ترجمات | قسم الدراسات الدينية | 15 يناير 2021

الأفكار السياسيّة في الفكر الدينيّ الإسلاميّ المبكّر

جوزيف فان آس
ترجمة: حاتم عبيد

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

جميع الحقوق محفوظة © 2021
All rights reserved © 2021

الأفكار السياسيّة في الفكر الدينيّ الإسلاميّ المبكّر

جوزيف فان آس[1]

تعريب: **حاتم عبيد**[2]

1 الأستاذ فان آس هو أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة تيبانجان بألمانيا. وهذا المقال الذي يمثّل نسخة منقّحة تنقيحا جزئيّا لمحاضرة قُدّمت في لقاء برسيمس (BRISMES) المنعقد بكامبريدج في الثالث من يوليوز عام 2000، هو بالأساس ملخّص لبعض الموادّ التي عرضت مفصّلة في مؤلّفي الموسوم ب «اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة»، 1-6، (برلين / نيويورك: دي جروير، 1991-1997)، أو هو بالأحرى ملخّص للملخّص الذي قدّم في المجلّد الرابع من ذلك المؤلّف، ص ص: 695-717. ولن نقدّم الإحالات على المراجع الأصليّة، إلّا حين يتعلّق الأمر بموادّ جديدة مضافة. ومن المفيد أن نُجري من الآن مقارنة مع عمل (E. Landau-Tasseron) الموسوم ب «من المجتمع القبليّ إلى الحكم المركزي. تأويل للأحداث والحكايات في فترة تكوّن الإسلام «، دراسات القدس في العربيّة والإسلام، 24 (2000)، ص. 180

2 تونسيّ، يدرّس بالمعهد العالي للفنون والحرف بصفاقس برتبة أستاذ تعليم عال، وهو متخصص في تحليل الخطاب.

يصعب على المرء أن يكون دقيقا في مجال السياسة، وما أعنيه بـ«الأفكار» السياسيّة المذكورة في العنوان هو -على وجه العموم- المناويل والنظريّات؛ أي ما يُقدّم من تفاسير للأحداث التي وقعت ومن فرضيّات للأشياء التي يمكن أن تحصل. وقد تمّ إنتاج هذه الأفكار في المراحل الأولى من الإسلام، بكيفيّة تختلف بعض الاختلاف عن الأفكار الخاصّة بنا، ولكنّ السخط الذي تثيره شبهة الاصطناع العلميّ الحائمة حولها ليس أقلّ ممّا يُثار حول الأفكار المنتجة اليوم. وما من شكّ في أنّ هذه الأفكار ليست معدومة؛ فمدار الأمر على أن نعثر عليها في مصادرنا التي يتّسم أغلبها بطابع «كلاميّ»؛ نعني بذلك مصادر الحديث وعلم الكلام، أو ما بقي منها في المصنّفات الدائرة على العقائد والبدع. وأغلب العلماء الذين أودّ الإحالة عليهم هم معتزلة، وإن كانت المقولات التي قالوا بها والمفاهيم التي وضعوها قد أرهصت بها حركات دينيّة أخرى ترجع في أغلبها إلى أصول محلّية تظهر في نصوصنا في مظهر «الفرق».

ولا بدّ أن نضيف إلى هؤلاء طائفة المؤرّخين، لما بين علم السياسة وعلم التاريخ من علاقة وثيقة، وهو ما تخبرنا به القوميّة الأوروبيّة؛ فحتّى أكثر رواة القصص واقعيّة، تجده لا يُفلح في عمله بدون الاستناد إلى افتراضات مسبقة بديهيّة؛ فهو مدعوّ إلى أن يُخضع قصصه لعمليّة اختيار، وأن يجعلها تنخرط في إطار نظريّ. ونحن ميّالون إلى الحديث عن «الإيديولوجيا»، عندما تدخل مثل تلك الافتراضات المسبقة مجال الخطاب السياسيّ. ومفهوم الإيديولوجيا هذا لم يتمّ استخدامه في الغالب (ولا يزال غير مستعمل في كلّ مكان)، ليدلّ على المعنى نفسه[1]؛ ولكن إذا تناولناه في معناه الأكثر حيادًا، ألفينا «الإيديولوجيّات» الإسلاميّة في مختلف الحقب تشترك في أمر، ألا وهو التعبير عن نفسها بمصطلحات دينيّة. وقد يبدو هذا الأمر ممّا عفا عليه الزمن في الجزء الخاصّ بنا من العالم. ولكنّه -بطبيعة الحال- جارٍ ههنا على الطريقة نفسها، وعلى نحو أكثر اطّرادا ممّا نحن نزّاعون إلى التفكير فيه. فهذا المصطلح هو -قبل كلّ شيء- ذو فاعليّة، وهو يستمدّ قوّته من أنّه ضارب بجذور في الماضي، أو على الأقلّ في العالم الإسلاميّ. وكلّ هذه الأفكار لها -من ناحية أخرى- نقطة خاصّة تنطلق منها من الطبيعيّ أن تستغرق ردحا من الزمن لتتطوّر إلى شكل مكتمل. وكانت الاستمراريّة أيضًا، حاملا للتغيير. ولتسمحوا لي أن أشرح ذلك بأن أضرب مثالين اثنين:

1 For the German usage cf. W. Euchner in D. Nohlen (ed.) Lexikon der Politik I (Munich: Beck, 1995), p. 192 ff. and K. Lenk, ibid., II (1994), p. 170

الإيديولوجيّات

(أ) حماس والوقف الفلسطينيّ

سيكون المثال الأوّل الذي أضربه قريب العهد. تقول حماس في المادّة الحادية عشرة من ميثاق حزبها الذي حرّر في عام 1988[2]: «تعتقد حركة المقاومة الإسلاميّة أنّ أرض فلسطين أرض وقف إسلاميّ على أجيال المسلمين إلى يوم القيامة[3]». والعبارة التي تجلب انتباهنا هي الوقف أو صندوق الدعم المادّي أو الخيريّ. وتظهر الكلمة في المناقشات الإسلامية المبكرة حول ما إذا كان يجب توزيع الأراضي التي فتحت في الجهاد بين المحاربين أو تركها إلى الدولة، باعتبارها وقفا[4]. لقد كان واضعو البيان على بيّنة من هذا الأمر[5]. ويقال إنّ عمر كان بالفعل قد اتّخذ قرارًا لهذا الغرض، فيما يتعلّق بسوريا (التي كانت تضمّ فلسطين في تلك الحقبة). والأرض التي من المفترض أن يكون قد ذكرها، لا يمكن أن يتمّ الاستيلاء عليها من قبل الأفراد؛ فهي من باب أولى وأحرى تنتمي إلى المجتمع ككلّ؛ لأن الله قد عهد بها إلى المسلمين، باعتبارها وقفا عليهم، وسوف يسترجعها منهم في آخر الزمان، عندما يتوفّاهم الأجل جميعًا. فهو «يرث» هذه الأرض؛ لأنّه هو الوحيد الذي سيظلّ باقيا[6].

يمكن أن نفترض -بشيء من الخيال- أنّ عمر كان قد صرّح بمثل هذا التصريح، عندما زار مقرّ الجيش السوري في الجبيعة على مرتفعات الجولان، بعد المعركة التي دارت قرب نهر اليرموك[7]. لكن ما إن نُمعن النظر في المصادر المادّية، وخاصّة الأخبار التي رويت عن أحوال العراق، حتّى نكتشف أنّ موقف الخليفة بشأن هذه المسألة لم يكن واضحا في أذهان المؤرّخين[8]. وما يمكننا فهمه على وجه اليقين

---

2 The document is published in: Khalid al-Hurfib, Hamias. al-Fikr wa 'l-Mumndrasa al-Sivilsivya (Beirut: Mu'assasat al-Dirasat al Filastiniyya, 1996), p. 287 ff.; partial German translation by A. Meier, Der politische Auftrag des Islam. Programim und Kritik czwischen Fundanmentalisnmus itund Refortnen (Wuppertal: Hammer, 1994), p. 389 ff

3 Hurub, p. 292, 1. 12 f.

4 Cf., e.g. Abu 'Ubayd, K. al-Amwial, Muhammad Hamid al-Fiqi (ed.) (Cairo: 1353/1935), p. 60, 1.7; also Awza'l and Malik b. Anas (M. Scholler, Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der STra-Uberlieferung zu Muhlannads Konflikt mit den Juden (Wiesbaden: Harrassowitz, 1998), pp. 380 ff. and 467).

5 Cf. p. 292, -10 ff.

6 Ibn 'Asakir, Ta'rrkh Dinmashq, I, Salahaddin al-Munajjid (ed.) (Damascus: Syrian Academy, 1371/1951), p. 575, 11 ff. where this opinion is also attributed to 'Ali and Mu'adh b. Jabal.

