلم غير المقصود نيّةٌ هو الأليم في مفارقاته. وذلك أنّه حين تُستنفر السياسةُ لأمرٍ عظيمٍ متراكبٍ ومتشابكٍ، كثيراً ما يراحمه عدم إقسط. فالمصالح والمفاسد ليست دوماً جليّةً ولا سيما في الأمور الجماعية الكبرى والتي لها امتدادات زمانية ومكانية. ومثاله مدافعة عدوّ، فيغلب أن يلحق الضررُ بأقلّ الناس مؤنةً ولكن نفعه عام. ومثاله الآخر المشاريع الكبرى كشقّ الأنهار وبناء السدود، فهذا ممّا قد يترتّب على تنفيذه مجانبة القسط لصعوبة التحقق من تبعاته أولعدم الدّراية بها. غير أنّ هذا النوع الأخير يمكن أن يدرّ على وسطيّ الناس منافع ولو مؤجّلة، فتكون التضحية من الجيل الأول لصالح أبنائهم من الجيل الثاني ومن تبعهم؛ أي إنه قد يبدو في أثره المباشر شيء من عدم القسط، ولكن في مآلاته البعيدة فيه قسط.

بعد هذه التّقدمة نقول إنّ الظلم يأتي على درجتين: حيف وجور، ونقترح التعريف التالي لكلٍ منهما: الحيف هو مجانبة العدل في التعامل مع أمرٍ في منعه أصلٌ مشروع، أمّا الجور فهو مجانبة العدل في التعامل مع أمرٍ ليس في منعه وجهٌ شرعي.

ومواجهة الحيف تأتي عن طريق الاستنجاد بالقوى العُرفية في المجتمع، وحين يتعدّد التوافق يأتي دور القضاء. أمّا الجور فتبدأ محاولة ردّه في القضاء، فإن تكاثرو وعجز القضاء عن الوفاء يندفع الناس نحو الثورة ويرون ذلك مبرّراً ومشروعاً. وهذه النزعة للثورة أمر طبيعي، تحدث بشكل تلقائيّ بغضّ النظر عن طريقة تأطير ردّ الفعل الثوري وبغضّ النظر عن صواب طريقة التحرك. وننبّه أنّنا 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 ثقافةً سياسية واعية كانت استفاقتهم للأمر السياسي عند الأزمات صمّام أمانٍ من تفلّت الأمور. أمّا إذا لم يكن عندهم فهمٌ سياسيٌّ ناضجٌ زادت استفاقتهم للأمر السياسيّ تعقيد الأزمة، وربما ساهموا على غير وعي في اتّخاذ 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 إنّنا ركّزنا في هذه الرسالة على التوجّه العامّ للمسيرة السياسية لأنظمة الحكم المسلم فلن نغادر منهجيّة الرسالة في تسييق بعض الحوادث البارزة. وينبغي أن لا يُفهم هذا التسييق على أنه تبريرٌ للظلم أو اعتذارٌ عنه، بل على أنّ فهم السياقات التي تسرّب منها الظلم هو الذي يُبصّر بكيفية تجنّبه. أما مجرد الشكوى من الظلم فإنها إن لا تُضيق مسالكه.

### أ- ظلم الحيف

تجلّى ظلم الحيف السياسي في تاريخنا في مواجهة حركات الخروج التي كان همّها الإصلاح بحسب رؤيتها الخاصة، تلك الرؤية التي ذكرنا مراراً أنها كانت متنافرة مع ما آل إليه الواقع ولا تمتلك عملياً القدرة على إدارة الشأن العامّ وسياسة بلدان المسلمين التي أصبح التنوع فيها تنوعاً مركّباً. غير أنّ أكثر ما أضرب هذه الحركات هو الظهور المبكّر لحركات الغلوّ.

إنّ الذي خلط الأوراق وجزّ المجتمع إلى حالٍ لا مفرّ من تطرّق الظلم إليه هو حركات النشوز الرافضة عملياً لفكرة الاستقرار والاجتماع العامّ الذي يسع الجميع على اختلاف اجتهاداتهم، وهي الحركات العنفيّة الانتقاميّة (المسلّحة). وسواء مشّت هذه الحركات وفق النهج الخارجي (نسبةً إلى الخوارج) منذ زمن عليّ بن أبي طالب، أو تلك التي تدنّرت باسم آل البيت (مثلاً الكيسانية التي ظهرت بعد موت يزيد ٦٤ هـ)، فإنّها حركات نشاز وانتهاز. ويجتمع في هذا النوع من الحركات ثلاثة عناصر خطيرة: (١) نزعة فوضوية تتجاوز حدّ احتمال أيّ سلطة، حيث إنّ

مطالب هذه الحركات ليست مجرد المعارضة المخصوصة التي يمكن التعامل معها بتعقل، (٢) ورفض هذه الحركات لرأي العلماء الراسخين، (٣) والتراجع الخُلقي في التعامل مع المخالف. وهذه العناصر تضع هذه الحركات خارج فئة البغي وقريباً من فئة الإفساد في الأرض. وليس بعيداً القول: إنَّ هذه الحركات كانت أضرمًا يكون على الحركات التي كان فيها صدقٌ وقادها أهل الفضل. فالسجلُّ التاريخي شاهدٌ على أنَّ التداخل قد حصل بين تيارات الإصلاح المعتبرة وبين تيارات الشغب ونزعة الفوضوية السياسيّة.

هذا التداخل بدوره أثّر 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 مرةً واحدة وإغلاق باب التفاوض، والتحيزُ المكاني الذي ينتج عنه انقسام مؤسّسٍ جغرافياً وقبائلياً، وحمل السلاح.

فلا عجب أنَّ من كبار الصحابة من رفض هذه الحركات. وهل من دلالة أكثر من أنَّ العباسَ وابن عمر رفضا الالتحاق بحركة عبد الله ابن الزبير، وكذا محمد بن الحنفية بن عليّ بن أبي طالب (من المعارضة الهاشمية). وموقف كلٍّ من هذه الشخصيات له دلالاته الخاصة، فابن عمر هو المشهور بشدّته في مسائل الحقِّ وبتفضيله اعتزال المخاض السياسي<sup>(١)</sup>. العباس هو شريك عليّ في الرؤية السياسية قبل أن يُعقد المجلس التشاوري في سقيفة بني ساعدة، ونفسر رفض الالتحاق كان بسبب نزوجه السياسي وإدراكه لموقع حركة ابن الزبير من جُملة القوى وإدراكه لشخصية ابن الزبير أيضاً. أمّا محمد بن الحنفية فكان قد خرب كذب المؤيدين الذين يتحلّقون حول الشخصيات الخطابية (عليّ 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 القيامة. وإنا قد بايعنا هذا الرجل على بيعه الله ورسوله، وإني لا أعلم غدرًا أعظم من أن يبايع رجل على بيع الله ورسوله ثم ينصب له القتال، وإني لا أعلم أحداً منكم خلعه ولا بايع في هذا الأمر إلا كانت الفصيل بيني وبينه". رواه البخاري 7111.

ورفض العلماء للخروج في عامّة العصور كان مردّه إلى وجهين: الأول هو غلبة الظنّ بإثارة الفتن والعجز عن الإصلاح، والثاني هو تسرّب الباطنية الدينية والشعبوية القومية إلى بعض هذه الحركات. وأنشأ هذا حالة توتّر أشبه بحالة الطوارئ.

سلوك مجمل الحكومات مع حركات الاعتراض الهاشميّة ثم الطالبية خالطه ظلمٌ. وهذا من المفارقات الأليمة للمسيرة السياسية، فشيعة عليّ كمجتمعٍ غير محاربين، غير أنّهم شكّلوا حواضن للثائرين في وجه الدولة. وابتداءً، لم يكن مبرّر مبتدأ ثورتهم ظلمٌ وقع بهم وإنّما نتيجة خروجٍ مبنيٍّ على ادعاءٍ أحقيّة الحكم، وكانت دعاوى عاطفية تثير العامّة 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، فيها قد برهنت الأحداث عجز عليّ برغم منزلته عن جمع كلمة الأمّة، وجرب الحسن متابعة المسيرة ولمّا تعرّض للاغتيال أدركت فطنته ضعف جهته السياسية فتنازل لمعاوية. ومع ذلك استمرّ تمسّك شيعة عليّ برؤيةٍ سياسيةٍ تهتك شرعية النظام القائم وتفتح الباب للانتهازين من خلال شرعيةٍ بديلة مدّعاة، وكأنّ الخسارة الواقعية في الحقل السياسي دفعت نحو مثاليةٍ طافحة.

ويتحرّج الدارس من التحفّظ على التوجّه المثالي ورفضه لولا أنّه مع مرور الزمن فتح الباب لتلصّص الخرافية الانتهازية. فالتشيع في مبتدئه كان ملتزماً بالسُنّة إلى أن داخله ما داخله. ومن طبائع الدول تعقّب من ينازعها أصل شرعيّتها ولا يكتفي بطلب المشاركة أو تعديل السلوك السياسي. والتنكيل بالمعارضة مثى موازياً لدرجة خلط السياسة بعنصرٍ غيبي، ففكرانية المعارضة الشيعية أضحت فيما بعد فكرانية غيبية انتقامية وليست من نوع المنافسة السياسية المعتادة التي يرد التوسّط فيها والحوار. وهكذا نال هذه الحواضن ظلمٌ من نوع اضطراب الهرب خوفاً من بطشٍ ينزل بهم بسبب ثوارهم.

وهناك ناحية ثانية فتحت المشهد إلى وقوع المظالم، وهي أنه اندست الدعوات الباطنية في موجة آل البيت في وقتٍ مبكّر منذ زمن الصادق، ممّا جعل تعقّب الحركات الباطنية وفتنهم

يصيب المجتمعات الشيعية بعامّة. وبالمجمل تشكّلت مزدوجةً تتغذّى على ردّ فعل الآخر وتمشي باتجاه التصعيد. ولا بدّ من التذكير في أنّه ظهرت (الناصبية) على الطرف المقابل، تُناصبُ العداء مَنْ يعتبر نفسه من آل البيت وأنّ له خصوصيةً. وهذا التوجّه الثقافي أصبح إيديولوجيةً متحالفة مع التوجّه السياسي تحفّز على الظلم بشكل غير مباشر.

ننتقل إلى سياقٍ آخر مفتوح لطروء درجاتٍ من الظلم. فبعض الدّول شبه المستقلة -التي ظهرت موازيةً للخلافة العباسية ولم تنزع البيعة- أنشأها عسكريون أو ولاة طامحون. وفي بعض هذه الدّول ظهر ظلمٌ من نوع الحيف، ربّما معظم سببه قلّة البضاعة في فهم الشريعة والتربية وفقهها، إلى أن يتمّ تهذيب نخبة الحُكم من خلال حركة المجتمع، وهذا الذي حصل غالباً.

ولا بدّ هنا من توضيح أمرٍ قد يخالطه اللبس. موقف سيّد الشهداء هو أشرف موقفٍ في وجه الظلم، ولكنه لا يصحّ إلا في مواجهة ظلمٍ صراحٍ، أو ربّما لا يصحّ إلا في حالة ابتعادٍ عن نهج الإسلام وعمّا هو معلومٌ من الدّين بالضرورة وغير خاضعٍ للتأويل والاجتهاد والإعذار. وبدون مثل هذا الشرط يُرتج أيّ عمل سياسي، وينفسح المشهد لظهور فرق الغلو. وممّا هو أشدّ ضرراً ادّعاء المثالية والتلبّس في إكراهات السياسة وتنازلاتها في آنٍ معاً.

وفي توضيح مسالك ظلم الحيف نشير إلى أنه لا يقتصر على مجال المنافسة السياسية. وبفقدنا في شرح هذا مثال أواخر العهد العثماني، وهو عهد قريب نسبياً اعتنت إدارته بالتوثيق حيث تُظهر الدراسات حجم الشكاوى الجماعية التي قدّمها الناس إلى القضاء. بمعنى أنه كان ثمة ظلمٌ من ناحية التعامل المشروع مع أمرٍ ما لكن حدث في تعامل السياسة شططٌ تسبّب بعدم الإقساط. ونؤكد ثانية إلى أن في هذا إشارة إلى لزوم التفريق بين الخروج بمعنى نزاع البيعة وبين المعارضة بمعنى رفض الظلم والتحكّم السياسي.

وإنّ المدخل الصحيح لردّ ظلم الحيف في غير حقل السياسة هو استثارة فكرة العدل المودعة في المجتمع وأعرافه من خلال بعث مُحكّمين من طرفي الخلاف، وحين يستعصي التواؤم عن طريق العفو والصفح وردّ الحقوق يُعهد إلى القضاء.

## ب- ظلم الجور

كنا قد قدّمنا تعريف ظلم الجور بأنه مجانبة العدل في التعامل مع أمرٍ ليس في منعه وجهٌ شرعي، ونضرب أمثلةً مختصرة على ذلك، ثم نفصّل في مثال مشهور.

سلوك المأمون والمعتصم والوائق في فتنة خلق القرآن هو جورٌ لأنّ مطلبهم في تجاه من لا يقول بخلق القرآن لا يمتلك وجهاً شرعياً. وخطورة هذه الحادثة أنها جرت في حقبةٍ مبكّرة، ولقد مثّل سلوك المأمون ومن تابعه نشوراً مُقلقاً، ففي سنة ٢١٨ هـ أمر الخليفة العبّاسي المأمون بامتحان كبار الفقهاء والمحدّثين في قولهم بمسألة خلق القرآن، وكتب في هذا كتاباً ملؤه التهديد والوعيد والعزل من المناصب، وأوكل قائد شرطة بغداد ليقوم بهذا. وإلى جانب أنّ هذه المحنة مثّلت استثناءً غريباً في نوعه، ينبغي التذكير بنطاق أثارها حيث لم تكن مسألة عامّة المسلمين، والتهديد نال العلماء والقادة بشكل رئيسي، وتحملّ أحمد بن حنبل ومحمّد بن نوح ثقل عبء التنكيل (إضافةً إلى القواريري وسجّادة)، وتابع في هذه الحملة كلاً من المعتصم والوائق الذي انتهت المحنة بوفاته عام ٢٣١ هـ

ومرةً ثانية همّنا وصف تاريخٍ طويلٍ ومترامي الأطراف، فلا يمكن أن ينطبق الوصف بالدقّة نفسها على كافة العصور والأمصار، وحين نشير إلى بعض الحوادث الطارئة الخارجة عن النسق فللتأكيد على أنّ المنهج المتّبع عنده القدرة التفسيرية وعلى أنّ المسيرة المثالية ليست من سنن التاريخ. سلوك يوسف بن عبد الرحمن الفهريّ الوالي في الأندلس مع الأمازيغ فيه عنصريةٌ ليس لها وجهٌ شرعيّ، فإذاً هذا ظلم جور بحسب التعريف أعلاه.

مجمل ظلم الممالك هو جور خالص، سواء من ناحية القسوة، أو من ناحية العبث بالأموال العامّة وكنتزها في القصور وزينتها في ظروف الاحتياج الشديد لهذه الأموال.

أمّا سلوك الحركات الباطنية فهو يتجاوز الظلم والجور ويقع في صنف الإفساد في الأرض. ومثاله سلوك القرامطة والحشّاشين ودعاة الفاطميين العبيديين، فليس في قيام الدولة بتعقّب حركاتهم وكتبها ظلمٌ ولا خيفٌ ولا جور.

وأبرز حالة مبكّرة للظلم هي سلوك الحجاج. وهو سلوكٌ يجمع بين الحيف والجور، كما يمثّل حالة ناصبية ملتبهة. سلوكه حيفٌ لأنه أتى في موضع أهل الفتن والشقاق والنفاق، فشططه كان في أمر أصل التصدي له مشروع. وسلوك الحجاج هو جورٌ أيضاً بسبب القسوة الفظيعة التي اتخذها في خمد الفتن ولسفكه الدماء. وهناك روايات تجاهه تحاول تبرئته، وهي ظاهرة البطلان فمجمال الروايات تشير إلى عدم تورّعه عن أخذ البريء بجريرة المتآمر. ولو توقّف أمر الحجاج على خطبته العصماء لكان الأمر مفهوماً، فالتهديد بقمع أصحاب الفتن مطلوبٌ والمبالغة في تلك الخطبة من أسلوب العرب، غير أنّ جوره تجاوز تصديّه لأصحاب الفتن في العراق.

وقصة الحجاج هي جزءٌ من معضلة المواجهة بين الإدارة الأموية وابن الزبير (٦١-٦٤ هـ)، التي تفاعلت مع أصداء كربلاء ومقتل الحسين، والتي هي نتيجة غير مباشرة لمقتل عثمان ولوقعة الجمل واستئساد أصحاب الفتنة، ونشوء الحاجة المجتمعية لتتبّعهم. فتتبّع أصحاب الفتنة كان مطلباً مجتمعياً وليس مطلباً سياسياً فحسب، ولا سيما أنه خالط ذلك -مع مرّ 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 ينضوا تحت لواء طامعٍ بالسلطة. وكان الأجدر بهم رفض الخروج المسلّح، والخروج وفق نسق صاحب المبدأ الذي يأخذ موقف سيّد الشهداء مؤكّداً سموّ القيمة الإسلامية والاستعداد للتضحية والتشهاد عليها. أمّا وقد فعلوا ما فعلوا فقد تابعوا في ذلك سوء تقدير ابن الزبير، بل كان أفحش، فلا يخفى الطُموح 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 والدين ممّن تبعوا ابن الأشعث، والاستغفار لهم<sup>(١)</sup>.

(١) "فلا أقاموا ديناً ولا أبقوا ديناً... والله يغفر لهم"، ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، الجزء الرابع، ص 528-529.



ونستطرد لنقول: إنَّ قصة رمى الكعبة بالمنجنيق ليس فيها رواياتٌ تاريخيةٌ محقّقة، والقصة واضحة الاصطناع فليس هناك ما يدعو لهذا من ناحيةٍ عسكرية، فالحرم ليس محصّناً ليحتاج اختراقاً بالمنجنيق، والضرب بالمنجنيق يناسب مساحات واسعة لا وديان مكة الضيقة، ناهيك عن أنَّ مثل هذه الفعلية باعتبار مقام الكعبة هي مما يُخدِّل الناس عن مرتكبيها. ولا يخفى أنَّ احتماء ابن الزبير في الحرم والدَّعوة إلى نفسه في آنٍ أمرٌ إشكالي، فإنَّما أن يدخله مثابةً وأمناً أو أن ينزل ساحة العراك السياسية والعسكرية، أمَّا الجمع بين الضدَّين فلا يستقيم، وهذا ما أورد ابن الزبير نفسه والأُمَّة معه مورداً ضيقاً. ومرةً ثانية ذكر سياق الحوادث أعلاه هو للتأكيد على المسالك التي تؤدي إلى الظلم، لا الاعتذار عن الظلم وتبريره.

وتنفع الإشارة إلى الأدوار المختلفة التي قام بها الحَجَّاج تجاه دولة المسلمين، لا لتبييض صفحته وإنَّما لأنَّ ذلك يوضح طريقة تلصُّص الظلم من ناحيةٍ عمليَّة. فقد كان للحَجَّاج دورٌ كبيرٌ في محاربة ثورات الإفساد في الأرض، مثل حركة الخوارج. كما ساهم في فتوح الهند، وفي دفع والى خراسان قتيبة بن مسلم الباهلي إلى ذلك لتوازي جهوده جهودَ الفتوح التي يقوم بها محمّد بن قاسم الثقفي لبلاد السند. وإلى جانب ذلك قام الحَجَّاج بنشاطات عمرانية (بناء مدينة واسط في العراق)، ويُنسب إليه الأمر بتعريب الدواوين وبتنقيط القرآن حمايةً من التحريف.

ما أردناه من ذكر سياقات سلوك الحَجَّاج ليس موازنة حسناته وسيئاته كما هو شائع (وفي ذلك اعتذار مبطن لا يستقيم)، بل الإشارة إلى الإشكال السياسي، ألا وهو وجود تهديداتٍ للنظام الجامع من طامحين أو مفسدين أو من أصحاب مبادئٍ أخطأوا الوسيلة. وعند ذلك يشعر النظام السياسي أنه بحاجة ماسّة إلى قائدٍ مقتدرٍ يواجه الأخطار التي تهدّد المنظومة. وكأنه نمطٌ معهود أن يخرج قائدٌ شديد الفاعلية ولكن لا يلتزم بالضوابط إلى درجة أن صاحب الأمر يضيق به. فمثلاً حين تزوّج الحجاج ابنة عبد الله بن جعفر من بني هاشم وأعظم صداقها، لم ترَ نخبه بني أمية أنه كفاءٌ لها فسعوا في مفارقتها إيّاها، فبنوا أمية كانوا «يعظمون بني هاشم» بعبارة ابن تيمية<sup>(١)</sup>. وأخيراً أتى من كره الحَجَّاج كرهاً شديداً وأبعده، وهو الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك.

(١) ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ج 4 ص 481.

إنَّ الصورة النموزجية للحجَّاج هي القائد الذي يوالي السلطة الحاكمة ولاءً مطلقاً، ويقدم خدماتٍ مميَّزة، ويسمح لنفسه بالتجاوزات الفظيعة. ولا يصحَّ الاعتذار عن نمط هذا السلوك بحجَّة تقديمه خدماتٍ للنظام القائم، بل ينبغي الحذر من الانزلاق نحو ذلك الفخ الواقعي. وإنَّ التقييم العامَّ للحجَّاج لا يخرج عمَّا قاله المؤرخون والعلماء، فجمهور علماء السُّنة يعتبرون أنَّ الشخص الذي وُصفَ في الحديث الذي رواه مسلم «أنَّ في ثقيف كذاباً ومبيراً» [أي يُسرف في الإهلاك] المقصود به الحجَّاج. ويقول الذهبي عن الحجَّاج: «وكان ظلوماً جباراً ناصبياً خبيثاً سفكاً للدماء، وكان ذا شجاعةٍ وإقدامٍ ومكرٍ ودهاء، وفصاحةٍ وبلاغةٍ وتعظيمٍ للقرآن... وله حسناتٌ مغمورةٌ في بحر ذنوبه -وأمره إلى الله وله توحيد في الجملة- و[له] نظراءٌ من ظلمة الجبابرة والأمراء»<sup>(١)</sup>.



إنَّ الظلم مؤذنٌ بخراب العمران كما يقول ابن خلدون، ولكن دولاً في الماضي والحاضر قامت برغم الاستبداد السياسي بل برغم العنف والظلم الصراح، من الفراعنة وإلى الصين، ومن الإسكندر المقدوني إلى الرومان. وهذا يدعو إلى ملاحظة المستند الأخلاقي للظلم وعدم سَوْغ تبريره بالإنجاز السياسي أو الاقتصادي.

والظلم في المسيرة الواقعية لتاريخنا السياسي لا بدَّ وأن وقع، ووقع في حدِّيه اللذين تمَّ وصفهما: ظلم الحيف وظلم الجور. وهذا لا يخلو منه نظامٌ سياسيٌّ في تاريخ البشر، والعبرة بقدره وطول امتداده.

وينفع التذكير مرة أخرى بمفارقةٍ في تاريخنا، وهي أنَّ الدولة كسلطة مركزية لم يكن في يدها أوراق كثيرة. ولا نقصد بذلك ضعف الحكم ضرورةً، وإنَّما أنَّ طبيعة المنظومة لا تُركِّز السلطات في المركز أو في يد الخليفة. ولذلك كان ثمةً إغراءً كبيراً للقادة والولاة أن يدعوا لأنفسهم حين يشعرون بتمكُّنهم. وثمة مفارقةٌ ثنائيةٌ هنا: الوجه الأول هو أنَّ حركات الاستقلال النسبي تُوَسِّع

(١) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 4/344.

قاعدة اللاعبين السياسيين وتحمي المركز من الغرق في وهَم استغنائهم عن المثابرة في خدمة المصالح الكبرى، الوجه الثاني هو أنَّ هذه الحركات الطُّمُوحة ما تلبث أن تُبتلى بتحدّيات تثبتت الشرعية وأثمان الاستقلالية النسبية والوفاء بما وعدت به.

إنَّ ممَّا يميّز تاريخنا في مجمله أنه لم يشهد النزاع المزدوج: شعبي + سياسي. وقد سبق أن نَبَّهنا 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 وخامستهم أم المؤمنين، وأنَّ القتال في صقّين استمرَّ ثلاثة أيام وأنَّ عدد الصحابة الذين شاركوا في صقّين كان أقلَّ من ثلاثين. وفي هذا المعنى يعقِّبُ ابن تيمية بقوله: «وأما الصحابة فجمهورهم وجمهور أفاضلهم ما دخلوا في فتنة»<sup>(١)</sup>. وهذا والله أعلم ما استبطنه وجدان الأُمَّة في عدم جدوى التقاتل في أمر سياسي، حيث إنَّه لم يحلَّ الإشكال حتى بين الجيل القدوة، وانعكس هذا على التنظير أيضاً.

وفيما عدا تعقُّب التنظيمات التي ترفض شرعية الحكم من أصلها، تركَّز العنف داخل الطبقة السياسية نفسها. وإذ لم يشتهر هذا بين طبقة الحكم الأموية، فإنه أخذ شكلاً قبيحاً في الانتقام من الأمويين وفي سلوك الجُند الذين صار لهم نفوذٌ بالغٌ في الشطر الثاني من العهود العبّاسية حيث يعمدون إلى الإيذاء البدني لكي لا يكون التالي مؤهلاً للخلافة. ويبدو أنَّ العنف السياسي البيئيُّ كان أشدَّ في الاستبدال السياسي في الدول الشرقية التي ظهرت موازيةً للخلافة العبّاسية. فمثلاً ثمة مفارقةٌ حزينةٌ أنَّ دولةً مثل الدولة الغزنوية الفاتحة التي قدّمت كثيراً من الإسهام الثقافي والمجتمعي والتي كانت حليفةً لمركز الخلافة، انتقامت بعنفٍ غير مبرَّرٍ 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 بحجّة أنَّ ذلك لازمٌ من أجل الاستقرار وعدم الإغراء به من بعض الحاشية لاقتناص كرسيِّ الحكم. وبشكلٍ عامٍّ كان الانتقام يحدث في دوائر صغيرة بين الطامعين للسلطة وبين المتأمرين الذي يخطِّطون للانقضاض على الحكم، والإطاحة به.

(١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ج 6 / ص 118، ويورد ثبوتاً لأحد المحقِّقين الذي يذكر أسماء هؤلاء الصحابة الذين شاركوا في صقّين.

ونذكر بأنه لا يصحُّ اتخاذ صورةٍ ساعاتِ الأزمانِ صورةً عامّةً لوضع المجتمعات في تاريخنا، فلحظات النزاع العسكري في تاريخ الأمم قاطبةً يخالطها حيفٌ وجورٌ على الأغلب. ونذكر هنا حالةً شاذّةً وهي الدولة التيمورية في إيران. فأصلاً لم يكن لهذه الدولة من الإسلام إلاّ التظاهر به، غير أن تيمور لنك كان يُقَرِّب العلماء ويحترم السادات الصوفية ويجامل الدعاة الشيعة ويُطلق لهم الحرية، وهو نفسه الذي قام بالمذابح وسبّب هلاك العباد والبلاد. وهذه الدولة يُمكن أن تُحسب على السُنّة، غير أنّ بعض العلماء الشيعة يصرُّ على أنها شيعية. وخلاصة الأمر أن الدولة التيمورية لم تكن من الدّين في شيء، وابن خلدون يصف تيمور لنك بأنه فرعون ذكيّ لجوج، أو قُل طاغيةٌ انتهazy براغماتي بعبارة اليوم<sup>(١)</sup>.

وإذ أثبتنا وقائع فيها ظلمٌ وحاولنا تسييقها من وجهٍ ووضعها في إطارٍ نظريٍّ لمسالك الظلم في الحياة البشرية، إلاّ أنه ينبغي -عند تشكيل انطباعنا العام عن التاريخ- التفرُّيق بين ما هو استثناءٌ وشذوذةٌ عن القاعدة يتّصل ببيئة فتنةٍ، وبين ما هو مطرّدٌ ويشكّل سمةً أساسيةً. هذا من ناحية الحال، ومن ناحية الزمان ينبغي عدم إسباغ حال لحظةٍ على حقبةٍ، ومن ناحية المكان ينبغي تذكُّر المساحات الشاسعة التي غطّاها تاريخ المسلمين.

إنّ إدراك مواطن الظلم مطلوب، وفهم السياقات حتّى لفهم العبرة، والتعميم خطأً علمي. تاريخ المسلمين مجيدٌ من ناحية مضامينه الأخلاقية وإنجازاته الحضارية، فمنظومته منظومة عدلٍ، لكنّ مسيرته ابتليت بما يُبتلى به الواقع البشري من ظلمٍ في بعض الأحيان في بعض الأنحاء، غير أنّ العدل بقي قيمةً عليها عاشتها الشعوب في ثقافتها وممارساتها، والظلم السياسي كان طارئاً وتحركت فاعلياته في دوائر السلطة -بخاصّة- ركضاً وراء مواجهة المنافسين، أمّا ظلم الاستئثار بالمال العام فكان أقلّ حدوثاً.

(١) أحمد، ممدوح رمضان. إيران السنيّة: الحياة الدينية في إيران قبل الصفويين، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.

## 4- الإفساد القاروني

أساس هذا النمط الذي تحبو إليه بعض الأنظمة السياسية هو فكرة استحقاقية الثلّة الحاكمة لما هم فيه من ميزاتٍ تكبراً وبغياً، والامتياز على نوعين رمزي ومادي.

الامتياز الرمزي الاعتباري يمكن أن يأتي وفق نماذج متعدّدة، واحدٌ منها ادّعاءات النسب المقدّس، وهو ممّا عرفته أمم الشرق الآسيوي. وتختلط دعاوى الامتياز عادةً مع مفاهيم الحلول. الحالة الهندية اقترنت بمفهومٍ شامل للحلول، فلم يقتصر الحلول المقدّس في طبقة البراهما وإنّما ناظره من الطرف الآخر نحسّ التناسخ، وكلّ هذا ممّا يعمّق درجة نبذ الطبقات المُحتقرة. غير أنّ هناك درجاتٍ مختلفةً من الامتياز الرمزي بعضها لا يصل لزوماً حدّ التألّيه الكامل للحاكم أو طبقة الحكّام، وهو ما اتّصفت به النُظم المملّكية الكبرى والإمبراطوريات بخاصة.

الامتياز الماديّ يلحق الامتياز الرمزي بشكل آلي، والأول يُبرّر الثاني والثاني يُعزّز الأول. ولا يقتصر الأمر على تكديس الأموال والترف الفظيع، وإنّما في تعظيم صولجان الملك تعظيماً كبيراً يخطف أبصار عاتمة الناس، فيُنشئ مزدوجة ذلٍّ واستعباد. الطرف الأول لهذه المزدوجة هو تمّيّ العامة الحال التي هي عليها الثلّة القارونية، والطرف الثاني للمزدوجة هو أنه بقدر ما يزداد الإعجاب بالكبر الذي تستعرضه ثلّة الحكم تتناقص كُلف إخضاع المحكومين. فالمفارقة أنّ انهيار الأبصار يمتصّ الغضب من جهة ويحرّف الفهم من جهة أخرى. فحين يلاقي استعراض التكبّر خلوداً للدنيا يذبل معه شرطان لازمان للتغيير: إدراك الظلم، وتحرير الإرادة. المزدوجة إذاً هي مزدوجة التكبّر المدعّم بالزينة، الذي بدوره يُعلي قيمة الظالم في أعين المظلومين ويمكّن أدوات ظلمهم.

وعليّنا أن ننتبه إلى عدم شخصنة المسألة، فالحالة القارونية تساعد على الفهم من حيث تجلّي جذور الانحراف على الصعيد الثقافي والهيكلّي. وتختصر ذلك فكرة «أوتيته على علم عندي». فعلى الصعيد الثقافي تدّعي هذه الفكرة معرفةً وضعيّةً مطلقةً لواقع الحياة، وهو الأمر الذي

يرسخ الاستعباد والاستغلال الانتهازي. أمّا على الصعيد الهيكلي فهذه الفكرة تُشوّه العمليات الاقتصادية من نواحٍ ثلاث: (١) تضخّم كلف الهيلمان الرئاسي، (٢) والابتعاد عن أولوية حاجات الكفاية التي تخدم عامة الأمة، (٣) والعلاقات الانتهازية المصاحبة لهذا النوع من التوجّه الاقتصادي. وفي حين أنّ العنصر الأول ظاهر للأعين، العنصران الآخران قد يخفيان على الناس. وذلك لأنّ مجرّد ابتعاد الاقتصاد عن تأمين الأولويات الكفائية ينتج حيفاً اجتماعيّاً مع تواريلن يمارسه. البُعد عن أولويات الكفاية لا يصدم المشاعروقد يبدو أنّه ليس فيه حيف، فلا اختلاس ولا فسادٌ مالي. ولكنّ حقيقة أمر إهمال أولويات الكفاية هو أنّ الآلة الاقتصادية تتوجّه عندها لخدمة القلّة المتمكّنة، فهذا فسادٌ بنيويّ عريض، هو هيكليّ لا شخصي وربّما ليس فيه مخالفة للقانون. العنصر الثالث (العلاقات الانتهازية) هو الأكثر خفاءً، حيث تتحوّل جموع الناس إلى خديمٍ طيّعٍ للطبقات التي ترفّعت رمزياً ودعّمت ترفّعها هذا باحتكار فرص المعيشة والاسترزاق. ولا بأس بالاستطراد هنا والإشارة إلى أنّ الاقتصاد الخدمي البحث في أيامنا هو صورةٌ من صور هذا العنصر الثالث من العلاقات الانتهازية المتعلّقة بالكسب والمعاش. ومن اللطيف استحضار ما ظهر في المسيحية البروتستانتية في فكرة كالشن للاختصاص الربّاني. فلقد ساهم ذلك -بشكل غير مباشر- في تطبيع الاسترقاق الأنطولوجي (فلم يكن أيّ استرقاق) حيث نُظر إلى المسترقّين الأفارقة على أنهم ليسوا بشراً أصلاً أو أنهم غير مكتملي البشرية، وكذا تشكّلت النظرة نحو السكّان الأصليين الذين يُطلق عليه اسم الهنود الحمر. واختلطت هذه الفكرة مع الفكرة الرأسمالية والنظرة إلى الكون كموضع انتهاكٍ، والتي بدورها كانت قد استبطنت الفكرة الداروينية للصراع. وعلى الصعيد البنيوي الهيكلي هناك التمكنّ الأدوات الذي سمحت به الثورة الصناعية، فأنّج مجموع هذا إفساداً قارونياً على الصعيد العالمي بأسره.

## 5- القهر الفرعوني

يمثل القهر الفرعوني أعلى درجات الطاغوتية، ويستصحب معه كل ألوان ما سبقه من جور وظلم. فإضافةً إلى أوجه الإفساد القاروني يزيد عليها القهر الفرعوني ثلاثة عناصر: الأول هو استعباد الرعية، ففي حين أن الإفساد القاروني يستكبر على الرعية، ولكنه لا يستعبدهم. بمعنى أن القهر الفرعوني يصاحبه هيكل المنظومة على شكل تتم فيه السيطرة على عامة الناس من جهة، ومن جهة أخرى يتم قهرهم على الأعمال التي فيها خدمة فرعون وملئه من خلال أجهزة الدولة. الثاني الذي يميز القهر الفرعوني هو أن السيطرة المطلقة للجهاز الإدارى يصاحبها ادعاء صفات التأله. غير أنه ليس التأله الفلسفى، وإنما تغلب عليه صفة الربوبية أو التأله الوظيفى. الثالث: هو إطلاق اليد فى القتل والسجن.



المصطلحات الخمسة الذى ناقشها هذا الفصل (الاستئثار، الانفراد/الاستبداد، الظلم خيفاً أو جوراً، الإفساد القارونى، القهر الفرعونى) تساعدنا على أن لا نقع فى وصم تاريخنا بصفة عامة تشوّه مسيرته كمسيرة بشر لم يكن لها أن تكون مثلى فى كل وقت وفى كل حال.

وإن قراءة متعجّلة متعجّمة لتاريخنا تنتهى فى نحر هويتنا خفّة علمية وانسياقاً حداثياً، ولو بنىّة طيبة مبتدؤها إجراء المراجعات ومحاسبة النفس ومواجهة الواقع. وكما أصبح مقرّراً فى البحوث، تميّزت الحضارة الإسلامية بعمق الثقل المجتمعى حيث كانت الشرعية العامة ثاويةً فيه وفى مؤسساته وفى علمائه ونخبه والريادة التى تقوم عملياً بتنزيل مقتضيات الشريعة فى واقع الحياة وتتوخّى مقاصدها. وكل ذلك ممّا حدّد نطاق التجاوزات السياسية وضيق على الممارسة الظالمة. والتنظير الذى قدّمناه فى هذا الفصل وتفعيل المصطلحات الخمس أعلاه هو مقدّمة مطلوبة قبل أن نقترح وصفاً عاماً لمنظومة الحكم فى تاريخنا نعالجها فى الفصل الثامن، كما يساعدنا على تأطير فهمنا لتاريخنا السياسى الممتد والمتراكب الذى يعرضه الفصل السابع التالى.



نموذج التعميد في

# تاريخنا السياسي





## الفصل السابع

### تأطير عهودنا التاريخية وتقييمها

من أجل فهم أقوم لتاريخنا السياسي نحاول في هذا الفصل تطوير إطار عام لفهم دوله المتعدّدة. ومن أبرز التحديات في ذلك هو تقسيم العهود إلى فترات ومراحل مختلفة، وذلك لتعدّد المعايير الممكنة للتقسيم. كما أنّ فكرة المراحل نفسها فيها إشكالٌ منهجي، فالتداخل بين الحقب كبير، والاستمرارية حاضرة بشكل أو آخر، والعهد الذي يبدو لنا متميّزاً بشكل كبير لا يبرأ من كونه ارتكاساً لما قبله وتفاعلاً مع ظروفه الخاصة. وهناك أمرٌ آخر في غاية الأهمية، وهو عدم انطباق المراحل لزماً بين أوجه الحياة التي يراد تحليلها، بمعنى أنّ الحقب السياسية قد لا تقترن مع الحقب الثقافية أو غيرها من الأبعاد. ولكن لتسهيل العرض وتيسير الفهم يُسمح بالتقسيم حيث لا يُنكر أنّ لبعض المراحل سمات بارزة تكاد تكون خاصّةً بها.

وسنورد في هذا الفصل تلخيصاً لظهور الدول الكثيرة في تاريخنا بشكلٍ موازٍ لدولة الخلافة الجامعة. وبرغم أنّه ليس هدف الكتاب سرد الحوادث التاريخية، غير أنني ارتأيت أنه لا بدّ من شيءٍ من هذا من أجل الإحاطة بالمشهد العام بما فيه الدول الإقليمية التي استمرت قرب قرن وشاركت في رسم الواقع السياسي في تاريخنا. وسيتمُّ التفصيل بالقدر الذي يعين على تفهّم النسق فحسب. ويسعى هذا الفصل خصوصاً توضيح دور الممالك وعهدهم الذي ما زال

مهماً إلى حدٍ كبير، كما يهتمّ الفصل بطبيعة نشوء ومسيرة الدولة الصفويّة، ويفصّل في الدولة العثمانية تفصيلاً يليق بفترة المديدة وبطريقتها الجديدة في الإدارة السياسية. ولقد طال هذا الفصل زيادة على ما كنت أرجو، ولكن خشيتُ أن تبقى الصورة شديدة الضبابية بدون عرض تطوّر مختلف الأنظمة. وفي نهاية الفصل نقوم باقتراح معيارٍ للتقييم بناءً على أبعادٍ كبرى هي في صلب بنية المنظومة الإسلامية تغطّي الأوجه الإدارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

## 1- الأنساق السياسية العامة

التعميم الشديد الشامل للأحقاب المختلفة للتاريخ المسلم يساهم في إسداء صفاتٍ لا تنطبق على زمانها، فالمادح يعمّم الصورة المثلى على كلّ الحالات، والذامّ يعمّم أكلح صورة، وكلا المدح والذمّ يفوته نسبُ التقييم إلى التحدّيات الواقعية التي كانت تواجه الحكم. كما أنّ النقد المتعجّل عجالة الحدائي يتخبّط يمنة ويسرة تعوزه مهارة فهم الماضي وتذوّق ما هو مختلف في فكرته المركزية.

وصحيح أن جميع دولنا في التاريخ اشتركت في قاعدة رؤية إسلامية، إلا أن طبيعتها السياسية اختلفت اختلافاً جديراً بالنظر. وبشكلٍ عامّ هناك فروق متعدّدة بين مشهد الحكم الأموي ومشهد الحكم العبّاسي، ويفوقه الفرق النوعي بين العصر الأموي والعبّاسي الأول معاً مقارنة بغيرهما. كما أن هناك فرقاً بين العهد العبّاسي الأول والعهد العبّاسي الثلاثة التي تبعته، وبين هذه الثلاثة فروقات مهمة وسمات متشابهة. الأندلس قصة متفرّدة، وهي نفسها تنقسم إلى فترة العزّ والفترة المضطربة لملوك الطوائف. الدولة الفاطمية لها صفتها الخاصة وكذا الصفوية، أمّا الدولة العثمانية فلها فرادةٌ تُعجز عن الإحاطة، كما أنّ لتجربة المغول المسلمين في شبه القارة الهندية سماتٍ خاصةً بها.

ولقد اخترت الدور الوظيفي للدولة كمعيارٍ للتقسيم والتحقيب، فظهر أربعة أنساق. الدور الوظيفي الأول هو بلورة نظرية الممارسة السياسية، ولهذا جرى ضمّ العهدين الأموي والعبّاسي

الأول إلى بعضهما البعض. النسق الوظيفي الثاني هو الذي استوعب التنوع، ولذا جرى ضمّ 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 ويضمّ الأيوبيين والمماليك. أما النسق الوظيفي الرابع فهو الذي تشكّلت فيه الدول الكبرى العثمانيين والصفويين ومغول الهند، حيث حلّت صيغة اجتماع سياسي جديد متميّز. وأعتذر للقارئ عن عدم التفصيل في حال دولة المغول المسلمة، ولكني أوليت عناية خاصة بهذا النسق وناقشته في بعده الهيكلي والثقافي.

### أ- التبلور السياسي الأموي والعباسي الأول

تكمن خصوصية العهد الأموي في أنه أتى عقب العهد الراشدي، فكان هو المعيار الذي يُقاس عليه. وإلى جانب هذه الخصوصية الفكرية الوجدانية هناك خصوصية واقعية بحتة، فقد تولّد العهد الأموي إثر صدام أليم في أمر سياسي حارّ فيه عقول الصحابة إلى أن حسمه الواقع. وتبلورت في هذه الحقبة الفكرة السياسية للخلافة، وتبنّتها النظم السياسية اللاحقة على نحوٍ أو آخر.

العهد الأموي متميّز بطاقة هائلة وضعت بذور الحضارة، وبلغ الانتشار السياسي فيه أعظم اتساعه. وضمن الفترة الأموية غطّى عهد معاوية الخليفة أكثر من خمس عمر هذه الدولة، وكان متميّزاً بحسن إدارته بعد هزّة الفتنة، والتوسيع على الناس، وإدراك التنوع العربي-العربي واحتوائه. والعهد الأموي مثل بداية توجّه منظومة الحكم المسلم لاستيعاب ظرفها العالمي الجديد، ففي حين أنّ الفترة الراشدية كان ثمة عدم تمايز بين الجماعة/الدولة من حيث تركيز الطرف الأول على الغرس والتنشئة بعد غياب الرسول ﷺ وتركيز طرفه الثاني على تشكّل سياسي في المحضن التربوي للمدينة ومكة، الفترة الأموية هي التي أرست قواعد الإدارة لما هو أوسع من الحجاز. العهد الأموي مثل أوّل دولة بمفهومها المتبلور مؤسسات ووظائف وتعامل مع التنوع الداخلي والوضع الجيوسياسي الخارجي. ولقد تمّت مناقشة عدة أوجه من العصر الأموي وبيننا

أن كثيراً من الانطباعات تجاه هائلة، ومن المناسب هنا الاستشهاد بما يقوله ابن خلدون في فترة معاوية تحديداً: «كان ينبغي أن تُلحق دولة معاوية وأخباره بدول الخلفاء وأخبارهم، فهو تالهم في الفضل والعدالة والصحة»<sup>(١)</sup>.

أمّا العهد العبّاسي الأول (حوالي أوّل قرن) فتكمن خصوصيّته في أنه مثّل لحظة تجاوز الإطار العربي واكتساب صفة عالمية تحكي طبيعة الرسالة نفسها. لم تزد الفتوحات العبّاسية على الأموية كثيراً، وحتى الفتوحات الأموية كانت متابعاً لفتح المبارك في عهدي عمروعثمان. وفي حين كانت السيّالة الثقافية في العهد الأموي تتّجه من المركز إلى الأطراف ضمن صيرورات الاهتمام بمبادئ الإسلام وتأسيس صيغة جديدة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، أصبحت السيّالة الثقافية في العصر العبّاسي الأول تتّجه -جزئياً- من الأطراف إلى المركز مساهمةً في تولّد الحضارة المسلمة. فالحامل العربي والقبليّ للدعوة كان لا بدّ يخرج عن أحاديّته الثقافية ويزخر بالتنوع. ولعلّ لا شيء يُجسّد هذا مثل الزواج من الثقافات الأخرى، فمن خلال الزواج تهاشم الثقافات وتتلاقح، وتنشأ علاقات القرابة التي تتراحم فطراً، وتصبح أولياء لبعضها البعض تشريعاً. وفي السكنى في الأفاق تنشط الحركة الاقتصادية العابرة تنسج الروابط بين أصقاع الدولة. وفي تعيين الولاة والأمراء بين محليّ ومنتدبٍ من المركز تشابك المنظومة السياسية وتتطوّر. وعلينا الانتباه إلى أنّ توسيع العهد العبّاسي الأول للأفق الحضاري الإسلامي وتجاوزه للإطار العربي وزواج العبّاسيين من فارسيات لا يعني أنه كان غير عربيّ، بل كان عهداً لبلورة العلوم بلورةً عربية. كما أنّ العلماء من غير العرب الذين ساهموا في هذه الحركة إنّما ألفوا وكتبوا بالعربية، والأهم من ذلك أنهم فكّروا ضمن أُطر لغة القرآن وعربيّته المهدّبة.

الأمر الثاني الجدير بالذّكر أنّ العهد العبّاسي الأول اعتركت سياسته بتحدّيات الواقع امتداداً لما اعتركت معه العهد الأموي. فتحديّ المعارضة الشيعية كان هاجساً للدولة العبّاسية كما كان في عهد الأمويين، وتعقّبتها الإدارة العبّاسية بأشدّ من الأموية. وسبب ذلك أن الخطر قد تزايد

(١) تاريخ ابن خلدون 2/ 188.

بسبب نشوء الفرق الباطنية التي تماهت مع التشيع أو اختبأت وراءه. والمفارقة الأليمة هو أنَّ العهد العبّاسي الأول الذي نصّفه بأنّه مثّل التوجّه نحو الانفتاح الثقافي هو الذي مرّ بالحظة الأليمة لفتنة خلق القرآن، ويمكن اعتبارها لحظةً أنزلق فيها العُجبُ الفلسفي الوافد في محاولة فرض نفسه فرضاً يتجاوز الحاجة إليه كججاجٍ مع التشكيك المسيحي والفلسفة اليونانية. وكان طبيعياً إخفاق عملية اجتثاث صفاء صيغة الاعتقاد الإسلامي، صيغة الخطاب المُيسّر العام لا الحاجة الخاصة التي كان يجب أن تُقدّر بقدرها.

ومثل العهد الأموي واجه العهد العبّاسي الأول تحديّ إدارة ولايات الأطراف. والإدارة الأموية هي الوحيدة التي عاش فيها كل المسلمين تحت سقف الخلافة، في حين أنّ ما بعدها كان لا بدّ أن تبرز فيه صيغٌ سياسية أخرى.

ولقد تميّز العهدان الأمويّ والعبّاسيّ الأول بالحضور القوي للمعيارية الإسلامية، ولذا فإنّ في تشويه هاتين التجربتين هو انتقاصٌ من أصل النموذج الحضاري الإسلامي، فلا عجب أنّ أكثر السهام الخارجية توجّه إليهما. وكما هو معروف كُتب التاريخ الأموي في عهد أعدائهم السياسيين، وبشكلٍ عامٍّ داخلَ كتابة التاريخ ما داخلها منذ ابتعاد التشيع عن أصله السنيّ باتجاه فرقةٍ ناشرة أشاعت الأخبار التي تطعن بالأصالة خدمةً للدعاوى المذهبية. ويلاحظ أنّ الحقبة العبّاسية أُنّي تشويهها من جهة كتب الأدب بخاصّة.

