

د. عبد الواسع الحميري

دولة الخطاب ويوتوبيا الدولة

جدلية العلاقة بين سلطة الخطاب وسلطة الدولة
في تاريخ الحضارة الإسلامية



دولة الخطاب ويوتوبيا الدولة

60183
707

70795

د. عبد الواسع الحميري



دولة الخطاب ويوتوبيا الدولة

جدلية العلاقة بين سلطة الخطاب وسلطة الدولة

في تاريخ الحضارة الإسلامية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



© جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

1435 هـ - 2014 م

مجلة المؤسسة الجامعية للدراسات والبحر والتوزيع

بيروت - العمرا - شارع اميل احده - بناية سلام - ص.بج. 113/6311

تلفون 791123 (01) - تليفاكس 791124 (01) بيروت - لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

majd_pub@hotmail.com

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

ISBN 978-614-417-065-6

بسم الله الرَّحْمَن الرَّحِيم

رَبِّ يَسَّرْ وَأَعِن

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
الفهرس	7
المقدمة	9
تحرير مفاهيم الدراسة	11
1. مفهوم الدولة	11
1.1 في الوعي اللغوي	11
2.1 الدولة في القرآن الكريم	13
2. مفهوم دولة الخطاب	18
3. مفهوم يوتوبيا الدولة	20
القسم الأول: دولة الخطاب	
الفصل الأول: دولة التنزيل... مجتمع الاستجابة	23
مجتمع الخطاب	26
مجتمع الخطاب.. مجتمع الدولة	28
مراحل تلقي الخطاب القرآني	29
دولة الخطاب/ المجتمع	58
الفصل الثاني: خطاب الدعوة (1)	67
الفصل الثالث: خطاب الدعوة (2) خلافة عمر بن الخطاب (13-)	77
(23 هـ)	
الفصل الرابع: خطاب الدعوة (3) خلافة عثمان بن عفان (24-)	87
(35 هـ)	

	القسم الثاني: جدلية الدين والدولة
133	الفصل الأول: استعادة دولة الخطاب: خلافة علي بن أبي طالب (35 - 40 هـ)
167	الفصل الثاني: دولة السياسة - الدولة الأموية نموذجاً القسم الثالث: يوتوبيا الدولة المعاصرة
211	الفصل الأول: يوتوبيا دولة الخلافة
237	الفصل الثاني: يوتوبيا الدولة الأممية (الشمولية)
251	ثبت المصادر والمراجع
255	كتب منشورة للمؤلف

المقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن طبيعة العلاقة الجدلية بين سلطة الخطاب وسلطة الدولة، ودور كل منهما في إنتاج الآخر وترسيخ دعائم سلطته على أرض الواقع الاجتماعي أو التاريخي في تاريخ الحضارة الإسلامية، ما حتم علينا تناول ثنائية: خطاب المجتمع ومجتمع الخطاب، ومن ثم، ثنائية: دولة المجتمع (بوصفها دولة السياسة) ويوتوبية الدولة في تاريخ الحضارة الإسلامية، بدءاً من عصر صدر الإسلام ونزول القرآن، وانتهاءً بواقعنا المعاصر.

وقد تمّ تناول هذه الجدلية بوصفها إحدى أهمّ ملامح أزمة الخطاب العربي في مراحلها المختلفة، هذا الخطاب الذي لم يستطع حتى هذه اللحظة - فيما يبدو - أن يصوغ وعيه بالدولة، أو أن يقارب مفهومها وفق معطيات الواقع العربي في حضوره المتعين في لحظته الراهنة، بل بقي يراوح مكانه باحثاً عن أنموذج جاهز للدولة؛ فيما سلف من أنموذجات، وبما يؤكد أنه قد بقي يصوغ وعيه بالدولة وفق معطيات فكرية ثقافية مستمدة - في جملتها - من ثقافة الذاكرة التي نجد مرجعها في موروثة الثقافي الحضاري، أو في موروثة الآخر وما أنجزه من مشاريع حديثة للدولة تتسجم مع معطيات واقعه التاريخي الحي، في حضوره العيني المباشر، ما جعل خطابنا العربي خطاباً تابعاً لذلك الخطاب المؤسس لمفهوم الدولة ومستلماً بشروطه.

لذلك فنحن في هذه الدراسة لن نتحدّث - فقط - عن دولة متحققة الوجود أو مشيدة الأركان على أرض الواقع الاجتماعي أو التاريخي، بل سنتحدّث أيضاً عن دولة مثالية ذهنية مجردة مفترضة الوجود، أو يتمّ تداولها فقط في خطاب

أيدولوجيا الحلم الذي ما انفك ينظر لها ويدعو إليها، ويسعى ما وسعه السعي لترسيخ أركانها في وعي أتباعه ومريديه. وبما يؤكد أن يوتوبيا الدولة المعاصرة التي يراد بناؤها وفق أنموذج سلف: على مثال دولة الخطاب التي أسس بنيانها خطاب القرآن الكريم (جيل قرآني فريد)، أو على مثال دولة الحداثة الغربية- إنما تمثل تجسيداً حياً لأزمة الخطاب العربي المعاصر وعدم قدرته على مقاربة الواقع التاريخي في حضوره المتعين.

وقد تمّ تناول قضايا الدراسة في تمهيد وثمانية فصول. وتمّ في التمهيد تحرير مفاهيم الدراسة، ولاسيما مفهوم الدولة، فمفهوم دولة الخطاب، فمفهوم يوتوبيا الدولة. أمّا الفصل الأول من الدراسة فقد تمّ تكريسه لتناول ظاهرة "دولة الخطاب" ممثلة في (دولة التنزيل). وكرّس الفصل الثاني لتناول ظاهرة دولة خطاب الدعوة (1) ممثلة في خلافة أبي بكر، والفصل الثالث لتناول دولة خطاب الدعوة (2) ممثلة في خلافة عمر بن الخطاب، والفصل الرابع لتناول دولة خطاب الدعوة (3) ممثلة في خلافة عثمان بن عفان، والفصل الخامس لتناول ما أسمته الدراسة بـ "استعادة دولة الخطاب" ممثلة في خلافة علي بن أبي طالب.

أمّا الفصل السادس فقد خصّصته الدراسة لتناول ما أسمته بـ "دولة السياسة"، حيث جدلية الديني والسياسي- الدولة الأموية أنموذجاً وفي المحور السابع تمّ تناول ظاهرة "يوتوبيا الدولة- قراءة في مشاريع حلم الدولة في الخطاب العربي المعاصر". وقد تمّ تناول هذه الظاهرة في فصلين: الفصل الأول كرّس لتناول "يوتوبيا دولة الخلافة- قراءة في مشروع الحركة الإسلامية العالمية: اليمن أنموذجاً"، وكرّس الفصل الثاني لتناول يوتوبيا الدولة الأممية (الشمولية) في تاريخ اليمن الحديث.

وقد انتهت الدراسة بخاتمة تضمنت أهمّ النتائج التي تمّ التوصل إليها خلالها.

تحرير مفاهيم الدراسة

-1-

مفهوم الدولة

1. في الوعي اللغوي:

يختلف مفهوم الدولة - بفتح الدال - بحسب سياق استخدامه، فالدولة في الحرب: أن تُدال إحدى الفئتين المتحاربتين على (يد) الأخرى. يقال: كانت لنا عليهم دولة. والجمع الدول. والإدالة: الغلبة. يقال: اللهم أدلني على فلان وانصرني عليه. ودالت الأيَّام، أي دارت. والله يُدولها بين الناس. وتداولته الأيدي، أي أخذته هذه مرة وتلك مرة. ودال الثوب يدول، أي بلي. وقد جعل وُدّه يدول، أي يبلى. وأندال بطنه، أي استرخى. وأندال القوم: تحولوا من مكان إلى مكان. والدول: النبئل المتداول.

والدولة - بضم الدال - في المال. يقال: صار الفَيءُ دولةً بين الأغنياء ما ينفكون يتداولونه فيما بينهم، يكون مرة لهذا ومرة لذاك، والجمع دُولاتٌ ودُولٌ. وقيل: الدولة - بالضم: اسمُ الشيء الذي يتداول به بعينه (في إشارة إلى أنه قد يطلق ويراد به اسم أداة التداول أو لما يتم تداوله خلال ممارسة فعل القوة، أي خلال الصراعات والحروب بين القوى المختلفة من وسائل القوة وإمكاناتها). وفي حديث أشراف الساعة: "إذا كان المَغْنَمُ دُولاً.." جمع دولة - بالضم - وهو ما يتداول من مال ونحوه، فيكون لقوم دون قوم.

وقيل: إنّما الدّولة للجيشين يهزم أحدهما الآخر، في إشارة إلى أنّها قد تطلق ويراد بها (اسم لأداة الغلبة والقهر، أو لأداة فعل التّداول نفسه؛ تداول السّلطة والثروة = إمكانات القوّة والنّفوذ، بوصفه فعل قوّة أو فعل قهر وغلبة). والدّولة: الدّاهية، يقال: جاعنا فلان بدوّلاته، أي بدّواهيه⁽¹⁾.

ممّا سبق يتّضح أنّ الدّولة قد تطلق ويراد بها:

1- الاسم (لـ):

- ما يتمّ تداوله في ساحات المواجهة والصّراع (المعارك والحروب، من مال وعتاد وسلطة أو ملك) أو لكلّ ما يقع عليه فعل التّداول: مواقع السّلطة، وإمكانات القوّة والنّفوذ: أسلحة (الذّب)، مواقع قيادة وسيطرة + المال أو الثروة (الفيء).

- وما به تتمّ عمليّة التّداول: النّظم والقوانين، المؤسّسات، التي يتمّ من خلالها تداول السّلطة وإمكانات النّفوذ والقوّة في المجتمع:

- وما يقع بالنّاس أو يصيب العامّة (من مصائب وكوارث = دواهي) جرّاء عمليّة تداول القوّة.

- عمليّة التّداول نفسها.

ما يعني أنّها قد تطلق ويراد بها الاسم، وقد تطلق ويراد بها الصّفة، وقد تطلق ويراد بها الفعل أو مجرد الحدث. وحين تطلق ويراد بها الاسم فإنّ الاسم يشمل: اسم ما يتمّ تداوله، واسم أدوات التّداول وإمكاناته، واسم أنظمة التّداول وقوانينه أو سننه. وحين تطلق ويراد بها الصّفة، فإنّ الصّفة تشمل: صفة الشّيء المتداول - بالفتح، وصفة (الشّخص)⁽²⁾ المتداول - بالكسر - وصفة الحال المتحوّلة

(1) ينظر: هذه الدّلالات مادة (دول) في كلّ من لسان العرب لابن منظور، والقاموس المحيط للفيروز أبادي، والصّحاح في اللغة.

(2) ما نعينه بالشّخص هنا، ليس الشّخص الفرد، وإنّما الشّخص الاعتباري أو المؤسّسيّ القادر على الفعل والتّأثير، كالجيش مثلاً الذي يوكل إليه مهمّة تنفيذ الأوامر في ساحات المواجهات والحروب.

للمتداول وللمتداول، أيّ المتحوّل من حال إلى حال؛ من حال النّصر إلى حال الهزيمة أو العكس. وحين تطلق ويراد بها الفعل، فإنّ الفعل، حينئذٍ يشمل: فعل التّداول (من حال إلى حال)، كما يشمل حدث التّداول (أو الانتقال) المفتوح على مطلق الزّمان والمكان والفاعل (داخلاً في ذلك حدث القهر والغلبة المتحقّق لفئة غالبية ضدّ فئة مغلوبية، وحدث تحوّل الحال السّارة عن قوم غالبين إلى قوم مغلوبين، وكذا حدث التّحوّل من حال الشّدة إلى حال الرّخاء، وحدث تبادل الرّأي وتعاور العمل.

2.1. الدّولة في القرآن الكريم:

أمّا في القرآن الكريم، فقد وردت الدّولة في موضع واحد فقط، هو قوله تعالى: ﴿وَمَا آفَاءُ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ مَا آفَاءُ اللَّهِ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِينَ آمَنُوا وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ ۚ كُنْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ۚ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝﴾⁽¹⁾.

حيث نلاحظ أنّ لفظ الدّولة في الآية قد ورد في سياق تأكيد القرآن على انتصار المسلمين بقيادة النّبيّ محمد ﷺ على أعدائهم، ونفي أن يكون ما تحقّق للمسلمين من نصر أو من قهر وغلبة على أعدائهم قد تحقّق بسبب زيادة قوّة المسلمين على قوّة أعدائهم، بقدر ما هو راجع إلى تدبير الله اقتضته حكمته، ومن هنا جاء تأكّيده على ضرورة تداول المال (الفيء) الذي حصل عليه المسلمون جرّاء هزيمة أعدائهم.

قال الرّازي في تفسير الآية⁽²⁾ نقلاً عن المبرّد: "الدّولة - بالضم - اسم للشّيء الذي يتداوله القوم (فيما) بينهم، يكون كذا مرّة وكذا مرّة. والدّولة - بالفتح - مصدر

(1) سورة الحشر، الآية 6-7.

(2) مفاتيح الغيب: 15 / 298.

من هذا، ويستعمل للدلالة على انتقال حال سارة إلى قوم عن قوم، أو للدلالة على الحالة السارة التي تحدث للإنسان، فالدولة: اسم لما يتداول من المال (نضيف والسلطة والملك)، والدولة اسم لما ينتقل من الحال. ومعنى الآية: كي لا يكون الفيء الذي حقه أن يعطى للفقراء ليكون لهم بُلغة يعيشون بها، واقعاً في يد الأغنياء ودولة لهم.

وقال الزمخشري⁽¹⁾: "معنى الدولة الجاهلية" أن الرؤساء منهم كانوا يستأثرون بالغنيمة (التي يحصلون عليها من أعدائهم)، لأنهم أهل الرئاسة والدولة والغلبة، وكانوا يقولون: "من عزّ بز". والمعنى: كيلا يكون أخذه غلبة وأثرة جاهلية.

3.1. من مجمل ما سبق يتّضح أن الدولة - بمعناها السياسي - شرط المجتمع الإنساني الذي ينهض عليها بنيانه، وهي مشروطة بخمسة أركان رئيسة، بوجودها تتوجد وبانعدامها تنعدم:

أ - متداول - بالكسر - ونعني به هنا القوى السوسيو - سياسية التي تتعاور الحكم والسلطة في مجتمع سياسي ما.

ب - متداول - بالفتح - ويتمثل في السلطة والمال، أو في إمكانات النفوذ والسيطرة أو أدوات القهر والغلبة، فائض القوة؛ مواقع، مؤسسات، جيوش، هيئات... إلخ.

ج - متداول به: (أدوات السلطة / القوة = أدوات القهر والغلبة، مؤسسات، قوانين وتشريعات نافذة، مواقع قيادية):

د - عملية تداول أدوات السلطة والنفوذ.

هـ - متداول فيه: (مجتمع مؤطر بإطار زمكاني (جغرافي تاريخي) محدّد ومحدود، هو بمثابة ساحة تداول سلمي (سياسي) أو ساحة نزال (عسكري).

و - متداول له أو لأجله (غايات ومقاصد تختلف من جماعة لجماعة سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو مذهبية، أيديولوجية).

(1) الكشف: 26 / 7.

وهذا يقتضي أن للدولة - آية دولة - شروطاً أهمّها:

- الشرط الأول: السّلطة والنّفوذ (القوّة): أن تتمتّع بسلطة ونفوذ تمكنانها من فرض شروط القهر والغلبة. وقد نظر ابن خلدون إلى هذا الشرط بوصفه أساس الملك، حين قال: "واعلم أن مبنى الملك على أساسين لا بدّ منهما: الأول: الشّوكة والعصبية، وهو المعبر عنه بالجند. والثاني: المال الذي هو قوام أولئك الجند، وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال⁽¹⁾. وقال في موضع آخر: إنّ الملك والدولة العامة إنّما يحصلان بالقبيل والعصبية، وذلك أنّ المغالبة والممانعة إنّما تكون بالعصبية لما فيها من النّعة والتّأمر، واستماتة كلّ واحد منهم دون صاحبه⁽²⁾".

- الشرط الثاني: التّبادل؛ تبادل السّلطة ومواقع النّفوذ، وتبادل أدواتهما وإمكاناتهما. وقد عبّر ابن خلدون عن هذا الشرط بسياسة الملك، ناظراً إلى السياسة عموماً على أنّها سياستان: سياسة شرعيّة؛ تستند إلى شرع منزل من عند الله، يوجب انقياد العامة إليه، إيمانهم بالثّواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه. وسياسة عقليّة توجب انقياد الكافة إليها ما يتوقّعون من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدّنيا والآخرة لعلم الشّارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثّانية إنّما يحصل نفعها في الدّنيا فقط⁽³⁾".

- الشرط الثالث: المجتمع (الشّعب): إذ لا دولة بدون مجتمع ولا مجتمع بدون دولة، فالدولة، آية دولة، تعدّ شرط المجتمع الإنساني؛ أو لنقل: شرط تطوّر المجتمع الذي ينهض عليه بنيانه. يقول ابن خلدون موضّحاً حقيقة الملك والخلافة: "وأنّ الاجتماع الإنساني لا بدّ فيه من وازع عن العدوان الواقع فيه بمقتضى الطّبيعة البشريّة، بما يكون له من سطوة السّلطان وقهره. وتلك الخصوصيّة الحاصلة له بما هو منصب طبيعيّ للإنسان، هي الملك⁽⁴⁾".

(1) مقدّمة ابن خلدون: 1 / 159.

(2) المرجع السابق: 1 / 76.

(3) المرجع السابق: 1 / 166.

(4) المرجع السابق.

- الشرط الرابع: الشرعية: وتستمدّها الدول - على مرّ التاريخ - إمّا من فائض القوة الماديّة التي تزرع في رعاياها وازع الخوف من عواقب الخروج، أو من قوة القوانين والتشريعات التي تسكن أفراد المجتمع وتبرمجهم من داخلهم على نحو يخلق فيهم روح المواطنة والانصياع لقيم ومبادئ وتوجيهات الدولة.

لنخلص من كلّ ما سبق إلى القول: إنّ الدولة عبارة عن ظاهرة:

أ- اجتماعيّة، وليست ظاهرة طبيعيّة.

ب- تاريخانيّة، تتطوي على:

ت- بنية سياسيّة: بحكم أنّها معنيّة بتنظيم (تبادل) القوة في المجتمع:

ث- وبنية مؤسسيّة: تهض على مفهوم معيّن لمشروعيّة السّلطة. ولذا يمكن الاستنتاج أنّ كلّ دولة أو نظام سياسيّ، يمكن أن تختلف - قليلاً أو كثيراً - عن أيّ دولة أو نظام سياسيّ آخر⁽¹⁾.

وهذا يقتضي أنّ الأصل في نشأة الدول أنّها تأتي نتيجة جدل الوعي بالواقع الاجتماعيّ للمجتمع الذي تنشأ فيه، ولا يمكن أن تفرض عليه فرضاً من خارجه. إنّ ما يملّي شكل (بناء) الدولة أو (النظام السياسيّ) في أيّة مجتمع هو شكل البناء (النظام) الاجتماعيّ في ذلك المجتمع ذاته، أو قل: إنّ (بنية) المجتمع هي التي تملّي (بنية) الدولة في ذلك المجتمع، فالمجتمع المنقسم على أساس طبقيّ غير المجتمع المنقسم على أساس فئويّ أو طائفيّ..

إذا كان هذا هو الأصل في نشأة الدول، فإنّ ثمة دولاً أخرى تنشأ أو تتخلّق في المجتمع مع تخلّق الوعي الذي يجسّد حضور الخطاب في حياة المجتمع، على النحو الذي ستكشف عنه الفقرة التالية.

(1) تكون الدولة الإسلامية: 67.

مفهوم دولة الخطاب

أمّا ما نعبه بـ "دولة الخطاب" فهي تلك الدولة التي تستمدّ شرعيّتها ومقومات وجودها من الخطاب نفسه الذي تنسب إليه، ما يسمح لنا بالحديث عن أنواع مختلفة من الدول منسوبة إلى أنواع مختلفة من الخطابات، من قبيل دولة خطاب النبوة (داخلاً فيها ما يمكن تسميته بدولة خطاب الوحي النازل على النبيّ محمّد ٠)، وهي الدولة التي تمكّن الخطاب القرآنيّ - من إقامتها وترسيخ أسسها في نفوس جيل من الرّعين الأوّل، جيل الصّحابة، فقامت على أرض الواقع الاجتماعيّ والتّاريخيّ، وهي دولة مرتبطة بسلطة الخطاب، ومدى قدرته على فرض شروطه على متداوليه كي يمتثلوه ويتمثّلوه في واقع حياتهم: نظام وجود ومنظومة قيم يحيونها واقعاً حياتياً على الأرض، أي بمدى قدرته على فرض نظامه إضافة إلى سلّم القيم التي يتبنّاها أو يدعو إليها كي يصبح نظامه هو نظام الحياة المعيشة في ظل هيمنته ويصبح سلّم القيم التي يدعو إليها هو سلّم القيم السائدة في مجتمعه التّخاطبي، على نحو ما حدث في عصر صدر الإسلام، إضافة إلى عصر الخلافة الرّاشدة. حيث تمكّن الخطاب الإلهيّ من إنشاء مجتمع قرآنيّ على الأرض، في لحظة تاريخيّة فريدة في تاريخ البشريّة.

على أنّ الأصل فيما نسميه بـ "دولة الخطاب" أنّها الدولة التي تؤسّس لما يمكن تسميته بـ "المدينة الفاضلة" وهي دولة تؤسّس لنمط خاصّ من المجتمعات المدنيّة المثاليّة التي يقول عنها ابن خلدون في سياق حديثه عن السياسة في المجتمع المدنيّ: "وما تسمعه من السياسة المدنيّة .. إنّما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كلّ واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكم رأساً⁽¹⁾. ويسمّون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمّى من ذلك بـ "المدينة الفاضلة"،

(1) مقدّمة ابن خلدون: 1 / 166.

والقوانين المرعية في ذلك المجتمع، بالسياسة المدنية، وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإنّ هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنّما يتكلّمون عنها على جهة الفرض والتقدير⁽¹⁾.

وتأتي دولة الخطاب - في مفهومنا - في مقابل دولة السياسة التي يؤسّس لها، ويملي شروطها (نشأة وممارسة) الواقع السوسيو- سياسي للمجتمع الذي تنشأ فيه وتنبور ملامحها خلاله، وهي الدولة التي يؤسّس لها أو التي يفرض شروطها منطق الواقع السوسيو- سياسي المترسّخ في حضوره العينيّ المباشر في كلّ زمان ومكان، ما يعني أنّها (دولة السياسة) ليست من إملاءات الساسة أو من وحي النظريات الدنيّة أو السياسيّة الجاهزة التي تتبنّاها النخبة السياسية في كلّ عصر، وهذا يقتضي أنّها تتسم بالواقعيّة التاريخيّة، بخلاف دولة الخطاب التي تتعالى - في الغالب - على منطق الواقع السوسيو- سياسيّ في حضوره العينيّ المباشر، أو قلّ التي تحاول فرض شروطها على الواقع التاريخي وإعادة صياغته بمقتضى خطابها الجاهز.

فدولة السياسة إذن هي الدولة التي يملي شروطها ويفرض منطقها وضع الساسة أو الطبقة السياسيّة في إطار شبكة العلاقات السوسيو- سياسيّة ثقافيّة التي تربطهم بباقي أفراد المجتمع الذي ينتمون إليه عموماً، ويعبّرون عن مصالحه (وعيه) عموماً. أو قلّ: إنّها الدولة التي يسهم في صياغة منطقها / برنامجها السياسيّ معطيات الواقع الاجتماعيّ التاريخيّ بكلّ مكوناته السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وهي دولة تنشأ - في الأصل - عن نوع من توازن القوى في المجتمع محقّقة شكلاً من أشكال توازن المصالح بين قوى المجتمع المختلفة.

(1) انظر المرجع السابق.

مفهوم يوتوبيا الدولة

وفيما يتعلّق بمفهوم يوتوبيا الدولة نقول: الأصل في اليوتوبيا أنّها المدينة الفاضلة، وهي - كما سبقت الإشارة - دنيا مثاليّة، بخاصّة من حيث قوانينها وحكومتها وأحوالها الاجتماعيّة⁽¹⁾. وأوّل من ابتدع اليوتوبيا كمصطلح أدبيّ لعالم (زمكان) غير موجود وجوداً متحقّقاً على أرض الواقع هو توماس مور، وقد بقيت محتفظة بمعناها بما هي عالم وهميّ خياليّ، يؤدّي وظيفة مهمّة في المجتمع⁽²⁾ حتى يومنا هذا.

لذلك فاليوتوبيا بوصفها إمكانيّة مفتوحة تؤمّن منفذاً للتّبصّر في الواقع، حيث نستطيع من خلال زجاج اليوتوبيا (الشفاف) أن نبتعد عن طرق عيشنا المعتادة، وأن نرى العالم من زوايا أخرى مختلفة أو مفارقة لما عليه وضع العالم في الحقيقة. فاليوتوبيا إذن تفنّد ما هو موجود ضمن سلسلة من طرق العيش البديلة.

إنّ اليوتوبيا بوصفها تقويضاً اجتماعيّاً، تعارض الوظيفة التّوحيديّة للأيديولوجيا. ويتجلّى ذلك من جهة أنّها تستنطق أنظمة السّلطة القائمة وتساؤلها، أمّا الأيديولوجيا فتعزّز السّلطة وتدعمها، بشرعة بناها. ومن هنا تتّسع شقّة الرّيبة بوساطة (خطاب) اليوتوبيّات التي تشير إلى سبل أخرى لاستخدام النّفوذ في الحياة الاجتماعيّة، والسياسيّة والدينيّة أو الاقتصاديّة، حيث تشكّل اليوتوبيّات في أنظمة الحكم الرّسميّة⁽³⁾ وتسعى إلى تقويضها.

لذلك فنحن ننظر إلى ما يمكن تسميته بـ "يوتوبيا الدولة" بوصفه إحدى أهمّ ملامح أزمة الخطاب العربيّ بعامّة، والمعاصر منه بخاصّة؛ هذا الخطاب الذي لم يستطع حتى هذه اللّحظة - فيما يبدو - أن يصوغ وعيه بالدولة، أو أن يقارب مفهوم

(1) ينظر: الأنماط الثقافيّة للعنف، ص 87، هامش (*).

(2) المرجع السابق، ص. 91.

(3) المرجع السابق، ص. 91.

الدولة وفق معطيات الواقع العربي المعاصر في حضوره المتعين في لحظته الراهنة، على مستوى كل قطر عربي على حدة، أو على مستوى الأقطار العربية مجتمعة، بل بقي يراوح مكانه باحثاً عن أنموذج جاهز للدولة، فيما سلف من أنموذجات، أو قل: إنه بقي يصوغ وعيه بالدولة وفق معطيات فكرية ثقافية مستمدة - في جملتها - من ثقافة الذاكرة التي نجد مرجعها في موروثنا الثقافي الحضاري، أو في موروث الآخر وما أنجزه من مشاريع حديثة للدولة تتسجم مع معطيات واقعها التاريخي الحي، في حضوره العيني المباشر، ما جعل خطابنا العربي خطاباً تابعاً لذلك الخطاب المؤسس لمفهوم الدولة.

القسم الأول

دولة الخطاب

الفصل الأول

دولة التنزيل.. مجتمع الاستجابة

-1-

نستهدف في هذا المحور من الدراسة الكشف عن طبيعة ما نسمّيه بـ "دولة التنزيل" في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، تلك الدولة التي أنشأها الخطاب القرآني - خلال فترة تنزله - من أنقاض دولة القبيلة، وفرض شروطها على الواقع الاجتماعي أو التاريخي - بقيادة نبي الإسلام والمسلمين محمد *، فكانت هذه الدولة - بحق - تجسيدا حيا للإرادة الإلهية المنشئة للخطاب، والمجسدة، في الآن ذاته، إرادة حضوره في واقع الحياة التي يحيهاها الناس في تلك الفترة. إنها الدولة التي أسس لها، أو شيد بنيانها الخطاب القرآني (المنزل) على نبي الإسلام والمسلمين محمد * - خلال مرحلة تنزله التي استمرت مدة ثلاث وعشرين سنة، هي زمن نبوته * - لتستمر هذه الدولة قرابة ثلاثة عقود ونيف تقريبا، أي حتى أواخر خلافة الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه، وما تحول إليه حال هذه الدولة -

لاسيما بعد سقوط دولة الخلافة بمقتل الخليفة الثالث عثمان⁽¹⁾، وانقسام المجتمع الإسلامي بعد مقتله إلى فريقين متصارعين على سلطة الخلافة؛ كل فريق يدعي أحقيته بها، لينتهي صراع أولئك الفرقاء- في نهاية المطاف أو ليتمخض عنه بالأحرى- إلى انتصار ما يمكن تسميته بـ "دولة التأويل" (التي أسس لها وقاد مسيرة النهوض بها معاوية بن أبي سفيان) على دولة التنزيل التي حاول الإمام علي- خلال فترة خلافته- استعادة مكانتها في الأمة، وفرض شروطها على المجتمع الإسلامي من جديد، لكن لينتهي أمر هذه الدولة بمقتله، أو لتسقط بشكل فعلي ونهائي من واقع الحياة الإسلامية بمجرد سقوطه مضرّجاً بدمائه في العام (40 هـ). نقول هذا لأننا نعتقد أنه بانتصار معاوية على الإمام علي في صراعهما على سلطة الخلافة قد انتصرت- على المستوى التاريخي- دولة التأويل على دولة التنزيل منذ ذلك الحين وإلى يوم الناس هذا، وإن ظلت محاولات استعادة هذه الدولة الأخيرة وفرض شروطها على الواقع التاريخي من جديد- قائمة- في الأمة- منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا أيضاً. وهي محاولات لا يكاد يخلو منها عصر أو جيل من أجيال الأمة، غير أنها محاولات ظل مصيرها الإخفاق على الدوام، لأسباب ثقافية وحضارية وتاريخية كثيرة سنبلورها هذه الدراسة خلال محاورها المختلفة.

(1) أي منذ خلافة الإمام علي حتى يومنا هذا، لاسيما في وعي المعارضات السياسية، مما يمكن تسميته بـ "يوتوبيا الدولة" أو بالأحرى "دولة التأويل، أو دولة النص المؤول" التي تأتي في مقابل دولة التنزيل، وهي الدولة التي أريد لها أن تقوم على أسسيتين اثنتين: الأول تأويل النص القرآني، والثاني تمثل أنموذج دولة التنزيل، ومحاولة استعادة بنيتها في دنيا الواقع. على أنه يجب الإشارة إلى أن ما نسميه بـ "يوتوبيا الدولة" تأتي على الدوام في مواجهة دولة السياسة أو قل إنها تنشأ غالباً في مواجهة دولة السياسة القائمة بالفعل، أو التي يسود وجودها بالفعل، كون وجود هذه الدولة المهيمن هو الذي يستدعي وجود يوتوبيا الدولة، فيوتوبيا الدولة على علاقة جدلية مع دولة السياسة التي تنشأ في الأصل من رحمها كدولة قائمة بالفعل، باعتبار ذلك البديل الممكن الذي لا يحول دون إمكانيته شيء.

على أنه يمكن في إطار الدولة الأولى تناول دولة النبوة أو الوحي، ودولة الخلافة الراشدة؛ في زمن أبي بكر وعمر وعثمان. وفي إطار ما يمكن تسميته بيوتوبيا الدولة تناول ظاهرة الخطاب المعارض قديماً، أي منذ خلافة علي بن أبي طالب الذي يمكن النظر إليه بوصفه المؤسس لهذا النمط من الدولة.

على أن ما يميز دولة التنزيل عن دولة التأويل، أن دولة التنزيل قد أقامها الخطاب القرآني المنزل أو أسس لها في كيان الفرد المسلم؛ في عقله وقلبه وروحه، ما جعل جميع أفراد المجمع المسلم ينضوون أو قل: ينتظمون في سلك خطاب هذه الدولة، ويندمجون به، وينصاعون لتوجيهاته وتوجيهاته ظاهراً وباطناً، ما جعل السيادة العليا في هذه الدولة للمخاطب الأول أو لمنشئ هذا الخطاب، وهو الله جل في علاه، ثم لمن ينوب عنه أو يمثله - على الأرض - في تمثل الخطاب وإيلاغه إلى الناس، وهو رسوله إلى الإنسانية كافة محمد ﷺ.

وعلى هذا فدولة التنزيل تعدّ دولة عصمة: تجسد - في الأساس - مبدأ العصمة" الذي يشمل عصمة الخطاب الذي صاغ سياساتها وتوجهاتها، وعصمة القيادة النبوية التي أرست دعائم هذه الدولة، ومن ثم، عصمة الأمة المنصوبة في إطار هذه الدولة فيما بعد، أي في زمن الخلافة الراشدة. أما دولة التأويل فتجسد - في الأساس - مبدأ السقوط في الفتنة؛ سقوط الأمة؛ أفراداً وجماعات في فتنة القول المختلف المفضي إلى السلوك السوسيو- سياسي المختلف، بدلالة الآية القرآنية التي ربطت بين إرادة التأويل؛ تأويل المتشابه من "نصّ العصمة المنزل" وإرادة الفتنة، في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽¹⁾. نقول هذا باعتبار أن متلقي خطاب العصمة (المنزل) لم يعد يتعامل مع لحظة تنزل هذا النص وظروف تنزله، بل صار يتعامل مع لحظة أخرى من مسيرة حياة هذا النص، وطرائق الناس في التفاعل معه، أي بعد أن مرت عليه بضعة عقود، وانتفت في مواجهته شروط إنتاجه وتلقيه القديمة، فيخضع تأويله لشروط إنتاجه وتلقيه الجديدة.

(1) سورة آل عمران، الآية 7.

وإن بقي علينا أن نشير هنا إلى أنّ دولة التّزّيل قد انهارت - كدولة جامعة أو معبّرة عن إرادة سياسيّة واحدة جامعة للأمة - بمجرد مقتل الخليفة الثّالث عثمان بن عفّان الذي يعدّ بحقّ ثالث الخلفاء الرّاشدين، وآخر رموز هذه الدّولة الجامعة. أمّا خلافة الإمام عليّ، فقد جاءت - كما سبقت الإشارة - في الزّمن الضّائع، أي في مرحلة انهيار هذه الدّولة الجامعة، ومحاولته إعادة بنائها من جديد، غير أنّ ظروفًا سياسيّة واجتماعيّة واقتصاديّة وثقافيّة (= تاريخيّة وحضاريّة) كثيرة قد حالت دون إمكانيّة تحقّق ذلك الحلم على أرض الواقع، لذلك فقد مثّلت مرحلة ولاية الإمام عليّ مرحلة انتقاليّة بين دولة التّزّيل المنهارة، ودولة التّأويل السّياسيّ التي عمل معاوية على التّأسيس لها، وتشديد أركانها، منذ سقوط الخليفة الثّالث.

ما يسمح لنا بالقول: إنّهُ بمقتل الخليفة الثّالث عثمان انهارت دولة الخلافة، بما هي كيان سياسيّ موحد، بعاصمة واحدة، هي مدينة الرّسول •، وتديرها إرادة سياسيّة واحدة جامعة، هي إرادة الخليفة، لتنهيار معها سلطة الخليفة كخليفة أو كرمز لوحدة الأمة، وهو الأمر الذي كان قد تتبّأ به وحذّر من مغبّته عبد الله بن سلام، حين توجّه إلى الإمام عليّ، وهو في طريقه إلى الشّام قائلاً⁽¹⁾: "يا أمير المؤمنين! لا تخرج منها (= من المدينة)، فو الله لئن خرجت منها، لا يعود إلّيا سلطان المسلمين أبداً".

-3-

مجتمع الخطاب

حتى نتمكّن من بلورة ملامح نشأة دولة الخطاب القرآنيّ نقول: "لقد أنتج خطاب الدّعوة المحمّديّة جماعة خطابيّة (مليّة) تدين به، وبالوحي الذي حمّله إليها، هي جماعة المسلمين التي تسمّت باسم رسالة نبيّهم إليهم. وقد كان بناء هذه

(1) البداية والنهاية: 261 / 7.

الجماعة المَلِيَّة صعباً وشاقاً في المراحل الأولى للرَّسالة، أي في المراحل التي كان فيها جمهور الدَّعوة ضيقاً، لا يتجاوز الحَيِّز القَبْلِيَّ والقرشيَّ وأطرافه الأقرب؛ إمَّا بسبب ضيق المجال المكاني (= مَكَّة) أو بسبب قوَّة الممانعة التي أبداهـا " المَلأ المكي " ضدَّ دعوة تقترح عليه توحيداً اعتقادياً يدمر النظام الإيمانيَّ الوثنيَّ وعائِداته الاقتصاديَّة والتَّجاريَّة المجزيَّة، أو تفرض عليه منظومةً قيميةً اجتماعيةً جديدةً، قوامها المساواة في الدِّين، وأمام الله، بين قَلَّة قليلة ممَّن يكتزون الذهب والفضَّة، وبين السَّواد الأعظم من العبيد، وسائر المهمَّشين من غير المنتسبين إلى خيار البطون القبليَّة. ولعلَّه لا قرينة على أنَّ بناء تلك الجماعة الاعتقاديَّة كان صعباً وشاقاً- في مرحلة الوحي المكيَّ- من أنَّ مجموع من استجاب لدعوة النَّبيِّ، وصار في جملة جنده، لم يتجاوز بضعة عشرات من النَّاس- أحصتهم كتب السِّيرة- على الرَّغم من أنَّ مرحلة الوحي المكيَّ استغرقت من زمن الدَّعوة المحمديَّة ما يزيد قليلاً على نصفه. ومع أنَّ رسول الإسلام ﷺ أمر بالجهـر بالرَّسالة- بعد نـزـر من سنوات كانت فيها الدَّعوة سرِّيَّة- بنصِّ قوله تعالى: ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾⁽¹⁾. وقوله تعالى: ﴿ وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾⁽²⁾. وكان عليه بمقتضى أمر الوحي هذا أن يلتفت ابتداءً إلى محيطه الهاشميَّ نقطة انطلاق في مخاطبة الاجتماع القبليَّ القرشيَّ، إلَّا أنَّ حصيلة نجاحاته حتى على هذا الصَّعيد الاجتماعيِّ الأضيـق كانت متواضعة؛ للأسباب التي ألمحنا إليها آنفاً⁽³⁾.

لقد كانت هذه المحنة النَّبويَّة في تبليغ الرِّسالة وكسب الأنصار، والتَّقدُّم في بناء جماعة (خطابيَّة) اعتقاديَّة قويَّة ومتماسكة وعريضة الجمهور، في جملة الأسباب التي حملت على الهجرة الاضطراريَّة من مَكَّة إلى يثرب، ومعها البحث عن جمهور جديد للدَّعوة من خارج مكانها المكيَّ الارتكازي⁽⁴⁾.

(1) سورة الحجر، الآية 94.

(2) سورة الشعراء، الآية 214.

(3) ينظر: ما قبل نظريَّة التَّولة: المسألة السياسيَّة في إسلام الصِّدر الأوَّل، عبد الإله بلقزيز، مجلة

التَّسامح، ع25، السنة السابعة، شتاء 2009م، ص: 189-190.

(4) المرجع السابق، ص. 190-191.

لذلك وحتى نتمكن من الكشف عن ملامح هذه الدولة التي أنشأها هذا الخطاب وطبيعة نشأتها، يجب التوقف - بادئ ذي بدء - عند مجتمع الخطاب: طبيعته، كيف تمّ بناؤه - انطلاقاً من السؤال: كيف نشأ مجتمع الخطاب، بوصفه مجتمع دولة التنزيل - الذي هيأ لنشأة دولة الخطاب؟ وهو سؤال يتعلّق بطبيعة العلاقة التي نشأت بين أفراد هذا المجتمع وبين الخطاب الإلهي المنزل عليهم عبر نبيهم محمد .

-4-

مجتمع الخطاب.. مجتمع الدولة

ما نعنيه بمجتمع الخطاب هنا، ذلك المجتمع الذي أنشأه الخطاب الإلهي (القرآني)، كي يكون على مثاله، وهو المجتمع الحامل لدولة الإسلام الأولى، والمجسد حضورها وفاعليتها على أرض الواقع التاريخي، إنه المجتمع الإسلامي الذي أنشأه الخطاب القرآني خلال فترة تنزله على نبي الإسلام والمسلمين محمد .، ليمتدّ حتى قبيل أواخر خلافة عثمان.

على أنه يمكننا أن نطلق على هذا المجتمع، مجتمع الاستجابة الحيّة المباشرة، ونعني به مجتمع الرّعيّل الأوّل من جيل الصّحابة الذين تلقّوا القرآن منه . تلقياً حياً مباشراً، وتربّوا على مائدته وفي كنفه، فكانوا به وتكوّنوا من خلاله، لذلك وجدناهم يحرصون أشدّ ما يكون الحرص على تلقّي هذا الخطاب من أجل تمثّله وتمثّله للآخرين، وليس من أجل الحجاج والجدل، وإفحام الخصوم، أو من أجل أية غايات أو مقاصد أخرى: معرفيّة أو سياسيّة أو ثقافيّة، وهو مجتمع من أخصّ خصائصه: أنه كان مهيتاً - في أصل وجوده في قلب جزيرة العرب - لتلقّي هذا الخطاب والتفاعل معه على ذلك النحو الفريد، الذي تحقّق على أرض الواقع.. لذلك يمكن النظر إلى المجتمع المسلم في المدينة بوصفه نواة مجتمع دولة الإسلام التي قامت فيما بعد..

مراحل تلقّي الخطاب القرآنيّ

وإن بقي علينا أن نشير هنا إلى أن تلقّي الخطاب القرآنيّ قد مرّ بثلاث مراحل تاريخيّة في حياة المسلمين:

1- مرحلة التلقّي الحيّ المباشر: حيث تمّ تلقّي الخطاب الإلهيّ (القرآنيّ)، بوصفه خطاباً موجّهاً توجيهاً حيّاً مباشراً منه تعالى إلى كلّ فرد من أفراد مجتمع الخطاب، دون وسيط من فكر أو ثقافة، وهو ما اقتضى تلقّيه كما هو، أو كما أنزل بلغته التي هي لغتهم، وقد كان ذلك في زمن النبوة، بوصفه زمن تنزّل الخطاب القرآنيّ، وما تلا هذه الفترة، حتى منتصف خلافة عثمان، إذ تمّ تلقّيه من لدن الرّعيّل الأوّل من الصّحابة، بوصفه خطاباً إلهيّاً موجّهاً توجيهاً حيّاً مباشراً من لدنه تعالى إلى كلّ من كان يتلقّاه من أفراد المجتمع العربيّ وبحسبه، لذلك جاءت استجاباتهم له في هذه المرحلة، استجابةً عمليّةً حيّة مباشرة في الأساس، أي أنّها قد أخذت - في الغالب - شكل (التّحوّل الكينونيّ للكائن المتلقّي في هذه المرحلة بالذات) من "كائه الشّخصي" إلى "كائه النّصّي" - حسب تعبير أحد الباحثين - أي من عالم الوجود الجاهليّ إلى عالم الوجود الخطابيّ القرآنيّ، ومن ثمّ، شكل الاستجابة التّفانيّة الحيّة المباشرة المعبرة عن التزام المتلقّي بتمثّل مضامين هذا الخطاب، والعمل (على إعادة تمثيله للآخرين ممّن لم يبلغهم دعوته) بمقتضى ما تضمّنّه من تعليمات وأحكام. وهذا يقتضي أنّهم قد تلقّوه - في هذه المرحلة - من داخل بنيته الخطابية (أي بوصف - هم) من توجّه إليهم بخطابه، ومن ثمّ، بوصفهم مكوّناً رئيساً من مكوّنات بنيته الخطابية، وليس من موقع أنّهم مجرد مراقبين يرون ويرصدون حركة الخطاب من خارجه، أو حتى من موقع أنّهم مراقبون ومخاطبون، في آن معاً. وهذا يقتضي أنّهم لم يتلقّوه بوصفه نصّاً إلهيّاً منجزاً، بقدر ما تلقّوه بوصفه خطاباً إلهيّاً في طور الإنجاز، ما أبّقه حيّاً في نفوسهم وضمايرهم طوال فترة تنزّله، وهو ما لم يستمرّ طويلاً في حياة المسلمين الذين ما إن بدأ جيل الصّحابة في الرّحيل حتى تحوّل الأمر على النّحو الذي ستكشف عنه الدّراسة في محاورها التّالية.

2- ثم مرحلة التلقّي المزدوج: من الدّاخل والخارج، أي من داخل بنية هذا الخطاب ومن خارج بينته (= من داخل بنية خطاب النّقافة السّائدة)، في الوقت نفسه، ما حتمّ النّظر إليه بوصفه نصّاً وخطاباً في آن معا⁽¹⁾.

3- ثمّ مرحلة التلقّي غير المباشر: من خارج بنية هذا الخطاب = من داخل بنية خطاب النّقافة السّائدة.

وقد مثّلت المرحلة الأولى من مراحل تلقّي هذا الخطاب مرحلة استقرار المجتمع الإسلاميّ وتماسكه داخليّاً في مواجهة أعداء الخارج، حيث كان هذا المجتمع يتوحد - داخليّاً - في مواجهة قوى الكفر المحيطة والمتربّصة به). تلي هذه المرحلة مرحلة سقوط هذا المجتمع في (دوامة) الفتنة وانشقاقه داخليّاً في مواجهة بعضه بعضاً، هنا ظهر التّأويل بوصفه إحدى أهمّ ضرورات هذه المرحلة؛ مرحلة السقوط في الفتنة" (حيث السقوط في فتنة القتل (الاحتراب الدّخلي) مترتبّ على السقوط في فتنة الاختلاف في فهم دوافعه ومسوّغاته، ومن ثمّ، في فهم شرعيّته ومشروعيّته، وهو ما حدا بالأطراف المتصارعة أو المفتونة إلى استدعاء التّأويل، بوصفه سلاحاً مهماً في مواجهة بعضها بعضاً (يمكن اقتباس موقف طرفي الصراع في صفيين من حديث تقتلك الفئة الباغية" وكيف استخدم التّأويل سلاحاً ماضياً في المعركة، لاسيما من لدن معسكر معاوية الذي أسس لدولة التّأويل السّياسيّة).

4.2. ولكي تتّضح لنا ملامح هذا المجتمع وطبيعة نشأته، يمكننا استعراض بعض المرويّات التّاريخيّة المهمّة والوقوف على بعض دلالاتها وأبعادها النّقافيّة والحضاريّة، على النّحو الآتي:

1- فقد "روى ابنُ إسحاق قال⁽²⁾: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى مَا يَرَى مِنْ قَوْمِهِ، يَبْذُلُ لَهُمُ النَّصِيحَةَ، وَيَدْعُوهُمْ إِلَى النَّجَاةِ مِمَّا هُمْ فِيهِ. وَجَعَلَتْ قُرَيْشٌ - حِينَ

(1) لمن أراد أن يقف على تمييزنا بين النص والخطاب يمكن العودة إلى كتابنا: الخطاب والنص- المفهوم- العلاقة- السلطة" المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008م.

(2) سيرة ابن هشام: 1 / 382.

مَنَعَهُ اللَّهُ مِنْهُمْ - يُحَذِّرُونَ مِنْهُ النَّاسَ، وَمَنْ قَدِمَ عَلَيْهِمْ مِنَ الْعَرَبِ. وَكَانَ الطَّفِيلُ بْنُ عَمْرِو الدَّوْسِيِّ يُحَدِّثُ أَنَّهُ قَدِمَ مَكَّةَ، وَرَسُولُ اللَّهِ • بِهَا، فَمَشَى إِلَيْهِ رِجَالٌ مِنْ قُرَيْشٍ، وَكَانَ الطَّفِيلُ رَجُلًا شَرِيفًا شَاعِرًا لَبِيبًا، فَقَالُوا لَهُ: يَا طَفِيلُ، إِنَّكَ قَدِمْتَ بِلَادَنَا، وَهَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بَيْنَ أَظْهُرِنَا قَدْ أَعْضَلَ بَنَاءَ، وَقَدْ فَرَّقَ جَمَاعَتَنَا، وَشَتَّتْ أَمْرَنَا، وَإِنَّمَا قَوْلُهُ كَالسَّحَرِ؛ يَفَرِّقُ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ أَبِيهِ، وَبَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ أَخِيهِ، وَبَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ زَوْجَتِهِ، وَإِنَّا نَخْشَى عَلَيْكَ وَعَلَى قَوْمِكَ مَا قَدْ دَخَلَ عَلَيْنَا، فَلَا تَكَلِّمْنَهُ، وَلَا تَسْمَعَنَّ مِنْهُ شَيْئًا. قَالَ: فَمَكَثْتُ حَتَّى انصَرَفَ رَسُولُ اللَّهِ • إِلَى بَيْتِهِ، فَاتَّبَعْتُهُ حَتَّى إِذَا دَخَلَ بَيْتَهُ دَخَلْتُ عَلَيْهِ، فَقُلْتُ: يَا مُحَمَّدُ! إِنَّ قَوْمَكَ قَدْ قَالُوا لِي (عَنْكَ) كَذًا وَكَذَا لِلَّذِي قَالُوا، فَوَ اللَّهُ مَا بَرَحُوا يُخَوِّفُونِي أَمْرَكَ حَتَّى سَدَدْتُ أَذُنِي بِكَرْسُفٍ (الْكُرْسُفُ: الْقِطْعَةُ مِنَ الْقِطَنِ) لئَلَّا أَسْمَعَ قَوْلِكَ، ثُمَّ أَبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُسْمِعَنِي قَوْلَكَ، فَسَمِعْتُهُ قَوْلًا حَسَنًا، فَأَعْرَضَ عَلَيَّ أَمْرَكَ. قَالَ: فَعَرَضَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ • الْإِسْلَامَ، وَتَلَا عَلَيَّ الْقُرْآنَ، فَلَا وَاللَّهِ مَا سَمِعْتُ قَوْلًا قَطُّ أَحْسَنَ مِنْهُ وَلَا أَمْرًا أَعْدَلَ مِنْهُ. قَالَ: فَأَسْلَمْتُ، وَشَهِدْتُ شَهَادَةَ الْحَقِّ، وَقُلْتُ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ: إِنِّي أَمْرٌ مُطَاعٌ فِي قَوْمِي، وَأَنَا رَاجِعٌ إِلَيْهِمْ، وَدَاعِيهِمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يَجْعَلَ لِي آيَةً تَكُونُ لِي عَوْنًا عَلَيْهِمْ فِيمَا أَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ. فَقَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْ لَهُ آيَةً. قَالَ: فَخَرَجْتُ إِلَى قَوْمِي، حَتَّى إِذَا كُنْتُ بِثَنِيَّةٍ تُطْلِعُنِي عَلَى الْحَاضِرِ وَقَعَ نُورٌ بَيْنَ عَيْنَيَّ مِثْلُ الْمَصْبَاحِ، فَقُلْتُ: اللَّهُمَّ فِي غَيْرِ وَجْهِي، إِنِّي أَخْشَى أَنْ يَظُنُّوا أَنَّهُا مُثَلَّةٌ وَقَعَتْ فِي وَجْهِي لِغِرَاقِي دِينَهُمْ. قَالَ: فَتَحَوَّلَ فَوْقَ رَأْسِ سَوْطِي. قَالَ فَجَعَلَ الْحَاضِرُ يَتَرَاءَوْنَ ذَلِكَ النُّورَ فِي سَوْطِي كَالْقَنْدِيلِ الْمُعَلَّقِ، وَأَنَا أَهْبِطُ إِلَيْهِمْ مِنَ الثَّنِيَّةِ، قَالَ حَتَّى جِئْتُهُمْ فَأَصْبَحْتُ فِيهِمْ. قَالَ: فَلَمَّا نَزَلْتُ أَتَانِي أَبِي، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا، قَالَ: فَقُلْتُ: إِلَيْكَ عَنِّي يَا أَبَتِ، فَلَسْتُ مِنْكَ وَلَسْتُ مِنْي! (1) قَالَ: وَلِمَ يَا بُنَيَّ؟ قَالَ قُلْتُ: أَسْلَمْتُ، وَتَابَعْتُ دِينَ مُحَمَّدٍ •. قَالَ: أَيُّ بَنِي فَدِينِي دِينُكَ! قَالَ: فَذَهَبَ، فَاعْتَسَلَ، وَطَهَّرَ ثِيَابَهُ (2). قَالَ: ثُمَّ جَاءَ، فَعَرَضْتُ عَلَيْهِ الْإِسْلَامَ فَاسْلَمَ. قَالَ: ثُمَّ أَتَيْتَنِي صَاحِبَتِي، فَقُلْتُ: إِلَيْكَ عَنِّي، فَلَسْتُ مِنْكَ

(1) في إشارة إلى خطاب المفاصلة؛ مفاصلة المسلم من ليس على دينه ولو كان أباه أو زوجته.

(2) في إشارة إلى أنه قد خلع على عتبة الإسلام كل أدران الجاهلية.

وَلَسْتُ مِنِّي. قَالَتْ لِمَ؟! بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي! قَالَ: (قُلْتُ: قَدْ) فَارَقَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ الْإِسْلَامُ، وَتَابَعْتُ دِينَ مُحَمَّدٍ ٩٠ قَالَتْ: فَدِينِي دِينُكَ، قَالَ قُلْتُ: فَادْهَبِي إِلَى.. حِنَا ذِي الشَّرَى... فَتَطَهَّرِي مِنْهُ. (قَالَ) فَقُلْتُ: بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، أَتَخْشَى عَلَى الصَّبِيَّةِ مِنْ ذِي الشَّرَى شَيْئًا، قَالَ قُلْتُ: لَا، أَنَا ضَامِنٌ لِدَلِكْ، فَذَهَبْتُ فَاعْتَسَلْتُ، ثُمَّ جَاءَتْ فَعَرَضْتُ عَلَيْهَا الْإِسْلَامَ فَأَسْلَمَتْ^(١).

2- وروى ابن اسحاق^(٢): "أَنَّ أَسْعَدَ بْنَ زُرَّارَةَ خَرَجَ بِمُصْنَعِبِ بْنِ عُمَيْرٍ، يُرِيدُ بِهِ دَارَ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ، وَدَارَ بَنِي ظَفَرٍ، وَكَانَ سَعْدُ بْنُ مُعَاذِ بْنِ النُّعْمَانِ بْنِ أَمْرِئِ الْقَيْسِ بْنِ زَيْدِ بْنِ عَبْدِ الْأَشْهَلِ بْنِ خَالَةِ أَسْعَدِ بْنِ زُرَّارَةَ، فَدَخَلَ بِهِ حَائِطًا مِنْ حَوَائِطِ بَنِي ظَفَرٍ كَعْبُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ بْنِ عَمْرِو مَالِكِ بْنِ الْأَوْسِ، فَجَلَسَا فِي الْحَائِطِ، وَاجْتَمَعَ إِلَيْهِمَا رَجَالٌ مِمَّنْ أَسْلَمُوا، وَسَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ وَأُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ يَوْمَئِذٍ سَيِّدَا قَوْمِهِمَا مِنْ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ، وَكِلَاهُمَا مُشْرِكٌ عَلَى دِينِ قَوْمِهِ، فَلَمَّا سَمِعَا بِهِ، قَالَ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ لِأُسَيْدِ بْنِ حُضَيْرٍ: لَا أَبَا لَكَ! انْطَلِقْ إِلَى هَذَيْنِ الرَّجُلَيْنِ اللَّذَيْنِ قَدْ أَتَيْتَا دَارَيْنَا، لِيُسْقِيَا ضِعْفَاعَنَا، فَارْجُرْهُمَا، وَانْهَهُمَا عَنْ أَنْ يَأْتِيَا دَارَيْنَا، فَإِنَّهُ لَوْ لَا أَنَّ أَسْعَدَ بْنَ زُرَّارَةَ مِنِّي حَيْثُ قَدْ عَلِمْتَ كَفَيْتُكَ ذَلِكَ، هُوَ ابْنُ خَالَتِي، وَلَا أَجِدُ عَلَيْهِ مَقْدَمًا، قَالَ: فَأَخَذَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ حَرَبَتَهُ، ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَيْهِمَا، فَلَمَّا رَأَاهُ أَسْعَدُ بْنُ زُرَّارَةَ، قَالَ لِمُصْنَعِبِ بْنِ عُمَيْرٍ: هَذَا سَيِّدُ قَوْمِهِ، قَدْ جَاءَكَ، فَاصْدُقْ اللَّهَ فِيهِ^(٣). قَالَ مُصْنَعِبٌ: إِنْ يَجْلِسُ (إِلَيْنَا) أَكَلَمَهُ^(٤). قَالَ: فَوَقَّفَ عَلَيْهِمَا مُتَشَتِّمًا، فَقَالَ: مَا جَاءَ بِكُمَا إِلَيْنَا تُسْقِيَانِ ضِعْفَاعَنَا؟! اعْتَزِلَانَا، إِنْ كَانَتْ لَكُمَا بِأَنْفُسِكُمَا حَاجَةٌ^(٥). فَقَالَ لَهُ مُصْنَعِبٌ: أَوْ تَجْلِسُ، فَتَسْمَعُ؟ فَإِنْ رَضِيتَ أَمْرًا قَبْلَتَهُ، وَإِنْ كَرِهْتَهُ كُفَّ عَنْكَ مَا تَكْرَهُ. قَالَ:

(١) سيرة ابن هشام: 1 / 383.

(٢) المرجع السابق، ص. 1 / 435.

(٣) المراد: أخلص نيتك لله في مخاطبته بخطاب الإسلام والقرآن، واختار من الآيات والمواقف أقواها في التأثير عليه.

(٤) المراد أكلمه الكلام الجامع أهم مقومات وشروط التأثير والإقناع الذي يعجبك.

(٥) في إشارة إلى تهديده إياهما بالتصفية الجسدية، إن هما أصرا على البقاء في ديار قومه، ولم يرحلا عنها.

أَنْصَفْتَ! ثُمَّ رَكَزَ حَرْبَتَهُ، وَجَلَسَ إِلَيْهِمَا، فَكَلَّمَهُ مُصْنَعٌ بِالْإِسْلَامِ⁽¹⁾، وَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ. فَقَالَا: فِيمَا يُذَكِّرُ عَنْهُمَا: وَاللَّهِ لَعَرَفْنَا فِي وَجْهِهِ الْإِسْلَامَ قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ فِي إِشْرَاقِهِ وَتَسَهِّلِهِ". ثُمَّ قَالَ: مَا أَحْسَنَ هَذَا الْكَلَامَ وَأَجْمَلَهُ! (2) كَيْفَ تَصْنَعُونَ، إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا فِي هَذَا الدِّينِ؟ قَالَا لَهُ: تَغْتَسِلُ⁽³⁾، فَتَطَهَّرُ، وَتَطَهَّرُ ثَوْبَيْكَ، ثُمَّ تَشْهَدُ شَهَادَةَ الْحَقِّ، ثُمَّ تُصَلِّي. فَقَامَ، فَاعْتَسَلَ، وَطَهَّرَ ثَوْبَيْهِ، وَتَشْهَدُ شَهَادَةَ الْحَقِّ، ثُمَّ قَامَ، فَرَكَعَ رُكْعَتَيْنِ، ثُمَّ قَالَ لَهُمَا: إِنْ وَرَأَيْ رَجُلًا، إِنْ يَتَّبِعُكُمَا لَمْ يَتَخَلَفْ عَنْهُ أَحَدٌ مِنْ قَوْمِهِ، وَسَأَرْسِلُهُ إِلَيْكُمَا الْآنَ؛ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ، ثُمَّ أَخَذَ حَرْبَتَهُ، وَانْصَرَفَ إِلَى سَعْدٍ وَقَوْمِهِ، وَهُمْ جُلُوسٌ فِي نَادِيهِمْ، فَلَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ سَعْدُ بْنُ مُعَاذٍ مُقْبِلًا، قَالَ: أَحَلَفَ بِاللَّهِ، لَقَدْ جَاءَكُمْ أَسِيدٌ بِغَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي ذَهَبَ بِهِ مِنْ عِنْدِكُمْ، فَلَمَّا وَقَفَ عَلَى النَّادِي (4) قَالَ لَهُ سَعْدٌ: مَا فَعَلْتَ؟ قَالَ: كَلَّمْتُ الرَّجُلَيْنِ، فَوَرَأَيْتُ مَا رَأَيْتُ بِهِمَا بَأْسًا، وَقَدْ نَهَيْتُهُمَا، فَقَالَا: نَفْعُلْ مَا أَحْبَبْتَ، وَقَدْ حَدَّثْتَ أَنَّ بَنِي حَارِثَةَ قَدْ خَرَجُوا إِلَى أَسْعَدَ بْنِ زُرَّارَةَ لِيَقْتُلُوهُ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ قَدْ عَرَفُوا أَنَّهُ ابْنُ خَالَتِكَ، لِيُخْفِرُوكَ، قَالَ فَقَامَ سَعْدٌ مُغَضَّبًا مُبَادِرًا، تَخَوُّفًا لِلَّذِي ذَكَرَ لَهُ مِنْ بَنِي حَارِثَةَ، فَأَخَذَ الْحَرْبَةَ، ثُمَّ قَالَ: وَاللَّهِ مَا أَرَاكَ أَغْنَيْتَ شَيْئًا، ثُمَّ خَرَجَ إِلَيْهِمَا، فَلَمَّا رَأَاهُمَا سَعْدٌ مُطْمَئِنِّينَ عَرَفَ سَعْدٌ أَنَّ أَسِيدًا إِنَّمَا أَرَادَ مِنْهُ أَنْ يَسْمَعَ مِنْهُمَا، فَوَقَفَ عَلَيْهِمَا مُتَشَتِّمًا، ثُمَّ قَالَ لِأَسْعَدَ بْنِ زُرَّارَةَ: يَا أَبَا أَمَامَةَ (أَمَّا وَاللَّهِ) لَوْ لَا مَا بَيْنِي وَبَيْنَكَ مِنَ الْقُرَابَةِ مَا رُمْتُ هَذَا مِنِّي، أَتَغْشَانَا فِي دَارِنَا بِمَا نَكْرَهُ⁽⁵⁾. وَقَدْ قَالَ أَسْعَدُ بْنُ زُرَّارَةَ لِمُصْنَعٍ بِنِ عُمَيْرٍ: أَيُّ مُصْنَعٍ جَاءَكَ - وَاللَّهِ - سَيْدٌ مِنْ وَرَاءَهُ مِنْ قَوْمِهِ، إِنْ يَتَّبِعُكَ لَا يَتَخَلَفُ عَنْكَ مِنْهُمْ اثْنَانِ. قَالَ فَقَالَ لَهُ مُصْنَعٌ: أَوْ تَقْعُدُ فَتَسْمَعَ؟ فَإِنْ رَضِيتَ أَمْرًا وَرَغِبْتَ فِيهِ قَبْلَتَهُ، وَإِنْ كَرِهْتَهُ عَزَلْنَا

(1) في إشارة إلى أنه كلمه بكلام هو في الأصل كلام الإسلام، أي من صياغة خطابه.

(2) في إشارة مهمة إلى سلامة فطرته وامتلاكه حسًا جماليًا صافيًا نقيًا.

(3) الاغتسال رمز التحول والصيرورة، رمز الولادة الجديدة، رمز الدخول في رحم الأم من جديد، ومن ثم، رمز التطهر من أدران الجاهلية وكل ما علق بالإنسان من أوساخ حسية أو معنوية.

(4) النادي مكان اجتماع القوم، إنه المكان الذي يتنادى إليه أفراد القبيلة، عند الضرورة أو عندما تلم بهم ملمة أو تنزل بهم نازلة.

(5) في إشارة مهمة إلى تمتع القبيلة بنوع من السيادة الذاتية على الأرض.

عَنْكَ مَا تَكْرَهُ؟" قَالَ سَعْدٌ: أَنْصَفْتُ. ثُمَّ رَكَزَ الْحَرْبَةَ، وَجَلَسَ، فَعَرَضَ عَلَيْهِ الْإِسْلَامَ، وَقَرَأَ عَلَيْهِ الْقُرْآنَ. قَالَا: فَعَرَفْنَا - وَاللَّهِ - فِي وَجْهِ الْإِسْلَامِ، ثُمَّ قَالَ لَهَا: كَيْفَ تَصْنَعُونَ إِذَا أَنْتُمْ أَسْلَمْتُمْ وَدَخَلْتُمْ فِي هَذَا الدِّينِ؟ قَالَا: تَغْتَسِلُ فَنُطَهِّرُ وَتُطَهِّرُ ثَوْبَيْكَ، ثُمَّ تَشْهَدُ شَهَادَةَ الْحَقِّ، ثُمَّ تُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ. قَالَ: فَقَامَ، فَأَغْتَسَلَ، وَطَهَرَ ثَوْبَيْهِ، وَتَشْهَدُ شَهَادَةَ الْحَقِّ، ثُمَّ رَكَعَ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ أَخَذَ حَرْبَتَهُ، فَأَقْبَلَ عَامِدًا إِلَى نَادِي قَوْمِهِ، وَمَعَهُ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْرٍ. قَالَ: فَلَمَّا رَأَى قَوْمَهُ مُقْبِلًا، قَالُوا: نَحْلِفُ بِاللَّهِ لَقَدْ رَجَعَ إِلَيْكُمْ سَعْدٌ بِغَيْرِ الْوَجْهِ الَّذِي ذَهَبَ بِهِ مِنْ عِنْدِكُمْ، فَلَمَّا وَقَفَ عَلَيْهِمْ قَالَ: يَا بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ، كَيْفَ تَعْلَمُونَ أَمْرِي فِيكُمْ؟ قَالُوا: سَيِّدُنَا وَأَوْصَلُنَا وَأَفْضَلُنَا رَأْيًا، وَأَيَّمُنَا نَقِيَّةً؟ قَالَ: فَإِنْ كَلِمَ رِجَالِكُمْ وَنِسَائِكُمْ عَلَيَّ حَرَامٌ حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ⁽¹⁾، قَالَا: فَوَ اللَّهِ مَا أَمْسَى فِي دَارِ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ رَجُلٌ وَلَا امْرَأَةٌ إِلَّا مُسْلِمًا وَمُسْلِمَةً. وَرَجَعَ أَسْعَدُ وَمُصْنَعَبٌ إِلَى مَنْزِلِ أَسْعَدِ بْنِ زُرَّارَةَ، فَأَقَامَ عِنْدَهُ يَدْعُو النَّاسَ إِلَى الْإِسْلَامِ حَتَّى لَمْ تَبْقَ دَارٌ مِنْ دُورِ الْأَنْصَارِ إِلَّا وَفِيهَا رِجَالٌ وَنِسَاءٌ مُسْلِمُونَ إِلَّا مَا كَانَ مِنْ دَارِ بَنِي أُمَيَّةَ بْنِ زَيْدٍ وَخَطْمَةَ وَوَائِلٍ وَوَأَقِفٍ...

3- وروى ابن إسحاق عن عبادة بن الصَّامِت قال: كُنَّا اثْنَيْ عَشَرَ رَجُلًا فِي الْعَقْبَةِ الْأُولَى، فَبَايَعَنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى بَيْعَةِ النِّسَاءِ: أَنْ لَا نَشْرِكَ بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا نَسْرِقَ، وَلَا نَزْنِيَ، وَلَا نَقْتُلَ أَوْلَادَنَا، وَلَا نَأْتِيَ بَبْهَتَانِ نَفْتَرِيهِ بَيْنَ أَيْدِينَا وَأَرْجُلِنَا، وَلَا نَعْصِيهِ فِي مَعْرُوفٍ؛ فَمَنْ وَفَى فَلَهُ الْجَنَّةُ، وَمَنْ غَشَى مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَأَمَرَهُ إِلَى اللَّهِ؛ إِنْ شَاءَ عَذِّبَهُ، وَإِنْ شَاءَ غَفَرَ لَهُ⁽²⁾... ثُمَّ رَجَعُوا إِلَى قَوْمِهِ بِالْمَدِينَةِ، وَأَخْبَرُوهُمْ الْخَبَرَ، وَفُشِيَ ذِكْرُ الْإِسْلَامِ بِالْمَدِينَةِ؛ فَكَانَ الْوَاحِدُ بَعْدَ الْوَاحِدِ مِنَ الْأَنْصَارِ يَخْرُجُ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ، فَيُؤْمِنُ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ثُمَّ يَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ، فَيَسْلِمُ بِإِسْلَامِهِ جَمَاعَةً،

(1) يجب التوقف عند دلالة إيجاز الخطاب؛ خطاب سيّد القبيلة لقومه، في هذه الجملة التوكيدية المطالبة بإيمانهم فقط بالإيمان بالله ورسوله، دون شرح أو تفصيل لأسباب هذه المطالبة، وبما يؤكد أنه بمثابة خطاب أمر، حاسم وملزم، خطاب الرئيس/ الرأس الموجه إلى باقي أعضاء الكيان القبلي الكياني.

(2) السيرة لابن حبان: 1 / 105.

حتى لم تبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رهط من المسلمين يظهرون الإسلام. قال: ثم اختلف الأوس والخزرج في الصلاة، وأبوا أن يترك بعضهم يؤم بعضاً؛ فبعث رسول الله • إلى المدينة مصعب بن عمير مع جماعة، وذلك أنهم كتبوا إلى رسول الله • يسألونه أن يبعث عليهم رجلاً من أصحابه يفقههم في الدين، فنزل مصعب بن عمير على أسعد بن زرارة، فكان يأتي به دور الأنصار، فيدعوهم إلى الله، ويقرأ عليهم القرآن، ويفقه من كان منهم دخل في الإسلام، وكان إسلام سعد بن معاذ وأسيد بن حضير على يد مصعب، وذلك أنه خرج مع أسعد بن زرارة إلى حائط من حوائط بني النجار معهما رجال من المسلمين، فبلغ ذلك سعد بن معاذ... إلخ. الخبر.

تبعية العرب لقريش في جاهليتها وفي إسلامها:

4- وروى ابن إسحاق قال⁽¹⁾: "كَانَتْ الْعَرَبُ تَرَبَّصُ⁽²⁾ بِالْإِسْلَامِ أَمْرَ هَذَا الْحَيِّ مِنْ قُرَيْشٍ، وَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ •؛ وَذَلِكَ أَنَّ قُرَيْشًا كَانُوا: إِمَامَ النَّاسِ وَهَادِيَهُمْ، وَأَهْلَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ، وَصَرِيحَ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَقَادَةَ الْعَرَبِ؛ لَا يَنْكُرُونَ ذَلِكَ. وَكَانَتْ قُرَيْشٌ هِيَ الَّتِي نَصَبَتْ لِحَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ • وَخِلَافَهُ، فَلَمَّا افْتَتَحَتْ مَكَّةَ، وَدَانَتْ لَهُ قُرَيْشٌ وَدَوَّخَهَا الْإِسْلَامُ، وَعَرَفَتْ الْعَرَبُ أَنَّهُ لَا طَاقَةَ لَهُمْ بِحَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ • وَلَا عَدَاوَتِهِ، فَدَخَلُوا فِي دِينِ اللَّهِ. كَمَا قَالَ عَزَّ وَجَلَّ "أَفُولَاجًا"، يَضْرِبُونَ إِلَيْهِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ.

5- وروى ابن إسحاق عن ابن عباس قال⁽³⁾: بَعَثْتُ بَنُو سَعْدِ بْنِ بَكْرِ ضِمَامَ بْنَ ثَعْلَبَةَ وَإِذَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ •، فَقَدِمَ عَلَيْهِ، وَأَنَاخَ بَعِيرَهُ عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ، ثُمَّ عَقَلَهُ، ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ وَرَسُولُ اللَّهِ • جَالِسٌ فِي أَصْحَابِهِ. وَكَانَ ضِمَامٌ رَجُلًا جَلْدًا

(1) سيرة ابن هشام: 2 / 560.

(2) تنتظر وتترقب مصير الإسلام في صراعه مع قريش، لمن تكون الغلبة والنصر النهائي، القريش تكون أم للإسلام ونبي الإسلام تكون؟

(3) سيرة ابن هشام: 2 / 573.

(صليبا عنيدا) أشعر ذا غديرتين، فأقبل حتى وقف على رسول الله • في أصحابه، فقال: أيكم ابن عبد المطلب؟ قال: فقال رسول الله •: أنا ابن عبد المطلب! قال أمحمد؟ قال نعم! قال يا بن عبد المطلب⁽¹⁾، إني سأنلك ومغلظ عليك في المسألة، فلا تجدن في نفسك. قال لا أجذ في نفسي، فسل عما بدا لك. قال: أنشدك الله! (2) إلهك وإله من كان قبلك، وإله من هو كائن بعدك! (3) إلهك بعثك إلينا رسولا؟ قال: اللهم نعم! قال: فأنشدك الله إلهك وإله من كان قبلك، وإله من هو كائن بعدك، إله أمرك أن تأمرنا أن نعبد وحده لا نشرك به شيئا، وأن نخلع هذه الأنداد التي كان آباؤنا يعبدون معه؟ قال: اللهم نعم! قال: فأنشدك الله إلهك وإله من كان قبلك، وإله من هو كائن بعدك، إله أمرك أن نصلي هذه الصلوات الخمس؟ قال: اللهم نعم! قال: ثم جعل يذكر فرائض الإسلام فريضة فريضة؛ الزكاة والصيام والحج وشرائع الإسلام كلها، ينشده عند كل فريضة منها، كما ينشده في التي قبلها، حتى إذا فرغ، قال: فإني أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدا رسول الله، وسأؤدي هذه الفرائض، وأجتنب ما نهيتني عنه، ثم لا أريد ولا أنقص. ثم انصرف إلى بعيره راجعا. قال: فقال رسول الله •: إن صدق ذو العقيصتين دخل الجنة. قال فأتى بعيره، فأطلق عقاله، ثم خرج حتى قديم على قومه، فاجتمعوا إليه، فكان أول ما تكلم به أن قال: بئس اللات والعزى! قالوا: مه يا ضمام! اتق البرص! اتق الجدأ! اتق الجنون! قال: ويلكم! إنهما - والله - لا يضران ولا ينفعان؛ إن الله قد بعث رسولا، وأنزل عليه كتابا، أسئلكم به مما كنتم فيه، وإني أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وقد جئكم من عنده بما أمركم به وما نهاكم عنه. قال: فوالله ما أمسى من ذلك اليوم في حاضره رجل ولا امرأة إلا مسلما.

(1) ناداه منسوبا إلى أبيه ولم يناده باسمه، في إشارة إلى ثقته بكرم أصله، وأن من هو بمثل كرم أصله لا يمكنه أن يكذب.

(2) المراد: أسألك بالله أو استحلفك بالله.

(3) في إشارة إلى أنه كان يؤمن بالله رباً وإلهاً، ولكنه كان يشك أو يتشكك في أمرين فقط: في وحدانيته تعالى من جهة، وفي نبوة نبيه محمد وشريعته، من جهة ثانية.

6- وروى ابن إسحاق قال⁽¹⁾: أتى رسول الله • أعرابي فقال: يا محمد! إلام تدعو؟ قال: أدعوك⁽²⁾ إلى مَنْ إذا أصابك ضرٌّ فدعوته كشف عنك ضرَّك، وإلى مَنْ إن كنت بفلاة من الأرض، فأضلت راحتك، فدعوته، ردها عليك، وإلى مَنْ إن أصابتك سنةٌ، فأجدبت، أنبت لك، فقال الأعرابي: ما أحسن هذا! أوصني! فقال رسول الله •: أوصيك ألا تغتبط النَّاسَ، ولا تزهد في المعروف، والى أخاك حين تلقاه ووجهك منبسطة إليه، وإن لم يكن لك إلا دلو واحد، فسألك أن تفرغ له من دلوك فأفرغ منه، وإيّاك وإسبال الإزار، فإنّه من المخيلة، وإن الله عزّ وجلّ لا يحبّ المخيلة".

7- وروى ابن حبان في سيرته قال⁽³⁾: "كان رسول الله • يحضر الموسم، فيعرض نفسه على من حضر من العرب، فبلغ رسول الله • العقبة، وإذا رهط منهم رموا الجمرة، فاعترضهم رسول الله •، وقال: ممّن أنتم؟ قالوا: من الخزرج. قال: أمن موالي يهود؟ قالوا: نعم. فكلمهم بالذي بعثه الله به، فقال بعضهم لبعض: يا قوم! إن هذا الذي كانت اليهود يدعوننا به أن يخرج في آخر الزّمان!. وكانت اليهود إذا كان بينهم شيء قالوا: إنّما ننتظر نبياً يبعث الآن يقتلكم قتل عاد وثمود، فنتبّعه، ونظهر عليكم معه. ثم قالوا لرسول الله •: "نرجع إلى قومنا، ونخبرهم بالذي كلمتنا به، فما أرغبنا فيك! إنّنا قد تركنا قومنا على خلاف فيما بينهم، لا نعلم حيّاً من العرب بينهم من العداوة ما بينهم، وسنرجع إليهم بالذي سمعنا منك، لعلّ الله يقبل بقلوبهم، ويصلح بك ذات بينهم، ويؤلف بين قلوبهم، وأن يجتمعوا على أمرك! فإن يجتمعوا على أمر واحد، فلا رجل أعزّ منك. ثمّ قدموا إلى المدينة، فأفشوا ذلك فيهم".

