بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 19 ديسمبر 2015

المقدّس والتاريخ:

جذور السّلطة النبويّة في معركة الشرعيّة

عمّار بنحمّودة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2015
All rights reserved © 2015

المقدّس والتاريخ:
جذور السّلطة النبويّة في معركة الشرعيّة*

* قدمت هذه الورقة العلمية في ندوة "**في كتابة التاريخ العربي الإسلامي وتمثلاته**" التي عقدتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث بتونس يومي 24-25 يناير 2015، تنسيق نادر حمامي وأنس الطريقي.

الملخص:

يقوم المقدّس على أنساق منغلقة تحتاج بنيتها الداخليّة إلى تفكيك وعمق فهم لأصول تشكّلها، والأكيد أنّه يستعصي فهمها خارج سياقاتها التاريخيّة، وهو ما يدعونا إلى مراجعة تصوّراتها وفق أنساق فكريّة حديثة قد يكون مجال الحرّية الفكريّة فيها أوسع، ووسائل المقاربة أكثر تحرّراً من النزعات الدوغمائيّة، وأقرب إلى الروح النقديّة، التي يقتضيها شرط الموضوعيّة في العلوم الإنسانيّة. ولعلّ من أهمّ الفترات التاريخيّة، التي تدعو إلى البحث في بنيتها الداخليّة، ومقوماتها السلطويّة، الفترة النبويّة، التي تمثّل سنام المقدّس وذروته. ومن أهمّ شروط الموضوعيّة أن لا نستعدي المقدّس تحت تأثير التعالي، الذي أرسته المرحلة الوضعيّة، ولا يأخذنا سحره نحو الاعتقاد بأنّه يغني البشر عن التفكير في حلوله الجاهزة، مثلما يعتقد بذلك الأصوليّون، فهي -لا محالة- تدرك سرّ قوّته، ولكنّها، في المقابل، تكشف قدرة تلك الطاقة الرمزيّة على أن تؤدّي عكس مقاصدها، وتقود إلى أشكال جديدة من الإيمان بالأصنام الفكريّة، ولقد حاولنا أن نبيّن أنّ روح الفرقة، التي حكمت نسيج البنى السلطويّة القبليّة، قد انقلبت إلى صراع داخليّ بين الفرق الإسلاميّة تحت سقف الشرعيّة الدينيّة.

تسعى هذه الدراسة إلى البحث في العلاقة بين السلطة السياسيّة في الفترة النبويّة، والنظم القبليّة السابقة لها، وهي تظهر ما تولّد عن الشرعيّة المقدّسة من انقسام عيال الله إلى فرق تتنازع السلطة باسمه، وهي على يقين بأنها تمتلك الحقّ المطلق.

1- مقدّمة:

تُعدّ العلاقة بين الديني والسياسي من أكثر الإشكاليات التي أثارت الدارسين، ودفعتهم إلى البحث في أصول الفكر السياسي للمسلمين، وظلّ الإشكال الرئيسي قائماً في فكّ الاشتباك بين الدين والسياسة، ومن عوائق البحث في المسألة سعي المصادر السنيّة إلى إضفاء قداسة على مؤسّسة الخلافة، وإيجاد تبريرات دينيّة لقيامها، فالسيوطي (ت 911 هـ)، مثلاً، ينقل، في كتابه **(تاريخ الخلفاء)**، أحاديث تحدّد المدى الزمني للخلافة بثلاثين عاماً، ثمّ يأتي من بعدها المُلك، أو تجعل العدد المقدّس للخلفاء لا يجاوز اثني عشر خليفة، ويعقد السيوطي فصولاً ينقل فيها أحاديث مرويّة عن النبي، ويبشّر فيها بخلافة بني أميّة، وبني العبّاس[1]، فتصير الخلافة أشبه بقدر محتوم عَلِمَهُ الرسول، قبل أن يصير ذاك الحكم موجوداً بالفعل، وبرّره بأحاديثه، إن لم تكن تلك الأحاديث قدّت على مقاس الواقع، والتحوّلات السياسيّة، التي شهدها الحكم الإسلاميّ.

إنّها أحاديث تمنح الخلافة شرعيّة دينيّة، وتحوّلها من طور الحكم الدنيويّ إلى حتميّة يفرضها المقدّس.

ويُعدّ الشرط القرشي[2] أمراً يجمع عليه كثير من الفرق الإسلاميّة، على الرغم من اعتراض الخوارج، مثلاً، وهو ما يجعل القبيلة[3] حاضرة في السياسة والمقدّس، متداخلة في بنيتها.

بيد أنّ الفتنة[4]، التي قامت بين المسلمين، كشفت، بما لا يدع مجالاً للشكّ، عن قدرة المقدّس على أن يتحوّل إلى محلّ نزاع، بعد أن كان وسيلة تؤلّف القلوب، وتقوّي الصفوف. وما الإجماع سوى وهمٍ تصنعه سلطة الفريق الغالب، وهو يتصوّر نصره السياسيّ في مرآة المقدّس الدينيّ، «حزب تكلّم باسم استئناف السلطان الروحيّ المنفيّ فيها، كذلك حزب معاوية، وحزب يتكلّم باسم سلطان الجماعة الروحانيّة المستغنية عن المعبد (الخوارج)، وحزب يتكلّم باسم سلطان الجماعة العقليّة المستغنية عن الدولة (المعتزلة)»[5].

---

[1] السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص ص 13- 18

[2] ينقل السيوطي ثلاثة أحاديث مرويّة عن النبيّ تؤكّد الشرط القرشيّ للخلافة، ومنها مثلاً: «الخلافة في قريش، والحكم في الأنصار، والدعوة في الحبشة». المرجع نفسه، ص 13

[3] يُعَرّفُ الجابري القبيلة بأنّها: «كل ما في معناها من القرابات ذات الشحنة العصبيّة مثل الانتماء إلى مدينة، أو جهة، أو طائفة، أو حزب، حين يكون هذا الانتماء هو وحده الذي يتعيّن به (الأنا) و(الآخر) في ميدان الحكم والسياسة». العقل السياسي العربي محدّداته وتجلّياته، ص 48

[4] يحمل هذا المصطلح في ذاته شحنة إيديولوجية، ذلك أنّه يحاول أن يضفي صبغة مقدّسة على نزاع سياسيّ بدت أسبابه المباشرة بفشل شرعيّة الخليفة الثالث في تحقيق المشروعيّة، وهو ما انتهى بمقتله، وقيام حروب نتيجة الصراع على الخلافة، وتولّي أمر المسلمين ولا يزال مصطلح الفتنة يُمارس سلطة المقدّس على اللاوعي الجمعي لكثير من المسلمين، ويورّثهم فتن الماضي، من منطلق الإيمان بالمقدّس، الذي يحتكره فريق على حساب الآخر.

[5] المرزوقي، أبو يعرب، العنف وتدريس الفلسفة، من أجل فهم تاريخ العلاقة بين الشرعيّة والعنف، ص 44

تظلّ الفترة النبويّة أكثر الفترات إثارةً للنّزاع السياسيّ بين المتصارعين على الشرعيّة، ذلك أنّها تمثّل المادّة التشريعيّة، التي أدرجت في باب السنّة، ما سيّجها، في وعي الكثير، بهالة قدسيّة تحوّلت بها من طور الفعل التاريخي إلى طور المقدّس التشريعيّ؛ ولذلك تتعلّق القضايا التي تطرحها الفترة النبويّة، في الحقيقة، بتجلّيات المقدّس، والشحنة الرمزيّة، التي لا تزال تلهم السياسيين بسحرها وطاقتها.

«وكان الرسول، صاحب هذا الدين، قائداً روحيّاً وسياسيّاً في آن، جمع بين الدين والدّولة، وكان تمثّل الخلافة على أنّها قيام بما كان يقوم به السابق من دور: لم يتمثّل الخلفاء الراشدون الخلافة سياسة دنيويّة؛ بل فهموها، باعتبارها مواصلة لما كان يقوم به الرسول في تنظيم شؤون الدنيا بالدين، وفي مواصلة نشره وحمايته، فكان الجهاد في سبيل الله أكبر مهامهم»[6].

