سلسلة دراسات 15

المثقف الموالي والمعارض للسلطة السياسية
في العصرين الأموي و العباسي

الدكتور ياسين العمري

مفاهيم
مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات

منار الإسلام
MANAR AL ISLAM

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة
يمنع طبع أو تصوير أو ترجمة أو إعادة تنضيد الكتاب كاملا أو مجزأ أو تسجيله على أشرطة كاسيط أو إدخاله على الكمبيوتر أو برمجته على أسطوانات ضوئية أو نشره رقميا على الأنترنت إلا بموافقة الناشر خطيا.

الأفكار الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي صاحبها ولا تعكس موقف المركز
كما يتحمل الكاتب وحده مسؤولية أي خرق لحقوق الملكية الفكرية للغير

كتاب: المثقف الموالي والمعارض للسلطة السياسية في العصرين الأموي والعباسي

تأليف: يسين العمري

الناشر: مركز فاطمة الفهرية للأبحاث والدراسات (مفاد)

ردمـــك: 978-9920-576-00-0

الطبعة الأولى: 1442هـ / 2021م

التدقيق والإخراج الفني: www.islamanar.com

المثقف الموالي والمعارض للسلطة السياسية في العصرين الأموي والعباسي

الدكتور يسين العمري

بسم الله الرحمن الرحيم

تلخيص

ظهر مفهوم المثقف الحالي واستقراره ورسوخه، كما هو متعارف عليه حالياً، على إثر حادثة الضابط الفرنسي «ألفرد دريفوس» ذي الأصول اليهودية، والذي اتّهم في فرنسا سنة 1894م بالتجسس والخيانة لصالح الألمان، فتمّت محاكمته وعزله من الجيش... إلى آخره، وشغلت قضيته الرأي العام والمجتمع الفرنسي لمدّة 12 سنة، عرفت فيها النخبة الفرنسية انقساماً حادّاً بين متعاطف معه ومؤيّد لعقابه، ممّا كرّس الأزمة السياسية والاجتماعية التي خلفتها هذه القضية، فانبرى للدفاع عن «دريفوس» زمرة من الكتّاب على رأسهم إيميل زولا، الذي أرسل رسالة إلى رئيس الجمهورية الفرنسية، عبارة عن مقال بعنوان «إني أتّهم» (J'accuse)، وبالتالي ظهر مفهوم المثقف كصاحب قضية ومبدأ، وكمهموم بقضايا المجتمع، ومدافع عن الحقوق والحريات، ومناهض للاستبداد والجور، وغيرها من الصفات التي ارتبطت بالمثقف كمدلول له رمزيته وحمولته الإيديولوجية. لكن قبل نشوء هذا المفهوم كانت هناك ملامح للمثقف ظهرت في محطّات عديدة في الفكر الغربي، مثلاً في قضية التاجر الفرنسي جان كالاس المنتمي للكنيسة البروتيستانتية، والذي اتّهم بقتل ابنه في مدينة تولوز بسبب اعتناقه للمذهب الكاثوليكي، فتمّ تعذيبه حتى الموت سنة 1763م، وصودرت أملاكه... إلى آخره، فتبنّى فولتير قضيته، ونجح في تبرئته سنة 1765م، ومثل آخر في العصر الإغريقي انبرى أفلاطون للدفاع عن أستاذه سقراط الذي اتّهم بالإلحاد وإفساد الشباب. أما في الفضاء العربي – الإسلامي، وفي سياق

تبيئة المفهوم، فقد ذهب كلّ من محمد عابد الجابري وعلي أومليل إلى وجود وظائف تشبه إلى حدّ ما وظيفة المثقف مثل القرّاء والكتّاب والفقهاء... إلى آخره.

ويتمحور هذا البحث عن علاقة «المثقف» بالسلطة السياسية الحاكمة في العصرين الأموي والعباسي، والتي تنوّعت احتراماً لمنطق ثنائية الموالاة والمعارضة، فكان من بين نماذج المثقفين الذين اشتغلت عليهم على سبيل المثال لا الحصر، رجاء بن حيوة كمثقف موالٍ للخلفاء الأمويين عبد الملك وابناه الوليد وسليمان، وابن أخيه عمر بن عبد العزيز، ثمّ كمثقف معارض للأمويين سعيد ابن المسيّب، في حين اشتغلت فيما يخصّ العصر العباسي على الماوردي كنموذج للمثقف الموالي للسلطة، وعلى عدّة نماذج كمثقفين معارضين لها مثل عبد الله بن المقفع، ووكيع بن الجرّاح، وأحمد بن حنبل، وأبو حيّان التوحيدي.

وقد حاولت في كلّ نموذج أستعرضه، إبراز دوافع الموالاة أو المعارضة، ومن ثمّ مصير ذلك الموقف من السلطة السياسية ما بين الحظوة والجاه والمنصب من جهة أو الاعتقال والسجن والنفي أو القتل وإحراق الكتب... إلى غير ذلك من جهة أخرى، ممّا يدلّ على أنّ علاقة أهل السياسة من الحكّام لم يكن لديهم في التاريخ العربي الإسلامي لون رمادي في العلاقة بأهل الفكر من مثقفين ومفكّرين وعلماء، خاصّة من يتعاطى منهم مع الشأن السياسي أو القضايا الاجتماعية التي تهمّ

الناس، وله مكانة عند الجمهور، حيث يسعى الحاكم إلى استمالته أو تحييده أو التنكيل به.

Manar al islam
islamanar.com

مقدّمة

إنّ علاقة المثقف بشكل عامّ مع السلطة السياسية علاقة متحرّكة وليست جامدة في المكان والزمان، حيث يبيّن فضيل أحمد غباري أنّ: «... الشواهد التاريخية القديمة والحديثة، توضّح أنّ العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية علاقة ديناميكية تُفهَم من خلال تفاعلها الزماني والمكاني، تحكمها عوامل داخلية وخارجية تساهم في توضيح طبيعة العلاقة الإشكالية، حيث أنّ صورة تلك العلاقة تتحدّد من خلال الترتيب البنيوي، الذي يتّخذ من مفهوم الأولويات نهجاً تراتبياً قائماً على معادلة الترتيب التفاضلي، وهذا الأخير يتّخذ من نوعية المستويات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية بوصلة لتحديد آلية الاختيار والتفضيل».[1]

ولا تخلو العلاقة بين الطرفين من عوامل ذاتية وأخرى موضوعية، كما يذهب لذلك غباري حيث يذكر أنّ: «... المثقف في هذه المعادلة محكوم بشكل دائم بنوعية هويته الذاتية، والتي هي جزء لا يتجزّأ من هويته الجماعية (الثقافة)، وهذه الأخيرة تحتوى على عناصر مكوّناتها الرئيسية (عرقية ودينية وسياسية واجتماعية واقتصادية ومذهبية وحقوقية وفنية... إلى آخره)... إنّ هذه العناصر لا تتواجد بشكل فوضوي، بل تجري على نمط معيّن، بحيث تتواجد على المستوى الأفقي،

1 - فضيل أحمد غباري، أزمة الثقافة وأزمة السلطة بين التوصيف والتوظيف، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين، الطبعة الأولى، 2018، ص 3.

وفق ترتيب تفاضلي يقوم على قاعدة الحاجة، وفق مبدأ مازلو الذي قام بترتيب الحاجات من القاعدة إلى القمة: تحقيق الذات، حاجات التقدير، حاجات الحبّ والانتماء، حاجات التأمين والحاجات الفيزيولوجية».[1]

وهذا يعني -حسب غباري- وجود حركية ودينامية في علاقة ما هو ثقافي بما هو سياسي، حيث يرى الكاتب أنّ: «... الإنسان في بنيته النفسية والفكرية تتحكّم فيه حاجاته الطبيعية الفيزيولوجية، فيبحث عن توفيرها لضمان بقائها، لبقائه محاطاً بمشاعر عاطفية تتراوح ما بين الرّضا والقناعة أو الإفراط والإسراف على نحو ما، كدافع ومحفّز وصولاً إلى الحاجة لتقدير الذات والثقة بها، والميل لاكتساب ثقة وتقدير الآخرين. ومن هذا المرتكز فإنّ العلاقة بين الحدّين الثقافي والسياسي تظهر، في شكل صورة نمطية، لا على شكل معيّن بصورة ستاتيكية، بل بصورة متغيّرة وديناميكية، فهي إمّا علاقة هادئة ومتعاونة أو متناقضة ومتصارعة، على قاعدة المصلحة وكيفية النّظر إليها، فيما إذا كانت مصلحة خاصّة أو عامة؟».[2]

ومن هذا المنطلق فإنّ السلطة السياسية لا يمكن أن تستغني ولا محيد لها من شرعية ثقافية أو مشروع ثقافي تبني عليه شرعيتها السياسية، ويخلص غباري من هذا المنطلق إلى أنّ: «... السلطة

1 - فضيل أحمد غباري، نفس المصدر، ص 3 و 4.

2 - فضيل أحمد غباري، أزمة الثقافة وأزمة السلطة بين التوصيف والتوظيف، ص 4.

السياسية تحتاج إلى التيارات الثقافية، لغاية الديمومة والاستمرار لميلها إلى إضفاء الطابع الإيديولوجي، الذي يمدّها بشرعية وجودها الفطري والغريزي وبالجزء المكتسب من المحيط الاجتماعي كتعبير عن الواقع المادّي، وبالتالي، فالحدّين (الثقافة والسلطة) هما صورة من صور عديدة منعكسة للتطور الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع، ومثل ذلك السلطة السياسية التي هي رمز قوّة الدولة، والتي تعكس مصلحة طبقة أو شريحة اجتماعية فرضت نفسها تاريخياً لتكون أعمدة الدولة بالنسبة للدولة الطبيعية، أو فرضتها مصلحة الدّول الكبرى لتكون كذلك بالنسبة لدولة الوظيفة أو الضرورة».[1]

وبمفهوم المخالفة، فالمثقف أيضاً بحاجة إلى سلطة سياسية يواليها أو يعارضها، ويذكر غباري في هذا الصّدد أنّ: «... الأمر لا يختلف كذلك بالنسبة للمثقفين، فالفعل الثقافي هو انعكاس تصوّري للطبقات أو الفئات الاجتماعية المتصارعة، ويمكن إعطاء المثل بالأنظمة ما قبل الرأسمالية في أوربا، التي تُعتبر انعكاساً وتجلياً لمصالح عبّرت عن الرأسمالية في القرن التاسع عشر، ونفس الأمر بالنسبة للفعل الثقافي والثقافة بشكل عامّ، إذ كان محصّلة رؤية طبقية ملازمة للفعل الثقافي وناتجة عن الثقافة، والأمر هو نفسه في المجتمعات الشرقية، مع الاختلاف في المصطلحات، فمصطلح طبقة في الغرب لا يلائم المجتمعات الشرقية التي لا توجد بها طبقة بالمعنى العِلمي للكلمة، لذلك يمكن

1 - فضيل أحمد غباري، أزمة الثقافة وأزمة السلطة بين التوصيف والتوظيف، ص 5.

اقتراح عوض كلمة طبقة تجمّعات عشائرية أو قَبَلية أو جمهورية بغضّ النّظر عن التسمية، فهي توصيف لأيّ شكل جماعي أو اجتماعي، ما عدا أن تكون طبقة بالمعنى المفهوم للطبقية، ومع ذلك لا مناص من الإقرار بأنّ الإشكالية تبقى واحدة بين المثقف والسلطة السياسية، من حيث أنّ كلا الطّرفين يسعى إلى تأكيد مكانته في المجتمع، والحفاظ على بنيته موحّدة، فالإشكالية إذاً تكمن في توصيف نوع تلك العلاقة بينهما، مع الأخذ بعين الاعتبار الخلفية الاجتماعية المكوّنة لهما أي لتلك الثنائية».[1]

وأستنتج من الأفكار التي طرحها غباري أنّ العلاقة بين السلطتين الثقافية والسياسية علاقة غير جامدة وثابتة، بل هي متغيّرة ومتحرّكة عبر التاريخ القديم والحديث، ولا تحكمها العواطف، بقدر ما تحكمها وتتحكّم فيها المصلحة من الطرفين، فالمثقف تحرّكه فيها مصلحته الشخصية حيناً ومصلحة مجتمعه حيناً، والمصلحتين معاً في بعض الأحيان. كما أنّ السلطة السياسية تحرّكها في علاقتها بالمثقف مصلحتها الملحّة والدائمة في إيجاد من يُبرّر سياساتها، ويُقنِع المحكومين بشرعيتها، حتّى تتّقي السلطة غضبتهم وتمرّدهم، كما أنّ العلاقة بين المثقف والسلطة السياسية قد تعكس نوعاً من الصّراع الطّبقي داخل المجتمع.

وأرى أنّ هذه الخلاصة تقتضي فضّ الاشتباك بين المفاهيم التي تعتبر في حدّ ذاتها إشكاليات مستقلّة، ومنها مفهوم المثقف المشتقّ من مصطلح الثقافة، والأخير حسب يحيى محمد: «... ينتمي إلى ذات

1 - فضيل أحمد غباري، نفس المصدر، نفس الصفحة.

الحقل الدلالي للحضارة، لكن الثقافة مرتبطة بالدور الفردي، في حين أنّ الحضارة مرتبطة بالدور الجماعي الأممي، فللمثقف وظيفة فردية إبداعية، ومفهومه من المفاهيم الحديثة التي شهدت الكثير من اختلاف الآراء وتباينها، إذ يُقصَد به تارة من له العمل الفكري في قبال الأعمال اليدوية، وهو بهذا يشمل أهل الاختصاص وغيرهم من ذوي الاهتمام بالقضايا العلمية والمعرفية، كما يُقصَد به تارة ثانية ذلك الذي يحمل معارفَ وعلوماً ذات علاقة بقضايا المجتمع العامّة، فالطّبيب والمهندس والفيزيائي وغيرهم من ذوي الشهادات العلمية الطبيعية لا يعدّون من المثقفين، بينما يعدّ الفقهاء ومنتجو الآراء والأفكار السياسية ومن على شاكلتهم ضمن هذه القائمة، إذ لهم معارف عامّة ذات علاقة بقضايا المجتمع».[1]

أمّا فيما يخصّ السلطة السياسية فلها مفهوم عريق، حيث يقرّ عباس محمود العقاد في هذا الصّدد بأنّ: «... تطوّر الحكم قد كان قبل ظهور المذاهب الفلسفية التي تشرح قواعده ونظرياته، حيث انتقل الناس من تأليه الملوك إلى الإيمان بولايتهم المُلك من عند الله، إلى الفصل بين السلطان الإلهي والسلطان الإنساني قبل انتشار الفلسفة الإنسانية، وقبل انتشار الفلسفة على الإجمال، والأديان الكتابية الثلاثة آية بالغة من آيات هذا التطور البعيد، فمثلاً في كتاب العهد القديم (التوراة)،

1 - يحيى محمد، القطيعة بين المثقف والفقيه - جوانب القطيعة بين البنيتين العقليتين: المثقف الديني والفقيه، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء- المغرب، طبعة 2013، ص 43.

اعتُبِرت السلطة سجلًّا لزعامة النبي وزعامة القاضي وزعامة المَلك، مع الجمع بين الحكم والقداسة الدينية في حين والفصل بينهما بعد ذلك الحين، وفي المسيحية، تُعتَبَر خطبة السيد المسيح على الجبل دستوراً كاملاً للإنسان الصالح الذي ترتضيه المسيحية السمحة في كلّ مجتمع، وفي ظلّ جميع الحكومات، أمّا الدين الإسلامي فقد فصَّل مذهبه في الشورى والمساواة واحترام الإجماع، وسؤال أهل الذكر تفصيلاً يتناول أصول الحكومة، ويوافق تطورها مع الزمن... إنّ هذه الأديان حجّة لطلب الإصلاح، والكفّ عن طغيان الإنسان في جميع العصور».[1]

ويتّفق المفكّرون العرب ومنهم المختار بنعبد العالي على سبيل المثال على أنّ النقطة المفصلية في بلورة المفهوم تاريخياً كانت في «قضية دريفوس»، حيث يذكر الكاتب أنّ: «... بيان المثقفين في قضية «ألفريد دريفوس»، الضابط اليهودي الذي اعتقلته فرنسا في غويانا سنة 1894م بتهمة تجسسه لألمانيا، أدّى لظهور المثقف، الذي يعني سواء من حيث المعنى اللغوي أو الاستعمالي «الشخص المهتم أو المتابع في مجال بعينه أو في مجالات متقاربة، وقد يكون متابعاً ومعلقاً في الأدب والسينما، المسرح أو الرسم التشكيلي، والحدود هنا واضحة بين المثقفين والمفكرين والمبدعين». أمّا في الثقافة العربية، فإن الحدود غير واضحة بين المثقف الذي هو قارئ ومتتبّع بالأساس، وبين المفكّر أو المبدع، وغالبا ما يتم إدماج الجميع داخل صيغة واحدة هي صيغة المثقفين، كما يتميز

1- عباس محمود العقاد، فلاسفة الحكم في العصر الحديث، فَرُوس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016، ص 5.

المثقف العربي بطابعه الموسوعي وتعدد اهتماماته وبنزعة تربوية، بل أبوية أحيانا اتجاه مجتمعه، والمثقف أمام شعوره بواجبه «التربوي» إزاء المجتمع، يحاول أن ينقل إليه كل الضروب المعرفية الممكنة، حتى ولو أدى ذلك إلى نوع من الإسفاف، كما ينغمس في العمل السياسي لأنه يعتبر نفسه ضميراً للشّعب، ويرى أن مكانته داخل المجتمع توفر له نوعا من الحماية، و أنه يستطيع أن يصير إحدى القنوات التي يمكن أن يمرّر من خلالها الخطاب السياسي في غياب المؤسسات الاجتماعية والسياسية التي يفترض أن يمر هذا الخطاب عبرها».[1]

غير أنّ بعض المفكرين مثل محمد عابد الجابري وعلي أومليل وغيرهما قاموا ب»تبيئة» مفهوم المثقف بما يلاءم المرجعية العربية – الإسلامية مع العودة للجذور من باب المقارنة، حيث تمّ استنباط بعض الوظائف المشابهة لوظيفة المثقف، والتي قام بها بعض الفقهاء والوعّاظ والكتّاب والمفسّرون والشعراء والأدباء وغيرهم، في التاريخ الإسلامي الوسيط.

وعليه تكون إشكالية هذا البحث هي كالتالي: ما هي أوجه ودوافع موالاة أو معارضة المثقف للسلطة السياسية في العصرين الأموي

1- المختار بنعبد العالي، الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المتطورة، مجلة الوحدة، العدد 101-102، المجلس القومي للثقافة العربية، باريس، فبراير - مارس 1993، ص 47.

والعباسي؟ وكيف تعاملت السلطة مع المثقف، سواء الموالي أو المعارض لها؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية أقترح تقسيم الموضوع إلى مبحثين، يتطرق الأول منهما إلى المثقف الموالي للسلطة السياسية خلال عهد الدولتين الأموية والعباسية، في حين يتطرّق ثانيهما إلى المثقف المعارض خلال نفس الحقبة وبالنسبة للدولتين معا.

المبحث الأول

المثقف الموالي للسلطة السياسية في الدولتين الأموية والعباسية

المحور الأول: في الدولة الأموية: رجاء بن حَيْوَة الكِندي نموذجاً (660-730م)

المحور الثاني: في الدولة العباسية: الماوردي نموذجاً (974-1058م)

المحور الأول: في الدولة الأموية: رجاء بن حَيْوَة الكِندي نموذجاً (660-730م)

سأحاول في هذا المحور أن أوضّح الأوضاع السياسية التي عاشتها السلطة السياسية التي عاصرها رجاء بن حيوة (الفقرة الأولى)، قبل أن أحاول تسليط الضوء على موالاته للسلطة السياسية الأموية الذي كان أحد رجالاتها، بسبب العلاقة القوية والوطيدة بين الطرفين، إذ عمل إلى جانب كونه أحد أبرز علماء وفقهاء التابعين، وزيراً ومستشاراً وملازماً لبعض الخلفاء الأمويين (الفقرة الثانية).

الفقرة الأولى: الأحوال السياسية في عهد السلطة الحاكمة

عاصر رجاء بن حيوة عدّة خلفاء أمويين وهم: معاوية بن أبي سفيان، يزيد بن معاوية، معاوية بن يزيد، مروان بن الحكم، عبد الملك بن مروان، الوليد بن عبد الملك، سليمان بن عبد الملك، عمر بن عبد العزيز، يزيد بن عبد الملك وهشام بن عبد الملك. لكنه علاقته بدأت مع البلاط الأموي منذ عهد الخليفة عبد الملك بن مروان الذي كان وزيراً ومستشاراً له، ثمّ كان وزيراً ومستشاراً كذلك لكلّ من سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز، لذلك أرى أن أعرض أهم ما عرفته فترات حكم الخلفاء الثلاثة الذين كان لرجاء بن حيوة منصب في عهدهم.

أولا- فترة حكم عبد الملك بن مروان (685-705م)

أسلطّ الضوء في أول الأمر على شخصية عبد الملك بن مروان وحياته بصفة عامّة، والتي يمكن تقسيمها إلى فترتين: فترة ما قبل تولّيه

الخلافة، والتي كان فيها ميّالاً لتحصيل العِلم الشرعي، وفترة الخلافة وما بعدها حيث ظهرت شخصيته في القيادة السياسية والعسكرية.

وأبدأ بالفترة ما قبل تولّيه الخلافة، حيث يذكر محمد سهيل طقّوش أنّ: «عبد الملك بن مروان نشأ نشأة دينية، حفظ القرآن الكريم وقرأ العلوم الدّينية من الفقه والتفسير والحديث على مشيخة الحجازيين في المدينة، وروى الحديث عنهم، كما روى عن أبيه، وعن معاوية بن أبي سفيان، وعن أمّ المؤمنين أمّ سلمة، وعن بريرة مولاة عائشة، وروى عنه جماعة من التابعين. وكان عبد الملك يُكثر من مجالسة العلماء، ولُقِّبَ ب»حمامة المسجد» بفعل ملازمته له ولمداومته تلاوة القرآن، والأخبار متواترة على فقهه وغزارة علمه ورجاحة عقله، وتكاد المصادر تُجمِعُ على أنّه كان، خلال حياته الأولى متديّناً جدّاً وَلِعاً بالدّراسات الدّينية، لا يُختَلَفُ في تديّنه ولا يُنازَع في ورعه. وقد قضى معظم حياته قبل أن يلي الخلافة في المدينة، ينهل من علم فقهائها، ولم يغادرها إلّا للحجّ أو للغزو».[1]

أمّا عن فترة تولّيه، فيذكر طقّوش أنّ: «مروان بن الحكم بعد معركة مرج راهط ضد الضحاك بن قيس والي عبد الله بن الزبير على دمشق، والتي آلت للأمويين، ترك مروان ابنه عبد الملك في دمشق نائباً له، وتوجّه لمصر لاستئناف القتال ضدّ أنصار ابن الزبير، وبُويِع لعبد

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية 661-750م، دار النفائس، عمّان –الأردن، الطبعة السابعة، 2010، ص 66.

الملك في نفس اليوم الذي توفي فيه والده في شهر أبريل سنة 685م، ويعدُّ خامس خلفاء بني أمية. وقد ولي الخلافة في وقت كان فيه العالم الإسلامي يسوده الاضطراب، حتّى أشرفت شمس الدّولة الأموية على الزوال، فانتشلها من الفوضى وأقام صرحها على أسس متينة لم يسبقه إليها من جاء قبله من الخلفاء، حتّى اعتُبِرَ المؤسس الثاني لدولة الخِلافة الأموية».[1]

وأنتقل لعرض بعض الأحداث السياسية التي طبعت عهده، وأبدأ بمستهلّ هذا العهد، حيث وُجدت أربع فئات إسلامية كانت تتنازع السيطرة على الحكم تمثّلت بفئة الأمويين الذين يسيطرون على الشام ومصر، وعبد الله بن الزبير وكان يسيطر على الحجاز والعراق، وجماعة الشيعة في العراق خاصّة في البصرة والكوفة برئاسة سليمان بن صرد الخزاعي، وغلب على حركتهم اسم «التّوّابين»، وكان شعارهم «الثأر للحسين»، وجماعة الخوارج الأزارقة والصفرية والأباضية وخوارج اليمامة، وكان أخطر تمرّد لهم بقيادة شبيب بن يزيد بن نعيم، وهناك حركة عبد الرحمان بن الأشعث. وبالإضافة إلى ذلك، فقد واجه عبد الملك في الجبهة الشرقية خطر الروم البيزنطيين، والجراجمة، وقوات الأتراك بقيادة رتبيل ملك كابل. وأخيراً جابه عبد الملك أيضاً بعض المحاولات من داخل البيت الأموي للسيطرة على الحكم.[2]

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 67.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 67 و 68.

ويذهب طقّوش إلى أنّ الخليفة عبد الملك تعامل مع هذا الواقع المتشرذم بكفاءة عالية ومقدرة في إدارة الأزمة، واستطاع بعض جهود مضنية أن يصفّي خصومه الواحد تلو الآخر بالصّبر والأناة والمثابرة مبرهناً عن نظرته الموضوعية والعميقة لجذور المشكلة، خاصّة حين أدرك أنّ هذه القوى لا يربطها هدف مشترك سوى العداء له ولدولته، بل يسود بينها تناقضات في الأفكار والأهداف. فوضع خطّة ذكية، وهي ترك هذه القوى تتصارع فيما بينها، وتقضي الواحدة على الأخرى، ومن يبقى منها في النهاية على مسرح الأحداث يكون الوهن قد أنهك قواها، فيسهل عندئذ القضاء عليها. ويرى الكاتب أنّ تنفيذ هذه الخطّة السياسية أدّى فعلياً إلى سيطرة عبد الملك في النهاية، فحكم العالم من دمشق.[1]

ويضيف ذات الكاتب أنّ أخطر حركة تمرّد واحد كانت تلك التي قادها عبد الله بن الزبير، ممّا أدّى إلى انحصار المنافسة على زعامة العالم الإسلامي، وكان لزاماً على عبد الملك قبلها تصفية خصم داخلي له من البيت الأموي هو عمرو بن سعيد بن العاص كمنافس له على زعامة البيت الأموي، فلمّا نجح في القضاء عليه وإعادة اللُّحمة للبيت الأموي، تفرّغ حينها لخصمه اللدود عبد الله بن الزبير، فبدأ يتخلّص من ولاته ومنهم ناتل بن قيس الجذامي حاكم فلسطين، ثمّ ضرب قاعدته القوية في العراق، وانتهى هذا النزاع المسلّح بمقتل ابن الزبير على يد القائد العسكري لجيوش الأمويين الحجّاج بن يوسف الثقفي إثر

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية 661-750م، ص 69.