## ب- التنوع والتوازي في فترة الخلافة العبّاسية

إذا كان العهد الأموي عهد استيعاب التنوع العربي (وانتهى العهد حين عجز عن توسيعه)، فإنّ العهد العبّاسي انفتح على التنوع الأوسع بعدما دخلت في الإسلام جموعٌ كبيرة من غير العرب وعلا شأنها علماً وسلوكاً وانسجاماً مع الرسالة العالمية. الخلافة العبّاسية تُمثّل عهداً واحداً من ناحية رمزية فكرة الخلافة التي تجمع المسلمين على تنوعهم، وإلاّ فمن ناحيةٍ عمليةٍ تميّزت السلطة العبّاسية بحقبٍ متعدّدة تداولتها نخبٌ حاكمةٌ من منابت قومية وثقافية مختلفة، وكان ذلك جزءاً من تطوّر دولٍ مسلمة توازي مركز الخلافة، لم تدعِ الخلافة لنفسها وغالباً تعاونت مع المركز.

المشهور الذي تجري عليه كتب التاريخ أنَّ الخلافة العباسية تشكّل أربعة عصور متباينة في طبيعتها: عصر تحوّل منظومة الخلافة الى اللامركزية (١٣٢-٢٣٢ هـ)، وعصر النفوذ التركي (٢٣٢-٣٣٤ هـ)، وعصر البويهيين الفُرس (٣٣٤-٤٤٧ هـ) تغلغلاً ثم إزاحة، وعصر السلاجقة (٤٤٧-٦٥٦ هـ) إنفاذاً ثم انهياراً. العصور الثلاثة الأول استمرّ كلٌّ منهم حوالي مئة عام، في حين أنَّ آخر عصرٍ استمر أكثر من مئتي عام. وفيما يلي نحاول رسم خرائط عامة للدُّول المسلمة المتعاصرة، وطبيعة العلاقات بينها بحسب تطور صيغة الحُكم، والقوى الفاعلة فيه<sup>(١)</sup>.

## (١) المركز والجناح الأندلسي

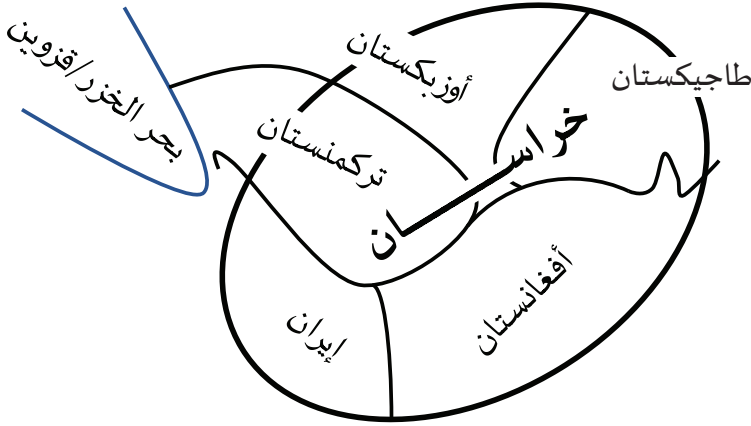
العهد العباسي الأول (١٣٢-٢٣٢ هـ) كان عهد تمكّنٍ، أُنِعت فيه ثمار بذور الفترة التي سبقتها بعد حوالي قرنٍ من تجاوز أرض المنطلق. ولعلَّ أهم ما يميّزه هو تبلور صورة الخلافة وتبنيها لرؤية عالمية متجاوزة للرؤية القبلية العربية. وهذا العهد كان سنياً عربياً بحثاً برغم الأثر الفارسي الذي كان له منشأ اجتماعي أُسريّ، حيث إنّ 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 دشّن العصر العباسي الاهتمام بما هو شرق نهر دجلة، ممّا جعل غربه يتطوّر بنفسه معتمداً على كموناته الخاصة وبحسب الظروف التي ألمّت به، وبقي لمصر وبلاد الشام وساحلها المطلّ على البحر المتوسط وجنوبه بيت المقدس أهميةً استراتيجية قصوى.

والعهد العباسي هو عصر العلوم، واشتهر بالمعارك الكلامية (وفيه حدثت محنة خلق القرآن)، وفيه ظهر أئمة المذاهب الأربعة: 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 مكونات الأُمَّة وزال فيه

(١) للتوسّع في المعلومات التاريخية الواردة انظر: شاكر، محمود، التاريخ الإسلامي.. دمشق: المكتب الإسلامي.

احتكار المنزلة والشرف للعرب من المسلمين إمعاناً في تحقُّق عالمية الإسلام. وهو العصر الذي انقطعت فيه الفرصة العملية للتشيع أن يتقلد منصب الحكم، وكان التشيع في أوائل هذه الفترة ما زال مذهباً سياسياً يرى أنَّ بني هاشم هم أخلق الناس بالحكم، ولم يكن التشيع كما نعرفه اليوم وكما آل إليه في العصور التالية. وكما ذكرنا من قبل، المعارضة السياسية في وجه الأمويين كانت معارضة الهاشميين الذين ينقسمون إلى علويين/طالبين وعبّاسيين<sup>(١)</sup>. ولكن اختصَّ العبّاسيون الأمر السياسي لأنفسهم ولم يُشركوا الطالبين بل لاحقوهم، فدفع هذا التشيع إلى التواري تحت الأرض وتفاقم تعقُّنه الفكري بأثرٍ من الفرق الباطنية شبه السريّة.

وعليّنا التذكير ثانية بأنه بعد كربلاء ٦١ سنة كان هناك حركة خروجٍ شيعيةٍ واحدة في العصر الأموي (ثورة زيد بن عليّ زين العابدين في الكوفة سنة ١٢٢ هـ) في حين أنَّ العصر العبّاسي الأول شهد ثلاث حركات خروجٍ شيعي (حركة محمّد النفس الزكية ١٤٥ هـ، وحركة الحسين بن عليّ بن الحسن ١٦٩ هـ، وحركة يحيى بن عبد الله ١٧٦ هـ)، وانتهت محاولات حركات الخروج الشيعية بعد ذلك، أي بعد كربلاء بمئة سنة ونيف.



خراسان وتقع في أجزاء خمسٍ من دول اليوم

(١) كما نَبّهنا من قبل، ليس لمصطلح "العلويون" في تاريخنا علاقة مع الفرقة النصيرية في بلاد الشام التي أُطلق عليها اسم العلويين بعد الانتداب الفرنسي. والمصطلح التاريخي هو بخصوص نسل عليّ بن أبي طالب، ولذا يطلق عليه وصف الطالبين أيضاً.

ومن ناحية الفكر السياسي يمكننا ملاحظة توازي التبلور لنظرية ولاية المفضول بوجود الفاضل مع أفول حركات الخروج الشيعية وزوال المعارضة التي تنادي بالمثالية السياسية وتنقض أصل فكرة شرعية الحكم. ورغم أن وصف الناصبية (مناسبة العداء لآل البيت من ذرية عليّ من بني هاشم) يقترن في الذهن مع الأمويين (وكان في بعضهم درجات شديدة من الناصبية)، إلا أن استئصال الحركات العلوية الطالبية حدث في العهد العباسي بجهود بني هاشم أنفسهم، وكانوا أكثر حسماً معهم. والأرجح أنه ليس الاستئصال السياسي الذي ذهب بريح التشيع المثالي، وإنما اتضح أن فكرته السياسية فكرة حاملة ليس لها فرصة للعيش في واقع البشر ولو كانوا مسلمين ملتزمين. بعبارة أخرى، يمكن أن نحيل الإخفاق السياسي الشيعي آنذاك إلى إخفاقه فقهيًا وفكريًا في آن معاً. وبعد ذلك غاب التشيع تحت الأرض لتنتفح فرصة تأثير أكبر للأفكار الباطنية أن تخرقه، وتقوم بالثورات الانتقامية، وهي ما كانت تحاول فعله منذ منتصف القرن الهجري الثاني. وأخيراً وعلى الصعيد الشخصي نذكر أنه اشتهر من الخلفاء في هذا العهد العباسي الأول المنصور والرشيد والمأمون والمعتصم.

وحيث إن الاهتمام العباسي اتجه شرقاً، وحيث إن المركز القديم في الشام وفي مصر لهما ثقلهما الخاص، فإن بلدان شمال إفريقية 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 أن نشوء هذه الدول ليس منفصلاً عن الطموح والتنافس السياسي، إلا أنه تنافس وطموح يعكسان التنوع الاجتماعي، فمثلاً بنو رستم هم أتباع المذهب الإباضي في حين أن الأدارسة حجازيون مع ميل شيعي زيدي.

أمّا في شرق بغداد المركز فقد ظهرت دولة موازية واحدة، وكان لها علاقة وثيقة مع الحكم في بغداد، ألا وهي الدولة الطاهرية (٢٠٥-٢٥٩ هـ) في خراسان (شمال شرق إيران وشمال غرب أفغانستان وأجزاء من أوزبكستان وطاجيكستان). ومما حقّق تمكّن الطاهريين الخلاف بين ابني هارون الرشيد الأمين والمأمون، ممّا فتح الفرصة لطاهر بن الحسين ليثبت إمارته في ذاك



الإقليم. ووجد المأمون فيه قوةً يُعتمد عليها في ضبط ولايات المشرق، ومن ذلك قيام الطاهر بمحاربة الحركة الإجرامية الإباحية لـ «بابك الخرمي». ولقد شابه دور الطاهريين في المشرق دور الأغالبة في المغرب من حيث التنسيق الحيوي مع مركز الخلافة، فلقد تميّز طاهر بن الحسين بحسن إدارته وتنظيم القضاء والاهتمام بالزراعة، ولا غرابة إذاً أن يستمرّ دور الطاهريين بعد زوال دولتهم في أخذ المناصب في مركز الخلافة في بغداد.

### مخطط تقريبي لتعاصر الدول ١

الجمهورية الغربية		المركز	الجمهورية الشرقية
أمويو الأندلس ٤١٦-٤٣٨ هـ	الأغالبة/الرستميون/الأدارسة (١٤٨-٣٦٣ هـ)	العصر العباسي الأول (١٣٢-٢٣٢ هـ)	الدولة الطاهرية (٢٥٩-٢٠٥ هـ)

وننبّه الغارق في الصورة المعاصرة من التمثيل السياسي والتداول الحداثي للسلطة إلى أنّ النمط أعلاه من تعاون قوى سياسية مع المركز بشكلٍ أو آخر ما هو إلّا تمثيلٌ سياسي له عمقٌ اجتماعيٌّ مَلّي/إثني (ثقافي قومي). ومرةً ثانية، إنّ من متطلّبات قراءة التاريخ قراءةً قديمة انتزاع التفكير ممّا يُعتبر طبيعياً في الزمن المعاصر وإطلاق التخيل 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 الحكم في الدُّول الموازية يجري داخلياً إلى جانب الولاء للمركز والتنسيق معه. ومن أوجه هذا التنسيق أنَّ تلك الدُّول تحمي أجنحة الخلافة بتعقُّب ثورات فرق الغلاة الباطنية، أو في قيامها بمهام خاصة 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 مردُّ ذلك إلى عاملٍ ثقافي/إداري، ففي العهد الأموي كان الفتح بأيدي العرب وفيه حضورٌ كثيفٌ 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 إرساؤه في تلك البلاد حاضراً، ولا يلزمه انتداب الولاة من المركز بقدر ما كان يلزم في أوَّله، إضافةً إلى أنه أسلم كثيرٌ من سكَّان 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 ومتعاونةٍ مع المركز وفق صيغة ما.

هناك تنوعٌ سياسي آخر في العصر العباسي الأول مثَّلته الدَّولة الأموية في الأندلس. وهو تنوعٌ اجتماعي ثقافي جيوسياسي متفرِّدٌ في نوعه. وكان دخول شبه الجزيرة الإيبيرية مبكراً عام ٩٢ هـ أثناء الخلافة الأموية حين ابتعث موسى بن نصير قائدَه العسكري طارق بين زياد (الأمازيغي) لحثَّ الناس على فتح شبه الجزيرة الإيبيرية. وموسى بن نصير هو القائد العسكري الذي شارك في فتح قبرص زمن معاوية، وكان والياً على إفريقية، ونجح في ضبط حركات الرفض عند الأمازيغ أو تلك المتحالفة مع الروم).

وكان التقدُّم باتجاه الجهة الغربية في زمن الخلافة الأموية بقيادة والي الأندلس عبد الرحمن الغافقي قد توقَّف بعد الهزيمة في معركة بلاط الشهداء بين مدينتي تور و بواتيه الفرنسيَّتين سنة ١١٤ هـ أمام قوات الفرنجة بقيادة شارل مارتل. وتُعتبر هذه المعركة فاصلةً ولربما غيَّرت وجه التاريخ لو انتصر يومها المسلمون. غير أنَّ التطوُّر المثير هو أنَّه بعد سقوط الخلافة الأموية

في المركز سنة ١٣٢ هـ، ما لبث أن استطاع القائد الطَّمُوح عبد الرحمن الداخل أن يصل الأندلس ليقيم فيها دولةً أمويةً زاهرةً لقراءة ثلاثة قرون (١٣٩-٤٢٢ هـ) مركزها النابض قرطبة، وجوداً إسلامياً فريداً تميّز برقيّ العلوم والفنون والصناعات. هذا عن الفترة الأموية في الأندلس، أما مجمل الوجود المسلم في الأندلس -بما في ذلك عهد ملوك الطوائف- فقد امتدَّ لـ ٧٧٠ عاماً هجرياً).

ونذكر ثانياً، الخلافتان الأموية والعبّاسية الأولى تمثّلان معاً نهراً سائلاً للحضور الإسلامي العالمي والثقل المعياري فيه وتجلياته في الرؤية والحياة العامة. وأولاً وآخرها فهذه فترة آخر الصحابة وفترة التابعين وتابعيهم، ولا عجب أن بلورت هذه الفترة المزدوجة طبيعة الإسهام الحضاري الإسلامي على صعيدٍ عالمي. وقد لا يكون مبالغاً القول إنّ كلّ ما تلا هذه الفترة المزدوجة كان تفصيلاً عليها وتفاعلاً مع نتائجها على الصُّعد الثقافي والاجتماعية والاقتصادية والإدارية، وكذا السياسية إلى قريب القرن العاشر الهجري وبرز النمط العثماني والصفوي والمغولي المسلم.

واشتهرت الأندلس بمركزها قرطبة بتقديم نموذجٍ متألّقٍ في التحصيل في العلوم الفنون نافس بغداد، وفي التلاحق الفكري والتعامل مع التنوّع الديني. وقد كانت رؤية الشريعة هي النازمة لتوجّه الدولة في الأندلس وهي الحاكمة في الإدارة والقضاء، إلى جانب تحويل النصارى واليهود الاحتكام لشرائعهم. وكما هو مشهور تُعتبر الأدبيات اليهودية أنّ الأندلس كانت جنّة لهم مثل ما صارت إستانبول لاحقاً ملاذاً آمناً لهم، ونذكر بأنّ هذا التألّق كان مجاوراً للجهل والظلم في بلاد الإفرنج.

ومن المهم الالتفات إلى الحالة الاجتماعية في الأندلس التي لها انعكاسات سياسية، حيث اضطلع العرب (من قيسية ويمانية) بشؤون الحكم، في حين أنّ الأمازيغ كانوا عماد الجيش الفاتح وتابعوا نسق أعمالهم لما قبل الهجرة من الزراعة والرعي. وبذلك شابه هذا النمط نمط الخلافة في المركز حيث اعتمدت على فتوة رجال قبائل شكّلت القوة العسكرية للخلافة. لكن تميّزت الحالة الأندلسية بوجود مصدرٍ آخر للجيش والعمالة، ألا وهم الموالي والصفالبة (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 والرعي والزراعة.

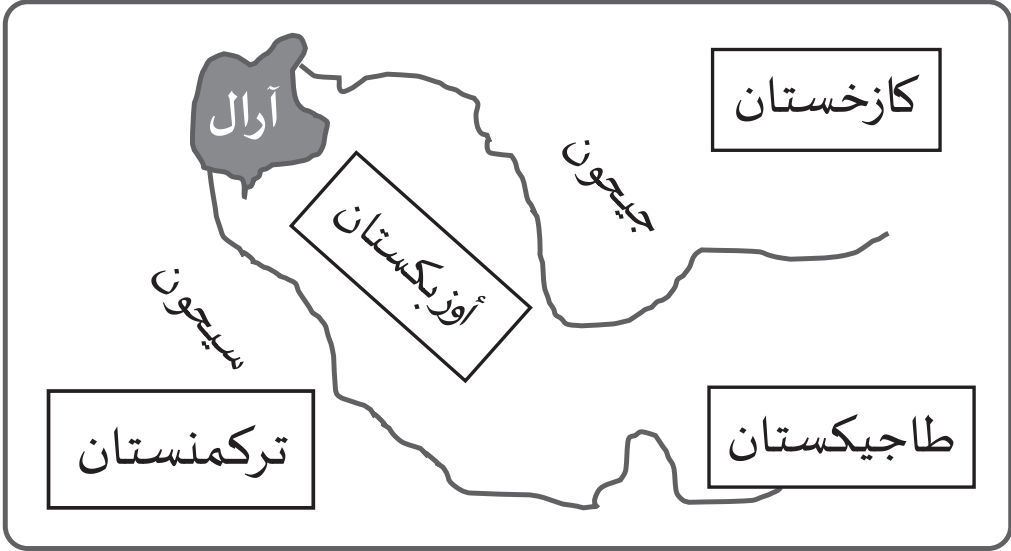
## (٢) تجنيد أهل البأس

العهد العبّاسي الثاني (٢٣٢-٣٣٤ هـ) هو الذي شهد الحضور التركي على الصعيد السياسي من خلال تجنيد عناصر ليحدثوا توازناً مَلِيّاً وتنوعاً في صفوف الجيش والإدارة. ومثّل استجلاب المجموعات الخارجية لتدعم الحُكم 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 تولّد الكيانات السياسية الموازية شبه مستقلة نتيجةً لهذه التدابير يمكن فهمه باستحضار ثلاثة العوامل التالية: ترامي مساحات الدولة، وتنامي رغبة الأطراف بدرجةٍ من الاستقلالية الثقافية السياسية، وتزايد وطأة الحركات الباطنية في المناطق البعيدة التي تلزم مواجهتها من قبل القوى المحليّة.

ومن الدُول الموازية التي استمرّت من الفترة العبّاسية الأولى وطيلة امتداد الحقبة العبّاسية الثانية أوجزاً منها كان كلاً من دول الأغالبة والرسّامين والأدارسة (وقد سبقت مناقشة هذا). ولقد نَبّهنا إلى الانشغال العبّاسي شرقاً، مما جعل الغرب يتولّى أمره بنفسه وإن لم يدع الخلافة. غير أنه برزت دولةٌ جديدة أقرب للمركز، ألا وهي الطولونية (٢٥٤-٢٩٢ هـ) في مصر. وابن طولون الشابّ العابد هو ابن لمملوك تركيّ استعمله الخلفاء فرأى في نفسه أهليّة الاستقلال في دولة مركزها الفسطاط في مصر، ففعل ذلك متحدياً المركز تحدياً دون العداء السافر. وتميّز هذا العهد بحسن الإدارة ورعاية الزراعة، والدولة الطولونية -على قصر عمرها- امتدّت إلى الشام إقليم الثغور ومحاربة الروم، كما امتدّت إلى الحجاز، وهذا ممّا زاد في قيمتها. ولمّا سقطت الدولة الطولونية عادت مناطقها إلى المركز العبّاسي، ثم خرجت مصر ثانيةً لتقع تحت إدارة الإخشيديين لحوالي أربعة عقود فقط قبل أن تسقط تحت سيطرة الدولة العبّيدية الفاطمية.

شرق الخلافة عاصر ثلاثة دولٍ موازية (الطاهرية ثم الصفارية ثم السامانية) وضعت بصمتها في تاريخ المسلمين وكما ذكرنا ظهرت الدولة الطاهرية في خراسان في الفترة العبّاسية الأولى، واستمرت بضعة عقود في الفترة العبّاسية الثانية، وتمدّدت إلى سجستان (شرقي إيران،

جنوبي خراسان وشمال بلوچستان) 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 أقلّ ولاءً 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 يصبّ من البحر الداخلي آرال

(١) بلاد ما وراء النهر: هي بلاد ما وراء نهر جيحون. وهناك نهران (جيحون و سيحون) ينحدران من حدود بحر خوارزم شرق بحر قزوين، ويطلق عليه اليوم اسم آرال، وهو بحر داخلي يقع في آسيا الوسطى بين أوزبكستان جنوباً وكازاخستان شمالاً، والنهران يمشيان متوازيين باتجاه الجنوب الشرقي ويضمّان المساحة التي فيها بخارى وسمرقند، وجيحون يبدأ من غرب هذا البحر آرال الصغير ويمرّ شمال كابل في أفغانستان بينما يبدأ سيحون من جهة شرق هذا البحر.

## مخطط تقريبي لتعاصر الدول ٢

الجهة الغربية			المركز		الجهة الشرقية		
أمويو الأندلس - ٤١٦ هـ	الأدأرسة (٢٢١ - ٣٥٧ هـ)	الأغالبية + الرستميون - ٢٩٦	العصر العباس الثاني (٢٣٢ - ٣٣٤ هـ) عهد سيطرة القادة الترك				
	العبيدون	الطولونيون (٢٥٤ - ٢٩٢ هـ)				الدولة السامانية (٢٦١ - ٣٨٩ هـ)	الطاهرية (٢٥٩ هـ)
	الحمدايون						

الدولة السامانية (٢٦١-٣٨٩ هـ) في خراسان وطبرستان وسجستان كانت الأكثر امتداداً زمنياً من الدول الثلاثة المذكورة، حيث غطت أيضاً جزءاً من العهد العباسي الثالث. وأعاد السامانيون التعاون مع مركز الخلافة في بغداد، وكانوا من قبل إلى جانب الدولة الطاهرية في صدامها مع الصفاريين. وفي ظل الدولة السامانية أصبحت بخارى (في أوزبكستان) مركزاً ثقافياً رائداً وقامت بجهود الدعوة بين الترك الوثنيين، كما حمت الدولة خطوط التجارة. وكانت نهاية الدولة السامانية على يد الغزنويين الترك الأشد بأساً.

ومن المفارقات أن السامانيين -وهم فرس- اعتمدوا تجنيد المماليك الترك وأنشأوا نظام تدريب عسكري، وهو الذي أصبح النظم لكل الدول تقريباً بما فيه مركز الخلافة في بغداد.

والنسق العام لم يتخلف من حيث صعود القوى الجديدة في المراتب الإدارية وتمتين نفوذهم ثم سيطرتهم الجزئية أو شبه الكاملة، فالمركز نفسه كان تحت سيطرة التُّرك، 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، وبشكلٍ إيجابيٍّ في حالي الأغالبة والطولونيين، أو وضعٍ رافضٍ في حالة الرستميين، أو تفاعلت بشكلٍ رئيسيٍّ مع مركز الثقل المسلم الثاني في الأندلس كما كانت حالة الأدارسة. وفي الجبهة الشرقية كان التفاعل على شكل تكامل واضطلاحٍ بوظائف الحماية، ومحاربة الحركات الباطنية، والدعوة كما شاهدنا في حالة الطاهريين والسامانيين، وإلى درجة أقلّ في حالة الصفاريين. وعلينا ملاحظة أمرٍ في نشوء الدُول الموازية، فقد كان نشوءاً طبيعياً من ناحية مزدوجة: من ناحية بروز قوى سياسية طامحة ما تلبث أن تفرض نفسها على الواقع، ومن جهة التنوع الثقافي الذي ينعكس سياسياً على نحوٍ أو آخر.

ولكنّ استيعاب التنوع كان على نحو التآزر والتقرب 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 شيعي لطيف لمذهب الغلاة من الإسماعيلية). وبدأت الدعوة العبيدية السريّة في المغرب، وتوجّهت شرقاً إلى أن تأسست بداية الدّولة في إفريقية (تونس). ونُرجى التفصيل في الدولة العبيدية الفاطمية إلى المرحلة العبّاسية الثالثة لأنّ معظم وجودها وازى ذلك العصر.

أمّا من الناحية الاجتماعية والحياتية فلعلّه يصحُّ القول إنّ العصر العبّاسي الثاني كان استمراراً للرغد الذي شهده العصر الأول، وبوازيه رغدٌ آخر في غرب البلاد في الأندلس تحت القيادة الأموية. ولم تتخلف قاعدة السرف والترف والخلود إلى الراحة من حيث الاسترخاء

عن الاهتمام العام بالأمر السياسي، وضعف الإمساك به من قبل الثلّة الحاكمة، وفيه يجري الاستعانة بأقوامٍ من أجل الخدمة ولغرض الشؤون العسكرية، ثم ما يلبث هؤلاء أن تنمو سيطرتهم، وقد لا تكون على أحسن وجه مُراد.

ولا يفوتنا التنبيه إلى حيوية الجبهة الشرقية في تاريخنا الإسلامي، وإلى الدور الذي لعبته أقاليم خراسان (شمال شرق إيران وشمال غرب أفغانستان وأجزاء من أوزبكستان وطاجيكستان) وسجستان (شرقي إيران، جنوبي خراسان وشمال بلوچستان) وفارس، والسجل التاريخي يؤكّد سيّئة المنطقة التي تقع في إيران اليوم، ويؤكّد مدى الحضور الكبير للغة الفارسية في تلك الأقاليم حتى ولو كان أهلها تُرك أو جرت السيطرة من قبل قادة ترك.

### (٣) تحدي الثقافة الفارسية

العهد العبّاسي الثالث (٣٣٤-٤٤٧ هـ) هو عصر نفوذ البويهيين، وهم فرس لهم خلفية شيعية، استدعاهم الخليفة العبّاسي لدعم الوضع المتقلقل للمركز. وأهم أثر 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، والثاني: هو الفرصة التي سنحت لعلماء الشيعة لينشطوا في التأسيس الفكري والتشكّل المدرسيّ للتشيع الإمامي<sup>(١)</sup>، وهو ما وازى ما كان قد حصل للفقه السنيّ في العصر العبّاسي الأول.

ولقد استمرّت ظاهرة الدّول الموازية في هذا العهد بعد أن أصبحت أشبه بمنظومةٍ لامركزية متبلورة. الجبهة الشرقية استقرّت على يد دولٍ اتّسمت بقوّتها العسكرية وأحسنّت الإدارة ومكّنت النشاط الاقتصادي ودعمت العلوم (الدولة السامانية ثم الدولة الغزنوية)، وكانت على علاقة تكاملية مع مركز الخلافة في بغداد. واللافت للنظر هو أنّ الحركات الباطنية خمدت في المشرق بعد أن كان مهدّها لفترة طويلة، مقابل بروزها في الجبهة الغربية وتشكّلها على نحو دولة مستقلة دامت طويلاً، وهي حالة الدّولة العبيدية الفاطمية كما سنفصّل في ذلك. ولا يفوتنا ملاحظة قلّة

(١) جدعان، فهي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط 5، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.





٢٣ سنة، وهو امتداد عند كمون تشكيل دولة قوية ولا يمكن أن يستهان به، ولعلَّ نشاط الدَّولة الحمدانية في محاربة البيزنطيين هو الذي برَّر وجودها، وطَبَّع أمرها.

نعود للدولة الغزنوية (٣٥٠-٥٨٣ هـ) التي تشكَّلت في منطقة خراسان وسجستان ثم شملت مساحاتٍ فيما هو اليوم شرق جنوب إيران وجزء من باكستان وأفغانستان وجزء من تركمنستان وأوزبكستان. فمِمَّا يميِّز الدَّولة الغزنوية أنَّها كانت دولةً فاتحة حيث قام الملك محمود الغزنوي بالتوغُّل في مناطق جديدة من بلاد الهند، في حين أنَّ دولة الخلافة العبَّاسية (التي توالها الدولة الغزنوية) لم تتمدِّ حدود النفوذ السياسي المسلم بل كانت بالكاد تحاول الحفاظ على الموجود. وتكمن أهمية الدولة الغزنوية في عمقها السَّيِّ وفي وقوفها في وجه الدعاة الفاطميين الذين كانوا يرسلون بكتهم من مصر ويغرون الغزنويين بالاستقلال. كما حالت الدولة الغزنوية دون محاولة البويهيين التوسُّع في خراسان، فاستفاد من ذلك السلاجقة. والدولة الغزنوية هي التي كانت قد أنهت -وبعنف- الدَّولة السامانية حسنة السيرة، ثم انتهت الدَّولة 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 الدَّولة الغزنوية ظهر الفردوسيُّ الشاعر الفارسي المشهور صاحب ملحمة «الشهنامه»، ونال عليها جائزة السلطان محمود الغزنوي.

التطوُّر الخطير في هذه المرحلة العبَّاسية الثالثة هو صعود العبيديين، وتشكُّل دولتهم التي تُشتهر باسم الدَّولة الفاطمية (٣٥٨-٥٦٩ هـ). وكما أُلحنا، ظهرت الدعوة إلى الأفكار الباطنية الإسماعيلية في المغرب إلى أن استطاعت أن تؤسِّس دولتها في إفريقية (تونس). ولا ندري إذا كان يصحُّ القول إنَّ بيئة المغرب كانت مهيَّئةً لاستقبال تلك الأفكار بسبب الوجود السابق للأداسة الزيدية وتعميق ثقافة الولاء العاطفي لآل البيت ممَّا يفسح مجالاً لتلصُّص الدعاية الباطنية في الأطر الجاهلة التي لم تحظْ بالتعلُّم الشرعي الكافي والتربية الإسلامية القويمة. وإذا صحَّ أنه لاقت

هذه الدعوة استجابةً أولية من قبل الأمازيغ تحديداً (والأمر يحتاج التثبت التاريخي لاحتمال كونه تحريضاً فرانكفونياً)، 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 القيروان سنة ٢٩٧ هـ.

ثم توجّهت أنظار العبيدين الفاطميين شرقاً إلى مصر، حيث إنّ المغرب كان مالياً لبغداد وحال الخلافة مضطرب، وهناك فرصة سانحة لتثبيت الدولة الإسماعيلية في مركز قريب من قعر دارها قادر في المستقبل على منافسة الخلافة أو إنهاؤها. وأتت السيطرة على مصر على يد القائد العسكري جوهر الصقلي الذي اتقن تنظيم قواته وتأمين مؤنها اللازمة، واستطاع دخول الإسكندرية بلا مقاومة بعد أن أحسن معاملة من تلقاه قواته. وتراسل القائد جوهر مع الفسطاط العاصمة (من يوم عمرو بن العاص) ووعد بالعدل والأمن. وبنى العبيدون الفاطميون مدينة القاهرة وأصبحت هي عاصمتهم منذ سنة ٣٦٢ هـ، ثم بنوا الجامع الأزهر، جعلوه مركزاً لنشر مذهبهم.

ثم تطّلع الفاطميون للحجاز برغم عدم الأهمية الجيوسياسية لتلك المنطقة في ذاك الزمن. والغالب أنّ دافع التمّدّد إلى الحجاز كان دافعاً إيديولوجياً لصبغ أنفسهم بالصبغة الإسلامية الكاملة. وفعلاً وقعت مكة والمدينة تحت سيطرة العبيدين، ثم تابعوا المسير فسيطروا على الشام كما سيطروا على جزيرة صقلية. وهكذا أصبحت الدولة العبيدية الفاطمية ممتدّة من الأطلسي إلى الشام والحجاز، واستمرّت أكثر من مئتي سنة. وممّا يكثر التذكير به أنّ السيطرة السياسية المديدة للعبيدين الفاطميين لم تغيّر من مذهب الناس، ولم ينقلبوا لإسماعيلية ولا شيعة. وسقطت الدولة الفاطمية بعد ضعفها سقوطاً تلقائياً، حيث كان نور الدين الزنكي قد وجّه صلاح الدين الأيوبي إلى مصر كمندوب إداري، وأدرك صلاح الدين ترهّل الدولة وتطّلع إلى الحُكم والصعود إلى مرتبة السلطان، وتمكّن من وضع النهاية الرسمية للدولة الفاطمية من خلال إعلان 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 استقلَّ كلُّ زعيم سياسيٍّ بمدينة أو قطاع حتى أصبح مجموع عددها اثنين وعشرين، وكانوا يدفعون الجزية إلى ألفونسو ملك قشتالة. ولقد تابعت النكسات في هذا الجناح الشمال غربي حيث سقطت قرطبة في ٤٢٥ هـ، وطليطلة في ٤٧٨ هـ، وكانت التفرق هو المقدّمة الطبيعية لدخول المرابطين ثم الموحدّين إلى الأندلس.

ويمدُّنا التاريخ بدرس أهمية السياج السياسي في حماية الأمة وفي حفز طاقاتها. فالحياة الفكرية والثقافية في الأندلس في فترة ملوك الطوائف كانت نشطة، ولكنَّ ثمارها ما كانت لتُقطف في غياب المُنعة السياسية. غير أنَّ هذا التراجع العامَّ أثر الحسن الجماعي في الأمة، وطلب العلماء من الساسة الجهاد، فعقد ملوك الطوائف في الأندلس اجتماعاً بحضور العلماء الذين اقترحوا الاستغاثة بالمرابطين. فاستجاب المرابطون وعبروا البحر بقيادة يوسف بن تاشفين (الأمازيغي) وأحرزوا النصر في موقعة الزلاقة (٤٧٩ هـ). ثم بطلب من العلماء أيضاً جرى ضمُّ هذه الممالك لدولة المرابطين لأنَّ ملوك الطوائف ما كان لهم أن يتركوا تفرُّقهم ونزاعهم واستعانتهم بالعدوِّ. وننبّه 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 - مثّلت كمحصلة مسيرة سياسية تمكينا للأمة ولنسق حياتها، ولما تعجز عن الدور تأتيها المؤازرة أن تذبل وتسقط ليأتي مكانها دولة أقدر على خدمة المطلب العام للأمة.

ووازي 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. وتكمن أهمية هذه المعركة في أنه تولّد عنها دولة سلاجقة الروم وعاصمتها قونية (جنوب أنقرة) التي شكّلت بذرة الدولة العثمانية التي أسَّسها عثمان بن أرطغرل عام ٦٩٩ هـ.

وأكثر ما هو جدير التنبيه إليه تجاه هذا العهد هو الحال الثقافي والاجتماعي. فعلى صعيد الثقافة كان هذا العهد هو عهد التعصُّب المذهبي وكثرة كتب الحواشي الفقهية التي تختصر الكتب السابقة وتعلِّق عليها. وعلى صعيد الحياة الاجتماعية نلاحظ تجاوز ظاهرتين: البطر والتصوُّف. فمن جهة، انتشر الإسراف والتبذير وعمَّ الاهتمام باللهو والطرب والغناء والجواري، ومن جهة أخرى عمَّ الوعظ وفق طرق صوفية تُرسِّخ التفكير الانسحابي اللاسني. وليس غريباً أن يترافق هذا التوجُّه الاجتماعي ومطالبه مع اقتصادٍ مضطربٍ ينتشر فيه الغلاء والاحتكار. ومن وجهٍ رابع هناك السياسة اللاهية التي بالغت في فرض الضرائب لسداد مصاريف الاقتصاد المشوَّه، ناهيك عن أنَّ طبقة الحُكم نفسها كانت على رأس مَن توجَّه همُّها إلى التمتع وأهملت أوليات الحكم ومعالجة الشأن العام.

#### (٤) الخمول المجتمعي والاضطراب السياسي

العهد العبَّاسي الرابع هو عصر نفوذ السلاجقة (٤٤٧-٦٥٦ هـ)، ويمكن اعتباره في آنٍ عهد تحرُّرٍ من ضغوطٍ خارجية وعهد اضطراباتٍ كبيرة. وكان ظهور السلاجقة التُّرك بدايةً في فارس وخراسان، ثمَّ توجَّهوا غرباً لإنقاذ الخلافة العبَّاسية من البويهيين، فسيطروا على مركز الخلافة من ناحيةٍ عملية. وبذلك ساهم السلاجقة التُّرك في وقف مدِّ الاختراق الشيعي لأروقة الحُكم والذي واكبه بداية التنظير للفكرة الشيعية بأبعادٍ غيبية حلوليَّة.

والمشرق الذي كان تحت سيطرة السلاجقة منذ أن أنهوا الغزنويين، ظهرت فيه فيما بعدُ الدولة الخوارزمية (٤٦٩-٦١٧ هـ) في بلاد ما وراء النهر، وهي دولة سنِّية من أصل تركي، وتدعى أيضاً شاهات خوارزم. وامتدَّت الدولة إلى خراسان وفارس فعوَّضت عن ضعف السلاجقة وحلَّت محلَّهم، ولكن لم تدُم هذه الدولة السنِّية طويلاً حيث اقتلعتها الموجة الغازية للإمبراطورية المغولية.

وظهر في الجهة الغربية المرابطون (٤٣٤-٥٤١ هـ)، وهم قوة فتية دَعَوِيَّة بين الأمازيغ رفعت شعار «الرباط والإصلاح»، وعمادها قبائل صنهاجة الأمازيغية المنتشرة في بلاد شنقيط وإلى السنغال.

الجمية الغربية		المركز		الجمية الشرقية	
ملوك الطوائف	المرابطون (٤٤٣-٥٤١ هـ)	الفاطميون (٥٦٩ هـ)  + الأيوبيون (٥٢٠-٦٤٨ هـ)	الزنكيون	العصر العباس الرابع (٤٤٧-٦٥٦ هـ)  عهد سيطرة السلاجقة	السلاجقة
	الدولة الخوارزمية (٤٦٩-٦١٧ هـ)				

وهكذا نرى أنَّ القرن الخامس والسادس والسابع الهجري كانت حقبةً مختلطة بين القوة والضعف. وبشكلٍ عامٍّ وازى الضمورَ في المركز تمكُّنٌ في الأطراف من قبل دولٍ فتيةٍ تمتلك العصبية تحمل فكرةً إصلاحية في الغالب. أمَّا من ناحية الخلفاء، فتكثر في هذه الفترة الأخيرة من العباسيين الرواياتُ الساخرة التي تُظهر عجزهم. ولا تفوت الملاحظة أنَّ هذا العهد استمرَّ قرابة قرنين، أي حوالي ضِعْفَي ما استمرَّ كلُّ من العصور العباسية الثلاثة التي سبقته. ولكنَّ هذا الاستمرار هو أشبه باستمرار العاجز عن التطوير والتجديد ينتظر أن تنفذ مؤنته وتجفَّ عروقه. ولا يشهد لحال الضعف السياسي مثل عجز المركز عن التصديِّ 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، وصحيح أنَّ السلاجقة أنهوا التهديد البويعي من داخل الدولة وأعادوا تأكيد الهوية السنيَّة، إلَّا أنَّ مصر كانت قد سقطت في أيدي الفاطميين العبيديين، والساحل الشامي على البحر المتوسط غزاها الفرنجة، والجهة الشرقية تشهد ظهور دولة فتية خطيرة، ألا وهي دولة المغول.

ولقد قامت إمبراطورية المغول (٦٠٣-٦٩٣ هـ) على يد جنكيز خان، وسيطرت على مساحاتٍ واسعةٍ منطلقاً من منغوليا، فضمَّت شمال الصين والتبت وبلاد ما وراء النهر وخراسان وفارس وجورجيا وأرمينية، وأصبحت تمتدُّ من المحيط الهادي شرقاً وإلى حدود بحر قزوين ثم البحر الأسود غرباً محاذيةً أراضي روسيا وهنغاريا. وأخيراً ابتلع المغول الدولة الخوارزمية (٥٦٨-٦٢٨ هـ) آخر دولة مسلمة سنيَّة في المشرق، ولقد أخَّرت هذه الدولة تمدُّد 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 الدولة الإلخانية في الشرق الجنوبي ومركزها فارس، والدولة التيمورية (المسلمة اسماً) 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 استقلَّ بالإقليم الجنوبي الغربي، وكان متعصباً للحضارة الفارسية الغابرة، برغم زواجه من مسيحية.

وتقدّمت القوّات المغولية بقوة صاعقة 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، واقتُلع مركز الخلافة (٦٥٦ هـ) وقُتل الخليفة وأهل بيته. ثم تابعت قوات المغول نحو الشام فدخلت حلب ثم دمشق وبدأت تهيئاً للهجوم على مصر، إلّا أنَّ المماليك هزموهم في أرض فلسطين في العشر الأخير من شهر رمضان في معركة عين جالوت (٦٥٨ هـ)، فكانت النهاية العملية للقوة المغولية التي خرّبت تخريباً عظيماً. ولا يفوتنا أن نشير إلى أنَّ قوات هولاكو كانت قد قامت سنة ٦٥٤ هـ بتصفية جماعة الحشّاشين الإسماعيلية في قلعة الموت في جبال الدّيلم شمال إيران جنوب البحر القزويني، وهي المجموعة السريّة التي شكّلت خطراً على أيّ قوة ناشئة من خلال عمليات الاغتيال المُحكّمة للقادة النافذين.

ثم نشأت الدولة التيمورية (٧٧١-٩١٣ هـ) في بلاد ما وراء النهر، ومركزها سمرقند في أوزبكستان ثم هرات في أفغانستان. وتيمور لنك من أصول تركية، وصلة هؤلاء التُّرك بالمغول أنهم اشتغلوا في دواوينهم وتبنّى المغول لغتهم. وبعدما تمكّن تيمور لنك من مناطق ما وراء النهر ومنغوليا وخوارزم، وجّه قواته غرباً نحو خراسان وفارس فاستولت على العراق وأزاحت من بغداد التتار الذين هم بقايا الدولة الإلخانية، ودمّرت المدينة ثانية (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 تنمحى. ثم توجّهت قوات تيمور لنك إلى الهند فنهبت مدينة دلهي. وهكذا دانت لتلك الدّولة مناطق شاسعة من الشرق في الهند إلى الغرب قبيل ساحل البحر المتوسّط،



ومن آسيا الوسطى شمالاً إلى الخليج العربي جنوباً. والمفارقة في الدولة التيمورية أنها اعتبرت نفسها سنيّة ولو كان فيها تشييع (وبعض الشيعة يصرّ على أنها كانت شيعية)، كما اعتبرت نفسها أنها دولة وليس مجرد قوة همّها الغزو. ولقد شكّل تيمور لنك مجلس شورى من الأمراء والعلماء، وتمّ بناء مرصد فلّكي في سمرقند وأصبحت هي وغيرها من الحواضر ذات شأنٍ ثقافي.

## ت- المدافعة والتحرير: الأيوبيون والمماليك

نجمل باختصارٍ فترةً انتقاليةً مهمّة، وهي فترة مضطربة اضطراباً كثيراً ودّع فيها المسلمون عزّ الاحتماء بسيّاح دولةٍ قوية وأصبح أمل المجتمعات معلّقاً بقوى محلّية تُنقذ إقليماً محدوداً، وعسى أن تستطيع إعادة إحياء الخلافة والوحدة السياسية. وفي حين أنّ الخلافة العباسية في عهدها الثالث والرابع شهدت دولاً موازية أو شبه مستقلة لها علاقة تكاملية -إلى حدٍّ ما- مع المركز (باستثناء الدولة الفاطمية)، فإنّ الحال انتقل إلى تفتّت الدولة بعد وقوعها تحت ضرباتٍ همجية خربت البلدان ونشرت الدمار وأمعنت في القتل. ويصحّ أن نجمل هذه الفترة بوصف الاضطراب والتلاطم ولكنّها أيضاً هي فترة المدافعة. ولقد جرت حوادثها في مساحاتٍ جغرافية 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 يتمّ استردادها بعد معركة حطين شمال مدينة نابلس الفلسطينية عام ٥٨٣ هـ.

ومن المهمّ الالتفات إلى أنّه لم يتمّ تحرير القدس من قبل الدولة في مركز الخلافة، وإنّما من كيانٍ سياسيٍّ موازٍ وهو الدولة الأيوبية (٥٦٩-٦٤٨ هـ). وليس هناك غرابة في ذلك بسبب توحّد الوجهة الحضارية لكليهما وإن اختلفت المصالح السياسية. ومركز الخلافة في بغداد كان بيد السلاجقة الذين أبلوا بلاءً حسناً في قتال الفرنجة، لكنه كان عاجزاً عن المواجهة في الجهة الغربية على البحر المتوسط. والدولة العباسية -بشكل عام- قلّ التفاتها لما هو غربها وارتضت

بأن يجاورها من تلك الجهة دولٌ متحالفةٌ معها على نحوٍ أو آخر. وفي هذا دليلٌ آخر على أن فكرة الخلافة كرابطةٍ للأمة فكرةٌ حيّةٌ بغضّ النظر عن مدى تحقّقها السياسي وبغضّ النظر عن التنافس والتنازع الداخلي الذي حصل، ومسوّغٌ منهجيٌّ لاستصحاب فكرة الخلافة.

وكانت القوة الفتية بقيادة صلاح الدين هي التي أوقفت المدّ الصليبي وبدأت في إخراجها واستعادت القدس. وينفع ملاحظة أن الانتصار في حطين أتى بعد ١٢٠ سنة من انتصار السلاجقة في ملاذكرد، وكلا المعركتين وضعتا حدّاً للتوغّل الإفرنجي شرقاً. غير أن الدولة الأيوبية نفسها لم تكن إلّا ناتجاً ثانوياً عن الدولة الزنكية التي سبقتها (٥٢١-٥٧٦ هـ)، حيث ابتعث نور الدين زنكي صهره صلاح الدين الأيوبي إلى مصر فشغل فيها وزارةً للفاطميين، إلى أن أنهى صلاح الدين الدولة المتداعية بخطبةٍ من منبر المسجد. والسلوك الحربي لصلاح الدين حيّر قوى الفرنجة لأنه لم يعتمد سحق العدو، بل التعامل معه تعاملًا كريماً غير معهودٍ في الحروب.

وتميّزت قيادة صلاح الدين برؤيةٍ شاملةٍ للإصلاح، حيث قام بإصلاحاتٍ هيكلية تخصّ مرافق الحياة، وإصلاحاتٍ ثقافية تخصّ التعليم وافتتاح المدارس، وتطهير الأثر الباطني للدولة العبيدية الفاطمية. ولقد غطّت الدولة الأيوبية مساحاتٍ هائلةً شملت مصر والشام والحجاز واليمن، ولكن أولاد صلاح الدين اختلفوا، فانتزع الفرنجة القدس ثانيةً إلى أن استردّها واستردّ دمشق سنة ٦٣٧ هـ الصالح من الأسرة الأيوبية. واللافت أن الصالح نجم الدين أيوب استطاع ذلك بدعمٍ من قواتٍ من الدولة الخوارزمية ومركزها فارس، وهي التي مثّلت الدرع الشرقي للخلافة العباسية في وجه المغول قبل أن يتحطّم على أيديهم.

