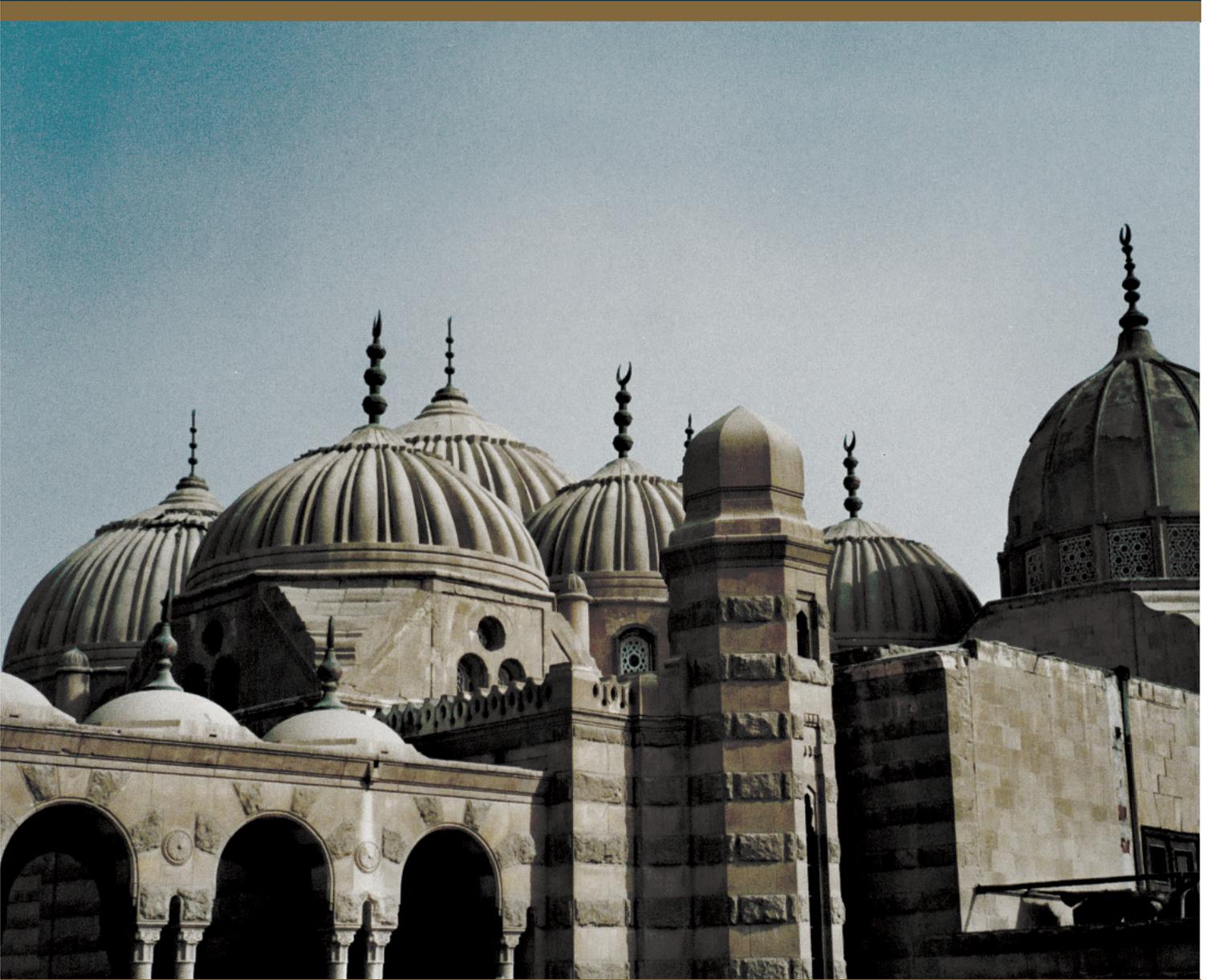


التاريخ المُتخيّل في كتاب (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)



محمد يوسف إدريس
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

التاريخ⁽¹⁾ المُتخيّل⁽²⁾ في كتاب (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)

للأبي الحسن الماوردي (364 هـ / 450 هـ) (الخلفاء الراشدون أنموذجاً)

(1) أقيمت هذه الورقة في ندوة "في كتابة التاريخ العربي الإسلامي وتمثلاته"، المنعقدة بتونس يومي 24 و 25 يناير 2015، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

(2) نشير إلى أنّ البحث في علاقة المُتخيّل بالتاريخي يعود إلى مدرسة التاريخ الجديد، التي سعت إلى دراسة تاريخ المجتمعات من مختلف النواحي، من ذلك أنّ إفلين باتلاجين (Evelyne Patlagean) قد رأى في المُتخيّل محوراً رئيساً للتاريخ. راجع في ذلك: لوغوف، جاك، وآخرون، التاريخ الجديد، ترجمة محمّد الظاهر المنصوري، مراجعة عبد الحميد هنيّة، مركز دراسات الوحدة العربية المنظمة العربية للترجمة، بيروت- لبنان، ط 2، 2007م، ص ص 481-526

إنّ المتأمل في المؤلفات الإسلامية القديمة، التي اتخذت من المسألة السياسيّة مداراً لها، يتبيّن له استنادها إلى المرجعيّات نفسها (النصّ، الإجماع،) - على الرغم من تنوّع روافدها (فقهية، ..)، وتنوّع أسسها - ومشاكلتها العجيب فيها للتاريخي على تعدّد النصوص، وتباعد أزماتها، واختلاف انتماءات أصحابها.

وهي خصائص جعلت من النصوص الإسلاميّة، لا سيما كتب الأحكام السلطانيّة، وكتب السيرة، وكتب تراجم الخلفاء والصّحابة، تعجّ بالمتخيّل بطريقة يصعب معها تمييز التاريخي من السياسي والديني¹.

وفي هذا السّياق، ننزّل بحثنا في العلاقة الجدلية، التي قامت بين (السياسي) و(الديني) في الثقافة العربيّة الإسلاميّة؛ ذلك أنّ المتخيّل الديني كان - ولا يزال - أهمّ الأدوات التي اعتمد عليها أصحاب السّلطة السياسيّة في استمالة النّاس، وكسب تأييدهم²، فإذا بالمتخيّل يمسّ جميع الممارسات الاجتماعيّة بمختلف أشكالها³. وبهذا المعنى، يكون المتخيّل أسّ تاريخ الإنسان وماهيته⁴. ومن ثمّ فإنّ فهم مختلف الظواهر البشريّة (السياسة، ...) يتطلّب الوعي ببنية المتخيّل، ومرجعياته، وآليات اشتغاله، وهي مجالات نسعى إلى الوقوف على أبعادها، من خلال النظر في سيرة الخلفاء الراشدين، لا سيما أبي بكر الصديق (ت 13هـ)، وعمر بن الخطّاب (ت 23هـ)، فالعودة إلى ما أتاه الشيخان تُعدّ من أهمّ المصادر التي استند إليها الفقيه في سنّ ضوابط المؤسسة السياسيّة (الخلافة)، وهو ما تجلّى في الإحالات العديدة على أقوال الخلفاء الراشدين وأعمالهم في مختلف المجالات المتعلّقة بالشأن السياسي. بيد أنّ توظيف الوقائع التاريخيّة في المدونة الفقهية قام، في أغلب الأحيان، على اصطفاء الأحداث، وإعادة إنتاجها، وروايتها بطرق مخصوصة، اعتماداً على آليات الحذف والإضافة...، فيغدو، حينئذ، الحدث التاريخي المرويّ في النصّ الفقهي مخالفاً للحدث التاريخي في جوانب عديدة، وهو ما من شأنه أن يدفع بالقارئ إلى الإقرار بوجود حدثين (روايتين) مختلفين بنية ودلالات، وماتى ذلك أنّ مدونات (الأدب السلطانيّة) محكومة بسّلطة المرجع المذهبي من جهة، وسّلطة الواقع السياسي من جهة أخرى.

ومن مظاهر البعد الأوّل؛ تحويل الفكر السنّي أعمال الصحابة إلى نماذج في مختلف المستويات الاجتماعيّة، والسياسيّة، والأخلاقيّة، والمعرفيّة، والدينيّة⁵، فنُسب إلى الصحابة فضائل، وخصّصوا بصفات

1 يُعدّ التاريخ، في تصوّر جليبر ديران (1921-2012م) (Gilbert Durand)، الفضاء المميّز للمتخيّل بمختلف أشكاله، لا سيما المتخيّل السياسي، وهو تصوّر ينطوي على دعوة واضحة إلى ضرورة تجاوز التقد التاريخي، الذي كان يسعى، ولا يزال، إلى تمييز التاريخي من المتخيّل. راجع مقدّمة

Durand (Gilbert): Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Dunod, Bordas, Paris, 1984

2 انظر، في ما يتعلّق بمظاهر هذه المسألة وأبعادها في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، الذبابي الميساوي، سهام، إسلام السّاسة، سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً، رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1، 2008م.

3 Castoriadis (Cornelius) (1922-1997): L'Institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975, p p169 - 173

4 Boia (Lucian) (1944-...): pour une histoire de l'imaginaire, Les belles lettres, Paris, 1998.

5 انظر: الجمل، بسّام، الإسلام السنّي، سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً، رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 2006م، ص ص 140 - 149

(التبشير بالجنة، وتأييد الرسول لهم، واستشارة النبي لهم، ...، ونزول الوحي الإلهي مصدقاً لمواقفهم، ...)، وهي خصال رفعتهم عن مستوى البشر العاديين، وقرّبتهم من منازل الأنبياء⁶، وهي صورة عمّقتها الفقهاء، والفاعلون الاجتماعيون (المفسّرون، والمحدّثون، ...)، الذين تحدّثوا عن موافقة المسلمين لآراء الخلفاء، وإجماعهم (المسلمون) على صحّة اجتهاداتهم (الخلفاء)، تأكيداً للحديث النبويّ «لا تجتمع أمة الإسلام على ضلال»، الذي مثّل القاعدة التي حدّد من خلالها الفكر السنّي حدّ الإجماع، بما هو موافقة للرأي الغالب، بطريقة أدّت إلى التقليل من شأن كلّ رأي مخالف للجماعة⁷.