(1) السيرة النبوية لابن إسحاق: 1 / 102.

(2) وهنا يجب التوقف عند دلالة المفارقة بين صيغة السؤال المفتوحة (إلام تدعو؟) وصيغة الجواب المغلقة على ضمير المخاطب: "أدعوك" كأنه أراد أن يقول له: دعني أجبك عما أدعوك إليه أنت الآن هنا.. إنني أدعوك إلى ما فيه خلاصك من واقع معاناتك ومكابداتك اليومية.

(3) السيرة لابن حبان: 1 / 93.

8- وروى ابن اسحق قال⁽¹⁾: "لما رأى عثمان ما يلقى رسول الله وأصحابه من الأذى، وهو يغدو ويروح بأمان الوليد بن المغيرة، قال عثمان: والله إن غدوي ورواحي آمناً بجوار رجل من أهل الشرك، وأصحابي وأهل بيتي يلقون من البلاء والأذى في الله عز وجل ما لا يصيبني لنقص كثير في نفسي؛ فمشى إلى الوليد بن المغيرة، وهو في المسجد، فقال: يا أبا عبد شمس وفّت ذمتك! قد كنت في جوارك، وقد أحببت أن أخرج منه إلى رسول الله، ولي به وبأصحابه أسوة، قال الوليد: فلعلك يا ابن أخي أوديت، أو انتهكت؟! فقال: لا، ولكني أرضى بجوار الله تعالى، ولا أريد أن أستجير بغيره، قال: فانطلق إلى المسجد، فارد عليّ جوارى علانية، كما أجزتك علانية، فقال: انطلق! قال: فخرجنا حتى أتيا المسجد، فقال الوليد: هذا عثمان بن مظعون قد جاء ليرد عليّ جوارى، فقال عثمان: صدق، وقد وجدته وفيّاً كريم الجوار، وقد أحببت ألا أستجير بغير الله، وقد رددت عليه جواره".

9- وروى الثعالبي⁽²⁾ في سبب نزول قوله تعالى: "أجعل الآلهة إلهاً واحداً؛ إن هذا لشيء عجاب" أن أشرفاً قرئش اجتمعوا عند مريض أبي طالب، وقالوا: إن من القبيح علينا أن يموت أبو طالب، ونؤذي محمداً بعده، فتقول العرب: تركوه مدة عمه، فلما مات أدوه، ولكن لنذهب إلى أبي طالب فننصفنا منه، ويربط بيننا وبينه ربطاً⁽³⁾، فنهضوا إليه، فقالوا: يا أبا طالب: إن محمداً يسب آلهم، ويسف آراءنا، ونحن لا نقاره على ذلك، ولكن أفصل بيننا وبينه في حياتك بأن يُقيم في منزله، يعبد ربّه الذي يزعم، ويدع آلهم وسبها، ولا يعرض لأحد منّا بشيء من هذا، فبعث أبو طالب إلى النبي • فقال: يا محمد، إن قومك قد دعوك إلى النصفة، وهي أن تدعهم، وتعبد ربك وحدك، فقال: أو غير ذلك يا عم؟ قال: وما هو؟ قال: "يُعطونني كلمة تدّين لهم بها العرب، وتؤدّي إليهم الجزية بها العجم، قالوا: وما

(1) المرجع السابق: 61/1.

(2) نظم الدرر: 3 / 298.

(3) المراد: فيعقد بيننا وبينه عقداً نلتزمه نحن وإياه في حياته وبعد وفاته.

هي؟ فَإِنَّا نَبَادِرُ إِلَيْهَا! قَالَ: "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ؛ فَفَرُّوا عِنْدَ ذَلِكَ، وَقَالُوا: مَا يُرْضِيكَ مِنَّا غَيْرُ هَذَا؟ قَالَ: "وَاللَّهِ لَوْ أُعْطِيتُمُونِي الْأَرْضَ ذَهَبًا وَمَالًا". وفي رواية "لَوْ جَعَلْتُمُ الشَّمْسَ فِي يَمِينِي وَالْقَمَرَ فِي شِمَالِي مَا أَرْضَى مِنْكُمْ غَيْرُهَا" فَقَامُوا عِنْدَ ذَلِكَ، وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ لِبَعْضٍ: "أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا؛ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ"، وَيُرَدِّدُونَ هَذَا الْمَعْنَى، وَعُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ يَقُولُ: "امشوا وَأَصْبِرُوا عَلَى إِلَهَتِكُمْ".

10- وروى ابنُ إسحاقَ قال⁽¹⁾: لَمَّا رَأَتْ قُرَيْشٌ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ • قَدْ صَارَتْ لَهُ شِيعَةٌ وَأَصْحَابٌ مِنْ غَيْرِهِمْ، بَغِيزَ بِلَدِهِمْ، وَرَأَوْا خُرُوجَ أَصْحَابِهِ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ إِلَيْهِمْ، عَرَفُوا أَنَّهُمْ قَدْ نَزَلُوا دَارَ⁽²⁾، وَأَصَابُوا مِنْهُمْ مَنَعَةً، فَحَذَرُوا خُرُوجَ رَسُولِ اللَّهِ • إِلَيْهِمْ، وَعَرَفُوا أَنَّهُ قَدْ أَجْمَعَ لِحَرْبِهِمْ، فَاجْتَمَعُوا لَهُ فِي دَارِ النَّدْوَةِ (بوصفه رمزاً لوحدة قريش السياسية، وقوتها ومنعتها) - وَهِيَ دَارُ قُصَيِّ بْنِ كِلَابٍ الَّتِي كَانَتْ قُرَيْشٌ لَا تَقْضِي أَمْرًا إِلَّا فِيهَا - يَتَشَاوَرُونَ فِيهَا مَا يَصْنَعُونَ فِي أَمْرِ رَسُولِ اللَّهِ • حِينَ خَافُوهُ... وَكَانَ ذَلِكَ الْيَوْمَ يُسَمَّى يَوْمَ الزَّخْمَةِ، فَاعْتَرَضَهُمْ إِبْلِيسُ، فِي هَيْئَةِ شَيْخٍ جَلِيلٍ⁽³⁾ فَوَقَفَ عَلَى بَابِ الدَّارِ، فَلَمَّا رَأَوْهُ وَاقِفًا عَلَى بَابِهَا، قَالُوا: مَنْ الشَّيْخُ؟ قَالَ: شَيْخٌ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ، سَمِعَ بِالَّذِي اتَّعَذَّتُمْ لَهُ، فَحَضَرَ مَعَكُمْ، لِيَسْمَعَ مَا تَقُولُونَ، وَعَسَى أَنْ لَا يُعْذِمَكُمْ مِنْهُ رَأْيَا وَتُصْنَحًا، قَالُوا: أَجَلْ! فَادْخُلْ. فَدَخَلَ مَعَهُمْ، وَقَدْ اجْتَمَعَ فِيهَا أَشْرَافُ قُرَيْشٍ: مِنْ بَنِي عَبْدِ شَمْسٍ: عُتْبَةُ بْنُ رَبِيعَةَ، وَشَيْبَةُ بْنُ رَبِيعَةَ، وَأَبُو سَفْيَانَ بْنُ حَرْبٍ. وَمِنْ بَنِي نَوْفَلٍ بْنِ عَبْدِ مَنَافٍ: طُعَيْمَةُ بْنُ عَدِيٍّ، وَجُبَيْرُ بْنُ مُطْعَمٍ، وَالْحَارِثُ بْنُ عَامِرٍ بْنِ نَوْفَلٍ. وَمِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ بْنِ قُصَيٍّ: النَّضْرُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ كِلْدَةَ. وَمِنْ بَنِي أُسَدٍ بْنِ عَبْدِ الْعُزَّى: أَبُو الْبَخْتَرِيِّ بْنُ هِشَامٍ وَزَمْعَةُ بْنُ الْأَسْوَدِ بْنِ الْمُطَّلِبِ وَحَكِيمُ بْنُ حِزَامٍ. وَمِنْ بَنِي مَخْزُومٍ: أَبُو جَهْلٍ بْنُ هِشَامٍ. وَمِنْ بَنِي سَهْمٍ: نُبَيْهَةٌ وَنُبَيْهَةُ ابْنَا الْحَجَّاجِ. وَمِنْ بَنِي جُمَحٍ: أُمَيَّةُ بْنُ خَلْفٍ، وَمَنْ كَانَ مَعَهُمْ وَغَيْرُهُمْ مِمَّنْ لَا يُعَدُّ مِنْ قُرَيْشٍ. فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: إِنَّ هَذَا

(1) سيرة ابن هشام: 480/1.

(2) الدار رمز السيادة والاستقلال، رمز المنعة والقوة.

(3) في إشارة إلى أبلسة الاجتماع الموجه ضده عليه الصلاة والسلام.

الرَّجُلَ قَدْ كَانَ مِنْ أَمْرِهِ (١) مَا قَدْ رَأَيْتُمْ، فَإِنَّا وَاللَّهِ (قَدْ بَتْنَا) مَا نَأْمَنُهُ عَلَى الْوُثُوبِ عَلَيْنَا فِيمَنْ قَدْ اتَّبَعَهُ مِنْ غَيْرِنَا، فَاجْمَعُوا فِيهِ رَأْيًا. قَالَ فَتَشَاوَرُوا. ثُمَّ قَالَ قَاتِلٌ مِنْهُمْ: احْبِسُوهُ فِي الْحَدِيدِ، وَأَغْلِقُوا عَلَيْهِ بَابًا (٢)، لِيَصِيبَهُ مَا أَصَابَ أَشْبَاهَهُ مِنَ الشَّعْرَاءِ الَّذِينَ كَانُوا قَبْلَهُ: زُهَيْرًا وَالنَّابِغَةَ.... فَقَالَ الشَّيْخُ النَّجْدِيُّ: لَا وَاللَّهِ مَا هَذَا لَكُمْ بِرَأْيٍ! وَاللَّهِ لَئِنْ حَبَسْتُمُوهُ، كَمَا تَقُولُونَ، لَيُخْرِجَنَّ أَمْرُهُ (٣) مِنْ وَرَاءِ الْبَابِ الَّذِي أَغْلَقْتُمْ، يُكَاثِرُوكُمْ بِهِ حَتَّى يَغْلِبُوكُمْ عَلَى أَمْرِكُمْ (٤)، مَا هَذَا لَكُمْ بِرَأْيٍ! (٥) فَانْظُرُوا فِي غَيْرِهِ، فَتَشَاوَرُوا. ثُمَّ قَالَ قَاتِلٌ مِنْهُمْ: نُخْرِجُهُ مِنْ بَيْنِ أَظْهُرِنَا، فَتَنْفِيهِ مِنْ بِلَادِنَا؛ فَإِذَا أُخْرِجَ عَنَّا، قَوَّ اللَّهُ مَا نُبَالِي أَيْنَ ذَهَبَ، وَلَا حَيْثُ وَقَعَ، إِذَا غَابَ عَنَّا، وَفَرَعْنَا مِنْهُ، فَأَصْلَحْنَا أَمْرَنَا، وَأَلْفَتْنَا كَمَا كَانَتْ. فَقَالَ الشَّيْخُ النَّجْدِيُّ: لَا وَاللَّهِ! مَا هَذَا لَكُمْ بِرَأْيٍ: أَلَمْ تَرَوْا حُسْنَ حَدِيثِهِ، وَحَلَاوَةَ مَنْطِقِهِ، وَغَلْبَتِهِ عَلَى قُلُوبِ الرِّجَالِ بِمَا يَأْتِي بِهِ؟ وَاللَّهِ لَوْ فَعَلْتُمْ ذَلِكَ مَا أَمِنْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَى حَيٍّ مِنَ الْعَرَبِ، فَيَغْلِبَ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ مِنْ قَوْلِهِ وَحَدِيثِهِ، حَتَّى يُتَابِعُوهُ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَسِيرُ بِهِمْ إِلَيْكُمْ، حَتَّى يَطَّاعَكُمْ بِهِمْ فِي بِلَادِكُمْ، فَيَأْخُذَ أَمْرَكُمْ (سُلْطَانَكُمْ وَمَكَانَتَكُمْ) مِنْ أَيْدِيكُمْ، ثُمَّ يَقْعَلْ بِكُمْ مَا أَرَادَ.. (٦) دَبَّرُوا فِيهِ رَأْيًا غَيْرَ هَذَا.. قَالَ فَقَالَ أَبُو جَهْلٍ بْنُ هِشَامٍ: وَاللَّهِ إِنْ لِي فِيهِ لِرَأْيًا مَا أَرَاكُمْ وَقَعْتُمْ عَلَيْهِ بَعْدًا! قَالُوا: وَمَا هُوَ يَا أَبَا الْحَكَمِ؟ قَالَ: أَرَى أَنْ نَأْخُذَ مِنْ كُلِّ قَبِيلَةٍ فَتَى شَابًّا جَلِيدًا، نَسِيبًا، وَبَسِيطًا فِينَا، ثُمَّ نَعْطِي كُلَّ فَتَى مِنْهُمْ سَيْفًا صَارِمًا، ثُمَّ يَعْصِدُوا إِلَيْهِ، فَيَضْرِبُوهُ بِهَا ضَرْبَةً رَجُلٍ وَاحِدٍ، فَيَقْتُلُوهُ، فَتَسْتَرِيحُ مِنْهُ؛ فَإِنَّهُمْ إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ، تَفَرَّقَ دَمُهُ فِي

(١) أي من حاله وشأنه وتصاعد قوته ونفوذه وتكاثر أنصاره.

(٢) أي أعزله عن عالم الناس حتى لا يتمكن من إيصال صوته إليهم، فلا تصل إليهم دعوته، ولا يتصل بهم خبره.

(٣) المراد: لينتشر خبره المعبر عن حاله وشأنه أو خطابه المعبر عن قوة نفوذه وسلطانه.

(٤) أي على مكانتكم وسلطانكم في الناس، في إشارة إلى عقلية المؤامرة وأن وراءه عليه الصلاة والسلام قوى كثيرة متآمرة على سلطة قريش.

(٥) أي برأي مفيد أو نافع أو دافع عنكم خطر الرجل.

(٦) في إشارة إلى فشل سياسة النبي، لأن نفي من هذا شأنه أو من هذه قوته في التأثير والحشد لا يمكن إلا أن يمثل مصدر قوة للمنفى.

الْقَبَائِلِ جَمِيعًا، فَلَمْ يَقْدِرْ بَنُو عَبْدِ مَنَافٍ عَلَى حَرْبِ قَوْمِهِمْ جَمِيعًا؛ فَرَضُوا مِنَّا بِالْعَقْلِ، فَعَقَلْنَاهُ لَهُمْ. قَالَ: فَقَالَ الشَّيْخُ النَّجْدِيُّ: الْقَوْلُ مَا قَالَ الرَّجُلُ.. هَذَا الرَّأْيُ الَّذِي لَا رَأْيَ غَيْرُهُ. فَتَفَرَّقَ الْقَوْمُ عَلَى ذَلِكَ، وَهُمْ مُجْمِعُونَ لَهُ".

3.4. حيث تشير المرويَّات السابقة إلى جملة من الحقائق التاريخية، يتعلّق بعض هذه الحقائق بسلطة الخطاب القرآنيّ الذي توجّه - بادئ ذي بدء - إلى عرب الجزيرة (رؤوس الكيانات القبلية تحديداً، أي إلى قيادات المجتمع ورؤوسه المؤثرة)، ويتعلّق بعضها بطبيعة المخاطب الذي توجّه إليه هذا الخطاب، ويتعلّق بعضها الآخر بمنهج تلقّي ذاك المخاطب لهذا الخطاب، لعلّ أبرز تلك الحقائق ما يأتي:

- الحقيقة الأولى: واقعية الخطاب وتاريخيته: وهي حقيقة نفهمها من ملفوظ الراوي ابن إسحاق: "كَانَ رَسُولُ اللَّهِ • عَلَى مَا يَرَى مِنْ قَوْمِهِ، يَبْذُلُ لَهُمُ النَّصِيحَةَ، وَيَدْعُوهُمْ إِلَى النَّجَاةِ مِمَّا هُمْ فِيهِ". إذ يشير هذا الملفوظ إلى ارتباط نشأته/حياته • بحياة قومه: معاشاً معاناتهم، من جهة، ومراقباً تلك المعاناة، في الوقت نفسه، من جهة أخرى، ما أهله كي يكون حاملاً رسالة خلاصهم من واقع معاناتهم التاريخية التي وجدهم عليها، ما يعني أنّ رسالته عليه الصلّاة والسلام قد جاءت - بالفعل - بمثابة الدواء الناجع لداء معاناتهم التاريخية المستفحلة التي ما انفكّوا يعانونها، وذلك بحكم أنّها قد تضمّنت حلاً عمليّة جذريّة عاجلة لمشاكلهم السوسيو- أنطولوجيّة المستفحلة، لاسيّما تلك المتمخضة عن صراعاتهم الداخليّة وحروبهم المستمرة... "إنّا قد تركنا قومنا على خلاف فيما بينهم، لا نعلم حيّاً من العرب بينهم من العداوة ما بينهم، وسنرجع إليهم بالذي سمعنا منك، لعلّ الله يقبل بقلوبهم، ويصلح بك ذات بينهم، ويؤلّف بين قلوبهم، وأن يجتمعوا على أمرك! فإنّ يجتمعوا على أمر واحد، فلا رجل أعزّ منك". وبما يؤكّد "أنّ كلّ أمر أو نهى أو توجيه تضمّنه خطاب الدّعوة الجديد، كان يواجه حالة واقعة في مجتمع الخطاب الذي أخذ ينمو ويتطوّر ويتّسع يوماً بعد يوم، فكان يتوخّى؛ إمّا إنشاء حالة غير

قائمة في هذا المجتمع، وإما إبطال حالة قائمة فيه.. وذلك دون إخلال بالقاعدة الأصولية العامة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"..

- الحقيقة الثانية: سطوة الخطاب المنزل الناطق باسمه عليه الصلاة والسلام وقوة تأثيره في حياة أفراد مجتمع الخطاب؛ حيث كان له من النفاذ وقوة التأثير فيمن يستمع إليه أو يتلقاه مثل ما لخطاب السحر في المسحور، ومن هنا كان اتهام الملائكة إياه • بالسحر، وأنه ساحر، وأن خطابه هو خطاب السحر ليس إلا⁽¹⁾.. " وَإِنَّمَا قَوْلُهُ (فيمن يقول له) كَالسَّحْرِ يُفَرِّقُ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ أَبِيهِ، وَبَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ أَخِيهِ، وَبَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ زَوْجَتِهِ". في إشارة منهم إلى أن كل ما أصابهم منه • إنما هو بسبب بلاغته وقدرته على الخلابة والاستحواذ، أو بسبب سلطة البيان التي يمتلك.

- الحقيقة الثالثة: وتتعلق بطبيعة العلاقة الجدلية الناشئة بين الخطاب ومتلقيه من أفراد هذا المجتمع التخاطبي؛ وقد اتضح من خلال ملفوظ المرويّات السابقة، أنها علاقة "تفاعلية جدلية" تتجاوز في حقيقتها علاقة الكائن بما يتلقى، إلى علاقة الكائن بما به يكون ويتكوّن؛ فهو بالخطاب القرآني ينتقل، إذ يتلقاه نظاماً وأداءً، من كائنه الماديّ الجسديّ (الأرضي)، إلى كائنه الروحي السماوي، ويقوم به عقيدة ونظام حياة، وإنه ليصبح في انتقاله هذا بنية رمزية وكيونة إشارية، يمكن للمرء أن يلمح فيها بنية الخطاب القرآني التي تنتظم علاقاتها داخل حياة المجتمع التخاطبي، وكلّ الخطابات والنصوص التي تفسّر دلاليّاً كينونتها الإشارية، وتعطيها سمتها الخلقيّ تميّزاً وفرادة، وخصوصية داخل النسق الإسلاميّ، فلا تكون نسخاً يكرّر بعضها بعضاً، بل تغدو نماذج يتراءى بعضها في بعض، كما تعطيها وجودها الاختلافيّ خارج هذا النسق، ذلك لأنّ الكائن الخطابيّ يمثّل غيراً في إطار الوجود الإنسانيّ، واختلافاً إزاء الأنساق الأخرى، وقطعيةً بنيويةً تقوم عليها قطعية

(1) أصل السحر في لسان العرب: صَرَفُ الشَّيْءِ عَنْ حَقِيقَتِهِ إِلَى غَيْرِهِ، وَالسَّحَرُ: الْغِذَاءُ، وَالسَّحَرُ: الْخَدِيعَةُ. وَالسَّاحِرُ: الْعَالِمُ، وَالسَّحَرُ: الْفَسَادُ.

معرفية مع الأنظمة الشخصية من حولها، وإن الدلالة في هذا الخطاب ضمن آلية هذا اللقاء، لتكون على مقدار هذا التحول⁽¹⁾.

لذلك نجد أن غياب الدلالة النصية عن وعي المتلقي الأول لهذا الخطاب (أفراد مجتمع الخطاب) الذين ارتبط تلقّهم له بلحظة نزوله، إنما يرجع إلى أنهم تلقوا هذا الخطاب من داخل بنيته، وليس من خارج من بنيته، ما أفضى إلى غياب هذه الدلالة عن وعي أفراد هذا المجتمع التأسيسي للخطاب والدولة الناشئة عنه. لذلك وجدنا أن مثل هذا المنهج في التلقي يحتفظ بكل العناصر غير اللغوية (التاريخ، أسباب النزول) لصالح الخطاب نفسه، ليس بوصفه معطى تاريخياً أو ناتجاً ثقافياً ينتمي إلى الماضي، ولكن بوصفه فاعلاً آنياً يؤسس التاريخ ويؤثر فيه، ويصنع الثقافة، ويتجاوزها دائماً إلى أصل قائم فيه، غائب عن الثقافة، أي لم نقله الثقافة بعد، ولم تفكر فيه⁽²⁾.

حضور الدلالة المباشرة:

وفي مقابل غياب الدلالة النصية عن وعي المتلقي الأول لمفهوم هذا الخطاب نجد حضور الدلالة المباشرة، بوصفها النص في زمن نزوله المتطابق مع زمن تلقّيه، أو بوصفها دلالة تاريخية واقعية معاشة (تجريبية)، وليست دلالة استدعاء عبر الذاكرة، ولذا فهي تحمل خصائص التجربة الذاتية، وتنعكس حضوراً وفهماً في ذهن المتلقي على مقدار مكابذته لها، وإحساسه بزمه الذي يعيش فيه⁽³⁾. ولقد تكون اقتناصاً عابراً. غير أن ما يميزها، في كل أحوالها، هو الإحساس بالنص إحساساً آنياً، وكأنه يتنزل للحظة⁽⁴⁾... وتبقى هذه الدلالة على الرغم من فرديتها وأنيبتها، دلالة يشكل النص فيها شرطاً لوجودها، ولذا تكون على تنوعها

(1) ينظر: عياشي (مندر): قراءة الذات: القرآن... وعلم القراءة، جاك بيرك، دار التنوير - بيروت،

مركز الإنماء الحضاري - حلب، ط 1، 1996م: 14.

(2) المرجع السابق، ص. 17.

(3) المرجع السابق، ص. 18.

(4) المرجع السابق، ص. 19.

وتعدّدها، واختلافها وفرادتها، من إمكانات النصّ التي يفصح عنها تركيبه وطريقة بنائه لنفسه، وإنّها لتعدّ على هذا الأساس، دلالة تداوليّة، لأنّ أداء الفرد لها وإنجازها لا يغادر النصّ نظاماً، فالنصّ هنا يمثّل الكفاية اللغويّة التي يولّد القارئ بوساطتها نصوص الدلالة إلى ما لا نهاية⁽¹⁾.

وبهذا فقد بدا الخطاب القرآنيّ بوصفه الكون أو الأفق الذي يتأسّس فيه الكائن المتلقّي شرعةً وقانوناً، ليكون في وجوده صورةً لوجود الشريعة (النظام الخطاب)، ويكون خطابه خطاباً لها⁽²⁾. وإذ ذاك، فإنّه يتخلّق فيه سياسةً واقتصاداً، سلوكاً واجتماعاً وتعاملاً، وبما يؤكّد أنّ متلقّي الخطاب القرآنيّ (الأوّل) إنّما هو جزء من شبكة الخطاب أو قلّ مكّون من مكّوناته (الدلاليّة والتداوليّة)، إذ يتجلّى الخطاب فيه ومن خلاله، ولذا فهو في وجوده الخطابيّ القرآنيّ يتأسّس بنيةً ويقيم علاقات مع محيطه، هي في حدوثها من تجلّيات الخطاب نفسه.

وبهذا يعدّ المتلقّي، من هذا المنظور، شرط الخطاب (المتلقّي) في بلوغه تمامه دلالةً، وشرط الخطاب في حصوله أداءً، كما يعدّ الخطاب، من هذا المنظور أيضاً، شرط الكائن المخاطب في بلوغه تمامه كينونةً، وشرط الكائن في حصوله تعيّنًا، وإنّ هذا الاشتراط المتبادل ليجعل كلّاً من الخطاب والمتلقّي نظاماً لغويّاً، يأخذ الخطاب فيها قيمة الدالّ، والمتلقّي قيمة المدلول، ثمّ لا يلبث هذا التّواشج أن يتغيّر، وإذ ذاك يصير المتلقّي هو النظام اللّغويّ نفسه: فوجوده يحمل قيمة الدالّ، وعلاقاته في إطار النّسق الاجتماعيّ تحمل قيمة المدلول⁽³⁾.

وعند هذا أفلا يمكن القول: إنّ الخطاب القرآنيّ قد مثّل شرط وجود جيل من الصّحابة، وشرط وجود لغاتهم الخاصّة والعامة التي بها تخاطبوا مع العالم أجمع، إنّّه (الخطاب) ما يؤسّس وجود هذا الجيل، وتأسّس وجود هذا الجيل على ضوئه، فالإنسان المسلم - بوصفه المتلقّي الفعليّ الممتمل والمتملّ لهذا الخطاب - يتأسّس

(1) المرجع السابق، ص. 19.

(2) المرجع السابق، ص. 20.

(3) المرجع السابق، ص. 29.

وجوده في ضوء القرآن شرعاً وقانوناً، ليكون هذا الإنسان في وجوده، صورةً لوجود الخطاب/ الشريعة، ويكون خطابه الخاص (الذي به تخاطب مع الناس) خطاباً لها⁽¹⁾.

- الحقيقة الرابعة: وتتعلق بدور خطاب الدين الجديد في تفكيك أو اصر المجتمع الجاهلي القديم وإعادة صياغة شبكة علاقاته على مثاله، أي على أسس دينية جديدة، وهو ما تطلب تفكيك أو اصر النسب والقرابة أو أسرة اللحم والدم وإعادة صياغتها على أسس دينية جديدة سعى الخطاب إلى ترسيخها في المجتمع الجديد، وهذا يقتضي أن الخطاب لم يبلغ أو يصادر كل ما كان موجوداً بالفعل في نظام العلاقات الاجتماعية الراسخة في بنية ذلك المجتمع، بل عززها أو اشترط فيها شروطاً جديدة، من بينها: شرط الدين، بمعنى أنه جعل أسرة الدين هي الأسرة الأساس التي ينهض عليها بنيان باقي الأواصر الأخرى، أو قل: إنه قد جعل أسرة الدين هي الأسرة التي تؤسس كل أسرة أخرى، بما في ذلك أسرة الأبوة والأخوة والزوجة.

- الحقيقة الخامسة: أن معجزته عليه الصلاة والسلام في قومه كانت كامنة في مبدأ الخطاب القرآني نفسه، وليس خارج هذا الخطاب، ومن هنا تردّد على السنة بعض من كان يتلقاه: "فَلَا وَاللَّهِ مَا سَمِعْتُ قَوْلًا قَطُّ أَحْسَنَ مِنْهُ، وَلَا أَمْرًا أَغْدَلَ مِنْهُ" في إشارة أخرى إلى وسطية الدين الجديد الذي أسس له الخطاب، وأنه لا ينطوي على أي تطرف أو غلو.

- الحقيقة السادسة: أن الولاء لمجتمع الخطاب (خطاب الدين الإسلامي الجديد: كوناً وكائنات) مشروط بالبراءة من كل ما له صلة بعالم الوجود الجاهلي القبلي القديم. ومن هنا وجدنا كل من كان يسلم يعلن مفاصلته كل من لا ينتمي إلى هذا المجتمع ولو كان أقرب الناس إليه، وانفصام وشائج اللحم والدم، ومن ثم، رفض أبوة النسب، مقابل أبوة الدين التي أسس لها الخطاب، بوصفها مقدّمة

(1) ينظر المرجع السابق، ص. 19-20.

ضرورية لكل أصرة أخرى: " فَقُلْتُ: إِلَيْكَ عَنِّي يَا أَبْتَ " أي انصرف عني ولا تقترب مني أو فارقني"، وقوله: " فَلَسْتُ مِنْكَ وَلَسْتُ مِنِّي!".

- الحقيقة السابعة: أن لحظة اعتناق الإسلام كانت تمثل لحظة تحول جذري (كليّ كيانيّ شامل) في حياة الفرد المسلم، بدلالة قوله: " فَعَرَفْنَا - وَاللَّهِ - فِي وَجْهِهِ الْإِسْلَامَ " لأن المراد: عرفنا في وجهه علامات القبول والرضا بالإسلام، أو علامة الإعجاب به والرغبة الصادقة في اعتناق عقيدته والتزام شريعته، والتضحية في سبيله بكلّ غال ونفيس. وإن بقي علينا أن نسأل: لكن لماذا الوجه بالذات؟

الوجه-كما نعلم- رمز الهوية الشخصية للفرد، أو قل: إنه رمز الوجود الماهوي للشخص، فلكي نميّز بين شخص وآخر علينا إنعام النظر في وجهيهما، وفيه إشارة إلى أن اعتناقه دين الإسلام الجديد، قد غير سمته، أو قل: قد أحدث تحولاً جذرياً في ملامح هويّته، كأنه أراد أن يقول: لقد عاد إليكم بعد اعتناقه دين الإسلام بغير السمت أو السمة أو الحقيقة أو الماهية أو الشخصية، أو الهوية التي ذهب بها من عندكم، لقد صار الآن- هنا كائنًا غير الذي كان قبل الآن- هناك.. فلم يعد الآن - هنا هو ذاته الذي طالما عرفناه، بل غدا هو آخر (مسلم). لقد سرت فيه روح جديدة هي روح القرآن، فغيّرت ملامح هويّته بشكل جذري.

- الحقيقة الثامنة: وتتعلّق بوحدة من أهمّ خصائص مجتمع الخطاب الجديد: وأن من أخصّ خصائص هذا المجتمع: أنه عبارة عن مجتمع كيانيّ (مغلق)، الكائن الفرد فيه عبارة عن كائن عضويّ، وظيفيّ، قطيعيّ، وبما أنه كذلك فهذا ما جعل كل أعضاء الكيان يتبعون العضو الفاعل فيهم وهو الرأس أو من يحتلّ مكانه، ومن هنا فلا غرابة إذن أن يأتي قول الراوي تعليقاً على ما حدث، مؤكّداً هذه الحقيقة: "فَوَ اللَّهِ مَا أُمْسَى فِي دَارِ بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ رَجُلٌ وَلَا امْرَأَةٌ إِلَّا مُسْلِمًا وَمُسْلِمَةً" في إشارة واضحة إلى أن اختيار رأس الكيان القبليّ لما يختار من فكر أو عقيدة يعدّ - بالضرورة - اختياراً لباقي أفراد الكيان، إن دخول سيّد القبيلة

في سيادة خطاب الدين الجديد يعني دخول كل أفراد القبيلة في الإسلام، وهو ما يسمح لنا بالحديث في سياق ما نحن فيه هنا عما يمكن تسميته بهيمنة ثقافة الرأس في مثل هذا المجتمع القبلي، انطلاقاً من قول الراوي عن سيد القبيلة: " فَلَمَّا وَقَفَ عَلَيْهِمْ " كي يتوجه إليهم بخطابه الأمر: "يَا بَنِي عَبْدِ الْأَشْهَلِ، كَيْفَ تَعْلَمُونَ أَمْرِي فيكم" أي كيف تعلمون مكانتي فيكم، وقيادتي لكم، وسلطتي عليكم، وحرصني على جلب المصلحة لكم ودفع الشر عنكم؟ كأنه أراد أن يقول لهم: أين أنا منكم؟ وماذا أنا بالنسبة لكم؟ وهل أنا جدير بثقتكم وطاعتكم؟ سؤال عن استيفائه شروط القيادة وحقّ الولاء والطاعة: هل لي عليكم حقّ الولاء والطاعة؟ هل تلتزمكم طاعتي، إن أنا أمرتكم بأمر أو دلتكم على طريق الخير والرشد الذي أنست عند هذين الرجلين وما يدعوان إليه، أم أنها لا تلتزمكم؟! ومن هنا جاءت إجابتهم على سؤاله هذا واضحة وحاسمة، حين قالوا له: "سيدنا وأوصلنا.. إلخ.": أي نعم أنت مستوف شروط القيادة والطاعة؛ فأنت زعيمنا، قائدنا، حكيمنا، صاحب الأمر والنهي فينا، في إشارة إلى أنهم يعترفون له بجدارته بالزعامة عليهم واستحقاقه شروط الولاء والطاعة.

- أمّا قوله لهم- بعد أن سمع منهم ما سمع من كلام عبّروا خلاله عن ولائهم له واستعدادهم لطاعته فيما يهّم أن يأمرهم به: "فَإِنْ كَلَامَ رِجَالِكُمْ وَنِسَائِكُمْ عَلَيَّ حَرَامٌ حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَبِرَسُولِهِ" فيتضمّن الإشارة إلى مفاصلته ليّاهم استتجاراً لحقه عليهم في الولاء والطاعة والدخول معه فيما قرّر الدخول فيه، فكانه أراد أن يقول لهم: إن مسألة الإيمان بالله وبرسوله والدخول فيما يدعو إليه الرجلان من دين جديد قد باتت - على الأقل بالنسبة لي- محسومة، ولم يعد ثمة مجال للأخذ والردّ حول هذه المسألة، أو للشك والمناورة أو الحوار.. لقد اخترت لنفسي ولكم الدخول في هذا الدين الجديد والسّير في طريق الإيمان بالله ورسوله، وعليكم أنتم أن تحدّدوا اختياركم - وبسرعة- لأنفسكم؛ إن كنتم سائرين معي في هذا الطريق، أو كنتم متخلفين عني، باقين على دين آبائكم وأجدادكم. كأنه أراد أن يقول لهم: إن

الأمر جدّ خطير ولم يعد ثمة وقت للمساومة والحوار، أو تبادل الرأى حول هذه القضية الخطيرة والمحسومة⁽¹⁾.

- الحقيقة التاسعة: أنّ مجتمع الخطاب الجديد (ممثلاً في مجتمع المدينة كان يتألف- في الأصل- من عدد من البيوتات، أي من الكيانات القبلية أو العشائرية، وأنها جميعاً قد دخلت في الإسلام في هذه المرحلة، عدا عدد قليل من تلك الكيانات التي تأخر دخولها في الإسلام، بسبب ما كان بين رؤوسها ورؤوس الكيانات القبلية الأخرى من ثارات قديمة ظلّت تحول دون دخول تلك الكيانات في الدين الجديد حتى كانت هجرته •.

- الحقيقة العاشرة: أنّ من خصائص مجتمع الخطاب الجديد: الحميّة والتّذامر بين أفرادهم ومكوّناته، ما يحقّق مبدأ "نصرة المظلوم (القريب) وإغاثة الملهوف.

- الحقيقة الحادية عشرة: مركزيّة قريش في العرب وتبعيّة العرب لها، بما هي قوّة سوسيو- سياسية ثقافية دينيّة تاريخيّة، بدلالة قول الرّاي: "كانت (قبائل) العرب ترَبّص بالإسلام.. إلخ" بمعنى تنتظر ما سيؤول إليه حال الإسلام ونبيّ الإسلام في ضوء ما سيؤول إليه موقف قريش منه، والمعنى أنّها كانت ترتبط

(1) وإن بقي علينا أن نسأل حول دلالة اختياره الكلام بالذات (كلام جميع أفراد الكيان القبليّ الذي ينتمي إليه، ويحتلّ منه موقع الرّأس من الجسد (جميع بني عبد الأشهل؛ ذكورهم وإنائهم) كي يكون هو بالذات أداته في إعلان مفاصلته إيّاهم استنجازاً لما له عليهم من حقّ الولاء والطاعة، كونه زعيمهم القبليّ: لماذا هذا الاختيار وما دلّالته؟ لماذا حلفه بالحرام على ألا يسمع منهم أو يتبادل معهم الكلام بالذات حتى يؤمنوا بالله ورسوله؟ إلام يشير بهذا اليمين؟
نعلم أنّ الكلام هو أداة التواصل الرّئيسة بين النّاس بعامة، وبين أفراد العشيرة أو القبيلة بخاصّة، وحين يقسم أحد ما (لاسيما حين يكون في موقع رئيس العشيرة) على ألا يكلم أحداً من أفراد عشيرته، فهذا يقتضي أنّه يقسم على أنّه سيقاطعهم، وحين يقسم على مقاطعتهم فهذا يقتضي أنّه يقسم على مفاصلتهم، وأنّه لم يعد منهم ولم يعودوا منه، حتّى يعلوا من أمر الله المتضمّن في كلامه، ويستجيبوا لأمره المضمّن في خطابه. في إشارة إلى أنّه لا يريد أن يسمع منهم أيّ كلام قبل أن يسمع منهم تقديسهم لكلام الله الذي سمع، واستجابتهم لأمره الذي استجاب هو له.

مصير الإسلام والمسلمين بمصير موقف قريش منه، قبولاً أو رفضاً، ومن ثم، قوة أو ضعفاً، وذلك بحكم موقع قريش في إطار شبكة العلاقات السوسيو-سياسية ثقافية التي كانت تربط قريشاً وباقي القبائل العربية الأخرى، أي بحكم أن قريشاً كانت تمثل طوال تاريخها (مركز القوة الفاعل الوحيد في باقي الكيانات القبلية العربية).

- الحقيقة الثانية عشرة: أن فتح مكة قد مثل مرحلة تحول حاسمة في تاريخ حركة الإسلام الصاعدة، في ضوء تحول علاقة قريش بالإسلام والمسلمين، من ذلك: بدلالة قوله: فَلَمَّا افْتَتَحَتْ مَكَّةُ، وَكَانَتْ لَهُ قُرَيْشٌ، وَدَوَّخَهَا الْإِسْلَامُ (أي أدلها وكسر شوكتها) وَعَرَفَتِ الْعَرَبُ أَنَّهُ لَا طَاقَةَ لَهُمْ بِحَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ . وَلَا عَدَاوَتِهِ، فَدَخَلُوا فِي دِينِ اللَّهِ... إلخ.

- الحقيقة الثالثة عشرة: تشير بعض تلك المرويات إلى ما حدث من تطور في وعي الجماعة الخطابية الاعتقادية أو المليّة، وكيف أخذ أفراد هذه الجماعة المؤمنة يخلعون من شبكة العلاقات التي كانت تربطهم بالمجتمع الجاهلي، ليؤسسوا لعلاقات أخرى جديدة تقوم على الولاء لله والطاعة لجماعة المسلمين وإمامهم.

- الحقيقة الرابعة عشرة: سلطة الخطاب القرآني تقوّض سلطة القبيلة في المجتمع القبلي الجاهلي، وهي حقيقة فهمها الملأ المكّي منذ اللحظة الأولى، بدلالة توجّههم بخطاب النصّح الذي توجّهوا به إلى كلّ قادم عليهم في دارهم، وقولهم له واصفين حالهم مع النبيّ وما أصابهم بسببه: "وَهَذَا الرَّجُلُ الَّذِي بَيْنَ أَظْهُرِنَا قَدْ أَغْضَلَ بِنَا" أي قد ضيق علينا معيشتنا، وأصابنا منه ما جعلنا في معضلة، أي في مشكلة عظيمة يصعب علينا حلّها أو تجاوزها..

4.4. الحقيقة الخامسة عشرة: وتتعلّق بطبيعة مجتمع (الخطاب) الاستجابة الأول: إذ تشير المرويات التاريخية السابقة إلى بعض خصائص هذا المجتمع، وأن من أخصّ خصائصه:

الأحادية الشاملة: أنه مجتمع أحادي (غير تعددي):

- تسوده أحادية عرقية (قبلية أو عشائرية): إذ هو يتألف - في الغالب - من عدد من الكيانات القبلية أو العشائرية المغلقة، لذلك فهو عبارة عن مجتمع كيان مغلق؛ الفرد فيه عبارة عن كائن:

1- كيان مغلق؛ أي ينتمي إلى كون اجتماعي (مغلق) هو عبارة عن وحدة كيانية (جسدية) مغلقة على ذاتها، من جهة، ولكنها مفتوحة، من جهة أخرى، على وحدات كيانية أخرى، من جنسها، قد تكون بحجمها، وقد تكون أكبر منها، وهذا يقتضي أنه عبارة عن كائن:

2- عضوي: أي تتحقق كينونته في عضويته، أي في بروزه عضواً فاعلاً في الكيان ومن خلال الكيان الاجتماعي الذي ينتمي إليه، ويمثل أحد أعضائه، قد يحتل منه موقع القيادة والسيطرة (=الرأس)، وقد يحتل موقع الفعل وأداة التفاعل (اليدين، أو القدمين أو الرجلين.... إلخ). لذلك فالكائن الذي لا ينتمي إلى كيان اجتماعي (في هذا المجتمع) هو كائن بلا كون ولا كينونة، ومن ثم، بلا هوية أو ماهية. وهذا يقتضي أن الكائن الفرد في هذا المجتمع عبارة عن كائن:

3- وظيفي: أي تتحقق كينونته - فقط - خلال تحقق وظيفته العضوية في إطار الكل الكياني (الجسدي) الذي ينتمي إليه، ويمثل أحد أعضائه. وهذا يقتضي القول في وصف الكائن الفرد الذي ينتمي إلى هذا الكون الاجتماعي: إنه عبارة عن كائن:

4- قطيعي: وهي سمة مردّها إلى علاقات التبعية المتبادلة بين أعضاء الكيانات/ أو المجموعات الاجتماعية المتجانسة، كوناً وكائنات ووظيفة.

وهذا يقتضي أن من سمات الفرد المنتمي إلى مجتمع الخطاب - انطلاقاً مما سبق وانبثاقاً عنه - تمتّعه بوعي بدائي طفولي، مردّه إلى وضع الفرد من أفراد هذه المجتمع في إطار الكيان القبلي الذي ينتمي إليه، إذ يشيع في نمط هذا المجتمع: نسق من الوعي البدائي الطفولي، حيث شعور الطفل بحاجته إلى حضن أمّه،

والرجل البدائي إلى كنف قبيلته، فهو ما يفتأ يلود - كلما ألمت به ملامة، أو نزلت به نازلة - بكيان العشيرة أو القبيلة الذي نشأ وترعرع في كنفها، كي توفر له الحماية والأمن من الأخطار التي يعتقد أنها تهدد حياته، وهو نسق يسكن الإنسان منذ لحظة الولادة وحتى لحظة الشيخوخة، وبخاصة ذلك الإنسان الذي عاش في عالم الصحراء الذي يكاد يخلو من أبسط مقومات الحياة البيولوجية الضرورية.

لذلك فلا غرابة أن يتحدّد وضع الفرد في إطار القبيلة وفق الأسس والمعايير الآتية:

1. معيار الجنس: أهو ذكر أم أنثى؟.
2. معيار السن: وهل لا يزال في سنّ الشباب والقدرة على التفاعل والعطاء؟ أم أنّه قد تجاوز مرحلة الشباب ودخل في سنّ الشيخوخة والعجز عن العطاء؟
3. معيار القدرة على الالتزام بشروط الانتماء إلى القبلية، وهو معيار مرتبط بمعيار آخر يتمثّل في: معيار التحلّي الدائم بإرادة البذل والتضحية من أجل القبيلة.

- وتسوده أحاديّة ثقافيّة: إذ تطغى فيه ثقافة القبيلة (ثقافة الرأس، ثقافة الاحترام المتبادل، ثقافة التبعيّة والطاعة، ثقافة الإيمان والأمل، ثقافة الحسب والنسب) بما تنطوي عليه هذه الثقافة من تمجيد لقيم البطولة والفروسيّة، كالشجاعة والكرم والنّجدة، وإغاثة الملهوف وحماية الجار.. إلخ.

وإن بقي علينا أن نشير هنا إلى أنّ من شأن ثقافة النسب أنّها تمثّل ثقافة الانتماء إلى كيان القبيلة أو إلى الأصل الواحد الموحد كلّ أفراد القبيلة، بوصفها الثقافة التي تحفظ للمجتمع القبليّ وحدته؛ تماسكه وقوّته واستقراره، وقد أسهم في ترسيخ هذه الثقافة في حياة هذا المجتمع عدد من العوامل، لعلّ أبرزها: ضرورة الحياة القبليّة في الصحراء: قال ابن خلدون موضّحاً سبب اختصاص أمة العرب

بهذه الثقافة، وأن ذلك راجع⁽¹⁾: لما اختصَّ به العرب من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن...، فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم، ولا يأنس بهم أحد من الأجيال. بل لو وجد أحدهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكته ذلك لما تركه، فيؤمن عليهم - لأجل ذلك - من اختلاط أنسابهم وفسادها، ولا تزال بينهم محفوظة".

وقد ارتبطت هذه الثقافة (أعني ثقافة النسب بما تتطوي عليه من علم بالمناقب والمثالب) بثقافة المدح والذم التي سادت هي الأخرى في حياة مجتمع الخطاب، وإذا أردنا التعرف على ما كان لدى العرب من معارف وعلوم وجدنا: علمهم بالأنساب والأيام، وما ينطوي عليه ذلك من علم بالمناقب والمثالب، مما سجله العباسيون في مجلدات ضخمة. يلي ذلك معرفتهم بالنجوم ومطالعها وأنوائها وأمطارها⁽²⁾. وهي معرفة أذاهم إليها فرط الحاجة، وطول التجربة، لاحتياجهم إلى معرفة ذلك، في أسباب المعيشة، لا على طريق تعلم الحقائق، ولا على سبيل التدرب في العلوم⁽³⁾.

زد على ذلك عنايتهم بالفراسة والعيافة، وهي تتبع الأثر في الأرض والرمل، وطبيعي أن تنمو عندهم القيافة، ليتعقبوا من يضلّ منهم في الصحراء، أو ليتعقبوا الأعداء الذين يغيرون عليهم، وينهبون أموالهم ونساءهم في غيبتهم عن أحيائهم.

وهذه الضروب من المعرفة جميعها ضروب أولية تقوم على التجربة الناقصة، ولا تؤسس على قاعدة، ولا على نظرية، فهم في جمهورهم بدو رحل، ليسوا أصحاب علم، ولا نظر عقليّ مؤسس على أسلوب منهجيّ علمي. ولعلّه لذلك

(1) ينظر: مقدّمة ابن خلدون: 1 / 63.

(2) ينظر: الحيوان: 6 / 30. (الأجذاع: سيقان النخيل تجعل سقفاً للخيمة).

(3) طبقات الأمم لصاعد بن أحمد المتوفى سنة 435 هـ، ط بيروت: 45.

شاعت عندهم العيافة، وهي التنبؤ بملاحظة حركات الطيور.. وكانوا يتيامنون بها، ويتفاءلون، إن جرت يمنة، ويتشاءمون، إن جرت يسرة⁽¹⁾.

وكلّ هذا يدلّ على أنّ التّسبيب العقليّ عندهم كان ضعيفاً، وأنهم كانوا لا يحسنون ربط المسبّبات بأسبابها ربطاً محكماً، وهذا طبيعيّ في مجتمع كان لا يزال في طور البداوة الفطريّة السّاذجة...⁽²⁾. وهو ما هيأ هذا المجتمع كي يكون هو البيئة المناسبة أو لأقلّ المحضن المناسب لتلقّي الخطاب القرآنيّ الذي غدا يمثّل النّبع الأوّل الوحيد الذي استقى منه الرّعيّل الأوّل من أفراد هذا المجتمع، فما كان حديث رسول الله • وهديه إلّا أثراً من آثار ذلك النّبع. فعند ما سُئِلت عائشة رضي الله عنها - عن خلق رسول الله • قالت: "كان خلقه القرآن" رواه النّسائيّ⁽³⁾.

لقد كان المجتمع العربيّ، بوصفه مجتمع الدّعوة الأوّل، هو المجتمع الأقدر على تمثّل وتمثيل الخطاب القرآنيّ المدعوّ إليه؛ بحكم نزوله بلغته، واستعداده لحمل رسالته الخالدة إلى العالمين كافّة.

- وتسوده أحاديّة اقتصاديّة (= نمط واحد من العيش، نمط واحد من النّقافة، نمط واحد من الاقتصاد)؛ هو الاقتصاد الرّيعيّ، اقتصاد النّهب والسّلب؛ اقتصاد الفياء والغنيمة: (جعل رزقيّ تحت ظلّ رمحيّ) فهو مجتمع من شأنه: أنّه أحاديّ النّظرة، وسبل العيش، وطرائق التّعامل مع الآخرين) وليس مجتمعاً تعدّديّاً مفتوحاً على متعدّد النّقافات والاقتصاديّات وسبل العيش... وهذا يقتضي أنّه مجتمع بدويّ، متوحّش، يقيم حياته في أفق الرّعيّ والصّيّد أو القنص، لذلك فهو يميل إلى العنف واستخدام القوّة في فضّ النزاعات.

- وتسوده أميّة شاملة: أي تشمل أميّة القراءة والكتابة، وأميّة العقل والنّقافة، وأميّة السياسة والاقتصاد، إضافة إلى أميّة الدّين والحضارة (بداة + عبدة

(1) ينظر: ضيف (شوقي): العصر الجاهلي: 85.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص. 85-86.

(3) ينظر: قطب (سيد): معالم في الطريق: 14.

أصنام)، يدلّ على هذا، ويؤكدّه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا
وَهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَتُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَهِ
ضَلَالًا مُبِينًا﴾⁽¹⁾.

إذ تشير هذه الآية إلى عدد من الحقائق التاريخية المتعلقة بمجتمع الخطاب
القرآني، لعلّ أبرزها:

1- أن وراء بعثته عليه الصلوة والسلام - وهو أمي - في قوم أميين، تدبير
إلهي، ستكشف بعض ملامحه لاحقاً.

2- أن المراد بالأميين في الآية⁽¹⁾: أمة العرب، لأنهم كانوا لا يكتبون، ولا
يقرؤون من بين جميع الأمم. قيل: سمّي العرب أميين، لأنهم كانوا على نعت
أمّاتهم مذ كانت، أي بلا خطّ ولا كتاب، نسبوا إلى ما ولدوا عليه من أمّاتهم، لأنّ
الكتابة والقراءة والتعليم، دون ما جبل الخلق عليه، ومن يحسن الكتابة من العرب،
فإنّه أيضاً أمي، لأنّه لم يكن لهم في الأصل خطّ ولا كتابة. قيل: بدأت الكتابة
بالطائف، تعلّمها ثقيف وأهل الطائف من أهل الحيرة، وأهل الحيرة أخذوها من أهل
الأببار. ولم يكن في أصحاب رسول الله ﷺ كاتب إلا حنظلة الذي سمّي: غسيل
الملائكة، وكان يسمّى حنظلة الكاتب، لأنّه ظهر الخطّ في الصحابة بعد في معاوية
بن سفيان، وزيد بن ثابت، وكنا يكتبان لرسول الله عليه السلام، وكان له كتاب
أيضاً غيرهما⁽²⁾.

- وتسوده أميّة معرفيّة ثقافيّة: ذلك أن أمة العرب لم تكن تتقف إلا بعض
العلوم والمعارف التي تمثّل ضرورة حيائيّة، وهي - كما سبقت الإشارة - معارف
اكتسبتها عن طريق الخبرة الحيّة المباشرة، وفرضتها ضرورة الحياة البدويّة في
الصحراء، وليس من خلال القراءة في الكتب، ومن تلك المعارف - كما سبقت

(1) سورة الجمعة، الآية 2.

(2) الكشاف: 56 / 7.

(2) نفسه.

الإشارة:- معرفتهم بالنجوم والأنواء... وكذا معرفتهم بالشعر الذي ارتبط عندهم بالإنشاد والحداء للإبل...

- وأمية حضارية: وهي أمية تعني أمية البناء والعمران، وبالطبع فليس المقصود بالبناء هنا بناء البيوت والمنازل، بل بناء المدن، وفي رأي أحد الباحثين، فإن من مقومات الحضارة أئمة حضارة: وجود عنصرين من ثلاثة عناصر: المدن والكتابة، وساحات الاحتفالات العامة، بل لا بدّ للحضارة من نظام كتابي تستعمله للتدوين، ومدينة لا يقلّ سكانها عن خمسة آلاف نسمة، وساحات احتفالات يتجمع فيها السكان في المناسبات العبادية أو الاجتماعية⁽¹⁾. ما هيأهم كي يكونوا حملة رسالة، وبناء حضارة، ورافعي لواء دولة "كنتم خير أمة" ..

وبهذا يتّضح أنّ مجتمع الخطاب كان على الفطرة أو على البراءة الأصلية، أي أنّ أفرادهم لم يبرمجوا بأيّ برنامج عقديّ أو أيديولوجي.. صحيح أنّه - أو بعض أفرادهم - كانوا يعبدون الأوثان، لكنّهم كانوا يفعلون ذلك بحكم العادة، وليس عن علم أو معرفة، أو عن عقيدة إيمانية راسخة، مستندة إلى علم أو معرفة حقيقية، فضلاً عن أنّهم لم يكونوا يعبدون الأوثان، إلّا من حيث إنّها واسطة بينهم وبين الله، أو قلّ بحكم أنّها تقرّبهم من الله زلفى، ولم يكونوا يحلّونها محلّه تعالى أو يقيمونها مقامه.

5.4. وإذا سلّمنا بأنّ مجتمع الخطاب كان مجتمع بدواة، لا مجتمع حضارة فهذا يقتضي أنّ من أخصّ خصائص هذا المجتمع - فضلاً عمّا سبق -

- أنّه ذو بأس وشجاعة بما يجعله مستعداً للبدل والتّضحية، أو للحماية والنّصرة: وهذا راجع - حسب ابن خلدون⁽²⁾ - إلى أنّ أهل البدو أقرب إلى الشّجاعة من أهل الحضرة. فهم لتفرّدهم عن المجتمع، وتوحّشهم في الضّواحي،

(1) ينظر: الحضارات الأولى: الأصول .. والأساطير، غلين دانيال، ترجمة سعيد الغانمي، كتاب دبي الثقافية، 27، أغسطس 2009م: 14 - 15.

(2) مقدمة ابن خلدون: 1 / 60.

وبعدهم عن الحامية، وانتبأهم عن الأسوار والأبواب قائمون بالمدافعة عن أنفسهم، لا يكلونها إلى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائماً يحملون السلاح، ويتلفتون عن كل جانب في الطرق، ويتجافون عن الهجوع إلا غراراً في المجالس، وعلى الرّحال وفوق الأكتاب، ويتوجّسون للنّبات والهيئات، ويتفرّدون في الفقر والبيداء، مدلّين ببأسهم، واثقين بأنفسهم، قد صار لهم البأس خلقاً، والشّجاعة سجيّة، يرجعون إليها متى دعاهم داع، أو استنفرهم صارخ. وأهل الحضر مهما خالطوهم في البادية أو صاحبوهم في السّقر عيال عليهم، لا يملكون معهم شيئاً من أمر أنفسهم⁽¹⁾. وهذا يقتضي:

- أنه مجتمع نكرة وعصبية: وهو ما يؤهّله كي يكون أهلاً لحمل خطاب الدّعوة، والدّود عنه: وكما ذهب ابن خلدون فإنّ الدّعوة الدّينية من غير عصبية لا تتمّ، وذلك لأنّ كلّ أمر تحمل عليه الكافّة، فلا بدّ له من العصبية. وفي الحديث الصّحيح: "ما بعث الله نبياً إلاّ في منعة من قومه". وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيّدون من الله بالكون كلّ لو شاء، لكنّه إنّما أجرى الأمور على مستقرّ العادة⁽²⁾.

وهكذا أيضاً كان "شأن العرب أوّل الإسلام لما كانت عصائبهم موفورة، كيف غلبوا على ما جاورهم من الشّام والعراق ومصر، لأسرع وقت، ثمّ تجاوزوا ذلك إلى ما وراءه من السّند والحبشة وإفريقية والمغرب، ثمّ إلى الأندلس. فلمّا تفرّقوا حصصاً على الممالك والثّعور، ونزلوها حامية، ونفذ عددهم في تلك التّوزيعات، أقصروا عن الفتوحات بعد، وانتهى أمر الإسلام، ولم يتجاوز تلك الحدود، ومنها تراجعت الدّولة، حتى تأذّن الله بانقراضها⁽³⁾.

6.4. وإذا سلّمنا بأنّ من أخصّ خصائص مجتمع الخطاب: الأميّة الشّاملة، فهذا يقتضي أنّ من أخصّ خصائص هذا المجتمع، فضلاً عن ذلك:

(1) المرجع السابق: 1 / 68.

(2) المرجع السابق: 1 / 79.

(3) المرجع السابق: 1 / 81.

- الشفاهية: أنه مجتمع شفاهي في مجمله، ولأنه مجتمع شفاهي، فهذا يقتضي أنه مجتمع خطابي؛ شاعري، انفعالي، عاطفي، سريع التأثر بما يسمع، لذلك رأيناه يعتمد - في تلقّيه الخطاب الإلهي - منهجية التلقّي الفوري المباشر بما يتطلبه أو ينشأ عنه من استجابة فورية مباشرة (قبولاً أو رفضاً). ويرتبط المجتمع الأمي ببعض السمات التي من أهمها: البساطة، التلقائية والارتجال، وسرعة البديهة في التلقّي وفي الإرسال؛ في الفهم وفي الاستنباط على السواء، وفي اتخاذ القرارات والمواقف، في الاستعداد والجاهزية للتفاعل والاستجابة، أو للتلقّي الحي المباشر، أي بدون أي وسيط من فكر أو ثقافة.

ولأنه مجتمع شفاهي، فهذا ما جعله يتلقّى خطاب الوحي لتمثله وتمثيله، لا لتأمله وتأويله، أو من أجل أن يعرف فيجادل ويحاجج؛ أو من أجل أية غايات أو مقاصد نفعيّة أخرى: فقد أشارت المرويات السابقة إلى أن الجيل الأول - لم يكن يتلقّى الخطاب القرآني بقصد الثقافة والإطلاع، ولا بقصد التدوّق والمتاع، ولا بقصد الحجاج والجدل، أو بقصد الانتصار على الخصوم وإزاحتهم من مواقع الخصومة والدّد، إنّما كان يتلقّى القرآن ليمثّل أمر الله في خاصّة شأنه وشأن الجماعة التي ينتمي إليها ويعيش فيها، وشأن الحياة التي يحيها هو وجماعته، يتلقّى ذلك الأمر لينفّذه فور سماعه، تماماً كما يتلقّى الجنديّ في الميدان "الأمر اليومي" من قائده ليعمل به فور تلقّيه! ومن ثمّ، لم يكن أحدهم ليستكثر منه في الجلسة الواحدة، لأنّه كان يحسّ أنّه إنّما يستكثر من أعباء وتكاليف يجعلها على عاتقه، فكان يكفي بعشر آيات حتى يحفظها ويعمل بها⁽¹⁾.

- الحقيقة السادسة عشرة: وتتعلّق بطبيعة دور القائد في مثل هذا المجتمع: فلأنّه مجتمع أمي، شفاهي، فهذا ما اقتضى ألا يقتصر دور النّبيّ (القائد) في هذه الأمة على مجرد البلاغ، بل تعدّاه إلى التّربية والتّعليم، بدلالة قوله في الآية

(1) ينظر: معالم في الطريق، مرجع سابق: 18.

السَّابِقَة: " يتلو عليهم آياته، ويزكّيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة..." لذلك نلاحظ أنّه بمجرد رحيل القائد والمربي والمعلّم بدأ الشقاق يدبّ في كيان هذا المجتمع.

- الحقيقة السَّابِعة عشرة: أنّ حسن الأداء التَّلَوي لمفوض الخطاب القرآني يعدّ مكوتاً رئيساً من مكوتات الخطاب القرآني نفسه، ومن هنا كانت ظاهرة انتشار القرآء في أوساط القبائل، ومن هنا أيضاً ندرك سرّ مبادرة الكثير من الصَّحابة إلى الدّخول في الإسلام بمجرد أن يسمع قراءة القرآن، بما يؤكّد قوّة التّأثير بصوت القارئ.

-5-

دولة الخطاب

بعد أن حاولنا في المحور الأوّل الكشف عن أخصّ خصائص مجتمع الخطاب الذي قامت عليه الدّولة، يجب علينا في هذا المحور الكشف عن أخصّ خصائص الدّولة (دولة الخطاب) التي نشأت في ذلك المجتمع انطلاقاً من السّؤال: فما الذي يميّز دولة الخطاب التي نشأت في هذا المجتمع؟ وكيف نشأت وتطوّرت؟!

وهنا يجب الإشارة إلى الآتي:

- أنّ الدّولة في بداية عهد الإسلام كانت ضرورة الدّين، وشرط هيمنته واستمراريّته، ولم يكن الدّين ضرورة الدّولة، كما صار عليه الأمر فيما بعد، فلكي نقيم عمود الدّين الجديد ونثبّت أركانه في حياة المسلمين يجب أن نقيم عمود الدّولة التي تحمله وتعمل على ترسيخه واقعاً معاشاً في حياة المسلمين، وهذا يقتضي:

- أنّ الأوّلية المطلقة قد كانت للدّينيّ على السّياسي، في حين صارت الأوّلية فيما بعد للسّياسي على الدّيني، صار السّياسي هو الذي يستدعي الدّينيّ لتسويق سلوكه، بعد أن كان الدّينيّ هو الذي يستدعي السّياسي لتوظيفه في خدمته، فلأنّه تعالى أراد لهذه الدّولة أن تقوم بإرادته، وأن يتحقّق وجودها على أرض الواقع في

حياة جيل من البشرية، وذلك لحكمة اقتضتها مشيئته، تتمثل - ربّما - في التّمكن للذين الجديد، وتثبيتته في حياة البشريّة جمعاء، فلأنّه أراد لهذا الدّين أن يكون الدّين الخاتم، فقد اقتضت حكمته تعالى أن يفرض سيادته في حياة البشريّة - لاسيّما في بداية عهدها به - عبر الدّولة التي عرفت منذ بداية عهدها بكونها دولة عسكريّة حربيّة، قامت على الغزو والجهاد منذ لحظة ولادتها في المدينة (دولة الفتوحات)، وهي دولة ما كان لها أن تكون على هذا النّحو، أو أن تنشأ بهذه الصّفة، إلّا لأنّه تعالى أراد لكلّمته - ممثّلة في كلمة التّوحيد التي بعث بها نبيّ الإسلام والمسلمين - أن تكون هي العليا، وكلمة الذين كفروا هي السّفلى، ولأنّه اختار أمّة العرب كي تكون هي الأمّة الحاملة لهذا الدّين، والرّافعة ثقل دولته، ومن ثمّ، لأنّه أراد أن يفرض سيادة الدّين الجديد على كلّ الدّيانات الأخرى السّابقة عليه، وتهيئة المناخ له، كي يأخذ امتداداته في الزّمان وفي المكان البشريّين على امتداد البشريّة وتطوّر أبنائها، كونه خاتمة الدّيانات السّماوية كافّة، ومن هنا نفهم سرّ قيام دولة الإسلام في بداية عهد البشريّة به على الغزو والجهاد.

- كما نفهم أيضاً سرّ إصرار الخليفة الأوّل ومعه جمهور الصّحابة على قتال المرتدّين، وردّهم إلى حضيرة الدّين بقوّة السّلاح، أو باعتماد منطق القوّة العسكريّة، باعتبار أن دافعهم الرّئيسيّ إلى اتّخاذ ذلك الموقف الحازم ليس سوى خوفهم على الدّين الجديد من الاندثار والتّلاشي من واقع حياة الأمّة، قبل أن يقوى عوده، ويشتدّ عموده، ويضرب بجذوره في عمق الحياة البشريّة، بحيث يتجسّد واقعاً معاشاً في حياة المسلمين الذين لم يكونوا قد عاشوه بما يكفي.

- كما نفهم في ضوئه كذلك أيضاً: سرّ تخوّف قادة المسلمين (كبار الصّحابة) على جماعة من أسموهم بالقرّاء من سوّرة القتل، ما جعلهم يأنّون بهم عن ساحة المعارك في حروب الفتوحات.

ما يحتمّ علينا أن نسأل أو أن نتساءل حول هذه القضيّة بالذّات، وهل كان لها حضور في عقل وتفكير علماء الأمّة من مفسّرين وأصوليّين ومؤرّخين؟ بمعنى هل

فكّروا في هذه المسألة (مسألة العلاقة بين الدين والدولة) من زاوية جدلية العلاقة بينهما، وما يمثّله كلاهما للآخر من ضرورة، أي باعتبار أنّ كليهما يمثّل شرط الآخر وضرورته، لاسيّما في عصر صدر الإسلام، حيث الدّين ضرورة الدولة وشرطها، وحيث الدولة شرط الدّين وضرورته، أو من زاوية العلاقة الجدلية بين متطلبات قيام الدولة القويّة (دولة القرآن) وإقامة الدّين القويم، ومن ثمّ، بين شروط إقامة الدولة بوصفها شرطاً أساسياً وضرورياً لتمكين الدّين الجديد؟ أم أنّهم لم يفكّروا في هذه المسألة من هذه الزاوية؟ ما يعني أنّه يجب الكشف عن طبيعة العلاقة بين الدّين والدولة لاسيّما في مرحلة البدايات، حيث الدولة تعدّ شرطاً أساسياً وضرورياً لتمكين الدّين الجديد، أي لاستمرار الدّين وبقائه في حياة البشر، انطلاقاً من السؤال: هل تختلف هذه العلاقة من مرحلة لمرحلة؟ أي في مرحلة التّمكن للدّين عنها بعد أن يتّمكن الدّين في حياة المسلمين؟

وهنا نقول تأكيداً لما سبق: لقد مثّلت الدولة- في هذه المرحلة من تاريخ الإسلام- ضرورة الدّين وشرطه، لثلاثة أسباب رئيسة، على الأقلّ:

1- لأنّ الرّسالة تحتاج إلى جماعة سياسيّة تمتثلها وتمثّلها في حياتها واقعاً معاشاً.

2- ولأنّها تحتاج- من وجه ثان- إلى سلطان سياسيّ يوطّدها، وينطق باسمها، ويذهب بها إلى الآفاق.

3- ثمّ لأنّها- من وجه ثالث- فرضت نفسها على المسلمين منذ اليوم الأوّل لغياب قائد كيان المسلمين في المدينة، ورسول الإسلام إليهم، وظلّت تضغط على وحدة جماعتهم طيلة فترة الخلافة الرّاشدة، وخاصة منذ مطلع عهدها الثّاني⁽¹⁾.

ولكي نوضّح هذه القضية، بشكل أكثر جلاء، نقول: إذا كانت الهجرة قد آذنت بإمكانية توسعة جمهور الجماعة الخطابية (الملية الإسلامية) فقد آذنت، في

(1) ينظر: ما قبل نظرية الدولة: المسألة السياسيّة في إسلام الصّدر الأوّل، عبد الإله بلقزيز، مجلة التّسامح، ع25، السنة السابعة، شتاء 2009م، ص: 189-190.

الوقت نفسه، بانتقال الدعوة من حيز ديني إلى حيز سياسي لا يفارقه الدين، بل يحايثه ويحمل عليه، هكذا بدت المعالم الأولى لصيرورة المسلمين جماعةً سياسيةً ودينيةً بعد أن كانوا - قبل الهجرة - جماعة (إيمانية) مؤمنين فحسب⁽¹⁾.

ولقد أمكن لهذه الجماعة السياسية أن تقوم في يثرب فعلاً بعد الهجرة من مكة إليها، بسبب أنها لم تكن محكومةً بما يمنع الجماعة الاعتقادية من التوسع - كما كان الأمر في مكة - أو بما يمنعها من أن تقيم نظاماً سياسياً يطابق شخصيتها الخطابية (الملية). ولم يكن هذا الإمكان بصيرورتها إلى جماعة سياسية بسبب وجود بنية استقبال يثرية للمهاجرين - مثلها الأوس والخزرج الذين أمسوا أنصاراً - فحسب، بل كان أساساً بسبب وجود حاجة حيوية إلى تلك الجماعة السياسية؛ حتى تستمر الرسالة نفسها، ويستمر معها توسع (بناء) الجماعة المليية، ومع أن الجماعة السياسية في يثرب - وقت تسمت المدينة بعد الهجرة والمؤاخاة بين الأوس والخزرج - لم تقتصر على المسلمين حصراً: مهاجرين وأنصاراً؛ بل شملت المخالفين في الملة من القبائل اليهودية في المدينة التي أبرم معها النبي عقداً سياسياً أتت الصحيفة تعبر عنه في شكل دستور أو ميثاق سياسي، يؤسس مبكراً لعلاقة المواطنة: الاشتراك في الموطن لا في الدين - إلا أن دولة المدينة كانت - في المطاف الأخير - دولة مسلمين (وليس بالضرورة دولة إسلامية) ولقد أمكنها أن تتحول سريعاً إلى دولة إسلامية، لأسباب عدة، اعتنت كتب السيرة والطبقات بتدوين حوادثها، ومن بين أهم تلك الأسباب: نقض الميثاق بين النبي ويهود بني قريظة وبني قينقاع وبني النضير بسبب غدرهم، وقد بلغ ذروته الدراماتيكية في الصدام المسلح والتصفية المادية الشاملة (= خيبر)⁽²⁾.

في كل الأحوال أتى الإسلام المدني يرهص بتحويل الجماعة المكية - التي تكون وجدانها الاعتقادي في الإسلام المكي ابتداءً، وتعمق في تجربة الهجرة إلى

(1) المرجع السابق، ص. 191.

(2) المرجع السابق، ص. 191.

المدينة- إلى جماعة سياسية، أي إلى جماعة تعيد تأسيس الاجتماع الديني للمسلمين في صورة اجتماع سياسي بات- هو نفسه- ممراً إجبارياً للاجتماع الديني؛ كي يعيد إنتاج نفسه، وكي يتوسع في المجال الحجازي ابتداء، ثم خارج هذا المجال في مرحلة لاحقة⁽¹⁾.

ولم يكن ذلك التحوّل تفصيلاً عادياً في تاريخ الرسالة، فإلى كونه نقل الجماعة الإسلامية من الاجتماع الديني إلى الاجتماع السياسي، أعاد - بمعنى ما- تأسيس النبوة نفسها، بوصفها قيادة دينية، وقيادة سياسية، في الآن نفسه، وأعاد معه تأسيس الإسلام، من حيث هو رسالة إيمانية، ومشروع سياسي في تلازم عضويّ غير قابل للانفكاك، أي بلغة معاصرة أثيرة على مفردات خطاب الإحيائية الإسلامية، من حيث هو دين ودولة. وكان ذلك - من دون شك- أول شكل من أشكال التعبير عن العلاقة الماهوية بين الديني والسياسي في الإسلام⁽²⁾.

وبحسب بعض الباحثين⁽³⁾ فإنه قد تمّ بناء دولة التّزليل عبر ثلاث مراحل، شكّلت المرحلة الأولى مع لحظة الهجرة، عندما طفت على السّطح السّلطة النّبويّة، (بوصفها سلطة بديلة عن السّلطة القبليّة). ثمّ انطلقت المرحلة الثّانية مع السّنة الخامسة، وبعد حفر الخندق تحديداً، عندما اكتسبت الدّولة - تدريجيّاً- أبرز خصائصها، واتّسع مجالها الحيويّ، ليشمل كامل أرجاء الجزيرة العربيّة. أخيراً بعد وفاة الرّسول • وفي عهد أبي بكر، أثبتت الدّولة الإسلاميّة أنّها قادرة عبر اللّجوء إلى القوّة على وضع حدّ لأيّ انشقاق أو تمرّد يقع في إطار هذه الدّولة.

فقد شكّلت غزوة الخندق (5 هـ) منعرجاً حاسماً في مسيرة بناء الدّولة. وذلك باعتبار أنّ السّلطة النّبويّة قد تحوّلت خلال تلك الغزوة إلى دولة معتمدة في

(1) المرجع السابق، ص. 191-192.

(2) المرجع السابق، ص. 192.

(3) بناء الدّولة الإسلاميّة: الدّولة النّبويّة، هشام جعيط، مجلة الاجتهاد، ع13، س4، خريف العام 1991م: 47، وهو عبارة عن فصل من كتاب المؤلف: الفتنة الكبرى، الصّادر بالفرنسيّة عام 1989م.

إثبات وجودها على الحرب. فقد واجه الرسول تحالفاً خطيراً يجمع قريشاً وأحابيش كنانة وقبيلة غطفان الكبرى الممثلة بأجنحة فزارة ومرة، على نحو بدا خلاله الجانب الاقتصادي في الصراع متجلياً بكل وضوح وقوة...⁽¹⁾.

وبحسب بعض الباحثين أيضاً فإن من مرتكزات هذه الدولة: السيادة العليا للآله، والحضور الكارزمائي للنبي • وإقامة جماعة متضامنة أو أمة، ووجود تشريع أخذ طريقه للتنفيذ، وظهور منظومة شعائرية موحدة⁽²⁾.

فبالإضافة إلى دستور المدينة الذي أعلن عن ولادة الأمة الإسلامية تحت رعاية الله ورسوله⁽³⁾، شكّلت العقبة الثانية - أو العهد الذي أقيم مع مسلمي المدينة - مرسوم ولادة الدولة الإسلامية⁽⁴⁾.

(1) ينظر: المرجع السابق، ص. 50.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص. 47.

(3) فقد كتب "كتاب" المدينة أواخر السنة الأولى أو مطلع السنة الثانية للهجرة (624م) بين المهاجرين والأنصار ويهود المدينة. وهو كما جاء في رواية الذين يثبتون وقوعه - يبدأ بمقدمة تقول: إنه كتاب" بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، وهو يعتبر هؤلاء - بمن فيهم اليهود - أمة واحدة دون الناس، فالمهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم.. وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلمهم... وأن المؤمنين لا يتركون مفراً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل.. وأن المؤمنين أيديهم على من بغى منهم إثماً أو عدواناً.. و" أنه من تبعنا من يهود، فإن له النصر والأسوة.. وأن سلم المؤمنين واحدة.. وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين؛ ليهود دينهم وللمسلمين دينهم.." (ينظر: معاهدة رسول الله، كتاب محمد رسول الله: 1/ 165، المكتبة الشاملة).

هذا النص الخطير يعلن عن قيام جماعة سياسية، وليس جماعة دينية، وإلا فما معنى وجود يهود بينهم، ولا شك أن النبي • كان هو الزعيم لهذه الجماعة السياسية، ليس لأنه نبي؛ فاليهود لا يعترفون بنبوته؛ بل لأنه رئيس تلك المجموعات القبلية والاجتماعية التي ذكرها الكتاب.

والنص بعد هذا، يتضمن جانباً قانونياً تشريعياً داخلياً، كما يتضمن حديثاً عن العلاقات الخارجية لهذه الأمة المستقلة القائمة بذاتها" من دون الناس" يتمثل في أن سلمهم واحد، ويقضي أن حريهم واحدة أيضاً. وبهذا يعد الكتاب تعاقداً دستورياً يشبه ما نعرفه في المجتمعات السياسية الحديثة، لا في الملكيات الوراثية أو الامبراطوريات القديمة. وصحيح أن النص هذا لا يعني أن الدولة من مقتضيات الدين؛ لكن هذا النص يرجع قيام الدولة والنظام السياسي، بل والمجتمع السياسي إلى العهد المدني من الدعوة الرسالية للرسول محمد.

(4) ينظر: جعيط، مرجع سابق: 48.

وقد أدّت معركة بدر إلى تعزيز سلطة الرّسول في المدينة ممّا سمح له بشنّ حملته العسكريّة بكلّ ثقة، كما أظهرته لدى بقيّة العرب، في صورة المتحدّي للقوّة القرشيّة.