7 Cf. El2 II 360 s. v. al-Djabiya (H. Lammens/J. Sourdel-Thomine).

8 Cf. the detailed presentation in W. Schmucker, Untersiuchungen zc einigen wichtigen bodenrechtlichen Kons - quenzen der islamischen Eroberungsbewegung (Bonn:

Sebbstrerlag des Orientalischen Seminars der Universitat, 1972) p. 101 ff.

هو التعامل الذي تمّ في وقت لاحق مع أسطورة تاريخيّة[9]. ولقد تمّ التمكين لحجّة عمر بإشارات من القرآن، وإذا كان مصطلح الوقف نفسه ليس من ألفاظ القرآن، فإنّ مفهوم الوراثة هو مفهوم قرآنيّ؛ «فاللهُ يرثُ الميراثَ منَ السمَاءِ والأرضِ[10]»، وهو «أفضلُ الوارثينَ[11]» علاوةً على ذلك، يجوز له أن يورث الأرض لـ «مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ[12]» وفيما يتعلّق بفلسطين، فهذه فكرة موجودة سلفا في العهد القديم. وليس هناك من اختلاف إلّا في شخص المتلقّي[13]. وهي بهذه الصيغة، نجد لها صدى في القرآن في الآية 137 من سورة الأعراف؛ فحماس إذن لا تُحيل على هذه الجزئيّة الموجودة في الموروث الدينيّ؛ ذلك أنّ الجملة الواردة في البرنامج تشدّد على مفهوم الوقف. ويمكننا التأكّد من أنّ الذين صاغوا الجملة، كانوا على بيّنة من السياق؛ فقد أرادوا إطلاق مفهوم الأوقاف لمواجهة الإيديولوجيا «الاستعماريّة» للمستوطنين اليهود. وقد كان هذا في الأساس، جزءًا من برنامج إلهيّ للتاريخ. وقد ألغت الفتوحات الإسلاميّة خروج بني إسرائيل، أو بالأحرى رحلتهم إلى الأرض المقدّسة. وكان الوقف الذي أنشئ في ذلك الوقت، صالحًا إلى الأبد، كما ينبغي لأيّ وقف أن يكون[14]. وهكذا، كان من المتعيّن إلغاء الخروج الجديد لعام 1948 في أسرع وقت ممكن باستخدام الوسائل العسكريّة، مثلما تمّ ذلك على عهد عمر؛ فنحن نقرأ في المادّة 13 من النصّ نفسه: «ليس هناك حلّ لمشكلة فلسطين، إلّا من خلال الجهاد».

(ب) مفهوم «الخلفاء الراشدين»

يتطلّب مفهوم «الخلفاء الراشدين» -وهو المثال الثاني الذي سأضربه- بعض الوقت لكي أتناوله بالشرح؛ فمفهوم «الخلفاء الراشدين[15]» فكرة قديمة، غير أنّها كانت تسير على مهل، لكي تدرك شكلها المعترف به. وكان أحمد بن حنبل من بين أولئك الذين دافعوا عنها. وإن لم يكن ذلك إلّا في آخر حياته[16]. فقد كان

9 The person who, in Syria, would be closest to the problem and most interested in solving it would have been Mu'adh b. Jabal (cf. above n. 6; Schmucker 109 after Abu 'Ubayd, Amw/al 59 nr. 152). He was the jurist in the environment of Abu 'Ubayda b. al-Jarrah who appears as the chief commander of the Arab armies in Syria (for him cf. El2 I 158 f. s. n.).

10 Sura 3/180, 57/10 etc.; cf. Paret, Der Koran. Kommentar und Konkordan: (Stuttgart: Kohlhammer, 1971), p. 88. Translation after Arberry I 96.

11 Sura 21/89, trs. Arberry II 24. Quoted in 'Umar's decision, n. 6 above. Cf. the parallels mentioned by Paret, Koammentar 345 and 275 (ad 15/23).

12 Sura 7/128, with parallels in Paret, Konmmentar 171. Cf. now the article by W. Fischer, 'Das geschichtliche Selbstverstandnis Muhammads und seiner Gemeinde. Fur Interpretation von Vers 55 der 24. Sure des Koren', Oriens, 36 (2001), p. 145 ff.

13 Theologisches Woirterbuch zrtm Alteni Testament III 959 and 970 ff. s.. v varash (N. Lohfink)

14 Cf. El' IV 1187 b s. v. Wackf (W. Heffening)/EI2 XI 62a (R. Peters)

15 TG IV, pp. 697-700

16 TG III, p. 450 ff.; cf. already W. Madelung, DerIlnimii al-Qdisim ibn Ibrdhti- C od die Glanibenslehre der Zaiditen (Berlin: de Gruyter, 1965), p. 225 f., id., Religiols Trends in EarlY Islamic Iran (Albany: State University of New York Press, 1988), p. 24

على المجتمع الإسلاميّ -كي ينضج- أن يتعرّض لصدمة الانشقاق الكبرى، نعني الحرب الأهليّة الأولى وتداعياتها، وصولا إلى «الثورة العباسيّة». ويمكن القول بأنّ الحكم بافتراض وجود سلسلة تتكوّن من أربعة حكام مثاليّين قادوا الجماعة المسلمة على الطريق الصحيح، وأنّ إدراج عثمان وعليّ ضمن السلسلة، هو آخر ما بقي من الاعتقاد القائم على وحدة المسلمين، وهو أمر نجده على الأقلّ في الجانب السنّي. أمّا الشيعة، فلم يقبلوا به البتّة، وكان على أولئك الذين تبنّوه أن ينسوا أو يوضّحوا الحقيقة المتمثّلة في أنّ ثلاثة من الخلفاء المثاليّين الأربعة قد تمّ اغتيالهم؛ فما يفرّق بين هؤلاء الخلفاء الأربعة هو في نهاية الأمر من أمر الإيديولوجيا التي كانت تسير جنبا إلى جنب مع إيديولوجيا تقديس الصحابة. وقد اتُّخذ الصحابة -لا باعتبارهم حكّاما أفرادا- بل في صورتهم هذه التي تشبه صورة الكنيسة الأولى- إطارا للعصر الذهبيّ. وقد كان من الصعب -لفترة طويلة- رسم خطّ فاصل. وعلى الرغم من الاحترام الكبير الذي كان يحظى به معاوية في سوريا الأمويّة، فإنّ ذلك لم يجعله أبدا جزءا من الدائرة التي يمثّلها أسلافه. نعم، لقد وجد كثيرا من التعاطف، حتّى في بغداد معقل العباسيّين، وكذلك في أوساط ابن حنبل[17]، لكنّه ظلّ دائما الخليفة الأمويّ الأوّل، بدل أن يصبح الرقم خمسة في الخلفاء الراشدين[18]. فقد كانت هناك شكوك كثيرة حول ما إذا كان أولئك الذين تحوّلوا إلى الإسلام بعد فتح مكّة يجب أن يُعدّوا من الصحابة.[19]

ولم تكن في حوزة معاوية أيّة حجّة تمكّنه من أن يضفي قداسة على هذه الوضعيّة؛ ذلك أنّ واحدة من جرائم القتل الثلاث تمثّل عنده أمرا في غاية الأهمّية، نعني بذلك جريمة قتل عثمان، بل إنّه كان يرى للرابع في سلسلة الخلفاء -نقصد عليّا- يدا في هذه الجريمة. فقد ظلّ عليّ لفترة طويلة يُلعن على منابر دمشق[20]. وإذا أردنا أن نفهم كيف تطوّرت الأشياء نحو اتّجاه جديد، فمن باب أولى وأحرى، ألا نقلّب النظر في تصريحات الجماعة الدائرة على الجماعة، وأن نصرف العناية كلّ العناية لا إلى دمشق، بل إلى العراق. فعامّة الناس في بغداد اعتادوا هم أيضا، على التشديد على مقتل عثمان. ولكن لم تكن بهم رغبة جامحة في الانتقام له، بل كانوا يشدّدون على أنّ الجريمة قد ارتُكبت بأيدي مسلمين. وما كانوا يعتبرون الأمر مجرّد جريمة، بل هو عندهم من قبيل الصدمة. وعلّة ذلك، ترجع إلى أنّ الانشقاق الداخليّ كان يُنسب في القرآن إلى المشركين، وخاصّة من كان منهم نصرانيّا. وفي المقابل، يفترض أنّ الإسلام يحفظ وحدة الأمّة الواحدة التي تمثّل مثلما يذكر الكتاب آية بيّنة تدلّ على رحمة الله.[21] وإذا صحّ ذلك، فلماذا إذن يوجد هذا الانشقاق الآن داخل الإسلام؟ ولماذا لا يمكن أن يجري إلى نهاية يقف عندها؟ لا بدّ أن يكون هناك شخص مّا مسؤول عن ذلك. وهكذا طفق

17 Ch. Pellat, 'Le culte de Mu'awiya au III siecle de I'Hegire', Stndia Islamica, 6 (1956), p. 53 ff.; TG III. p. 451

18 Cf. W. Ende, Arabische Nation inod islamische Geschichte. Die Umavvaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts (Beirut: Steiner, 1977), pp. 14f., 52 ff.