## (٢) الدرع المملوكي والأزمة الفكرية

إنّ الحال السياسي المضطرب المائج بعد ضربات الفرنجة الصليبيين وبعد الاجتياح المغولي هو الذي وضعت دولة المماليك نهايةً له. والمماليك محاربون تمّ تجنيدهم من تركمانستان والقوقاز من قبل الخلفاء العباسيين المتأخّرين. ومصطلح المماليك لا يفيد الرقّ بمعناه الحرفي وإنّما هو

توظيف لقوى فتية متابعهً للنمط الذي أشرنا إليه في استجلاب قوى خارجية تدافع عن الخلافة وعن ديارها العامرة، إلى أن تتطَلَّع هذه القوى إلى التزعم بنفسها بدون ادّعاء الخلافة. ويلاحظ أنّ القلب المسلم لبلاد الشام ومصر ما فتئ يجذب المسلمين من الأصقاع البعيدة، منهم للدراسة والعلم ومنهم للحماية ولا سيما بعد حروب الفرنجة الصليبية. كما أنّ الاضطرابات في القوقاز منذ جنكيز خان واحتلاله روسيا ولدت دوافع للهجرة نحو منطقة المركز. وتجري العادة تقسيم حقبة المماليك إلى عهد المماليك البحريّة (٦٤٨-٧٨٤هـ) وأكثرهم ترك (أوهم شركس يُشار إليهم أنهم ترك) ومغول، وعهد المماليك البرجيّة (٧٨٤-٩٢٣هـ) 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. ولمّا وصل توران وحاول إعطاء المناصب للمماليك الذين أتوا معه، غضب المماليك المحليين في مصر وانتهى الأمر بقتله وتنصيب شجرة الدرّ. فتزوجت شجرة الدرّ عزّ الدين أيبك أتابك المملوكي لكي تخرج من إشكالية تولّي المرأة للحكم، وشكّل هذا البداية الرسمية لدولة المماليك التي استمرّت قرابة ثلاثة قرون إلّا ربع قرن (٦٤٨-٩٢٣هـ). فهل كانت غلبة المماليك وصعودهم للحكم سرقةً لإرادة الأئمة وقهراً لها، أم أنّ قدومهم كان إنقاذاً وتحصيل حاصلٍ لوجود فراغٍ سياسيٍّ عسكريٍّ ملأته القوة الوحيدة القادرة يومها؟

ولقد تمثّل الإنجاز المملوكي في عمليتين عسكريين حاسمين: الأول هو الهزيمة التي ألحقتها القوة المملوكية بقيادة سيف الدين قطز بالمغول في معركة عين جالوت شمالي فلسطين عام ٦٥٨ هـ. وذلك أنّ هولاكو بعد تخريبه لبغداد سيطر على الشام (وكانت قد انتهت الدولة الأيوبية فيها، وحلّ محلّها نفوذ المماليك) وأصبحت القاهرة مهدّدة لولا أن أوقفت الاجتياح ثم ردّته القوة المملوكية. العمل العسكري الثاني: هو ما قام به الملك الظاهر بيبرس من تطهير الساحل الشامي

من الفرنجة الصليبيين من يافا جنوباً وإلى أنطاكية شمالاً. وفي حين أنّ الشورى والبيعة لم تتحصّل بشكلٍ رسمي، يُطرح السؤال فيما إذا كان تحقّقها في الشكل النظامي في تلك اللحظة ممكناً أصلاً. ولذا فإنّ طريقة وصول المماليك تتراجع أهميّتها مقابل ما فعلوه بعد وصولهم، وعلى رأس ذلك مدى سعيهم لإقامة العدل وخدمة مصالح المسلمين.

وحيث أنّ العنوان الكبير لهذا القسم هو المدافعة والتحرير، تحسن الإشارة إلى أنّ نسق الدولتين الزنكية/الأيوبية والمماليك يقف قبالة التجارب السياسية السابقة التي صعد فيها قادة عسكريون في العصور العباسية، ففي تلك الأزمان كان الحال الاجتماعي فيه بقية تماسك، وهو خلاف ما آل إليه الوضع عند عمليات الإنقاذ الأيوبي ثم المماليكي بعد الضربات الخارجية المدمّرة، وهذا ممّا يعزّز حال القبول للمُنقذ الذي أتى في لحظة قنوط. ويحسن أن نستحضر هنا تميّز دور صلاح الدين الأيوبي في أنه كان قائداً عسكرياً جرى مع دفع ثقافة الأمة الحريصة لاستعادة عزّها وتثبيت طريقة حياتها وتحقيق رسالتها. وكذا فعل السلاجقة من قبل، وبرغم قسوتهم النسبية وطموحهم السياسي تحرّكوا في كثافة حضارية، فكانت الحصيلة النهائية تثبيتاً ومحاولة إحياء للنموذج الإسلامي للحياة ولو من خلال مسالك سياسية اضطرارية استثنائية همّهما معالجة الوضع الإسعافي. وفي مثل هذه الحالات يصبح الحديث عن المشروعية السياسية وتحقّق شرطي الشورى والبيعة كلاماً بعيداً عن الواقع. الدّولة العثمانية أيضاً صعدت من خلال جماعات متفرّقة عندها قدرة على الغزو، ولكن سرعان ما تطوّر التكوّن السياسي المحلي إلى دولة ذات رسالة.

لم يمتلك المماليك إلا أدنى شروط الشرعية السياسية. والسلطين الذين سبقوهم وتولّوا عن طريق الغلبة كانوا قادة من جملة الطبقة السياسية المتنافسة واستطاع الأقدرا أن يزيح الأضعف في سياق وجود للأمة أصاب وجهه السياسي الترهّل وشنت التنازُع قوّته وأذهب عزمه وأوقعه في العجز. حكم المماليك مثل حالة متطرّفة من هذا النمط، حيث كان الظرفُ ظرفٌ ملمة وضع الأمة المتشكّبة بعدما أنهكه الفرنجة والمغول، وبعد زوال الخلافة الرمزية. وممّا يلفت الانتباه أنّ

حُكم الممالك لم يكن مقصوراً على سلالَةٍ واحدة، حيث أنهم كانوا يقومون باستقطاب قادةٍ من بيوتات ليست رفيعة -اتقاءً لتحديهم السلطة القائمة- ويؤهلون هؤلاء الذين انتقوهم. وهذا من شأنه أن يوسّع قاعدة السلطة، ويجعلها أكثر قبولاً، وأبعد عن الاحتكار الضيق، ويصرف عنها التكلُّس المبكر.

إنَّ الساحة السياسية والحسَّ الجمعي في خال 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 إلا أن تصطدم مع النظام القديم الذي يأبى أن يقرَّ بضعفه وانتهاء أجله، وهذا ما حصل عند ظهور القوة العثمانية الأقدربعد صدأ القوة المملوكية.

وتمتلك فترة الممالك أهميتها بسبب استعادة المَنعة السياسية بعد قرنٍ أو قرنين من الغزو الخارجي الفرنسي ثم المغولي. ومن جهة أخرى ليس من الواضح درجة نجاح الدولة المملوكية في تمثيل مركز الثقل السياسي الإسلامي. ولقد اعتنت مناقشتنا في توضيح صورة الدول الموازية لمركز الخلافة العباسي، وأنها وإن لم تكن تابعة مباشرة لهذا المركز لكنَّ التكامل الوظيفي في خدمة المصالح الكبرى للأمة كان واضحاً، ولا سيما بعد الاتساع الجغرافي والتنوع البشري فيمن أصبحوا مسلمين. وعندما ننقل إلى عهد الممالك يظهر هذا السؤال ثانيةً وفيما إذا مثَّلت الدولة المملوكية دولةً مركزيةً ولعبت دوراً شبيهاً بسابقتها. وعلينا الإحاطة بالوضع العالمي والجيوسياسي العام لدول المسلمين، والذي يُظهر -كما سنرى- أننا أمام مصفوفة جديدة لتوزُّع القوى العالمية فيما بين عناصرها تفاعلٌ أشد ممَّا خلا من عصور.

واستهلَّت دولة الممالك صعود مصر مركزاً مهماً في بلاد المسلمين، ولا يفوت الناظر كم لعبت المناطق الواقعة في العراق وبلاد الشام ومصر من دورٍ رائدٍ في تاريخنا، ثقافيٍّ كان أم سياسي. وأتى هذا الصعود لمصر بعد احتجاب طالت سنوئه، حيث كانت قبل التحرير الأيوبي تحت الفاطميين العبيدين بتوجُّههم الإسماعيلي الباطني الذي لا يصبُّ في خدمة التوجُّه العام للأمة. ولقد امتدَّت دولة الممالك قرابة ثلاثة قرون وشملت بلاد الشام والحجاز، 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 استهلّت به عهدها من تطهير الصليبيين من الساحل الشامي. ولذا لا خلاف على مركزية هذه الدولة وسعة الآثار السياسية على الوجود السياسي للأمة المسلمة. وإذ تشتهر الدولة المملوكية بقدراتها العسكرية، غير أنها كفاعلٍ مركزيٍّ استندت أيضاً إلى شبكةٍ تجاريةٍ واسعةٍ وعلاقاتٍ دبلوماسيةٍ معقدةٍ عاصرت بدايات الانتعاش الأوربي<sup>(١)</sup>.

ولكنّ قصة انتقال الخلافة العباسية إلى القاهرة فيها نظر، فهي -إن صحّت تفاصيلها- أمرٌ شكلائيّ مصطنع. وبغض النظر عن ذلك، هل حقّق المماليك الدور الوظيفي للخلافة؟ وهل تحقّقت لدولة المماليك رمزية الخلافة بسبب انتقال رجلٍ من نسل بني عبّاس إلى القاهرة، وهل إغداقه الألقاب على بعض السلطنات في البقاع المسلمة معنى ذا قيمة؟ وصحيحٌ أنّ مركز الخلافة في بغداد من قبلُ كان قد تحوّل إلى موضعٍ رمزيٍّ لا أكثر، إلّا أنّ الرمزية يصعب استحيائها بعد عجز المركز عن الدفاع عن نفسه وعن غيره، ناهيك عن زيادة استقلالية البروز الثقافي للحواضر المسلمة في الآفاق. وعلاوةً على ذلك، لم يعكس المماليك عمقاً إسلامياً برغم نشاطهم في بناء الجوامع والمدارس. ولعلّ العامل الأهم في تشخيص الموقع السياسي للمماليك هو درجة الاغتراب بين الحكم والمحكومين.

### ب) السياق العالمي

ومن ناحية الفواعل السياسية العالمية في هذه الحقبة تعاصرت ثلاث حراكاتٍ واسعة: (١) المماليك في المركز يلعبون دور المقاومة في وجه محاولة القوى الصليبية ويمنعونها 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 الأوربية الثانية، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1417 هـ/1996 م.

تراكم الضعف في الجبهة الغربية في الأندلس حيث سقطت دولة الموحدين وانكمش الثقل الغربي المسلم إلى القدر القليل الذي تستطيع إمارة غرناطة الصغيرة تقديمه، فحيويّتها المحلية لم تكن بقادرة على استعادة وضع الهيمنة الإقليمية<sup>(١)</sup>.

### مخطط تقريبي لتعاصر الدول هـ

التيموريون	الإمارة العثمانية	المماليك	الحفصيون	مملكتا مالي وسونغاي
فارس	الأناضول	مصر والشام	تونس والجزائر	أفريقية

وفي الجبهة 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. ولكنَّ الجبهة الغربية للأمة المسلمة ضعفت شكوتها منذ نهاية دولة الموحدين سنة ٦٦٨ هـ والفترة الأخيرة من ملوك الطوائف في الأندلس، وتبع ذلك بعد نحو ثلاثة قرون سقوط مملكة غرناطة سنة ٨٩٧ هـ، وما لحقها من محاكم تفتيش وطرده المسلمين بما فهم الموركسيين ممَّن أسلم من أهل تلك البلاد. ولكن برغم هذا الضعف الذي أصاب أقصى الغرب إلا أنَّ الدولة الحفصية (٦٢٦-٩٨٢ هـ) مثَّلت حالة استقرار محلي، حكمت فيها عائلة أمازيغية تونس وشرق الجزائر وجزءاً من ليبيا، وهي التي حلَّت محلَّ الموحدين. وكرَّد فعل تجاه الخسائر أمام قوات الظاهر بيبرس في شرق المتوسط جهَّز ملك فرنسا الحملة الصليبية الثامنة مستهدفةً تونس، فتصدَّى لها الحفصيون. واستمر حكم الحفصيين لثلاثة قرون ونصف، صاحبه استقرار عامٌّ وإن لم يخلُ من صدامٍ مع المرينيين.

ويشار إلى أنَّ سقوط غرناطة حدث بعد ٤٧ سنة من فتح القسطنطينية (٨٥٠ هـ)، واستغاث أهل الأندلس بمحمَّد 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 جبهة الفرنجة فيتضمّن وقوع حرب المئة عام بين فرنسا وإنكلترا وتحوّل الجهود الأوروبية من الغزو المباشر إلى أساليب جديدة تجمع بين التبشير والسيطرة الاقتصادية. وإنه لمن المفارقة أنّ التفاعل بين بلاد المسلمين وأوروبا المسيحية تصاعد بعد الحروب الصليبية، فأثر الممالك في التجارية الإيطالية (جنوة والبندقية) أصبح عالمياً، إضافةً إلى اكتشاف رأس الرجاء الصالح والاكتشافات الجغرافية الأوروبية بشكلٍ عامٍ. ولقد كان من أهم ركائز غنى مصر هو سيطرتها على طريق التجارة الأمن الذي يرتبط مع الشرق، ولذا لا يُستغرب صدور المراسيم البابوية بتحريم التجارة مع الممالك، ولا يستغرب شُجّه هجومي عسكري على ميناء الإسكندرية (٧٦٨ هـ). ولعبت الحبشة دوراً في خضم هذه التفاعلات العالمية، وكانت دولة الممالك -التي يحاذيها من الجنوب مملكة النوبة المسيحية- قد احتضنت الكنيسة فحرصت الحبشة في البداية على علاقات ودية مع الممالك، ولكن لم يمنعها هذا من مهاجمة مصر من الجنوب عندما هاجمها ملك قبرص من الشمال (٧٦٦ هـ)<sup>(١)</sup>. وكأن هذه الحوادث هي مقدّمات مبكرة للصعود الأوربي منذ القرن التاسع الهجري الخامس عشر ميلادي.

وتُظهر علاقات الممالك مع العثمانيين استمرار فكرة الخلافة في المخيال السياسي، برغم تبدّل كمونات الدّول الموازية للمركز. وممّا يلاحظ أنه في خمسة قرونٍ الخلافة العبّاسية لم يتوافر لأيّ دولةٍ موازيةٍ كمون ظهورها كمركزٍ بديل. الدّولة الفاطمية استثناء، حيث إنّه قامت في الموقع المهمّ -مصر- واستمرّت فترة طويلة وأمسكت السلطة باقتدار. لكن برغم توافر هذا الشرط الموضوعي للعبديين إلّا أنّ إسماعيلية مذهب الدّولة الفاطمية ساهم دون تحوّل مصر إلى مركزٍ للخلافة. وأضف إلى ذلك الشرخ داخل مصر بين التوجّه السياسي وبين المجتمع، فمصر كمجتمعٍ وممارسةٍ حياتيةٍ لم تتحوّل مذهبيّاً. إنّ الغلوّ المذهبي للفاطميين يُخرج من الملة ويحرم إمكانية تمثيل البلد مركزاً للخلافة، بل يحقّز على مقاومتها ثقافياً ومادياً.

الإمارة العثمانية كانت هي الأولى التي تملّكت كمون انتقال المركز إليها. ولقد استحق بايزيد الأول لقب سلطان الروم حيث منحه إياه الخليفة العبّاسي 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 مساحات رخوة غير مرهقة لا تصادم مع الدولة المركزية للمماليك، وعلى تطوير طرق الإدارة الاقتصادية والسياسية. ونستطيع أن نضيف إلى ذلك تميّز العثمانيين بالقوة البحرية علاوةً على البرية، والبارود لاحقاً، مقابل فقد المماليك للأساطيل<sup>(١)</sup>.

ولقد أقام المماليك شبكة علاقات دولية معقدة، منها ما كان مع المغول من أجل استغلال نفوذ القبيلة الذهبية في دفع تهديد دولة إلخانية فارس تحت تيمور لنك. والمفارقة أنّ كلاً من المماليك والعثمانيين هُزموا أمام قوات تيمور لنك، والمفارقة الأكبر أنه في حين كانت هذه الهزيمة صفعةً للقوة المملوكية في الشام، كانت ضربةً قاصمةً للعثمانيين حيث قُتل السلطان بايزيد وبدأ يومها أنّ المشروع العثماني زال زوالاً تاماً. وهذا ممّا يُعزّز 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 تميّز بالفوضى. ويمكن إجمال نمط العلاقات المماليكية العثمانية بأنه تطوّر من حال عدم التعاون والتشكيك إلى حالة الحذر والترقب، وأخيراً إلى حالة الصدام المباشر<sup>(٢)</sup>.

### ت) الإدارة المملوكية

الدولة المملوكية كانت في مبدئها دولةً عسكريةً بحتة في نشأتها وفي رسالتها، وتكاد تكون الوحيدة في كل الخبرة المسلمة. فصحيح أنّ القوّة كانت وراء قيام عدّة دولٍ في الجبهة الشرقية وفي الجبهة الغربية، غير أنها كلّها -تقريباً- احتضنت الإرادة المجتمعية واستصحب مشروعاً إصلاحياً. الغزنويون مثلاً على ذلك حيث يوصف محمود بن سبكتكين بالملك العادل الكبير، وكذا الموحدون الذين كانوا تجسيداً لحركة الإصلاح التي قادها ابن تومرت. أما المماليك فمثّلوا

(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 نقطة أدنى حضارياً من الفضاء الذي تحركوا فيه. وتجاه علاقة السلطة بالمجتمع في العهد المملوكي فيغلب أن الحكم المملوكي كان أكثر حكمً ابتعدت فيه السلطة عن المجتمع.

ولقد انعكس سياق نشأة الممالك في مسيرتها إلى حدٍ كبير، فمُثلت أكثر حقبة التاريخية ظلماً، وفي نهايتها أكثر دولنا فساداً، ويأتي الفساد المالي على رأسها. ويُتحفنا المقرئ في أن سبب ما حصل في مصر ليس قصور النيل أو انحباس المطر أو آفة تصيب الأغلال أو جراد يأكلها كما يحدث عادة، وإنما يُرجع الأسباب إلى «الغلا والفساد والمحن والوباء»، ثلاثة أسباب لا رابع لها. الأول «وهو أصل الفساد، ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة»، حيث يتم شراء المناصب بواسطة التقرب إلى حواشي السلطان من قبل جهة مفسدين ظلمة ليس لهم معرفة وكفاءة. والسبب الثاني هو «غلاء إيجار الأتبان وزيادة نفقات الحرث والبذر والحصاد»، والثالث هو رواج الفلوس النحاسية التي تلاعب بأخلاطها أهل الكيمياء بتواطؤ مع الحكّام<sup>(١)</sup>.

ويمكن أن يعدّ الفساد المالي في العهد المملوكي مؤشراً لتقييم الحكم بشكل عام. فنعلم أنه من الناحية السياسية كان عصر استقرارٍ نسبيٍّ، وأنه من الناحية الاجتماعية جمع بين الجمود والإبداع، إلا أن الناحية الاقتصادية عانت معاناةً شديدة وانعكست -بشكل طبيعي- على كل نواحي الحياة. وكما سبقت الإشارة إليه وجّه اكتشاف رأس الرجاء الصالح ضربةً للاقتصاد المملوكي، ولكن ثمة أسبابٌ داخلية تمثلت في الفساد المالي المتعمّد الذي شارك فيه أرباب السلطة.

فلقد أثّرت ظاهرة رواج النقود الفاسدة أو ما سميّ بـ(الزيف) 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) المقرئ، تقي الدين. إغاثة الأمة بكشف الغمة. دراسة وتحقيق كرم حلي بركات، مصر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 1427هـ/2007م، ص 120-117.

وقيام رجال الدولة أنفسهم بالتلاعب، وفي جعل الدراهم الفضّية غير متوافرة من أجل الإجبار على التعامل مع النقود النحاسية. وتفاقت هذه الظاهرة في عهد المماليك البرجية برغم أن السلطان الظاهر برقوق -أول سلطان الجراكسة- كان حَسَن السياسة وبذل جهوداً في تقوية الدولة ومعالجة تدهورها. ولقد حاول السلطان المؤيد شيخ (ت ٨٢٤هـ) إصلاح السياسة النقدية إلى حدّ ترك المجال لدخول العملات الذهبية الإيطالية، وكذا بذل السلطان الأشرف سيف الدين إينال (ت ٨٦٥هـ) جهوداً في ذلك. وبشكل عام، سبّب التلاعب في النقود اضطراب النشاط التجاري مع الجمهوريات الإيطالية والدولة العثمانية، وإلى جانب ذلك كُثِر التعامل بالربا<sup>(١)</sup>.

ويجري أحياناً تفسير الغنى الكبير للماليك الحكّام بأنه نتيجة الغنائم لأنهم نشطوا في القتال على الجبهات، ولكن نعرف أيضاً أنه جرى ضرب المكوس بلا مبرر. ومن ناحية أخرى، أصبح التعامل مع الغنائم يحتاج إلى صيغة جديدة (فمثلاً الحالة العثمانية ضمّت أرزاق البلاد التي تمّت السيطرة عليها إلى الميزانية العامة للدولة). كما أنّ الممارسة السياسية المُضِرّة التي طرأت منذ المماليك هي الاشتغال بالتجارة، ولعلّ هذا هو مصدر أساسي لغناهم لما يحظى به السياسي من ميزة غير خاضعة للعمليات الطبيعية للسوق. ولعلنا نستطيع القطع بأنّ ما ذكره ابن خلدون عن فساد اتّجار الطبقة السياسية وانخراطهم في الكسب والنشاط الاقتصادي هو اعتبار بحال المماليك التي عاصر عهودهم المتأخّرة.

ولقد وقف العلماء في وجه عبث المماليك واستهتارهم بالمال العام. فهيّا هو الإمام النووي يواجه الظاهر بيبرس -السلطان والقائد العسكري- ولا يجيز له فرض المكوس أو استملاك بساتين الغوطة قرب دمشق بحجّة الحاجة إليها للجهاد ما دام في القصور أموال فائضة تُستعمل في التزيين. أمّا ابن تيمية الذي اشتهر بتزعّمه الجهاد في وجه التتار في وقعة شقحب/مرج الصفر بالقرب من دمشق فإنه أيضاً يؤلف كتابين يتعلّقان بإصلاح الحكومة: «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» و«الحسبة في الإسلام». ويتابع المسيرة ابن القيم الجوزية -في العصر

(١) النجدي، حمود بن محمد علي: النظام النقدي المملوكي: دراسة تاريخية حضارية. السعودية: مكتبة العبيكان، 1414هـ/1993م، ص 539-571.

المملوكي البحريّ- ويؤلف كتاب «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية» الذي ينصّ على أن على السلطان منع إفساد النقود وتغييرها باستمرار. أما العزّ بن عبد السلام فلقد واجه السلطان المظفر قطز وعارضه لما أراد فرض الضرائب من أجل صدّ المغول وأنّ عليه أولاً بيع الحوائص الذهبية والألات الفضية التي في يد أمراء الجيش. وهناك تاج الدين السبكي (ت ٧٧١هـ) الذي ألّف في الموضوع كتابه «معيد النعم ومبيد النقم» وهو خاص بتنظيم الوظائف الديوانية للإدارة المملوكية، وفيه التأكيد على وجوب التخفيف على الناس وعدم الإرهاق بالمكوس إلى جانب التفرّغ بالأمراء ووصف أطرزة الذهب وزخرفة البيوت به من القبائح التي نهى عنها الشرع. أما المقرّبي المؤرّخ فله ثلاثة رسائل في المسألة المالية «إغاثة الأمة بكشف الغمّة» و«شدور العقود في أخبار النقود» و«الأكيال والأوزان الشرعية». وإلى جانب هؤلاء ثلّة من العلماء الرّبّانيين الذين قاموا بدراسات نصفها اليوم بأنها تخصّصية فنيّة، ومنهم نجم الدين أحمد الأنصاري (ت ٧١٠هـ) ورسالته «كتاب الإيضاح والتبيان في معرفة المكّيال والميزان»، ومنهم عزّ الدين عمر المقدسيّ صاحب كتاب «نصاب الاحتساب»، ومنهم الحاج محمّد العبدري القيرواني (ت ٧٣٧هـ) الناشط في محاربة الفساد وله كتاب «المدخل إلى الأعمال بتحسين النّيّات»<sup>(١)</sup>. ولا يفوتنا ملاحظة التوزّع الجغرافي لهؤلاء العلماء، من العراق وعبوراً بالشام وإلى مصر وشمال إفريقيا، فالهمّ هوهمّ الأُمّة. ولقد اختلفت مواقف العلماء بين العهدين البحريّ والبرجيّ، حيث فترت همّتهم في العهد الثاني، وهذا الأمر حريّ بالتحقّق، كما هو مطلوبُ دراسة مواقف عامّة، النّاس علماً بأنهم كانوا يضجّون ويجهرون بالاعتراض<sup>(٢)</sup>.

إنّ قسوة الممالك يوازيها الحضور العلّميّ، ورغم كلّ القصور انتصر المجتمع في النهاية، فها هو الاستقرار الذي حصل في العهد المملوكي نتج عنه تحوّل القاهرة إلى مركزٍ إقليميّ تعبّر خلاله فاعليّاتٌ دوليةٌ كثيرة، كما عمّ الغنى في دمشق وحلب. وإنّ شهادة ابن خلدون لها دلالة خاصة إذ يقول: «ولا أوفر اليوم في الحضارة من مصر، فهي أمُّ العالم، وإيوان الإسلام، وينبوع العلم والصنائع»، وهو وصف لمصر في العهد المملوكي.

(١) المرجع نفسه، ص 577-588.

(٢) المرجع نفسه، ص 577، ص 597.

وعادةً يشار إلى العصر المملوكي أنه عصر جمود فكري، غير أنّ الأولى في تفسير الجمود الإحالة إلى مسيرة المنهجية العلمية وليس إلى السياسة، فالمماليك نشطوا في بناء المدارس والتكايا أيّ نشاط. وإذ ظهر في عصر المماليك علماء مشهورون، مثل ابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن حجر العسقلاني والذهبي وابن خلدون، غير أنّ وجود هؤلاء العلماء والتوجّه التجديدي في جهودهم يشير إلى سوء الحال لا حسنه، وإثمار فكر المجدّدين كثيراً ما يتخلّف بانتظار واقع موضوعي مناسب.

إنّ عهد المماليك من أعصى العهود على الوصف والتقييم حيث وقلّت فيه الدراسات. وأشير إلى أنّ تقييم الدولة العثمانية في كتب التاريخ المعاصر-العربية والأجنبية على حدّ سواء- كان شديد السلبية، إلا أن تتابعت الأبحاث الحديثة التي كشفت عن نظامٍ سياسيٍ ناضج. وما ندري إذا كانت أبحاثٌ قادمة سوف تغيّر الصورة عن المماليك، أو على الأقل تعطينا صورة أنصع. وعلى كل حال،

والخلاصة، فسح الجهدُ المملوكي الفرصة للوجود المسلم أن يُرّم وضعه الجيوسياسي في المركز والجهة الشرقية، غير أنه لم يغيّر المعادلة الاستراتيجية في الجهة الشمالية الغربية، وكان العثمانيون هم الذين فعلوا ذلك. ويمكننا تصوير فترة المماليك بأنها كانت مرحلة تهيئة لإعادة الإقلاع، فلنا ملاحظة أنّ البزوغ العثماني في عام ٦٦٩ هـ أتى بعد ٢٠ سنة من بداية سلطة المماليك، وإن احتاج النضوج العثماني قرابة قرنٍ من الزمان تمظهر بشكل واضح في فتح القسطنطينية عام ٨٥٧ هـ وما زلنا بحاجة لمزيدٍ من البحوث عن التحوّلات التي حدثت تحت المظلة المملوكية، والانتقال من حال الإنقاذ واستعادة النّفس إلى حال المساهمة الحضارية. وإذ ليس هناك خلاف في أنّ الفترة المملوكية استمرّ أثرها في مصر حيث أعادت الأسر الحاكمة فيها تشكيل نفسها حتى بعد دخول مصر تحت العثمانيين، إلّا أنه يصعب القول ببقاء أثرٍ مملوكي في ما عدا مصر من البلدان.



ومن المفيد في نهاية تحليل ظاهرة الدول الموازية أن نختم بملاحظاتٍ عامة تزيد الصورة وضوحاً. إنّه من الملاحظ الحيوية الكبيرة لبعض الأقاليم التي تعاقبت عليها عدّة دول. فالمناطق التي كانت تحت حكم الأغالبة والرسّميّين وبني حفص تكاد تكون متطابقةً غطت سواحل الجزائر وتونس وليبيا. وكذا الأقاليم التي كانت تحت حكم الطاهريّين والصفاريّين والسامانيّين فتكاد تكون متطابقةً غطّت مناطق بلاد ما وراء النهر وخراسان. والمناطق التي تشكّلت فيها دولة الطولونيّين تكاد تكون متطابقةً مع حدود الدّولة الأيوبيّة، وكان كلّاً من رآسيّ هاتين الدولتين أصحاب فضلٍ ودين، وكلا الدولتين لم تدم طويلاً.

أرض خراسان وما وراء النهر مناطق شمالية شرقية لا يخطر في حسّنا المعاصر أنها لعبت أدواراً فاصلةً في تاريخنا (كما ظهر في التفصيل الذي سبق). أمّا ما هو جنوبها في السند وبنجاب (والتي تضمّ باكستان) فكانت مناطق لم يتجاوز أثرها موقعها الجغرافي، وإن كان قد تمّ فتحها مبكراً من زمن الراشدين ثم الأمويّين بقيادة محمّد بن القاسم الثقفي. ولعل دور هذه المناطق كان دور الحاجز المانع أكثر من دور المبادر الذي يؤثّر على غيره. ولقد ازداد الدور العالمي لهذه البقاع فيما بعد منذ سلطنة مغول الهند، وهي التي بدأت في منطقة باكستان اليوم في البنجاب وپيشاور، وضمت لاهور ودلهي 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 الحديث الشريف: «سيحان وجيحان والفرات والنيل كلّ من أنهار الجنة» (رواه مسلم).

أوليس عجباً أنّ مصروبلاد الشام لم تُحكم بعد الإسلام من قبل أهلها، بل كانت دوماً مطبخاً تتمّ فيه البلورة الحضارية والإنضاج الإسلامي للمجموعات المهاجرة من أصقاع الدنيا؟ ومناطق سيحان وجيحان هي التي تشكّلت فيها القوى التي حمت بيضة الإسلام وأمدّته بعناصر القوة، ولا يخفى دور الأقوام التركمانية بعديدها والعنصر الكردي إلى جانبها في تزعم القوى المحاربة وفي تأسيس الدّول التي جمعت بين المَنعة ومحاولة إصلاح حياة الناس.

## جدول: منعطفات تاريخية

الجهة الغربية	المركز	الجهة الشرقية
سقوط قرطبة (٤٢٥ هـ) الزلافة (٤٧٩ هـ)	سقوط القدس (٤٩٢ هـ) حطين (٥٨٣ هـ) سقوط بغداد (٦٥٦ هـ) عين جالوت (٦٥٨ هـ)	ملاذكرد (٤٦٣ 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 وبلاد 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 تحاذي الإمبراطورية البيزنطية، وتقع تحتها المناطق المذكورة أعلاه ما عدا تركيا التي كانت تحت الإمبراطورية البيزنطية، إلّا أنه منذ الفتح الإسلامي المبكر بُعيد العقد الهجري الأول واستكمالاً لفتح خالد بن الوليد العراق صارت فارسُ موقعاً إسلامياً وسنّياً باستمرار<sup>(١)</sup>. والمعارضة الهاشمية التي تحدّت الأمويين كانت في خراسان أكثر من فارس، ولم تكن فارس أصلاً شيعيةً بالمعنى المعاصر. والملاحظ أيضاً أنّ اللغة الفارسية عمّت في كثير من المناطق المجاورة غير العربية، وكانت لغةً للتّرك في بعض الأحيان.

(١) أحمد، ممدوح رمضان، إيران السنيّة: الحياة الدينية في إيران قبل الصفويين، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018.

وينبغي أن يكون جلياً من عرض الدول الموازية أن آليات التكامل لم تكن قد تطوّرت بعد. وكما مرّ معنا كان ثمةً ولاءً لمركز جامع، وكان هناك تكامل في الأدوار وتناصُر في وجه أطماع دول غير المسلمين، لكن كان مستند هذا التناصُر تحالفاً وتفاهماً بين قادة الدول. أما آليات الاستيعاب فهي التي أحكمها العثمانيون فيما بعد. ويشهد لدور الآليات الإدارية في تعمير الدول أن الدولة السامانية التي أحكمت نظام التدريب دامت أكثر من أيّ دولةٍ في المشرق في خراسان وفارس وما وراء النهر في الفترة الإسلامية، وهذا النظام هو الذي اتبعه فيما بعدُ السلاجقة والأيوبيون والمماليك، ثم جاء العثمانيون وطوّروا نسخةً جديدةً متقدّمةً في آليات الإدارة.

### ث- الدول الكبرى والمأسسة

تحتاج الدول الكبرى الثلاث -العثمانية والصفوية والمغولية- معالجةً خاصة، وافترض أنّها شابهت الخلافة العباسية لا يحكي لا عن طبيعتها السياسية الخاصة ولا عن طبيعة الاجتماع والاقتصاد والفكر والثقافة في عصرها. وسنفضّل في المنعرجات الأساسية في تاريخ الدولتين العثمانية والصفوية بالقدر الذي يعين على تفهّم نسقهما والأدوار التي مثّلوها، فلهذه الدول أهمية خاصة من ناحية أنّ نهاياتها اتصلت بفترة الغزو الأوربي لبلادنا. وحيث إنّهُ شائعٌ تفسير عيوب حاضرتنا بأنه استمرار للسلطنات القديمة أو للحظة صقيّين، فإنّنا وإن كنّا قد بيّنا فساد هذا من ناحية المنهج ومن ناحية الاستدلال التاريخي، ثمةً حاجة إلى شيء من البسط في الدول الكبرى التي زالت قبيل نشوء دول ما بعد الاستعمار لأنّه بالقدر الذي ننسب للتاريخ أثراً في حاضرتنا فالتاريخ المتأخّر لهذه الدول هو الأكثر علاقةً بما تطوّر بعده.

ويصف المؤرخون هذه الدول الثلاث بوصف الإمبراطورية، والوصف بالإمبراطورية له مبرّرات، وفيه نظر أيضاً. فمن ناحيةٍ قد يسوغ استعمال هذا المصطلح باعتبار السيطرة على بلدانٍ متعدّدة ذات ثقافات وأقوامٍ مختلفة ومساحات شاسعة قد لا تكون متجاورة، 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 ٧٥ 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، وتُعزى إليه صلاحيات مطلقة من جهة، كما أنَّ الخضوع له خضوعٌ محمَّلٌ بمعاني الربوبية الدينية من جهة أخرى، وهذان الوجهان لا ينطبقان على كلِّ من الدولة العثمانية والسلطنة المغولية. كما أنَّ لفظ الإمبراطورية يصعب أن ينفكَّ عن النموذج الروماني. حيث إنَّ المصطلح نشأ ليصفه بخاصَّة. فبمجرَّد التسليم بمصطلح الإمبراطورية وكثرة استعماله نستصحب -على مستوى اللاوعي- مواقف نفسية وأحكاماً مسبقة عن هذه التجارب. ولكن هناك بُعدٌ يسوِّغ استعمال هذا المصطلح إذا استعملنا التعريف الموسَّع الذي يعتبر أنَّ الإمبراطورية هي النظام السياسي الذي يتميَّز بشبكة سيطرة للمركز على مختلف المكوَّات من خلال جهاز بيروقراطي. ولا يخفى أنَّ هذا التعريف يكاد ينطبق على طيف واسع من الدُّول.

ومثل ما لمصطلح الإمبراطورية من إشكال، هناك وصفٌ إشكاليٌّ آخر في الكتابات الغربية وهو «إمبراطوريات البارود» الذي يستخدم عند الكلام على الدولة العثمانية والدولة الصفوية وسلطنة المغل. ولا يخفى أنَّ هذا الخيار في التسمية فيه اختزال، وتظهر فيه أولوية المراقب الخارجي الذي يهْمُه القوَّة العسكرية لتلك الدول وليس الباحث الذي يهْمُه فهم صبغة الاجتماع السياسي. ولا شكَّ أنَّ دخول البارود لسلح هذه الدُّول ساهم في قدراتها العسكرية وفي صياغة دورها في السياسة الخارجية، ونعلم أنَّ فتح القسطنطينية ساهم فيه المدفع الكبير الذي تبَّنى تطويره محمَّد الفاتح. ولكن يقبع السؤال المفصليُّ في الآتي: هل البارود كان حقاً أهمَّ ما يميَّز هذه الدُّول؟ ولنا أن نتذكَّر أنَّ البارود كان معروفاً عند الحضارة الصينية وانتقل لعند المسلمين فعرفه المماليك، ولكنَّ الوجدان الأخلاقي للمسلم رفض أول الأمر استعماله في المعارك بناءً على أنَّ ذلك ينافي المروءة والشهامة، فمن يقاتل يقاتل دفاعاً عن عرضٍ ومالٍ أو إيماناً بعقيدةٍ تقتضي

رفع الظلم عن البشر. ومن اللطيف الإشارة إلى أنَّ البندقية كانت إلى زمن قريب تُسعى في بلادنا العربية بال«الغدارة».

ولعلَّ أنجع الأوصاف في حقِّ الدُّول الثلاثة الكبرى -العثمانيين والمغول الصفويين- هو نظرة الحُكَّام لموقعهم ونظرة المحكومين لطبقة الحُكم. ونجد أنَّ العثمانيين خلَعوا على دولتهم وصف «الدار المحروسة» و «الممالك العثمانية». ورغم أنَّ السلاطين كأشخاصٍ رفعوا أنفسهم إلى مراتب القادة الكبار في التاريخ وأكَّدوا على أنهم حماة دار الإسلام، إلَّا أنَّ ادِّعاء الخلافة راموا إليه ولم يجرؤوا ادِّعاءها، وهو على كلِّ حالٍ مرهونٌ بموافقة نخب العلماء الذين ما فتئوا ينظرون إليهم على أنهم سلاطين وليس خلفاء. وكما سيأتي معنا، خلَع الصفويون على أنفسهم صفاتٍ غيبية علاوةً على السيطرة من خلال مؤسسات الدولة، ممَّا يجعل وصف الإمبراطورية أقرب إليهم، لكنَّ الدولة الصفوية -وبرغم قدرٍ من التعدُّد القومي فيها- لم تتَّسع اتساع الإمبراطوريات الفارسية القديمة واقتصرت على حيِّزٍ جغرافي محدودٍ نسبياً. أمَّا دولة المغول في الهند فقد شابهت الدولة العثمانية من ناحية شمولها ألواناً مختلفة جداً من الأقوام والمِلل، وتمدُّدها إلى بلدانٍ حُكمت لأول مرة بحُكم المسلمين.

وبرغم الاحترازاات المذكورة أعلاه هناك ما يبرِّر استعمال مصطلح الإمبراطورية، وذلك لتحقيقها خصالاً ثلاثة: الأمد الطويل، والمرونة، وضمُّ مناطق كبرى ذات ثقافات راسخة. وحيث إنَّ الإمبراطوريات هي في حقيقتها أشبه بمجموعة شبكاتٍ من عدَّة بوُرٍ مركزية تشعُّ منها خطوط تواصلٍ مع غياب إطارٍ حدودي يحيط بها، فإنَّ ما يسمُّ الإمبراطوريات الناجحة هو قدرتها على امتصاص مختلف ألوان الجماعات البشرية وإنشاء مؤسساتٍ مناسبة، وتبني نخبةٍ جديدة<sup>(1)</sup>.

ويهمُّنا هنا تحديداً فهم بعض خصائص النسق الإمبراطوري، حيث أنَّ المدى الضخم للإمبراطوريات والتنوُّع فيها يتأزَّم 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.

تؤثر على نمط التعامل بين الحاكمين والمحكومين: (١) الحجم المطلق للدولة، (٢) وتراكيبية الأجزاء المُشكِّلة للدولة، (٣) والصيغة الثقافية التي تربط فئات المحكومين بعضهم ببعض، (٤) والعقد السياسي الذي يربط السلطة الحاكمة بعامّة المحكومين. وحيث إنّ السياسة لها إكراهاتها وتعتريها نسبةٌ أخلاقيةٌ في تصرُّفاتِها حين الموازنة بين خياراتها، فإنّ ثمةً شواهد على أنّ النسبية الأخلاقية والتجاوزات بحقّ المحكومين تتناسب طرذاً مع العنصرين الأوّلين (الحجم والتراكيبية)، وتستمدُّ نمطها من العنصر الثالث (الثقافة)، وتتجلّى واقعياً من خلال العنصر الرابع (السياسة). والمعنى العملي لذلك أنه بقدر ما تكبر تروس الدولة في حجمها، وبقدر ما تتعدّد مصفوفات هذه التروس، يمكن أن تُهرس حياة المحكومين بغيروعي أو قصدٍ مباشرٍ وإن كان له تبريرٌ سياسي. وضمن هذا يمكن تأطير ما رافق النزاع الصفوي العثماني والروسي العثماني والأوربي العثماني من أثمانٍ على السكّان. وإنّ كثيراً من الصور القابعة في أذهان كثير من الناس عن الدولة العثمانية إنّما تخصّ عقود تفكُّكها وصعود النزعة القومية الطورانية بعد إمساك حزب تركيا الفتاة دفة القيادة والقرار العسكري (برغم أنّ الخلافة لم تكن قد انتهت رسمياً). وممّا يرافق نهاية الإمبراطوريات الاضطراب إلى التخلّي شبه المفاجئ عن بلدٍ كان تحت ظلّها، وربّما يجد هذا البلد نفسه أمام لحظة تشكُّلٍ جديدٍ مفتقرٍ لعناصر القيام الطبيعي<sup>(١)</sup>. وإذا نحّينا عن ذهننا العقود الأخيرة من حياة الدولة العثمانية فإنّ النظرة العامّة الراجعة -كما تؤكد المؤرّخة باركي- هي أنّ الأقليات الإثنية/الملّية المتنوّعة والمجموعات غير المسلمة في الدولة العثمانية كـ(إمبراطورية) تنعّمت بأمنٍ عامٍّ وبدرجاتٍ وافرةٍ من التسامح<sup>(٢)</sup>.

## (١) التعملق العثماني: من الطرف إلى المركز

بدأت بذرة الدولة العثمانية على حافة الشمال الشرقي للعالم المسلم وخارج أرضه المعتادة، ثم توسّعت بشكل سريع. ويمكن تحديد ثلاث أحوالٍ مرّت فيها الدولة العثمانية (١٣٤١-٦٦٩ هـ) التي استمرّت أكثر من ستة قرون.

(١) للتفصيل انظر: روغان، يوجين، سقوط العثمانيين: الحرب العظمى في الشرق الأوسط، ترجمة معين الإمام، قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015.

(2) Barkey, Karen. Empire of Difference, pg. 7.

## أ) الإمارة العثمانية

الحال الأولى للدولة العثمانية تغطي فترتها في الأناضول منذ سنة ٦٦٩هـ وإلى فتح إستانبول سنة ٨٥٧هـ. وابتداءً الأمر بتطويع سياسي لجماعات تركمانية تقوم منذ القرن الثامن الهجري بغزو أطراف الدولة البيزنطية، وتغتم من مدنها وقراهم جنباً إلى جنب جماعات أخرى غير مسلمة. ولم يكن ليخطر في البال أن مثل هذا التوثر القبلي السياسي يمكن أن ينمو ويصبح دولة كبرى كثيراً ما توصف بأنها إمبراطورية. واستغرقت البذرة الأولى ١٨ سنة فقط قبل أن يتسّخ العزم في هيكلية دولة فتية هي إمارة عثمان التي أسسها أرطغرل سنة ٦٨٧هـ فلقد تجاوز الصعود القبلي السياسي قضية الإغارة على الجوار واتجهت -كدولة- نحو بلورة التوسّع من مركز هذه الإمارة في الأناضول بجوار مدينة قونية لتركيا اليوم، وكانت تحيط بها العديد من الإمارات التركمانية بعد تفسّخ دولة سلاجقة الروم.

جرى النشاط العثماني المبكر جرى شمالاً بعيداً عن المركز الإسلامي المعتاد، ثم تعلّقت الأبصار بما هو اليوم شرق أوربة. وبرزت السمة الإسلامية للاجتماع السياسي وأصبحت هي هوية الدولة وشعارها على حدّ سواء، ووازي ذلك تغيرات في مؤسسات الدولة وفي إطارها الثقافي الجامع<sup>(١)</sup>. وبعد ذلك أصبحت الفتوح سمة أساسية لهذه الدولة الناشئة التي ترفع راية الجهاد وتتمتع بحسّ استراتيجي، وبعد مئة وثلاثين سنة من البدايات وفي غضون سنين ٨٠٠هـ تمّت السيطرة على طرقي بحر مرمرة ومعظم منطقة الأناضول، وصار للدولة العثمانية الفتية نفوذ في بلاد البلقان، ثم توجت هيمنتها بفتح القسطنطينية عام ٨٥٧هـ/١٤٥٣م.

ومن الأمور الأساسية التي تصرف عن الفهم القويم للدولة العثمانية هو نسيان المدى الذي انخرطت فيه في بلاد ما هو اليوم أوربة الشرقية. فمنذ قيام السلطنة العثمانية وحتى قبيل انهيار الإمبراطورية كانت فاعليات بلاد البلقان جزءاً لا يتجزأ من الحيز الجيوسياسي العثماني. ويشار إلى أنه يحّد 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 الجبهة الشرقية منذ العهود العباسية المتأخرة، وبين المدى الذي لعبته البلقان فيما بعدُ زمن الدولة العثمانية. ومثلت هاتان المنطقتان مصدراً للجند، إلا أنَّ أرض البلقان لم تقم فيها دولٌ موازية شبه مستقلة. والأهم من ذلك هو الفرق في الحالة الدينية الثقافية، حيث تميَّز البلقان بتنوعٍ إثنيٍّ غزيرٍ أضيف إليه فيما بعدُ تنوعٌ دينيٌّ كبير. وصحيح أنَّ الإمبراطورية الرومانية بسطت نفوذها على البلقان، لكنَّ الصبغة الثقافية الدينية لهذه المنطقة حُسمت فيما بعدُ لصالح الإمبراطورية البيزنطية والكنيسة الشرقية. وفي حين أنَّ الإمبراطورية البيزنطية مكثت فيها عشرة قرون، ظلَّت الإمبراطورية العثمانية في بلاد البلقان لمدة خمسة قرون بلا انقطاع. وفي العصور المتأخرة ومنذ القرن ١٩م صارت البلقان في نظر أوربة بوابتها الشرقية، في حين أنَّ روسيا كانت تتطلَّع إلى هذه المنطقة كامتداد استراتيجي لها. وكان طبيعياً إذاً انقداح شعورٍ قومي في البلقان، توجَّته حربان (للتحرُّر من العثمانيين) سنة ١٩١٢ و١٩١٣ دخلت فيها بلغاريا وصربيا واليونان. 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 وجذور دينية ثقافية تحوَّلت تحت الحكم العثماني إلى واقعٍ أصبح فيه المسلمون أغلبيةً في مدينة بلغراد التي تمتَّعت بتنوعٍ إثنيٍّ وديني كبير وازدهرت ثقافياً واقتصادياً<sup>(١)</sup>.

ونشير إلى أنَّ الانطباع السائد اليوم هو أنَّ بلاد البلقان وأهلها كرهوا العثمانيين كرهاً شديداً. ولكن هذه صورة مستقاة من تطوراتٍ لاحقة حين استشاطت المشاعر القومية في القرن التاسع عشر. ويؤكد المؤرخ الأمريكي لايبيدوس أنَّ بلاد البلقان رحَّبت بالسيطرة العثمانية<sup>(٢)</sup>. ولكن هذا لا يلغي غرابة نظام التجنيد العثماني في تلك البلدان، حيث كان يُطلب منها أن تدفع «ضريبة الدم devşirme» من خلال تسليم العوائل المسيحية جزءاً من الصبية والشبان ليتمَّ تجنيدهم وتنشئتهم على الإسلام وتدريبهم ضمن النظام الإنكشاري، وكان بعضهم يُنقى إلى القصر. ومن

(١) الأرنأوط، محمد م. البلقان من الشرق إلى الاستشراق. قطر: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2014.

(2) 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 بالتزوّج (ثم تغيّر هذا). وبحسب الفيلسوف العطّاس كانت هذه طريقة العثمانيين في حلّ المعضلة التي تحدّث عنها ابن خلدون في تراخي أهل الحضرة، بحيث عوّضت عن ذلك عناصر أجنبية. وعلينا تصحيح انطباع آخر مختلط، وهو تجاه الإنكشارية. فصورة الفوضى واعتداء الإنكشارية على السياسة والتحكّم بدوائرها، هو فعلاً ما حصل في الفترة المتأخّرة. غير أنّ أصل النظام هو برنامج تدريبيّ في الجندية وفي الإدارة أيضاً، ولقد ترقّى بعض أعضائهم في مراتب دواوين الدّولة وصار لهم شأن كبير. ومثّل هذا النظام قوة جيش نظامية بعيداً عن الصفة التطوعية التي يتعهدها قومٌ ما في الأنظمة قبل العثمانيين. وكان السلطان يقود الإنكشاريين شخصياً في المعارك (ويغلب أنّ أوربة استمدت هذا النظام الرسمي من العثمانيين)، كما كان محظوراً على أولاد الإنكشاريين الدخول في هذه المنظومة. ثمّ حدثت تغييرات مهمة فيما بعد حيث تمّ التجنيد للمؤسسة الإنكشارية من المسلمين في الأناضول والبلقان، وهذا بدوره قاد إلى اندماجهم في البلدات والمدن التي سكنوا فيها وأصبحوا من جملة نسيجه، ويضمّ هذا مدن المناطق العربية<sup>(1)</sup>.