لقد ساد اعتقاد بأنّ الموروث السياسي للنبيّ وخلفائه الراشدين فعلٌ سياسيّ خارق تحوّل إلى شكل من أشكال الحكم المقدّس، الذي لا يستقيم حال المسلمين دونه، وهو لا يقف عند حدود الخطوط الكبرى لسياسة النبيّ وصحابته مثل قداسة الشّورى، أو الخلافة، أو أشكال التوسّع، التي اتبعها النبيّ باعتماد الوسائل الحربيّة، وإنّما يتجاوزها نحو أدقّ التفاصيل التي كان يمارسها مثل حركاته، وسكناته، وطريقة أكله، وشربه، وجلوسه، ونومه. ولئن كانت تلك التفاصيل الدقيقة مادّة خصبة للمقدّس حوّلته من طور التشريع السياسيّ العام، الذي يصوّر النبيّ قائداً صاحب قداسة سياسيّة/ سلطويّة، إلى شخصيّة يجد فيها العامّة قنوات يمرّ عبرها التيّار المقدّس نحو حياتهم اليوميّة، فإنّها زادت من تعقيد الفصل بين الديني والدنيويّ، أو بين الإلهيّ المقدّس والبشري القائم على فعل تاريخي؛ إذ إنّها أسهمت في إيجاد متلقٍّ قابل للخطاب السياسيّ المتحصّن بأشكال القداسة القديمة.

ولئن بدا المقدس السياسيّ، عاجزاً عن استنساخ تجربة النبوّة، باعتبارها اختصاصاً دينيّاً محضاً انغلقت سبله بانقطاع الوحي، ونزول آخر الآيات على خاتم الأنبياء[7]، فقد كان مشروع الخلافة أوّل مقدّس سياسيّ رأى فيه كثير من المؤمنين حلم استعادة المجد الإسلاميّ، ويعود اختيار هذا الشكل السياسي إلى سببين رئيسين:

الأوّل يتعلّق بطبيعته: فهو مفهوم يخوّل انتقال التيار السلطوي المقدّس من النبيّ إلى الخلفاء وصولاً إلى الباحثين عن الشرعيّة الدينيّة لحكمهم السياسيّ.

[6] الميساوي، سهام الدبابي، إسلام الساسة، ص ص 15- 16

[7] نعدّ حركة الردّة، مثلاً، محاولة لمحاكاة التجربة النبويّة، ولكنّها اصطدمت بعنف شديد قضى على أهمّ رموزها، وأفشل مشاريعها الرامية إلى اقتسام السلطة النبويّة.

الثاني: يتعلّق بوجه تاريخيّ للمسألة، ذلك أنّ الحكم الإسلامي اعتمد تسمية الخلافة للتعبير عن الحاكم الأعلى للمسلمين، فكان الواقع التاريخي يغذّي المتخيّل الجمعي بديمومة شكل الحكم وقداسته، وزاده الاستعمال اللغوي، الذي قرن السلطة بمسمّى الخلافة، قوّة رمزيّة. فاختيار مصطلح الخلافة هو الضامن عبر الديمومة التاريخيّة لتواصل زمني مع الماضي السحريّ في تصوّر أصحابه، زمن النصر، والعزّة، والهيمنة، وزمن المقدّس، والطاقة الروحيّة، التي تمنح الحكم روحاً قدسيّة. وتحوّلت الخلافة إلى شكل حكم يختزل الهويّة السياسيّة في مواجهة كلّ الأشكال الأخرى، التي ظهرت بحكم التطوّر الطبيعيّ للفكر السياسيّ. فتقابلت مفاهيم الديمقراطيّة وحقوق الإنسان، مع مفهوم الشورى والخلافة. ونحت بعض الدراسات إلى إظهار الشورى استباقاً للمفاهيم المعاصرة في الحكم السياسي، وأنّ العدل والحريّة قيم إسلاميّة، وبحثت الدراسات المؤمنة بالهويّة عن ألوان إسلاميّة لمقولات إنسانيّة تضمن حقّ الملكيّة السياسيّة.

«فأمّا المبادئ الكلّية للإسلام في الشورى والعدالة -كما وردت مجملة في القرآن- فهي قواعد مثاليّة ممعنة في العموميّة، تستخدم عند الخلط كحائط صدّ في مقابل الانتقادات، التي توجّه إلى النظريّة والتاريخ السياسيّ الاستبداديّ الذي أنتجها. سنيًّاً، عكست نظريّة الخلافة بشكل حرفيّ الطبيعة الأوتوقراطيّة للسلطة في الدولتين الأمويّة والعبّاسيّة. بينما عكست نظريّة الإمامة الرؤية الثيوقراطيّة ذات النزوع الوجدانيّ للمعارضة الشيعيّة. وحيال الصلاحيّات الأوتوقراطيّة المخيفة للخليفة السنّي، والصلاحيّات الثيوقراطيّة المطلقة للإمام الشيعي، يصعب الكلام عن الشورى، ولو بمعناها اللغوي القريب (أخذ الرأي) في النظريتين»[8]. فالبون شاسع بين ما يصوّره المتخيّل الإسلامي شورى، وبين الممارسة السياسيّة التي تخضع لسلطة الخليفة أو الإمام.

أمّا المفاهيم الحديثة للفكر السياسي، فمرتبطة بتحوّلات حضاريّة في المجتمعات التي أنتجتها، ومركزيّة إنسانيّة بديلة لمركزيّة الإله، وتبرير الأحكام بالمقدّس. وليس معنى ذلك وجود قطيعة مع القيم التي صاغتها الأديان، وإنّما نجحت تلك الأشكال في إنتاج نظريات سياسيّة لا يحتاج فيه الحكم إلى مبرّرات دينيّة، وإنّما يخضع لمعايير قانونيّة هي خلاصة تصوّرات فكريّة، واجتهادات بشريّة، تحاول استيعاب التحوّلات التاريخيّة، وحاجات البشر المتجدّدة.

لقد ظلّ الاجتهاد مجرّد حلٍّ دينيّ نتائجه ضعيفة في مواكبة التحوّلات الكبرى، التي شهدها الواقع الإنسانيّ، ولئن كان كثير من المصلحين السياسيين جريئاً في التنبيه على ضرورة تطوير الفكر السياسي

[8] ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام نقد النظريّة السياسيّة، ص 8

الإسلاميّ، فإنّ الواقع كان يبيّن دوماً وجود تيّار محافظ يقف سدّاً أمام الإصلاحات السياسيّة، وكلّ محاولات التحديث. فبرزت في كلّ عصر تيارات مؤمنة بأنّ الحلّ في استعادة القوالب السياسيّة للماضي، ومن أهمّها مؤسّسة الخلافة.

لا يختلف هذا الشكل في المتخيّل الإسلامي عن التبرّك بروح الأجداد، والاعتقاد بقداسة أرواحهم، فالموروث الدّيني تحوّل، بفعل الاعتقاد بقداسته، إلى ما يشبه روح الأجداد التي اختُزلت في ذات النبيّ، وفي مؤسّسة الخلافة، في تصوّر بعض المؤمنين بها خياراً سياسيًّاً مقدّساً.

ولكنّ الإشكاليّة، التي يطرحها هذا الخيار، تظلّ، دوماً، في إهدار البعد التاريخي من جهتين: الجهة الأولى: في تلقّي الفترة النبويّة، وفترة الخلفاء الراشدين، ذلك أنّ تمثّل هذه الفترة يحوّلها، بحكم الاعتقاد بقداستها، إلى مادّة محايثة للتاريخ، فلا يتمّ النظر في السياقات التاريخيّة، التي حفّت بتشريع مؤسسة الخلافة، ومختلف الهياكل السلطويّة، ذلك أنّ تنزيلها في سياقاتها التاريخيّة من شأنه أن يولّد وعياً بارتباط التشريع بالواقع بدل الاعتقاد السائد بأنّ كلّ تشريع إنّما هو فعل إلهيّ مقدّس متعالٍ على الواقع.

الجهة الثانية: هي تجاهل ما يطرحه الواقع الذي يعيشه المؤوّل، فهو يمارس عمليّة تأويل قسريّ للواقع حتّى يتطابق مع الماضي، لتكون الحلول، بدورها، مستوردة من الماضي، ويؤدي إهدار البعد التاريخي إلى طمس لمعالم الواقع، وإعادة تشكيل تأويلي، تقود نحو حلول سحريّة بعيدة عن التشخيص الموضوعي لمشكلات الواقع وتعقيداته.

وإزاء هذه الأزمة التأويليّة، التي تقوم بعمليّات تناظر بين الماضي والحاضر، وعمليّات وصل بين الأزمنة، لتسهيل مرور تيّار المقدّس الديني، كان لزاماً إعادة النظر في البعد التاريخي، الذي حكم كلّ سلوك سلطويّ. وتعمدّنا النظر في الفترة النبويّة ذاتها باعتبارها مركز المقدّس الديني في الوعي الإسلاميّ، سعياً إلى إبراز تاريخيّة الحكم السياسيّ، وتأثّره بالبيئة التي نشأ فيها، فالسياسة النبويّة ذاتها كانت متطوّرة، ومتحوّلة، ولم تؤمن بالثبات والتحجّر.