19 Cf. A. Arazi, Jerusaclem Studies in Arabic and lIslam, 10 (1987), p. 214 and I. Hasson, ibid., 22(1998

20 TG I, p. 70 ff.

21 Sura 11/118-19

الناس يبرّؤون ساحتهم. وبهذه الكيفيّة، ظهر علم التأريخ في تلك المصنّفات التي تتناول واقعة الجمل وموقعة صفيّن ويوم السقيفة. وهكذا انشغل الناس بالسؤال الآتي: كيف كان عليهم -باعتبارهم مسلمين صادقين- أن يتصرّفوا بدل ذلك التصرّف. وعلى هذا النحو، نشأت النظريّة السياسيّة. ولكنّ البحث عن الجاني في هذا السياق، كان يمثّل قضيّة سياسيّة. ومن هنا، نفهم كيف حشر علم الكلام نفسه في هذا الموضوع؛ والذي يلفت النظر أكثر في هذا المسار أنّ هذه المكوّنات الثلاثة المتمثّلة في كلّ من الفكر التاريخيّ والفكر الدينيّ والفكر السياسيّ، ظهرت في الوقت نفسه. وكان ظهورها في زمن مبكّر جدًّا، وهو ما جعلها تنخرط في البحث عن الهويّة التي شغلت بال الجماعة الأولى، واستمرّت كذلك إلى يومنا هذا. وكان الأساس الذي قام عليه تفسير الأحداث يتمثّل في كون الذين تقاتلوا في الفتنة الأولى، صاروا من الصحابة على التدريج مثالا تحتذي به الأجيال القادمة. لقد كان هؤلاء من الآثمين؛ فكيف يمكن للمرء تحمّل هذه الحقيقة؟

وهناك نزعة تطوّرت مع اقتراب نهاية القرن الأوّل تطوّرا بطيئا كانت تُلقي باللّائمة على جانب واحد فحسب. وقد رغب عدد من الأفراد بطريقة أو بأخرى في أن يلقوا بالقضيّة برمتها طيّ النسيان، وهي ظاهرة عبرّت عنها مصادرنا بلفظ «فرقة»؛ أي مدرسة فكريّة تمّ تهميشها في ما بعدُ؛ نعني بذلك المرجئة. لقد أجّل المرجئة الحكم على الأسلاف، وهم يقولون بأنّنا لا نعرف إن كان عثمان أو عليّ هو الذي ارتكب المعصيّة[22]، فلقد كان الإرجاء إذن، في طوره الأوّل دعوة إلى الاعتدال السياسيّ. ولم يقع تعميمه إلّا في مرحلة لاحقة، ليتمحّض للدلالة على مذهب كلاميّ يقوم على الكفّ عن إصدار أحكام حول معتقدات المسلمين الآخرين[23]. ولكن هذه الاندفاعة الأولى سرعان ما تمّ الاستيلاء عليها من لدن مذهب آخر، نعني المعتزلة الذين كانوا ثمرة الحرب الأهليّة الثالثة التي قادت إلى الثورة العباسيّة، والذين جاء ردّهم عليها بالاستتباع. ولم يعد هؤلاء يأملون في إقامة سلام من خلال الدعوة إلى تبرئة للذات شاملة. فقد خاب أملهم، رغم أنّهم في طريقة احتجاجهم لا يزالون يستخدمون الحرب الأهليّة الأولى كمثال، وهم لا يتحدّثون عن الحاضر، أو قل هم على الأقلّ لا يُكثرون من الحديث عنه؛ فهم يقولون بأنّ معصية الانشقاق الأوّل ضربت مبدأ العدالة، أي أطاحت بالاستقامة الأخلاقيّة لأولئك المسؤولين عن إراقة الدم، وأطاحت بثقتهم، وهو ما يجعل شهادتهم جميعا؛ أي شهادة كلّ من عثمان وعليّ ومعاوية وغيرهم غير مقبولة. ومع ذلك، فثمّة لهذا الأمر حدّ. فما دمنا نجهل مقترف الإثم، فإنّ الوضع يشبه حالة الزنا التي يتلاعن فيها الشريكان، ويقسم كلّ واحد منهما بأنّه بريء. فرابطة الزواج تنحلّ، ولكنّ الإقرار بمن هو المذنب يظلّ معلّقا. أمّا شهادة الشريكين، فتظلّ صادقة، ما دام لم يشهد شاهد ضدّهما.[24] وهذا الضرب من الاحتجاج شهد نقلة فقهيّة، عندما انتقل من المرجئة إلى المعتزلة. وليس هذا بغريب فيما يتعلّق بقضيّة الحال وبالقضايا النمطيّة في علم الكلام على نحو عامّ. ولكن يمكننا أن

22 TG I, pp. 169-171 and 175 f.

23 Ibid., 183 ff.

24 TG II, pp. 271-273

نسأل عن السبب الذي يفسّر انشغال المعتزلة الأوائل بشهادة الذين مضى على موتهم وقت طويل. ويبدو أنّ السبب راجع إلى أنّ أنظارهم كانت موجّهة إلى الحديث النبويّ؛ لأنّ أقوال الصحابة الذين هم أنفسهم تسبّبوا في حدوث الانشقاق هي التي أبّدت الانشقاق، سواء في علم التأريخ أو في علم الكلام. وحين يثير المعتزلة مصطلح العدالة، فإنّهم يقصدون انحياز المحدّثين والمؤرّخين.

وهذا موقف كان يستحيل -على مدى طويل- الدفاع عنه؛ فقد كانت وسائل نشر الخبر قويّة جدًّا. وكانت في المقابل وجهة النظر التي ستكون لها الغلبة هي تلك التي يقودها أصحاب الحديث أنفسهم، والتي تقول بإنفاذ العفو؛ وذلك بوضع عثمان وعليّ في نفس مرتبة أسلافهما. وقد كان هذا التطوّر نتيجة نوع من التسوية؛ فقد اعتاد الناس لفترة طويلة الحديث عن ثلاثة خلفاء مثاليّين فحسب. ولكنّ هؤلاء الثلاثة لم يكونوا دائما هم أنفسهم: فهم أبو بكر وعمر وعثمان عند أهل المدينة والبصرة، وهم أبو بكر وعمر وعليّ عند أهل الكوفة. وقد استدرك عدد من المحدّثين بالكوفة في نهاية القرن الثاني، مضيفين بشيء من التحفّظ عثمان إلى كلّ من أبي بكر وعمر وعليّ؛ لأنّه ينتمي مثل الخلفاء الثلاثة الآخرين إلى العشرة المبشّرين بالجنّة.[25] ويرى محدّثون آخرون أنّه من المستحسن إقامة تسلسل تاريخيّ، حتّى يغيّر كلّ من عليّ وعثمان مكانيهما. وقد كانت هذه الحركة في صالح عثمان؛ فقد ارتقى ضمنيّا إلى مرتبة الآخرين.[26]

ولكن ما عساهم يفعلون بعد ذلك مع واقعة الجمل وواقعة صفّين؟ لقد انتهى القوم إلى الادّعاء بأنّ أولئك المسؤولين عن إراقة الدماء في الجيل الأوّل، ليسوا هم الصحابة الأجلّاء أنفسهم، بل هم عناصر لا يوثق بهم ينتمون إلى الطبقات الدنيا من بدوٍ وشيعة غلاة و«إرهابيّين» مثلما نقول ذلك اليوم. وأوّل عالم نجد عنده هذه الفكرة هو المؤرّخ سيف بن عمر؛ فعادة ما يكون الجلف في القصص التي رواها من المحرّضين الوافدين من الخارج، شأن عبد الله بن سبأ، أو هو على وجه أعمّ من الغوغاء. وقد كان سيف بن عمر في وصفه واقعة الجمل يُبرّئ ساحة طلحة والزبير، وكذلك عليّ[27]. فما نفهمه على أنّه من الإيديولوجيا يأتي ليطفو على السطح أوّلا، باعتباره أسطورة تاريخيّة في المستوى الأدبيّ. ولم يكن سيفٌ من المؤرّخين الموثوق بهم، ولكنّ الطبريّ مثلما نعلم، كان شديد الولع به؛ فقد كان الطبريّ ينتمي إلى أصحاب الحديث، وكان يؤثر هذه المقاربة المثاليّة.