### ب) الدّولة العثمانية الكبرى

الحال الثاني للدولة العثمانية تمثّلت في الانتشار في المنطقة العربية. ولا تخفى الميزة الجيوسياسية التي حقّقها فتح القسطنطينية (٨٥٧ هـ) وكأنه صدى الانتصار على الفرنجة في معركة ملاذكرد (٤٦٣ هـ) قبل أربعة قرون. لكن علينا أن لا نُفرد العسكري ونلاحظ أيضاً مدى الإنجاز السياسي الإداري الذي أحدثه محمّد الثاني الفاتح. فمن عهده إلى عهد السلطان سليمان القانوني تحوّلت فكرة الدّولة عند العثمانيين إلى دولة إدارة بيروقراطية، وجسّد عهد محمّد الفاتح جهداً واعياً لتقوية مركزية الدّولة، ولا أدلّ على ذلك من أنّ السلطان سليمان استحقّق لقب «القانوني» حيث تحوّلت السطلة في الدّولة العثمانية من سلطة وراثية بسيطة متمركزة في السلطان إلى دولة سلطة بيروقراطية سابغة يعتمد القرار فيها على شبكة معقّدة 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 فاعليّات التسييس<sup>(١)</sup>. وتجاه ذلك يُذكّرنا العالمُ خليل إينالجي أنّ السلطان محمد الفاتح هو الذي وضع أسس الإمبراطورية كدولة، حيث أسّس المدارس والجامعات واهتمّ بتسيير التجارة والملاحة وفرض الضرائب ونظّم الدواوين الإدارية. فهل لنا أن نقول: إنّ محمد الفاتح كان صلاح الدين الثاني؟

ولقد كان هذا الانتشار في المنطقة العربية إيذاناً بتعمّق 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 الدولة العثمانية هويةً ومضموناً، وإن كان قد تعايش مع الموروث التركماني وهذبته.

وينبغي التنبيه إلى أنّ التصوّف مثل ظاهرة اجتماعية دينية، وأنه يجري تضخيم دور توجّه ابن عربي في الدولة والمجتمع. فتوجّهه وانعكاسات هذا التوجّه في عادات ومراسم دينية لم يتمّ تبنيّه من جميع العلماء سواء في الأناضول أو في سورية، بل ظهر من انتقد هذا التوجّه وعلى رأسهم محمد برجى (ت ٩٨١هـ/١٥٧٣م) في الأناضول وخالد زاده محمد في إستانبول. وبشكلٍ عامّ صعود الطريقة النقشبندية أعاد مركزية الشريعة حيث رفضت شطحات الثقافات الشرقية<sup>(٢)</sup>. وهكذا تشكّلت صوفيةً مهذبّة تتمسّك بالشريعة وترى أنّ الطريقة الصوفية تُعمّق الالتزام بمطلب الشريعة.

وهناك خصلتان ميّزتا الدولة العثمانية بعدما نضجت وامتدّت. الأولى هي المدى الذي تفاعلت فيه مع الفقه، وليس مع الإسلام كدينٍ ووجهةٍ فحسب. وأقصد بالفقه هنا ليس مجرد المضامين الأخلاقية المعجونة فيه وإنّما الترتيبات العملية التي تُركّز على الواقع ومعيشة الناس، من شروط البيع إلى مصارف الزكاة، ومن توزيع الإرث إلى عقوبة الصائل. الخصلة الثانية هي الولع في الإجراءات ولا سيما في القرون المتأخّرة للدولة، وكأنّها خصلة شبه حديثة وازت الحداثة وإن لم تكن من مادّتها. وكلّ هذا يعني أنه كان ثمة تفاعل ثريّ 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 ضرورة سعي الأول لهندسة مسرى الثاني بحيث ينسجم مع مطلب الأول ولا يصطدم معه. وتوهم هذه الخصلة الثانية القارئ المستعجل أن السياسة العثمانية هيمنت على الدين، في حين أنها -فعلياً- خضعت لمطلبه الأصلي وتصرّفت في كيفية انعكاس مطلبه في واقع الحياة.

ويحسن التفصيل قليلاً في مرحلة انتشار العثمانيين في البلدان العربية. فبعد خمسين عاماً ونيف من فتح إستانبول 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 الثلة الحاكمة، إضافةً للشُّقة الكبيرة بين الحكّام والمحكومين. كما أن المماليك لم يحسموا أمرهم في شأن الدولة الصفوية ولم يتحالفوا مع العثمانيين ضدها -رغم أنه في فترة الإمارة العثمانية جرى نوعٌ من توازن الأدوار بينها وبين دولة المماليك- إضافةً إلى التنافس واختلاف الأولويات عند عقد التحالفات مع الدول غير المسلمة.

وكان علماء مدينة حلب ووجهائها يستنجدون بالعثمانيين يشتكون من ظلم الحكم الشرقي وتعديّه على الأموال، وكذا كان ثمة تواصلٌ سرّي بين بعض علماء مصر مع السفراء العثمانيين يشكون لهم ظلم المماليك أيضاً. ولنتذكّر أنه لما فُتحت إستانبول احتفل أهل القاهرة بهذا الانتصار مع أنهم في تلك اللحظة كانوا يوالون المماليك ولاءً كاملاً. ونسوق هذا لنؤكد أن المفهوم القطري المعاصر عن الحكم لم يكن هو الذي يرصف الرؤية السياسية، وإن كانت أولوية المحلي وقضايا المعاش قائمةً من حيث إنها أمرٌ قطري. ولكننا لا نريد أيضاً عكس صورة سكونية وكأن قيام العثمانيين حصل بفتوى العلماء، وذكرنا الموقف الشعبي من باب التنبيه إلى الوضع المجتمعي الذي ضجر من سلطة المماليك وخاصة في الشام. أمّا جملة أسباب الولوج العثماني السلس في الشام ومصر فتضمّ الشبكات الاقتصادية التي كانت عابرةً لمناطق النفوذ السياسي إضافةً إلى شبكات العلماء والتصوّف. كما أن تصوّر وجود حدود واضحة في تلك الأزمان غير صحيح، يعني كانت ثمة أسباب اجتماعية اقتصادية سياسية جعلت السيطرة العثمانية تحصيل حاصل وفق قانون الأواني المستطرقة، وإن كانت لا بدّ أن تمرّ في النهاية في عقدة مواجهة.



وهكذا تقدّمت القوات العثمانية المتفوّقة عتاداً بقيادة سليم الأول، وتمّت هزيمة القوَّات 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 الجوامع، وأعلن أمراؤها الممالك ولاءهم للسلطان العثماني. وتابعت هذه القوات وهزمت قوات الممالك أولاً في غزّة، ثم عبرت الصحراء وهزمت الممالك في معركة الريدانية قرب القاهرة في السنة نفسها. ولكن لم يقف الأمر عند هزيمة الممالك عسكرياً، وإنّما رافقه إضعافٌ لمركز مصر المهم، حيث الأرجح أنه تمّ إخلاء الخزانة العامة في القاهرة ونقل الكتب إلى العاصمة العثمانية. وربما يصحُّ القول: إنّ هذا السلوك الإمبراطوري يعكس ثنائية طبيعة الحُكم العثماني، ومنه التركُّز الشديد لمصادر القوة في العاصمة، مقابل تفويضٍ متنوِّعٍ ولا مركزيةٍ على الصُّعد المحليّة.

وبعد السيطرة على الشام ومصر كان طبيعياً أن يستمرّ الدَّفْق العثماني في باقي المناطق الاستراتيجية من بلدان العرب، ويأتي في مقدِّمتها البلدان المطَّلّة على البحر الأبيض المتوسط لجوارها لأوربة من جنوبها. لكنّ الحُكم العثماني لم يدخل جميع أراضي المغرب، وتابع الوجود السياسي للمغرب الأقصى مسيرته مشكِّلاً 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 ٩٢٣هـ/١٥١٧م ودام نحو ٢٠٠ عامٍ. أمّا وقد تمّ ضمّ الشام ومصر تحت الحكم العثمانيين، أعلن الحجاز ولاءه لهم حيث قام شريف مكّة بتسليم السلطان سليم مفاتيح الكعبة، فبقي شريف مكّة أميراً على مكّة. ولم يتدخّل العثمانيون في الإدارة المباشرة للحجاز، ولم يرسلوا جيوشاً إليها. وبانضمام الحجاز إلى الفضاء العثماني اكتسب السلطان أعلى درجات الشرف في تعهّد خدمة حرَمي مكّة والمدينة. وإذا كان دخول الحجاز تحت التأثير العثماني تحصيل حاصل بعد انضمام كلّ من بلاد الشام ومصر للدولة العثمانية، كان الدخول إلى شرق الجزيرة ضرورةً استراتيجية من أجل حماية الخليج العربي من التوغّل الأوربي البرتغالي، كما أنه مطلٌّ على المنافس الصفويّ. ولقد سيطر الأسطول العثماني على مسقط عُمان في ٩٥٩هـ/١٥٥٢م، أمّا

وسط الجزيرة العربية بصحرائها وجدها فكان غير جاذبٍ لبسط السلطة فيه يومذاك، وكانت الدعوة الوهابية لم تكتسب الأهمية السياسية بعدُ حيث إنَّ نشاطها العسكري بدأ بعد قرنين في ١١٥٨هـ/١٧٤٥م.

أمَّا اليمن فتناوب الوجود العثماني فيها في فترتين. الأولى منها كانت سنة ٩٤٥هـ/١٥٣٩م، وكان أمل العثمانيين السيطرة على جزيرة سقطرى في بحر العرب كنقطة استراتيجية في وجه البحرية الأوربية. ولكن استعصت اليمن بجبالها ومذهبها الزيديَّ على العثمانيين، ولا سيما أنَّ السياسة العثمانية لم تدخل اليمن تألُّفاً بل عنوةً وقتلت إحدى الحملاتُ إماماً لهم. وهكذا أخفقت جهود السيطرة العثمانية على اليمن وذهبت في محاولة ذلك أعدادٌ كبيرة جداً من الجنود العثمانيين، وهو الإخفاق الذي وضع حدًّا للامتداد العثماني وإمكان التواصل البحري مع الهند-التي كانت شعوبها متعاطفةً مع العثمانيين- ذلك التواصل الذي كان من شأنه أن يطوِّق الدولة الصفوية من جهة وينازل الامتداد الأوربي نحو جنوب آسيا من جهة أخرى.

لقد كان الحُكم المملوكي قد ترهَّل وعرضة لاختراقين أوروبيين: من البرتغاليين الذين نشروا القواعد العسكرية لحماية تجارتهم، ومن الإسبان الذين بدأوا التوسُّع والسيطرة على الأرض والاستيطان. وبالجمله يمكن التأكيد على أنَّ القوة الهادرة للعثمانيين لم تكن لتقف حتى تصل منتهىها من ناحية الإمكان الجيوسياسي، ولا سيما أنَّ الخطر الأوربي البرتغالي كان يهدِّد كلاً من البحر الأحمر والخليج العربي.

التحدِّي اللاحق للسلطة العثمانية في أواخر عهدها أتى من مصدرين: الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، ومن والي العثمانيين على مصر محمد عليّ. وفي حين أنه تمَّ تحييد التهديد الأول فإنَّ التهديد الثاني كان أكبر في حجمه ومتَّصلاً بتهديدات الدول الأوربية.

ويشار هنا إلى أنَّ تحدِّي محمد عليّ باشا للدولة العثمانية لم يكن تحدِّي عربيٍّ أو مصريٍّ في وجه تغلغل تركيٍّ، فمحمد عليّ باشا (الألبانيُّ) تمَّ تعيينه من قبل المركز في إستانبول، وإنما كان السياقُ سياقَ التنافس الأوربي في حصار الدولة العثمانية ومعرفة أجدى الوسائل للقضاء

علمها، إلى جانب تنافس أوربيّ بينيّ على الورثة المتوقعة ممّا سمّوه الرجل المريض. وإبراهيم باشا بن محمّد عليّ كان قد قام بخدمة المركز في إستانبول من خلال حملته على الوهابيين سنة ١٨١٦م وانتصاره، ثم قيادته لحملةً ضدّ تمرّد اليونانيين لحساب العثمانيين. ولكن تغيّر الولاء فيما بعد، وسيطر إبراهيم على الشام سنة ١٨٣١م، ثم توجّه شمالاً وسيطر على أضنة وغازي عينتاب وأورفة وقيصرية، وانتصر على القوات العثمانية في قونية جنوب أنقرة وأسر الصدر الأعظم رشيد باشا. ونلفت النظر إلى أنّ محاولات محمّد عليّ للتحديث على الطريقة الغربية قضت عملياً على قدرة مصر على الريادة ووضعتها على سكة الانحدار بعد هبة قصيرة من الصعود، تلك السكة التي تعزّزت فاعليّاتها فيما بعد من خلال سلوك الحكومات الديكتاتورية التي تبنت النهج القومي العربي ثم القطري المنفرد، وتابعت في مسيرة الغرب الثقافية ومحاولة فصل الأمة عن نسق حضارتها.

وينفع هنا مراجعة النسق العام لظهور الدول في تاريخنا. إزالة الدولة العثمانية للدولة المملوكية تُدكّر في أحد وجوها بالعبّاسيين مع الأمويين، حيث تُبرز هيتان الحالتان أنّ دولةً مكمّلةً استبدلت دولةً مكمّلةً أخرى بعد ضعفٍ أصابها. أمّا ما بقي من الحالات فكانت إحدى اثنتين: إمّا ملئاً لفراغٍ سياسي، أو انتزاعاً لسلطةٍ أضحت ضعيفةً في جيبٍ من جيوب الامتداد البشري الإسلامي المتعدّد قومياً. مساهمة معظم الدول الموازية -سواءً في المشرق أو في المغرب- تمثّلت بشكلٍ رئيسيّ في ضخّ قدرات سياسية فتية تطلّعت للحكم وانتزعت من يد من طال عليه الزمن وترهّلت قيادته. ما يميّز الحالة العبّاسية/الأموية أنه ارتكز الاستبدال السياسي على مضمونٍ فكريّ جديدٍ أو بديل، أمّا العثمانيون فلم يقدّموا مضموناً فكرياً جديداً، لكنهم منذ فتح إستانبول قدّموا آلياتٍ وصيغٍ إدارية فاعلة وعلى مستوى عالٍ من التراكبية.

ومن المهمّ الإشارة إلى أنه لم تتشكّل مراكز استنادٍ في الدولة العثمانية موازية لإستانبول، إذ كانت كلّ من القاهرة ودمشق وبغداد (وربما سمرقند) مرشّحةً لهذا. ولقد ذكرنا أنّ الإدارة العثمانية قامت بوضع آلياتٍ عديدةٍ للموازنة، وكان تركيز الثقل في إستانبول جزءاً من منظومة

التوازنات. وإذا عدنا إلى الحالة العباسية نجد أنَّ عيونهم توجَّهت شرقاً ولم ينصبَّ اهتمامهم نحو الغرب بل تركَّ لنفسه، فتابعت دمشق والقاهرة مسيرتهما يومذاك بناءً على رصيدهما الخاص، وكذا حواضر المغرب كالقيروان. ورغم أنه انحصر دور دمشق والقاهرة في التجارة الخارجية والتألق المحلي، إلاَّ أنهما قاما -بأنفراد- بأدوارٍ خارجية في وجه الصليبيين، فدعمت محصَّلة 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 الصفوي. ومن الناحية السياسية كان الدور الرئيسي لدمشق يمرُّ عبر العلماء ودوائر القضاة الذين يأتون للدراسة فيها، في حين لم يلعب الأزهر أدواراً مهمَّة مباشرة في الشأن العثماني. مصر التي تمتلك رصيداً بشرياً علاوةً على مواردها الاقتصادية بقيت -نسبياً- ضعيفة الالتحام بالسلطة المركزية العثمانية، حيث استمرَّ عملياً النفوذ المملوكي فيها تحت العثمانيين اعتمدت السلطة العثمانية عليهم في الإدارة، ولكن لم يتطوَّر الوضع السياسي لمصر على نحو العمود الاستنادي المؤازر مطلقاً لسياسة المركز.

### (ت) المؤسسات الإدارية

نلقي في هذه الفقرة نظرةً مختصرةً على حال الإدارة والاقتصاد خلال الحكم العثمانيين، حيث إنَّهما يمثلان عوامل قيام أيِّ دولة. والإشارة إلى هذين البُعدين مهمَّةٌ لأنه كثيراً ما يتمُّ إفراد عامل القوة الحربية في قيام الدولة العثمانية أو يتمُّ الحديث الضبابي عن (خلافة) تمَّ تسليمها من يدٍ إلى يدٍ وكأنها مشت بلا أسباب.

### إدارة الحكم والقضاء<sup>(١)</sup>:

اعتمدت الإدارة العثمانية على سلطتين في إدارتها للولايات: سلطة الوالي وسلطة القاضي، وكلاهما يُعيَّنان من العاصمة ويمثَّلان وجه الحكم. ولقد توازن هذان المنصبان المهامَّ المختلفة للحكم، ففي حين أنَّ الوالي هو الذي بيده الجيش وحفظ الأمن وجباية الضرائب، فإنَّ مهمة

(1) Masters, Bruce. The Arabs of the Ottoman Empire.

القاضي تطبيق القانون الجزائي والتجاري إلى جانب العائلي. ولكلٍّ من هذين المنصبين تراتيبية أوامر منفصلة عن بعضهما البعض ومتّصلة بالسلطان في العاصمة. ويمكن أن يُنظر إلى هذا النظام على أنه نوعٌ من ضمان الولاء للمركز، حيث إنّ الخروج عنه يستلزم توافق خطّين من السلطة، كما يكمن أن يُرى فيه نوعاً من توزيع السلطات الذي يحول دون ابتزاز الناس لو كانت كلّ الصلاحيات مرّكزةً في دائرة واحدة. ويشار إلى أنه في حين كان كبار القضاة في الغالب غير عربٍ تدرّبوا في مدارس تكفّلتها الدولة، إلّا أنه كان في المدن الكبرى العديد من المحاكم الأخرى التي يرأسها عرب، وكانت العربية هي لغة المحاكم كلّها. وعلاوةً على هذا هناك طبقة ثانية اعتمدت عليها الإدارة العثمانية، ألا وهي أعيان المدن والبلدات والقرى، حيث أمّنت هذه الطبقة الاستمرارية في الحكم عند تغيير الولاة، علاوةً على حسيّتها 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 معاً. ويضاف إلى ذلك أنّ المفتي -خلاف كبار القضاة- كان من المحلّة نفسها، ممّا يعني أنّ ثمة لامركزيةً وتوزّعاً للسلطات. واللافت أنّ المفتين في دمشق وإن كانوا أحناف مثل أقرانهم في العاصمة، إلّا أنهم خالفوا آراءهم بعض الأحيان وفي هذا دلالة على المرونة القانونية.

وتمثّل مصر نوعاً من الخصوصية أيضاً، حيث استمرّ نفوذ المماليك تحت الحكم العثماني من خلال ضمّهم أعضاء جدد من المماليك المستوردين وتدريبهم ودفعهم إلى مراتب السلطة. وكان هناك تنافس بين مجموعات المماليك ممّا منع سيطرة سلالَةٍ واحدة. ومن الجدير بالذكر أنّ مكّة والمدينة كانتا استثناءً في نظام الإدارة، حيث عُيّن عليهما ساداتٌ من بني هاشم فحسب، أمّا الحاكم العثماني فأقام في مدينة جدة، وهذا من جملة مراعاة العثمانيين للحساسيات المحلية.

بقي علينا تذكّر أنّ هناك سكّاناً بدواً يتنقّلون في بلاد الشام والعراق في مساحاتٍ شاسعة، وهذه المجموعة كانت من أكثر ما أرهاق الإدارة العثمانية، وبالمقابل فإنّ المماليك في مصر استطاعوا أن ينسجوا علاقاتٍ اقتصادية مع البدو، ساعدهم في ذلك الكثافة السكّانية في الدلتا، حيث يمكن للمزارعين التواصل والتكثّل للدفاع عن أنفسهم في وجه القبائل البدوية.

## إدارة الاقتصاد الزراعي<sup>(١)</sup>

اختلفت طريقة إدارة شؤون الزراعة وضبطها بحسب مدى قربها وبُعدها، ففي المناطق البعيدة أو ذات التضاريس الوعرة اعتمدت الإدارة العثمانية على شيوخ القبيلة، وهؤلاء جندوا قوات حماية محلية تابعة شخصياً لشيخ القبيلة. هذه هي الحال التي كانت في طرابلس وصيدا من لبنان حتى نهاية القرن ١١هـ / ١٧م، وفي شاهريزور في كردستان العراق.

أمّا في الحواضر المركزية مثل الموصل وحلب ودمشق فإنه تمّ تقسيم الأراضي وفق نظام (تيمار timar). ولعلّه يمكن إرجاع نمط هذه الفئة من الأراضي 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. ويُسمح باستثمار عوائد أرض السواد، ولكن تبقى ملكيتها للمسلمين عامّة، وهي الأرض التي اشتهرت فيما بعد باسم (الميري) أو الأراضي الأميرية.

وأثير وضع هذه الأراضي زمن العثمانيين من كونها وقفاً في يد المتصرفين، حيث إنّ بين المذاهب اختلافاً واسعاً في حكمها. والذي جرى أنه من أول زمن السيطرة العثمانية قام المسّاحون بتقدير كمون مردود الولايات والنواحي وقسّموا الأراضي المزروعة إلى وحدات بحجم قرية أو عدة قرى سمّيت «تيمار»، وما تغلّه هذه الأراضي يعود للخزانة ليُصرف في مصالح المسلمين، مقابل أنّ الملكية الخاصة عليها ضريبة زراعية عُرفت باسم «التزام». وفي الواقع حوت القرى كلا النوعين: أراضي الملكية الخاصة والأراضي الأميرية. ولقد تمّ تعهيد أراضي التيمار إلى فرسان (sipahis) كقوة عسكرية محلية. والمفترض أن يسكن الفارس في منطقته التي عُهدت إليه، وأن يجبي 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 قطع زراعية صغيرة، أعطت فيها حقَّ جباية ضرائب الزراعة مدى حياة المزارع وليس لمدة معيّنة كما هو في نظام الـ«تيمار»، وعُرفت باسم «ماليكانه». وعندما تراجعت موارد أراضي نظام الـ«تيمار» في بلاد الشام تمَّ تحويل بعضها إلى ملكٍ خاص. وأُضيف إلى كلِّ ذلك أنَّ هناك أراضي وقفية. أمَّا مصر فكانت حالةً خاصةً في كونها أغنى ولاية، وحيث إنَّها بعيدة من جبهات الأعداء لم يكن عليها تقديم كثيرٍ من القوات العسكرية، وتركز دورها خارج الولاية على توفير مؤن الغذاء لمكَّة والمدنية.

والخلاصة، الاقتصاد الزراعي في الدولة العثمانية كان على درجة عالية من التراكمية والتنوع الداخلي، ممَّا أعطاه ديناميكيةً اقتصادية. وثمةً خلافٌ كبير حول فاعلية هذا النظام على المدى الطويل، فلقد عجز في العديد من الأحيان عن تقديم ما كان يُرجى منه من القوات. وفي النهاية عجز هذا النظام الاقتصادي عن التزويد بما يكفي لتمويل القوى المقاتلة للدفاع عن دولةٍ مترامية الأطراف، فكان أحد أسباب زوالها. ومن المهمِّ التنبيه إلى أنه لم يتمَّ احتكار موارد الريف من قبل أيِّ عائلةٍ واحدة، حيث إنَّ العوائل كانت متنافسةً فيما بينها؛ أي إنه 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 المماليك إعادة تشكيل أنفسهم طبقةً متنقّدة. وفي حين أنَّ الثروة في بلاد الشام انصبَّت من الريف باتجاه المدن، ظهر في دلتا النيل ريفيون أغنياء، فأحدث ذلك تمايزاً طبقياً داخل الريف لم يكن شائعاً من قبل. وبالمقابل فإنَّ المزارعين في بلاد الشام كانوا في الغالب يعيشون حالة الاكتفاء الذاتي، ويبيعون القليل من الفائض للجوار من أجل تحصيل النقد اللازم لدفع الضرائب. ولكنَّ هذا الاكتفاء الذاتي بدأ يزول مع نهاية القرن ١٢هـ/١٨م. وعلينا تذكُّر أنَّ الحال الاقتصادي للمزارع حالٌ حرجٌ، يعتمد على عوامل المناخ كما يعتمد على فاعليَّات السوق. ولذا فليس غريباً أن تحسر غلَّة الريف فيقوم الريفيون بالنفرة نحو المدن، غير أنَّ المدن كانت معرَّضةً للأمراض السارية التي أول ما كانت تحصده الفقراء والمهاجرين الجدد من الريف.

## التجارة<sup>(١)</sup>:

علينا نذكر أنَّ الأراضي التي كانت خاضعةً للحُكم العثماني أراضٍ شاسعة، وهناك تجارة داخلية نشطة وتجارة خارجية. فمثلاً كانت التجارة بين بقاع الدولة العثمانية والهند ذات حجم كبير، أمَّا التجارة مع أوروبا فكان مركزها الأساسي دمشق في القرن ٩هـ/١٥ م، ثم تحوَّلت إلى حلب في نهاية القرن التالي، وتسبَّب هذا في تراجع الوضع الاقتصادي لبيروت التي مثلت ميناء دمشق منذ العهد المملوكي. وهكذا برزت القاهرة وحلب مركزين للتجارة في الأراضي العربية مع أوروبا. ومن المهمَّ الانتباه إلى أنَّ التجارة مع أوروبا لم تكن هي العنصر الأكثر وزنًا، 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 وآسيا الوسطى في دمشق. ومن الجدير بالذكر أنَّ السلطات العثمانية منعت تصدير المون الأساسية إلى أوروبا.

ولقد قامت النقابات المهنية بأدوارٍ مهمَّة في الاقتصاد، فهي التي تعهَّدت بتنظيم عمليات الإنتاج والخدمات، وتحديد الأسعار ومراقبة النوعية. ومن وجهٍ اجتماعي شاركت النقابات في الصَّدقات ورعاية الحاجات، بين أعضائها على الأقل. وكان قبول الانضمام إليها يوافق عليه شيخ الصنعة 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 والملمات 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.



النبة التي أوردناها أعلاه حول الإدارة والاقتصاد لصيقة بموضوعنا، وذلك لأنَّ تقييم النظام السياسي ومدى استجابته للمحكومين يمرُّ عبر خمس قنوات على الأقل: (١) المناصب الحكومية التي تصنع القرار الإداري في المحلَّة وتنقِّذ القرار المركزي، (٢) البيروقراطية/الدواوين وتعهدُها

(1) ibid.



للمسيرة المفصّلة للمنظومة، (٣) القضاء والمحاكم، (٤) الاقتصاد وتوافر القوات والضرائب، (٥) الخدمات. ومبرّر هذا التذكير هو أنّ الأذهان المعاصرة مُعلّقة بالشكلية الديمقراطية على نحو يشوّه الفهم السياسي، ولا سيما فهم أمرٍ سياسي تاريخي. فها هي الدّولة العثمانية التي يرأسها سلطانٌ يمتلك صلاحياتٍ واسعة، نرى أنّ واقع الحياة فيها كانت ترصفه عملياً الأبعاد الخمسة المذكورة، والتي رأينا فيها تعقيداً وتراكيبية وإبداعاً ومرونة. وهي منظومة أرساها المركز ولكنها لا تخضع مطلقاً إلى هواه، كما أنّ الشعب لم يكن هملاً، بل يغضب وينتفض عندما تسوء الأمور. هذا وناهيك عن الساحة الاجتماعية التي كان لها استقلالية راسخة في تاريخ دولنا بخاصّة، وفي تاريخ دول ما قبل دولة الحداثة بعامة.

### ث) موازنة القوى في الأقاليم والمحلات

ثمّة سؤال ينبغي استحضاره حول نجاح الدّولة العثمانية بالإمساك بالسلطة لقرونٍ طويلةٍ شملت أقاليم شاسعة ومتباعدة ومتنوعة ثقافياً. واللافت أنّ الاعتراض على أصل السلطة العثمانية كان ضعيفاً، والاعتراض حين يحدث كان موجّهاً نحو قرارٍ محدّد أو نحو مسؤولٍ إداريٍّ بشخصه في ناحيةٍ من النواحي. فلم تشهد الدّولة العثمانية على اتّساعها وطول قيامها أيّ ثورةٍ عامّة لا من جهة الفلاحين ولا من جهة النّخب، إلّا حوادث شغبٍ متفرّقة.

إنه سؤال سرّ الضبط والتحكّم الذي يُعدّ من أول مهمّات الدّولة، فكيف تحصّل هذا للدولة العثمانية؟ الأجوبة القديمة المتمحورة حول فكرة «الاستبداد الشرقي» أجوبةً نمطيّةً شديدة العمومية وليس عليها دلائل. نتائج البحوث الجديدة بدأت تلفت النظر إلى ميزةٍ مفاجئةٍ في الإدارة العثمانية، ألا وهي المرونة السياسية وتقدير كلّ حالٍ بحسبه، فهذا هو الذي مكّن السلطة من الطفو وتعديل السلوك بحيث يتمّ امتصاص الصدمات. ولقد حلّت الصلابة المتوتّرة في الدّولة العثمانية في القرن ١٩ م فقط، وخاصّةً بين الذين تطلّعوا 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 تتابعت عدّة أنماط. ففي بدايتها شابه أسلوبُ الإدارة في الإمارة العثمانية الناشئة في الأناضول أسلوبَ الإدارة في النُظم السلطانية التي قبلها، أمّا منذ زمن السلطان محمد الثاني (الفتاح) وإلى عهد السلطان سليمان (القانوني) تحوّلت فكرة الدولة عند العثمانيين إلى دولة إدارة بيروقراطية. ولقد جسّد عهد محمد الثاني الفاتح (ت ٨٨٦هـ) جهداً واعياً لتقوية مركزية الدولة واستئصال الذين يمكن أن يهدّدوا العرش من داخل الأسرة العثمانية، أما السلطان سليم (ت ٩٢٦هـ) فقد أقرّ من أجل حماية الدولة من الانقلابات الداخلية- قتل السلطان للأخوة الذكور، وإن كان أحياناً يُكتفى بالحبس أو الحجز دون القتل، وهناك نقاش مطوّل تجاه ذلك في الأدبيات التركية المعاصرة. ولقد حرص محمد الفاتح على كبح سيطرة العوائل المتنفّذة كي لا يتحوّلوا إلى طبقة أرستقراطية، ويضاف إلى ذلك تشكيل آدابٍ في الإدارة العليا وفق نمط البلاط الملكي تساهم في الضبط والاستقرار. والطريف أنّ هذه السياسات العليا ساهمت في تشكيلها شبكاتّ الزيجات الاستراتيجية. وهكذا زرع محمد الفاتح فكرة (القانون) في الإدارة بحيث مشّت موازيةً لكليات الشريعة وسلطة العُرف. وإنّ الفهم القويم للدولة العثمانية لا يتحصّل من غير ملاحظة التطوّر الإداري الذي حفلت به، حيث أنّ الصيغة المبسّطة الأولى المتمثّلة في سلطةٍ وراثيةٍ متمركزةٍ في فردٍ تطوّرت إلى صيغةٍ متراكبةٍ مودعةٍ في السلطة البيروقراطية، وبذلك اكتسب القدرة على مواجهة احتياجات الاتساع والتنوّع الذي حصل في الدولة، وأصبحت القرارات السياسية تمرّ عبر قنواتٍ متشابكةٍ من السلطات والشخصيات يتمخّضها التنافس السياسي المعروف في أيامنا هذه<sup>(١)</sup>.

وفي البداية اعتمد تقسيم المناطق المفتوحة على وحدة الـ«سنجق»، لكن مع تقدّم الفتوح وزيادة المساحات الخاضعة للحكم تمّ إنشاء وحدةٍ أكبر تضم أكثر من سنجقٍ واحدٍ، وتتبع سلطة حاكم السنجق 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 العامّ للولاية، وطبقة الحكّام المحليين التابعين له. ومن ميزات النظام العثماني

(1) ibid.

ربطُ الحُكَّام المحليين بالمركز أيضاً، بمعنى أنَّ الهيكلية لم تكن هرميةً أحادية المسار، فكان هذا ممَّا ضَمِنَ الولاء للمركز وأبعدَ فرصة الانفصال. لكن مع تقدُّم الزمن، وبعد القرن السابع عشر ميلادي خاصَّةً، تنامت ظاهرةٌ إداريةٌ كان لها فيما بعدُ آثار سلبية، وذلك أنَّه انقذت في المناطق الريفية صراعاتٌ حادَّة بين المسؤولين عنها وبين حاكم الولاية. وبشكلٍ عامٍّ كانت الكفَّة في صالح الوالي أو الحاكم العامِّ، ممَّا أنشأ شبه طبقةٍ مصلحيةٍ عندها روح المبادرة ويلتفُّ حولها وكلاؤها وتمتلك مصادر خاصَّة للدَّخل، وهو الأمر الذي وضع أسساً للزعة الاستقلالية في المستقبل<sup>(١)</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 لموازنة القوى، فلقد كان منصب الصدر الأعظم يخضع لمرآة ثلاثية المصدر: العلماء ووزير المالية وقائد القوات الإنكشارية. وبشكلٍ عامٍّ جعلت المنظومة العثمانية تحصيل النفوذ والثروة والمنزلة من قبل المسؤولين يخضع لجملة ضوابط تحول دون التسلُّط الاعتباري للمسؤولين، فتحصيل الثروة والمنزلة لا يمدُّ نفوذاً سياسياً، والدَّولة وحدها هي التي تمنح النفوذ السياسي. ومن جملة الموازنات أنَّ القوة العسكرية للدَّولة كانت موزَّعةً بين الجيش الرسمي المركزي وبين جيوش الأقاليم التي تحوي خليطاً من العناصر المحليَّة، وفي الشأن الإداري هناك الموازنة بين السلطة المركزية للبيروقراطية وسلطات الولايات. ويضاف إلى ذلك عملية تنقيح المسؤولين -في كافة المستويات- لكي لا تتشكَّل جيوبٌ سياسيةٌ ناشزة، ولكن غالباً وصل ذلك في الفترات المتأخرة حدًّا مبالغاً فيه، حيث انغمس في الإدارة الجزئية وعبر عن درجة من عدم الاستقرار الإداري. وحيث إنَّ ثمةً مستوياتٍ متعدِّدة للإدارة، وحيث إنَّ ثمةً وجوداً للإرادة الشعبية من خلال المسؤولين المحليين والأعيان والجمعيات المهنية، وحيث إنَّ المحاكم كانت مفتوحةً لسماع شكاوى المظالم والبُتِّ فيها، وحيث إنَّ العلماء بالفقه الذي توارثه شكَّل ركيزة نظرية أخلاقية لا يمكن تجاوزها... باعتبار كلِّ هذا يُصبح تفريق الأدبيات الغربية بين شرعية الحكم وعدم شرعيته (وفق فكرة العقلانية الإدارية التي بلورها فيبر) تفريقاً غير مفيدٍ في فهم الحالة العثمانية.

(1) Ibid.

ورغم كلّ الموازنات التي اعتمدتها الإدارة العثمانية، لمّا تراجعت الزراعة وزادت الضغوط الخارجية مع بداية الصعود الأوربي وخاصّة في مناطق النفوذ العثماني في أوربة، صار وضع قطاعات من الفلاحين في حالٍ مزرية تدعو عادةً للثورة. ولكن الغريب أنه لم تحصل ثورات في الدولة العثمانية (إلى قبيل انهيارها وكجزءٍ من عملية إنائها). وتُرجع عالمة الاجتماع والمؤرّخة كارن بيكلي عدم نشوب ثوراتٍ برغم الأسى إلى خمسة عوامل: (١) هيكل الضبط وبدائلها، (٢) نقل المسؤولين ومن هم كمون قيادة المجتمع، (٣) تنظيم الدولة للإنتاج والعمالة والحياة الريفية، (٤) المنظمات البديلة خارج علاقات الإنتاج، (٥) احتواء الريف على شبكات ثقة وشبكات تجارية. ويضاف إلى ذلك أنّ العلاقة بين مالك الأرض والفلاحين كانت تنعم بجهاز موازنة، ألا هو المحاكم<sup>(١)</sup>.

أمّا الظاهرة المثيرة في مسألة الاحتقان فهي أنه منذ القرن الهجري الحادي عشر نشأت عصاباتٍ قوامها بعض المحرومين الذين عجزت المنظومة عن خدمتهم من الفلاحين المشردّين، أو طلاب من المدارس الشرعية، أو موظّفين فارقوا سلك السلطان. وليس في نشوء هذه الطبقة غرابة في ذاته، وإنّما الغرابة أنّ الإدارة المركزية وأصحاب النفوذ المحليين قاموا باستيعاب هؤلاء وتوظيف نشاطهم كمجموعاتٍ مسلّحة تخدم أغراض الدولة، وتأكّدت الصفة الوظيفية لهذه المجموعات بسبب تفاوت هويّات انتمائهم وسيولتها وبسبب أنهم أتوا من شبكاتٍ مختلفة توافرت لهم، فلم تمثّل حركتهم جهداً واعياً راغباً في الثورة والعمل الجماعي<sup>(٢)</sup>.

والخلاصة، اتبعت الإدارة العامة العثمانية في بدايتها نظام ضبطٍ مركزيٍّ من خلال مسؤولين يعيّنهم المركز، ثم مرّت بمرحلةٍ وسيطةٍ كانت السيطرة فيها خليطاً بين المركز والأطراف، ثم انتقلت إلى إدارةٍ غير مباشرةٍ عبر النُخب المحليّة. ولهذا فإنّ وصف الدولة العثمانية بالسلطانية لا يصحُّ إلّا على فترة نشوئها الأولى، فلقد تحوّلت منذ القرن العاشر الهجري (أو قل: منذ تحوّل القسطنطينية إلى إستانبول مدينة الإسلام) لتصبح الدولة مؤسّسة.

(1) Ibid.

(2) Ibid.

### ج) تعاضل التحديّات

الحال الثالث الذي يصف حال الدولة العثمانية هو حال التحديّات التي أعجزت الدولة في أواخرها. ونكرّر الملاحظة في أنّ التحليل لم يجز وفق تقسيم المراحل إلى مراحل قوة وضعف. ولهذا سبب منهجيّ في الدراسات التاريخية، وذلك لأنّ منطق الصعود والهبوط لا يُفضي إلى الفهم العميق، بل يحرف الفهم لأنه تفسيريّ يكتنف منطقاً دائرياً يعزو النتيجة إلى السبب: الدولة تراجعت لأنها تراجعت بسبب الضعف. الأولى بالتفسير التنقيب عن فاعليّات العجز الداخلية من جهة، والتحديّات الخارجية من جهة أخرى، وفي كلّ منهما يجري تقدير نجاعة تعامل الإدارة السياسية مع تلك التحديّات. فالتحديّات لا تفارق مسيرة الدولة، وغالباً ما تواجه الدولة -وحتى في فترة عنفوانها- تحديّات، فإن نجحت في التعامل معها استمرت وإن أخفقت إخفاقاً تاماً تدهورت بشكل سريع، وإن كان بين ذلك وذاك كانت كبوة وربّما حافزاً على إحكام المسيرة فيما بعد.

إنّ الدول لا تمشي بخطّ مستقيم صاعدٍ أو هابطٍ، وإنّما مسيرتها مليئةٌ بالانعطافات والمطبات، والدخول في متاهةٍ ثم الخروج منها، والنتائج في كلّ هذا يعتمد على جملة عوامل تتّصل: (١) هيكلية الدولة ولياقتها، (٢) والثقافة السياسية، (٣) وتفاعل القرار مع القوى الرئيسية في المجتمع، (٤) ومدى الضغوط على الموارد والنجاح أو الإخفاق في اجترار بدائل، (٥) والموقف الشعبي العام بناءً على خلفيته الثقافية. وعندما تصطفُ على نحوٍ سلميٍّ جملةُ هذه العوامل، ويتضافر البُعد الثقافي مع البُعد الهيكلي في إضعاف الدولة والمجتمع في آنٍ، عندها يكون الهرم قد نزل بالدولة ولا مخرج منه. وبديهةً يكون هذا في آخر مرحلة زمنية من مراحل الدولة.

وفي الحالة العثمانية في أواخر عهدها تمثّل العامل الثقافي بغلبة السكونية النسبية للإنتاج الفكري للمسلمين وانحصار الإبداع في الهوامش، مقابل بداية تفتُّق فكر عصر الأنوار في أوربة. وإنه من الصعب جداً تلخيص الحال الثقافي في القرنين الهجريين الحادي عشر والثاني عشر، ولكن لعلّ القول التالي في الثقافة والفكر صحيح: الثقافة لم تفقد ثقتها بنفسها وبالرفعة الأخلاقية لنموذجها، لكن صاحب ذلك تقدّد أصحاب الأعراف وأنماط السلوك وهو الأمر الذي يفتح الباب للانهار بالوافد، أمّا الفكر فقد تمسك بالثوابت ولكن كان ردّه ردّ الوثوق لا ردّ الحجاج.

وكان النظام العثماني قد تعرّض لثلاثة تحدياتٍ وازنةٍ منذ القرن العاشر الهجري/السابع عشر ميلادي، الأول هو تحولات ديمغرافية تزعزع الاستقرار، والثاني هو في تقلباتٍ في النظام المالي وتأثّر «بثورة الأسعار»، وهي التضخم الذي أصاب أوربة (ويُعزى إلى جلب كمياتٍ كبيرة من الذهب والفضة من المستعمرات الإسبانية في أمريكا الجنوبية)، والثالث: هوبداية نضوج القوة الأوربية<sup>(١)</sup>.

وحيث إنّ الدولة العثمانية كانت موفورة القوة فإنها استطاعت أن تتعامل مع هذه التحديات بشكلٍ أو آخر، لكن القرن الأخير مثّل حال تراكم عوامل الضعف من جهة الداخل، وتنامي عناصر التهديد والمواجهة من جهة الخارج. ونقسّم معالجتنا المختصرة لفاعليّات ضمور الدولة والتحتطّم النهائي للدولة العثمانية إلى فقتين، نناقش في الأولى السياق العالمي، وفي الثانية الترهّل الإداري، والحيرة في وجهة الدولة.

### السياق العالمي:

ندكرّ هنا بوجهٍ آخر مهمّ يتعلّق بالدولة العثمانية، ألا وهو التغيرات الهيكلية الهائلة على المستوى العالمي. فلقد تملّكت الدول الأوربية مكان من قوى بعد تمكّنها من الدوران حول رأس الرجاء الصالح (١٤٩٧م/٩٠٢هـ) والاستغناء عن طريق الحرير الذي يمرّ عبر ديار المسلمين، وساهم ذلك في تراجع اقتصاد الشعوب المسلمة -ودولها بالتالي- منذ أواخر عهد المماليك وقبيل دخول مصر تحت سلطة العثمانيين. ثم تبع ذلك تمكّن الأوربيين والأنجلوساكسن من القارة الأمريكية البكرشديدة الغنى، وتضافرت الأدوات التي حوّلتها الثورة الصناعية لاستغلال الموارد مع الإيديولوجية الفكرية للحدّثة التي تُمجّد فكرة «التقدّم» وتعطي الإنتاج المادي الأولوية على حساب البشر وديمومة الموارد الطبيعية. وهكذا دخلت إلى المسرح العالمي قوةٌ فتيةٌ، حملت عملياً لواء استمرار المشروع الأوربي لغزو بلدان العالم ووضع اليد على موارده وتفكيك مؤسّساته التقليدية، سواء من باب أنّ هذه المؤسّسات هي التي تُمكن من مقاومة الغزو، أو من بابٍ فكريّ في أنها نتاج المنظومة الدينية التي حكمت أفكاراً الأنوارية (تخلّفها) وأنها شيء من الماضي الذي يجب تجاوزه من أجل سعادة الإنسان (تقدّمه).

(1) Ibid.

تلك كانت السياقات الكبرى لاضمحلال الدولة العثمانية وانهيارها اللاحق. وهذه السياقات لم تكن مقتصرة على الدولة العثمانية وتنطبق بالقدر نفسه على الدولة المسلمة لمغول الهند وعلى الدولة الصفوية. وثمة مقولة مفادها أن النمط الإمبراطوري لم يعد ممكناً بعد حلول نمط الدولة-الشعب الذي طرحته الحداثة، والذي تجسّد عملياً في أوربة واستطاعت عبره الخروج من الحروب الدينية البينية منذ معاهدة وستفاليا (١٦٨٤م). ويصعب التسليم بفكرة عدم إمكان اجتماع نمطي حكم في الدنيا، والدول المسلمة الكبرى الثلاث-العثمانية، المغول، الصفوية-كان يمكن أن تستمرّ لو استطاعت أن تلبي احتياجاتها الاقتصادية والصناعية، والتي اعتمدت عليها القوة الحربية اللازمة للدفاع عن بقاع الدولة مترامية الأطراف في وجه الطمع الأوربي الشرس الذي سيطر عملياً على بلدان زاخرة بالموارد، من أفريقيا وإلى جنوب شرق آسيا علاوة على قارة شمال أمريكا. والمنظومة الجديدة لم تكن مجرد منظومة دولة-شعب يحكمها دستور، وإنما الأبرز فيها هي أنها كانت منظومة اقتصادية حربية في آن، برغم توجيهها نحو الديمقراطية سياسية ونحو الليبرالية ثقافاً. وكما هو معروف استندت هذه الإنجازات إلى توظيف اكتشافات علمية وتطبيقات تكنولوجية، علاوة على الدراسات الاستشرافية التي وُظفت في فهم طرق السيطرة على العالم غير الغربي. ولذلك يذهب غالب مؤرّخي الدولة العثمانية اليوم إلى أن الإمبراطورية في القرن ١٢ هجري/ ١٨ ميلادي كانت تخوض غمرة تحولاتٍ مهمّة ولم تكن في حالة انحدارٍ محتوم.

وكثيراً ما يشار إلى محاولة العثمانيين فتح فيينا (١٠٩٤هـ/ ١٦٨٣م) وإخفاقهم في هذا على أنها مثّلت علامة في ضعف الدولة، حيث تبعها توقيع العثمانيين للصلح مع الكيانات الأوربية في اتفاقية كارلوفت (ولا يفوتنا ملاحظة أن هذا حدث قبل معاهدة وستفاليا بسنة واحدة فقط). ولكنّ العجز عن الفتح يعود إلى عدم التهيئة اللازمة له والتسرّع بناءً على التنافس داخل بيت القرار السياسي. كما أن مجرد التوقيع على هذه الاتفاقية لا يقوم دليلاً كافياً على الانحدار، وإنما على وصول الدولة العثمانية الحدّ الأقصى من إمكانية التوسّع، وهو شبيه في طبيعته مع الصلح الذي وقّعه الدولة العثمانية مع الصفويين في معاهدة أماسيا (٦٩٦هـ/ ١٥٦٢م) بعد معركة جالديران، برغم أنها هي التي انتصرت. ولا شكّ في أن جهود التمدّد والمحافظة على حدود

الدولة أنهكت الدولة العثمانية سواء في محاولة الامتداد شرقاً من جهة إيران، أو شمال غرب حيث تعاونت لصدّها القوى الغربية مع بعضها البعض (ربما لأول مرة)، ويضاف إلى ذلك ظهور القوة الروسية فيما بعد ووقوع الحرب الروسية-العثمانية (١١٨٢هـ/١٧٦٨م) التي استمرّت ست سنوات وخسر فيها العثمانيون.

### الإدارة السياسية والتحديث:

بعد أخذ الفاعليّات الكبرى أعلاه بعين الاعتبار، يمكننا الإشارة إلى المستوى الإداري السياسي، فقد أصاب الدولة العثمانية الترهّل الذي يصيب الدّول عندما تشيخ، وتعمّ الرخاوة في النّخبة الحاكمة ويغلب على همّها نمط الحياة المترف. وعندما تدخل الدّول دورة العيب من الحاجة لتمويل الجيش والاختناق الاقتصادي، فإنّها تعتمد إلى فرض كثيرٍ من الضرائب، وهو الأمر الذي غالباً ما يؤدي إلى انكماش النشاط الاقتصادي ويسبّب تذمّر الشعب، الأمر الذي بدوره يدفع المسؤولين السياسيين إلى تدابيرٍ خشنة تزيد تذمّر الناس. وهذه دورة عيبٍ مشهودة في حياة الأنظمة السياسية.