لا اختلاف مع الجابري، الذي اعتبر «أنّ العرب، حين البعثة المحمّدية، لم يكن لهم ملك، ولا دولة. لقد كان النظام السياسيّ الاجتماعيّ في مكّة ويثرب (المدينة) نظاماً جماعيًّاً قبليًّاً لا يرقى إلى مستوى (الدّولة)، التي قوامها أرض ذات حدود معلومة، وجماعة من النّاس تسكن هذه الأرض، وسلطة مركزيّة تنوب عنهم في تدبير شؤونهم الجماعيّة، وفق قوانين وأعراف، وباستعمال العنف إن اقتضى الحال؛ العنف الذي تحتكره باسم

الجميع، ولصالح الجميع، ... لم يعرف عرب الجزيرة، قبل الإسلام، مثل هذه السلطة لا في القرى ولا خارجها»[9].

ولكنّ تركيز مفهوم الدولة الإسلاميّة لم ينعتق من سلطة القبيلة، سواء أكان ذلك في اعتماد الهياكل السلطويّة، أم احتلال المناصب الحيويّة في الدولة. وتسعى هذه الدراسة إلى إظهار وجه من وجوه العلاقة، التي نشأت بين السبل التي انتهجها النبيّ في ممارسة السلطة، وطبيعة السلوك السياسيّ السائد في عصره، في مستوى تركيز الشرعيّة، أو احتكار العنف.

لقد صارت الشريعة بذلك قشراً، في الحقيقة، تحمل في باطنها كثيراً من ملامح الجاهليّة، وبناها السلّطويّة، وصار المقدّس آليّة سيطرة يخفي الجاهليّة بألفاظه الإسلاميّة، ويمنح أشكال العنف أسماء دينيّة، فقد تنكّرت الجاهليّة في ثوب إسلامي، وأدّى المقدّس دور التعالي؛ ليحوّل الفعل السياسي من شكل دنيويّ إلى اعتقاد دينيّ.

2- سلطة القائد وشرعيّة المقدّس:

لقد قامت البنية السلطويّة، في فترة ما قبل الإسلام، على سيد القبيلة، وهو«المسؤول عنها، والمدبّر لأمورها، والمرجع الأخير لها، ويكون كالملك أو الحاكم بالنسبة إلى قبيلته»[10]، ويحتاج الفرد داخل القبيلة إلى بلوغ شروط صارمة من أجل نيل هذا المنصب لخّصها الجاحظ بقوله في كتاب **(شرائع المروّة)**: «كانت العرب تسوّد على أشياء. أمّا مضر فتسوّد ذا رأيها، وأمّا ربيعة فمن أطعم الطعام، وأمّا اليمن فعلى النسب. وكان أهل الجاهليّة لا يسوّدون إلا من تكاملت فيه ستّ خصال: السخاء، والنجدة، والصبر، والحلم، والتواضع، والبيان»[11].

والناظر في هذه الشروط يلمس علاقة الجدل القائمة بين رئيس القبيلة والمنتمين إليها، فهو لا يمثّل مجرّد قائد يسيّر شؤونها، وإنّما هو الحامل لقيمها، والمثال الأعلى الذي يمثّل قمّة الهرم المادّي والأخلاقي، فاتباعه ليس مرتبطاً بذاته، وإنّما بامتلاكه قوّة الزعيم، الذي يختزل القيم الروحيّة للمجموعة، ويجسّدها في قيادته.

[9] الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص ص 13- 14

[10] علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج4، ص 350

[11] ورد قول الجاحظ في كتاب الألوسي، بلوغ الإرب في معرفة أحوال العرب، ج2، ص 187

وصار النبي، بعد هيمنة الشرعيّة الإسلاميّة، المصدر الأول والأخير للتعاليم التشريعية القاضية بضبط الأسس القانونية للجماعة المسلمة، والحكم في المسائل الخلافية، والسهر على تنفيذها، فاختزلت ذاته كلّ السلطات، ولم تكن سيرة النبي بعيدة عن تمثّل القيم التي تأسّس عليها منطق رئاسة القبيلة. ففي الوقت الذي يطمح فيه رئيس القبيلة، في أقصى تطلّعاته، إلى إحكام سيطرته على أفرادها، وحسن تسيير شؤونها، فإنّ النبي قد اختار نهجاً أكثر اتساعاً في آماله وطموحاته.

إنه الحلم بتحقيق مشروع أكبر شعاره التوحيد بالمعنى الديني، والتوحيد بالمعنى السياسي، يتجاوز به حالة التفرقة القبلية، ويؤسّس كياناً قويّاً يقدر على مواجهة الإمبراطوريات الكبرى، ويهدّد كيانها، وهو النوع الثالث من الشرعيّة، الذي تحدّث عنه ماكس فيبر (Max Weber)؛ إنّها «الهيمنة الكاريزماتيّة، وتستند إلى توكّل الأعضاء على الأهمية الشخصيّة لرجل يتميّز بقداسته، وبطولته، أو مثاليته»[12].

ولئن اختلفت شرعية النبي الكاريزماتية عن الشرعيّة التقليدية، التي يمثلها رئيس القبيلة، باعتبارها «تقوم على الإيمان بقداسة التقاليد المرعية الإجراء، وبشرعية المدعوين إلى السلطة بموجب العرف»[13]. فإنّ شرعيّة النبي، باعتباره قائداً سياسيّاً، قد استفادت كثيراً من الشكل التقليدي للشرعيّة، واستطاعت، بفضل المنزلة المقدّسة الممنوحة للقائد، إضفاء شرعيّة كاريزماتيّة تستوعب الشرعية الأولى وتطوّرها. ويكفي أن نضرب مثلاً: الارتباط بين اعتبار أطراف (كفّاراً)، وفق المنظور النبوي، وبين الأمر بقتالهم واستباحة أموالهم، بينما يكون إسلام قبيلة، وإعلان سيّدها الولاء كافياً لنزع صفة الكفر عنها، ومنع سيوف المقاتلين من أن تكون مسلّطة على رقاب أهلها؛ بل توجيهها نحو عدوّ خارجي يحافظ على صفة الخروج عن الشرعيّة وهي الكفر، فلا فرق بين نعت الكفر، وصفة الخروج عن السلطة النبوية.

وعلى الرغم من اتّساع دائرة المقاصد النبويّة، فقد حافظ النبي على كثير من أساليب ممارسة السلطة، التي كانت سائدة في الفترة الجاهلية، فالمركزية الأخلاقية للقائد، سواء أسمّي رئيس قبيلة، أم نبيّاً، ظلّت واحدة في ممارستها للتعالي الأخلاقي[14]، والحكمة في التعامل مع الأزمات، والقدرة على احتواء جميع الفئات، لقد وقع

[12] فروند، جوليان، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ص 111

[13] المرجع نفسه، ص 111

[14] ورد في (دائرة المعارف الإسلاميّة) حديث عن الخلق، الذي يتحلّى به السيّد في فترة ما قبل الإسلام، مثل الحلم، والمروءة، والقدرة على التفاوض مع القبائل الأخرى، والكرم، وحسن الوفادة، وبعضهم كان شاعراً مثل امرئ القيس في كندة:

Encyclopédie de l'islam, tome6, 119.

تضخيم الجوانب، التي تمّ القطع معها في الفترة الإسلاميّة، والتعديلات التي وقع إقرارها في بعض الشؤون التشريعية للغزو والحرب.

ساد مفهوم الحميّة الجاهليّة، ويعني استعداد كلّ أفراد القبيلة للذود عنها، والدفاع عن أفرادها وممتلكاتهم. ويتولّى رئيس القبيلة وظيفة القيادة في إطار منظومة الدفاع عن مصالح القبيلة، وهو، بذلك، المسؤول الأوّل عن قرارات الحرب والسلم بين القبائل، مستعيناً بمجلس الشيوخ في دار الندوة، فما الذي تغيّر في عهد النبوة؟

ظلّ النبي يوظّف مفهوم (الحميّة) في معناها الديني، ولم تعد المجموعة المنتمية تدافع عن حرمة أفراد القبيلة؛ بل صارت تدافع عن المسلم، باعتباره جزءاً من كيان سلطوي/ مقدّس تشترك أهدافه ومصالحه. وفي النهاية، تتغيّر المسميات، ولكنّ البنية السلطويّة ثابتة، تستمدّ شرعيّتها من الأخلاق القبلية، أو من المبادئ الإسلامية، لتحقّق أهدافاً استراتيجية في خدمة المجموعة التي تنتمي إليها، وتستعدي، في المقابل، كلّ من يقف حجر عثرة في طريق تحقيق تلك الأهداف.