25 For this specific argument cf. TG I, pp. 22 and 240, II, p. 480, IV, p,53

26 TG I, p. 235 ff. and II, pp. 436; for the sequence Abu Bakr-'Umar-'Uthman (without 'All) cf. now also P. Crone, in El2 X 953 s. v. 'Uthmaniyya.

27 TG IV, p. 699 with references. Cf. also E. Landau-Tasseron, Der Islam, 67 (1990), p. 2 f; P. Crone, Journal of the Royal Asialic Society, (1996), p. 238 f; St. Humphreys, 'The Odd Couple. Al-Tabari and Sayf b. 'Umar', in L. I. Conrad (ed.), History and Historiography in Early Islamic Times (Forthcoming).

وقد احتاج الأمر بعد ذلك إلى عالم كلام، لكي يحوّل الأسطورة إلى نظريّة علميّة حقيقيّة: نعم، احتاج الأمر إلى جيل بعد سيف وجيل قبل الطبريّ، نعني بذلك هشام الفوطي المعتزليّ الذي عاش في عهد المأمون؛ فقد كان يعتبر معارك الحرب الأهليّة الأولى نتيجة سوء فهم حاصل، وكان يعدّها كارثة لم يكن المتسبّب فيها كبار الرجال، بل الذين رافقوهم في السفر[28]. ونجد في الوقت نفسه متكلّما آخر لم يكن معتزليّا هو الوليد بن أبان الكرابيسيّ الذي كان قريبا من أصحاب الحديث، والذي ذهب إلى القول بأنّ ما فعله عليّ وأشهر خصومه عندما حارب بعضهم بعضا[29] لا يعدو إتيان الاجتهاد الذي يسمح بالوقوع في الخطأ مادام كلّ مجتهد مصيب، مثلما ذكر ذلك قبل جيلين قاض من قضاة البصرة[30]. والحقّ أنّ هذا الشعار لقي مقاومة شديدة في أوساط الفقه، وكانت مقاومته أشدّ حين يتعلّق الأمر بمسائل العقيدة وبحقائق أزليّة. أمّا في النظريّة السياسيّة، فقد تحوّل إلى حلّ كان الناس يبحثون عنه. نعم، لم يكن الزعماء مذنبين. وقد استعاد هذا التفسير كثيرٌ من علماء الكلام في القرنين الثالث والرابع للهجرة اعتنقوا أفكار ابن الكلاّب والأشعريّ، وكان معظمهم شافعيّة. ولكن كان منهم أيضا، مالكيّة شأن الباقلاّني. وكانوا جميعا يريدون وضع أوزار الماضي، حتّى تستريح أنفسهم[31]. وقد وجدت أحلام سيف بن عمر والكرابيسيّ الطوباوية أتباعا متحمّسين في العصر الحديث.[32]

إرساء القواعد السياسيّة

(أ) التعيين والتوريث

إنّ في الهوس بالماضي شيئا من الهروب منه، فربّما كان الماضي مفيدا لصناعة الدعاية، ولكنّه لم يكن دائما يفيد في إدارة مشاكل عمليّة تمثّلت في تلك الفترة في: من يجب أن يكون خليفة؟ هل يجب أن يكون الخليفة منتخبا؟ بأيّة طريقة يقع انتخابه؟ هل يمكن تجريده من سلطته؟ وهل يمكن أن يتمّ خلع الخليفة؟ وهل السلطة التي تحكم؛ أي الدولة الموجودة على أرض الواقع هي ضرورة مطلقة في كلّ الأحوال؟ لقد كانت هناك أجوبة عن هذه الأسئلة. ولكنّ النتيجة كانت أقرب إلى أن تكون شبيهة بما سبق. أجل لقد كانت المقترحات تتعارض والواقع. وكانت الأمثلة التي توضّحها -وهذا هو المهم- تُستقى من الماضي المجيد.

28 TG IV, p. 14 f.

29 TG III, p. 439

30 'Ubaydallah b. al-Hasan al-'Anbari (d. 168/785); TG, II, p. 155 ff. Cf. also my article 'La liberte du juge dans le milieu basrien du VIIl siecle' in La notion de liberte al Moven Age. Islam, Byzance, Occident (Paris: 1985), p. 25 ff.

31 TG IV, p. 700

32 For Sayf b. 'Umar this has been made clear by Landau-Tasseron, 1. c., with regard to Ahmad Rftib 'Armush, Al-Fitna wa-Waqi'at al-Jamal (Beirut: 1972). The Karabsi stradition was protected by the law schools and therefore probably never disappeared; it was taken up in one of the treatises written by Juhayman al-'Utaybi, the spokesman of the revivalist group who occupied the Great Mosque at Mecca during the first days of the year AH 1400 (al-Fitan wa-Akhlbr al-Mahdi, in Rif'at Sayyid Ahmad (ed.) Ras5i'il (Cairo: 1988) p. 206, 1. 12ff).

فالماضي -فيما يخصّ تعيين الخليفة- يجود علينا بنماذج عديدة. فأبو بكر وصل إلى السلطة بالتزكية بطريقة أقرب إلى التعجّل نعدم فيها إجراءات ترتيبيّة. لقد كان تولّيه الخلافة فلتة على حدّ قول عمر في ما بعد. وعمر نفسه تمّ تعيينه من لدن أبي بكر، فكان يُدين بحكمه إلى إرادة سلفه. أمّا عثمان، فقد تمّ انتخابه عن طريق التشاور (الشورى) بين ستّة أفراد؛ فهو لم ينُتخب من طرف «الشعب» مثلما يقال ذلك أحيانا في أيّامنا هذه، بل من لجنة انتخابيّة هو نفسه عضو فيها. أمّا عليٌّ، فقد تمّ تثبيته في منصبه عن طريق البيعة التي بقيت منقوصة لرفض مجموعة بأكملها الدخول فيها[33]. أمّا السنّة، فقد كانوا دائما متحفّظين بعض التحفّظ تجاه هذه الحالة. فكثير منهم يعتقد بأنّ الشورى التي حلّت محلّها وأرساها عمر هي الطريق الأمثل للمضيّ قدما. وعلى خلاف ذلك، لم يلاحظ الشيعة إلّا أمرا واحدا، ألا وهو أنّ هذا الإجراء المثاليّ أثمر المرشّح الأسوأ، وهم لا يعتقدون البتّة في الانتخابات التي تمثّل بالنسبة إليهم وسيلة بشريّة يمكن أن تجعل التاريخ يأخذ منعطفا خاطئا. فالأقرب إلى الصواب عندهم أنّ الخليفة ينتخبه الله انتخابا، ربّما يسبق قبل وقت طويل وجوده على هذه الأرض. فالانتخاب إذن ليس فعلا، بل هو خصلة؛ أي امتياز يُجبل عليه شخص القائد المثاليّ، بل ربّما يكون جبلّة في جسده؛ وذلك في شكل بريق يفترض أن ينقله إلى خلفه. فالحكم والسلطة لا يمكن أن يكونا بتفويض، بل يرثهما المرء بوصيّة؛ أي بإرادة نشأت في نهاية المطاف مع الرسول واقتصرت على أسرته.

ولا يسعنا ههنا أن نستعيد النقاش بكلّ تفاصيله، ولكن ما يشدّ الاهتمام حول الشيعة حقيقةٌ مفادها أنّ عدم وجودهم في السلطة جعلهم بارعين في صناعة النظريّات، وأنّه كلّما زاد إحباطهم، أضحت أفكارهم أكثر راديكاليّة، وهم على مدى طويل لم يطعنوا في عثمان فحسب، بل طعنوا أيضا في أبي بكر. وبدا لهم أنّ التاريخ سار بشكل خاطئ تماما، وقد سعوا إلى أن يفسّروا السبب الذي جعل الخليفة الأوّل الذي انتُخب بطريقة فيها نوع من العجلة، تمّ قبوله من الجماعة، وحتّى من لدن عليّ. وفي هذا السياق، جاؤوا في وقت من الأوقات بذلك التمييز بين إمامة الفاضل وإمامة المفضول. فعليّ هو الفاضل؛ أي الشخص الجدير بالقيادة في بداية الأمر. أمّا أبو بكر، فهو المفضول؛ أي المرشّح الذي -على الرغم من أنّه كان أدنى مكانة- تمّ في الواقع انتخابه، ومن ثمّ امتلك مشروعيّة الحكم بصفته خليفة. وقد استخدمت هذا المصطلح في وقت لاحق مصنّفات علم الكلام المعتزليّ، سواء في كتاب المغني للقاضي عبد الجبّار[34] أو في نصّ منسوب إلى الناشئ الأكبر[35]. ولكنّه ظهر في صيغته المجرّدة التي تعود إلى الشيعة المعتدلة. ويبدو أنّ المعتزلة تبنّوا هذا المصطلح في وقت مبكّر جدّا. فهذا شيطان الطاق، وهو من أوائل متكلّمي شيعة الكوفة ذي رؤية أقرب إلى التطرّف[36]

33 G. Rotter, Die Umayvaden unid der Zweite Biirgerkrieg (680-692) (Wiesbaden: Steiner, 1982), p.1. ff.

34 Vol. XX, part 1, p. 267, 1. 15 ff. and before.

35 Van Ess, Friihe iiol'tacilitische Hdresiographie (Beirut: Steiner 1971), Arabic text, p. 50, was probably co - posed by Ja'far b. Harb (d. 236/850) as has been shown by W. Madelung. Der Islam, 57 (1980.)