حصاره مكّة. وخارجياً اضطرّ عبد الملك بسبب الصراعات الداخلية، لأن يعقد معاهدة هدنة مع الإمبراطور البيزنطي جستنيان الثاني لضمان هدوء هذه الجبهة، مقابل دفع ضريبة مالية، وبذلك تفرّغ لحلّ مشاكله الداخلية وعلى رأسها تمرّد عبد الله بن الزبير، وقبله الشيعة والخوارج ومنافسيه في البيت الأموي، فلمّا قضى عبد الملك على تلك التّمرّدات، توحّد العالم الإسلامي تحت قيادته بنجاح، ثمّ بدأ تعريب الإدارة وتطوير الجهاز الإداري للدّولة،[1] فاستحقّ لقب موحّد الدولة الإسلامية أو المؤسّس الثاني لدولة الخلافة الأموية بعد مؤسسها الأول معاوية.[2]

وأختم بما ذكره طقّوش من أنّ عبد الملك بعد أن انتهى من مشاكله الداخلية، أظهر نواياه اتجاه الإمبراطورية البيزنطية، فأعاد غزوات الشواتي والصوائف، ونجم عنها فتح قيسارية في 690م، وفي 692م بضرب الدّنانير الذهبية الإسلامية، وهاجم المسلمون في 692م آسيا الصغرى، وحقّقوا انتصاراً في أرمينيا.[3]

وأرجّح بخصوص علاقة عبد الملك بن مروان بمثقفي وعلماء عصره، أنّ الأقرب للصواب هو أنّها كانت حسب ما تمليه مصلحته السياسية ومصلحة دولته واستمرارية حكمه، ففي عهده حدثت مواجهة مسلّحة بين الأمويين وبين كتيبة القرّاء بقيادة ابن الأشعث،

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 79 و 80.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 89.
3 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية 661-750م، ص 92 و 93.

وتُعرَف بمعركة دير الجماجم، قرب الكوفة في سنة 701م. وكانت دوافع المعركة سياسية رغم الغلاف الدّيني الذي حاول الطّرفان إضفاءه على المواجهة، فمعسكر ابن الأشعث يرى في الحجاج بن يوسف -والي عبد الملك على العراق وأحد أهمّ الشخصيات تأثيراً في سياسات البلاط الأموي سياسياً وعسكرياً- شخصاً غير متديّن، وبالتالي فحركتهم جاءت لخلع أئمّة الضّلالة وجهاد الملحدين وأوليائهم. أمّا الأمويون فقد رأوا في حركة ابن الأشعث خروجاً على ولي الأمر، ولكن في واقع الأمر يذكر محمد سهيل طقّوس أنّ أنصار ابن الأشعث من القرّاء، رأوا أنّ عبد الملك ودولته في حالة ضعف وأنّ الفرصة مواتية للإطاحة به والانقضاض على دولته، في حان رأى عبد الملك وعامله على العراق بأنّها مناسبة لتحجيم المعارضة السياسية والعسكرية في العراق.[1]

كذلك أذكر محنة العالم سعيد بن المسيب، الذي عارض سياسة عبد الملك، حيث رفض بيعة ابني عبد الملك الوليد ثمّ سليمان من بعده، فتمّت معاقبته من طرف والي المدينة، ورغم الغطاء الديني الذي يُعطى لتكييف مثل هذه الوقائع وتبرير ردّ الفعل تجاهها من قبيل الخروج عن جماعة المسلمين ورفض طاعة ولي الأمر، إلّا أنّ الدافع السياسي في هذه الحالة واضح، وله معقوليته، فالخليفة يحاول ضمان الاستقرار السياسي، واستتباب وضع الخلافة من بعده، حتى لا تحدث صراعات وانقسامات في البيت الأموي، وحتى لا يعطي الفرصة لأعداء الدّاخل

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 87 و 88 و 89.

والخارج للانقضاض على الدولة، ونفس الأمير بالنسبة لسعيد بن المسيب، حيث يمكن اعتبار موقفه برفض بيعة وليي العهد بأنّه موقف سياسي، له كذلك معقوليته، فهو مثلاً قد يرى أنّ الشخصين المُنادى بهما لولاية العهد ليسا أهل للمنصب، أو أنّ غيرهما من الأمويين أو غير الأمويين هو الأحقّ.

ومن جهة العلماء الموالين له كرجاء بن حيوة، فرغم وجود ومعقولية التبرير الدّيني مثل حاجة ولي الأمر لنصيحة العلماء، فالأمر بدوره لا يخلو من سياسة، فالحاكم يحتاج لشخصية علمية لها إشعاعها وقبولها لدى العامّة مثل رجاء بن حيوة، ليساعده في تثبيت دعائم حكمه، لا سيما مع الكمّ الهائل للنّزاعات المسلحة والقلاقل داخليا وخارجياً، لذلك نرى أنّ الأقرب للصّواب هو أنّ عبد الملك الذي جلب لبلاطه رجاء بن حيوة وزيراً ومستشاراً له لغزارة علمه وحكمته، وكان هدفه من ذلك أولاً هو حاجته له كعالم وحكيم، وثانياً لمكانته عند النّاس، وبالتالي أراد عبد الملك من خلال تقريبه لعالم من قيمة رجاء بن حيوة، ضرب عصفورين بحجر واحد: أوّلاً الحصول على الاستشارة السياسية والنصيحة الدّينية، بالإضافة إلى حرصه على أن يصل كخليفة وكسياسي لقلوب الجماهير التي لرجاء بن حيوة صدى وتأثير ونفوذ عليها، وسنرى لاحقاً مكانته العلمية.

ثانيا- فترة حكم سليمان بن عبد الملك (715-717م)

يذكر طقّوش أنّ سليمان بن عبد الملك سابع خلفاء بني أمية، كان دَيِّناً فصيحاً مفوّهاً محبّاً للغزو، وقد أنفذ الجيش لحصار

القسطنطينية، وتدلّ خطبته يوم اعتلائه الخلافة على ورع على الرّغم ممّا اتّصف به من حبّ العظمة والتفوّق، روى الحديث عن أبيه عن جدّه عن عائشة أمّ المؤمنين في حادثة الإفك. وكان سليمان من أكبر أعوان أخيه الوليد (الخليفة الذي كان قبله)، فكان له كالوزير والمشير، واستحثّه على بناء مسجد دمشق. ولي فلسطين لأخيه، وكان لا يزال واليها حين توفي الوليد، فأُخذت له البيعة وكان بالرّملة، وقد تولي هذا الأمر ابن عمّه عمر بن عبد العزيز، وقد اتّخذه بعد ذلك مستشاراً ووزيراً له.[1]

ويضيف ذات الكاتب أنّ سليمان استهلّ عهده في ما يخصّ السياسة الدّاخلية بعزل بعض ولاة أخيه الوليد، من بينهم محمد بن القاسم، وقتيبة بن مسلم، وموسى بن نصير، وكان الحَجّاج بن يوسف الثقفي الرجل القوي في البلاط الأموي على عهد الخليفتين عبد الملك والوليد قد توفي قبل تولي سليمان الخلافة، فعيّن الخليفة الولادة الجدد، حيث أنّ الراجح هو أنّ فكرة تغيير عُمّال الحَجّاج جاءت بتأثير من عمر بن عبد العزيز ورجاء بن حيوة.[2]

ويذكر طقوش أنّ سليمان أطلق سراح آلاف المسلمين المعارضين للحكم الأموي من السجون، خاصّة المَوالي، وأشركهم في الجيش الإسلامي. وضاعف العطاء حتّى بلغ نصيب الفرد كلّ شهر نحو 25 درهماً. وتوقّف عن مقاومة الهجرة بالأساليب العنيفة التي ظهرت في

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية 661-750م، ص 127.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 128.

عصر الحجّاج، وبدأ يُخفّف وطأة الظاهرة الاقتصادية. ويذكر الكاتب أنّ هذه السياسة من أسباب رضاء المسلمين عامّة عن سليمان وثنائهم عليه.[1]

هذا عن السياسة الداخلية، أمّ فيما يخصّ السياسة الخارجية في عهد الخليفة سليمان، يعرض طقوش أنّه في الجبهة الشرقية لم تحدث فتوحات جديدة، لأنّ الظروف السياسية التي مرّت بها دولة الخلافة الأموية لم تكن تسمح بذلك، حيث انبعثت من جديد بعض الحركات المتمرّدة كالخوارج، لكن سليمان رغم عدم استطاعته إضافة أي جديد يُذكر على الفتوحات في تلك الجبهة، إلا أنّه نجح في المحافظة على المكتسبات التي تحقّقت، وبذل قصارى جهده في تثبيت أقدام المسلمين في الأقاليم الشرقية، رغم بعض التمردات التي قام بها أهل تلك البلدان، والعصيان الذي أظهروه، واستطاع الأمويون إخماده.[2]

أمّا على الجبهة البيزنطية، فقد كان الحدث الأكثر الذي شهده عهد سليمان هو حصار القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية، وكرّس سليمان كثيراً من جهوده في الإعداد للزّحف عليها، واستمرّ في الوقت نفسه بإرسال الحملات لغزو أراضي البيزنطيين في مناطق الحدود في آسيا الصغرى، وعلى الطرق المؤدية إليها بهدف إلهاء السلطات البيزنطية، والتّمويه على الهدف الرئيس. وقد فتح المسلمون في عهد سليمان سنة 715م حصن

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية 661-750م، ص 128 و 129.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 129 و 130.

الحدود، وفي السنة الموالية حصن المرأة، ومهّد الخليفة لحملته الكبرى بغزوة بحرية بقيادة عمر بن هبيرة الفزاري، وأشرف الخليفة بنفسه على استعدادات الحملة، واختار لقيادتها أخاه مسلمة.[1]

وأختم بولاية عهد سليمان لعمر بن عبد العزيز، حيث يذكر طقوش أنّ: «... الخليفة كان قد عهد لابنه أيوب من بعده، فمات هذا الأخير وهو ولي للعهد، فلمّا مرض سليمان استشار رجاء بن حيوة في تولية عمر بن عبد العزيز، فوافقه على ذلك، وكتب كتاباً فيه عهده إليه. وتوفي سليمان عام 717م، وهو مرابط في سبيل الله في دابق من أرض قنّسرين».[2]

ثالثا- فترة حكم عمر بن عبد العزيز (717-720م)

يذكر طقّوش أنّ عمر بن عبد العزيز الخليفة الثامن في دولة الأمويين، حفظ القرآن وهو صغير، ولمّا بلغ سنّ الرشّد اشتدّ حرصه على طلب العلم، ورغبته في تعلّم الأدب، أرسله والده للتعلّم في المدينة ليتردّد على فقهائها ويتأدّب بآدابهم، فلازم مشايخ قريش، ومازال ذلك دأبه حتى اشتهر ذِكره، فشبّ متفقّهاً في الدّين، راوياً للحديث عن كثير من الصّحابة والتابعين، وعكف على دراسة الأدب، ونَظَمَ الشّعر، حتى

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 130.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 133 و 134.

بلغ مرحلة متقدّمة، وكان حجّة عند العلماء. قال الإمام أحمد بن حنبل: «لا أدري قول أحد من التّابعين حُجّة إلا قوا عمر بن عبد العزيز».[1]

ويضيف طقوش أنّ عبد الملك عمّ عمر عند تولّيه للخلافة، بعث بطلب ابن أخيه من المدينة إلى دمشق وزوّجه ابنته فاطمة، وعيّنه والياً على إمارة صغيرة في الشام هي خناصرة من أعمال حلب، وقد أحبّ عبد الملك بهذا أن يُدرّب ابن أخيه على الإدارة وفنّ الحكم. وبقي عمر والياً على خناصرة حتى وفاة عبد الملك. وتولّى ابنه الوليد الخلافة، فاستمرّ في التّعاون مع ابن عمّه، فعيّنه والياً على المدينة سنة 706م. وبقي والياً لها ستة أعوام، فاتّخذ له أعواناً من خيرة أهلها ليعينوه على حكمها وتسيير شؤونها، وتعايش بتكافؤ مع مختلف الفئات، منفتحاً على كلّ الاتّجاهات السياسية والدينية. وقد كان موضع رضى أهل المدينة، التي أضحت بفعل سياسته الانفتاحية ملجأً للمضطهدين والمُلاحَقين من السلطة، خاصّة الفارّين من الحجّاج من العراق، حيث وجدوا في المدينة الاستقرار والأمن.[2]

ويذهب طقوش إلى أنّ سياسة عمر الانفتاحية على المعارضين السياسيين، كان سبباً في توتير العلاقة مع الإدارة المركزية التي ساءها تصرّف والي المدينة، وضايقها انفتاحه، ممّا يعتبر خروجاً على التقاليد المُتَوَارَثة في نهج الحكم، الذي اعتمد على مواجهة المعارضين وتنحيتهم،

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية 661-750م، ص 135.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 135 و 136.

لذلك عزل الخليفة الوليد واليه على المدينة عمر بن عبد العزيز في عام 712م، بناءاً على طلب الحجّاج بن يوسف الذي شكا من أنّ العُصاة والخارجين على النّظام من أهل العراق، يلجأون إلى المدينة ويجدون الحماية والمأوى عند واليها عمر. ويذكر طقوش أنّ عزل عمر أثّر على نفسيته، فتألّم لذلك، ولم يتولّ عملاً رسمياً بقية خلافة الوليد. وعندما تولّى سليمان الخلافة أضحى عمر من أقرب النّاس إليه، ومن كبار مستشاريه وأعوانه، وظلّ يلازمه طوال خلافته، وأُعجب الخليفة بابن عمّه، وكان شديد الثقة به.[1]

ويضيف طقوش أنّ سليمان في مرض موته، كتب كتاباً بتولية عمر الخلافة، بناء على نصيحة رجاء بن حيوة، على أن تعود بعد وفاته إلى اليزيد بن عبد الملك، ودعا أهل بيته وقال لهم: «بايعوا لمن عهدت إليه في هذا الكتاب»، ولم يُعلمهم به، فبايعوا، ولم يكن عمر بن العزيز راغباً في الخلافة لعلمه بثقل الحِمل وجسامة المسؤولية. ولمّا توفي سليمان في دابق، جمع رجاء بن حيوة وجوه بني أمية، وكتم عنهم خبر موت الخليفة، وخرج بعهده المختوم، وطلب منهم المبايعة مرّة أخرى لمن سمّاه سليمان في كتابه، فلمّا تمّت بيعتهم، أخبرهم بوفاة سليمان، وقرأ عليهم الكتاب، فبايعوا عمر بن العزيز، لكن القرار جاء صادماً لأبناء عبد الملك، وفي طليعتهم هشام الذي رفض في البدء الاعتراف بالأمر الواقع، ولم يبايع إلا عندما سمع باستخلاف يزيد بن عبد الملك بعد عمر.[2]

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية 661-750م، ص 136.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 136 و 137.

ويرى طقوش أنّ عمر بن عبد العزيز نهج في الحكم نهجاً خرج من خلاله عن نهج مؤسّس الدولة الأموية معاوية بن أبي سفيان، وهو النهج الذي سار عليه من جاء بعده من الخلفاء الأمويين، أمّا عمر فحاول العودة لنهج الخلافة في عهد عمر بن الخطّاب، وغيّر بعض المفاهيم التي اعتبرها شاذّة، مقوّماً بذلك ما عُرف عن هذا النّظام من خروج على التقاليد الإسلامية من قبيل لعن علي بن أبي طالب على المنابر. وكان عمر بعيداً عن كبرياء الملوك، زاهداً في الملك غير طامع فيه، فقد سعت إليه الخلافة دون أن يسعى إليها، وساهمت ظروف غير عادية في وصوله إليها، من أهمها وفاة أيوب ولي عهد وابن الخليفة سليمان، ثم وفاة هذا الأخير وهو يتابع أخبار حملته إلى القسطنطينية التي كان أحد قادتها ابنه داود، بينما ابنه الآخر كان لا يزال صغيراً، فاستغلّ رجاء بن حيوة هذا الفراغ، وتوصّل إلى إقناعه بتولية عمر بن عبد العزيز خليفة له.[1]

ويستدلّ طقوش على خطبة عمر بن العزيز يوم تولّيه، ليبيّن انقلابه على نهج من سبقوه من الخلفاء الأمويين ومحاولته نهج سيرة الخلفاء الراشدين، حيث قال: «... أيها الناس، إنه لا كتاب بعد القرآن، ولا نبي بعد محمد عليه السلام، وإني لست بقاضٍ ولكني منفّذ، وإني لست بمبتدع ولكني متّبع، إنّ الرجل الهارب من الإمام الظالم ليس بظالم إلا أنّ الإمام الظالم هو العاصي، ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق عزّ وجلّ». وفي رواية أنّه قال: «... إنّي لست بخير من أحد منكم ولكنني

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 137.

أثقلكم حِملاً، ألا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ألا هل أسمعتُ؟». ويضيف طقوش ما قاله عمر في إحدى خطبه في مستهل حكمه، حيث قال: «... من صحبنا فليصحبنا بخمس وإلا فلا يقربنا: يرفع إلينا حاجة من لا يستطيع رفعها، ويعيننا على الخير بجهده، ويدلّنا على الخير على ما نهتدي إليه، ولا يغتابنّ أحداً، ولا يعترض فيما لا يعنيه». ويرى طقوش أن هذا النهج قرّب منه الفقهاء والزهاد، واجتنبه الشعراء والخطباء.[1]

وأختم بالسياسة العامّة في عهد عمر بن عبد العزيز، حيث يذكر طقوش أنّ الخليفة في حقل السياسة الخارجية اتّخذ قراره بانسحاب مسلمة بن عبد الملك من أمام أسوار القسطنطينية، وقرّر تجميد العمليات العسكرية، والمحافظة على مكتسبات الفتوحات، والدّفاع عنها ضدّ الأخطار الدّاخلية والخارجية، بالإضافة إلى اتّباع سياسة سلمية تجاه الشعوب غير الإسلامية خارج حدود الدولة الأموية، ودعوتها إلى الإسلامية. وبخصوص سياسة عمر في الشؤون الداخلية، فقد تمحورت إصلاحاته حول الجوانب التالية: انفتاحه على الجماعات المعارضة كالشيعة والخوارج للتّخفيف من عدائها التقليدي للأمويين، التّسامح الدّيني مع غير المسلمين الخاضعين للحكم الأموي ودعوتهم للإسلام، خلق طبقة إدارية متأثّرة بأفكاره الإصلاحية، استيعاب المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أفرزتها الفتوحات.[2]

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة الأموية 661-750م، ص 138 و 139.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 139.

وبعد أن عرضنا لأهمّ الأحداث السياسية الدّاخلية والخارجية التي عرفتها عهود حكم الخلفاء الأمويين الثلاث، الذين والاهم رجاء بن حيوة، وكان وزيراً وناصحاً ومستشاراً لهم، ومن خاصّة الخاصّة في مجالسهم، أنتقل إلى استعراض ما قدّمه رجاء بن حيوة كعالم موالي للسلطة السياسية.

الفقرة الثانية: رجاء بن حيوة بين المكانة العِلمية والمنصب السياسي

أبدأ هذه الفقرة بذكر علم وفضل رجاء بن حيوة، ومكانته الثقافية والعلمية في المجتمع الإسلامي، حيث يذكر الذهبي في سير أعلام النبلاء أنّ ذلك الفقيه الفلسطيني كان من جِلَّة التّابعين، وكان جدّه جَرْوَل بن الأحنف صحابياً فيما قيل، وأنّه الإمام القدوة والوزير العادل، وقد حدّث عن معاذ بن جبل وأبي الدّرداء وعُبادة بن الصّامت، كما روى عن عبد الله بن عمرو، ومعاوية بن أبي سفيان، وأبي سعيد الخدري، وجابر، وأبي أمامة الباهلي، ومحمود بن الربيع، وأمّ الدرداء، وعبد الملك بن مروان، وأبيه حيوة، وأبي إدريس وغيرهم كثير. وحدّث عنه مكحول، والزُّهري، وقتادة، وعبد الملك بن عُمَيْر، وإبراهيم بن أبي عبلة، وابن عون، وحُميّد الطويل، وأشعث بن أبي الشّعثاء، ومحمّد بن

عجلان، ومحمد بن جُحَادة، وعُروة بن رُوَيم، ورجاء بن أبي سلمة، وثور بن يزيد، وآخرون.[1]

ويضيف الذهبي شهادات بعض من عاصروا رجاء بن حيوة، فقال عنه ابن سعد أنّه: «... كان ثقةً، عالماً، فاضلاً، كثير العِلم»، وقال عنه النسائي ثقة، وقال مكحول: «... ما زلتُ مُضطَلِعاً على من ناوأني حتّى عاونهم عليَّ رجاء بن حيوة، وذلك أنّه كان سيّد أهل الشّام في أنفسهم»، وقال الذهبي: «... كان ما بين مكحول ورجاء بن حيوة فاسداً، وما زال الأقران ينالُ بعضهم من بعض، ومكحول ورجاء إمامان، فلا يُلْتَفَتُ إلى قول أحدهما في الآخر»، وقال عنه أمير السرايا مسلمة بن عبد الملك: «... إنّ في كِنْداً لثلاثة رجال، يُنزل الله بهم الغيث، وينصر بهم على الأعداء، أحدهم رجاء بن حيوة»، وقال فيه أيضاً: «برجاء بن حيوة وبأمثاله نُنصَرُ». وقال فيه يعقوب الفَسَوي: «... قَدِمَ رجاء إلى الكوفة مع بِشر بن مروان فسمع منه أبو إسحاق وقتادة»، وقال ابن شوذَب عن مطر الورّاق: «... ما رأيت شاميّاً أفضل من رجاء بن حيوة»، وقال ضَمْرَة عن رجاء بن أبي سَلمة: «... ما من رجل من أهل الشام أحبّ إليّ أن أقتدي به من رجاء بن حيوة».[2]

---

1 - أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سِيَر أعلام النّبلاء، تحقيق حسّان عبد المنّان، بيت الأفكار الدولية، الأردن – السعودية، 2004، ص 1688.

2 - الذهبي، نفس المصدر، ص 1688.

ويذكر الذهبي أنّه يُروى عن رجاء بن حيوة قوله: «... من لم يُؤاخِ إلا من لا عَيْب فيه قَلَّ صديقه، ومن لم يَرْضَ من صديقه إلّا بإخلاص له دام سخطُهُ، ومن عاتَبَ إخوانه على ذنبٍ كَثُر عدوّه»، وقال ربيعة بن يزيد القصير» «... وقف عبد الملك بن مروان في قراءته، فقال لرجاء بن حيوة: ألا فتحتَ عليّ»، وكان عبد الله بن عون إذا ذَكَرَ من يُعجِبُهُ، ذَكَرَ رجاء بن حيوة، وقال الأصمعي: «... سمعتُ ابن عون يقول: رأيتُ ثلاثةً ما رأيتُ مثلهم: محمد بن سيرين بالعراق، والقاسم بن محمد في الشام، ورجاء بن حيوة بالشام»، وقال الأنصاري عن ابن عون: كان إبراهيم والشعبي والحسن، يأتون بالحديث على المعاني، وكان القاسم وابن سيرين ورجاء يُعيدون الحديث على حروفه». وقال رجاء بن أبي سلمة: «... نظر رجاء بن حيوة إلى رجلٍ ينعُسُ بعد الصّبح فقال: انتبه لا يظنّون ذا عن سهر». وروى ضمرة عن إبراهيم بن أبي عبلة قال: «... كنّا نجلس إلى عطاء الخراساني، فكان يدعو بعد الصّبح بدعوات، فغاب، فتكلّم رجل من المؤذّنين، فأنكر رجاء بن حيوة صوته، فقال من هذا، قال: أنا يا أبا المقدام، قال: اسكت فإنّا نكره أن نسمع الخير إلا من أهله».[1]

ويستدلّ الذهبي بالمزيد ممّا قيل عن مكانة رجاء بن حيوة العلمية وعن علاقته بخلفاء بني أمية وأمرائهم، فيذكر ما قاله ضمرة عن رجاء بن أبي سلمة: «... كان يزيد بن عبد الملك يُجري على رجاء بن حيوة ثلاثين ديناراً في كلّ شهر، فلّما وَلِيَ هشام الخلافة قال: ما هذا برأي، فقطعها،

1 - الذهبي، سِيَر أعلام النّبلاء، ص 1688.