إنّ النّظام الذي أقامه النّبّي يتمحور حول جماعة المهاجرين والأنصار، ويستند إلى المرجعيّة الدّينيّة، بكلّ قداساتها وشعائرها ومحرماتها وتشريعاتها، وقد أخذ يكتسح تدريجيّاً عالم بدو الحجاز. ويدخل قريش الإسلام سيطر الرّسول على المركز الأكثر أهميّة لكلّ الجزيرة العربيّة. وبعد انكسار شوكة هوازن أمام جيش يعدّ عشرين ألف رجل، وزّعت غنائم ضخمة وفق حسابات سياسيّة قصد دعم الشرعيّة الجديدة للقيادات القرشيّة، ممّا أثار حفيظة الأنصار الذين يشكّلون القاعدة الوفيّة للنّظام، وجعلهم يشعرون أنّهم قد صاروا في درجة ثانية⁽¹⁾.

وقد شهدت السّنتان الفاصلتان بين استسلام مكّة ووفاة الرّسول توسّع السّلطة الإسلاميّة لتغطّي كامل الجزيرة العربيّة، وعودة نسبيّة إلى الصّلاية الدّينيّة بعد أسلمة الحجّ وتثبيت وجوب غزو الشّمال، كما قامت وفود كلّ القبائل - وفق ما جرت عليه العادة - بزيارة المدينة لتقديم شواهد الولاء والإخلاص.

وهذا لا يعني أنّ الجميع قد أعلنوا دخولهم في الإسلام، بل يعني أنّهم قد عبّروا عن خضوعهم السياسيّ الذي يعدّ في حدّ ذاته معجزة، ويبقى بدون تفسير. إذ كيف نعلّل سكوت قبائل محاربة ومعتزّة بنفسها، لم يسبق لها أن خضعت لأيّ سلطة بشكل كامل، وتغيّر مسلكها بشكل فجائيّ، والتّنازل عن سيادتها بغير قتال؟⁽²⁾.

وقد توافرت كلّ الشّروط في السّلطة النّبويّة التي كانت ثمرة مجهود عربيّ إسلاميّ، واستندت إلى إشعاع الحرم، وصاغت الوجود الإنسانيّ ونظمته، دون

(1) المرجع السابق، ص. 53.

(2) المرجع السابق، ص. 54.

إسقاط أهمية رابطة الدّم، وتمكّنت من فتح آفاق الغزو. وهو ما جعل القبائل في الأثناء ترضى الخضوع لنظام دفع الزكاة، وتقبل بوجود العمال المحليين للرّسول⁽¹⁾.

وفي نهاية حياته تبنّى النّبىّ بوضوح مسألة الغزو الخارجى، كضرورة حيويّة ناجمة عن توقّف التجارة⁽²⁾. فنظراً للقوضى التي سادت قطاع التجارة واستحالة توافر غنائم جديدة داخل فضاء الجزيرة العربيّة، وضرورة استناد النّظام إلى توسّع مالي ملموس، كلّ ذلك جعل من الدّولة الإسلاميّة دولة موجهة نحو الغزو. وبما أنّها ولدت منذ اللّحظة الأولى كدولة محاربة، فإنّ مسألة الغزو لم تكن مجرد حادث في مسارها، بل يعدّ جزءاً من جوهرها وطبيعتها.

وحتى يمكن جمع القبائل، لم تكن أمام النّبىّ غير صيغة واحدة، تتمثّل في دعوتهم لهدف معهود لديهم، وهو البحث المتجدّد والمتواصل عن الغنائم. وبالرجوع إلى مسار الدّولة النّبويّة نجدها- انطلاقاً من بدر حتى حنين مروراً بالاستحواذ المتتالي على واحات اليهود ووصولاً إلى تبوك- ملتزمة بالهدف نفسه، ألا وهو غرس عادات الرّحيل في الأوساط الحضريّة، بإمكانيّات أوفر، وتوجّهات منتظمة، وإخضاع هذه المسيرة الحربيّة المستمرّة لمقتضيات الوحي⁽³⁾.

إنّ النّظام النّبويّ مدّ جذوره في مدن الحجاز وبشكل أعمّ في مناطقها البدويّة. من بعد ذلك يأتي بقيّة العرب الذين خضعوا وأعلنوا إسلامهم من اليمن إلى البحرين، وهو عالم حضريّ، وقبليّ ممتد. وبهذا يكون الرّسول قد بدأ في وضع الهياكل العمليّة للإسلام والدّولة التي ستبقى مهدّدة إلى حدّ كبير⁽⁴⁾.

(1) المرجع السابق، ص. 55.

(2) أنظر المرجع السابق.

(3) المرجع السابق، ص. 56.

(4) ينظر المرجع السابق، ص. 57.

الفصل الثاني

خطاب الدّعوة (1)

ما نعينه بخطاب الدّعوة هنا خطاب الدّعوة إلى خطاب التّنزيل، أو إلى خطاب الوحي المنزل على رسول الإسلام والمسلمين محمّد ؑ، بعد أن اكتمل نزوله، وارتحل نبيّه إلى الرّفيق الأعلى.

فقد ترك الرّسول بعد موته ديناً مكتملاً، ودولة تسود كامل الجزيرة العربيّة، وبين الدّين والدّولة وحدة لا انفصام لها. حيث خضع الجميع أفراداً وجماعاتٍ للدّولة الجديدة من خلال إشهارهم الإسلام وممارستهم شعائره. فقد تمثّلت وظيفة النّبوة في الجمع بين الدّينيّ والدّنويّ، ومن ثمّ، بين عالم الغيب وعالم الشّهادة. وتأسست سلطتها على الخطاب الإلهيّ والتّوجيه الفعليّ للجماعة. ولولا النّبوة لما توحد العرب ولما انتظموا وبلغوا درجة عالية من النّهوض الأخلاقيّ، وبالتالي، لما دخلوا التّاريخ أصلاً، فكان النّبوة قدّمت نفسها لتمنح العرب هويّة ووحدة وقدراً⁽¹⁾ لم يكن لهم من قبل.

(1) ينظر: جعيط: 56.

وعندما توفي الرسول • وجد المسلمون أنفسهم أمام عدد من المشكلات الحقيقية، يتمثل أبرزها في كيفية الحفاظ على مشروعه المجسد في دولة ودين، وبالتالي في ضمان خلافته، وإبقاء القبائل التي أشهرت إسلامها على وفائها وولائها. فقد كاد كل شيء ينهار⁽¹⁾.

كادت النواة الصلبة تنقسم منذ البداية. فعندما تم الإعلان عن وفاة الرسول • سارع الأنصار، بعد ارتباك قصير، إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة لانتخاب واحد منهم، هو سعد بن عباد، أحد قادة قبيلة الخزرج.

1- فقد روى عمرو بن يحيى بن خليفة المازني عن الضحاك بن خليفة، قال: لما توفي رسول الله •، وصلى أبو بكر الظهر بلغ المهاجرين أن الأنصار قد أقعدوا سعد بن عباد وبايعوه بالخلافة، فدخل المهاجرين من ذلك وحشة، وأطاف كل بني أبي (= كل ذي عصبية) برجل منهم، وأبو بكر جالس لا يشعر، حتى خرج العباس على الناس، فقال: إنه بلغني أن سعد بن عباد بنيت له وسادة، ودعا إلى نفسه، وأجابه من أجابه نقضاً لعهد رسول الله •، انهض يا أبا بكر إلى هؤلاء القوم. وكان رسول الله • حين دعا القبائل ووعدهم الظهور، قالوا: لمن الخلافة بعدك؟ فإذا قال: لقريش تركوه، وكان أول من أجابه إلى ذلك الأنصار⁽²⁾.

2- وروى ابن إسحاق قال⁽³⁾: لما قبض رسول الله • انحاز⁽⁴⁾ هذا الحي من الأنصار إلى سعد بن عباد في سقيفة بني ساعدة، واعتزل (من رؤوس المهاجرين) علي بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله في بيت فاطمة، وانحاز بقية المهاجرين إلى أبي بكر. وانحاز معهم أسيد بن حضير في بني

(1) انظر المرجع السابق.

(2) المنتظم لابن الجوزي: 1 / 429.

(3) تهذيب سيرة ابن هشام: 1 / 445.

(4) انحاز القوم: تركوا مركزهم وموقع قتالهم ومالوا إلى موضع آخر، وتحوّز عنه وتحيّز: إذا تنحّى عنه. وتحوّز له عن فراشه: تنحّى. قال أبو عبيدة: التحوّز هو التّحني، قال الله عز وجل "أو متحيّزاً إلى فنة" فاللّحوّز التّفعّل والتّحيّز التّفعيل ينظر: لسان العرب مادة "حوز" 339/5.

عبد الأشهل، فأتى آتٍ إلى أبي بكر وعمر فقال: إن هذا الحيّ من الأنصار مع سعد بن عباد في سقيفة بني ساعدة قد انحازوا إليه⁽¹⁾ فإن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا قبل أن يتفاقم أمرهم، ورسول الله • في بيته، لم يفرغ من أمره، قد أغلق دونه الباب أهله، قال عمر: فقلت لأبي بكر: انطلق بنا إلى إخواننا هؤلاء من الأنصار حتى ننظر ما هم عليه!".

حيث تشير هذه الحكاية التاريخية المهمة والحكاية التي قبلها إلى جملة من الحقائق التاريخية، لعل أهمها على الإطلاق:

- **الحقيقة الأولى:** أن الكيانات القبلية كانت - في زمن النبي • قد اندغمت في كيان دولة النبوة الناشئة⁽²⁾ - ولا أقول: إنها كانت قد تلاشت أو ذابت في كيان دولة النبوة، بدليل أنه لما قبض رمز كيان الدولة (أو رأسها) عادت الكيانات القبلية إلى الظهور من جديد، وبدأت تعيد تنظيم نفسها على أسس جديدة، معدلة عن الأسس القديمة، ما جعلها بمثابة مزيج من الأسس (القبلية) القديمة، ومن الأسس (الدنيّة) الجديدة التي بلورها الإسلام. وقد تجلّى هذا من خلال صراع المهاجرين والأنصار الذي أطلّ بقرنه في بداية الأمر حول السلطة، ولمن تكون بعد الرسول على الناس، ومثّل، في الوقت نفسه، حالة التجاذب بين الكيانيين، لاسيّما وأنّ المهاجرين قد ظلّوا يؤكّدون أحقيّتهم في السلطة على الناس استناداً إلى أسبقيتهم في امتثال أمر الدين الجديد، وتمثّل قيمه وأحكامه؛ بحكم أنهم السابقون إليه دون الآخرين جميعاً.

- **الحقيقة الثانية:** أن موت النبي • كان مفاجئاً للجميع، وأحدث صدمة عند الجميع دون استثناء، لقد فجّر المكبوت اللاواعي، وأبرز ماضي الانتماء إلى

(1) ليؤمّروه عليهم، أو ليمنحوه السلطة والإمارة عليهم، كونه كان سيدهم (أو صاحب سلطة عليهم) في الجاهلية، قبل أن ينحازوا جميعاً إلى النبي.

(2) فقد ورد في مختصر سيرة الرسول •: 352/1: "لما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من تبوك، وأسلمت ثقيف، ضربت إليه أكباد الإبل، تحمل وفود العرب من كلّ وجه، في سنة تسع. وكانت تسمّى: سنة الوفود".

العشيرة إلى السطح من جديد، بدليل ما رأيناه من مواقف متباينة؛ تمثلت في انحياز كل حيٍّ أو فصيل قبليٍّ إلى رمزه القبليّ. فهذا الحيّ من الأنصار ينحاز إلى سعد بن معاذ بوصفه رأس الكيان القبليّ الذي ينتمي إليه أفراد هذا الحيّ، وفي هذا إشارة إلى أنهم تركوا مواقعهم (كأفراد) في إطار كيان دولة الإسلام بقيادة النبيّ • باحثين لهم عن مواقع جديدة (أو عن دور جديد) في إطار كيان آخر لم تتبلور ملامحه بعد في وعيهم. وهؤلاء المهاجرون ينقسمون على أنفسهم: بين فريق ينكفؤ على نفسه ويعتزل الناس في بيت فاطمة⁽¹⁾ وفريق ينحاز إلى أبي بكر⁽²⁾.

وإن بقي علينا أن نسأل: لكن لماذا وقع الانحياز إلى أبي بكر، وفي رواية أخرى إلى أبي بكر وعمر بالذات من قبل فريق المهاجرين، وليس إلى أحد سواهما؟

ربّما لأنّ أبا بكر وعمر من قيادات قريش الدنيّة والسّياسيّة، وليسا من قياداتها القبليّة أو العشائريّة، وبما يعني أنّهما من القيادات (المهاجرة) المعنويّة بأمر الإسلام ومصير دولة المسلمين، بعد وفاة نبيّ الإسلام محمّد •، ولأنّهما من قيادات قريش الدنيّة - فقط - فهذا ما جعلهما (أو بالأحرى ما جعل قيادتهما) موضع اعتراض وتشكيك من لدن بعض قيادات قريش القبليّة أو التّاريخيّة (وبخاصّة قيادة أبي سفيان التّاريخيّة تحديداً) وهذا بخلاف ما كان عليه الحال بالنّسبة لسيد الأوس والخزرج (الأنصار) سعد بن عباد الذي يبدو أنّه ظلّ يجمع (في قومه) بين السّيادة

(1) نشير هنا إلى عليّ بن أبي طالب، والزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله الذين ذكر الراوي أنّهم كانوا قد اعتزلوا الناس في بيت فاطمة، في إشارة إلى أنّ هؤلاء الثلاثة قد شعروا بفراغ السّاحة من قيادة النبيّ، فأخذوا يفكرون في أمر قيادة النّاس، ومن يصلح لهذه القيادة بعد النبيّ •، والمراد: خلوا بأنفسهم بعيداً عن أعين النّاس، للتّشاور في الأمر، والتّفكير فيمن يكون القائد بعد موت الرّسول، أو لمن يجب أن تكون قيادة النّاس، بعد موت قائدهم، باعتبارهم من كبار القوم (المهاجرين).

(2) معنى انحازوا إليه، مالوا إليه والتّقوا حوله، معلّنين ولاءهم له، وطاعتهم إيّاه، بوصفه أحد أهمّ القيادات الدنيّة المهاجرة، والمهاجرون هم الذين هجروا الحياة (الجاهليّة) في كنف القبيلة (قريش)، ووفق نظامها المتسلط، ليحيوا بدلا عن ذلك حياة (إسلاميّة) في كنف دولة الإسلام التي شيدوا أركانها في المدينة.

الدينية والقبلية، ما جعلهم يميلون إليه، ويلتقون حوله، دون اعتراض أو منازعة من أحد، ويبدو أن الأمر قد بقي كذلك إلى ما بعدبيعة أبي بكر بالخلافة.

- الحقيقة الثالثة: أن النبي . كان قد تمكن من توحيد الكيانات القبلية في إطار كيان الدولة، وجعل الناس بمختلف انتماءاتهم العشائرية والقبلية، ينحازون إليه، ويتوحدون تحت لوائه، فقام بتوحيد أحياء العرب، ولم شعث قبائلهم (وبخاصة في جزيرة العرب) في إطار كيان سوسيو-سياسي واحد، يتمثل في دولة (الوحي) أو النبوة التي بقي . على رأس الهرم منها، حتى توفي . عندها شعر الناس بالفراغ، ما جعلهم ينكفؤون على ذواتهم، ويلوذون بكياناتهم القبلية والعشائرية من جديد.. فالناس في حياة النبي كانوا قد انحازوا إليه، والتفوا حوله، مانحين إياه الولاء والطاعة، امتثالاً لأمر الدين، واحتكاماً لمنطقه، أي بوصفه نبياً مرسلًا من الله إليهم كافة، ولما تيقن الناس من وفاته، وغيباه عن الساحة اعترى الناس، في الجملة، شعور بضرورة العودة إلى حالة الموالاة التي كانوا عليها في الجاهلية، وبما يؤكد أن النبي . ظل يمثل رمزاً لوحدة المسلمين، رأس الكيان السوسيو-سياسي لدولة النبوة التي كان على رأسها، فلما توفي . وخلا موقع الرأس هذا (رأس الكيان السياسي) انكفأ الناس (من جديد) على ذواتهم (كياناتهم) القبلية والعشائرية، باحثين في هذه الكيانات عن يملأ ذلك الموقع، ما جعل بعض الطامحين من ضعاف الإيمان يحاولون البحث عن أتباع، أو بالأحرى يحاولون استرجاع ماضي التبعية المفقودة؛ ومحورة الآخرين حول ذواتهم من جديد، بعد أن غاب النبي، على نحو ما توحى بذلك بعض المرويات التاريخية الآتية:

1. فقد روى الذهبي في الكامل قال⁽¹⁾: لما اجتمع الناس علىبيعة أبي بكر، أقبل أبو سفيان، وهو يقول: إني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا دم، يا آل عبد مناف، فيم أبو بكر من أمورك؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلاء عليّ والعباس؟ ما بال هذا الأمر في أقلّ حي من قريش؟ ثم قال لعليّ: ابسط يدك أبياعك، فو الله لئن شئت لأملأنها عليهم خيلاً ورجلاً. فأبى عليّ رضي الله عنه! فتمثل بشعر المثلّس:

(1) الكامل في التاريخ: 358 / 1.

ولن يقيم على خسفٍ يراد به ... إلا الأذلان غير الحي والودد
هذا على الخسف مربوط برمته ... وذا يشج فلا يبكي له أحد

فزجره علي وقال: والله إنك ما أردت بهذا إلا الفتنة! وإنك والله طالما بغيت
للإسلام شراً! لا حاجة لنا في نصيحتك.

2- وروى الطبري⁽¹⁾ عن جبير بن صخر حارس النبي عن أبيه قال: كان
خالد بن سعيد بن العاصي باليمن زمن النبي، وتوفي النبي، وهو بها، وقدم بعد
وفاته بشهر، وعليه جبة ديباج، فلقي عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب؛ فصاح
عمر بمن يليه: مزقوا عليه جبته! ألبس الحرير، وهو في رجالنا في السلم
مهجور؟! فمزقوا جبته. فقال خالد: يا أبا الحسن! يا بني عبد مناف، أغلبتم عليها؟!
فقال علي عليه السلام: أمغالبه ترى أم خلافة؟! قال: لا يغالب على هذا الأمر أولى
منكم يا بني عبد مناف.

3- وروى ابن جرير أيضاً⁽²⁾: قال: .. حلف رجال أدركناهم من أصحاب
محمد ما علما أن الآيتين نزلتا حتى قرأهما أبو بكر يومئذ؛ إذ جاء رجل يسعى فقال:
هاتيك الأنصار قد اجتمعت في ظلة بني ساعدة؛ يبائعون رجلاً منهم، يقولون: منّا
أمير، ومن قريش أمير. قال: فانطلق أبو بكر وعمر يتقاولان حتى أتياهم، فأراد عمر
أن يتكلم، فنهاه أبو بكر. فقال: لا أعصي خليفة النبي في يوم مرتين! قال: فتكلم أبو
بكر. فلم يترك شيئاً نزل في الأنصار، وذكره رسول الله من شأنهم إلا وذكره.

- وروى صاحب عيون الأخبار⁽³⁾ قال: "لما أراد عمرُ الكلام قال له أبو
بكر: على رسلك! نحن المهاجرون: أولُ الناس إسلاماً، وأوسطهم داراً، وأكرمهم
أحساباً، وأحسنهم وجوهاً، وأكثرُ الناس ولايةً في العرب، وأمسهم رحماً برسول
الله ﷺ؛ أسلمنا قبلكم، وقدمنا في القرآن عليكم، فأنتم إخواننا في الدين، وشركاؤنا في

(1) تاريخ الطبري: 234 / 2.

(2) المرجع السابق: 234/2.

(3) عيون الأخبار: 1 / 222.

الفَيء⁽¹⁾، وأنصارنا على العدو، أويئتم وواسيئتم؛ فجزاكم الله خيراً؛ نحن الأمراء، وأنتم الوزراء⁽²⁾، لا تدبُّن العرب إلا لهذا الحي من قريش، وأنتم محققون ألا تنفُسوا على إخوانكم من المهاجرين ما ساق الله إليهم".

حيث نلاحظ على هذه الخطبة ما يأتي:

- أنها قد جسدت حضور الثلاثية: نحن (المهاجرون = قريش) / أنتم (الأنصار) / هم (الناس = بقية العرب)؛ حيث نلاحظ أن المتكلم في كلام الخطبة (ال خليفة) قد أخذ يتكلم في كلام الخطبة باسم الأنا الجمعية (النحن)، مؤكداً حق هذه الأنا في سلطة الخلافة على الناس جميعاً أي باسم العصبية الدينية والقبلية، فهو يماهي - في كلام الخطبة - بين عصبية الدين وعصبية القبيلة أو النسب، أي بين الجماعة الدينية "فئة المهاجرين من قريش" والجماعة القبلية الجامعة "قريش، في الوقت نفسه، ليؤكد أن النحن (الذات الجمعية) المتكلم باسمها تتمتع - دون غيرها من قبائل العرب، بما في ذلك أنتم / الأنصار - بعدد من مؤهلات القيادة وممارسة السلطة في الآخرين قلماً توافرت في غيرها من قبائل العرب قاطبة؛ فهي تتمتع:

- 1- بـ "شرعية دينية" (السابقة في الدين)،
- 2- وبـ "شرعية مكانية أو جغرافية"؛ كونها تعيش في موقع جغرافي يتوسط أحياء العرب قاطبة.
- 3- وبـ "شرعية ثقافية اجتماعية"؛ كونها أكرم الناس أحساباً، وأعلاهم نسباً.
- 4- وبـ "شرعية قيادية شخصية كارزمية" (أحسنهم وجوهاً).
- 5- وبـ "شرعية سياسية تاريخية"؛ بحكم أن لديها رصيذاً من الخبرة في الحكم وقيادة الناس.
- 6- وبـ "شرعية عقلية منطقية" (وأمسهم رجماً برسول الله ٠).

(1) في غنائم السلطة، أو فيما نحصل عليه بسببها.

(2) في إشارة إلى ضرورة اقتسام السلطة بين الفريقين المتنافسين عليها، كل بحسب مؤهلاته.

على أنه يجب الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من كل هذه المقومات إلا أن الأوليّة كانت - في وعي قيادات الصحابة - لعصبية الدين على عصبية القبيلة التي بدت عصبية لاحقة بعصبية الدين وتابعة لها، بدليل ما ذكر، وما رواه المسعودي⁽¹⁾ قال: 'بلغ أبا بكر رضي الله عنه عن أبي سفيان بن حرب أمر، فأحضره، وأقبل يصيح عليه، وأبو سفيان يتملقه ويتذلّل له، وأقبل أبو قحافة، فسمع صياح أبي بكر، فقال لثائده: على من يصيح ابني؟! فقال له: على أبي سفيان، فدنا من أبي بكر وقال له: أعلّى أبي سفيان ترفع صوتك يا عتيق الله؟ وقد كان بالأمس سيّد قريش في الجاهليّة، لقد تعثّيت طورك، وجزّت مقدارك، فتبسّم أبو بكر ومن حضره من المهاجرين والأنصار، وقال له: 'يا أبت، إن الله قد رفع بالإسلام قوماً وأذلّ به آخرين'.

وقد تفاعل الأنصار مع حجج أبي بكر، فهم كعرب يقبلون منطق انفراد قبيلة أو كتلة أو عائلة بوراثة النفوذ. وبما أن المهاجرين يتمتعون بميزة الجمع بين الإسلاميّة والعروبة والقرب من النبي، فهم أحقّ بالقيادة⁽²⁾.

وكما يبدو فإنّ الثلاثي: أبا بكر وعمر وأبا عبيدة قد شكّلوا فريقاً متجانساً، ربّما منذ العهد المكيّ. فثلاثتهم ينتمون إلى البطون القرشيّة الصّغيرة، ممّا ساعد على حصول تقارب بينهم. وتتكامل شخصيّة عمر وأبي بكر، بشكل مدهش، لتجعل منهما ثنائياً غير قابل للفصل والتّجزئة. فكلاهما تربطه بالأنصار تحالفات. ولعلّ انحدارهما من صلب كتل قرشيّة صغيرة كان من العوامل المساعدة التي جعلت الأنصار يطمئنّون إليهم أكثر من غيرهم، لأنّهما عندما سيحكمان لن يستندا كلياً إلى الأجنحة القويّة في قريش، ممّا سيجعل سياستهما إسلاميّة، قائمة على علويّة الإيمان أكثر من الاعتماد على رابطة الدّم والقرابة.

وهذا ما كان بالفعل، فقد كان الشّيخان؛ أبا بكر وعمر استثناءً نموذجيّاً، من حيث المفهوم الإسلاميّ العميق لصحبة النبي، والتّعالّي عن كلّ اعتبارات

(1) مروج الذهب: 1 / 289.

(2) ينظر: جعيط: 59.

الكتلويّة والعائليّة، وبالتالي مواصلة التّحرّك داخل الإطار النّبويّ، لأنّه بذهابهما استقرّت السّلطة نهائيّاً في أيدي الكتلة العريضة لبني عبد مناف⁽¹⁾ بالتّلاوب بين الأمويّين والهاشميّين.

مما سبق يتّضح أنّ خلافة أبي بكر قد ارتبطت بتحقيق مهمّتين رئيسيتين؛ تمثّلت أولاهما في القضاء على ردّة القبائل، وتمثّلت ثانيتهما في العمل على فرض الإسلام بالقوّة وبشكل نهائيّ على كامل تراب الجزيرة العربيّة، والتّحوّل بعد ذلك إلى البدء بعمليّات الفتح الخارجيّ⁽²⁾.

وبانتهاء حروب الردّة تكون دولة المدينة قد أنجزت مشروع النّبويّ • عندما أظهرت قدرتها على ردع أيّ تمرّد بالقوّة، وأحدثت تطابقاً كليّاً بين السّلطة والأرض. فقد تمكّنت من استعادة السّيّطرة على كامل الجزيرة، وبفضل حروب الردّة أيضاً تأكّدت فكرة أنّ الجزيرة العربيّة لن يتعايش فيها دينان، حيث أصبح الإسلام ديناً قومياً مرتبطاً ارتباطاً كليّاً بالأرض والمكان. هكذا توحدّ العرب بالجزيرة في دولة ودين، وصاروا مستعدين للانطلاق إلى العالم⁽³⁾.

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق، ص. 61.

(3) المرجع السابق، ص. 56.

الفصل الثالث

خطاب الدّعوة (2)

خلافة عمر بن الخطّاب (13 - 23 هـ)

-1-

استخلاف أبي بكر لعمر بن الخطّاب

- روى ابن الأثير في تاريخه قال⁽¹⁾: "لَمَّا نَزَلَ بِأَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الموت، دعا عبد الرحمن بن عوف فقال: أخبرني عن عمر؟! فقال: إِنَّهُ أَفْضَلُ مَنْ رَأَيْتُ! إِلَّا أَنَّ فِيهِ غَلْظَةً. فقال أبو بكر: ذلك لَأَنَّهُ يَرَانِي رَقِيقًا! وَلَوْ أَفْضَى الْأَمْرَ إِلَيْهِ لَتَرَكْتُ كَثِيرًا مِمَّا هُوَ عَلَيْهِ، وَقَدْ رَمَقْتَهُ، فَكُنْتُ إِذَا غَضِبْتَ عَلَى رَجُلٍ، أَرَانِي الرِّضَا عَنْهُ، وَإِذَا لَنْتُ لَهُ أَرَانِي الشَّدَّةَ عَلَيْهِ".

(1) الكامل في التاريخ: 1 / 397.

ودعا عثمان بن عفان، وقال له: أخبرني عن عمر؟ فقال: سريرته خير من علانيته، وليس فينا مثله. فقال أبو بكر لهما: لا تذكرنا ممّا قلت لكما شيئاً، ولو تركته ما عدوت عثمان، والخيرة له أن لا يلي من أموركم شيئاً، ولوددت أنّي كنت من أموركم خلواً، وكنت فيمن مضى من سلفكم".

- وروى اليعقوبي في تاريخه⁽¹⁾ قال: استخلف عمر بن الخطاب بن نفيل يوم الثلاثاء لليلتين بقيتا من جمادى الآخرة، وقيل لسبع بقين منه سنة ثلاثة عشر، فصعد المنبر، فجلس دون مجلس أبي بكر بمراقبة، وخطب الناس، فحمد الله وأثنى عليه، وصلى على النبيّ ﷺ، وذكر أبا بكر، وفضله، وترحم عليه. ثم قال: ما أنا إلاّ رجل منكم، ولولا أنّي كرهت أن أردّ أمر خليفة رسول الله لما تقلدت أمركم. فأثنى الناس عليه خيراً".

-2-

المسؤولية السياسية والدينية للخليفة عمر

ثمة حكايات كثيرة تؤشر إلى أنّ الخليفة عمر كان يعي دوره كخليفة (أو حدود مسؤولياته) على النحو الآتي: الخليفة مسؤول مسؤولية سياسية ودينية كاملة ومباشرة (أمام الله وأمام الأمة) عن إدارة شؤون المجتمع المسلم، بما يجلب له الخير، ويدفع عنه الشرّ، أي بأنّه القائم على أمر الناس في هذا المجتمع، وأنّه المسؤول الأوّل عن كلّ ما ينال المسلمين من خير أو شرّ، بدليل مقولته الشهيرة: "والله لو أنّ خيلاً عثرت في العراق، لكان عمر بن الخطاب مسؤولاً عنها: لم لم تسوّ لها الطريق يا عمر؟!" لذلك يجب التوقّف عند هذه المقولة ومحاولة الكشف عن دلالاتها الظاهرة والخفية، القريبة منها والبعيدة، ودور هذا الوعي الذي جسّدته

(1) تاريخ اليعقوبي: 1 / 160.

هذه المقولة في صياغة خطابه السياسيّ عموماً، بما جسده هذا الخطاب أو عبّر عنه من مواقف مختلفة إزاء الكثير من القضايا، بما في ذلك قضية انتقال السلطة بشكل سلس إلى من يأتي بعده.

-3-

سياسة عمر في العزل والتعيين

فعلى مستوى سياسة العزل والتعيين يكفي أن نلاحظ أنّه كان - على سبيل المثال لا الحصر - قد ولى معاوية على الشام عام 18 هـ بدلاً عن شرحبيل بن حسنة الذي قال فيه عندما أصدر قرار عزله وتعيين معاوية مكانه⁽¹⁾: "أما إني لم أعزله عن سُخْطَةٍ، ولكنّي أريد رجلاً أقوى منه" يعني معاوية.. وفي هذا ما فيه من دلالة على أنّ عمر كان يشترط فيمن يولّيههم على الأمصار: الكفاءة الإدارية أو القيادية المعبر عنها بـ "القوّة" بدليل آخر يتمثّل فيما رواه ابن الأثير⁽²⁾ من أنّه عزل عمّار بن ياسر عن الكوفة، وولّى أبا موسى الأشعري بدلاً عنه، وكان السبب في ذلك: أنّ أهل الكوفة شكوا عمّاراً إليه، وقالوا له: إنّهُ لا يحتمل ما هو فيه، وإنّه ليس بأمين، ونزا به أهل الكوفة. فدعاه عمر، فخرج معه وفدٌ (بظنّ) أنّهم معه، فكانوا أشدّ عليه ممّن تخلف عنه، وقالوا للخليفة: إنّهُ غير كافٍ و(لا علم له) بالسياسة، ولا يدري على ما استعملته". وكان منهم سعد بن مسعود النّقفيّ، عمّ المختار، وجريّر بن عبد الله، فسعيّا به، فعزله عمر. وقال عمر لعمّار: أساءك العزل؟ قال: ما سرّني حين استعملتُ، ولقد ساءني حين عزلتُ. فقال له عمر: قد علمت ما أنت بصاحب عمل، ولكنّي تأولت قوله تعالى: ﴿وَيُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَيْمَةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾⁽³⁾. ثمّ أقبل

(1) ينظر: الكامل في التاريخ: 1 / 450.

(2) ينظر: المرجع السابق: 1 / 463.

(3) سورة القصص، الآية 5.

عمر على أهل الكوفة، فقال لهم: "من تريدون؟ قالوا: أبا موسى". فأمره عليهم بعد عمار. وفي هذا دلالة واضحة على ديمقراطية الخليفة عمر، وأنه كان يعطي أهل الأمصار حرية اختيار ولاتهم ممن يرونهم أهلاً للولاية عليهم، ولا يفرضهم عليهم فرضاً، وأنه أيضاً كان يقدم أولى الكفاءة على أولى الثقة، وهذا يقتضي أنه كان يضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

-4-

سياسة عمر في الأمم المفتوحة

وانسجماً مع مبدأ الكفاءة المشار إليه، فقد تميّزت سياسته في الأمم المفتوحة أو في أمراء الفتح الإسلامي بأنه كان يماهي بين ولاة الأمر الديني وولاة الأمر السياسي، أي بين العلماء والأمراء، بدليل ما رواه ابن الأثير في تاريخه قال⁽¹⁾: "كان عمر إذا اجتمع إليه جيش من المسلمين أمر عليهم أميراً من أهل العلم والفقه، فاجتمع إليه جيش من المسلمين، فبعث عليهم سلمة بن قيس الأشجعي. فقال: سر باسم الله، قاتل في سبيل الله من كفر بالله؛ فإذا لقيتم عدوكم فادعوهم إلى الإسلام، فإن أجابوا وأقاموا بدارهم، فعليهم الزكاة، وليس لهم من الفئ نصيب، وإن ساروا معكم، فلهم مثل الذي لكم، وعليهم مثل الذي عليكم، وإن أبوا فادعوهم إلى الجزية، فإن أجابوا فاقبلوا منهم، وإن أبوا فقاتلوهم، وإن تحصنوا منكم، وسألوكم أن ينزلوا على حكم الله ورسوله أو ذمة الله ورسوله، فلا تجبيوهم؛ فإنكم لا تدرون: أتصيبون حكم الله ورسوله وذرمتها أم لا؟ ولا تغدروا، ولا تقتلوا وليداً، ولا تمثّلوا".

إذ يشير قوله: "أمر عليهم أميراً من أهل العلم والفقه" إلى أنه كان يماهي بين أولي الأمر الديني (العلماء) وأولي الأمر السياسي (الأمراء)، أو بين الرّمز الديني والرّمز السياسي، على نحو يؤكد حرص الخليفة عمر على المماهة بين الخطاب الديني والخطاب السياسي، أو على جعل الممثل للخطاب الديني هو الممثل

(1) الكامل في التاريخ: 1 / 469.

للسياسة، وإجراء خطاب الدين في عالم السياسة، بدليل آخر يتمثل فيما رواه ابن قتيبة قال⁽¹⁾: "لما ولي عمر سعد المنبر، وقال: ما كان الله ليراني أرى نفسي أهلاً لمجلس أبي بكر، ثم نزل عن مجلسه مرقاةً، فحمد الله، وأثنى عليه، ثم قال: اقرأوا القرآن تُعرفوا به، واعملوا به تكونوا من أهله. إنه لم يبلغ حقّ ذي حقّ أن يُطاع في معصية الله. ألا وإنّي أنزلت نفسي من مال الله بمنزلة والي اليتيم: إن استغنيّت عفتُ، وإن افقرتُ أكلتُ بالمعروف تَقَرَّم البهمة الأعرابية: القُضْم لا الخُضْم".

حيث تشير هذه الخطبة إلى أنّ عمر قد ساس الناس بالقرآن، أو بمنهجه القويم القائم على إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل. لقد أراد لدولته أن تكون على نسق دولة النبوة، ومن هنا حلّ الخطاب الدينيّ- في عهده- محلّ الخطاب السياسيّ، أو قل: إنه قد صار هو عينه الخطاب السياسيّ.

-5-

قصة أهل الشورى

- روى الطبريّ في تاريخه⁽²⁾ عن عمرو بن ميمون الأودي: "أنّ عمر بن الخطاب لما طعن قيل له: يا أمير المؤمنين! لو استخلفت؟! قال: من أستخلف؟! لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيّاً استخلفته! فإن سألني ربّي، قلت: سمعت نبيك يقول: إنه أمين هذه الأمة. ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حيّاً استخلفته، فإن سألني ربّي! قلت: سمعت نبيك يقول: إنّ سالمًا شديد الحبّ لله. فقال له رجل: أدلك عليه! عبد الله بن عمر! فقال: فانتلك الله! والله ما أردت الله بهذا. ويحك! كيف أستخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته⁽³⁾! لا أرب لنا في أموركم! ما حمدتها فأرغب فيها لأحد من أهل بيتي؛ إن كان خيراً فقد أصبنا منه، وإن كان شراً فشرعنا آل عمر، بحسب

(1) عيون الأخبار: 1 / 223.

(2) تاريخ الطبريّ: 2 / 575، وقد وردت الحكاية في الكامل في التاريخ أيضاً: 1 / 475.

(3) في إشارة إلى عجزه عن إدارة شؤونه الخاصة.

آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد، ويسأل عن أمر أمة محمد، أما لقد جهدت نفسي وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافاً، لا وزر ولا أجر، إني لسعيد، وأنظرُ فإن استخلفتُ، فقد استخلف من هو خير مني، وإن أتركُ فقد ترك من هو خير مني، ولن يضيع الله دينه، فخرجوا. ثم راحوا. فقالوا: يا أمير المؤمنين لو عهدت عهداً؟ فقال: قد كنت أجمعت بعد مقاتلي لكم أن أنظر فأولّي رجلاً أمركم هو أحرّكم أن يحملكم على الحق، وأشار إلى عليّ، ورهقنني غشية؛ فرأيت رجلاً دخل جنة قد غرسها، فجعل يقطف كلّ غضة ويانعة، فيضمّه إليه ويصيّره تحته، فعلمت أن الله غالب أمره، ومتوفّ عمر، فما أريد أن أتحمّلها حيّاً وميتاً. عليكم بهؤلاء الرّهط الذين قال رسول الله: إنهم من أهل الجنة: سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل منهم، ولست مدخله، ولكن السّنة: عليّ وعثمان (=ابنا عبد مناف)، وعبد الرّحمن وسعد (=خالا رسول الله)، والزّبير بن العوّام (=حواري رسول الله، ابن عمّته) وطلحة الخير بن عبيد الله، فليختاروا منهم رجلاً. فإذا ولّوا والياً فأحسنوا مؤازرته، وأعينوه إن انتمن أحداً منكم فليؤدّ إليه أمانته".... فلما أصبح عمر دعا عليّاً وعثمان وسعداً وعبد الرّحمن بن عوف والزّبير بن العوّام فقال: إني نظرت، فوجدتكم رؤساء النّاس وقادتهم، ولا يكون هذا الأمر إلّا فيكم، وقد قبض رسول الله وهو عنكم راض. إني لا أخاف النّاس عليكم إن استقمتم، ولكنّي أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم، فيختلف النّاس. فانهضوا إلى حجرة عائشة بإذن منها فتشاوروا، واختاروا رجلاً منكم. ثم قال: لا تدخلوا حجرة عائشة، ولكن كونوا قريباً. ووضع رأسه وقد نزفه الدّم".

حيث يشير النصّ السابق إلى بعض الدّلالات السّياسيّة:

- الدّلالة الأولى: أن من أهمّ مهامّ الخليفة حمل النّاس على الحقّ.

- الدّلالة الثّانية: تشير الحكاية إلى أن من أهمّ ما ينبغي أن يتوافر في الخليفة من مؤهلات: 1. أن يكون من رؤساء النّاس (أي من ذوي الشّوكة)؛ 2. الالتزام الدّيني والأخلاقي؛ 3. أن يكون محلّ قبول الأغلبية.

- الدلالة الثالثة: نلاحظ حضور ثنائية: الخاصة/ العامة، الرئيس/ المرؤوس، التابع/ المتبوع.

-6-

خطوات على طريق استخلاف عثمان رضي الله عنه

ولأن عمر كان يتخوّف - فيما يبدو- من صراع الصحابة على السلطة، فقد كلف قبل وفاته بساعة- فقط- كما يذكر الرواة، كتيبة من الأنصار على رأسها أبو طلحة الأنصاري؛ مهمتها حماية وحدة أهل الشورى، والإشراف على تنفيذ اتفاقهم وما عهد به إليهم، كي يمارسوا اختيار الخليفة بحرية كاملة، من جهة، وبمسؤولية كاملة، من جهة أخرى، بعيداً عن الضغوط والأضواء.

- فقد روى السيوطي عن أنس بن مالك قال⁽¹⁾: "أرسل عمر إلى أبي طلحة الأنصاري، قبل أن يموت بساعة فقال: "كن في خمسين من الأنصار مع هؤلاء النفر (أصحاب الشورى) فإنهم- فيما أحسب- سيجتمعون في بيت؛ فقم على باب ذلك البيت بأصحابك، فلا تترك أحداً يدخل عليهم، ولا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم". وزاد في رواية الذهبي⁽²⁾: "اللهم أنت خليفتي عليهم".

حيث يجب التوقف عند دلالة هذه الرسالة التي وجهها عمر إلى أبي طلحة الأنصاري، وقراءة دلالاتها وأبعادها السياسية، وبخاصة ما يتعلّق منها بقوله: "لا تترك أحداً يدخل عليهم". وقوله: "ولا تتركهم يمضي اليوم الثالث حتى يؤمروا أحدهم" ما يحتم طرح السؤال: لماذا كلف بهذه المهمة أبا طلحة الأنصاري بالذات؟ ولماذا حدّد لاتفاقهم ثلاثة أيام فقط؟.

⁽¹⁾ تاريخ الخلفاء: 1 / 62.

⁽²⁾ تاريخ الإسلام: 1 / 419.

وهنا يمكن القول: إنه كان يخشى - فيما يبدو - من حدوث خلاف بين المهاجرين والأنصار من جهة، وبين المهاجرين (قريش) بعضهم مع بعض، من جهة أخرى، أي بين عليّ أو بعض أصحابه المعارضين خلافة عثمان، وبين بعض أصحاب عثمان المعارضين خلافة عليّ، ما يعني أنه كان يخشى حصول انشقاق داخل البيت المسلم عموماً (المهاجرين والأنصار)، فإن لم فداخل البيت المهاجري (قريش بين محور عليّ ومحور عثمان) فأراد باختياره رجل الأنصار الأوّل (أبا طلحة) أن يضرب أكثر من عصفور بحجر واحد، وأن يوحد جهود الكلّ ضدّ منطق الفرقة والتشردم، ومن هنا يجب قراءة هذا التّكليف وأبعاده السياسيّة والنفسية والروحية قراءة عميقة.

لقد أراد باتّخاذ هذا القرار أن يشرك جميع القوى في همّ اختيار الخليفة، وأن يجعل جميع الأطراف يشعر أنه يشارك في عملية الاختيار، فضلاً عن أنه بهذا القرار قد شغل الجميع في سبيل تحقيق وحدة المسلمين، ولم يدع للشيطان سبيلاً إلى أحد، وبخاصّة الأنصار بعد أن كان قد جرى منهم ما جرى عند اختيار أبي بكر، وما كان قد عرف من معارضة بعض الصحابة اختيار عثمان بن عفّان (موقف ابن عبّاس، وأبي سفيان، وآخرون).

على أنه يجب وصف رسالة عمر هذه بكونها: رسالة عاجلة إلى كافة الأطراف الفاعلة في السّاحة؛ كونها قد جاءت قبيل وفاته بساعة فقط، ما يدلّ على أنه ظلّ مسكوناً بهمّ اختيار الخليفة من بعده طوال فترة مرضه، ما جعله يتابع هذه المسألة الخطيرة خطوة خطوة، وكان يحرص ألاّ يلقي الله إلّا وقد سلّم الأمانة إلى أهلها، وعمل بكلّ أسباب وحدة المسلمين ولمّ شملهم.

وإن بقي علينا أن نسأل: لكن لماذا حدّد العدد بخمسين فقط، فقال: كن في خمسين من الأنصار؟! ربما لأنّ العدد خمسين يكفي للنهوض بالمهمة التي أمّنت الخليفة، وهو في نزعه الأخير. ولماذا جعل وجود هؤلاء الخمسين وجوداً تابعاً أو بالأحرى مصاحباً لوجود هؤلاء الستّة المشتورين الذين أشار إليهم بـ"النّفرة" لماذا

قال "مع"؟ ولماذا عبّر عن أهل الشورى، وهم- كما نعلم- رؤوس القوم بـ "النّفر"؟ ولماذا قال: فيما أحسب، أي فيما أظنّ- مع أنّه كان يعلم أنّهم بالفعل سيجتمعون؟ ولماذا نكّر البيت الذي سيجتمعون فيه، ولم يحدّده أو يذكره بالاسم؟ ولماذا أمر قائد الكتيبة- فقط- بمنع الدّاخل عليهم، ولم يأمره بمنع أيّ منهم من الخروج منفرداً إن أحبّ؟ لكنّه أمره بمنعهم من الخروج جميعاً قبل اتّفاقهم على من يكون الخليفة منهم؟ هذه التساؤلات وسواها تشير إلى عدد من الدّلالات التي يجب التّوقّف عندها ومحاولة فهم الخلفيّة الثقافيّة والحضاريّة الكامنة خلف موقف الخليفة الذي عبّرت عنه أو جسّدته هذه الحكاية بما تثيره من تساؤلات.

الفصل الرابع

خطاب الدعوة (3)

خلافة عثمان بن عفان (24 - 35 هـ)

"أما والله لو كنت مكاني - يا علي - ما عَفَفْتُكَ،

ولا أسلمْتُكَ،

ولا عبتُ عليك،

ولا جئت منكراً؛

إن وصلتَ رحماً،

وسددتَ خلّةً،

وآويتَ ضائعاً،

وولّيتَ شبيهاً بمن كان عمرُ يولي"

عثمان بن عفان

انقسام الناس قبل بيعة عثمان

ثمّة بعض المرويّات التاريخيّة التي تشير إلى أنّ الناس كانوا قبل بيعة عثمان منقسمين فريقين؛ فريق مؤيّد لعثمان، وفريق مؤيّد لعليّ.

- فقد روى الذهبيّ في تاريخه⁽¹⁾ عن عبد الله بن أبي ربيعة: "أنّ رجلاً قال قبل الشورى: إن بايعتم لعثمان أطعنا، وإن بايعتم لعليّ سمعنا وعصينا".

- وقال المسور بن مخرمة: جاءني عبد الرّحمن بن عوف بعد هجع من اللّيل فقال: ما ذاقت عيناك كثير نوم ثلاث ليال! فادع لي عثمان وعليّ والزبير وسعداً، فدعوتهم، فجعل يخلو بهم واحداً واحداً؛ يأخذ عليه، فلمّا أصبح صلّى صهيّب بالنّاس، ثمّ جلس عبد الرّحمن، فحمد الله وأثنى عليه، وقال في كلامه: "إنّي رأيت النّاس يأبون إلّا عثمان"⁽²⁾.

رئيس الشورى يستطلع رأي النّاس عموماً وأهل الرّأي خصوصاً تمهيداً لإعلان بيعة أهل الشورى

- فقد ذكر السيوطيّ في تاريخه قال⁽³⁾: "بويع (عثمان) بالخلافة بعد دفن عمر بثلاث ليال، فقد كان النّاس يجتمعون في تلك الأيّام إلى عبد الرّحمن بن عوف؛ يشاورونه، ويناجونه، فلا يخلو به رجل ذو رأي، فيعدل بعثمان أحداً، ولمّا

(1) تاريخ الإسلام: 1 / 419.

(2) المرجع السابق.

(3) تاريخ الخلفاء: 1 / 62.

جلس عبد الرحمن للمبايعة، حمد الله، وأثنى عليه، وقال في كلامه: "إنني رأيت الناس يأبون إلا عثمان".

رئيس مجلس شورى الصحابة يهتئ جميع الأطراف لقبول قرار الحسم:

وفي سبيل حسم أمر اختيار الخليفة من بين الستة الذين حدّدهم الخليفة الراحل عمر، فقد روي أنّ عبد الرحمن بن عوف قال لعثمان في خلوة: إن لم أبايعك فمن تشير عليّ؟ قال: عليّ. وقال لعليّ: إن لم أبايعك فمن تشير عليّ؟ قال: عثمان. ثمّ دعا الزبير فقال: إن لم أبايعك فمن تشير عليّ؟ قال: عليّ أو عثمان. ثمّ دعا سعداً فقال: من تشير عليّ؟ فأما أنا وأنت فلا نريدها. فقال: عثمان. ثمّ استشار عبد الرحمن الأعيان، فرأى هوى أكثرهم في عثمان.

وهنا يجب أن نلاحظ أنّ هذه الحكاية قد تضمّنت أسئلة ذكيّة توجّه بها عبد الرحمن بن عوف، بوصفه رئيس مجلس الشورى بلغة اليوم، وبخاصّة تلك التي توجّه بها إلى كلّ من عليّ وعثمان؛ إذ يبدو أنّه إنّما أراد من خلال تلك الأسئلة معرفة رأي كلّ منهما في صاحبه، ومدى ثقة كلّ منهما بالآخر، وأنّ أيّاً منهما لن يعارض في حال وقع الاختيار على صاحبه، باعتبار أنّه قد سبق له أن زكّاه، وأوعز له أنّه محلّ ثقته، وحصل منه على شهادة استحقاق، فضلاً عن أنّه ربّما يكون إنّما أراد أن يعرف أين يتّجه الإجماع، وأن يجعل من اختياره في حال وقع على أحدهما ملزماً للآخر، الذي لم يقع عليه اختياره، باعتبار أنّه قد حصل منه على شهادة استحقاق مسبقة.

- 3 -

عثمان يبايع على ما رفض عليّ البيعة عليه، فكان هو الخليفة

فإذا كان عليّ قد رفض أن يبايع على كتاب الله، وسنة رسوله، وسيرة صاحبيه أبي بكر وعمر (أو لأقل: إنّّه كان قد تحفّظ على نصّ عقد البيعة هذا) حين

اشتراط الاستطاعة، فإنَّ عثمان قد قبل البيعة على ذلك النص، بدون تحفظ، فكان هو الخليفة:

- فقد روى أحمد في مسنده عن أبي وائل قال⁽¹⁾ : قلت لعبد الرحمن بن عوف: كيف بايعتم عثمان وتركتم علياً؟ قال: ما ذنبي؟! قد بدأت بعليّ فقلت: أبايك على كتاب الله وسنة رسوله، وسيرة أبي بكر وعمر؟! فقال: فيما استطعت! ثم عرضت ذلك على عثمان فقال: نعم".

على أنه يجب التوقف عند دلالة قول عبد الرحمن بن عوف: "ما ذنبي؟" قد بدأت بعليّ؟ فهي عبارة توحى بأن أغلبية الصحابة، أو على الأقل، أغلبية أهل الشورى كان يقدم علياً على عثمان، ولذلك كانت البداية من عنده، وأنه لولا تحفظه على (ملفوظ) نصّ البيعة لكان هو الخليفة لا عثمان، فكأنه أراد أن يقول للسائل المحتجّ عليهم تقديمهم عثمان على عليّ: إنّ الذنب ذنبه هو، وليس ذنبنا نحن أصحاب الشورى، فنحن كنّا قد سقناها إليه، مقدّمين إياه على عثمان، ولكنه هو من خذلنا، ودفعها عن نفسه، حين تحفظ على نصّ البيعة، تاركاً الفرصة لعثمان كي يقبل نصّ البيعة كما هو، فكان هو الخليفة.

سياسة عثمان في الأمصار وظهور المعارضة السياسية ضده:

وإذا كان عثمان قد بايع على أن يسير بالأمّة بسيرة صاحبيه، فإنّ السؤال الذي علينا المبادرة إلى طرحه هنا: لكن كيف سار عثمان في سياسته للأمّة؟ ما الذي تغيّر في سياسة عثمان عن سياسة صاحبيه؟! هل تغيّر شيء من تلك السياسة؟ أم تغيّر واقع المجتمع الإسلاميّ نفسه في زمن الخليفة عثمان عنه في زمن صاحبيه، حتى تتغيّر معه أو لأجله سياسة الخليفة عثمان؟ أم أنّ الأمر قد بقي على ما كان، ما أوجب بقاء سياسة الخليفة كما هي؟! ما الذي حصل بالفعل في زمن الخليفة عثمان؟ هل تغيّر الخليفة عثمان؟ أم تغيّر المجتمع الذي أجرى سياسته فيه؟ بتعبير آخر: هل تغيّر الراعي، أم تغيّرت الرعيّة؟ يجب دراسة التطوّرات التي

(1) تاريخ الخلفاء: 1/ 62.



حصلت في بنية المجتمع الإسلامي في زمن الخليفة عثمان، وهل يمكن القول: إن الخليفة كان في زمن أبي بكر وعمر ممثلاً لدولة الخطاب الإلهي الجامع، وناطقاً باسمه، في حين لم يعد الحال كذلك في أواخر زمن عثمان، الذي بدأ ممثلاً لسلطة هذا الخطاب لينتهي به الحال - على الأقل حسب وجهة نظر بعض خصومه - ممثلاً للإرادة العصبية القبلية...؟ أم أن الأمر على خلاف ذلك، وأن ثمة أسباباً أخرى كثيرة وراء كل ما حدث في أواخر خلافة عثمان، بما في ذلك حدث مقتل الخليفة نفسه، وأن الخليفة عثمان قد ذهب هو نفسه ضحية هذا المنطق المتعالي المتعسف الذي ظلّ يحاول فرض شروط هذه المعادلة الجائرة: تطور بنية المجتمع - ثبات خطاب السياسة؟.

وهنا نقول: لعلّ من بين أهم الأسباب التي أدت إلى تلك التطورات الدراماتيكية التي انتهت بمقتل الخليفة عثمان: هو استمرار محاولة فرض ذلك المنطق المتعسف الذي ما انفكّ يحاول فرض شروط تلك المعادلة الجائرة: تطور بنية المجتمع - ثبات السياسة.

-4-

المتغير في سياسة عثمان

على أنه يجب الإشارة هنا إلى أن المتغير في سياسة عثمان قد تمثل في الآتي:

- 1- سياسة اللين والتساهل مع ولاية الأمصار، مقابل سياسة الحزم والشدّة التي كان يمارسها عمر: وقد تجلّى ذلك واضحاً على مستويات مختلفة، لعلّ أبرزها:
أ. منع الرقابة على عمال الأمصار، مقابل تشديد الرقابة على عمال الأمصار في خلافة عمر:

ولكي نوضح ملامح الفرق بين هاتين السّياستين، وانعكاساتهما على الوضع العام في الأمصار، يمكننا التّوقّف عند بعض المرويّات التّاريخيّة التي تشير إلى ما كان عليه واقع الحال في زمن الخليفة الثّاني عمر، وكيف تغيّر ذلك الواقع في خلافة عثمان؛ فهذا عبادة بن الصّامت الذي يبدو أنّه كان قد كلّف من لدن الخليفة عمر بالرقابة على أداء معاوية والي الشّام، قد أخفق - فيما يبدو - في أن يواصل القيام بالدّور نفسه في خلافة عثمان:

- فقد روى الذّهبيّ في تاريخه⁽¹⁾ عن إسحاق بن قبيصة بن ذؤيب، عن أبيه، أنّ عبادة بن الصّامت أنكر على معاوية شيئاً، فقال: لا أسكنك بأرض، ورحل إلى المدينة، فقال له عمر: ما أقدمك؟! فأخبره بفعل معاوية، فقال له: ارحل إلى مكانك! ففتح الله أرضاً لست فيها وأمثالك، فلا إمرة له عليك⁽²⁾. وكان عبادة يقول: بايعنا رسول الله . على السّمع والطّاعة، وأن نقوم بالحقّ حيثما كنّا، لا نخاف في الله لومة لائم".

فإذا كان عمر - حسب هذه الرواية - قد أنكر على عبادة بن الصّامت مقدّمه إلى المدينة وتركه عمله في مراقبة أداء معاوية (والي الشّام) وأمره بالعودة لمواصلة دوره الرّقابي، بدلالة الاستفهام الإنكاريّ عليه في قوله: ما أقدمك؟! (كأنّه أراد أن يقول له: لماذا تخليت عن مسؤوليّتك في مراقبة من كلّفتك بمراقبة أدائه وهو معاوية)، وكذا دلالة الجملة الأخيرة "فتح الله أرضاً لست فيها وأمثالك" وكذا دلالة قوله "لا إمرة له عليك" التي توحى بأنّ الرّجل كان مكلفاً بقرار من الخليفة نفسه لمراقبة أداء معاوية - فإنّ عثمان قد فعل عكس ما فعل عمر، حين طلب إلى معاوية أن يرسل إليه عبادة بن الصّامت مخفوراً إلى المدينة:

- فقد روى الإمام أحمد في مسنده من حديث إسماعيل بن عبيد بن رفاعة قال: " كتب معاوية إلى عثمان: إنّ عبادة قد أفسد عليّ الشّام وأهله؛ فإمّا أن يكفّ،

(1) تاريخ الإسلام: 1 / 439.

(2) في إشارة إلى أنّه لا يستمدّ سلطته منه بل من الخليفة مباشرة.

وإِذَا أَنْ أَخْلَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّامِ". فكتب إليه: أَنْ رَحَلَ عِبَادَةٌ حَتَّى تَرُدَّهُ إِلَيْنَا". قَالَ:" فدخل على عثمان، فلم يفجأه إِلَّا وهو معه في الدَّارِ، فَالتَفَتَ إِلَيْهِ، فَقَالَ: يَا عِبَادَةُ مَا لَنَا وَلَكَ⁽¹⁾؟ فَقَامَ عِبَادَةُ بَيْنَ ظَهْرَانِي النَّاسِ فَقَالَ:" سَمِعْتُ رَسُولَ • يَقُولُ: سِيلِي أُمُورَكُمْ بَعْدِي رِجَالٌ يَعْرِفُونَكُمْ مَا تَنْكُرُونَ، وَيَنْكُرُونَ عَلَيْكُمْ مَا تَعْرِفُونَ، فَلَا طَاعَةَ لِمَنْ عَصَى، وَلَا تَضَلُّوا بِرَبِّكُمْ".

ب. على مستوى سياسة العزل والتعيين: وبما يؤكد عودة السياسة القبلية ممثلة في تعيين أولى القرابة والثقة بدلاً عن ذوي الكفاءة والقدرة، ما أدى إلى حضور ثنائية: ذوي الثقة / ذوي الكفاءة خلال فترة خلافته، وهو أمر من شأنه أنه قد أدى إلى ظهور قوى معارضة، ترفض حضور مثل هذه الثنائية في بنية المجتمع والدولة، على نحو ما يوحى بذلك المرويات التاريخية الآتية:

- فقد روى ابن الأثير في تاريخه⁽²⁾ قال: لما كان سنة تسعة وعشرين عزل عثمان أبا موسى الأشعري عن البصرة، واستعمل عبد الله بن عامر بن كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبد شمس، وهو ابن خال عثمان، وقيل: كان ذلك لثلاث سنين مضت من خلافة عثمان. وكان سبب عزله أن أهل إيذج والأكراد كفروا في السنة الثالثة من خلافة عثمان، فنادى أبو موسى في الناس، وحضهم على الجهاد، وذكر من فضل الجهاد ما شياً، فحمل نفر على دوابهم، وأجمعوا على أن يخرجوا رجالة. وقال آخرون: لا نعمل بشيء حتى ننظر ما يصنع، فإن أشبه قوله فعله، فعلنا كما يفعل. فلما خرج أخرج ثقله من قصره على أربعين بغلاً، فتعلقوا بعنانه وقالوا: احملنا على بعض هذه الفضول، وارغب في المشي كما رغبتنا. فضرب القوم بسوطه، فتركوا دابته، فمضى. وأتوا عثمان فاستغفوه منه، وقالوا: ما كل ما نعلم نحب أن تسألنا عنه، فأبدلنا به. فقال: من تحبون؟ فقال غيلان ابن خرشة: في كل أحد عوض من هذا العبد الذي قد أكل أرضنا! أما منكم خسيس فترفعوه، أما منكم فقير فتجبروه، يا معشر قريش! حتى متى يأكل هذا الشيخ الأشعري هذه البلاد؟

(1) أي ما الذي دفعك إلى معارضتنا، وتحريض الناس في الشام ضدنا أو ضد والينا عليها.

(2) الكامل في التاريخ: 1 / 487.

فانتبه لها عثمان⁽¹⁾، فعزل أبا موسى وولّى عبد الله ابن عامر بن كريز. فلمّا سمع أبو موسى⁽²⁾ قال⁽³⁾: يأتِيكم غلام خراج ولّاج، كريم الجدّات والخالات والعمّات، يجمع له الجندان. وكان عُمَرُ ابن عامر خمساً وعشرين سنة، وجمع له جند أبي موسى وجند عثمان بن أبي العاص الثَّقَفِيّ من عمان والبحرين.

حيث تشير هذه الحكاية إلى عدد من الدلالات السياسيّة، لعلّ أبرزها:

- الدلالة الأولى: أنّ وراء معارضة القوم من أهل البصرة لوالي الخليفة على البصرة سببين رئيسيين:

- أحدهما دينيّ صرف: يتمثّل في انفصام المثال عن الواقع في سلوك والي الخليفة، (صراع الدينيّ والسياسي)، وازدواج شخصيّته في عين المولّى عليهم، في الأقلّ، أي في انفصال القول عنده عن العمل، الشّعار عن الممارسة، وأنّه بات يقول ما لا يفعل، أي أنّه لم يعد يجسّد بقوله فعله، لذلك وجدناهم يغلطون له الخطاب: "...ارغب في المشي كما رغبتنا".

- وثانيهما اجتماعيّ صرف: يتمثّل في وضاعة أصل الوالي، وأنّه ليس من أهل السّيادة والشرف، بل هو من عامة النّاس، بدلالة قول النّاطق باسم هؤلاء المعارضين: غيلان ابن خرشة: "في كلّ أحد عوض من هذا العبد الذي قد أكل أرضنا!.. حتّى متى يأكل هذا الشّيخ الأشعريّ هذه البلاد؟".

حيث يشير قوله: هذا الشّيخ الأشعريّ، أي اليمنيّ، غير القرشيّ إلى أنّ من بين أهمّ أسباب رفضهم له: أشعريّته، وأنّه ليس قرشيّاً، ولو كان من قریش لقبوا به، أو على الأقلّ، لتساهلوا معه، وغضّوا الطّرف عنه.

(1) في إشارة إلى أنّه انتبه لقاتلهم ضدّ أبي موسى واعتراضهم عليه بسبب أصله.

(2) المراد: فلمّا سمع بقاتلهم ضده، وإنكارهم عليه بسبب أصله، وكونه من غير قریش، وتعيين الخليفة عبدالله بن عامر بدلا عنه.

(3) المراد: قال لهم ساخرا منهم متهمّا، ومعرّضاً بقرار الخليفة القاضي بعزله وتعيين عبدالله بدلا عنه.

- أما قول هذا الزعيم من زعماء المعارضة البصرية موجهاً خطابه إلى من أسماهم بـ "معشر قريش": أما منكم خسيس فترفعوه؟! أما منكم فقير فتجبروه...؟! ففيه إشارة أخرى إلى عدد من الأمور:

- الأمر الأول: أن أمر الخلافة قد صار إلى قريش، وأن الخليفة قد صار مجرد رمز من رموزها القبلية؛ يعلي بقراره من تريد هي أن يعلي، ويسقط من تريد هي أن يسقط.

- الأمر الثاني: أن سياسة الخليفة في الأمصار قد صارت مكرسة في خدمة المصلحة القبلية لقريش⁽¹⁾.

2- وقد روى ابن قتيبة في كتابه الإمامة والسياسة: (28 / 1) قال: "كان عثمان رضي الله عنه ست سنين في ولايته، وهو أحب إلى الناس من عمر بن الخطاب رضي الله عنه. وكان عمر رجلاً شديداً، قد ضيق على قريش أنفاسها، لم ينل أحد معه من الدنيا شيئاً؛ إعظاماً له وإجلالاً، وتأسياً به واقتداءً، فلما وليهم عثمان ولي رجل لئلا قال الحسن البصري: شهدت عثمان، وهو يخطب، وأنا يومئذ قد راهقت الحلم، فما رأيت قط ذكراً ولا أنثى أصبح وجهاً، ولا أحسن نصرة منه، فسمعتة يقول: أيها الناس! اغدوا على أعطيائكم - فياخذونها وافية. أيها الناس

(1) أما قول أبي موسى لما سمع بخبر خلعه وتولية الوالي الجديد، مخاطباً معارضيه من أهل البصرة: "يأتيكم غلام خراج ولاج، كريم الجذات والخالات والعمات.. إلخ" فيشير إلى عدد من الدلالات السياسية، لعل أبرزها:

- أن الوالي الجديد ما زال شاباً مراهقاً طائشاً، لا يستقر على رأي، فهو كثير الخروج والدخول أو الولوج، في إشارة إلى أنه حاذ الطباع متقلب المزاج، ما يكاد يخرجهم من مشكلة إلا أدخلهم في أخرى. في حين يشير قوله: "كريم الجذات والخالات والعمات" إلى سخريته من الوالي الجديد ومن قالتهم ضده، وأنه ما من مؤهل يؤهله للولاية عليهم سوى قربيه من الخليفة، فكأنه أراد أن يقول لهم: هنيئاً لكم هذا الأمير الغلام القرشي الجديد، أصيل الحسب والنسب، ذي الحظوة عند الخليفة، لذلك فلا غرابة إذن أن "يجمع له الجندان" رغم صغر سنه وعدم أهليته؛ قيادة جند محور العراق/ البصرة (جند أبي موسى) ومحور عمان والبحرين (جند عثمان بن أبي العاص الثقفي).

اغدوا على كسوتكم- فيغدون، فيجاء بالحلل فتقسم بينهم.. حتى - والله- سمعتُ أذناي: يا معشر المسلمين! اغدوا على السمن والعسل، فيغدون فيقسم بينهم السمن والعسل، ثم يقول: يا معشر المسلمين اغدوا على الطيب، فيغدون فيقسم بينهم الطيب من المسك والعنبر وغيره، والعدوان يومئذ- والله- منفي⁽¹⁾، والأعطيات دارة⁽²⁾، والخير كثير، وما على الأرض مؤمن يخاف مؤمناً، من لقي في أيّ البلدان، فهو أخوه وأليفه وناصره ومؤدبه، فلم يزل المال متوافراً حتى لقد بيعت الجارية بوزنها ورقاً، وبيع الفرس بعشرة آلاف دينار، وبيع البعير بألف، والنخلة الواحدة بألف، ثم أنكر الناس على عثمان أشياء أشراً وبطراً. قال ابن عمر: "لقد عيبت عليه أشياء (فعلها مجتهداً)، لو فعلها عمر ما عيبت عليه".

إذ تشير هذه الحكاية إلى عدد من الدلالات والأبعاد السياسيّة والتاريخيّة، لعلّ أبرزها:

- الدلالة الأولى: أنّ خلافة عثمان التي دامت اثنتي عشرة سنة (23- 35 هـ) قد مرّت بمرحلتين: مرحلة الاستقرار السياسي التي خلت من أيّة معارضة سياسيّة: وقد استمرّت ستّ سنين، وتعدّ امتداداً طبيعياً لخلافة صاحبيه أبي بكر وعمر، وقد امتازت هذه المرحلة بسيادة الرابطة الإيمانيّة بين جميع أفراد المجتمع المسلم وطوائفه، وهي الرابطة التي صهرت جميع أفراد المجتمع المسلم، ووحدتهم في بوتقة إيمانيّة واحدة؛ أخوة الإيمان والدين، بدلاً عن أخوة العرق والنسب. ثمّ مرحلة عدم الاستقرار السياسيّ، وهي المرحلة التي ظهرت فيها المعارضة، وقد امتدّت من منتصف خلافته حتى عام 35 هـ، حيث خرج الثوّار عليه وسقوطه مضرجاً بدمائه.

- الدلالة الثّانية: أنّ ما ميّز خلافة عثمان عن خلافة عمر عموماً: أنّ عمر قد أخذ النّاس بسياسة الحزم والشّدّة، لاسيّما مع قريش التي ظلّت تمثّل مركز قوّة

(1) في إشارة إلى حلول منطق السّلم والوئام الاجتماعي بين جميع أفراد المجتمع المسلم في هذه المرحلة من خلافة عثمان.

(2) أي كثيرة موفورة.

قبليّة لا يستهان بها، ما أبقاها في الهامش من بنية دولته/ سلطته، لقد حاصرها الخليفة عمر ومنعها من التمدّد والانتشار في الأقطار المفتوحة، ما يعني أنّه قد زواها في مناطق تواجدتها الأصليّة (الحجاز: مكّة والمدينة) ولم يسمح لها بالتوسّع والانتشار في الأمصار المفتوحة حتى لا تفرض هيمنتها على مناطق الفتح، وهو ما لم يحصل في خلافة عثمان الذي اتّسمت سياسته باللّين والتساهل، لاسيّما إزاء النخبة السّياسيّة ممثّلة في القيادات القرشيّة⁽¹⁾. وبما يؤكّد أنّ من أسباب ظهور المعارضة وتصادع حدثها في زمن عثمان وعدم ظهورها في خلافة عمر: اتّباع الأوّل (عمر) سياسة الحزم والشّدّة لاسيّما إزاء ولاية الأمصار من قريش، مقابل اتّباع الثّاني (عثمان) سياسة التساهل واللّين، لاسيّما إزاء ولاية الأمصار من قريش، فالأوّل قد ضيّق على قريش أنفاسها- حسب الرّأوي- في إشارة إلى أنّه ظلّ قابضاً زمام السّيطرة على قريش، ما أدّى إلى غياب أو اختفاء دولة القبيلة، أمّا عثمان فقد فقد زمام السّيطرة على قريش، ما أدّى إلى عودة دولة القبيلة من جديد، وأدّى من ثمّ، إلى ظهور المعارضة كردّ فعل على ذلك الظهور.

- الدّلالة الثّالثة: تشير مقولة ابن عمر: "لقد عيّبت عليه أشياء لو فعلها عمر ما عيّبت عليه" إلى أمرين أساسيين:

- الأمر الأوّل: أنّ الأشياء التي عيّبت على الخليفة الثّالث عثمان لم تعب عليه لذاتها، أي لأنّها في ذاتها معيبة أو ممّا ينبغي أن يعاب، بل لأنّها من فعله، أو لأنّه هو من فعلها كقائد، ولو كان قد فعلها قائد آخر كعمر ما عيّبت عليه، في

(1) وإن بقي علينا أن نسأل هنا: لكن ماذا عن الرّأوي بلفظ "قريش" في ملفوظ قوله عن عمر: "قد ضيّق على قريش أنفاسها"؟ هل عنى بها قريشاً بما هي قوّة قبليّة لها أهداف وطموحات سياسيّة، أو قل بما هي كيان سوسيو- سياسي- ثقافي، لها أهداف ومطامع سوسيو- سياسيّة اقتصاديّة، تتعارض أو قل تتصادم كثيراً أو قليلاً مع أهداف وطموحات باقي أفراد المجتمع الإسلامي؟ أم عنى بها بعض القيادات القرشيّة التي كان لها طموح سياسيّ ونزوع نحو الهيمنة ومحاولة الاستئثار بسلطة الخلافة؟ وهنا نقول: نعتقد أنّه إنّما أراد بها المعنى الأوّل، أي قريشاً بما هي كيان سوسيو- سياسي- اقتصادي، يمثّل رمز الشّوكة (القهر والغلبة) في بنية دولة الخلافة.

إشارة إلى أهمية شخصية القائد في إقناع الأتباع بوجهة نظره، وأن ضعف شخصية القائد قد تجرؤ الناس أحياناً على معارضته بحق وبدون وجه حق أحياناً.

- الأمر الثاني: أن ما تغيّر في خلافة عثمان ليس الخليفة نفسه (رمز السلطة السياسيّة في المجتمع) وإنما هو المجتمع المستخلف عليه، وبما يؤكد أن المشكلة ليست في الخليفة أو في الراعي، بل في تطوّر وعي الرعيّة، وتشعّب مكوناتها.

-5-

وإن بقي علينا أن نسأل: لكن كيف ظهرت المعارضة ضدّ عثمان؟ وما الأسباب الحقيقيّة لذلك الظهور؟

وهنا نقول: تشير بعض المرويّات التاريخيّة إلى أن أوّل ظهور للمعارضة كان في الكوفة التي يبدو أنها قد حملت على عاتقها مهمّة قيادة المعارضة ضدّ الخليفة عثمان ورموز سلطته، لأسباب سوسو- سياسيّة- اقتصاديّة: تتمثّل في الاحتجاج على تمرّكز السلطة، ومن ثمّ، الثروة، في قريش:

- فقد روى ابن الأثير في تاريخه قال⁽¹⁾: لما كان سنة خمس وثلاثين سيّر عثمان نفرأ من أهل الكوفة إلى الشّام (وقيل كان ذلك سنة ثلاث وثلاثين). وكان السّبب في ذلك... (حسب إحدى الروايات): أنه كان يسمر عند سعيد بن العاص (والي الكوفة لعثمان) وجوه أهل الكوفة، منهم: مالك بن كعب الأرحبيّ، والأسود بن يزيد، وعلقمة بن قيس النّخعيّان، ومالك الأشتر وغيرهم، فقال سعيد: "إنما هذا السّواد بستان قريش". فقال الأشتر: "أترعم أن السّواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا، بستان لك ولقومك؟" وتكلّم القوم معه (مؤيدين له)، فقال عبد الرّحمن الأسديّ، وكان على شرطة سعيد: "أتردون على الأمير مقالته؟" وأغلظ لهم. فقال الأشتر: " من

(1) الكامل في التاريخ: 2 / 2.

ههنا لا يفوتنكم الرجل! فوثبوا عليه، فوطئوه وطاً شديداً حتى غشي عليه، ثم جرّ برجله، فنضح بماء، فأفاق، فقال: قتلني من انتخبت!". فقال: والله لا يسمر عندي أحد أبداً. فجعلوا يجلسون في مجالسهم يشتمون عثمان وسعيداً، واجتمع إليهم الناس حتى كثروا، فكتب سعيد وأشراف أهل الكوفة إلى عثمان في إخراجهم، فكتب إليهم أن يلحقوهم بمعاوية. وكتب إلى معاوية: "إن نقرأ قد خلّفوا للفتنة⁽¹⁾، فأقم عليهم⁽²⁾ وانههم، فإن أنست منهم رشداً فاقبل، وإن أعيوك فاردهم عليّ، فلمّا قدموا على معاوية، أنزلهم كنيسة مريم، وأجرى عليهم ما كان لهم بالعراق بأمر عثمان، وكان يتغذى ويتعشى معهم، فقال لهم يوماً: إنكم قوم من العرب؛ لكم أسنان وألسنة، وقد أدركتم بالإسلام شرفاً، وغلبتم الأمم⁽³⁾، وحويتم مواريتهم، وقد بلغني أنكم نقمتم قريشاً، ولو لم تكن قريش كنتم أذلة؛ إن أئمتكم لكم جنّة، فلا تفترقوا عن جنّكم، وإن أئمتكم يصبرون لكم على الجور⁽⁴⁾، ويحتملون منكم المؤونة، والله لتنتهنّ أو ليبيّننكم الله بمن يسومكم السوء، ولا يحمدكم على الصبر، ثم تكونون شركاءهم فيما جررتم على الرعيّة في حياتكم وبعد وفاتكم". فقال رجل منهم، وهو صعصة: "أمّا ما ذكرت من (قوة ومنعة) قريش، فإنّها لم تكن أكثر العرب، ولا أمنعها في الجاهليّة، فتخوفنا، وأمّا ما ذكرت من الجنّة، فإنّ الجنّة إذا اخترقت خلص إلينا".

- وفي رواية أخرى⁽⁵⁾: "أنه خرج تلك الليلة من عندهم، ثمّ أتاهم القابلة فتحدّث عندهم طويلاً، ثمّ قال: "أيّها القوم ردّوا خيراً أو اسكتوا، وتفكّروا وانظروا

(1) أي للوقية بين الراعي والرعية، أو لتحريض الرعيّة على الراعي.

(2) المراد: أقم عليهم الحجّة والبرهان على ضلالهم وفساد مذهبهم في التحريض على الخليفة حتى يؤوبوا إلى رشدهم.

(3) المراد: غلبتم الأمم الأخرى من غير العرب.

(4) أي أنّهم يصبرون على جوركم عليهم، وتتكبكم طريق العدل والإنصاف معهم (طريق الطاعة)، حيث ظلمكم إياهم بمعارضتكم لهم والثجني عليهم.

(5) الكامل في التاريخ: 4/2.