36 TG I, p. 336 ff

اتّهمهم باستعمال هذا المصطلح استعمالا غير مناسب[37]. وقد تكون لهم ميول نحو الزيديّة، وهي حقيقة تصدق أقلّ ما تصدق على بشر بن المعتمر. فقد اتّخذ من ذلك مقالة تخصّه، بعد فترة تمتدّ على جيل[38].

ولم يُبد الراديكاليّون موافقتهم. ولذلك، سمّوا في ذلك الوقت بالروافض، وأصبحوا يمثّلون نواة لما هو معروف عندنا تحت اسم الاثني عشريّة[39]. وقد انطلق بشر بن المعتمر من الافتراض القائل بوجود فارق في الدرجة بين المرشّحين. ومن ثمّ، أقام جردا للفضائل بموجبه صار الترتيب ممكنا[40]. وهذا الجرد هو أصل القائمة الشهيرة للصفات المطلوبة في الخليفة التي اعتدنا اقتباسها من الماورديّ. أمّا الروافض، فالتقييم عندهم محض هراء. فالخلفاء الأوائل باستثناء عليّ -وهو استثناء وحيد- اغتصبوا الحكم. والجماعة التي آزرتهم ورضيت بحكمهم، ضلّت السبيل ووقعت في المعصية. أمّا الصحابة، فكانوا مغفّلين، وكان إجماعهم خدعة؛ فالحقيقة لا يمكن أن تحتكرها الأغلبيّة. لذلك، يعتمد الفقه الشيعيّ إلى يوم الناس هذا على الاجتهاد، لا على الإجماع.

(ب) تنازع السلطة وحقّ المقاومة

كان الإمام الشيعيّ مستبدّا بطبعه. ومن المؤكّد أنّ الخليفة السنّي كان مستبدّا أيضا، ولكنّ ذلك لم يكن إلّا على أرض الواقع، لا بحكم التعريف. ولقد استُبعد الأئمّة بعد الخليفة عليّ من المشاركة السياسيّة، وهو ما يفسّر لنا السبب الذي جعل إمكانات الشيعة الثوريّة عالية، وإن لم تكن في مستوى إمكانات الخوارج. أمّا السنّة، فعلى العكس من ذلك، كانوا دائما يواجهون مشكلة تبرير الحكم. ولذلك، حافظوا على التصوّر القائل بأنّ الخليفة قد تمّ انتخابه بطريقة شرعيّة، وأنّ رعاياه كانوا في الحقيقة مؤازرين له في إقامة نظام إسلاميّ قويم. وكان الشعار الذي رفعوه لترسيخ هذا الزعم هو نفسه الذي يعتبر عند آخرين حجّة للتمرّد، نعني بذلك شعار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي كان موضوع تفسير. فهذه عبارة قرآنية، ولكنّها تحتمل وجوها مختلفة من التأويل. وقد كان للخلاف الدائر حولها آثار على الحديث، فكيف يمكن للمرء أن «يدعو إلى المعروف وينهى عن المنكر» على حدّ ترجمة أباري (Arberry) هل يكون ذلك بطريقة جهاديّة؟ أي بالسيف، أم يكون باللسان؟ أي بمجرّد الحثّ اللّفظيّ؟ أم يكون ذلك بالقلب فحسب؟ تختلف الأجوبة عن ذلك، ولكنّها تعود إلى المرحلة الأمويّة المبكّرة[41]. وكانت خلاصة الأمر عند الخلفاء تتمثّل في السؤال حول مَن يحقّ له التصرّف بهذه الطريقة، وهو ما جعل احتكار السلطة على المحكّ.

37 Cf. the book title in TG V, p. 66, nr.

38 TG III, pp. 108 and 130

39 TG I, p. 308 ff.

40 TG III, p. 129

41 TG II, p. 387 ff.; cf. now M. Cook's comprehensive study, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

وكان من الطبيعي جدّا، أن يحيل كلّ من الذين كانوا في الحكم، وأولئك الذين انتفضوا عليهم على المبادئ نفسها. وقد طبّق المعتزلة مبدأ الأمر بالمعروف، عندما كانوا لا يزالون في فترة تشكّلهم معارضين للسلطة. ولكنّهم احتفظوا به، باعتباره أصلا من أصولهم الخمسة، عندما قدّموا أنفسهم في بلاط بغداد في فترة متأخّرة[42]. وإن كانت الحالة المتعلّقة بالخروج على الحاكم قد تمّ -في النقاشات النظريّة- تضعيفُها استنادا إلى الآية القرآنيّة: «وإنْ طائفتانِ مِنَ المؤمنينَ اقْتتلُوا. فأصْلِحُوا بينهُمَا. فإنْ بغتْ إحداهُمَا على الأخْرَى. فقاتلُوا التي تبغِي حتَّى تفيءَ إلَى أمْرِ اللهِ» (الحجرات/9). فهذه الآية تدعو إلى الصلح وإنهاء الخلافات. وهكذا أصبح التمرّد شذوذا، أو قل نوعا من السلوك المشين، لما فيه من قمع تتحمّل مسؤوليّته الجماعة بأسرها. ومن المؤكّد أنّه لم يكن من اليسير في مستوى الفرد القطع برأي في مَن تكون الفئة الباغية. وحتّى إذا ما ادّعى فريق من المتمرّدين أنّهم يقاتلون من أجل قضيّة عادلة (ما من شكّ في أنّهم دائما ما يملكون حجّة للقيام بها)، فإنّهم لا محالة واقعون في الخطأ، عندما يرفضون التفاوض، أو حين يتظاهر الحاكم بتقديم تنازلات. وهكذا، فقد جرت العادة أن يتساوى البغاة مع الخوارج، وأن يكون عليّ هو الرجل الصالح الذي وافق في معركة صفّين على التحكيم، وقد كان يُعدّ أيضا أوّل من أطلق على أعدائه اسم الفئة الباغية. وكان ذلك في واقعة الجمل.[43]

كلّ ذلك يقودنا إلى القول بأنّ الأساس النظريّ الذي قام عليه حقّ المقاومة كان هشّا. لقد كان هناك بكلّ بساطة حكّام كثر عادلون. صحيح أنّ الوضع شهدا تغيرا تحت حكم الأمويّين؛ ذلك أنّ الاختلاف الحاصل في مستوى تصوّر الواقع السياسيّ أنتج الحديث القائل: «لا طاعةَ لمخلوقٍ في معْصيةِ الخالِقِ»، وإن كان ابن المقفّع قد سبق وأن نبّه في «رسالة الصحابة» الخليفة من التفسير المذموم لهذا الحديث. وقد استخدم القادريّة هذا الحديث ضدّ الأمويّين الذين ادّعوا أنّ سلطة حكمهم كانت رزقا من الله يشبه المكافأة التي يحصل عليها الجنديّ، وهو مقدّر ويُستَحقّ عن جدارة. وقد بيّن القادريّة أنّ هذا غير صحيح، إذ الحكم لا يكون استحقاقا ما لم يُثبت الحاكم أنّه جدير به. لقد كان احتجاجهم من حيث المبدأ خطوة إلى الأمام، ومحاولة لجعل السياسة والأخلاق يرتبطان بعضهما ببعض. ولكن هذا التطوّر بقي في تصوّر الأجيال اللّاحقة مقترنا ببدعة الإرادة الحرّة؛ فالانتفاضة ضدّ السلطة الإسلاميّة كان عديلا للاعتراض على حكم الله. وحتّى الإسلاميّون المتشدّدون في يومنا هذا، يفضّلون تحديد أنشطتهم المناهضة للحكومة استنادا إلى مقولة التكفير؛ أي باعتبارها مقاومة للكفّار، لا على أنّها قضيّة داخل المجتمع.