فعاتبه أمراء بني أمية فأعادها»، وعلّق الذهبي على قيام هشام بن عبد الملك بقطع الأجر الشهري عن رجاء بن حيوة، بأنّ هشام كان في نفسه شيء من رجاء، لكونه عمل على تأخيره وقت وفاة أخيه سليمان، وعقد الخلافة لابن عمّه عمر بن عبد العزيز.[1]

ويضيف الذهبي عن عبد الله بن بكر السهمي قال: «... حدّثنا محمّد بن ذكوان عن رجاء بن حيوة قال: كنتُ واقفاً على باب سليمان (الخليفة) إذ أتاني آتٍ لم أره قبل ولا بعد، فقال: يا رجاء، إنّك قد ابتُليتَ بهذا وابتُليَ بك (الوزارة)، وفي قربه الوَتَغ (الهلاك والفساد وسوء الخُلُق)، فعليك بالمعروف وعون الضعيف، يا رجاء، من كانت له منزلة من سلطان، فرفع حاجة ضعيف لا يستطيع رفعها، لقي الله وقد شدَّ قدميه للحساب بين يديه». وقال الذهبي كان رجاء كبير المنزلة عند الخليفة سليمان بن عبد الملك، وعند عمر بن عبد العزيز، وأجرى الله على يديه الخيرات، ثمّ إنّه بعد ذلك أُخِّر فأقبل على شأنه، فعن ابن عون قال: «... قيل لرجاء إنّك كنتَ تأتي السلطان فتركتهم، قال يكفيني الذي أدعوهم إليه».[2]

وندّعي أنّ التبرير الدّيني هو الذي جعل رجاء بن حيوة يقبل بأن يكون عالماً موالياً للخلفاء الأمويين، ويكمن هذا المبرّر في تقديم النّصح والمشورة لهم، وللنصيحة قيمة كبيرة في الدّين الإسلامي، فعن تميم بن أوس الدّاري أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: «الدّين النّصيحة

1 - الذهبي، نفس المصدر، نفس الصفحة.
2 - الذهبي، نفس المصدر، نفس الصفحة.

ثلاثاً، قلنا لمن يا رسول الله، قال لله ولكتابه ولرسوله ولأئمّة المسلمين وعامّتهم»، رواه مسلم.[1] وقال العلماء أنّ هذا الحديث أحد أرباع الإسلام.[2] ويُثبِتُ هذا التبرير الديني لعلاقة المولاة بين رجاء بن حيوة وذوي السلطة، جوابه عند سؤاله عن علاقته بهم، حيث قال «يكفيني الذي أدعوهم له»، وموالاته لخلفاء بني أمية جعلته مقرباً منهم، فكان وزيراً لبعضهم مثل عبد الملك بن مروان، ومستشاراً لبعضهم مثل سليمان بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز، وكانوا يخصّصون له مقابلاً مالياً عن وظيفته تلك.

ويذكر الذهبي موقفاً يدلّ على علاقة رجاء بن حيوة بالسلطة السياسية، وحجم تصديقهم له وثقهم به، ممّا يعكس مقامه وحظوته عند الخلفاء، وحكمة رجاء وحبّه لمصلحة الناس، ومكانته عند عامّة الناس وخاصّتهم كذلك، وهو موقف حدث في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان الذي عُرف بصرامته مع معارضيه، يقول الذهبي: «... قال صفوان بن صالح: حدّثنا عبد الله بن كثير الدّمشقي القارئ، حدّثنا عبد الرحمان بن يزيد بن جابر، قال: كنّا مع رجاء بن حيوة، فتذاكرنا شُكْرَ النِّعَم، فقال: ما أحد يقوم بشكر نعمة، وخلفنا رجل على رأسه كساء،

1 - سليمان بن عبد القوي الطوفي، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، جدّة - المكتبة المكية، مكّة، 1998، ص 105.

2 - محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، الجزء الرابع، الحديث 1442، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، دون تاريخ، ص 404.

فقال: ولا أمير المؤمنين؟ فقلنا: وما ذِكر أمير المؤمنين هنا؟ وما هو إلّا رجل من الناس. قال: فغَفَلنا عنه، فالتفت رجاء فلم يره فقال: أُتِيتُم من صاحب الكِساء، فإن دُعيتُم فاستُحلِفتُم فاحلِفُوا، قال: فما علمنا إلّا بِحَرَسِيٍّ قد أقبل عليه، قال: هيه يا رجاء، يُذكَر أمير المؤمنين، فلا تحتجُّ له؟ قال فقُلت: وما ذاك يا أمير المؤمنين؟ قال: ذكرتم شكر النّعم، فقلتم: ما أحد يقوم بشكر نعمة، قيل لكم: ولا أمير المؤمنين، فقلتَ: أمير المؤمنين واحد من الناس. فقلتُ: لم يكن ذلك، قال: آلله؟ قلتُ: الله. قال: فأمر بذلك الساعي (الواشي)، فضُرِبَ سبعين سوطاً، فخرجتُ وهو متلوّثٌ بدمه فقال: هذا وأنتَ رجاء بن حيوة، قلتُ: سبعين سوطاً في ظهرك خير من دم مؤمن. قال ابن جابر: فكان رجاء بن حيوة بعد ذلك إذا جلس في مجلسٍ يقول ويتلفّتُ: احذروا صاحب الكساء».[1]

وبعد أن عرضت بعض جوانب علاقة المثقف الموالي للسلطة السياسية في عهد الدولة الأموية، من خلال نموذج رجاء بن حيوة، وعرضت دوافع موالاته من الناحية الدينية (بذل النصيحة لولي الأمر)، ومن الناحية السياسية (حاجة السلطة لذوي الدراية والخبرة من أهل الثقة والكفاءة)، وعرضت ما ناله نظير موالاته من حظوة ومنصب وقرب من الخلفاء الثلاثة الذين عايشهم، أنتقل إلى عرض تجربة المثقف الموالي للسلطة السياسية في عصر الدولة العباسية، من خلال التطرّق لنموذج الماوردي، مؤلف كتب ذائعة الصيت لدى الباحثين

1 - الذهبي، سِيَر أعلام النّبلاء، ص 1689.

في السياسة الشرعية والفكر السياسي، مثل «الأحكام السلطانية»، «قانون الوزارة»، «تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك»، و»درر السلوك في سياسة الملوك».

المحور الثاني: في الدولة العباسية: الماوردي نموذجاً (974-1058م)

سأحاول في هذا المحور أن أوضّح الأوضاع السياسية التي عاشتها السلطة السياسية التي عاصرها الماوردي، حيث بلغت الدّولة العبّاسية حينئذ مبلغاً عظيماً من الضّعف والتشرذم في عصورها الثلاثة الأخيرة كما سأعرض (الفقرة الأولى)، قبل أن أحاول تسليط الضوء على موالاته للسلطة السياسية العباسية ورجالاتها، بسبب العلاقة القوية والوطيدة بين الطرفين، كما سأعرض لتصوّر الماوردي لمفهوم السلطة السياسية من خلال أهم كتبه في السياسة الشرعية. (الفقرة الثانية).

لكن، قبل ذلك، أشير إلى أنّ العصر العباسي قد عرف العديد من العلماء الذين والوا السلطة السياسية وتقلّدوا مناصب فيها، سواء من خلال موالاة الدولة العباسية باعتبارها مركز الخلافة، أو بعض الدول المستقلة عنها فعليا والتابعة لها اسميا، أو كذلك بعض الدول المتحكمة في الخليفة ومقدّرات الخلافة كما سنرى. وإن اقتصرنا على الماوردي، لكن هذا لا يمنع من الاستدلال بنماذج أخرى للعلماء الموالين للحاكم في الدولة العباسية، ومنهم على سبيل المثال لا الحصر، الوزير الأكمل الفضل بن جعفر بن محمد بن موسى بن الحسن بن الفرات المعروف بابن حِنزابة، وهي أمّه التي كانت رومية.[1]

1 - الذهبي، نفس المصدر، ص 4119.

ويصفه الذهبي بأنّه كان كاتباً بارعاً، دَيّناً خَيّراً، استوزره الخليفة المقتدر سنة 930م إلى أن قُتِلَ، واستُخلِفَ القاهر فولّاه الدّواوين، فلمّا ولي الرّاضي ولّاه الشام، ثمّ إنّ الراضي قلّده الوزارة سنة 937م، وهو مقيم بِحلب، فوصل إلى بغداد، وبقي وزيراً لمدّة قصيرة، ثمّ رأى اضطراب الأمور، واستيلاء ابن رائق، فأطمع أبا رائق بأن يحمل إليه الأموال من مصر والشام، واستخلف بالحضرة أبا بكر النفري، وسار فأدركه أجله بالرّملة سنة 939م. وهو والد المحدّث أبي الفضل جعفر بن حِنزابة الإمام الحافظ الثقة، المولود في بغداد سنة 920م، والذي كان بدوره وزيراً للدولة الإخشيدية بمصر في عهد الملك كافور الإخشيدي، ومن بعده وزيراً للملك أبي الفوارس.[1] وهذان فقط نموذجان للعلماء الموالين للسلطة في عصر الدولة العباسية على سبيل المثال. وأنتقل بعد الاستئناس بهما إلى النموذج الذي اخترنا الاشتغال عليه وهو الماوردي.

الفقرة الأولى: الأحوال السياسية في عهد السلطة الحاكمة

عاصر الماوردي حقبتين مهمتين في أواخر الدولة العباسية هما: العصر العباسي الثالث المعروف بعصر النفوذ البويهي الفارسي (946-1055م)، ثمّ العصر العباسي الرابع (عصر نهاية الدّولة) المعروف بعصر النفوذ السلجوقي التركي (1055-1258م)، وهو آخر عصر لدولة العباسيين قبل زوال ملكهم وسقوط دولتهم على يد هولاكو خان قائد المغول. وقد كان الماوردي قاضياً وأحد رجالات البلاط العباسي خاصّة

1 - الذهبي، سِيَر أعلام النّبلاء، ص 4119.

في العصر الأخير للدولة العباسية. وعاصر الماوردي ثلاثة من الخلفاء العباسيين هم: أبو بكر عبد الكريم الطائع لله (مدّة خلافته 17 سنة امتدّت من 974 إلى 991م)، ثمّ اثنان من أكثر الخلفاء العباسيين بقاءاً في المنصب وهما: أبو العباس أحمد القادر بالله (مدة خلافته 41 سنة امتدّت من 991 إلى 1031م) وابنه أبو جعفر عبد الله القائم بأمر الله (مدّة خلافته 44 سنة امتدّت من 1031 إلى 1075م)، مع الإشارة إلى أنّ الخليفتين الطائع لله والقادر بالله ينتميان للعصر الثالث، والخليفة القائم بأمر الله هو أول خليفة في العصر الرابع كما سنرى.

وقبل أن أستعرض أهمّ الخطوط العريضة للعصرين الأخيرين للدولة العباسية الذين عاش فيهما الماوردي، أقترح أن أسلّط الضوء بإيجاز كذلك على العصر العباسي الثاني المعروف بعصر النفوذ التركي (847-946م) وذلك لكي تُفهم بوادر الضعف الشديد والانهيار الذي عاشته الدولة العباسية في عصريها الثالث والرابع، حيث أنّ العصر الثاني كان عملياً هو عصر بداية النهاية للدولة العباسية، وبداية انحطاطها وضعفها وتقهقر خلفائها، مع الإشارة إلى أن الماوردي لم يعاصر العصر العباسي الثاني، حيث أنّه ولد في بدايات العصر الثالث.

تمهيد: بداية انحطاط الدولة العباسية في العصر الثاني - عصر النفوذ التركي (847-946م)

يذكر محمد سهيل طقوش أنّ العصر العباسي الثاني يختلف في كثير من مظاهره عن العصر الأول الذي امتاز بقوّة الخلافة، وتركيز السلطة في يد الخلفاء الذين اتّصفوا بالبراعة السياسية، وقوّة

الشخصية، واستطاعوا أن يحافظوا على العلاقات الوثيقة مع الشعوب الذين ساندتهم في فترة التحضير للثورة. كما أبدوا كفاءة في كبح جماح العناصر المتوثّبة والمتطلّعة إلى النفوذ والسلطان، باستثناء ما حصل في الأندلس الذي بقي تحت حكم الأمويين، وبعض الأقاليم في شمالي إفريقية (الرستميون في تاهرت والأدارسة في المغرب الأقصى والأغالبة في إفريقية)، وتمكّنوا من إقامة نوع من التوازن بين التيارات السياسية المختلفة التي ظهرت بعد قيام الدولة.[1]

ويضيف طقوش أنّ هذه الظاهرة تغيّرت في العصر العباسي الثاني حين انتقلت الدولة من المركزية إلى اللامركزية في نظام الحكم. وقامت دول انفصالية مستقلّة استقلالاً تامّاً أو جزئياً مع الاعتراف بسلطان الخلافة الروحي (الدعاء للخليفة على المنابر، ضرب اسم الخليفة على النقود قبل اسم الأمير المستقلّ، إرسال قسم من الخراج إلى بيت مال الخلافة)، ودخلت شعوب جديدة في المجتمع الإسلامي تمكّنت من الوصول إلى الحكم، ووقع الخلفاء العباسيون تحت نفوذهم، ممّا أدّى إلى تحجيم دورهم السياسي الفاعل، ففقدوا الاحترام الذي كان يتمتّع به أسلافهم خلفاء العصر العباسي الأول. ويُرجِع طقوش مردّ هذا التغيير إلى الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عاشتها الدولة العباسية في العصر الأول، والتي حملت معها بذور الانفصال.[2]

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، دار النفائس، بيروت، الطبعة السابعة 2009، ص 156.

2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، نفس الصفحة.

ويرى ذات الكاتب أنّ الاتّساع الكبير لرقعة الدّولة أدّى إلى تعذّر إدارتها من مركز الخلافة، وذلك بفعل عدم ملائمة تطوّر وسائل النّقل مع هذا الاتّساع من جهة، ونتيجة لنموّ الشعور العنصري من جهة أخرى. ويذهب الكاتب إلى أنّ الدولة العباسية لجأت تجاه هذا الواقع، إلى اتّباع سياسة مضادّة ترتكز على التجزئة. فقد قسّم هارون الرّشيد الدّولة بين ولديه الأمين والمأمون. القسم الأول ويتمثّل في أمصار المغرب العربي، والقسم الثاني هو المشرق. وجرت العادة أن يعهد الخليفة بولاية العهد إلى اثنين يلي أحدهما الآخر. وكان إدارة المغرب تُعهَدُ إلى ولي العهد الأول وإدارة المشرق إلى ولي العهد الثاني. وقد اتّبع الخلفاء بعد هارون الرشيد سياسة التجزئة هذه.[1]

ويذكر طقوشّ أنّه نتج عن سياسة التجزئة هذه ظاهرتان متعارضتان، ظاهرة تسعى إلى تركيز السلطة والإبقاء على الوحدة، وظاهرة تعمل على الانفصال الإقليمي مستغلّة أوضاع الشعوب الاجتماعية والاقتصادية المتدهورة، لتحقيق انفصالها. وانتهى الأمر إلى انتصار النزعة الانفصالية التي مهّدت لقيام الدّول الانفصالية. ويضيف طقوش أنّ الدولة العباسية حملت أثناء قيامها بذور الانفصال، حين تطلّعت الشعوب غير العربية للحصول على مبدأ المساواة التّامّة مع العرب، وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية، بعد أن حُرِمَتْ منه في مراحل سابقة. وعملت الخلافة العباسية على تحقيق هذا المطلب، ممّا أدّى إلى

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 157.

تقوية الروح الشُّعوبية لدى الشّعوب غير العربية، ودفعها إلى إقامة دول انفصالية عنصرية، لكنها حافظت في الوقت نفسه على الولاء لمنصب الخليفة، واعترفت بسلطان الخليفة الروحي. وعليه، يرى فإنّ المطالبة بالمساواة التّامة كان يخفي وراءه هدفاً سياسياً.[1]

ويذهب طقوش إلى أنّ أسلوب الحكم في الولايات النائية كان له دور في تغليب نزعة الانفصال، فقد عمد خلفاء بني العبّاس، خاصّة في عهد تصاعد نفوذ الأتراك، إلى تعيين بعض قادتهم حكّاماً على هذه الأقاليم، وأهملوا في الوقت نفسه مراقبتهم ومحاسبتهم. وبحكم الأوضاع السائدة في الإدارة المركزية، عمد أولئك الحكّام الأتراك إلى تعيين نوّاب لهم لإدارة الأقاليم باسمهم، فيما حافظوا على وجودهم في العاصمة، يشاركون في رسم السياسة العليا للدّولة، ويشتركون في المؤامرات، وينعمون بحياة البلاط. ويرى طقوش أنّه من الطبيعي في هذا الوضع «الشّاذ»، أن يسعى النواب إلى اقتناء المال لإرضاء الخلفاء والقادة وحتى أنفسهم. فعمدوا إلى زيادة الضرائب واشتطّوا في جبايتها، حتّى وقع الظّلم على النّاس، فراحوا يترقّبون من يرفع عن كاهلهم هذا الظلم، ويصلح أوضاعهم الاقتصادية. حتّى إذا وُجد الرجل القوي في إحدى الولايات، استغلّ هذه الأوضاع السيئة، ضارباً على وتر الحالة الاقتصادية والاجتماعية، فيلتَفّ حوله النّاس، ويعلن انفصاله.[2]

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، نفس الصفحة.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 157 و 158.

ويذكر طقوش أنّ حركة الزَّنْج (انطلقت بالبصرة جنوب العراق سنة 869م وانتهت بهزيمة الحركة سنة 883م) كانت المرحلة الحاسمة في تاريخ دولة الخلافة العباسية، إذ أضحت القوى الانفصالية قوية جدّاً بحيث أدّت إلى تفكّكها. فقد انفصل شمالي إفريقيا عن دولة الخلافة العباسية، منذ وقت طويل. وأثناء الحرب الطويلة مع الزنج (ما يفوق 14 سنة)، وبعدها بوقت قصير، انفصلت بلدان كثيرة أخرى عن جسم الخلافة، وأتاح الوضع الصعب الذي وجد فيه الخلفاء أنفسهم، الفرصة للقادة الطموحين لإقامة حكوماتهم الانفصالية في أنحاء مختلفة من الدولة.[1]

ويرى الكاتب نفسه أنّ نجاح أولئك القادة الطّموحين توافق مع رغبات الطبقة التي وقع عليها الظلم في تلك البلدان، بالإضافة إلى الطبقة الوسطى من الفلاحين والحرفيين والتّجّار والمُلّاك. فالتطوّر الصّناعي لم يتمّ بسرعة كافية لامتصاص اليد العاملة الوفيرة، وتراجعت الزراعة بسبب الحروب وأعمال اللصوصية، كما أنّ حركة الجهاد تراجعت كثيراً، ولم تعد مخرجاً للعاطلين عن العمل، وبالتالي تَوَاجَدَ في كلّ مكان الكثير من الشباب الذين انضمّوا إلى الحركات الانفصالية. وأدّى ازدياد أعمال السّلب والنّهب وانتشار اللّصوصية إلى تخوّف الطبقة الثانية (الوسطى) من القلاقل الاجتماعية، ممّا دفع أفرادها إلى مساندة الحكّام

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 158.

القادرين على ضمان الأمن الضّروري لنشاطهم الاجتماعي والحفاظ على استقرارهم.[1]

ويذكر طقوش أنّ الثورة الزنجية عندما اندلعت، كانت الولايات الإقليمية لا تزال تحت إدارة الخلفاء المباشرة أو تحت إدارة ولاة مخلصين لهم. وتغيّر كلّ شيء أثناء الثورة، إذ فقدت فكرة جمع العالم الإسلامي تحت قيادة سياسية واحدة أهميتها، وحلّت محلّها فكرة تحقيق المصالح الإقليمية للشعوب المختلفة التي انضوت تحت لواء الخلافة، بحيث يتلمّس كلّ شعب شخصيته العنصرية الشّعُوبية، ويحاول أن ينمّيها، وأن يرتفع إلى مستوى الانفصال، حتى جاء وقت حكمت فيه كلّ عنصرية نفسها بنفسها. وقد شجّعت بعض الأطراف الداخلية هذا الاتجاه الشعوبي مثل المعارضة العلوية، والمعارضة الخوارجية. ووقفت الخلافة عاجزة عن مقاومة هذه التيارات.[2]

ويذكر طقوش إلى أنّ الخلافة باعتبارها نظاماً سياسياً، كان وجودها ضرورة دينية في نظر المسلمين عامّة، لاستمرار الوحدة الإسلامية العامّة. ذلك أنّها تشكّل رمزاً يربط أجزاء العالم الإسلامي المختلفة، وأنّ الشعوب التي تمسّكت بانفصالها السياسي لم تفكّر بالانفصال الديني

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، نفس الصفحة.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، نفس الصفحة.

عنها، باستثناء ما كان من أمر الخلافة الفاطمية التي لم تعترف أصلاً بحقّ العبّاسيين في الخلافة.[1]

ويضيف نفس الكاتب أنّ الخلافة استوعبت من جانبها هذه الظاهرة، فحرصت على التوفيق بين نزعات الشعوب ومطالبها السياسية والاقتصادية، وبين مبدأ الوحدة. لكنها عجزت عن تحقيق التوازن بين القوة المركزية في بغداد، وبين القوى اللامركزية النامية في الأقاليم، ممّا أدّى إلى قيام الدّول الانفصالية. فظهرت في المشرق الدول الطاهرية، والصفارية والسامانية، كما قامت في مصر الدّولتان الطولونية والإخشيدية. ثمّ حدث أن تأثّرت شمال إفريقية بالعامل المذهبي فقامت فيه الدولة العبيدية (الفاطمية). ويرى الكاتب أنّ الخلفاء العباسيين لم يجدوا إزاء هذا الواقع مفرّاً من الاعتراف بهذا الأمر، وأُتيح لكلّ شعب، في ظلّ الواقع الجديد الذي ارتضاه، أن يبني مستقبله في إطار الحضارة الإسلامية، وأن يشارك بطريقة أو بأخرى في بناء الدولة الإسلامية بقدر كفاءته.[2]

ويذهب طقوش إلى أنّه في هذا العصر الذي تغلّبت فيه اللامركزية في شؤون الحكم، فقد كان هناك اختلاف سياسي بين المشرق الإسلامي ومغربه. ويرى الكاتب أنّه في الوقت الذي كانت في الأقاليم الشرقية، أثناء تنمية اتّجاهها العنصري الانفصالي، وكانت تحرص على البقاء ضمن

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 159.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، نفس الصفحة.

دائرة الخلافة، تكنّ الاحترام لها، وتعترف بسلطانها الروحي، وتعمل جاهدة أن يكون قيامها بتأييد منها، لينهض ذلك دليلاً على وجود السيادة السياسية العباسية العليا، اتجهت الدول الانفصالية في المغرب نحو الانفصال التّام مستجيبة للمطالب العنصرية لأحزاب المعارضة.[1]

ويضيف طقوش أنّ الدول الانفصالية تولّت مسؤولية الدّفاع عن العالم الإسلامي، كلّ في ناحيتها، ورفعت عن كاهل الخلافة هذا العبء، كما أنّها مدّت نفوذ العالم الإسلامي إلى أطراف جديدة ربّما لم تكن الخلافة المركزية بقادرة على تحقيق ذلك، وتصدّت أيضاً للهجمات المنفّذَة على العالم الإسلامي. وتبقى مناطق الثغور كوحدات تقوى وتضعف، وفقاً لتطوّر العالم الإسلامي، وحاجته للدّفاع أو للهجوم، وتتأثّر عادة بالخطر الخارجي وقوّة الخلافة، فقامت الدولة الحمدانية مثلاً بالدفاع في مناطق الثغور الشامية والجزر القريبة منها ضدّ هجمات الروم البيزنطيين. أمّا ثغور ما وراء النهر فقد وقع عبء الدّفاع عنها على عاتق الدول الانفصالية التي قامت في المشرق.[2]

ويختم ذات الكاتب بأنّ العراق كان له وضعه الخاص المرتبط بالخلافة، حيث ظلّت تحكمه حكماً مباشراً، أو يُحكَم باسمها حين يشتدّ ساعد العناصر المتطلّعة إلى النّفوذ، حتّى فقد الخليفة أخيراً نفوذه في العاصمة أمام تصاعد نفوذ الأتراك، مثلما فقد في السابق في الأقاليم،

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، نفس الصفحة.
2 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 159 و 160.

ليصبح منصب الخلافة مجرّد رمز تجتمع الدولة حوله. ويختم الكاتب بأنّ هذا العصر من عمر الدولة العباسية تميّز بتهاوي الروابط بين الخلافة وبين مصادر قوّتها في الأقاليم ممّا أدّى إلى ضعفها (الصراعات داخل البيت العباسي، بروز العصبية في الأقاليم وتطلعاتها المحلية أمام تراجع العنصر العربي، اشتعال العصبية فيما بين العرب أنفسهم، فقدان تأييد العنصر العربي ثمّ العنصر الفارسي بفعل الضربات التي ألحقتها به الخلافة). وفقد الخليفة صفته كرأس الهرم التنظيمي لذلك النظام الذي سيطر على الحياة الإسلامية في عصر الدولة العباسية الأول، وبالتالي فقد تلك الهيبة التي اكتسبها في نفوس الناس، وكان نتيجة ذلك أن تعرّض للامتهان.[1]

وأنتقل بعد التطرّق إلى العصر الثاني الذي بدأت فيه بوادر انهيار وضعف دولة العباسيين، إلى العصر الثالث الذي شهد عملياً تبعية الدولة لدول أخرى مستقلّة عنها فعلياً وتابعة لها رمزيا واسميا، حيث كانت البداية مع الدولة البويهية الفارسية.

أولا- العصر العباسي الثالث - عصر النفوذ البويهي الفارسي (946-1055م)

سأحاول الخوض في هذا العصر مستعيناً بتقسيم ابن خلدون لأطوار الدّولة أو ما يسمى بالدورة التاريخية أو الدورة الحضارية أو السياسية للدولة باعتبارها ظاهرة تخضع لمفهوم التطوّر كسُنّة كونية

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 160.