هذه المقاربة السنّية جعلت أفعال الصحابة وأقوالهم تتّصف بالصواب، وتحوّل إلى نماذج لا بدّ من الاحتكام إليها في الممارسة السياسية والتشريعية (الفقه، ...)، فتحوّل سلوكهم إلى حقائق تاريخية متعالية على التاريخ متحكّمة فيه.

وهو ما يقتضي منّا تبيين الحدود التي تفصل بين المتخيّل والتاريخي، والآليات التي اعتمدها العقل السنّي (الفقهي، والتاريخي، ...) لمحو تلك الحدود. وفي هذا النطاق، نعمل على تقصي الأسباب، التي دعت الفقيه إلى إعادة إنتاج الحدث التاريخي وفق رؤية مخصوصة، وذلك بالنظر في سلطة المرجع المذهبي، وسلطة المرجع السياسي، الذي جعل استرجاع الفقيه للأحداث التاريخية يخضع، بالأساس، لإكراهات الواقع السياسي، الذي حفّ بتأليف كتاب (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)، فالماوردي، في تقديرنا، أعاد إنتاج الأحداث التاريخية بطريقة مخصوصة تراعي تفاوت القوى بين العباسيين والبويعيين، فهو لم يستدع من أحداث التاريخ إلا ما كان محققاً لمثابته، زدّ على ذلك، أنّ أبا الحسن قد عمد، في الأوضاع التي اضطرّ فيها إلى الوقوف على بعض الأحداث، التي تنطوي على مآزق للموقف السنّي، إلى إخراج الأحداث عن سياقاتها الأصلية، بما يُقوّي الخلافة السنّية العباسية، ويدفع عنه غضب البويعيين الشيعة.

هذه المراوحة بين المحافظة على الوقائع التاريخية واستبدالها، أو رواية أحداثها بطرق مغايرة، قد ترتّب عليها وقوع الفقيه في تناقضات عديدة ظهرت في بنية الخطاب، وتفصيل الوقائع، ومواقف الشخص من بعضها من بعض.

لقد لجأ الفقيه إلى المتخيّل كي يتجاوز التاريخ (صراع الصحابة حول السلطة السياسية، ...)، وهو ما أدّى إلى توطيد أركان المتخيّل، باعتباره حقائق تاريخية، فالنصّ الفقهيّ من هذا المنظور، احتوى على نصّين: نصّ التاريخ، وهو نصّ محجوب منسيّ، ونصّ المتخيّل الذي نُزّل منزلة الحقيقة التاريخية.

6 نصّ الاعتقاد القادري (نسبة إلى الخليفة العباسي القادر بالله المتوفى سنة 422 هـ) على وجوب حبّ «الصحابة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلّهم، ونعلم أنّهم خير الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنّ خيرهم كلّهم وأفضلهم، بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أبو بكر الصديق، ثمّ عمر بن الخطاب، ثمّ عثمان بن عفان، ثمّ عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهم، ويشهد للعشرة بالجنة». نقلًا عن: آل عبد اللطيف، عبد العزيز بن محمّد، الاعتقاد القادري دراسة وتعليق، جامعة أم القرى، العدد 39، ص 1427 هـ، المملكة العربية السعودية، ص 248

7 الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989م، ص 5

وفي هذا الأفق المعرفي، نتناول بالتحليل علاقة (المُتخيّل الديني) بـ(التاريخي)، انطلاقاً من السؤال الآتي: هل المتخيّل الديني صانع التاريخ أم أنّ الثاني صانع الأول؟

ونهدف في معالجتنا للمسألة إلى الوقوف على آليات تصرّف الفقيه في الأحداث التاريخية من جهة، واستجلاء مظاهر سلطة المرجع المذهبي والسياسي في ذلك من جهة ثانية، وتبيين دلالات مَحْو الحدود الفاصلة بين المتخيّل الديني والتاريخي، وما ترتّب على ذلك من إنتاج لتاريخ مُتخيّل من جهة ثالثة. وذلك من خلال التطرّق إلى بعض الأفعال والأقوال التي نسبها المتخيّل السنّي إلى أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، باعتبارهما الأنموذجين اللذين زعم خلفاء الدولة الإسلامية (الأموية، والعباسية) الاقتداء بهما. وقد تخيّرنا أنّ نقف على خبرين، مدار الأول على ما نسب إلى أبي بكر من أقوال يوم (سقيفة بني ساعدة). أمّا الخبر الثاني، فيتعلّق باختيار عمر بن الخطاب بعض الصحابة ليُكوّنوا مجلس الشورى المُكلّف باختيار الإمام/ الخليفة من بعده (الشورى). وفي ثنايا الوقوف على خصائص الروايات، التي اعتمدها أبو الحسن الماوردي، نقوم بتفكيك بنية الخطاب، الذي أنشأه الفقيه، بقصد استخلاص ما انطوت عليه الروايات من اختلافات، مقارنين، في ذلك، بين الرواية التي استند إليها الماوردي، وروايات أخرى لمؤرخين ومنظرين سياسيين سابقين له، من أجل بناء تصوّر واضح لما حدث في (سقيفة بني ساعدة) وفي (الشورى العمرية).

1: المُتخيّل التاريخي الإسلامي بين اختلاق الحدث/ النصّ وإعادة تأليفه:

أ: سقيفة بني ساعدة: من حجة المهاجرين على الأنصار إلى حجة الخليفة العباسي على الأمير البويهبي:

حدّد الماوردي، في الباب الأول من (الأحكام السلطانية والولايات الدينية)، ماهية الإمامة، وبين اختلاف المسلمين في تحديد منزلتها، ووجوه الحاجة إليها، فهي، عند بعضهم، غير واجبة، وهي، عند بعض آخر، واجبة بالعقل، في حين رأى أغلب المسلمين (السنة والشيعية) أنها واجبة بالشرع، استناداً إلى أحاديث منسوبة إلى النبي محمّد، واعتماداً على اجتماع كلمة المسلمين أنصاراً ومهاجرين على ضرورة اختيار قائد يسوسهم بعد وفاة الرسول، على أنّ هذا الاتفاق لا يتعدّى مستوى الوعي بضرورة ملء الفراغ السياسي إلى الاتفاق حول الشخص المؤهل للقيادة، فأغلب النصوص الإسلامية أكدت تباين مواقف الأنصار والمهاجرين، واختلافهم في المسألة يوم (سقيفة بني ساعدة).

وقد عزّج أبو الحسن الماوردي على ما وقع في (سقيفة بني ساعدة) أثناء النظر في شروط الإمامة، وهو ما تجلّى في قوله: «و الشرط السابع أن يكون من قريش لورود النصّ فيه، وأنعقاد الإجماع عليه، ولا اعتبار بضرار* حين شدّ فجوزها في جميع الناس؛ لأنّ أبا بكر الصديق -رضي الله عنه- احتجّ، يوم السقيفة، على الأنصار في دفعهم عن الخلافة لما بايعوا سعد بن عبادة** عليهما، بقول النبي صلى الله عليه وسلم: «الأئمة»

مِنْ قَرِيْشٍ»، فَأَقْلَعُوا عَنِ التَّفَرُّدِ بِهَا، وَرَجَعُوا عَنِ الْمُشَارَكَةِ فِيهَا، حِينَ قَالُوا: مَنَا أَمِيرٌ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ، تَسْلِيمًا لِرِوَايَتِهِ، وَتَصَدِيقًا لِحَبْرِهِ (... وعملاً بقول) النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «قَدِّمُوا قَرِيْشًا وَلَا تَقَدِّمُواهَا». وَلَيْسَ مَعَ هَذَا النَّصِّ الْمُسْلِمِ شَبْهَةً لِمُنَازَعِ فِيهِ، وَلَا قَوْلٌ لِمُخَالَفِ لَهُ»⁸.

أعطى الماوردي الشرط السابع، المتمثل في وجوب انتماء الإمام إلى قريش، أهمية واضحة، فهذا الشرط هو الشرط الوحيد الذي ورد فيه (نص)، وانعقد عليه إجماع المسلمين، وكي يؤكد ذلك اتخذ أبو الحسن من أقوال أبي بكر، يوم سقيفة بني ساعدة، حجة دامغة، فيومها ذكر الصديق الأنصار بأقوال الرسول محمد (ت 11هـ)، معتبراً إياها نصوصاً «لا شبهة فيها لمنازع».

وما يسترعي الانتباه أن الماوردي لم يكتف في إثبات هذا الأصل بما جاء في النص (الحديث المنسوب إلى الرسول محمد صلى الله عليه وسلم)، وإنما سعى إلى إثباته، أيضاً، بالاستناد إلى حجة الإجماع، وهو ما يدعونا إلى التساؤل: لماذا الإلحاح على تأكيد وجوب انتماء الإمام إلى قريش، بالاعتماد على حجة الإجماع، والحال أن القاعدة التي عمل بها الفكر السنّي تقول «لا اجتهاد في ما ورد فيه النص»؟

روت المدونات التاريخية، وكتب السياسة، أن سعداً بن عباداً حثّ الأنصار، يوم السقيفة، على التمسك بحقهم في خلافة النبي محمد، قائلاً لهم: «يا معشر الأنصار لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام (...). إنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَبِثَ فِي قَوْمِهِ بضع عشرة سنة (...). فما آمن به إلا القليل، (... أما أنتم) فكانتم أشدَّ النَّاسِ على عدوِّه، فاستبدَّوا بهذا الأمر، فإنَّه لكم دون النَّاسِ»⁹. ولوح الحباب بن المنذر (ت 20 هـ) باستعمال القوة ضدّ المهاجرين إنهم رفضوا الانصياع لإرادة الأنصار¹⁰.

شعر الأنصار بالغبن، يوم قدم النبي محمد الأعراب وقومه، وأغدق عليهم العطايا من غنائم الطائف (8هـ)، وبخس الأنصار الذين أزروه يوم طرده الأقراب، واقتفوا آثاره يريدون قتله...¹¹ شعور دعاهم إلى الاحتجاج ومعاينة الرسول، من ذلك قول حسان بن ثابت (توفي في ما بين 36 هـ و40 هـ):

[مخلع البسيط]

*8 ضرار بن عمرو الغطفاني المعتزلي (ت 190 هـ).

** سعد بن عباد الأنصاري زعيم الخزرج شهد بيعة العقبة. وقد مات في الشام (14 هـ) مقتولاً. انظر أهم تفاصيل حياته في: ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين الشيباني (ت 630 هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، قدم له وقرظه محمد عبد المنعم البري، وعبد الفتاح أبو سنة، وجمعة طاهر النجار، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، (د.ت)، مج 2، ص ص 204-205

الموردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، م. س، ص 5 (التشديد مثلاً).