فيما ينفعكم وينفع أهاليكم والمسلمين فاطلبوه⁽¹⁾. فقال صعصعة: لست بأهل ذلك ولا كرامة لك أن تطاع في معصية الله. فقال (معاوية): أليس أول ما ابتدأنكم به أن أمرتكم بتقوى الله وطاعة نبيّه، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا؟ قالوا: بل أمرت بالفرقة وخلاف ما جاء به النبيّ . فقال: "إني آمركم الآن، إن كنت فعلت، فأتوب إلى الله، وأمركم بتقواه وطاعته وطاعة نبيّه . ولزوم الجماعة، وأن توقروا أمتكم، وتدلّوهم على أحسن ما قدرتم عليه، فقال صعصعة: فإنّا نأمرك أن تعتزل عملك؛ فإنّ في المسلمين من هو أحقّ به منك، من كان أبوه أحسن قدماً في الإسلام من أبيك، وهو أحسن في الإسلام قدماً منك. فقال: "والله إنّ لي في الإسلام قدماً، ولغيري كان أحسن قدماً مني، ولكنه ليس في زماني أحد أقوى على ما أنا فيه مني⁽²⁾، ولقد رأى ذلك عمر بن الخطّاب⁽³⁾، فلو كان غيري أقوى مني لم تكن عند عمر هودة لي ولا لغيري، ولم أحدث من الحدث ما ينبغي لي أن أعترل عملي، ولو رأى ذلك أمير المؤمنين لكتب إليّ، فاعتزلتُ عمله، فمهلاً! فإنّ في ذلك وأشباهه ما يتمنى الشيطان ويأمر، ولعمري لو كانت الأمور تقضى على رأيكم وأمانيتكم ما استقامت لأهل الإسلام يوماً ولا ليلة، فعاودوا الخير وقولوه! وإنّ الله لسطوات، وإنّي لآخاف عليكم أن تتابعوا في مطاوعة الشيطان، ومعصية الرّحمن، فيحلّكم ذلك دار الهوان في العاجل والآجل". فوثبوا عليه، وأخذوا رأسه ولحيته، فقال: مه! إنّ هذه ليست بأرض الكوفة، والله لو رأى أهل الشّام ما صنعتُم بي، ما ملكتُ أن أنهاهم عنكم، حتّى يقتلوكم، فلعمري إنّ صنيعكم لي شبه بعضه بعضاً! ثمّ

(1) في إشارة إلى أنّه بات يأمرهم بالكفّ عن سلوك سبيل المعارضة، والتّوقف عن ممارسة النّقد السياسيّ؛ نقد الواقع السياسيّ المحكوم بمنطق هيمنة قريش على مقاليد الأمور في الأمّة.

(2) في إشارة إلى رؤيته لطبيعة الولاية السياسيّة في ظلّ دولة الخلافة، وأنّه لا يليها إلا الأقدَر عليها، والأقدر هو الأقوى، والأقوى هو الأعلَم والأحزم.

(3) يجب الإشارة إلى أنّ عمر كان قد ولى معاوية على الشّام عام 18 هـ بدلاً عن شرحبيل بن حسنة الذي قال فيه الخليفة عمر عندما أصدر قرار عزله وتعيين معاوية مكانه (ينظر: الكامل في التاريخ - (ج 1 / ص 450): "أما إني لم أعزله عن سخطه، ولكني أريد رجلاً أقوى منه" يعني معاوية.

قام من عندهم. وكتب إلى عثمان نحو الكتاب المتقدم، فكتب إليه عثمان يأمره أن يردّهم إلى سعيد بن العاص بالكوفة، فردّهم، فأطلقوا ألسنتهم، فضجّ سعيد منهم إلى عثمان، فكتب إليه عثمان أن يسيّرهم إلى عبد الرحمن بن خالد بحمص، فسيّرهم إليه، فأنزلهم عبد الرحمن، وأجرى عليهم رزقاً، وكانوا: الأشتر، وثابت بن قيس الهمداني، وكميل بن زياد، وزيد بن صوحان وأخاه صعصعة، وجندب بن زهير الغامدي، وجندب بن كعب الأزدي، وعروة بن الجعد، وعمرو ابن الحمق الخزاعي، وابن الكوّاء.

معاوية في مرآة خصومه ومعارضيه:

- قيل: سأل معاوية ابن الكوّاء عن نفسه قال: أنت بعيد الثرى⁽¹⁾، كثير المرعى⁽²⁾، طيّب البديهة، بعيد الغور، الغالب عليك الحلم، ركن من أركان الإسلام، سدّت بك فرجة مخوفة. قال: فأخبرني عن أهل الأحداث من الأمصار، فإنّك أعقل أصحابك. قال: أمّا أهل المدينة، فهم أحرص الأمة على الشرّ، وأعجزهم عنه، وأمّا أهل الكوفة، فإنّهم يردون جميعاً، ويصدرون شتّى، وأمّا أهل مصر، فهم أولى الناس بشرّ، وأسرعهم ندامة، وأمّا أهل الشام، فهم أطوع الناس لمرشدهم، وأعصاهم لمغيّهم".

حيث يجب التّوقّف عند دلالات وأبعاد هذا الحوار السّياسي المهمّ بين والي الشام وأحد أهمّ رموز سلطة دولة الخلافة (معاوية)، وقيادة المعارضة الكوفيّة، هذا الحوار الذي يتضمّن الإشارة إلى عدد من الدّلالات والأبعاد السّياسيّة، لعلّ أبرزها:

- الدّلالة الأولى: أنّ معارضة الخليفة عثمان قد نشأت عربيّة في الأصل، أي من داخل البيت العربيّ المسلم، ومن ثمّ، من داخل معسكر الإسلام، وليس من خارج هذا المعسكر، فلم تكن هذه المعارضة- في بدايتها على الأقلّ- شعوبيّة أو فارسيّة، بل كانت عربيّة إسلاميّة؛ إذ كانت في الأساس معارضة (سياسيّة)

(1) كناية عمّا يتّسم به من بعد النّظر وعمق الرّؤية.

(2) كناية عن كثرة الحاشية والمستشارين الذين يستشيرهم ويأمنس برأيهم.

لمركزيّة قريش في السّلطة والثّروة تحديداً: أي أنّها قد نشأت في الأساس مدفوعة بالسؤال حول: من له الحقّ في السّلطة؛ سلطة الدّولة المركزيّة، من جهة، وسلطة الولاية في الأمصار، من جهة ثانية، فهي إذن معارضة سياسيّة لمركزيّة قريش، إن على مستوى المركز أو على مستوى الأطراف. بدلالة ما يأتي:

1- أنّ ما فجر الخلاف بين والي الكوفة سعيد بن العاص، وقيادة المعارضة الكوفيّة، هو ادّعاء ما ادّعاه الأوّل من ملكيّة قريش لسواد الكوفة، بما هي كيان سياسيّ قبليّ يراد له أن يهيمن ويسيطر على باقي الكيانات القبليّة الأخرى، أو قل بما هي كيان سوسيو- سياسيّ ما ينفكّ يحاول أن يحتكر السّلطة، ويستحوذ على الثّروة دون باقي الكيانات القبليّة الأخرى، وهو ما استفزّ مشاعر زعماء باقي هذه الكيانات وحفزهم على حمل لواء المعارضة ضدّ هذا التّوجّه السياسيّ السّاعي إلى فرض سياسة الأمر الواقع، ونكريس الهيمنة السياسيّة والاقتصاديّة لقريش.

2- ما تضمنته ملفوظ المقدّمة أو التّمهيد للاحتجاج على أحقيّة قريش في السّلطة والثّروة، ممثلاً في قول معاوية: "إنكم قوم من العرب، لكم أسنان وألسنة، وقد أدركتم بالإسلام شرفاً، وغلبتم الأمم، وحويتهم مواريتهم.. إلخ" ثمّ قوله بعد ذلك محتجاً لقريش ومحاججاً عن حقّها في الاستحواذ على السّلطة والثّروة: "وقد بلغني أنّكم تنقمون قريشاً، ولو لم تكن قريش لكنتم أدلّة". في إشارة واضحة إلى أهمّ أسباب معارضتهم واحتجاجهم على سلطة الخلافة التي غدت- في منظورهم- سلطة لقريش، وأنهم، من ثمّ، إنّما يعارضون قيادة قريش لهم ولمجموع أمة الإسلام، واستحواذها على مقاليد الأمور من بين النّاس جميعاً، والرّد على تلك الأسباب بالقول: إنّ لو لم تكن قريش هي التي تقود وتسيطر، لما تحقّق لهم وللإسلام والمسلمين نصر ولا عزّة، في إشارة واضحة منه إلى جملة أمور سياسيّة، منها:

- أنّ قريشاً- في منظور معاوية- هي رمز قوّة دولة الخلافة والفتح. أو لأقلّ هي عمود دولة الفتح / الغزو والسيطرة على الأمم المفتوحة، ومن ثمّ، رمز عزّة الإسلام والمسلمين.

- أن قوة دولة الفتح مستمدة من قوة القهر والغلبة أو من قوة القبيل والعصبية القبلية التي تقودها قريش، وليس من قوة الحق والعدل والمساواة، أو من قوة المبادئ والقيم التي نادى بها الإسلام ودعا إليها القرآن، فكأنه أراد أن يقول لهؤلاء المعارضين: إن قوتكم مستمدة من قوة القهر والغلبة القرشية، ولو لم تكن قريش هي القاهرة الغالبة ما قهرتم ولا غلبتم. وبما يؤشر إلى بروز ثنائية أخرى، تتمثل في: نحن (قريش)/ أنتم (العرب من غير قريش/ هم (غير العرب).

3- أما قول معاوية لهؤلاء المعارضين هيمنة قريش: "إنكم قوم من العرب؛ لكم أسنان والسنة.. إلخ" فيشير إلى بعض الحقائق السياسية المهمة التي من بين أهمها:

تأكيد على وحدة الأصل الذي يجمعه وإياهم؛ سلطة ومعارضة، إضافة إلى مبدأ الشراكة السياسية في السلطة والثروة، فكأنه أراد أن يقول لهم بمقتضى هذه العبارة: إننا - نحن القرشيين - لا نختلف عنكم - أنتم زعماء القبائل العربية الأخرى- كثيراً، نحن منكم وأنتم منا (كلنا عرب) فما الذي تتقمنه منا، لماذا تعارضوننا، وأنتم شركاؤنا في سلطة دولة الفتح وفي الثروة المتأتية من الفئ والغنيمة؟ بدلالة قوله- بعد ذلك- في وصفهم: "لكم أسنان والسنة" الذي يتضمن الإشارة إلى ما يتمتع به هؤلاء القادة القبليون من نفوذ وحظوة لدى رموز سلطة الخلافة المركزية، وأنهم شركاء قريش في الثروة المتأتية من الفئ والغنيمة. وبما يؤكد بروز ثنائية أخرى، أخذت تشق المجتمع المسلم وتشطيه، تتمثل في ثنائية: نحن (أبناء الجنس الواحد = العرب بزعماء قريش)/ هم (باقي الأجناس الأخرى من الأمم المفتوحة من غير العرب).

وإن بقي علينا أن نسأل: لكن لماذا نسبهم إلى جماعة العرب، ولم ينسبهم إلى مجموع أمة الإسلام؟ أو بالأحرى لماذا خاطبهم بوصفهم عرباً، وليس بوصفهم مسلمين مؤمنين تجمعهم رابطة الإسلام والإيمان، قبل أن تجمعهم رابطة الجنس أو العروبة؟ ألا يشير ذلك ربما إلى مواقعهم في قبائلهم، وأنهم رؤساء في قبائلهم، فهم

يملكون من إمكانات السلطة والنّفوذ ما لا يملكه غيرهم، بما يؤهلهم كي يكونوا شركاء قريش في السلطة والنّفوذ، أو لأقل: بما يمكنهم من أن يكونوا في موضع القيادة والسيطرة. في إشارة منه إلى أنهم مكوّن رئيس من مكوّنات السلطة الفاتحة والمهيمنة على مقاليد الأمور في الأمم الأخرى المفتوحة، شأنهم في هذا شأن قريش التي قادتهم نحو الغلبة والنّصر، أو نحو الهيمنة والسيطرة على باقي الأمم الأخرى من غير العرب.

- الدلالة الثّانية: ونفهمها من قول معاوية مخاطباً قيادة المعارضة الكوفية: "إنّ أئمتكم لكم جنة، فلا تفترقوا عن جنتكم" الذي يتضمّن الإشارة إلى عدد من الدلالات السياسيّة المهمّة، لعلّ أبرزها:

1- حرصه على المماهة بين الدّينيّ والسياسيّ، أي بين الإمامة في الدّين والإمامة في السياسة، ومن ثمّ، بين العلماء والأمرء، أو بين القيادة السياسيّة (القرشيّة) والقيادة الدّينيّة في الأمّة، ما جعله ينظر إليهما بوصفهما شيئاً واحداً، ومن هنا جاء تعبيره عن القيادة السياسيّة (القرشيّة) بلفظ الأئمّة، فقال: "إنّ أئمتكم" أي إنّ قيادتكم الدّينيّة والسياسيّة في آن معاً، أي الذين تأتمّون بهم في شؤون الدّين (الصّلاة) والدّنيا (السياسة)، أي في تدبير شؤونكم الدّينيّة والدّنيويّة أو السياسيّة.

2- تحذيره من مغبة المعارضة والخروج على سلطة الخلافة المتماهيّة بسلطة قريش، وذلك بدلالة الخبر أو الوصف: "لكم جنة" أي لكم درع ووقاية، تقيكم ضربات أعدائكم ومنافسيكم فيما أنتم فيه من المجد والشّرف والرّفعة والكرامة بين الأمم الأخرى، لأنّ الجنة هي ما يجنّ، أي ما يقي ويستر الفارس في ساحة المنازلة مع خصومه، فلا تفترقوا عن جنتكم" نهى أراد به تحذير هؤلاء المعارضين من عواقب معارضتهم وخروجهم عن سنن طاعة الأئمّة، وأنّ ذلك سيعرّضهم للخطر الماحق لا محالة.

- أمّا قوله: "وتدلّوهم على أحسن ما قدرتم عليه" ففيه إشارة واضحة إلى دورهم كمعارضين، وأنّ عليهم - بحكم مكانتهم في قبائلهم وما يتمتعون به من

إمكانات السلطة والنّفوذ في قبائلهم - واجب النّصح فقط؛ نصح الأمراء أو الأئمّة من قريش، وكأنّه بهذا قد أخذ يمهّد السّبيل لانقسام المجتمع الإسلاميّ إلى:

- طبقة الحكم: التي يجب - بحسب هذا المنطق - أن تبقى محصورة في قريش التي يجب أن يكون منها الأئمّة (الخلفاء والأمراء).

- ثمّ طبقة الخاصّة التي يجب أن تتألّف من: القادة العسكريّين، المستشارين أو النّاصحين، وهي طبقة يجب أن تتكوّن من زعماء القبائل العربيّة الأخرى من غير قريش، أي ممّن لهم - حسب وصفه - أسنان والسنة.

- فطبقة العامّة، أو الجند التي يجب أن تتألّف من أفراد القبائل العربيّة الأخرى من غير قريش.

- ثمّ طبقة عامّة العامّة التي يجب أن تتألّف من جمهور أمّة الإسلام، أي من جملة الدّاخلين في الإسلام من الأمم الأخرى، من غير العرب، أي ممّن لا أسنان لهم ولا السنة.

- أمّا قول (معاوية): "أليس أوّل ما ابتدأنكم به أن أمرتكم بتقوى الله وطاعة نبيّه، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرّقوا؟" ففيه إشارة إلى أنّه ما انفكّ يحاول ربط الأمر الدّينيّ بالأمر السّياسيّ، وجعل الأمر الدّينيّ الصّادر عن وليّ الأمر مقدّمة ضروريّة للأمر السّياسيّ، فلكي تأمر رعيّتك بطاعتك، يلزمك أن تأمرهم أوّلاً بطاعة من تجب عليك أنت طاعته، وهو الله، في إشارة واضحة إلى أنّ طاعته من طاعة الله، فطاعة الواحد في السّماء تقتضي طاعة الواحد في الأرض.

أبعاد ودلالات ردّ قيادة المعارضة:

- في حين يأتي ردّ قيادة المعارضة على لسان أحد قادتها ممثلاً في صعصعة على ما سمعوه من احتجاج معاوية عليهم، دالاً على عدد من الدّلالات السّياسيّة، لعلّ أبرزها:

- اعتراضهم على شرعيّة هيمنة قريش في دولة الفتح، وأنّه ما من شرعيّة حقيقيّة لتلك الهيمنة، فلا هي تمثّل أغلبيّة العرب، ولا هي أمنع قبائل العرب في

الجاهلية، في إشارة إلى نفي شرعية الأكرية أو الأغلبية عن قريش، فضلاً عن شرعية الشوكة أو القهر والغلبة. وأن الخلاف قد كان - في الأصل - خلافاً حول شرعية قريش. ومن هنا يأتي قوله: "وأما ما ذكرت من الجنة، فإن الجنة إذا اخترقت خلص إلينا" مشيراً إلى:

- هشاشة وضع سلطة دولة الخلافة والفتح، بوصفها كما يوحي ملفوظ هذه العبارة دولة قهر وغلبة ليس إلا.

- رفضه منطق بناء الدولة على أساس عشائري قبلي، أي على أساس مركزية قريش، ربما لأنه بات يشعر أن بناء الدولة على مثل هذا الأساس الهش، لن يكتب له النجاح، لأنه لن يسهم في ترسيخ بناء الدولة، وتثبيت دعائم الأمن والاستقرار في المجتمع الحامل لها، بقدر ما سيسهم في إشعال نار العصبية القبلية في القبائل الأخرى، وإثارة النزعات والحروب الطائفية الداخلية بين رعايا هذه الدولة، ما سيفضي حتماً إلى إضعاف بنية الدولة وتمزيق نسيج المجتمع الحامل لها والذائد عنها، وخلوص الأعداء إلى قانتها الذين هم نحن الذين قاتلنا ولا نزال نقاتل من أجل تلك الأهداف. فكأنه أراد أن يقول لمعاوية محذراً إياه من عواقب استحواذ قريش على السلطة: إن ذلك سيسهم في إضعاف بنية المجتمع المسلم والدولة، ما سيحيلنا جميعاً لقمة سائغة في فم أعدائنا من الأمم الأخرى المقهورة.

- على أن في قوله ردًا على معاوية أيضاً: "بل أمرت بالفرقة وخلاف ما جاء به النبي، صلى الله عليه وسلم" إشارة إلى محاولتهم الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي، ومن ثم، بين الرمز الديني والرمز السياسي، فكأنه أرادوا أن يقول له: إنك تخلط بين أمر الدين الذي تجب طاعته بالطلق، لأنه من عند الله، وأمر السياسة المنحاز أو المتحيز لقريش بما يترتب عليه أو يلزمه من تمييز وفرقة بين أبناء أمة الإسلام).

على أنه يجب الإشارة أخيراً إلى أن في قول ابن الكواء عن أهل المدينة: "إنهم أحرص الأمة على الشر، وأعجزهم عنه" إشارة إلى رفض أهل المدينة ولاية

من ولّاه الخليفة عثمان من بني أمية، ولكنهم - على الرغم من ذلك - لا يفصحون عن معارضتهم تلك السياسة، أو قل إنهم لا يجروون على الإفصاح عن حقيقة موقفهم المعارض ذاك. في حين يوحي قوله عن أهل الكوفة: "إنهم يردون (المعارضة) جميعاً، ويصدرون شتّى" بأن أهل الكوفة يجمعون على معارضتكم ولكنهم يختلفون بعد ذلك حول أسباب المعارضة، ومن يصلح أن يكون البديل عنكم.

- أمّا قوله عن أهل مصر: "إنهم أولى الناس بشرّ، وأسرعهم ندماً" ففيه إشارة إلى تسرّع أهل مصر في اتخاذ القرارات والمواقف ضدكم أو ضدّ من يحرضون عليه منكم، وانقيادهم لدعاة الخروج والتمرد ضدّ الحاكم؛ كونهم انفعاليون عاطفيون، ولكنهم سرعان ما يتراجعون عن مواقفهم في حال شعروا بقوة من يعارضون، وتحول الحال ضدّهم.

-6-

من أسباب الثورة على عثمان

على أنه يجب الإشارة هنا إلى أنّ من أسباب الثورة على عثمان، إضافة إلى ما سبق:

- ضعفه وعدم قدرته على مواجهة الضغوط التي كان يواجهها من قبل بعض رجال دولته/ عشيرته، لاسيّما في أواخر أيامه، وعدم قدرته على احتواء المشاكل التي أخذت في التفاقم، رغم المطالبة المتكرّرة من كبار الصّحابة. ونفهم هذا من موقف بعض الصّحابة الذين نقموا منه هذه السياسة التّابعة، مثل الإمام عليّ الذي عبّر عن موقفه من هذه السياسة بوضوح:

- فقد روى ابن كثير⁽¹⁾: "أنّ عليّاً دخل على عثمان حين علم بمقدم الثّائرين على المدينة قبل أن يحاصروه"، فقال له: "أما رضيت من مروان ولا رضي منك

(1) البداية والنهاية: 7 / 170.

إلا بتحويلك عن دينك وعقلك، وإنّ مثلك مثل جمل الضعينة سار حيث يسار به، والله ما مروان بذى رأي في دينه ولا نفسه، وأيم الله إنّي لأراه سيورك، ثم لا يصورك، وما أنا بعائد بعد مقامي هذا لمعائبك، أذهبت سوقك وغلبت أمرك. فلمّا خرج عليّ دخلت نائلة على عثمان فقالت: أنكلم أو أسكت؟ فقال: تكلمي. فقالت: سمعت قول عليّ: إنّ له ليس يعاودك، وقد أطعت مروان حيث شاء، قال: فما أصنع؟ قالت: تنقي الله وحده لا شريك له، وتتبع سنة صاحبك من قبلك، فإنك متى أطعت مروان قتلك، ومروان ليس له عند الله قدر ولا هبة ولا محبة، فأرسل إلى عليّ فاستصلحه؛ فإنّ له قرابة منك، وهو لا يعصى". قال: فأرسل عثمان إلى عليّ، فأبى أن يأتيه، وقال: لقد أعلمته أنّي لست بعائد.

حيث نلاحظ أنّ هذه الحكاية قد أشارت إلى أنّ الخليفة قد بات متهمًا-حتى من لدن زوجته- بأنّه قد أسلم قياده لمروان، وأنّه لم يعد يسير في الناس سيرة صاحبيه، لذلك فهي تطالبه بالعودة إلى تلك السيرة وحمل الناس عليها.

وإن بقي علينا أن نسأل بعد كل ما سبق: لكن من أين انطلقت شرارة الثورة ضدّه؟ وكيف؟ من الذي قاد الثورة؟ وكيف؟ أو بالأحرى ممن تشكّلت قوى الثورة على عثمان؟ أم هي من تدبير بعض الصحابة؟ أم من تدبير قوى أجنبيّة متآمرة على الجميع؟ أي على الإسلام وأهله، كما تصوّر ذلك بعض الروايات (عبد الله بن سبأ)؟

وحتى نتّمكن من الإجابة على هذا التساؤل المهم، يجب الإشارة إلى أنّ المصادر التاريخيّة تختلف حول هذه المسألة اختلافًا يمكن حصره في اتجاهين رئيسين:

1- الاتجاه الأول: يذهب إلى القول: إنّ شرارة الثورة ضدّ عثمان قد انطلقت من داخل معسكر الإسلام، لتصحيح ما اختلّ من أوضاع المسلمين في إطار هذا المعسكر، وإعادة الأمور إلى ما كانت عليه في زمن صاحبيه.. على أنّه يمكننا في إطار هذا الاتجاه أن نرصد ثلاثة اتجاهات فرعيّة:

أ- اتّجاه أوّل: يذهب إلى القول: إنّ شرارة الثّورة قد انطلقت من الأمصار الثلاثة عموماً (مصر والبصرة والكوفة) التي تكتّاب أهلها للنّهوض ضدّه، على نحو ما نجد عند ابن كثير:

- فقد ذكر ابن كثير⁽¹⁾ "أنّ أهل الأمصار لمّا بلغهم خبر مروان وغضب عليّ على عثمان بسببه، ووجدوا الأمر على ما كان عليه، لم يتغيّر، ولم يسلك سيرة صاحبيه، تكتّاب أهل مصر وأهل الكوفة وأهل البصرة، وتراسلوا، وزوّرت كتب على لسان الصّحابة الذين بالمدينة، وعلى لسان عليّ وطلحة والزبير؛ يدعون النّاس إلى قتال عثمان ونصرة الدّين، وأنّه أكبر الجهاد اليوم".

ب- اتّجاه ثان: يذهب إلى القول: إنّ شرارة الثّورة على عثمان قد انطلقت من الكوفة حصريّاً، لأسباب سوسيو- سياسية اقتصادية: وهو اتّجاه تؤكّده- بالإضافة إلى ما سبق تناوله في الفقرة السّابقة من هذا البحث- رواية أخرى لابن كثير نفسه⁽²⁾ قال: " تكتّاب المنحرفون عن طاعة عثمان، وكان جمهورهم من أهل الكوفة، وهم في معاملة عبد الرّحمن بن خالد بن الوليد بحمص منفيّون عن الكوفة، وثاروا على سعيد بن العاص أمير الكوفة، وتألّبوا عليه، ونالوا منه ومن عثمان، وبعثوا إلى عثمان من يناظره فيما فعل، وفيما اعتمد من عزل كثير من الصّحابة وتوليه جماعة من بني أميّة من أقربائه، وأغلظوا له في القول... إلخ".

ج- اتّجاه ثالث: يذهب إلى القول: إنّ شرارة الثّورة قد انطلقت من المدينة (عاصمة دولة الخلافة) نفسها، وأنّ قادتها قد كانوا من كبار الصّحابة:

- فقد روى ابن الأثير قال⁽³⁾: كتّاب جمع من أهل المدينة من الصّحابة وغيرهم إلى من بالآفاق منهم: "إن أردتم الجهاد فهلمّوا إليه، فإنّ دين محمّد • قد أفسده خليفتم فأقيموه، فاختلفت قلوب النّاس".

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق: 166 / 7.

(3) الكامل في التّاريخ: 14 / 2.

- كما روى الإمام الذهبي⁽¹⁾ قال: "لما كانت سنة إحدى وثلاثين تكاثب نفرٌ من أصحاب رسول الله •، وغيرهم بعضهم إلى بعض: أن اقدموا؛ فإنَّ الجهاد عننا!"⁽²⁾ وعظَّم النَّاسُ على عثمان، ونالوا منه أقبح ما نيل من أحد، وليس أحد من الصَّحابة ينهى، ولا يذنب إلاَّ نفرٌ منهم: زيد بن ثابت، وأبو أسيد السَّاعدي، وكعب بن مالك، وحسان بن ثابت، فاجتمع النَّاسُ؛ فكلموا عليَّ بن أبي طالب، فدخل على عثمان، فقال له: النَّاسُ ورائي! وقد كَلَّموني فيك! والله ما أدري ما أقول لك؟! ولا أعرف شيئاً تجهله، ولا أدلك على أمر لا تعرفه! إنَّكَ لتعلم ما أعلم، ما سبقناك إلى شيء، فنخبرك عنه، ولا خلونا بشيء فنبلغكه، وما خصصنا بأمر دونك، وقد رأيت، وصحبت رسولَ الله •، وسمعتَ منه، وثَلَّتَ صهره، وما ابن أبي قحافة بأولى بعمل الحقِّ منك، ولا ابن الخطَّاب بأولى بشيءٍ من الخير منك، وأنت أقرب إلى رسول الله • رحماً. ولقد نلتَ من صهر رسول الله • ما لم ينالاه، وما سبقاك إلى شيء! فأنه.. الله في نفسك! فإنَّكَ والله ما تبصر من عَمى، ولا تعلم من جهالة، وإنَّ الطَّريق لواضح بيِّن، وإنَّ أعلام الدِّين لقائمة.. اعلم يا عثمان أنَّ أفضلَّ عباد الله إمامٌ عادل، هُديَّ وهُدَى، فأقام سنَّة معلومةً، وأمات بدعةً متروكةً، فو الله إنَّ كلاً لبين، وإنَّ السَّنن لقائمة لها أعلام، وإنَّ البدع لقائمة لها أعلام، وإنَّ شرَّ النَّاس عند الله إمام جائر، ضلَّ وأضلَّ، فأمات سنَّة معلومةً، وأحيا بدعةً متروكةً، وإنِّي أحذرك الله وسطواته ونقماته، فإنَّ عذابه شديد أليم، وأحذرك أن تكون إمام هذه الأمة الذي يقتل، فيفتح عليها القتل والقتال إلى يوم القيامة، ويلبس أموراً عليها، ويتركها شيعاً، لا يبصرون الحقَّ لعلوِّ الباطل، يمجون فيها موجاً، ويمرجون فيها مرجاً⁽³⁾. فقال

⁽¹⁾ تاريخ الإسلام: 7 / 2. وقد وردت هذه الرواية في: نهج البلاغة خطبة رقم 164، ص 360، نقلاً عن مركز أبحاث عقائد أهل البيت.

⁽²⁾ في إشارة واضحة إلى أنَّ الثَّورة على عثمان لم تكن من تدبير عبد الله بن سبأ اليهودي، ولا فقط من تدبير بعض الخارجين عليه من أهل الأمصار، وإنَّما كانت من تدبير بعض الصَّحابة الذين قادوا المعركة ضده، فقرَّروا الكتابة إلى أهل الأمصار داعين إلى الثَّورة عليه والجهاد ضده.

⁽³⁾ في إشارة إلى طبيعة المرحلة القادمة، وما تمثله من غموض يحتاج معه النَّاس إلى أعمال العقل والتَّأويل.

عثمان: قد علمتُ (الذي قلت) والله لأقولنّ الذي قلت، أما والله لو كنتُ مكاني ما عفتُكَ⁽¹⁾، ولا أسلمتُكَ⁽²⁾، ولا عبْتُ عليك، ولا جئتُ منكراً أن وصلتَ رحماً، وسدّدتَ خلّةً، وآويتَ ضائعاً، وولّيتَ شبيهاً بمن كان عمر يولي. أنشدك الله يا علي! هل تعلم أن المغيرة بن شعبة ليس هناك؟! قال: نعم. قال: فتعلم أن عمر ولأه؟ قال: نعم. قال: فلم تلومني أن ولّيت ابن عامر في رحمه وقرابته؟! قال علي: إن عمر كان يطأ على صماخ من ولي إن بلغه عنه حرف جلبه، ثم بلغ به أقصى العقوبة، وأنت لا تفعل، ضعفت، ورققت على أقربائك. قال عثمان: وهم أقرباؤك أيضاً! قال: أجل! إن رحمهم منّي لقريبة، ولكنّ الفضل في غيرهم. قال عثمان: هل تعلم أن عمر ولّى معاوية؟! فقد ولّيته. فقال علي: أنشدك الله، هل تعلم أن معاوية كان أخوف لعمر من يرفأ غلام عمر، له؟! قال: نعم. قال علي: فإنّ معاوية يقطع الأمور دونك، ويقول للناس: هذا أمر عثمان! وأنت تعلم ذلك فلا تغير عليه".

حيث يشير ملفوظ الرواية السابقة إلى جملة من الحقائق التاريخية، أبرزها:

- الحقيقة الأولى: أن الإمام علياً كان يمثّل مرجعية رمزية للجميع، بدلالة ملفوظ الراوي: "فاجتمع الناس؛ فكلّموا عليّ بن أبي طالب، فدخل على عثمان، فقال له: الناس ورائي! وقد كلّموني فيك!".

- الحقيقة الثانية: أن ثمة اعتراضات واضحة باتت تتوجّه ضدّ سياسة الخليفة عثمان، من بين أهمّها: أن الخليفة قد صار يُتهم بأنّه قد انحرف في سياسته عن سياسة صاحبيه، فقرّب من بعدوا، وبعد من قرّبوا، وأعطى من حرّموا، وحرّم من أعطوا.

- الحقيقة الثالثة: أن اختلاف زوايا النّظر إلى الأشياء والأشخاص والأوضاع (لاسيما السّياسيّة منها) هو الذي يجعل الأشياء والأشخاص والأوضاع تبدو مختلفة في أعين النّاظرين إليها. ونفهم هذا من قول عثمان ردّاً على علي:

(1) أي ما عفتك على ما أنت عليه، أو على ما انتهجته من نهج سياسي في تعاملك مع رعيّتك.

(2) أي ولا أسلمتكم إلى عدوك ومناونك.

" قد علمتُ والله لأقولنّ الذي قلتَ، أما والله لو كنتَ مكاني ما عَفَفْتُكَ، ولا أَسَلَمْتُكَ، ولا عبتُ عليك.. إلخ". في إشارة إلى أنه أراد أن يقول له: إنّ اختلاف ما بيني وبينك، ناجم عن اختلاف مكاني عن مكانك، وموقعي في سَلَمِ المجتمع عن موقعك، وموقعي في هرم السُلطة عن موضعك خارج السُلطة؛ إنّ وضعي في سَلَمِ هرم السُلطة هو الذي أُملي عليّ التصرّف بما أراه أنا حقّاً وتراه أنت - من خارج هرم السُلطة - خطأ وباطلاً؛ إنّ اختلاف ما بين وضعينا وموقعينا هو الذي جعل الأمور تخلف وتتاين في أعين كَلَيْئنا، فما تراه أنت اليوم خطأ، لأنك خارج السُلطة، سيصبح تصرفاً صحيحاً حين تصبح على رأس هرم السُلطة، أو حين تؤول إليك السُلطة، في إشارة إلى أنّ الخلاف الذي بينه وبين عليّ ومَنْ وراءه، إنّما هو خلاف في وجهات النّظر حول قضايا حيّة يفرضها منطق الواقع التّاريخيّ الحيّ في حضوره العينيّ المباشر، وهو خلاف منشؤه الاجتهاد، واختلاف زوايا النّظر إلى الموضوعات المختلف فيها والتي يأتي في طليعتها: تولية الخليفة بعض أقاربه وتقريبهم منه، وليس اختلافاً مردّه إلى مخالفة نصوص الدّين وثوابته، باعتبار أنّ كليهما ينظر إلى هذا الموضوع ذاته من الموقع الذي هو فيه، أي من زاوية موقعه في السَلَمِ الاجتماعيّ، أي باعتبار أنّه في موقع السُلطة، في حين يأتي كلام عليّ من خارج السُلطة، وثمّة فرق بين وضعي الرّجلين، فهو اختلاف سببه اختلاف وجهات النّظر، وليس خلافاً حول ثابت من ثوابت الدّين والعقيدة.

- الحقيقة الرّابعة: أنّ مجمل الأوضاع السّياسيّة المعترض عليها ناتجة عن ضعف الخليفة، وعجزه عن محاسبة من يولّيه، ونفهمها من قول عليّ: إنّ عمر كان يطا على صماخ من وليّ إن بلغه عنه حرف جلبه، ثمّ بلغ به أقصى العقوبة، وأنت لا تفعل، ضعفت، ورققت على أقربائك.

- الحقيقة الخامسة: أنّ الخليفة لم يكن مقتنعاً بأنّه قد اختلف في سياسته نحو رعيّته عن سياسة صاحبيه في رعيّتهما، وأنّ ما اختلف هو لا شيء سوى حال رعيّته منه، فكأنّه أراد أن يقول لهم: إنّني لا زلت أسير فيكم بسيرة أبي بكر

وعمر في رعيتهما، ولكنكم أنتم- في مقابل ذلك- لم تعودوا تسيرون في بسيرة أصحاب الرجلين مع الرجلين..

- الحقيقة السادسة: أن إجماع الصحابة كان قد انعقد - فيما يبدو - على ضرورة تغيير الأوضاع، ما حفزهم على اتخاذ خطوات ضد الخليفة، وضد سياساته الخاطئة، وأنه لم يعد ينحاز له، أو يقف في صفه من الصحابة إلا عدد يسير منهم لا يكاد يتجاوز عددهم أصابع اليد⁽¹⁾ الناس ورائي! وقد كلموني فيك!

- الحقيقة السابعة: أن خيار إزاحة الخليفة من موقعه كان فيما يبدو قد غدا مطروحاً بقوة في وسط النخبة السياسية، والسؤال السياسي الذي علينا المبادرة إلى طرحه هنا: لكن كيف؟! عن أيّ طريق؟! عن طريق القوة واستخدام العنف؟! وهل كان خيار استخدام العنف ضد الخليفة قد طرح بالفعل؟! وإذا كان خيار استخدام العنف ضد الخليفة قد بات خياراً مطروحاً، فإن السؤال: لكن خيار من هذا الخيار؟ من الذي بات يتبنّى مثل هذا الخيار؟ وهل يمثل خياراً سياسياً معقولاً، أو يمكن تفهمه بخاصة في ظل تلك الظروف السياسية، وتصارع مراكز القوى؟! هذا ما ستحاول الدراسة الإجابة عنه في الفقرة التالية.

2- الاتجاه الثاني: أن شرارة الثورة ضد عثمان قد انطلقت من خارج معسكر الإسلام، بهدف تقويض دولة الإسلام، وتمزيق شمل المسلمين: ويندرج في إطار هذا الاتجاه ما أشارت إليه بعض الروايات: أن من قاد الثورة ضد عثمان وخلافته، هو شخص دخيل على الإسلام والمسلمين، اسمه عبد الله بن سبأ اليهودي:

- فقد روى ابن الأثير⁽¹⁾ ما كان - في سنة خمس وثلاثين - من مسير من سار من أهل مصر إلى ذي خشب، ومسير من سار من أهل العراق إلى ذي المروة. وكان سبب ذلك: أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً من أهل صنعاء أمه سوداء، وأسلم أيام عثمان، ثم تنقل في الحجاز، ثم بالبصرة، ثم بالكوفة، ثم بالشام، يريد إضلال الناس، فلم يقدر منهم على ذلك، فأخرجه أهل الشام، فأتى مصر، فأقام

(1) الكامل في التاريخ: 2 / 8.

فيهم، وقال لهم⁽¹⁾: "العجب ممّن يصدّق (منكم) أنّ عيسى يرجع! ويكذب أنّ محمّداً يرجع"، فوضع لهم الرّجعة، فقبلت منه! ثمّ قال لهم بعد ذلك: "إنّه كان لكلّ نبيّ وصيّ، وعليّ وصيّ محمّد، فمن أظلم ممّن لم يجز وصيّة رسول الله، ووثب عليّ وصيّ! وإنّ عثمان أخذها بغير حقّ؛ فانهضوا في هذا الأمر⁽²⁾، وابدأوا بالطّعن على أمرائكم⁽³⁾، وأظهروا الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، تستميلوا به النّاس". وبيّث دعائه، وكاتب من استفسد في الأمصار، وكاتبوه، ودعوا في السّر إلى ما هو عليه رأيهم، وصاروا يكتبون إلى الأمصار بكتب يضعونها في عيب ولاتهم، ويكتب أهل كلّ مصر منهم إلى مصر آخر ما يصنعون، حتّى تناولوا بذلك المدينة، وأوسعوا بذلك الأرض إذاعةً، فيقول أهل كلّ مصر: إنّنا لفي عافية ممّا ابتلي به هؤلاء! إلّا أهل المدينة، فإنّهم جاءهم ذلك عن جميع الأمصار، فقالوا: إنّنا لفي عافية ممّا فيه النّاس! فاتوا عثمان فقالوا: يا أمير المؤمنين أيأتيك عن النّاس الذي يأتينا؟! فقال: ما جاعني إلّا السّلامة، وأنتم شركائي وشهود المؤمنين! فأشيروا عليّ. قالوا: نشير عليك أن تبعث رجالاً ممّن تثقّ بهم إلى الأمصار حتّى يرجعوا إليك بأخبارهم". وهو ما استلزم من الخليفة القيام بـ:

حركة مضادّة لحركة المعارضة المتصاعدة في شتّى الأمصار:

فدعا محمّد بن مسلمة، فأرسله إلى الكوفة، وأرسل أسامة بن زيد إلى البصرة، وأرسل عمّار بن ياسر إلى مصر، وأرسل عبد الله بن عمر إلى الشّام، وفرّق رجالاً سواهم، فرجعوا جميعاً قبل عمّار، فقالوا: ما أنكرنا شيئاً أيّها النّاس، ولا أنكره أعلام المسلمين ولا عوامهم. وتأخّر عمّار حتّى ظنّوا أنّه قد اغتيل، فوصل كتاب من عبد الله بن أبي سرح يذكر أنّ عمّاراً قد استماله قومٌ بمصر، وانقطعوا إليه، منهم: عبد الله بن السّوداء، وخالد بن ملجم، وسودان بن حمران، وكنانة بن بشر.

(1) أي محرّضاً ضدّ الخليفة عثمان، ومشككاً في شرعيّة خلافته.

(2) أي في أمر استرداد الحقّ المغتصب من الوصيّ عليّ وإعادته إليه.

(3) أي على أمراء الأمصار والتّشكيك في شرعيّة ولايتهم عليهم.

حيث تشير هذه الحكاية إلى جملة من الدلالات السياسية، لعل أبرزها:

- الدلالة الأولى: أن المدعو عبد الله بن سبأ قد أخذ يسيّس المتعالي الديني من خلال:

- القول بـ: "الرجعة"، من جهة؛ رجعة النبي محمد، كما سيرجع عيسى، وبـ "الوصية" من جهة ثانية، وصية النبي محمد بالخلافة من بعده لعليّ.

- تشكيكه في شرعية رمز سلطة الخلافة الخليفة عثمان، وإدعائه أنه قد اغتصب سلطة الخلافة من عليّ. وإن بقي علينا أن نسأل هنا حول صدقية هذه الرواية، وهل كان لهذا الرجل من دور حقيقي في قيادة الثورة ضد عثمان؟!

حتى نتأكد من صحة هذه الرواية، والتعرف على طبيعة الدور الحقيقي الذي يمكن أن يكون قد لعبه الرجل في قيادة الثورة ضد الخليفة، يجب البحث في مرويّات التاريخ عن صدى دعوة الرجل في أوساط الخاصة (ممثلة في قيادة المعارضة السياسية التي أسهمت في قيادة الثورة بصورة فعلية ضد عثمان) والعامّة، انطلاقاً من السؤال: هل نجد من صدى لمثل هذه الأطروحات التي تبناها أو انطلق منها خطاب الرجل في خطاب القادة الفعليين للثورة ضد عثمان؟ هل تردّت أطروحات: الرجعة والوصية التي تبناها الرجل في خطاب تلك القيادات، لاسيّما القيادات الكوفية أو البصرية أو المصرية؟

وهنا نقول: الحقيقة أننا لم نجد- فيما وقفنا عليه من أخبار- أيّ صدى يذكر لمثل تلك الأطروحات في خطاب أيّ من تلك القيادات. ما يسمح لنا بالقول: إنه يصعب التسليم بأن الرجل قد كان هو بالفعل من قاد الثورة ضد عثمان، ومن ثمّ، التصديق بالدور المنسوب إلى الرجل الذي يبدو أنه أعطي أكبر من حجمه.

- الدلالة الثانية: أن (مبدأ) الطعن على الأمراء (طعن الرعية على رعاتهم) تعدّ مؤامرة يهودية، قادها- أول من قادها- اليهودي اليميني الأصل عبد الله بن سبأ، أي أنه يعدّ سلوكاً دخيلاً على الإسلام والمسلمين، الغرض منه تقويض دولة

الإسلام وتمزيق وحدة المسلمين. فهل الأمر كذلك حقاً؟ بمعنى هل تعدّ ثقافة النّقد السّياسيّ- بوجه عام- ثقافة دخيلة على الإسلام والمسلمين وليست ثقافة أصيلة فيه؟!

- الدّلالة الثّالثة: اعتماد آليّة "الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر" بوصفه آليّة من آليات معارضة الواقع السّياسيّ. على أنّه يجب التّوقّف عند دلالة قول الرّأوي على لسان الرّجل: "أظهروا الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر.." الذي يتضمّن - بالضرّورة- الأمر بإخفاء ما وراء مبدأ الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر من أهداف سياسيّة: الإطاحة بدولة الخلافة: خليفة ونظاماً، أي بما هي واقع مجسّد ونظام مجرد.

-7-

وحتى تتّضح حقيقة ما تعرّض له الخليفة عثمان علينا أن نسأل أخيراً:

1- فمن حاصر الخليفة عثمان إذن؛ متضمّناً من هي القوى السّياسيّة التي اشتركت في عمليّة الحصار، أو التي أنجزت فعل الحصار الذي انتهى بقتل الخليفة المحاصر؟. بتعبير آخر: من هي القوى السّياسيّة أو الاجتماعيّة التي اشتركت في عمليّة الحصار، ومن هي القوى السّياسيّة أو الاجتماعيّة التي انفردت بعمليّة القتل؟ هل القوى التي حاصرت هي نفسها القوى التي قتلت الخليفة؟ أم أنّ هذه غير تلك؟ يجب البحث في هذه المسألة، ومحاولة التّدقيق فيها؛ باستقصاء عناصرها بدقّة متناهية، ومن خلال العودة إلى أهمّ المصادر التّاريخيّة للطّرفين المتصارعين: (سنة + شيعة).

2- كيف حاصرت؟ متضمّناً ما هي الإجراءات التي فرضتها على الخليفة؟ أو بالأحرى كيف تمكّنت من فرض الحصار عليه في داره الكائن في قلب معسكر الإسلام (مدينة رسول الله)؟ لماذا تخلى عنه النّاس في المدينة، جمهور الصّحابة في

عمومهم؟ وقبل ذلك: لم تخلّت عنه حتى القوى السياسيّة الموالية له؟ أين بنو أميّة تحديدًا؟ أين مروان بن الحكم؟ أين معاوية؟ أين أين...؟ لم لم يدافع عنه هؤلاء بالذات؟ أو على الأقلّ، لم لم يحاولوا (مجرّد محاولة) فكّ الحصار عنه لاسيما وأنه استمرّ فترةً تزيد عن أربعين يوماً، كما جاء في بعض الروايات، فإن لم فلكي يمنعوا عنه القتل الذي لقي - فيما بعد - إدانة من جميع المسلمين؟ أما كان بمقدور هؤلاء خصوصاً أو قوى الموالاتة عموماً عمل شيء ما للحيلولة دون الوصول بالأمر إلى ما وصلت إليه، بخاصّة بعد أن سمع الجميع مناشداته المتكرّرة لكبار الصحابة، ومحاولاته الاستجداد بهم، وإثارة النخوة فيهم؟ على أنه يجب التوقّف هنا عند دلالة ما قيل من أنّ الخليفة هو نفسه الذي منع الممانعين عنه من التّدخل، خشية أن تراق بسببه دماء المسلمين، ومحاولة الوقوف على نصّ الكلمة التي قالها بهذا الخصوص لمعرفة الحقيقة، وهل تضمّنت تلك المقولة بالفعل منعهم من التّدخل لإنقاذ حياته⁽¹⁾؟ وإذا كان قد توجّه إليهم بمثل هذا الطلب بالفعل، فإنّ السؤال المطروح حينئذ: لكن هل يجوز لهم أن يقفوا بالفعل مثل هذا الموقف السلبيّ أو المتخاذل؟ ما الذي كان يجب عليهم أن يتمثّلوه في حقّه أو يمتثلوا له من موقف شرعيّ؟ وهل يجوز للمسلمين التخلّي عن نصرة المظلوم أيّاً تكن مكانة هذا المظلوم، فكيف به إن كان في موقع خليفة المسلمين، وعدم الأخذ بيد الظالم، وإسلام المظلوم للظالم يفعل به ما يشاء؟ بتعبير آخر: هل كان عثمان - أثناء حصار الثّوار له - مظلوماً، أو على الأقلّ، معصوم الدّم في عيون كبار الصحابة أم

(1) فقد روى عبد الله بن عامر بن ربعة قال: كنت مع عثمان في الدار فقال: اعزم على كلّ من رأى أنّ عليه سمّاً وطاعة إلا كفّ يده وسلاحه. ثمّ قال: قم يا ابن عمر - وعلى ابن عمر سيفه منقلداً - فأخبر به النّاس. فخرج ابن عمر، والحسن بن عليّ. ودخلوا فقتلوه (ينظر العواصم من القواصم: 1 / 115. وفي تاريخ الطبري: 5 / 129: "كان آخر من خرج عبد الله بن الزبير، أمره عثمان أن يصير إلى أبيه بوصيّة التي كتبها استعداداً للموت، أمره أن يأتي أهل الدار (أي المدافعين عنه في ساحة الدار) فيأمرهم بالانصراف إلى منازلهم. فخرج عبد الله بن الزبير آخرهم، فما زال يدعى بها، ويحدّث النّاس عن عثمان بأمر ما مات عليه، وإنما أوصى عثمان إلى الزبير؛ لأنّ الزبير كان محلّ الثقة من كبار الصحابة.

لا؟ وهو السؤال نفسه الذي ما انفك يردده الخليفة نفسه على مسامع كبار الصحابة أثناء حصار الثوار له؟ فقد روى ابن كثير عن الإمام أحمد عن نافع عن ابن عمر⁽¹⁾: أن عثمان أشرف على أصحابه، وهو محصور - عندما سمع أنه بات مهتداً بالقتل - فقال: علام تقتلونني؛ فإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصائه فعليه الرجم، أو قتل عمداً فعليه القتل، أو ارتد بعد إسلامه فعليه القتل، فو الله ما زينت في جاهلية ولا إسلام، ولا قتل أحد فأقيد نفسي منه، ولا ارتددت منذ أسلمت، إنني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده رسوله". رواه النسائي. فكيف ساغ للصحابة إذن أن يتغاضوا عن تلك التهديدات؟ وكيف فهموا بعض النصوص التي تحت على وجوب نصرته المظلوم، والوقوف في وجه الظالم، من مثل قوله •: "الساكت عن الحق شيطان أخرس". وقوله • في الحديث الآخر: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً". وقوله •: "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله...." وقوله •: "المؤمن للمؤمن كالبنان أو كالبنيان يشد بعضه بعضاً"، وقوله تعالى قبل ذلك وبعده: •: "لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (78) كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ •"⁽²⁾، يجب البحث في هذا الموقف، في ضوء هذه النصوص وأمثالها، لاستخلاص العظات والعبر، وعدم المرور عليه مرور الكرام، كما فعل الكثير ممن مؤرخي الإسلام! يجب في مثل هذه القضايا المصيرية التي يترتب عليها مصير الأمم تسمية الأمور بأسمائها الحقيقية، ولا يجوز التمويه عليها أو محاولة التغاضي عنها، بمعنى أنه يجب الانطلاق في تناول مثل هذه القضايا الخطيرة من حكم الشرع الذي يجب البحث عنه في مصادره الرئيسية: (نص القرآن + نصوص السنة الصحيحة) ولا يجوز فيه مجاملة أحد أو الانحياز فيها لأحد، بما يعني أنه يجب الحكم على الموقف السياسي الذي وقفه - على الأقل - بعض الصحابة الذين شهدوا ما تعرض له

(1) البداية والنهاية: 7 / 177.

(2) سورة المائدة، الآيتان 78 - 79.

الخليفة عثمان، وكان بمقدورهم عمل شيء ما حتى لا يقع ما وقع - من منطلق الحكم الشرعي على هذا الموقف السياسي، وهل كان هذا الموقف السياسي متطابقاً مع حكم الشرع في مثل هذه القضية؟ أم أنه كان متقاطعاً مع حكم الشرع؟ وإذا كان متقاطعاً، فإن السؤال الذي علينا المبادرة إلى طرحه في مثل هذا السياق: فما الذي جعله يخالف؟ ما هي الأسباب والمبررات؟ إلام استند هذا الموقف؟ هل تعلق الأمر بالعجز وعدم القدرة على فعل ما يوجب الشرع فعله؟ أم يتعلق الأمر ببعض الموازنات السياسية، وحسابات المصالح؟ هذا ما يجب التأكيد منه، عبر الدراسة والتدقيق.

3- أمّا السؤال الثالث الذي يجب طرحه في سياق ما نحن فيه هنا فهو: من قتل عثمان بالتّحديد؟ متضمناً من هي الجهة أو القوة المستفيدة من عملية القتل. نحن هنا لا نسأل عن الشخص أو مجموعة الأشخاص الذين باشرُوا فعل القتل، بل نبحث أو نسأل عن الجهة أو القوة السياسية التي لها مصلحة ما مباشرة أو غير مباشرة في قتل الخليفة بتلك الصورة الدراماتيكية التي أثارت مشاعر المسلمين، وفجرت ثورة الغضب في أعماق نفوس الكثير منهم، ويمكن أن تكون هي التي خطّطت لعملية القتل، ونفذ لها من نفذ؟ كما أننا نميز - هنا - بين الجهة أو القوة المستفيدة من عملية الحصار فقط، والجهة أو القوة المستفيدة من عملية القتل، بخاصة إذا علمنا أن بعض الصحابة كان يبارك عملية الحصار، باعتبار أنها قد تدفع بالخليفة المحاصر إلى إعلان خلع نفسه، والتخلي عن سلطة الخلافة، ما قد يساعد في حل المشكلة بصورة جذرية.

وهنا يمكن القول: نعتقد أن ثمة جهتين يمكن أن تكونا قد استفادتتا من عملية القتل: الأولى استفادت على المدى البعيد، وهي جهة خارجية، كان هدفها ضرب السلم الاجتماعي في المجتمع المسلم وشقّ وحدته، حيث انقسم المسلمون منذ قتل عثمان حتى يومنا هذا، لقد كان مقتل عثمان بمثابة الشرر الذي ألهب جنوة الأحقاد الدفينة القديمة بين طوائف المسلمين وقبائلهم، على نحو يسمح لنا أو يعطينا الحق

بالاعتراف بفكرة المؤامرة، وإمكانية دخول عبد الله بن سبأ على الخط خلال فعل الحصار والقتل على الأقل، ما يسمح لنا بالقول خلاصة لهذه الفكرة: إن فعل الحصار - إن صح أنه تم بمباركة جمهور الصحابة - قد مثل فعلاً سياسياً غير محسوب العواقب بما يكفي؛ حيث أدت نتائجه إلى عواقب وخيمة، إن على مستوى وحدة المسلمين، أو على مستوى ما كانوا قد أملوا حصوله في حال تخلّى الخليفة عن السلطة، إذ صبّ في خدمة خصوم التيار الإصلاحيّ بزعماء الإمام عليّ، هذا التيار الذي كان يعتقد أنّ نتائج الحصار قد تصبّ في صالحه، فجاءت لغير صالحه.

هذا عن الجهة الأولى (الخارجية) التي يمكن أن تكون قد وقفت وراء هذا الحدث السياسيّ الخطر.

أمّا الجهة الثانية فهي داخلية، وتتمثل هذه الجهة أو القوة السياسية في التيار السياسيّ المعارض سياسة عثمان والداعي لإصلاح الأوضاع الناجمة عن تلك السياسات، وأعني بهذا التيار: التيار الذي كان يتزعمه الإمام عليّ ومن كان معه من الصحابة، وقد أسهم هذا التيار في عملية الحصار بصمته، وترك الخارجين وما يريدون من الخليفة، غير أنّ الأمور لم تسر على ما كان يطمح هذا الفريق، فلأنّ السياسة مبادرة، وهذا الفريق لم يبادر، بل أراد أن يقطف الثمرة (ثمرة الثورة على عثمان وإزاحته من السلطة) فقد عوقب بحرمانه، من باب من طلب الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه، ما يعني أنّ الموقف السياسيّ الذي اتّخذه هذا الفريق ممّا جرى للخليفة لم يكن محسوباً بما يكفي، إذ انتهت عملية الحصار بقتل الخليفة المحاصر، وليس باستسلامه للمحاصرين وإعلان تنازله عن سلطة الخلافة، ما أثار حفيظة المسلمين في كلّ الأمصار على القتل، ومن غضّ الطرف عنهم، أو تواطى معهم، بدليل، ما يسرده الرواة من أحداث ووقائع تدلّ، في جملتها، على مدى حيرة المسلمين في تلك الأمصار وتشكّكهم من صحّة وسلامة نوايا هذا الفريق السّاكت، على نحو يوحي بأنّ الكثير من المسلمين قد بات يشكّ في أنّ لهذا الفريق دوراً مباشراً أو غير مباشر في عملية اغتيال الخليفة، بدليل أنّ الجميع بات يطالب -

حتى وهم في ساحة المعارك- بأنّ التّوقّف عن الحرب والدّخول في طاعة هذا الفريق ببيعة عليّ مشروط بتسليم هذا الفريق لقتلة عثمان، تماماً كما كان المحاصرون للخليفة عثمان يشترطون إنهاء حصارهم للخليفة بتسليمه إيّاهم مروان، أو تنازله لهم عن الخلافة، فقتلوه لأنّه لم يسلم لهم مروان للاقتصاص منه، وهذا الفريق يتمنّع عن إعطاء البيعة لعليّ حتى يسلم لهم قتلة عثمان ليقتصوا منهم. ولعلّ من الدّالّ في هذا السّياق أن نقف على قول حسّان بن ثابت من قصيدة له في رثائه⁽¹⁾:

إنّ تمس دارُ ابن أروى منه خاوية باب صريع وباب محرق خرب
فقد يصادف باغي العرف حاجته فيها ويأوي إليها المجد والحسب
يا معشر النّاس أبدوا ذات أنفُسكم لا يستوي الصّدق عند الله والكذب

حضور ثنائية الصّدق/ الكذب:

إنّ يجب التّوقّف عند دلالة البيت الأخير وما يعبرّ عنه من موقف رافض لحالة الصّمت التي سادت موقف بعض الصّحابة عمّا تعرّض له عثمان من قبل الخارجين عليه، وهو الموقف ذاته الذي اتّخذه- ربّما- كبار الصّحابة: من يمكن أن نطلق عليهم بلغة العصر "النّخبة السّياسيّة" المشاركة في الحكم أو المعارضة للحكم؛ باعتبار أنّ لكلّ طرف مصلحة وحساباته لما يتعرّض له الخليفة، أي باعتبار الكلّ مستفيد بطريقة منافية للطّرف الآخر، الفريق السّاخط على سياسة عثمان يرى أنّ الأمور ستؤول إليه بعد إزاحته بالضّغط عليه، والفريق الموالي له، والمستفيد من سياسته يرى أنّ إزاحته عن طريق القوّة ستمهد له الطّريق كي يصل إلى ما يطمح أن يصل إليه أكثر من أيّة وسيلة أخرى (استغلال قميص عثمان)، وكان الشّاعر هنا قد أخذ يعبرّ عن رأي جمهور الصّحابة (غير المسيّس) الذين لا مصلحة سياسيّة لهم فيما كان يجري خلال فترة حصار الخليفة التي انتهت بقتله.

(1) البداية والنهاية: 7 / 196.

- على أنه يجب التوقف أولاً عند دلالة النداء المفتوح الموجه إلى عامة الناس: "يا معشر الناس" إذ هو خطاب موجه من الشاعر إلى عموم الصحابة الذين اتسم موقفهم بالضبابية وعدم الوضوح وربما بالصمت واللاأبالية مما جرى، إنه نداء إلى الجمهور الصامت الذي لم يتخذ موقفاً واضحاً ومحددًا مما جرى للخليفة، مطالباً إياه بالإعلان- صراحة- عن موقفه وانحيازه لمنطق الحق والحقيقة، وألاً يظل ملتزماً موقف الصمت، مجاملة لهذا الطرف أو ذاك، رغم ما وقع من عدوان سافر على حياة الخليفة. بدليل قول الشاعر بعد ذلك: "أبدوا ذات أنفسكم" أي أظهروا حقيقة موقفكم مما جرى للخليفة، وما تكونونه في أنفسكم إزاء ذلك الذي جرى، ولا داعي للصمت ومحاولة التّمويه على حقيقة ما تعتقدون أنه الحق؟ كأنه أراد أن يقول للناس محتجاً: لم تجبنون عن الصّدع بكلمة الحق وقول ما في أنفسكم بصراحة ووضوح حتى يسمع السّاسة بحقيقة موقفكم، ولا داعي لاستمرار هذا الموقف السلبي الذي ربما أسهم فيما جرى للخليفة ما قد يزيد الأمور تعقيداً.

على أن في هذا إشارة دالة أخرى إلى حالة الاحتقان السياسي بما نجم عنها من انقسام حاد في مجتمع الصحابة إزاء سياسة عثمان، بين مؤيد لتلك السياسة، ومعارض لها.

- كما يجب التوقف ثانياً: عند دلالة الطلب في بيت الشاعر "أبدوا ذات أنفسكم" بما يعبر عنه أو يشي به من موقف مزدوج للمخاطب الجمعي من موضوع الخطاب (مقتل عثمان) هذا الموقف الذي بدا خلاله هذا المخاطب الجمعي ممزقاً أو متأرجحاً بالأحرى بين أن يكون مع الحق والحقيقة، فيعلن انحيازه ضد ما جرى للخليفة بشكل صريح وصادع، أو أن يغض الطرف عما جرى للخليفة لحسابات خاصة، ومن ثم، بين أن يكون الناس الذين يتوجه إليهم خطاب الشاعر صادقين مع أنفسهم، فيقولوا الحق، ويعلنوا الحقيقة ولو على أنفسهم، وبين أن يبقوا على ما هم عليه من موقف مموّه غير واضح، ما سيؤدي- حسب الشاعر- إلى تفاقم الأمور أكثر.

إنّ ما يطالب به الشّاعر هنا هو الإعلاء من قيمة الحقّ والصدّق، والصدّع بكلمة الحقّ بين الأطراف المتصارعة، وعدم مداينة أيّ طرف لأيّ سبب كان، إنّهُ ضدّ الموقف السلبيّ المموّه الذي من شأنه أن يسوّي بين الجلاد والضّحية، محاولاً خلط الأوراق، ومن ثمّ فهو - بعبارة أخرى دقيقة - ضدّ موقف بعض السّاسة الذين ما انفكّوا يحاولون خلط أوراق ما جرى للخليفة، وتلبّيس الأمور على النّاس، حتّى يصعب عليهم الفصل بين ما هو حقّ، وينتمي إلى الحقيقة، وبين ما هو باطل، ويدخل في إطار المكائدات السّياسيّة بلغة السّياسة اليوم.

- كما يجب التّوقّف ثالثاً: عند دلالة الإضافة: "عند الله" في عبارة الشّاعر " لا يستوي الصدّق - عند الله - والكذب" فكان الشّاعر أراد أن يقول لمخاطبيه: لأنّ كان قد تمكّن بعض السّاسة اليوم من خلط الأوراق، وتزييف وعي بعض النّاس بحقيقة ما جرى، أو من تلبّيس الأمور علينا، ما جعل البعض منّا يرى الأمور على غير حقيقتها، فإنّه لا أحد يستطيع إخفاء الحقّ وتمويه الحقيقة على الله تعالى، حين تصير كلّ الأمور إليه، ويكون هو الحكم العدل بين العباد فيما جرى بينهم في الدّنيا. كأنّه أراد أن يقول: يجب علينا التّجرّد من الهوى ومحاولة رؤية الحقيقة، وبخاصّة حقيقة ما حدث لعثمان، كما هي، ومن حيث هي، والحكم عليها بعيداً عن حسابات السّياسة التي تزن الأمور بميزان الرّبح والخسارة، وليس بميزان الدّين والشرع، أي باعتبار أنّ الغايات قد تبرّر - في بعض الأحيان - الوسائل، فكان الشّاعر بصرخته هذه قد أخذ يعلن - على رؤوس الأشهاد - رفضه لهذا المبدأ الذي ينهض على أساس خلط الأوراق، كما قلنا، ويسوّي بين الجلاد والضّحية، على نحو من شأنه أن يغضب الله، ويغضب المؤمنين الصّادقين به.

سؤال الغياب

وإن بقي علينا أن نشير هنا إلى أننا بإلحاحنا على طرح سؤال الغياب هذا إنما نستهدف الكشف عن بلاغة الصمت؛ صمت الصحابة أو صمت بعضهم - على الأقل - عما تعرض له الخليفة عثمان من حصار انتهى بقتله: وهو سؤال كان قد طرحه بعض المؤرخين، منهم الحافظ بن كثير في كتابه البداية والنهاية، حين كان قد تساءل قائلاً⁽¹⁾: "فإن قال قائل: كيف وقع قتل عثمان رضي الله عنه بالمدينة، وفيها جماعة من كبار الصحابة رضي الله عنهم؟ قيل: جوابه من وجوه:

- أحدها: أن كثيراً منهم، بل أكثرهم أو كلهم لم يكن يظن أنه يبلغ الأمر إلى قتله". فهو يشير هنا إلى أن هذا الكثير أو الأكثر أو كل الصحابة كان مقتنعاً بفكرة الضغط السياسي على الخليفة بمحاصرته الذي اتخذ - في البداية - شكل: فرض الإقامة الجبرية عليه في منزله، ومنعه من مزاوله مهامه كخليفة، بما في ذلك منعه من إمامة الناس في الصلاة في المسجد، ليتطور لاحقاً، بحيث أخذ شكل منع الماء عنه، لينتهي - في بعض الروايات - إلى منع الناس من زيارته، وذلك بهدف إجباره على إعلان خلع نفسه، والتنازل عن السلطة، ولم يكن جميعهم أو بعضهم، على الأقل، مقتنعاً بفكرة قتله، فإن أولئك الأحزاب - حسب ابن كثير - لم يكونوا يحاولون قتله عيناً، بل طلبوا منه أحد أمور ثلاثة: إما أن يعزل نفسه، أو يسلم إليهم مروان بن الحكم، أو يقتلوه".

على أنه يجب التوقف عند هذه المطالب السياسية الثلاثة ومحالة التعرف على مدى واقعيّتها ومعقوليّتها، وهل تمثل - بحق - مطالب سياسية معقولة؟ بمعنى هل تدخل ضمن إطار الممكن السياسي الذي لا يتعارض مع قواعد العمل السياسي، أو الذي لا يضر بهيبة الدولة، ولا يؤثر بمصلحة الأمة، أو لا يهدد بالأحرى سيادة

(1) البداية والنهاية: 197 / 7.

الدولة؟ أم هي من جنس المطالب غير السياسيّة التي تتنافى مع قواعد العمل السياسيّ، كونها تهدّد سلطة الخليفة، وتمسّ سيادة دولة الخلافة بالخطر؟ يجب النظر في هذه المسألة، في ضوء قواعد العمل السياسيّ، لاسيّما وأنّه ورد في كلام ابن كثير بخصوص الخيار الأوّل: أنّ الثّائرين كانوا يأملون - من وراء حصارهم الخليفة - أن يسلم إلى النّاس مروان" هكذا يسلم إلى النّاس.. ولا ندري من هم هؤلاء النّاس الذين من حقّهم أن يتسلّموا مروان من الخليفة؟ ووفق أيّ منطق يجب عليه أن يسلمه لهم؟ وهل يريد ابن كثير بالنّاس هنا خصوم مروان الثّائرين عليه وعلى الخليفة بسببه؟ أم يريد بهم من سيؤول إليهم الأمر بعد عثمان؟

كما يجب أن نتساءل بخصوص الخيار الثّالث: وأعني به خيار قتل الخليفة، وأنّه لم يكن في ظنّ أحد أنّه يمكن أن يقع: لكن ما الذي جعل النّاس لا يظنون أنّ هذا قد يقع؟ بمعنى ما هي الضّمّانات التي كان قد اتخذها النّاس، ما جعلهم يطمئنّون إلى أنّ الأمور لا بدّ أنّها ستقف عند ذلك الحدّ، وأنّها لن تتطوّر لتصير إلى ما صارت إليه من قتل الخليفة؟ وكيف يمكن تفسير هذا الموقف السياسيّ المتساهل حدّ السّذاجة؟ هذا عن الجواب الأوّل.

- أمّا الجواب الثّاني: "أنّ الصّحابة - حسب ابن كثير - مانعوا دونه أشدّ الممانعة"، وهنا يجب البحث عن حقيقة هذه القضية، وهل حصلت - بالفعل - ما يسمّيه ابن كثير بالممانعة الشّديدة عنه؟ وممن حصلت في حال كانت قد حصلت؟ وكيف حصلت؟ ولم لم تؤت ثمارها إن كانت قد حصلت بالفعل؟ ما الذي جعلها تخفق لتسير الأمور على ذلك النّحو الدّراماتيكي الذي انتهى بقتل الخليفة؟ وهنا نجد ابن كثير يستدرك موضحاً حقيقة الأسباب التي أدّت إلى تلك النّهاية المؤسفة: "ولكن لما وقع التّضييق الشّديد عزم عثمان على النّاس أن يكفّوا أيديهم، ويغمدوا أسلحتهم، ففعلوا، فتمكّن أولئك ممّا أرادوا، ومع هذا ما ظنّ أحد من النّاس أنّه يقتل بالكلية".

غير أنّ السّؤال الذي يجب طرحه هنا في سياق مثل هذا الطّرح: لكن كيف ساغ لمن سمّاهم ابن كثير هنا بـ "لنّاس" - بخاصّة في تلك اللّحظة الحرجة من تطوّر حصار الخليفة - أن يفعلوا ما طلب منهم الخليفة فعله، وأن يكفّوا أيديهم عنه،

وأن يغمدوا أسلحتهم فلا يستمرّوا في الدفاع عنه؟ هل يصحّ منهم أن يتّخذوا منه هذا الموقف السلبي؟!

- الجواب الثالث: "أنّ هؤلاء الخوارج لمّا اغتتموا غيبة كثير من أهل المدينة في أيّام الحجّ، ولم تقدّم الجيوش من الآفاق للنصرة، بل لمّا اقترب مجيئهم انتهزوا فرصتهم قبحهم الله، وصنعوا ما صنعوا من الأمر العظيم".

- الجواب الرابع: "أنّ هؤلاء الخوارج كانوا قريباً من ألفي مقاتل (كلّهم) من الأبطال، وربّما لم يكن في أهل المدينة هذه العدد من المقاتلة، لأنّ النّاس كانوا في الثّعور وفي الأقاليم في كلّ جهة، ومع هذا كان كثير من الصّحابة اعتزل هذه الفتنة، ولزموا بيوتهم، ومن كان يحضر منهم المسجد لا يجيء إلّا ومعه السيّف يضعه على حبوته إذا احتبى، والخوارج محدقون بدار عثمان رضي الله عنه"⁽¹⁾.

وإن بقي علينا أن نسأل: لكن ما هي النّتائج الخطيرة التي ترتّبت على هذا الحدث التاريخيّ الخطير: حدث حصار الخليفة الذي انتهى بقتله؟ أو إلى أين أفضت تلك العمليّة؟ في مصلحة من صبّت؟ في مصلحة الفريق السّاكت؟ أم في مصلحة من بادر إلى التّخطيط، وسعى إلى التّنفّيز بكلّ جدّ وإخلاص؟!

-9-

تداعيات الأزمة

وهنا يجب الإشارة إلى أنّ هذا الحدث الخطير قد ترك صدعاً كبيراً في حياة المسلمين بجوانبها كافّة، السّياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة:

- فعلى المستوى السّياسيّ: نلاحظ (انهيار دولة الخلافة) وانتقال السّلطة من طور التّوافق والشّورى إلى طور الصّراع والعنف (= القهر والغلبة) فرض الطّاعة بمن أطاع على من عصى".

(1) المرجع السابق: 197 / 7.

- وعلى المستوى الاجتماعي: نلاحظ أنه حصل صدع لا يجبر في بنية المجتمع المسلم، لم تزل آثاره بادية حتى يومنا هذا: سنة/ شيعة.

- وعلى المستوى الثقافي: نلاحظ هيمنة ثقافة الثورة طلباً للنَّار، إضافة إلى الثقافة القبلية وعودة العصبية القبليّة والنّعرات الجاهليّة إلى الواجهة من جديد.

ولتوضيح ما سبق يكفي الإشارة إلى الآتي:

1- مقتل عثمان يفرّق الناس عن البيعة لعليّ:

- فقد روى محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص، عن أبيه، عن جدّه قال⁽¹⁾: "اجتمعنا في دار مخزومة للبيعة بعد قتل عثمان، فقال أبو جهم بن حذيفة: أمّا من بايعنا منكم، فلا يحول بيننا وبين قصاص، فقال عمار: أمّا دم عثمان فلا، فقال: يا بن سميّة! أتقتص من جلدات جلدتهم، ولا تقتص من دم عثمان؟! ففرّقوا يومئذ عن غير بيعة".

2- أوّل الفتن:

- روى الأعمش عن زيد بن وهب عن حذيفة أنّه قال⁽²⁾: "أوّل الفتن قتل عثمان، وآخر الفتن الدّجال".

- وفي رواية أخرى عن الحافظ بن عساكر عن حذيفة قال⁽³⁾: " أوّل الفتن قتل عثمان، وآخر الفتن خروج الدّجال، والذي نفسي بيده لا يموت رجل وفي قلبه متقال حبة من حبّ قتل عثمان إلّا تبع الدّجال، إنّ أدركه وإن لم يدركه، آمن به في قبره".

3- اعتراف الصّحابة المتقاتلين بأنّها فتنة:

- فقد روى الطّبريّ عن سليمان بن أرقم عن قتادة عن أبي عمرة مولى الزّبير قال⁽⁴⁾: لما بايع أهل البصرة الزّبير وطلحة، قال الزّبير: "ألا ألف فارس

(1) تاريخ الإسلام للذهبي: 3 / 460.

(2) البداية والنهاية: 7 / 214.

(3) المرجع السابق.

(4) تاريخ الطبريّ: 3 / 13.

أسير بهم إلى علي! فإما بيته، وإما صبيحته لعلّي أقتله قبل أن يصل إلينا؟ فلم يجبه أحد! فقال: "إنّ هذه لهي الفتنة التي كنّا نحدّث عنها. فقال له موله: أتسميها فتنة وتقاتل فيها؟ قال: ويحك! إنّنا نبصر ولا نبصر؛ ما كان أمر قطّ إلّا علمت موضع قدمي فيه غير هذا الأمر؛ فإنّي لا أدري! أمقبل أنا فيه أم مدبر؟!".

4- مقتل عثمان قسم المسلمين قسمين متصارعين:

- فقد روى علقمة بن وقاص الليثي قال⁽¹⁾: "لما خرج طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم، رأيت طلحة وأحبّ المجالس إليه أخلاها، وهو ضارب بلحيته على زوره. فقلت: يا أبا محمّد! أرى أحبّ المجالس إليك أخلاها، وأنت ضارب بلحيّتك على زورك، إن كرهت شيئاً فاجلس. قال: فقال لي: "يا علقمة بن وقاصّ بينا نحن يد واحدة على من سوانا، إذ صرنا جبليين من حديد، يطلب بعضنا بعضاً؛ إنّّه كان منّي في عثمان شيء، ليس توبتي إلّا بسفك دمي في طلب دمه". قال: قلت فردّ محمّد بن طلحة: "فإنّ لك ضيعةً وعيالاً؛ فإن يك شيء يخلفك؟ فقال: "ما أحبّ أن أرى أحداً يخفّ في هذا الأمر فأمنعه". قال: فأتييت محمّد بن طلحة، فقلت له: "لو أقمت؟! فإن حدث به حدث كنت تخلفه في عياله وضيّعته! قال: ما أحبّ أن أسأل الرّجال عن أمره".

-10-

موقف ابن خلدون من قضية مقتل عثمان

وقد أوجز ابن خلدون موقفه من الفتنة، كاشفاً عن بعض أسبابها، قائلاً⁽²⁾: "... بينما المسلمون قد أذهب الله عدوّهم (الذي كان يوحدّهم أو يتوحدّون بسببه) وملّكهم أرضهم وديارهم، ونزلوا الأمصار على حدودهم بالبصرة والكوفة والشّام ومصر. وكان أكثر العرب الذين نزلوا هذه الأمصار جفاة؛ لم يستكثروا من صحبة

(1) المرجع السابق: 22 / 3.

(2) مقدّمة ابن خلدون: 1 / 112.