قائمة على السببية في التاريخ والواقع الاجتماعي، حيث تعرف الدولة خلال حياتها الطبيعية ثلاثة أطوار أو ثلاثة تحوّلات كبرى كأيّ كائن حيّ، حيث يبدأ طور التأسيس بقيام دولة ما ونشأتها على أنقاض دولة أخرى ضعيفة، ثم يعرف طور الصعود والعظمة قوة الدولة وتوسعها، وأخيراً يشهد طور الهرم ضعف الدولة وتراجعها إلى غاية السقوط والانهيار على يد دولة أخرى أقوى ستمرّ بدورها بنفس الأطوار، وهكذا دواليك.[1] وعليه، سنعمل على تقديم أوّل العصر العباسي الثالث الذي عرف نشأة الدولة البويهية وتوسّعها، ثم قوة هذه الدولة وتحكّمها في مركز الخلافة، وأخيراً ضعفها وزوالها على يد السلاجقة الأتراك.

مرحلة نشأة الدولة البويهية:

يذكر طقوش أنّ العصر العباسي الثالث شكّل ردّة فعل مناهضة للنفوذ التركي الذي تمكّن من السيطرة على مقدّرات الخلافة العباسية في العصر الثاني، ومثّل حركة فارسية شيعية زيدية (مع الإشارة إلى أنّ البويهيين ليسوا من أصل فارسي، وهم يمثّلون العنصر الدّيلمي الذي كان يسكن جنوبي بحر قزوين، وهم خليط من الفرس والترك وشعوب أخرى)، لإعادة الاعتبار الذي تراجع خلال القرن الثالث الهجري،

1 - رياض عزيز هادي، مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة بغداد، العدد الثالث، 1977، ص 78.

واختلف هذا العصر في مظاهره عن العصر العباسي الثاني من حيث التركيز على المشرق.[1]

ويضيف طقوش أنّ بني بويه ظهروا على مسرح الأحداث في أوائل القرن الرابع الهجري، وأسّسوا دولاً انفصالية في فارس والأهواز وكرمان والرّي وأصفهان وهمذان. وبسطوا هيمنة فعلية على العراق، فشاركوا الخلافة العباسية في حكمه، وعظم نفوذ هذه الأسرة حتى سمي عصر من عصور الدولة العباسية باسمها. ويبيّن طقوش أنّ الأسرة البويهية هاجرت من الشمال من بلاد الدّيلم المنطقة المجاورة لبحر قزوين، واشتهرت على يد الأخ الأكبر من الإخوة البويهيين الثلاثة، وهو علي بن شجاع بن بويه، الذي ولّاه مرداويج الزياري مؤسس الدولة الزيارية الانفصالية في طبرستان، على بلاد الكَرَجْ (مدينة بين همذان وأصفهان).[2]

ويذهب ذات الكاتب إلى أنّ علياً كانت تراوده نزعات تتعدّى الاستقلالية إلى التوسّع على حساب جيرانه، بالإضافة إلى الطموح السياسي الذي تحقّق له سريعاً، حيث ما لبث أن أصبح صاحب شوكة في هذه النواحي، واستمال الناس بحسن سياسته، وتمكّن بفضل مقدرته العسكرية والإدارية، وكرمه وحسن معاملته لأتباعه، من بناء

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 220.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، نفس الصفحة.

جيش قوي، انتزع به معظم بلاد فارس، في خلال فترة قصيرة، واتّخذ مدينة شيراز قاعدة لحكمه.[1]

ويوضّح طقوش أنّ علياً كان يستولي على هذه البلاد باسم الخليفة العباسي ظاهراً، لكن في باطن الأمر كان يهدف إلى إقامة دولة خاصّة به مستغلاً ضعف الخلافة السياسي والعسكري، وعجزها عن التدخّل في هذه المناطق لترتيب أوضاعها. ثمّ أرسل إلى الخليفة الرّاضي يطلب منه الاعتراف بسلطانه، ويرى الكاتب أنّ هذا الإجراء أمر طبيعي لأنّه كان عليه أن يَأْمَنَ جانب الخلافة لأنّه سيطر على إحدى ولاياتها رغم إرادتها، فأراد أن يكسب حكمه صفة شرعية، وقد تمّ له ما أراد.[2]

ويضيف طقوش أنّ عليا التفت إلى مرداويج، فعمل على كسب رضاه هو أيضاً، فعرض عليه أن يدخل في طاعته، وأن يكون ما بيده من بلاد تابعة له يخطب له فيها. ورحّب مرداويج بهذا العرض، فقلّده أرّجان، وأرسل علي أخاه حسن رهينة ليكفل له حسن التنفيذ. أما فيما يتعلّق بالعلاقة بينه وبين الخلافة العباسية، في هذه الفترة فقد تحدّدت بمقتضى التقليد الذي أرسله الخليفة، لكن الخلافة حاولت أن تستعيد هيبتها، فأرسلت جيشاً بلغ إلى مشارف فارس، لكنه رُدّ على أعقابه بعد

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 220 و 221.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 221.

وقعة أرّجان في عام 935م، وثبّت علي بن بويه أقدامه في المنطقة، وأقام دولته فيها.[1]

ويرى طقوش أنّ الظروف السياسية عملت لمصلحة البويهيين، فقد قُتِل مرداويج سنة 935م، فاستفاد علي بن بويه من هذه الفرصة فسيطر على بلاد الجبل، التي كانت تحت سيطرة شقيق مرداويج ويُدعى «وشمكير الزياري». وأرسل علي أخاه حسن الذي فرَّ بعد مقتل مرداويج، إلى عراق العجم، فسيطر على أصفهان والرّيّ وهمذان والكرج وبقية بلاد العراق العجمي، واتّخذ أبا الفضل بن العميد وزيراً له. ويضيف طقوش أنّ علياً بن بويه قام بعد ذلك بتأمين حدود الأقاليم التي استولى عليها، فقام بالاستيلاء على كرمان والأهواز قبل الدّخول إلى العراق، الذي كان محطّ أنظاره، على اعتبار أنّ هذين الإقليمين يشكّلان ممرّاً طبيعياً لأيّ غزو محتمل لإقليم فارس سواء من ناحية الشرق أو من ناحية الشمال.[2]

فترة التحكّم في الخلافة:

يذكر طقوش أنّ الخلافة العباسية لم تقف مكتوفة الأيدي إزاء التطورات السياسية والعسكرية في إقليم فارس، فانتهزت فرصة الصراع البويهي-الزياري وحاولت استعادة الأهواز، فأرسلت قُواتاً بقيادة بجكم لاستردادها وطرد البويهيين منها. ووقف بجكم عند حدود الأهواز القريبة

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، نفس الصفحة.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 221 و 222.

من العراق منتهزاً الفرصة للتدخّل. لكن القائد العباسي اضطرّ إلى التراجع تحت ضغط الأحداث العسكرية بعدما مالت كفّة البويهيين للرُّجحان. وأضحت الأهواز نتيجة ذلك في يد آل بويه الذين ضمّوها إلى أملاكهم. نتيجة هذه التطوّرات، تمّ لبني بويه توسيع قاعدتهم بما يتماشى مع تطلّعاتهم التوسعية، وأضحى نزولهم من الأهواز إلى العراق أمراً ميسوراً، فراحوا يراقبون الأحداث في عاصمة الخلافة، حتى تسنح الفرصة لدخولها. ويضيف طقوش أنّ الحالة في العراق كانت مضطربة نتيجة اشتداد الخلافات بين الولاة والأمراء، فلجأ أحدهم وهو أبو عبد الله البريدي والي الأهواز السابق، وكان فَارّاً من وجه قوات الخلافة، فالتجأ إلى علي بن بويه وأطمعه في دخول العراق. ومن جهة أخرى كانت الخلافة واقعة تحت نفوذ الأتراك، وظهر عجزها في إقرار الأمور في العراق، وشعر الناس بفشل الأمراء، واختلّت المالية العامّة في الدولة، وفرغت خزائن الخلافة، ووقع الخلفاء في ضائقة مالية شديدة نتيجة لتحكّم الأتراك وجشعهم.[1]

ويذكر طقوش أنّه نتيجة لهذه العوامل، تطلّع الناس إلى القوّة الجديدة التي ظهرت بالقرب منهم وأثبتت جدارتها، لتنشلهم من الفوضى، كما تطلّع بعض القادة المغلوب على أمرهم إلى قوّة البويهيين النامية، آملين أن يحصلوا بواسطتها على الامتيازات التي حُرِموا منها وأُبعِدوا عنها. وأخيراً مال الخليفة المتّقي لطلب المساعدة من البويهيين

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 222 و 223.

لوضع حدّ للنزاعات الدّاخلية بين الأمراء، خاصّة بعدما ساءت العلاقات بين الخليفة وبين الأمير التركي توزون الذي كان يسيطر فعليا على بغداد. ويضيف طقوش أنّ الخليفة دعا فعلاً أحمد بن بويه وطلب منه دخول بغداد، كما كاتبه بعض القادة للغاية نفسها. فسار إليها في عام 944م ودخلها سنة 945م بعدما خرج الأتراك منها، واستقبله الخليفة المستكفي واحتفى به وخلع عليه، وعيّنه أميراً للأمراء، ولقّبه معزّ الدولة، ولقّب أخاه علياً عماد الدولة، كما لقّب أخاه حسن ركن الدّولة. ومن ثَمّ أصبحت هذه الألقاب الفخمة، التسمية المألوفة للأمراء البويهيين.[1]

ويضيف طقوش أنّ البويهيين بالسيطرة على بغداد يكونوا قد سيطروا على فارس والعراق والأهواز وكرمان والري وهمذان وأصفهان، وأسسوا فيها إمارات وراثية دامت حتى سنة 1055م، وقد أدّى نظام الوراثة هذا إلى إيجاد نوع من الاستقرار في دولة الخلافة العباسية، سيطر البويهيون أثناءها على مقاليد الأمور، وتصرّفوا بشكل مطلق، لكن هذا الاستقرار كانت تشوبه بعض الاضطرابات الناتجة عن النزاعات المذهبية بفعل تشيّع الأسرة البويهية، التي حملت روح العداء للخلفاء العباسيين السُّنّة المخالفين لهم في المذهب.[2]

وأختم بما ذهب إليه طقوش من الاستقرار السياسي الذي تحقّق في العهد البويهي، من حيث مدّة حكم الخلفاء، فقد تولّى الخلفاء الحكم

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 223.
2 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 223.

لسنوات طويلة قبل أن يُعزلوا. من ذلك، تولي الخليفة المطيع الحكم مدّة 29 عاماً (من 946م إلى 974م)، والطائع 18 عاماً (من 974م إلى 991م)، والقادر 41 عاماً (من 991م إلى 1031م). ومردّ ذلك إلى أنّ إمرة الأمراء التي تولّاها البويهيون، كانت تتحمّل كافّة تبعات الحكم، وأضحوا في ظلّها مطلقي التّصرّف في العراق، مقابل استمرار تحديد نفوذ الخليفة الذي ظلّ رمزاً لا يتولّى من مقاليد الأمور شيئاً يمكن أن ينازعه فيه أحد، واقتصر عمله على إضفاء الصفة الشرعية على أعمالهم. بل إنّ بني بويه أذلّوا الخلفاء العباسيين، وسلبوهم سلطانهم، ولم يتورّعوا عن التّعدّي على أشخاصهم أحياناً، وأنّ الخلافة فقدت هيبتها، وضعف شأنها في عهد البويهيين، وأضحى الخليفة أُلعوبة في أيديهم، يمثّل رمزاً دينياً، ليس له من السلطة سوى الاسم فقط، أمّا السلطة الفعلية في الدولة فكانت في يد الأمير البويهي. وأصبح منصب أمير الأمراء وراثياً في الأسرة البويهية، وفوّض الخلفاء إلى الأمراء البويهيين إدارة الدّولة بصفة رسمية ممّا أضفى الصفة الشرعية على تصرّفاتهم وأعمالهم.[1]

فترة الضعف والانهيار:

يذكر محمد سهيل طقوش أنّ أوضاع البويهيين اضطربت بعد وفاة بهاء الدولة في عام 1012م، ويعزو ذلك إلى أمرين: أولهما تنازع أبنائه على ولاية الأمر بعد أبيهم، فاختلفوا ولم يحتفظوا بتضامنهم، فاستأثر كلّ واحد منهم بناحية، فأقام سلطان الدولة في شيراز، وولّى أخاه مشرف

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 224 و 225.

الدولة إمرة الأمراء في بغداد، كما ولّى أخاه جلال الدولة منطقة البصرة، وأخاه أبا الفوارس كرمان، فتطلّع كل واحد منهم إلى الاستقلال بما في يده، وطمع بانتزاع ما بيد أخيه، حتى دبّ الشقاق داخل الأسرة. وثانيهما اعتماد البويهيين منذ عهد معزّ الدولة على الأتراك، فجنّدوا الكثير منهم، ووصل بعضهم إلى مناصب قيادية، وبالرغم من أنّ السيادة ظلّت في يد البويهيين، إلا أنّ قوّة الجنود الأتراك ازدادت باستمرار تحت حكم البويهيين المتأخّرين بعد عضد الدّولة، وأصبحت قوّة لا يمكن الاستغناء عنها، وشكّل الأتراك وحدات الفرسان في حين شكّل البويهيون المشاة. وكان من الطبيعي أن ينشأ في ظلّ هذا الوضع التنافس بين الطرفين، ممّا سبّب الكثير من المتاعب للبويهيين، إذ كثيراً ما أدّى ذلك إلى اندلاع الثورات والحروب الأهلية، ولم يتورّع الجند الأتراك عن نهب بغداد أحياناً، كما لم يتورّعوا عن نهب قصور أمرائهم، مطالبين بزيادة رواتبهم وبتعويضات إضافية.[1]

ويرى طقوش أنّ هناك عدّة عوامل أخرى أدّت إلى انهيار الدولة البويهية، نجملها فيما يلي: انكماش البويهيين على أنفسهم ضمن دائرة نفوذهم، وأهملوا في الوقت نفسه الاهتمام بما كان يجري من أحداث في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، فلم يشاركوا فيها، ممّا أفسح المجال إلى نشوء إمارات أخرى، أخذت على عاتقها القيام بهذه المهمة، أمثال العقيليين في شمالي العراق وبعض مناطق الجزيرة، والنميريين في حران

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 230.

والرها والرقة، والمروانيين في ديار بكر وميافارقين وغيرهم. وقد نتج عن ذلك، حدوث اصطدامات بين البويهيين وبين هذه القوى الناشئة.[1]

ويضيف ذات الكاتب أنّ البويهيين على الصعيد الخارجي لم يعيروا اهتماماً لتنامي القوة البيزنطية المتجدّدة في عهد الأسرة المقدونية، كما لم يتطلّعوا إلى بلاد الشام، التي شهدت في بعض الأحيان، نزاعات حادّة بين الطولونيين والإخشيديين من جهة، وبين الخلافة العباسية والدولة الحمدانية من جهة أخرى. وفي الشرق لم يشارك البويهيون السامانيين والغزنويين في الدّفاع عن مناطق الحدود مع الهند والترك الوثنيين. وقد سبّبت الخلافات الداخلية التي كانت تنشأ داخل الأسرة، في منع البويهيين من الاهتمام بالأمور الخارجية، أو الحرص على أن يكون لهم دور فعّال في العالم الإسلامي. ويختم طقوش بأنّ الدولة البويهية في العراق وفارس سقطت تحت ضربات السلاجقة الأتراك، وسقط الملك الرحيم أسيراً في يد طغرل بِك السلجوقي أثناء دخوله بغداد سنة 1055م.[2]

ثانيا- العصر العباسي الرابع - عصر النفوذ السلجوقي التركي (1055-1258م)

سأحاول أن أقدّم الدولة السلجوقية، مثلما عرضت مع الدولة البويهية، أي بالاعتماد على الدورة التاريخية في حياة الدول، كما هي في فكر ابن خلدون: التأسيس، القوة ثمّ الاندحار والانحدار. غير أنّني

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 231.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، نفس الصفحة.

أقترح أن أكتفي فقط بعصري التأسيس ثمّ التحكّم بالخلافة، لأنّ عصر سقوط الدولة السلجوقية بعيد بنحو 200 سنة عن فترة الماوردي.

1 - فترة التأسيس:

يذكر طقوش أنّ ظهور السلاجقة الترك من شرق الخلافة الإسلامية في مطلع القرن الحادي عشر الميلادي، في وقت كان فيه الخليفة لا يتمتع بشيء من سلطة الخلافة الحقيقية، وكانت دولة الخلافة العباسية قد تمزّقت إرباً إرباً. فالأمويون قد استتبّ أمرهم في الأندلس، وكذلك العبيديون «الفاطميون» في مصر وشمالي إفريقية، وآل أمر شمالي سورية والجزيرة الفراتية إلى الدولة الحمدانية القوية التي أسسها ثائرون عرب، أما فارس فقد تقاسمها بنو بويه أو امتلكها حكّام مختلفون، يترقّب كلٌّ منهم الفرصة للفتك بمنافسه، حتى عمّت الفوضى السياسية والعسكرية جميع الأنحاء. وتفاقم الخطب المذهبي بين السُّنَّة والشيعة بحيث بات منظر الدّولة الإسلامية وكأنّها في النَّزْعِ الأخير. كانت تلك أحوال الخلافة الإسلامية حين ظهرت على مسرحها السياسي، وعلى أنقاض أسلافهم البويهيين «الإمارة السلجوقية».[1]

ويضيف طقوش أنّ السلاجقة ينحدرون من قبيلة «قنق» الغُزّيَة التركية، وينتسبون إلى جدّ هو سُلجوق بن دُقاق، وكانت منازلهم في الصحراء الواسعة والسهوب الممتدّة من الصين حتى شواطئ بحر

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 237.

الخزر، اعتنقوا المذهب السّني، ودافعوا عنه بغيرة وحماسة. وفي عام 985م نزحوا من موطنهم الأصلي إلى بلاد ما وراء النهر وخراسان بسبب الظروف الاقتصادية السيئة في هذه المناطق الصحراوية أو بسبب الحروب التي كانت تدور رحاها بين القبائل المختلفة عادة، فاصطدموا بالغزنويين الذين كانوا يسيطرون على المنطقة، وطردوهم منها بعد عدّة اصطدامات.[1]

ويذكر طقوش أنّ السلطان السلجوقي طغرل بِك أسّس دولة السلاجقة في خراسان في عام 1040م، على إثر انتصاره على السلطان مسعود الغزنوي في معركة «داندانقان»، واعترف به الخليفة العباسي القائم بأمر الله سلطاناً في العام التالي. وواصل السلاجقة سياستهم التوسعية في فارس ضمن دائرة اعتراف الخلافة العباسية، بهدف القضاء على قوّة البويهيين، تمهيداً لمدّ نفوذهم إلى العراق، فاستولوا على الرّيّ في عام 1041م، ودخلوا في العام التالي جرجان وطبرستان، واستولى السلطان طُغْرُل بِك في عام 1050م على أصفهان واتّخذها عاصمة له، ثمّ ضمّ بعد أربع سنوات إقليم أذربيجان. وهكذا قامت دولة السلاجقة العِظام في خراسان وفارس، وأضحت جيوشها على أهبة الاستعداد لدخول العراق.[2]

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 237 و 238.
2 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 238.

2 - فترة التحكّم في الخلافة العباسية:

يذكر طقوش أنّ الوضع الدّاخلي في بغداد قبيل دخول السلاجقة كان مزعزعاً وتشوبه حالة من الفوضى وعدم الاستقرار، ممّا ساعد في تعبيد الطريق أمام مهمة دخول السلاجقة إليها، وضمّ العراق إلى دولتهم التي أسّسوها في خراسان وإيران. وكانت بغداد تحت سيطرة قائد بويهي تركي متشيع، يُدعى أبو الحارث أرسلان البساسيري، وكان الخليفة العباسي القائم بأمر الله والملك البويهي الرحيم تحت رحمة هذا القائد القوي، وكانا لا يقطعان أمراً دون موافقته، فأضحى الحاكم الفعلي لبغداد التي كانت تعيش تحت وطأة الثورات المتكرّرة للجند والفتن الطائفية بين السنة والشيعة. ويضيف طقوش أنّه في ظلّ هذا الجوّ المضطرب، فقد كلّ طرف الثقة في الآخرين، وبات يعمل لمصلحته.[1]

ويوضّح طقوش أنّ الخليفة القائم رأى في ظلّ هذه الظروف أنّ المصلحة تقتضي الاستعانة بالقوة الغالبة آنذاك، وهي الدولة السلجوقية، خاصّة أنها كانت تدين بالمذهب السّنّي، وكانت تحترم الخلافة، وتدين لها بالولاء، فاستنجد الخليفة بالسلطان السلجوقي طغرل بك طالباً مساعدته ضدّ البساسيري. وانتهز طغرل بك هذه الفرصة، فسار بجيوشه إلى بغداد ودخلها في عام 1055م، واعترف به

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 239 و 240.

الخليفة سلطاناً على جميع المناطق التي تحت يده، وأمر بأن يُذكَر اسمه في الخطبة. وهكذا دخل العراق ضمن دائرة نفوذ الدولة السلجوقية.[1]

ويضيف طقوش أنّ الأمر في بدايته لم يستتب لطغرل بك، على إثر قيام البساسيري بعدّة حركات عسكرية وسياسية ارتدادية ضدّ الوضع الجديد القائم في بغداد، وذلك بدعم من الدولة الفاطمية في الغرب الإسلامي، إضافة إلى تمرّد أحد إخوة طغرل في بلاد الجبل، ممّا أدّى إلى سقوط بغداد ثانية في يد البساسيري وأتباعه، مستغلّا خروج طغرل بك للقضاء على تمرّد أخيه، ففرّ الخليفة من بغداد، وبقي البساسيري في بغداد عاماً كاملاً يدعو للخليفة الفاطمي ممّا أجّج الاضطرابات بين السنة والشيعة. لكن طغرل بك عاد واستولى على بغداد بعد أن قضى على تمرّد أخيه، فهرب البساسيري منها ثمّ قتل عام 1059م، وعاد الخليفة القائم لها، ولقّب طغرل بك ب»ملك المشرق والمغرب»، اعترافاً له بما تحت أيديه من أملاك ببلاد المشرق، وإيذاناً له باستخلاص المغرب من يد الفاطميين. وبهذا استتبّ الأمر للدولة السلجوقية في بغداد.[2]

ويذكر طقوش أنّ العلاقات بين الخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية ظلّت طيبة ما يقارب 18 عاماً منذ سيطرة طغرل بك على خراسان وإعلان قيام دولته بها، وتلك العلاقة الجيدة راجعة للظروف السياسية التي أحاطت بالطرفين، والتي حتّمت تحالفهما ولو مرحليا.

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 240.
2 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 241 و 242.

لكن سرعان ما نشب الخلاف بين الطرفين، بسبب محاولة طغرل بك الاستئثار بجميع السلطات في العراق، حتى تلك المتعلّقة بالخليفة، بالإضافة إلى أنّه حمل موارد العراق المالية إلى الخزانة السلجوقية. وأنا عنه في حكم بغداد قبل عودته لعاصمة حكمه الريّ، موظفاً سلجوقياً أطلق عليه اسم العميد. كما عيّن موظفاً آخر لحفظ الأمن يُعرَف ب»الشحنة»، يأتمر بأمر، ويتمتّع بنفوذ كبير حتى على الخليفة. وترك في بغداد حامية عسكرية، وضمّ بعد المدن لخواصّه. وهكذا أضحى الخليفة العباسي مجرّداً تماماً من سلطاته، واستأثر نواب السلطان بالسلطة.[1]

ويضيف طقوش أنّ ضعف الخليفة العباسي بات واضحاً حينما أجبره طغرل بك على تزويجه ابنة الخليفة، متجاوزاً بذلك تقاليد البيت العباسي، ورغم انزعاج الخليفة وطلبه الاستعفاء من السلطان طغرل بك، إلا أنّ هذا الأخير رفض ولم يعفه فتمّ الزواج سنة 1063، وكان طغرل بك قبل ذلك قد زوّج الخليفة القائم كذلك من أرسلان خاتون خديجة ابنة داود جفري بك، وهي ابنة أخ طغرل بك سنة 1051م. ويذكر طقوش أنّه في خليفة طغرل بك ألب أرسلان الذي تولّى الحكم سنة 1063م ازداد استئثار السلاجقة بالسلطة دون الخليفة، ففي عام 1066م عيّن السلطان ابنه ملكشاه ولياً للعهد من بعده، وأمر بأن يُخطَبَ له على المنابر في جميع البلاد التي يحكم فيها، ومنها بغداد، دون أن يأخذ رأي الخليفة في ذلك التعيين، وفي تلك الخطبة، ولم يبلّغه رسمياً إلا في

1 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 242.

سنة 1072م أي بعد ستّة أعوام. وعيّن السلطان في العام المذكور أبا العلاء محمد بن الحسين وزيراً دون علم الخليفة، الذي استاء من هذا التصرف، واعتبره تدخّلاً في شأن الخلافة الخاصّة، ورفض استقباله.[1]

وأختم بما ذكره طقوش من تعرّض الخليفة العباسي للكثير من الامتهان في عهد السلطان ملكشاه، على يد نوابه، فقد تجرّأ بعضهم على مشاركة الخليفة في بعض مظاهرة سيادته الدينية رغماً عنه، وفي أواخر عهد السلطان ملكشاه، ازدادت علاقة الخليفة به سوءاً، حتى عزم على طرده من بغداد، ونقل عاصمة الخلافة إلى أصفهان، تمهيداً لتعيين ابن ابنته خليفة، لكن السلطان ملكشاه توفي قبل أن يحقّق ذلك الهدف، ولم يتمّ بالتالي عزل الخليفة.[2]

وأستخلص من خلال ما سبق، أنّ الدولة العباسية في عصورها الثاني والثالث والرابع، فقدت سلطتها وهيبتها، وبات الخليفة مجرّد ظلّ، لا سلطة له إلا اسمياً ورمزيا، وذلك في بعض التجليات الدينية كالدّعاء له في المنابر خلال الخُطَب، أمام السلطة الحقيقية والقرار الفعلي، فكان يتحكّم فيه من يسيطر سياسياً وعسكرياً على عاصمة الخلافة بغداد. وبعد أن حاولنا تبيان حال السلطة السياسية في عهد الماوردي وما شابها من ضعف وتبعية، ننتقل إلى الخوض في مشروعه الفكري في خدمة الخلفاء العباسيين رغم ما كانوا عليه من ضعف وهوان.