وكان يُقال إنّ الدولة العثمانية أغلقت على نفسها الأبواب ولم تشعر بما يجري في أوربة من تغيراتٍ جذرية، ولكن تُظهر الدلائل عدم راحة هذا الرأي، بل كانت الدولة حريصةً على اقتفاء أثر الإنجازات الأوربية، وربما بشيء من الاستعجال والتقليد. علينا الانتباه إلى التفاعل بين السياسة وثقافة الاجتماع، ومنه الموقف من طباعة العربية والقرآن تحديداً باعتبار شرف الاعتناء بالتخطيط، ويطرح السؤال فيما إذا كان مردُّ هذا الإشكال إلى هلعٍ ثقافيٍّ متوجّسٍ حسّه صادقٌ وفعله ارتكاسيٌّ في مقابل استهواءٍ سياسيٍّ أصبح يغمر الحياة بهشّاً للترقيع.

ومن منظور كليّ تجاه التطورات الحضارية، كان التحديّ هو في كيفية تطعيم منظومةٍ مستلّمةٍ إسلامياً مع منظومةٍ مستلّمةٍ علمانياً. ولقد علم العثمانيون بالتوجه الأوربي نحو القارة الجديدة في أمريكا، ولكن ربما -مثلهم مثل غيرهم ومثل الشتات الإنكليزي ممّن هاجر- لم يكونوا يدرون أنّ هذا الحدث سيحدث انزياحاً هائلاً في موازين القوى العالمي وسيغيّر مجرى التاريخ.



وكان من أوجه التحديث التي أجرتها الدولة العثمانية محاولات إنهاء نظام الإنكشارية. وأول من حاول التخلّص منهم هو السلطان عثمان الثاني (ت ١٠٣٢هـ/١٦٢٢م)، ولكن تغلبوا عليه وقتلوه، وبقي السلاطين يحذرون سيطرة الإنكشارية إلى زمن السلطان سليم الثالث (ت ١٢٢٢هـ/١٨٠٧م) وتأسيسه لـ «النظام الجديد»، إلى أن تمّ التخلص من الإنكشاريين بعد بضعة سنين في عهد السلطان محمود الثاني، حيث بلغهم بفتوى رسمية عن تشكيل تنظيم عسكري حديث على الطريقة الأوروبية، فاعتصموا فقصفهم ففني منهم أربعة آلاف. الخطوات الأوسع في التحديث جرت بعد ذلك على يد السلطان عبد المجيد الأول (ت ١٢٧٧هـ/١٨٦٠م)، حيث إنه علاوةً على تحديث الجيش دخلت إستانبول خطوط الهاتف إضافةً إلى السكة الحديدية، ولكنّ التحديث التقني لا يقوم بنفسه، وصاحبه وعود احترام حقوق الرعايا والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين إضافةً إلى مسألة الضرائب والخدمة الإلزامية في الجيش. وأثار هذا «الخط الشريف» حفيظة المسلمين ولم يُقنع اليونانيون والأرمن واليهود، وأخيراً أُقرّت «المشروطة» سنة ١٢٩٣هـ/١٨٧٦م، وهي أول دستورٍ عثماني وفق النموذج الأوروبي، وهو الذي يُعتبر تبلوراً لحركة الإصلاحات المشهورة بـ «التنظيمات» بدءاً من سنة ١٢٥٥هـ/١٨٣٩م والتي أعطت امتيازاتٍ تجارية للرعايا الأوروبيين، وانتهى بها الأمر إلى تقنين حقّ التدخل الأجنبي (فرنسا، روسيا...) في شؤون رعاياها المسيحيين بحسب المذهب (أرثوذكس، كاثوليك...).

وعلينا أن نتذكّر أنّ مسيرة التحديث كان قد تبناها محمد عليّ في مصر. والكتابات حول هذا كثيرة، وإذ رفعت تلك المحاولات الكفاءة الصناعية والاقتصادية والعسكرية لمصر، ولكنها ارتطمت بالأرض في النهاية نتيجة عدم انسجامها مع المنظومة الحضارية ككلّ. ولم تكن جهود التحديث بريئة ومتحرّرة من الفرض الخارجي، فقد تمّ استقدام النخب من لبنان (وكانت جزءاً من سورية) بهدف ترسيخ ثقافةٍ علمانية ليبرالية في مصر، ولا يفوت المراقب أنّ أكثر هؤلاء كانوا مسيحيين ومن خريجي المدارس الإنجيلية -الجامعة الأمريكية اليوم- في لبنان (ويشار أنّه تضاعف عدد اليهود في مصر ثلاثة أضعافٍ بعد عصر محمد عليّ). وهكذا وقعت مصر في فصاميّة التوجّه بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا مقابل توجه أحمد لطفي

السيد وطه حسين، ويضاف إلى ذلك أزهريون دخلوا في إطار الرؤية الحداثية ولو عن غير قصد، كما هو الحال مع عليّ عبد الرزاق ورفاعة الطهطاوي<sup>(١)</sup>. ويشار هنا إلى أنّ جهود التحديث كانت أبطأ وأقلّ شمولاً في الدولة الصفوية منها في العثمانية (مع أنّ «دار الفنون» التي تتبنّى رؤيةً حداثيةً أنشئت في كليهما)، ويُنظر اليوم إلى أنّ قلةً جهود التحديث كان أمراً إيجابياً لإيران حيث وقاها من شدة التبعية.

بعبارة أخرى، في تحليلنا للدولة العثمانية في قرنها الأخير علينا أن نضع نصب أعيننا تلاحم ثلاثة مسارات: الفاعليات العالمية السياسية والاقتصادية × الترهل الإداري × التحديث الثقافي. ولقد دخل إلى مجتمعات المسلمين نمط التنوير الغربي بكل ما فيه: آلاته وتكنولوجيته، وتنظيماته وبيروقراطياته، وعلاقات تبعية اقتصادية، وأفكار لبرالية اجتماعية. ولقد أخذت الوفود التي درست في الغرب -وفي فرنسا خاصة- على عاتقها مهمة تحديث الإمبراطورية، ونشطت فئات -وخاصةً بين الأقليات غير المسلمة- لتأسيس الرؤية العلمانية في المجتمع وببّ الروح القومية، وانتشرت في المقابل على ضفة المحافظة الثقافية فكرة وجوب الاستفادة من التجربة الأوروبية وإمكان تهذيبها إسلامياً وفق منطق إيجابيات الغرب وسلبياته.

وفي نهاية المرحلة الأخيرة تتابع انحسار بقعة الدولة أمام الخسائر العسكرية أو العجز عن الحماية، وكانت الدولة -برغم قوّتها- مضطرةً لتقديم التنازلات لدول أوربة والتحالف مع بعضها. وتمّ أخيراً القضاء على الخلافة العثمانية من قبل القوى العسكرية/الاقتصادية من جهة، ومن قبل غزو أفكار عصر الأنوار للقلوب والعقول من جهة أخرى.

إنّ استمرار المنظومة السياسية والثقافية لم يعد ممكناً زمن الدول الكبرى الثلاث إلّا بحدوث ثورة براديمية أصيلة، ولكنّ أسس هذه الثورة كانت مفقودة. لذا كان طبيعياً أن تمشي الأمور في تركيا باتجاه الحلّ الأتاتوركوي ووفق رؤيته، وبنت الكمالية دولةً حديثة -بعد أن نجّت تركيا من شبح التقسيم- على أنقاض الدولة العثمانية برغم استمرارية لا يمكن إنكارها. والعبارة التي

(١) الوعي التاريخي، مجلة الرشد.

أختارها هي أنَّ الدولاتية العثمانية لم تنهار وإنَّما انكسرت، ولكنَّ الملاط الثقافي العثماني الذي يحتضن الهياكل تفسَّخ. وبالمقابل تمَّ ضُحُّ إيديولوجية هجينة تجمع بين القومية وشيء من الليبرالية الشخصية، وإعادة موضعة 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 رعتها الأمم المتحدة.

وهكذا برزت تركيا حديثة بلا طربوش عندها كمونات كثيرة: جغرافية ممتدة ذات موارد طبيعية متنوعة، وموقع جيوسراتيجي ممتاز، وعدد سكاني كبير ومثقف نسبياً، ومنظومة تعليم، ومنظومة دينية/صوفية تساهم في التماسك الاجتماعي. كما جرى (تترك) مواطني هذه الدولة الحديثة، وهم الذين ينتمون إلى خلفيات متعددة تركمانية وغير تركمانية. وتبنّت الدولة نظاماً ديمقراطياً شديداً المركزية يتغول على الحياة ويخنق عقبها الإسلامي الذي استمرّ قروناً، وتحولت الهوية من هوية خلافة عثمانية إلى هوية قومية، هي قومية عثمانية عند البعض، وقومية تركية محضة عند آخرين، إلى جانب مخيال التشبُّه بالأوروبيين 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- تغيرات في الهوية العثمانية نفسها وساهم في عولمتها عولمة إسلامية لا يمكن الفرار منها. ناهيك عن السياق الجيوسياسي حيث تحفُّ تركيا بلاداً للمسلمين بينها وبينهم تاريخ مشترك طويل. ومن الناحية الجيوسياسية أيضاً نجح تقسيم المنطقة العربية، فأصبحت جبهة تركيا الجنوبية منطقة رمال متحركة مستباحة دولياً تؤثر على تركيا شاءت أم أبت. والمفارقة أنَّ نفور تركيا الحديثة من بلدان العرب وإهمالها من قبل مراكز الدراسات ومن قبل الساسة على حدٍ سواء، عاد ليتحدّى تركيا ثانية بعدما ظنّت أنها تخلّصت من تناقضات التعامل مع الأقليات التي تعيش على ضفتي الحدود، وخاصةً الكُرد والنصيرية-العلوية. وبرغم أنه تحاذي تركيا من

الجهة الشرقية مناطق رخوة وكذا النافذة الغربية، ولكن وراء هذه المناطق الرخوة جداران صلبان لدولٍ مقتدرة: روسيا من الشرق والدول الأوربية من الغرب. وهكذا وجدت تركيا نفسها اليوم -وبعد قرن من الحطام العثماني- في مخاضٍ في سورية والعراق يحاكي تحديات لحظة انهيار الدولة العثمانية.



ختاماً، ننبيه إلى اختلاف نموذج الدولة العثمانية عن النموذج السلجوقي بعيداً عن بعض الانطباعات الرائجة التي يدفع فيها الاعتزاز بما قدّمه التركمان كأقوامٍ لتمكّن الإسلام إلى اعتبار الدولة العثمانية امتداداً للمساهمة السلجوقية. إنّ نسق المساهمة السلجوقية مختلف نوعياً عن نسق الدولة العثمانية، برغم أهمية تلك المساهمة التي خلّصت مركز الخلافة من سيطرة البويهيين وجهودهم في التشجيع الثقافي من خلال تعزيز اللغة الفارسية وتأسيس الفقه الشيعي. ومن أوجه هذا الاختلاف هو أنّ السلاجقة تحرّكوا تحت مظلة الخلافة وبشرعية دعمها وقيامها، ولم يكن عندهم مشروعٌ بديلٌ عن مشروع الخلافة الذي تعاقبت الأقوام على دعم رمزيها وإعطائها 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 تسرّبت لهم طرق إدارة جديدة عن طريق الوزير نظام الملك، إلّا أنها كانت أشبه بالتكنولوجيا المستوردة التي ساهمت في فاعلية الحكم ولم تغيّر طبيعته ومنطقه الداخلي. ولا يعني هذا أنّ الممارسة السياسية للسلاجقة تحت ظل الخلافة لم تكن ذات خصوصية، سواء المحمود منها أو المردول، وهم أولاً وآخرًا قوة عسكرية صار لها نفوذ كبير في الدولة إلى حدّ التحكّم الاعتباطي. غير أنّ الدولة السلجوقية تحت المظلة العباسية بقيت مؤطرةً بإطار إحياء الخلافة وتقويتها، ولذا فإنها كانت من تلك الدول السلطانية التي ينطبق عليها ما سبقت مناقشته للطبيعة السياسية لهذه الدول. أمّا الدولة العثمانية فأنشأت نظاماً سياسياً متفرداً في خصائصه ومغايراً لما كان عليه الحال، ناهيك عن أنّ التورّع العالمي للوجود المسلم لم يعد يسمح لأحدٍ ادّعاء منصب الخليفة وخاصةً بعد انقطاع الاستمرارية التي مثّلت بذاتها رمزيةً مهمة.

لقد استغرق قيام الدولة العثمانية وتمكُّنها حوالي قرن ونصف، تلاها قرنان ازدهر عطاؤها، 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) التشكُّل الصفوي الناشئ

وبعد قرنين من الظهور العثماني برزت الدولة الصفوية (٩٠٧-١١٤٨ هـ) التي عمَّرت حوالي قرنين ونصف، وغدت المنافس الرئيسي للدولة العثمانية، حيث إنَّها دولة مجاورة تحاول السيطرة على جغرافيا لعبت أدواراً مفصليةً في تاريخ المسلمين. وكانت الدولة العثمانية آنذاك في أوج قوتها بعد فتح القسطنطينية وقُبيل هزيمة المماليك ودخول العثمانيين لبلاد الشام. وحيث إنَّ سياقات نشأة الدولة الصفوية غير مشهورة لدى كثيرٍ من القراء، سندع الباحث سافوري المتخصِّص في الشأن الإيراني يحدِّثنا عنها ببعض التفاصيل التي تناسب مراد هذا الكتاب<sup>(١)</sup>.

### (أ) النشأة والسياسي الاجتماعي

كان نشوء الدولة الصفوية من نتائج الخلخلة التي أصابت المشرق المسلم، واحتاج صعودها إلى قرنٍ من التهيئة عبر الفاعليَّات الثقافية الإيديولوجية، وكان من الصعب التكهُّن به قبل تمثُّله سياسياً في الواقع. ففي أذربيجان وتحت إمرة الشيخ صفي الدين القزلباشي نما التطلُّع للحُكم وملء الفراغ، حيث ضعفت الدولة الإلخانية/دولة مغول فارس التي ضمَّت أيضاً إيران والعراق وأذربيجان وأرمينيا وأواسط تركيا وشرقها وأفغانستان وبعض باكستان وتُرْكمنستان. كما أنَّ تيمور لِنك التتري كان قد احتل خراسان (أفغانستان + شمال شرق إيران) سنة ٧٨٢هـ/١٣٨٠م، ثم تابع إلى فارس. فكان الإخفاق اللاحق للدولة التيمورية في إيران هو الذي فسح لظهور الصفويين تحت إمرة شاه إسماعيل في ٩٣٠هـ/١٥٤٢م.

(1) Savory, Roger. Iran Under the Safavids. Cambridge University Press, 1980.

وتعود نشأة الإمبراطورية الصفوية إلى مدينة أردبيل 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 لسلالات من خارجها حكمت مساحاتٍ عابرةً للإثنيات والمجموعات الثقافية. ولقد حرص الصفويون على تمويه أصلهم لأنّ ذلك يطعن في أيديولوجيتهم المخترعة التي أعادت تشكيل معنى التشييع وممارساته. وأسّس الشاهات الصفويون قوتهم بناءً على قواعد ثلاث: (١) فكرة الحق الإلهي للملوك الفرس القدماء، وإلباس الدولة لبوساً إسلامياً تحت شعار ظلّ الله في الأرض، (٢) ادّعاء أنّ الشاهات الصفويين هم من ممثّلين للمهدي، (٣) إسداء الشاه منصب «المرشد الكامل» للطريقة الصوفية الصفوية.

وبناءً على أساطير متداولة وعبر سلسلة من المشايخ الصوفية، قيل أخيراً: إنّ الحجاب بين الله وصفي الدين (ت ٧٣٤ هـ) قد كُشف. وانتشر الدعاة الصفويون في المناطق المجاورة لأردبيل في أذربيجان حتى وصلوا شرق الأناضول. ويمكن اعتبار هذا الظهور بمثابة صدئ لتفكك البلاد ووقوع المنطقة في يد أمراء من عوائل متنقّذة توجّسوا من الحركة الصوفية الجديدة وحاولوا الاستفادة منها في آنٍ. وجرى ذلك في ظلّ تناحرٍ سياسي في منطقة فارس وما حولها، بما في ذلك نشوء اتحادية القبائل التركمانية في المرتفعات الأرمنية. وبعد تهيئةٍ أيديولوجية طويلة لأكثر من قرن، برزت شخصيةٌ جنيـد 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 منامٍ رآه أمر الإمام عليّ أتباعه باتخاذ قلنسوةٍ، فقام بوضع ١٢ علامة على عمامته، وهذا هو الذي أكسبهم لقب «القرلباشي» عند العثمانيين. وأصبح وصف القزلباشيين يُطلق على التُرك الذين اتبعوا الدعوة الصفوية في شرق الأناضول وشمال سورية والمرتفعات الأرمنية، ولكن فيما بعدُ أطلق هذا اللقب على أتباع الصفويين بشكلٍ عامٍ ولو كانوا غير تُرك. وتطور خطاب الصفويين إلى اعتبار قائدهم ليس وكيل الإمام الغائب فحسب، بل هو الإمام الغائب نفسه. ويمكننا إرجاع كل هذه التطورات إلى أيام السيطرة المغولية وعدم اكتراثهم بالدّين بعد إنهاء نظام الخلافة في بغداد، تلك الأجواء التي سمحت لكثير من الجماعات التي

تدّعي التشييع بالتحرك في الأناضول وكردستان، تتقي غضبة العثمانيين برفع راية مسالمة باسم البكداشيين الذين يقولون بالمعرفة الباطنية وعدم الاهتمام بالسياسة.

### ب) تأسيس الدولة

وأخيراً زحف إسماعيل ومعه «أهل الاختصاص» تجاه أردبيل، وساندهم ١,٥٠٠ رجل من سورية وآسيا 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 «القند» الذي كان معه ٣٠,٠٠٠ مقاتل. فسيطر إسماعيل على أذربيجان ثم دخل تبريز حيث جرى تنويجه سنة (٩٠٧هـ/١٥٠١م)، وسارع إلى إعلان أن الدولة الصوفية هي دولة إثني عشرية.

وباعتبار أن الأكثرية الساحقة في البلاد التي سيطر عليها إسماعيل كانوا سُنةً، بادر إسماعيل بالترهيب والتهديد بالقتل. وفعلاً قُتل العلماء الذين رفضوا الانصياع، وهرب من هرب من الناس إلى البلدان المجاورة. وحيث إن إسماعيل واجه مشكلة ندرة الفقهاء الشيعة، فإنه استدعى علماءهم من جبل عامل في لبنان. كما أنه أنشأ منصب الـ «صدر»، وكان هذا المنصب معروفاً عند التيموريين، لكنه أخذ معنىً جديداً لدى الصفويين تمت 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 وعُرفوا بـ «رجال القلم»، كان القزلباشيين التركمان هم القوة العسكرية. وحيث أنه اعتبرت القزلباشية خدمة الإدارة الإيرانية أمراً مهيئاً، ولتلافي ذلك أنشأ إسماعيل منصب «المرشد الكامل» للقيادة الروحية استقطب من خلاله القزلباشيين الذين كانوا يؤمنون بأن إسماعيل هو ممثّل المهدي أو هو التجليّ الإلهي في الأرض.

وبعد هزيمة معركة جالديران (٩٢٠ هـ) لصالح العثمانيين تهاوت صورة الشاه الذي يدّعي صفة الألوهية، وبعد ٢٣ سنة من الحكم استدار الشاه إسماعيل إلى اللهو والموبقات، ومات الشاب الأسطورة الذي اعتلى عرش الدولة وهو ابن أربع عشرة سنة. وتلا ذلك نزاعٌ داخلي بين القزلباشية في محاولتهم اقتناص مواقع جديدة في السلطة. وحين اعتلى العرش الشاه طاهماسپ ابن إسماعيل كان عمره ١٠ سنوات فقط، وكان المجتمع حينها ينقسم بين الطاجيك الذين يمثلون «إيران» وبين القزلباشية ذوي الأصول التركمانية الذين رمزياً يشيرون إلى عهد الأتابكة السلجوقيين الذين حكموا إيران في القرن ١٥ هـ.

وننبّه هنا إلى أنّ حسنّا المعاصر يجعلنا نشعر أنّ إيران كانت دوماً فارسية، ولكنها -كما تقدّم- حكمت من أقوام من خارجها لقرون، وفي أحدها كان الحكّام هم التركمان، وحتى في العهد الصفوي كانت القوة العسكرية بيد التركمان القزلباشية إلى جانب مناصب فخريّة مثل (الصدر) لترضيتهم. والمفارقة أنه لما هُزمت الدولة الصفوية أمام العثمانية في معركة جالديران، ضعفت قوّة القزلباشيين وقُتل منهم كثير، بمعنى أنّ الدولة العثمانية التي يقودها تركمان هي التي أضعفت التركمان في إيران. وتكمن أهمية هذه الملاحظة في عدم إعطاء البُعد القومي وزناً أكثر ممّا يستحق.

وأصبحت دولة الصفويين في حالة تُنذر بحربٍ أهلية، وتمثّل التحديّ السياسي بالسيطرة على القزلباشية، ولا سيما أنّ لهم حضوراً كثيفاً في خراسان، وكان الحلُّ هو تقليص دور الجيش في الحكم من خلال استحداث منصب الـ (وزير) رأس البيروقراطية. ولقد استطاع طاهماسپ -المتعصّب صفوياً- القيام بذلك بنجاح، ولا نعرف هل كان هذا دهاءً سياسياً من عنده، أم أنّ الإيديولوجية الإسماعيلية المتألّقة هي التي مكّنته من إحداث التغيرات والحفاظ على انصياع القزلباشيين.

وكان من أهم ما أثار على المجتمع هو الحملات التي شنتها الدولة الصفوية في القوقاز في جورجيا وبلاد الشركس وأرمينيا، حيث إنّ أعداداً كبيرة من المساجين اصطُحبوا إلى أرض فارس فغيّروا النسيج الاجتماعي، ولا سيما أنّ نساءً من جورجيا ونساءً من الشركس أُدخلوا الحريم بناءً على جمالهنّ، وهنّ اللواتي وُضعنَ بذوراً للصراع العائلي داخل الدولة لحرصهنّ على تسلّم أبنائهنّ مواقع مهمّة في سلطنة الحكم.



وهكذا حلّت قوةٌ إثنيةٌ اجتماعية جديدة توازن الثقل القزلباشي، حيث صار لهؤلاء القوقازيين نفوذ، وهم الذين عُرفوا بوصف «غلمان الخاصة الشريفة» والذين لم يُسلموا إلّا ظاهرياً، فلقد شكّل هؤلاء قوةً ثالثة إلى جانب ثنائية الماضي الطاجيك/الإيرانيين والقزلباشيين/التركمانيين. وفي غضون سنوات ١٥٧٥م اندلع الانقسام بين القزلباشية 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 اعتباراً أن نظام الحريم شكّل قوةً سياسية أخرى، ولا سيما أن الأمراء وأبناء الشاه كانوا يُحبسون في القصر مع النساء لكي لا ينافسوا من في السلطة، ويضاف إلى ذلك قوة عناصر الاستخبارات.

وبرغم أن الشاه عباس الأكبر استعان بالقوة الثالثة (الغلمان)، ولكنه بقي بالنسبة للقزلباشيين «المرشد الكامل» المحبوب وهم في منزلة المريدين. ولقد شكّلت مجموعة غلمان الخاصة الشريفة طبقةً أرستقراطية، وكان للشركس النصاري أثرٌ في إعادة هيكلة الجهاز الإداري وتشكيل شخصية جديدة للدولة، وممّا يدلُّ عليه تراجع استعمال لقب «الصدر الأعظم» واعتماد مصطلح «الدولة»<sup>(١)</sup>.

إنّ من مفارقات الدولة الصفوية أنّ هويتها الدينية تأسست على فكرة دينية في غاية في السذاجة والخرافة، ولذلك سرعان ما غلب عليها واقعها الاجتماعي -بخلفيته الفارسية- الذي يحتضن هذه الأفكار، وأصبح هو الذي يرصف حركتها.

لقد اعتمد الصفويون الصوفية المؤسسة للوصول إلى النفوذ، ثم الإثنا عشرية المؤسسة للحفاظ على سيطرتهم، وأعطى هذا قوةً للعلماء والأئمة الشيعة ونفوذاً وأصبحوا قوةً لا يمكن الاستهانة بها أوتجاوزها. وكانت الفترة القاجارية التي ترهّلت فيها الدولة بمثابة فترة تدريب للنخبة الدينية الشيعية على السياسة. وليس بعيداً القول: إنّ كلّ ذلك كان من الخميرة الإيديولوجية والعملية للثورة الإيرانية في القرن العشرين الميلادي.

(١) كل ثبت الوقائع كان نقلاً من المرجع نفسه للمؤرخ سافوري.

### (٣) النزاع الصفوي العثماني

نشوء الدولتين الطامحتين -العثمانية والصفوية- في حيّزٍ جغرافيٍ تاريخيٍّ متداخلٍ كان لا بدّ أن يفضي إلى الصراع. ويلفت وجيه كوثراني النظر إلى أنّ ثمة تشابهاً بين التجربتين العثمانية والصفوية في: «(١) البنية العسكرية للقبيلة المقاتلة، وفي الإطار الصوفي للتنظيم الديني والطقسي للتشكيلات العسكرية والأهلية، (٢) وفي الخلفية النظرية الفارسية للإدارة والحكم لدى الطرفين (العثماني والصفوي)، (٣) وفي نمط المؤسسة للعلاقة بين السلطان والفقهاء». ولقد تمكّن الصفويون من السيطرة على أذربيجان وفارس والعراق، وامتدوا إلى ديار بكر في كردستان (تركيا اليوم)، ثم سيطروا على بغداد سنة ٩١٤هـ/١٥٠٨م (بعد قرنين ونصف من التهديم المغولي). وتجدر الإشارة إلى أنه ولأكثر من مئة عام استمرّ طمع الصفويين بالحيازة على حلب من أجل السيطرة على الخطوط التجارية، ويرجع هذا التطلّع الفارسيّ إلى زمن العبّاسيين حيث أنّ ستّة من أمراء فارس البويهيين (من أصل عشرة) حكموا في آنٍ فارس وشرق العراق (١).

وحيث شعر العثمانيون أنّ بين طهرانهم طابوراً خامساً من القزلباشيين في شرق الأناضول (وهم التُرك الذي اتّبَعوا الدعوة الصفوية لصفّي الدين)، طابوراً مستعدّاً للانفصال والالتحاق بالدولة الصفوية، قام السلطان بايزيد الثاني سنة (٩٠٨هـ/١٥٠٢م) بترحيل أعدادٍ كبيرةٍ منهم خارج الأناضول. ولكن لم تتوقّف الدعوة الصفوية في الأناضول وتحريضها المناوئ للدولة، ممّا دعا السلطان سليم -مباشرة بعد استلامه العرش- إلى البطش بالقزلباشية المتشيعين وإرسال بعضهم إلى المناطق العثمانية في أوربة. ثم قام من العاصمة الأولى أدرنة بتجهيز جيشٍ ضخمٍ بتعداد ٢٠٠,٠٠٠ رجل، واشتبك العثمانيون مع الصفويين في معركة جالديران سنة ٩٢٠هـ/١٥١٤م (بالتركية Çaldıran وبالفارسية چالدران)، وكان التفوّق العثماني ثنائياً بالعدد والعتاد، حيث كان العثمانيون قد أضافوا البارود إلى سلاحهم بخلاف الصفويين، ودخل

(١) كوثراني، 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 يستطيعوا البقاء فيها بسبب المؤن التي أصبحت في وضع حرج في الشتاء فاضطروا إلى الانسحاب(١).

الحملة الثانية للسلطان سليم كان مركزها بغداد، كما كان هناك مواجهات في كردستان وأرمينية انتصر فيها الصفويون. وانطلقت الحملة الثالثة من إستانبول صاحبها القاص ميرزا الذي خان أخاه الشاه طاهماسپ، كما شاركت جنود من الأناضول وسورية وديار بكر والعراق، وسيطر العثمانيون على تبريز، لكن واجهوا مشكلة الإمدادات. وحاول القاص ميرزا الاختراق إلى عمق الوسط الإيراني ففشل.

ولمّا كان التحدي الكبير للصفويين هو التعامل مع التهديد العثماني بعد الهزيمة، تمّت مواجهة ذلك من خلال سياسية الأرض المحروقة. وفعلاً اضطر العثمانيون إلى التوقّف عن طلب أذربيجان التي لم تعد تملك موارد يُحتاج إليها لمؤنة العسكر. كما أنّ درس جالديران لم يُنسَ، 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. وممّا يميّز هذه الحملة هو استغلالها للانقسامات الداخلية في جسم الدولة الصفوية، حيث ساعده في حملته بعض الأمراء القزلباشية إلى جانب القاص ميرزا. ومن الجدير بالذكر أنّ هذا الغزو حصل بتشجيع من علماء أذربيجان المتدبرين من الحكم الصفوي، وكان الشاه حينها مشغولاً بمعارك الجبهة الشمالية الشرقية لبلاد ما وراء النهر Transoxiana، ولكنّ الثلج أوقف التقدم العثماني. ورغم انضمام بعض القزلباشية من الطرف الصفوي إلى القوات العثمانية، بقوا موضع شكّ في صدق تقديم ولائهم القومي على ولائهم المذهبي.

ومن المهم الالتفات إلى الفاعليات الإقليمية، حيث كان إمبراطور المغول هومايون (ابن بابور مؤسس الإمبراطورية) يقاتل إخوانه الذين انشقوا عن الدولة إلى جانب مواجهته لثورات

(1) Savory, Roger. Iran Under the Safavids.

الأفغان، فقام بطلب الدعم من الصفويين الذين كان يرأسهم طاهماسپ (وهو الذي اعتلى العرش لأطول مدة بلغت ٥٢ سنة). وقام الإمبراطور هومايون بزيارة إيران وسلّم قندهار للصفويين أملاً بمساعدتهم، ولكن طاهماسپ اشترط المساعدة الجديّة للإمبراطور بالتشيع. وفي عهد السلطان العثماني سليمان القانوني (ابن السلطان سليم) التحق بايزيد بالصفويين ومعه ١٠ آلاف جندي، ولكنه بقي موضع شكّ عند الصفويين، ولو وثقوا به تمام الثقة لربما استطاع الصفويون توجيه ضرباتٍ موجعة للعثمانيين وانتزاع أراضٍ منهم ولا سيما أنّ الوضع العثماني لم يكن في أحسن أحواله. وكان هذا هو سياق موافقة السلطان سليمان القانوني توقيع اتفاقية سلامٍ مع الصفويين تحت طاهماسپ في معاهدة أماسيا (٦٩٦هـ/١٥٦٢م) بشرط تسليم بايزيد.

ثم استطاع الشاه عبّاس الأكبر ١٥٨٨-١٦٢٩ اعتلاء العرش وعمره سبع عشرة سنة، وكان مقتدرًا أعاد لإيران مكانتها. فلقد حقّق الأمن والاستقرار وأدخل تغييرات في التنظيم المالي. كما أنه أجرى تغييراتٍ مهمّة في التنظيم العسكري، فأعاد تنظيم القوات على شكل جيش نظامي يتقاضى الرواتب، مقابل النموذج القديم الذي يجري فيه توكيل قوى قبلية. ويشار إلى أنّ هذا التحديث يتطلّب من الدولة تأمين الأموال اللازمة لهذا الجيش، وهذا يقتضي الطلب من الأمراء المحليين فرض الضرائب على الناس.

ونتيجةً للتغيرات التي أحدثها الشاه عبّاس 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 عبّاس كربلاء والنجف والكاظمية وسامراء<sup>(١)</sup>.

والخلاصة، كان هناك سجالٌ عسكريٌّ مديدٌ بين الصفويين والعثمانيين، وسيطر العثمانيون على تبريز الإيرانية عدة مرّات، وتمّت هزيمة الصفويين سنة ٩٢٠هـ/١٥١٤م في معركة جالديران في شمال كردستان، وكانت هذه من أهم المعارك الفاصلة (برغم أنّ بغداد كانت ما زالت تحت سيطرة الصفويين) التي رسمت الحدود الحالية بين البلدين من ذاك التاريخ. ولو استطاع

(1) ibid.

العثمانيون إبقاء سيطرتهم على تبريز والتوجه شرقاً، إذا لَظَمُوا أذربيجان ولأَطْلُوا على بحر قزوين ولأعطى ذلك الدولة العثمانية ميزةً جيوسياسيةً لا تضاهي.

ومن أجل إبراز الوجه الثقافي للنزاع بين الصفويين والعثمانيين، وامتزاجه مع الجيوسياسي، لا بأس هنا بإيراد مقتطفٍ من رسالةٍ طويلةٍ بعثها السلطان سليم الأول مويخاً الشاه الصفوي إسماعيل الأول ومُهدداً له بقوله:

أولقد نشرت راية الظلم في سبيل العدوان  
ولم تعدّ تقيم أوامرونواهي الشريعة...  
وبعت رداء الإسلام المشرف بيدٍ من الطغيان،  
وادعيت أن القرآن الكريم هو أساطير الأولين...

وإنّ الفتاوى الشرعية لجهاذة علماء الدين الكرام الذين يستندون في رأيهم إلى العقل والسنة على حدٍ سواء، وإجماع أهل السنة على الواجب القديم في استئصال وإبادة وطرد البدع الضالة، ممّا يجب أن يكون هدف طموحنا السامي...

إسأل الشمس عن تألق سلطاني،  
واستنطق المريح عن ألمعية سلاحي.  
وبرغم أنك تضع تاجاً صوفياً، فإني أحمل سيفاً باتراً،  
وإن ذاك الذي يحمل السيف سوف يمتلك التاج قريباً.  
فأجاب الشاه إسماعيل الصفوي بشاعرية أيضاً:  
إن الذي يمسك بعروس الحكم الديني عن قرب،  
سوف تُقَبِّل شفتاهُ السيفَ الوهاج.  
وقد علّمتنا التجربة المريعة لعالم المحن،  
أنّ ذاك الذي يقترب من آل عليّ يندحردوماً.

إنَّ النزاع الجيوسياسي الصفوي العثماني كان على أشدِّه بعدما تمَّ اختراع نمطٍ جديدٍ للتشيع، وجرى صهر الفكرة الشيعية بالشخصية الفارسية، بما في ذلك اختراع الطقوس الناشئة واستهداف مرتكزات الاجتماع المسلم. وعندها 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 الإثنا عشرية). فالجيو-سياسي والجيو-ديني تمَّ التحامهما عند هذه النقطة. ويشار إلى أنَّ نادرشاه هادن السنَّة في إيران وطرح فكرة اعتبار التشيع مذهباً جعفرياً إلى جانب المذاهب السنيَّة، وطلب تخصيص محرابٍ للجعفرية في مكة. وطبعاً اعتبر العثمانيون هذا محض مراوغة في وجه التفوق العثماني من ناحية القوة، ومحاولةً لشرعنة مجآنية للصفويين. كما أنَّ هذا العرض ما كان ليُقبل في صفوف العلماء بعدما اخترع الصفويون نسخةً من التشيع أدخلوا فيه الأفكار الباطنية وتماهوا من فرق الغلاة. واعترف نادرشاه أخيراً بالسلطان العثماني على أنه «خليفة المسلمين»، وقتل نادرشاه بعد ذلك في إيران.

لكن رغم أنَّ للتمذهب دوراً كبيراً في سياق الصراع الصفوي-العثماني من ناحية أثر هذا التمذهب في الرؤية السياسية، يُدكرنا وجيه كوثراني بأنَّ المسألة لا يمكن اختزالها في صراعٍ مذهبي، وأنه لا بدَّ من أخذ ثلاثة أبعاد بعين الاعتبار<sup>(١)</sup>:

١. عامل الجغرافية السياسية و«نطاق الدولة» بعبارة ابن خلدون.
٢. العامل الاقتصادي ولا سيما بعد اكتشاف رأس الرجاء الصالح واكتشاف العالم الجديد في أمريكا.
٣. «ثورة الأسعار» في العالم نتيجةً لتدفُّق الذهب والفضَّة من العالم الجديد منذ القرن ١٦ م والذي أثر كثيراً على البلدان المسلمة في الشرق.



(١) كوثراني، وجيه، الفقيه والسلطان، ص 86.

تكمن فرادة الدول الثلاث الكبرى (العثمانية والصفوية والمغولية) في أنه من أواسط عمرها تعاصرت مع الصعود الأوربي منذ ق ١٦م، وأنها انتهت تحت مطارق هذا الصعود، ليس على الصعيد العسكري فحسب وإنما على الصعيد الثقافي أيضاً. وكانت الطروحات الثقافية الأوربية -وعلى رأسها الفكر القومي، إضافةً إلى الدعوة للقيم الليبرالية- هي ما ذوّب أسس قيام تلك الإمبراطوريات الثلاث. ولا يمكننا نسيان أثر التراكم الكبير الذي حصل في الكشوفات العلمية والتي مكّنت القوى الأوربية من التسلّح بأسلحة قتالٍ فتّاقة وطرق إدارة جديدة وضبط بيروقراطي، إلى جانب عقيدة قومية خليطة من التفوّق العرقي الأوربي والمسيحية المُعلّمنة والقومية الحادّة.

ومن اللطيف هنا الإشارة إلى أنّ الدّولة العثمانية لم تشهد ظاهرة انشقاق الدّول الصغيرة التي شهدتها الخلافة العبّاسية، وكان قضم السيطرة العثمانية قبيل انهيارها من قبل الآخر الحضاري فحسب. فهل السبب وراء ذلك هو الممأسسة التي أتقنها العثمانيون؟ ولا يعني أنّ العثمانيين انفردت سلطتهم في كل بقاع المسلمين (وصار هذا في عصرهم مستحيلاً من الناحية العملية)، بل وازتها دول كبرى.

الدّولة العثمانية التي عمّرت 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 دولتي مناطق العرب (الدّولة المملوكية) ودولة القيادة العربية (الأندلس) كان في فترة ذبول هذين الكيانين السياسيين، حيث ذهب الثانية وأرضها للإفرنج، في حين سقطت الأولى في يد العثمانيين.

## مخطط تقريبي لتعاصر الدول ٦

		الأندلس (٨٩٧-٠٩٢ هـ)
		المماليك (٦٤٨-٩٢٣ هـ)
		الإمارة العثمانية (٦٦٩-٨٥٧ هـ)
		العثمانيون (٦٦٩-١٣٤١ هـ)
	الدولة الصفوية (٩٠٧-١١٤٨ هـ)	
	سلطنة مغول الهند (٩٣٢-١٢٧٤ هـ)	

أمّا حالة الصفويين والمغول فمثّلت حالة إمبراطوريات زاخرة وزاهرة، كلٌّ وفق مذهبه واعتراكه مع الخلفية الدينية لمجتمعه. فالصفويون اعتركوا مع الواقع السنيّ لبلاد فارس وخراسان، واختاروا القمع والإزالة القسرية في أكثر الأحيان. أمّا مغول الهند فقد اعتركوا مع الواقع الهندوسي والتعدّد الديني الشديد، واختاروا الاحتواء في غالب الأزمان والتلفيق الديني في عهد الملك أكبر واختراع ما سمّاه «الدين الإلهي»، إلى أن أعاد الكفة الملك أوركزيب لصالح تسنن صلب بما فيه فرض الجزية على غير المسلمين. كما أنّه لم تنشأ الدول الثلاث الكبرى على نحو استقلال إقليمي صغير بقيادة والٍ أو قائدٍ عسكري فرض نفسه على السلطة المركزية، وإنّما نشأت في محلّ فراغٍ سياسي دولاتي.

## ج- الدول الكبرى في بعدها الثقافي

سبق الكلام عن البعد الثقافي في الحالة الصفوية وذكر قريناً لتطوراتها السياسية، حيث إنّ تلاحم التشيع الباطني والنزعة الفارسية شكّلاً أساس الحكم وهويته. وتناقش الفقرة أدناه بعض الأوجه الثقافية للدولة 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 تميّزت فيها الدُول الكبرى الثلاثة -العثمانية والمغول والصفوية- في أنها كانت دول مسلمة بغير اللسان العربي. وذلك لأنّ ممّا يميّز الدُول المسلمة في تاريخنا أنّه وإلى قرابة سبعة قرون متّصلة كانت لغتها هي العربية، وصحيح أنّها شملت أقواماً غير عرب، غير أنّ العربية كانت هي لغة العلم والثقافة. واللطف الإشارة إلى أنّ اللغة العربية للثقافة في الأندلس لم تكن مقصورةً على المسلمين، بل حتى اليهود السفارديم كتبوا بعض مؤلّفاتهم الديّنية بالعربية. وليس المقصود أنّه في الدول المبكّرة جرى محو اللغات المحليّة للأقوام، بل استمرّت، وهذا من خصال الحضارة الإسلامية، وإنّما المقصود هو العربية كعمقٍ ثقافي أسّسته لغة القرآن وقامت بإعادة تشكيل منطق العربية ذاتها. وبقيت العربية في كلّ من الدّولة العثمانية وسلطنة المغول هي لغة العلوم الشرعية، كما ساهت عربية القرآن في الأسلمة الجزئية للغات المحليّة للأقوام المسلمة، لكن هيمنة العربية كنسق تفكيرٍ تراجع أيّ تراجعٍ في هذه الدّول.

وكما سبقت الإشارة إليه ظهرت أوّل منافسةٍ للغة العربية في العهد البويهي من الفترة العبّاسية. وصحيح أنّ دواوين الخراج في مقتبل العهد الأموي كانت بلغاتٍ أخرى (الفارسية في العراق واليونانية في الشام ومصر)، إلّا أنّ بقية الدّواوين كانت بالعربية إلى أن تمّ تعريبها. وحيث إنّ البويهيين فرس فإنّهم نشطوا في إحياء الثقافة الساسانية، وأقاموا المكتبات والمدارس، وبالتدريج عمّت اللغة الفارسية في البلدان لشرق ولشمال فارس بما في ذلك دولة المغول في الهند. ولا مراء في أنّ الفارسية كانت أغنى من اللغات المحليّة في تلك البقاع، وقامت بوظيفة توصيلية بين المراكز الحضارية المختلفة. والنتيجة أنه أصبح هناك جناحان لغويان، الشرقي منهما عمّت فيه الفارسية، في حين بقيت العربية لغة المركز والجناح الغربي وإلى الأندلس.

ويشار هنا إلى أنّه برغم دور عصبية الأقوام المختلفة في تمكّن العديد من السّلطنات -بما في ذلك المماليك- إلّا أنه لم يتمّ استبدال العربية لغةً مرجعية. والحالة السلجوقية شاهدٌ مهمّ في هذا الشأن، فالسلاجقة هم من مادّة العثمانيين التّرك وعملياً كانوا هم من أنقذ الخلافة

العبّاسية من السيطرة البويهية الفارسية، غير أنّ السلاجقة لم يتنكروا للسان العربي ولم يكن بوسعهم منافسة منزلة الثقافة العربية (أمّا سلاجقة الأناضول فقد كانت لغتهم هي الفارسية). وننبيّه إلى أنّ الذي نحن بصده ليس مجردّ اللسان المحكيّ، فالمحكيّ كان خليطاً من اللغات في المحلّات المختلفة، وإنّما بصدد الرؤية الإسلامية التي احتضنتها العربية ومثّلت قلعتها، بحيث تلازم الفهم الإسلامي الأصيل والتوجّه الحضاري مع معرفة اللغة العربية وإتقانها.

ومع صعود العثمانيين حلّت اللغة التركية العثمانية محلّ الفارسية في الأناضول وامتدّت إلى البلقان، واستمرّ غروب الفارسية في البلاط التركي إلى القرن العاشر هجرية، غير أنّ اللغة التركية لم يتمّ تبنيها في بلدان العرب. وتمثّل الحالة العثمانية انعطافاً ثقافياً لافتاً، حيث إنّه -بحسب المؤرّخ التركي إرهان أفيونجو- جرى استخدام اللغة التركية منذ أوائل سنوات الإمبراطورية العثمانية، ووازها تراجع مستمرّ وتدرجيّ للفارسية ثم للعربية في الأعمال الأدبية والعلمية<sup>(١)</sup>.

وفي حين أنّ الدّولة الصفوية تمركزت في جغرافية كانت الفارسية هي لغتها لقرون، وفي حين أنّ الدّولة المغولية شملت جغرافية شديدة التنوع اللغوي إلى جانب قدم اللغة السنسكريتية فيها، تتميزّ الحالة العثمانية بأنّ اللغة التركية القديمة هي لغة قبائل متعددة -لا تتميزّ بالتبلور الذي تتمتع به الفارسية أو العربية- ومع ذلك تمّ اعتمادها على نطاقٍ واسع، مع اختلافٍ بين المناطق. ولقد كانت هذه أول مرة في التاريخ المسلم يُحكّم فيها العرب بغير اللسان العربي. الحالة المملوكية في مصر مختلفة لأنه برغم ضعفهم في اللغة العربية وأثر ذلك في الدوائر الضيقة للحكم، لم ترسخ في مصر ثقافة لغوية بديلة عن العربية.

ضمّ الدّولة العثمانية للبلدان العربية دعمّ الشرعية الإسلامية للحكم العثماني من خلال التعلّم في مدارس الحواضر العربية واستجلاب الفقهاء العرب. ولقد رسّخ دخول العثمانيين إلى المنطقة العربية المضمون الإسلامي للدّولة، وليس مجردّ هويّتها، فإسلامية الهوية العثمانية كانت قد تبلورت منذ فتح إستانبول (وهي التي في مدح فاتحها أحاديث ضعيفة) ولا سيما في كونها

(١) إرهان أفيونجو. [اللغة العلمية لدى العثمانيين](#). 2019-04-19.

عاصمة الكنيسة المسيحية الشرقية. وفي حين أنّ التصوّف الطُرقيّ كان رديف الصعود العثماني مبكراً، فإنّ المراحل التالية شهدت إضافة طبقة فقهية عميقة -طالما تعطّش لها العثمانيون- بعدما توافرت الموارد في مراكز التعليم والنُخب العلمائية في بلاد العرب، حيث كان المركز في إستانبول يبعث بنخب البلاط للتعلّم الشرعي في دمشق والقاهرة.

## (٢) العرب، لغتهم ومنزلتهم

نستطرد في هذه الفقرة لنجيب على سؤالٍ ماثِلٍ في أذهان العرب عن طبيعة وضعهم في الدولة العثمانية من ناحيتين: الولاء والمنزلة. وكما هو معروف، هناك خطاب قوميّ/قطريّ يركّز على فترة ترهّل الدولة العثمانية وعلى سنوات الانهيار، يصبغ سلوك الدولة زمن القوميين التُّرك من الاتحاديين على الدولة العثمانية بشكلٍ عامّ. وسندع الباحث بروس ماسترز يحدّثنا عن هذه الفترة، وهو المؤرّخ الذي نبش وثائق وسطيّ الناس ومذكّراتهم -وكُلّهم من سكان المدن- في نهاية الفترة العثمانية، كما قارن وثائق المسلمين منهم بوثائق المسيحيين<sup>(١)</sup>.

يقول بروس: لم يُحدث الحُكم العثماني تغييراً جذرياً في النظام الاجتماعي في بلاد العرب، وإنّما استبدل حُكم سلاطين بحكم سلاطين آخر. ونظر العثمانيون الحُكّام الممثلين عزّة بأنفسهم إلى المحكومين على أنهم رعايا. وهناك من يقول إنّ الهمّ الغالب للدولة كان تأمين الضرائب من مختلف البقاع بغض النظر عن خلفيّتهم، إلّا أنّ فكرة (الاستثناء العربي) في مسألة المنزلة أمرٌ مطروح بين المؤرّخين. وبناءً على مفاد الوثائق يذهب بروس ماسترز مذهباً وسطياً يرى فيه أنه في الأوجه السياسية والاقتصادية يصعب تفريق المناطق العربية عن غيرها، أمّا بالنسبة للبُعد الثقافي فكان هناك شعور مشترك عند كلٍّ من العرب المحكومين وعند مندوبي السلطة العثمانية أنّ هذا القسم من الرعايا له خصوصيّةٌ مغروسةٌ في اللغة، وفي علاقة لغتهم بالإسلام الذي هو دين الدولة ومهد شرعيّتها.