النَّبِيِّ •، ولا هذبته سيرته وآدابه، ولا ارتاضوا بخلقه، مع ما كان فيهم في الجاهلية من الجفاء والعصية، والتفاخر، والبعد عن سكينة الإيمان. وإذا بهم عند استفحال الدولة قد أصبحوا في ملكة المهاجرين والأنصار من قریش وكنانة وثقيف وهذيل وأهل الحجاز ويثرب السابقين الأولين إلى الإيمان، فاستكفوا من ذلك، وغضوا به، لما يرون لأنفسهم من التقدم بأنسابهم وكثرتهم، ومصادمة فارس والروم، مثل: قبائل بكر بن وائل، وعبد القيس بن ربيعة، وقبائل كندة والأزد من اليمن، وتميم وقيس من مضر. فصاروا إلى الغرض من قریش، والأنفة عليهم، والتمريض في طاعتهم، والتعلل في ذلك بالتظلم منهم، والاستعداد عليهم، والطعن فيهم بالعجز عن السوية، والعدل في القسم عن التسوية، وفشت المقالة بذلك، وانتهت إلى المدينة، وهم من علمت، فأعظموه وأبلغوه عثمان؛ فبعث إلى الأمصار من يكشف له الخبر؛ بعث ابن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد وأمثالهم. فلم ينكروا على الأمراء شيئاً، ولا رأوا عليهم طعناً، وأدوا ذلك كما علموه. فلم ينقطع الطعن من أهل الأمصار. وما زالت الشناعات تنمو. ورمي الوليد بن عقبة، وهو على الكوفة بشرب الخمر، وشهد عليه جماعة منهم، وحده عثمان، وعزله. ثم جاء إلى المدينة من أهل الأمصار يسألون عزل العمال، وشكوا إلى عائشة، وعلي، والزبير، وطلحة، وعزل لهم عثمان بعض العمال. فلم تنقطع بذلك ألسنتهم، بل وفد سعيد بن العاص، وهو على الكوفة، فلما رجع اعترضوه بالطريق، ورتوه معزولاً. ثم انتقل الخلاف بين عثمان ومن معه من الصحابة بالمدينة، ونقموا عليه امتناعه عن العزل، فأبى إلا أن يكون على جرحه. ثم نقلوا النكير إلى غير ذلك من أفعاله، وهو متمسك بالاجتهاد، وهم أيضاً كذلك. ثم تجمع قوم من الغوغاء، وجأؤوا إلى المدينة؛ يظهرون طلب النصفة من عثمان، وهم يضمرون خلاف ذلك من قتله. وفيهم من البصرة والكوفة ومصر. وقام معهم في ذلك علي، وعائشة، والزبير، وطلحة وغيرهم، يحاولون تسكين الأمور، ورجوع عثمان إلى رأيهم. وعزل لهم عامل مصر، فانصرفوا قليلاً، ثم رجعوا، وقد لبسوا بكتاب مدلس يزعمون أنهم لقوه في يد حامله إلى عامل مصر بأن يقتلهم، وحلف عثمان على ذلك، فقالوا: مكنا

من مروان، فإنه كاتبك، فحلف مروان! فقال عثمان: ليس في الحكم أكثر من هذا! فحاصروه بداره، ثم بيّتوه على حين غفلة من الناس، وقتلوه، وانفتح باب الفتنة... ليختم موقفه قائلاً: "فلكلّ من هؤلاء عذر فيما وقع، وكلّهم كانوا مهتدين بأمر الدين، ولا يضيّعون شيئاً من تعلّقاته. ثمّ نظروا بعد هذا الواقع واجتهدوا. والله مطلع على أحوالهم وعالم بهم. ونحن لا نظنّ بهم إلّا خيراً لما شهدت به أحوالهم، ومقالات الصادق فيهم.

القسم الثّاني

جدليّة الدّين والدّولة

الفصل الأول

استعادة دولة الخطاب

خلافة عليّ بن أبي طالب (35- 40 هـ)

-1-

من تأملنا فيما تعرّض له الخليفة الثالث عثمان وأسبابه وفي مجمل الحوارات التي دارت بينه وبين الإمام عليّ، لاسيّما تلك التي تداولها خلال فترة حصار الثوّار له، يتّضح الآتي:

- أن الإمام عليّاً قد حاول منذ اللحظة الأولى لتولّيه سلطة الخلافة استعادة أمر الدّين في الأمّة، وجعل كلمته فوق كلمة السّياسة، لاسيّما بعد أن كان قد رأى ما آل إليه حال الأمّة في أواخر عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفّان. ما يعني أنّ الهيمنة في زمن خلافة الإمام عليّ أريد لها أن تبقى هيمنة للخطاب الدّينيّ على خطاب السّياسة، بمعنى أنّه أريد لها أن تستمرّ هيمنة خطاب التّزّيل على خطاب

التأويل، بدليل إشارات المتكررة إلى طبيعة المرحلة، وما آل أو سيؤول إليه حال الأمة "سَيَأْتِي عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِي زَمَانٌ لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ أَخْفَى مِنَ الْحَقِّ، وَلَا أَظْهَرَ مِنَ الْبَاطِلِ، وَلَا أَكْثَرَ مِنَ الْكَذِبِ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ.. إلخ⁽¹⁾!".

- أن هيمنة الديني على السياسي قد أخذ- في وعي الإمام علي- أشكالاً مختلفة، لعل من بين أهمها: شكل نفي الديني للسياسي، وشكل الانتفاء عنه، على النحو الذي ستكشف عنه الدراسة في هذا المحور لاحقاً.

- أنه كان ينظر إلى الإمام علي- خلال خلافة عثمان، ولاسيما في أواخر عهده- بوصفه رمز التغيير المنشود والأمل المعقود في تغيير الأوضاع التي كانت قد أخذت في التفاقم في أواخر عهد عثمان، وإعادتها إلى ما كانت عليه في زمن صاحبيه؛ أبي بكر وعمر.

- أن الصراع الذي خاضه الإمام علي عليه السلام على السلطة قد كان، في الأصل، صراعاً على السلطة من أجل (الدين) وفي سبيله، ولم يكن صراعاً على السلطة من أجل السلطة أو مغامرها. ومن هنا وجدناه يماهي بين الأمر السياسي والأمر الديني، أو بين الإمامة الدنيوية والإمامة السياسية، حيث يقول⁽²⁾ مستنداً على صوابية موقفه من مبدأ قتال من عصاه بمن أطاعه: "...إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بَعَثَ مُحَمَّدًا وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنَ الْعَرَبِ يَقْرَأُ كِتَابًا، وَلَا يَدَّعِي نُبُوَّةً وَلَا وَحْيًا، فَقَاتَلَ بِمَنْ أَطَاعَهُ مِنْ عَصَاهُ، يَسُوقُهُمْ إِلَى مَنَاجِثِهِمْ، وَيُبَادِرُ بِهِمُ السَّاعَةَ أَنْ تَنْزِلَ بِهِمْ، يَحْسِرُ الْحَسِيرُ، وَيَقِفُ الْكَاسِرُ، فَيَقِيمُ عَلَيْهِ حَتَّى يُلْحِقَهُ غَايَتُهُ، إِلَّا هَالِكًا لَا خَيْرَ فِيهِ، حَتَّى أَرَاهُمْ مَنَاجِثَهُمْ، وَبَوَاهُمْ مَحَلَّتَهُمْ.. إلخ!". حيث يشير هذا النص إلى أن علياً قد أخذ يماهي بين الإمامة السياسية في المسلمين والإمامة الدنيوية، ليماهي، من ثم، بين ما يجب عليه- هو كخليفة للمسلمين- فعله إزاء من عصاه من المسلمين، وما يجب على الرسول فعله إزاء من عصاه من العرب، باعتبار أن ما يهدف إليه كلاهما واحد، هو تعبيد الناس لله.

(1) نهج البلاغة، نقلا عن مركز أبحاث عقائد أهل البيت.

(2) نفسه، خطبة رقم 103، ص 232، نقلا عن نفسه.

- على أنه يجب الانطلاق من طبيعة المرحلة التي تولّى خلالها سلطة الخلافة، والتوقف، بشكل خاص، عند قضية الفتنة التي ذهب ضحيتها الخليفة الثالث عثمان، ودور هذه القضية في صياغة مجرى الصراع بين الأطراف المتنازعة على السلطة، وبخاصة عليّ ومعاوية، وكيف أنّ علياً قد خسر معركته مع معاوية، ليس فقط بسبب موقفه من هذه القضية، وإنما لأسباب أخرى تاريخية ثقافية حضارية تتعلق ببنية المجتمع وما تطوّر إليه حال الأمة في زمنه، على نحو يسمح لنا بالقول: لقد كان عليّ هو الذي دفع ضريبة قتل عثمان من سمعته ومكانته، في حين كان معاوية هو الرابع الوحيد ممّا انتهى إليه مصير الخليفة الثالث عثمان.

- ومن هنا يجب التوقف - بادئ ذي بدء- عند بعض النصوص المهمة التي يمكن الاستناد إليها في فهم حقيقة موقف الإمام عليّ من بعض القضايا المهمة، من قبيل قوله⁽¹⁾ لما أرادته الناس على البيعة بعد قتل عثمان، موضحاً لهم حقيقة الوضع السياسي المعقد وما هم مقبلون عليه من فتن مدلهمة من شأنها أن تجعل الحليم حيران: "دَعُونِي وَالسَّمِسُوا غَيْرِي؛ فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وَجُوهٌ وَأَلْوَانٌ؛ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ، وَلَا تَنْتَبِثُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ، وَإِنَّ الْأَفَاقَ قَدْ أَغَامَتْ، وَالْمَحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ. وَاعْلَمُوا أَنِّي إِنِ أَحْبَبْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ، وَلَمْ أَصْنَعْ إِلَى قَوْلِ الْقَاتِلِ وَعَتَبِ الْعَاتِبِ، وَإِنْ تَرَكْتُمُونِي فَأَنَا كَأَحَدِكُمْ؛ وَلَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَأَطُوعَكُمْ لِمَنْ وَلِيَّتُمُوهُ أَمْرُكُمْ، وَأَنَا لَكُمْ وَرِيرًا، خَيْرٌ لَكُمْ مِنِّي أَمِيرًا".

إذ يشير هذا النص إلى عدد من الحقائق السياسية الدالة، لعلّ أبرزها:

- أنّ الإمام علياً كان يعي خطورة المرحلة التي تلت مقتل الخليفة عثمان، وأنّ مسؤوليات جسيمة باتت تنتظره أو بالأحرى تنتظر الخليفة الجديد لعلّ من بينها:

- الدّخول في مواجهة مباشرة مع قتلة عثمان للاقتصاص منهم،

- فضلاً عما قد يتطلبه الوضع الجديد من مقاتلة من سيعصيه بمن سيطيعه،

(1) نهج البلاغة، خطبة رقم (91)، نقلا عن مركز أبحاث عقائد أهل البيت.

- العمل بكل الوسائل الممكنة على لمّ شعث الأمة وتوحيد كلمتها من جديد، لاسيّما بعد أن حصل ما حصل جرّاء مقتل عثمان، وانشقاق الصفّ المسلم بين مؤيّد ومعارض لما حصل، وهو أمر من شأنه أنه قد يفرض عليه القيام ببعض الإصلاحات المهمة والمؤلمة، وأنّ الأمر في زمنه لم يعد كما كان في زمن صاحبيه من قبله.

- أنّ مقتل الخليفة عثمان على يد الثوّار قد خلف وضعاً سياسياً معقّداً، غامضاً وملتبساً، تتداخل فيه أوراق اللعبة السياسيّة، وتغيم فيه الحقائق، ويصعب معه رؤية الأمور على حقيقتها، ومواجهتها من ثمّ، بما يلائمها، لذلك فهو يحتاج إلى نوع خاصّ من القيادة البصيرة والحازمة والحاسمة، أي التي تستطيع أن ترى الأمور على حقيقتها أو كما هي، من جهة، وتتخذ إزاءها القرارات المناسبة الحازمة والحاسمة، بعيداً عن الانفعالات والعواطف، من جهة ثانية. في إشارة واضحة إلى أنّ الزمن القادم يمثل زمن الفتنة بامتياز، بوصفه زمن التّأويل والفرقة.

- أنّ الخلافة شوري بين المسلمين يختارون لها من يرون أنّه لها أهل، وعليها قدير، وبها جدير، وليست وصيّة ولا نصّاً، إذ لو كانت كذلك لما توجّه إلى الناس حين أقبلوا عليه لبياعوه- بعد مقتل الخليفة عثمان وخلوّ السّاحة له، بخطابه النّاصح قائلاً لهم: "دعوني والتمسوا غيري.." ولما قال لهم أيضاً: "وإن تركتموني فأنا كأحدكم، ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم، وأنا لكم وزيراً، خيرٌ لكم مني أميراً!.

-2-

جديد سياسة الإمام عليّ

على أنّه يمكننا القول، في وصف السياسة التي اتّبعتها الإمام عليّ في مواجهة الأحداث والأوضاع النّاجمة عن الفتنة أو المتمخّصة عنها، بأنّها ظلّت- في الجملة- تعلي من شأن السياسيّ، لتضعه في مصافّ الدّينيّ، ما جعله يتبنّى:

1. سياسة الاستعجال وعدم التريث في اتخاذ القرارات وإظهار المواقف إزاء بعض القضايا السياسية المصيرية، من قبيل استعجاله قبول البيعة، واستعجاله باتخاذ قرار الخروج بمن أطاعه لفرض طاعته على من عصاه من أهل الأمصار، وكذا استعجاله في اتخاذ قرارات سياسية أخرى، من بين أهمها على الإطلاق: قرار تغيير بعض ولاية الأمصار قبل أخذ البيعة منهم، والتأكد من صحة ولائهم له، ما أوقعه في بعض الأخطاء السياسية الإستراتيجية التي كان لها الدور الأبرز في تحويل مسار الحرب لغير صالحه، غير مبالٍ ربّما بالانعكاسات السلبية التي خلفتها قضية مقتل عثمان، فربّما كان الأمر صحيحاً لو أنّ الأمر انتقل إليه بشكل طبيعي، أي دون تعرّض سلفه لما تعرّض له من حصار انتهى بمقتله، إذ لا شك أنّ حدث حصر الخليفة فترة تزيد عن أربعين يوماً، ثمّ قتله، بتلك الصورة البشعة التي تصوّرها روايات المؤرخين، قد أثار مشاعر المسلمين بالجملة، وهزّ من ثقتهم به، كقائد سياسي قادر على السيطرة والحسم، وشوّه من جمالية الصورة التي كان قد حفظها له الناس خلال فترة سلفه، على الأقلّ، لاسيّما أنّه قد صار عرضة للإشاعات التي استهدفت تشويه صورته، والتشكيك في سلامة موقفه ممّا تعرّض له عثمان، وجعله موضع شكّ بعض المتشكّكين، بدليل ما رأيناه من موقف بعض الصحابة، مثل طلحة والزبير اللذين قرّرا - بعد أن كانا قد أعطياه البيعة - التخلّي عن بيعته والخروج صوب مكّة، ثمّ البصرة طلباً للنّار من قتلة عثمان.

وحتى تتّضح هذه الصورة، يمكننا التّوقّف عند بعض المرويّات التاريخية المهمة التي تكشف هذه الحقيقة، من ذلك، على سبيل المثال لا الحصر:

ما رواه الذهبي في تاريخه⁽¹⁾ قال: لما قتل عثمان صبراً⁽²⁾، سقط في أيدي أصحاب النّبيّ، وبايعوا عليّاً، ثمّ إنّ طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وأمّ

(1) تاريخ الإسلام للذهبي: 454 / 1.

(2) أصل الصّبر الحَبَسَ حتّى الموت، وكلّ ذي روح يصبر حيّاً ثمّ يرمى حتّى يقتل، فقد قتل صبراً، ومنه قيل للرجل يقدّم فيضرب عنقه: قُتل صَبْرًا، يعني أنه أمسك على الموت. قال أبو عبيد: كلُّ من قُتل في غير معركة ولا حرب ولا خطإ فإنه مقتول صَبْرًا.

المؤمنين عائشة، ومن تبعهم رأوا أنهم لا يخلصهم مما وقعوا فيه من توانيهم في نصره عثمان إلا أن يقوموا في طلب دمه، والأخذ بثأره من قتلته، فساروا من المدينة بغير مشورة من أمير المؤمنين عليّ، وطلبوا البصرة.

إذ يشير قول الراوي (الذهبي) "سُقِطَ في أيديهم" - المتضمن معنى ندموا ندماً شديداً على موقفهم مما آل إليه مصير الخليفة عثمان، وأنهم لم يتدخلوا بشكل حاسم للدفاع عنه، بل توانوا عن نصرته حتى وقع ما وقع وانتهى مصيره إلى ما انتهى إليه من قتل - يشير كل ذلك إلى ما أصاب الصحابة جرّاء مقتل الخليفة عثمان من صدمة عظيمة أفقدتهم وعيهم بحقيقة ما جرى، وأبعاده، ما جعلهم يتصرفون بطريقة غير واعية، وغير مدروسة، لذلك رأيناهم (أو بعضهم على الأقل) يخفون إلى بيعة الخليفة الجديد (الإمام عليّ)، ثم لم يلبثوا أن خرجوا عليه، فولّوا وجوههم شطر مكة، ومنها إلى البصرة، طلباً للتأثر من قتلة الخليفة القتل.

-3-

سياسة الاستعجال في قبول البيعة

2. وروى ابن كثير قال⁽¹⁾: "لما قتل عثمان عدل الناس إلى عليّ، فبايعوه قبل أن يدفن عثمان، وقيل: بعد دفنه، وقد امتنع عليّ من إجابتهم إلى قبول الإمارة حتى تكرّر قولهم له، وفرّ منهم إلى حائط بني عمرو بن مبدول، وأغلق بابه، فجاء الناس، فطرقوا الباب، وولجوا عليه، وجاءوا معهم بطلحة والزبير، فقالوا له: إنّ هذا الأمر لا يمكن بقاؤه بلا أمير، ولم يزالوا به حتى أجاب".

المعارضة السياسية تصعد مطالباتها بدم عثمان:

- وفي رواية أخرى لابن كثير قال⁽²⁾: "ولما استقرّ أمر بيعة عليّ دخل عليه طلحة والزبير ورؤوس الصحابة رضي الله عنهم، وطلبوا منه إقامة الحدود،

(1) البداية والنهاية: 7 / 226.

(2) انظر المرجع السابق.

والأخذ بدم عثمان، فاعتذر إليهم بأن هؤلاء (= الذين دبّروا قتل الخليفة) لهم مدد وأعوان، وأنه لا يمكنه ذلك يومه هذا، فطلب منه الزبير أن يولّيه إمرة الكوفة، ليأتيه بالجنود، وطلب منه طلحة أن يولّيه إمرة البصرة ليأتيه منها بالجنود، ليقوى بهم على شوكة هؤلاء الخوارج وجهلة الأعراب الذين كانوا معهم في قتل عثمان رضي الله عنه، فقال لهما: مهلاً عليّ حتى أنظر في هذا الأمر...". في إشارة إلى أنه اعتذر إليهما بعدم القدرة على إقامة الحدّ على القتل في تلك المرحلة على الأقل، وأنه سيعمل على إقامة الحدّ عليهم في حال استقرّ له الوضع، وصار بمقدوره القيام بذلك.

-4-

على أنه يمكننا أن نسجّل على سياسة الإمام عليّ كرم الله وجهه، فضلاً عما سبق:

1- رفض سياسة الخداع وخداع السياسة:

2- الاحتكام لمرجعية النص، بدلاً من مرجعية الواقع السياسي:

وقد كان من نتائج ذلك اتخاذ قرارات سياسية تتسم - في جملتها - بالتعالي على الواقع السياسي، وتفتقر - في كثير من الأحيان - إلى الواقعية السياسية. وقد تجلّى ذلك واضحاً من خلال بعض المواقف التي اتخذها إزاء بعض القضايا المصيرية؛ من قبيل قضية فرض طاعته بمن أطاعه على من عصاه، إضافة إلى قضية العلاقة مع بعض الخصوم السياسيين، وكيفية التعامل معهم، فضلاً عن قضية تغيير ولاية الأمصار قبل أخذ البيعة منهم، والتأكد من صحة ولائهم له:

- فقد روى المسعودي⁽¹⁾ عن ابن عباس قال: "قدمت من مكة بعد مقتل عثمان بخمس ليال، فجنّت عليّاً أدخل عليه، فقيل لي: عنده المغيرة بن شعبة،

⁽¹⁾ مروج الذهب: 1 / 315.

فجلست بالباب ساعة، فخرج المغيرة، فسلم عليّ، وقال: متى قدمت؟ قلت: الساعة. ودخلت على عليّ، وسلمت عليه، فقال: أين لقيت الزبير وطلحة؟ قلت: بالنواصب. قال: ومنَ معهما؟ قلت: أبو سعيد بن الحارث بن هشام في فتية من قريش. فقال عليّ: أمّا إنهم لم يكن لهم بعد⁽¹⁾ أن يخرجوا! يقولون: نطلب بدم عثمان، والله يعلم أنهم قتلة عثمان! فقلت: أخبرني عن شأن المغيرة! ولم خلا بك؟! قال: جاني بعد مقتل عثمان بيومين، فقال: أخليني! ففعلت، فقال: "إنّ النصح رخيص، وأنت بقيّة الناس، وأنا لك ناصح، وأنا أشير عليك: أن لا ترد عمال عثمان عامك هذا، فاكتب إليهم بإثباتهم على أعمالهم، فإذا بايعوا لك، واطمأنّ أمرك، عزلت من أحببت، وأقررت من أحببت. فقلت له: والله لا أداهن في ديني، ولا أعطي الرّياء في أمري! قال: فإن كنت قد أتيت، فانزع من شئت، واترك معاوية، فإن له جراءة، وهو في أهل الشام مسموع منه، ولك حجة في إثباته؛ فقد كان عمر ولآه الشام كلّها. فقلت له: لا والله لا أستعمل معاوية يومين أبداً! فخرج من عندي على ما أشار به، ثم عاد، فقال: إنني أشرت عليك بما أشرت به، وأبيت عليّ، فنظرت في الأمر، وإذا أنت مصيب؛ لا ينبغي أن تأخذ أمرك بخدعة، ولا يكون فيه دلسة⁽²⁾. قال ابن عباس: فقلت له: أمّا أول ما أشار به عليك، فقد نصحك، وأمّا الآخر فقد غشّك! وأنا أشير عليك: أن تتبت معاوية! فإن بايع لك، فعليّ أن أقلعه من منزله، قال: لا، والله لا أعطيه إلاّ السيف! ثمّ تمثّل بقول الأعشى:

فما مِيتةٌ إنّ مُتُها غير عاجز ... بَعَارٍ، إذا ما غالت النّفسَ غولُها

(1) المراد: بعد أن أعطوني البيعة، ولما يستتب لي الوضع بعد، في إشارة إلى أنهم استعجلوا الخروج والمطالبة بدم عثمان.

(2) أصل الدلسة والذلس - بالتحريك - في لسان العرب (ينظر: مادة ذلس): "الظلمة، أي الغموض وعدم الوضوح في المواقف، تقول: فلان لا يُدالِس ولا يُوالِس: أي لا يُخادِع ولا يُغدير، والمُدالِسة المُخادعة، وفلان لا يُدالِسك ولا يُخادِعك ولا يُخفي عليك الشيء، فكأنه يكتيك به في الظلام. والتدليس في البيع: كتمان عيب السلعة عن المشتري، ومنه أخذ التدليس في الإسناد، وهو أن يحدث المحدث عن الشيخ الأكبر، وقد كان رآه، إلا أنه سمع ما أسنده إليه من غيره من دونه، والمعنى: ليكن أمرك مع خصومك واضحاً، لا لبس فيه ولا غموض.

فقلت: يا أمير المؤمنين، أنت رجل شجاع! ولست صاحب رأي في الحرب⁽¹⁾، أما سمعت رسول الله • يقول: "الحرب خُدعة"⁽²⁾؟! فقال علي: بلى! قلت: "أما والله لئن أطعنتي⁽³⁾ لأصدرن بهم بعد ورود⁽⁴⁾، ولأتركهن ينظرون في أدبار الأمور، ولا يدرون ما كان وجهها، من غير نقص لك، ولا إثم عليك! فقال لي: يا ابن عباس! لست من هنيئك ولا هنيات معاوية⁽⁵⁾ في شيء تشير به عليّ برأي! فإذا عصيتك فأطعني، فقلت: أنا أفعل! فإن أيسر مالك عندي الطاعة. والله ولي التوفيق".

1- وفي رواية أخرى للمسعودي أيضا⁽⁶⁾ قال: أتى المغيرة بن شعبة علياً، فقال له: "إن لك (علي) حق الطاعة والنصيحة⁽⁷⁾؛.....

(1) في إشارة إلى الحرب السياسية التي تقوم على التمويه والخداع. وهذه الزيادة في رواية ابن الأثير،

ينظر: الكامل في التاريخ: 2 / 26.

(2) الخداع، في لسان العرب، أن تظهر خلاف ما تُخفيه، تقول: خَدَعَهُ يَخْذَعُهُ خُدْعًا - بالكسر - وخِدْعَةً وخُدْعَةً، أي أراد به المكره، وختله من حيث لا يعلم، ورجل مُخَذَّعٌ، أي مُجَرَّبٌ صاحب ذمَاء ومكر، والخِدْع الذي لا يوثق بمودته، وطريق خادع: جائر مخالف للقصد لا يُفطن له، والخَذَع إخفاء الشيء، والخِدَاعُ: المَلْع، والخِدَاعُ: الحيلة، قال ابن الأعرابي: يقال أَخَذَعُ من ضِبٍّ، إذا كان لا يُقدر عليه من الخَذَع، وخَذَع الثعلبُ: إذا أخذ في الرُّوْعَان. وخَذَع الشيء خُدْعًا: فسَدَ. وخُلِقَ خادعٌ، أي مُتَلَوْنٌ، وفلان خادعُ الرأي: إذا كان مُتَلَوْنًا، لا يثبت على رأي واحد (ينظر مادة خ-د-ع في لسان العرب).

(3) المراد: لئن أطعنتي في اعتناق هذا المبدأ السياسي، وقبلت سلوك هذا السبيل (أو المنهج السياسي)

في مواجهة خصومك السياسيين المتربصين بك.

(4) المراد: لأخرجهم من عز طاعتك إلى ذل معصيتك.

(5) الهنية - في لسان العرب - تصغير هنة، والجمع هَنَات وهَنَوَات، يقال: في فلان هَنَوَات؛ أي خَصَنَات شر. في إشارة واضحة إلى موقفه الحازم والصَّارم من منطق السياسة القائم على المداينة والمعاملة أو على التمويه والخداع، كأنه أراد أن يقول له: أنا لست مجرد العوية بيدك أو بيد معاوية، أو لست ساقط الرأي حتى تشير عليّ بمثل هذا الرأي، إن المسألة مسألة دين أو مسألة التزام ديني وأخلاقي، ولا مجال للمساومة في دين الله.. دَعَكَ من هذا المنطق السياسي الانتهازية الذي جرزك إلى إبداء مثل هذه النصائح التي تتعارض مع ثوابت الدين والأخلاق.

(6) مروج الذهب: 1 / 315

(7) المراد: الطاعة فيما تؤمرونا به؛ لأنك قد صرت خليفة المسلمين، والنصيحة، لأنك تمرّ بمرحلة حرجة، دقيقة حساسة، أنت فيها بأمس الحاجة إلى نصح الناصحين من ذوي الخبرة وأهل الرأي، فانت لا زلت في بداية الطريق، وحتى تستتب لك الأمور، وتستقر الأوضاع، فإلك بأمس الحاجة إلى النصيحة والرأي.

وإنّ الرّأي⁽¹⁾ اليوم⁽²⁾ تحوز به ما في غد⁽³⁾، وإنّ المضاع اليوم تضییع به ما في غد⁽⁴⁾: أقرّر معاوية على عمله، وأقرّر ابن عامر على عمله، وأقرّر العمال على أعمالهم، حتى إذا أنتك طاعتهم وطاعة الجنود استبدلت أو تركت. قال: حتى أنظر! فخرج من عنده، وعاد إليه من الغد⁽⁵⁾، فقال: إني أشرت عليك بالأمس برأي، وتعقبت برأي، وإنّما الرّأي أن تعالجهم بالنزع⁽⁶⁾، فتعرف السّامع من غيره، وتستقبل أمرك، ثمّ خرج من عنده، فتلّقاه ابن عباس خارجاً وهو داخل، فلمّا انتهى إلى عليّ قال: رأيت المغيرة خارجاً من عندك، ففيم جاءك؟! قال: جاءني أمس بكيت وكيت؛ وجاءني اليوم بذيت وذيت؛ فقال: أمّا أمس فقد نصحك؛ وأمّا اليوم فقد غشك. قال: فما الرّأي؟! قلت: كان الرّأي أن تخرج، حين قتل عثمان أو قبل ذلك، فتأتي مكّة، فتدخل دارك، فتغلق عليك بابك، فإنّ العرب كانت مائلةً مضطّرةً في أثرك لا تجد غيرك، فأما اليوم، فإنّ بني أميّة سيحسنون الطّلب؛ بأن يلزموك شعبة من هذا الأمر، ويشبهون فيك على النّاس".

(1) يعني بالرّأي هنا الرّأي السّياسيّ المتصل بفقه الواقع السّياسيّ، وليس الرّأي الدّينيّ المفهوم من النّص الدّينيّ، إذ هو يتحدّث إليه هنا بوصفه فقيهاً سياسيّاً، وليس عالم دين، فهو يعلم سلفاً أنّ صاحبه لا ينقصه الفقه في الدّين، بل الفقه في السّياسة.

(2) المراد: تصغي له وتتفاعل معه اليوم.

(3) المراد: تنتفع به وتجنّي ثماره في قادم الأيام.

(4) في إشارة واضحة إلى خطورة اللحظة الراهنة، وأنّ المستقبل يتأسّس على ضوء ما سيقرّه أو يقرّره الخليفة في هذه اللحظة، على أنّه يجب التّوقف عند دلالة هذه المقدّمة التّمهيدية الطويلة لخطاب النّصح.

(5) يجب التّوقف عند دلالة عودته إليه في الغد، فكأنه بعد أن رأى تساهل الخليفة برأيه، وعدم الاستجابة الفوريّة لمثل ذلك التّحذير المحقّ والصّائب الذي لم يكن يتوقّع من الخليفة طلب المهلة، كي ينظر فيه، قد استاء من موقف الخليفة الذي لم يقنعه رأيه رغم وجاهته، وإخلاصه له فيه، فلم يجد أمامه من سبيل إلا أن ينصحه بعكس ما كان قد نصحه به.

(6) أي أن تعالجهم باتّخاذ قرار عزلهم من مواقعهم، حتّى تعرف حقيقة موقفهم منك، وما يبيّتونه لك، فتستعدّ لمواجهةهم. بعد أن تكون قد تبيّنت تلك الحقيقة. الاستعداد الكافي والمناسب، وبما يمكنك من حسم أمرك معهم.

2- وفي رواية أخرى لابن الأثير⁽¹⁾: أن ابن عباس قال له- بعد أن سرد له الحكاية بكاملها:- أطعني والحق بمالك ببنيع، وأغلق بابك عليك؛ فإنّ العرب تجول جولة⁽²⁾، وتضطرب، ولا تجد غيرك؛ فإنّك والله لئن نهضت مع هؤلاء⁽³⁾ اليوم ليحملنك الناسُ دمَ عثمانَ غداً! فأبى عليّ! فقال: تشير عليّ وأرى، فإذا عصيتك فأطعني. قال: فقلت: أفعّل! إنّ أيسر ما لك عندي الطّاعة. فقال له عليّ: تشير إلى الشّام، فقد وليتكها. فقال ابن عباس: ما هذا برأي! معاوية رجل من بني أميّة، وهو ابن عمّ عثمان، وعامله، ولست آمن أن يضرب عنقي بعثمان، وإنّ أدنى ما هو صانع: أن يحبسني، فيتحكّم عليّ لقرابتي منك، وإنّ كلّ ما حمل عليك حمل عليّ، ولكن اكتب إلى معاوية، فمَنّه، وعِدّه. فقال: لا والله لا كان هذا أبداً!.

وقد ورد مثل هذا في رواية ابن كثير⁽⁴⁾، حيث قال: دخل عليه المغيرة بن شعبة على إثر ذلك، فقال له: إنّي أرى أن تقرّ عمّالك على البلاد، فإذا أتتكَ طاعتهم، استبدلت بعد ذلك بمن شئت، وتركت من شئت، ثمّ جاءه من الغد، فقال له: إنّي أرى أن تعزلهم لتعلم من يطيعك ممّن يعصيك، فعرض ذلك عليّ على ابن عباس فقال: لقد نصحك بالأمس وغشّك اليوم، فبلغ ذلك المغيرة، فقال: نعم نصحتك، فلمّا لم يقبل غشّته. ثمّ خرج المغيرة فلحق بمكّة، ولحقه جماعة منهم طلحة والزّبير، وكانوا قد استأذنوا عليّاً في الاعتمار فأذن لهم، ثمّ إنّ ابن عباس أشار على عليّ باستمرار نوابه في البلاد إلى أن يتمكّن الأمر، وأن يقرّ معاوية خصوصاً على الشّام، وقال له: إنّي أخشى- إن عزلته عنها- أن يطلبك بدم عثمان، ولا آمن طلحة والزّبير أن يتكلّما عليك بسبب ذلك! فقال عليّ: إنّي لا أرى هذا! ولكن اذهب أنت إلى الشّام، فقد وليتكها. فقال ابن عباس لعليّ: إنّي أخشى من

(1) الكامل في التاريخ: 26 / 2.

(2) أي بحثاً عمّن يصلح لتولي منصب الخليفة غيرك، ولكنها لن تجد- في نهاية الأمر- شخصاً يصلح لها، تجمع عليه رأيها إلا أنت.

(3) أي مع هؤلاء القوم القتلة أو المتهمين، على الأقلّ، بحصار الخليفة وقتله.

(4) البداية والنهاية: 228 / 7.

معاوية أن يقتلني بعثمان، أو يحبسني لقرابتي منك، ولكن اكتب إلى معاوية، فأمنه وعده⁽¹⁾. فقال عليّ: والله إنّ هذا ما لا يكون أبداً!. فقال ابن عباس: "يا أمير المؤمنين الحرب خدعة! كما قال رسول الله • فو الله لئن أطعنتي لأوردنهم بعد صدرهم".

3- وروى صاحب عيون الأخبار⁽²⁾ قال: "لمّا بويع عليّ بالخلافة قال له ابنه الحسن وابن عباس: اكتب إلى معاوية فأقرّه على الشام، وأطمعه؛ فإنّه سيطمع، ويكفيك نفسه وناحيته؛ فإذا بايع لك الناس، أقررتّه أو عزلته. قال: فإنّه لا يرضى حتى أعطيه عهد الله تعالى وميثاقه أن لا أعزله! قالوا: لا تعطه ذلك!".

-5-

حيث تشير المرويّات التاريخية السابقة إلى عدد من الحقائق التاريخية والسياسية، لعلّ أبرزها:

- الحقيقة الأولى: عمق الأزمة التي باتت تلفّ جميع الأطراف السياسية الفاعلة في المجتمع المسلم بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان، بدلالة جملة من الظواهر، من بينها: فعل خروج من خرج من الصحابة إلى مكّة، ومن ثمّ، إلى البصرة، وأبعد هذا الخروج: إذ هو يشير إلى أنّهم - بالفعل - قد خرجوا إلى مكّة بدون إذن الخليفة الجديد⁽³⁾، وخروجهم بدون إذنه يؤشّر إلى أنّهم قد باتوا ضدّ سياسته القاضية باحتواء الثّوار الذين بادروا إلى مبايعته والانضمام إلى صفوف

(1) وفي رواية أخرى "فمنه وعده" وعلى الرّواية الأولى يكون المراد: فاعطه الأمان والضّمان على مستقبله السياسيّ، وآله سيكون أحد رجالئك الذين تعتمد عليهم في إدارة شؤون الأمصار، وأئك سوف لن تخذله أو تتخلى عنه طالما وثق بك وأعطاك البيعة.

(2) عيون الأخبار: 3 / 1.

(3) تشير هنا إلى خروج طلحة والزبير الذين جاء خروجهما بعد أن كانا قد أعطيا الخليفة الجديد بيعتهما، ليتراجعا عنها بعد ذلك على ذلك النحو الذي كشفت عنه بعض الروايات التاريخية.

جيشه، وعدم القصاص منهم بدم عثمان، على الأقل، في تلك اللحظة التاريخية بالذات، حتى تستتب له الأمور، وتستقر الأوضاع، ويغدو قادراً على اتخاذ ما يراه مناسباً في حقهم، وبما يعني أن الإمام علياً قد نظر إلى خروج من خرج من الصحابة (بخاصة طلحة والزبير) إلى مكة بوصفه خروجاً سياسياً له أهداف وأبعاد سياسية معلنة (الاقتصاص من قتلة عثمان) تخفي وراءها أهدافاً أخرى لا تزال مضمرة، بدليل قوله، بعد ذلك مباشرة، تعليلاً لمفوض العبارة السابقة: "يقولون: نطلب بدم عثمان، واللّه يعلم أنهم قتلوا عثمان!" إذ يشير لمفوض هذه العبارة الواصف واقع حال طلحة والزبير، ومن معهما من الخارجين صوب مكة طلباً للنار من قتلة عثمان إلى أمرين:

- الأول: عدم مصداقية هؤلاء الخارجين فيما رفعوه من شعار لتبرير خروجهم...

- الثاني: أن الإمام علياً قد بات يصرّح باتّهامه طلحة والزبير بالتواطؤ على مقتل عثمان، وفي هذا الموقف ما فيه من دلالة على (مدى استفحال أزمة الثقة بين كافة الأطراف السياسية الفاعلة في المجتمع الإسلامي) وأن قضية مقتل عثمان قد صارت بمثابة تهمة متبادلة بين جميع الأطراف السياسية الفاعلة في المجتمع الإسلامي آنذاك، باعتبار أن الكل قد بات يتهم الكل بالتواطؤ على مقتله، والكل بات يحاول دفع التهمة عن نفسه عن طريق المبادرة إلى اتّهام الآخرين... وبما يؤكد أن ما تعرّض له الخليفة الثالث عثمان من عدوان سافر قد أحدث صدعاً خطيراً في نفوس المسلمين يصعب على أيّ منهم نسيانه.

على أن ما يعزّز قناعتنا باستفحال أزمة الثقة بين كافة الأطراف الفاعلة - فضلاً عما سبق - هيمنة السؤال عن أحوال الأشخاص الفاعلين سياسياً، وما وراءهم (فقلت: أخبرني عن شأن المغيرة! ولم خلا بك ١٩) بما يوحى بطبيعة خطاب الأزمة الذي يعبر - في الأصل - عن أزمة ثقة تسود بين أفراد المجتمع وقواه الفاعلة، كل طرف يشكّ أو يتشكك في نوايا الطرف الآخر، ولا أحد يثق بأحد.

- الحقيقة الثانية: على الرغم من أن تلك الأزمة المحتمة أسباباً كثيرة، مباشرة وغير مباشرة، قديمة وجديدة، لكن السبب الأول الذي أدى إلى تفجر الأزمة هو مقتل الخليفة عثمان على يد الثوار من أهل مصر والكوفة والبصرة، فمقتل الخليفة عثمان هو الذي فجر الأزمة بين أفراد وقيادات المجتمع الإسلامي، وأدخل الناس في حالة من الشك وعدم الثقة المتبادلة، ما أحال لحظة التخاطب الراهنة (التالية لمقتل الخليفة بأيام قليلة): لحظة انقسام حاد بين صفوف النخبة السياسية (بالذات)؛ بين منحاز لهذا الطرف، ومنحاز لذاك الطرف، أي بين مؤيد لعلي، وآخر لمعاوية، وبين متردد لا يدري لمن ينحاز ولا ما يفعل، لأنه لا يدري إلى أين تسير الأمور.. شأن المغيرة بن شعبة الذي يبدو أنه كان قد تحير، في البدء، لمن يعطي ولائه، ما حذاه إلى التوجه بدءاً إلى الإمام علي للتعرف على توجهاته، وفي أي اتجاه هو سائر، أو إلى أين هو ذاهب، ليقرر بعد أن خلا به، وسمع منه ما سمع، التوجه إلى معاوية - ربما ليعرف ما عنده، باعتبار أن الأمور قد تؤول لصالحه في النهاية. لذلك فهي تمثل - على الأقل - بالنسبة لهذا الفريق الثالث - لحظة رصد للمواقف، أو لأقل: لحظة جسّ لقوة كل طرف من أطراف الصراع ربما لمعرفة لمن ستؤول الأمور في النهاية، أو لمن ستكون الغلبة، إنها لحظة ترقّب وفرز للمواقف والصقوف والبحث عن أقطاب (قوية) يتمحور الناس حولها استعداداً للحظة المنازلة والحسم، ومن ثم، بوصفها لحظة مبادرة لتوجيه النصح لمن يستحق النصح، إبراء للذمة، وإخلاء للمسؤولية (إن النصح رخيص، وأنت بقیة الناس، وأنا لك ناصح.. إلخ).

- الحقيقة الثالثة: يتضح من مجمل المرويّات السابقة، وطريقة سردها أن الإمام علياً كان قد أدرك - منذ لحظة تولّيه سلطة الخلافة - أنه قد بات يمثل محطّ آمال الفقراء والمهمّشين في الأمة، ما جعله يعي ذاته ومكانته في المجتمع، بوصفه⁽¹⁾ "البقيّة الباقية من جيل النبوّة (بقيّة الناس)" ورمز الأمل المنشود في تغيير

(1) وحتى تتضح لنا خلفيّة الكثير من المواقف التي اتخذها إزاء الكثير من القضايا يجب التوقف عند الحكاية الآتية: أخرج ابن عساکر عن الحسن قال: "لما قدم عليّ البصرة قام إليه ابن الكواء،

الأوضاع التي لأجلها تمت الإطاحة بالخليفة السلف عثمان، ما أوقعه تحت وطأة الشعور بضرورة المبادرة إلى تغيير الأوضاع بمجرد توليه السلطة، تلبيةً لرغبة تلك الجماهير المتعطشة للتغيير، دون أن يجد فرصة -ربما- لأن يسأل نفسه: لكن

وقيس بن عباد فقالا له: ألا تخبرنا عن مسيرك هذا الذي سرت فيه تتولى على الأمة، تضرب بعضهم ببعض؟! أعهَد من رسول الله صلى الله عليه وسلم عهده إليك؟! فحدثنا، فأنت الموثوق، المأمون على ما سمعت! فقال: أمّا أن يكون عندي عهد من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فلا. والله لئن كنت أوّل من صدّق به، فلا أكون أوّل من كذب عليه. ولو كان عندي من النبي صلى الله عليه وسلم عهد في ذلك ما تركت أخا بني تميم بن مرة، وعمر بن الخطاب يقومان على منبره، ولقاتلتهمما بيدي، ولو لم أجد إلا بردي هذا. ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقتل قتلاً، ولم يمت فجاءً؛ بل مكث في مرضه أياماً وليالي؛ يأتيه المؤذن فيؤذنه بالصلاة، فيأمر أبا بكر فيصلي بالنّاس، وهو يرى مكاني. ولقد أرادت امرأة من نسائه أن تصرفه عن أبي بكر فأبى، وغضب! وقال: أنتن صواحب يوسف! مروا أبا بكر يصلي بالنّاس. فلما قبض الله نبيّه صلى الله عليه وسلم نظرنا في أمورنا، فاخترنا لديننا من رضىه نبيّ الله صلى الله عليه وسلم لديننا، وكانت الصلاة أصل الإسلام، وهي أمير الدّين، وقوام الدّين، فبايعنا أبا بكر، وكان لذلك أهلاً؛ لم يختلف عليه منا اثنان، ولم يشهد بعضنا على بعض، ولم تقطع منه البراءة، فأذيت إلى أبي بكر حقه، وعرفت له طاعته، وغزوت معه في جنوده، وكنت أخذ إذا أعطاني، وأغزو إذا أغزاني، وأضرب بين يديه الحدود بسوطي، فلما قبض تولاها عمر، فأخذها بسنة صاحبه، وما يعرف من أمره، فبايعنا عمر، ولم يختلف عليه منا اثنان، ولم يشهد بعضنا على بعض، ولم تقطع منه البراءة، فأذيت إلى عمر حقه، وعرفت له طاعته، وغزوت معه في جيوشه، وكنت أخذ إذا أعطاني، وأغزو إذا أغزاني، وأضرب بين يديه الحدود بسوطي، فلما قبض تذكّرت في نفسي: قرايتي، وسابقتي، وسالفتي، وفضلتي، وأنا أظنّ أن لا يعدل بي، ولكن خشي أن لا يعمل الخليفة بعده ذنباً إلا لحقه في قبره، فأخرج منها نفسه وولده، ولو كانت محابة منه لأثر بها ولده، فبرئ منها إلى رهط من قريش سئة أنا أحدهم، فلما اجتمع الرّهط، ظننت أن لا يعدلوا بي، فأخذ عبد الرّحمن بن عوف موافقنا على أن نسمع ونطيع لمن ولاه الله أمرنا، ثم أخذ بيد عثمان بن عفّان، وضرب بيده على يده، فنظرت في أمري، فإذا طاعتي قد سبقت بيعتي، وإذا ميثاقي قد أخذ لغيري، فبايعنا عثمان، فأذيت له حقه، وعرفت له طاعته، وغزوت معه في جيوشه، وكنت أخذ إذا أعطاني، وأغزو إذا أغزاني، وأضرب بين يديه الحدود بسوطي، فلما أصيب نظرت في أمري، فإذا الخليفتان اللذان أخذها بعهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهما بالصلاة قد مضيا، وهذا الذي قد أخذ له الميثاق قد أصيب، فبايعني أهل الحرمين، وأهل هذين المصرين، فوثب فيها من ليس مثلي، ولا قرايتي كقرايتي، ولا علمه كعلمي، ولا سابقته كسابقتي، وكنت أحقّ بها منه" (ينظر: تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي، تحقيق: محب الدين عمر بن غرامة العمري، دار الفكر، بيروت، 1995م: 440/42).

بم يكون التغيير؟ وكيف؟ ما هي أدواته؟ ومن هنا نفهم مضمون نصيحة المغيرة بن شعبة، حين توجه إليه ناصحاً: "لا ترد عمّال عثمان عامك هذا، (يجب التوقف عند دلالة ملفوظ خطاب المشورة الناهي أو الزاجر من عواقب ما يتوقع أن الرجل سيقدم عليه، تحت ضغط جملة من الأوضاع والظروف؛ يأتي في طليعتها: وقوعه تحت ضغط الشعور بضرورة التغيير الذي ينتظره جمهور الأمة، فضلاً عن ضغط الثوار عليه الذين كانت من نتائج ثورتهم على الأوضاع: ثورتهم على الخليفة ذاته، ما أدى بهم إلى قتله)، بدءاً بـ:

- دلالة قوله أولاً: "لا ترد عمّال عثمان" بما يعبر عنه فعل الورود أو يوحى به من رغبة ملحة لدى الخليفة الجديد في تغييرهم، أو بأن تغيير عمّال عثمان قد بات يمثل - بالنسبة له - حاجة ملحة تساوي حاجة الصّادي إلى الماء.

- فدلالة الدال الإضافي (عامك) بما يتضمنه من إشارة إلى ما ينبغي أن يهتم به الخليفة الجديد أو أن يشغله، أو أن يكرّس له جهده خلال هذه المرحلة من ولايته؛ مرحلة تثبيت السلطة وأخذ البيعة له من كلّ الأطراف المعنية، أو من أهمّ القوى الفاعلة في المجتمع (بوصفها القوى التي يتشكّل منها ما أسماه الفقهاء، فيما بعد، بأهل الحلّ والعقد)، وعدم الاستعجال واللّجوء إلى استخدام القوة (لفرض طاعته بمن أطاعه على من عصاه) قبل أن يستوفي أهمّ شروطها، أو قل: قبل أن يتوافر على أهمّ مقوماتها الضرورية التي تمكّنه من حسم الأمور لصالحه، وبأقلّ الخسائر، كأنه أراد أن يقول له: اجعل عامك هذا عام ترسيخ السلطة واستعادة هيبة الدولة (بركائزها الأساسية السابقة) يجب أن يكون هذا العام هو عام استكمال بناء الشرعية والمشروعية؛ شرعية ولايتك كخليفة للمسلمين كافة، وهي الشرعية التي ستمنحك شرعية نفاذ قراراتك، كأنه أراد أن يحذّره من مغبة الاستعجال والمبادرة إلى إصدار قرارات يمكن التشكيك في شرعيّتها والقول عنها: إنها صادرة من خليفة غير شرعي: كونه لم يبايع من كافة الأمصار (لأسيما الشام ومصر). وبما يوحى أنه أراد أن يقول له: عامك هذا يجب أن يكون عام تثبيت سلطة الخلافة

على الجميع، وأخذ البيعة من الجميع، دون استثناء، ليسهل عليك- بعد ذلك- النهوض بأعباء التغيير المنشود.. فأنا أعلم أنك بتّ مدفوعاً إلى التغيير دفعاً من قوى الثورة المحيطة بك، فالتغيير لم يعد مجرد خيار من خياراتك الممكنة، بل لقد غدا خيارك الوحيد، لذلك فأنا لا أطلبك بأن تغير هذا الخيار أو تلغيه، ولكني أناشدك أن تبادل من مواقع خياراتك، فتجعل خيارك في هذه المرحلة، أو في هذا العام على الأقل: تثبيت السلطة، وبناء الشرعية، ومن ثم، التهيئة للتغيير المنشود لاحقاً.. ومن هنا نفهم دلالة ملفوظ خطاب المشورة الأمر: "فاكتب إليهم بإثباتهم على أعمالهم" الذي يوحي بما يجب على الخليفة الجديد المبادرة إلى فعله، في سبيل الإسراع في عملية بناء شرعيته، وترسيخ دعائم سلطته: فبدل أن يكتب إليهم بخلعهم واستبدال غيرهم بهم، يتوجب عليه أن يكتب إليهم بتثبيتهم في مناصبهم حتى يعطوه البيعة أولاً، ويسلموا له زمام الطاعة، فإذا ما فعلوا ذلك، فإنه سيكون بمقدوره عند ذاك قيادهم في أي اتجاه يشاء؛ باتجاه إزاحتهم عن مواقع تسلطهم أو باتجاه تثبيتهم في مواقعهم.

وإن بقي علينا أن نسأل: لكن ما الذي خول الرجل (المشير) حق الأمر والنهي، أو حق التلّفظ بملفوظ الخطاب الأمر النّاهي؟! وهنا نقول: لا يخفى أنّ الرجل يعدّ من طبقة السّاسة في المجتمع العربيّ الإسلاميّ في تلك المرحلة، ولأنّ الرجل ينتمي إلى طبقة السّاسة أو إلى النّخبة السّياسيّة في هذا المجتمع فهذا ما منحه حقّ التّحدّث إلى الخليفة الجديد بلغة الخطاب السّياسيّ الأمر تعبيراً عن انتمائه إلى مؤسّسته، أو بحكم أنّه من خبراء السّياسة، كأنّه أراد أن يخاطبه بلغة السّياسة، بما تتطلّبه من واقعيّة ومعقوليّة سياسيّة، وليس بلغة العواطف والأمنيّات، ما يعني أنّه قد انطلق في خطابه النّاصح من مرجعيّة الخطاب السّياسيّ، وليس من مرجعيّة الخطاب الدّينيّ، أو من آية مرجعيّة أخرى، لا دينيّة ولا غير دينيّة... "فاكتب إليهم بإثباتهم على أعمالهم؛ فإذا بايعوا لك، واطمأنّ أمرك، عزلت من أحببت، وأقررت من أحببت".

فكأنه أراد أن يقول له: إن منطق السياسة يفرض عليك سلوك مثل هذا السبيل للحصول على البيعة من هؤلاء جميعاً، إن أقصر الطرق إلى أخذ البيعة من هؤلاء (الخصوم) جميعاً، هو أن تقرهم في أعمالهم، وألا تبادر إلى خلعهم؛ لأن من شأن ذلك أنه لن يساعدهم على سلوك سبيل الطاعة وإعلان الولاء للخليفة الجديد، بقدر ما سيدفعهم دفعا في طريق التمرد والعصيان، وسيفوت عليهم فرصة إعلان الولاء والطاعة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن من شأن إقدام الخليفة الجديد على اتخاذ مثل هذا القرار السياسي المتعجل، أنه سيضعه أمام خيارات صعبة، إذ سيصبح مطلوباً منه - في حال أعلنوا العصيان وعدم تنفيذ القرار - فرض طاعته عليهم بالقوة، وإلا فإنه سيكون قد تسبب في خسارة مكانته وهيبته.

- أمّا قول الإمام عليّ ردّاً على ما سمعه من المغيرة بن شعبة، فقلت له: "والله لا أداهن في ديني، ولا أعطي الرياء في أمري" فيشير إلى عدد من الدلالات والحقائق السياسية، تضاف إلى الحقائق السابقة، لعل أبرزها:

- الحقيقة الرابعة: مماهاته بين الدين والسياسة، وعدم الفصل بينهما البتة، وهذا يقتضي التزامه الصّارم بموقف الدين في ممارسة السياسة، لذلك فهو يماهي بين الموقف السياسي والموقف الديني، ومتطلبات السياسة، لينظر إلى الممارسة السياسية، بوصفها ممارسة دينية، في الأصل. ومن هنا فهو يرفض سلوك سبيل التّمويه والخداع في مواجهة خصومه السياسيين، أو لأقل: إنه أخذ يمارس السياسة في الناس جميعاً - بمن فيهم معارضوه السياسيون - بوصفها ديناً، ما حتمّ عليه الالتزام بمنطق الخطاب الديني الذي يوجب الصدق والوضوح في التعامل مع الخصوم، واتخاذ ما يتخذ إزاءهم من مواقف، وعدم الخروج عن منطق هذا الخطاب الذي يأمرنا بضرورة المطابقة بين أقوالنا وأفعالنا، أو بين معتقداتنا وممارساتنا، ما جعله يمارس السلطة باسم الدين ومن أجله. وبما يؤكد تصميم الإمام عليّ على أن تكون خلافته امتداداً لخلافة أبي بكر وعمر، وأن يمارس سلطة الخلافة في الناس أجمعين باسم الدين ومن أجله.. "منه يستمدّ الشرعية، وفيه يلتمس

الحكم والتوجيه". فيكون (خطاب) الدين هو الذي يؤسس (خطاب) السياسة ويحكمها، وتكون السياسة - بالقياس إليه - تطبيقاً للدين وخادمة له - ناسياً أو متناسياً - ربّما - أنّ وضع المجتمع في زمنه كان قد تغيّر، وأنّ الزمن لم يعد هو الزمن الذي يسمح له بإمضاء مثل هذه الإرادة " لا في قمة الهرم الاجتماعي، ولا في قاعدته"؛ ذلك أنّه لم يعد ممكناً بقاء الأمور - في زمنه - على ما كانت عليه في زمن صاحبيه أبي بكر وعمر، حين كان لا يزال - في قمة الهرم الاجتماعي - الأمراء هم العلماء، في نفس الوقت (أي رجال دعوة ودين من أمير المؤمنين إلى أمراء الجيوش وعمّال الصدقات.. ما جعلهم جميعاً يمارسون السلطة من أجل الدين وباسمه. أمّا في "القاعدة" التي كانت تتألف أساساً من قبائل بدويّة حديثة العهد بالإسلام جنّدت بصورة جماعيّة، وتحت إشراف زعمائها الذين قادوها نحو الإسلام، فلم تكن تتوفّر على مجال يمكن أن يمارس فيه السياسة بمعزل، بل ولا حتى باستقلال نسبيّ عن الدين، لقد كان الدين والسياسة يمارسان معاً في "القبيلة" بواسطتها ومن أجلها، وهذا الاندماج بين الأمراء والعلماء، أو بين الدين والسياسة في القمة، وبين الرعيّة والجند في القاعدة، جعل "النظام" في المجتمع مطّرداً: ففي القمة كانت كلمة الدين هي العليا، وفي القاعدة كانت الكلمة لـ "القبيلة" وحدها، وقد كانت جنّداً ورعيّة في آنٍ معاً. وبعبارة أخرى كانت دولة الخطاب (في زمن صاحبيه) بدون "مجال سياسي"؛ لأنّ الخلاف لم يكن قد حدث بعد، لا على مستوى العقيدة (الفرق)، ولا على مستوى الشريعة (المذاهب الفقهيّة)؛ كانت دولة الخلافة في زمن صاحبيه امتداداً مباشراً لدولة "التّزليل" وعندما انتقلت من "الغزوات" المحدودة إلى حروب حقيقيّة، حروب الردّة أولاً، ثمّ حروب الفتوحات الكبرى ثانياً، حصل التّنوع والتّعدّد في بنية المجتمع، وبدأ الخلاف، وبدأ التّأويل⁽¹⁾، ومن ثمّ، بدأ العمل السياسيّ الذي أفضى إلى قيام دولة السياسة على أرض الواقع، من جهة، وإلى قيام الدولة البيوتوبية في مواجهة هذه الدولة، من جهة ثانية، على النحو الذي ستكشف عنه الدّراسة لاحقاً.

(1) ينظر: العقل السياسي: 236.

على أن ما يؤكد هذا من جهة ثانية، ما روي عن الإمام عليّ في كتاب نهج البلاغة أنه قال في خطبة له⁽¹⁾ موضحاً موقفه من حقيقةبيعة الناس له: "لَمْ تَكُنْ بِيَعْتَكُمْ إِنِّي فَلْتَةٌ"⁽²⁾، وليس أمري وأمركم واحداً؛ إني أريدكم الله، وأنتم تريدوني لأنفسكم. أيها الناس، أعينوني على أنفسكم، وأيم الله لأنصفن المظلوم، ولأقودن الظالم بخزامة⁽³⁾ حتى أوردّه منهل الحق وإن كان كارهاً". على أنه يجب التوقف هنا عند دلالة قوله: "وليس أمري وأمركم واحداً، إني أريدكم الله وأنتم تريدوني لأنفسكم" في إشارة واضحة إلى اتساع الهوية بين مراده من رعيته ومراد رعيته منه، أي بين طموح القائد وواقع الأمة في زمنه.

- الحقيقة الخامسة: وتتعلق بطبيعة العلاقة بين رمز السلطة السياسية في ذلك العهد وموقع ممارستها، وذلك انطلاقاً من دلالة ملفوظ العبارة التي يقول فيها: "فإن كنت قد أثبت (بمعنى إن كنت قد حسمت أمرك، واتخذت قراراً بخلع أمراء الأمصار من مواقعهم السياسية التي يشغلونها عامك هذا) فانزع من شئت"، حيث نلاحظ أنه قد عبّر عن فعل العزل؛ عزل الولاة من مناصبهم السياسية بالنزع، في إشارة واضحة إلى طبيعة العلاقة التي نشأت وتنشأ بين رمز السلطة السياسية وموقع ممارستها، وأنه لا انفصال بين الاثنين، إذ تستحيل هذه العلاقة - مع مرور الزمن - إلى علاقة توحد وانغراس، أي من جنس العلاقة بين الضرس أو الناب وعظم الفكّ النابت فيه، أو من جنس العلاقة بين الرأس والجسد، في إشارة واضحة إلى صعوبة الأمر، وما يحتاجه الخليفة الجديد من إمكانات تمكنه من تنفيذ قرارات العزل، لا تزال غير ممكنة أو بالأحرى غير متوافرة حتى لحظة القول بالراهنة، كأنه أخذ يحثه على ضرورة أن يستجمع كل مقومات القوة الكافية للنهوض بمثل تلك المهمة الشاقة؛ مهمة خلع الولاة المشار إليهم من مواقع ولايتهم في الأمصار.

(1) نهج البلاغة خطبة رقم 136، ص 300، نقلاً عن مركز أبحاث عقائد أهل البيت.

(2) الفلانة: الأمر يقع عن غير روية ولا تدبر.

(3) والخزامة - بالكسر - حلقة من شعر تجعل في وتره أنف البعير ليشدّ فيها الزمام ويسهل قياده.

- الحقيقة السادسة: أن السياسة فن الممكن: لذلك فهي تقوم على المراضاة والمداراة، أو على " تبادل المصالح والمنافع التي عبّر عنها معاوية نفسه فيما بعد بـ "المؤكلة والمشاربة". ما يعني أنها تشترط الواقعية في التعامل مع الخصوم السياسيين، ومراعاة مصالح الجميع، دون استثناء، ولا تنهض على منطق النفي والإقصاء، ومحاولة فرض الإرادة على الخصوم السياسيين، ومصادرة حقهم في المشاركة السياسية، ومن هنا جاء قوله: "أترك معاوية.. إلخ." الذي يؤكد على ضرورة استثناء معاوية (والي الشام) من عملية النزاع، لجملة أسباب، بعضها يتعلق بشخصه، وما يتمتع به من قدرة وجراءة على مواجهة عملية النزاع أو على اتخاذ المواقف المناوئة لخصومه وإعلانها، دون خوف أو مواربة (فإنه له جراءة)، وبعضها يتعلق بطبيعة وضعه السياسي في أهل الشام (وهو في أهل الشام مسموع منه)، ليس هذا فحسب، بل إن بعضها يتعلق بوضعه السياسي عموماً في إطار دولة الخلافة عموماً، ومن هنا جاء قوله مسوَّغاً له مطلب استثنائه من قرار العزل ولك (عند أتباعك ومواليك ممن يعارض بقاءه في موقعه في السلطة، وقد يطالبك بضرورة المبادرة إلى خلع) حجة في بقاءه في موقعه أميراً على الشام؛ "فقد كان عمر ولآه الشام كلّها".

- الحقيقة السابعة: اعتماد مرجعية النص، بدلاً من مرجعية الواقع السياسي، ومن هنا وجدنا الإمام علياً يرفض استخدام أهم الآليات الخطاب السياسي، وبخاصة:

- آلية المناورة السياسية، بهدف استدراج الخصم إلى معارك غير متكافئة:

- فضلاً عن آلية الممالأة السياسية: بدليل قوله ردّاً على المغيرة بن شعبه: "فقلت له: لا والله لا أستعمل معاوية يومين أبداً" أي لا أوليّه سلطة على المسلمين أبداً، في إشارة واضحة إلى أن الخليفة الجديد قد بات يرفض أن يستخدم واحدة من أهم آليات الخطاب السياسي: وأعني بها آلية الممالأة السياسية؛ ممالأة الخصم السياسي، بهدف استتباعه أو بهدف دمغه بميسم التابع، ومن ثم، إزاحته من موقع

المنافس السياسي إلى موقع التابع السياسي لمن ينافس في الأصل، وهي - كما نعلم - آلية تتضمن إظهار المودة للخصم السياسي أو إعطاء الخصم السياسي ما لا يستحقه، بهدف التمكن منه وإزاحته من موقع المنافسة السياسية، أو بما يمكن من إزاحته - بصورة نهائية - من موقع المنافسة، بإبرازه، من ثم، في موقع التابع أو بالأحرى، في موقع من يوقع على نفسه بقبول شروط التبعية الدائمة والمستمرة لمن ينافس، أو لمن يتطلع إلى منافسته على السلطة السياسية، ممثلة، في سياق ما نحن فيه هنا، بسلطة الخلافة، كأن يقبل معاوية على نفسه - وهو من علمنا أنه يتطلع إلى سلطة الخلافة لاسيما بعد مقتل عثمان، وكونه وليّ دمه، أو من له الحق الشرعي في المطالبة بدمه - بأن يتولى إمارة الشام تحت إمرة الخليفة الجديد، أو بقرار منه، فإن يقبل معاوية بمثل هذا القرار، فهذا يقتضي أنه قد قبل بشروط تبعيته للخليفة الجديد. وهنا يكون الخليفة الجديد قد تمكن من إزاحته من ساحة الصراع السياسي على السلطة، وبإزاحته من ساحة الصراع يكون قد وضعه في موضع آخر؛ في موقع الحليف، أو في موقع النصير، أو في موقع الخصم العاجز عن التأثير. وهي آلية تأخذ أشكالاً مختلفة، أو قل: تحتم اتباع سياسات معينة، من بين أهمها: سياسة العطاء المؤقت، أو بالأحرى سياسة الاستدراج بالعطاء المؤقت؛ عطاء المال، وعطاء المناصب السياسية.

- إضافة إلى آلية التمويه والخداع السياسي، بما يؤكد رفضه خوض أية حروب سياسية، وهي نتيجة طبيعية لموقفه المشار إليه والذي ماهى فيه بين السياسة والدين، فلأنه ظلّ ينظر إلى السياسة بوصفها ديناً، فهو يرفض خوض أية حروب سياسية ضدّ خصومه السياسيين، مستبعداً كلّ الآليات والأسلحة السياسية التي كان يمكنه استخدامها ضدهم. لذلك وجدناه يعلن رفضه صراحةً أن يكون بصدد استخدام أيّ من آليات الخطاب السياسي، وبخاصة آلية: التمويه والخداع.

- الحقيقة الثامنة: ونفهمها من ملفوظ قول ابن عباس الذي أبدى خلاله رأيه إزاء ما سمع من الإمام عليّ، دون أن ينتظر حتى يطلب منه ذلك، والمتمثل

في قوله: "وأنا أشير عليك أن تثبت معاوية! فإن بايع لك.. إلخ"، إذ يشير هذا الملفوظ إلى ثلاثة أمور متداخلة:

- الأمر الأول: شعور ابن عباس بعمق الأزمة السياسية التي باتت تلف جميع الأطراف، وخطورة الوضع، وأن واجب الوقت بات يحتم عليه إبداء رأيه، وإسداء النصيحة للخليفة الجديد، دون أن ينتظر منه طلب ذلك.

- الأمر الثاني: أن موقف معاوية من مسألة البيعة لعلي كان لا يزال يكتنفه الغموض وعدم الوضوح، إذ كان - فيما يبدو - لا يزال يموه على حقيقة موقفه السياسي من قضية البيعة لعلي، ولم يكن قد حدد موقفه - بعد - بوضوح من هذه المسألة، ما يعني أنه كان قد اختار منهجاً - في مواجهة خصمه السياسي - مارس خلاله خداع السياسة، ما حتم عليه إثارة الصمت، تاركاً للناس حرية أن يخمّنوا حقيقة موقفه مما جرى ويجري، كل بطريقته الخاصة، وبحسب ما يتوافر لديه من معطيات.

- الأمر الثالث: أن مقترح تثبيت معاوية في موقعه السياسي وعدم المبادرة إلى اتخاذ قرار بعزله، إنما يأتي من باب المناورة السياسية، أو من باب خداع السياسة لا أكثر، وذلك بهدف التعرّف على حقيقة موقفه السياسي من مسألة إعطاء البيعة لعلي، من جهة، ومحاولة كسب ولائه حتى يسهل خلعه فيما بعد، من جهة ثانية، فكأنه (ابن عباس) أراد أن يقول له: عليك أن تبادر إلى اتخاذ قرار بتثبيته في ولاية الشام، ليتسنى لك تحقيق عدد من الأهداف السياسية الضرورية في هذه المرحلة الحرجة؛ إذ هو من جهة سيدفعه إلى اتخاذ قرار واضح من مسألة إعطاء البيعة لك من عدمه؛ كونه سيغدو ملزماً باتخاذ أحد قرارين: إما قرار قبول تثبيتك إيّاه، وهنا يكون قد اعترف بشرعية ولايتك عليه، وأعطاك البيعة ولو ضمناً، على الأقل من باب ردّ الجميل، أو قرار رفض التثبيت، وهنا يكون قد رفض البيعة لك، وظهر للناس في صورة من يتكرّر للجميل، ويردّ على الإحسان بالإساءة. فكأنه أراد أن يقول له: إن الأمر كله لا يعدو أن يكون مجرد مناورة أو لعبة سياسية

ستكون أنت الرّابح فيها، على كلّ حال، ولن تخسر شيئاً، إن أنت قرّرت خوض هذه اللعبة. فليس الهدف منها سوى سلوك السبيل الأمثل لإبعاد هذا الخصم السّياسيّ العنيد من موقعه السّياسيّ بأقلّ الخسائر الممكنة، وليس الهدف منها تثبيته في موقعه السّياسيّ، أو منحه المزيد من الامتيازات والمكاسب السّياسيّة. على أنّه يجب التّوقّف عند دلالة فعل القلع في قوله: " فعليّ أن أقلعه من منزله.. إلخ." ومقارنتها بدلالة فعل النّزع في ملفوظ عبارة المغيرة بن شعبة السّابقة...

أمّا قول الإمام عليّ، رداً على طلب إرجاء أو تأجيل قرار عزل معاوية عن ولاية الشّام: "والله لا أعطيه إلّا السّيف، وتمثّله، من ثمّ، بما تمثّل به من قول الأعشى:

فما ميّة إن مُتّها غير عاجز ... بعار، إذا ما غالت النّفس غولها

فيتضمّن الإشارة إلى حقيقتين سياسيتين، تضافان إلى الحقائق السّابقة، هما:

- الحقيقة التّاسعة: أنّ الإمام عليّاً كان قد قرّر التزام منهج سياسيّ قائم على الحزم والصّرامة، والصّدع بالحقّ، أيّاً تكن النّتائج.

- الحقيقة العاشرة: أنّ إقدام الإمام عليّ على اتّخاذ قرار عزل ولاية عثمان، بمن فيهم معاوية، لم يكن ناتجاً عن جهل سياسيّ، أو عن سوء تقدير لعواقب ما قد يجرّ عليه اتّخاذ مثل هذا القرار المتعجّل في ذلك الوقت بالذّات، بل كان ناتجاً عن رغبة صادقة في تغيير الأوضاع التي كان قد كثّر الشّكوى منها، وإقامة الحقّ والعدل بين الجميع دون استثناء، وبما يعني أنّه كان يعي عواقب اتّخاذ مثل هذه السّياسة الصّارمة، وسلوك مثل هذا السبيل، وما قد يجرّه عليه ذلك من متاعب.

على أنّه يجب قراءة خلفيّة إصرار الإمام عليّ على اتّخاذ مثل هذا القرار المتسرّع، واعتماده سياسة مقاتلة من عصاه بمن أطاعه، وهل يمكن لمثل هذه السّياسة أن تكون- في كلّ الأحوال- ناجحة ومأمونة العواقب؟ هل هي سياسة

مدرسة بما يكفي؟ متى يمكن لمثل هذه السياسة أن تكون ناجحة ومضمونة؟ ما الذي جعله يطمئن إلى أن مثل هذه السياسة ستكون ناجحة، فأقدم على ما أقدم عليه رغم معارضة أهم قياداته والمقربين منه، بمن فيهم ابنه الحسن رضي الله عنه؟ كيف ساع له اتخاذ مثل هذا القرار الخطير، رغم علمه بمدى نفوذ أولئك الولاة القادة، وما يتمتعون به من مكانة مرموقة بين جنودهم وأنصارهم في أمصارهم، ومن قدرة على المناورة والكيد السياسي؟!

إن اعتماد سياسة مقاتلة من عصاه بمن أطاعة تعدّ - في رأينا - نوعاً من المغامرة السياسيّة غير محسوبة العواقب بما يكفي، أو نوعاً من المجازفة التي تخلو من منطق التخطيط الواعي والمسؤول، وهي سياسة نعتقد أنّها قادت الخليفة إلى سلسلة متتالية من الهزائم والنكسات، بل ربّما كانت السبب الرئيس الذي جعل كثيراً ممّن أعلن له البيعة يتثاقل عن الطاعة، ويتشكّك في مدى مقدرته السياسيّة على مواجهة الأوضاع، فكثّر الخارجون عليه، وزاد عدد المنشقّين في صفوفه (حتّى لقد قال هو نفسه رضي الله عنه، في إحدى خطبه واصفاً ما آل إليه حاله مع من (كان قد) أطاعه: حتّى لقد قالت قريش: "إنّ ابن أبي طالب شجاع ولكن لا علم له بالحرب، لله أبوهم! وهل أحد... ولكن لا رأي لمن لا يطاع" ⁽¹⁾).

وإن بقي علينا أن نسأل مرّة أخرى: لكن لماذا سلك في ملفوظ العبارة السابقة سبيل القسم بالآل يعطيه إلّا السيّف؟ وما الذي دعاه إلى استحضار موقف الشاعر الأعشى بالذات، وتمثّله ببيته الشهير؟.

(1) غير أنّ السؤال: لكن ما الذي أراد بقوله: "لا رأي لمن لا يطاع؟" هل أراد: لا رأي نافذ؟ أم أراد: لا رأي صائب أو ناضج؟ ما العلاقة بين الرأي الصائب والطاعة؟ وإن بقي علينا أن نطرح عليه هو نفسه السؤال: ولكن لماذا لا تطاع؟ ما الذي جعل الناس وبخاصّة أنصاره يتثاقلون عن طاعته؟ يجب علينا أن نسأل: ما الذي جعلهم لا يطيعونه الطاعة الكافية التي تمكنه من إنفاذ رأيه؟ هل السبب كامن فيهم هم أنفسهم؟ أم فيه وفي (رأيه) سياسته التي بقيت محلّ شكّ الكثير من أتباعه فيما يبدو؟.

وهنا يجب الإشارة إلى أن الإمام علياً قد كشف بموقفه هذا - فيما نعتقد - شيئاً من نسق الثقافة العربية (القبليّة) القائمة على الحميّة، وتمجيد الفروسيّة والبطولة، ورفض المساومة في الدّل، وهو منطق قبليّ أكثر منه دينيّ أو سياسيّ. ومن هنا جاء قول ابن عباس: "يا أمير المؤمنين، أنت رجل شجاع، ولست صاحب رأي في الحرب، أما سمعت رسول الله • يقول: "الحرب خُذعة؟!" في إشارة إلى أن الحرب السياسيّة قائمة على التّمويه والخداع، وأنّ السياسة تقتضي الذّهاء والحكمة، فكأنّه أراد أن يقول له: أنا أعرف أنّك - بالفعل - شجاع، ولا أحد يشكّ أو يشكّك في شجاعتك واستعدادك للبذل والتّضحية في سبيل إمضاء ما تريد، إلّا أنّ السياسة غير الشّجاعة، وأنّ المنطق السياسيّ في التّعامل مع الخصوم، يحتمّ على الرّجل الشّجاع أن يلين لخصمه السياسيّ، وأن يسايره لبعض الوقت، على الأقلّ، حتى يتمكّن منه"⁽¹⁾.

(1) ومن هنا أيضاً جاء قول ابن عباس بعد ذلك: "أما والله لنن أضعني لأصدرنّ بهم بعد ورود، ولا تركّهم ينظرون في أدبار الأمور، ولا يدرون ما كان وجهها، من غير نقص لك، ولا إثم عليك!" فقله "لن أضعني" المراد في اعتناق هذا المبدأ السياسيّ، وقبلت سلوك هذا السّبيل (أو المنهج السياسيّ) في مواجهة خصومك السياسيّين المتربّصين بك، وبخاصّة معاوية. ومنحتني تفويضاً سياسياً بالعمل على تنفيذه على أرض الواقع، لأريّك منهم ما تقرّ به عينك" ومن هنا أيضاً جاء قوله في الجواب: "الأصدرنّ بهم بعد ورود" متضمّناً معنى: لأبعدنّهم عنك وعن مواقع ممارسة السّلطة بعد تقريبهم منك ومن تلك المواقع، في إشارة واضحة إلى إصراره على ضرورة استخدام أهمّ الآليّة من آليّات الخطاب السياسيّ لاسيّما في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الصّراع السياسيّ على سلطنة الخلافة: أعني بها: الآليّة التّمويه والخداع السياسيّ، بما تقتضيه من استخدام تكتيكات مراوغة، من قبيل: تكتيك تقريب الخصم من أجل إبعاده، كأنّه أراد أن يقول له: إنّنا في هذه المرحلة الحرجة بأمرّ الحاجة إلى استخدام هذه الآليّة الخطيرة التي ستحقّق لنا نصراً محققاً على خصومنا السياسيّين، وبخاصّة معاوية الذي يمعن في استخدام هذه الآليّة، ولا يجوز لنا التّفرّط بها أو التّنازل عن حقّها (الذيّنيّ أو الشرعيّ) في استخدامها، كأنّه أراد أن يقول له: بعد أن رأى منه إصراراً على استبعاد استخدام مثل هذه الآليّة التي تتنافى - حسب رأيه - ليس فقط مع قيم الدّين، بل مع قيم الفروسيّة والبطولة: دعني أنا استخدم هذه الآليّة المهمّة، أو أوكلّ إليّ أنا مهمّة العمل بمقتضى هذه الآليّة؛ دعني أوردتهم مورد الطّاعة، وإعطائك البيعة أولاً، فإذا ما وردوا هذا المورد، سهل علينا - بعد ذلك - الإصدار بهم دون أن يكونوا قد حققوا أيّاً من أهدافهم التي وردوا لأجلها.