1 - محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ص 243.
2 - محمد سهيل طقوش، نفس المصدر، ص 243 و 244.

الفقرة الثانية: المشروع الفكري للماوردي في خدمة السلطة

سأتطرّق في هذا الصّدد لفكرتين محوريتين، أوّلهما إثبات موالاة الماوردي للخلافة العباسية ورجالاتها والسبب في علاقة الموالاة تلك، ثمّ تصوّره لمفهوم السلطة السياسية من خلال أشهر كتبه وهو الأحكام السلطانية.

1 – موالاة الماوردي للخلافة العباسية

وُلِد الماوردي سنة 975م وتوفي عام 1057م، يُعتَبَر أقضى قضاة عصره، ومن أكثر العلماء الباحثين أصحاب التّصانيف، سمع الحديث ثمّ لازم واستمع إلى أبي حامد الإسفراييني، كما حدّث عن الحسن الجيلي. عمل الماوردي في بغداد ثمّ بالبصرة وعاد إلى بغداد مرّة أخرى. كان يُعلّم الحديث وتفسير القرآن. لُقِّب عام 1038م ب»أقضى القضاة»، وكانت مرتبته أدنى من قاضي القضاة، ثمّ بعد ذلك تولّى منصب قاضي القضاة.[1]

ويُعتَبَر من أكبر فقهاء الشافعية، وقد ألّف في فقه الشافعية موسوعته الضخمة في أكثر من عشرين جزءاً. ونال الماوردي حظوة كبيرة عن الخليفة أبي العباس أحمد القادر بالله الذي امتدّت خلافته 41 سنة من 991 إلى 1031م، كما كان ذا حظوة عند بني بويه، وتوسّط

1 - أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 2006، ص 9.

بينهم وبين الملوك وكبار الأمراء فيما يُصلح به خللاً أو يُزيل خلافاً. وقد كان معاصراً لخليفتين من أطول الخلفاء بقاء في الحكم: الخليفة العباسي القادر بالله، ومن بعده ابنه القائم بأمر الله، الذي وصل به الضّعف مبلغه حتى إنّه قد خُطِبَ في عهده للخليفة الفاطمي على منابر بغداد. وكان الماوردي ذا علاقات مع رجال الدولة العباسية، كما كان سفيراً للعباسيين ووسيطهم لدى البويهيين والسلاجقة، وبسبب علاقاته هذه يرجح كثرة كتابته عمّا يُسمّى بالفقه السياسي.[1] كما كان الماوردي ذا منزلة من ملوك بني بُوَيْه، يرسلونه في التوسّطات بينهم وبين من يناوئهم، ويرتضون بوساطته، ويقفون بتقرايراته.[2]

وارتباطاً بموضوع خدمة الماوردي للخلافة، فهو دافع عن الخليفتين القادر والقائم مع أنّ سلطتهما كانت محدودة، وقدرتهما على التصرّف كانت مقيّدة بتسلّط البويهيين الذين لم يتركوا لهما من السلطة إلا أقل القليل، ومع ذلك ظلّ على ولائه للخلافة العباسية، ونصّب نفسه للدّفاع عنها في وجه البويهيين ثمّ السلاجقة الذين أنهوا العهد البويهي ودخلوا بغداد قبل وفاة الماوردي بقليل. حيث أنّ الماوردي لم يقف إلى جانب الخلافة نظرياً فقط، بل عمل موظّفاً في خدمة هذين الخليفتين، اللذين كانا يحاولان بعث النشاط في فكرة وهيكل الخلافة بحيث اتّصلت تلك

1 - الماوردي، نفس المصدر، ص 9 و 10.

2 - أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، أدب الدّين والدّنيا، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج لدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2013، ص 15.

الجهود باسمهما. وأمّا فيما يتّصل بالخليفة القادر بالله فليس هناك أدنى شكّ في أنّ الماوردي كان يعمل في بلاطه.[1]

2 - تصوّر الماوردي لمفهوم السلطة السياسية من خلال كتاب الأحكام السلطانية

ألّف الماوردي في مجال السياسة الشرعية ثلاثة كتب هي: ما بين أدب الدنيا والدّين، الأحكام السلطانية، وقوانين الوزارة وسياسة الملك. وسنحاول تقصّي مفهوم السلطة السياسية (الخلافة، الوزارة، تعيين الولاة) عند الماوردي من خلال كتاب الأحكام السلطانية لأنه يبقى أشهر كتبه في مجال السياسة الشرعية.

فيما يخص عقد الإمامة (تولية الخلافة):

يذكر الماوردي أنّه ألّف كتاب الأحكام السلطانية امتثالاً لولي الأمر، وبتكليف منه، حيث قال في مقدّمة الكتاب: «... لمّا كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحقّ، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفّحها مع تشاغلهم بالسياسة والتّدبير، أفردتُ لها كتاباً امتثلتُ فيه أمر من لَزِمَتْ طاعته، ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه،

1 - أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1979، ص 7 و 8.

وما عليه منها فيُوَفّيه، توخّياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرّياً للنَّصَفَة في أخذه وعطائه».[1]

ويمكن أن أستنبط ممّا سبق أنّ موالاة الماوردي للعباسيين تجد لها تبريراً دينياً، وهو امتثاله لولي الأمر، ولزوم طاعته، وبذله النّصح له.

ويضيف الماوردي ما من شأنه إعلاء كلمة الخليفة على كلّ سلطان آخر، رغم أنّ الخليفة العباسي في تلك الحقبة كان أقلّ شأناً في واقع الأمر من السلاطين الذين حكموا بغداد وتحكّموا في الخلافة، حيث يقول الماوردي: «... إنّ الله جلّت قدرته نَدَبَ للأمّة زعيماً خلف به النّبوّة، وحاط به المِلّة، وفوّض إليه السياسة، ليَصدُر التّدبير عن دينٍ مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي تابع فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرّت قواعد الملّة، وانتظمت به مصالح الأمّة حتّى استثبتت بها الأمور العامّة، وصدرت عنها الولايات الخاصّة، فلزم تقديمها على كلّ حكم سلطاني...».[2]

ويُعرّف الماوردي الخلافة بكونها موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع وإن شذّ عنهم الأصمّ.[3] ويضيف أنّ الشّرع جاء بتفويض الأمور إلى وليّه في الدّين، جاء في الآية 59 من سورة النساء: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم». ويذكر الماوردي أنّ الشرع فرض

1 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 13.
2 - الماوردي، نفس المصدر، نفس الصفحة.
3 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 15.

على المسلمين طاعة أولي الأمر المُتأمّرين عليهم، واستدلّ بحديث نبوي: «سيليكم بعدي ولاة فيليكم البَرّ ببِرّه، ويليكم الفاجر بفجوره، فاسمعوا لهم وأطيعوا في كلّ ما وافق الحقّ، فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساؤوا فلكم وعليكم».[1]

ويمكن في هذا الصّدد التمييز بين الخلافة والإمامة، فيقول أنّهما مصطلحان مترادفان، وإن كان مصطلح الخلافة أسبق، ومصطلح الإمامة أكثر ما يتردّد عند الشيعة، والإمامية منهم خاصّة، لكن المعنى يكاد يكون واحداً، وهو رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا كما قال التفتنازي، أو خلافة رسول الله عليه الصلاة والسلام في إقامة الدين وحفظ حوزة المِلّة، يجب اتّباعه على كافّة الأمّة، كما قال عضد الدين الإيجي في شرح المواقف، أو هي خلافة عن النبي عليه الصلاة والسلام كما قال رشيد رضا.[2]

وأعود للماوردي، فهو يرى حكم الخلافة هو الوجوب، وكون فرضها على الكافّة، فإذا قام بها من هو أهل لها سقط فرضها على الكفاية، فإن لم يقم بها أحد، خرج من الناس فريقان: أحدهما: أهل الاختيار حتّى يختاروا إماماً للأمّة، والثاني: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على من عدا هذين الفريقين من «الأمّة» في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم، وإذا تميّز هذان الفريقان من «الأمّة» في فرض الإمامة وجب أن

1 - الماوردي، نفس المصدر، ص 16.
2 - الماوردي، نفس المصدر، ص 15.

يُعْتَبَرَ كلّ فريق منهما بالشروط المعتَبَرَة فيه. فالشروط المعتبَرة في أهل الاختيار ثلاثة وهي: العدالة الجامعة لشروطها أولاً، والعلم الذي يُتَوَصَّلُ به إلى معرفة من يستحقّ الإمامة على الشروط المعتبَرة فيها ثانياً، والرأي والحكمة المؤدّيان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف ثالثاً. وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزيّة تَقدّم بها عليه، وإنّما صار من يحضر ببلد الإمام متولّياً لعقد الإمامة عُرفاً لا شرعاً، لسبق علمهم بموته، ولأنّ من يصلح للخلافة في الأغلب موجودون في بلده.[1]

في تقليد الوزارة (تفويض الخليفة لاختصاصاته أو تعيينه لمن يمارس السلطة التنفيذية):

يذهب الماوردي إلى أنّ الوزارة نوعان، وزارة تفويض ووزارة تنفيذ، ويشرح وزارة التفويض قائلا: «... أن يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائها على اجتهاده،وليس يمتنع جواز هذه الوزارة، قال الله تعالى حكاية عن نبيه موسى عليه السلام: واجعل لي وزيراً من أهلي، هارون أخي، أشدد به أزري، وأشركه في أمري (سورة طه، الآيات 29-32)».[2]

ويذهب الماوردي أنّه إذا كانت الوزارة جائزة للأنبياء، فهي أجوز للأئمّة، لأنّ ما وكِّل إلى الإمام من تدبير «الأمّة» لا يقدر على مباشرة

1 - الماوردي، نفس المصدر، ص 16 و 17.
2 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 50.

جميعه إلا باستنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصحّ في تنفيذ الأمور من تفرّده بها ليستظهر به على نفسه، وبها يكون أبعد عن الزّلل وأمنع من الخلل. ويُعتَبَر في تقليد هذه الوزارة شروط الإمامة إلا النسب وحده، لأنّه ممضي الآراء ومنفّذ الاجتهاد، فاقتضى أن يكون على صفات المجتهدين. ويحتاج فيها إلى شرط زائد على شروط الإمامة، وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وُكل إليه من أمر الحرب والخَرَاج، فيكون له خبرة فيهما ودراية ومعرفة بتفصيلهما، فإنّه مباشر لهما تارة، ومستنيب فيهما أخرى، فلا يصل إلى استنابة الأكفاء إلا أن يكون منهم، كما لا يقدر على المباشرة إذا قَصَّرَ عنهم، وعلى هذا الشرط مدار السياسية وبه تنفيذ السياسة.[1]

ويستدلّ الماوردي بالخليفة العباسي المأمون فيما كتبه في اختيار الوزير، وندّعي أنّ الأقرب إلى الصواب هو أنّ هذا الاستدلال في حدّ ذاته مظهر من مظاهر موالاة الماوردي للخلافة العباسية. قال الماوردي نقلاً عن الخليفة المأمون: «... إنّي التمستُ لأموري رجلاً جامعاً لخصال الخير، ذا عفّة في خلائقه، واستقامة في طرائقه، فقد هذّبَتْهُ الآداب وأحكَمَتْهُ التّجارب، إن اؤتُمِن على الأسرار قام بها، وإن قُلِّدَ مهمات الأمور نهض فيها، يُسكِتُه الحِلم ويُنطِقُه العِلم، وتكفيه اللحظة وتُغنيه اللمحة، له صولة الأمراء، وأناة الحكماء، وتواضع العلماء، وفهم الفقهاء، إن

1 - الماوردي، نفس المصدر، نفس الصفحة.

أُحسِن إليه شكر، وإن ابتُلي بالإساءة صبر، لا يبيع نصيب يومه بحرمان غده، يسترِقّ قلوب الرّجال بخلابة لسانه وحسن بيانه».[1]

وجاء الماوردي بأبيات شعرية وصف بها وزراء الدولة العباسية، وندّعي أنّ الأقرب إلى الصواب هو أنّ هذا مظهر من مظاهر موالاة الماوردي لرجالات الدولة العباسية. قال الماوردي:

بديهته وفكرته سواء إذا اشتبهت على الناس الأمور
وأحزم ما يكون الدهر يوماً إذا أعيا المُشاوِرُ والمُشيرُ
وصدرٌ فيه للهمّ اتّساع إذا ضاقت من الهمّ الصّدور[2]

ويذهب الماوردي إلى أنّ الفرق بين الإمام والوزير وجهان: أولهما: اختصّ به الوزير، وهو مطالعة الإمام لما أمضاه من تدبير، وأنفذه من ولاية وتقليد، لئلّا يصير بالاستبداد كالإمام (دور خاص بالوزير وهو تقديم المشورة والنصح). وثانيهما: مختصّ بالإمام، وهو أن يتصفّح أفعال الوزير وتدبيره الأمور، ليقرّ منها ما وافق الصّواب، ويستدرك ما خالفه. (دور خاص بالخليفة وهو مراقبة الوزير). ويذكر الماوردي أنّ الوزير له نفس اختصاصات الخليفة إلا ثلاثة أمور، هي اختصاص أصيل للخليفة ولا يمكن للوزير مزاولتها: أولاً: ولاية العهد، فهي للإمام يعهد بها إلى من يرى، وليس للوزير ذلك، ثانياً: للإمام أن يستعفي الأمّة

1 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 51.
2 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 51.

من الإمامة، وليس للوزير ذلك، ثالثاً: للإمام أن يعزل من قلّده الوزير، وليس للوزير أن يعزل من قلّده الإمام.[1]

وسأكتفي بهذا القدر فيما يخصّ الوزارة، وننتقل إلى آخر ملمح لتصوّر الماوردي لمفهوم السلطة السياسية، وهو التعيين في المناصب العليا لتسيير شؤون البلاد والعباد في الولايات والأقاليم.

في تقليد الإمارة على البلاد (تعيين الولاة والعمّال على الأقاليم):

أشير قبل أن أنفتح على أفكار الماوردي في هذا الصّدد إلى أنّ تولي الإمارة في الإسلام لا ينبغي أن يكون لمن يريدها أو يحرص عليها، فعن أبي موسى الأشعري قال: «... دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم أنا ورجلان من بني عمّي، فقال أحد الرجلين يا رسول الله أمِّرنا على بعض ما ولّاك الله عز وجلّ... وقال الآخر مثل ذلك... فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إنّا والله لا نولي هذا الأمر أحداً سأله ولا أحداً حرص عليه».[2]

ويذكر الماوردي أنّ الخليفة إذا قلّد أميراً على إقليمٍ أو بلدٍ، كانت إمارته على ضربين عامة وخاصّة، فأمّا العامّة فعلى ضربين: إمارة استكفاء بعقد عن اختيار، وإمارة استيلاء بعقد عن اضطرار. فإمارة

1 - الماوردي، نفس المصدر، ص 54.

2 - مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها، حديث 3510، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى1991.

الاستكفاء التي تنعقد عن اختياره فتشتمل على عمل محدود ونظر معهود، والتقليد فيها أن يفوّض إليه الخليفة إمارة بلد أو إقليم ولاية على جميع أهله ونظراً في المعهود من سائر أعماله، فيصير عامّ النظر فيما كان محدوداً من عملٍ ومعهوداً من نظرٍ، فيشتمل نظره فيه على سبعة أمور: أولها: النّظر في تدبير الجيوش وترتيبهم في النّواحي وتقدير أرزاقهم، إلا أن يكون الخليفة قدّرها فيذرها عليهم. ثانيها: النظر في الأحكام وتقليد القضاة والحكّام. ثالثها: جباية الخراج وقبض الصدقات وتقليد العمّال فيهما وتفريق ما استُحِقَّ منها. رابعها: حماية الدّين والذّبّ عن الحريم، ومراعاة الدّين من غير تغيير أو تبديل. خامسها: إقامة الحدود في حقّ الله وحقوق الآدميين. سادسها: الإمامة في الجُمَع والجماعات حتّى يُؤَمّ بها أو يَستخلِف عليها. سابعها: تسيير الحجيج. ويضيف الماوردي تكليفاً ثامناً بالنسبة للولاة والعمّال على الأقاليم التي تشكّل الثغور وتحاذي بلدان الدول المعادية، وهو جهاد من يليه من الأعداء وقسم غنائمهم في المقاتلة، وأخذ خُمُسِها لأهل الخُمُس.[1]

1 - الماوردي، الأحكام السلطانية، ص 62.

المبحث الثاني

المثقف المعارض للسلطة السياسية في الدولتين الأموية والعباسية

المحور الأول: في الدولة الأموية - نموذج سعيد بن المسيب (636-712م)

المحور الثاني: المثقف المعارض للسلطة السياسية في الدولة العباسية. (نماذج عبد الله بن المقفع، وكيع بن الجراح، أحمد بن حنبل، أبو حيّان التوحيدي)

المحور الأول: في الدولة الأموية - نموذج سعيد بن المسيب (636-712م)

أولا: تقديم

عرفت علاقة من كانوا يقومون بدور المثقف بالحاكم العربي شهدت محطات توافقية ومحطّات صدامية بينهما، وكما تمتّع المثقف الموالي بأموال الحاكم التي أغدقها عليه، والمناصب التي نالها مكافأة له على ولائه، فإنّ المثقف الذي عارض الحاكم تعرّض إلى المحنة، وتعني هذه الأخيرة في اللغة الخبرة، فقد جاء في لسان العرب: «محنته وخبرته واختبرته وبلوته وابتليته، وأصل المحن الضّرب بالسّوط»، ويذهب الجابري أنّ: «... لفظ المحنة عموماً يُطلق على كلّ شدّة يتعرّض لها الإنسان من مرض أو ضيق أو تضييق أو ضرب أو إهانة أو قتل. أمّا اصطلاحياً، فإنّ اللّفظ يحمل معنى خاصّاً عندما يُقرن ب»العلماء»، ففي هذه الحالة يكون المقصود ما يتعرّض له «العالم» من مضايقة وأذى من طرف السلطان، أو من خصومه المذهبيين، بسبب رأي أبداه أو موقف اتّخذه، والمحنة بالتعبير المعاصر هو ما يتعرّض له صاحب الرأي من الاضطهاد والإرهاب من ذوي النفوذ والسلطان سواء كان هذا الاضطهاد مجرّد إهانة بالكلام أو كان تعذيباً وحبساً، أو قتلاً وتمثيلاً».[1]

1 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية يناير 2000، ص 65.

ويذكر الجابري أنّ: «... التراث العربي الإسلامي يتضمّن جنساً أدبياً يسمى «أدب المحن»، لم يفتأ ينمو فيه القول ويتوسّع فيه الخيال على مرّ العصور، محن العلماء خاصّة، وهو من جنس أدب الملاحم والبطولات، وكذلك يمكن إدراجه ضمن «أدب المناقب» بمعنى إبراز مناقب الشخصية التي تعرّضت للامتحان والإشادة بصفاتها كالثبات والصبر، وهو من باب التّأريخ للرجال والحوادث، والتي لا تخلو الكتابات فيه من هدف يتّصل بالحاضر والمستقبل».[1]

ويشير الجابري إلى أنّه: «... على الباحث الناقد المعاصر توخّي الحذر في هذا النوع من الكتابات بالفصل بين ما ينتمي للحقيقة التاريخية العارية إن وُجدت، وما ينتمي إلى الموعظة والذكرى. حيث أنّ الحقيقة التاريخية واقعية، روتها كتب توخّى مؤلّفوها الدّقة في السند والأصول التي اعتمدوا عليها بذكر أسباب المحنة ومجرياتها ونتائجها، وأكّدتها وقائع تاريخية حدثت بالفعل، وليست من نسج الخيال، كما في أدب الملاحم والقصص، التي تهدف لتقديم القدوة والمثال، فكان من الطبيعي أن تكون هذه الكتابات مجالاً للانتقاء والمبالغة، فهي للذكرى والموعظة».[2]

ويحدّد الجابري الأسباب التي تسبّبت في محنة العلماء في التاريخ الإسلامي، فهي كما يراها: «... أسباب سياسية في الغالب الأعمّ منها،

1 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، ص 65 و 66.
2 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، ص 66.

وليس هناك عالِم في الإسلام تعرّض للاضطهاد والمحنة من طرف الحكّام من دون أن يكون لذلك سبب سياسي، وغالباً ما يكون ذلك السّبب فتوى أو موقف عملي اتّخذه العالم ضدّ الحاكم، في إطار «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أو في إطار مجرّد النّقد الذي يعبّر عن رأي مخالف، فباستثناء محنتي ابن حنبل وابن رشد، فإنّ الأسباب السياسية التي تعرّض بسببها العلماء في الإسلام للمِحن كانت أسباب معروفة ومعلنة تحمل معها معقوليتها السياسية، ومنها ما كانت تُهماً مباشرة وصريحة في مضمونها السياسي، كالامتناع عن البيعة أو رفض الإفتاء بما يريده الحاكم».[1]

ويقرّ الجابري بأنّه في جميع الأحوال، فإنّ: «... العالِم «الممتَحَن» إنّما يُمتحَن لكونه يمتلك سلطة، هي سلطة التّحدّث باسم الدّين، أي باسم الشرعية (نفس الشرعية التي يحكم باسمها الحاكم)، ولأنّه كذلك يحظى بمساندة «العامّة»، أو «الجماهير الشعبية» باصطلاح العصر، هذا التأييد كان يشكّل خطراً فعلياً على الحاكم ودولته، ليس فقط لأنّه تأييد يعبّر عن عدم رضا النّاس به وبسياسته، بل لقابليته أن يتحوّل في وقت من الأوقات لثورة ضدّه وخروج عليه، وقد حصل فعلاً أن ساهم كثير من العلماء الممتحَنين في ثورات ضدّ الحكّام، ومنهم من قاد تمرّدات وحركات احتجاج».[2]

1 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 66.
2 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، نفس الصفحة.

وأرى أنّ ما ورد في هذا السياق، يؤكّد ثبوت إحدى فرضيات البحث، وهي اختلاط الدّيني بالسياسي لدى كلّ من السلطة السياسية والعالِم الذي كان يقوم مقام المثقف قبل ظهور مفهومه الحديث، فالطرفان كانا يستندان على شرعية الدّين ليكسبا به معاركهما السياسية ضدّ بعض، لأنّ الشرعية السياسية في نظر العامّة تُكتَسَب بالدّين ومن خلاله، وبالتالي سعى الطّرفان على توظيفه لإقناع العامّة بوجهة نظرهما السياسية في الأصل.

ويذهب عامر عبد زيد في نفس هذا الاتّجاه، حيث يبيّن أنّه: «... تمّ استخدام الثقافة والأفكار الثقافية في حالات عديدة جدّا، واستُخدم الدّين لقمع المثقفين الذين لا يسيرون في ركاب السلطة ومعاقبتهم، وكانت الأسباب على الأرجح أسباباً غير دينية، تعود لمصالح السلطة والسلطان، وللشرعية التي يبحث عنها، أو المفاسد التي يريد إخفاءها، لذلك لجأ الحكام بالإضافة إلى نهج أسلوب القمع لتكميم أفواه المثقفين الذين حملوا مشعل المعارضة أو قطع ألسنتهم، إلى الاستعانة بمثقفين أيضا لمواجهتهم، وتتّم الاستعانة بهم إما على أساس التحزب السياسي، بمعنى أن المثقف يتقاسم نفس القناعات مع السلطة، وكانوا قلة لا تكاد تذكر، أو لمجرّد البحث عن الامتيازات والمكاسب في حال التحزّب للحاكم ومدحه والدفاع عن ممارساته، وكانوا السواد الأعظم من

مثقفي السلطة، علماً أن مدح الحاكم لم يكن أمرا شاذّاً أو سُبَّة للمادح كما هو الحال اليوم، بل كان أمراً إجرائياً متعارفاً عليه».[1]

ومن هذا المنطلق، يذهب حسين العودات إلى أنّ: «... العلاقة بين المثقف والحاكم خلت في معظم الأحوال وعبر التاريخ الإسلامي من أي لون رمادي خاصّة لدى الحاكم، حيث لم يكن يقبل أيّ حلّ وسط، فكان منطقه تجاه المثقف هو: « إما معي ولك مقابل ذلك أو ضدي فتحمّل عقوبة ذلك». ولقد بلغ تعسّف بعض الحكام أنّهم رفضوا حتى مدحهم بشكل غير مباشر، منتظرين مدحاً مباشراً ومبالغاً فيه إلى أبعد الحدود في حقّهم، ومثال ما وصل إليه الحال في العلاقة بين الحاكم والكتَّاب في التاريخ العربي أنّ مدح الخلفاء والسلاطين صار تقليداً عادياً مقبولاً، ومن ذلك ما قاله الفيلسوف الكِندي متوجها للخليفة المعتصم: أطال الله بقاءك يا ابن ذرى السّادات، وعرى السّعادات، الذين من يمسك بهديهم يسعد في دار الدنيا ودار الأبد، وزيّنك بجميع ملابس الفضيلة، وطهّرك من جميع طبع الرذيلة».[2]

ويذكر الجابري في ذات السياق أنّ: «... الحكام الأمويين قد أدركوا منذ بداية قيام الدولة الأموية حاجتهم إلى المثقفين والفقهاء والحكماء

1 - عامر عبد زيد كاظم، جدلية المثقف والسلطة في الخطاب السياسي عند فلاسفة الإسلام، مجلة الحوار، منشورات جامعة الكوفة كلية الآداب، العراق، عدد 209، بتاريخ 2010/01/29، ص 12.

2 - حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى 2012، ص 9.