النبيّ، في النهاية، صورة من رئيس القبيلة في اكتسابه شرعيته من اعتراف (المؤمنين به)، فالرضا بالقائد ركن أساسيّ من أركان الشرعيّة، وهو يجمع بين الوظائف التشريعيّة، والتنفيذيّة، والقضائيّة. وما قوّة الشرعيّة إلا نتيجة طبيعيّة لانتشار الدعوة النبويّة، وتحقيقها انتصارات سياسيّة، فلو افترضنا عدم اتّساع دائرة التأثير الإسلامية، وفشل هذا الدّين في الانتشار الواسع، لصارت تلك الشرعيّة ضعيفة، ولصار حديثنا عن النبي مختلفاً، ولكنّنا لا ننطلق في رسم سلطته من مجرّد تشريع سماوي يعضده، وإنّما من واقع سائد صارت سلطة الانتشار والاعتقاد تمارس، بدورها، أثراً في الأحكام التي نطلقها عليه.

لقد كانت شرعيّة السلطة الممنوحة للنبيّ مختلفة، حتماً، عن الشرعيّة التي اكتسبها رئيس القبيلة، وليس أدلّ على ذلك من حجج منكري النبوّة في عصره، الذين أكّدوا كونه لم يكن الأفضل في قبيلته، اعتباراً لمقاييس اختيار رئيس القبلية التي حاكموه بها[15]. ولكن النبيّ استطاع استغلال الصلاحيات، التي كانت ممنوحة لرئيس القبيلة، فقد كانت القوانين الحربية السّائدة قبل الإسلام متّبعة في الفترة النبوية، مع إدخال بعض التّعديلات، التي ترتبط باكتساب الشّرعية الإسلامية، و«كان رئيس القبيلة، أو قائدها في الغزوة، أو أميرها في الغارة، يأخذ ربع

[15] كان نبيه ومنبه ابنا الحجاج السهميان يسخران من الرسول بقولهما: أما وجد الله من يبعثه غيرك؟ إنّ، هاهنا، من هو أسنُّ منك وأيسر. ابن هشام، السيرة النبوية، ج1، ص ص 394- 395

الغنيمة التي يغنمونها»[16]. وصار الأمر، على النحو الآتي بعد الإسلام: «الخمس لله وللرسول، ولذوي القربى الخمس، وثلاثة الأخماس الباقية لليتامى، والمساكين، وابن السبيل، مع ملاحظة أنّ سهم ذوي القربى وزّعه محمد ﷺ على بني هاشم، وبني عبد المطلب، وهم عشيرته»[17].

وممّا يدعم هذا الرأي كون النبي اتّخذ من الغزو وسيلة لنشر الدعوة، لعلّه أمر تفرضه العادات السلوكية، ورسوخ التاريخ الحربي للإسلام، ولكن المقارنة بين فترة ما قبل الإسلام، وفترة الإسلام، تفضي إلى تأكيد وجود ثابت هيكليّ في التعامل بين المجموعات المتصارعة. «ويعبّر عن هذه الحروب بالغزو، وهي تعتمد على مبدأ المباغتة في الغالب. أمّا الحروب الكبيرة، فتقع بين دول وحكومات، كما أنّ الغارة هي غزو مفاجئ يباغت به العدو عدوّه، ليأخذه على غرّة، ولينتزع منه ما يجد عنده من مال»[18]. وقد مال النبي إلى الأساليب العربية، التي تقوم بحرب محدودة تسمى الغزوة.

فتاريخ المسلمين، في الفترة النبويّة، ارتبط بالغزو سبيلاً (لنشر الدعوة)، ومنذ الغزوة الأولى بودان[19]، كانت الغايات المعلنة نشر الإسلام، وذاك شعار قد يحجِب الخلفيات الاقتصاديّة للغزو، وهي نيل الغنائم، التي أسهمت بشكل عمليّ في تقوية شوكة المسلمين، وتكوين جيشهم، وخير مثال على ذلك غزوة بدر الكبرى، التي يفصّل ابن هشام أسبابها بقوله: «ثمّ إنّ رسول الله ﷺ سمع بأبي سفيان بن حرب مقبلاً من الشام في عير لقريش عظيمة، فيها أموال لقريش، وتجارة من تجاراتهم، وفيها ثلاثون رجلاً من قريش، أو أربعون ... ندب المسلمين إليهم، وقال: **هذه عير قريش فيها أموالهم فاخرجوا إليها لعلّ الله ينفلكموها**»[20].

هذا الخبر المتّصل بغزوة بدر يحمل دوالّ كثيرة تتقاطع فيها وظائف النبي مع وظائف رئيس القبيلة، فهو صاحب القرار في الحرب، الذي يقدّر بخبرته الفرص الناجعة للغزو، ويحدّد وجهة جيشه، كذلك يكشف الخطاب الغايات، التي من أجلها يتم الغزو، وهي غايات ماديّة، تعترف بأنّ الأموال لقريش بقول النبي «**هذه عير قريش فيها أموالهم**». ولكن شرعيّة انتقال المال تكتسب الثوب المقدّس (الله)، على الرغم من حفاظها على الآليات نفسها، وهي القتال والغزو، باعتماد مبرّر الكفر. وهي، حتماً، آليّة من ضمن إمكانات نظريّة كثيرة

[16] عبد الكريم، خليل، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، ص 95

[17] المرجع نفسه، ص 96

[18] علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج5، ص 403

[19] انظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ج2، ص 161

[20] المرجع ذاته، ج2، ص 172

لتحقيق موارد المسلمين، فقد قام النبي بإحياء رمز عتيق «لا يحيا إلا من خلال ثورات التجربة واللسان التي تغمره، فحركة محارب الأيقونات لا تصدر، أوّلاً، عن التفكير، ولكن عن الرمزية نفسها. فالرمز هو بادئ ذي بدء هادم لرمز سابق»[21].

إنّ سلاح الشرعيّة الإلهيّة هو العنف بالاستيلاء على موارد العدو، ومنطق الأحداث يبرّر هذا السلوك، فالقرشيّون آذوا النبيّ وصحابته، وأخرجوهم من ديارهم قسراً في حركة تهجير نحو يثرب، ولكنّ النبيّ ظلّ منضبطاً لقوانين العصر، يمارس الشرعيّة الإسلاميّة بآليات سائدة في عصره. ولهذا، فالتكفير، الذي مارسه على غير المؤمنين، كان عملاً سياسيّاً في ثوب ديني. ولكنّ تحقيق تلك السلطة لا يتمّ بشرعيّة الخطاب الديني، وإنّما بحدّ السيف، ولغة العنف. وليس أدلّ على ذلك من عجز الدعوة عن نشر قيمها ومبادئها زمن ضعفها في قريش، ومحنتها التي اضطرّت معتنقي الدين الجديد إلى الهجرة، وترك قريش، نحو وجهة أكثر أمناً في يثرب؛ ولذلك فالشرعيّة لم تُستمَد من الخطاب، وإنّما فرضتها الممارسة العنيفة، التي حملت القرشيين من أتباع أبي سفيان إلى الدخول في الدّين الجديد، حين صارت موازين القوى الحربية لصالحه، وحين أمّنت مصالحهم، وصاروا طلقاء.

وقد كان كتّاب السّيرة على وعيٍ بهذا التّشابه الكبير بين بنية الحروب الجاهليّة والإسلاميّة بالحفاظ على تسميتها القديمة بالغزو، على الرغم من اختلاف الأسباب المعلنة؛ ولذلك صار من وظائف ذلك الخطاب أسطرة الغزوات، وإدماج كائنات غير مرئيّة[22]، من أجل إكساب تلك الحروب شرعيّة المقدّس، الذي يجعل من الكفر فيصل التفرقة بين القتل المباح، والقتل الحرام، على الرغم من أنّ الضحيّة في النهاية إنسان. ولكن تلك الكائنات لم تكن بالانضباط الكافي حضوراً في الحروب، ومشاركة للمسلمين، فبعد السند الملائكي في غزوة بدر، ينهزم المسلمون في أُحد، وهي غزوة الثأر القرشي ممّا حلّ بهم في غزوة بدر[23]، وبتواتر الغزوات تنسحب الكائنات السماويّة نحو مستقرّها؛ لأنّ «الدولة الإسلاميّة الناشئة»[24] صارت تكتسب شرعيّتها من