9 ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين الشيباني (ت 630 هـ)، الكامل في التاريخ، حققه أبو الفداء عبد الله القاضي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، ط 1، 1987م، مج 2، ص ص 191-192

10 انظر: المرجع نفسه، المجلد نفسه، ص 193: «فإنَّ أبا عليكم ما سألتموه فأجلوهم عن هذه البلاد».

11 انظر: تفاصيل تقسيم غنائم غزوة الطائف (8 هـ): الطبري، محمد بن جرير (ت 310 هـ)، تاريخ الرسل والملوك، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط 2، (د.ت)، ج 3، ص 93

عَلَامَ تُدْعَى سُلَيْمٌ وَهِيَ قَدَامَ قَوْمٍ هُمْ أَوْوَا وَهُمْ نَصَرُوا
 سَمَّاهُمْ اللَّهُ أَنْصَاراً بَنَصْرِهِمْ دِينَ الْهُدَى وَعَوَانُ الْحَرْبِ تَسْتَعِرُّ
 وَسَارَ عَوَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْتَرَفُوا لِلنَّائِبَاتِ وَمَا خَامُوا وَمَا ضَجِرُوا¹²

وقد رأى الأنصار في موت الرسول محمّد لحظة حاسمة لاسترجاع هيبتهم ومكانتهم، وما نحسب أنّ أمر السقيفة كان مصادفة، فاجتماع الأنصار حول سعد، في تقديرنا، قرار اتخذته الجماعة قبل وفاة الرسول. وما اجتماعها في السقيفة إلا لأخذ البيعة لابن عبادة، وآية ذلك أنّ قول الأنصار لأبي بكر وعمر «منا أمير ومنكم أمير» فيه دلالة على تمسك الأنصار بالسلطة، ففي القول إشارات واضحة من الأنصار إلى رغبتهم في تقسيم الدولة الإسلامية، في حال رفض المهاجرين اقتسام السلطة معهم (الأنصار).

وفي هذا المضمار، نزل دعوة الحباب بن المنذر إلى إجلاء المهاجرين من المدينة، فالدعوة إلى إخراج المهاجرين هي، في جوهرها، دعوة إلى فضّ الارتباط بين المهاجرين والأنصار، بما يقود إلى انفصال المدينة عن مكة¹³. فما الذي حوّل الأنصار عن رأيهم فلانوا بعد شدّة وتصلّب؟

ذهب الفقيه إلى القول إنّ أبا بكر أصغى إلى الأنصار، وسمع حججهم، ولمّا ذهب ثورّة الغضب، وخفّ الهرج واللغط، ذكّرهم بما قال الرسول محمّد، فعاد للقوم رشدهم، وتبرّأوا من الشيطان الذي وسوس في صدورهم، وزين لهم خرق النصّ.

سلم أغلب الأنصار، يوم (سقيفة بني ساعدة)، بما أراد المهاجرون، وهو ما عدّه الماوردي إقراراً بصحة هذا الشرط، ووجوب توافره، ولكنّ هذا التسليم لم يكن (تصديقاً لخبره) على نحو ما روى أبو الحسن، بقدر ما كان أمراً محتوماً بالنظر إلى الموازنات القبلية، والعلاقات التي كانت قائمة بين الأنصار¹⁴، فما وقع في سقيفة بني ساعدة قام، بالأساس، على جملة من الاعتبارات؛ أولها أنّ مبايعة الأوس لأبي بكر، يوم السقيفة، كان محرّكها الخوف من استبداد الخزرج (سعد بن عبادة) بالسلطة، ومن شأن ذلك أنّ يُوقد بين الأوس والخزرج نار حرب همدت يوم جاء محمّد يثرب، وبهذا المعنى، فإنّ ما دفع أسيد بن خضير الأوسي (ت 20 هـ) إلى مبايعة الصديق إطفاء نار حرب قد تنشب بين الأنصار. ولا يخرج عن هذا الأفق قول بشر بن سعد: «يا معشر الأنصار إنّ والله وإنّ كنّا أولي فضيلة، (...) وسابقة في هذا الدّين، (...) فإنّ محمّداً من قریش، وقومه أولى به (...) لا تتنازعوهم»¹⁵.

12 ذكره ابن هشام الحميري، أبو محمّد عبد الملك (ت 218 هـ)، السيرة النبوية، قراءة وضبط وشرح محمّد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت- لبنان، ط 3، 2010م، مج 4، ص 83

13 بيّنت حياة عمّامو، في: أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام (سلسلة معالم الحداثّة، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 1، 1996م، ص 187 وص 289)، مظاهر عديدة دالة على عدم استعداد الأنصار للتعايش مع المهاجرين.

14 انظر: الجابري، محمّد عابد (ت 2010م)، الدّين والدّولة وتطبيق الشريعة، سلسلة الثقافة القوميّة (قضايا الفكر العربي)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت- لبنان، ط 1، 1996م، مبحث (الخلافة وميزان القوى)، من ص 64 إلى ص 71

15 ابن الأثير، أبو الحسن عزّ الدّين الشيباني، الكامل في التاريخ، م. س، مج 2، ص 193

أقوال بشر بن سعد، في تقديرنا، تميّط اللثام عمّا وقع، ففي القول جملتان بليغتان تكشفان عن مشاعر الأنصار ومخاوفهم، ففي الأولى: رفع من مقام الأنصار، وفي الثانية: اعتراف بحق قريش في خلافة ابنها، وذلك من منطلق القرابة والحمية، وللجملتين معنيان آخران مدارهما على أنّ الاعتراف بحق قريش هو اعتراف بالقرابة، لا بفضل لها على الإسلام من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الأنصار لا يريدون سلطاناً يُحيي ما قُبر من حروب الماضي القريب (حرب سمير، حرب بُعث، ...)، فأَيّ وسواس وسوس في صدور الأوس فتراجعوا عن بيعة سعد بن عبادة؟

كان وقوف الأوس -على الرغم من قلة عددهم¹⁶- إلى جانب هذا الطرف أو ذاك (الخرزج أو قريش)، عنصراً مؤثراً في فضّ الصراع القائم في السقيفة، ذلك أنّ للأوس «تأثيراً وأهميّة في يثرب (لا تقل) عن الخرزج»¹⁷. وما كان الوضع، يومها، يسمح بإرجاء الأمر، ففي تلك اللحظات كان لا بدّ، في تقدير الجميع (قريش، الأوس، الخرزج)، من اتّخاذ القرار النهائي¹⁸. فالتأجيل لن يكون في صالح أحد منهم، فمن شأن التأخير أن يزيد الاختلاف عمقاً، ويوسع دائرة المتناحرين على السلطة، فبنو هاشم في همهم منشغلون، وما يلبث بعضهم أن يصحو فيطلب ما يتنازعه القوم في السقيفة، وما يفتأ بنو عبد مناف (بنو هاشم، وبنو أميّة)، ومن يدين لهم بالولاء من المهاجرين والأنصار، أن يتعاضدوا نصرّة لعلي بن أبي طالب¹⁹.

وعى المجتمعون ذلك، وأدركوا أن لا خيار لهم سوى الاختيار بين ترك الأمر للأنصار، أو تركه لبني تميم (أبو بكر)، أو بني عدّي (عمر بن الخطاب)، أقلّ قبائل قريش شأنًا ومنزلةً.

بدأ الأنصار المجلس موحّدين، وانتهوا مُختلفين، فكّر الأنصار، وتدبّروا الأمر، فوجدوا تسليم السلطة إلى بني تميم أفضل من أن يأخذها هاشمي أو خزرجي.

بناءً على ذلك، نقول إنّ نزول بعض الأنصار، لا سيما الأوس، عند رأي المهاجرين، لم يصدر عن خوف من غضب المهاجرين، ولا يُعدّ اعترافاً من الأنصار بوجود نصّ يؤكّد أنّ الخلافة لا تكون إلا في

16 عمامو، حياة، أصحاب محمّد ودورهم في نشأة الإسلام، م. س، ص 116

17 المرجع نفسه، ص 120

18 ذكرت بعض المصادر التاريخية: «أنّ بعض الأنصار نادى يوم السقيفة بمبايعة علي بن أبي طالب». راجع: ابن الأثير، أبو الحسن عزّ الدين الشيباني، الكامل في التاريخ، م. س، مج 2، ص 325

19 ذكرت بعض المصادر التاريخية، في ما يتعلّق بهذه المسألة، عديد الأخبار منها أنّ أبا سفيان حدّث عليّاً بن أبي طالب على رفض مبايعة أبي بكر، قائلاً له: «إبسط يدك أبايعك، فوالله لئن شئت لأملأها عليه خيلاً ورجلاً فأبي عليّ». راجع الطبري، محمّد بن جرير، تاريخ الرّسل والملوك، م. س، مج 3، ص 209. في حين أشارت مصادر أخرى: إلى أنّ عليّاً بايع أبا بكر بعد مُضيّ سنّة أشهر على خلافته، وذلك تحت التهديد. راجع: ابن عبد ربّه الأندلسي، أحمد بن محمّد (ت 368 هـ)، العقد الفريد، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 1، 1983م، مج 5، ص 14، والطبري، محمّد بن جرير، تاريخ الرّسل والملوك، م. س، مج 3، ص 202

قريش، ولا...²⁰، وإنما خيّر بعض الأنصار التخلي عن السلطة؛ لأنها تلوّح بحرب لا تزال في الأذهان آثارها عالقة.

فُضّ الصراع برتق فتقن (المهاجرون/ الأنصار)، و(الخرج/ الأوس)، فمنطق المصلحة بالنسبة إلى قريش، وإلى الأوس، جعل المتنازعين على السلطة يعملون على الخروج من الاجتماع بأخف الأضرار، فالأوس، على قلة عددهم، - مقارنة بالخرج وبالمهاجرين - هم من اتخذ القرار، ذلك أنّ الخرج على وعي تام بأن لا قدرة لهم على ردّ قريش والأوس معاً.