والمتكلمين، ليؤكدوا شرعية الدولة، ويؤسّسوا لها شرعية مقنعة، لاسيما بعد أن ازداد عدد التيارات الدينية والفكرية التي هي في جوهرها وخلفياتها سياسية، وخاصّة بعد نمو حركة التشيع لدى أنصار علي بن أبي طالب، واستقواء حركات الخوارج. وقد سخّرت الدولة الأموية كثيراً من المحدثين والفقهاء لصالحها، وضربت بهم معارضيها من الشيعة والخوارج والقدرية والجهمية... كما ضربت بهم معارضيها من أهل السنة والجماعة من رجال الحديث وأشياعهم».[1]

ويتّفق حسين العودات مع هذا الطّرح، حيث يؤكد أنّ: «... رغبة معاوية بن أبي سفيان مؤسّس دولة بني أمية في إقامة نظام ملكي ووراثي والرغبة في إقامة شرعية جديدة، كانتا الدافع في الاستعانة بالفقهاء والأدباء والشعراء والكتّاب، لذلك برزت ظاهرتان منذ بداية الدولة الأموية الأولى والتحوّل السياسي فيها، هما ازدهار الآداب السلطانية من جهة، وبداية أداء المثقفين دوراً في الدولة والمجتمع من جهة أخرى».[2]

غير أن هذه العلاقة بين المثقف والسلطة لم تستقرّ تماماً وتتكرّس، وتأخذ أبعادها السياسية والاجتماعية والثقافية، كما يؤكد ذلك حسين العودات: «... إلا في العهد العباسي وتحديداً مع الخليفة المأمون الذي تحالف مع فرقة المعتزلة، وتبنّى أفكارهم ومذاهبهم، وتبنوا بدورهم في الجوهر وبنحو غير معلن لكن تؤكده فلسفتهم، الأفكار السياسية

1 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 115.
2 - حسين العودات، المثقف العربي والحاكم، ص 112.

للدولة العباسية، التي تدين القول بجبرية قدوم الدولة الأموية التي تمسّك بها الأمويون كشرعية إلهية. لكن الخليفة المتوكل انقلب على مثقفي الدولة من المعتزلة استرضاءاً لزعماء العامّة من أهل السنة والجماعة الذين استغلّوا الفرصة وعرّضوا المعتزلة وفقهائهم ومفكّريهم السياسيين إلى المحن. ومنذ ذلك الحين بدأت العلاقة بين المثقفين والسلطة تأخذ طابعاً جديداً، ديدنه إما التحزّب للسلطة انطلاقا من إيديولوجية مشتركة وإيماناً بمبادئها، أو استجابة لأُعطيات وامتيازات تقدمها السلطة. ومنذ ذلك الوقت أدى المثقفون دوراً مهما في إدارة الدولة وبنيتها، وصاروا فئة من ذوي الامتيازات، ومن لم يمكن تدجينه منهم تعرّض للاضطهاد والتعذيب. وبالإجمال صار للمثقفين دور مهمّ في الصراع السياسي واللعبة السياسية، وبدأ الحاكم – مهما كان شأنه- يسعى إلى استرضاء هؤلاء المثقفين، لأنهم يعزّزون شرعيته بكتاباتهم وآرائهم ومواقفهم، مستفيداً من احترام الجميع لهم، وأحياناً يؤسّسون مثل هذه الشرعية للحاكم، حيث لم تكن موجودة أصلاً، وبدأ المثقفون يشعرون بمكانتهم وأهميتهم في الدولة، ويسطع نجمهم، ويطمعون بتولّي المناصب والحصول على الامتيازات وعلى الهيبة الاجتماعية، وهذا ما استمرّ خلال التاريخ العربي منذ ذلك العصر حتى الآن».[1]

ويذهب علي أومليل إلى أنّ: «... للمثقف (في شخص القرّاء ثم العلماء) سلطته، مثلما لذوي السياسة سلطتهم، غير أنّ سلطة الأول

1 - حسين العودات، نفس المصدر، ص 115.

عمادها الكتابة والأفكار (وأحياناً القلم مع السيف)، والثانية قوام سلطتها السيف واستعمال المال لتدجين المثقف واحتوائه، وبالتالي تقوم سلطة الحاكم على استعمال القوة والإجبار والعنف، وكذلك على محاولاته الدؤوبة لتأليف القلوب وشراء الأقلام. وقد أدّى هذا التنازع بين السلطتين (الثقافية والسياسية) إلى نتائج مروّعة عانى منها ذوو الفكر التّصادمي مع الحاكم، في حين حظي المثقف الموالي (الكتّاب) بالرضا والمنصب والمال... الخ. ويمكن التمييز بين صنفين من ذوي الفكر: صنف لم يرضخ للسلطة السياسية، بل بالعكس قارعها ونافسها وحاول الاحتفاظ باستقلاله عنها، وفرض موقعه عليها، وصنف اشتغل لديها كموظف أو أجير، استعمل قلمه وأفكاره دفاعا عن ذوي السيف، بل منهم من دافع عنها بفكره وسيفه معاً».[1]

وبناء على هذا التصوّر يذهب علي أومليل إلى أنّ: «... مفهوم «المثقف» لم يرد ذكره في الحضارة العربية الإسلامية بمعناه الحديث، وذلك من خلال النّظر في الوظائف الموازية لوظيفة «المثقف» في التاريخ العربي الإسلامي، أي في وظائف الفقيه وصاحب العلم الديني، وكاتب الديوان وعالم الكلام والفيلسوف. فبالحديث مثلاً عن «الكُتَّاب»، تتّضح وضعية هذه الفئة في الإدارة الإسلامية أو الديوان، فهم كانوا على درجات ومراتب، أدناها «كاتب الخط»، أي الكاتب الذي ينسخ بخطه الحسن المُجوَّد مختلف الرسائل والوثائق الرسمية، وأعلاها «كاتب

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 1998، ص 53

التدبير»، أي الذي يصوغ أوامر مالك السلطة صياغة تقتضي معرفة حميمة بسياسة الحاكم، وبمقاصده العميقة، وبمستوى علاقاته بالذين يوجه إليهم رسائله وأوامره».[1]

ويوضّح أومليل أنّ: «... الكاتب لم يكن دائماً مجرّد صائغ فني محترف لرغبات الحاكم، بل قد يصل الأمر أحياناً إلى أن يتدخّل في تكييفها، أو يقتطع له قسطاً من السلطة. وإذا كانت أجهزة الدولة الإسلامية تنقسم إلى وظائف «القلم»، مثل ديوان المراسلات والمالية، ووظائف «السيف» مثل تدبير شؤون الجيش وقيادته، والولايات، فإنّ نفوذ بعض الكتّاب قد وصل أحياناً إلى الجمع بين وظائف «القلم» و»السيف»، وهو ما كان يُعبَّر عنه بلقب «ذو الوزارتين»».[2]

أما فئة «مثقفي السلطة»، فيقدمهم علي أومليل باعتبارهم: «... خُدَّام الاستبداد، وذلك بالاستناد على الجذور التاريخية لمدلول الكلمة في التراث الإسلامي، والتي نشأت للدلالة على ميلاد فئة متميزة من المختصين بالتدبير الكتابي لشؤون الدولة، منذ نشأة الدولة الإسلامية، فقد أنشأ هؤلاء لغة ذات طابع مزدوج: لغة إدارية مع ما تقتضيه من تعبير عن أوامر الحاكم ومقاصده، ولغة فنية بالمعنى البلاغي العربي، لذلك اخترع الكتّاب أمرين معا: لغة الإدارة والنثر الفني».[3]

1- علي أومليل، نفس المصدر، ص 54.
2- علي أومليل، نفس المصدر، نفس الصفحة.
3- علي أومليل، نفس المصدر، ص 53.

ويبرّر أومليل وصف هذه الفئة من الكتاب بالخُدَّام، لأنّ «... ما يكتبونه محكوم بأصله، وهو الخدمة، والكاتب بهذا المعنى خديم السلطان أو الخليفة، ويسوق أومليل قول الجاحظ أن «الكتابة لا يتقلّدها إلا تابع، ولا يتولّاها إلا من هو في معنى الخديم»، وعلى الرّغم من وجود نوع من التّحامل من طرف الجاحظ على فئة الكُتاب، لكونه لم يكن يحبّهم، وحمل عليهم في بعض رسائله، غير أنه يتماهى معه في كون مقولته تكشف عن حقيقة تاريخية، وهي أنّ الكتابة لم تكن لتصل إلى تأسيس سلطة مستقلة، ما دام صاحبها في موقع الخديم، وحتى إذا وصل إلى سلطة ما، فهي مستظلّة بظلّ الحاكم. أما سلطة الكُتّاب العلمية، فكانت مخصّصة للتّنافس مع أصناف السلطات العلمية الأخرى، وخصوصاً أقواها وهي سلطة الفقيه».[1]

وأرى أنّ أومليل قد جانب الصّواب في هذا الصّدد، وإن كنت أتّفق معه في كون الكاتب كان يتقاضى عن خدمته أجراً من بيت المال، ممّا يجعله باصطلاح هذا العصر موظّفاً عمومياً، لكنّ إطلاق هذا «الحكم القيمي» على كافّة المثقفين الذين والوا السلطة، لا أراه مستقيماً مع واقع الحال، إذ قصر المثقف فقط على من يقرّر الاصطدام مع الحاكم، وسأبيّن من خلال الاطّلاع على نموذج رفاعة الطهطاوي على سبيل المثال لا الحصر، كيف أنّ المثقف الموالي لسلطة الحاكم، قد يدافع عنها من عدّة منطلقات، منها مثلاً اقتناعه التّام بمشروعها وما يحمله من رقيّ

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 54.

للمجتمع ونهضة للبلد، وثقة منه في شخص من يقود ذلك المشروع، وليس بالضرورة بحكم الاضطرار سعياً للمنصب أو خوفاً من الترهيب، وإن كنت مع ذلك لا أنكر دور السلطة السياسية في صنع مثقفيها، ومع ذلك فالطهطاوي كتب عن الحقوق والحريات والمواطنة وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وكتب عن الحضارة والتمدّن، كما أنّه جادل بعض الفقهاء وعلماء الدين عن وضعية المرأة في المجتمع ومراجعة التراث مثلاً، إذاً فقد عبّر عن سلطة علمية من خلال مناقشة باقي السلطات العِلمية الأخرى.

وقد وجد أومليل أنّ: «... السّلف الفعلي للفقهاء هم قرّاء القرآن، الذين شكّلوا في فترة مبكّرة من ظهور الإسلام سلطة تعاظم تأثيرها في تحكيم وقعة «صفّين» بين علي ومعاوية، والتي رفع فيها أنصار معاوية المصاحف على أسنّة الرماح داعين إلى التحكيم، ثم كانت المعركة الفاصلة بين القرّاء والدولة الأموية في معركة دير الجماجم عام 82 هجرية (701 ميلادية) عندما انتظم القرّاء في كتيبة في جيش العراق بقيادة عبد الرحمن بن الأشعث الذي دخل البصرة، فبايعه كل قرائها وكهولها، كما يورد الطبري في تاريخه. لقد شكّل القرّاء سلطة علمية كامنة، كانوا هم الناطقين باسمها، ولسوف يمثّل هذه السلطة فيما بعد علماء الفقه والشريعة على مدار التاريخ العربي الإسلامي، فالفقيه هو وارث قرّاء القرآن والرقيب على السلطة السياسية، التي يرى أنّ عليها أن تطابق الشريعة وإلا بطلت شرعيتها، واضطرّ الفقيه إلى نزع هذه الشرعية الدينية عنها. ويمكن تعريف كلمة «القرّاء» اصطلاحياً وفق

واقعها المستمَدّ من حمولتها التاريخية الذي ينطبق على فئة بعينها، فهُم حَمَلة العلم الإسلامي الأول، نظراً لكونهم أفرادٌ تميّزوا بأنهم كانوا يقرأون ويكتبون القرآن في عهد الرّسول (ص) (في مجتمع تسود فيه الأمّيّة)، وكلّ واحد منهم جمع مجموعة من آياته ورواها بروايته، فتكوّنت المصاحف الأولى، قبل أن يقرّر عثمان جمعها في كتاب واحد (مصحف عثمان) ومنع تداول المصاحف الأخرى. وهكذا كان هؤلاء القرّاء إذاً هم أسلاف علماء الإسلام، بل أسلاف «الأصوليين» في كل زمان، باعتبار أن الإسلام مُؤسّس على كتاب يحتوي على تعاليم تؤطّر سلوك الفرد المسلم، وتضع النظام الاجتماعي للمسلمين، وقد انقرضت هذه الفئة التي لعبت دوراً سياسياً في أحداث القرن الهجري الأول، ليصبح «العلم» مهنة متخصّصة ومتشعّبة في مختلف العلوم الإسلامية».[1]

ويذهب أومليل إلى أنّ: «... هذه الفئة إضافة لدورهم العلمي، برز لهم دور سياسي أعطاهم صفة اجتماعية، وذلك لكونهم شاركوا في الثورة على الخليفة عثمان بن عفاّن، ومنذ تلك الفترة أخذ يتأكّد ما يُميّز صفتهم الاجتماعية، فهم الأعلم بالقرآن (أي علماء بالقياس إلى تلك الفترة)، وهم ممثّلو الأصالة الإسلامية، بالإضافة إلى صفة الزّهد. ويمكن الاستدلال ببعض المراسلات والمناقشات التي دارت بين بعضهم وبين عثمان. وهكذا بات القرّاء خطراً، وأصبح الأمراء يحسبون لهم الحساب، ويعملون على تقريبهم ما أمكن، وجعلهم بين خاصتهم».[2]

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 31.
2 - علي أومليل، نفس الصفحة، ص 33.

ويرى أومليل أنّ: «... دور القرّاء السياسي والعسكري تأكّد في معركة صفّين بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، حيث سعى كلّ من الخصمين إلى ضمّهم إلى صفّه، ويحدّث المؤرخون عن «قرّاء الشام» الذين كانوا مع معاوية، و»قرّاء الكوفة» الذين كانوا إلى جانب علي، إلّا أنّ أغلبهم قد حارب في صفوف هذا الأخير (ممّا جعله يفخر بذلك)، وقد أخذ معاوية يناور لمنع انحيازهم إلى جانب علي، إلا أن القرّاء لبثوا ولفترة حين نشب النزاع بين علي ومعاوية على الحياد، يحاولون القيام بدور الحَكَم بينهما، حيث كان دورهم في بداية النّزاع هو الوساطة، والذي يتوسّط لا بدّ أن يقف موقف الحياد. وقد حاولوا أن يقفوا هذا الموقف قبل نشوب المعارك، ثم حين نشبت سعوا إلى إيقافها بالدعوة إلى التحكيم، باعتبار هذا الأخير آلية لحل النزاع بين علي ومعاوية، الذي كان صراعاً قبلياً يستعمل الرّمز الدّيني لامتلاك الشّرعية (بني هاشم وحلفاؤهم في مواجهة بني عبد شمس ومن حالفهم من قبائل). وقد لجأ القرّاء لهذه الآلية للتوسّط في النّزاع الذي هو بالأساس نزاع حول امتلاك السلطة الإسلامية الناشئة».[1]

ويذكر أومليل أنه: «... ما دام مرجع التحكيم هو كتاب الله، فمعنى ذلك أن للقرّاء الدّور الاستشاري الأول باعتبارهم حَفَظَتُه والعالمين به، كلّ هذا بعد أن حاربوا بضراوة إلى جانب عليّ. وحين تيقّن معاوية أن الحرب تجري لغير صالحه، أمَر جيشه –بإشارة من عمرو بن العاص-

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 33 و 34.

برفع المصاحف فوق الرّماح، بهدف السّعي على التأثير في القرّاء في جيش علي، حيث يذكر المؤرّخون أن الأشتر بن قيس قائد كتيبة القرّاء في جيش علي، قد لعب الدّور الأكبر في الضّغط على هذا الأخير لوقف المعارك والاحتكام على إلى القرآن. وهذا يدفع للقول بأن القرّاء تدخّلوا كقوّة مستقلّة في أكبر انقسام شهده التّاريخ المستقل، وهكذا فالقرّاء في وقعة صفّين قد دشّنوا سلطة العلماء الدّينية حين تمتدّ إلى السّياسة وتتدخّل في قضية الشّرعية، وكان سندهم الكِتَاب، كما هو سند الفقهاء والأصوليين في كلّ زمان، فالكِتَاب إذاً فاعل في تاريخ المسلمين، لكن دائماً عبر وسائط، أي سيكون هناك دائماً –وفي حالات الأزمات خصوصاً- من سيقوم باسمه لينادي بردّ أمور المسلمين إليه. والخلاصة أنّ القرّاء منذ وقعة صفّين دشّنوا ظاهرة سوف تتردّد في التّاريخ الإسلامي، وهي العلاقة المتوتّرة بين الفقهاء الأصوليين والدّولة عبر العصور».[1]

ويتّجه أومليل إلى أنّ: «... بناء الدّولة الأموية كدولة تتصرّف بمنطق الدّولة جعل القرّاء يدخلون معها في صدام: منطق الدولة في مواجهة منطق الكِتاب ومن يتصدّرون النطق باسمه، حيث دخل القرّاء في صراع مع الدّولة الأموية في الوقت الذي أخذت تقيم فيه مؤسساتها كدولة، وحدث الصّدام بينهما في عهد عبد الملك بن مروان الذي أدخل إصلاحات حاسمة في جهاز الدّولة، مستعيناً بواليه المحنّك الحجّاج بن يوسف، الذي أسند الخليفة إليه عملية الإشراف على تعريب الدّواوين

1 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 34 و 35.

المالية في العراق، وعُهد بالتّعريب في الشام إلى كاتب شامي. وكانت عمليّة التّعريب عمليّة ضخمة رُصد لتمويلها خراج الأردن بكامله، فهل كان من قبيل الصّدفة أنّ عمليّة التّعريب هذه تزامنت مع أكبر معركة واجهت فيها الدّولة الأمويّة ثورة القرّاء؟ لا سيما أنّ الدّولة كانت قد التجأت إلى خبرة الموالي لتعريب الإدارة. ومعنى ذلك أنّ الكُتّاب باعتبارهم أهل العلم بتسيير الإدارة، قد أخذت كفّتهم ترجح رسمياً بالقياس إلى أهل العلم الديني، فكان ذلك تمهيداً للصّراع الذي يحتدّ بين فئة الكتّاب (وهم حَمَلة علوم «دخيلة»، لكنها ضرورية لتسيير إدارة الدولة، أو علوم مطلوبة لدى أعيانها كالطّب والتّنجيم) وأصحاب العلم الديني».[1]

ويمكن أن أضيف تساؤلاً آخر مفاده: هل كانت الدّولة الأموية تصفّي حساباتها السّياسية مع القرّاء بسبب وقوفهم مع علي ضدّ معاوية، فجاءتها الفرصة مواتية في معركة دير الجماجم سنة 82هـ (701م)؟ وفي هذا الصّدد، يجيب أومليل أنّ: «... معركة دير الجماجم سنة 82 هجرية قد شكّلت معركة فاصلة بين القرّاء والدولة الأموية، حيث انتظم القرّاء في كتيبة في جيش العراق بقيادة عبد الرحمان بن الأشعث».[2]

ويضيف أومليل أنّ «القرّاء» شكّلوا طائفة من العلماء المحاربين، بخلاف «الفقهاء» الذين انتفت تدريجياً مع الوقت قدرتهم على القتال،

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 35 و 36.
2 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 36.

لكنهم بقوا يحرضون الناس على حمل السلاح، كلّما رأى أيّ فقيه محتسب من نفسه القدرة على الدّعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. و يورد أومليل شرح ابن خلدون لهذه النقطة، إذ يعتبر القرّاء أسلاف العلماء. يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «...ثمّ إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فُتيا، ولا كان الدين يؤخذ من جميعهم، وإنّما كان ذلك مختصّاً بالحاملين للقرآن، العارفين بناسخه ومنسوخه، ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالته، بما تلقّوه من النبي صلى الله عليه وسلم أو ممّن سمعه منهم ومن عليتهم، وكانوا يسمّون القرّاء، أي الذين يقرأون الكتاب، لأن العرب كانوا أمّة أمّيّة، فاختُصّ من كان منهم قارئا للكتاب بهذا الاسم لغرابته يومئذ. وبقي الأمر كذلك صدر الملّة، ثمّ عظمت أمصار الإسلام وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكَّن الاستنباط وكمل الفقه وأصبح صناعة وعلما، فبُدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القرّاء».[1]

ويستخلص أومليل أنّ: «... القرّاء إذاً هم أسلاف الفقهاء «الأصوليين»، بالمعنى الذي سبق ذكره للأصولية، باعتبارها تعني فرض إرجاع الواقع –أيّ واقع- بجملته وتفصيله إلى الكِتاب. وهناك إذاً سلطة علمية كامنة في الكِتاب، فيوجد دائماً من يترشّح للنّطق باسمها، مثل ابن حنبل العالم الذي يعتبر سعيد بن جبير والقرّاء أسلافاً له».[2]

1 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 37.
2 - علي أومليل، نفس الصفحة، نفس الصفحة.

ويذهب أومليل إلى أنّ: «... «القرّاء» هم روّاد السلطة العلمية في الإسلام، بَيْدَ أن هذه السلطة سوف تعرف تخصّصاً وتفرّعاً راجعَين إلى تطوّر العلم الدّيني من جهة، وعلاقة حَمَلَتِه بالسلطة السياسية من جهة ثانية. وبهذا سوف يتميّز الفقهاء والمتصوّفة والمتكلّمون، وسيتفرّع كلّ صنف من هذه الأصناف الثلاثة إلى فرق ومذاهب واتجاهات، لكن مرجع هذه السلطة العلمية الدينية هو الكِتاب، باعتباره الحَكَم الحاكم على مجتمع المسلمين ونظام الحكم فيه، بمعنى أن الباب سيبقى مفتوحاً دائماً لقيام الرُّقباء على السلطة السياسية باسم السلطة الدينية».[1]

ويرى أومليل أنّ: «... ادّعاء الفقهاء بأنهم يمتلكون سلطة الشهادة والرقابة على النظام السياسي في المجتمع الإسلامي أدّى إلى حدوث صراعات كبرى بين الفقهاء والحكّام. وإذا كانت دعوة الفقيه، أو صاحب العلم الديني، إلى التمييز بين السلطتين العلمية والسياسية تهدف إلى تهيئة الفقيه نفسه لدور الرقابة على السلطة وإيجاد مكانة خاصة له يسلم بها الحاكم، فإن الحكام حاولوا على الدوام استتباع الفقهاء بالترغيب أو الترهيب تبعا لما تقتضيه الحاجة، وقد كان الحكّام «يعزلون من لا يجيب عن وظائفه، وإن كان له رزق على بيت المال قُطع»، وكان الخليفة يأمر بتشديد الرّقابة على الفقهاء والقضاة، وأن تُرفع إليه تقارير منتظمة عنهم، عن أحاديثهم في المجالس العامّة والخاصّة، عن خُطَبِهم في المساجد وعن علاقاتهم، بل يرغمهم على أن يتجسّس بعضهم

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 37.

على بعض، وهكذا كانت محنة الفقهاء والقضاة تتدرّج من منعهم من الكلام، إلى منعهم من تقلّد المناصب أو طردهم منها، إلى التّعذيب والقتل».[1]

ويضرب أومليل -لتبيان حدّة الصراع بين الفقيه والحاكم- المثل بمحنة ابن حنبل إبّان خلافة المأمون والمعتصم والواثق. يذكر أومليل أنّ: «...ابن حنبل قد واجه السلطة في واحدة من أكبر القضايا الفكرية السياسية في الإسلام، وهي قضية خلق القرآن، وحاولت السلطة السياسية العباسية، التي تبنّت فكر المعتزلة، أن تجبر الإمام ابن حنبل على القول بخلق القرآن فسجنته وعذبته. ورغبت الدولة العباسية من خلال هذه القضية أن تصفّي حسابها مع ورثة الشرعية الدينية من علماء المسلمين، أي مع الفقهاء وأهل الحديث. بهذا المعنى لم تكن معركة ابن حنبل علمية وحسب، بل كانت معركة سياسية أراد منها الرجل إعلان استقلال الفقيه عن السلطان بحرصه على عدم مخالطته. وهذا ما لم تكن الدولة قابلة به، لأن ذلك يؤدي إلى ازدواجية السلطة، والإقرار بأن الفقيه شريك للسلطان».[2]

وأرى أنّ كثيراً من المثقفين (العلماء في هذا السياق) تعرّضوا للمحنة من طرف حكّام الدولتين الأموية والعباسية (خاصّة في الدولة العباسية) بسبب مواقفهم التي لم تكن ترضي الحكّام لِمَا تحمله من

1 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 40.
2 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 40 و 41.