[21] ريكور، بول، صراع التأويلات، ص 343

[22] يقول المنصف الجزار: «ويمكن النظر في أخبار التأويل، التي ذكرها الطبري بمناسبة تفسيره لهذه الآيات من سورة الأنفال (يقصد من الآية 9 إلى الآية 12) من زاوية ترصد الأحاديث الخارقة المتّصلة بالغزوة تهيّؤاً وتنفيذاً، فقد بسط القول في عنصر من أهم عناصر الاستعداد للغزوة، وعرض ضمنه أخباراً خارقة تتعلّق بمشاركة الملائكة في بدر، كما وردت الأخبار العجيبة في مرحلة إنجاز الغزوة، وذلك ضمن تأويل الضرب فوق الأعناق، ورمي المشركين في المعركة». المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، ص 501

[23] ينقل ابن هشام أقوال رجال من قريش يحرّضون سائر القوم على الحرب: «يا معشر قريش، إنّ محمداً قد تركتكم، وقتل خياركم، فأعينونا بهذا المال على حربه، فلعلّنا ندرك منه ثأرنا بمن أصاب منّا، ففعلوا». السيرة النبويّة، ج3، ص 21

[24] يخالفنا عبد المجيد الشرفي الرأي بقوله: «أمّا قيادة النبي لجماعة المسلمين في المدينة، فيعتقد العديد من المسلمين أنّها في إطار ما يسمّى تجاوزاً (دولة الرسول). والحال أنّه لم يتّخذ أيّ لقب من الألقاب الدالة على رئاسة هذه الدولة المزعومة...، وأنّ الدولة؛ أيّ دولة، لا بدّ لها من حدٍّ أدنى من المؤسسات». عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 76. ولكنه، من خلال المعايير المعاصرة، التي يقدّم بها مفهوم الدولة، لا يعتبر العناصر الأولية

انتشارها، وكثرة أنصارها، وقوة سلطتها الحربية سيوفاً في يد المقاتلين، وسلطتها الإقناعية إيماناً في صدور الصحابة المجاهدين، وما عادت تحتاج إلى كائنات من السماء تعزّز صفوفها، وتشدّ أزرها.

3- من سلطة رئيس القبيلة إلى سلطة النبيّ: الاحتذاء والاحتواء:

لقد استطاعت البنية القبلية أن تؤثّر في مؤسّسة النبوّة، باعتبارها لا تتأسّس على مجرّد اتّباع الوحي السماوي المنزّل، وإنّما على ذات النبي، التي كانت حاملة لتلك القيم، ومجسّدة لها، فالخطاب لم يكن، وحده، قادراً على التأثير في الجاهلي الذي أسلم، وإنّما المنهج الذي اتّبعه النبي في ممارسة مهماته، وهو توسيع لصلاحيّات رئيس القبيلة دون نسف لبنيتها، أو ثورة على هيكلها، فالنبيّ حافظ على وجود سقف أخلاقي يلتزم به، ويلزم المؤمنين به، وعلى الرغم من اختلاف مرجعيّات الشرعية بين القبيلة والدولة الإسلاميّة، إلا أنّ ذلك لم يكن تحطيماً لنواميس العرب قبل الإسلام.

لقد صار النبيّ سيد المؤمنين يحمل مشروعاً سياسيّاً يتجاوز حدود القبيلة، وهو يحمل الآليّات نفسها، والأعمال الحربية التي كانت تُمارَس في الجاهلية، فإذا خرج إلى حرب لبس لأمته[25]، وإذا قرّر الحرب مضى فيها حتّى النهاية، وقد يتعرّض مثل سائر المقاتلين للأذى[26]، فيَضْرِبُ بسيفه، ويُضرب[27]، ويقسّم بين أصحابه الغنائم[28]، وفق تغييرات بسيطة في المنابات الممنوحة للرئيس النبيّ، ويعتبر النبي بما حمّله تلك الحروب من بعد رمزي صارت به كسباً للجزاء الدنيوي، وفوزًا في الجنّة في الجزاء الأخروي، دون تغيير هيكلي؛ بل بإضفاء هدف سياسي يحمل لوناً دينيّاً، ولهذا فإنّ أولى الأزمات التي ستعرض للمسلمين، بعد وفاة النبي، آلية انتقال السلطة، فالنبي استطاع توظيف كلّ البنى والقوانين القبلية لخدمة رسالته، واستطاع أن يُكسبها بعداً توحيديّاً من جهة الاتصال بذات الله الواحد، ومشروع توحيد القبائل العربية، وقد ظلّ مشروعاً نبويّاً «يعدُ

التي كونت نظام حكم مستقلّ، له مجاله الحيوي، وقائده المسير لشؤونه، ونظامه الذي يجعل من الإسلام قانوناً يتعاقدون على أحكامه، فالدولة لا تخضع لشكل نمطي ثابت، وإنّما تتنوع أشكالها، ولهذا فقد أقرّ (ماكس فيبر) أنواعاً مختلفة للسلطة يمكن أن تكون الدولة: كالسلطة الكارزمية، والسلطة التقليدية، والسلطة العقلانية، وهو، بذلك، يقرُّ أنّ مفهوم الدولة عرف أشكالاً بدائية، في حين أنّ النمط الذي يتحدث عنه الشرفي إن هو إلا شكل حديث من أشكال الدولة صاغه الفكر الفلسفي على وقع الإرث اليوناني، وبهدي من الفلسفات السياسية الحديثة، وقد يصير إسقاطه على الأنموذج الإسلامي تجاهلاً للطابع البدوي المهيمن في شبه الجزيرة العربية.

[25] اللأمة: أداة الحرب كلّها من رمح، وبيضة، ومغفر، وسيف، ودرع. انظر: ابن هشام، السيرة النبويّة، ج3، ص 23

[26] يقول ابن هشام، وهو يصف وقائع غزوة أُحد: «فانكشف المسلمون، فأصاب فيهم العدوّ، وكان بلاء وتمحيص، أكرم الله فيه من أكرم من المسلمين بالشهادة، حتّى خلص العدوّ إلى رسول الله ﷺ، فدثّ بالحجارة حتّى وقع لشقّه، فأصيبت رباعيّته، وشجّ في وجهه، وكلمت شفته، وكان الذي أصابه عتبة بن أبي وقاص». السيرة النبويّة، ج3، ص ص 34- 35

[27] ينقل ابن هشام أقوال النبي، وهو يصف قتالة بن قمئة في غزوة أحد: «فضربني هذه الضربة، ولكن فلقد ضربته على ذلك ضربات. ولكنّ عدوّ الله كان عليه درعان». المصدر نفسه، ج3، ص 36

[28] يذكر ابن الأثير أنّه «لما أعطى رسول الله ﷺ ما أعطى من تلك الغنائم في قريش، وقبائل العرب، ولم يعط الأنصار شيئاً، وجدوا في أنفسهم، حتى قال قائلهم: لقي رسول الله ﷺ قومه». الكامل، ج1، ص ص 631-632

بالجنّة، وبملك كسرى؛ أي كان يَعدُ بالخلاص الأخرويّ والدنيويّ معاً، بتقديمه لدين جديد يمكن أن يكون وسيلة للقضاء على الفقر الصحراوي بفتح ممالك الفرس والروم»[29]، احتاج تحقيقه إلى حقب تاريخية أخرى امتدّت بعد وفاة النبي.

اصطدمت هذه المنظومة، في البداية، بالسلطة القبلية، فتولّدت من هذا الصراع حركة الهجرة، ونشأ مفهوم الكفر، وتأجج الصراع والعنف بين الأطراف الباحثة عن موقع؛ ولذلك فإنّ جذور السلطة ناشئة من قدرة النبي الممثل الأعلى للقيم الإسلامية على اكتساب شرعيّة السلطة التي مارسها على المؤمنين، مثلما كانت تلك السلطة ممنوحة لرئيس القبيلة، وهي ذاتها التي ستكسب المجموعة المؤمنة حقّ التكفير مثلما منحت السلطة القبلية المتآلفة حقوق الخلع، والطرد، وإبعاد المارقين، واستبدال مفهوم دار الندوة بالشورى، التي تمثّل مؤسّسة إسلامية ذات صبغة استشاريّة، وهي النواة الرئيسة للمؤسّسة، التي ستتولّى دور تنظيم انتقال السلطة بعد وفاة النبيّ، على الرغم من الغياب المأساويّ[30] لعلي بن أبي طالب، الذي كان مسؤولاً على ولادة مسارات سلطويّة/ مقدّسة.

والناظر بتمعّن إلى تلك البنية، يجدها حفظت لمؤسسات الشرعيّة هيكلها، مع الحرص على تغيير المسميات حتّى تكتسب الشرعيّة الثوريّة، التي ترسم دوماً مجدها على نفي السابق، وإظهار تناقضاته وضعفه، وقد نجحت المنظومة الإسلاميّة في استيعاب البنية القبلية، ولكنّها استطاعت أن تحقّق باللّغة نصرها؛ لأنّها اشتغلت على تغيير المسميات، التي تكوّن عاملها المقدّس، وتمثّل أساس كيانها اللاهوتي، الذي يمثّل رأس مالها الرمزي، مثلما عملت على مهادنة البنية القبلية واستيعابها عبر تبرير ديني لها، ومحاولة تعديلها، لتندمج داخل المنظومة الإسلاميّة، وتصير قيمة هي صلة الرحم، وأولويّة ذوي القربى في الإحسان.