ما وقع في السقيفة من تهديد بتصفية المهاجرين، وطردهم من المدينة، يكشف عن ضعف حجة النصّ، وحجة الإجماع، اللتين احتقن بهما الماوردي، ونقدّر أنّ أبا الحسن لم يكن مقتنعاً بالحجّتين، وحسبنا أنّ نعيد النظر في تعليق الماوردي على الأحاديث النبويّة، لا سيما قوله: «وَلَيْسَ مَعَ هَذَا النَّصِّ الْمُسْلِمِ شُبْهَةٌ لِمُنَازَعٍ فِيهِ وَلَا قَوْلٌ لِمُخَالِفٍ لَهُ».

إنّ في قول الماوردي إشارة واضحة إلى أنّ هذا النصّ فيه تنازع، وحوله شبهة، وما البحث في الإجماع²¹ عن سند سوى محاولة لإغلاق باب السؤال عن مدى وجاهة الدّعوة إلى وجوب عقد الخلافة للقريشيين دون غيرهم من المسلمين.

ب: أبو الحسن الماوردي بين استعادة الحدث التاريخي وإعادة إنتاجه:

كان أبو الحسن الماوردي واعياً بأنّ النصّ، الذي عوّل عليه، نصّ ضعيف²²، فأنّ يكون الرسول قد دعا إلى اعتبار (الأئمة من قريش)، وإلى أنّ يُقدّم المسلمون (قريشاً ولا يتقدّموها)، ففيه مأخذ عديدة، منها أنّ اعتبار المقصود بالإمامة سياسة الناس يجعل منازعة الأنصار للمهاجرين لا معنى لها، ولا معنى لإصرار جماعة منهم على عدم مبايعة أبي بكر، وعمر بن الخطاب، ذلك أنّ سعداً بن عباد الخزرجي (ت 14 هـ)

20 السيد، رضوان، الجماعة والمجتمع والتّولة: سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1997م، ص 64

21 عُدّ الإجماع المصدر الثالث من مصادر التشريع عند الفقهاء المسلمين السّنة، على أنّ الإجماع، باعتباره مقوماً رئيساً من مقومات الفقه السّني، لم يكن متحقّقاً إلا في المستوى النظري؛ ذلك أنّ الإجماع المتحدّث عنه في كتب الفقه هو من نسج متخيّل الفقهاء، أو هو نتيجة حتمية، في بعض الأحيان، لإرادة صاحب السلطة والجاه.

وقد تعدّدت المواقف الراضية لحجّية الإجماع عند القدامى (المعتزلة، والخوارج، والأشاعرة، ...)، لمزيد من التوسّع في هذا المجال أنظر: القصار المالكي، أبا الحسن علي بن عمر، (ت 397 هـ)، المقمّدة في الأصول، قراءة وتعليق محمّد بن الحسين السليمان، دار الغرب الإسلامي، ط 1، بيروت- لبنان، 1996م، ص 115

الشهرستاني، أبا الفتح محمّد بن عبد الكريم (ت 548 هـ)، الملل والنحل، صحّحه وعلق عليه أحمد فهمي محمّد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 2، 1992، ج 1، ص 108

وقد قدّم ذويب، حمّادي، أهم الحجج التي استندت إليها المواقف الراضية لحجّية الإجماع. (رفض حجّية الإجماع في الفكر الإسلامي)، مجلة روح الحدائث، العدد 1، تونس، 2012م، ص ص 66-82

22 ذهب بسام الجمل في: الإسلام السّني، م. س، ص 135، إلى القول: إنّ «في الاتكاء على الإجماع تغييباً مقصوداً لما حصل في السقيفة من صراع على السلطة السياسية بين المهاجرين والأنصار».

وشيعته قد تُوفوا، وليس في أعناقهم بيعة لقرشي²³. ومع ذلك، لم نجد في كتب السنّة إشارة إلى اعتبار الشّيخين ابن عبادة وجماعته مرتدّين عن الإسلام، أو خارجين منه. أمّا النصّ الثاني، فينطوي، في تقديرنا، على مازق بالنسبة إلى الفكر السنّي، فهو لا يحدّد أسباب التقديم ومجالاته، فإنّ يكون سبب التقديم قرابة قريش من النبي، أو القول إنّ قريشاً هي أول من أمنت بمحمد نبياً رسولاً، فإنّ ذلك يؤدّي إلى القول بضرورة مبايعة علي بن أبي طالب بالخلافة دون غيره. أضف إلى ذلك أنّ الحديثين المنسوبين إلى الرسول محمد يتناقضان مع آيات قرآنية، وأحاديث نبويّة، وأقوال مأثورة، عن الصحابة والخلفاء، منها قوله -تعالى- في سورة الحجرات: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ]²⁴. وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ [...] إِسْمِعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنْ أَمَرَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ مَجْدَعٌ...»²⁵، وقول عمر بن الخطاب، عندما سأله الناس آخر أيّامه أن يُولّي عليهم من يقوم مقامه في الخلافة: «لو كان سالم مولى حذيفة حياً لولّيته، ولما دخلتني فيه الظنّة»²⁶. وفي رواية أخرى، رأى عمر أن الخلافة لا يصلح لها إلا أبو عبيدة بن الجراح (ت 18هـ)، أو خالد بن الوليد (ت 21هـ)، أو معاذ بن جبل الخزرجي الأنصاري (ت 18هـ)²⁷.

اعتبر عمر الفارسي ابن معقل (ت 12هـ)، ومعاذ بن جبل الأنصاري، أكثر الناس قدرة على القيام بأعباء الخلافة، مقدّمًا إيّاهما على الصحابة (عثمان، وعلي، والزبير، وطلحة، ...) ²⁸، ولم يرَ الفاروق، ومن كان حوله في ذلك خرقاً لأوامر الرسول صلى الله عليه وسلم ووصاياه، ما يعني أنّ اعتبار النسب شرطاً من شروط الإمامة كان بمقتضى الممارسة السياسية التاريخية لا بمقتضى النصّ²⁹.

23 ذكر ابن عبد ربّه الأندلسي، أحمد بن محمد، العقد الفريد، م. س، مج 5، ص 14، أنّ موت سعد بن عبادة في الشام كان اغتيالاً سياسياً رتب له عمر بن الخطاب، وشدّد على تنفيذه.

24 القرآن الكريم، سورة الحجرات: 49/13

25 النيسابوري مسلم، الحافظ أبو الحسن بن الحجاج (206 هـ - 261 هـ)، صحيح مسلم، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدوليّة، الرياض - المملكة العربيّة السعوديّة، 1998م، ص 768. والبخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل (ت 256 هـ/780 م)، الجامع الصحيح، تصحيح لودلف قرهل، بريل لينن، (د. ت.)، (نسخة مصوّرة)، ج 4، ص 376

26 الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات التّينية، م. س، ص 17

27 ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت 270 هـ)، الإمامة والسياسة، اعتنى به وصحّحه محمد محمود الرفاعي، مطبعة النيل، مصر، 1904م، (نسخة مصوّرة)، ص 39

28 قدّم عبد الرّحمن بن خلدون (ت 808 هـ) في: المقدّمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (تقديم وتحقيق جمعة شيخة، الدار التونسيّة للنشر، تونس، ط 3، 1993م)، في الفصل الموسوم بـ اختلاف الأمة في حكم الخلافة وشروطها، قراءة مخصصة لمسألة النسب بقوله: إنه «لما ضعف أمر قريش، وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والتعجم (...)، وتغلّبت عليهم الأعاجم، وصار الحلّ والعقد لهم، فاشتبه ذلك على كثير من المُحقّقين، حتّى ذهبوا إلى نفي اشتراط القرشيّة، (استناداً إلى قول عمر في سالم مولى حذيفة...)، وهو لا يفيد ذلك لما علمت أنّ مذهب الصحابي ليس بحجّة، وأيضاً فمولى القوم منهم، وعصبية الولاء حاصلة لسالم في قريش، وهي الفائدة في اشتراط النسب»، ص 247

29 انظر في ذلك: ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب/ بيروت- لبنان، ط 1، 1998م، ص ص 319-322

إلحاق أبي الحسن على اعتبار النسب القرشي شرطاً رئيساً وثابتاً أمرٌ يبعث على التساؤل: لماذا أصرّ الماوردي على هذا الشرط، والحال أنّ الممارسة السياسية، بدءاً من أبي بكر الصديق، جعلت من انتساب الإمام إلى قريش من المسلمات شأنها، في ذلك، شأن شروط أخرى (الذكورة، ...).

إنّ الواقع السياسي، الذي أُلّف في ظلّه الماوردي كتاب (الأحكام السلطانية والولايات الدينية) هو الذي حمل أبا الحسن على التّطرق إلى مسألة النّسب، ففي عصره، استبدّ البويهيون بالحكم، وأصبحوا أصحاب القرار السياسي، ولم يعد للخليفة أيّ دور في الحياة السياسية سوى المصادقة على ما اتّخذه الأمراء البويهيون من قرارات. وقد شجّع هذا الضعف بعض الأمراء على خلع الخلفاء العباسيين، وهو، في تقديرنا، ما جعل الماوردي يخصّص الحيز الأكبر من حديثه عن الشروط السبعة للخلافة للنظر في شرط النّسب، كي يؤكّد أنّ الخليفة العباسي هو صاحب الخلافة (الشرعية الدينية) دون غيره، موصداً بذلك الباب في وجوه الأمراء البويهيين، الذين كانوا على وعي واضح بمنزلة هذا الشرط. ومن آيات ذلك الوعي أنّ أحداً منهم، على الرغم من فرضهم، سنة (364 هـ)، المناداة في الجمعة باسم الخليفة الفاطمي بأمر من الأمير البويهي عضد الدولة، لم يجرؤ على إزالة الخلافة العباسية، فالأمير البويهي معزّ الدولة (ت 356 هـ) فكّر في استبدال الخليفة العباسي المستكفي (ت 338 هـ) بأبي الحسن محمّد بن يحيى الزيدي. ولكنّه سرعان ما تراجع عن نواياه لما بيّن له أصحابه (الوزير الصّميري، ...) أنّ تولّي الزيدي الحكم يُفقد أمراء بني بويه نفوذهم وسلطانهم³⁰. وفي المقابل، فإنّ الإبقاء على الخليفة العباسي يُبقي باب المناورة مفتوحاً أمامهم، ويجنبهم ثورة أهل السنة في بغداد³¹.