42 Ibid., p. 390, III, p. 223, IV, p. 704

43 TG IV, p. 704 ff. Cf. the chapter consecrated to this problem by Shafi'i in his K. al-Umm (Cairo: Bulaq 1321/1903-1326/1908), vol. IV, pp. 133-147: he considers the ahl al-Ridda as a clear example of baghy (p. 134, 18 ff.).

(ج) حدود السلطة والترشّح

هل يمكن قانونيّا خلع الخليفة؟ لقد كان هذا السؤال في الغالب ضربا من نزع القداسة عن الموضوع؛ فمن بين الأمويّين كان الخليفة الوحيد الذي كان تصوّر خلعه أمرا ممكنا هو الذي وصل إلى الحكم بمساعدة القادريّة، نعني بذلك يزيد بن الوليد. ففي خطبة توليته؛ أي في البيان الذي حدّد فيه سياسته، وعد يزيد بأنّه سيستقيل من الحكم، إذا ما أراد أتباعه التخلّص منه[44]. ومن حسن الحظّ، أنّ المنيّة وافته قبل وقوع هذا الاحتمال، بيد أنّ خلافته كانت بداية الحرب الأهليّة الثالثة التي أفضت إلى الثورة العبّاسية. فقد استوعب العبّاسيّون الدرس المتمثّل في أنّهم لا يُقدمون البتّة بأنفسهم على اقتراح أمر من الأمور. وكانت الحجّة الأساسيّة التي تقف وراء ذلك تتمثّل في أنّهم كانوا يحدّدون مشروعيّتهم -على الأقلّ في فترة معيّنة- بمصطلحات شيعيّة، وكانوا ينظرون إلى حكمهم على أنّه إرث ورثوه. وقد سلكوا هذا المسلك، لأنّهم على خلاف الأمويّين كانوا شأن العلويّين من أهل البيت. وكان لهم فضل على أبناء عمومتهم؛ فعليّ لا يدين بمكانته إلّا لزوجته ابنة الرسول. أمّا العبّاس، فهو على العكس كان عمّ الرسول. والعمّ -حسب التشريع إذا ما قارنّاه بالبنت- يكون هو الوريث الأسبق، حين لا يترك الشخص الميّت ابنا. فنحن مرّة أخرى، أمام حجّة تشريعيّة. ولكنّ المقصد منها مقصد إيديولوجيّ واضح. وقد استُخدمت هذه الحجّة في الصراع الذي دار بين المنصور والعلويّ المدّعي بالنفس الزكية[45].

وقد حدث تقارب واسع بين العباسيّين والأغلبيّة السنّية في الوقت الذي لم يعد فيه العلويّون يشكّلون خطرا عليهم. وقد أشاع أبو يوسف قاضي القضاة في بلاط هارون الرشيد مبدأ اعتبره كثير من الناس في ذلك الوقت حديثا نبويّا نعني بذلك: «الأئمّةُ منْ قريشٍ»[46]. ولئن ظلّت مشروعيّة الحكم تستند على قاعدة الإرث، فإنّ هذه القاعدة غدت الآن واسعة جدًّا، حتّى إنّه صار من الممكن إدراج الأمويّين الذين هم من قريش في هذه النظرة الرسميّة للتاريخ. ولكن كان هناك في صفوف المعتزلة عدد قليل من المفكّرين المستقلّين الذين وجدوا هذه القاعدة ليست بما يكفي من الاتّساع. فهذا الأصمّ -وهو قاض ومتكلّم كان يدرس بالبصرة- يؤكّد الزعم القائل بأنّ الخليفة، لكي يقع تعيينُه يجب بالإضافة إلى انتسابه إلى عشيرة مّا، أن يحظى بإجماع المسلمين قاطبةً، ولا يكون ذلك -طبيعة الحال- عن طريق التصويت، بل على الأقلّ عن طريق اتّفاق ضمنيّ[47]. أمّا معاصره ضرار بن عمرو، وهو معتزليّ آخر قضى أغلب حياته في الكوفة؛ فقد تصدّى بقوّة للامتياز القائم على الانتساب لقريش. والرأي عنده أنّه سيكون من العسير جدًّا أن تخلع فردا ينتمي إلى عشيرة ذات نفوذ حين يُحدث أمورا («أحداث» مثلما درج بعضهم على قول ذلك في ما يتعلّق بحال عثمان). ويحسُن -من

44 TG I, p. 86 ff.

45 TG III, p. 17 f. and IV, p. 708 f.

46 TG IV, p. 709 f.

47 47 TG II, p. 408 f.

أجل تجنّب إراقة الدماء- ألّا يكون الخليفة منحدرا من عائلة ذات تأثير، فحسبه أن يعلم بالرحيل. وفوق ذلك كلّه، ليس العربيّ أحقّ بالخلافة من أيّ نبطيّ، أيّ فلّاح عراقيّ يتكلّم الآراميّة. وليس له من سمة تميّزه سوى أنّه يدفع ضرائبه.[48]

(د) ضرورة الحكم

إذا كان ذلك كذلك، فهل يمكن أن نُثبت أنّه لا غنى عن الخليفة في كلّ الأحوال؟ يجيب ضرار بنعم. ويُعلّل ذلك بكون الخليفة يضمن الأمن والتماسك داخل المجتمع الإسلاميّ، ومن ثمّ يدين له الرعايا بالطاعة[49]. وقد كان المتكلّمون شأنهم في ذلك -شأن أغلبيّة أفراد الطبقة المتعلّمة- متشكّكين في قدرة العامّة على أن تنظّم نفسها بنفسها. وفي الواقع هم متّفقون مع ما يمكن استخلاصه من مرايا الأمراء: فالعامّة من الناس كالقطيع الذي يكون الحاكم هو راعيه[50]، بل هم أسوأ من ذلك. إنّهم على حدّ قول بشر بن المعتمر كالذئاب التي هي في سعي دائم وراء فريستها وربحها[51]. إنّ سياق هذه المقارنة هو نفس سياق المقارنة التي أقامها لاحقا هوبز(Hobbes). وقد قلّل المعتزلة الذين كانوا عقلانيّين من تقليد أصحاب العقول البسيطة. وكانوا يظنّون أنّهم مكلّفون بمهمّة تمدينيّة، ومن ثم أسقطوا على الخليفة مثالهم. وكان فشلهم وفشل الخليفة معا أمرا محتوما، وكان ذلك يعود إلى حادث واحد ألا وهو المحنة. وكان المأمون في الحقبة الكلاسيكيّة آخر خليفة سعى إلى أن يشكّل المجتمع وفق تصوّره الخاصّ. ولم تكن أغلبيّة رعيّته بدورها تريد أن تتعلّم، أو على الأقلّ لا تريد أن تتعلّم بهذه الطريقة. وكانت لسبب من الأسباب تعتبر سياسته التي سلكها مجرّد قمع.

وعلاوة على ذلك، اكتشف المعتزلة أنّه من الممكن العيش من غير خليفة. ويكون ذلك على الأقلّ زمن القلاقل التي حدثت بعد وفاة هارون الرشيد. ويعتبر المأمون نفسه هو المسؤول عن امتحانهم؛ فعندما قسّم والده الإمبراطوريّة بين أولاده الثلاثة، خصّ المأمون بالمقاطعات الشرقيّة، بينما استقرّ الأمين في بغداد باعتباره الخليفة الوحيد الشرعيّ[52]، غير أنّ المأمون أرسل جيوشه إلى العاصمة، لمحاربة شقيقه الأمين الذي تمّ قتله. وقد واصل الخليفة الجديد خلال عدد من الأعوام الإقامة في مرو. وفي أثناء هذه الفترة، تحالف سكّان بغداد مع الجنود المُغيرين. وتحالفوا بعد ذلك، مع واحد ادّعى الحكم لنفسه، وهو الذي لم يقع البتّة انتخابه بشكل رسميّ، نعني بذلك إبراهيم بن المهدي عمّ المأمون. وقد قرّر السكّان في زمن الفوضى التي أعقبت ذلك أن يؤمّنوا بأنفسهم النظام العامّ. وقد أسّسوا جيشا خاصّا هو أشبه بالميليشيا التي يدفع أجرها أولئك الذين يكونون

48 TG III, p. 55 ff.

49 Ibid., p. 55

50 TG IV, p. 711

51 TG III, p. 109

52 For a new evaluation of this event cf. Tayeb El-Hibri, 'Harun al-Rashid and the Mecca Protocol of 802. A Plan for Division or Succession?', International Journal of Middle Eastern Studies, 24 (1992), p. 461 ff.