(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 العبّاسي 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 سطة العلماء. قلت: ولكن هذا ينطبق على المرحلة المتأخّرة فحسب، ولعلّ الإزاحة النسبية المتأخّرة لسلطة العلماء أتت عفويّاً من داخل منظومتهم بسبب جهودهم في تقنين الفقه الذي ظهر رسمياً في مجلّة الأحكام العدلية (١٢٨٦ هـ)، كما كانت أصالة الدّولة تلفظ أنفاسها الأخيرة بعد طغيان الفكرة القومية. ومن الملاحظ أنّ منصب الصدر الأعظم الذي تتابع عليه ما يقرب من ٣٠٠ رجلٍ كانت أكثريتهم الساحقة من البلقان والقوقاز، والعرب منهم خدموا قبيل سقوط الدّولة<sup>(١)</sup>، وكأنّ العثمانيين وازنوا منزلة العرب المعترّين بلغتهم وبأولوية واجبه في صيانة الشريعة والفهم الإسلامي القويم بعدم إعطائهم مناصب سياسية عليا، ويشمل هذا منصب كبار القضاة، إلّا أنّ القضاء في محاكم المدن شغل منصبه عربٌ حتى في إسطنبول نفسها.

نعود إلى المؤرّخ بروس ماسترز الذي يشير إلى أنّ العلماء تردّدوا في منح صفة الخليفة على السلاطين حتى بعد فتح القسطنطينية ودخول المنطقة العربية، وظهر هذا في كتابات الجبرتي. وإنّ النّسق التاريخي هو الذي استمرّ، فلقد ارتضى العلماء منصب السلاطين العثمانيين وأعلنوا الولاء لهم ما داموا يقيمون الشريعة ويحافظون على وحدة الأُمّة، رغم عدم اعتقادهم أنّ آل عثمان هم الوحيدون المؤهلون لذلك، ولكن لا يرون أنّ ثمةً بديلاً لهم، ولكنّ ولاء العلماء تجاه السلاطين لم يُمنح لولادة السلطان (وهذا مفهوم لكون السلطان رمزاً للوحدة السياسية خلافاً للولادة). ومن أكثر الأمور دلالةً على الثقافة السياسية السائدة يومها هي أنّ عامّة النّاس في المدن والبلدات العربية يمكن أن يصبروا على السلوك السيّ للوالي إلى أن تصل الأمور إلى وضع لا يحتمل، أمّا بالنسبة للقضاة فلم يكن ثمةً تحمُّلاً إذا كانوا فاسدين، بل يتسبّب هذا في قدح

(١) من العرب خير الدين باشا التونسي بترتيب 253 سنة 1878م ومحمود شوكت باشا العراقي وهو بترتيب 279 سنة 1913م.

هَبَّت الغضب. بعبارة أخرى: هناك وعيٌّ بأنَّ أمور الإدارة السياسية يمكن أن يخالطها الدَّخَن، ولكن ساحة القضاء تتَّصل بالشريعة نفسها ولا مجال فيها لتحمل الاعوجاج. غير أن ثمة أمرٌ أثار عدم الارتياح، وذلك حيث إنَّ القاضي يتمُّ تعيينه من العاصمة، وحيث إنَّه تبنَّت الدولة العثمانية المذهب الحنفيَّ واقتصرت عليه في انتقاء القضاة -خلافًا للحال أيام المماليك- فإنَّ ذلك سبَّب تمللاً بين عامَّة العلماء. أمَّا الإفتاء فتعددت مذاهبه ولم يقتصر على الحنفية.

ولقد سبقت الإشارة إلى أنَّ اللغة العثمانية التركية كانت هي السائدة في أروقة الحُكم (ساري) في الأناضول والبلقان، أمَّا في المناطق العربية فقد كانت التوجيهات والتعليمات تمرُّ عبر مترجمين. ومع الزمن واجه مبعوثو الإدارة العثمانية حقيقة أنَّ المنزلَ الثقافية في تلك البلدان راسخةٌ في مجتمع العلماء الذي يتكلَّم العربية ويحتضن الفهم التراثيَّ 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. ويذهب 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 كافَّةً كان باللغة العربية بغضِّ النظر عن لغتهم الأم، ممَّا جعل دور العلماء العرب -والذين لم يعرف غالبهم اللغة التركية- دور الحاضن للحوار الثقافي العابر لكل مناطق الإمبراطورية. ويضيف أنه لم تقتصر الطبقة المثقفة التي تنال احترام المجتمع على الرجال فحسب، بل شملت نساء نالوا منزلةً راسخةً تؤهِّلهم لأن يتمَّ الاستشهاد بأرائهم الفقهية ويُحتفى بشعرهنَّ في مختلف بلدان العرب.

ولا يخفى أنه حين نتكلَّم عن العلماء ودورهم في حماية المعياريّ وثقافة المجتمع وقيمه، لا يمكن أن ننسى الدور المهمُّ الذي قامت به طبقة المتصوِّفة (وفيها نساء أيضاً). كما لم تكن بينهم وبين العلماء حواجز صلبة كما يتوهَّم من بعض الكتابات، فقد كان بين العلماء وأهل التصوِّف تداخلٌ كبير، والتصوِّف هو أصلاً على درجاتٍ عديدة ولا يقتصر على أوجه الغلوِّ الذي كان طاعناً في الخرافة.

ومما يناقض ما هو مائلٌ في الأذهان المعاصرة أنَّ القوى الإنكشارية سيئة 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 أنانياً مسيئاً لصالح السلطة المركزية أم هو حلقة تواصل بين المركز والمحلات. وليس من مجتمع إلّا وفيه طبقات يُسدى إليها الشرف وتتمتع بمنزلة مخصصة، ومثلما كان دور جمعيات المهن تمثيل صوت الطبقة الاقتصادية الأدنى، كان الأعيان ممثّلون صوت الطبقة العليا في المدن. والمهمُّ ملاحظة النسق الذي اشتهر في العصور القديمة وهو ارتباط المسؤولية المجتمعية مع المنزل، وهذا من الأمور التي تندُّ عن نظر الخطاب المعاصر. وفي سياق الثقافة الإسلامية كان مفهوم الصدقة -كواجب اجتماعي ديني- دورٌ إضافيٌّ في توجيه هذه منزلة الأعيان ومنعها عن أن تتحوّل إلى طبقية استكبارية، أو تساعد على تخفيف ذلك على الأقل. ويجري التنبيه في البحوث إلى عدم المبالغة في الدور الذي لعبته طبقة الأعيان، حيث إنَّ ثمة عدّة منصّات تمَّ فيها تأكيد المنزل. فهناك طبقة «الأفندية» والعلماء و«الأشراف» الذي يقومون بأدوار اجتماعية مرتبطة مباشرة بالدين، وهناك مَنْ يعيّنهم الحاكم (بيكات، أغوات) ممّن 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 استثمارها.

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 تميّزت بدرجة عالية

من التنظيم البيروقراطي الدواويني. وفعلاً نجد أنه تتابع هذا الترابط في الفترة العثمانية من خلال ما عُرف يومها باسم «الطائفة» المهنية التي يرأسها «شيخ» الصنعة. وعلى عكس الأدبيات الاستشراقية التي نظرت إلى النقابات المهنية أدوات بيد الدولة، تُظهر البحوث الجديدة أنَّ هذه الروابط المهنية مثَّلت 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 الملَّات والعوز على الصعيد الفردي والرسمي على حدِّ سواء. ولقد سبق ذكر أنَّ القانون العامَّ لا يتدخَّل 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 حدَّ الانفصام.

وبالنسبة لولاء العرب تجاه الإدارة العثمانية، نلاحظ أنَّ معظم حوادث الشغب التي تحدَّت السلطان لم تأت من العرب، بل من المجموعات الإنكشارية وفي السنين الأخيرة للدولة العثمانية التي ساءت فيها الأحوال واضطربت النفوس وتضاربت الآراء. ونختم بقول المؤرِّخ ماستر الذي ننقل عنه: فيما إذا كان مسيحيو البلقان قد نظروا إلى العثمانيين كطغاةٍ فقط مسألةٌ لم يُثبِتها البحث بعد، أمَّا معاصريهم من المسلمين العرب فإننا نعرف أنهم لم يصفوا أنفسهم بأنهم محتلِّين. ولقد تميَّز عهد السلطان عبد الحميد الثاني في المنطقة العربية بالهدوء والسلام، خلافاً لما حصل في البلقان وجنوب الأناضول في العقود السابقة. وإنَّ معظم العرب لم يحملوا السلاح لإنهاء علاقتهم بالإمبراطورية، ولكنهم لم يتطوَّعوا للحفاظ عليها أيضاً، بل جرى تجنيدهم. وإنَّ الحيرة -لا الغضب- كانت هي الشعور السائد بين العرب تجاه الدولة أيام انهيارها. أهـ

## 2- التداخل بين المركز والأطراف

التنوع والامتداد الزمني للعهود السياسية يُظهران صعوبة إصدار حكمٍ تقييميٍّ واحدٍ عليها جمعياً. وثمة تفريق أدق، ألا وهو الموضوع الذي نطلق عليه الحكم، فهل إطلاق تقييمٍ 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 المحليّة التي تشكّلت تحت مظلة الخلافة، مثل دول الطاهريين والصفاريين في بلاد خراسان وفارس وبلاد ما وراء النهر، أو الحمدانيين أو الإخشيديين قرب المركز، أو الأغالبة والأدارسة غرباً؟ وكيف يصحُّ الحكم على تلك الأنظمة السياسية بحكمٍ واحد وقد واجهت تحدياتٍ مختلفة جداً؟

والأهم من كل ذلك أنّ العلاقات السياسية بين المركز وما يطلق عليه الدُول المستقلة (أو الدول الموازية كتعبيرٍ أفضل) كانت علاقةً تكامليةً إلى حدٍّ ما. وهي دُولٌ انشقت إدارياً عن مركز الخلافة في بغداد ومشتت تحت إمرة قادة الإقليم لكن لم تدعِ 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 السياسة لا يمكننا إغفال عامل الطُمُوح والمنافسة. فبعض هذه الدُول الموازية أنشأها والي الخليفة؛ أي ممَّن هو من داخل المنظومة السياسية. وتفسير ذلك -بغض النظر عن الطُمُوح- أنّ ضعف المركز يعطي مبرراً للثُلّة الحاكمة في الأقاليم والتي عندها لياقة للتطُّع نحو درجة من الاستقلالية لا تخوّلها الترتيبة القديمة مع المركز. وكما ذكرنا، المنظومة الأموية هي الوحيدة التي حكمت كلّ بلاد المسلمين برغم أنها شملت أوسع جغرافية في آنٍ، أمّا الخلافة العبّاسية فحدث في الجناح الغربي أولُّ استقلالٍ لدولةٍ بعد سبعين عاماً (الدولة 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 كلاً من دولة الأغالبة والدولة الطولونية كانتا على علاقة وثيقة بالمركز. وهارون الرشيد هو الذي أسدى الميزات على واليه من الأغالبة، والدولة 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 بأيدي الفاطميين (٣٥٨ هـ) بعد تأسيس دولتهم في إفريقيا/تونس سنة ٣٠٠ هـ. الدول الطرفية، مثل الزيدية في اليمن (منذ ٢٤٨ هـ) لم تكن لتنافس المركز، وارتضت لنفسها بما قد حصلت عليه. الدولة الفاطمية الإسماعيلية هي التي مثّلت أعلى درجات التنافس، بل التطُّع لاقتلاع الخلافة.

## ب- الأدوار الوسيطة

اختلفت الأدوار العملية للدول شبه المستقلة اختلافاً كبيراً في مدى تكاملها مع رسالة المركز. فالمركز هو الذي طلب النجدة من بعض القوى الفتية الصاعدة، كما كان الأمر مع كلٍّ من البويهيين والسلاجقة. وكلٌّ من دولة والأغالبة والدولة الطولونية ساهم في حركة الفتوح أيّ 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 مثّلت امتداداً استراتيجياً مهماً جداً لصالح مركز الخلافة العباسية، والاستقلال النسبي هو في صالح مركز الخلافة في بغداد. ودولة الأغالبة النشيطة عسكرياً قامت بدورٍ مهمٍّ لمركز الخلافة العباسي في عزل تأثير الدولة الأموية الأندلسية. أمّا دولة الأدارسة في المغرب الأقصى (١٧٢-٣٦٣ هـ) فكان لها بشكل طبيعي علاقات مكثفة مع الأندلس الأموية إلى أن صارت دولة الأدارسة جزءاً منها. استنجد المركز في بغداد بالبويهيين والسلاجقة كان لا بدّ منه -ولو على كره- وإلا لربما سقطت الخلافة أو تفتّت. وثنائية البويهيين/السلاجقة لا يمكن أن تخفى، حيث إنّ بينهما تقابلاً عدائياً شبه كامل، مذهبياً وقومياً (شيعة فُرس مقابل سنة تُرك)، ولكنّ الواقع السياسي فرض نفسه برغم هذا التناقض. ومن أكثر الأدوار العملية أهميةً للدول الموازية هي الصراع مع الصليبيين وتشكيل ما نسمّيه اليوم منطقة عازلة. ومثال ذلك الدولة الحمدانية (٣١٨-٣٩٤ 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. الزيدون على مذهب قريب من السنة، فلا يشكّلون طرْحاً فكرياً بعيداً. وإذ إنّ مذهبهم (أكثر ثورية) ممّا استقرّ عليه الطرح السنيّ، إلا أنهم لو وصلوا بغداد لما اختلفوا عن العباسيين. الأدارسة حالة متميّزة، حيث إنّهم عربّ من الحجاز من آل هاشم، وكان يمكن أن يشكّلوا بديلاً سياسياً من حيث مقامهم الذي جمع بين كونهم سنّة وكونهم من نسب النبي ﷺ، إلّا أنّ بُعد الدولة حال دون ذلك.

الحمدانيون شيعة إثناعشرية، ولكن لم يُنظر إلى دولتهم على أنها خطر على الخلافة، ربما للصغر النسبي لمساحتها.

البويهيون الفُرس 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 تحكّموا 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 واحتجاجهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه، فعظمت آثارهم وبعد صيبتهم وعمرؤا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم، واحتازوها عن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم، ويقال إنه كان بدار الرشيد من ولد يحيى بن خالد خمسة وعشرون رئيساً، من بين صاحب سيف وصاحب قلم زاحموا فيها أهل الدولة بالمكانب ودفعوهم عنها بالراح لمكان أبيهم يحيى من كفالة هارون ولي عهد وخليفة، حتى شب في حجره ودرج من عشه وغلب على أمره، وكان يدعوه: يا أبت، فتوجه الإيثار من السلطان إليهم وعظمت الدالة منهم وانبسط الجاه عندهم وانصرفت نحوهم الوجوه وخضعت لهم الرقاب وتخطت إليهم من أقصى التخوم هدايا الملوك وتحف الأمراء، وسيرت إلى خزائهم في سبيل التزلف والاستمالة أموال الجباية. وأفاضوا في رجال الشيعة -يريد شيعة بني العباس وعظماء القرابة- العطاء، وطوقوهم المن، وكسبوا من بيوتات الأشراف المعدم وفكوا العاني ومدحوا بما لم يمدح به خليفتهم، وأسنوا لعفاتهم الجوائز والصلوات، واستولوا على القرى والضيايع حتى أسفوا البطانة وأخذوا الخاصة وأغصوا أهل الولاية". ابن خلدون. المقدمة. القسم الثاني، في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإمعان لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها.

أما الدولة العبيدية (التي رُوِّجت لنفسها باسم الفاطمية) فإنَّ مذهبها الإسماعيلي الذي فيه ادِّعاء النبوة وشيء من الألوهية كان تهديداً حقيقياً للوجود المعنوي للمسلمين وليس لمجرد دولتهم. ولا تفوتنا ملاحظة أنَّ طول حكم الفاطميين لمصر الذي بلغ أكثر من (٢٠٠) سنة لم يغيِّر سُنَّة مصر.

أما القرامطة فكانت لهم فرقٌ في البحرين/شرق الجزيرة العربية ثم في سورية. وفي البداية هادن قرامطة البحرين الدولة العباسية إلى أن قاموا بقيادة أبي طاهر القرمطي بمهاجمة مكة وذبح الحُجَّاج وسرقة الحجر الأسود ثمَّ السيطرة على بقاع واسعة من الجزيرة العربية، وتبع ذلك تعزيز التواصل مع أصفهان في إيران والتبشير بأفكارٍ خليط من الزرادشتية والمناوية، إلى أن تمَّ استئصالهم من الجزيرة العربية. وهناك خلاف فيما إذا كان هناك تعاون بين الدعوتين القرمطية والفاطمية. ولقد امتدت سيطرة القرامطة لتصل سورية في زمن سيطرة الإخشيديين على مصر، ولكن تغيَّرت الحال لما سيطر الفاطميون على مصر، وعزموا على محاربة القرامطة في سورية ونجحوا أخيراً.

وفي سياق الصراع المذهبي وعلاقته بالسياسي يشار إلى أنَّ البويهيين الفُرس الشيعة الإثنا عشرية دعموا القرامطة (الذين انقسم ولاؤهم بين الولاء المذهبي للفاطميين والولاء النفعي للبويهيين) ضدَّ الفاطميين الإسماعيليين (مع أنَّ الأفكار الإسماعيلية دخلت التشيع الإمامي واختلطت به). وفي الغالب أنَّ البويهيين فضَّلوا دعم القرامطة في سورية الأبعد مذهبياً من الفاطميين لأنَّ القرامطة يشكِّلون حاجزاً ضدَّ التمدُّد الفاطمي. ولكن في النهاية تمَّ استئصال القرامطة بزحف الفاطميين شمالاً ليتمَّ بعد ذلك القضاء على الحمدانيين الإثنا عشرية في حلب (شمال سورية اليوم). والمعنى هنا أن السلوك السياسي لا يوازي بشكل مستقيم الانتماء المذهبي. الدلالة المذهبية الأكبر كانت في الدور الذي قام به السلاجقة في دعم الخط السيِّ الخالص، وإنهاء الدور البويهي الذي قام بالتأسيس الأدبي والعلمي للتشيع.

والخلاصة، إطلاق حُكمٍ واحدٍ على الدُّولِ المسلمة في تاريخنا لا يصحّ، فلقد تفاوتت فيما بينها على سلّم استحقاق الذمّ والمدح تفاوتاً كبيراً. وإنّ صورة دولةٍ للخلافة امتدت لقرونٍ بلا مطبّاتٍ ولا انعطافاتٍ صورةٌ غير واقعية. ولا يعني هذا أنّ الخلافة لم تكن ذات معنى، ولعلّ سقوط بغداد هو أكبر دليلٍ على ذلك وأكثره إفحاماً للعبارات التي تنفي أيّ قيمة سياسية لمركز الخلافة في بغداد بحجّة أن رأسها أصبح رمزياً لا أكثر ولا يقوم بالإدارة الفعلية. فما آل إليه الأمر يومها أنه كان ثمة خلافةٌ بلا خليفة، أي إنّ رمزية الخلافة بقيت بغضّ النظر عن كون الخليفة أهلاً لهذا المنصب أم لا، ما دامت أيام التاريخ حبلً ويمكن أن تلد من هو خليفٌ بهذا اللقب.

### 3- معيار التقييم

الصورة الشائعة عن التاريخ المسلم هي صورة بُعدٍ تدريجي عن مقتضى الإسلام، غير أنّ قصة التراجع يمكن تسجيلها وفق منحنيات المجتمع والاقتصاد والعلم والفقه، وليس على الصعيد السياسي فحسب، وهذه الخطوط ليست متوازية. إنّ الفهم الخطي للابتعاد والانحراف يُبسّط الصورة، وذلك لأنّ داخل العهود نفسها هناك ارتفاع وهبوط. والعصر التالي لم يكن ضرورةً أبعد عن مقتضى الإسلام من الذي قبله أو أقلّ خدمة لمصالح المسلمين، فالعثمانيون اللاحقون للماليك سجّلوا ارتفاعاً للمنحنى وليس انخفاضاً، وكذا المرابطون حين دخلوا الأندلس في فترة ملوك الطوائف.

وتصلح خطّة المقاصد لتكون المعيار المعتمد لتقييم تاريخنا السياسي. ونركّز أدناه على خمسة أبعاد تخصّ النظام السياسي واستقراره: التماسك والشورى، التنوّع ورعاية التأليف المجتمعي، رعاية المصالح والقسط فيها، الضبط والمرونة، الحماية من الأعداء والتحالف. ولا يخفى أنّ كلّاً من الأبعاد يحوي توتراً بين حدّيه، بمعنى أنّ المبالغة في طرفٍ تنعكس سلباً على الطرف الآخر.

## أ- التماسك والشورى

لا خير في نظامٍ سياسيٍّ غير متماسكٍ ولا يقدر على اتخاذ موقفٍ 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 تظهره الأبحاث هو أنَّ تفكُّك النُخبة الحاكمة هو السبب الرئيسي الأول لسقوط الدول، والشواهد كثيرة جداً على أنَّ الوضع الاقتصادي المتدهور أو الظلم والبطش غير كافٍ لإنهاء عمر النظام الحاكم ما بقيت إدارته متماسكة. وقد يُقال إنَّ هذه القاعدة خاصَّة بدول الحداثة لأنها احتكرت قوى البطش المقنَّ على نحوٍ غير مسبوقٍ في تاريخ البشرية. هذا صحيح، لكن لا أظنه ينفي صحَّة التعميم، وإنَّما يتعلَّق بدرجته ودرجة انفراده. وينبغي أن نضيف هنا مسألة الشرعية لأنها أساس القيام المستقرّ، ومتى سقطت الشرعية أو اهتزت ظهرت موجبات تحديّ الحكم والتيارات التي تبحث عن بديل. فإن صاحب سقوط الشرعية كثيرٌ من الظلم والعجز عن التماسك، زال الحكم بتماسك غيره أو بفوضى عامّة.

والشورى مرادٌ عام شامل، يضمُّ ثلاثة فضاءات: الأول هو التشاور بين أهل الحلّ والعقد، والثاني هو التشاور داخل المؤسسات المتخصّصة، والثالث هو التشاور بمعنى سعة الضمِّ والاستدخال السياسي بحيث يكون في المنظومة فسحة للمشاركة السياسية لطيفٍ من المتطلّعين للسياسة. فمثلاً المنظومة الأمويّة التي اعتلاها عرب الشمال القيسيون العدنانيون كانت منفتحةً على مَنْ لا يقدح بشرعية نجاحهم، وضمن ذلك كانت مشاركة اليمنيين القحطانيين من عرب الجنوب، ولكن سدة الحكم كانت موصودةً في وجه المعارضة الهاشمية (العبّاسية + العلوية الطالبية) التي طعنت في أصل شرعية الحكم. المنظومة العبّاسية كانت أكثر انفتاحاً على التلوّن المجتمعي الحاصل في الواقع، بما فهم الموالي غير ذوي المنزل والفرس، ممّا مكّن أن يصبح لهم نفوذٌ قوي في دواوين الدولة. لكنَّ المنظومة السياسية العبّاسية كانت موصودةً في وجه المعارضة العلوية الطالبية (شريكتها السابقة)، فليس هناك منظومةٌ يمكن أن تستوعب ما ينقُضها، وهذا قانون عامٌّ في الخلق جارٍ في السياسية والاجتماع والاقتصاد أيضاً.

ولا يخفى التوتّر بين طرفيّ الشورى، فلا يمكن لعملية التشاور أن تبقى مفتوحةً لا تسمح بسيف القرار أن يتخذ بحزمٍ بعد استيفاءٍ 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 وفائدته 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 أن الشورى هي نقيض التماسك، وإنما أن عمليّاتها فيها إلزامات تنفيذية. وليس هناك شورى سيئة مذمومة كفكرة، وإنما المعوّل عليه هو الممارسة التي لا بدّ لها من الموازنة بين التعارض في الأولويات وفي التطلّعات. وعملية الشورى لا تقتصر على المنصّات الرسمية السياسية، بل ينبغي أن تكون شاملة، ولقد سبقت الإشارة إلى هذا المعنى في فقرة الشورى العضوية.

## ب- رعاية التأليف المجتمعي

تميّزت بلدان الحضارة المسلمة بتنوّعٍ غنيٍّ جداً، وهذا التنوّع كان نتيجةً طبيعيةً للمنظومة نفسها. فالانتشار الإسلامي والفتح تميّز بخصائص ثلاث: (١) لم يُلغِ الثقافات السائدة، (٢) وأُمن الناس على ممتلكاتهم وحفظها، (٣) ولم يشترط التحوّل إلى الإسلام.

وهكذا ضمّت دول الخلافة المسلمة ثقافاتٍ ولغاتٍ متعدّدة، وإن عمّت اللغة العربية فيما بعدُ لما لها من منزلةٍ خاصّةٍ من ناحية أنها لغة القرآن مصدر فلسفة الدّولة والحكم والاجتماع والاقتصاد وكل مناحي الحياة. ويشار إلى أنّ انتشار العربية كان طوعياً وبرغبةٍ أكيدةٍ وحرصٍ من باقي الأقوام، ولم يكن انتشاراً بسيفٍ تعريبٍ سياسي. وحيث تمّ حفظ أموال ساكني المناطق المفتوحة ولم تُنتهب أو تُخرّب، فمعنى ذلك استمرار وجود طبقات الشرف والمنزلة في المجتمعات القديمة، مع تهذيبٍ تدريجيٍّ لدورها بسبب تحكيم الشريعة. ومضت قرني الفترة الأموية والعصر العبّاسي الأول وغالب سكّان البلدان تحتها ليسوا مسلمين، كما حكم المسلمون من مغول الهند أكثرياتٍ غير مسلمة (وربما الحال نفسه كان في الأندلس).

هذا التنوع الهائل وبأبعادٍ متعدّدة محمودٌ وشاهدٌ رقيّ حضاري، غير أنه يستصحب تحديّاتٍ سياسيّة جمّة. التنوع يستلزم آليات موازنةٍ دقيقةٍ ومستمرّة، والخلل في الدائرة السياسية أسهل بكثير من الخلل في النواحي المذهبية والاجتماعية. والمذهبية الشيعية المبكّرة التي تمسّكت بفكرة المثالية السياسية وربطتها حصراً مع النسب الهاشمي (ثمّ العلوي-الطالبي بعد العبّاسيين) رفضت أصل شرعية الحكومات القائمة. ولذا فإنه تنوعٌ ممتنع الاحتواء والمسايرة. ثم تطوّرت فكرتها إلى درجة إخراج الآخر (جمهور المسلمين) عن دائرة الهداية بالكلّية، وذلك بعد اعتبار أنّ الإقرار بالأئمّة الاثني عشر هو ركنٌ من أركان الإيمان. الفِرَق الباطنية حالةٌ شاذّةٌ مستفحلةٌ لا يصلح استيعابها شراكةً صادقةً، لأنّ نشوزها عن الخط العامّ نشوزٌ متعدّد: فكري وثقافي ومجتمعي وسياسي وصل حدّ التآمر والخيانة. أمر المسيحيين مختلطٌ، حيث توزّعت مواقفهم بين الدّعم 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. إنّ التوتّر المعجز في بُعد التنوع يكمن في صعوبة الموازنة بين مطالب التنوع ورعايتها فقد يكون بينها تضارب، كما يمكن في أنه لا بدّ من إبقاء ما يكفي للاجتماع والوحدة.

## ت- رعاية المصالح والقسط فيها

قامت الدّول المسلمة المختلفة بخدماتٍ كثيرةٍ على صعيد المصلحة العامّة، مثل بناء المدن وشقّ الترع وتنظيم البريد. ويغلب على هذا البُعد الأمور المالية، ويبرز السؤال عندها عن مدى القسط في التوزيع وفي المعاملة.

ويحصل التوتّر في هذه المسائل لأنّ مسيبيّ الأول كُبرويّ (ماكرو) في حين أنّ طرفها الثاني صُغرويّ (مايكرو). والمقصود بذلك أنّ الرغد ووفرة الاقتصاد لا ينفكّ عمّا ترعاه سياسات الدّولة وتدابيرها، لكنّ التوزيع والانتفاع يجري على المستوى الفردي والمجموعاتي. والإنفاق يخرج من الخزينة العامة لكن الانتفاع قد لا يعمّ. وثمّة مسألةٌ أخرى في أن الإنفاق على الحاجات المخصوصة لا بدّ وأن يكون له حدود، إذ ثمة نزاحم 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 ويسدّ الحاجة. والصدقة لها دورٌ وتتحرك على الصعيد الفردي إلى حدٍ كبير، وإن كان تنظيمها مؤسّساتياً أمراً وارداً.

الأوقاف كانت هي الابتكار والتطوير المسلم الذي استلهم مقاصد الشريعة وساهم في جعل النشاط الاقتصادي عميم النفع على الصعيد الجمعي.

وأخيراً، القدر الصحيح لولوج مؤسّسات السلطة وآلياتها في رعاية المصالح والقسط فيها هو من أعصى الأمور، نعرف أنّ طرفيه مذمومان ولكن يصعب تحديد نقطة الوسط المثلى.

### ث- الضبط والمرونة

الضبط مهمةٌ أولية لنظام الحكم وجزءٌ لا يتجزأ من الإدارة، فحسنُ الإدارة متصوّر في غياب درجةٍ من الضبط. ويمكن أن يأتي الضبط بشكلٍ غير مباشرٍ عبر الفاعليّات الاجتماعية من جهة الأعراف المستقرّة المقبولة، ويتميّز عندها بأنه ذاتيّ آتٍ من المجتمع نفسه ومؤسّساته وليس من السلطة ومؤسّسة السياسة. ولذا فوقع الضبط الاجتماعي ألطف، وهو ضبط غير خشنٍ في معظمه لا تدخل فيه القوة عند الإكراه. ويمكن أن تتضافر الأدوات الرسمية الحكومية مع الأدوات الاجتماعية العرفية في ضبط ساحةٍ واسعةٍ من أنواع السلوك.

نطاق الضبط وساحته يختلف بين الدُول، ويتعلّق بشكلٍ طرديٍّ بخمسة عوامل: المساحة والعدد والكثافة والجغرافية والتنوع:

« فبقدر اتّساع المساحة تزداد تحدّيات الضبط من ناحيتين: من ناحية الحاجة إلى تقسيم دوائر الإدارة وتوكيل الولاة والعَمّال، ومن ناحية التواصل مع المناطق وخاصة النائية، ومن ناحية وصول أثر السلطة هناك بحيث لا تستقلّ المنطقة النائية بنفسها أو تصبح ثغرةً لاختراق الأعداء. « عدد السكان تحدّي آخر للضبط، فبقدر ما يكبر تكبر معه الصعوبة العملائية وفق منحني تزايدٍ هندسيٍّ غير خطّي.



« كثافة التوزُّع السكَّاني أمراً آخر مستقلاً بذاته بغضِّ النظر عن العدد الكليِّ للسكَّان. فالكثافة العالية للسكَّان تتطلَّب تنسيقاً كبيراً بين المستفيدين والمديرين، وينشأ تزاممٌ في المصالح وكيفية موازنتها، كما أنَّ أثر منطق «دعنا نخرق في سفينتنا خرقاً نتناول منه الماء فلا نوذي جيراننا» يتعاظم في التجمُّعات الكثيفة.

« جغرافية الدَّولة، كأن يكون صحراوياً أو ذو شجرٍ وأنهار أو غاباتٍ كثيفة، لها أثر كبير على الإدارة. وبلدٌ أحاديُّ الطبيعة يستدعي نمطاً من الإدارة مختلفاً عما يتطلَّبه بلدٌ متنوعُ الأقاليم، كأن يكون فيه جبالٌ في طرفٍ وسهولٌ في طرفٍ آخر، أو بلدٌ مؤلَّفٌ من جزرٍ غير متَّصلة، فله تحدِّياته الخاصة.

« التنوعُ الثقافي هو من أصعب ما تواجهه جهود الإدارة والضبط لاختلاف التوقُّعات والأولويات. وعلينا ملاحظة أنَّ تعزيز فاعليَّات التنوع ومأسستها وخدمتها، ينبغي أن يمشي موازياً لتعزيز الأرضية الجامعة، وإلاَّ اتجهت الأمور تدريجياً نحو استقلاليةٍ فيها تنافرٌ بدل الاستقلال النسبيِّ المتوجَّه نحو التكامل.

وأخيراً هناك توترٌ وتزاممٌ بين قوة الضُّبط واتِّساع نطاقه، الأمر الذي يستدعي التنسيق وحسن الإدارة، وبين مراعاة الحاجات الخاصة التي تُنشؤها التمايزات الخمسة أعلاه.

### ج- الحماية من الأعداء والتحالف

كلُّ بلدٍ ومجتمعٍ سياسيٍ معرَّضٌ لأطماعٍ من خارجه، وبقدر غنى الإقليم ووفرة موارده وحُسن موقعه يزداد الطمع به. ومن هنا كانت الحماية من الأعداء والطامعين من خارج حيِّز البلد حاجةً أكيدة. وممَّا يُخفِّف أعباء الحماية عقد الاتفاقات مع الدُّول المجاورة، وإنشاء الأحلاف الإقليمية والعالمية. وهناك توترٌ دائمٌ بين المصالح الخاصة بالدَّولة وبين مصالح غيرها، بحيث لا يفضي التحالف إلى هيمنة الآخر وتحكُّمه.



كان ما سبق تلخيص لخمسة أبعادٍ تُعدّ من أهم واجبات الدولة. وأشدّد على مسألة التوتّر التي أشرت إليها، حيث أن المطلوب في الإدارة السياسية الحسنة هو تقدير النقطة الوسط لا المبالغة باتجاه أي طرف، فالمبالغة مكلفةٌ من ناحية وتقذّر أضاد 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 تقبّع خلف الأبعاد أعلاه، ولكن الحالة المثالية المرجاة لا تتحقّق بمجرد كونها مضمرة في عقول الناس ووجدانهم، وإنما يرتبط تحقّقها بظروف الواقع. والخلاصة، لكي نُخرج تاريخنا وتاريخنا السياسي تحديداً من حال الانطباعات التي تكيل المديح أو الذمّ، تصلح الأبعاد الخمسة المذكورة أعلاه لتكون معياراً لتقييمٍ أوّلٍ.

#### جدول تقييم التجارب السياسية المسلمة

التماسك والشورى	رعاية التآلف المجتمعي	رعاية المصالح والقسط فيها	الضبط والمرونة	الحماية من الأعداء	
					الدولة الأموية
					الدولة العباسية الأولى
					الدولة العباسية-البويهية
					الدولة العباسية-السلجقة
					ولايات وسلطنات الأطراف
					دولة الأندلس الأموية
					دولة الأندلس-ملوك الطوائف
					دولة المماليك
					الدولة العثمانية
					دولة مغول الهند
					الدولة الصفوية

إنَّ التاريخ السياسي المسلم تاريخٌ مشهده مرَّكبٌ باستطالته زماناً واتِّساعه مكاناً. ولذا لا يصحُّ التعميم ولا ينفع في الفهم. ولا يخفى أن الإجابة على الجدول أعلاه تُعطينا صورةً أكثر واقعية -وأكثر علميةً- للواقع 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 هذا على طول طيفٍ من درجات الاكتمال. والطريقة العلمية -أيضاً- لا تكتفي بالوصف وإعطاء علامات النجاح والرسوب وكأن المسألة مسألة تقييم في مهرجان متسابقين. وإنما همَّ الطريقة العلمية هو فهم تعقيد الواقع التاريخ وتراكيبية عناصره وتشابك مؤثراته، وتفحص فيما إذا قامت الإدارة السياسية بما عليها على وجهٍ معقولٍ أو كانت غائبةً فاسدةً مفرطة. وكلَّ ذلك يقف قبالة موقفين شائعين بين عامة الناس في النظر إلى التاريخ: ذاك الذي ينتقي أنصع مواقفه، وذاك الذي ينتقي منه ما انزاح عن الوضع المثالي. وليس هكذا يُقرأ تاريخ البشر.

وأكرّر التنبيه إلى أنَّ محاولة إنشاء نوعٍ من التوازي بين أوجه القصور في تاريخنا والظلم الذي وقع في بقعٍ منه وبين السلطات الحاكمة في زماننا هذا هو جهلٌ مرَّكبٌ. حالنا اليوم لا يحيط به وصفٌ الاستبداد، فواقعنا السياسي المعاصر يجمع أسوأ صور الإفساد القاروني والقهر الفرعوني، ويتميّز بالثالوث التالي: (١) أنه يرافقه أعتى أشكال التنكيل الذي تشترك فيه قوى العسف -الاستخبارات وربما الشرطة- إلى جانب الجيش، (٢) وأنه يعادي ثقافة الأمة، (٣) وأنه يرهن المصالح الكبرى للبلد ومؤسَّساتها لعدوِّ الأمة. ولذا فإنَّ ترديد عبارات الاستبداد بمعناه المعاصر والحكم الجبري وحكم القهر والجور في وصف تاريخنا هو افتراءٌ على التاريخ وعلى هوية الأمة في آنٍ.

ولا بأس بالتنبيه ثانيةً إلى أنَّ استخدام عبارة «انحراف» الحكم المسلم هو وصف مدرسيٌّ يكاد لا يكون له معنى واقعي، فما فتأت الدُول المسلمة في تاريخنا تخدم أهداف الأمة، وحين فرطت وقد فرطت كثيراً كان انعكاساً للحال العام للمجتمع بأبعاده جميعها الفكرية والفقهية والسلوكية.



نموذج التعميد في

# تاريخنا السياسي



## الفصل الثامن

### منظومة التعهيد ونماذجها التشغيلية

يواجهنا التاريخ المسلم بتحدّي تشخيصه التشخيص المناسب، وذلك لأنّ فكرته السياسية فكرة فريدة خالفت ما اعتادته البشرية في الماضي وتخالف فكرة الدولة الحداثيّة وما هو مآكثُ في أذهاننا وتخيّلنا المعاصرة.

المعياريُّ في تاريخنا لم يغيب قطُّ برغم أنّه ضمير قليلٌ أو كثيراً بحسب الظرف، فتاريخنا لا يغادر عالم البشر وما كان له إلّا أن يُبتلى بالنقص في تنزيل المثال على الواقع. وإنّه لخللٌ منهجيٌّ أن نقيس الماضي بمقاييس الحاضر، فما من مقياسٍ إلّا وهو رهن حقبة التاريخيّة من وجه، ورهن فلسفة الاجتماع المقبول في ذاك الزمن من وجهٍ آخر. هذا ناهيك عن تهافت طرح الموضوع من زاوية الفكرة الديمقراطيّة وافترض أنّ الحاضر أظهر من الماضي وأكثر (تقدّماً) وعقلانيّة.

إنّ التحديّ المنهجي في وصف الطليعة الإجرائيّة للسياسة في الدول المسلمة في تاريخنا يكمن في البحث عن مفاهيم ومصطلحات تنطبق على الموصوف بدرجّة جيدة من الصدقيّة بلا زيادة ولا نقصان. ولنضرب مثالين على التحديّ المصطلحي واحدٌ اقتصادي والآخر سياسي. فالنظم القبلية القديمة كان فيها تشاركٌ كبيرٌ في الممتلكات وتكاد الملكية تنحصر في بعض الأدوات الشخصية فحسب، وحتى الشخصي خاضعٌ للإعارة عرفاً واجباً. هذه المنظومة لا يصحّ 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، فالأول لا ينفكُّ عن كونه نتاج الفلسفة الليبرالية للتنوير، والآخر لا ينفكُّ عن الثقافة الجماعية لمجتمعات الشرق الآسيوي، ولذا لا يفيد الوصف الديمقراطي إلّا في حدّه الأدنى.

مهمّة هذا الفصل هو تحرير نموذجٍ تفسيريٍّ مناسبٍ لتشخيص المنظومات التشغيلية للحكم في دولنا في التاريخ. وقلت «المنظومة التشغيلية للحكم» قاصداً نظرية الممارسة السياسية وليس النظرية السياسية ذاتها. السرد التبجلي لتاريخنا السياسي الذي يصفه بصفة الكمال غير مفيدٍ، وكذا غير مفيدٍ الوصف الذي يضعه مقابل المسطرة المعيارية بشكل مباشر. المعيارُ يحضّر في التقييم الأخلاقي ويُستصحب في التنظير، لكنّه يأخذ موقعاً مختلفاً في تحليل التاريخ. فالفهم القويم يواجه تحدّي معرفة الظروف المتشابهة وتقدير أوزان الفاعليات التي جرت، إلى جانب رصد مدى نجاح محاولات الالتزام بالمعيار والامتثال. وأنّه أنه لا يجوز لدارس أن تفوته خصوصية الحقبة الراشدية لأتّها من نسق الـ(دولة-مدينة) من حيث نطاق الحكم، فلا يصحُّ مقارنة غيرها بها، ناهيك عن خصوصيتها من ناحية أفرادها وتربّتهم.

إنّ استقراء حال المنظومات السياسية في تاريخنا لما بعد الحقبة الراشدية، وتلمّس جوانب الحياة العملية والثقافية، واستصحاب المُمكن في اللحظة، وتحسُّس صفة التوازن الحرج للقرار السياسي في لحظات الانتقال، واستصحاب الأبعاد الخمسة المذكورة للتقييم... إنّ كلّ ذلك قادني إلى تجريد إطارٍ نظريٍّ جامعٍ 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 نحو انعكاسٍ بديهيٍّ وتسليمٍ بأنّ هذا هو الأقوم في اللحظة. وعندها تتملّك النخبة الحاكمة شرعيّة السلطة التي تمّ تعهيدها لها لقاء ما أنجزته وأبرزته من قدرةٍ وبما استثمرته من منزلةٍ سابقةٍ لها، وتضطلع بالمسؤولية عن القيام بالأمر من جهة وجوب الوفاء بالدور الذي تزعمته استناداً إلى رؤيتها السياسية وعصبيةٍ وتماسكٍ توافر لها. ويتبع ذلك أنه

حين تعجزُ وتقصّر تقصيراً فادحاً يُعتبر ذلك خرقاً أخلاقياً -علاوة على الكفاءة السياسية- يُبرّر الطرد والإزاحة. ولعلّ هذا المفهوم هو الذي يطابق وصف ابن خلدون لانتقال السياسة من انفراد الهمّ للدين إلى المُلْك.

ولقد تمثّلت منظومة التعهيد في طول تاريخنا في خمسة نماذج تشغيلية: الجدارة والتوكيل والحماية والإغاثة والنيابة. ولكن قبل أن نفضّل في هذا أبداً بتقديم لنفي صورة مغلوطّة عن تاريخنا السياسي.

## 1- غلط في التشخيص

يلزم التعامل مع التجارب التاريخية بحسّ تاريخيّ لا يقع في وهم إسقاط الحاضر بسياقاته ومصطلحاته على الماضي. ونعيد التأكيد على أنّ الأنظمة المسلمة التي حدث فيه نوعٌ من التوريث لم تكن وراثيّة بالمعنى الكامل لأسباب عدّة. ومن هذه الأسباب أنّ المنصب لم يكن حقّاً مُعطى مدّعى، ولم يكن محسوماً لتبّع أو وارثٍ معيّن، وإن بقي تداول السلطة في نطاق القرابة أو القبيلة من باب الوسيلة الشائعة في تلك الأيام. ولقد بيّنا أنّ انتداب خلفٍ كالابن أو الأقارب كان طبيعياً للناس في ذلك الزمان، كما نبّه ابن خلدون. ولم يكن الاعتراض على مبدأ العهد إلى ثقةٍ من الأقارب بقدر الاعتراض على كفاءة من يُعهد إليه. والأهمّ من ذلك أنه لم يتأسّس فقيهاً على نحوٍ نظري، وغاية ما وصل إليه الفقه هو عدم رفض انتقال السلطة بالشكل الذي حصل فيه حين يكون في الرفض تفويت لمصلحةٍ عليا في اجتماع المسلمين، لا على أنّ هذا الشكل من الانتقال هو الأصل.

النظام الأموي لم يكن وراثياً محضاً، حيث تنافس الفرع الأموي الحجازي مع الفرع الأموي الشامي، وتنافست القيسية 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 أخ، وإنّما يحصل نتيجة التدافع السياسي بين نخبة القادرين داخل حيّز قبلي أو قبلي متعدّد. وإذا صرفنا

عن أذهاننا الصورة الحديثة للحُكم وتفكّرنا بالممكن في الماضي، كيف كان لمقتدرٍ سياسي في العصر العباسي الأول في بلاد ما وراء النهر (مثلاً) أن يكون هو الخليفة؟ وإنّما الممكن والمتّسق مع الثقافة السياسية (أهمية النسب الهاشمي) أن يكون -على الأعظم- والياً أو عاملاً على الخراج أو شبيه ذلك.

صفة التداول بين مجموعة ضيّقة تعمّقت في الخلافة العباسية، حيث جرت بين الأبناء وأولاد العمومة بشكل مستمرّ. ولكن تنصيب مَنْ جرى انتقاؤه لم يكن غائباً عن تنافسٍ داخليّ، وهو تنافسٌ سياسيٌّ محضٌ وإن سرى في كثير من الأحيان في أقنيةٍ عائلية. ومن اللطيف ملاحظة عدم اشتهاٍ حفلات التنصيب التي ترافق عادةً النُظم الوراثية الكاملة. ومنذ العهد البويهي 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 مَنْ يتحسّبون له. وكلُّ هذا ممّا خفّف من القيمة العملية للتوريث. ولكن لا مراءٍ في أنه حين يستقرُّ انتقال الحُكم في حيزٍ صغيرٍ ويتطابق مع علاقات القربى فإنّ فاعليّات القرباة 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 الحُكم في الأقاليم أسراً أثبتت فاعليّتها ووصلت إلى سدة الحُكم بطريق أو آخر. فالأغالبية والأدارسة والطولونيون والحمدانيون في غرب المركز، والطاهريون والصفاريون والسامانيون في شرق المركز، هذه كلّها قوى مجتمعية أخذت على عاتقها خدمة المسلمين وقيادتهم سياسياً ومحلياً تحت ولائٍ عامٍّ وبيعةٍ للخلافة في المركز. وكأنّ هذه الصيغة تحكي انعكاس شعور الانتماء إلى الأمّة وتجليّيه السياسي في خلافة جامعة، في حين أنّ الحكومات المحليّة هي التي تباشر العملية السياسية على هدى الشريعة، فتتقرب أو تبتعد عن كماليها ولكن لا تُسقطها ولا تتنكّب عنها إذ هي معقل الشرعيّة السياسية. وتُطرح عادةً مسألة هذه الدُول الموازية من باب الانشقاق،



لكنَّ هذا التصوير يمكن أن يكون صحيحاً على صعيد الطُّمُوح السياسي لمن قام بالانشقاق وتَرَأس الإقليم، لكن من ناحيةٍ منظوماتيةٍ 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 خاصٌّ من اللامركزية الشديدة الأقرب إلى المنظومة الكنفدرالية.

وهناك سيَّالة سياسية باتجاه آخر، وذلك عندما تَمَّت 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 تحرَّكت فيه في ظلِّ السلاجقة ما هي إلَّا كذا صورة ظاهرية، بمعنى أنه لا تمرُّ من خلال المركز المتوارث كثيرٌ من الفاعليات السياسية.

وعلينا الانتباه إلى خصوصية الحالات التي تضمَّنت مواجهاتٍ خارجية، فعندما يكون هناك خطرُدهمٍ وتهتدُّ الوجود الاجتماعي، يغلب أن يجري تداول السلطة في أضيق الدوائر ما أمكن لكي لا تتراءى فُرَجٌ يستغلُّها الأعداء. وكمثالٍ ناطقٍ على هذا، هل يُتصوَّر أن يكون مَنْ خَلَف صلاح الدين الأيوبي إلَّا أبنائه أو ذويه؟ فحالة الضياع والتفكُّك هي التي تتميز بغياب اجتماعٍ عامٍّ وعدم انسياب العملية السياسية، فإذا حصل اجتماعٌ ما تعلَّق به الناس أياً كان وما كان لهم أن يُفَرِّطوا أيَّ تفريطٍ. ولو عُرض أمر الرياسة على الملاء يومذاك لما توقَّعنا أن يُختار إلَّا من نسل البطل الأسطوري الذي أنقذ الأُمَّة وأخرجها من حال الانكسار أمام الأعداء. وإذ نقول بهذا فلا يعني أنه تنعدم محاذير انتقال السلطة في ساحةٍ ضيقةٍ، بل هذا هو الذي حدث، فأبناء صلاح الدين لم يكونوا على مستوى أبهم واختلفوا فيما بينهم وفَرَّطوا في بعض المكاسب، إلى أن أتى مَنْ هو أكثر عصبيةً منهم فأنقذوا الوضع، ألا وهم المماليك. وأقول: علينا عند قراءة التاريخ أن نتحمَّل غصَّة صدورنا ونُنَجِّي التميُّ.