استدعى الماوردي الحدث التاريخي ليؤكد ما أصبح من المسلمات، على أنّ غايته ليست منح ما قام به أبو بكر، وعمر بن الخطّاب، وعبيدة بن الجراح، شرعية، فتلك مسألة لا تورّق الماوردي، ولا تشغل باله، وإنّما همّه متعلّق بالوجود البويهي الذي تغوّل، ولم يبق عائق يحول دون استبداده بالسلطة سوى تنحية الخليفة العباسي³².

30 انظر: ابن الأثير، أبا الحسن عزّ الدين الشيباني، الكامل في التاريخ، م.س، مج 2، ص 315

31 الدّوري، عبد العزيز (1919-2010م)، دراسات في العصور العباسية المتأخّرة، المجلد الرابع من الأعمال الكاملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت- لبنان، ط 2، 2011م، ص 182

32 انظر المرجع نفسه، من ص 184 إلى ص 191، وفيها ذكر عبد العزيز الدّوري بعض مظاهر سيطرة الأمير البويهي على السلطة السياسية، منها إلزام الخلفاء العباسيين - بدءاً من القادر بالله (ت 381 هـ) - بأداء قسم الولاء للأمراء البويهيين، الذين وضعوا أسماءهم على السكة حاذقين أسماء الخلفاء العباسيين، وفرضوا (بدءاً من سنة 369 هـ) على الأئمة الدعاء للأمير البويهي في الجمعة، وجعلوا من الخليفة موظفاً يتقاضى أجراً شهرياً من الأمير.

2: المرجعيات الفقهية (أعمال الخلفاء الراشدين):

إنّ اعتماد أعمال الخلفاء الراشدين - لا سيما أبي بكر الصديق وعمر - مرجعاً يستقي منه الفقيه الأحكام الشرعية يؤكد رغبة الفقهاء في ربط أفعال بني العباس بأفعال الخلفاء الراشدين، بوصفهم المرجعية التأسيسية، والمُتمثلين الحقيقيين للخلافة.

قاس الماوردي ولايات العهود، التي قام بها بنو العباس على استخلاف أبي بكر لعمر بن الخطاب، وإقدام الثاني على جعل الخليفة من بعده واحداً من سنة شكّلوا في ما بينهم مجلساً للشورى.

انطوت أقوال الماوردي، في ما يتصل باختيار الصديق عمر خليفة من بعده، على رغبة في تأكيد اجتماع كلمة المسلمين حول رأي أبي بكر، وذلك بالقول: «أثبت المسلمون إمامته (عمر) بعهدته (أبو بكر) ولم ينكروها»³³. على أنّ بعض المصادر أشارت إلى أنّ قرار أبي بكر تعيين عمر بن الخطاب خليفة للمسلمين لم يحظّ بإجماع الصحابة، فبعض المسلمين رأى أنّ الخلافة صارت إلى عمر مكافأة له على موقفه يوم سقيفة بني ساعدة (حمل الناس على مبايعة أبي بكر)، ونحسب أنّ ما أجبر الجماعة على عدم الجهر برفضها لعمر خوفها من اتهامها بطلب الفتنة، وإيقاد نارها بين المسلمين³⁴. أمّا في ما يتعلّق بمجلس الشورى، فإنّ اختيار أحدهم خليفة لا يُعدّ بيعة، نظراً إلى أنّ من أهم شروط البيعة، عند فقهاء المذاهب السنية، أنّ يقبل المولى ولاية العهد، ولا شيء يمنعنا من القول إنّ أعضاء مجلس الشورى، الذين اصطفاهم عمر بن الخطاب لاختيار خليفة من بينهم، كان بالإمكان أنّ يرفضوا جميعاً تولّي الخلافة³⁵.

أ: عمر بن الخطاب وشرعية الخلافة العباسية:

عالج أبو الحسن طرق تولّي الخلافة التي تتمثّل، بالأساس، في الاختيار وولاية العهد. ففي ما يتصل بالاختيار انطلق الماوردي من التجربة العمرية، باعتبارها التجربة المثالية عند الفقهاء المسلمين القدامى، وفي خصوص هذه المسألة، نقل الماوردي خبرين -نسبت فيهما أقوال إلى عمر بن الخطاب- حدّد، من خلالها، شروط الخلافة، والصورة المثالية للخليفة.

وقد زعم أبو الحسن أنّ مقصده من الوقوف على أقوال عمر تأكيد صحّة ولاية العهد، ففي الخبر الأول نقرأ: «حكى ابن إسحاق *** عن الزهري *** عن ابن عباس ***، قال: وجدتُ عمرَ ذات يومٍ

33 الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، م. س، ص 11

34 انظر، على سبيل المثال، دعوة عمر بن الخطاب، يوم (سقيفة بني ساعدة)، إلى قتل سعد بن عباد، باعتباره (صاحب فتنة). راجع: ابن عبد ربّه الأندلسي، أحمد بن محمّد، العقد الفريد، م. س، مج 5، ص 12

35 يبدو أنّ الماوردي قد تعمّد إخفاء الفروق بين ولاية العهد، التي تمّت في عهد أبي بكر، وعمر بن الخطاب، ولايات العهود، التي عقدها الأمويون والعباسيون؛ ذلك أنّ ولاية العهد التي عقدها أبو بكر لعمر بن الخطاب لم تقم على منطوق القرابة الدموية، مثلما فعل بنو أمية، وبنو العباس، الذين عقّدوا ولايات العهد، في أغلب الأحيان، للأنباء.

مَكْرُوبًا، فَقَالَ مَا أَدْرِي مَا أَصْنَعُ فِي هَذَا الْأَمْرِ؟ أَقُومُ فِيهِ وَأَقْعُدُ؟ فَقُلْتُ هَلْ لَكَ فِي عَلِيٍّ؟ فَقَالَ إِنَّهُ لَهَا لِأَهْلِ، وَلَكِنَّهُ رَجُلٌ فِيهِ دُعَابَةٌ وَإِنِّي لَأُرَاهُ لَوْ تَوَلَّى أَمْرَكُمْ لَحَمَلَكُمْ عَلَى طَرِيقَةٍ مِنَ الْحَقِّ تَعْرِفُونَهَا، قَالَ: قُلْتُ فَأَيْنَ أَنْتَ عَنْ عُثْمَانَ؟ فَقَالَ لَوْ فَعَلْتُ لَحَمَلْتُ بَنِي أَبِي مُعَيْطٍ عَلَى رِقَابِ النَّاسِ، ثُمَّ لَمْ تَلْتَفِتْ إِلَيْهِ الْعَرَبُ حَتَّى تَضْرِبَ عُنُقَهُ (...)، وَاللَّهِ لَا يَصْلُحُ لِهَذَا الْأَمْرِ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ إِلَّا الْقَوِيُّ فِي غَيْرِ عُنْفٍ، اللَّيِّنُ مِنْ غَيْرِ ضَعْفٍ، وَالْمُمْسِكُ مِنْ غَيْرِ بُخْلِ، وَالْجَوَادُ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ».

أما الخبر الثاني، فمداره على جعل عمر الخلافة «شورى في سبته، وقوله: هَذَا الْأَمْرُ إِلَى عَلِيٍّ، وَبِإِزَائِهِ الزُّبَيْرُ، وَإِلَى عُثْمَانَ، وَبِإِزَائِهِ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، وَإِلَى طَلْحَةَ، وَبِإِزَائِهِ سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَّاصٍ، فَلَمَّا خَلُوا لِلشُّورَى (...). قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ اجْعَلُوا أَمْرَكُمْ إِلَى ثَلَاثَةِ مِنْكُمْ، فَقَالَ الزُّبَيْرُ جَعَلْتُ أَمْرِي إِلَى عَلِيٍّ، وَقَالَ طَلْحَةُ جَعَلْتُ أَمْرِي إِلَى عُثْمَانَ، وَقَالَ سَعْدُ جَعَلْتُ أَمْرِي إِلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ (...). ثُمَّ مَضَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ لِيَسْتَعْلِمَ مِنَ النَّاسِ مَا عِنْدَهُمْ (...). ثُمَّ بَايَعَ عُثْمَانَ بْنُ عَفَّانٍ. فَكَانَتْ الشُّورَى الَّتِي دَخَلَ أَهْلُ الْإِمَامَةِ فِيهَا، وَانْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهَا أَصْلًا فِي انْعِقَادِ الْإِمَامَةِ بِالْعَهْدِ»³⁶.

ب: متطلبات الخلافة في تصور عمر:

بدا عمر بن الخطاب في الخبر الأول مهموماً، وهو ما تجلّى في الصفات التي وصفه بها ابن عباس راوي الخبر «مكروب، ...»، ومآتى الشعور بالغمّ وعي عمر بعظمة الأمر، وبمنزلة الخلافة في تسيير شؤون المسلمين في الدنيا، لما فيه خيرهم في العاجلة والآجلة، وقد زاد من حيرته خلو الساحة من رجال أقوىاء لهم قدرة على تحمّل مسؤولية الخلافة من بعده.

فكّر عمر في وليّ عهد يقوم مقامه، يوم تنال يد المنية منه، وشخص أحوال الصحابة، فلم يجد فيهم من يصلح، فعمر، من خلال أقواله، بدا غير راضٍ عن الصحابة الذين انقسموا، في تقديره، إلى ثلاثة أقسام: جماعة انشغلت بالدنيا، فأحبّوا المال (الزبير)، وجماعة ثانية بدت غير مناسبة للمنصب ومتطلّباته لأسباب عديدة (عثمان، وسعد، وعبد الرحمن، وطلحة). أمّا الجماعة الثالثة، فتتمثّل في علي بن أبي طالب دون غيره، واعتراض عمر على علي جمعه بين صفات متناقضة (الدعابة/ الشدة)، على أنّ الشدة، وأخذ الناس بالقوّة، أهمّ مميزات علي، في تقدير ابن الخطاب، الذي كان يطلب رجلاً يجمع بين اللين والشدة، وبين الإمساك والعطاء.

وإذا ما أعدنا النظر في الصفات، التي استخدمها عمر في نعت الصحابة، وجدناه ميّالاً إلى علي صاحب «طريق من الحق». ولا غرابة في أن يتخذ عمر هذا الموقف من علي، فهما يشتركان في صفات عديدة، منها الشدة والقوّة في الحق. ولكن لماذا يعيب عمر على علي خصالاً اشتهر بها (ابن الخطاب)؟، ألم تكن

36 الماوردي، أبو الحسن، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، م.س، ص ص 14-17. (التشديد منا).