- أمّا قوله بعد ذلك: "ولأتركّهم ينظرون في أدبار الأمور، ولا يدرون ما كان وجهها، من غير نقص لك، ولا إثم عليك!" فيتضمن الإشارة إلى عدد من الحقائق السياسيّة، تضاف إلى الحقائق السّابقة، لعلّ أبرز هذه الحقائق:

- الحقيقة الحادية عشرة: أنّ العلاقة بين عليّ ومعاوية كانت آخذة في التّأزّم، وأنّ كلّ واحد منهما قد كان يدرك أنّه - لا محالة - على موعد مع صاحبه، بمعنى أنّ كلّ واحد منهما كان قد أخذ يتربّص بالآخر ويستعدّ له؛ معاوية باتّباع سياسة المكر والدّهاء، والتّأني في اتّخاذ القرارات والسّير نحو الأهداف بخطى واضحة ومدروسة، وعليّ باتّباع سياسة الصّراحة والوضوح، والاندفاع بشجاعة نحو تحقيق الأهداف، ودون تخطيط مسبق. نقول هذا بدلالة قول ابن عبّاس: "لأصدرن بهم بعد ورود" الذي يشير إلى تآصل العداوة بين الطّرفين (عليّ وآله من بني هاشم، ومعاوية وآله من بني أميّة، واستفحال الصّراع بين عمود البيت الهاشميّ (عليّ) وعمود البيت الأمويّ (معاوية) وما بات يبيّته كلّ منهما للطّرف الآخر في حال آلت الأمور إليه، ما يعني أنّ الصّراع على السّلطة بقي كامناً طوال خلافة عثمان، ثمّ جاء مقتل عثمان ليفجّر الأحقاد والضّغائن، لتطفو على السّطح في شكل معارك دامية خاضها الطّرفان ضدّ بعضهما البعض، وقد استغلّتها أطراف أخرى كثيرة يبدو أنّها دخلت على الخطّ، وحاولت استغلالها لتصفية حسابات أخرى ربّما كانت أخطر وأبعد مدى.

- الحقيقة الثّانية عشرة: أنّ حسم المعركة المقبلة مع معاوية لصالح عليّ يعدّ ممكناً بشرط واحد: أن يستخدم عليّ السّلاح عينه الذي عرف معاوية بالإمعان في استخدامه؛ أعني سلاح الخداع والمراوغة، واعتماد المزيد من الدّهاء والذكاء.

- الحقيقة الثّالثة عشرة: أنّ الجميع كان يتخوّف من الشّام، وأنّ الشّام كانت محطّ أنظار الجميع، ومحلّ تحذيرات جميع الحريصين على أن يستتب الأمر لعليّ، بدليل آخر يتمثّل فيما رواه صاحب عيون الأخبار⁽¹⁾ قال: "لما بويع عليّ بالخلافة

(1) عيون الأخبار: 3 / 1.

قال له ابنه الحسن وابن عباس: اكتب إلى معاوية فأقره على الشام، وأطمعه؛ فإنه سيطمع... إلخ.⁽¹⁾ حيث يشير ملفوظ هذه الرواية، إضافة إلى المرويات السابقة إلى أن المخاوف من معاوية - لم يكن فقط بسبب أنه هو وليّ دم عثمان، بل لأنه كان يمثل عمود البيت الأموي المعارض انتقال السلطة إلى البيت الهاشمي - كانت كبيرة، وكبيرة جداً، وأن الجميع كان يتوجّس، ويحسب ألف حساب للموقف الذي سيتبناه معاوية، ليس فقط من قضية الثأر لمقتل عثمان، وإنما من قضية الخلافة عموماً وانتقال السلطة إلى عليّ الذي كان هو المرشح الوحيد لها بعد غياب منافسه الوحيد عثمان.

- الحقيقة الرابعة عشرة: أمّا قول ابن عباس له: كان الرأي أن تخرج، حين قتل عثمان أو قبل ذلك، فتأتي مكة فيتضمّن الإشارة إلى ما كان على الخليفة الجديد فعله، أو أن يتّخذ من موقف سياسي، قبل أن يقدم على قبول مبايعة الناس له، وأن من ضمن الخطوات التي كان عليه أن يخطوها - حتى يضمن التقاف الناس حوله، وإجماعهم عليه - ضرورة أن يفارق مسرح الجريمة (= المدينة)، وأن يذهب بعيداً، تعبيراً عن رفضه لما جرى، من جهة، وبحيث يبدو بمنأى عما يتعرّض له الخليفة، فلا يجروّ أحد على توجيه اللوم له، أو على اتّهامه بأنه راض أو متواطئ مع الخارجين عليه، فيسلم بذلك من قالة الناس من جهة، ويكسب المزيد من ثقته به

(1) في إشارة إلى أنه ما من سبيل إلى الرجل إلا هذا السبيل، إنه الشيء الوحيد الممكن عمله لكسب ولاء معاوية، أو التخفيف، على الأقل، من حدة ثورته (ثأرته)، ورغبته في الثأر والانتقام من جميعاً، هو أن تستخدم معه لغة الأمان والوعود، أو أن تلعب معه لعبة القط والفار حتى تتمكن منه، وكأنه أراد أن يقول له: إنّ نقطة الضعف الوحيدة التي يمكن التّفاذ من خلالها إلى نفسية الرجل وامتلاك مقادته: حيّة للسلطة ورغبته في التّفوذ، أو هو بالأحرى طموحه، وحرصه على أن يكون له دور سياسيّ مستقبليّ، وما عليك إلا أن تعدّه وتمثّيه بأنّه سيكون أحد دعائم دولتك، وأنتك سوف لن تفرط به مستقبلاً، حتى يقرّ لك بالحقّ في الولاية، ويعطيك البيعة من نفسه، عند ذلك سيكون بمقدورك اتخاذ القرار السياسيّ المناسب إزاءه ووضع في الموضوع المناسب واللائق به، أمّا الآن فعليك أن تلين له جانبك، وأن تكون لك معه سياسة أخرى تسهم في تقريبه منك، وتزيل ما بينك وبينه من وحشة وجفوة، حتى إذا تمكنت منه، عند ذلك سيكون القرار قرارك.

واطمئنأنهم إلى سلامة موقفه إزاء ما تعرّض له الخليفة، من جهة ثانية، كما كان قد فعل السّياسيّ المعروف: عمرو بن العاص الذي كان قد خرج إلى الأردن، بمجرد أن تنأهى إلى سمعه أن الخليفة محاصر، وشعر أن الأمور ربّما انتهت بقتله، فأقام بالأردن إلى أن علم أن القضية قد انتهت بمأساة قتل الخليفة، عند ذلك قرّر السّفر إلى الشّام، معلناً انحيازه إلى معسكر المطالبين بدم الخليفة⁽¹⁾. وهنا يجب البحث في خلفيّة هذا الرّأي السّياسيّ الذي كان قد تبناه ابن عبّاس، وما الذي كان سيجنّيه الإمام عليّ لو أنّه تمكّن من العمل بموجبه؛ فإنّ العرب - حسب رأيه - كانت ستجتمع حوله وستجمع عليه، ولن يكون بمقدور أحد من منافسيه منلأوته أو الخروج عليه، كأنّه أراد أن يقول له: لو كنت فعلت هذا كان سيكون حالك - الآن - أفضل؛ إذ كنت ستكون رجل الإجماع الوحيد، فأما وقد حصل للخليفة الرّاحل ما حصل، وأنت شاهد على كلّ ذلك الذي حصل، فلم تبرح دارك في المدينة طوال فترة الحصار الذي انتهى بقتل الخليفة، تشهد ما يتعرّض له يوماً فيوماً وساعةً فساعةً، حتّى انتهى الأمر إلى ما انتهى إليه، دون أن يكون لك دور إيجابيّ حاسم في تغيير مسار تلك الأحداث المأساويّة التي تعرّض لها الخليفة، فإنّك قد صرت عرضةً لقالة السّوء التي قلّما يسلم منها أحد، هذا إن لم تبدُ - في أعين بعض النّاس على الأقلّ - متهماً بالتواطؤ على قتله. فكان ابن عبّاس قد أخذ يشير بهذا إلى أن عليّاً عليه السّلام قد عرض نفسه، بموقفه ممّا جرى للخليفة عثمان لقالة السّوء التي سنلحقه لا محالة على الأقلّ من لدن خصومه السّياسيّين، أو لأقلّ: إنّه بذاك الموقف قد شوّش على نفسه طلب الحقّ في الخلافة، وقد يغدو موقفه ذاك بمثابة القشّة التي ربّما قصمت (ظهر) استحقاقه للخلافة في أعين بعض النّاس على الأقلّ.

(1) فقد روى ابن كثير في تاريخه (البداية والنهاية: 7/ 190) قال: كان عمرو بن العاص قد بايع معاوية على القيام بطلب دم عثمان، وكان قد خرج من المدينة حين أرادوا حصره (=حصر عثمان) لنلا يشهد مهلكه، مع أنّه كان متعباً عليه بسبب عزله له عن ديار مصر، وتوليّته بدله عليها عبد الله بن سعد بن أبي سرح، فتسرّح عن المدينة عليّ تغضب، فنزل قريباً من الأردن، فلما قتل عثمان صار إلى معاوية، فبايعه على ما ذكرنا.

على أن ما يؤكد هذا من جهة ثانية، رواية ابن الأثير⁽¹⁾ التي ورد فيها: " أنه (ابن عباس) قال له - بعد أن سرد الحكاية بكاملها -: أطعني والحق بمالك بينبع، وأغلق بابك عليك، فإنّ العرب تجول جولة، وتضطرب، ولا تجد غيرك، فإنّك والله لئن نهضت مع هؤلاء اليوم ليحملنك الناس دم عثمان غداً.. إلخ."

حيث تتضمن هذه الرواية الإشارة إلى أربع خطايا سياسيّة وقع فيها الإمام عليّ أو كاد:

- الخطيئة الأولى: أنّه بقي في المدينة خلال فترة حصار الخليفة (عثمان) الذي انتهى بقتله، ولم يحاول مغادرة المدينة (مشرح الجريمة)، والابتعاد عن أعين الناس حتى بعد حصول كلّ الذي حصل للخليفة، ما جعل الناس (أو بعضهم على الأقلّ) يشكّون أو يتشكّون في أنّ له دوراً ما فيما انتهى إليه مصير الخليفة، إذ لو لم يكن له دور لما تغاضى عن الثّوار الذي انضمّوا إلى صفوفه، لينهض بهم في فرض طاعته على من عصاه.

- الخطيئة الثّانية: أنّه نهض مع هؤلاء الخوارج من أهل الأمصار في فرض طاعته على من عصاه.

- الخطيئة الثّالثة: أنّه - بعد كلّ ذلك - اعتدّ برأيه الدّيني، ورفض التّفاعل مع الرّأي السّياسيّ، وبخاصّة حين يأتي هذا الرّأي من فقيه سياسيّ حريص وصادق بحجم ومكانة ابن عباس.

- الخطيئة الرّابعة: أنّه لم يسمع لنصح النّاصحين، ولم يصنع لتحذيراتهم، وأنّه من ثمّ، قد قرّب منه من يجب أن يبعدوا - بخاصّة في هذه المرحلة من ولايته، مرحلة تثبيت البيعة له، وبعد من يجب أن يقرّبوا (من كبار الصّحابة)؛ حيث كان قد نزل عند رغبة القوم في الخروج إلى العراق وترك المدينة، وهو ما يرفضه ابن عباس جملةً وتفصيلاً، شأن جلّ الصّحابة، فقد روى ابن كثير قال⁽²⁾: " لقي عبد الله

(1) الكامل في التاريخ: 26 / 2.

(2) البداية والنهاية: 261 / 7.

بن سلام رضي الله عنه علياً، وهو بالرّيدة، فأخذ بعنان فرسه، وقال: " يا أمير المؤمنين! لا تخرج منها (= من المدينة)، فو الله لئن خرجت منها، لا يعودُ إليها سلطانُ المسلمين أبداً، فسبّه بعضُ النَّاسِ، فقال (لهم) عليّ: دعوه؛ فنعم الرَّجُل من أصحاب النَّبِيِّ • ⁽¹⁾. حيث يشير ملفوظ عبد الله بن سلام: " فو الله لئن خرجت منها لا يعود إليها سلطان المسلمين أبداً" إلى خشيته من ذهاب شوكة المسلمين، من جهة، وانتقال عاصمة دولة الخلافة، ومن ثمّ، سلطة الخلافة، إلى جهة أو قوّة سياسيّة أخرى، من جهة ثانية. وهو ما وقع بالفعل، فقد انتقلت عاصمة الخلافة في زمن عليّ إلى العراق، وفي زمن الأمويّين إلى الشّام، لتعود إلى العراق (بغداد) مرّة أخرى في زمن العبّاسيّين.

أمّا قول الرّاوي: " فسبّه بعض النَّاسِ.. إلخ. " فيشير إلى دلالة هذا الموقف الذي تبناه هذا البعض، بوصفه موقفاً يرفض الرّأي الآخر حتّى لو جاء من صحابيّ جليل بمقام عبد الله بن سلام، ويكشف من بعض الوجوه عن حقيقة الفوضى وعدم الانضباط، في معسكر الإمام عليّ، بوصفه معسكراً يضمّ أو يتألّف ممّن أطاعه، إنّها عبارة تشير بحقّ إلى هويّة القوى السياسيّة التي أعلنت طاعتها للإمام عليّ وانضواءها تحت لوائه لمقاتلة خصومه السياسيّين الذين لم يبادروا إلى ما بادروا إليه.

- الحقيقة الخامسة عشرة: أنّ الرّأي السياسيّ الذي يعتدّ به هو الرّأي العقلانيّ الواعي المسؤول الذي يستظهر معطيات الواقع السياسيّ بجميع ملبساته،

⁽¹⁾ يشير ملفوظ الإمام عليّ الأمر: "دعوه؛ فنعم الرَّجُل من أصحاب النَّبِيِّ" إلى أنّه لم يكن يسيطر على القوى التي يتألّف منها معسكره بما يكفي، هذا إن لم نقل: إنّ الوضع كان منفكلاً تماماً، أو خارج نطاق السيطرة، فلم يكن بالفعل هو القائد الحقيقيّ، ولم تكن إرادته هي النّافذة في الجيش، بل ظلت إرادته مخطوفة بإرادة الثّوار التي أودت بحياة الخليفة عثمان. كما يشير ملفوظ هذه العبارة الوداعة الهادئة المسالمة: (دعوه فنعم الرَّجُل... إلخ) التي لا تبغي ردع هؤلاء الخارجين وتأديبهم، بقدر ما تبغي توفير السّلامة لهذا الصّحابيّ الجليل الذي شعر أنّه قد يتعرّض للأذى على يد بعض السّفهاء. إنّها عبارة تشير إلى أنّه بات في موقع الدّفاع عن حقوق من يمكن أن تنتهك حقوقهم من كبار الصّحابة، وليس في موقع من يقود ويسيطر، من بأمر ويوجّه).

ويُتسم بقدر كبير من الواقعية السياسية، وهي حقيقة نفهمها من قول ابن عباس رداً على قول الإمام عليّ: " تسير إلى الشام، فقد وليتكها.. ما هذا برأي!" متضمناً معنى: ما هذا برأي سياسيّ عقلائيّ، واعٍ ومسؤول، لأنّه لا يقيم اعتباراً لكثير من الملابس والظروف التي تحول دون إمكانية تنفيذه على أرض الواقع؛ فهو من جهة أولى يتجاهل مكانة معاوية في الشام وكثرة أنصاره والتابعين له، وكونه من بني أميّة، وليس من بني هاشم حتى يراعي فينا حرمة الدم وذمام القرابة والنسب، فضلاً عن كونه ابن عمّ الخليفة القتيل عثمان؛ فهو وليّ نعمته من جهة؛ إذ هو من ولّاه إمارة الشام، ووليّ دمه، من جهة أخرى، فكأنّه أراد أن يقول له: إذا كان هذا هو واقع حال الرّجل، فكيف يسوغ لك رؤية مثل هذا الرّأي الذي يتجاهل كلّ هذه الحقائق السياسية، واتّخاذ مثل هذا القرار الذي ستكون عواقبه السياسية كارثيّة دون ريب؟! وكيف لي أنا أن أغامر في القدوم عليه لأحلّ محلّه، متناسياً كلّ هذه الحقائق، ودون أن يكون لديّ ما أقدمه للرّجل كي يثق بي، ويتغاضى عنيّ وعنك، ولو حتى لفترة وجيزة، أي إلى حين نأخذ منه البيعة، ويعرف النّاس أنّه قد سكت عن حقّ المطالبة بدم عثمان، ودخل فيما دخل فيه النّاس من وجوب الطّاعة!.

-6-

خلاصة جامعة

لئن كانت سياسة الإمام عليّ القائمة على مبدأ " فرض طاعته بمن أطاعه على من عصاه" قد نجحت في مواجهة قوّة طلحة والزبير غير المنظّمة في معركة الجمل، فإنّها قد أخفقت في كسر شوكة معاوية، وهو السّياسيّ المحنك الذي تمكّن - فيما يبدو خلال فترة ولايته على الشام - من بناء قوّة مدرّبة ومنظّمة، تتمتع بقدرات عالية على المناورة والصمود، وهذا ما كشفت عنه المعارك التي دارت بين الطّرفين؛ فقد أشار الكثير من المرويّات التّاريخيّة إلى طبيعة الفرق بين جيش معاوية الذي يتّسم بالانضباط والطّاعة، وجيش أو معسكر عليّ الذي مثّل أنموذجاً للفوضى وعدم الانضباط...

فقد كان معاوية يحكم القبضة على أهل الشام بذكاء ودهاء وإغراء، فكانت كلمته فيهم هي النافذة. في حين كان عليّ يجتهد لجمع طاقات وقوى متناثرة ومتنافرة إلى حدّ ما، بنوع من الشورى والتوفيق بين مختلف التوجّهات والمصالح (القرّاء، الأشراف، أهل الكوفة، أهل البصرة). وما يلفت حقاً في شخصيّة الإمام عليّ هو قدرته المدهشة على إعادة تجميع الرّجال، وتعبئتهم رغم المحن والآلام والجروح العميقة، وتوحيد الأمّة بعد تشتّت، لتحقيق الاستمراريّة. وقد ساعده على امتصاص النزاعات هيئته وحضوره الكارزمائيّ، وتعلّقه الشّديد بالعدل والمساواة، وإيمانه بالأمّة⁽¹⁾.

على أنّه يمكننا أن نقرأ - حسب بعض الباحثين - في شخصيّة الإمام عليّ ثلاث شخصيّات: عليّ المؤمن. وعليّ الأسطورة. وعليّ الشخصيّة التاريخيّة. لذلك لم ينته عليّ بموته، بل استمرّ حاضراً، وغاضباً، ومقاوماً، حتى قوَّض الدّولة الأمويّة بعد تسعين عاماً من قيامها⁽²⁾.

فلقد نما عليّ في الأذهان حتى خارج الإطار الشّيعيّ، وأضيفت على شخصيّته ميزات دينيّة وأخلاقيّة وثقافيّة، تمّ تغليبها على الجوانب السياسيّة. فكان السياسيّ يجب أن يبعد ويخلّي المكان للدينيّ، في حالة السّموّ والتّجلّي التاريخيّ.

أخيراً لننّ كانت دولة الخلافة (خلافة النّبّي الراشدة) قد انهارت - كدولة جامعة أو معبّرة عن إرادة سياسيّة واحدة جامعة للأمّة بمجرد مقتل عثمان الذي يعدّ بحقّ ثالث الخلفاء الراشدين - فإنّ خلافة الإمام عليّ قد جاءت في الزّمن الضّائع، أي في مرحلة انهيار هذه الدّولة، ومحاولته إعادة بنائها من جديد، غير أنّ ظروفًا سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة كثيرة قد حالت دون إمكانيّة قيامها بالفعل من جديد، لذلك فقد مثّلت خلافة الإمام عليّ مرحلة انتقاليّة بين دولة الخلافة المنهارة، ودولة الملك التي عمل معاوية على التّأسيس لها، وتشبيد أركانها.

(1) ينظر: الفتنة الكبرى: 216.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص. 219.

الفصل الثّاني

دولة السّياسة

"الدّولة الأمويّة أنموذجاً"

"أنصفونا يا معشر الرّعيّة!

تريدون منّا سيرة أبي بكر وعمر،

ولا تسيرون فينا، ولا في أنفسكم بسيرة رعيّة أبي بكر وعمر!

نسأل الله أن يعين كلّاً على كلّ".

عبد الملك بن مروان.

بعد معاوية بن أبي سفيان أول زعيم عربيّ أسّس، أو سعى منذ البدء لتأسيس دولة السياسة في تاريخ الدولة العربيّة الإسلاميّة، بدلاً عن دولة الخطاب التي كانت قد سادت أو هيمنت في عهد النبوّة وفي عهد الخلفيتين الراشدين: أبي بكر وعمر. أمّا عهد عثمان فيعدّ - كما سبقت الإشارة - مزيجاً من دولة الخطاب ودولة القبيلة / السياسة، أو قل: إنه بدأ بدولة الخطاب لينتهي عهده بدولة القبيلة.

ولكي نوضّح ما نعنيه بهذه القضية يجب الإشارة إلى الآتي:

أنّ معاوية قد سعى منذ اللحظة الأولى لتولّيهِ السّلطة إلى ترسيخ ما يمكن تسميته بـ "مبدأ أرخنة السّياسي" ووقعته⁽¹⁾، بمعنى جعله سلوكاً مرتبطاً بـ "الواقع الاجتماعيّ أو التاريخي" ومستجيباً لشروطه، أي جعله سلوكاً واقعياً مرتبطاً بمعطيات الواقع الاجتماعيّ أو التاريخيّ ومتعلّقاً به، وهو ما اقتضى منه العمل وفق مبدأ "فرض سياسة الأمر الواقع" على باقي القوى، وذلك لجعل كلمة الواقع السّوسيو- سياسيّ المتعيّن هي الكلمة النّافذة، أو لجعل أمر الواقع السّوسيو- سياسيّ هو الأمر النّافذ في كلّ ما يأتي أو يذر.

وما نعنيه بـ "أرخنة السّياسي" جعل السّياسي- بما هو حدث متجدّد الحداث، أو بما هو محدث متجدّد الإحداث، أو بما هو حدّث ومحدّث في الوقت عينه- يجسّد أو يجسّدان، بالأحرى، حركة صراع القوى تاريخياً، أي حدثاً ومحدثاً مؤطّراً بشروط الزّمكان الاجتماعيّ أو التاريخيّ، ومتطوّراً في إطارهما، ومن ثمّ، بوصفه حدثاً محكوماً بشروط الصّراع (التّاريخي) على السّلطة بين قوى المجتمع المختلفة وإرادة الهيمنة.

وفي اعتقادنا فإنّ سلوك معاوية هذا السّاعي إلى ما أسميناه بـ "أرخنة السّياسي" قد جاء في مواجهة حالة "إعلاء السّياسي" أو التّعالّي به ليحلّ في الدّينيّ ويتجلّى من خلاله، وهي الحالة ذاتها التي كانت لا تزال تهيمن في وعي النّخبة في زمنه، وعملت قوى كثيرة على ترسيخها، كما سيتجلّى لنا ذلك لاحقاً، أي خلال

(1) ليس هذا فحسب بل إنه قد سعى إلى أرخنة الدّينيّ ووقعته أيضاً.

تحليلنا لبعض المرويات التاريخية التي تصوّر موقفه من بعض القضايا وتصورات بعض قوى النخبة.

وقد سعى معاوية إلى ترسيخ المبدأ السابق "مبدأ أرخنة السياسي" من خلال تبنيه خطاباً سياسياً استراتيجياً، تبنى خلاله (خيار الحرب الشاملة) مع خصومه السياسيين، أو قل من خلال تبنيه: مبدأ "المواجهة الشاملة" معتمداً في ذلك على عدد من التكتيكات (الآليات) الحربية التي أسهمت، ضمن ظروف أخرى، في تحقيق انتصاره على خصومه السياسيين، وقد تجلّى ذلك على مستويات متعدّدة، لعل أهمّها:

أولاً: تغيير رؤيته لطبيعة السلطة السياسية، و"أنّها لمن غلب" بدليل قوله في مواجهة من قيل إنّه: أغلظ له القول، فحلم عنه، ف قيل له: أتحم عن هذا؟ فقال: "إنّي لا أحول بين النّاس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا"⁽¹⁾. إذ تشير إضافته السلطة إلى ضمير المنكلم (نا= سلطاننا) إلى ما أسميناه بـ "أرخنة السياسي" ووقعته. فمعاوية - بمقتضى هذه الإضافة - لم يعد ينظر إلى السلطة السياسيّة التي آلت إليه بعد مقتل عليّ وتنازل الحسن له، على أنّها تمثّل لإرادة إلهيّة عليّاً، أي على أنّها سلطة مستمدّة من المتعالى جلّ وعلا، أو ممنوحة له من قبله، بل غدا ينظر إليها بوصفها تمثيلاً لهيمنة إرادة قوّة بشريّة قاهرة على إرادة قوّة أو مجموعة قوى بشريّة مقهورة، فهي إذن حصيلة شبكة علاقات القوى أو ناتجة عن وضع هذه القوى في إطار علاقات القوّة التي ترجّح خلالها كفة طرف على كفة طرف آخر.

وهو أمر من شأنه أنّه قد أفضى إلى حضور ثنائيّة السلطة / المعارضة: وانقسام المجتمع الإسلاميّ - خلال حكم معاوية - إلى فريقين: فريق يحكم، بقيادة الأمويين في مجتمع الشّام، وفريق يعارض، ويقوده بنو هاشم في المدينة. يقول الفخريّ في الآداب السلطانيّة⁽²⁾ موضّحاً هذه الحقيقة: "كان بنو أميّة في الشّام،

⁽¹⁾ سراج الملوك، الطرطوشي، موقع الوراق، المكتبة الشاملة الاصدار الثاني: 96 / 1.

⁽²⁾ الآداب السلطانيّة: 6 / 1.

وكان بنو هاشم بالمدينة؛ لا يلتفتون إليهم، وإذا دخل الرجل الهاشمي على الخليفة من بني أمية أسمعه غليظ الكلام، وقال له كلّ قول صعب".

ثانياً: التوظيف السياسي للأحداث المأساوية التي أصابت وحدة المجتمع الإسلامي في الصميم، وهو ما حداه إلى سلوك سبيل المعارضة السياسية المتدرجة لخلافة الخليفة الجديد بدءاً بـ: "مطالبته بدم الخليفة السابق" (أول ثار سياسي في الإسلام):

1. فقد روى الذهبي⁽¹⁾ عن محمد بن عمر قال: "لَمَّا قُتِلَ عُثْمَانُ، كَتَبَتْ نَائِلَةُ زَوْجَتُهُ إِلَى الشَّامِ.. إِلَى معاوية كتاباً تصف فيه كيف دُخِلَ عَلَى عُثْمَانَ وَقُتِلَ، وَبَعَثَتْ إِلَيْهِ بِقَمِيصِهِ (مُضْمَخاً) بِالدَّمَاءِ، فَقَرَأَ معاويةُ الْكِتَابَ عَلَى أَهْلِ الشَّامِ، وَطَيَّفَ بِالْقَمِيصِ فِي أَجْنَادِ الشَّامِ، وَحَرَّضَهُمْ عَلَى الطَّلَبِ بِدَمِهِ، فَبَايَعُوا معاويةَ عَلَى الطَّلَبِ بِدَمِهِ".

2. وفي رواية أخرى لابن كثير⁽²⁾ قال: "لَمَّا قُتِلَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانٍ خَرَجَ النُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ، وَمَعَهُ قَمِيصٌ عُثْمَانٍ مُضْمَخٌ بِدَمِهِ، وَمَعَهُ أَصَابِعُ نَائِلَةِ الَّتِي أَصِيبَتْ حِينَ حَاجَفَتْ عَنْهُ بِيَدِهَا⁽³⁾، فَقَطَّعَتْ مَعَ بَعْضِ الْكَفِّ، فَوْرَدَ بِهِ عَلَى معاويةَ بِالشَّامِ، فَوَضَعَهُ معاويةُ عَلَى الْمَنْبَرِ لِيَرَاهُ النَّاسُ، وَعَلَّقَ الْأَصَابِعَ فِي كُمِّ الْقَمِيصِ، وَنَدَبَ النَّاسَ إِلَى الْأَخْذِ بِهَذَا الثَّارِ وَالدَّمِ وَصَاحِبِهِ، فَتَبَاكَى النَّاسُ حَوْلَ الْمَنْبَرِ، وَجَعَلَ الْقَمِيصُ يَرْفَعُ تَارَةً، وَيُوضَعُ تَارَةً، وَالنَّاسُ يَتَبَاكُونَ حَوْلَهُ سَكَّةً، وَحَثَّ بَعْضُهُمْ بَعْضاً عَلَى الْأَخْذِ بِثَارِهِ، وَاعْتَزَلَ أَكْثَرُ النَّاسِ النِّسَاءَ فِي هَذَا الْعَامِ، وَقَامَ فِي النَّاسِ معاويةُ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ مَعَهُ يَحَرِّضُونَ النَّاسَ عَلَى الْمَطَالِبَةِ بِدَمِ عُثْمَانَ مِمَّنْ قَتَلَهُ مِنْ أَوْلَئِكَ الْخَوَارِجِ، مِنْهُمْ عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ، وَأَبُو الدَّرْدَاءِ، وَأَبُو أُمَامَةَ، وَعَمْرُو بْنُ عَبْسَةَ وَغَيْرُهُمْ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَمِنَ التَّابِعِينَ: شَرِيكُ بْنُ حَبَاشَةَ، وَأَبُو مُسْلِمٍ الْخَوْلَانِيُّ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ غَنَمٍ، وَغَيْرُهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ".

(1) تاريخ الإسلام للذهبي: 464 / 1.

(2) البداية والنهاية: 228 / 7.

(3) حاجفت عنه: يعني حين دافعت عنه.

حيث تشير الروايتان السابقتان إلى عدد من الدلالات السياسية، أبرزها:

- الدلالة الأولى: لقد كان من نتائج مقتل الخليفة عثمان عودة النسق الثقافي الجاهلي الذي يحرم على الإنسان الموتور معاقرة اللذائذ والمتع، ويفرض عليه تجنب النساء حتى يأخذ بثأره.

- الدلالة الثانية: تتعلق بتوظيف الحدث التاريخي (مقتل عثمان) لتحقيق أهداف سياسية خاصة، وقد دلّ على هذا حدث "تعليق قميص عثمان" طوال الفترة المشار إليها، والطواف به في أجناد الشام.

- الدلالة الثالثة: أنّ جهد معاوية - كمعارض سياسي لبيعة الإمام علي - قد اقتصر - في بادئ الأمر - على المطالبة بدم عثمان، ولم يتجاوز ذلك إلى حدّ الخروج وإعلان التمرد أو الرقض المطلق لولاية علي، حيث بدأ الأمر في التصاعد، بدءاً بالمطالبة بدم الخليفة، وانتهاءً بإعلان رفض البيعة وإعلان بيعته لنفسه.

- الدلالة الرابعة: يجب التوقف عند موقف معاوية ومن معه من قضية المطالبة بدم عثمان، وقراءة دلالة هذا المطلب السياسي، ومحاولة التعرف على مدى معقوليته السياسية، أو بالأحرى على مدى شرعيته، وهل يستند إلى أرضية شرعية أو دينية؟ أم أنه يستند - فقط - إلى شرعية العصبة والقوة؟ كما هو الحال بالنسبة لمطلب الثائرين على عثمان تسليمه إليهم مروان بن الحكم، ثم معرفة مدى واقعيته وإمكانية تحقيقه على أرض الواقع، دون إخلال بمكانة ورمزية الخليفة الجديد، بمعنى هل يدخل هذا المطلب في إطار الممكن السياسي الذي لا يخلّ بشرط الدولة؟ أم أنه يظلّ خارج إطار الممكن السياسي؟.

- الدلالة الخامسة: اعتماد سياسة التعبئة العامة في مواجهة الخصم: ويتجلى هذا من: قراءته كتاب نائلة على أهل الشام، وتطيفه بالقميص في أجناد الشام، أي من قول الراوي: وطيف به في أجناد الشام، وهي عبارة توحى بطبيعة أنصار معاوية، وأنهم في الأصل، جنود (مجبولون على الطاعة وتنفيذ الأوامر)، ومن ثم،

فهم عبارة عن جيش منظم ومدرّب ويتّسم بكفاءة قتاليّة عالية، إضافة إلى تحريضه إيّاهم على الطّلب بدم الخليفة القتيّل، ما جعلهم يخفّون إلى مبايعته على الطّلب بدمه.

وبهذا يتّضح أنّ معاوية قد تبنّى خطاباً سياسياً استراتيجياً تبنّى خلاله التدرّج في المطالبة؛ بدأ بالمطالبة بحقه في الولاية الخاصّة أو الصّغرى (بدم عثمان) إلى المطالبة بحقه في الولاية العامّة أو الكبرى (خلافة المسلمين)، مستنداً في ذلك - ربّما - إلى الآية الكريمة التي تقرّر حقّ أولياء دم القتيّل في الثّأر من قاتليه، والاقتصاص منهم بدمه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾⁽¹⁾. فقد روى الطّبريّ في تاريخه⁽²⁾ قال: بايع أهل الشّام معاوية بالخلافة في سنة سبع وثلاثين في ذي القعدة، حين تفرّق الحكماء، وكانوا قبل بايعوه على الطّلب بدم عثمان. ثمّ صالحه الحسن بن عليّ، وسلّم له الأمر سنة إحدى وأربعين لخمس بقين من شهر ربيع الأوّل، فبايع النّاس جميعاً معاوية، فقبل عام الجماعة.

ثالثاً: سياسة الكيد والخداع، وبثّ الإشاعات في صفوف الخصم، بما يؤدّي إلى إضعافه، وبذر روح الفرقة والشّقاق في صفوفه، وقد تجلّت هذه السّياسيّة بوضوح خلال المواجهات العسكريّة والميدانيّة التي دارت بينه وبين معسكر الحسن، لاسيّما في مرحلة الحسم الأخيرة:

- فقد روى اليعقوبيّ في تاريخه⁽³⁾ قال: "كان معاوية يدسّ إلى عسكر الحسن من يتحدّث: أنّ قيس بن سعد (أحد قادة جيش الحسن) قد صالح معاوية، وصار معه، ويوجّه إلى عسكر قيس من يتحدّث: أنّ الحسن قد صالح معاوية وأجابه".

(1) سورة الإسراء، الآية 33.

(2) تاريخ الطبريّ: 3 / 261.

(3) تاريخ اليعقوبيّ: 1 / 194.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فقد وجّه معاوية إلى الحسن المغيرة بن شعبة، وعبد الله بن عامر بن كريز، وعبد الرحمن بن أمّ الحكم، فأتوه، وهو بالمدائن نازل في مضاربِه، ثم خرجوا من عنده، وهم يقولون.. ويسمعون الناس: "إنّ الله قد حقن بآبن رسول الله • الدماء، وسكّن به الفتنة⁽¹⁾، وأجاب إلى الصلح، فاضطرب العسكر، ولم يشكك الناس في صدقهم، فوثبوا بالحسن، فانتهبوا مضاربَه وما فيها، فركب الحسن فرساً له، ومضى في مظلم ساباط، وقد كمن الجراح بن سنان الأسدي، فجرحه بمعول في فخذه، وقبض على لحية الجراح، ثم لواها، فدق عنقه. وحمل الحسن إلى المدائن، وقد نزع نزعاً شديداً، واشتدت به العلة؛ فافترق عنه الناس، وقدم معاوية العراق، فغلب على الأمر، والحسن عليل شديداً العلة، فلمّا رأى الحسن أن لا قوّة به، وأن أصحابه قد افترقوا عنه، فلم يقوموا له، صالح معاوية، وصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: أيّها الناس! إنّ الله هداكم بأولنا، وحقن دماءكم بأخرنا، وقد سالمت معاوية، وإن أدري لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين".

على أنّه يجب التوقف هنا عند دلالة قول الحسن: وقد سالمت معاوية، حيث تشير هذه العبارة إلى طبيعة الموقف الذي قرّر الحسن اتّخاذه من معاوية، عندما تنازل له عن حقّه في المطالبة بالخلافة نتيجة لضعف موقفه العسكري، وعدم قدرته على الاستمرار في المواجهة العسكرية، لاسيّما بعد أن خذله أنصاره، وشعر أنهم باتوا يشكلون خطراً حقيقياً عليه هو نفسه، عندها لم يجد ما يسعه إلا أن يجنح للسلّم، ويعلن حالة المسالمة. وحالة المسالمة تختلف عن حالة الاستسلام، من جهة أن الأولى تعني تبادل السلّم والسلام، ونزول كلّ طرف عند شروط الطّرف الآخر، في حين تعني الثانية (حالة الاستسلام) انكسار الطّرف المسالم للطّرف المستسلم له، ونزوله عند شروطه كاملة، بما يجعل مصيره بيد الطّرف الثّاني. وهذا ما لم يحدث في حالة الحسن مع معاوية.

(1) في إشارة واضحة منهم إلى نصّ الأثر الوارد في هذا السّياق، ومحاولة منهم إلى توظيف الدّيني في خدمة السياسي.

رابعاً: تسييس المتعالي: وهي عملية تمّ خلالها توظيف الدّين في السّياسة، على نحو جعل الدّينيّ تابعاً للسّياسيّ وخادماً له: وقد تجلّى هذا السلوك بوضوح في سياسة معاوية، على نحو ما تكشف عنه خطبته النّألية التي جاءت - حسب الرّواية - عقب إعلان البيعة له في مسجد الكوفة مباشرة، وإعلانه خلالها حسم المعركة بالصّلح - مع خصومه - لصالحه بشكل نهائيّ:

- فقد روى اليعقوبيّ في تاريخه⁽¹⁾... قال: " لمّا قدم (معاوية) الكوفة صعد المنبر؛ فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: أمّا بعد، فإنّه لم تختلف أمة بعد نبيّها إلّا غلب باطلها حقّها، إلّا ما كان من هذه الأمة، فإنّ حقّها غلب باطلها". ثمّ نزل.

فقد تضمّنت هذه الخطبة الموجزة (أو المكثّفة في سياقها) الإشارة إلى بعض الحقائق السّياسيّة المهمّة، لعلّ أبرزها:

- الحقيقة الأولى: أنّ هذه الخطبة القصيرة، قد أشارت - بصياغتها الدّقيقة والمكثّفة - إلى طبيعة الموقف السّياسيّ الذي كان قد فرض على الخليفة المنتصر (معاوية) مثل هذه الصّيغة المكثّفة: موقف المنتصر الذي ما عاد يحتاج إلى إثبات انتصاره على خصومه السّياسيين، بقدر ما بات محتاجاً إلى تعزيز هذا الانتصار، وترسيخ دعائمه في نفوس الخاصّة قبل العامّة: ببيان أسبابه الحقيقيّة، والمقدّمات المنطقيّة التي أفضت إليه، والقوى التي كان لها الفضل في تحقيقه، وإثبات أنّ وراء هذا النّصر المؤرّر الحكمة الإلهيّة التي اقتضت انتصار إرادة الحقّ والخير في أمة الإسلام (بوصفها امتداداً لإرادة نبيّ أمة الإسلام) على إرادة الشرّ والباطل.

- الحقيقة الثّانية: وبهذا تكون هذه الخطبة الموجزة قد قدّمت - في سياقها - خلاصةً جامعةً لحقيقة الصّراع الذي احتدم بينه وبين منافسيه على السّلطة، وما أريقّت في سبيله من دماء غزيرة، ليتوّج أخيراً بانتصاره عليهم ذلك النّصر المؤرّر المشهود؛ إذ هو، من جهة، قد سوّغ هذا الصّراع الدّامي بما يكفي؛ حين جعله

(1) تاريخ اليعقوبيّ: 1 / 194.

صراعاً عاماً أو معيّناً خاضته أمة الإسلام، بكافة فئاتها وشرائعها، كنتيجة طبيعية لغياب نبي الإسلام الذي قاد مسيرة الحق والرشد فيها ضدّ جحافل الشر والفساد والباطل، عن ساحة الفعل والتأثير المباشر في مركز القيادة والتأثير المباشر في الأمة، أو عن ساحة الفعل والتأثير المباشر في هداية الأمة؛ شأن أمة الإسلام في هذا الأمر - حسب منطق الخطبة - شأن باقي الأمم الأخرى التي جرت سنة الله فيها: أنه بمجرد أن يغادر أنبياؤها/ قادة الحق ودعاة الحقيقة مواقعهم فيها، حتى تتنازعها أهواء القادة الآخرين، وأصحاب المصالح والأهواء فيها، فتتشعب بها (وبهم) سبل الضلال والغي، على نحو غالباً ما يفرض إلى تفككها وانتصار قوى الباطل والفساد على قوى الحق والحقيقة فيها.

وبهذا يكون معاوية قد نظر إلى صراعه مع خصومه السياسيين، بوصفه صراعاً دينياً - بين إرادتين لقوتين مريدتين في أمة الإسلام - بعد غياب نبي الإسلام والمسلمين محمد ﷺ: بين إرادة قوة الحق والخير التي قاد نبي الإسلام مسيرتها في الأمة ورسخ جذورها في أعماق أبنائها الذين قادوا مسيرة النصر، وإرادة الشر والباطل التي تمثل - حسب منطق الخطبة - امتداداً لقوى الشر والفساد التي ناوت نبي الإسلام والمسلمين، وعملت على عرقلة مسيرة الخير والعتاء منذ اللحظة الأولى لبعثته، لذلك كان طبيعياً - حسب هذا المنطق الذي سعت الخطبة إلى تكريسه - أن ينتهي هذا الصراع بين تينك الإرادتين المريدتين بانتصار إرادة الحق والخير (ممثلة فيه وفي معسكره) على إرادة الباطل والشر (ممثلة في معسكر خصومه المنكسرين)، وتمكّن قوى الخير والصلاح في الأمة من لجم قوى الشر والفساد.

وبهذا المنطق الذي أوحى به ملفوظ هذه الخطبة يعلو الانتصار السياسي الذي حققه معاوية على خصومه السياسيين في ساحة المعركة، ليغدو - بحسب منطق الخطبة - بمثابة تمثيل للإرادة الإلهية في انتصار قوى الحق والخير - على مرّ الأزمان - على قوى الشر والباطل.

وإن بقي علينا بعد هذا الطرح الذي جسده ملفوظ هذه الخطبة أن نسأل: لكن ألا يكون معاوية قد أسس - بمثل هذا المنطق الذي أسست له هذه الخطبة - لعقيدة الجبر⁽¹⁾؟!

أعتقد أن مثل هذا الخطاب قد أسس - بالفعل - لمثل هذه العقيدة التي أخذ حكام بني أمية، بدءاً من معاوية، يرسخونها في وعي الناس وضمايرهم، على نحو ما كشف عنه نص هذه الخطبة، فضلاً عن نصوص أخرى كثيرة، يأتي في طليعتها نص خطبة يزيد بن معاوية بعد توليه الخلافة بعد وفاة أبيه:

- فقد روى صاحب عيون الأخبار⁽²⁾ قال: خَطَبَ يزيد بن معاوية، بعد توليه الخلافة، فقال: "إن معاوية كان حبلاً من حبال الله، مده (إلى الناس) ما شاء أن يمدّه، ثم قطعه حين شاء أن يقطعه؛ وكان دون من قبله، وهو خير من بعده، ولا أزكيه عند ربه، وقد صار إليه؛ فإن يعف عنه فبرحمته، وإن يعاقبه فبذنبه. وقد وليت الأمر بعده، ولست أعتذر من جهل، ولا أشتغل بطلب علم. وعلى رسلكم! إذا كره الله أمراً غيره".

ولكي نوضح حضور نسق التفكير الجبري في ملفوظ هذه الخطبة، يكفي التوقف عند دلالة قوله:

- "إن معاوية كان حبلاً من حبال الله، مده ما شاء أن يمدّه، ثم قطعه حين شاء أن يقطعه" إذ يشير بذلك إلى أنه تعالى هو لا سواه من أوصله إلى موقع السلطة، ومكنه منها، ليبقيه في هذا الموقع حتى قضى عليه بالموت. وهذا يقتضي أن خصومه كانوا في معارضته على ضلال، لأنهم إنما كانوا يعارضون إرادته تعالى الماضية التي - بالفعل - أوصلته إلى السلطة ومكنته منها، لا إرادته هو.

(1) على أنه يجب أن نقارن بين مضمون هذه الخطبة التي ألقاها معاوية هنا من على منبر مسجد الكوفة، ومضمون خطبته الأخرى التي ألقاها تالياً فور دخوله المدينة التي كانت لا تزال تمثل المرجعية الدينية لدولة الخلافة.

(2) عيون الأخبار: 1/ 224، موقع الوراق، المكتبة الشاملة، ومروج الذهب: 1/ 376.

- كما يجب التوقف عند دلالة ملفوظ العبارة الأمرة الأخيرة" وعلى رسلكم! إذا كره الله أمراً غيره" الذي يطلب - خلاله- إلى معارضيه، أو بالأحرى إلى المتحفظين على ولايته الخلافة بعد أبيه، التريث، وعدم التسرع في إصدار الأحكام عليه، أو في اتخاذ المواقف تأليفاً للناس عليه، لأن الأمر لا يعدو أن يكون- بالنسبة إلى هؤلاء- تدخلاً منهم في الشأن الإلهي الذي إن شاء أبقاه (في موقع الملك والسلطان) وإن شاء غيره وأزاله من ذلك الموقع.

خامساً: سياسة إقناع الخصوم عبر آلية الحجاج والجدل (الحوار العقلي):
وقد دلّ على ذلك أوضح دلالة ما رواه صاحب عيون الأخبار⁽¹⁾ قال: روى الهيثم عن ابن عيَّاش عن الشَّعْبِيِّ قال: " أقبل معاوية ذات يوم على بني هاشم فقال: يا بني هاشم، ألا تحذّونني عن ادّعاءكم الخلافة دون قريش! بِمَ تكونُ لكم؟! أبالرضا بكم؟ أم بالاجتماع عليكم دون القرابة؟ أم بالقرابة دون الجماعة؟ أم بهما جميعاً؟! فإن كان هذا الأمر بالرضا والجماعة دون القرابة، فلا أرى القرابة أثبتت حقاً، ولا أسست ملكاً، وإن كان بالقرابة دون الجماعة والرضا، فما منع العباس عمّ النبيّ ووارثه وساقى الحجاج وضامن الأيتام أن يطلبها، وقد ضمن له أبو سفيان بني عبد مناف! وإن كانت الخلافة بالرضا والجماعة والقرابة جميعاً، فإنّ القرابة خصلة من خصال الإمامة لا تكون الإمامة بها وحدها، وأنتم تدعونها بها وحدها، ولكننا نقول: أحقّ قريش بهم من بسط الناس أيديهم إليه بالبيعة عليهم، ونقلوا أقدامهم إليه للرغبة، وطارت إليه أهولؤهم للنقة (أي تعلّقت به آمالهم وأحلامهم)، وقاتل عنها بحقها، فأدركها⁽²⁾ من وجههم⁽³⁾. إنّ أمركم لأمر تضيق به الصدور! إذا سئلتُم ممّن اجتمع عليه من غيركم قلتم حق. فإن كانوا اجتمعوا على حق فقد أخرجكم الحق من دعوكم. انظروا: فإن كان القوم أخذوا حقكم فاطلبوهم⁽⁴⁾، وإن كانوا أخذوا حقهم فسلّموا إليهم (ذلك الحق)، فإنّه لا ينفعكم أن تروا لأنفسكم ما لا يراه الناس لكم".

(1) عيون الأخبار: 3 / 1.

(2) المراد: أدرك سلطة الخلافة في قريش وفي الأمة من خلال قريش.

(3) أي من جهتهم، أي بسبب إجماعهم عليه واجتماعهم حوله، وتعصّبهم له.

(4) بمعنى فجادوهم على حقكم المستلب (والمزعوم) حتى تنتزعه منهم.

حيث يشير نصّ الحوار السابق إلى عدد من الدلالات السياسيّة المهمّة، لعلّ أبرزها:

- الدلالة الأولى: حرص معاوية على إقناع خصومه السياسيّين بسلامة موقفه السياسيّ، واستحقاقه شرط الخلافة، وأنّه هو - لا سواه - من له الحقّ في سلطة الخلافة؛ كونه من وقع عليه إجماع قريش، بكافة بطونها وأفخاذها، فهو رجل قريش الأوّل وابنُ رجلها الأوّل (أبو سفيان بن حرب). وبما يؤكّد أنّه لم يكن ليكتفي بمنطق الغلبة والقهر الماديّ أو العسكريّ الذي أوقعه بخصومه، بل ظلّ يحرص أشدّ ما يكون الحرص على تعزيز منطق هذه القوّة، بقوة الحجّة والبرهان، أو قل: إنّهُ ظلّ يحرص على تعزيز منطق القوّة العسكريّة أو القبليّة القرشيّة بقوة العقل والحجّة، أو بقوة البرهان والدليل على استحقاقه شرط السّلطة.

- الدلالة الثّانية: أنّه كان يعتمد مرجعيّة قريش ككلّ (أي بوصفها كياناً قبليّاً يتألّف من عدد من البطون والأفخاذ) ويرفض اعتماد مرجعيّة القرابة والنسب، تماماً كما يرفض مرجعيّة فخذ بني هاشم، لذلك وجدناه يستند في إثبات أحقيّته في الخلافة على شرعيّة الإجماع القرشيّ الذي تعزّزه الرّغبة القرشيّة مجتمعة، ويخسده السلوك الذي مارسه الجماعة (القبليّة) المجمعّة عليه المجتمعة حوله بالفعل، ورفضاً، في الوقت ذاته، القول بشرعيّة القرابة (من النّبّي) وحدها (قرابة بني هاشم).

- الدلالة الثّالثة: أنّ سلطة الخلافة - حسب منطق - (كائنة) في قريش بكافة مكوناتها العشائريّة والقبليّة، وليست في مكوّن قبليّ أو عشائريّ واحد (في بني هاشم)، وبما يؤكّد أنّها حقّ مشاع في كلّ أبناء قريش؛ لا فرق بين هاشميّهم وأمويّهم، فالكلّ، في طلب هذا الحقّ، سواء. إنّها حقّ من حقوق قريش بكافة قبائلها وعشائرها (مرجعيّتها عصبية قريش) تمنحها لمن تنقّ فيه، وترغب فيه، أو تتطلّع إليه من أبنائها، وليست حكراً على قرابة بني هاشم من الرّسول •.

- الدلالة الرابعة: وهي مترتبة على الثالثة: أنّ أحداً من أبناء قريش (أيّا تكن مكانته أو قرابته من الرسول • لا ينال هذا الحقّ - حقّ ممارسة السّلطة أو تمثيلها في قريش وفي الآخرين من خلالها- إلّا إذا حاز على ثقة السّواد الأعظم من أبناء قريش، فبسطوا أيديهم إليه مبايعين، والتّفوا حوله مساندين ومؤازرين.

على أنّ اللافّ في سياق تأكّيده على هذا الحقّ الذي آل إليه دون سواه:

- أنّه قدّم حقّ قريش على حقّه هو في قريش، وفي الأمّة من خلال قريش، فقال: "إنّ أحقّ قريش بهم" ولم يقل مثلاً: إنّ أحقّ النّاس في قريش، في إشارة إلى أنّ السّلطة في الأمّة حقّ من الحقوق التّاريخيّة لقريش، وأنّه إنّما يستمدّ سلطته - كخليفة في الأمّة - من ذلك الحقّ التّاريخيّ الذي لقريش على سائر مكوّنات أمّة الإسلام. كأنّه أراد أن يقول: إنّ قريشاً هي الممّثل الشرعيّ الوحيد للأمّة، وأنا الممّثل الشرعيّ الوحيد لقريش في الأمّة.

- أنّه علّق الحقّ الذي له على قريش، وعلى الأمّة من خلالها، بعدد من الشّروط التي لا تتوافر إلّا فيه هو فقط، ومن تلك الشّروط:

- أن يبسط النّاس أيديهم إليه بالبيعة..، "في إشارة إلى أنّه قد بويع من عموم قريش، وقد عبّر عن إعطائه البيعة من قريش بلفظ الفعل (بسط) المتضمّن معنى أعطى عن قناعة ورضى - مسنداً إلى لفظ (النّاس) " في إشارة إلى رغبته في تعميم البيعة التي حصل عليها من قبائل قريش، وأنّها تعدّ بيعةً من النّاس كلّ النّاس، ولم تحصل له فقط من بعض فئات المجتمع المسلم، هذا فضلاً عن أنّها قد حصلت له برضى وقناعة من جميع تلك الفئات.

- "أن تخفّ أقدامهم إليه للرّغبة" المراد للرّغبة فيه، أو فيما عنده، أو في منحه حقّ الولاية عليهم، كنايةً عن القناعة الدّاخلية، وسرعة الاستجابة لمناصرته ومؤازرته ضدّ خصومهم المنافسين له.

- و"أن تطير إليه أهواؤهم للثقة" المراد: للثقة فيه وفي كفاءته، وأنه أهل لتحمل المسؤولية، كناية عن صدق الولاء والطاعة الناجمة عن الحب والثقة، كأنه أراد أن يقول: إن رغبة قريش فيه، أو في ولايته لم تأت من فراغ، بل جاءت مبنية على ثقتهم في كفاءته، وأنه حسن السياسة والتدبير على نحو يجعله أهلاً لتحقيق مقاصد الشرع من سلطة الخلافة.

- "وأن يقاتل عنها بحقها، فيدركها من وجههم" (أي من جهتهم). في إشارة منه إلى شرط الكفاءة المتوافر فيه بما يتطلبه من شجاعة وحزم وقدرة على مقارعة الخصوم وغلبتهم.

- الدلالة الخامسة: يكشف هذا النص، لاسيما في جزئه الأخير، عن طبيعة ما يمكن تسميته بـ "دوافع السلوك السياسي" المعبر عن ولاء الأفراد والجماعات أو عن نفورها. وما نعنيه بالسلوك السياسي ذلك الضرب من السلوك التفاعلي المتبادل بين الرعاة (الساسة) والرعية، أي الذي يجسد علاقة كل منهما بالآخر، ومدى استجابته لشروط الآخر، لذلك فهو يشمل سلوك الراعي في الرعية، وسلوك الرعية في الراعي، ولا يشمل سلوك الراعي في نفسه، أو في علاقته بذاته، كما لا يشمل سلوك الرعية في أنفسهم (أو في علاقتهم بذواتهم؛ فرادى أو مجتمعين)، لأن من شأن ذلك أنه يدخل في إطار ما يمكن تسميته بالسلوك الأخلاقي أو الاجتماعي.

ما يعني أننا نحصره في نمط من السلوك المتعدّي أو التّجاوزي الذي يتعدّى أثره حدود أحد الطرفين السياسيين المتفاعلين سياسياً إلى الطرف الآخر (شريكة في العملية السياسية)، لذلك فهو يشمل سلوك الراعي في (علاقته) برعيته، والمجسد حضور فعل/ نسق الرعاية السياسية، فضلاً عن سلوك الرعية في (علاقتهم) برعاتهم.

وانطلاقاً من ملفوظ النص السابق يمكن القول: إن ملفوظ النص السابق قد تضمن الإشارة إلى عدد من محدّدات هذا السلوك السياسي أو موجهاته العامة، لعلّ أبرزها:

1- محدّد الرّغبة في الحصول على مغانم السّلطة: المكانة المرموقة في المجتمع + الثّروة، مقترنة بالثّقة في الحصول عليها.

2- محدّد الثّقة في الحصول على ما يمثّل موضوعاً للرّغبة.

- الدّلالة السّادسة: أنّ موقف معاوية هذا الذي حصر خلاله السّلطة فقط في عصبية قريش، قد أسّس لموقف سياسيّ عامّ تبنّاه الكثير من أهل السّنة فيما بعد، وعبرت عنه بعض المرويّات التي ما انفكت تكرّس واقع التّبعية لقريش، وتحصر سلطة الخلافة فيها دون غيرها، من قبيل:

- ما رواه محمّد بن جبير بن مطعم، عن معاوية، قال: سمعت رسول الله يقول: "إنّ هذا الأمر في قريش؛ لا يعاديهم أحد إلّا أكبه الله في النّار على وجهه ما أقاموا الدّين"⁽¹⁾.

- وما رواه جابر، قال: قال رسول الله ﷺ: "النّاس تبع لقريش في الخير والشرّ"⁽²⁾.

- وفي رواية أخرى عن زيد بن أبي عتاب، قال: قام معاوية على المنبر فقال: قال النّبيّ ﷺ: "النّاس تبع لقريش في هذا الأمر؛ خيارهم في الجاهليّة خيارهم في الإسلام"⁽³⁾.

إذ نلاحظ على ملفوظ النّصوص السّابقة التي تقرّر حقّ قريش في السّلطة على النّاس ما يأتي:

- أنّه من موقع الإخبار عن واقع حال النّاس عموماً (أكانوا في جاهليّتهم أم بعد إسلامهم)، وأنّهم في عمومهم تابعون لقريش.

- أنّه ملفوظ يقرّر حقيقة الواقع الذي عليه علاقة النّاس (هكذا بصيغة العموم) بقريش، وأنّ النّاس - في علاقتهم بالسّلطة القرشيّة - ليسوا سوى أتباع أو

(1) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة لأبي نعيم الأصبهاني: 1 / 53.

(2) المرجع السابق: 1 / 54.

(3) السنن الواردة في الفتن للدّاني: 1 / 233.

مجردَ توابع لقريش، لا فرق في ذلك بين كافرهم ومسلمهم، أو بين نقيهم وفاجرهم؛ وهي إشارة تتضمن القول: إنّ الخيرين من الناس عموماً يتبعون الخيرين من قريش عموماً، وإنّ الأشرار من الناس يتبعون أشرار قريش عموماً، وبما يعني أنّ قريشاً باتت تمثل القدوة أو النموذج الأكمل في الخير وفي الشرّ على السواء.

- على أنّ في النصّ السابق إشارةً مهمّةً إلى طبيعة الكينونة العربيّة التي تجعل من الكائن؛ إمّا رأساً فيطاع، أو ذنباً فيطيع، فأنت إن لم تكن في موضع الرأس فلن تكون إلّا في موضع الذنب، وهو المعنى ذاته الذي أوحى به أو عبّر عنه الشاعر العربيّ حين قال:

لنا الصّدر دون العالمين أو القبر

وإذا كانت ملفوظات النصوص السابقة قد حصرت السّلطة في قريش فقط، فإنّ ثمة نصوصاً أخرى قد أكّدت على فكرة "تأبيد السّلطة" في قريش، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

- ما روي عن عاصم، قال: سمعت أبي يقول: قال عبد الله: قال رسول الله •: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي في النّاس اثنان"⁽¹⁾. وفي رواية أخرى - من طريق عاصم بن محمّد - "ما بقي (من) النّاس اثنان" وقال بأصبعيه يلويهما"⁽²⁾.

إذ يشير ملفوظ النصّين السابقين إلى عدد من الدلالات أبرزها:

- الدلالة الأولى: أنّ واقع الحال النّصيّ الذي يقرّره هذان النّصان (في حقّ قريش) منقوض بواقع الحال التّاريخيّ الذي يقرّر عكس ما يقرّره؛ فإذا كان هذان

(1) تثبيت الإمامة، مرجع سابق: 1/ 55 وفي رواية ثالثة: عن أبي مسعود الأنصاريّ، قال: قام رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: "يا معشر قريش: إنّ هذا الأمر لا يزال فيكم، وأنتم ولاتة (مالكوه وأصحاب الحقّ فيه)، ولن يزال فيكم حتّى تحدثوا أعمالاً (لاحظ هكذا أعمالاً دون تحديد) تخرجكم منه، فإذا فعلتم ذلك سلط الله عليكم شرّ خلقه، فالتحوكم كما يلتحي القضيب" (ينظر: السنن الواردة في الفتن للداني: 1/ 232.

(2) السنن الواردة في الفتن للداني: 1/ 229.

النَّصَان قد قرَّرا تأييد السُّلطة في قريش، فإنَّ الواقع التاريخيَّ قد أثبت عكس ما قرَّراه بخصوص هذه المسألة، إذ يؤكِّد هذا الواقع ذهاب السُّلطة عن قريش منذ فترة ليست بالقصيرة. وبما يؤكِّد أنَّ ملفوظ هذين النصين ليسا من كلام المعصوم *، وإنَّما هو من كلام السَّاسة الذين ما انفكوا يحاولون تكريس السُّلطة في قريش، إذ لو كان من كلام المعصوم لما زالت تلك العصبيَّة عن قريش، أو لبقيت تلك العصبيَّة في قريش حتَّى يومنا هذا على الأقلَّ.

- الدِّلالة الثَّانية: أنَّ ملفوظات النُّصوص السَّابقة قد أكَّدت، في الجملة، على فكرة تأييد السُّلطة في قريش، أي على جعلها سلطةً أبديَّة فيها، وهذا يقتضي أو يتطلَّب جعل القوَّة الفرشيَّة قوَّةً أبديَّة أيضاً، على معنى أنَّ ميزان القوَّة السُّوسيو-سياسيَّة المائل لصالح قريش منذ القدم سيستمر كذلك إلى ما لا نهاية، ولن يتغيَّر لصالح أبَّة قوَّة سوسيو-سياسيَّة أخرى- كانت قد ظهرت في تلك المرحلة أو يفترض أنَّها قد تظهر لاحقاً- وهذا الواقع النَّصيَّ لقريش منقوض- كما قلنا- بواقع حالها التاريخيَّ.

وبما يؤكِّد أنَّ سياق التَّنَافُظ في ملفوظات النُّصوص السَّابقة، يعدُّ سياق صراع سياسيٍّ على السُّلطة السَّياسيَّة (المعبَّر عنها بلفظ هذا الأمر) في الأمَّة بعد وفاة الرِّسول *: لمن تكون هذه السُّلطة؟ وفيمن تكون من العصبيَّات والقبائل العربيَّة؟ أتكُون في قريش في الجملة؟ أي بما هي كيان قبليّ يتألَّف- في الأصل- من عدد من القبائل والعشائر، قادر على فرض شروط القهر والغلبة على باقي الكيانات القبليَّة الأخرى (كما كان يطالب بنو أميَّة)؟ أم تكون لفرع من فروع قريش (فرع بني هاشم، كما كان يطالب العلويُّون)؟ أم تكون حقّاً مشاعاً لعمامة المسلمين أو لكلِّ من يرى في نفسه الأهلِيَّة والكفاءة من أبناء الأمَّة، ويقع عليه اختيار الأمَّة (كما كان يطالب بعض فئات الأمَّة الأخرى كالخوارج)؟!

وحَتَّى نتمكَّن من الإجابة عن هذا السَّؤال: فيمن تكون سلطة الخلافة، يجب علينا محاولة الإجابة عن سؤال آخر يقربنا من الإجابة عن مثل هكذا تساؤل، أو

يضعنا وجهاً لوجه أمام الإجابة عنه: بم تكون (أو تقوم) هذه السلطة؟ متضمناً السؤال: بم يتحقق وجودها بالفعل في حياة الناس؟ أو ما الذي به تكون هذه السلطة سلطة حقيقية فاعلة في حياة الناس بالفعل؟ بمعنى كيف يتم ممارستها في الناس؟ ما هي أدواتها؟! أ تكون أو تتحقق بغير العصبية القبلية؟ وإذا كانت إنما تكون - على الأقل حسب ابن خلدون - بقوة القبيل والعصبية القبلية، أي بقوة القهر والغلبة الكامنة في القبيل والمتحققة عبره، فإن السؤال: فأي عصبية قبلية عربية كانت - على الأقل في زمن جريان ملفوظ هذه النصوص - هي الأقدر على فرض وتمثل مثل هذه السلطة غير عصبية قريش؟! هل كان يوجد - على الأقل - في لحظة التخاطب بخطاب مثل هذه النصوص - عصبية أقوى من عصبية قريش؟ أم أن العصبية الأقوى أو (القوة القبلية الأعظم) في ذلك الوقت هي عصبية قريش ولا شيء غير هذه العصبية؟ وإذا لم يكن إلا هذه العصبية، عرف السبب الذي لأجله جملت ملفوظات هذه النصوص سلطة الخلافة في قريش، وإذا عرف السبب بطل العجب، كما يقال.

وإن بقي علينا أن نسأل - على الرغم من ذلك - لكن ما الذي يجب توافره فيمن يكون خليفة للمسلمين؟ هل يجب أن يكون ممثلاً - فقط - لعصبية قريش في المسلمين؟ أم يجب أن يكون ممثلاً لإرادة أمة الإسلام في عمومها أو بكل أطرافها وأطرافها؟ أم يجب أن يكون - فقط - ممثلاً لإرادة الإسلام في المسلمين؟ ومن ثم، فهل عليه أن يكون ممثلاً لإرادة القوة العصبية في الأمة؟ أم عليه أن يكون ممثلاً لإرادة الحق والعدل والمساواة في الأمة؟ وهو سؤال يمكن صياغته بطريقة أخرى: ما الذي على خليفة المسلمين تمثيله؟ هل عليه تمثيل إرادة القوة المادية في الأمة؟ أم عليه تمثيل إرادة الحق والعدل في الأمة؟ بتعبير آخر: هل عليه تمثيل إرادة جماهير المسلمين المستخلف عليها نفسها؟ أم تمثيل إرادة القوة المستخلفة له على جماهير المسلمين؟ أكانت هذه القوة إلهية دينية؟ أم دنيوية أرضية؟ باعتبار أن مصطلح "خليفة" الذي نطلقه على شخص الحاكم، ورمز سلطة دولة الخلافة، يتضمن وجود:

- 1- مستخلف - بصيغة اسم المفعول، هو شخص الخليفة.
 - 2- ومستخلف، بصيغة اسم الفاعل، ويتمثل - حسب الفكر الإسلامي - في شخص الرسول • أو بالذات العلية أو في الجهة (أو القوة) التي تمنح الخليفة حق ممارسة السلطة في الأمة، ومنها يستمد الدعم والمساندة،
 - 3- ومستخلف عليه، وهو الذين، بإجراء أحكامه في الناس؛ أمراً ونهياً، تشريعاً وقضاءً.... إلخ.
 - 4 - ومستخلف فيه، وهم مجموع أفراد الأمة التي تجري فيهم سياسة الخليفة.
 - 5- ومستخلف له أو لأجله (مقاصد الشرع وغاياته).
- ما يحتم علينا العودة مرة أخرى إلى هذه العناصر جميعاً، وتأملها لاكتناه حقيقة هذه السلطة المسماة خلافة: بم تكون (أو تتعقد)؟ وفيمن تكون؟ وكيف تكون؟ ولم تكون؟
- وفي سبيل الإجابة عن السؤال الأول: بم تكون (أو تتعقد) سلطة الخلافة؟ علينا أن نسأل - كما كان فيما يبدو قد سأل أو تسأل معاوية نفسه من قبل: أ تكون (أو تتعقد) بمجرد رضى عامة الناس (المستخلف عليهم) عن الشخص الذي يتشوق لـ (منصب الخليفة)، واقتناعهم بأهليته لتولي هذا المنصب؟ (أبالرضا بكم؟) أم تكون أو تتعقد بانعقاد الإجماع (من لدن عامة الناس) عليه، من جهة، والتفافهم حوله أو اجتماعهم عليه لمازرتة ونصرته، وفرض شروط الغلبة والقهر لمن خالفه، من جهة ثانية؟ (أم بالاجتماع عليكم دون القرابة)؟ أم تكون أو تتعقد بمجرد أن يكون الشخص المرشح نفسه لهذا المنصب قريباً من صاحب الشريعة • أو من آل بيت النبوة؟ (أم بالقرابة دون الجماعة؟) أم أنها إنما تكون أو تتعقد بهذا كله؟ أي بقوة الحق والعصبية، أو برضا الجماعة، من جهة، والتفاف القرابة أو العصبة حوله لفرض الطاعة، من جهة ثانية، وقرابته من صاحب الحق أو الشريعة، من جهة ثالثة. بتعبير آخر: أ تكون بقوة القبيل والعصبية القادرة على فرض الطاعة؟ أم تكون بقوة الدين والعقيدة التي يمثلها أو يدعو إليها الشخص الديني؟ أم تكون بهما

معاً؟ وفي حال كانت هذه السلطة- في قريش- كما تؤكد ملفوظات هذه النصوص، فإن السؤال الذي علينا طرحه في هذا السياق: فلم كانت في قريش فقط؟ أكانت في قريش لقوة قبيلها وعصبيتها، وقدرتها على قهر الخارجين على الطاعة وغلبهم؟ أي بما هي قوة ردع عسكرية قادرة على الهيمنة وفرض شروط الطاعة والسيادة، وتحقيق القدر اللازم من الاستقرار السياسي والأمني في كافة مناطق نفوذ الدولة؟ أم تكون في قريش وبها، بما هي قوة تجارية اقتصادية قادرة على فرض شروط الاستقرار الاقتصادي والمعيشي لكافة أفراد الدولة في كافة مناطق نفوذها؟ أم تكون في قريش وبها، بما هي قوة دينية وثقافية قادرة على تمثّل (قيم) الدين الإسلامي الحنيف وتمثيله للناس في أرجاء المعمورة، كما هو دون زيادة فيه أو نقصان، على نحو يفضي إلى فرض شروط هيمنته على باقي الديانات والعقائد والثقافات الأخرى؟ أم كانت وتكون في قريش وبها، كون قريش تمثّل- كما دلّت على ذلك ملفوظات النصوص السابقة- جماع قوى عسكرية وسياسية وثقافية ودينية واجتماعية، ومن ثمّ، فهي القوة الأقدر من بين كلّ القوى السوسيو- سياسية ثقافية الأخرى على ممارسة الفعل السياسي في الآخرين ومن خلالها دون استثناء؟!

سادساً: سياسة القبيلة بشروط القبيلة ولعلّ في ملفوظ النصّ التالي ما يشير إلى خلفية الانحياز لقريش، وتكريس سلطتها في الناس:

- ف- "قد روى إسماعيل بن عيَّاش، عن ابن أبي ذئب، عن الزّهريّ، قال: قال رسول الله ﷺ: " قَدِّمُوا قَرِيشاً وَلَا تَقْدِّمُوا عَلَيْهَا، وَتَعَلَّمُوا مِنْ قَرِيشٍ وَلَا تَعَلَّمُوا" (1).

إذ يتضمّن ملفوظ هذا النصّ إشارة مهمّة إلى واحد من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى القول بتأييد السلطة في قريش: إذ هو يشير إلى أنّ قريشاً لا تتمتع بعصبية قوية فحسب، بل برصيد معرفي ثقافي متنوّع يثري الحياة والمعرفة في جوانبها المختلفة، ما يجعل منها عصبية مدعومة (أو مسنودة) بموروث ثقافي

(1) السنن الواردة في الفتن للداني: 245/1، والمعنى: تعلّموا منها فنّ السياسة وقيادة الناس.

سياسي في الإدارة والحكم، يؤهلها كي تصبح بمثابة الكيان القبلي الوحيد الذي جمع بين سلطة السياسة/ القوة، وسلطة الثقافة/ المعرفة في آنٍ معاً، ما جعلها جديرة بتبوء ما تبوّأت في تلك النصوص من مكانة مرموقة.

لقد تحوّلت قريش، في وعي تلك النصوص ونصوص أخرى غيرها، جماع سلطة متعدّدة الألوان، متشعبة الوجوه والمستويات؛ سوسيو - سياسية، دينية، ثقافية، اقتصادية، تاريخية، حضارية، يصعب تجاوزها، أو القول بإمكانية تجاوزها. يدلّ على ذلك ويؤكدّه، فضلاً عما سبق، أنّ كثيراً من ساستنا بلّة مؤرخينا لا يزالون يتبنّون القول بضرورة قرشية الإمام حتى يومنا هذا، أو قل: إنهم لا يزالون يشترطون قرشية الحاكم أو من يسمّونه بوليّ الأمر، رغم سقوط العصبية القرشية منذ قرون، ولم نعد نقرأ عنها إلا في بطون الكتب. إنهم لا يزالون يحلمون بعودة القرشية إلى ساحة الهيمنة السياسية على السلطنة، ناسين أو متناسين أنّ عقارب الساعة لا تعود إلى الوراء، وأنّ التاريخ لا يعيد إنتاج نفسه.

على أنّه يجب الإشارة أخيراً إلى أنّ ابن خلدون كان قد فسّر اشتراط القرشية بالنسبة للإمام، مؤكّداً، في هذا السياق⁽¹⁾: "أنّ الحكمة في اشتراط النسب القرشي، ومقصد الشّارع منه، لا ترجع إلى مجرد التّبرك بوصله النّبّيّ، كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتّبرك بها حاصلًا، لكن التّبرك ليس من المقاصد الشرعيّة، لذلك لا بدّ من المصلحة في اشتراط النسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وفي رأيه فإنّ المصلحة تكمن في اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها. وذلك أنّ قريشاً كانوا عصبه مضر، وأصلهم، وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزّة بالكثرة والعصبية والشّرف؛ فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ويسكنون لغلبهم، فلو جعل الأمر في سواهم لتوقع افتراق الكلمة بمخالفتهم، وعدم انقيادهم، ولا يقدر

(1) ينظر: المقدمة: 100/1.

غيرهم من قبائل مضر أن يردّهم عن الخلاف، ولا يحملهم على الكرّة، فتفتقر الجماعة، وتختلف الكلمة. والشارع محذّر من ذلك، حريص على اتّفاقهم، ورفع التّنازع والشّتات بينهم، لتحصل اللّحمة والعصبيّة، وتحسن الحماية. بخلاف ما إذا كان الأمر في قريش، لأنّهم قادرون على سوق النّاس بعصا الغلب إلى ما يراد منهم؛ فلا يخشى من أحد خلاف عليهم ولا فرقة؛ لأنّهم كفيّلون حينئذ بدفعها، ومنع النّاس منها؛ فاشتراط نسبهم القرشيّ في هذا المنصب، وهم أهل العصبيّة القويّة، ليكون أبلغ في انتظام الملة، واتّفاق الكلمة، وإذا انتظمت كلمتهم انتظمت بانتظامها كلمة مضر أجمع، فأذعن لهم سائر العرب، وانقادت الأمم سواهم إلى أحكام الملة، ووطئت جنودهم قاصية البلاد، كما وقع في أيّام الفتوحات، واستمرّ بعدها في الدّولتين إلى أن اضمحلّ أمر الخلافة، وتلاشت عصبيّة العرب. ويعلم ما كان لقريش من الكثرة والتّغلب على بطون مضر، من مارس أخبار العرب وسيرهم، وتقطن لذلك في أحوالهم. وقد ذكر ذلك ابن إسحق في كتاب السّير وغيره.

فإذا ثبت أنّ اشتراط القرشيّة إنّما هو لدفع التّنازع، بما كان لهم من العصبيّة والغلب، وعلمنا أنّ الشارع لا يخصّ الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أنّ ذلك، إنّما هو من الكفاية، فرددناه إليها، وطرّدنا العلة المشتبهة على المقصود من القرشيّة، وهي وجود العصبيّة، فاشتراطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبيّة قويّة غالبية على من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق، كما كان في القرشيّة، إذ الدّعوة الإسلاميّة التي كانت لهم كانت عامّة، وعصبيّة العرب كانت وافية بها، فغلبوا سائر الأمم، وإنّما يخصّ لهذا العهد كلّ قطر بمن تكون له فيه العصبيّة الغالبة.

وإذا نظرت سرّ الله في الخلافة لم تعدّ هذا؛ لأنّه سبحانه إنّما جعل الخليفة نائباً عنه في القيام بأمور عباده، ليحملهم على مصالحهم، ويردّهم عن مضارّهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلّا من له قدرة عليه. ألا ترى ما ذكره الإمام ابن الخطيب في شأن النّساء، وأنّهن في كثير من الأحكام الشرعيّة جعلن تبعاً

للرجال، ولم يدخلن في الخطاب بأصل الوضع، وإنما دخلن عنده بالقياس، وذلك لما لم يكن لهن من الأمر شيء، وكان الرجال قوامين عليهن، اللهم إلا في العبادات التي كل أحد فيها قائم على نفسه، فخطابهن فيها بالوضع لا بالقياس. ثم إن الوجود شاهد بذلك، فإنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم. وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي".

مما سبق يتضح أن ابن خلدون إنما كان ينظر لدولة الملك القائمة على القهر والغلبة، وليس لأية دولة أخرى تقوم على أسس أخرى غير القهر والغلبة.

سابعاً: الممالة السياسية على أن معاوية بوصفه مؤسس دولة السياسة لم يكن يسلك فقط سبيل الحجاج والجدل في إقناع الخصوم بأحقية في السلطة، بل كان يسلك سبيلاً آخر أيضاً هو سبيل التودد للخصوم ومحاولة كسب ولائهم:

- فقد روى صاحب عيون الأخبار عن معاوية قال⁽¹⁾: "لقد كنت ألقى الرجل من العرب أعلم أن في قلبه عليّ ضغناً، فأستشيرهُ، فيثير إليّ منه بقدر ما يجده في نفسه؛ فلا يزال يوسعني شتماً، وأوسعهُ حُماً حتى يرجع صديقاً، أستعين به فيعيني، وأستجده فينجدي".

- وروي عنه أيضاً أنه قال في سياسة الرعية⁽²⁾: "لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. قيل: وكيف ذاك؟! قال: كنت إذا مدّوها خليتها، وإذا خلّوها مددتها".

- ونحو هذا قول الشعبي فيه⁽³⁾: "لما فخر سليم مولى زياد بزياد عند معاوية، قال له معاوية: "اسكت ما أدرك صاحبك شيئاً قطّ بسيفه إلا وقد أدركت أكثر منه بلساني".