مضامين سياسية معارضة، وتعرّضوا لعقوبات مختلفة مثل الجَلْد بالسوط والتعذيب والسّجن. وأذكر منهم مثلاً: سعيد بن جبير الذي قُتِل على يد الحجّاج بن يوسف الثقفي في عهد الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك، بسبب موقفه من بيعة الخليفة ومشاركته في معركة القرّاء في دير الجماجم ضدّ الأمويين، وأجد جعفر الصادق، الحسن البصري، أبو حنيفة النعمان، مالك بن أنس، محمد الشافعي، ابن جرير الطبري، العزّ بن عبد السلام، أحمد بن تيمية وأحمد السرهندي، وغيرهم كثير في مختلف العصور والأقطار في شرق العالم الإسلامي وغربه، ممّن تعرّضوا للامتحان، ومنهم كان سبب محنته سياسياً محضاً كرفض البيعة للخليفة أو لولي عهده، ومنهم من كان سبب محنته مغلّفاً بالصبغة وبالغطاء الدّيني وهو في جوهره سياسي كما سأعرض، حيث أنّ العديد من العلماء الممتَحَنين اتُّهموا بالإلحاد والزندقة ومخالفة الدّين، ومنهم ابن المقفع وابن الرواندي والتوحيدي وأبو العلاء المعرّي والغزالي وابن رشد الحفيد ولسان الدّين بن الخطيب وغيرهم، فقُتل بعضهم أو نُفي أو أُحرقت كتُبه، أو تحقّق الأمران معاً (قتل وإحراق كتب) في حالة البعض الآخر، ومنهم من استُتِيب فأعلنت توبته في حضور ولي الأمر كابن الرواندي الذي أعلن توبته في حضرة الخليفة أبي جعفر المنصور. ولن أتعرّض لكافّة هذه النماذج، لكني سأختار بعضاً منها وفق بعض المعايير، منها احترام التسلسل التاريخي (مثلاً الدولة الأموية ثمّ تليها الدولة العباسية)، ومنها التنوع الجغرافي (الشرق الإسلامي والغرب الإسلامي)، ومنها تنوّع أسباب الخلاف بين العالم والحاكم (مثلاً سبب

سياسي محض من قبيل رفض البيعة، سبب سياسي-ديني مثل مسألة خلق القرآن»)، وأخيراً معيار تنوّع العقوبات (جَلْد، سجن، قتل، نفي وإحراق كُتُب)، وسأكتفي في الفترة الأموية بالاشتغال على نموذج سعيد بن المسيب، في حين سأنفتح على عدّة نماذج في الدولة العباسية بسبب ازدياد قوّة الفرق السياسية والكلامية، وبالتالي ازدياد عدد العلماء المُمْتَحَنين بشكل مطّرد.

ثانيا: نموذج سعيد بن المسيب (636-712م)

كان السبب في محنة ابن المسيب سياسياً رافضاً لشرعية الخليفة عبد الملك بن مروان وولي عهده، وسياسات الدولة، وكان الرفض مبنياً على اجتهاد ديني من البيعة من جهة، وعلى موقف شخصي من الحاكم من جهة أخرى، وقد تجلّى سبب الاصطدام في رفض ابن المسيب لطلب الخليفة عبد الملك بن مروان بمبايعة وليي عهده للحكم من بعده، وهما ابناه الوليد ومن بعد سليمان، وهو ما جعل الخليفة يعاقبه بالجلد بالسّوط أمام الملأ كما سأبيّن.

يؤكّد عبد العزيز البدري أنّ: «... عبد الملك بن مروان بما أوتي من دهاء، عجز أن يجر إلى صفوف الموالين لحكمه سعيد بن المسيب، حيث إن دهاء هذا الحاكم لم يستطع استدراج العالم الملقب ب «سيد التابعين»، ليحصل على مبايعته لولي عهده (الوليد بن عبد الملك ثمّ سليمان بن عبد الملك)، رغم أنّ عبد الملك كان يتودّد لابن المسيّب، لكن لم ينل رضاه، وكان كلّما التمس عبد الملك قرباً أو طلب كسب ودّ من

سعيد، كان الإعراض نصيبه، والإنكار على أفعاله حليفه. حتّى أنّ عبد الملك تقدّم إليه يرجو منه أن يزوّج ابنته لابنه الوليد حين استخلفه، ولكن ابن المسيب رفض، وأبى المصاهرة مع الحاكم، غير مبالٍ بما يجلب عليه هذا الرفض من بأس وأذى، لأنه قرب ومصاهرة كانت من ورائها مصلحة تكريس حكم الملك وتزكية خليفته الوليد ثمّ سليمان».[1]

ويضيف البدري أنّ ابن المسيب لم يكتفِ فقط برفض تزويج ابنته لابن «أمير المؤمنين»، بل زوّجها بنفسه من طالب علم في حلقته بالمسجد النبوي بالمدينة، ويدعى أبا وداعة.[2]

ويضيف البدري أنّ: «... هذا الفعل من سعيد بن المسيب بتزويج ابنته أحد الأفراد العاديين، وهو طالب علم في حلقته، ورفضه مصاهرة حاكم المسلمين بسطوته وسلطانه، ومن وراء ذلك رفضه السبب الأساسي الذي أراده السلطان من وراء تلك المصاهرة، وهو الحصول من ابن المسيب على البيعة لابنيه لتولي الحكم بعده. عندئذ أُسقط في يد عبد الملك بن مروان، ولم ينفعه دهاؤه واصطناعه التقرّب من سعيد بن المسيب ليكتسب المزيد من الشرعية لحكمه، وحكم أبنائه من بعده، ذلك أنّ سعيد بن المسيب «سيد التابعين» كان يتمتّع بشعبية كبيرة

1 - عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكّام، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة، دون تاريخ، ص 133 و 134.

2 - عبد العزيز البدري، نفس المصدر، ص 134.

لدى عامّة المسلمين وطلبة العلم، فلمّا كان موقفه «السياسي» كما رأينا جاءت المحنة وحلّت النكبة بسعيد».[1]

ويذكر البدري بعض الرّوايات التي أرّخت لواقعة رفض سعيد بن المسيب لمبايعة الوليد وسليمان ابنا عبد الملك ورفضه لعرض الحاكم، وما ناله من تنكيل نظير موقفه، حيث قال: «... قال يحيى بن سعيد، كتب هشام بن إسماعيل والي المدينة إلى عبد الملك بن مروان أن أهل المدينة قد أطبقوا على البيعة للوليد وسليمان إلا سعيد بن المسيب. فكتب: إن عرضه على السيف فإن مضى فاجلده خمسين جلدة وطف به في أسواق المدينة –فلما قدم الكتاب على الوالي دخل سليمان بن يسار وعروة بن الزبير وسالم بن عبد الله، على سعيد بن المسيب، وقالوا: جئناك في أمر، قد قدم كتاب عبد الملك إن لم تبايع ضربت عنقك، ونحن نعرض عليك خصالاً ثلاثاً، فأعطنا إحداهن. فإن الوالي قد قبل منك أن يقرأ عليك الكتاب فلا تقل لا ولا نعم، قال: يقول الناس بايع سعيد بن المسيب، ما أنا بفاعل، وكان إذا قال لا لم يستطيعوا أن يقولوا نعم، قالوا: تجلس في بيتك ولا تخرج إلى الصلاة أياماً، فإنه يقبل منك إذا طلبك من مجلسك فلم يجدك؟ قال: فأنا أسمع الآذان فوق أذني حيّ على الصلاة حي على الصلاة. ما أنا بفاعل، قالوا: فانتقل من مجلسك إلى غيره فإنه يرسل إلى مجلسك فإن لم يجدك أمسك عنك، قال: أفرقاً من مخلوق –أخوفاً من مخلوق الله- ما أنا متقدم شبراً ولا متأخر،

1 - عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكّام، ص 134.

فخرجوا وخرج إلى صلاة الظهر فجلس في مجلسه الذي كان فيه، فلما صلى الوالي بعث إليه، فأتى به فقال: إن أمير المؤمنين كتب يأمرنا إن لم تبايع ضربنا عنقك، قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيعتين –بيعة للوليد ومثلها لسليمان في وقت واحد- فما رآه لم يجب أخرج إلى السدة فمدت عنقه وسلت السيوف. فلما رآه قد مضى أمر به مجرداً فإذا عليه ثياب من شعر. فقال لو علمت ذلك ما اشتهرت بهذا الشأن. فضربه خمسين سوطاً ثم طاف به أسواق المدينة فلما ردوه والناس منصرفون من صلاة العصر قال: إن هذه الوجوه ما نظرت إليها منذ أربعين سنة. ومنعوا الناس أن يجالسوه. فكان من ورعه إذا جاء إليه أحد يقول له قم من عندي، كراهية أن يُضرَب بسببه.... وعندما ضرب هشام بن إسماعيل والي المدينة لعبد الملك بن مروان الإمام سعيد بن المسيب لامتناعه عن إعطاء البيعة لولي عهده (الوليد وسليمان) ضرباً مبرحاً خمسين سوطاً وطاف به تبان من شعر حتى بلغ رأسه الثنية. فلما كروا به قال أين تكرون بي؟ قالوا إلى السجن قال: والله لولا أني ظننت أنه الصلب ما لبست هذا التبان أبداً... وفي رواية: أما والله لو علمت أنهم لا يزيدوني على الضرب ما لبست لهم التبان، إنما تخوفت أن يقتلوني فقلت تبان أستر من غيره. وفي رواية: دخل أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث فجعل يكلم سعيداً ويقول إنك خرقت به فقال: يا أبا بكر اتق الله وآثره على من سواه، قال: فجعل أبو بكر يردد عليه إنك خرقت به ولم ترفق، فجعل سعيد يقول: إنك والله أعمى البصر أعمى القلب، قال: فخرج أبو بكر من عنده، وأرسل إليه هشام بن إسماعيل فقال: هل لأن

سعيد بن المسيب منذ ضرباه؟ فقال أبو بكر.. ما كان أشد لساناً منه منذ فعلت به ما فعلت فاكفف عن الرجل.. ثم أخلى سبيله.. وفي السجن أيضاً يقول عبد الله بن يزيد الهذلي: دخلت على سعيد بن المسيب السجن فإذا هو قد ذبحت له شاة فجعل الأهاب على ظهره، وجعلوا له بعد ذلك قضيباً رطباً وكان كلما نظر إلى عضديه قال اللهم انصرني من هشام».[1]

ويذهب البدري إلى كون: «... عبد الملك بن مروان أساء تطبيق حكم الإسلام الخاصّ بالبيعة، إذ أنّ البيعة لا تؤخذ من «الأمّة» بالقوة أو الإكراه، ولا بضرب السياط على الظهور، ولا باعتقال وحبس المعرضين عنها، وإنما تؤخذ عن رضا «الأمّة» وموافقتها، لأن البيعة هي الطريقة الشرعية لتنصيب الحاكم وهي طريقة التعبير عن رضا الأمة عن الحاكم المنتخب، فإذا قرر هذا شرعاً ومثله قد قرّر أن الحاكم هو نائب عن الأمة في تنفيذ الإسلام ووكيل عنها في الحكم، فكيف يباح استعمال القوة بأشكالها وألوانها في سبيل إقرار هذه البيعة لتحقيق شرعية النيابة والوكالة».[2]

ويذكر البدري إلى أنّ محنة ابن المسيب لم تنته، إذ لم يكن رفضه لبيعة ابني عبد الملك بن مروان أمراً فريداً من نوعه، فقد جاءته محنة أخرى إثر رفضه بيعة عبد الله بن الزبير الذي خرج ثائراً على عبد الملك بن مروان، وكان مركز تمرّده المدينة.

1 - عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكّام، ص 135 و 136.
2 - عبد العزيز البدري، نفس المصدر، ص 136.

ويسرد البدري الواقعة الثانية لمحنة ابن المسيب: «... استعمل عبد الله بن الزبير جابر الأسود الزهري على المدينة المنورة فدعا الناس إلى البيعة لابن الزبير فقال سعيد بن المسيب لا، حتى يجتمع الناس، فضُرب ستين سوطاً، فبلغ بذلك ابن الزبير فكتب إلى جابر يلومه ويقول ما لنا ولسعيد، دعه.... وكان جابر هذا قد تزوّج الخامسة قبل أن تنقضي عدّة الرابعة، فلمّا ضرب سعيد بن المسيب صاح به سعيد والسياط تأخذه: والله ما ربَّعت على كتاب الله، يقول الله «فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ»، وإنك تزوجت الخامسة قبل انقضاء عدّة الرابعة، وما هي إلا ليالٍ، فاصنع ما بدا لك، فسوف يأتيك ما تكره».[1]

وبخلاف ما يراه البدري من كون سعيد بن المسيب تعرّض للمحنة بسبب: «تشبّثه بدينه، وإيمانه بمبادئ العدل إلى آخر ذلك»،[2] فإنّني أرى أنّ محنة ذلك العالم أو المثقف كان مردّها بالأساس لموقفه السياسي، والذي قد يكون بناه على اجتهاد أو تفسير ديني مفاده أنّ بيعة المُكرَه لا تجوز مثلاً، لكن بالنسبة للحاكم فمعاقبة «المثقف» أو العالم في هذه الحالة، كانت كردّ فعل سياسي أيضاً، إذ عاقبه بعقاب قد يكون له أيضاً تفسير ديني باعتباره متمرّداً وخارجاً عن الجماعة مثلاً، وأقصد أنّ التفسير الديني في هذه الحالة قد يكون مجالاً للأخذ والردّ بين من يتّفق مع صواب وجهة نظر سعيد بن المسيب أو يتّفق مع موقف عبد الملك بن مروان أو والي عبد الله بن الزبير على المدينة، وبين من يختلف

1 - عبد العزيز البدري، الإسلام بين العلماء والحكّام، ص 137.
2 - عبد العزيز البدري، نفس المصدر، نفس الصفحة.

مع أحدهم أو كلهم، في حين الدافع السياسي واضح وبيّن سواء في فعل رفض البيعة أو في فعل المعاقبة، بحيث يصعب الاختلاف عليه. وأرى في هذه الحادثة تدعيماً لفرضية البحث القائلة بالتوظيف الديني لخدمة الغرض السياسي، في علاقة السلطة السياسية بالمثقف. وستتأكّد هذه الفرضية فيما يلي من تجارب العلماء والحكّام في الدولة العباسية.

المحور الثاني: المثقف المعارض للسلطة السياسية في الدولة العباسية. (نماذج عبد الله بن المقفع، وكيع بن الجراح، أحمد بن حنبل، أبو حيّان التوحيدي)

أولا: نموذج عبد الله بن المقفع (759-724م)

تضاربت الروايات فيما يخصّ السبب الرئيسي لمحنة عبد الله بن المقفع، بين من اتّهمه بالزندقة، وبين من عزا محنته لكتابته أو جرأته على الخليفة، ومن أرجعها لتندّره على والي البصرة...الخ، مثلما تنوّعت روايات المصير الذي لاقاه، وسأتعرّض فيما يلي لمحنة ابن المقفع التي انتهت نهاية فاجعة.

يعتبر عبد الله بن المقفع الذي عاش في القرن الثاني الهجري من مثقفي «المقابسات»، شأنه في ذلك شأن أبي حيان التوحيدي وأبي سليمان السجستاني وغيرهم، ولكن الجابري يذكر أنّ: «... القرن الرابع الهجري كان بحقّ عصر المقابسات بامتياز، لأنّه عرف اللامركزية في الحكم، بمعنى أنّه كان «عصر إمرة الأمراء» و«الدول المستقلة»، حيث كان عصراً خالياً من أيّ «مشروع» ثقافي أو سياسي للدّولة ككلّ، فأصبحت كلّ إمارة، بل صار كلّ ذي جاه وسلطان، «يزيّن مجلسه» بالعلماء والكتّاب والأدباء والشعراء. فظهرت فئة من المستهلكين للثقافة «المتقابسين» الآخذين من هنا وهناك، الحريصين على «المشاركة» في كلّ علم والإدلاء فيه بدلو خلال المناقشات أو المقابسات التي كانت تزخر بها «المجالس» الثقافية، سواء في مجالس الأمراء والوزراء أو المجالس

التي كان يعقدها هؤلاء «المثقفون» في بيوتهم أو في مكاتب الورّاقين التي اشتغل فيها كثير منهم كنسّاخ (ومنهم ابن المقفّع) لكسب قوتهم».[1]

ويضيف الجابري أنّ: «... مثقفي المقابسات كان فيهم المنطقي والمتفلسف والمتكلّم والفقيه والنحوي والأديب والكاتب، وكان منهم المشارك في هذه الألوان من الثقافة جميعاً بنصيب. على أنّ «مشاركتهم» في شتّى المعارف والفنون كانت خالية من أيّ مجهود إبداعي إلا نادراً، فكانوا يتناقشون أو «يتقابسون» في موضوعات منتزعة من المنطق والفلسفة والعلوم والكلام والفقه والأدب والنحو والبلاغة، في جوّ من اللانسق واللانظام: ينتزعون فكرة أو جملة من هذا الفيلسوف أو هذا الأديب أو ذاك، يفصلونها عن سياقها وعن الحقل الذي تنتمي إليه، ليجعلوا منها موضوعاً لمناقشات لفظية وجدل سوفسطائي في الغالب».[2]

ويذكر فكتور الكك أنّ: «...عبد الله بن المقفع عاش في نهاية الدولة الأموية وبداية الدولة العبّاسية، وكان من زمرة المتقابسين في مجلس والي البصرة أثناء فترة حكم الخليفة أبي جعفر المنصور، ويُدعى سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلّب بن أبي صُفرة، الذي قتل ابن المقفع لخلاف شديد بينهما، فاستغلّ اتّهامه بالزندقة وصحبته للمتّهَمين في دينهم ومعارضة القرآن، فتمّ التمثيل به وهو حيّ بحضور الوالي، حتّى مات

1 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 55.
2 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، نفس الصفحة.

تحت وطأة التعذيب، وقد خاطب الوالي ابن المقفع والجنود يمثّلون به «ليس عليّ في هذه المُثْلَةِ بك حرج، لأنّك زنديق وقد أفسدت الناس»«.[1]

ويذهب حسين علي جمعة إلى أنّ: «... ابن المقفع لم يكن مثار نقد لدى قدماء الكتّاب فقط من أمثال الجاحظ والقاسم بن إبراهيم بن طباطبا بن إسماعيل الديباج وأبو الفرج الأصفهاني، الذين ذهبوا في اتّجاه إشاعة تهمة الزندقة الملتصقة بابن المقفّع، بل هناك أيضاً من المحدّثين من أمثال المستشرق الإيطالي فرانسيسكو غبرائيلي وعبد اللطيف حمزة وشوقي ضيف من اتّهمه بتهمة إضافية وهي تعصّبه لبني جلدته من الفرس وتهكّمه على العرب وسخريته منهم، وأنّ غرضه «الخبيث» اتّضح من ترجمته لكتاب «كليلة ودمنة» وغيرها كانت دعوة للعقيدة المانوية وغيرها من عقائد فارس، ومن ثمّ فهي محاولة لإحياء لمدنية فارس في وجه التقدّم الحضاري العربي الإسلامي، الذي كان لا يزال بطيئاً إن لم يكن هزيلاً، وأنّ ابن المقفع هدف من وراء مفهومه للإصلاح الاجتماعي خدمة بني جنسه الفرس الذي كان يتحسّر على على ما آل إليه حالهم، وكان يريد استنهاض هممهم وبعث مجدهم من جديد، وأنّ إسلامه كان فقط للتّقرّب من السلطان ليس إلا».[2]

---

1 - فكتور الكك، ابن المقفع أديب العقل، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص 11.

2 - حسين علي جمعة، ابن المقفع وتهمة الزندقة –نظرة في مؤلفاته، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث الصادرة باللغة العربية، إصدار مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران، المجلد الخامس، العدد الثامن عشر، 2008، ص 69 و 70.

ويقترب أومليل من هذا الطّرح دون أن ينصّ عليه صراحة في حديثه عن نموذج «ابن المقفع»، في سياق حديثه عن الفتوح وتحديث الثقافة العربية واختلاط العرب بالحضارات الأخرى، حيث يذكر أنّه: «... دخل إلى الدولة الإسلامية مفهوم «كتّاب الدوّاوين»، الذين قاموا بتحديث الثقافة العربية فطعّموها بعناصر فارسية ويونانية، وروّجوا أدباً سياسياً فارسي المرجع، لتقديم نموذج في السياسة ينافس سياسة الفقهاء. وكان الكتّاب مقربين من الخلفاء والولاة، ومطّلعين على أسرار الحكم والدولة، فهم بمنزلة خدم للسلطة، تابعين للحاكم، يشيرون عليه بما يضمن استمرار حكمه. وكان هدف فئة الكتّاب إرساء أسس حكم ملكي استبدادي على الطريقة السّاسانية، وقد عمل عبد الله بن المقفع على نقل كتب سياسية فارسية ليروّج لهذا النوع من الحكم، ويحارب فئة الفقهاء التي كانت تقول بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما ينسف أساس دعوة ابن المقفع إلى الطاعة المطلقة للسلطان. ولم تكن قضية ابن المقفع هي استقلال السياسي عن الديني، بل جعل الدين والسياسة تابعين للحاكم المفرد، وهو يقلص من المجال الديني واختصاص سلطة الدين، لا لمصلحة ما هو مدني، بل لإحكام قبضة الحاكم المطلق... إنّ دفاع هذا الصّنف من الكتّاب عن سلطة الحاكم المطلقة لم يجعله شريكاً في السلطة، فهو يقدّم خدمات للخليفة أو السلطان، ويصبح رأيه، بعد إشارته به، ملكاً للخليفة أو السلطان يصنع به ما يشاء، وإذا كان أصحاب العلم الديني قد مثّلوا السلطة العلمية أو الثقافية في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي فإن الكتّاب كانوا أبعد

عن امتلاك هذه السلطة... إنّ هناك أطرافا ثلاثة شكّلت مثّلث السلطة في المجتمع الإسلامي وهي: العالم والحاكم والعامّة، فالعالم بالعلوم الدنيوية يطمح إلى الاستظلال بظلّ الحاكم، لأنّ بضاعة الأول لا تروج إلا عند الحاكم، في الوقت الذي يجد العالم بعلوم الدين سنداً آخر له في العامّة».[1]

وسأبيّن أنّ تقرّب ابن المقفع للحاكم وكونه من مثقفي السلطة لم يشفع له، فقد أكّد أومليل أنّه: «... كتب رسالة للخليفة الثاني في الدولة العباسية أبي جعفر المنصور، يبيّن له خطّة عليه أن يسلكها ليطوّع الشريعة حتّى تصبح مؤسّسة من مؤسّسات الدّولة، وفي رأي ابن المقفع الذي رام إلى تشكيل مؤسسة الخلافة الإسلامية على شاكلة إمبراطورية فارسية، ينبغي وضع حدّ لاستقلال الشريعة، وتعدّد الاجتهاد الفقهي، وذلك بوضع مدوّنة فقهية رسمية يلتزمها الفقهاء في فتاويهم، والقضاة في أحكامهم. وهكذا يوضع القاضي تحت سلطة الوالي، وتُضبط الشريعة بضرورات السياسة، وليس العكس كما طمح إلى ذلك الفقهاء، فتنتفي إمكانية أن تكون الشريعة مرجعاً للمعارضة، وملجأً للأفراد والجماعات يواجهون بها جور السلطان».[2]

---

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، الصفحات من 62 إلى 75.

2 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 42.

ويضيف أومليل أنّ: «... ابن المقفع كان يطمع في أن يكون مقرّباً من مصدر السلطة والغني، وأن يكون من أهل «مجلس المقابسات»، وكان بلوغ هذه المرتبة يكون بمؤهّلات أو خدمات تُسدى أو بعصبيات، وأن فرصة العمر بالنسبة لصاحب البضاعة العلمية هو أن يتخطّى عتبة المجلس ليصير من أهله، والأصعب من ذلك الحفاظ على حظوة الحضور والارتقاء داخلهن على الرّغم من جوّ الدّس والتّطاحن. واعتُبر الكلام هو فرس الرّهان داخل المجلس، به يكون الرّبح أو الخسران، وهذا ما يفسّر ما تزخر به الكتب من نصائح وتلقينات حول «آداب الكلام»، وفنّه وتقنياته، ومخاطره أيضاً، وكذلك الصمت. فقد يوصل الكلام صاحبه للحظوة وقد يهلكه أيضاً. من ذلك أن يتوجّه الجليس دائماً وهو يتكلّم، بكلامه إلى الأمير، حتى ولو كان يخاطب أو يُناظر الجلساء الآخرين، لذا فإنّ الكلام يمرّ دائماً عبر محكّ من الغيرة والأحقاد والتنافس، وهذا ما أكّده ابن المقفع نفسه في نصيحته. وكانت المجالس لا تقتصر فقط على اعتراضات ومُحاجّات الجلساء الآخرين، بل ضمّت محاولات السخرية والإضحاك، لذلك سادت فيها التحالفات والتواطؤات».[1]

وأختم مع أومليل بحادثة مقتل ابن المقفع، حيث يذكر أنّه: «... دفع حياته ثمن المفارقة التي طبعت الكتابة ووضعية الكاتب، إذ هي في درجة من درجاتها وظيفة سياسية، ولكن صاحبها «خديم». وكثيراً ما نصح ابن المقفع نفسه أنّ الكاتب لا يجب أن ينسى أنّه مجرّد خديم، مهما بلغ

1 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 66.

النّفوذ السياسي الذي قد يصل إليه. إنّ الكيفية البشعة التي نُفّذت بها عملية الإعدام، وما كان لها من صدى واسع وردود فعل، اضطرّت معها الخليفة لإظهار التّبرّؤ منها، وإلقاء تبعتها على واليه على البصرة».[1]

ولا يتّفق أومليل مع من ذهبوا لكون مقتل ابن المقفع كان بسبب «تهمة الزندقة»، حيث لم تكن تهمة المانوية (خليط من الميثولوجيا الإيرانية القديمة وأفكار يونانية هلينستية) أو الزندقة تشكّل حينئذ خطراً حقيقياً على أصحابها،[2] فهو يرى أنّ: «... ابن المقفع أصبح يشكّل خطراً سياسياً، وأنّه يتّضح من خلال الاطّلاع على مقدّمة ترجمته لكتاب كليلة ودمنة أنّه كان شاكّاً في الأديان (الشّكّ العقلي)، فوضعها جميعاً في رتبة واحدة أمام محكمة العقل، ليخلص أنه لا أحد منها يرجح عقلياً على سواه، وأنّ الحلّ لمحاولة تجاوز شكّه هو الركون لاعتقاد أجداده الفرس، ثمّ تفرّغ للبحث عن الأديان، فمال انتهاءًا إلى اعتقاد يوفّر له الطّمأنينة، وهو أنّ الرهان على وجود القيامة والعالم الآخر إذا لم ينفع معتقده فلن يضرّه، وهو بذلك يتمسّك بالحد الأدنى الأخلاقي الذي تتفق عليه سائر الأديان. إنّ هذا الكلام ليس بالهيّن في مجتمع يعتقد جازماً

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 70.