شدة عمر سبباً في إظهار الناس الامتعاض من قرار أبي بكر اختيار عمر خليفة من بعده³⁷. أمّا في ما يتصل بعثمان بن عفان، فإن أقوال عمر ترتقي إلى درجة مطالعة الغيب، والإخبار بما يقع في الآتي من الأيام، فعمر أنبا ابن عباس بمصير عثمان (لَمْ تَلْتَفِتْ إِلَيْهِ الْعَرَبُ حَتَّى تَضْرِبَ عُنُقَهُ) من جهة، ومن جهة أخرى، بدا عمر عليماً بالفتنة، وأحوال العباد من بعده.

والسؤال الذي يفرض نفسه في هذا المقام: لماذا اختار ابن الخطاب ابن عفان عضواً في مجلس الشورى، وهو يعلم علم اليقين أنّ تولّي عثمان الخلافة من شأنه أن يؤدي إلى نشوب الفتنة، وإراقة دماء المسلمين؟

ج: الشورى ما بين المتخيل والواقع:

بدا عمر، في الخبر الثاني، واعياً بطبيعة التحالفات القائمة بين (أهل الشورى). ونحن إذا ما قارنا بين الأقوال المنسوبة إلى عمر، وتصوّر الماوردي لما حدث بين أهل الشورى، وجدنا بين التصوّرين اختلافاً واضحاً، وذلك على النحو الآتي:

في تصوّر عمر بن الخطاب		في تصوّر الماوردي	
المُرْشَحُ	المُرْشَحُ	المُرْشَحُ	المُرْشَحُ
علي بن أبي طالب (23ق.هـ/40هـ)	الزبير بن العوام (28ق.هـ/36هـ)	علي بن أبي طالب	الزبير بن العوام
عثمان بن عفان (47ق) (35هـ/هـ)	عبد الرحمن بن عوف (43ق.هـ/33هـ)	عثمان بن عفان	طلحة
طلحة (26ق.هـ/36هـ)	سعد بن أبي وقاص (23ق.هـ/55هـ)	عبد الرحمن بن عوف	سعد بن أبي وقاص

المُتَنَافِسُونَ فِي تَصَوُّرِ عَمْرٍ هُم: علي، وعثمان، وطلحة. أمّا حسب تصوّر الماوردي فإنّ التنافس كان بين علي، وعثمان، وعبد الرحمن.

وما يلفت الانتباه في أقوال عمر وعيه بأنّ التنافس يقتصر على علي وعثمان من جهة، ومن جهة أخرى بدا عمر واعياً بميل عبد الرحمن بن عوف إلى عثمان، وهو ما يعني، بالضرورة، أنّ منح عبد الرحمن حقّ الاختيار بين المُتَنَافِسِينَ هو اختيار غير مباشر من عمر لعثمان، لا سيما أنّ جعل ابن عوف مديراً للمجلس يقلّل من حظوظه في الإمامة؛ إذ يصعب أن يكون عبد الرحمن خصماً وحكماً في الآن نفسه.

37 ابن قتيبة الدينوري، أبو عبد الله، الإمامة والسياسة، م، ص ص 29-33

إنّ المعيار، الذي اعتمده عمر في اختيار عبد الرحمن لإدارة المجلس غير واضح، فإنّ كان ابن الخطّاب قد راعى السنّ، فإنّ ذلك من شأنه أن يؤدّي إلى جعل عثمان (74 سنة) مديراً للمجلس بدلاً من عبد الرحمن (70 سنة).

إنّ عدم اختيار عمر عثمان لإدارة المجلس، وما انطوت عليه أقوال ابن الخطّاب من وعي بميل عبد الرحمن إلى عثمان تجعل عمر -بطريقة غير مباشرة- هو من اختار ابن عفّان خليفة، ولكن كيف يستقيم هذا التصرّو مع رأي عمر في عثمان في الخبر الأوّل؟

الخبران متعارضان في مستوى المحتوى، فعمر أقرّ بأنّ عليّاً الوحيد المستحقّ للخلافة القادر على تحمّل أعبائها «طريقة من الحقّ»، ومع ذلك لم يتّخذ وليّاً للعهد، ألا يمكن -بناءً على هذا التناقض- القول إنّ الإلحاح على إبراز أقوال عمر المادحة لعلي محاولة من الماوردي لاسترضاء الأمراء البويهيين (الشيعة).

لم يقف الماوردي على أخبار عديدة فيها إشارات واضحة إلى عدم حضور طلحة مداوات المجلس، بسبب غيابه عن المدينة غداة مهلك الخليفة الثاني³⁸، وإذا ما صحّ هذا الأمر فإنّنا نكون إزاء الفرضيات الآتية:

الفرضية الأولى (ممكنة في تصوّر الماوردي): علي، والزبير، وطلحة، من جهة، وعثمان، وسعد، وعبد الرحمن، من جهة أخرى.

الفرضية الثانية (ممكنة في تصوّر الماوردي): علي والزبير من جهة، وعثمان، وسعد، وعبد الرحمن، وطلحة، من جهة أخرى.

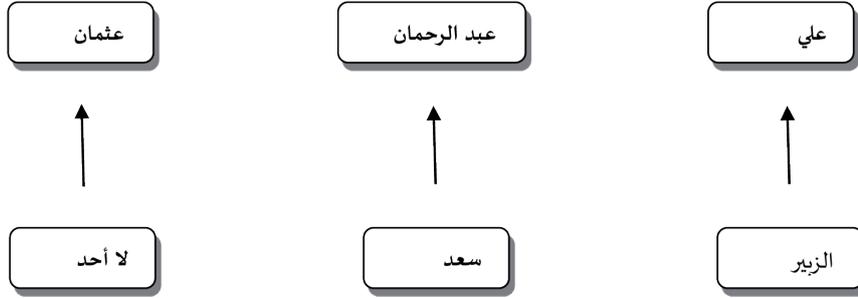
الفرضية الثالثة (غير ممكنة في تصوّر الماوردي، وهي الأقرب إلى الروايات التاريخية): علي والزبير من جهة، وعثمان وسعد وعبد الرحمن، من جهة أخرى.

تؤدّي الفرضية الأولى إلى تساوي الأصوات، فكلّ واحد من المتنافسين (علي، وعثمان) صوتان، والسؤال الذي يطرح نفسه في هذه الوضعية: لماذا مُنح عبد الرحمن حقّ الاختيار/ الحسم (صوت واحد/ صوتان)؟.

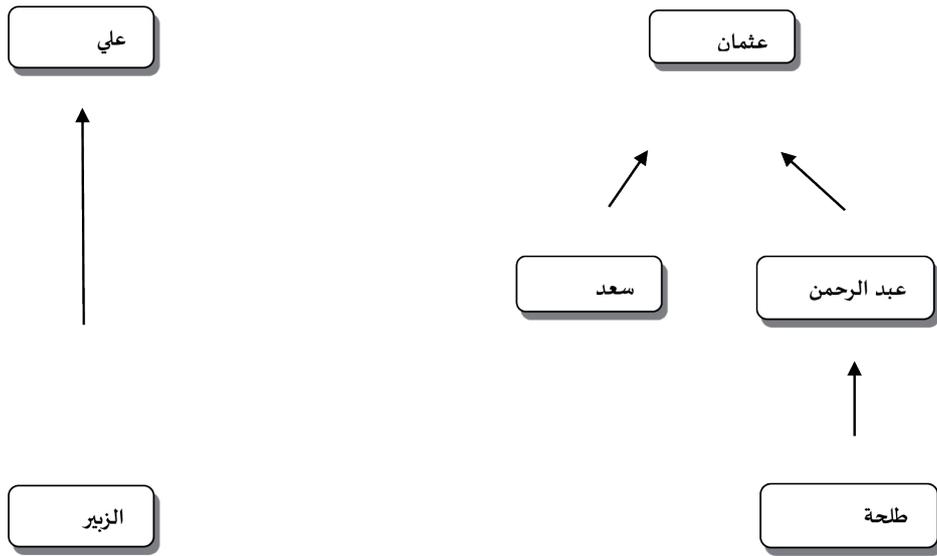
تبدو الفرضية الثالثة، في تقديرنا، أكثر الفرضيات ملاءمة لما ذهب إليه الماوردي، فهي تقوم، بالأساس، على مشاركة خمسة أعضاء بدلاً من ستّة (غياب طلحة)، وهو ما جعل عبد الرحمن بن عوف صاحب الصوت الحاسم (تقرير مصير الخليفة).

38 راجع في ذلك: الطبري، محمّد بن جرير، تاريخ الرّسل والملوك، م. س، مج 3، ص 233

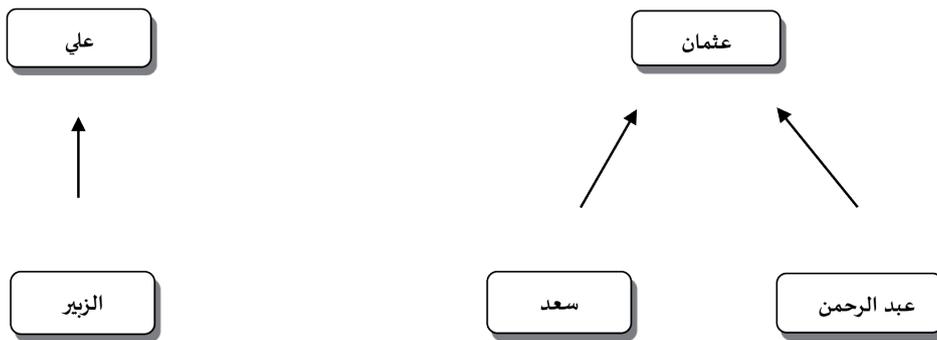
إنّ النظر في بنية المجلس، وتوزيع أعضائه، يؤكّد أنّ الخلافة قد انحصرت في ثلاثة رجال هم علي، وعثمان، وعبد الرحمن، فأنّ يكون عبد الرحمن بن عوف مرشحاً للخلافة، فذلك يؤدّي، حتماً، إلى إخراج عثمان (لا يتحصّل على أيّ صوت)، وذلك على النحو الآتي:



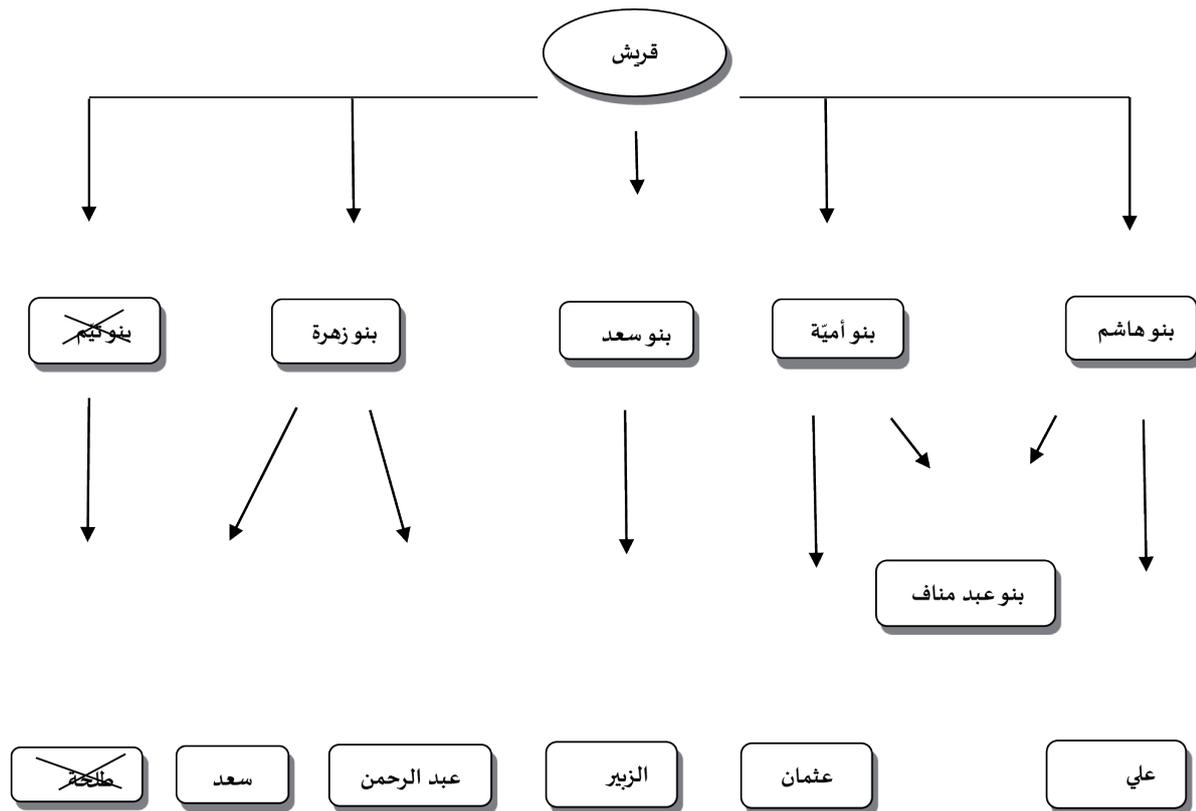
أمّا في حال انسحاب عبد الرحمن، فنحن إزاء الفرضية الآتية:



فإذا ما أقررنا بغياب طلحة أصبحت التحالفات على النحو الآتي:



وفي الحالتين، كان عبد الرحمن صاحب القرار، فابن عوف ميّز نفسه بدور أهل الاختيار، فخرج سعد والزيبر من المجلس جعل القرار بيده. وهنا، نقف قليلاً لنعيد النظر في طبيعة العلاقة، التي قامت بين أعضاء المجلس، الذي تكوّن من طرفين من بني عبد مناف (بني هاشم، وبني أمية) متنافسين، في حين كانت سلطة الاختيار بيد القبائل الأقلّ شأنًا (تيم، وسعد، وزهرة). فالمجلس توزّع على النحو الآتي:



رتّب عمر بن الخطاب لاختيار عثمان، وأعدّ له، والسؤالان اللذان يتبادران إلى الأذهان: لماذا لم يعيّن عمر عثمان وليّ عهد له بدلاً من اللجوء إلى مجلس الشورى؟ وما مصير الخلافة لو أنّ الزيبر حضر المجلس، وفوّض الأمر لعلّي؟

السيف، في تقديرنا، هو الفيصل، فعمر أوصى بدخول جميع الأعضاء في بيعة، ومن ثمّ اختياره بأغلب الأصوات، وفي حال تساوي الأصوات، يكون عبد الرحمن صاحب القرار، فإنّ تتساوى الأصوات أو لا تتساوى، فعثمان هو الخليفة، ومن يرفض الاعتراف به خليفة يُفصل رأسه عن جسده.

3: في بنية الخبر:

أ: حكي الزُّهري قال

إنّ المتأمل في المؤلفات السياسية، التي ألفها الماوردي، يتبين له أنّ أبا الحسن لم يقدّر اهتماماً واضحاً لأسانيد الأخبار والأحاديث، التي استند إليها -شأنه في ذلك شأن جميع فقهاء الآداب السلطانية-...⁴⁵، وهو ما يبعث على التساؤل عن أسباب الإحالة على الزهري رايماً للخبر.

إنّ الإجابة عن هذا السؤال، في تقديرنا، لا تكتسي أيّ قيمة ما لم نتيّن منزلة الزُّهري في الثقافة العربية الإسلاميّة، فاهتمام الماوردي بالراوي بسببه أنّ الزهري هو المدوّن الرسمي للحديث النبوي، فالإشارة إليه محاولة من الماوردي لمنح الخبر صدقيّة، وهي مسألة ليس حولها اختلاف، فالخبر مروّي في نصوص عديدة، بروايات مختلفة بعض الشيء، ولكنّ السؤال الذي يظلُّ يساور المُقارن بين علاقة الزُّهري بالدولة الأموية، وما احتوى عليه الخبر من استنطاق لعثمان بن عفان: إلى أيّ حدّ يمكن الجزم بصحة نسبة الخبر إلى الزُّهري؟

فالمثقف عليه أنّ الأمويين اختاروا ابن شهاب الزُّهري للنهوض بتدوين الأحاديث النبويّة، ويبدو أنّ اختيارهم له قد كان اختياراً مدروساً تمّ بدقّة فائقة⁴⁶، فهو قرشي ينتمي إلى بني زهرة (عبد الرحمن، سعد) التي ساندت الأمويين إلى جانب اتّساع علمه، وضيق ذات اليد⁴⁷.

دوّن الزهري الأحاديث فحذف، وأضاف،...⁴⁸، فجاءت أغلب نصوص المدوّنة مُمّجدة للأمويين الذين حرصوا على نشر تلك المدوّنة، وجعلها مدار الرؤية السنيّة، وذاكرتها التي لا محيد عنها، ولا مناص من الاستناد إليها⁴⁹، فهل، بعد ذلك، يصحّ نسبة الحديث إلى الزُّهري! فأنّ يكون الزُّهري رايماً للخبر، فذلك يعني أنّه قد ضرب رأسه بفأسه. وإذا ما سلّمنا بأنّه هو من روى الخبر، فكيف سها الرقيب الأموي عن ذلك؟؟؟

نحن نستبعد أنّ يكون الزُّهري رايماً للخبر، بالنظر إلى ما فيه من تعريض واضح بعثمان بن عفان. وفي المقابل، نذهب إلى القول: إنّ الخبر المنسوب إلى الزُّهري هو من نسج المتخيّل الإسلامي العباسي،

45 العلام، عزّ الدين، الآداب السلطانيّة دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي، عدد 324، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للآداب والفنون، دولة الكويت، شباط/ فبراير 2006م، ص ص 66-67

46 Mafoudi (Somaya): The Jurists thought and political role In state Omeea, , C P U, Montréal Canda, p p 201-209.

47 Ibid, p 213

48 يُعدّ المستشرق المجري جولد تسيهر (1850-1921م) (Goldziher Ignaz) أكثر المستشرقين اهتماماً بهذه المسألة. انظر: السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة - مصر، (د.ت)، ص ص 211-231

49 نشير، في ما يتعلق بهذه المسألة، إلى ضرورة التمييز بين الذاكرة والتاريخ على نحو ما بيّن:

Halbwachs (Maurice) (1877-1945): La Mémoire collective, Préface Jean Duvignaud, Puf, Paris.

فالذاكرة هي الموروث الذهني المشكل من صور متخيّلة، في أغلب الأحيان، وفي المقابل يكون الحس النقدي المميّز التاريخي.

وما يقوِّي هذا الاعتقاد، عندنا، اتّخاذ الراوي من ابن عبّاس محاوراً لعمر بن الخطّاب، وهو اختيار يتضمّن دلالات سياسية موصولة بالدولة العبّاسية.

ب: عمر بن الخطّاب يشكو همّه لابن عبّاس:

في ظلمة اللّيل والنّاس نيام... طرق عمر بن الخطّاب باب ابن عبّاس يطلب الأُنس والرّفقة⁵⁰، يتفقد ابن الخطّاب، وابن عبّاس، لا ثالث لهما - غير الله- أمر الرّعيّة، التي يمثّل مصيرها مبعث همّ عمر وغمّه.

وتختلف الرّوايات في تحديد الطرف المبادر بالخوض في مسألة (ولاية العهد)، وبصرف النّظر عن الاختلافات، التي تميّز هذه الرّواية أو تلك من غيرها من الرّوايات، فإنّ كلّ الرّوايات أجمعت على أنّ ابن الخطّاب قد اتّخذ من ابن عبّاس الصّديق، الذي يبوح إليه بما يكتُم في الصّدر. ونحسب أنّ عمر، وهو يُعرّي الصّحابة أمام ابن عبّاس واحداً واحداً، يدعو جليسه ابن عبّاس إلى أن يكون وليّ العهد، فعثمان وعليّ، وطلحة، والزّبير، وسعد، وعبد الرحمن بن عوف، رهط من النّاس لا يعي متطلّبات الخلافة، وفي المقابل، كان ابن عبّاس خير خلف يقوم مع عمر يرعى العباد، وهم نيام.

الشّيخ عمر، الذي جاوز الخمسين، يُصاحب ابن عبّاس الفتى الغرائق، الذي لم يتجاوز العشرين من عمره، ولا غرابة في ذلك، ففيه (ابن عبّاس) اجتمعت الحكمة والرّصانة التي اشترط العرب توافرها في أسيادها. حكمة افتقدها -في تصوّر عمر بن الخطّاب- أصحاب الرّسول (طلحة، والزّبير، وعثمان، وعليّ، وسعد). وهي لا تتوافر إلا في ابن عبّاس، الذي وسمه المتخيّل الإسلامي العبّاسي بأسماء عديدة، منها حبر الإسلام كُنية عن النّقوى، والعلم، والورع، وحسن التّدبير، والفتنة، والرشاد.