(1) عيون الأخبار: 1 / 12.

(2) تاريخ الخلفاء: 1 / 79.

(3) المرجع السابق.

حيث تشير هذه المرويات التاريخية إلى بعض الدلالات السياسية، لعل أهمها: طبيعة العلاقة (الجدلية) التي تنشأ بين طرفي العملية السياسية (الرأعي والرعية)، وأن من أخصّ خصائص هذه العلاقة: التفاعلية (الجدلية)؛ إذ هي ليست علاقة من طرف واحد، بل هي علاقة انفعال وتفاعل بين طرفين فاعلين كل في الآخر ومنفعل به، في الوقت عينه.

ثامناً: الواقعية السياسية التي تعني - فيما تعني - معرفة الواقع السياسي كما هو في ذاته، والتعامل معه (كما هو) بوعي ومسؤولية، وبما يضمن له استمرار السيطرة عليه، ومحاولة التأثير فيه من داخله، وبصورة دائمة، وقد تجلّى هذا السلوك بوضوح في سياسة معاوية، من خلال بعض المرويات التاريخية، ومن ذلك:

- ما رواه ابن قتيبة⁽¹⁾ قال: "لما قدم معاوية المدينة، دخل دار عثمان، فقالت عائشة بنت عثمان: وأبّاه! وبكت⁽²⁾. فقال معاوية: "يا ابنة أخي إن الناس أعطونا طاعة، وأعطيناهم أماناً"⁽³⁾، وأظهرنا لهم حلاً تحت غضب، وأظهروا لنا طاعة

(1) عيون الأخبار: 6 / 1.

(2) في إشارة إلى أن دخول الخليفة (المنتصر) على ابنة الخليفة القتيل قد نكأ جراحها الدفينة، وذكرها بمقتل أبيها، وأثار حفيظتها على هذا الخليفة الذي باتت تنهّمه - ربما - بالتقصير بخصوص قتل أبيها، وأنه لم يأخذ الأمر مأخذ الجد، بقدر ما جعل منه مادة سياسية للمساومة (قميص عثمان)، لاسيّما بعد أن استتبّ له الأمر، وصار هو صاحب الأمر والهي، كأنها باتت تنهّمه بأنه قد استغلّ مقتل أبيها استغلالاً سياسياً مكثراً - فقط - من الوصول إلى مآربه في السلطة، وليس إلى شيء آخر ينتصف فيه أو من خلاله من قتل أبيها الخليفة المظلوم، كأنها أرادت أن تقول له: لقد أحسنت في توظيف مقتل والدي (الضحية) لتحقيق مصلحتك الشخصية في الوصول إلى السلطة، في حين نحن لم نحصل على شيء مما حصلت أنت عليه، وما الذي يعطينا من أمر وصولك، أو ما الذي جنيته أو سجنه نحن من هذه السلطة التي لم تحقق لنا نصفه من ظالم، ولم تشف لنا غليلاً من قاتل: كأنها أرادت أن تقول له: أين قتل أبي؟ لم لم تبادر إلى الأخذ بثأره منهم، كما كنت تطالب على الدوام؟!

(3) المراد: وأعطيناهم مقابل إذعانهم الظاهر أماناً - هكذا بالتذكير - أي عهداً وميثاقاً بتوفير الأمن لهم، من كل ما يخيف ويهدّد حياتهم، أماناً على أرواحهم وأعراضهم وعلى أموالهم وممتلكاتهم، وأماناً على حقوقهم المدنية بأن تصان، فلا تنتهك، أو تتعرض للمصادرة.

تحتها حقد، ومع كلِّ إنسان (منّا ومنهم) سيفه، وهو يرى مكان أنصاره، فإن نكثنا بهم نكثوا بنا، ولا ندري: أعلينا تكون أم لنا؟! ولأن تكوني بنت عمِّ أمير المؤمنين خيرٌ من أن تكوني امرأة من عرض المسلمين".

وهنا تكون هذه الحكاية قد مثّلت نصّاً سياسيّاً مهمّاً لجملة أسباب:

- الأوّل: أنّه قد أشار إلى طبيعة العقد الاجتماعيّ الذي تضمّن كفالة حقوق الطرفين المتشاركين في الحكم؛ الطّرف الحاكم وجمهور الأمة المحكومة.

- الثّاني: أنّه يعكس رؤية معاوية لطبيعة العلاقة الناشئة بينه كرمز لطبقة الحكم الأمويّ وبين النّاس (الرّعيّة) عامّة، لاسيّما المعارضون منهم، وأنّها علاقة محكومة- في الأصل- بمنطق المنفعة المتبادلة، أو بمنطق العطاء المتبادل بينه وبينهم؛ لهم على النّاس حقّ الولاء والطّاعة (ولو ظاهريّاً أو على مستوى السلوك الاجتماعيّ العامّ، وليس على مستوى السلوك الفرديّ أو الشّخصيّ الخاصّ)، وللنّاس عليهم حقّ توفير الأمن وتحقيق الاستقرار، والحفاظ على المصالح العامّة والخاصّة. وقد أوحى بهذه السّياسة ملفوظ قوله: "...إنّ النّاس أعطونا طاعةً"- طاعةً هكذا بصيغة التّذكير- في إشارة إلى طبيعة الطّاعة التي حصل عليها حكام بني أميّة من عامّة النّاس، وأنّها ليست طاعة متمخّضة عن قناعة داخلية أو عن حبٍّ صادق، بل هي طاعة ظاهريّة عامّة فرضتها ضرورة الواقع وما آلت إليه ظروف المجتمع الإسلاميّ، بعد أن أثخنه الجراح، وأرهقته الحروب والفتن، فهي إذن طاعة متسبّبة عن الخوف أو محكومة بمنطق الرّغبة والرّهبة، لذلك فهي بمثابة طاعة ظاهريّة تتحقّق على مستوى السلوك العامّ للأفراد، كأنّه أراد أن يقول لها: إنّ النّاس- يا ابنة أخي- قد أذعنوا، أخيراً، لسلطة دولتنا، وانصاعوا لقوانينها العامّة التي تمنع التّمرد والخروج على النّظام العامّ، بهدف الحفاظ على السّكينة العامّة في مجتمعاتهم، وتحقيق قدر من الاستقرار في المجتمع.

- الثّالث: أنّه قد تضمّن الإشارة إلى عدد من الدلالات السّياسيّة الأخرى،

من بينها:

- الدلالة الأولى: اعتماد سياسة لعبة القطّ والفار بما يحقّق مبدأ توازن القوة، أو بما يفضي إلى تغيير ميزان القوة لصالحهم: بدليل قوله، بعد ذلك: "وأظهرنا لهم حلماً تحته غضب، وأظهروا لنا طاعةً تحتها حقّد، ومع كلّ إنسان (مناً ومنهم) سيفه.." إذ المراد بقوله: "وأظهرنا لهم حلماً تحته غضب" وسناهم بالحلم والصّبح أو أظهرنا لهم تغاضياً عن جهل من يجهل منهم، وصفحاً عن إساءة من يسيء إلينا منهم في السرّ أو دون قصد، بهدف تقريبهم منّا واستتباعهم.

- الدلالة الثّانية: يشير قوله: "ومع كلّ إنسان (مناً ومنهم) سيفه، وهو يرى مكان أنصاره" إلى أنّ ميزان القوة - على الأقلّ في هذه المرحلة - بين السّاحن (الحكّام أو الرّعاة) والـ "هّم" (النّاس أو الرّعيّة) لا يزال يمثّل حالة التّكافؤ، ولمّا يغد بعدُ مثلاً لصالحنا بالفعل كحكّام، حتى يكون بمقدورنا التّصرّف إزاءهم بما تمليه مصلحتنا (الخاصّة) في الحكم، أي بطريقة لا تفضي إلى تحقيق الغلبة لهم علينا، كأنّه أراد أن يقول لها: إنّنا لازلنا نعيش حالة (حرب غير معلنة)، وأنّ الوضع السّياسيّ الحالي لا يسمح لنا بفتح ملف الثّار من قتلة أبيك، وإثارة مشكلات جديدة، ذلك أنّنا لا زلنا نعتد على توازن القوة بيننا وبين خصومنا (النّاس) ولا نريد، في هذه المرحلة على الأقلّ، أن نخلّ بميزان هذه القوة، لأنّ ذلك قد لا يكون لصالحنا، فحتّى نتحكّن من بناء القوة الذاتيّة الكافية التي ترجّح ميزان القوة لصالحنا، وتضمن لنا البقاء في موقع القيادة والسّيطرة، يجب علينا التّزام هذا المنطق السّياسيّ، أو اعتماد هذه السّياسيّة؛ سياسة التّوازن، وعدم الخروج عليها حتّى نتحكّن من بناء قوتنا الذاتيّة التي تحوّل ميزان القوة لصالحنا، عندها يمكننا التّصرّف مع الخصوم (المعبّر عنهم بالنّاس) - وبخاصّة أولئك الذين تطالبين دم أبيك عندهم - بما تمليه مصلحتنا جميعاً. أمّا الآن أو في هذه المرحلة، على الأقلّ، فيجب التّزام منطق التّوازن هذا وعدم الخروج عليه تحت أيّ ظرف أو مبرر.

- الدلالة الثّالثة: كما يتضمّن الملفوظ الشرطيّ: "فإنّ نكثنا بهم نكثوا بنا، ولا ندري: أعلينا تكون (الدّائرة أو الغلبة، أو عواقب النّكث) أم لنا" الإشارة إلى طبيعة

العلاقة القائمة بين طبقة الحكم الأموى وبين الناس، وأنها علاقة غدت محكومة بمنطق العهد أو التعاقد الاجتماعي الذي توجب مصلحة الطرفين المتعاقدين كليهما الوفاء به، وعدم الخروج عن منطقه؛ لأن من شأن الخروج عن هذا المنطق، أنه قد يفضي إلى عواقب وخيمة على الطرفين كليهما، أو قل: إنه قد يفضي بموضوع العلاقة بينهما إلى مصير مجهول، ما سيجعل الطرفين في خطر عظيم، ولا يعلم إلا الله ما الذي يمكن أن تصير إليه الأمور.

- الدلالة الرابعة: ليشير أخيراً ملفوظ العبارة الأخيرة: "ولأن تكوني بنت عم أمير المؤمنين خير من أن تكوني امرأة من عرض المسلمين" إلى أنه أراد أن يقول لها: إن علينا الاحتفاظ بالسلطة وعدم التضحية بها من أجل تحقيق بعض المطالب الخاصة، أو تحت شعار الانتصاف من قتلة عثمان، يجب الحفاظ على وحدة صف المسلمين الذين وصلوا إلى تلك القناعة، وعدم تكدير الصفو الحاصل جرّاء هذا الاتفاق بمثل هذه المطالبات التي لم يعد لها من فائدة سوى إثارة المزيد من الأحقاد وسفك المزيد من الدماء على نحو قد يفضي إلى خسارة السلطة وضياح ما حققناه من مكاسب سياسية.

عاشراً: السياسة فنّ الممكن بامتياز وبما أنها فنّ الممكن فهذا يقتضي أنّها فنّ مواجهة الواقع التاريخي الماثل - الآن هنا - بشروط واقعية وأخرى ممكنة، وأنّ منطق الواقع غير منطق الآمال والطموحات، فمنطق الواقع هو الأقوى سلطة دائماً، وأنّ سياسة الواقع لا تكون من خارج الواقع، أو بالقفز فوق شروطه. لذلك رأيناه يلتزم سياسة الموازنة بين الواقع والمثال، أو بين الطموح والواقع، وعدم القفز فوق شروط الواقع الاجتماعي أو التاريخي، يدلّ على ذلك ويؤكدّه قول الراوي⁽¹⁾: "لما قدم معاوية المدينة في أوّل السنة الأولى من ولايته (عام الجماعة: 41 هـ) تلقّاه رجال قريش فقالوا: "الحمد لله الذي أعزّ نصرّك، وأعلى كعبك" فو

(1) ينظر: العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1953:

الله ما ردّ عليهم بشيءٍ حتّى صعد المنبر؛ فحمد الله وأثنى عليه، ثمّ قال: "أما بعد، فإنّي والله ما وليتها بمحبّة علمتها منكم، ولا مسرّة بولايتي، ولكنّي جالدتكم بسيفي هذا مجالدةً. ولقد رضيتُ لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة، وأردتها على عمل عمر، فنفرتُ من ذلك نفاراً شديداً، وأردتها مثل ثنّيات عثمان (وفي رواية أخرى سنيّات عثمان) فأبتُ عليّ، فسلكتُ بها طريقاً لي ولكم فيه منفعة: مواكلةً حسنةً ومشاربةً جميلةً، فإن لم تجدوني خيركم، فإنّي خيرٌ لكم ولاية. والله لا أحمل السيفَ على من لا سيفَ له، وإن لم يكن منكم إلّا ما يستشفي به القائل بلسانه، فقد جعلت ذلك له دبراً أدنيّ، وتحت قدمي. وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كلّ، فاقبلوا مني بعضه، فإن أتاكم مني خيرٌ فاقبلوه؛ فإنّ السبيلَ إذا زاد عني⁽¹⁾، وإذا قلّ أغنى. وإياكم والفتنة! فإنّها تفسد المعيشة، وتكدر النعمة". ثمّ نزل...

حيث تتضمّن هذه الخطبة المهمة عدداً من الإشارات إلى عدد من الدلالات والحقائق السياسيّة، لعلّ أبرزها:

- الحقيقة الأولى: أنّ معاوية - على الأقلّ في هذا الموقف السياسي بالذات الذي تجسّدته هذه الخطبة، في هذه اللحظة التاريخيّة الحاسمة من مسيرة حياته السياسيّة- بات يرفض تسييس المتعالي لتبرير سلوكه السياسيّ أو لإضفاء طابع الشرعيّة الدنيويّة على نواياه في السّلطة والحكم، لذلك رأيناه- في سياق هذه الخطبة بالذات- يرفض الانجرار وراء منطق الشّعارات الخادعة غير القابلة للتطبيق، وما كان قد تفوّه به إليه بعض رجالات قريش، بخصوص مسألة التّمثيل الإلهي، وما زعموه له أو في حقّه من قول بأنّه قد بات- بعد أن استتبّ له الأمر- يمثّل الإرادة الإلهيّة التي ساندته كي يحقّق ما تحقّق له من نصر مؤزّر على خصومه، فهو يرفض في هذا الموقف بالذات، أن يقال عنه: إنّ سلطانه (كخليفة) من سلطان الله أو أنّه قد بات ممثلاً لإرادة الله في الأرض، تماماً كما يرفض- وبنفس القوّة

(1) في إشارة إلى أنّه كملك أو كحاكم كالسبيل، قليله يغني، وكثيره يعني، بمعنى يشقّ على الناس ويتعبهم، بما يخلّفه من آثار مدمرة للحرث والضرع.

والمقدار - أن يقال عنه: إنه قد بات يمثل إرادة جماهير الأمة التي بايعته عن رضى منها واختيار، ليقرّ، بكلّ صراحة ووضوح، أنه إنما يمثل إرادة القوة الاجتماعية أو العسكرية (العصبيّة) التي التفت حوله وأزرتة أو جالدت خصومه، وأوصلته إلى سدة الخلافة. وبما يعني أنه بات يرفض بالمطلق تزيف وعي الناس - على الأقلّ في هذه اللحظة الفاصلة بالذات من تاريخ بناء الدولة - إن بحقيقة الدين الذي لا يجوز توظيفه لخدمة أغراض سياسية آنية ضيقة، أو بحقيقة الواقع السياسيّ المليء بالتناقضات والمحكوم بأهواء الساسة من كلّ صنف ولون. وبما يؤكد أننا بتنا أمام خطاب سياسيّ يتسم بالواقعية السياسية والصدق والصراحة السياسية، لقد صرنا أمام خطاب يتبنّى منطق التسمية، ويرفض منطق التّمويه والخداع (أو منطق المسرحية السياسية) كأنه أراد أن يقول للنخبة التي طالما زيّت وعي الناس بحقيقة ما يمكن عمله، وبانت تتطّلع بشغف إلى معرفة توجّهات الرّجل وإلى أين هو ذاهب في سياسته: حان الوقت لقول الحقيقة صريحة واضحة، مجردة من أي طلاء.. هذه ساعة الحقيقة، هذا هو الواقع الذي لا يجوز التّمويه عليه أو تزيف وعي الناس بحقيقته، لقد أراد أن يضع كلّ الأطراف في صورة الواقع، كما هو ومن حيث هو، دون تحريف أو تزيف.

ولأنّ سائلاً قد يسأل، بل لا بدّ أنّه قد سأل بالفعل عن الأسباب التي جعلت الواقع أو صورته تبدو كذلك في وعي الرّجل في تلك اللحظة بالذات، فقد جاء جوابه سريعاً وحاسماً: "(إنّي كنت) قد رضيتُ لكم نفسي على عمل ابن أبي قحافة" أي أن أسير فيكم بسيرة أبي بكر في رعيته... إلخ في إشارة إلى أنه كان يتمنى أن يكون بمقدوره السّير فيهم بسيرة أبي بكر أو أحد صاحبيه من بعده، غير أن منطق الأحلام والأمنيات يختلف عن منطق الواقع التاريخي الذي يأبى إلّا أن يفرض شروطه كاملة على كلّ ذي سلطة مهما تكن سلطته ووسطوته. ومن هنا جاء قوله بعد ذلك: "وأردتها على عمل عمر، فنفرت من ذلك نفاراً شديداً" المراد: أبت عليّ نفسي التي طالما أصغيت إليها كثيراً، وحاورتها مراراً بخصوص هذه المسألة؛ مسألة السياسة التي يتوجّب عليّ إتباعها معكم، محاولاً إقناعها بضرورة أن تتصاع لأحد الخيارات

الثلاثة المشار إليها، وأن تسلك فيكم بسيرة أي من الخلفاء الثلاثة في رعيّتهم - غير أن نفسي نفرت من ذلك المنطق القائم على المحاكاة والقياس؛ قياس الفرع، ممثلاً فينا نحن: أنا وأنتم أبناء هذا الجيل المختلف - تربيةً وثقافةً - عن جيل الخلفاء الثلاثة، في إشارة واضحة منه إلى أن سلطة الخلافة التي مارسها خلفاء الأمس في رعيّتهم، هي - بالضرورة - غير سلطة الخلافة التي يجب أن يمارسها خليفة اليوم في رعيّته المعاصرين؛ على الأقلّ، لأنّ الجيل المستخلف عليه بالأمس (جيل صحابة رسول الله) هو غير الجيل المستخلف عليه اليوم. لقد اختلفت حاجات جيل اليوم وتعدّدت مطالبه عن حاجات ومطالب جيل الأمس، لذلك فلا أهداف هؤلاء ولا مطامحهم من جنس أهداف أولئك ومطامحهم، ولا سلوك وممارسات هؤلاء من جنس سلوك وممارسات أولئك. كأنه أراد أن يقول للنّخبة (الدينيّة في المدينة) التي باتت تتطلّع إلى معرفة الجديد في سياسة الرّجل: إن كلّ زمن دولةٌ ورجالاً: إنّ جيل خلافة اليوم هو غير جيل خلافة الأمس، ولا يجوز قياس وضع هذا الجيل الذي كثرت حاجاته، وتعدّدت مطالبه على وضع جيل الصّحابة المحدّد والمحدود، لقد اختلفت ظروف الحياة اليوم وتعدّدت مطالبها، لذلك يجب أن تختلف سياسة اليوم عن سياسة الأمس، ودور الخليفة اليوم يجب أن يختلف عن دوره بالأمس، من حيث إنّ مجتمع اليوم - لاسيّما بعد أن اتّسعت رقعته، وتعدّدت مكوّناته، وتشعبت حاجاته، وتشابكت مصالح أبنائه - بات بأمسّ الحاجة إلى تثبيت دعائم الأمن، وبسط الاستقرار في كافّة ربوعه من خلال دولة قويّة تحفظ تماسكه، وتحميه من كافّة الاختراقات التي باتت تهدّده بالانهيار الشّامل.. إنّهُ مجتمع فتوحات، ولأنّهُ مجتمع فتوحات فهو مجتمع خليط من طوائف وأجناس وأعراق مختلفة، لقد بات مجتمعاً متعدّداً بامتياز؛ متعدّد الطّوائف والأجناس، متنوّع الثقافات، متعدّد المصالح والمصائر، لذلك فهو يختلف عن مجتمع دولة التّزليل؛ مجتمع الصّحابة بوصفه مجتمعاً أحاديّاً (على الأقلّ أحاديّ الجنس والثّقافة والدين) غير تعدّديّ. لقد اختلفت بنية مجتمع اليوم عن بنية مجتمع الأمس، فاختلفت أو يجب أن تختلف بنية سلطة الخلافة فيه، والأسس التي قامت عليها هذه السلطة بالأمس عن الأسس التي يجب أن تقوم عليها هذه السلطة اليوم. وكأنّي

بالرجل يريد أن يصدم تلك النخبة المتطلّعة للحكم وفق النسق المثاليّ - بالحقيقة المرّة، وأن يضعهم وجهاً لوجه أمام التّغييرات الهائلة التي حصلت وترسّخت - بالفعل - في بنية المجتمع العربيّ المسلم، على الأقلّ حتى لحظة التّخاطب الراهنة، فكأنّه أراد أن يقول لهم: إنّ مجتمع اليوم الذي أثخنه الجراح، ومزقته الحروب والفنن، وتوزّعت الأهواء والنّحل، قد اتّسع وتشعب، وتعدّدت حاجاته ومطالب أبنائه على نحو يوجب التّعامل معه بوعي ومسؤوليّة، أي بواقعيّة شديدة، وبما يحفظ له توازنه واستمراره، ويجنبه مخاطر التّفكّك والانهيّار الشّامل، الأمر الذي يحتمّ على السّاسة وقادة الفكر تجنّب سياسة القفز فوق شروط هذا الواقع الجديد، وفرض أجندات سياسيّة أو دينيّة من خارجه، كأنّه أراد أن يقول لهم: إنّ زمن الأماني والأحلام (المثاليّات) قد ولّى، ومجتمع اليوم يحتاج إلى سلطة قويّة واقعيّة تحافظ على كيانه، وتوفّر له الحدّ الأدنى من مقوّمات التّماسك والاستقرار، إنّّه يحتاج إلى سلطة تسوسه وفق منطق تبادل المنافع والمصالح. إنّ الطّريق الأسلم الذي يجب أن تسلكه السّلطة السّياسيّة اليوم، استجابةً لواقع المجتمع الجديد، هو لا شيء سوى بناء دولة الملك وبناء سلطة قويّة، يكون بمقدورها فرض الأمن والاستقرار بالقوّة، وردع العابثين بأمن المجتمع، السّاعين إلى زعزحته وتقويضه، الذين باتوا - فيما يبدو - يقلقون السّكينة العامّة في أكثر من منطقة أو قطر، ويهدّدون السّلم الاجتماعيّ بالخطر. وهنا يمكننا العودة إلى نصوص الحجاج وزيد بن أبيه وغيرهم من ولاة بني أميّة على العراق، وتفهم منطق الشّدّة الذي دمج تلك السّياسة في القطر العراقيّ بشكل خاصّ، في ضوء وعينا بهذه الحقيقة المرّة التي كان قد وصل إليها وضع المجتمع المسلم في تلك المرحلة، وفي تلك المناطق بالذّات لاسيّما بعد أن انصدع بنيان دولة الخلافة، وانشغل النّاس (داخلاً فيهم جندها) بالصّراعات الدّاخلية، فسادت الفوضى في كثير من الأمصار والمناطق، واستفحل الخطب، وضعف الوازع الدّينيّ في نفوس النّاس، وصار المجتمع برمته مهتدّاً بالتّفكّك والانهيّار الشّامل، الأمر الذي حتمّ على رمز السّلطة السّياسيّة الجديد تبنّي منطق سياسيّ آخر يقوم على المجادلة والحزم، الأمر الذي عكس نفسه بوضوح على الوضع العراقيّ بشكل خاص.

- **الحقيقة الثانية:** من أهم مقومات السياسة الجديدة التي رسم ملامحها الخليفة الجديد: الفصل التام بين أفضلية الدين وأفضلية السياسة، وما يجب توافره في ولي الأمر الديني وولي الأمر السياسي؛ إذ لا تعني الخيرية في الدين الخيرية في السياسة، ومن ثم، فلا يشترط أن يكون السابق في الدين سابقاً في السياسة، أو العكس؛ لأنّ الخيرية في الدين خيرية لازمة، أي تتعلق فقط بشخص الإنسان الخير ذاته، وتحقق له مصلحته ذاته، في حين الخيرية في السياسة تعدّ خيرية متعدية، أي تتعلق بشبكة العلاقات التي تربط الساسة بالآخرين. وهذا يقتضي أنه يجوز في السياسة - من حيث هي فنّ التعامل مع الواقع - ولاية المفضل مع وجود الفاضل، أو من هو أفضل منه؛ باعتبار أن من هو فاضل في السياسة قد يكون مفضولاً في غير السياسة، أي في الدين أو الأخلاق وتمثّل القيم الدينية.

- **الحقيقة الثالثة:** أن خبرة السياسة تنهض في أفق التجريب المستمر، ولا تبنى وفق فئات جاهزة، أو وفق رؤى مثالية متعالية، ومحاولة إسقاطها على الواقع الاجتماعي أو التاريخي، كما هي، دون مراعاة لظروف الواقع.

- **الحقيقة الرابعة:** وتتعلّق بسياق هذه الخطبة، وما أرادت هذه الخطبة توضيحه، أو الكشف عن ملامحه وترسيخه في وعي النخبة، بخصوص العلاقة بين رمز السلطة الجديد (الخليفة)، وباقي القوى السياسية والاجتماعية الأخرى، بمن فيهم خصومه السياسيين الذين انكسروا عسكرياً في الميدان؛ إذ من الواضح أنّ هذه الخطبة قد جاءت لتوضّح معالم هذه العلاقة، ولترسم ملامح جديدة لسياسة جديدة كلّ الجدة، لا علاقة للجهود الماضية بها، ولنزول اللبس الحاصل - ربّما - حول الكثير من القضايا التي كانت لا زالت ملتبسة في وعي الكثير من أفراد النخبة، لذلك فهي لا تحثّ بالانتصار، بل تحاول أن تضرب صفحاً عن الماضي، كاشفةً عما ينبغي أن يكون عليه واقع الحال في المستقبل.. ومن هنا جاء التحذير من مغبة الخروج عن الطاعة.

- **الحقيقة الخامسة:** التزام سياسة التسامح السياسي مع الخصوم السياسيين، بما يكفل لهم حقّ التعبير عن آرائهم ومواقفهم ممّا يجري بحريّة كاملة،

وبما يخفف من غلواء الأحقاد التي تعتمل في صدورهم، ويساعدهم على التخلّص من ضغوط المكبوتات السّياسيّة، شريطة ألاّ يؤدّي ذلك إلى منازعة الحاكم سلطته، وإعلان الخروج عليه. ونفهم هذا من قوله: "والله لا أحمل السيّف على من لا سيف له" في إشارة إلى أنّ القوّة (قوّة الدّولة) لن تستخدم إلّا - فقط - في مواجهة القوّة (قوّة البغي والخروج على سيادة الدّولة). نقول هذا باعتبار أنّه لا يجوز أن ننسى أنّ ضمن من توجّه إليهم المخاطب بخطاب هذه العبارة: الطّرف السّياسيّ المهزوم أو الخاسر في معركته التّاريخيّة مع من بات اليوم يتوجّه إليه بخطاب الفتح والانتصار، إنّهُ الطّرف المغلوب على أمره، الذي انكسر في ساحة المعركة ولا يزال يشعر بمرارة الهزيمة ويعاني من آثارها، إنّهُ في الغالب، من وقع ضحيّة الغلبة والقهر السّياسيّ والعسكريّ، لذلك فهو ذلك الحاقد الموتور جرّاء ما لحقه من هزائم ونكبات متلاحقة، فهو إذن بمثابة المصدور الذي لا بد أن ينفث - كما يقال - لذلك فلا عليه إذن أن يقول (في قاهره) ما يشاء أملاً في الاستشفاء ممّا أصابه جرّاه أو بسببه، أو في التّنفيس عن غلواء حقدّه عليه، أو في التّخفيف من حدّة غضبه، ومن ثمّ، في تجاوز وضعيّته المأزومة التي لا يزال يكابد مرارتها، حتى لحظة التّخاطب الرّاهنة على الأقلّ. ومن هنا جاء قوله: "وإن لم يكن منكم إلّا ما يستشفي به القائل بلسانه، فقد جعلت ذلك له دبر أنفي وتحت قدمي" أي خارج دائرة همّي واهتمامي، المراد: أهملته ولم أهتمّ به أو لم أصغ إليه، طالما لم يتحوّل إلى فعل، أو سلوك يمثّل خروجاً عن النّظام العامّ، وتمرداً على سلطة الدّولة.

- الحقيقة السّادسة: لقد وضعنا ملفوظ الخطبة السّابقة أمام خطاب جديد تماماً يدشن قطيعة على مستوى الخطاب السّياسيّ، مع ما كان سائداً من قبل. لقد كان الشّعار السّائد من قبل هو: "العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر" فحول هذا الشّعار، بل الشرط، الذي دار النّقاش بين أهل الشّورى يوم كانوا بصدد اختيار واحد منهم خليفة يخلف عمر بن الخطّاب. لقد رفض عليّ بن أبي طالب أن يلتزم لعبد الرّحمن بن عوف الذي تولّى إدارة الشّورى بغير العمل بكتاب الله وسنة نبيّه، ورأى أنّ سيرة أبي بكر لا تلزمه، بينما قبل عثمان الشرط كما هو،

فبايعه عبد الرحمن بن عوف، وتبعه الناس. وعندما قامت الثورة على عثمان كان أكبر مأخذ عليه تمسك به الثوار، وقد لامه عليه جميع الصحابة تقريباً، هو أنه لم يلتزم في السير بالناس سيرة أبي بكر وعمر.

وبالجملة كان "الاقتداء بسيرة أبي بكر وعمر" ملازماً للعمل بكتاب الله وسنة نبيه، ولم يكن أحد يستطيع الدعوة لأمر ما دون إعلان الالتزام بهذا الشعار كاملاً، ولم يكن أحد يستطيع معارضة أمر من الأمور دون ربط ذلك بـ "الخروج عن سنة أبي بكر وعمر"⁽¹⁾.

أمّا مع معاوية فإننا بتنا أمام خطاب آخر جديد تماماً، خطاب لا يعلن، وربما لا يضمن كذلك، الإعراض عن العمل بكتاب الله وسنة نبيه، ولكنه يقرّر صراحةً عدم الالتزام بسنة أبي بكر وعمر، ولا حتى بـ "سنن عثمان"، لا لأنه يطعن في هذه أو تلك، بل لأنه يريد أن يلتزم فقط بما يستطيع الوفاء به⁽²⁾ ولهذا نجده يقترح "عقداً" سياسياً آخر جديداً، يقوم على "المنفعة" (المتبادلة) أي على المشاركة، ولكن لا في السلطة، بل في ثمراتها: الغنيمة، ليس هذا فحسب، بل إن معاوية يلتزم في هذا "العقد السياسي" بأن تكون ممارسته للسلطة قائمة على نوع من "البرالية" - إن صح التعبير - إنه يسمح بحرية الكلام، ولا يضيره في شيء أن يتكلم الحاقدون عليه أو المعارضون لسياسته بما قد ينفّس عليهم، فهو يجعل "دبر أذنه وتحت قدمه" ذلك النوع من الكلام الذي يستشفي به قائله، إنه لا يلتفت إليه، بل يترفع عن الرد عليه، وبالتالي فهو يلتزم بمبدأ: "لا أحمل السيف على من لا سيف له" وفي كل ذلك لا يدعي أنه سيتمكن من إرضائهم كل الرضى، بل يطلب منهم أن يتعاملوا معه بـ "واقعية" مثل واقعيته هو: "فإن لم تجدوني خيركم فإنني خير لكم ولاية... وإن لم تجدوني أقوم بحقكم كلّ فاقبلوا منه بعضه"⁽³⁾.

(1) ينظر: العقل السياسي: 236.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص. 237.

(3) المرجع السابق، ص. 137.

والمهم في هذا العقد السياسي الذي يقترحه معاوية على خصومه، بعد أن انتصر عليهم بالقوة، هو هذا النوع من "البرالية" على مستوى حرية التعبير الذي التزم به معاوية: لقد كان المبدأ الذي قرره وعمل به وسار على ضوئه الخلفاء الأمويون عموماً، يقوم على مبدأ: "قولوا ما شئتم ولن نتدخل إلا حينما نرى كلامكم يتحول إلى عمل". وقد عبّر معاوية عن ذلك عندما أغلظ له رجل فحلم عنه: فقبل له: أتحم عن هذا؟ قال: إني لا أحول بين الناس وبين ألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا⁽¹⁾.

ومن هنا رأيناه يستقبل خصومه السياسيين من علويين وغيرهم ويستمع إلى نقدهم الذي كان يكتسي أحياناً طابع الهجوم المقصود، ومع ذلك كان يصرفهم بهدوء، بل ويجزل لهم العطاء. لم يكن يرغب في القطيعة مع أحد، بله بالعكس كان يحرص على أن تبقى العلاقات القبلية والسياسية قائمةً بينه وبين خصومه. ومقولة "شعرة معاوية" مشهورة وقد صارت مثلاً: قال يوماً "لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. قيل: وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا مدّوها خلّيتها، وإذا خلّوها مددتها"⁽²⁾.

وبهذا المنطق السياسي الذي أسست له هذه الخطبة يكون الخطاب السياسي الذي أسس له معاوية قد دخل في مواجهة (مباشرة) مع عدد من الأنساق الخطابية التي كانت سائدة في زمنه، يأتي في طليعة هذه الأنساق:

1- نسق (خطاب) الرغبة الذي من شأنه أنه لا يتعامل مع الواقع السياسي كما هو في ذاته، في حضوره العيني المباشر، بل كما يتمنى الخطاب أن يكون، ومن ثمّ، فهو (=خطاب الرغبة) لا يمثّل الكيفية التي بها يكون العالم، بل الكيفية التي بها نريد أن يكون.

(1) سراج الملوك، مرجع سابق: 96/1.

(2) المرجع السابق، 9/1.

2- نسق (خطاب) الاعتقاد الذي من شأنه أنه يتعامل مع أشياء العالم، كما هي في عالم الاعتقاد (أي في الوعي أو التّصوّر)، لا كما هي في عالم الواقع الملموس.

3- نسق خطاب الذّاكرة الذي يتمثّل في نصوص الخطاب الدّينيّ، وما يقرّره هذا الخطاب بخصوص الواقع السّياسي وأنواع السّياسات التي يجب إتباعها في إدارة شؤون النّاس، كما يتمثّل في ذلك الخطاب الذي كان يستند إلى سيرة الخلفاء الثلاثة، أو لنقل: إنّ كان يعني من أنموذج سيرة أبي بكر وعمر، محاولاً فرض شروط هذا الخطاب الأنموذج على الواقع التّاريخي في حضوره المتعيّن.

ويمكننا رؤية موقف معاوية من منطق هذا الخطاب من خلال الحكاية التّالية: فقد روى السيوطي في تاريخه⁽¹⁾ قال: قال ابن عون: كان الرّجل يقول لمعاوية: والله لتستقيم بنا يا معاوية، أو لنقومنك! فيقول له معاوية- ساخراً-: بماذا؟! فيقول: بالخشب! فيقول: إذن نستقيم!". إذ تشير هذه الحكاية الساخرة إلى رفض معاوية منطق القياس؛ قياس حاله مع رعيّته على حال من سبقه (أبو بكر وعمر) مع رعيّتهما. لذلك فهو لم يعد يقبل من رعيّته أن يخاطبوه بمثل ما كان عمر يُخاطبُ به من رعيّته، وأن يُطالبَ بمثل ما كان يُطالب، ليس هذا فحسب، بل إنّ قد بات يسخر من خطاب هؤلاء الأدعياء في زمنه الذين لم يعد حالهم كحال رعيّة عمر حتى يسوغ لهم مخاطبته بمثل ما كان يخاطب عمر. فكأنّه أراد أن يقول لهؤلاء: من أنتم حتّى تقوموني بسيوفكم؟ لستم بصحابة عمر حتّى أكون فيكم كعمر، إنكم لا تسيرون فيّ ولا في أنفسكم سيرة رعيّة عمر في عمر حتّى تطالبوني أن أسير فيكم سيرة عمر!!.

ومن هنا جاء ملفوظ عبد الملك بن مروان فيما بعد، جارياً هذا المجرى، حين توجّه إلى الرّعيّة في عصره، قائلاً⁽²⁾: "أنصفونا يا معشر الرّعيّة! تريدون منا

(1) تاريخ الخلفاء: 1 / 79.

(2) عيون الأخبار: 4 / 1.

سيرة أبي بكر وعمر! ولا تسيرون فينا، ولا في أنفسكم بسيرة رعية أبي بكر وعمر! نسأل الله أن يعين كلاً على كل".

حيث يشير ملفوظ هذه العبارة إلى عدد من الدلالات السياسية، لعل أهمها: أنها تقدم خلاصة مكثفة لتجربة الأمويين في الحكم، مؤكدة في الوقت نفسه، على حضور ما أسميناه بـ "أرخنة السياسي" ووقعته في تاريخ السياسة الأموية.

وثمة مرويّات أخرى عن معاوية تشير - في جملتها - إلى الطابع السياسي لحكمه، وهي من الكثرة والتواتر بحيث لا يستطيع الباحث إلا أن يقبلها في جملتها، ويعتبرها تعكس واقعاً كان قائماً بالفعل. يؤكد ذلك ما عرفه العصر الأموي عموماً من حرية في التفكير والتعبير طالت شرعية الحكم الأموي نفسه، هذه الشرعية التي جعلها المعارضون للأمويين من محدثين وفقهاء وغيرهم موضوع "كلام" ونقاش، ممّا اضطرّ معه الخلفاء الأمويون وولاتهم وأنصارهم إلى الدفاع عنها بـ "كلام مضاد"، فربطوا بين القوة والغلبة اللتين انتزعوا بها السلطة بإرادة الله وسابق علمه، أي بقضائه وقدره، ناشرين بذلك أيديولوجيا جبرية (عقيدة) اتخذوا منها غطاءً لسلوكهم (السياسي)، ممّا أفسح المجال، في إطار "البرالية" الموروثة من سياسة معاوية، لقيام أيديولوجيا مضادة نشرتها حركة تنويرية حقيقية⁽¹⁾. ما فتح الباب واسعاً أمام قيام مجال سياسي تمارس فيه الحرب السياسية ضدّ الأمير بواسطة الكلام، أي السجال الأيديولوجي، وأفضى من ثمّ، إلى نوع من تسييس المتعالي وطرح قضايا العقيدة، قضايا الكفر والإيمان والجنة والنار طرحاً جديداً توطّره خلفيات سياسية⁽²⁾.

سياسة معاوية في تغيير ميزان القوة:

سلك معاوية في تغيير ميزان القوة، إن في إطار البيت الأموي (طبقة الحكم) أو على مستوى علاقته بالخصوم سياسة تقوم على إغراء بعضهم ببعض وضرب

(1) ينظر: العقل السياسي: 238.

(2) المرجع السابق، ص. 240.

بعضهم ببعض، على نحو يفضي إلى إضعاف الجميع، وجعلهم جميعاً في شغل شاغل عنه، كما اعتمد طريقة في المجادلة، كتمارين للسياسة في القبيلة، تمثلت في سياسة "اللعب على الصّراع بين اليمانيّة والقيسيّة، هذا الصّراع الذي كان يؤجّجه عند الحاجة بوسائل مختلفة: العطاء والامتيازات، إثارة النّعرات، الشّعراء... فامتدت سياسة ضرب القبائل بعضها ببعض إلى الشّام وخراسان...⁽¹⁾. وقد عرف الأمويّون كيف يوظّفون العطاء في تغيير ميزان القوى بين القيسيّة واليمانيّة لصالحهم: العطاء المادّي كالهبات، والعطاء السّياسيّ كالوظائف المكسبة للجاه، والجاه مفيد للمال" كما يقول ابن خلدون⁽²⁾.

لقد كان العطاء السّياسيّ من ثوابت السياسة الأمويّة. وقد تمكّنوا بواسطته من شلّ خصومهم وربطهم بهم، سواء كان هؤلاء الخصوم من الهاشميّين أو من زعماء القبائل، أو من الشّعراء ورؤساء الموالى⁽³⁾.

وقد كان حاجة رؤساء بني هاشم والأشراف والوجهاء عموماً ورؤساء القبائل وغيرهم إلى مثل هذا العطاء السّخيّ كان ضروريّاً لهم للحفاظ على وجاهتهم ومكانتهم الاجتماعيّة..لقد كان الواحد منهم يعيل مئات بل آلافاً من العبيد والإماء والخدم والحشم، فضلاً عن العطاء للأتباع والأشياء وذوي القربى...كان الأمويّون يدركون هذا، ويعرفون أنّ تلك المبالغ الطائلة التي كانوا يعطونها للأشراف والرؤساء والوجهاء كانت توزّع على النّاس، وأنّ ذلك يمثّل وسيلة من وسائل ضمان الاستقرار في البلاد⁽⁴⁾.

مما سبق يتّضح أنّ معاوية كان قد تمكّن - في تاريخ الفكر السّياسي العربي - من خلال سلوكه الشّخصيّ كسياسيّ محنك، وبفعل التّطوّرات الاجتماعيّة التي

(1) المرجع السابق، ص. 252.

(2) المرجع السابق، ص. 253.

(3) المرجع السابق، ص. 254.

(4) المرجع السابق، ص. 255.

حصلت في عهده- من إحداث تحول نوعي في بيئة الدولة والمجتمع في الإسلام، وذلك بالانتقال من "الخلافة" إلى "الملك". وهو- حسب الجابري⁽¹⁾- انتقال من دولة بدون مجال سياسي إلى دولة انبثق فيها مجال خاص تمارس فيه السياسة كسياسة، وإن كان هذا لا يعني بالضرورة أن الأمر يتعلق هنا بالانتقال من دولة القبيلة إلى دولة الطاغية المستنير (أو المستبد العادل) بتعبير علماء النهضة العربية الحديثة، دع عنك دولة المؤسسات على النمط الأوروبي المعاصر، وإنما الأمر يتعلق بدولة لا تتحدد فيها الممارسة السياسية بالمحددات الثلاثة: (القبيلة والغنيمة والعقيدة) بصورة مباشرة، بل تتميز بممارسة السياسة في هذه المحددات. لقد بقيت القبيلة تفعل فعلها كإطار محدد، وبقيت الغنيمة تقوم بدورها كمحدد حاسم، عند نهاية التحليل. وكان للعقيدة دورها كغطاء أيديولوجي، ولكن فعل هذه المحددات الذي كان مباشراً في (دولة الخلافة) أصبح مع "ملك معاوية" فعلاً يمارس بتوسط السياسة⁽²⁾.

فقد كانت دولة الخلفاء الراشدين دولة فتوحات عسكرية الطابع: الأمراء فيها هم قواد الجيش وعلى رأسهم أمير المؤمنين، وهو بمثابة القائد العام ورئيس الأركان، من جهة، وقبائل مجندة، جميعها تقريباً، من جهة أخرى. وبما أن هذه الفتوحات كانت جهاداً من أجل نشر الدين الجديد، فلقد كان الأمراء/ القادة العسكريون رجال دعوة إلى الدين في نفس الوقت. فلم يكن الفتح لذاته، بل من أجل الدين ونشره. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فالجند كانوا هم الرعية؛ لأن الجندي لم يكن يقاتل بوصفه فرداً من فرقة عسكرية تنتمي إلى جيش يتميز بلباسه ونظام حياته عن المدنيين، بل كان الجندي فرداً في قبيلة مجندة ككل، كانت مجتمعاً "مدنيّاً" يقوم بالفتح والغزو⁽³⁾.

لقد تغير الوضع تماماً مع الدولة الأموية، لقد كان انتصار معاوية على عليّ يمثل- حسب تعبيره هو، انتصاراً لـ "أهل الجراء..والغناء" في الأعمال والوظائف على "أهل الاجتهاد والجهل بها" وباصطلاح الجابري، لقد انتصرت القبيلة على

(1) المرجع السابق، ص. 234.

(2) المرجع السابق، ص. 234.

(3) المرجع السابق، ص. 234.

العقيدة: في القمّة انتصر مروان بن الحكم على عمّار بن ياسر (بوصفهما رمزين) وفي القاعدة انتصرت "قريش" على "السبئية". وهكذا حكم معاوية باسم العصبيّة "القبيلة" وليس باسم "العقيدة" فانفصل في شخصه "الأمير" عن "العالم" وامتدّ ذلك إلى أجهزة الدولة، فصار "الأمرء" فريقاً، والعلماء فريقاً آخر، هذا في القمّة.. أمّا في القاعدة التي كانت تؤطّرها القبيلة، فقد انقسمت زمن الفتنة إلى معسكرين: معسكر قريش، ومعسكر العرب (من اليمن وربيعه) وعلى رأسه عليّ، وبينهما أفراد وجماعات قرّرت اعتزال الفتنة. وبانتصار معاوية صارت القبائل التي قاتلت معه أو انضمت إليه هي وحدها "الجند". وقد بلغ تعداده ستين ألفاً، أمّا المجموعات التي قاتلت ضده، فقد أصبحت هي والتي كانت مترددة أو معتزلة، أصبحت "رعيّة" وهكذا انقسمت القاعدة بدورها إلى جند ورعيّة⁽¹⁾.

هذا التطوّر الهامّ بل التحوّل الجذريّ الذي عرفه المجتمع العربيّ الإسلاميّ ودولته مع معاوية لم يحصل مرّة واحدة، ولا بصورة عفويّة تلقائيّة، بل لقد كان محصّلةً لجملة من التحوّلات ولعدد من العوامل. وإذا تمّ النّظر إلى هذا التطوّر من الزّاوية السّياسيّة المحض، أي من حيث كونه نتيجة "قرار سياسيّ" اتخذته معاوية نفسه، فإننا سنجد أنّ عمليّة الفصل التي تمّت على مستوى القمّة بين "الأمرء" و"العلماء" كانت نتيجة اختيار واع اختاره معاوية، حين أعلن بكلّ وضوح عن الأساس الذي قام عليه حكمه، وعن عزمه على مواصلة السّير في نفس الاتّجاه.

وإن بقي علينا أن نشير أخيراً إلى أنّ ما يميّز دولة السّياسة التي أسّس لها معاوية وعمل على ترسيخ دعائمها عن دولة الخلافة، أنّ الخليفة في دولة الخلافة يستمدّ شرعيّته من إجماع الأمّة، وتوافقها عليه، وليس من قوّة العصبيّة القبليّة أو المناطقيّة. ما يعني أنّ شرعيّة الخليفة شرعيّة دستوريّة؛ تستند إلى إجماع الأمّة عليه، وتراضيه به، بدليل ما رأيناه من تخليّ النّاس عن عثمان في آخر أيّامه

(1) المرجع السابق، ص. 235.

خلال حصار الثأثرين له، حين شعروا أنه لم يعد يمثل الإرادة الجامعة للأمة، أو بالأحرى لم يعد يسير في الناس سيرة صاحبيه، إذ لم يجد من بين أفراد الأمة من يحميه من عدوان الثأثرين عليه جسدياً، فقد تمكنوا من الوصول إليه بسهولة ويسر ما جعلهم يحاصرونه أكثر من أربعين يوماً، لتنتهي العملية بمأساة قتله، حيث يفهم من مجمل تلك المرويّات أنّ عثمان لم تكن لديه أيّة قوّة خاصّة تحميه أو تدافع عنه (قصّة سقوطه من على منبر المسجد) كلّ ما وجدنا أنّ واليه على الشّام (معاوية) طلب منه الرّحيل معه إلى الشّام، حيث النّاس هناك كثير و الطّاعة، وبما يؤكّد أنّ الخليفة لم يكن يتمتّع بأيّة مزايا خاصّة، هو واحد من أفراد المسلمين، ولا يمتاز عنهم بشيء سوى أنّه حاز على ثقة الأمة، فصار يمثل رمزاً لوحدة إرادتها.

وبما يؤكّد أنّ دولة الخلافة قامت على توافق جميع القوى الفاعلة في المجتمع، والتفاف الجميع حول إرادة سياسيّة واحدة يمثلها الخليفة أو تتجسّد في شخص الخليفة، أمّا دولة الملك فتستند إلى شرعيّة القهر والغلبة، أو إلى منطق القوّة، قوّة العصبية أو القبيلة.

•

•

•

•

•

•

القسم الثالث

يوتوبيا الدولة

"قراءة في مشاريع حلم الدولة في الخطاب العربي المعاصر"

يوتوبيا الدولة في مواجهة دولة السياسة:

يجب الإشارة هنا إلى أننا في هذا المحور من الدراسة لن نتحدث عن دولة متحققة الوجود أو مشيئة الأركان على أرض الواقع الاجتماعي أو التاريخي، بل سنتحدث عن دولة مثالية ذهنية مجردة مفترضة الوجود، متحققة الوجود، أو يتم تداولها فقط في خطاب أيولوجيا الحلم الذي ما انفك ينظر لها ويدعو إليها، ويسعى ما وسعيه السعي لترسيخ أركانها في وعي أتباعه ومريديه. وبما يؤكد أن يوتوبيا الدولة المعاصرة التي يراد بناؤها وفق أنموذج سلف: على مثال دولة الخطاب التي أسس بنيانها خطاب القرآن الكريم. أو على مثال دولة الحداثة الغربية.

لذلك يجب الإشارة هنا إلى أن ما نغنيه بيوتوبيا الدولة المعاصرة أنه لا وجود متعين أو متحقق لدولة على الواقع، وإنما وجودها في العقل الباطن أو في عالم الحلم، ما يحتم علينا الحديث عن هذه الدولة الحلم على مستويين أو في محاورين:

محور استعادة دولة الخطاب في عصره الأزهي.

محور بناء دولة الحداثة التي نجد نماذج لها في الغرب.

الفصل الأول

يوتوبيا دولة الخلافة

(مشروع الحركة الإسلامية العالمية في اليمن أنموذجاً)

-1-

حتى نتمكن من الكشف عن يوتوبيا دولة الخلافة في خطاب الجماعات الإسلامية المعاصرة يمكننا التوقف عند برنامج العمل السياسي لواحد من أهم وأبرز الأحزاب الإسلامية العاملة في الساحة الإسلامية (اليمن أنموذجاً)؛ حزب التجمع اليمني للإصلاح، حيث جاء في البرنامج السياسي لهذا الحزب ما نصّه⁽¹⁾:

المقدمة:

"في المرحلة المبكرة من انحسار المد الإسلامي، وانتقال دورة الحضارة من ساحته، بدأ شعور القلق بالأزمة يتنامى، وحين عاينت الأمة الانهيار واقعاً شاخصاً بآثاره ينقض عراها عروة عروة مبتدأً بالكيان السياسي، ليتجاوزه من بعد ذلك، إلى عوالم أبعد تستقرّ في عمق الكيان الإنسانيّ هما: عوالم الضمير والنفس

(1) ينظر: نصّ البرنامج في كتاب: الأحزاب والتنظيمات السياسية في الجمهورية اليمنية، د. أحمد البشاري: 136، وما بعدها.

والتصوّر... حين عاينت الأمة ذلك كله، استحال القلق لديها حركةً محدودةً مرتبكةً تبحث عن طريق العودة والخروج من المأزق المدمر".

"وفي هذا السياق برزت إلى السطح حركات ومشروعات، كان أهم ما يميزها هي سمة الإصلاح السطحي الذي لا يصل (إلى) أصل الأزمة، ومكمن الخلل".

"وبقيت هذه المشروعات الإصلاحية منساقّة وراء النتائج والظواهر، وأغفلت الأسباب والعلل. وقد كان طبيعياً أن تنزوي في مواقع الدفاع وردّ الفعل. ذلك أنها كانت محكومة بانفعال الهزيمة، واستغراق تداعيات السقوط الحضاري".

"وخلال مراحل التدافع الحضاري بين حضارة تشهد حالة الجزر، وحضارة تنبسط وتمتدّ نافيةً ما عداها، تبدّت للمتأمل لهذا الصراع قسّات الأزمة بجلّاء، وظهر واضحاً أنّ الخلل الذي يتحمّ ابتداءً تحديده وتوصيفه قبل التّحرك في مسيرة النهوض كامن في بنيان الأمة الحضاري الذي ألحق العجز في قدراتها على التّجدد والاستمرار والإبداع، وما يمكن من تحقيق الشّهود الحضاري في الواقع الممتدّ صوب آفاق المستقبل".

"لقد أصبحنا أمةً تعيش حاضراً يضعها في دوائر (اللاوزن واللافاعلية) بحكم تراكم الانهيارات عبر عقود وقرون من الزّمن، ولكن قدرة الله وإرادته قضت بأن تسلم أمتنا على الدّولام من خطر الاستئصال، فبالرّغم من ضخامة حجم المكائد والمؤامرات، وتوالي الغارات والحروب، إلّا أنّها لم تستطع محو كلّ آثار حضارة الإسلام، فبقيت عقيدتها، ولم تتدرس رسومها، وحافظت أمة الإسلام مع تخلّفها وعجزها وهزائمها في أعماقها على بذرة البقاء تمكّنها من الاستئناف الحضاري".

"إنّنا في أسوأ عصور الانحطاط لم نفقد الإيمان والتّدين الفرديّ بما غشيها من سلبية وجمود، ولكنّا فقدنا الكيان الذي يرفع بذرة الفطرة، ويجليها من الأوشاب، ويوسّع دائرة التّدين لتشمل مجالات أرحب تتجسّد في واقع الحياة، مستهدفة خير الإنسان وسعادته".

"إنّ كيّاننا المادّي، هو بتعبير آخر، الانجاز الحضاريّ الشّامل، وهذا هو التّحدّي الذي يواجهنا اليوم، ويمثّل أولويّة في سلّم اهتمامات حركة التّغيير المنطلقة من بناء الإنسان القادر على إنجاز الفعل الحضاريّ".

"ولقد أضحى من الضّروريّ اليوم طرح المنهج الإسلاميّ المتكامل في ساحة الصّراع الحضاريّ؛ فهو المنهج القادر على مواجهة التّحدّي وامتلاك مقوّمات الحضارة".

"وحركات التّغيير الإسلاميّ مطالبة اليوم أكثر ممّا مضى بإدراك طبيعة المواجهة، ووعي أولويات مشروعاتها الحضاريّ في ظلّ تحديات جسام، أفرزتها المرحلة الرّاهنة التي تمثّل ذروة الصّراع الحضاريّ وأخطرها.. أبرزها:

- التّغريب الثقافيّ والاجتماعيّ.

- الدّولة القطريّة المجزّأة.

- التّبعية والتّخلف.

- المشروع الصّهيونيّ.

"ومن هنا فإنّ المهمّة اليوم تتمثّل في العودة إلى الذات، إلى تحريك فاعليّة إنساننا، إلى إحياء نهضويّ حضاريّ جديد، وأن ننقل من مرحلة الاحتجاج والسلبية إلى مرحلة الاستيعاب لدورنا بكلّ مكوناته".

"إنّ المشروع الحضاريّ الإسلاميّ الذي ننشده إنّما هو مشروع إنسانيّ عالميّ، يستهدف خير الإنسان عموماً، إنّهُ مشروع متّسع يمتدّ في آفاق رحبة، لا تحدّها حدود، وتتأكّد فيه روح العمل والإبداع، لتتسجم مع حركة الكون والطّبيعة في تناسق وتناغم، وتتوازن فيه مكونات الرّوح والعقل والجسد. إنّهُ مشروع يركّز على قاعدة الإيمان، وتتواصل فيه الأرض بالسّماء".

"ولأنّ اليمن يمتلك من الخصائص والمقوّمات ما يهيّؤها لتكون لبنة هامّة في مشروع النهوض الحضاريّ، فإنّه لا بدّ من محاولة استنهاضها، لتنسجم موقعاً رياديّاً متقدماً".

"فمنذ فجر التاريخ واليمن يسهم في ركب الحضارة الإنسانية حاملاً لمشعلها رائداً لقافتها نحو دروب النور والهدى، فقد أسهم اليمانيون في بناء العالم القديم وإقامة حضارته، وهو ما يمنح اليمن بعداً حضارياً يضرب جذوره في أعماق التاريخ الذي يشهد أن التدين سمة بارزة من سمات الشخصية اليمنية عبر التاريخ، فقد اعتنق اليمانيون اليهودية ثم النصرانية عند ظهورهما".

"ولمّا أشرقت شمس رسالة الإسلام كان اليمانيون في مقدّمة المسارعين في الاستجابة لدعوته وتلبية ندائه عن طواعية واقتناع فدخلوا في دين الله أفواجا، وغدوا في ظلّ الإسلام قوّة موحّدة تسهم ضمن إطار (أمة الخير) في نشر رسالة الإسلام والدفاع عنها، وأصبحت اليمن مركز إشعاع فكري وفقهي لم يزل أثره منتشراً في أرجاء العالم الإسلامي".

"وحتى في عصور الانحطاط التي حلتّ بالعالم الإسلامي فقد ظهر في اليمن علماء أفاضل حملوا على عواتقهم مهمّات الدّعوة إلى الإصلاح وتجديد الفكر الإسلامي، وتنقيته من شوائب التخلّف والتعصّب والجمود، أمثال ابن الوزير والمقبلي والجلال وابن الأمير والشوكاني وغيرهم".

"وفي الثلاثينات من هذا القرن، وعلى نفس هذا الخطّ التّجديدي أخذت حركة الإصلاح الحديثة تتبلور على يد ثلّة من الرّواد الذين بذلوا جهودهم لإصلاح الأوضاع التي كانت تعيشها بلادنا تارةً بالنّصيحة المسدّدة وبالكلمة الطّيبة - نثراً أو شعراً - وبالقوّة والثّورة تارةً أخرى؛ فكانت ثورة (1948م) بدايةً لأسلوب جديد في التّغيير تواصل عبر حركة (1955م) وانتفاضة (1959م)، وفدائية (1961م)، وحتى أذن الله بانتصار إرادة الشّعب ليلة 26 سبتمبر (1962م) التي هيأت أسباب قيام ثورة 14 أكتوبر (1963م)".

"ومضت مسيرة النّضال تدافع عن الثّورة والنّظام الجمهوري وتقاوم الاستعمار البريطانيّ يسندها دعم مصر الشّقيقة حتى تحقّق النّصر لشعبنا في دحر القوى الملكيّة وهزيمتها بعد سلسلة من المواجهات الدّامية التي كان أبرزها دحر

حصار السبعين يوماً في فبراير (1968م) وتحقيق الاستقلال في الثلاثين من نوفمبر (1967م)".

"وعقب انتصار الثوريتين المباركتين برزت مهام جديدة تتركز في الحفاظ على سلامة المسار الثوري من أن تنحرف به موروثات الملكية المستبدة أو مخلفات الاستعمار البريطاني والانتقال إلى مرحلة بناء الدولة، وكان الشرط اللازم والمقدمة الصحيحة لذلك هو إعادة تحقيق وحدة اليمن المشطر، ولهذا فقد توالى المحاولات تنشد الوحدة حتى أذن الله بزوال ليل الفرقة وتجاوز محنة التشطير، وتحققت وحدة الدولة اليمنية في 22 مايو 1990م، ولم تكن الوحدة نهاية المطاف، لكنها استحال وسيلة من بعد أن كانت غاية، فطرح بدورها غايات جديدة، وأولويات هامة أبرزها:

1. الحفاظ على الوحدة نفسها وإنهاء كل آثار ومخلفات التشطير.
2. ترسيخ أسس الدولة الحديثة، وتنمية التجربة السياسية الجديدة القائمة على الشورى والديمقراطية والتعددية الحزبية.
3. تحقيق التنمية الشاملة".

"لقد تمّ تحقيق الوحدة اليمنية بالحوار الواعي والتفاعل الجماهيري فمثّلت بذلك بعداً حضارياً عظيماً أكسب النهج الشورى الديمقراطي عمقاً جعله الخيار الوحيد والسبيل الأمثل لحماية الوحدة وبناء اليمن المستقبل... يمن الحضارة والنهضة... يمن الريادة والتقدم... يمن يتسابق فيه أبناؤه - أفراداً وجماعات - على النهوض به، وإعلاء مكانته بين الأمم".

"وفي هذا السياق جاء الإعلان عن قيام (التّجمّع اليمني للإصلاح) في الثّالث عشر من سبتمبر 1990م ليكون امتداداً لحركة الإصلاح اليمنية الحديثة، وإطاراً يضم كل من يندشون إصلاح الواقع وتغييره إلى الأفضل على هدى من عقيدة الإسلام وشريعته".

"إنَّ التَّجَمُّعَ اليمينيَّ للإصلاح يدرك فداحة الإرث الذي خلَّفته عهود الحكم الملكيِّ والاستعمار وعهود التشطير وحجم تداعياتها في تكريس واقع التَّخَلُّف الذي لا يمكن تجاوزه خلال فترة قصيرة وبجهد منفرد محصور في أيِّ حزب أو تنظيم أو جماعة أو من خلال برنامج محدود يقتصر على إحداث تعديلات محدودة في البنى السياسيَّة وتغييرات في مواقع السلطة، وإنَّما بتفاعل ومشاركة كلِّ أفراد الشعب وقواه الاجتماعيَّة والسياسيَّة وتكاتف جميع المخلصين من أبناء هذا البلد، وإفساح المجال أمام كلِّ الطَّاقات والقدرات للإسهام في البناء والإصلاح من خلال برنامج يستهدف تحقيق نهضة حضاريَّة شاملة تتأسَّس على الثَّوابت التي تتحقَّق الإجماع العام، ويعطي الأولويَّة لبناء الإنسان نواة المجتمع والمجال الموضوعيَّ لعمل الدَّولة، ويستنهض المجتمع ويحركه ويعبِّؤه، ويوظِّف كلَّ قواه وطاقاته لإنجاز مشروع النهضة والبناء والتنمية الشَّاملة وبناء الدَّولة اليمينيَّة، دولة العدل والنَّظام والقانون... إلخ."

حتَّى نتمكَّن من التَّعرُّف على نسق العقل المفكَّر في فكر النَّصِّ السَّابِق علينا أن نسأل:

- ماذا يري (هذا الخطاب) من الأوضاع والمشكلات أو (العوالم)؟
- وكيف يرى ما يرى من تلك الأوضاع والمشكلات (أو العوالم)؟
- ولماذا يرى ما يرى من تلك الأوضاع والمشكلات دون غيرها؟

-2-

عالم الخطاب

وبالعودة إلى السَّؤال الأوَّل: ماذا يري هذا الخطاب من الأوضاع والمشكلات أو العوالم؛ يمكننا أن نسأل: هل يرى الجديد المختلف في حياة المجتمع

اليمني؟ أم يرى الجديد المختلف في حياة الأمة الإسلامية، خاصة بعد أن سقطت دول (عظمى كالاتحاد السوفيتي) وقامت دول أو انفردت بحكم العالم دول أخرى، كالولايات المتحدة الأمريكية؟ أم أنه قد بقي أسير الخطاب الواصف (الحركة الإخوان المسلمين)، بوصفه: خطاباً يستند إلى ثقافة الذاكرة النخبوية للجماعة، وليس إلى ثقافة الواقع التاريخي في حضوره العيني المباشر، ومن ثم، بوصفه الخطاب الذي انطلق لحظة تأسيس الجماعة لتسويغ وجودها في الساحة الإسلامية بعامّة، وهو ذاته الخطاب الذي تحول مع مرور الزمن إلى خطاب برمجة أيديولوجية شاملة. ومن ثم، فهل يرى هذا الخطاب حركات الاستقطاب (الذيني أو القومي أو الأممي)؟ أم يرى (حركة) الواقع (الاجتماعي أو التاريخي) المستقطب لأجله؟ بتعبير آخر: هل يرى واقع الناس؟ أم واقع الحركات المتصارعة في الساحة لاستقطاب الناس؟ أم أنه يرى ما هو أبعد من ذلك وأشمل: حركة صراع الحضارات؟!

وفي سبيل الإجابة عن هذه التساؤلات وسواها نقول في وصف هذا الخطاب: إنه - بالفعل - قد أخذ يرى المطلق والمجرد والكلي (الشمولي)، ولا يرى الجزئي، والمجسد في حضوره المتعين، المباشر والملموس، إنه يرى مشكلات أمة الإسلام عبر تاريخها القديم والحديث، فهو يرى - على سبيل المثال لا الحصر:

1 . حركة الصراع الكوني أو الحضاري (في كليات الزمان والمكان والفاعل) بين الأمم في مراحلها المختلفة؛ فهو يرى أو يشهد أزمة الأمة (أمة الإسلام) الناجمة عن صراعها الثقافي الحضاري (التاريخي) مع أمم الكفر والإلحاد الأخرى، أو لنقل: إنه يرى أو يشهد - كما يعبر عن ذلك ملفوظ النص الأنف - حاضِر العالم الإسلامي، بوصفه تجسيدا لحالة الغياب الحضاري، ومن ثم، بوصفه تجسيدا لحالة السقوط والانحيار الحضاري الشامل الذي عانت منه ولا تزال تعاني منه أمة الإسلام (المعبر عنها في تراثنا بأهل القبلة) منذ قرون، إنه يرى غياب الكيان السياسي الواحد الموحد لأمة الإسلام الواحدة:

- بوصفه أولاً- بحسب رؤية خطاب البرنامج- الكيان" الذي يرمى بذرة الفطرة (الإنسانية)، ويجليها من الأوشاب، ويوسع دائرة التدنن، لتشمل مجالات أرحب تتجسد في واقع الحياة مستهدفة خير الإنسان وسعادته".

- وبوصفه ثانياً: الكيان (المادي) الحضاري الذي يمثل واقع التحدي الذي يواجه أمة الإسلام اليوم، ويمثل أولوية في سلم اهتمامات حركة التغيير (الإسلامي) العالمية المنطلقة من بناء الإنسان (المسلم) القادر على إنجاز الفعل الحضاري.

ما حتم على الكينونة المتكلمة في ملفوظ خطاب البرنامج باسم (حركة التغيير الإسلامي العالمية) أن ترى - حسب ملفوظ خطاب البرنامج-:

2. عدداً من الضرورات أو الإلزامات (الذهنية الفكرية أو الأيديولوجية المجردة) التي تتبنى الجماعة الإسلامية في اليمن الدعوة إليها، وتوجيه الأنظار نحوها. ومن تلك الضرورات أو الإلزامات التي أخذ يراها هذا الخطاب الواصف أو يرقبها، في مواجهة ضرورة الغياب الحضاري للأمة:

2. 1. ضرورة طرح (خطاب) المنهج الإسلامي (الحركي) المتكامل في ساحة الصراع الحضاري؛ باعتباره المنهج القادر على مواجهة التحدي (الحضاري) وامتلاك مقومات القوة / الحضارة.

2. 2. لتري - تبعاً لذلك- ضرورة إدراك طبيعة المواجهة (الحضارية)، ووعي أولويات مشروعها الحضاري في ظلّ تحديات جسام أفرزتها المرحلة الراهنة التي تمثل ذروة الصراع الحضاري وأخطرها..

2. 3. لذلك فهي ترى- بمقتضى هذا الوعي بأوليات المرحلة- ضرورة مواجهة عدد من المشاريع المضادة لنهوض الأمة الشامل التي تستهدف تكريس وتعميق حالة الغياب والتخلف، وأهم تلك المشاريع التي ترى الذات المتكلمة في كلام هذا البرنامج ضرورة التصدي لها وإجهاضها في هذه المرحلة من حياة الأمة:

2. 3. 1. مشروع "التغريب الثقافي والاجتماعي" بوصفه مشروع استتباع الذات الإسلامية للذات الغربية وارتهاؤها. وإن بقي السؤال المطروح على خطاب مشروع المواجهة هذا مع ذلك المشروع الخطير هو: لكن كيف ستواجه هذا المشروع؟ ما هي أدوات هذا المشروع المقاوم لذلك المشروع المهيمن؟! هذا ما يغيب عنه الجواب في خطاب هذا البرنامج!

2. 3. 2. ومشروع "الدولة القطرية المجزأة"، بوصفه مشروع تجزئة للأمة الواحدة إلى أمم، وتجزئة الدولة الإسلامية الواحدة إلى عدد من الدويلات القطرية، و(تجزئة) الأرض الإسلامية الواحدة إلى أراض، إنه مشروع يحول أو يعيق حركة بناء دولة الخلافة الراشدة؛ الهدف الاستراتيجي للحركة الإصلاحية العالمية في اليمن. وهو ما يعني أنها ترى ضرورة تقويض مشاريع بناء الدولة القطرية أو الحؤول - على الأقل - دون نجاح قيامها في كل قطر عربي أو إسلامي على حدة؛ لأن من شأن مشاريع بناء الدولة القطرية - حسب ملفوظ خطاب هذا البرنامج - أنه يتعارض بلة يتصادم مع مشروع بناء دولة الأمة الذي تتبناه الجماعة، وتسعى إلى ترسيخه في واقع الحياة المعاصرة. وهي إشارة خطيرة يجب التوقف عندها، ومحاولة فهم دلالاتها وأبعادها، إذ كيف يمكن فهم مثل هذا الطرح غير العقلاني، أو بالأحرى غير الواعي وغير المسؤول الذي يرى أن مشروع الإصلاح والتغيير يجب أن يكون مشروعاً في خراب الدول القطرية، أو بالأحرى في مواجهة الدولة القطرية، ما يعني أن مشروع الجماعة الإصلاحي - في اليمن كما في غير اليمن - يستهدف - ضمن ما يستهدف - تقويض بنيان الدولة القطرية، إن كان قد قام بالفعل، أو إفشال قيام هذا المشروع، إن لم يكن قد قام.

2. 3. 3. مشروع "التبعية والتخلف". وإن بقي علينا أن نتساءل هنا عن معنى هذا المشروع الذي وضعته الحركة ضمن قائمة أولوياتها في عملية المواجهة: وماذا تعني بالتبعية هنا؟ تبعية من؟ لمن؟ وما العلاقة بين التخلف والتبعية؟ هل تعني بالتخلف هنا؛ التخلف عن ركب الماضي، أو عن ركب الحياة / الحضارة الإسلامية

التي عاشتها أمتنا الإسلامية في الماضي، وقوض أركانها مع بداية عصر النهضة الأوربية الحديثة حسب تصور الحركة؟ أم تعني به التخلف عن ركب الحضارة المادية المتقدمة الآن في الساحة العالمية؟! هذا ما سكت عنه خطاب البرنامج، ويمكن الإجابة عنه من خلال قراءة وثائق الحركة الأخرى.

2. 3. 4. " المشروع الصهيوني ". وإن بقي علينا أن نتساءل هنا أيضاً: لكن كيف نواجه هذا المشروع؟ ما الإستراتيجية الخاصة التي وضعتها الحركة لمواجهة هذا المشروع بشكل خاص، لاسيما وأنه مشروع استعماري؛ استيطاني، احتلالي، اقتصادي ثقافي؟.. كيف تواجه الخطر الاقتصادي لهذا المشروع ولمشاريع الهيمنة الغربية عموماً؟ هل تواجهه بقوة من جنسه، أم تواجهه بقوة أخرى من غير جنسه؟ هل تواجهه بقوة اقتصادية من جنسه لدرء الخطر الذي يشكّله هذا المشروع الاقتصادي على أمة الإسلام؟ أم تواجهه - فقط - بقوة روحية تتمثل في قوة الإيمان، وصفاء العقيدة؟ بتعبير آخر: كيف نبني الفرد المسلم، والأسرة المسلمة، والمجتمع المسلم، لإقامة الدولة الإسلامية؛ دولة الخلافة؟ هل يكفي بناؤه روحاً، كي ندرأ عنه مخاطر التبعية للهيمنة الاقتصادية الغربية؟ دعونا نسلم بأن الصراع الدائر اليوم - وفقاً لمنطق هذا الخطاب - هو صراع بين قوتين عالميتين (حضارتين)؛ قوة تمثل معسكر أمة الإسلام التي ينتمي إليها الخطاب الواصف هنا، ويتبنى الدفاع عن قضاياها، وقوة المعسكر الغربي الذي يستهدف أمة الإسلام بالاستئصال والاقتلاع من الجذور حسب منطق هذا الخطاب، إذا سلمنا بذلك، فإنّ علينا أن نتساءل حول مقومات المواجهة/القوة في المعسكرين المتصارعين: على أنه لا يخفى على كل ذي عقل، أنّ المعسكر الغربي يستند - في عملية استهدافه لأمة الإسلام - إلى عدد من القوى: الاقتصادية، الصناعية، السياسية، الثقافية، أمّا المعسكر الإسلامي فليس له من مقومات القوة/بوصفها مقومات النهوض الحضاري، سوى مقوم واحد وحيد: قوة الإيمان والعقيدة... ومن هنا يصبح السؤال: كيف يمكن لأمة الإسلام أن تنهض من جديد، وأن تستأنف مسيرة الشهود الحضاري وقيادة عالم اليوم من جديد كما يرجو لها خطاب هذا

البرنامج؟ ما مقومات مشروع النهوض الحضاري؟ ما ملامح هذا المشروع الموصوف- في هذا الخطاب- بكونه مشروع المواجهة الناجحة مع معسكر الآخر؟

وهنا يجب الإشارة إلى أن ملفوظ خطاب البرنامج الواصف قد قال لنا، في أحد فقراته: "إنه في سبيل إنجاز مشروع المواجهة الناجحة، فإنها (الجماعة) ترى ضرورة العودة إلى الذات (الإسلامية)، إلى تحريك فاعلية إنساننا (المسلم)، إلى إحياء نهضوي حضاري جديد، وأن ننتقل من مرحلة الاحتجاج والسلبية إلى مرحلة الاستيعاب لدورنا بكل مكوناته"... وقال لنا في فقرة أخرى تالية: "إن المشروع الحضاري الإسلامي الذي تنشده الحركة إنما هو مشروع إنساني عالمي، يستهدف خير الإنسان عموماً، إنه مشروع متسع يمتد في آفاق رحبة، لا تحدّها حدود، وتتأكد فيه روح العمل والإبداع، لتتسجم مع حركة الكون والطبيعة في تناسق وتناغم، وتتوازن فيه مكونات الروح والعقل والجسد. إنه مشروع يركز على قاعدة الإيمان، وتتواصل فيه الأرض بالسّماء".

وسؤالنا الذي نطرحه هنا على ملفوظ الفقرة الأولى: لكن كيف يمكن إنجاز تلك العودة للذات الإسلامية؟ كيف يمكن تحريك فاعلية الإنسان المسلم؟ وما المراد بهذه الفاعلية؟ هل المراد بها: فاعليته الإيمانية الروحية؟ وهل يكفي تحريك فاعليته الروحية، لتحقيق اعتناقه من ربة التبعية الاقتصادية للآخر؟!

أما السؤال الذي نطرحه على ملفوظ الفقرة الثانية التي نتحدثت عن: إحياء نهضوي حضاري (إسلامي) جديد فهو: لكن ما المراد بهذه العبارة: "العودة إلى إحياء، وإحياء نهضوي، وإحياء نهضوي حضاري" ما المراد بهذا الإحياء؟ وكيف له أن يتحقق على أرض الواقع؟!

على أنه يجب التوقف عند ملفوظ خطاب الضرورة التالي: "وأن ننتقل من مرحلة الاحتجاج والسلبية إلى مرحلة الاستيعاب لدورنا بكل مكوناته". فنحن هنا إزاء جملة ثقافية دالة يجب التوقف عندها وتحليلها تحليلاً دقيقاً تكشف خلاله عن

بنية العقل المفكر في فكر هذا البرنامج، منطلقين من السؤال: كيف نستوعب دورنا؟ ما هو دورنا يا ترى في مواجهة هذه المخاطر والأخطار المحدقة بأمة الإسلام، عبر كل الجبهات؟ وبخاصة مخاطر الغزو والهيمنة الشاملة: الاقتصادية والثقافية، والعسكرية (هيمنة الآخر على البر والبحر والجو- الفضاء، إضافة إلى هيمنته على السوق). ماذا أعدت هذه الحركة لمواجهة كل هذه المخاطر والأخطار؟! وهي أسئلة تشير في جملتها إلى أن هذا الخطاب قد بات:

2. 4. يرى- فقط- ما يجب أن يكون عليه مشروع النهوض الحضاري الإسلامي الحلم، بوتوبيا الخلاص- الحلم من سعة وشمول، منطلقاً في ذلك من القول المكروور: "إنّ المشروع الحضاري الإسلامي الذي ننشده إنّما هو مشروع إنساني عالمي، يستهدف خير الإنسان عموماً، إنه مشروع متسع يمتد في آفاق رحبة، لا تحدّها حدود، وتتأكد فيه روح العمل والإبداع، لتتسجم مع حركة الكون والطبيعة في تناسق وتناغم، وتتوازن فيه مكونات الروح والعقل والجسد... إلخ.