ولا بدَّ هنا من الإشارة إلى فكرةٍ شائعة في بعض الكتابات من أنَّ نظم الحُكم المسلم استصحبَت الموروث الثقافي للأمم الأعجمية التي جاورتها (الفارسية خصوصاً)، موروثاً فيه طغيان رأس الحكم وإعطاؤه سلطةً مطلقةً فكان هذا من أسباب ابتعاد الحكومات المسلمة عن مقتضيات

البيعة والاختيار. هذه الفكرة ليست جديدة بالكلية، بل نجد شبيهها في أعمال المستشرقين وفكرة «الاستبداد الآسيوي». ولكن هذه دعوى عريضة تحتاج إلى قلب النظر فيها، فحيث لا خلاف أن المسلمين استفادوا واقتبسوا من ضوابط الإدارة وفنونها الموجودة عند فارس والأمم الشرقية إلى جانب ما اقتبسوه من الرومان، فهل كان هذا انفتاحاً وتلاقحاً حضارياً أم خضوعاً لحضارة الآخر؟ كما أن أدبيات الحكم الفارسي توصف بالنضوج الإداري، ويوردها ابن خلدون في بداية مقدمته. ولذا لا بدّ من تحرير القول فيما إذا كان الأمرُ أمراً استدخالٍ أم اقتباسٍ مبصر. ولا بدّ من التفريق بين الوسائل وبين فكرة الحكم وفلسفته، ففي دعوى انتقال الفكرة الشاهانية مبالغةً مجحفة. نعم، إنه من السائغ منهجياً البحث فيما إذا تسرّبت أفكار ومفاهيم أثناء اقتباس الوسائل، وجلب الشواهد على ذلك. لكنّ الدلائل قاطعة في استمرار لبّ الفكرة الإسلامية في حراسة الدّين وسياسة الدنيا، وما فتئت الشريعة أن تكون هي موئل الشرعية.

ومن أكثر ما يدلّ على تهافت القول بانتقال طغيان الثقافة السياسية الشرقية إلى سياسة المسلمين أن ذلك يُعزى إلى لحظة تاريخية انقلبت الأمور بعدها فجأة. هذا منطقٌ مرفوضٌ في أصول دراسة التاريخ والتأثيرات العابرة بين الحضارات، حيث من المسلّم به أن التأثيرات (١) تأخذ زمناً طويلاً من الاحتكاك لكي ترتشح، (٢) وأنه يتمّ أقلمتها فلا تبقى كما هي، إذ أنها ترتشح ولا تنتقل. ولذا الادعاء بأنّ لحظة (صقّين) أزهرت كل خصيصة من خصائص السياسة المسلمة ادعاءٌ فحّ وقراءة انطباعية للتاريخ. ويزيد إشكال هذا الفرض عند تذكّر أنه كان عهد الصحابة، وكانت المسيرة المسلمة في أولها، ولما يتفتّق نسق الدولة المسلمة العالمية بعد. لقد مثّلت تلك العقود -بما فيها من اضطراع داخليّ- صيرورة الانفكاك من النموذج الحجازيّ (الأنقي) الذي تنابع إخفاقه ليفسح الفرصة لعالمية الإسلام. وبالمناسبة، يجري اتخاذ ما تمّ التنظير فيه في أمر السياسة في القرن الخامس الهجري ويُطبّق بمفعولٍ رجعي على القرن الأول، وكأنّ نظرية الممارسة السياسية لم تتطوّر وكأنّ الظروف التي راعتها لم تتغيّر.

وثمة أمر 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، ونمت وتوسّعت الطبقة السياسية في العهود العبّاسية، وحوّت جماعاتٍ من أصول قومية وثقافية مختلفة متنافسة سياسياً كما هو الأمر في أي منظومة سياسية، وأضيفت إليها طبقة الدواوين الذين كان لهم أثرٌ لا يمكن التغاضي عنه وهو من جملة فاعليات التنافس السياسي. وربما تراجع دور الدواوين في العصر المملوكي، غير أن الممالك كانوا يجتدّون 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 أنّ الإدارة العثمانية تحلّت بتمأسسٍ لم يُعرف من قبل في تجارب الحكم المسلم، والتمأسس يُخفّف من شخصانية الحكم ومن أثر التوارثية. والمفارقة أنّ نموذج الدولة العثمانية وانضباطها الإداري -رغم تأخرها الزمني- مكّنها من التحقيق العملي لمعنى الخليفة أكثر ممّا تحقّق في العهدين العبّاسيين الأخيرين، عهد البويهيين وعهد السلاجقة. وكما هو معروف كان السلاطين العثمانيين يتوقون للإتصاف بصفة الخليفة، ولكن تردّدوا في ادّعاءها، ولم يسارع الفقهاء بخلعها عنهم برغم الحبكة القصصية بأنّ الخليفة العبّاسي الذي جرى استحياءه في القاهرة سلّمها لهم. ويمكن أن نفسّر هذا في أن الخليفة نفسه كان قد افتقد رمزيّته إلى حدٍّ كبير، فكيف يهبها لغيره. وعند مناقشة الحالة العثمانية وقضية انتقال السلطة، لا يمكن أيضاً إغفال عامل اختلاط المركزية مع اللامركزية في تلك الحالة. فمن وجهٍ كانت العاصمة في إسطنبول تبعث من ينوب عنها إلى الولايات، ومن وجهٍ آخر كان المركز يتعامل مع القوى المحليّة من خلال قنواتٍ عدّة منها القناة الاقتصادية الدفاعية لنظام التّمار. كما أن القضاء كان له دور معتبر، وسلطته ليست مودعة في المركز ولا في رأس الحكم، وإن كان المركز هو الذي يفوّض القضاة. وفي المركز توازنٌ 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 يُثبت نفسه في الولايات (مثلاً الدروز في لبنان). إن كلّ هذه الحيثيات لا بدّ من استصحابها حين تخيّل السلاطين وانتقال السلطة في الحيز العائلي.

الخلاصة: التعاقب في الحكم هو تحدّي لأيّ منظومة سياسية، والميل المبكّر للقول بخلافة الأفضل حصراً صعب التحقق، وهو محالّ مع تقدّم الزمان. ونلاحظ أنه كان في الفترة الراشدية شبه اتفاق على درجات الفضل لتحقيق ثلاثة شروط: (١) التمايز في الفضل حصل أثناء حياة الرسول ﷺ، (٢) ولأنه كانت السياسة ما زالت في مرحلة التأسيس الذي لا ينفصل فيه الفضل عن الجهادية، (٣) ووجود الرسول ﷺ فيه تزكية لا يمكن القدح فيها، (٤) ولأنّ مرجعية المدينة في الفترة الأولى لم تكن موضع منافسة ولا يمكن إنكارها، (٥) ولأنّ الحيز الضروري لتقييم الفضل كان حيزاً صغيراً يجمع أهل الفضل فيشتهر تفاضلهم. ولا يخفى أنه حتى في هذه الحالة المثالية، البيعة والشورى ستكون محصورة بين نخبة الأمة في المركز ولا يمكن أن تشمل كل الأصقاع.

النزوع إلى الكمال الشخصي في الحاكم غلب على الفترة المبكرة، وهو الذي مثّل المبرر الأخلاقي للثورات: الحسين، ابن الزبير، ثورة الفقهاء، الثورات الأربع لآل البيت. وكانت كلّها ثورات هي أخلاقياً على سنّة الله ورسوله، ولكنها سياسياً اصطدمت مع سنن التاريخ. وإذا جرى بعد ذلك تضخيم العناصر الغيبية ضمن الحيز الشيعي، فيكاد الدارس يجزم بأنه تطوّر ناتج عن ذاك النزوع الأول للكمال الشخصي برغم استحالته.

إنّ مسألة تحديد الأفضل مسألة سرعان ما تصبح مستحيلة مع مرّ الزمن بعد رحيل مبلغ الفكرة وممثليها الأكمل. فكيف نعرف الأفضل، ووفق أيّ معيار؟ فهناك من سيشتهر بالعبادة، وهناك من سيشتهر بالعلم، وهناك من سيشتهر ببُعد النظر والرأي الحكيم. كما أنّ اتساع الدولة

يحرم من وجود رقعةٍ يظهر فيها الفضل، فربما يشتهر بالفضل امرؤٌ في إقليمٍ ويغيب معرفة ذلك في إقليم آخر. وهل يمكن تخيُّل تحديد الفضل بعد بروز الوجهات الاجتهادية المختلفة، سواء في أمر الفقه أو العقيدة. وهذه اجتهاداتٌ لا بدَّ لها أن تبرز بعد موت مبلِّغ الرسالة وعدم حضوره الشخصي وترجيحه القاطع. وما الحالة الشيعية إلا برهانٌ على امتناع استدامة حُكم الأفضل، ولذلك اخترعت نظريَّتهم -فيما بعد- فكرة الوصية. المخيال السيِّئ بقي يحلم بالأفضل، ولكنه رضي بالمفضول ونظرَ 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 كُرهِ وحنينٍ للماضي- فكرة خلافة الأفضل واجتمعت على فكرة خلافة المفضول الأصح. ومجموع هذا هو الذي مهَّد لبناء منظومةٍ سياسيةٍ مناسبة للواقع وقادرة على الانسياح وتحقيق مطلب العالمية.

## 2- انتفاء صفة الحُكم الثيوقراطي

نُظِّمنا التاريخية لم تكن ملكية ولا ثيوقراطية بما يعنيه هذا المصطلح من ناحية خصائص الحُكم، وذلك لأنه لم تنظر الأُمَّة المحكومة للخليفة على أنَّه من سلالة مقدَّسة، أو أنَّ الأسرة الحاكمة مصطفاهُ من الله. ومن الناحية الإدارية، سلطة الحكومات المسلمة كانت مقيدةً بشرعٍ من خارجها إلى جانب استقلالية القضاء. ويضاف إلى ذلك دور الأوقاف في توفير مالٍ وخدماتٍ ليست في قبضة الحُكم وخارجة عن سيطرته إلى حدٍ كبير، كما أنها مؤسساتٌ تحجب تحكُّم أصحاب الأموال، حيث لا يمكن استرداد ملكية الوقف.

### جدول: مقارنة بين نماذج الدول في بُعدها الديني

الدول المسلمة لم تكن دولاً دينية بالمعاني التالية	الدول المسلمة كانت ملهمة دينياً بالمعاني التالية
١. الحاكم أو ثلّة الحكم مفوضون من قبل الإله	١. الحاكم وثلّة الحكم مستخلفون في أمانة إقامة الحقّ
٢. الحاكم أو ثلّة الحكم لها خصائص قدسية	٢. الحاكم وأهل الحكم بشر مسؤولون عن الرعاية التي ترأسوا أمرها
٣. إدارة الحكم تتبع غيباً مختصاً محجوباً عن الأمة	٣. إدارة الحكم تستلهم شريعة مفهومة عقلاً تتمثّل الأمة مقاصدها وتبيّن جهود العلماء
٤. تولّي النخبة الدينية السدّة العليا في الحكم	٤. تولّي أهل العلم والتقوى السدّة العليا في المجتمع الذي هو معقل الشرعية السياسية
٥. اتخاذ القرار بنياية مطلقة ليس لها مرجع إنساني	٥. اتخاذ القرار بعد طبقات من التشاور في مستويات متعددة من التشكيلات المجتمعية

ضمن هذه المعادلة الفريدة للسياسة المسلمة تعاقب قادة متميّزون أو طامحون، وأسرى حاكمة تداولت السلطة فيما بينها، وحين عجزت عن الوظيفة المناطة بها وتراكم تقصيرها استُبدلت بغيرها.

أمّا كيف نظر المحكومون لنخب الحكم فبعينين اثنتين: عينٌ تقدّر الإنجاز وجمع كلمة المسلمين، بما في ذلك الشرف الذي استحقّوه، والعين الثانية تنظر إلى ثلّة الحكم على أنها حادت عن صفاء سنّة النبي ﷺ وعن مسيرة الأربعة الراشدين، فابتعدت عن مقتضى الكمال في الدّين. وبالمقابل، اطمأن الناس إلى ممثلي الدّين الحقيقيين الموقّعين عن ربّ العالمين، ألا وهم العلماء والصالحون ممّن هَوّتهم العقول والقلوب فاستحقوا الحبّ والإجلال.

نموذج الدّولة الدينية هو الذي توجّه إليه التشيع فيما آل إليه، ولم يكن التشيع في مبتدئه إلا نزعاً مثالية في الحكم تطلب النقاء في شخص الحاكم. ولم تدخل دينيّة الدّولة (بالمعنى الثيوقراطي) فكر التشيع إلا بعد قرنين من الزمن من دعوة الإسلام. وحينما وُجد كيانٌ سياسي

شيعةً في الفترات المبكرة لم يكن دينياً بالمعاني المرفوضة التي تبناها التشيع فيما بعد، فهل كانت الدولة الحمدانية الإثنا عشرية دولةً دينية بالمعنى الثيوقراطي؟ إضفاء صفات القداسة على شخص الحاكم وعصمته تبلورت لاحقاً في المذهب الشيعي الإمامي الاثنا عشري وليس في باكورة التشيع، ولم تظهر إلا بين الصفويين.

وثمة مفارقة في أنَّ الدول التي كانت شيعيةً على نحوٍ أو آخر كانت وراثية ولم تمشِ وفق مبدأ الوصية. أمّا فكرة الحلول الإلهي بالأئمة فظهرت في الفرق الباطنية، مثل الإسماعيلية. وباستثناء الحكم الفاطمي الإسماعيلي لم تخلع أنظمة الحكم عند المسلمين القداسة على الحكام ولا على نخبة الحكم.

مصطلح «ظلّ الله في الأرض» طفا في عدّة عهود، ولكنه افتقر إلى سند الوجودي في الأذهان وسنده الفقهي في المدونات، برغم أنَّ بعض الأدبيات أوردته على سبيل المجاز والقدرة على حماية بيضة المسلمين. ولا غرابة أنَّ يظهر هذا اللقب بشكل أبرز في العصور المتأخّرة، فمثلاً اتخذ السلطان العثماني محمد الأول (ت ٨٢٥ هـ) لقب «ظلّ الله في العالمين، خليفة الله في الأرضين» ولمّا تُفتح القسطنطينية بعد. ولكن حتى ضمن الحالة العثمانية التي بالغت في مراسم الحكم وأبهة السلطان، نلاحظ أنَّ سليمان القانوني الذي يصل طول تقريظ لقبه ثلاثة أسطر لا يحوي الإطراء أوصاف حلولٍ دينيٍّ، وإنما حوى معاني خدمة الدين في بسط هيمنة الدولة وقهر الفرنجة وتحقيق العزة للمسلمين، والمدى الذي سمح فيه الحسُّ الثقافي المسلم للسلطان هو استهلال خطبه بالآية {إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} مُعْرِضاً بقوة سليمان النبيّ وتسخير الجنّ له.

### 3- لباب المنظومة

أهمُّ خصيصتين للاجتماع السياسي المسلم تمثَّلتا في بُعد اجتماع الأُمَّة وبُعد العدل. وكانت الأخلاقية السياسية منوطةً بمعادلة الحفيظ العليم والقوي الأمين، والحفظ والعلم يخصَّان الموضوع الإداري، والقوة والأمانة تخصَّان الموضوع التنفيذي بحيث لو ضعف قومٌ كانوا يقومون بأمر المسلمين أصبح الواجب الأخلاقيّ الإزاحة لصالح تماسك قومٍ آخرين أقدر على القيام بالمهمّة حفظاً وعلماً وقوةً وأمانة.

ولمّا تغيَّر الشرط الموضوعي لاجتماع الأُمَّة بعد الاتساع الجغرافي الشاسع والازدياد الكبير في العدد والتنوع المِلِّي والثقافي واللغوي، تطوّر مفهوم الخلافة ليؤكِّد البُعد الرمزي لسياسة الأُمَّة دون الحكم المباشر والسلطة الكاملة للخليفة، وأضحت بذلك فكرة الخلافة كإطار جامعٍ عامٍّ أهمّ من الخليفة نفسه. ووفق هذا الفهم تغدو معالجة بعض الكتابات المعاصرة مفهوم الخلافة وأنه لا قيمة له بسبب الشخصية الضعيفة للخليفة معالجةً تتسم بقصور الحسّ التاريخي. فصحيح أنّ شخصية بعض الخلفاء كانت أحياناً مهترنة وغير مؤهّلة للمنصب، لكن بقي منصب الخلافة له قيمةً اعتبارية فوق قيمة الذي يعتليه، وكأنه طارئٌ عليه.

لقد رسّخت جملة التطورات التاريخية المفهوم المصلحيّ لدولة المسلمين، فلم تكن الدَّولة المسلمة (دولة دينية) بالمعنى الحدائيّ، وإن كانت دولةً تحرس إقامة الدِّين وتسعى لتحقيق مقاصده في الواقع، ولم تشابه شرعيّتها شرعية الحكم عند الروم أو الفرس. ولا يعني هذا أنه لم تتسرّب إلى أحلام السَّاسة شهواتٌ إضفاء هالات العظمة الدينية عليهم وعلى بلاطهم، وإنّما أنّه بقي موقع الدَّولة في الوجدان المسلم وفي مجمل الصياغات الفقهية موقع قيادةٍ شرعيّتها منوطةٌ بالقدر الذي تستطيع تحقيق العدل والحماية من الأعداء.

وإنه لمن المفارقة أنّ الرياسة في الأقاليم تكشف روح النموذج التشغيلي لسياسة المسلمين بقدر كبير من الوضوح. فمقابل التعلّق برمزية مؤسسة الخلافة كإطار جامعٍ عامٍّ بغضّ 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 طبيعية حيث إنَّه متخفّف من العبء الرمزي للمركز ومثقل بالعبء الوظيفي.

إنَّ النمط التشغيلي للحُكم في معظم التاريخ المسلم كان نمط التعهيد لمن اعتبر قادراً، وتجلّى ذلك في عدة أشكال كما سنرى. أمّا كيفية الوصول إلى السلطة فإنه عبر فاعليّات دفع وفاعليّات جذب، فاعليّات الدفع هي الظروف الموضوعية التي توجّه القادر نحو تقلّد القيادة، وفاعليّات الجذب هي طموح القادة والمجموعات التي ترى نفسها خليقةً بالاضطلاع بأمر الناس. وتتمخّض فاعليّات الشدّ والجذب في تولّي الأمر العامّ عن طريق الغلبة الخشنة أو الناعمة، أو قل: انتزاعُ اللّثة غير الكفء عقوبةً لها على تقصيرها الأخلاقي في القيام بأمر المسلمين.

وبعيداً عن الصورة السكونية 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 سلساً كما يتمنّى المرء، لكن لو نظرنا إلى العلاقة التشاركية بين الوحدات السياسية مع المركز لوجدنا فيها انعكاساً لأصل الفكرة السياسية الإسلامية. وأصل الفكرة هو أنَّ الأمّة 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 الراية. دعنا نعبّر عن هذا من خلال التوتّرين الوسيلة والغاية، فما الدّولة إلّا وسيلة لا تملك في ذاتها قدسيةً أو أحقيّةً منفصلةً عن الأمّة. وانحباس الأمّة في الوسيلة بعد عجز الدّولة عن تحقيق المراد منها فيه تفويتٌ لمصالح الأمّة، ويصبح تطوير علاقةٍ جديدة مع المركز أكثر تحقيقاً للمقصد الأعلى في حراسة الدين وسياسة الدنيا. وهكذا برز الحلّ العمليُّ من إبقاء الاعتراف بالخلافة كرابطٍ شاملٍ من جهة، ومن جهة أخرى الاختصاص في إدارة الأقاليم ضمن علاقة تداخلية تراكبية فيها قدر من التشارك مع المركز. وإذ إنَّ مثل هذا التشكّل لا بدّ أن يقوم

به قادة أولي عزم وطموح، فإنه سوف يتطَلَّع إليه بعض الذين غلب عليهم همُّ المجد الشخصي لا القدر التاريخي؛ أي علينا التمييز بين تأقلم النَّسق لتحقيق الهدف وبين السلوك الفردي. وعملياً تراوحت حالاتُ تخلُّق الأقاليم بين تلك التي هي وافرَةُ القوة والداعمة للصالح العام، وبين تلك التي قامت بمهامٍ تكميلية عجز عنها المركز.

المسألة الجديدة بالنظر هي بقاء الولاء للمركز والحرص عليه من قِبَل كثير من دول الأقاليم برغم استقلالها؟ وهذا في الحسِّ المعاصر مستغربٌ، ولو أردنا تقمُّص المفهوم القومي لدولة الحداثة لكان الأولى بدول الأقاليم الاستقلال الكامل بنفسها وإدعاء مرجعيَّتها الخاصة. الحالة الصفوية هي الوحيدة التي اتصفت بهذا لسببٍ بيّن، أمَّا باقي الحالات فقد استصحبت مفهوم الأُمَّة المنعقد سياسياً في خلافة. ولا نعتقد أنَّ في الافتراضات التالية مبالغةً في تفسير الانجذاب إلى مركزٍ أو إلى وحدةٍ عامَّة: (١) القيمة المعنوية الكبيرة للرمزية التاريخية لاجتماع أُمَّة متَّحدة في رؤيتها الكونية، (٢) إبقاء الخلافة بمعنى وحدات سياسية بناءً يشدُّ بعضها بعضاً ضمن مظلةٍ غامرة، (٣) حسُّ عام لأهمية مَنعة 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 الحُكم بفاعليَّته وحسن إدارته وتقديمه للخدمات كما يخيّل للحسِّ المعاصر. وننبّه أن أنه إذا كان المفهوم المجرّد للأُمَّة ينعكس واقعياً في الترتيبات السياسية، غير أن هذه الترتيبات لا تحتكر التمثيل الواقعي لهذا المفهوم المجرّد. ويمكننا أن نشير إلى أنَّ شبكات العلم والتربية هي أيضاً من الانعكاسات الواقعية لمفهوم الأُمَّة (استحضار هذا يفيد في فهم مبرر العنصر رقم ٥ أعلاه).

أمَّا كيف تجري فاعليات هذه الأبعاد في الواقع فهي عبر السياسية التي فيها منافسة، وهي التي يخالطها حبُّ الحيازة على السلطة بدرجةٍ ما. وإذا كان النزاع السياسي الفردي هو الذي يطغى على مخيلتنا المعاصرة إضافةً إلى نزاعٍ جماعي على شكل أحزاب، فإنَّ النزاع والتنافس في القدم كان جماعياً لحِدٍّ كبير، ولذلك سرى ضمن قنوات القبيلة والقُربى. ولا تعارض بين ما قدَّمناه أعلاه وبين الإقرار بواقع التنافس السياسي الشاخص في كل تجارب البشرية.

بعد هذا التقديم أخلص إلى تقديم تنظير في فكرة التعهيد، وأنماطه التشغيلية المتعددة التي ظهرت في تاريخنا بحسب الظروف.

## 4- الأنماط التشغيلية لمنظومة التعهيد

نموذج تعهيد الناس السلطة السياسية لمجموعة معينة في تاريخنا المسلم هو ما أعتقد امتلاكه لقدرة كبيرة على الاقتراب من الواقع التاريخي ووصفه. وتجلى هذا النموذج العام في خمسة نماذج تشغيلية شكّلت لبّ العقد الاجتماعي-السياسي: تعهيد الجدارة، وتعهد التوكيل، وتعهد الحماية، وتعهد الإغاثة، وتعهد النيابة. وما يلي شرح مختصر لها.

وقبل ذلك ألمح إلى أنّ عقد الاجتماع السياسي للعهد الراشدي كان بصيغة التشارك العضوي، ولا يخفى أنّ هذه الصيغة التي تظهر فيما يُسمى الدولة-المدينة لا تعود ممكنة بشكلها الشخصي المبسّط عند وجود العوامل التالية: (١) اتساع نطاق الدولة، (٢) والتزايد الكبير في عدد السكان، (٣) والتنوع الثقافي والخلفية الحضارية بين المحكومين.

### أ- تعهيد الجدارة

صيغة العقد السياسي في العهد الأموي وفي العهد العباسي الأول وفي الأندلس كانت صيغة تعهيد الجدارة. وفيها تتمازج القدرة على الحكم (والعصبية جزء من ذلك) مع المنزلة الاجتماعية، فيكون هذا هو مستند المشروعية التي تُمكن الحكّام من ادّعاء أهليّتهم للإمساك بالسلطة، ويرتضي الناس الحكم ويخلعون عليه قبولاً توافقياً. ويمكننا أن ندّعي أنّ هذا التعهيد كان تعهيداً فاعلاً غير غائب، بمعنى أنّ الاهتمام بالسياسي كان قائماً، سواء بين الجمهور أو بين الصفوة السياسية. وتأمّل أنّ الطالبين من بني هاشم توافرت لهم المنزلة ولكن غابت القدرة الإدارية ولذا أخفقوا، في حين أنه نجح أبناء عمومتهم العباسيين وشركاؤهم في الثورة.

أمّا مستند شرعية الحُكم فهو تبنيّ الشريعة بوصلةً للتوجُّه، وهو الذي لم ترفضه -بل تبنته- كلُّ النُظم السياسية المسلمة بغضِّ النظر عن مدى فاعلية هذا التبنيّ وتفعيله الناجح في واقع الحياة. ولا يخفى أنّ الجماعات الشيعية رفضت المشروعية (أي طريقة الوصول إلى السلطة)، أمّا الجماعات الباطنية فهي التي رفضت الشرعية والمشروعية معاً.

## ب- تعهيد الوكالة

صيغة عقد الاجتماع السياسي للعصرين العباسي الثاني والثالث كانت صيغة تعهيد الوكالة، وفيه يكون تعهيد المحكومين متباعدًا عن الشأن السياسي طواعيةً بشكل جزئيٍّ أو غامر. ويمكننا إرجاع ذلك إلى تزامن حالين: (١) الترف ودنوُّ الهمة، (٢) ونهاية إمكان القيام على العصبية العربية بمفردها. العصر العباسي الثاني كان التوكيل فيه جزئياً، حيث جرت الاستعانة بالترك في شؤون الجيش أولاً. أمّا في العصر العباسي الثالث فجرت الاستعانة بالبويهيين الفرس في الإدارة وكان التوكيل أشمل وبعيداً عن الإشراف، فتمكّن الوكيل من تثبيت نفسه ودفع أولوياته الشيعية، ولم يكن باستطاعة المركز إزاحته، وإنّما الذي حقّق ذلك هم السلاجقة من خارج مركز الحُكم.

## ت- تعهيد الحماية

صيغة عقد الاجتماع السياسي للعصر العباسي الرابع كانت صيغة تعهيد الحماية. ومقابل أنّ العصر العباسي الثاني كان قد استجلب الترك من أجل دعم قوّة الدولة، والثالث استجلب الفُرس للإدارة، العصر الرابع جرى فيه ما هو أشبه بنقل السلطة السياسية -دون أبعادها الرمزية- إلى فريق آخر (السلاجقة الترك) الذين هم ليسوا من ثلّة الحُكم المتّصف بالرمزية، وكأنّه مداولٌ من الخارج تمّ الاستنجاد به لفتوّته.

## ث- تعهيد الإغاثة

صيغة عقد الاجتماع السياسي لفترة لما بعد إسقاط مركز الخلافة وحلول التفتت وتقاطر الأخطار الاستثنائية كانت صيغة تعهيد الإغاثة. ويدخل في ذلك السلطنات الزنكية والأيوبية والمماليك لأول فترتهم، بمثابة حالة الطوارئ. ولذلك لا يُستغرب قصر عمر هذه الدُول، باستثناء المماليك. وما زلنا بحاجة إلى مزيدٍ من الأبحاث في الحالة المملوكية والقدر الذي تمَّ فيه تهديمهم وارتقاؤهم. أمَّا لماذا طال عهد المماليك فلعلَّنا نستطيع تفسيره باجتماع ثلاثة عوامل: (١) القدرة العسكرية الفائقة والمنفردة التي ليس لها منافس، (٢) وانهيار الرمزية المعنوية الجامعة بعد الاجتياح المغولي وقتل الخليفة العباسي، (٣) استشرء التنابز المذهبي وضعف الحالة الفكرية القادرة على التجميع.

## ج- تعهيد النيابة

صيغة عقد الاجتماع السياسي للدُول الكبرى (العثمانية، والمغولية في الهند، والصفوية في أول أمرها) كانت صيغة تعهيد النيابة، وهذا أكثر نموذج يستقيل فيه الناس عن الشأن السياسي ويُلقون بحمله 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 دفعٍ تجري سيَّالها من الأعلى نحو الأسفل بقوةٍ أكثر من الأسفل إلى الأعلى. وينضم إلى هذا النموذج العصر التالي للمماليك بعد الانتهاء من دورهم الإغاثي.

وعلىنا الانتباه إلى أنَّ الدَّولة العثمانية التي ظهر فيها هذا النموذج بشكلٍ جليٍّ كانت تحظى بدرجةٍ عاليةٍ من الشرعيَّة، ومن ذلك أن تشهد القاهرة -التي كانت تحت المماليك- احتفالاتٍ عظيمة بسقوط القسطنطينية بيد العثمانيين. كما أنه لا أدلَّ على شرعية العثمانيين في أنه لم يضحَّج الناس حين أسر العثمانيون آخر خليفةٍ عباسي -والذي كان قد احتضنه المماليك- بعد مرج دابق.

الدولة العثمانية تميّزت بلامركزية شديدة تفاوتت بحسب الإقليم، إلى جانب مركزية شديدةٍ لصلاحياتٍ معيّنة في منصب السلطان. استقالة عامة الناس عن السياسة كانت واقعةً بحكم التطوُّر الكيِّ في منظومة الحكم، وحجم الأقاليم التابعة لها، واختلافها عن بعضها البعض اختلافاً كبيراً. لكن علينا أن لا ننسى أنَّ النظام الميَّ الذي ظهر في الحالة العثمانية لاستيعاب غير المسلمين يمثِّل درجةً عاليةً من اللامركزية ومن الفريدة التي ربّما لا مثيل لها. والمفارقة أنَّ موضع رأس الحكم في هذه الدول يبدو وكأنه يشبه موضع الخليفة في العصور العبّاسية من ناحيته الرمزية، ولكن من الناحية العملية امتلك السلاطين العثمانيون آلياتٍ تنفيذيةً لم تتوافر لمن قبلهم. وبشكل عام، إطلاق صفة النيابة على المنظومة العثمانية ينبغي أن لا يُنسبنا الدور الكبير للولاة في الأقاليم وغيرهم من القوى المحليّة التي لها صلة بالمركز.

وإذا كانت ظاهرة شعور الغرباء بين أهل السيف وأهل القلم تصاعد في عهد المماليك، يبدو أنه تحوّلت الغربة في العهد العثماني إلى تمايزٍ وظيفيٍّ حيث تمّ إدخال أهل القلم رسمياً أو شبه رسمي في سلك الدولة.

الحضور الديني الثقافي في العصور السابقة كانت متجذراً في المخيال الجمعي، فانعكست مقتضياته في السياسي على نحو غير رسميٍّ. 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 نحوٍ خاصٍ ابتكروه. وينبّه وجيه كوثراني أنه كان ثمة فجوة عازلة بين الجماعة والسلطة التي تحكمها، وتموضعت علاقة السلطة السياسية مع الفقهاء في حيِّزٍ مؤسّساتي تمثّل بشكلٍ رئيسي في القضاء والتعليم، إلى جانب هامشٍ متوافرٍ لقدرٍ من النصّح والمشورة، وكان منتهى مأسسة هذه العلاقة في اختراع منصب «شيخ الإسلام» في عهد السلطان سليمان ٩٥٢هـ/١٥٤٥م، وإذ تميّزت هذه الصيغة بدرجة من الحيوية في مبتدأ الأمر، لا يفتأ الباحث أنه في غضون سنة ١٠٦٠ هـ تحوّلت إلى وظائف تابعة للدولة (مفتي، إمام، خطيب، مؤدّن) ومواقع للنفوذ والجاه والمال والمحسوبية مع الأمراء المحليين<sup>(١)</sup>.

(١) كوثراني، 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 حِكراً على المفتي الرسمي<sup>(١)</sup>، ويرجع ذلك بديهياً إلى طبيعة الإسلام نفسه، وكون الكتاب والسنة هما الأصلان اللذان لا خلاف فيهما، وإلى التراكم الثري للإنتاج الفقهي في مسيرة التراث.



الكتابات الحديثة حول دور الدين في السياسة في تاريخنا أو دور السياسة في الدين كثيرة ومتضاربة، وكثير من الشائع منها لا ينصت إلى نبض التاريخ المسلم ولا ينطلق من أبجديات أهل هذه الحضارة. وقديماً ذهب الكتابات الاستشراقية إلى أنَّ النظام السياسي في تاريخنا هو نوعٌ من الشيوعية التي تحكم باسم الإله وفق معطيات دينية لاعقلانية تمثلت في الشريعة. واعتبرت هذه الأدبيات أنَّ العلماء والفقهاء شكّلوا نوعاً من الإكليروس والهرميّة الدينية. وإلى جانب ذلك هناك الحديث عن «الاستبداد الشرقي» مقابل فكرة الديمقراطية عند اليونان والخصال الجمهورية في النظام الروماني، كما أنَّ هناك حديثٌ عن «عدالة القاضي» وأنها مزاجية تابعة لشخص القاضي بلا ضابطٍ وتقف مقابل التقنين الروماني العقلاني. وطبعاً قلّد قولهم (المتنوّرون) في بلادنا.

هذه الرخاوة العلمية والتحيّز الإيديولوجي توقّف في الدوائر العلمية الرصينة وظهر عواره، وحلّ مكانه تيارٌ جديد يؤكّد العكس: ليس الديني هو الذي سيطر على السياسي في تاريخ الإسلام، بل السياسة هي التي سيطرت على الدين ووظّفته. ولا نتردّد في وصف هذا التوجّه بأنه خطئٌ إيديولوجي أيضاً. نعم، هناك شواهد على تفاعل ما يبدو سياسياً وما يبدو دينياً، ولكنّ التفكير ضمن ثنائيات الديني/السياسي هو عقدة علمانية ومنهجية تشوّه البحث. وإذا كنت تتحدّث عن دينٍ له أصلاً رؤية سياسية، فتخيّل عالَمين منفصلين هو تخيّلٌ ما زال يستعير من التراث المسيحي. أمّا أنَّ بعض السّاسة حاول توظيف المظاهر الدينية أو تقريب العلماء أو ترهيبهم فهذا

العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 4، 2015، الفصل الثالث ص 144-97.

(١) المرجع نفسه، ص 108.

أمر آخر لا مراء فيه. وقد ألمحنا في الفصول السابقة إلى أنه من وجهة النظر الإسلامية ذاتها ينبغي للسلك السياسي تحسُّس النبض الثقافي الديني للمجتمع، وأيُّ سياسة راشدة ينبغي أن تسعى للتجاوب مع النسق الثقافي للمجتمع. وحيث أنَّ الثقافي 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 مبسَّط: هناك من الإدارات السياسية ما قام بذلك صدقاً، ومنها ما قام بها نفاقاً، ومنها ما اختلطت فيه نوازع شرعنة السلطة مع نوازع الاستجابة للمطلب الاجتماعي.

المؤرخون المعاصرون وأصحاب الدراسات الحضارية متفقون بشكلٍ عامٍّ على أنَّ الحضارة الإسلامية كانت راقيةً حافلةً بإنجازاتٍ غزيرة، وأنها في آنٍ ذات نسقٍ فريدٍ ومتلونةٌ تلونُ الشعوب التي شاركت في بنائها. وحتى الناحية السياسية يُنظر إلى أنها كانت بنت زمانها، ولا يصفونها بالاستبداد المطلق والظلم والطغيان. والكتابات الحديثة في حقل «سوسيولوجيا الإسلام» تؤكد أيَّ تأكيدٍ مدى حضور المجتمع والمؤسسات الأهلية والأوقاف والإطار الأخلاقي للشريعة والنشاطات الدينية (بما في ذلك التصوُّف) ودور العلماء والقضاء كوصلةٍ بين فضاءي السياسة والاجتماع.

وإني لأمل أنَّ المنظور الذي قدَّمته حول نظرية الممارسة السياسية (وما قدَّمته ليس النظرية السياسية الإسلامية) يجلي الصورة، ففكرة التعهيد التي اقترحتها هي في آنٍ: تتوافق مع أصل الفكرة السياسية الإسلامية، وتستحضر أبجديات ثقافة الاجتماع الكبير، وتعكس ديناميكية وحراكية المنظومة، وتراعي إكراهات الواقع البشري، ولا تدَّعي كمال تحقُّق المثال ولا غيابه بالكلية. والله تعالى أعلم.





## الفصل التاسع

### تعانق القدر الإلهي والشرط الموضوعي

هي الرسالة الخاتمة، والله على كلِّ شيء قدير، غير أنَّ إرادته اقتضت أن تتحقَّق هذه الرسالة بجهود الإنسان نفسه لتقوم الحجَّة، وما كانت إرادته سبحانه وتعالى إلَّا لتختار الظروف الموضوعية المثلى التي تمكِّن من خاتميَّة الرسالة. وفي ما يلي إشارات مختصرة إلى ملامح تبدو أنَّها قدرٌ مقصودٌ في توافر شروطٍ موضوعية وموافقاتٍ مكَّنت لرسالة الإسلام.

#### 1- الأبعاد البنيوية الكبرى

الأرض والزمان اللذان بُعثت فيهما الرسالة الخاتمة يمثِّلان موافقةً تاريخيةً خاصة. فثمَّة تواصلٌ يؤكِّد وحدة ما أُرسِل به الأنبياء جميعاً حيث رسَّخوا مرتكزين عقائدين: عبادة الله وحده، والعمل لليوم الآخر. فلقد اشتركت الرسائل في هذا الجذر العقائدي، واشتركت في المبادئ الأخلاقية، واختلفت في الشرعة والمنهاج. وجاء موطن الرسالة الخاتمة مجاوراً لموطن تلك الرسائل، وكان من التوافق أنَّ مكانَ الرسالة الخاتمة هو مكان أبي الأنبياء ونقطة تواصلٍ تاريخي مع الرسائل السابقة، وفي ذلك تأسيسٌ للعالمية. وكان موقع البعثة الخاتمة في بيئةٍ كُفرت بتراث الأنبياء وعلَّمتها ترسُّبات جاهلية، إلَّا بيتٌ وضع إبراهيمُ قواعده شاخصٌ كتذكيرة تاريخية،

وبقايا قومٍ استقام سلوكهم حنيفاً -عادةً وممارسةً- برغم أنه ضاعت وخفت معالم مرتكزات 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 صعيدٍ محليٍّ فحسب، وإلاَّ لابتلعت السياسةُ الرسالة، سواء وافقتها أو خالفها.

وباستطاعتنا توسيع رقعة الساحة التاريخية ونشمل باقي الحضارات ليتضح أيضاً استثنائية اللحظة والموقع. وفي هذا يقترح خالد بلانكينشيب<sup>(1)</sup> تصنيفاً زمنياً جديداً للحقب الحضارية، ويفصِّل لماذا جعل السنة الشمسية ٦٠٠ الموافقة للقرن الأول الهجري خطأً زمنياً فاصلاً حاسماً. ويؤكد بحثه أنَّ الكتل الحضارية الأربعة (الصين والهند والمشرق وأوربة) كان بينها تفاعلاتٌ كثيفة، واثنان منهما توجَّها نحو الفلسفات المادية (الصين وأوربة) 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>(2)</sup>). بعبارة أخرى، وكأنَّ موقع الرسالة الخاتمة والخطاب القرآني المهيمن هو الموقع الذي سيتصدَّى لجميع ما قبله، فإمَّا أن يصدِّق ويكمل اللَّبنة، أو يحكم بفرقانه أنَّ السابق كان شيئاً إداً.

وكان البعث في بني هاشم مصطَفَيْن من قريش، لا هم من أغناهم ولا أفقرهم، بل أوسطهم منزلةً وسمعةً، وهو الرحم الذي ليس في قريش بطنٌ إلا وله معه قرابة. إنه العشُّ الأليق لتخفيف الرفض الثقافي للدعوة الجديدة، فلا هو عشُّ رجلٍ من القريتين عظيم تتدنَّس بذرةُ الرسالة بمسيرته، ولا هو عشُّ طرفٍ لا يؤهل إلا لدور الشهادة على نحو أصحاب الأخدود، وإنما عشُّ تراحمٍ يمضي معه في مقاطعة الشَّعب ولا يُسلمه أو يخذله.

(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 والمَنعة التي تحظى بها، وهي نقطة تواصلٍ بشري رحمي كما هي مكّة نقطة تواصلٍ جغرافيٍ تحجُّ إليها القبائل على الصعيد الإقليمي. وكانت درجة هذا التواصل وفق المعيار الأمثل، فلا هو الكثيف الذي يغمر ويمحي ولا هو النادر، وبذلك تنفسح الفرصة للزرع أن يُخرج شطأه دون إمكانية الاستئصال الداخلي أو الاستدخال الخارجي.

وبعد ملاحظة هذه الموافقات التي تُمكن الرسالة على الصعيد المحلي الصغير وعلى صعيد شبه الجزيرة العربية، يمكننا ملاحظة اختيار الموقع على طرفي امبراطوريتين. 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، وفهم كثيرٌ من الناطقين بالعربية، ناهيك عن كون أرضها موضع الصراع مع إمبراطورية ثانية، فهي بذلك أرض غير محسومة فتناسب استقبال القوة الجديدة. أمّا الطرف الإمبراطوري الثاني الفارسي الصلب فكان لا بدّ أن يسقط لاحقاً بالضربة القاضية في عين الفيل، ولا سيما أنه اجتمع له في أرضه العمق القومي واللغوي في آنٍ خلافاً للمنظومة الرومانية اللامركزية.

غير أنّ الانتشار الذي هو ضروري من أجل عالمية الرسالة يحتاج العديد البشري. غير أنّ توافر الكثرة البشرية في مهد الرسالة كان كفيلاً بخنقها، ولذا وافق التوزُّع الديمغرافي الأرض المحيطة ببكّة النموذج النجمي الشبكي، حيث هناك مركزٌ فيه كتلةٌ وازنةٌ لها علاقات متفرّعة باتجاهاتٍ مختلفة ومع أقوامٍ ليست موحّدة فلا يمكنها استئصال المركز لأن تنانيرها الجغرافي يجعل إمكان اجتماعها وغلبها لقوى المركز غير وارد.

المخزون البشري الذي تحتاجه الدعوة زوّده اليمن المبارك الذي هو بعيد جغرافياً، فناسب أن يتمّ استثماره الكامل لاحقاً عندما استتوت شروط الامتداد نحو الشام. فالجبهة الشرقية لفارس ممتنعة في مبتدأ الأمر بسبب كثافتها السكانية والخليج الفاصل وتضاريسها الجبلية وإدارتها المركزية وقوّتها العسكرية واجتماع الامتياز الثقافي مع الهيكلية. ومن الغرب فاصلٌ طبيعيٌّ بحريٌّ، أمّا الجنوب فقد تباعدت أسفاره، وهكذا بقيت الجبهة الشمالية هي المسرح الطبيعي والضروري لانسياح الرسالة العالمية فاستحقت الشام البركة أيضاً.

وربما يصحُّ القول إنَّ انتشار المسيحية في الشام كان عاملاً إيجابياً، فكفى بالشرك المحض في المركز، كما أنَّ الوجود المسيحي يمهد لقبول الفكرة الدينية بشكلٍ عامٍّ.

الأرض المنطلق أرض البذرة الإبراهيمية في المركز واليهودية في الطرف القريب والمسيحية في الطرف البعيد، وهذا توزُّعٌ مثاليٌّ للرسالة الخاتمة المصدِّقة لما بين يديها من الرسائل ومهيمنة على معاني الدِّين الذي أرادَه الله. ويضاف إلى ذلك سُكنى قبائل تتكلَّم العربية في الشام من أجل إمكان التواصل الرسالي السريع وعدم الحاجة إلى فترة هضمٍ للغة الجديدة فيما لو كانت هذه الأقوام غير ناطقةٍ بلغة التنزيل.

يقوم البحث المتميِّز للمؤرِّخ إبراهيم بيضون بتفصيل الاهتمام النبوي المبكر في التهيئة لفتح الشام، ويرسم لنا المشهد بتفاصيله<sup>(١)</sup>. فمن جهةٍ كان بنو غسان قد أقاموا أوَّل المستقرَّات العربية في بلاد الشام وشكَّلوا ما يُسمَّى الدَّولة «الحاجزة» التي استُخدمت كرأس حربة من قبل الدَّولة البيزنطية ضد الدَّولة الساسانية. ومن جهةٍ أخرى، عانى اليمن اضطراباتٍ سياسية اقتصادية، فعمل الغساسنة على منع أو تعويق هذا الزحف القبلي الصاعد شمالاً فأخَّر التدفُّق إلى ساعته المناسبة. وكانت حاضرة الغساسنة هي «الجابية» على طرف مدينة دمشق، وتحوَّلت إلى معسكرٍ بيزنطي كبيرٍ إبان الحرب مع فارس، ثمَّ انحسر نفوذ الجابية لصالح مدينة بُصرى في أقصى أرض حوران وزاد فيها ثقل الغساسنة، وبصرى 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 الفكرة الجديدة في الحجاز، وكانت دولة المدينة المنورة قد تمكَّنت من ذلك من خلال إنجازاتٍ سياسية محليَّة وفي الإقليم القريب<sup>(٢)</sup>:

« انكفاء الأحزاب (هـ) وبرهنة إمكان التصديِّ لأحلاف قريش ولو اجتمعت.

(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) لكسراحتكار قريش لنطاق الامتداد.

« صلح الحديبية (٦ هـ) باعتباره فتحاً مبيناً على صعيد الفكرة وعلى صعيد الأسباب التي تمكّنها.

« غزوة خيبر (٧ هـ) والحماية من الطعن في الظهر.

« تأمين الأطراف من خلال السرايا.

وهكذا أصبحت المدينة الدولة الفتية قوةً معترفاً بها رغم قلة الإمكانيات، كما سمحت بفرض نفسها إقليمياً. ويجسد هذا المعنى الكتابُ الموجّه لهرقل عظيم الروم القائد العسكري المنتصر الذي وضع قدمه في بُصرى.

ويلفت النظر المؤرّخ بيضون إلى أنّ السرايا كان لها دورٌ استراتيجيٌّ مهمّ، ولو أنها بدت وكأنها مغامرات خطيرة. فالسرايا المبكرة كانت لتنظيف المحيط والردّ على الخيانة، ثم كان هدف السرايا تهينة الأطراف، وخاصّة سرية دومة الجندل (٦ هـ). وبرزت حينها أهمية القبيلة الكلبية (اليمنية) ووجودها في دومة الجندل وفي تبوك وبعض أطراف الشام، فكانت ثلاثةً من السرايا بقيادة زيد بن حارثة المتحدّر من كلب، وقيادة من لهم معرفة بالمنطقة أو علاقة تجارية (ابن عوف). بعبارة أخرى، الاعتبار الثقافي للدعوة في مولدها رافقتها طبقةٌ أخرى من اعتباراتٍ لتثبيت بذرة الدولة. ولعلّ 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 بُصرى في أهميته. وما أن انقضت السنة السادسة للهجرة وصلح الحديبية (بعد شهرين من سرية دومة الجندل) إلّا وكان نفوذ المدينة قد اخترق القبائل العربية في الشام. وبعد ذلك لزم توقيف السرايا نحو الشام عقب الصلح للتركيز على خطرٍ داخل الحجاز تمثّل في غزوة خيبر (٧ هـ).

ويتابع بيضون في بيان تفاعل القوى المحليّة مع الإقليمية. فقبيلة غَسَّان 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 أنّ 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 تجارتها. 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. وإذ يُسَيِّ عماد الدين خليل دومة الجندل (هـ) «أول حلقة في سلسلة الصراع بين عالمي الإسلام والنصرانية»، فإنَّ مؤتة (٨ هـ) هي الحلقة الثانية والغزوة التي دفعت نموذج دولة المدينة الحجازية باتجاه دولة عالمية اتساقاً مع عالمية الدَّعوة وكانت تبوك هي الحلقة الثالثة<sup>(١)</sup>.