ج: وما بئس بالجنّة إلا القرشي:

تُجمع المدوّنات السنّية على أنّ الرسول قد بئس بالجنّة عشرة من أصحابه، وهم: عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن كعب التّيمي، وعمر بن الخطّاب بن نفيل العدوي، وعثمان بن عفان بن أبي العاص الأموي، وعلي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي، والزّبير بن العوام بن خويلد الأسدي، وطلحة بن عبيد الله بن عثمان التّيمي القرشي، وعبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف الزّهري، وسعد بن أبي وقاص بن وهيب

50 نقرأ «عن ابن عبّاس، قال: طرقني عمر بن الخطّاب، بعد هدأة من اللّيل، فقال: أخرج بنا نحرس نواحي المدينة، فخرج وعلي عنقه درّته (الدرة هو السوط) حافياً، حتى أتى ببيع الغرقد، فاستلقى على ظهره (مثلما يُوضع الميت في القبر)، وجعل يضرب أخصم قدميه بيده، وتأوه صغداً، فقلت له: يا أمير المؤمنين: ما أخرجك إلى هذا الأمر؟ قال: أمر الله يا ابن عبّاس، قال: إن شئت أخبرك بما في نفسك، قال: غصّ غواص إن كنت لتقول فحسناً، قال: ذكرت هذا الأمر بعينه، وإلى من تصيّره، قال صدقت (...).» اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي، تحقيق عبد الأمير مهنا، شركة الأعلمي للطبوعات، ط1، بيروت- لبنان، 2010م، مج 2، ص ص 50 - 51

الزُّهري، وأبو عبيدة بن الجراح (عامر بن عبد الله) الحارثي، وسعيد بن زيد بن عمرو العدوي (22 ق هـ/ 51 هـ).⁵¹

ونحن إذا ما تأملنا الأسماء التي بُشّرت بالجنة، ورُواة الحديث -نسبت رواية الحديث إلى عبد الرحمن بن عوف، وإلى سعيد بن زيد- يتبادر إلى الذهن سؤالان، وهما: هل من باب المصادفة أن يكون الراويان ضمن قائمة المبشّرين بالجنة؟ وهل من المصادفة اقتصار القائمة على القرشيين؟

كلّ المبشّرين من قریش، فالرسول ما بشّر بالجنة أحداً من أهل يثرب، وما أوحى له الله بشيء من أمر الأنصار. بشّر الصحابة القرشيين، وأنبا أنّ الأئمة لا يكونون إلا من قریش. لقریش الإمامة، ولقریش الجنة.... وما للأنصار من شيء في الدار العاجلة. أمّا الأجلة فمصيرهم يوم الحساب يُعرف.

جعل ابن الخطّاب من التبشير بالجنة معياراً لاختيار أعضاء مجلس الشورى، ولكنّ السؤال، الذي لا بدّ من طرحه في هذا المقام: لماذا لم يُشرك صهره، وابن عمّه عمرو العدوي أحد المبشّرين بالجنة؟ أو لنعد طرح السؤال بطريقة مغايرة: لماذا تمّ استثناء عمرو العدوي من مجلس الشورى دون غيره من المبشّرين بالجنة؟

من الفرضيات المُمكنة أن يكون عمر بن الخطّاب قد استثنى ابن عمّه وصهره كي لا يُقال أعطاهما عمر لابن عمّه، وزوج أخته، إذا ما تمّ اختياره خليفة، وهي فرضية مستبعدة عندنا، فإنّ يكون عمرو عضواً في المجلس فهذا لا يعطيه أيّ حظّ في الإمامة استناداً إلى وعي عمر بن الخطّاب بأنّ الخلافة ستنتهي لعلي أو عثمان.

ومن الفرضيات المُمكنة أنّ سعيداً لم يكن من المبشّرين بالجنة، وقد يكون للمسألة بعدّ آخر مداره على أنّ اختيار عمر أعضاء المجلس لم يتمّ على مبدأ التبشير بالجنة، بقدر ما قام على منزلة الصحابة في قلوب المؤمنين، وبين أقوامهم، وما الحديث عن المبشّرين بالجنة سوى محاولة من الفكر السنّي إضفاء قيمة على اختيارات عمر بن الخطّاب، وما القول إنّ المبشّرين بالجنة هم من قریش إلا محاولة للتشريع للممارسة السياسية التي جعلت الخلافة تقتصر على قریش.

روّج الفقيه السياسي لفضائل الصحابة من قریش ليجعل منهم المُميزين من بقية المسلمين، لا سيما الأنصار، كي يؤكّد أنّ انتصار قریش يوم السقيفة كان بما لها من خصال وفضائل. وفي ذلك تأكيد لصحة خلافة الخلفاء العباسيين، وبذلك اتّخذ الخطّاب السياسي الإسلامي من (المُتخيل الديني)، و(المُتخيل التاريخي)،

51 ابن حنبل، أحمد بن محمد (164 هـ - 241 هـ)، المسند، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر وحزمة أحمد الزين، دار الحديث، ط1، القاهرة- مصر، 1995م، مج 1، ح 1675، ص 315 وح 1644، ص 294 حديث 1644. والترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، (ت 279 هـ)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، منشورات دار أفلاك، اسطنبول- تركيا، ط 1، (د.ت)، مج 1، ج 1، ص 805، ح 3747

رافداً يشرّع له، ففي «السياسة (تتجلّى) العلاقات بين الواقعي والخيالي، ... فالسياسة تجنّد أنواعاً كثيرة من العلاقات بين الواقعي والخيالي، (... و) توزّع، وتركّب، وتحوّل، هذا داخل الآخر»⁵².

حرّكت المطامع السياسية (المتخيّل الديني)، فكانت العودة إلى (التاريخ المقدّس) المتمثّل في سيرة أبي بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، العنصر الرئيس الذي بنى عليه السياسي شرعيّته، بيد أنّ إعادة النظر في الدلالات، التي علقت بسيرتي الرجلين انتهت بنا إلى الإقرار بأنّ المتخيّل السياسي (الفقيه، ...) قد حذف، وأضاف، وزعم أنّ ما أتاه الشيخان مجمع عليه، موهماً بأنّ ما يأتيه السياسي العباسي مطابق لهما.

أدى تداخل الديني بالسياسي، في الثقافة العربية الإسلامية، إلى نسج نصّ متخيّل حول الضمير الديني إلى ذاكرة لا بدّ من الوفاء لها، والسّير على ما أقرّته، واعترفت به. على أنّ النظر في خصائص المتخيّل التاريخي في (الأحكام السلطانية والولايات الدينيّة) كشف عن تداخل بين متخيّل من نسج الذاكرة الجماعية، ومتخيّل من نسج الواقع السياسي للدولة العباسية في القرن الخامس من الهجرة.

وهو ما بان لنا أثناء محاولتنا تفكيك بنية الرواية التاريخية، التي اعتمدها الفقيه لاستخلاص الأحكام السلطانية، فإذا بالحدث التاريخي المروي يستمدّ قيمته من اتّصاله بشخصيات لها في الوجدان السنّي منزلة مهمّة، وهو ما أدّى إلى اعتبار كل ما صدر عنهم من أفعال وأقوال هو موافق للحقّ، ومدار اتفاق بين المسلمين، لكنّ تتبّع الأحداث، والمقارنة بين الروايات السنّيّة، كشفت لنا أنّ الرواية، التي عوّل عليها أبو الحسن الماوردي، من نسج الخيال السنّي، الذي ما انفكّ يحيط الشيخين - لأسباب متنوّعة - بالتقدّيس.

وانتهى بنا النظر في بنية الأخبار إلى القول: إنّ الرواة اعتمدوا، بالأساس، على آليات عديدة أهمها الحذف والإضافة، وبهذا المعنى كان النصّ، الذي استند إليه الماوردي، نصّاً موازياً للحدث التاريخي، فالمسألة - وإنّ لم تخلُ من أثر السياسة - لم تقتصر على هذا البعد فحسب، وإنّما اشتملت، أيضاً، على أبعادٍ أخرى موصولة بتدوين الثقافة العربية الإسلامية، التي لم تميّز العجيب من التاريخي. وهو ما جعل المتخيّل مقوّماً مهمّاً من مقوّمات النصّ الديني (النصّ الفقهي، والنصّ التفسيري، ...) والنصّ السياسي.

فالماوردي - وإنّ استدعى روايات دون غيرها - كان الاختيار على درجة عالية من الدقّة راعت خصائص الواقع السياسي، الذي يعيش فيه أبو الحسن. وبهذا المعنى، فإنّ استحضر الماوردي للحدث المتخيّل التاريخي هو إعادة كتابة للأحداث، وذلك من خلال وضعها في سياقات سياسية واجتماعية جديدة معاصرة له، فإذا بالنصّ/ الحدث المتخيّل التاريخي لا يُعبّر عن شواغل زمن الصحابة، بقدر ما يُعبّر عن متطلّبات الواقع المعيش للخلافة العباسية، في منتصف القرن الخامس من الهجرة.

52 زاركا، أيف شارل، (-1950) (Yves Charles Zaraka...)، السياسة والخيال، ترجمة الحسن اللحية، إفريقيا للنشر، الدار البيضاء-المغرب/ بيروت-لبنان، ط1، 2008م، ص 118

على هذا النحو، يُكتب النص/ الحدث أكثر من مرّة، وذلك بتعدّد السياقات السياسية الموظّفة له، فلا يعدو أن يكون الحدث التاريخي، حينئذ، حدثاً نصياً، يقوم، بالأساس، على قاعدتي المحو والكتابة، فالتدوين لا يمنعنا من محو دلالات المكتوب، أو تحويرها، وفق السياقات المحدثة، ومن هذا المنظور نقول إنّ الفقيه أو المؤرّخ ...، وهو يسترجع التاريخ إنّما يكرع من الذاكرة، ويرفد من ينابيعها.

ولكن ما ظلّ مسكوتاً عنه في متون كتب (الأحكام السلطانية) يتمثل في السؤال الآتي: ما مآل الأحكام الشرعية/ السلطانية المستنبطة من رواية تاريخية متخيّلة؟

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والبحوث
www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com