2. 5. وعليه- وفي إطار رؤية هذه الحركة لهذا المشروع الإسلامي الحضاري الحلم- فإنّها لم تعد ترى القطر اليمني، وإنسان هذا القطر الغائب أو المغيب عن وعي هذا الخطاب الواصف، إلّا - فقط- بوصفه لبنة (مجرد) لبنة في (بنيان) هذا المشروع الحضاري الكلي، الإسلامي، العالمي (الشمولي)...، لذلك فهي ترى ضرورة استنهاض إنسان هذا القطر، ليتسّم موقعاً ريادياً متقدّماً (في قيادة مسيرة النهوض الحضاري الكلي الشامل (=الحلم)، وقيادة حركة العالم في كليته من جديد.

لذلك نجد أنّ ما هو مطلوب من إنسان هذا القطر (اليمني)- حسب ملفوظ هذا الخطاب- هو فقط أن يتحلّى بثقافة التّبعيّة والطّاعة لجماعة الدّعوة، على نحو يؤهّله كي يغدو مجرد جنديّ من جند دولة الإسلام؛ دولة الخلافة الإسلاميّة العالميّة التي تقيم صروحها حركة الإسلام العالميّة، ما يحتمّ على إنسان هذا القطر أن يتبرمج ببرنامج- خطاب الجماعة الحاملة لهذا المشروع العالمي- الذي يحاول

صياغة الفرد المسلم في اليمن صياغةً خاصةً تجعل منه مجرد كائن عضويّ وظيفيّ قطيعيّ ليس إلّا، أو قل: مجرد فرد من أفراد القطيع يؤمر فيطيع. ومن هنا جاء في خطاب البرنامج: "ولما أشرقت شمس رسالة الإسلام كان اليمانيون في مقدّمة المسارعين في الاستجابة لدعوته وتلبية ندائه عن طواعيّة واقتناع، فدخلوا في دين الله أفواجاً، وغدوا في ظلّ الإسلام قوّةً موحّدةً تسهم ضمن إطار (أمة الخير) في نشر رسالة الإسلام والدفاع عنها، وأصبحت اليمن مركز إشعاع فكريّ وفقهيّ لم يزل أثره منتشراً في أرجاء العالم الإسلاميّ".

2. 6. وبما أنّ القطر اليمنيّ مهمّ إلى هذه الدرجة- فهذا ما جعل الذات المتكلّمة في كلام هذا البرنامج، ترى ضرورة الحفاظ على بعض ما أنجز لهذا القطر حديثاً من مقومات الرّيادة والسّبق، ومن ذلك: الحفاظ على الثّورة والوحدة التي تحقّقت عندما "أذن الله بزوال ليل الفرقة وتجاوز محنة التّشظير، وتحقّقت وحدة الدّولة اليمنية (القطريّة بعد أن تمّ تجاوز الدّولة الشّطريّة) في 22 مايو 1990م، ولم تكن الوحدة نهاية المطاف، لكنّها استحالَت وسيلة، من بعد أن كانت غاية، فطرحَت بدورها غايات جديدة وأولويات هامّة أبرزها:

- الحفاظ على الوحدة نفسها، وإنهاء كلّ آثار ومخلّفات التّشظير.

- إضافةً إلى ضرورة ترسيخ أسس الدّولة اليمنية الحديثة. ما يحتم علينا طرح السّؤال: لكن أيّة دولة هذه الدّولة التي ترى الذات المتكلّمة في كلام هذا البرنامج ضرورة ترسيخ أسسها هنا؟ أم هي دولة الدّعوة (المرحليّة)؟ أم هي دولة الخلافة والتّمكين المنشودة؟ أم هي الدّولة القطريّة التي تبنّت الذات- في ملفوظ خطاب هذا البرنامج نفسه- ضرورةً مواجهتها، وتقويضها من الوجود إن كانت قد وجدت؟!.. لا ندرى في حقيقة الأمر أيّ هذه الدّول أرادت بناءها وترسيخ أسسها!.

2. 7. لتري تاسعاً وأخيراً: أنّ الإعلان عن قيام (التّجمع اليمنيّ للإصلاح ممثّل حركة الإخوان المسلمين العالميّة في اليمن) في الثّالث عشر من سبتمبر

1990م قد جاء ليكون امتداداً لحركة الإصلاح اليمينية الحديثة، وإطاراً يضم كل من ينشدون إصلاح الواقع وتغييره إلى الأفضل على هدى من عقيدة الإسلام وشريعته.

-3-

وبالنظر في السؤال الثاني: كيف يرى خطاب هذا البرنامج ما يرى من تلك الأوضاع والمشكلات، علينا أن نسأل: من أي زاوية أخذ ينظر إلى تلك الأوضاع والمشكلات التي نظر إليها؟ من زاوية أنها مشكلات بحلول جاهزة؟ أم من زاوية أنها مشكلات تبحث عن حلول ممكنة؟ بحلول قطعية مؤكدة؟ أم بحلول ظنية ممكنة؟ بحلول أحادية؟ أم متعددة؟ وهذا يتطلب منا الانطلاق، فضلاً عن ذلك، من التساؤل: من المتكلم في كلام خطاب البرنامج السابق؟ وإلى من يتكلم أو يتوجه بكلامه؟ متضمناً: إلى من يتقدم ببرنامجه؟ من المعنى بهذا البرنامج؟ وكيف يتكلم أو يتوجه إليه بكلامه؟ ولماذا؟

على أنه يمكن صياغة هذا السؤال بشكل آخر: من أي موقع يتكلم أو يخاطب؟ وإلى من يتكلم أو يخاطب؟ وكيف يتكلم؟ هل يتكلم إلينا - نحن المواطنين اليمنيين - من موقع انتمائه إلينا.. إلى واقع معاناتنا اليومية كمواطنين يمنيين أولاً؟ أم يتكلم إلينا من موقع انتمائه إلينا كمسلمين (أي بما نحن ذوات فردية ننتمي إلى ذات كلية شمولية عامة هي الذات الإسلامية التي تتبنى الإسلام عقيدةً وشرعةً) أم يتكلم إلينا من موقع انتمائه إلى ذاته المتكلمة، بما هي ذات (نخبوية) كلية شمولية متعالية، أي بما هي ذات أيديولوجية؛ كلية إنسانية مبرمجة ببرنامج جماعة الإخوان المسلمين العالمية؟ أم أنه يتكلم إلينا من موقع انتمائه إلى عالم الكلام الأيديولوجي الحركي (الإخواني) الجاهز؟، أي إلى خطاب البرمجة (الحزبية) الواصف، بوصفه خطاب جماعة الإخوان المسلمين؟.

وهنا نقول: إن من سمات الكينونة المتكلمة في كلام هذا البرنامج: أنها كينونة كلية مطلقة (شمولية) كونية، لا تعبا أو تكثرث إلا بكل ما هو كلي وشمولي، بكل ما هو كوني، أي بكل ما هو عام ومجرد (=أيديولوجي).

-4-

وعلى مستوى السؤال الثالث: لماذا يرى ما يرى دون غيره، يمكن القول: إن هذا الخطاب قد جاء:

- في مواجهة الأزمة الحضارية للأمة الإسلامية، ومن ثم، في مواجهة الخلل الكامن في بنيان الأمة الحضاري الذي ألحق -حسب ملفوظ هذا الخطاب- العجز في قدراتها على التجدد والاستمرار والإبداع وما يمكن من تحقيق الشهود الحضاري، وهذا يقتضي أنه يأتي:

- في مواجهة حاضر الأمة الإسلامية الذي يضعها -حسب تعبير ملفوظ البرنامج- في دائرة اللأوزن واللافاعلية، على نحو يمكنها من الاستئناف الحضاري المنشود من جديد. وبما يعني أنه يأتي:

- في مواجهة حالة غياب الأمة، سعياً إلى تمكين الأمة الغائبة من الاستئناف الحضاري، أو بالأحرى في مواجهة ما أسماه خطاب البرنامج بـ"حالة اللأوزن واللافعال" لأمة الإسلام.

- فضلاً عن أنه يأتي في مواجهة حالة غياب التدين الجماعي للأمة الذي يجعل من الأمة كياناً واحداً قوياً في مواجهة الأعداء: وذلك لأننا -حسب رؤية خطاب الجماعة- حتى في أسوأ عصور الانحطاط لم نفقد الإيمان والتدين الفردي بما غشيها من سلبية وجمود، ولكننا فقدنا الكيان الذي يرعى بذرة الفطرة، ويجليها من الأوشاب، ويوسع دائرة التدين لتشمل مجالات أرحب تتجسد في واقع الحياة، مستهدفة خير الإنسان وسعادته".

وإن بقي علينا أن نسأل: لكن ماذا يعني بالتدين الجماعي؟ وما أبعاده ودلالاته؟

التدوين الجماعي... قطنة الجماعة!!

وهنا يجب التوقف عند خصائص هذا التدوين الجماعي ودلالاته في خطاب الجماعة، من خلال توقفنا عند بعض النصوص الأخرى التي وردت في كتاب الحركة: "الإصلاح: الفكرة والمسار، الصادر عن الأمانة العامة للتجمع اليمني للإصلاح 2002 م".

فقد ورد في هذا الكتاب ما نصّه⁽¹⁾: "إن الحياة الجماعية (التي تسعى الجماعة إلى إقامتها) هي أشبه ما تكون بمركبة السيارة أو القطار، أو الطائرة، أو المصنع، فإذا وضع كل جزء منها في غير ما صنع له من السيارة أو القطار، أو الطائرة، أو المصنع توقف عن الحركة، وعن أداء وظيفته التي صنع من أجلها، فتتوقف الاستفادة منها".

"ولهذا كان لا بدّ من تناسق الأجزاء ووظائفها، وتناسب توزيعها حسب الصلاحيّة، والتسيير؛ فالحياة الجماعية إنما هي وظائف وأدوار⁽²⁾؛ فمن لم يُحسن (من الرؤوس) توزيعها على من هم أحقّ بها وأهلها، وعلى من يسرّوا لها أفسد أمرها، وأحلّ فيها الصدام محلّ الوئام، والتفكك محلّ الترابط، والتباغض محلّ التحاب والتآخي".

"إنّ عدم مراعاة هذه السّنن التكوينية والدينية في أمر وظائف الحياة الميسرة لأناس دون آخرين، وخاصة أمر الولايات مؤذن باضطرابها، ومفض إلى خرابها أيّاً كان المخالفون لهذه السّنن، ولو كان شعارهم دين الإسلام وثارهم دعوى الإيمان؛ فإنّ الإسلام في حقيقته سنن محكمة، وموازين منضبطة؛ إيمانية ومادية،

(1) ينظر: ص 220، وما بعدها.

(2) في إشارة مهمة إلى تحول الإنسان - في هذا الوعي - إلى مجرد كائن عضوي وظيفي قطيعي.

علمية وعملية، فما لم ينجح أهله لسنه، ويمدّ أتباعه أيدي السلم لموازينه، ويذعنوا لقوانينه، حلت بهم القوارع، كما تحلّ بغيرهم، وأنتهم الدّواهي من حيث لم يحتسبوا، وأجلوا عن مواقعهم من غير تأجيل، وزحزحوا من مراتبهم من غير تأنّ ولا تطويل، والمثلات اليوم على ذلك شاهدة، والعبر قائمة. قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (١).

"لا ريب أنّ حياة النّبوة والنّبيّ عليه الصّلاة والسّلام القياديّة والإداريّة في الاجتماع الإنسانيّ هي المثال المقتدى في ترتيب الناس في أوضاعهم على ما يسّروا، وتخصيصهم فيما هيّئوا له مادياً وروحياً.. علمياً وعملياً.

لهذا كانت قيادة النّبيّ الخاتم هي أرقى القيادات لأرقى حياة جماعيّة حضاريّة؛ وذلك لأنّ النّبيّ ﷺ يوحى إليه بالتصرّف في شؤون العباد من ربّ العباد الذي يعلم ما يصلحهم فيأمرهم به، وما يفسدهم فينهاه عنه. فهو يقوم بوضع الأمور في أنصبتها، ويقيم النّاس في مقاماتهم التي يسّروا لها، ويؤدّي الأمانات إلى أهلها، بموجب ما أمر به، ويمنع عنها غير أهلها بموجب ما منّع.

فلا يقدّم شيئاً أو شخصاً حقّه التأخير. ولا يؤخّر شيئاً أو شخصاً حقّه التّقديم في الحياة، لأنّ في كلّ امرئ قانوناً عامّاً يجمعه مع سائر النّاس قاطبة، يسّر الجميع لممارسته، وقانوناً خاصّاً به يسّر لممارسته في الحياة.

والنّبيّ ﷺ إنّما جاء ليقرّ هذين القانونين حين خرج عنها النّاس، وأعاد ما شذّ من أمور الحياة كلّها إلى أنصبتها.

ولهذا كان عهد النّبوة الخاتمة أوفى العهود بحقّ أمانات الولايات، وأمّكن في انتظام الحياة على وضع النّاس قاطبة فيما يسّروا له، ووضع كلّ فرد فيما يسّر له، ووضع كلّ شيء في مكانه السّنّي. فهو ﷺ - مثلاً - لم يقدّم للولايات من يسّروا للجنديّة، ولم يؤخّر من يسّروا للقيادة عنها حين اقتضى المقام (نفسه: 220).

(١) سورة آل عمران، الآية 13.

حيث يشير النص السابق إلى أن ما تهدف إليه الجماعة، من وراء موقفها من قضية التدين الجماعي - هو لا شيء سوى برمجة أفراد المجتمع الذي تنتمي إليه ببرنامجه السياسي على نحو يفضي إلى استتباعهم وقطعنتهم سياسياً.

ولكي نوضح ما نعنيه بهذه القضية يجب التوقف - بادئ ذي بدء - عند آية التيسير والتعسير التي استند إليها خطاب النص السابق في صياغة وعيه بفكرة التدين الحركي أو الجماعي، وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ سَعَيْكُمْ لَشَأْنٌ ۖ فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۖ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۖ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ۖ وَأَمَّا مَنْ خَلَّ وَاسْتَفْتَىٰ ۖ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ۖ فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ۖ وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ ۖ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ ۖ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ ۖ فَأَنْذَرْتَكُمْ نَارًا تَلْطَلُ ۖ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى ۖ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۖ وَسُجِّنَا الْأَنْقَى ۖ الَّذِي يُوَفِّي مَالَهُ يَتْرَكِي ۖ وَمَا لِحَاوِلِهِ عِنْدَهُ ۖ مِنْ غَمَةٍ تُجْزَىٰ ۖ إِلَّا أَتْبَعَا وَجْهَ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ۖ وَلَسَوْفَ يَرَوْهُ ۖ﴾ (١). كما يجب التوقف أيضاً عند الحديث المشار إليه في سياق الاستدلال بهذه الآية، وهو قوله ﷺ: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له". وذلك لسببين رئيسين:

- أولهما: أن الآية الكريمة تنطوي على إشارة مهمة إلى أسباب الاختلاف، أو قل: إنها تقرر حقيقة مهمة من حقائق الوجود الإنساني، وأنه في الأصل، وجود مختلف متنوع، وليس وجوداً مؤتلفاً، على نحو ما يقرره خطاب الجماعة.

ونجد الإشارة إلى هذه الحقيقة المهمة في قوله: "إِنْ سَعَيْكُمْ لَشَأْنٌ" وهي الآية التي تحتل موقعاً مهماً في نسق بناء السورة، كونها تمثل جواب القسم الذي انطلقت منه السورة: والليل إذا يغشى... الخ.

- ثانيهما: أن هذه الآية وما تلاها من آيات تثبت نقيض ما حاول العقل المفكر في نسق خطاب الجماعة إثباته تماماً، وتقرر نقيض ما حاول هذا العقل تقريره بخصوص الكسب والإرادة، وما يترتب على ذلك من تيسير وتعسير، لذلك

(١) سورة الليل، الآية 4-21.

فنحن نعتقد أنَّ التَّيسيرَ لليسرى، في الآية، مرتَّهَنٌ بكسب العبد وعمله (أي بكسب الفرد، وما يهدف إليه من وراء كسبه) وليس بمجرد الخلق الإلهيَّ وسبق المشيئة الإلهية، لذلك فنحن نعتقد أنَّه يجب أن نستبدل بمقولة: "كلَّ ميسرٍ لما خلق له" مقولة أخرى يتضمَّن الدلالة عليها حديث آخر أو رواية أخرى - أوردتها البخاري في صحيحه وأحمد في مسنده - ربَّما كانت أصحَّ من الرواية التي اعتمد عليها خطاب الجماعة، فقد ورد في هذه الرواية ما نصَّه: "قال رسول الله •: "مَا مِنْ نَفْسٍ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ تَعَالَى مَدْخَلَهَا. فَقَالَ الْقَوْمُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا؟ فَقَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: بَلْ اْعْمَلُوا؛ فَكُلُّ مُيسَّرٍ؛ فَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ، فَإِنَّهُ مُيسَّرٌ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ، فَإِنَّهُ مُيسَّرٌ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ، ثُمَّ قَرَأَ: "فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى، وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى". وَهِيَ تَخْتَلِفُ عَنِ الرَّوَايَةِ الْآخَرَى الْوَارِدَةِ - عِنْدَ مُسْلِمٍ فِي صَحِيحِهِ - عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: "خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ • فِي جَنَازَةِ فَقَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ • وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ، فَقَالَ: مَا مِنْكُمْ نَفْسٌ مَنفُوسَةٌ إِلَّا وَقَدْ عَلِمَ مَكَانَهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَلَا نَتَّكِلُ؟ قَالَ: "اْعْمَلُوا فَكُلُّ مُيسَّرٍ لِمَا خَلَقَ لَهُ" ثُمَّ قَرَأَ: "فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ... إلخ. الآية".

حيث يثير ملفوظ النصِّ السابق بصياغته في (الرواية الأولى) تساؤلاً حول مدى انسجام دلالاته الجزئية والكلية، وهل يبدو منسجماً بما يكفي في سياقه مع دلالة الآية الكريمة؟ وحتى نوضح ما نعني بهذه المسألة، يمكن القول: إنَّ ملفوظ النصِّ السابق يتألف من ثلاث جمل رئيسة:

1- ملفوظ الجملة النبوية التقريرية الأولى، أي التي قرَّر فيها • أنه "مَا مِنْ نَفْسٍ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ تَعَالَى مَدْخَلَهَا".

2- ثمَّ ملفوظ القوم المتسائل حول ما قرَّره ملفوظ الجملة النبوية الأولى: فقال القوم: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلَا نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا؟.

3- ليأتي ملفوظ الجملة النبوية الجوابية الآمرة: "بَلْ اْعْمَلُوا؛

4- ملفوظ الجملة التفسيرية أو التعليلية الأخيرة (أ) ممثلة في قوله •:

"فَكُلُّ مُيسَّرٌ...؛ وهو كما نرى ملفوظ تفسيري ناقص، حيث سكت ولم يبين عما نحن ميّسرون له، وهذا يقتضي أنه قد شرع في الإجابة عن سؤال القوم، ولكن دون أن يكمل... فلم يقل لهم مثلاً: فكلّ ميّسر لما عمل له وجدّ في طلبه، أو فكلّ ميّسر لما كتب / قدّر له، أو الكلّ ميّسر لما خلق له؟ وهو ما يثير تساؤلاً آخر حول الأسباب التي جعلته • يسكت عن البيان وقت حاجة القوم إليه، وهل هذا ممّا يليق بالشارع، أو بمن وجوده معلّل أو مشروط بالبيان عن الله؟ أو بمن وظيفته- في الأصل- الإبانة والبلاغ عنه تعالى؟ وكيف نجمع بين ما يوحي به ملفوظ هذه الجملة التفسيرية الناقصة من موقف، وما ورد في القرآن من آيات توجب كمال البلاغ أو البيان، من مثل قوله تعالى: • يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ • (سورة المائدة، الآية 67). ليس هذا فحسب بل إنّ ممّا يثير السؤال حول الأسباب التي أدّت بمن وظيفته البلاغ إلى الصمت هنا: ملفوظ الجملة التفسيرية الثانية أو الأخيرة في بنية النص، ممثلة في قوله • بعد ذلك مباشرة: " فمن كانَ من أَهْلِ السَّعَادَةِ، فَإِنَّهُ مُيسَّرٌ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، ومن كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ، فَإِنَّهُ مُيسَّرٌ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ ". وهو ما يحتم علينا طرح السؤال حول طبيعة العلاقة بين مضمون هذه الجملة التفسيرية ومضمون الجملة التفسيرية الأولى، وبين ما دلّت عليه الجملتان التفسيريتان معاً من جهة، ودلالة السياق المدلول عليه بملفوظ سؤال القوم المطروح على النبي • من جهة أخرى؟ وهل تضمّنتا بالفعل إجابةً مقنعةً عن سؤال القوم المطروح؟ هل جاءت لتشفي غليل المتسائلين؟ أم جاءت لتثير لديهم المزيد من الأسئلة؟ بتعبير آخر: هل جاءت مطابقة لمقام الخطاب؟ أم تجسّد وظيفة أخرى؟ ومن ثمّ، فهل تنتمي إلى خطاب الشارع الموسوم بالوضوح، أم تنتمي إلى خطاب آخر لا يتوافر على مثل تلك السمة؟ وثمة سؤال آخر يجب طرحه في هذا السياق يتعلّق بطبيعة العلاقة بين ما قرّرت ملفوظات الجمل السابقة وما تقرّره الآية الكريمة التالية التي قرأها • مستدلاً بها على صدقيّة ما ذهب إليه: " ثُمَّ قَرَأَ: "فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى،

وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى، فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى". وهل يتطابق ما يقرره ملفوظ هذه الآية مع ما يقرره ملفوظ النص السابق المنسوب إلى النبي ﷺ؟

لكي نتمكن من الإجابة عن هذا التساؤل، يجب علينا التوقف عند ملفوظ الآية المستدل بها والتعرف على حقيقة ما تقرره بخصوص مسألة الكسب والإرادة، بما يفضيان إليه من تيسير وتعسير.

وحتى نتمكن من الوقوف على حقيقة ما تقرره هذه الآية يجب التوقف عند سياق الآية، ما يحتم علينا عرض السورة من أولها، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا يَغْشَىٰ ۖ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۖ وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَىٰ ۚ إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّىٰ ۚ فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ ۖ وَأُتْقِنَىٰ ۚ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ۖ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۖ﴾ (١).

حيث يشير ملفوظ الآية الكريمة إلى عدد من الحقائق، لعل أبرزها: أن كل امرئ ميسر لما عمل له، وجد في طلبه، وهو اعتقاد بنيناه على أساس أن الآية رتبّت التيسير لليسرى، أو اشترطت حصوله في العبد على ثلاثة شروط رئيسة يجب توافرها فيه:

1. أن يعطي المال مستحقّيه، من ذوي الحاجة.
2. وأن يعطي المال مستحقّيه رغبة فيما عند الله ورهبة من عقابه أو اتقاء لعذابه.
3. وأن يكون من المصدقين بالحسنى، فهو إذن لم ييسر لليسرى - فقط - لمجرد أنه تعالى خلقه مهيناً لليسرى، وإنما لأنه عمل بالأسباب أو تحلّى بإرادة الفعل والعمل. يدل على هذا ويؤكدّه، من جهة أخرى، أنه تعالى قال في آية أخرى: وقال: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ (سورة الكهف، الآية 30).

على أنه يجب التوقف عند دلالة جواب القسم في الآية: "إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى" أي إن عملكم لمختلف، وبيان الاختلاف فيما فصل على أثره مباشرة ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ ۖ وَأُتْقِنَىٰ ۚ﴾ .. إلخ.

(١) سورة الليل، الآية 1-7.

وعليه وانطلاقاً من هذا الفهم للتيسير والتعسير ومقتضياتهما يمكن القول: إن من يطمح في قيادة الجماعة أو الأمة، ويسعى إلى اكتساب إمكاناتها، فإنه - بحسب هذه الآية - سيكون من الميسرين لها، ولم لا وقد قال • للأعرابي: "اعقلها وتوكل".

-6-

من مجمل ما سبق يتضح:

- أن برنامج الجماعة أو الحزب يمثل إعادة صياغة لعقيدة الجماعة / الحزب المصاغة في كتاب كامل لهذا الغرض، هو كتاب "الإصلاح: الفكرة والمسار" المشار إليه آنفاً.

- أن برنامج الجماعة أو الحزب هذا يعدّ برنامج عمل دعويّ، وليس برنامج عمل سياسيّ. وثمة فرق كبير بين ما يسمّى برنامج العمل السياسيّ الذي يفترض أن الحزب قد حصل على التصريح (من الجهات المعنية) بموجبه، وبين برنامج العمل الدعويّ الذي تلتزم جماعة الدعوة بتطبيقه في حياة قياداتها وكوادرها، امتثالاً لأمر الله، واحتساباً لما عنده من الثواب، فبرنامج العمل السياسيّ عبارة عن برنامج لإدارة شؤون الدنيا، لذلك فهو بمثابة عقد بين الحزب السياسيّ والمجتمع الذي ينتمي إليه الحزب، يجب أن تحدّد معالمه واتجاهاته بدقة متناهية، وذلك حتى يسهل على المجتمع مراقبته ومحاسبة الحزب على التقصير في الوفاء به.

أمّا برنامج العمل الدعويّ فبرنامج عمل دينيّ؛ احتسابيّ، بمعنى يحتسب فيه الأجر والثواب عند الله، ولا تتطلّع فيه الجماعة إلى أصوات الجماهير.

ولأنّ برنامج للعمل الدعويّ لجماعة الدعوة (حركة الإخوان المسلمين)، وهي - كما نعلم - حركة إسلاميّة عالميّة، همومها إسلاميّة عالميّة، وبرنامجها إسلاميّ عالميّ شامل، بمعنى أنّه يسمو على المحليّة والقوميّة، ويجنح نحو الكونيّة

أو العالمية، فهذا ما جعله برنامجاً شمولياً في مواجهة الأزمة الحضارية للأمة الإسلامية، أي أنه برنامج يتبنى منطق المواجهة والصراع (الحضاري) مع الآخر، المختلف هوية وثقافة، أو قل: إنه يتبنى منطق صراع الحضارات؛ حضارة الأمة الإسلامية الغاربة أو الساقطة، في مواجهة الحضارة (الغربية) التي غربتها أو أسقطتها، وليس برنامجاً في مواجهة الأزمة المحلية أو القومية، على الأقل، أي أنه ليس برنامجاً في مواجهة الأزمة الاجتماعية الاقتصادية التي يعاني منها المجتمع اليمني، وهذا يقتضي أنه في مواجهة الوضع التاريخي المأزوم للأمة الإسلامية، وليس في مواجهة الوضع المأزوم للجماعة أو للمجموعة الاجتماعية التي تعيش في إطار الزمكان المحدد والمحدود (على الأرض اليمنية، وفي نطاق الفترة المحددة لهذا البرنامج من حياة الشعب اليمني) وتوجد الجماعة/ النخبة في إطاره.

لذلك وجدنا خطاب هذا البرنامج يتوجّه بالوصف (والتحليل) لواقع الأمة الإسلامية في عمومها، أو بالأحرى لحاضر العالم الإسلامي بمجمله، وليس لحاضر المجتمع اليمني، على نحو ما يصور ذلك قوله مستهلاً خطاب البرنامج: "في المرحلة المبكرة من انحسار المد الإسلامي، وانتقال دورة الحضارة من ساحته بدأ شعور القلق بالأزمة يتنامى..." حيث نلاحظ هنا كلاماً عاماً عن وضع متكلم عنه عام، فهو لا يسمي شيئاً بشيء، إنه يتكلم عن مرحلة مبكرة: لا ندري متى تبدأ ولا متى تنتهي، وعن مرحلة مبكرة من انحسار المد الإسلامي، وعن انتقال دورة الحضارة من ساحة إلى ساحة دون أن يقول لنا شيئاً عن حقيقة تلك الساحة.

لذلك يجب ملاحظة أن الكلام هنا من موقع انتماء الذات المتكلمة (في كلام هذا البرنامج) إلى الذات الكلية لأمة الإسلام المنهارة، ولأنه من موقع انتماء الذات إلى الذات الكلية لأمة الإسلام المنهارة فقد جاء كلامها من هذا الموقع ممهوراً بمهر التخلف والانحطاط.

إن هذا البرنامج هو برنامج عمل دعوي في مواجهة الحركات والمشروعات السطحية التي تسطح - حسب منطق الخطاب - أزمة الأمة (أمة الإسلام)، ولا

تخترقها للكشف عن أسبابها ومسبباتها الحقيقية، أي أنه برنامج هدفه الأساس: إصلاح الخلل الذي أصاب الأمة الإسلامية، وأصاب، بالتالي، حركات الإصلاح والتغيير على مستوى الأمة، وليس برنامج عمل لإصلاح الأوضاع الخاصة بالمجتمع اليمني (المسلم) الذي تتوجد الجماعة في إطاره، ويفترض أنها تمثل جزءاً من نسيجه، وهذا يقتضي أنه برنامج لإصلاح وضع عموم الأمة، وليس برنامجاً لإصلاح وضع جزء من الأمة، أو مكون من مكوناتها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه برنامج لإصلاح روعي (داخلي) النفس الإنسانية، لبناء الإنسان المسلم بناءً روحياً فقط، وليس برنامجاً لإصلاح الكيان الإنساني، الإنسان بكيانه كله، أي بوصفه جسداً وروحاً، لذلك نجد أن المتكلم في كلام هذا البرنامج لا يتكلم إلينا من موقع انتمائه إلينا كمواطنين يمنيين، نعاني أوضاعاً معيشية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية تحتاج منه إلى مساعدتنا لإصلاحها بقدر ما يتكلم إلينا من موقع انتمائه إلى الإنسان المسلم الكلي أو الكوني، أي من موقع انتمائه إلى عالم الفكر والأيدولوجيا، بوصفه عالماً يتجاوز حدود الزمان والمكان والفاعل (حدود التاريخ والجغرافيا) إلى ما وراءه، أو إلى ما فوقه، أعني من موقع انتمائه إلى بنية (الخطاب الواصف)، بوصفه خطاباً يستند إلى فكر حركة الإخوان المسلمين وتراثها الفكري الذي تعودت - منذ اللحظة الأولى لنشأتها- أن تصف به حاضر العالم الإسلامي، وكنا نود أن يتحدث إلينا من موقع انتمائه إلى حاضرنا نحن (اليمنيين)، أو إلى حاضر المجتمع اليمني الذي تتوجد في إطاره حركة الإخوان التي أسست نفسها أخيراً حزب الإصلاح، إنه يتحدث إلينا من موقع انتمائه إلى خطاب البرمجة الحزبية الواصف، الواصف ماذا؟ الواصف واقع أمة الإسلام اليوم (المعبر عنها في تراثنا بأهل القبلة) أو بالأحرى حاضر العالم الإسلامي اليوم، وسبل مواجهته، أو طرائق العمل على تغييره: (بناء الفرد المسلم + الأسرة المسلمة = المجتمع المسلم). ومن ثم، الواصف أهم ملامح الحياة في هذا المجتمع وطرائق بنائها أو تغييرها نحو الأفضل.

لذلك نجد من سمات دولة الخطاب - كما أسّس لها - ملفوظ خطاب البرنامج السابق:

- الكونية: أنّها دولة كونية، وبما أنّها دولة كونية، فهذا ما جعلها في مواجهة مباشرة مع الدولة الوطنية، وهي مواجهة كشف عنها بوضوح خطاب مؤسس الحركة حسن البناء، حين ذهب إلى القول⁽¹⁾ موضحاً حدود وطنية دولة الخلافة التي ما انفكّ يؤسس لها خطاب الجماعة: "أمّا وجه الخلاف بيننا وبينهم (= دعاة الوطنية القطرية) فهو أنّنا نعتبر حدود الوطنية بالعقيدة، وهم يعتبرونها بالتّخوم الأرضية والحدود الجغرافية، فكلّ بقعة فيها مسلم يقول: "لا إله إلاّ الله محمد رسول الله" وطن عندنا له حرمة وقداسته وحبّه والإخلاص له والجهاد في سبيل خيره، وكلّ المسلمين في هذه الأقطار الجغرافية أهلنا وإخواننا؛ نهتمّ لهم، ونشعر بشعورهم، ونحسّ بإحساسهم. ودعاة الوطنية فقط ليسوا كذلك، فلا يعينهم إلاّ أمر تلك البقعة المحدودة الضيقة من رقعة الأرض، ويظهر ذلك الفارق العملي فيما إذا أرادت أمة من الأمم أن تقوّي نفسها على حساب غيرها، فنحن لا نرضى ذلك على حساب أيّ قطر إسلامي، وإنّما نطلب القوة لنا جميعاً، ودعاة الوطنية المجردة لا يرون في ذلك بأساً، ومن هنا تتفكّك الروابط، وتضعف القوى، ويضرب العدوّ بعضهم ببعض⁽²⁾.

- كونية المواجهة والصّراع (كونية الخصم): بدليل قوله أيضاً مؤكداً هذه الحقيقة: "لقد أتى على الإسلام والمسلمين حين من الدّهر توالى فيه الحوادث وتتابع الكوارث. وعمل خصوم الإسلام على إطفاء روائه، وإخفاء بهائه، وتضليل أبنائه، وتعطيل حدوده، وإضعاف جنوده، وتحريف تعاليمه وأحكامه، تارةً بالنقص منها، وأخرى بالزيادة فيها، وثالثة بتأويلها على غير وجهها، وساعدهم

(1) مجموعة رسائل حسن البناء: دعوتنا: 21.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص. 21.

على ذلك ضياع سلطة الإسلام السياسي وتمزيق إمبراطوريته العالمية، وتسريح جيوشه المحمديّة، ووقوع أممه في قبضة أهل الكفر مستذلين مستعمرين...⁽¹⁾.

- كونيّة الفكرة وشموليّة التفكير: لذلك وجدناه يقول: "... ولكننا أيّها النّاس: فكرة وعقيدة، نظام ومنهاج، لا يحدّده موضع، ولا يقيّده جنس، ولا يقف دونه حاجز جغرافيّ، ولا ينتهي بأمر حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ذلك لأنّه نظام ربّ العالمين، ومنهاج رسوله الأمين".

"نحن أيّها النّاس - ولا فخر - أصحاب رسول الله • وحملة رأيته من بعده، ورافعو لوائه كما رفعوه، وناشرو لوائه كما نشروه، وحافظو قرآنه كما حفظوه، والمبشرون بدعوته كما بشروا، ورحمة الله للعالمين (ولتعلمنّ نبأه بعد حين)".

- توحد الجماعة بالإسلام: بدليل قوله أيضاً: "وظهرت دعوتكم أيّها الإخوان في ثنايا هذه السّحب المترامية جميعاً، فلمعت كما يلمع البرق الوامض، ثمّ أنارت كما تنير الشّمس المشرقة، تبعث في الكون النّور والحياة واليقظة بعد طول نوم وجمود، فكانت أغراضكم وأهدافكم هي أغراض الإسلام الحنيف ومقاصده"⁽²⁾.

⁽¹⁾ إلى الثّباب: 175، و ص: 189، و ص: 248.

⁽²⁾ ينظر: المرجع السابق، ص. 249.

الفصل الثاني

يوتوبيا الدولة الأممية (الشمولية)

نودّ في هذا المحور أن نذكر بأن تاريخ اليوتوبيات قد ارتبط في القرن التاسع عشر بميلاد الحركة الاشتراكية، ما أدى إلى صعوبة تمييز المشروعات التي تنتمي إلى الفكر اليوتوبي من تلك التي تدور في فلك الإصلاح الاجتماعي. إذ لا يكاد يوجد كتاب من الكتب التي نشرت في هذه المرحلة إلا ووصف في فترة أو أخرى بأنه يوتوبي. وفقدت الكلمة نفسها- في هذه المرحلة- معناها الأصلي، حيث غدت تعني التفكير المضاد للتفكير العلمي. وغالباً ما استعملت كلمة يوتوبيا من قبل الاشتراكيين الذين ظلّوا يؤكّدون على علميتهم، ليقذفوها في وجه خصومهم دلالة على التحقير والاستهجان⁽¹⁾.

وهو ما يسمح لنا بتناول خطاب الحزب الاشتراكي اليميني (في مرحلة ازدهار هذا الحزب وتفرد في حكم اليمن في زمن التشطير الذي انتهى عام 1990م) بوصفه أنموذجاً لتعالّي النظام السياسي على نظام الوجود الاجتماعي في حضوره التاريخي المتعين، وانفصامه عنه واصطدامه به، وقد تجلّى هذا على

(1) الأنماط الثقافية للعنف: 259.

مستويات مختلفة من علاقة هذا الحزب بحياة المواطن اليمني في مرحلة هيمنته على الحياة اليمنية في جنوب الوطن اليمني، لعل أبرزها:

- أولاً: رؤية الحزب لطبيعة الثورة: حيث نلاحظ على هذا المستوى أن الحزب قد تبني التحول من ثورة التحرر من الاستعمار، إلى الثورة على الواقع الاجتماعي أو التاريخي (القائم) لتحريره من نفسه ومما يكونه في أصل وجوده: لقد تحول الحزب من تحرير أرض الجنوب اليمني من الاستعمار إلى تحرير الواقع الاجتماعي في الجنوب من إنسانه المتخلف، أي من قواه الحية الموصوفة في خطاب الحزب بـ "الإقطاعية والبرجوازية"، فبعد تحرير أرض الجنوب اليمني من المستعمر الأجنبي أرادت قيادة هذا الحزب تطهير هذه الأرض من القوى الانتهازية والطفولية- حسب تعبير أحد أهم قيادات الحزب- فكانت الكارثة التي حلت بالحزب وبإنسان الجنوب الذي نكب بالحزب أولاً، ونكب بنكبات الحزب ثانياً (تلك المجازر المتلاحقة التي كان آخرها مجزرة 13 يناير 1986م والتي انعكست عليه سلباً حتى يومنا هذا، بعدم استقرار الجنوب). يقول منظر هذا الحزب وأحد أهم قياداته موضحاً هذه الحقيقة المرة⁽¹⁾: "عندما انتصرت ثورتنا بعد الاستقلال إنما انتصرت من أجل هذا المضمون وانطلاقاً من الرؤية الاشتراكية العلمية، ودخلنا في صراع مباشر مع التيار الانتهازي اليمني الذي أراد أن يحول الاستقلال الوطني إلى جسر عبور للاستعمار الجديد.. إلخ. في إشارة واضحة إلى أن من سمات خطاب هذا الحزب الثوري الأممي (الاشتراكي).

- أنه خطاب نظرية جاهزة للتغيير، وبما أنه خطاب نظرية جاهزة للتغيير، فهذا يقتضي أنه: خطاب عقيدة وإيمان، وبما أنه خطاب عقيدة وإيمان، فهذا يقتضي أنه: خطاب مواجهة وصراع مع أنماط أخرى من الخطابات الثقافية أو الأيديولوجية، لذلك وجدنا الناطق باسم هذا الخطاب يقول أيضاً: "إننا لا نعتقد

⁽¹⁾ ينظر: التراث والثقافة الوطنية، عبد الفتاح إسماعيل، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1986م، ص

الاشتراكية العلمية لمجرد الترف الفكري، لأن الترف الفكري سمة من سمات البرجوازيين والبرجوازيين الصغار، وإنما نحن نؤمن بأن الثوريين الاشتراكيين العلميين هم الذين يربطون النظرية بالممارسة، ويستخدمون هذه النظرية بطريقة خلاقة ومبدعة لتحرير واقعهم وتغيير هذا الواقع باستمرار نحو الأفضل. وهذه النظرة الجديدة تقودنا بطبيعة الحال إلى الاصطدام بشكل حاد بكل قديم وموروث (= بكل مقومات وجود الإنسان المتخلف)".

- ثانياً: رؤية الحزب لطبيعة السلطة: حيث نلاحظ أن هذا الحزب قد انطلق من رؤية تمييزية للسلطة أساسها القول: "إن السلطة في الجوهر تعبير عن مصالح قوى طبقية متحالفة في ظل وضع معين"، وهذا يقتضي أنها ليست تعبيراً عن مصالح جميع طبقات المجتمع المتسلط عليه، وبما يوحي بأن الفكر الاشتراكي فكر نخبوي، ولأنه فكر نخبوي فهو فكر تجزئي غير وحدوي، إنه فكر يجزئ المجتمع إلى طبقات متصارعة، ومن هنا وجدناه يقول مؤكداً هذه الحقيقة: "في الماضي كانت السلطة تخدم مصالح الاستعمار ومصالح الإقطاع ومصالح الكمبرادور ومصالح العملاء جميعاً، ولكن السلطة الجديدة عندما غيرناها بالثورة، جاءت لتخدم مصالح جماهير العمال والفلاحين والبرجوازية الصغيرة وكل الفئات الكادحة الأخرى".

مكونات السلطة: (سلطة دولة خطاب اليوتوبيا)

على أنه يجب الإشارة هنا إلى أن السلطة في وعي هذا الخطاب الواسف تتألف من بنيتين: إحداهما سطحية هي "البنية القانونية والتشريعات" جملة القوانين والتشريعات التي تحكم أو تتحكم في أنشطة وممارسات مؤسسات الدولة المختلفة... والأخرى: تحتية عميقة هي البنية الاقتصادية التي تستند إليها الدولة في قيامها بأنشطتها المختلفة.. يقول هذا الخطاب موضحاً هذه الحقيقة: "ولم يكن هذا التغيير على مستوى السلطة تغييراً لأجهزتها وحدها، وإنما كان أيضاً تغييراً لقوانينها، لأن القوانين من البنية الفوقية للسلطة، وقد وجدت في الماضي من أجل

أن تحمي مصالح القوى الرجعية. إذ كان لا بد بالضرورة من إيجاد قوانين جديدة تحمي مصالح القوى الطبقة المحركة للثورة، صاحبة المصلحة الحقيقية (نفسه: 18). في إشارة واضحة إلى عدم وحدوية البنية القانونية للسلطة الحزبية؛ كونها تحمي فقط مصالح طبقة معينة هي الطبقة المتسيّدة بقوة الحديد والنار، أو لنقل: إنها تحمي فقط مصالح الطبقة الغالبة دون القوى المغلوبة، أي أنها لا تحمي مصالح جميع فئات الشعب المتسلط عليه.

- ثالثاً: رؤية الحزب لشمولية الثورة: وأنها في الأصل ثورة شاملة؛ كونها تستهدف تفجير بنية المجتمع تفجيراً شاملاً من داخله، وذلك من خلال تفجير بنية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية القائمة بين أفرادها بالفعل، سعياً إلى ضرب القوى الاجتماعية بعضها ببعض، وجعل بعضها في مواجهة بعضها الآخر، ومن هنا نعرف السبب الذي جعل هذا الحزب يرفع عقيرته على الدوام مطالباً بإزالة آثار الحروب والصراعات التي تسبب بها، أو التي كان هو الطرف الفاعل فيها في مراحلها هيمنته على الساحة السياسية، ما جعل المجتمع اليمني بكافة فئاته وشرائحه يدفع ضريبة هذه الصراعات العمياء حتى يومنا هذا، وهو صراع هدف الحزب من ورائه إلى تغيير ما هو موجود من بنیان العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، بدلاً من خلق علاقات جديدة تنهض على أسس جديدة بالتّدرّج، أي بدل أن يعمل هذا الحزب على خلق بنى سوسيوية - اقتصادية جديدة تنهض على أسس جديدة، ما يعني أن الحزب قد بقي يحاول طوال فترة حكمه في جنوب اليمن هدم وتقويض ما هو موجود على المستوى السوسيوي - سياسي اقتصادي، بدل أن يسعى إلى بناء ما لم يكن موجوداً، ولكنه لم يتمكن من بناء وجود آخر يعوّض - خلاله - القوى الاقتصادية التي خسرت كلّ ما كان في يدها، ما أدّى إلى تعميم وإشاعة سياسة الإفقار على كلّ فئات المجتمع اليمني، فالكُل صار في الفقر سواء، لقد تمكّن هذا الحزب العتيد من القضاء على البنية الاقتصادية التقليدية التي كانت موجودة بالفعل، والمحكومة - حسب خطابه - بمنطق الاستغلال، وعلى أساس ما يسمّى بحرية الاستثمار. ولكنه بالمقابل لم يستطع أن يقيم بنية اقتصادية بديلة. يقول منظر

الحزب الأول عبد الفتاح إسماعيل موضعاً دور الحزب على هذا الصّعيد: "وفي الجانب الاقتصاديّ كان لا بدّ من تغيير ما هو موجود في بنيان العلاقات الاقتصاديّة، فقد كان الاقتصاد يقوم على أساس الاستغلال، وعلى أساس ما يسمّى بحريّة الاستثمار على أسس رأسماليّة طفيليّة. ولذلك كان لا بدّ أن نغيّر هذه البنية القديمة ونسحقها نسفاً كاملاً. إذن كان لا بدّ لنا أن نقوم بثورة اقتصاديّة اجتماعيّة في الرّيف (...). كان تفكيرنا هو وضع قانون حتى نجعل جماهير الفلاحين تحسّ بأنّها هي المعنيّة، وأنّ هذه قضيتّها، وكان لا بدّ أن نشرك هذه الجماهير (المراد: جماهير الفلاحين) في خضمّ الصّراع ضدّ الإقطاع". فشكّلنا لجاناً للتّوعية وللتّحريض، ولجاناً لإحصاء الأرض، ولجاناً لتدريب الفلاحين وتسليحهم (تحويلهم إلى مليشيا للحزب لمواجهة خصومه السّياسيّين)، وإقامة تنظيم لقيادة الفلاحين في انتفاضات شملت مختلف مناطق الرّيف لكي ينتزعوا الأرض من الإقطاع، ومن ثمّ، يصبح شعار الأرض لمن يفلحها شعاراً حقيقيّاً. وشكّلنا تعاونيّات وانتخبنا (= نحن قيادة الحزب) من بين الفلاحين قيادات ومجالس إداريّة للتعاونيّات نسيّرهما... وكان لا بدّ أن نضرب الإقطاعيين وشبه الإقطاعيين اقتصاديّاً وسياسيّاً، وننزع منهم السلطة السّياسيّة والسيطرة الاقتصاديّة لنجعل الفلاحين هم الذين يقومون بالدور الأساسيّ في بناء الرّيف من جديد، بنظرة جديدة تماماً تتسجم مع توجّهنا الاشتراكي العلميّ، وتتسجم مع مصالح الفلاحين ومع طبيعة التّطوّر الذي نريد أن نحدثه في المجتمع" (نفسه: 20).

حيث يشير ملفوظ النّص السّابق إلى أنّ الحزب قد اعتمد آليّة النهب والفود (الغنيمة) في امتلاك الثّروة، وسلك في هذه المسألة سلوك العصابات، فشرعن الفوضى، وشجّع السّطو المسلّح على ممتلكات الغير بغير وجه حقّ من شرع أو قانون، لقد استهدف أولاً شرعنة الصّراع بين القوى الاجتماعيّة المختلفة وتقنينه، فشكّل لجاناً للتّوعية وللتّحريض، ولجاناً لإحصاء الأرض، ولجاناً لتدريب الفلاحين وتسليحهم، على نحو يؤكّد أنّ هذا الحزب قد مارس سياسة التّككيل والإقصاء، أو لنقل ممارسة الإبادة الجماعيّة ضدّ فئات كبرى من المجتمع.

لذلك يمكن وصف الثورة الاجتماعية التي نهض بها هذا الحزب في جنوب اليمن بأنها ثورة استهدفت تقويض العلاقات السوسيو- أنطولوجية القديمة بين الإنسان ونفسه، وبين الإنسان الآخر، وتقويض كلّ موروث سابق، إنها ثورة استهدفت هدم وتقويض الكينونة التاريخية للكائن اليمني القائمة سعياً لإقامة كينونة إنسانية أخرى لإنسان آخر بديل عن الإنسان الموجود بالفعل على الأرض اليمنية، هدم وتقويض الإنسان اليمني بهويته التاريخية القائمة أو المتحققة بالفعل، لخلق إنسان آخر بهوية أخرى (= يوتوبية أممية) ولا علاقة لها باليمن، يتمثل فكر الاشتراكية العلمية، على نحو يؤكد أنّ المجتمع قد أريد له أن يبقى في خدمة الحزب، ما يصحّ معه أن نرفع شعار (الشعب في خدمة الحزب الحاكم، والشعب + والحزب في خدمة خطاب الفكر "الأيدولوجيا" الجاهز). ومن هنا وجدناه يقول تحت شعار: "علمنة المجتمع": أما بالنسبة إلى الجانب الاجتماعي فقد أحدثنا تغييراً سياسياً، أولاً في طبيعة التشريع، كان لا بدّ أن نوجد تشريعاً يقوم على أسس علمية، ويستجيب لنقد القوى الطبقة الجديدة .. على سبيل المثال قانون الأسرة.. طبعاً أثار الرجعيون علينا ضجة كبيرة عندما أصدرنا قانون الأسرة. لكننا لم نردّ على هذا، وكلّ ما فعلناه هو أننا عيّنا لأول مرة في المحكمة امرأة قاضية لكي نخلق تقاليد جديدة- هذه التقاليد الجديدة والتشريعات الجديدة لا تريح القوى القديمة بالطبع (نفسه: 22).

.. "بالتأكيد نحن نصطدم مع الواقع المتخلف في بلدنا.. مع الواقع المتخلف في البلدان العربية.. والحملات التي تشنّ على اليمن الديمقراطية ليس لأنها تريد أن تؤذي أحداً أو تصدر الثورة ضدّ أحد- كما يقولون.. ولكن لأنّ طبيعة هذه التغييرات نفسها تعطي للجماهير في البلدان الأخرى فكرة عن طبيعة النظام الجديد الذي يجب أن يكون، وكيف يجب أن تزول العلاقات القديمة، وكلّ ما هو موروث ممّا يسيء إلى الإنسان وإلى كرامة الإنسان (نفسه: 23).

- رابعاً: رؤية الحزب لطبيعة الثورة التعليمية والتربوية: أمّا الثورة التعليمية والتربوية التي أحدثها هذا الحزب في جنوب اليمن والتي طالت مناهج التعليم

وتغييرها كليّة، فيمكن وصفها بأنّها قد سعت إلى خلق إنسان جديد على مثال أيديولوجيا الحزب، بدل أن تسعى إلى حلّ مشكلات الإنسان الموجود وتطوير حياته، بما ينسجم مع روح العصر؛ لذلك وجدنا منظر الحزب يقول موضعاً حقيقة هذه الثّورة: "غيرنا كذلك مناهج التّعليم كليّة وأوجدنا مناهج جديدة تتسجم مع تربية أجيال جديدة، تربية وطنية، تربية تقدّمية، تربية تخلق إنساناً جديداً متحرراً من كلّ العقد السيّئة الموروثة في المجتمع.. (نفسه: 24). في إشارة دالّة إلى أنّ ما سعى إليه الحزب هو- كما سبقت الإشارة - خلق إنسان يمتلئ بجديد بهويّة أخرى جديدة، لا عهد للإنسان اليميني بها، بدل أن كان يجب عليه أن يعمل على حلّ مشكلات الإنسان الموجود القائمة والعمل على تغيير واقعه وفق شروط هذا الواقع الممكنة، وفي هذا إشارة أيضاً إلى أنّ برنامج الحزب قد تضمّن أوّل ما تضمّن القفز فوق واقع الإنسان اليميني بمعطياته الرّاهنة، ما أدّى إلى عواقب وخيمة على مستوى البنية الداخلية للحزب المتسلّط، وعلى مستوى بنية المجتمع المتسلّط عليه الذي استهدفه الحزب ببرنامجه التثويري الشّمولي".

- أوّلية الخطاب على الإنسان:

على أنّه يتّضح من مجمل ما سبق أنّ الإنسان في مناطق نفوذ هذا الحزب قد بات في خدمة الفكر (الثّوري)، بدل أن يبقى الفكر في خدمة الإنسان، ومن هنا وجدنا النّاطق باسم أيديولوجيا هذا الحزب يقول: "الحقيقة أنّ المراهنة أكبر على الأجيال الجديدة لأنّها أكثر استعداداً لتقبّل الفكر الثّوري- إذ في الأجيال السّابقة تظلّ بقايا الرّوابط الأسريّة الأبويّة قائمة، لكن الأجيال الجديدة أكثر تحرراً من الأجيال السّابقة. وهذا شيء ملموس الآن. فالأجيال الجديدة لم تعد ترتاح إلى كلّ ما هو موروث: القيم القديمة، التّقاليد القديمة، العادات القديمة (نفسه: 28). في إشارة دالّة إلى أنّ الحزب قد حاول استبدال الرّوابط الأسريّة الأبويّة القائمة؛ أبويّة الأسرة والعشيرة أو القبيلة بأبويّة الحزب، حيث الحزب، في هذا الوعي الذي أخذ يؤسّس له خطاب الحزب، قد حلّ محلّ الأب، محلّ شيخ القبيلة، ومن هنا تمّ إعادة إنتاج التّقاليف الأبويّة من جديد، ثقافة الأب الواحد، الرّأس الواحد، الفاعل الواحد. ومن هنا

وجدناه يقول مؤكداً صعوبة مثل هذه المهمة: "وأن نبني إنساناً جديداً كما قلت، ونعيد تشكيل وعيه، مسألة ليست سهلة، ولكننا واثقون من أن هذا الإنسان اليمني سيولد في المستقبل، فالأجيال الجديدة ستكون تربيتها أفضل على صعيد الحزب، وعلى صعيد المنظمات الجماهيرية وأجهزة الدولة. هناك الآن دماء جديدة كثيرة انتشرت في هذه الأجهزة أو تلك.. فالكوادر التي درست وتخرجت تعد الآن بالمئات وبالألاف، وهي بمثابة دماء جديدة تجري لتثبيت القيم والتقاليد الجديدة (نفسه: 30)". في إشارة واضحة إلى استناد الحزب في رؤيته لتغيير الواقع التاريخي للإنسان اليمني في الجنوب، وخلق إنسان آخر يؤمن بقيم وتقاليد جديدة، على ثقافة الذاكرة، ثقافة الحفظ والتلقي السلبي لمقولات النظرية الاشتراكية العلمية، ومحاولة تطبيق هذه المقولات النظرية المجردة (= الجاهزة) التي نشأت في سياق سوسيو- ثقافي حضاري آخر، على واقع لم تنشأ كضرورة له.

- تثوير الجيش (الأجهزة العسكرية):

حيث نلاحظ على هذا المستوى أن الحزب قد سعى إلى التزام منهج في التغيير يقوم على أساس مبدأ الإحلال والاستبدال؛ إحلال العناصر التي تنتمي إلى الحزب أو التي تتبنى أيديولوجيا الحزب محل العناصر التي لا تنتمي إليه أو التي لا تتبنى أيديولوجيته الماركسية، ومن هنا وجدناه يقول مؤكداً هذه الحقيقة: "أما بالنسبة إلى الأجهزة العسكرية، فقد غيرناها تغييراً شاملاً. وبنينا جيشاً سياسياً مع التوجه الطبقي والسياسي لطبيعة النظام"⁽¹⁾. يعني كل الذين كانوا يناضلون في جيش التحرير والفدائيين في سنوات حرب التحرير أدخلناهم في المؤسسات العسكرية، وغيرنا عناصر القوى اليمينية التي كانت موجودة في عهد الاستعمار. وكان ذلك في إطار خطنا السياسي الرامي إلى جعل المؤسسات العسكرية قوة طبقية سياسية بيد الثورة والحزب، بالإضافة إلى تسليح وتجنيد جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمستخدمين في منظمة الميليشيا الشعبية كحزام عريض منتج ومسلح يشكل الاحتياطي لقواتنا المسلحة" في إشارة واضحة إلى جعل كل

⁽¹⁾ في إشارة إلى خطبته /برمجة المؤسسة العسكرية بإيديولوجيا الحزب.

القوى المتحالفة مع الحزب في خدمة الحزب، وليس في خدمة الشعب بكافة فئاته، بدليل قوله بعد ذلك: "هذا كان جزءاً مكملاً لجانب السلطة السياسية- تغيير الجهاز الكامل للسلطة القديمة والقوانين بما في ذلك تغيير الأجهزة العسكرية وفقاً للنظرة الجديدة- أي بناء المؤسسات العسكرية حتى تكون درعاً حقيقية بيد الثورة وبيد الحزب، لكي نبعد عن مسار الثورة الخطر الذي نشأ في بعض البلدان العربية أو في البلدان النامية عموماً. إذ لولا تسييس المؤسسة العسكرية وضمأن ولائها للحزب، لبقينا على شاكلة التجارب الأخرى التي تعيش باستمرار أمام انقلابات عسكرية متتالية. وهذا يعني أننا سنجد أنفسنا في دوامة من المشاكل التي لا تنتهي (نفسه: 21، 22). في إشارة إلى اعتماد الحزب سياسة تغيير ما هو موجود على أرض الواقع لجعله على مثال ما هو موجود في عالم خطاب النظرية الحلم".

"إن هذه هي النظرة الشمولية للفكر الاشتراكي العلمي الذي نستخدمه كمنهج في تغيير كل ما هو موجود (موروث).. في تغيير كل القديم وإيجاد قيم وتقاليد ثورية جديدة، تتسجم مع روح العصر من ناحية، وتتسجم مع طموحنا نحن لتطوير المجتمع ككل..". (نفسه: 29). في إشارة واضحة إلى تحول الوسيلة (وسيلة التغيير/ المنهج)- عند الحزب- إلى غاية، وممارسة الحزب دور الوصاية على المجتمع على مستويات حياته كافة، بحيث غدا هو الذي يحدد له سلم القيم التي عليه أن يؤمن بها ويتحلى بها، وهو الذي يحدد له منهج الحياة التي عليه أن يحيها. بمعنى هو الذي يحدد له: ماذا يرى؟ وكيف يرى؟ وهو الذي يفرض عليه شروط الالتزام بها، ما يؤكد أن نسق التفكير الذي تبناه هذا الحزب قد ظل يمثل نسق السلطة المطلقة بامتياز، أو نسق التفكير الفاشي بامتياز.

- الديمقراطية في خدمة دكتاتورية الحزب: يقول منظر الحزب موضحاً حقيقة الحريات الديمقراطية: "إن الحريات الديمقراطية في تجربتنا تعني إعطاء الحريات الديمقراطية للجماهير بشكل واسع في مجالس الشعب المحلية ومجلس الشعب الأعلى. أن يقوم الكادحون بانتخاب نوابهم بشكل مباشر، وبواسطة الاقتراع

السريّ، ويعطي الدستور للمرأة أيضاً حقّ المشاركة في هذا المجال وفي مجالس الشعب إضافةً إلى مشاركتها القياديّة في الحزب ومجلس الشعب الأعلى وهيئة الرئاسة، يضاف إلى ذلك دور المنظّمات الجماهيريّة ومشاركتها في الحياة الديمقراطيّة للشعب، من حيث إنها (المؤسّسات الديمقراطيّة التي بناها الحزب لترسيخ سلطته - التلاؤميّة والقسريّة - على جماهير الشعب بكافة فئاته) الإطار الذي يوصل سياسة الحزب إلى أوسع الجماهير، ويقوم ببلورة هذه السياسة في أوساط الجماهير مما يجعل الحزب يرتبط بأوثق العلاقات مع الجماهير، ويصبح أساس قوته الجماهير والتفافها حوله من أجل تنفيذ ساسته على صعيد الواقع (نفسه: (29، 30).

- ثقافة الذّكرة بدلاً عن ثقافة الواقع:

على أنّه يجب الإشارة هنا إلى أنّ الحزب قد ظلّ ينطلق في كلّ ما يأتي ويذر من ثقافة الذّكرة التي من أخصّ خصائصها: الكمال أو الاكتمال، ومن ثمّ، جهوزيّتها للتّمثّل والتّمثيل: وثائق منهجيّة جاهزة + برامج سياسيّة جاهزة + تشريعات تقدّميّة جاهزة لكلّ مراحل تطوّر الإنسان والمجتمع، وهو ما وضع الحزب أمام مأزق التطبيق العمليّ لتلك الوثائق والبرامج الجاهزة، بدليل قول منظر هذا الحزب: "إنّ تطبيق التّشريع أحياناً يصطدم بالواقع المتخلف ومقاومة قوى القديم.. نحن عندنا وثائق متقدّمة جدّاً.. وثائق منهجيّة وبرامج سياسيّة منهجيّة، وتشريعات تقدّميّة ليس لمرحلة الثّورة الاشتراكيّة بالطبع، ولكن لمرحلة الثّورة الوطنيّة الديمقراطيّة"، ومع ذلك نلاقي عدداً من الممارسات المختلفة عن هذه الوثائق والبرامج والنّظم والتّشريعات المتقدّمة.

- المأزق التاريخيّ للحزب: وهو ما وضع الحزب في مأزق تاريخيّ حقيقيّ، أعلن عنه منظر الحزب صراحة قائلاً: "نحن نواجه الآن حلّ المعضلة الأساسيّة والصّعبة، وهي كيف نستطيع أن نربط الممارسة بما رسم نظريّاً على نحو صحيح، أن نجعل الممارسة منسجمة مع التّشريع.. مع البرامج.. مع المناهج..

مع كل البرامج التي حددناها" (نفسه: 31). وفي تقديرنا فإن هذا هو السؤال الذي كان على الحزب محاولة الإجابة عنه قبل أن يشرع في تنفيذ برنامجه الثوري، الانقلابي على المجتمع وثوابته الدينية والوطنية، هذا البرنامج الذي استهدف به تقويض كل مقومات الشخصية اليمنية: العربية الإسلامية، على نحو يؤكد أن خطاب برنامج الحزب يعد خطاب برمجة شاملة في الأصل، هدفه خلق إنسان جديد في عالم جديد.

- ثقافة الوصفات الجاهزة:

- "لا نزال نواجه بعض المشكلات في تطبيق هذه المناهج التي هي صحيحة في الأساس، ووضعت لهذه المرحلة ولكن وعي الناس لم يتطور بعد، بحيث يلتزمون التزاماً صارماً في ميدان الممارسة؛ لأن بعض الممارسات الخاطئة على الواقع انعكاس للوعي المتدني ولا يمكن جعل الممارسات صائبة إلا بتطوير وعي الناس ومعارفهم" (نفسه: 31، 32).

"إن مجهودنا الآن يتركز حول كيفية معالجة هذه الظواهر السلبية المخالفة لبرامجنا، لنهجنا، لتشريعاتنا، وكيف نحاربها، ونثبت النظم ونعمل على تطويرها، كيف نستطيع فعلاً أن نربط هذه الوثائق الصحيحة تماماً بممارسة صحيحة مماثلة، وهذا يحتاج منا إلى مجهود كبير وجهود كبيرة جداً لرفع وعي الجماهير وتربيتها بالتقاليد الثورية الجديدة" (نفسه: 32).

حيث يشير ما سبق إلى أن دور الحزب قد اقتصر فقط على تطبيق هذه المناهج الجاهزة المقررة والمقررة سلفاً، منطلقاً في ذلك من قناعة راسخة مفادها: أن السلوك الاجتماعي انعكاس للوعي المتدني بالنظرية الاشتراكية التقدمية، وليس انعكاساً للوجود الاجتماعي (العلائقي) المتدني، أي الذي لا يرقى إلى مستوى الوجود (النظري) الحلم، وأن الممارسات الصائبة - حسب منطق هذا الخطاب اليوتوبي - غير ممكنة إلا بتطوير وعي الناس ومعارفهم، وليس بتطوير واقع

حياتهم الاجتماعية والمياسية والاقتصادية المتدنية، لذلك وجدنا من سمات خطاب البرنامج التثويري الذي يتبناه الحزب:

- أنه خطاب برمجة ثقافية عقدية (أيديولوجية)، إنه خطاب قطعة جديدة، إذ هو يتبنى برمجة أفراد المجتمع المتسلط عليه ببرنامج الحزب لتسهيل مهمة قطعته (استتباعه) سياسياً على أسس اشتراكية جديدة، وليس خطاب فعل أو إنجاز، إنه خطاب يستهدف صياغة وعي الإنسان، وتوجيه إرادته وسلوكه بمقتضى ذلك الوعي.

- التأسيس لثقافة العنف، ثقافة الثأر السياسي: حيث نلاحظ أن الحزب قد قام باستبدال ثقافة الثأر القبلي التي كانت سائدة في المجتمع اليميني بعامة والجنوبي بخاصة، ليحل محلها ثقافة الثأر السياسي التي كرّسها هذا الحزب منذ لحظة تسلمه مقاليد السلطة في الجنوب، ليعمل على تصديرها إلى المحافظات الشمالية التي دخلت، هي الأخرى، في دوامة من الحروب الطاحنة التي أشعلها وقاد حركتها الحزب خلال مسيرة هيمنته على مقاليد السلطة في الجنوب، لذلك وجدناه يقول: "نحن عندما ننظر إلى جماهير الشعب ككل لا يمكن أن نحاكمها من منظور واحد، الشعب طبعاً ليس كله مع الثورة، وليس كله مع الدولة. هناك قوى ثورية من مصلحتها المسار الجديد لتطوير مستوى معيشتها وتثبيت العلاقات الجديدة وتطوير الثقافة الجديدة والقيم والتقاليد الجديدة.. وهناك قوى طبقية ضد هذا المسار، والقوى الطبقية التي تضررت من إجراء الإصلاح الزراعي والتأميم والتي تضررت من قانون الإسكان... هذا الوضع في قوى الثورة المعادية لا يمكن في بداية الأمر إلا مواجهتها بالعنف، يعني ليس هناك حل وسط في الصراع الطبقي، أو كما يقال: "شر الأمور الوسط في المسائل الطبقيّة". فكما كانت هذه القوى تستخدم العنف والقهر ضد الشعب، يفترض أن نستخدم معها العنف والقهر، لتجريدها من كل المصالح المادية التي تستأثر بها، وكل السلطات السياسية والاجتماعية التي كانت تستخدمها، والذي يبقى فقط هو إعادة تربيتها من جديد على ضوء النظم

والتشريعات الجديدة في البلد" (نفسه: 37، 38). وفي هذا إشارة واضحة إلى أن من سمات خطاب الحزب:

- التأسيس لثقافة استئصال الآخر واقتلعه من الجذور، بدل أن يتم التأسيس لثقافة الحوار والتعايش السلمي، ومن ثم التأسيس لما يمكن تسميته:

- (أيديولوجيا) الصراع الطبقي، بوصفه صراعاً حتمياً، ولا محيص عنه بين ما يسميه الحزب بـ "القوى الطبقيّة المحركة للثورة" و "القوى الطبقيّة المعادية للثورة"، وهو صراع يقوم على أساس تناقض الرؤى والمصالح بين هذه الطبقات، أو وفق منطق تناقض المصالح- تناقضاً كلياً- وليس وفق منطق تكامل المصالح والأدوار، وهو منطق لا يزال هو المتحكّم في سلوك وممارسات الحزب منذ تأسيسه حتى اليوم. يقول منظر الحزب: "وحتمة الصراع الطبقي تؤكد أن هذا الصراع سوف يستمرّ حتى ينتصر الجديد نهائياً؛ إذ هنا بعض القوى القديمة لم تنته بعد، وهي لا تزال حاقدة.. هنا في عملية الصراع الطبقي بين القوى الطبقيّة المحركة للثورة وبين القوى الطبقيّة المعادية، ليس هناك حلّ وسط إلا إرغام هذه القوى الطبقيّة المعادية على أن تحترم هذا النظام وتحترم قوانينه وتشريعاته وكلّ تقاليده الجديدة" (نفسه: 38).

- تكريس ثقافة الاستبداد من خلال ترسيخ مبدأ "لا صوت يعلو على صوت الحزب": ومن هنا وجدناه يقول: "حاول التيار الانتهازي اليميني السير في طريق الزعامة الفردية، وأسقط في خطوة 22 يونيو التصحيحية عام 1969م عندما أراد قحطان أن ينفرد بالسلطة، ويتفرد بالتنظيم بحيث لا صوت يعلو على صوته.. وكان الرد الحاسم على ذلك: لا صوت يعلو على صوت التنظيم. وتسلب الفردية هذا كان قد تجلّى أيضاً في ممارسة التيار الانتهازي اليساري عندما كان سالمين يحاول أن يتسلط على السلطة من ناحية، ويتسلط على الحزب، من ناحية أخرى، ولكن كان صوت تنظيمنا وحزبنا حاسماً أيضاً مرة أخرى، لا صوت يعلو على صوت الحزب، ولا سلطة فوق سلطة الحزب، ولا صوت يعلو على صوت القيادة الجماعية" (نفسه: 43).

"الحزب هو الأساس ومصدر كل السلطات السياسية ومصدر كل الأمور.. (نفسه: 44)".

- تشخيص لينين للواقع: ومن هنا وجدناه يعلن قائلاً: "إن الإستراتيجية بالنسبة لنا هي الاشتراكية (الأممية) ولكن طبيعة المرحلة هي مرحلة انتقال، كما سماها لينين بمرحلة انتقال من بلدان إقطاعية وشبه إقطاعية أو ما قبل الرأسمالية إلى الاشتراكية دون المرور بمرحلة الرأسمالية، لأنّ البرجوازية الحاكمة في البلدان العربية وصلت إلى طريق مسدود، ولأنها برجوازية بيروقراطية وطفيلية في الوقت نفسه، بسبب عزلها عن تحقيق المهام البرجوازية بحكم تبعيتها للرأسمال العالمي" في إشارة إلى أن من سمات خطاب الحزب فضلاً عما سبق:

- أنه بمثابة خطاب تشخيص كلي لواقع كلي: كما نظر له ووصفه لينين، وليس خطاباً عملياً تحليلياً للواقع الملموس في حضوره العيني المباشر. يقول هذا الخطاب الواصف: "إن الثورة الوطنية الديمقراطية لا تزال في رأينا المرحلة المناسبة، وهي مرحلة أكدت تجربتنا أنها صحيحة، لأننا لا يمكن أن نخلط بين مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية ومرحلة البناء الاشتراكي. ومثل هذا الخلط يعني الخلط بين المهام المرحلية والإستراتيجية (نفسه: 51، 52).. لأن إجراءات مهام الثورة الوطنية الديمقراطية ذات طبيعة انتقالية تستهدف الوصول إلى مرحلة أرقى.. وهكذا.. وهي في الوقت نفسه تحالف يضم قوى طبقية موجودة في الأشكال الاقتصادية، وفي نمط معين من الديمقراطية يجب أن يكون.. لكن في مرحلة الاشتراكية هناك قوانين عامة. ومهما تعددت الطرق للوصول إليها تظل القوانين العامة هي السائدة، أي أن سلطة الطبقة العاملة وحزبها والملكية العامة للمجتمع والعلاقات الأممية على الصعيد العالمي هي من أبرز القوانين العامة للبناء الاشتراكي (نفسه: 52). في إشارة دالة إلى أن ما يسعى له الحزب هو الإسهام في بناء المجتمع الإنساني (الكوني أو العالمي) وفق القوانين العامة للبناء الاشتراكي، حيث سلطة الطبقة العاملة وحزبها والملكية العامة للمجتمع والعلاقات الأممية على الصعيد العالمي هي من أبرز هذه القوانين العامة، ما يتطلب منه إخضاع أفراد مجتمعه المحلي لهذه القوانين العامة، وهي القوانين ذاتها التي تسعى إلى تحقيق نوع من التجانس الكوني، وهي مرحلة يمكننا أن نطلق عليها مرحلة القطعنة الشاملة.

ثبت المصادر والمراجع

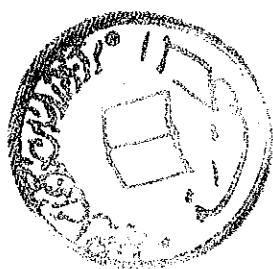
- 1- القرآن الكريم:
- 2- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، موقع الوراق، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 3- ابن الأزرقي، بدائع السلك في طبائع الملك، موقع الوراق، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 4- ابن اسحاق، السيرة النبوية، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 5- ابن تيمية (نقي الدين أبو العباس)، الفتاوى الكبرى، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 6- ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار صادر - بيروت، طبعة أولى 1358هـ.
- 7- ابن حبان، السيرة لابن حبان، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 8- ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط6، 1976م.
- 9- ابن الطقطقي، الفخري في الآداب السلطانية، موقع الوراق، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 10- ابن عاشور، التحرير والتنوير، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 11- ابن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العريان القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، 1953م.
- 12- ابن عربي (القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر) العواصم من القواصم، تحقيق: محب الدين الخطيب - ومحمود مهدي الاستانبولي، دار الجيل بيروت، ط ثانية 1987م.

- 13- ابن قتيبة (أبي محمد عبد الله بن مسلم الدينوري) عيون الأخبار، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للكتاب، 1963م.
- 14- ابن كثير، البداية والنهاية، موقع يعسوب، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 15- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين)، لسان العرب، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 16- ابن هشام، تهذيب السيرة النبوية، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 17- إسماعيل (عبد الفتاح) التراث والثقافة الوطنية، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1986م.
- 18- الأصفهاني (الراغب) معجم ألفاظ القرآن، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 19- الأصبهاني (أبي نعيم) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 20- الأمانة العامة للتجمع اليمني للإصلاح، الإصلاح الفكرة والمسار، صنعاء، ط1، 2002م.
- 21- البشاري (أحمد علي) الأحزاب والتنظيمات السياسية في الجمهورية اليمنية، مجلة ثوابت، صنعاء.
- 22- البقاعي (إبراهيم بن عمر بن حسن)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 23- البناء (حسن): مجموعة رسائل حسن البناء: دعوتنا، إلى الشباب.
- 24- بن أبي الحديد (عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين) شرح نهج البلاغة، موقع يعسوب، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 25- بلقريز (عبد الإله) ما قبل نظرية الدولة: المسألة السياسية في إسلام الصدر الأول، مجلة التأميم، ع25، السنة السابعة، شتاء 2009م.
- 26- الجابري (محمد) العقل السياسي، مركز الوحدة العربية، بيروت.
- 27- الجاحظ (أبو عمرو بن بحر)، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، ط2، القاهرة، 1965م.

- 28- جعيط (هشام) بناء الدولة الإسلامية: الدولة النبوية، مجلة الاجتهاد، ع13، س4، خريف العام 1991م.
- 29- دانيال (غلين) الحضارات الأولى: الأصول .. والأساطير، ترجمة سعيد الغانمي، كتاب دبي الثقافية، 27، أغسطس 2009م
- 30- الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط أولى 1987م.
- 31- الرّازي (أبو عبد الله محمد بن عمر)، مفاتيح الغيب، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 32- الزّمخشري (أبو القاسم محمود بن عمرو جار الله)، الكشّاف، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 33- الزبيديّ (محمد بن محمد بن عبد الرزّاق)، تاج العروس من جواهر القاموس، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 34- السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة - مصر، طبعة أولى، 1952م.
- 35- ضيف (شوقي) العصر الجاهلي، مكتبة دار المعارف بمصر.
- 36- الطّبريّ (محمد بن جرير): تاريخ الطبري، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 37- الطرطوشي، سراج الملوك، موقع الوراق، المكتبة الشاملة الإصدار الثاني.
- 38- عيّاشي (منذر)، قراءة الذات: القرآن... وعلم القراءة، جاك ببيرك، دار التنوير - بيروت، مركز الإنماء الحضاري - حلب، ط1، 1996م.
- 39- قطب (سيد) في ظلال القرآن، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 40- المسعودي، مروج الذهب، موقع الوراق، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.
- 41- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، موقع الوراق، المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

كتب منشورة للمؤلف

- 1- "الذات الشاعرة في شعر الحداثة العربية"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1 1999م.
- 2- "شعرية الخطاب في التراث النقديّ والبلاغيّ"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) بيروت، ط1 2004م.
- 3- "الخطاب والنص: المفهوم - العلاقة - السلطة"، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر (مجد) بيروت، ط1 2007م.
- 4- "في الطريق إلى النص"، صدر في طبعته الأولى عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت: 2007م.
- 5- "اتجاهات الخطاب النقديّ العربيّ وأزمة التجريب"، صدر في طبعته الأولى عن دار الزمان - دمشق - 2008م.
- 6- "خطاب الضدّ: مفهومه - نشأته - آلياته - مجالات عمله"، صدر في طبعته الأولى عن دار الزمان، دمشق - 2008م.
- 7- "ما الخطاب وكيف نحلّه" صدر في طبعته الأولى عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 2009م.
- 8- "في آفاق الكلام وتكلم النص" صدر عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"، بيروت، 2010م.
- 9- "نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة" صدر في طبعته الأولى عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد" بيروت، 2012م.



2014/3/968