وقد أشار ابن خلدون، في مقدمته، إلى هذه العلاقة، فألف فصلاً في أنّ الدعوة الدينيّة من غير عصبيّة لا تتم[31]، ولعلّ هذه المقولة قد لقيت حظّاً من التحليل والتفكيك، ما دعا الجابري في (**العقل السياسي العربي**) إلى اعتبارها محرّكاً تاريخيّاً كان له أثره البالغ في التاريخ الإسلامي، إضافةً إلى العقيدة والغنيمة. والعصبية، بهذا المعنى، ائتلاف على أساس النسب يضمن الحماية المتبادلة، والدفاع المشترك، ولكن تسحب البساط منها،

[29] منصور، أشرف، الرمز والوعي الجمعي، ص 90

[30] نظراً إلى ما تولّد عن غيابه من نزاعات دامية على الشرعيّة، عرفت ذروتها زمن ما سمّي الفتنة.

[31] ابن خلدون، المقدمة، ج1، ص 175

في الوقت الذي تقوم فيه باحتوائها، وتوظيف بناها لتصبّ فيها مفاهيم جديدة تخرج من إطار الولاء الضيق لرئيس القبيلة ليصير ولاءً للنبي تحت سقف لاهوتيّ مقدّس هو وحدانيّة الإله، واستحقاق الجزاء.

وهي قيم تستنهض طاقة البذل عند الأفراد؛ ليصيروا عناصر فاعلة داخل منظومة يكون كلّ جزء منها أساس قوّتها، وتقوم هي بدور المدافع عنه، وعن مصالحه، مثلما كان في الفترة الجاهليّة عنصراً من البنية القبلية. وبذلك، فمفهوم المَنْعَةِ؛ أي «القوّة التي تمنع من يريدهم بسوء»[32]، تظلّ ثابتة في السلوك العربي قبل الإسلام وبعده، وهي قوّة تمنع الآخر القبلي في الجاهليّة، وتمنع الآخر من غير المسلم في فترة ما بعد الدعوة بتكفيره وقتاله.

4- قداسة السلطة القبليّة:

تتماسك البنية القبيلة وفق رابط العصبيّة، الذي يمنح الأطراف المنتمين إلى القبيلة نفسها واجبات وحقوقاً يلتزمون بها، وهي تُخضِع أفراد القبيلة لترتيب هرمي يحفظ للأفراد منازلهم، ويوزّع الأدوار وفق بنية اجتماعية واقتصاديّة متماسكة، فنجد أنّ عرب ما قبل الإسلام انقسموا إلى طبقة أثرياء، وأخرى للفقراء، ولكنّ شرط الانتماء يظلّ مرتبطاً بالقوانين الأخلاقيّة الصارمة التي ولّدت سلطة تشريعية رادعة متى خرج الفرد عنها تعرّض للعقاب، ويتجلّى في الخلع «فالفرد يبقى متمتّعاً بعطف قبيلته عليه، وحمايتها له، مادام قائماً بواجباته المترتّبة عليه، شاعراً بعظم التّبعة. فإذا أجرم أو عمل عملاً ينافي شرفه، أو شرف قبيلته، واستمرّ في غيّه، لا يسمع نصائح أهله وعشيرته، فقد عصبيّة أهله وقبيلته له، وهَامَ على وجهه طريداً يلتمس مجاورة رجل من عشيرة أو قبيلة أخرى قريبة من موطنه، أو بعيدة عنه.

وتكون هذه الفترة من حياة الإنسان شرّ فترة في حياته، ولا يهدأ للطريد بال إلا إذا وجد له حليفاً، أو جاراً يتعهّد له بحمايته، ويبذل العصبيّة له، وبالدفاع عنه»[33]. وبذلك، فالخلع عملية تحرم الفرد المخلوع من سقف العصبيّة وحصانتها، وهي عملية يقوم بها الأب أو المجموعة القبلية[34] حتّى يتسنّى التملّص من المسؤولية القانونية للأعمال التي قد يأتيها الخليع. والعملية أشبه ببتر عضو خشية أن يجرّ الوبال على سائر الجسد القبلي، والخلع، في الحقيقة، إخراج من دائرة المقدس القبلي إلى المدنّس الفردي، فالبنية القبليّة تستمدّ قداستها من

[32] ابن منظور، لسان العرب، ج8، ص 343

[33] المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 4، ص 410

[34] يقول جواد علي: «يعلن الأب في المواضع العامة، وفي المواسم، أنّه خلع ابنه ...أو يعلن قومه». المرجع نفسه، ج4، ص 411

مركزيّة شيخ القبيلة، الذي يُعدّ امتداداً لأرواح الأجداد، وأعلى سلطة في الهرم القبلي، يصل بين عالم الأموات (أرواح الأجداد المقدسة)، وعالم الأحياء (الأسلاف المتبعين للنواميس القديمة)، وفق سلسلة متماسكة لا تختلّ منها حلقة، فإن مَرَقَت عن النظام الموروث خُلِعَتْ، وقد كانت تلك العملية سبباً في ولادة مجموعات متمرّدة يطلق عليها اسم الصعاليك.

وقد أسهم إبعادهم إلى أماكن محدّدة في تجميعهم، وإكسابهم كياناً اجتماعيّاً فاعلاً شعاره التمرّد على سلطة القبيلة، وبذلك فقد صار هذا الكيان المبعد عن المنظومة الجاهلية، والفاقد للشرعيّة العصبية، يبحث عن منظومة جديدة تضمن له شرعيّة بديلة هي أقرب إلى الشرعية الثورية، التي تنسج لنفسها منظومة قيمها، فهي لم تكتف بالإغارة والسلب سبيلاً لكسب رزقها، وإنما صار لها ما يدعم شرعيتها من الشعراء الذين يدافعون عن قيم المجموعة التي ينتمون إليها، ونذكر منهم عروة بن الورد «الذي نصّب نفسه سيّداً على الصعاليك»[35]. وكان يؤمن بمبدأ الاشتراك في المال بين الفقراء، «فكان ينفق ما يغنمه على المحتاجين»[36].

وقد استطاع هذا الكيان الناشئ من المتمرّدين على السلطة القبلية أن يكون مصدر قلق بالنسبة إليها؛ إذ تبدو أهميته في كونه أنشأ منظومة إبعاد قبلية تسحب الشرعيّة من أفراد استطاعوا، بسبب عزلتهم الاجتماعيّة والوجودية، خلق شرعيّة بديلة تتمرّد بشكل جماعي بعد أن كانت أصواتها معزولة وضعيفة، وتعبّر عن مواقفها ومنظومتها الاجتماعيّة عبر الوسيلة المتداولة نفسها في عصرها، والتي يكتسب بها المنتمون إلى القبيلة شرعيّتهم، وهي الشعر.

إنّ منظومة الإبعاد تلك هي -في تقديرنا- البنية المندسّة في اللاشعور الجمعي، التي ستنتج التكفير في الفترة الإسلامية؛ لأنّ الخلع آليّة قبلية تقوم على الإقصاء، والنفي، والعزل، عن المنظومة الأخلاقية والقبلية، ولكون التكفير، بدوره، عملية عزل ونفي ديني، وإبعاد من دائرة الانتماء الإسلامي، وليست المسألة وليدة مصادفة، فالمسلم كان يمارس آليات اللاوعي وفق تأثير منظومة تركّزت في ذاته، ومثّلت بنية نفسية تشتغل ضدّ المخالفين والمارقين عن القانون، سواء أكان قبليًّاً، أم دينيًّاً، والعناصر التي تدخل في دائرة التكفير تظلّ، بدورها، قابلة وفق بنية الخلع لإنشاء كيان بديل يكتسب شرعيّته من انتمائه إلى مجموعة مخلوعة تشترك في مبادئها الثوريّة ضدّ السلطة، وهو ما يبرّر، في تقديرنا، وجود فكرة المعارضة والتمرّد على السلطة في بنية العقل العربي قبل الإسلام.