دائما أوّل ضحايا النهب، نعني بهم التجّار. ويبدو أنّ القائد المدعوّ سهل بن سلامة على صلة بالمعتزلة[53]. والحقّ أنّ المعتزلة هم الذين قدّموا نموذجا نظريّا يناسب هذا الوضع؛ فقد قيل إنّ الجماعة ليست في حاجة لحاكم، أي لإمام إلّا في حالة الطوارئ، كما هو الأمر خلال الحرب. فالمسلمون من حيث المبدأ قادرون بدونه على إدارة شؤونهم. ولهذا، فما عليهم إلّا أن يراعوا القواعد والتعاليم التي يقدّمها القرآن. فالكتاب يحتوي على ما يكفي من التوجيهات لبناء مجتمع ذي فاعليّة. ونحن نعرف هذا المفهوم من العهد القديم الذي يخبرنا بأنّ القضاة كانوا ضدّ ملك شاوول وديفيد وسليمان.[54]

ومع ذلك، هناك ملاحظة واحدة تعكّر صفو الصورة التي رسمناها للتوّ؛ فالمتكلّم الذي يقال إنّه هو الذي أرسى هذه المقالة لم يكن رجلا من عامّة الناس، ولا هو من المتمرّدين نعني به النظّام. فبعد سنوات التحصيل في البصرة، ذهب النظّام ليعيش في بغداد. وقد كان بعد الحرب الأهليّة يتردّد على قصر المأمون[55]. وعلينا -ونحن نواجه هذا التناقض- أن نشير إلى الطابع الإشكاليّ الذي يسم مصادرنا. فلا واحد من المصنّفات الاعتزاليّة المبكّرة تمّت المحافظة عليه. وعلينا أن نعوّل على مقتطفات، بل على ما هو دون ذلك؛ أي على الأخبار الدائرة على العقائد. صحيح أنّنا قادرون إلى حدّ ما، على أن نخفّف من حدّة التحريفات التي رافقت هذا القصّ من درجة ثانية، ولكنّنا لا نكاد نعلم شيئا بشأن السياق التاريخيّ، ولا نعرف لماذا وفي أيّ وقت تمّ بسط هذه الفكرة أو تلك. وفي حالتنا هذه، يمكننا أن نجرّب فرضية السيرة الذاتية القائلة بأنّ النظام كان موجودا في بغداد زمن خلافة الأمين، وهو ما نعرفه من كتاب كنوز الإديسا.[56] ولعلّ النظّام كان لفترة ما في صفّ سهل بن سلامة الذي بقيت أفكاره -إن كانت له أفكار- غامضة تمام الغموض.

أمّا الفرضيّة البديلة، فمفادها أنّ النظّام كان يتصوّر أنّ مجتمعه المفتقر للزعيم بمثابة ديمقراطيّة قرآنيّة؛ أي نموذج نظريّ ضديد في مواجهة الواقع الموجود؛ لأنّه كان يعتقد -كما قيل لنا- أنّ الخليفة الذي هو من كان على رأس الحكم، وهو الذي يعرفه جميع الناس، وهو الذي يحقّ له أن يطالب بطاعته[57]. فما فعله النظّام لا يعدو ترك المسلّمة القائلة بأنّ الخليفة لا يمكن الاستغناء عنه. وما عدا ذلك، فقد كان يتخيّل وجود مدينة فاضلة كان يعرف أنّها لا يمكن أن تتحقّق في ظلّ الظروف السائدة. ويمكن وصف هذه المدينة الفاضلة بأنّها الحكم الذاتيّ للشعب الذي يقوده العلماء والقضاة. فالعامّة هم مثله كانوا قادرين على تأويل الكتاب، وقد اعتمد

53 TG III, p. 173 ff.

54 54 We can call this an-archism, in the original sense of the word. For a comparison between the Islamic and the Western way of defining this phenomenon cf. now P. Crone, 'Ninth-Century Muslim Anarchists', Past and Present, 167 (2000), pp. 3-28

55 TG III, p. 416

56 TG III, p. 299 f.

57 Ibid., p. 416.

النظّام من أجل التمكين لموقعه الآية 13 من سورة الحجرات: «إنَّ أكرمكُمْ عندَ اللهِ أتقاكُمْ»[58]. ولم تكن لحظة هذا النموذج قد حانت بعدُ؛ فالأشياء لم تظهر في مظهر مختلف إلّا بعد المحنة. ومع ذلك، فإنّ الفقهاء الذين حاولوا السيطرة على الفوضى التي خلّفتها الحرب الأهليّة الأخيرة، برّروا تصرّفهم الذاتيّ بكونه حالة تدخل في باب الأمر بالمعروف.[59] وقد حرمهم المأمون فور دخوله بغداد من هذا الحقّ. وتمّ إيقاف المحدّث الفضل بن دكين وامتحانه من الخليفة، وهو الذي كان يتحدّث على الملأ لصالح ذلك الحقّ[60].

ومهما يكن من أمر، فإنّ النظّام لم يكن أوّل شخص يبتدع مثل هذه الأفكار. والأقرب إلى الصحّة أنّ هذه الأفكار -إن جاز التعبير- نشأت خارج المذهب الرسمي، وكأنّها النموذج الطبيعيّ المضادّ له. وقد فُسّر الحكم في الإسلام السنّي بنظريّة العقد. وهذا العقد يقع إنشاؤه وتثبيته عن طريق البيعة، ثمّ تتّجه الحرب الأهليّة أو التمرّد إلى إثبات أنّه يمكن في الواقع التخلّي عن هذا العقد. لذلك، نحن لا نتفاجأ بمواجهة عقيدة النظّام مع الخوارج، ويعتقد أتباع نجدة بن عامر[61] أنّه لا توجد جماعة تحتاج إلى إمام، طالما أنّها تراعي تعاليم القرآن[62]. وفي العراق كانت الإباضيّة الموجودة في البصرة هي التي أظهرت كيف يمكن تسيير إمبراطوريّة تجاريّة من قبل مجموعة من الأعيان لا يكونون تجّارًا فحسب[63]، بل هم أيضا علماء دين، ولم يقبل أيّ من فرعيْ الخوارج الخلافة. نعم، لم يقبلها النجدات؛ لأنّهم رأوا فيها بدعة يبدو أنّها لا تتماشى وروح الإسلام، ولم يقبلها الإباضيّة لأنّهم هاجروا من عمان، حيث لا تكون السلطة بيد الأمويّين ولا بيد العبّاسيّين، ليتركوا بعد مدّة البصرة مرّة أخرى من أجل وطنهم الأمّ[64]؛ بيد أنّه من المؤكّد أنّ النظّام كان لا يزال يأخذ عنهم، بل ربّما يكون لراويته-زميله الأصمّ الأكبر سّنا الذي يبدو أنه كان قريبا جدّا من الوسط الإباضيّ نفسه[65]، والذي يظلّ بالنسبة إلى مصادرنا اللّاحقة شأن الماوردي-المعتزليّ الوحيد الذي بالإضافة إلى عدد من الخوارج، يفضّل العقيدة التي كنّا منها بسبيل.

58 Cf. TG VI, p. 195 (text 263, a) and 196 f. (text 264).

59 TG III. p. 448.

60 TG II. p. 388. Fadl later on was a fierce opponent of the mi/hna (Ibid., III, p. 474). Among the adherents of Sahl b. Salama we also find Ahmad b. Nasr al-Khuzia' who revolted against al-Wathiq some years later (Ibid., III, p. 471).

61 Cf. El2 IV 1076 a s. v. Kha-rijites.

62 TG IV, p. 714. Cf. now also, with the interpretation of a possibly new testimony, P. Crone, 'A Statement by the Najdiyya Kharijites on the Dispensability of the Imamate' Studia Islmnica, 88 (1998), p. 55 ff.

63 TG II, p. 194 f.

64 Ibid., p. 201 f.

65 Ibid., p. 396

ومع ذلك، كان الأصمّ -مثله مثل النظّام- مفكّرا كثير التعقيد؛ فقد كان يفترض -مثلما مرّ بنا ذلك[66]- أنّ سلطة الحاكم يجب أن تنهض على إجماع المجتمع قاطبةً. وبما أنّه لم يكن يثق بعد في «الخلفاء الراشدين» الأربعة، فقد كان في وسعه أن يستشهد بعليّ، باعتباره مثالا سلبيّا: فعليّ لم يُحرز على نوع من الإجماع أبدا[67]، لكنّ البديل الذي كان يفكّر فيه الأصمّ لم يكن فقط الأمّة التي تحكم نفسها بنفسها، بل كان أيضا يرى أنّ ثمّة إمكانا لتقسيم الحكم[68]. وقد كان قرار هارون الرشيد تقسيم «دار الإسلام» تمّ في أثناء حياة الأصمّ. ولمّا قام هارون الرشيد بذلك في عام 186 هـ، كانت الفتنة قد مزّقت خراسان لعدّة سنوات. ويقول الأصمّ إنّه إذا كانت أراضي الإمبراطوريّة ممتدّة للغاية، فإنّ السكّان يشعرون بالسعادة، عندما يكون لكلّ إقليم حاكم خاصّ به هو الذي يقضي في نزاعاتهم، ويكون معروفا عندهم معرفة جيّدة تكفي لكي يقبلوا بأحكامه[69]. ويمكن أن نسمّي هذا الحكم الإقليميّ، وفي مثل هذه الحالة، سيكون الأمراء الذين يحكمون سويّة دار الإسلام على نفس المستوى، شرط أن يوحّدوا جهودهم في الاستقامة والتقوى. ولم يكن الأصمّ -وهو ينشئ هذه المقالة- يتخيّل بطريقة مّا أن يحلّ الحسد والحقد محلّ ذلك؛ فقد كان على وشك الموت، حين دارت رحى الحرب بين الأمين والمأمون. أمّا النظّام، فقد ظلّ حيّا بعد الأصمّ بجيل، وأدرك الزمن الذي عرف فيه كيف يكون شكل الفوضى.