وهكذا يصبح فرح المؤمنين بغلب الرُّوم مفهوماً من ناحية جيوسياسية. فانتصار الإمبراطورية الفارسية -حليفة قريش- ليس في صالح الدعوة، ولا سيما أنها دولة مركزية وليست تحت ضغط التناثر في انتشار نفوذها. كما أنَّ تطاحن إمبراطوريتي الروم والفرس يمنع من تحقُّق استقرارٍ مبدئي لبذور الرسالة الجديدة التي تناسبها بيئة أمني مع غياب الكثافة السياسية والإدارية. وكان الناتج النهائي هو انفتاح فرصة مواجهة الروم -بعد تراكم إنجازات السرايا- في موضعٍ ضعيفٍ نسبي لتلك الإمبراطورية. إنَّه الفرع بـ «نصر الله» في تجاوز المرحلة التي تمنع من الانتشار العالمي. والله تعالى أعلم.

## 2- البذرة السياسية

الشروط السياسية هي جزء من الأبعاد البنيوية، نفرد لها لأهميتها من ناحية ولأنَّ موضوعها هوهم هذه الرسالة. وبعد أن ألمحنا إلى الأطر الكبرى على صعيد اللحظة التاريخية وعلى صعيد التوازن الاستراتيجي، يمكننا الالتفات إلى المشهد السياسي في مركز الدولة الفتية، ونُجمل أسس تمكُّن المنظومة المدنية بما يلي:

(١) انظر مزيداً من التفاصيل في: بيضون، مرجع سابق، ص 84-132.

« تأسيس مجتمعٍ متماسكٍ غير منحصِرٍ في قبيلة واحدة.

« تأسيس نواة نظام سياسي.

« وضع أسس التعامل مع الآخر من خلال وثيقة المدينة.

« انفتاح فرص أوسع للنشاط الاقتصادي.

« فرض النفس بقوة على مجمل الجزيرة العربية وتجاوز الاحتكار القريشي.

« التعامل الحاسم مع الأخطار الداخلية.

« الانتقال من الدفاع وردّ الفعل إلى المبادرة الخارجية.

ومن الملاحظ أنّ المدينة الدّولة بعد عزوة الأحزاب لم تنكفئ على نفسها، وإنّما اتجهت في آنٍ إلى تثبيت نفسها على صعيد الجزيرة العربية وعلى صعيد المنطقة الصالحة للامتداد، وهي الشام. ولا نفاجأ عندها أنّ السرايا بلغ عددها ٧٣ (وإن كانت السرايا المهمة هي خمسة أو سبعة)، وحتى ما كان منها لهدفٍ محدّد صغير (الاغتيال، إن ثبتت هذه الأخبار) فإنها ضرورية لأنّ وجود جيوب ناشزة تمارس التشهير الإعلامي والتحريض على القلاقل هو عامل خطير رغم صغره.

وما رحل الرسول ﷺ عن هذه الدنيا إلّا وقد أصبحت الجزيرة العربية كلّها واقعةً ضمن دائرة النفوذ الاستراتيجي للمدينة بذرة الدّولة، كما أصبح لها شأن على أهمّ جبهة خارجية. وشهدت بذلك غزوة تبوك حيث فرّ جيش الروم، والشام هي الجهة الوحيدة الممكنة للامتداد باعتبار التجهيزات المتوافرة، فالجبهة الشرقية من جهة فارس تحتاج تجهيزاً أكبر، ومصر في الغرب مفصولة ببحرٍ، واليمن البعيدة المُقفلة الجبلية تمتصّ القوى فجريّ جليها سياسياً إلى الشمال بدل النزول إلها جنوباً. وهكذا نجحت غزوة العُسرة الشحيحة في مواردها -رغم أنّ عداد جيش تبوك كان الأكبر بين جميع الغزوات- ولم تتعبّ الروم كما نصح بذلك عمر وحقّقت هدفها بلا اشتباكٍ وبأرخص التكاليف، إلّا الصبر والقدرة على المثابرة.

ثم كان الوضوح الفكري الذي مكّن أبا بكرٍ من حرب المرتدّين، تلك الحرب الخطيرة التي حسمت الوضع الاستراتيجي للجزيرة العربية. وكأنّ البراءة التي أعلنها سورة التوبة استدعت

صيرورةً سياسية-حربية علاوةً على الفكرية، براءة لها امتداد زمني بعد لحظة التنزيل. وكان الوضوح الفكري لثبات الصديق هو الذي أمسك بالمجتمع من قبلُ بعد الوفاة مباشرةً في لحظةٍ نفسيةٍ لا يصعب تخيُّل قوة هزتها رغم توقُّعها، وهو الموقف الذي دفع أبي بكر إلى القيادة بشكلٍ طبيعي، يأبى منطق الجماعات الفكرية الحركية إلّا تقديمه.

من ناحية سياسية لم يُعدّ لسمات أبي بكرٍ دوراً حاسماً بعد سنتين تمّ فيهما تأمين القاعدة من الانزلاق القهقري الذي يأكل ما كان قد عقد لواء النبي نفسه. فوافقت الأقدارُ ذهاب أبي بكرٍ لينتقل المشروع السياسي من طور الحماية إلى طور التأسيس، ولينفسح المجال أمام العبقرى عمر ليفري فريته ويُتعب من بعده. ويصعب إحصاء الأوجه التي أسّس لها الإلهام العُمري، 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 خليفة من بعده، والثالث هو التعامل مع فيء العراق بعد حيرة وتشاورٍ برزت فيه حكمة عليّ أيضاً. ولنا أن نتخيّل النتائج المحتملة لو تمّ تقديم غير أبي بكرٍ في مناخٍ فيه أمثال المرتدين. ولعله يصحُّ القول إنّ حزم عمر ما كان ليكون كافياً، حيث احتاج الأمر إلى رباطة جأش التسليم في إيمان أبي بكر. ثمّ جاءت المساهمات المخصوصة لعمر بن الخطاب قبيل اكتمال اتساع الفتوحات في بناء وتثبيت منظومةٍ داخليةٍ شرطاً ضرورياً لاستمرار المنظومة.

ولعلّ التقدير لمسيرة الرسالة العالمية جعل الذي يتبع عمرَ واسع الصدر عثمان بعد أن اتسعت رقعة الخلافة ولم يعد بإمكانها المشي على جدٍ عمر. وانتقلت عندها تحديات الدولة من تحديات المحيط القريب الذي انساق وراء الإسلام ظاهراً وارتدّ بعد وفاة النبي ﷺ إلى تحدي المحيط الأوسع الذي أصبحت فيه نسبة الذين لم يترّبوا تربية النبي ﷺ نسبةً غالبية. وتحدي فتية الشغب والطمع هو من أكبر التحديات، فكأنّ سياسة اللين كانت هي المواتية ليظهر هذا النوع من الشغب الأرعن ولتعالجه حكمة الصحابة مجتمعين. كما لعلّ فرصة حُكم من اتّجروا واشترى كانت ضروريةً لإعطاء الفسحة للفاعليات الاقتصادية أن تنمو فيتحصل للمنظومة الجديدة أساسها الاقتصادي.



أمّا عليٌّ فكان هو الأجدر على التعامل مع الإشكال الفكري الثوري الذي مثّله الخوارج. فخبرته القتالية وحزمه القاطع من وقدرته الكلامية على الجدل كانت لازمةً لمواجهة الحرفيّة المارقة، ولزامةً من أجل التأكيد على المنهج السليم في فهم النص، فلا معنى لعبارة «لا حكم إلا لله»، ولا بدّ من تحكيم الكتاب وترك أهل الاجتهاد يؤوّلون مراميه.

بعد أن حاولنا رسم الخطوط الكبرى على الصعيد السياسي والاستراتيجي، والتوافقات التي تبدو والله تعالى أعلم أنها كانت قدراً مقدوراً، 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 أيضاً أرض امتلكت الموضع الرمزي للكعبة، وبقيت فيها آثار من التراث الإبراهيمي الذي تمثّل في حنيفيين «وصابئة حنفاء» بتعبير ابن تيمية كشهادة على الاستمرارية.

#### أ- أعراف تُقدّر المناصرة

والأخلاق الجاهلية من نوعين: نوعٌ مرفوضٌ في ذاته، ونوع فيه شطط ومبالغة. والثاني هو ما عُرف عن النجدة والعزة والأنفة والكرم. ولقد قامت فكرة الإسلام بإبطال النوع الأول وتهذيب النوع الثاني. وتفصّل أطروحةُ 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 أنّ الصفوة هي من قريش، والعدو الكافر هو أيضاً من قريش، وبذلك يسقط مفهوم العصبية الجاهلية للقبيلة من اعتبار قريش.

(١) الحديث في صحيح مسلم "تعزّيت؟" على وجه الإنكار يتعلّق بحال ما بعد إعلان (لا هجرة بعد الفتح) ولزوم البقاء في المدينة لمناصرة الدعوة.

## ب- اللغة العربية

إذا كان سهلاً على الذهن فهم مناسبة المكان للرسالة الخاتمة، فإنه يسوغ القول إن مقتضى قوله تعالى: {الله أعلم أين يجعل رسالته} لا يقتصر على المكان والزمان وإنما يشمل وبشكل رئيسي الثقافة والأفق الفكري، ومادة صناعة الفكر ووعاءه، ألا وهي اللغة.

وإنّ ممّا يسوّغ الرأي أعلاه هو أنه لا يُعرف للعربية تاريخ سحيق، برغم أنّ اللغة كانت في أوجها على عهد النبي ﷺ. فلا نعرف عن اللغة المتبلورة إلّا نهايتها ورأس هرمها، وربما أبعد ما يمكن الرجوع إليه زمانياً هو امرئ القيس، قرناً ونصف قبل الهجرة. وهذا التوفيق مهمٌّ لأنّ وجود تراث لغويّ ضخم لما قبل البعثة يعرقل قضية فهم التنزيل، حيث يُدخله في حلقة تأويل يصعب معها الحسم أو حتى الترجيح للمعنى أولبيئة المعنى وظلاله المحتملة. ويزجّرنا إسماعيل الفاروقي أنّ حفظ اللغة العربية أدّى إلى إزالة معظم مشكلات التأويل، ويشير إلى أنّ قدرة الباحث اليوم على فهم الوحي على ذات النحو الذي فهمه المسلمون الأوائل يمثّل «معجزة» في تاريخ الأفكار. ويقول: إنه تميزت اللغة العربية بوظيفتي الكشفية والإبداعية: كشفية المعاني تظهر للمتخصّص، والإبداعية ممكنة لكن غير معصومة، وجوهر اللغة المتمثّل في بنائها النحوي والصرفي لم يتغيّر<sup>(١)</sup>.

أمّا تجلية المعنى فإنه يتأتّى عن طريق تيسير الذكر، وما دامت المعاني تتفتّق تفتّق المجاهدة {والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا}، فإنّ تيسير الذكر أصبح سمةً ضروريةً في نظم القرآن. وكلّ ذلك يُعني عن حفريات لغوية هرمنوطيقية حديثة، وعن باطنية تاريخية في فهم التنزيل. وباستطاعتنا ملاحظة خمس سماتٍ ذهنية للكمون المعنوي يوقّرها وعاء اللغة العربية: الانضباطية التعدّدية، والطاقة التوليدية للمجاز، والآفاقية العالمية، والجمالية، وتألّق المعنى.



(١) الفاروقي، إسماعيل راجي، التوحيد: مضامينه في الفكر والحياة، ترجمة: السيد عمر، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

كان ما سبق إشاراتٍ مختصرةً للسياقات الكبرى على الصعيد الجيوسياسي ونبذة على الصعيد الثقافي، وهو تأطير مناسب لهدف هذه الرسالة التي تنهج نحو التحليق فوق الأحداث من أجل اكتشاف الخصائص العامة، ولكي يظهر الشذوذ مقدراً بنصيبه من القسط في الواقع.



نموذج التعميد في

# تاريخنا السياسي



## الخاتمة

طافت أطروحة هذا الكتاب حول فكرة مركزية تتلمّس فهم طبيعة العقد السياسي في تاريخنا المسلم، ولم يكن همُّ الكتاب بيان النظرية السياسية الإسلامية وإنّما نظرية الممارسة المسلمة. الهمُّ الأول هو (إسلامي) إذاً معياريّ، في حين أنّ همَّ الثاني هو (مسلم) إذاً تطبيقي تنزيليّ. وإنّ عدم انطباق التنزيليّ مع المعياريّ أمرٌ مسلّم به في مسيرة الحياة وينبغي أن لا يفاجئنا. وإنّ التركيز على فكرة (الانحراف) عند العرض القصصي التربوي لتاريخنا هو تكرارٌ مدرسيّ لا فائدة منه في البحوث؛ إذ يعكس خدراً في فهم السلوك البشري على الصعيد الفردي، وعجزاً عن فهم حركة التاريخ على الصعيد الجمعي. وبعيداً عن تشويش إيديولوجيات الحداثة في المسألة السياسية وادعاءاتها، لم تهجر الأنساقُ التطبيقية للمسيرة التاريخية المسلمة المعياريّ هجراناً كاملاً، وإنّما اعتركت مع سُبُل الاقتراب منه، وهذه هي طبيعة الواقع البشري بشكلٍ عامٍّ والسياسي بشكلٍ خاص، يندر أن تكتمل الظروفُ الموضوعية فيه لموافقة أيّ فكرةٍ متعاليةٍ موافقةً تامّةً.

كما اعتركت الممارسة السياسية المسلمة مع معضلات الإدارة السياسية في الموازنة بين الأولويات، وفي الحذر من المتربّص، وفي التعامل مع نازع الانفراد في الملك. إنه القدر اللازم بكلّ ممارسةٍ سياسيةٍ مهما كانت جديةً في نيّة التزامها بالمثال. ويبين ابن خلدون هذا المعنى مؤكّداً فكرة

الأمر الوجودي بقوله: فغرض السياسة «هو حمل الكافّة على مقتضى النظر العقلي... والخلافة هي حمل الكافّة 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 يقزّر الأهداف الكبرى ويشرّع ما يوصل إليها، والثاني يجتهد عقلاً في تحقّق ذلك وفق سنن الأمر الوجودي، فالسياسة العقلية «التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر»<sup>(٢)</sup>، إلّا أنّ ملوك المسلمين يُجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جُهدهم، فقوانينها إذاً مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خُلقيّة، وقوانين في الاجتماع طبيعّية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضروريّة، والافتداء فيها بالشرع أولاً، ثم الحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم»<sup>(٣)</sup>.

إنّ تاريخنا كان (إسلامياً) من جهة المخيال في مثله العليا وقيمه المضمرة وشاكلته المؤسّسة، وكان (مسلياً) من ناحية سلوكه العملي ومسيرة هذه الشاكلة في خضم الحياة. وإنّ تاريخنا السياسي كان (إسلامياً) بمعنى شرعية الحكم التي تبنّتها الدُول أو حاولت تبنيها صدقاً أو مسaireً، وتاريخنا السياسي كان (مسلياً) من ناحية مشروعية الوصول إلى الحكم وخضوعه لمنطق سلوك الدُول وطريقة تعاملها مع الحاجيات الجماعية، إضافةً إلى خضوعه لسنة الاستبدال. وعدم كمال الثاني لا ينفي وجود الأول، كما أنّ ادّعاء استصحاب الأول لا يعني تخلّفه التام في الواقع. إن قصّة تاريخنا لهي جزء من قصّة حضارتنا - بمعنى حضور الهوية والنسق والإثمار - وحركة المجتمع الأُمّة في فضاءات الوجود والسير في عالم مبتلى بعدم الكمال، وتوافقت تجلّي المعياريّ على قدر مجاهدة صيرورات الاكتمال.

ولقد استصحبت هذه الدراسة مفهوم العصبية وما يعنيه من تبعات، حيث يؤكّد ابن خلدون أنّ أمر العصبية سنةٌ وجوديّة لا تتخلّف: «وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، صيدا، لبنان: المكتبة العصرية، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، الباب الثالث، الفصل ٢٥، ص ١٧٨.

(٢) جاء في بعض النسخ لفظ "غيره" بدل "كافر".

(٣) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، الباب الثالث، الفصل 51، ص 278.

دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيّدون من الله بالكون كلّ لو شاء، لكنّه إنّما أجرى الأمور على مستقرّ العادة، والله حكيم عليم»<sup>(١)</sup>. وبناءً على ذلك لم تعتبر هذه الدراسة طريقة الوصول إلى الحكم الأمر الفاصل، وإنّما ما تفعله الإدارة السياسية بعد الوصول. ومردّد ذلك إلى إدراك واقعيّ - وإن كان مزعجاً - يتبدّى للباحث عند قراءة التاريخ السياسي للبشرية؛ إذ قلّ مَنْ وصل سدة الحكم بطريقٍ نقيّ. الجماعات الرسالية هي الوحيدة التي تظهر فيها النُخب السياسية وفق معايير تُعتبر أخلاقية، وتأتي السلطة بشكلٍ عفويّ إلى القادة بسبب مساهماتهم المتميّزة، ومنزلتهم غير المتنازع عليها. أما غير ذلك في أمر السياسة فهي الحال التي أثبتّها ابن خلدون، فيظهر فيها التنافس والتنازع.

وفي حالات الخلاص من عدوانٍ خارجيّ تمسك زمام السلطة مجموعاتُ القوّة العسكرية، وربما شراكمتها وجوهٌ مدنيّة. أمّا في الحال العامة فتنبؤ النُخب مقام السلطة السياسية، سواء النُخب الاجتماعية أو النفعية. فإن اجتمع لهذه النُخب ميزاتُ الخطوة الاقتصادية والاجتماعية إلى جانب السياسية، يغلب أن يصبح الحكم خائفاً بعد تناسيه احتياجاتِ عامّة الشعب. فإن ادّعت النُخب السياسية اختصاصاً غريباً انقلب الأمر إلى حكمٍ ثيوقراطيّ يتسلّط باسم قوى غيبية. أمّا إذا حدث توازنٌ بين مختلف النُخب فهذا أرجى أن لا يحدث إطباقٌ خانق. وفي كلّ حال تحاول النُخب السياسية شرعنة نفسها عرفياً وقانونياً، فيتمُّ تورية ديناميكيات القوة الحقيقية وراء الوصول ولا تتردّد في الادّعاء أنّها تمثّل إرادة الشعب. ولذا كانت العبرة هي فيما تفعله النُخب السياسية بعد الوصول، وفيما إذا رسّخت ضوابط تكبح من تغولها التدريجي مع الزمن. ولضبط سلوك ثلّة الحكم علاقة مع الثقافة السياسية والظروف الموضوعية للبلد وما يحيط بها من دول وقوى. وما من نظامٍ سياسيٍّ إلّا ويحاول مدّ عمره والبقاء في السلطة والترئّص بالمنافس وكبّت المنايذ، ولا يطبق التسليم بأنّ غيره أقدر على التعامل مع التحدّيات التي تواجهها المنظومة. وكثيراً ما يدفع الاحتياط إلى الضرب الاستباقي قبل أن يقوى الخصم، فيترافق ذلك مع مظالم ما.

(١) المرجع السابق، الباب الثالث، الفصل 6، ص 184.

وأدرك أنّ ما أحاول تصويره يُزعج أصحاب المبادئ. وإذا بدا لك أيها القارئ الكريم أنّ منهج التحليل المتبع اعتدائي فقد فاتك مقصدي، كما يعني ذلك أنّي قصّرت في الشرح والإفصاح. وإنّما مردُّ المنظور الذي أحاول بيانه هو استقرار حال السياسة، وأنّها لا تصفو للمبادئ إلّا في حيّز زمني قصيرٍ وظرفٍ موضوعيٍّ خاص. ويُفضي هذا الإدراك -مع الأسف- إلى سقف توقّعاتٍ منخفضةٍ من السياسة، ويكره الباحث على تقدير وتفسير الإكراهات السياسية. ولكنّ التفسير ليس تبريراً، كما أنّ محض التعلّق بالمثل لا يُسعف في فهم الواقع.

وإذ ما كان للأنظمة السياسية المسلمة أن تخرج عن السّنن التاريخي، غير أنّنا حين نُحسن قراءة تاريخنا السياسي يتبيّن لنا أنّه برغم عدم تطابقه مع الحالة المثالية كان فيه كوابح كافية لتجعله متميّزاً. فبرغم كلّ التجاوزات، لم تتزعزع المبادئ الأخلاقية الإسلامية الكبرى من أن تكون المنبع الإلهاميّ للاجتماع المسلم، وما برحت مقاصدُ الشريعة توجّه الحركة العامة للمجتمع. وإنّ التفرد الأهم في نموذج الحضارة المسلمة هو أنّ معقل الشريعة العامة -السياسية وغير السياسية- محتضنٌ في الأمة. والمقصود بالأمة معناها المجرد خارج الدولة ومؤسساتها، وحتى خارج مجتمع اللحظة ونخبه وفرقه، فهي أمة اعتبارية تُجسّد مسيرةً تاريخيةً تُصوّب نحو العلا ما استطاعت، وتحاول الاهتداء بحسب الوسع. كما أنّ ثمة تفرد من ناحية نسق حضارتنا على الصعيد الهيكلي والمؤسسي العام، فهناك الثقل الكبير للمجتمع ومؤسساته الأهلية ونخبه المحليّة، واضطلاع الوحدات الإدارية الصغيرة بأكثر مهام الحياة واحتياجاتها، وكلّ ذلك ساهم في انحصار المجال السياسي في مجالٍ ضيق، وحرمه من شرعيةٍ منبّئةٍ بالتّمّام عن المجتمع. ولذلك فإنّ 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 غائراً في قصصيةٍ مسترسلةٍ فيها الغثُ والسمين، أو في قوالب قواعدية بعيدةٍ عن واقع ذلك التاريخ، وهذا فهمٌ محنّطٌ وليس هو التاريخ.

« لا بدّ أن نعتبر الأبعاد السياسية المنسيّة في فهم تاريخنا السياسي، وعندها تظهر العوائق العملية والإكراهات المؤسّسية، والتحديّات المحيّرة والأولويات المتضاربة التي تحول دون تطابق الحركة السياسية مع المعيار والأصل والمثال.

« ثمة حاجةٌ إلى حسٍّ تاريخيٍ مرهفٍ يفهم منطق العصر الذي يدرسه ولا يبحث عن الحاضر في الماضي، ومن ذلك أنّ للشورى في الأزمان الغابرة مسالك دقيقة تغيب عن الفهم المعاصر.

« الأساليب الشائعة في الوعظ وتدريس الإسلام والتي ينفرد فيها التركيز على التقوى الفردية تساهم في سوء فهم الفضاء السياسي وطبيعته.

« فهم التاريخ لا يمكن أن يستند إلى الرواية فقط، بل يُقدّم عليها مطابقة الرواية لطبائع العمران.

« لا يمكن فهم التاريخ فهماً قوياً إذا تمّ التركيز على شخصياته البارزة، فتاريخ أيّ أمةٍ أكبر من قادتها، وسلوك القادة لا ينفكّ عن الاستجابة لتحديّاتٍ موضوعية.

« الغرق في التفاصيل والتعلّق بأفرادها لا يعطي صورةً متّزنة عن التاريخ.

« التعلّق بأخبار القادة والحكّام غير مفيد، بفرض صحّة هذه الأخبار.

« المطلوب إعطاء الصدارة للمسارات الكبرى لتاريخ أمة، ثم توضيح التفاصيل ضمنها.

« استمرارية المنظومة بعد عهد النبي ﷺ وبعد العهد الراشدي واجهت تحديّاتٍ من نوع جديد بعد أن أصبحت الدّولة عالميةً في نطاقها.

« أخبار الفتن في الفترات المبكّرة والمبالغات المروية فيها لا تصحّح لا نقلاً ولا عقلاً.

« أثبت النموذج الحجازي للحكم مرّة بعد مرّة وبعد محاولاتٍ تراكمت معها حوادث أليمة أنه غير صالحٍ لما آل إليه الزمان، برغم أنه أقرب للمعيار وأنسب للصفوة التي أصبحت قلّة.

« تباعد الأمصار والتنوع المجتمعي المتراكب دفع منظومات الحكم إلى الاعتماد على دوائر الثقة القريبة، وهذا ليس شاذاً في عالم السياسة.

« التاريخ لا ينبثق من كتب الفقه والكلام، ولذا فإن الغرق في تفسير السياسي من خلال المذاهب العقدية كالجبرية وغيرها هو تفسير غير سائغ، برغم أن له مكاناً لو تَمَّت معالجته كجزء من الأبعاد الثقافية وضمن تفاعل العوامل الثقافية مع العوامل البنيوية.

« الطرح التراثي لمسائل أهل الحل والعقد وثبوت البيعة يساء فهمه ويُحوّر عن كُنه معناه، ومفهوم الاختيار المتروك للأمة وضرورة الشورى معانٍ راسخة ليس فيها خلاف.

« الطرح التراثي في مسألة التغلب (الذي يُشكل فيه مبدأ البيعة) كان همُّه تقدير المصالح المتزاحمة والدفاع عن أصل فكرة الخلافة كرابط جامع للأمة، ولا يدل -عند التمهّص في قراءته- على إسباغ الشرعية على الحكم كيف كان. وجلّ مواقف العلماء وتنظيرهم الفقهي في هذا بغضّ النظر عمّا يُستدرك عليه لم يكن محاباةً سياسيةً، بل محاولةً لجعل المعيارى يستجيب لما ما دفعت إليه الظروف الموضوعية.

« المعالجة التراثية لمسائل الخروج على الحاكم مؤطرة في إطارين: الفتنة التي تثيرها جماعات شغب وقادة طمع، ونقض اجتماع الأمة ركضاً وراء كمال لا يحتمله الواقع. ولعلّه يصحّ القول: إنّ التنظير في هذه المسألة لم يكتمل، ركّز على الحفاظ على المنظومة السياسية أكثر من تركيزه على ضرورة تجديدها.

« إحكام السلطة للإدارة لا ينفك في أيّ تجربة سياسية بشرية من الاستثناء ودرجات من الانفراد في الرأي والحزم في الفعل، وهذا هو مفاد مصطلح الاستبداد في الطرح التراثي، بمعنى أنّ هذا المصطلح لا يعني الديكتاتورية.

« شهدت عهودنا التاريخية انزياحاً عن المعيارى، وتفاوت هذا بين الاستثناء والانفراد (الذي أُطلق عليه لفظ الاستبداد) وبين وقوع مظالم. وتراوحت المظالم بين حيفٍ سياسيّ تجاوز العدل وإن كان أصل فعله مبرّراً سياسياً، وبين جورٍ هو ظلمٌ صراح لا مبرّر له ولا داعي ولا يُقبل

في حال. وكلُّ ذلك مختلفٌ عن الإفساد القاروني والقهر الفرعوني الذي لم يكن سمةً تاريخنا. « اعتبار الحكّام الطغاة في أيامنا هذه أنهم من نوع السلاطين في تاريخنا الذين خالط حكمهم مظالم هو خبطٌ منهجي.

« استجرار مقولات التراث لتبرير الطغيان الحداثيِّ هو قلةٌ في العلم، وافتراءٌ على التراث، وخيانةٌ للأمة.

« الخروم في مسيرة تاريخنا حين حدثت كانت في حقِّ معينة ومناطق معينة، واتخاذها عنواناً لمجمل تاريخنا ظلمٌ في التحليل وابتعادٌ عن الموضوعية، فلربما تعاصرت فترةً زاهرةً في بقعة مع فترةٍ عمٍّ فيها الركود أو كانت في حال اضطرابٍ لمرحلةٍ انتقالية.

« فترات التغلُّب العسكري الذي أنقذ البلاد من العدو الخارجي وأنهى حالة التشرذم الداخلي، هي بطبيعتها أقرب للوقوع 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 الاعتراض على السلطة وفق آليات ثقافته السياسية، وإذ مال إلى الإبقاء على رمز الخلافة كتجسيدٍ سياسي لمفهوم الأمة، فإنَّ الزخم السياسي شكَّل 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 الثلل الحاكمة يطفو بعد احتدام التنافس وانسداد الحلول.

« التعاقب السياسي في الحياة البشرية يجري غالباً ضمن دوائر النُخب، إلى أن يحدث تغيير نوعي يستند إلى فكرة سياسية جديدة (ههنا الإصلاح أو تدّعي ذلك)، فيأتي نظامٌ جديدٌ غلبه ويخالط

وصوله إكراه ودرجة من العنف، وإذ يتخلف عندها مبدأ البيعة أو يُشكل، فإنَّ المعوّل عليه بعد ذلك هو إقامة الشورى، بغضّ النظر عن طريق الوصول وإشكالية البيعة في تلك اللحظة.

« لا بدّ من تقييم السياسي بمعياري سياسي، ويأتي في مقدمة ذلك خمسة أبعاد: التماسك والشورى، والتنوّع ورعاية التآلف الاجتماعي، ورعاية المصالح والقسط فيها، والضبط والمرونة، والحماية من الأعداء والتحالف. ولو اعتمدنا مثل هذا المعيار لزال كثيرٌ من الوهم تجاه تاريخنا السياسي.

« لا يمكن فهم تاريخنا بلا التحرُّر الذهني من عقدة النموذج الديمقراطي اللبرالي المتخيّل.

« تاريخنا المسلم ممتدّ زمانياً ومكانياً وشعوبياً وثقافياً، والتجارب السياسية متنوّعة جداً ومتفاوتة في قيمتها، ممّا يجعل التعميمات الرائجة لا تصحّ.

« التداخل في باكورة تاريخنا بين الميول السنيّة والميول الشيعيّة أكبر ممّا هو ماثّل في بعض الأذهان من الانفصال التامّ، وإنّما زاد التباعد في العصور اللاحقة وبعد استشراف الحركات الباطنية وتحوّل إلى ما هو أشبه بالتقابل الرأسيّ منذ زمن الصفويين.

« لا يوجد تاريخ أمة ليس فيه استثناءات مهمة.

« من ناحية منهجية، الأجدى أن لا نرسم علاقاتٍ سببيّة صلدة للحركة التاريخية، وأن ننظر إليها كنتيجة لتفاعل العديد من العوامل الكثيرة المتضافرة على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والسكّانية والثقافية.

« القراءة الغيبية المعيارية لتاريخنا غير مجدية، وتاريخنا هو التاريخ المسلم أكثر من كونه التاريخ الإسلامي.

« القراءة الجدّية لتاريخنا تُعزّز الانتماء ومفيدة للاعتبار، وإن كان التاريخ يستعصي على الاستنساخ.

« التوتّر الهوي في مقابلة الحداثة والتدليس الشيعي والسخف العلماني، كلّها تساهم في إساءة فهم تاريخنا.



لقد كان الهمُّ الغالب على الرسالة تتبُّع تطوُّر المسيرة السياسية التشغيلية من أجل بيان العقبات العملية للمعياريّ حين يتحرّك في الواقع، فيغمره تزاحم المصالح ويدرك أنّ المثال غير متحصِّل سبباً وسنّة في مسيرة الدُّول. وأعتقد جازماً أنّ فهم تاريخنا وفق مثل هذا المنهج ضروريٌّ لمستقبلنا، فهناك فرقٌ بين التنظير للمنظومة الإسلامية وبين التععيد الفقهي، وفرقٌ بين كلٍّ منهما وبين التحليل التاريخيّ الواقعيّ لتفتُّق المبادئ في الواقع المبتلى بالنقصان. وأجرؤ على القول: إنّه ما لم يتضح لنا هذا فلن يكون لنا قيام.

والله من وراء القصد، وأسأله تعالى العفو عن الزلل.



نموذج التعميد في

# تاريخنا السياسي



## ملحق: تطور التشيع

حيث إنّ تاريخنا المسلم متداخلاً بين قصّتي الجناح السنيّ والجناح الشيعي، من المفيد تلخيص مسيرة التشيع، وتطوّره من فكرة سياسية إلى فرقة دينية.

### 1- الشيعة الإمامية الإثنا عشرية

التشيع تطوّر تاريخياً، والشيعة الإمامية الإثنا عشرية التي نعرفها اليوم لا تنطبق على صورة التشيع في كلّ مراحل التاريخ.

التشيع بدأ فكرةً سياسية تتعلّق بمن هو الأولي بالقيادة بعد وفاة الرسول ﷺ، والميل إلى أنّ الأولي بها -بداهة- هم أقرباء النبي (فكرة العباس وعلي)، وهناك من رأى أنّ الأولي بها -بداهة- هم الأنصار سكّان المدينة (فكرة سعد بن عباد)، وهناك من رأى أنّ الأولي بها -بداهة- السابقون في الإسلام (فكرة أبي بكر). ولم يدع ذلك إلى الشقاق، وإنّما ارتضت الغالبية الساحقة من الصحابة ولاية أبي بكر، وكان عليّ من أبرز المستشارين الداعمين لحكم أبي بكر ثمّ عمر.

ثم صار التشيع توجّهاً سياسياً عُرف بالهاشميين وعارض السلطة الأموية، وفي الهاشميين فصيلان: العباسيون نسبة للعبّاس، والعلويّون نسبة إلى عليّ بن أبي طالب (ولا علاقة لاسم

العلويين التاريخي بفرقة النصيرية في سورية وتركيا اليوم التي صار يُطلق عليها اسم علويون).

وعندما استطاع العبّاسيون الوصول إلى السلطة تعقّبوا بقية مَنْ كان معهم في حركة الهاشميين ولم يشركوهم في الحكم، فتطوّرت الفكرة السياسية الشيعيّة من أحقيّة الهاشميين إلى أحقيّة آل البيت الذين هم من سلالة عليّ حصرًا، وأصبح التشيع في هذه الفترة شبيه حركة سياسية انقلابية ثائرة على السلطات، وإن لم تُركّز كثيرًا في حقيقة الأمر.

ومع تقلّب الزمان وتواري الحركة الشيعية وسريتها في وجه ملاحقة السلطات، تطوّر مفهوم الإمامة وبدأت تدخل فيه عناصر من الثقافات غير الإسلامية، فتحوّل التوجّه الشيعي الإمامي من توجّه سياسي له مستند ديني إلى فرقة دينية لها أسسها الفكرية وتأقلماتها الاجتماعية الخاصة. وكانت العناصر الوافدة على التشيع خليطًا من الإرث الثقافي الفارسي واليوناني وغيرهما، واختلف تموضع هذه العناصر بحسب الفرق. فالخطّ الأساسي للشيعية حافظ على أسس العقائد الإسلامية من التوحيد ونبوّ محمد ﷺ وكون القرآن هو الكتاب المنزل والتصديق بالحساب في الآخرة، غير أنّه جعل الإمامة جزءًا من عقيدة المسلم من حيث وجوب معرفة كلّ مكلف إمام زمانه وطاعة ذلك الإمام المعصوم (أو طاعة وكيله) المنحدر من نسل فاطمة بنت عليّ بن أبي طالب الموصى إليه نصًّا. وتوقّفت السلسلة باختفاء أو غيبة الإمام الثاني عشر المهدي (٢٦٠ هـ)، وهو ابن الإمام الحسن العسكريّ، فسُمّوا بالإماميّة الإثني عشرية.

وهكذا قام التوجّه الشيعي بإضفاء قدسيّة دينيّة على العادات العربية التي تُكبر من شأن النسب وتتفاخر به، وأوّلوا الآيات والأحاديث لتخدم مسلّمات مذهبهم، واعتبروا فرقتهم هي الممثلة لطهارة آل البيت النبويّ، واحتكروا فكرة الانتساب إليه مع أنّ سورة الأحزاب (آية ٣٣) صريحة في أنّ عبارة «آل البيت» تشمل أزواج النبي ﷺ: {وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا}.



وأسبغ المذهب الشيعي العصمة على الأئمة حتى صارت أقوالهم وكأئها أقوال الرسول ﷺ، ثم اختلطت في أقوال الشيعة -المتأخرين منهم خصوصاً- شطحاتٌ عجيبة وروايات تاريخية خوارقية ومفاهيم حلولية من الأديان القديمة. وهكذا ابتعدت الكتلة الشيعية عن جسم الأمة، وتملكتها عقدة انتظار المهدي، وتبلورت شخصيتها على المرارة والرفض الكامل لما هو خارج الطائفة، وتشكّلت ثقافة دينية شعبية مثقلة بالروايات الخرافية التي تؤكد المظلومية. وزوّجت هذه الثقافة بطقوسٍ تُمارَس في الحسينيّات نمطاً يزيد في الانغلاق ويبرّره، ويسبغه بغيباتٍ فُرقية، ودخل بعض هذا التراث الشعبي أمّهات كتب الشيعة ممّا يعتدي على أصول المذهب ويبتعد عن مقتضى العقل.

ومرّت العصور حتى جاء الصفويّون امتداداً لحركة الشيخ الصوفي صفي الدين الأردبيلي في أذربيجان، فتنبوا مقولات باطنية وشيئاً من التصوّف الفلسفي، وتشيعوا سياسةً وأكروها الناس عليه، ولم تكن إيران يومها شيعية. وفي حين أن الحكم العثمانيون استوعب التصوّف (والمذهب الحنفي) حتى صار جزءاً من سلك الحكم، زوّج الصفويون التشيع ببعيد فارسي ليثبتوا حكمهم. والعهد الصفويّ منذ القرن العاشر الهجري (١١٤٨-٩٠٧هـ/١٥٠١-١٧٢٢م) هو الذي شهد اختراع كثير من العادات والشعائر الشيعية المشهورة اليوم، وأضافوا إلى ما كان قد أدخله البويهيون من عادات مثل عادات إحياء ذكرى الموتى من آل البيت. كما استحكمت الأساطير والخرافات، وتمّ الانفكاك عن الأمة، وأصبح التشيع الإيراني من ذاك العهد متماه مع الشخصية القومية الفارسية. ولا ينفك هذا الشعور عن زهو بتاريخ الحضارة الفارسية، وفيه تعالٍ على الآخر وخصوصاً العرب. ولا مرأ في أنّ كثيراً من العلماء البارزين في التاريخ المسلم كانوا من بلاد فارس، غير أنّ ثمة كثرة من العلماء من شتّى الأمم. ويبلغ التعالي الشيعي الفارسي درجة اعتقاد أنّ الدّعوة الإسلامية وخطابها الذي كان بعهدة العرب بقي سطحياً إلى أن اكتسب العمق بسبب مساهمات 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 (١٧٧٩-١٩٢٥) التي تبعت المرحلة الصفوية وسبقت مرحلة الأسرة الهلوية (١٩٧٩-١٩٢٥) كانت فترةً حاسمةً في تسييس العلماء الشيعة، فلقد تميَّزت هذه الفترة بالضعف المركزي للإدارة السياسية في إيران، ففسحت المجال للمشايخ والعلماء بتعلُّم طرق السياسة والمشاركة في النشاط السياسي، خلاف ما كانوا عليه في أغلب المراحل التاريخية من التواري والسكون والبُعد عن الثورة والاحتجاج.

والخلاصة: التشيُّع تطوَّر من رؤيةٍ سياسية حول أفضلية الحُكم إلى حركةٍ رافضةٍ للسلطة القائمة إلى فرقة دينية تسرَّبت إلها عناصر غريبة جرى إلباسها لباس الإسلام وشاراته في ظروف تاريخية متعدِّدة. ولذلك عند الحديث عن التشيُّع ينبغي أن يكون واضحاً أي تشيُّع نتكلَّم عنه، القديم أم ما آل إليه الأمر بعد الصفويين؟ وهل هو التشيُّع الشعبي الرائج أم هو التشيُّع العلمائي التقليدي الموجود في الكتب والذي تحتضنه الحوزات، أم هو التشيُّع الفكريُّ التجديديُّ؟

## 2- ميول تاريخية

ويحسن التنبيه إلى نوعين من الميل تجاه آل البيت في تاريخنا يختلطان اليوم على بعض الناس فيحسبونه تشيُّعاً بمعناه المتبلور اليوم، وهوليس بذلك. الميل الأول هو ميل سياسيٍّ ضاق ذرعاً بمركز الخلافة الذي ترهَّل ولم يعد فاعلاً، وتجاوزات الحُكَّام وتراكم المظالم، الميل الثاني هو ميل عاطفي بحث من باب حبِّ آل البيت وذريَّة الرسول ﷺ.

وضمن المفهوم الأول كان في حركات الطولونيين والأدارسة والمرابطين والموحِّدين نزعة إصلاحٍ سياسي، فيختلط الأمر على البعض فيحسبونه تشيُّعاً بالمعنى الإمامي الاثنا عشري الذي تطوَّر لاحقاً. وحتى الحمدانيون الذين كانوا شيعة اثني عشرية خدموا الخلافة العبَّاسية بنوع من التعاقد الدفاعي.

ثانياً، ضمن المفهوم العاطفي للتشيع يمكن أن يُذكر أن ابن خلدون يُعلي من شأن آل البيت مع أنه شيخ التفسير الموضوعي للامذهبي لظاهرة المُلْك، وأنها كانت شيئاً طبيعياً باعتبار حاجة السياسة للاستقرار والتمكُّن. فابن خلدون المتعاطف مع آل البيت -من المنظور القرآني {المودة في القربى}- هو الذي يفسر ظاهرة الملك بنظرية علمية بعيدة عن الغيبات، ويثني على معاوية. ويمكن أن نذكر أيضاً الشافعي الذي في رده على اتهام المتعصّبين من السنّة (الناصبية أو النواصب) أنشد بيت شعره المشهور (الذي هو جزء من أبيات عن مشاعر الحج):

إن كان رفضاً حبُّ آل محمّد ~~~~~ فليشهد الثقلان أني رافضي

ومرة ثانية، التشيع المبكر لم يكن هو التشيع الذي نعرفه اليوم، والعداء والتمايز التام بين السنّة والشيعة لا ينطبق على كل تاريخنا، وأبرز ما يظهر هذا في العلاقات الرحمية لكبار الشخصيات. وتأمّل أن عبد الملك بن مروان الأمويّ القحّ تزوّج سُكَيْنَةَ بنت الحسين بن عليّ، والإمام جعفر الصادق (وهو الذي أصبح يعتبر الإمام الخامس عند الشيعة حفيد حفيد عليّ بن أبي طالب) هو ابن حفيدة أبي بكر الصديق أمّ قُرُوءَة، كما أنّ الإمام جعفر الصادق هو شيخ أبي حنيفة. وكان الحسين من قبل قد سمّي ابنه باسم عمرو عمر الأشرف، وسمّي موسى بن جعفر الكاظم (الإمام السابع عند الشيعة الإثنا عشرية) ابنه باسم أبوبكر وعمر وابنته باسم عائشة.

### 3- المذهب الزيدي

وإتماماً للموضوع نذكر أن هناك مذهباً شيعياً آخر تميّز بحافظه على نقاء أسسه العقديّة والفلسفيّة، ويُعرف بالزيديّة. والمذهب الزيديّ اعتبر الإمام الخامس زيد بن عليّ بن الحسن بن الحسين هو الإمام، وليس أخاه محمّد الباقر الذي اعتمدته الشيعة الإثنا عشرية بعد موت أبيهما سنة ١٢٢ هـ، فافترق المذهبان من يومها. والزيديّة هي التي قامت بثورات مسلّحة منذ العصر الأمويّ في حين أنّ الإثنا عشرية اعتمدت التقية بشكلٍ رئيسي (مقابل الإسماعيلية التي اعتمدت الثورة الباطنية).

ومن الناحية الفكرية العقدية لم تدخل شوائب عقائد ما قبل الإسلام إلى الزيدية ولذا فإنها تُعتبر قرينة مذهب السُنَّة، وإن وقع الاختلاف بينهما في مساحة حسّاسة. فالمذهب الزيديُّ يقول بتفضيل إمامة عليٍّ ونسله من الحسن أو الحسين، ولا يقول بالنصِّ على الإمام أو التوريث، ولا يُدخل في صفة الإمام أبعاداً غيبية أو العصمة كما نجد عند الشيعة الاثنا عشرية. وفي النظرية السياسية الزيدية يمكن لأيِّ رجل من نسل عليٍّ أن يكون إماماً، ويمكن أن يوجد أكثر من إمام في زمن واحدٍ أو لا يوجد أحد، وأحقّية إمامته هي الغلبة السياسية والعلم. ولذا يعترف المذهب الزيديُّ بخلافة أبي بكر وعمر، وعلماء مذهبهم مختلفون في عثمان، فمنهم من يعترف به كخليفة في العام الأول من سلطته. ولقد تأثّر المذهب الزيديُّ بالمعتزلة، والمذهب الفقهي الزيديُّ قريب من مذاهب السُنَّة (وكذا هناك تشارك بين المذاهب الفقهية للسنة والمذهب الجعفري للاثني عشرية)، والمذهب الزيديُّ لا يقول بزواج المتعة.

وكان أن تشكّلت للزيدية دولةٌ بين أقوام الدَّيلم قرب بحر قزوين بين ٢٥٠ هـ و ٥٢٠ هـ مع انقطاعات في استمرارها. ويشكّل الزيدية اليوم قسماً كبيراً من سكّان اليمن، وكان قد أسّس مملكتهم الإمام يحيى بن حسين الراسي في صعدة في أول الأمر ثم صنعاء، وامتدَّ حُكم هذه السلالة منذ القرن الرابع الهجري مع انقطاعات كثيرة تخلَّلها مناوشات مسلّحة، وانتهى أمرهم في العصر الحديث في ثورة الجيش سنة ١٩٦٢ وتأسيس الجمهورية العربية اليمنية. واستطاعت إيران أخيراً استمالتهم فتحالفوا معها سياسياً.



فهذا هو حظُّ الإسلام من الفرق الرئيسة التي اعتصمت بأساسيات الاعتقاد من التوحيد وختم النبوة وكون القرآن الكتاب الخاتم والإيمان بالبعث والحساب، وإقامة الشعائر وتحكيم الشريعة، بغضِّ النظر عمّا داخل المذهب من شوائب. ولذلك نجد الأشعريُّ الذي يُعتبر أكبر منظّرٍ عقيدة ما يسمى «أهل السُنَّة والجماعة» يقول: لا نُكفّر أحداً من أهل القبلة.

## 4- فرق الغلاة

ومقابل خطّي التشيع اشتطّت فرقٌ وحوّرت مفاهيم الإسلام الأساسية، ويُطلق عليهم اسم «الغلاة» ووصف «الباطنية». وتوجّههم مرفوض من علماء السنّة وعلماء الشيعة، وإن تألّف التشيع أحياناً بعض الفرق وخاصةً الإسماعيلية. والغلاة بشكلٍ عامٍ يؤمنون بحلولٍ قدسيّ كامل في أئمتهم، ويمارون في قضية النبوة وختمها، وكثيراً ما ادعى أئمتهم النبوة أو الألوهية، ولا يقولون بالبعث والحساب، ولا يقرّون بالشرعية، ولا يؤمنون بأنّ القرآن موحى وأنه خاتم الرسالات. وحين يستشهدون بالقرآن يفسّرونه تفسيراً رمزيّاً بناءً على أنّ للقرآن معنى ظاهراً وآخر باطناً. فمثلاً يدا أبي لهب في الآية هما أبو بكر وعمر، والبقرة في قوله تعالى {يأمركم أن تذبحوا بقرة} هي عائشة، إلى جانب استحضاركم هائل من الخرافات وعناصر من العقائد اليونانية الغنوصيّة والهندية الحلوليّة.

فرق الغلاة في تاريخ المسلمين تشكّلت بعد أزمة تحديد الإمام السابع للشيعة الإمامية بعد وفاة جعفر الصادق (ت ١٤٨ هـ)، والتشيع كان لم يزل يومها سياسياً. ففي منتصف القرن الهجري الثاني افترق خطّ الشيعة (الاثني عشرية) عن خطّ الغلاة الذي تبنّى فلسفات عرفانيّة، وانحدرت من هذا الخطّ الثاني فرق الاسماعيليّة، وكذلك النصيريّة (حوالي ٢٦٠ هـ) والدروز (حوالي ٤١٢ هـ).

وفي الفترة الحديثة ظهرت الأحمديّة (١٨٨٩ م) بين صفوف السنّة في فترة الاحتلال الانكليزي للهند، وأدخلت في عقائدها وممارساتها عناصر غريبة عن الإسلام. وتنقسم الأحمديّة إلى قسمين: اللاهوريّة التي توارى في فكرة ختم النبوة، والقاديانيّة الأكثر تطرّفاً والتي قالت بألوهية غلام أحمد. وفي إيران رعى الإنكليز ظهور البهائية (١٨٤٤ م) التي أحييت الانحرافات العقديّة لفرق الغلاة. أمّا الخوارج الذي ظهروا في باكورة تاريخ المسلمين فيمثّلون فرقةً متطرّفة سياسياً، واعتدل توجّههم على يد الإباضية.



نموذج التعميد في

# تاريخنا السياسي