---

[35] المرجع نفسه، ج4، ص 412

[36] المرجع نفسه، ج4، ص 412

5- السلطة القبلية وروح الصراع:

لقد نشأ الجاهلي على فكرة الانقسام، وفق منطق التوزيع القبلي، الذي يجعل الشرعيّة القبلية تقف عند حدود القبيلة، ولا تستطيع تجاوزها إلا في ظلّ منطق الأحلاف بين القبائل، والحلف يشترط دوماً توافق المصالح. أمّا إذا تضاربت تلك المصالح فيسود منطق الحرب، ويظهر العنف حلّاً أخيراً لتلك الأزمات، وهذه البنية التي حاول الإسلام استيعابها، وتذويبها، وإعطاءها شرعيّة أخرى تحتويها في تيّارها الإسلامي الجارف وفق منطق لذي القربى أحقّية في الإحسان والغنائم الحربيّة.

إنّ رسوخ تلك البنية لم يمنع من ظهورها بقوّة، ففي المجال السياسي ظلّ تصوّر الحكم بعد النبي داخل الدائرة القرشيّة، وأكبر الدول التي قامت في التاريخ الإسلامي حملت اسم فرعين بارزين من فروع قريش، هما بنو أمية، وبنو العباس، وفكريّاً سعى الكثير من علماء السنّة إلى تقنين هذه الشرعيّة، وجعل النسب القرشي شرطاً لتولّي حكم المسلمين.

لقد استطاعت العصبيّة أن تكون مبرّر بعض الحركات المعارضة في مطالبتها بحقوقها السياسيّة، فجعلت من النسل النبوي، والانتساب إلى آل البيت، سبباً لاكتساب الشرعية، شهد بعد ذلك تضخيماً تيولوجيّاً تأسّست به مفاهيم الإمامة، وفكرة المهدي المنتظر، التي تحمل في المكبوت الجمعي لمعتنقي هذا الفكر عودة شرعية النسب النبوي من آل البيت، حيث تنصهر الطاقة العصبية المتمثلة في النسب بالطاقة الروحية المكتسبة من قداسة النبي لتنتج زوجاً ميثولوجيّاً يتجسّد في قداسة الأئمة من آل البيت، فينشئ سلطة معارضة ترى في نفسها الشرعية المطلقة، بينما ترى في الحاكمين من السنّة شرعية منقوصة؛ لأنها لا تتحصّن بمفهوم النسل الطاهر، والنسب المقدس.

لقد ظلّت العصبيّة كامنة في اللاوعي العربي كمون النار في الحجر، وكانت تظهر كلما وجدت لنفسها قادحاً، وقد أسهمت في تأجيج الصراعات، وعقد الأحلاف، زمن الردّة والفتنة، ولكنّ أهميّة العصبيّة القبلية، التي تزرع بذور التفرقة بالنسب وسط منطق توحيدي يحاول صهر كلّ الكيانات الصغرى في كيان إسلامي أشمل، هو أنّ عقليّة التفرّق والانقسام ظلّت تحكم اللاوعي الإسلاميّ، ونزعت إليه مباشرة بعد موت النبي، حيث استفاقت الأطماع القبيلة في شكلها البدائي القديم تبحث عن الشرعيّة داخل الكيان الإسلامي، مطالبة بمشاركة الأنصار في الحكم، وخارج ذلك الكيان، بادّعاء كثير من الأشخاص خارج المركز القرشي النبوّة بحثاً عن شرعيّة تحاكي الشرعيّة النبويّة. وحين استطاعت الحروب وموازين القوى أن تحسم الأمر لصالح الدولة الإسلامية ذات الرأس القرشي، عادت تلك العقليّة المكبوتة في اللاوعي الجمعي لتبحث عن أشكال

إسلاميّة وشرعيّة دينيّة تتخذ من التكفير سلاحاً لها، وهي تتصارع بحثًّاً عن الفريق الأحقّ بالحكم، ولهذا صارت السلطة المحرّك الأساسي، الذي أعاد عقليّة التفرّق إلى الظهور بزيٍّ جديد، ومصطلحات إسلاميّة تتنازع حول الشرعيّة، وتوظّف العنف المقدّس خدمة لمشروعها، وظهرت نتيجة تلك العقليّة فرق الإسلام وريثة شرعيّة للقبائل العربية.

6- ذاكرة الفُرقة: من القبلية إلى افتراق الفرق:

لقد انتقل العرب من طور التفرّق وفق منطق القبيلة، إلى التفرّق وفق منطق الفرق سنّة، وشيعة، ومعتزلة، وخوارج، وظلّت عقلية الصراع الكامنة في البنية التاريخية للّاوعي العربي تفرض وجودها بقوّة، وهي تكشف أنّ الأزمة الحقيقية، التي تجعل هذا البركان الخامد يستيقظ ويثور، كامنة في عدم وضوح آليّات انتقال السلطة، فمنطق الاصطفاء وفق القرب من النبي، أو تعيين مجموعة من أهل الشورى، ينتقى من بينهم خليفة المسلمين، لم يكن سوى علاج ظرفي لا يزيل أصل الداء.

لم يسنّ النبيّ شكلاً محدداً للسلطة لصحابته؛ ولذلك كان أكبر خلاف في الإسلام حول الخلافة، والمسلمون لم يتعاقدوا على قوانين محدّدة تضمن (الانتقال الآمن والسلميّ للسلطة)؛ ولذلك تقاتلوا، وبدأت الأزمة ظاهرة في نزاع السقيفة، ثمّ تواصلت في تنامي الفكر المؤمن بأنّ تغييب عليّ بن أبي طالب عن الحكم يُعدُّ خطأً فادحاً، وخروج الخليفة الثالث عن حدود السلطة الإسلاميّة، بتغليب منطق العصبيّة، جعل الشرعيّة تعيش أزمة الاحتجاج، والمطالبة بالإصلاح التي تنامت لتصل إلى حدّ قتل عثمان (ت35هـ).

القتل، بدوره، خلق أزمة شرعيّته، فقاد العنف، الذي انفلت من دائرة الضبط، ليَصير اللغة السائدة بين المسلمين المتنازعين، فتوالدت الحروب ليدّعي كلّ طرف شرعيّة مواقفه، ويدين الطرف الآخر تشريعاً لاستعمال العنف ضدّه، وتواصلت فصول الحرب حتّى التهمت أهم رموزها: بدأت بطلحة (ت 36هـ)، والزبير (ت36هـ)، ووضعت عائشة (ت 58هـ) على هامش السياسة بعد هزيمة الجمل، ثم شتّتت جيش عليّ في حربه ضد العثماني الجديد: معاوية (ت 60هـ)، فانقسم ذلك الجيش على ذاته ليلتهم نفسه، وحين استنزفته الحروب ماديّاً ومعنويّاً، وتورّط في حمّام دم تلوّن فيه الأعداء وتوالدوا، لم يبقَ سوى الاغتيال السياسي ليجتثّ الرأس، ويستتب الحكم لمعاوية بحدّ السيف، وغلبة الخصم الباقي في السّاحة.

ومنذ تلك اللحظة، تبدأ المؤسّسة السنّية بناء شرعيّتها، فيتبلور الإجماع، ويوضع سياج الأرثوذكسية السنية، التي صاغت لنفسها شرعيّة دينية تكمّل نصرها العسكري بنصر فكري وديني. وفي الضفّة الأخرى،

من الصراع تتنامى المعارضة الشيعية، ويواصل الخوارج احتجاجاتهم وثوراتهم، ويرى كلّ فريق بعين اليقين أنّه صاحب الحقّ السّماويّ المطلق فيطلق سهام التكفير ضدّ الأعداء، ويضع الحدود المنيعة بين الفرق، مثلما كانت الأرض مسرح تلك الحدود بين القبائل تمتلك كلّ واحدة بتلك الأرض أسباب منعتها لتحافظ عليها.

وقد تسربت هذه العقلية القبلية القائمة على تعدُّد الآلهة إلى الفترة الإسلاميّة، ولكنّها لم تكن تبدي وجهها الجاهلي القديم، الذي يوزّع الآلهة وفق البنية القبلية، وإنّما صار تعدّد الآلهة يمارس حضوره اللاواعي في إطار التوحيد ذاته، فالإله لم يكن مفهوماً موحداً، ومحلّ إجماع بين الفرق.