(هـ) تدهور «دار الإسلام»

لقد كان المأمون يُحسن التعامل مع العلماء، فكان يدعوهم إلى بلاطه. وكان يحبّ التحدث إليهم[70]. ولكنّه لم يكن يترك أيّ شكّ في كونه هو وليّ الأمر، ولاسيّما خلال آخر عمل له في السياسة الدينيّة المتمثّل في المحنة. ومن الممكن أنّه عندما صارت المحنة في نهاية المطاف مهدّدة بالفشل، مُنح علماء الكلام، لفترة من الزمن على الأقلّ، الدور الذي رّبما كان يدور في خلد النظّام. فحسب خبر رواه المعتزلة، أمر الواثق الوريث الثاني للمأمون بأن يكون هناك مستشارون من رجال الدين يتحرّون في أمر موظّفي الدولة، وخاصّة أولئك الذين يجمعون الضرائب[71]، وقد سعى الواثق إلى أن يجعل الكُتّاب والعلماء يعملون جنبا إلى جنب. ولكن إذا لم يكن هذا مجرّد أسطورة، فهو بالتأكيد أمْنية لا طائل من ورائها. أجل، لقد جرت الرياح مجرى آخر، فحتّى المعتزلة بدأوا ينأون بأنفسهم عن الدولة.

66 Above, p. 159

67 TG II, p. 412 f.

68 Cf. now also P. Crone, Past and Present, 167 (2000), pp. 13 f. and 18

69 TG II, 409

70 TG III, p. 199

71 TG IV, p.46

ويحسُن بنا -من أجل أن نفهم فهما جيّدا هذا النفور- أن نتذكّر أنّ المعتزلة كانت منذ البداية متجذّرة بعمق في الزهد البصريّ المتمثّل في إرث عمرو بن عبيد[72]. وقد عادت هذه النزعة إلى الظهور في شكل جماعة تُسمّى في مصدر من مصادرنا صوفيّة المعتزلة[73] الذين لم يرفضوا الدولة فحسب، بل «العالم» برمّته رفضهم مختلف مظاهر الأنشطة التجاريّة. وقد كانوا حذرين من مركّب السلطة والمال على النحو الذي نتداوله في يومنا هذا. وقد كانوا حركة ذات أصل حضريّ. وكانوا يستحضرون في جدالاتهم ضدّ الربح الدنيويّ، التجّار، وربّما أيضا الحِرفيّين، ولكنّ الفلاحين لم يكونوا ماثلين في أذهانهم، وكانت السوق هي التي لا تروق لهم؛ لأنّ الشيطان -حسب أحد الأحاديث- ينصب في السوق رايته. ولم يكتفوا باختزال الخليفة في شخص يتمثّل دوره في مجرّد إقامة النظام، بل جاوزوا ذلك، إذ كانوا يظنّون أنّ النظام نفسه فاسد. فقد كفّت «دار الإسلام» عن أن تكون عالمًا محصّنا من الأذى. لذلك، آثروا أن يطلقوا عليها اسم «دار الكفر» أو «دار الفسق»، وهي مكان ليست السلطة فيه سوى ثمرة نهب واغتصاب.

ولا يعكس هذا الموقف في الأصل، إلّا الورع المثاليّ بالنسبة إلى الزهّاد المتمثّل في خشيتهم من لمس الأشياء النجسة. ويعتبر كثيرٌ من الزهّاد أو المتصوّفة السلطان والحكْم ممّا يدخل في باب الشبهات التي يحسُن تجنّبها؛ فالمرء ينبغي ألّا يقبل براتب تصرفه له الدولة، وينبغي له ألّا يكون جنديّا في خدمتها، بل المرء مدعوّ، حتّى إلى الامتناع عن تناول شيء مّا تم إنتاجه في المجالات التابعة للأمير[74]. وقد أبدى بعض المعتزلة -وخاصّة أولئك الذين يعيشون في العاصمة- تعاطفا مع هذه المبادئ؛ فقد انتابت جعفر بن حرب (ت: 236هـ/850م) الذي كان يخدم في الجيش أزمة روحيّة، فقرّر أن يطهّر نفسه في نهر دجلة، وأن يلبس بعد ذلك ملابس جديدة حصل عليها من شيخه المردار، الرجل الذي صيّره إلى حياته الجديدة. وقد رفض جعفر بن حرب قبول ميراث والده الذي كان موظّفا في الدولة[75]. وفضلا عن ذلك، كان على المعتزلة -بعد نهاية المحنة- أن يتكيّفوا مع التجربة المتمثّلة في انحياز الدولة للمذاهب غير الاعتزاليّة التي يعتبرونها كافرة. ويذكُر الجبّائي أنّ بغداد ومصر أضحتا في نهاية القرن الثالث دارا للكفر، حيث لا يمكن لأيّ أحد العيش من غير أن يقرّ بمقولة الجبر وبأنّ القرآن غير مخلوق. وقد غادر الجبّائي نفسه العاصمة والعراق معا، ليعيش في عسكر مكرم بإيران أين لا يزال أغلبيّة السكّان يتّبعون المذهب الاعتزاليّ[76].

ونحن حين نتكلّم على الجبائي أستاذ الأشعريّ، فإنّنا نخرج من عالم المعتزلة المبكّر. ونجد من بين العلماء والمتكلّمين، صوفيّة المعتزلة الذين لم يكن لهم أتباع، فرفضهم القاطع لم يعدْ له أثر. وقد استعاده في

72 TG II, p. 295

73 TG III, p. 130 ff. and IV, p. 88 ff.

74 TG IV, p. 716

75 TG IV, p. 69 f.

76 Ibid., p. 716 f.

ما بعد الدراويش، على نحو ما نجده في مدينة قلندر[77]. وكانت ضرورة الحكم أمرا مسلّما به في التجمّعات الحضريّة. ولم يتواصل النقاش إلّا حول كيفيّة إثبات هذه الضرورة[78]. وفي هذا المجال، فلت زمام المبادرة شيئا فشيئا من المتكلّمين لصالح الفلاسفة، لتنفذ أفكار يونانيّة إلى الخطاب الإسلاميّ مع أشخاص، مثل الفارابيّ. وقد كانت النماذج الجديدة مصحوبة ومتبوعة بتجارب جديدة نذكُر منها الوهن الذي أصاب الخلافة تحت حكم البويهيّين والسلاجقة، والذي خلق بنية ثنائيّة يجب أن نميّز فيها بحذرٍ بين الحكم والسلطة. ونذكر منها ذهاب الخلافة تحت حكم المغول عندما حُرم المسلمون لأوّل مرّة حرمانا كاملا من أيّ مجال سياسيّ يكون القرار فيه بأيديهم. ونذكر أخيرا الأنظمة العسكريّة التي كانت في فترة المماليك. ومن اليسير أن نرى بطريقة أو بأخرى نظائر لكلّ هذه التشكّلات في العالم الإسلاميّ الحديث. فنحن لسنا في حاجة إلى أن ننتظر حتّى يأتي الماورديّ، لكي نجد أنظمة ومفاهيم سياسيّة موصوفة بدقّة؛ فالتفكير السياسيّ قديم قدم الإسلام نفسه. ولعلّ الأهمّ من ذلك أنّ التجارب السياسيّة كان يتمّ تحليلها وتفسيرها استنادا إلى أمثلة تُقتطف من الجيل الأوّل للمجتمع الإسلاميّ. أجل، لقد واجه المسلمون منذ البداية النجاح والإخفاق السياسيّيْن، وعرفوا النصر مثلما عرفوا الفتنة والانشقاق، وكانت تجاربهم البدائيّة هي التي لن يكفّ المتخيّل الإسلامي عن الانشداد إليها.

77 Cf. now A.T. Karamustafa, God's Unruly Friends (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).

78 TG IV, p. 717.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021