لقد وصل الأمر إلى حدّ القول بنزاع حول صورة الإله، مثل إيمان البعض بالتجسيد أو التشبيه، وإنكار البعض الآخر هذا التصوّر. وهو أمر أباح سخرية فريق من تصوّر الآخر للإله، ودفع بعضهم إلى تكفير بعض، حتّى صارت خارطة الفرق تشهد نزاعاً حول الإله، الذي صار بصوره المتضاربة متعدّداً، ولم يعد واحداً، فهل يستوي الإله الذي يحلّ في الذات البشرية مع الإله المتعالي؟ وهل يستوي الإله المستبد في الفهم الجبري مع الإله المعتزلي العادل؟ وهل يماثل الإله بصورته الجسميّة الإله في صورته المجرّدة؟ لعلّه السبب الذي دفع ابن حزم إلى القول، وهو يتّهم فريقاً من المعتقدين في غير الصورة الذهنيّة التي يؤمن بها، «فإمّا أنّهم يستصغرون الله، وإما أنّهم يتحدّثون عن إله آخر»[37]. فالتعدّد، الذي ساد اعتقادات الفرق الإسلامية، هو استعادة للمكبوت الجمعي زمن عجز الدولة الإسلامية الناشئة عن تحقيق النعيم الموعود، والقيم التي دعا إليها الإسلام عدلاً ومساواة، لقد ظلّت التحوّلات الحضاريّة، التي شهدها المجتمع العربي الإسلاميّ، غير قادرة على استيعاب فئات كثيرة من المسلمين، وبدأت تنشئ مركزاً للخلافة يستأثر أصحابه بمركزيّة الحكم، وتجلّى ذلك، خاصةً، منذ خلافة عثمان، فقد صار النعيم حكراً على مركز الحكم، وذوي القربى، وضعف نصيب المهمّشين خارج ذلك المركز، وهم قعر السفينة، الذي يغرق قبل غيره، يشعرون بخطر الاضمحلال والتحلّل قبل الفئات المقرّبة من السلطة[38].

لقد كانت المخاوف من الهيمنة القرشيّة تدفع المرتدّين إلى الثورة ضدّ المركزيّة، وحكم قبيلةٍ سائرَ العرب، وجاءت المحاولات الفاشلة في إنتاج أنبياء من قبائل أخرى يحدثون الموازنة القبليّة القديمة، ولكنّها ظلّت في المكبوت الجماعي تنتظر أسباب ظهورها، وقد وجدت في سياسة عثمان ما يؤجّجها تحت شعارات

[37] ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج1، ص 328

[38] استعار أشرف منصور؛ ليصوّر وضع الاضمحلال والتحلّل الإسلامي، سفينة (تيتانيك) الغارقة، واعتبر الفئات التي تبدأ بالغرق أشبه بعمال المحرّك، بينما يظلّ ركاب الدرجة الأولى قادرين على النجاة بفضل القوارب، وهو يقصد الطبقة العليا من المجتمع. انظر: منصور، أشرف، الرمز والوعي الجمعي، دار رؤية، القاهرة، ط1، 2010م، ص 98

الخروج عن حدود الله، ومجانبة العدل، وهي النواة التي تولّد عنها التفرّق في التأويلات ليصير لكلّ فريق إلهه المختلف تصوّره عن تصوّر الفرق الأخرى استعادة للبناء الذهني ذاته، حين بدأت المحاولات الأولى للارتداد بالبحث عن نبيّ يضمن للقبيلة مصالحها مثلما ضمن القرشيّون، بالنبي الذي يشاركونه الانتماء القبلي نفسه، شرعيّةَ السلطة المركزيّة، والهيمنة الاقتصاديّة. فتلك الذاكرة المسكونة بالقبلية في بنيتها اللاّواعية وجدت في النزاع على السلطة سبيلاً للنّزاع على التركة المقدّسة افتراقاً في تأويل النصّ، واختلافًا في تصوّر الإله، وخلافاً من أجل الظفر بلقب الفرقة الناجية نعيماً في الدنيا بالحكم، ونعيماً في الآخرة بالجنة.

7- خاتمة:

لقد كانت التجربة السياسيّة للنبيّ ناجحة في ضمّ كثير من القبائل، وبناء نواة دولة في المدينة، والانتصار على الشرعيّة القرشيّة بفتح مكّة، ودخول أبي سفيان ركاب الشرعيّة الإسلاميّة، ولكنّ الأزمة السياسيّة تظلّ قائمة كلّما حوّلنا الفعل الإنساني والاجتهاد البشريّ إلى فعل مقدّس لا يقف عند حدود الفترة النبويّة، وإنّما يفيض على مؤسّسة الخلافة، وكأنّها الحلّ السحري للمشكلات الإسلاميّة.

لقد أعلن علي عبد الرازق، في كتابه **(الإسلام وأصول الحكم)**، أنّ الخلافة ليست من الدين في شيء[39]، وأنّها مجرّد صيغة بشريّة يمكن تطويرها واستبدالها بنظم سياسيّة جديدة، ومقاصده من وراء إثبات قيام الإسلام، دون خلافة أن يزيل الغشاوة عن أعين المعتقدين في قداسة الخلافة، والذين برروا الاستبداد بالمقدّس، وصوّروا تسلّط الحكّام إرادة إلهيّة، وشرعيّة دينيّة. ويحقّ القول على أصحاب مشروع الإسلام السياسيّ، الذين يحاولون الإقناع باسم المقدّس أنّهم يحملون حلولاً من الماضي لمشكلات الحاضر، فاستبدلوا، وَهْم استعادة الخلافة بوهم الحكم الإسلاميّ، الذي يجعل من تطبيق الحدود سبيل الشريعة، وحصن الشرعيّة، وما هي إلا ألوان لنظم سياسيّة حديثة تبحث عن شرعيّة التسمية أكثر من بحثها عن تطبيق فعليّ للنظام الإسلاميّ السياسيّ.

تظلّ حاجة البشر إلى المقدّس رمزيّة، فهو ينفي الفوضى والعدم، ويبرّر النّظم السّلطويّة، ويضفي معنى على الحياة الإنسانيّة، ولكنّه، في المقابل، يمكن أن يتحوّل إلى وسيلة للاغتراب تمكّن البعض من احتكار السّلطة المقدّسة على حساب الباقين، وتمسك بالنّار المقدّسة لتكون سرّ قوّتها، وتحرق بها المختلفين. يمكن أن يكون المقدّس مصدر طاقة تضمن حدّاً أقصى من المنتفعين بخيراته، وكلّما ضاقت دائرته هدّد ذلك بتحوّله إلى

[39] يقول علي عبد الرازق: «علمت ممّا نقلنا لك عن ابن خلدون "أنّه قد ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبيّة العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكًا بحتًا... وليس الخليفة منه شيء". أفهل علمت أنّ شيئاً من ذلك قد صدع أركان الدين، وأضاع مصلحة المسلمين، على وجه كان يمكن للخلافة أن تتلافاه لما وجدت». الإسلام وأصول الحكم، ص 51

طاقة هدم بدل أن يكون طاقة بناء. وسرّ النجاح النبويّ في اعتماد المقدّس قدرته على استيعاب الأشكال السلطويّة السّائدة في عصره، ولعلّه بالمقدّس ذاته يمكن أن نبرّر لجوء المسلمين، اليوم، إلى الأشكال السلطويّة السائدة في عصرهم، مادام المقدّس الموروث قد ولّد استبداداً، فمشروع المقدّس الحديث يمكن أن يحقّق إنسانيّة الإنسان، وأن يكون وسيلة لتطبيق القيم الإنسانيّة برؤية واقعيّة.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والنحل، بيروت، دار الجيل، ط2، 1996م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، ط1، (د. ت).
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط1، (د. ت).
- ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، دار صادر، بيروت، ط1، 2003م.
- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي محدّداته وتجلّياته، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 1991م.
- الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ط4، 2012م.
- الجزار، منصف، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، دار محمد علي/ الانتشار العربي، تونس/ بيروت، ط1، 2007م.
- ريكور، بول، صراع التأويلات، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2005م.
- السيوطي، جلال الدين، تاريخ الخلفاء، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003م.
- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2009م.
- عبد الرازق، علي، الإسلام وأصول الحكم، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، القاهرة/ بيروت، ط3، 2012م.
- عبد الكريم، خليل، الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية، سينا للنشر، مصر، ط1، 1994م.
- علي، جواد، المفصّل في تاريخ العرب في الإسلام، بيروت، دار الحداثة، ط1، (د. ت).
- فروند، جوليان، سوسيولوجيا ماكس فيبر، ترجمة جورج أبي صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1998م.
- المرزوقي، أبو يعرب، العنف وتدريس الفلسفة، من أجل فهم تاريخ العلاقة بين الشرعيّة والعنف، مجلة الحياة الثقافيّة، العدد 111، السنة 25، كانون الثاني/ يناير 2000م.
- منصور، أشرف، الرمز والوعي الجمعي، القاهرة، دار رؤية، ط1، 2010م.
- الميساوي، سهام الدبابي، إسلام الساسةّ، دار الطليعة/ رابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2008م.
- ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام نقد النظريّة السياسيّة، المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، ط1، 2009م.
- Encyclopédie de l'islam, 1er édition, pays bas, leiden Brill, 2005.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2015

All rights reserved © 2015