2 - يعارض حسين علي جمعة ما ذهب إليه علي أومليل في هذا الصدد، فهو يرى أنّ تهمة الزندقة كان تعرّض صاحبها للقتل في العهد العباسي، مستدلًّا بقتل الخليفة أبو جعفر المنصور لابن أبي العوجاء حين دسّ الأحاديث على الرسول عليه السلام، ثمّ قتل المهدي بشاراً وصالح بن عبد القدوس، وقيل قتله هارون الرشيد. لكنه يتّفق معه أنّ تهمة الزندقة ليست هي الدّافع لقتل ابن المقفع. حسين علي جمعة، ابن المقفع وتهمة الزندقة، مرجع سابق، ص 77.

أنّ دينه هو الحقّ، لذلك لم يورد ابن المقفع هذه الآراء الجريئة على أنّها أراؤه هو، بل على لسان برزويه الطبيب الفارسي (أحد شخصيات كليلة ودمنة)، وهو ما لم يكن خافياً على القدماء أنّ ابن المقفّع أضافه للنّص الهندي للكتاب».[1]

ويذكر فكتور الكك أنّ: «...روايات قتل ابن المقفع تعدّدت، إذ بالإضافة لتهمة الزندقة، ذهب ابن النديم في «الفهرست»، وابن الجوزي في «مرآة الومان»، وابن خلكان في وفيات الأعيان، أنّ عبد الله بن المقفع قُتل بسبب شرطٍ كتبه لعبد الله بن علي على ابن أخيه الخليفة أبي جعفر المنصور، فأمر هذا الأخير واليه على البصرة سفيان بن معاوية بقتله، فامتثل الوالي لأمر الخليفة، حيث كان عبد الله بن علي والياً لأبي جعفر المنصور على الشام، فخرج عليه، وادّعى الإمامة وأراد الخلافة لنفسه، فبعث له المنصور بجيش بقيادة أبي مسلم الخراساني، فهُزم عبد الله بن علي، وهرب عند أخيه سليمان الذي كان والياً على البصرة، فعزل المنصور سليمان عن البصرة وولّى عليها سفيان بن معاوية المهلبي، وبقي عبد الله بن علي متخفياً عند أخويه سليمان وعيسى، فطلب منهما المنصور تسليمه، فامتنعا عن ذلك إلّا بكتاب أمان يمليان شروطه خوفاً على حياة أخيهما، فرضي الخليفة بشرطهما. فطلبا من ابن المقفع كاتبهما أن يكتب الأمان ويحكم شروطه اتّقاءًا لغدر المنصور بعمّه. فكتبه ابن المقفّع، وبالغ في التّشدّد حتى قال فيه: «ومتى غدر أمير المؤمنين بعمّه عبد

1 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 70 و 71.

الله بن علي، فنساؤه طوالق، ودوابّه حُبُس، وعبيده أحرار، والمسلمون في حِلٍّ من بيعته»، فبلغ ذلك من نفس المنصور مبلغاً عظيماً، ولاسيما أمر البيعة، ووقف على أمر ابن المقفّع، وأنّه كاتب الأمان، فأوعز لوالي البصرة بقتله».[1]

ويضيف فكتور الكك أنّ: «... سفيان والي البصرة كان حانقاً على ابن المقفع وكان يتربّص به، لأنّ صاحب كليلة ودمنة كان يسخر منه، ويتندّر عليه، فقد رُوي أنّه سمعه مرّة يقول: «ما ندمت على سكوتي قطّ»، فقال له ابن المقفع: «الخَرَس زين لك، فكيف تندم عليه؟». فلمّا وصل كتاب المنصور لسفيان يوعز إليه بقتل ابن المقفع، تربّص به حتّى وفد عليه يوماً فأمر بقتله، واختُلف في طريقة قتله، فقيل أنّه أُلقيَ في بئر ورُدمت عليه الحجارة، وقيل أُدخل حمّاماً وأُغلق عليه بابه فاختنق، وقيل وهو الغالب بل قُطّعت أطرافه عُضواً عُضواً، ثمّ أُلقيَ في تنّور (فرن يُخبَز فيه) وأُطبِق عليه».[2]

ويسوق فكتور الكك رواية طه حسين في كتابه «من حديث الشعر والنثر»، حيث قال أنّ: «... قتل ابن المقفع كان بسبب «رسالة الصحابة» التي كتبها للمنصور لأنّ ما فيها يكاد يكون برنامج ثورة، فقد أشار فيها على الخليفة بتحسين أوضاع الجند من أهل خراسان وبوضع كتاب جامع للأحكام الفقهية، يرجع القضاة إليه ويجنّبهم التناقض في أحكامهم،

1 - فكتور الكك، ابن المقفع أديب العقل، ص 8 و 9.
2 - فكتور الكك، نفس المصدر، ص 10.

ومثل هذه الآراء كانت كفيلة بإغضاب القضاة وكبار القوم، لأنّها صادرة عن رجل عُرف بشعوبيته ومشبوه في دينه. وأخيراً رُوي أنّه لمّا ظفر به سفيان والي البصرة وأراد حمله للخليفة المنصور قتل نفسه، قيل باحتساء السّمّ، وقيل بخنق نفسه. لكن تبقى الرواية الراجحة والرأي السائد هو أنّ سفيان والي البصرة قتل ابن المقفّع ومثّل به».[1]

ثانياً: محنة وكيع بن الجراح (746-812م)

يعتبر وكيع أحد علماء الحديث في الكوفة والعراق عموماً، ويذكر الذهبي أنّه: «... سمع الحديث من عدّة علماء وفقهاء منهم: هشام بن عروة، وسليمان الأعمش، وابن جريج، وابن عون... إلى آخره، وكان من بحور العلم وأئمّة الحِفظ. ويذكر الذهبي أنّ سفيان الثوري حدّث عنه (وهو أحد شيوخه) وعبد الله بن المبارك وغيرهم. وقد كان والده ناظر بيت مال الكوفة. قال عنه يحيى بن يمان: لمّا مات سفيان الثوري جلس وكيعٌ موضعه، وقال عنه يحيى بن مَعين: وكيع في زمانه كالأوزاعي في زمانه، وقال عنه أحمد بن حنبل: ما رأيت أحداً أوعى للعلم ولا أحفظ من وكيع».[2]

---

1 - فكتور الكك، نفس المصدر، ص 11 و 12.

2 - أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سِيَر أعلام النّبلاء، تحقيق حسّان عبد المنّان، بيت الأفكار الدولية، الأردن – السعودية، 2004، ص 4121 و 4122.

ويروي الذهبي المحنة التي تعرض لها وكيع بن الجراح، فيقول عنها أنّها كانت: «... محنة غريبة، تورّط فيها بمخالفته من حيث لا يدري لأصل مخاطبة الناس على قدر عقولهم وفهمهم، وإن كان لم يُرِدْ إلا الخير، وأصل هذه المحنة يرجع إلى السنة التي حجّ فيها وكيع بن الجراح، فلما علم الناس في مكة بمجيئه، وهو حافظ العراق، اجتمعوا عليه، وعقدوا له مجلسًا في الحديث، فأخذ وكيع في تحديثهم، فلما وصل إلى الحديث الذي رواه عن إسماعيل بن أبي خالد عن عبد الله البهي عن أبي بكر الصديق أنه جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته، فأكبّ عليه، فقبّله، وقال: بأبي وأمي، ما أطيب حياتك وميتتك، ثم قال عبد الله البهي: وكان ترك يوماً وليلة حتى ربا بطنه، وانثنت خنصراه، وهذا الحديث قد حكم عليه أهل العلم بأنه منقطع ومنكر، وعِلّته عبد الله البهي، وهو مصعب بن الزبير، وهو لم يدرك أبا بكر الصديق رضي الله عنه».[1]

ويذكر الذهبي أنّ: «... قريشاً لمّا سمعت هذا الحديث هاجت وماجت، وظنّ أهلها أنّ الحديث ينتقص من قدر النبي صلى الله عليه وسلم، واجتمع رجالات قريش عند واليها - وهو العثماني - وقرّروا طلب وكيع بن الجراح وقتله، وقد حبسوه استعدادًا لذلك، وقيل إن الخليفة هارون الرشيد كان حاجّاً هذا العام، فلما علم بالخبر استفتى العلماء في شأنه، فأفتى ابن أبي رواد بقتله، واتّهم وكيعًا بالنفاق، والغشّ للنبي صلى

1 - الذهبي، نفس المصدر، ص 4162.

الله عليه وسلم، ولكن الإمام سفيان بن عيينة قال: لا قتل عليه، رجل سمع حديثًا فرواه، فتركوا وكيعاً وخلوا سبيله».[1]

ويضيف الذهبي أنّ: «... وكيعاً خرج من مكّة متجهاً إلى المدينة، وندم العثماني والي مكّة على تركه بشدة، وقرّر أن يقتل وكيعاً بأيّ سبيل، فأرسل أهل مكة إلى أهل المدينة بالذي كان من وكيع، وقالوا: إذا قدم عليكم، فلا تتّكلوا على الوالي، وارجموه حتى تقتلوه، فلما عرف بعض علماء المدينة مثل سعيد بن منصور هذا الخبر، وعزم أهل المدينة على قتل وكيع - أرسل إليه بريداً عاجلاً أن لا يأتي المدينة - ويغيّر مساره إلى طريق «الربذة»، فلما وصل البريد إلى وكيع، وكان على مشارف المدينة، عاد إلى الكوفة. بعد هذه الحادثة، لم يستطع وكيع بن الجراح أن يذهب إلى الحجّ مرّة أخرى، وحيل بينه وبين مكة والمدينة، وخاض بعض الجُهّال في حقّه، واتّهموه بالتشيّع والرّفض، ولكنه تجاسر سنة 745م، وحجّ ثمّ كانت وفاته بعد رجوعه من الحجّ مباشرة، فمات ودفن ب»فيد» على طريق الحج بين مكة والكوفة».[2]

ويذهب الذهبي إلى أنّ: «... هذه المحنة التي تعرّض لها وكيع بن الجراح، وكادت تودي بحياته، وأثّرت على سمعته، وأدّت لمنعه من إتيان مكة والمدينة سنوات كثيرة، إنّما حدثت له بسبب زلّة العالم نفسه، فما كان ينبغي لوكيع بن الجراح أن يروى هذا الخبر المنكر المنقطع الإسناد،

1 - الذهبي، سِيَر أعلام النّبلاء، ص 4162.
2 - الذهبي، نفس المصدر، نفس الصفحة.

والقائمون عليه معذورون، ولربّما كانوا مأجورين، لأنّهم تخيّلوا من إشاعة هذا الخبر المردود انتقاصاً من قدر النبي صلى الله عليه وسلم، ولقد كان وكيع يتأوّل هذا الخبر قائلاً: إن عدة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم - منهم عمر بن الخطاب - قالوا لم يمت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأراد الله أن يريهم آية الموت، ولو على فرض صحّة الخبر فليس فيه قدح بمقام النبوة، فعند التأمل فيه نجد أنّ الحيّ قد يربو جوفه، وتسترخي مفاصله تحت تأثير الأمراض، والرسول صلى الله عليه وسلم كان يوعك كرجلين من الناس، وكانت الشقيقة تأخذ رأسه فيمكث اليوم واليومين لا يخرج للناس من شدّة الوجع، وكما جاء في الخبر الصحيح: «أَشَدُّ النَّاسِ بَلاءً الأَنْبِيَاءَ، ثُمَّ الأَمْثَلُ فَالأَمْثَل»، والمحذور والممنوع في حقّ النبي صلى الله عليه وسلم وسائر الأنبياء تغيّر أجسادهم ورائحتهم، وأكل الأرض لأجسادهم بعد موتهم، بل هم في أطيب ريح من المسك، وهو وسائر إخوانه من الأنبياء أحياء في قبورهم».[1]

وأرى أنّ هذه الحادثة تبيّن أنّه على الرغم من كون الخطأ أو السهو أو الزّلة أمور قد تقع لأيّ إنسان، عالماً أو غير عالم، إلّا أنّ ما استفدته منها، هو أنّه كلّ إمام وداعية وعالم أن يراعي عند احتكاكه مع الناس، وتصدّيه للدعوة والإرشاد، والإفتاء والتعليم، حقيقة ثابتة وهي مراعاة عقول الناس عند الخطاب، فزلّة هذا العالم جعلت أمر معاقبته سهلاً ومبرّراً عند الحاكم، وبرغبة وسعي وتحريض من العامّة، والعالم عندما

1 - الذهبي، نفس المصدر، نفس الصفحة.

لا يلتزم بقاعدة مراعاة فهم واستيعاب الناس لخطابه، فإنه يجرّ على نفسه، وعلى غيره من العلماء الكثير من المحن والبلايا، ويسهل على خصومه اتّهامه بالكفر أو الزندقة، كما يسهل على السلطة التنكيل به، ويرغب العامّة في النّفور منه بل والنّيل منه، وبالتالي يخسر ودّ كلّ الأطراف، فحتّى وإن سعى بعض العلماء للاعتذار والتبرير نيابة عنه، لكن هناك آخرين سيخطّئونه ويتّهمونه.

ثالثاً: نموذج أحمد بن حنبل (780-855م)

يمكن اعتبار محنة ابن حنبل في مسألة «خلق القرآن» أي القوم بقِدَمه، بكونها ذات طبيعة دينية «لاهوتية» في ظاهرها ونشأتها، ثمّ اتّخذت بعد ذلك طابعاً يهمّ الدّولة ككلّ كما سأعرض، وقسّم الجابري تسلسلها إلى ثلاث جولات، واعتمد كمصدر له رواية الطبري للأحداث بالأساس بالإضافة لمصادر أخرى ثانوية، وسأقوم في هذا المبحث بعرض الجولات الثلاث من محنة ابن حنبل مع كلّ من الخليفة المأمون، ثمّ الخليفة المعتصم، وأخيراً الخليفة الواثق، للاستدلال على العلاقة الجدلية بين السلطة السياسية الحاكمة وبين العلماء الذين كانوا يلعبون دور المثقف.

الجولة الأولى: محنة ابن حنبل مع الخليفة المأمون

يذكر الجابري بخصوص الجولة الأولى من محنة ابن حنبل، ما رواه الطبري من أنّ: «... الخليفة العبّاسي المأمون طلب من واليه على العراق إسحاق بن إبراهيم أن يمتحن الفقهاء والمحدّثين ب»خلق

القرآن»، وأن يبعث إليه في حالة اعتقال بعض رجالات العلم والفقه في بغداد وعددهم سبعة على رأسهم محمد بن سعد – لم يكن من بينهم ابن حنبل-، فامتنحهم الخليفة وسألهم عن خلق القرآن فأجابوا جميعاً أنّ القرآن مخلوق، ومع ذلك لم يُطلق المأمون سراحهم، بل أعادهم إلى عامله في بغداد، وأمره بجمعهم، فجمعهم هذا الأخير في داره بحضور الفقهاء والمشايخ من أهل الحديث، فأقرّوا بمثل ما أجابوا به المأمون، وحينئذ فقط أطلق سراحهم. وكان الهدف من هذا الإجراء كما أراده المأمون أن يقرّ أولئك العلماء الممتَحَنون أمام الملأ تراجعهم وانصياعهم وانضمامهم لرأي الخليفة، وبالتالي كسر مصداقيتهم أمام الأتباع».[1]

ويضيف الجابري أنّ: «... المأمون لم يكتفِ بذلك، بل أعاد الكَرّة، وبعث برسالة أخرى، يهاجم من خلالها ثانيةً معارضي القول ب»خلق القرآن»، مضيفاً لقائمة الاتّهامات اتّهاماً جديداً، وهو أنّ المعارضون ضاهوا بقولهم بعدم قِدَمِ القرآن قول النّصارى في عيسى بن مريم أنّه ليس بمخلوق، واعتبر المأمون ذلك من قبيل الإلحاد والتبديل، وأنّ صاحبه لا نصيب حظّ له في الدّين ولا نصيب له في الإيمان واليقين، وليسوا أهل ثقة ولا محلّ عدالة ولا أمانة ولا شهادة ولا صدق في القول ولا أهل تولية في شيء من أمور الرعية، وبالتالي طلب المأمون من واليه في بغداد بامتحان العلماء وتعميم الامتحان على جميع أصحاب المناصب في الدولة».[2]

1 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 75.
2 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، ص 75 و 76.

ووفق ما استجدّ في رسالة المأمون الثانية، يذكر الجابري أنّه: «... تمّ استدعاء جملة من الأسماء من القضاة والفقهاء والمحدّثين، منهم أحمد بن حنبل، فدخلوا على العامل إسحاق بن إبراهيم، فقرأ عليهم كتاب المأمون (رسالته الثانية) مرتين حتى فهموه، ثم بدأ في استنطاقهم وامتحانهم واحداً واحداً بطرح السؤال التالي: ما تقول في القرآن؟ ومنهم من ناور في الكلام ومنهم من أعلن الطاعة لأمير المؤمنين، باعتباره من قلّده أمور العباد، ومنهم من سبق امتحانه فأكّد على ما عاهد عليه الحاكم، كان عامل الخليفة في النهاية يطلب من كلّ من تمّ امتحانه أن يقوم بالتوقيع على رقعة (ورقة) مكتوب فيها: «أشهد ألّا إله الله، أحداً فرداً، لم يكن قبله شيء، ولا بعده شيء، ولا يشبهه من خلقه شيء في معنى من المعاني، ولا وجه من الوجوه»».[1]

ويضيف الجابري أنّ: «... ابن حنبل لمّا أتى دوره ليُمتَحَن، أجاب عامل الخليفة والقاضي اللذان كانا يمتحنانه بأنّ القرآن كلام الله، ورفض أن يزيد على هذه العبارة، فامتحنه بعدها العامل بما كُتِب على الرقعة المذكورة، فلمّا وصل إلى قوله تعالى «ليس كمثله شيء»، أضاف ابن حنبل «وهو السميع البصير»، فسأله إسحاق: ما معنى قوله «سميع بصير»، فأجاب ابن حنبل: «هو كما وصف نفسه»، قال: «فما معناه»؟ قال: «لا أدري، هو كما وصف نفسه»، وبعد أن فرغ العامل من امتحان المستدعين، بعث بإجاباتهم مكتوبة إلى الخليفة المأمون. وكان جواب

1 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، ص 77.

هذا الأخير على مقالات من سمّاهم متصنّعة أهل القبلة وملتمسو الرئاسة واحداً واحداً، فاتّهم بعضهم باستغلال وظائفهم لسرقة أموال الدّولة، ورمى بعضهم بالجهل وبغيره من التهم كلّ باسمه، وأمر عامله بامتحانهم من جديد، وخصّ اثنين منهما هما بِشر بن الوليد وإبراهيم بن المهدي بأمر خاصّ، حيث أمره أن يستتيبهما، فإن تابا أمسك عنهما، وإلا ضرب عنقيهما وبعث برأسيهما إليه، أمّا الباقي ممّن لم يرجعوا عن قولهم فقد أمر الخليفة عامله بأن يبعثهم إليه أجمعين موثّقين، فإمّا يتوبوا أو يُحمَلوا على ذلك بالسيف».[1]

وأضاف الجابري روايةً عن الطبري –دائماً- أنّ: «... القوم كلهم أجابوا حين أُعيد عليهم طرح السؤال بأنّ القرآن مخلوق، إلّا أربعة منهم أحمد بن حنبل، فتمّ تقييدهم، وفي الغد كُرّر طرح السؤال عليهم، فأجاب أحدهم يُدعى سجادة بأنّ القرآن مخلوق فأُطلق سراحه، وأصرّ الثلاثة الباقون (القواريري ومحمد بن نوح المضروب وابن حنبل)، وفي اليوم التالي أجاب القواريري بأنّ القرآن مخلوق، فأُطلق سراحه، وأصرّ ابن حنبل ومحمد بن نوح على قولهما ولم يتراجعا عنه، فتمّ تقييدهما بالحديد ووجّههما العامل إلى طرسوس، حيث كان المأمون، وفي الطريق جاء نعي الخليفة، فأُعيدا إلى الرّقّة، وفي الطريق توفّي محمد بن نوح، وجيء بابن حنبل وحيداً مقيّداً إلى بغداد، وأُودع السجن ومكث فيه

1 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 78.

حسب بعض الروايات ثمانية وعشرين شهراً، أصرّ خلالها على قوله ولم يغيّره أو يعدّله».[1]

الجولة الثانية: محنة ابن حنبل مع الخليفة المعتصم

يؤكّد الجابري أنّ: «... محنة ابن حنبل مع الخليفة المعتصم اشتدّت، نظراً لكونه أصبح بطل تلك المحنة بعد وفاة المأمون، حيث أنّه بقي وحيداً من جماعة كبيرة من القضاة والمحدّثين الذين امتُحنوا قبله ومعه، فبقي بمفرده صامداً متحدّياً، أمّا الباقون فقد أقرّوا جميعاً بما قاله الحاكم بصورة أو بأخرى. ولم يكن الخلاف سببه قناعات دينية أراد المأمون فرضها، أو مسألة تحريض المعتزلة الذي يُقال أنّهم مارسوه على المأمون بعد أن استمالوه إليهم لفرض مذهبهم الذي من جمله فروعه مسألة «خلق القرآن»، بل إنّ القضية كانت أبعد من ذلك، فهي قضية الدّولة ككلّ، أي باصطلاح العصر «قضية أمن دولة»، والدّليل على ذلك الأهمية القصوى التي أعطاها المأمون لهذه المسألة في وصيته، وهو على فراش الموت، إلى أخيه وخلفه أبي إسحاق الذي سيحمل بعد تولّيه لقب المعتصم».[2]

ويتطرّق الجابري إلى وصية المأمون كما رواها الطبري، ويشير إلى أنّها: «... تتضمّن ثلاثة أمور محورية، أهمّها التأكيد الذي شملته على القول ب»خلق القرآن» كسياسة مستمرّة للدّولة باعتبارها قضية

1 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، نفس الصفحة.
2 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 79.

«أمن دولة»، والانشغال ب»العوامّ» وبمن كانت للعلماء المعارضين للقول ب»خلق القرآن» عليهم زعامة وسلطة، فالمعتصم قضى مدّة ولايته كلّها –وهي ثمان سنوات وثمانية أشهر- في الصّراع ضدّ خطرين أساسين هدّدا أمن الدّولة: خطر الخرمية الفارسية بقيادة زعيمها بابك الذي استولى على أذربيجان، وتواطأ مع ملك أرمينية وإمبراطور الدولة البيزنطية، فهدّد ملك المعتصم وأفنى كثيراً من جنده، ثم الخطر الذي يمثّله المعارضون من أهل السّنّة الرّافعين لشعار «القرآن غير مخلوق». وقد سلك المعتصم إزاء هذا الخطر الثاني «الايديولوجي» سياسة أكثر تشدّداً من سلفه المأمون الذي كان من أهل العلم، في حين كان المعتصم رجلاً عسكري الميول والطّبع».[1]

وسأذكر بعض ملامح أوجه هذه السياسة كما ساقها الجابري نقلاً عن الطبري، إذ قال أنّ: «... المعتصم أمعن في امتحان الناس، وأرسل إلى عمّال وولاة الأقاليم بأن يأمروا المعلّمين الصبيان بأنّ القرآن مخلوق، وقاسى منه الناس مشقّة في ذلك، وقُتل عليه خلقٌ كثيرٌ من العلماء، وضُرب الإمام أحمد بن حنبل بالسياط سنة 835م، بعد سنتين من تولّي المعتصم للخلافة، وقد تعرّض ابن حنبل ل»الإرهاب» والاستنطاق، وبقي في السّجن مدّة ثمانية وعشرين شهراً بحسب المصادر الحنبلية، تعرّض خلالها لأنواع الضغوط والتعسّفات، بحيث استنطقه المعتصم وجماعته عدّة مرّات خلال تلك الفترة، لكنه بقي ثابتاً على موقفه لا

1 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، ص 80 و81.

يتزعزع، ممّا جعل المصادر الحنبلية ومن أبرزها كتاب «الوافي بالوفيات» لصاحبه صلاح الدّين الصّفدي، تُطنب –وهو أمر طبيعي- في إظهار التّعسّف الذي لحقه، والثبات الذي واجه به ذلك التّعسّف، ليصير في نظر تلك المصادر بطلاً له رمزيته في التشدّد والإصرار على الموقف».[1]

وسأكتفي بما ذكره الجابري من كون أنّ: «... المعتصم لمّا سئم من امتحان ابن حنبل المتكرّر، وبقاءه على موقفه رغم كلّ صنوف التنكيل والضرب والسجن والإهانة... الخ، أمر بأن يُطلَقَ سراحه، ويبقى قيد شبة إقامة جبرية، طوال بقية عهد المعتصم، فلم يكن يُحدّث في مجالس عامّة، لكن سُمح له بأن يجتمع بأصحابه. وكان هناك بعض كبار الفقهاء وأهل الحديث ممّن امتُحنوا في عصر المعتصم كعلي بن المديني الذي لم يصبر على حبسه ثمانية أشهر في بيت مظلم فقال بأنّ القرآن مخلوق، ونعيم بن حمّاد الذي أصرّ على موقفه فحُبس في سامراء حتّى مات، فجُرّ بقيوده وأُلقي في حفرة، وأبو يعقوب البويطي الذي بقي هو الآخر على قوله فحُبس في بغداد حتّى مات في السجن وهو مقيّد، وابن أعين المصري الذي بقي كذلك على قوله وسُجن إلى أن مات».[2]

الجولة الأخيرة: محنة ابن حنبل مع الخليفة الواثق

توفي الخليفة المأمون، وتوفي خليفته المعتصم سنة 841م، ثمّ خلف هذا الأخير الواثق، وسار على منهج من سبقاه، ممّا يعزّز لديّ

1 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، ص 81.
2 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 82.

فرضية أنّ مسألة خلق القرآن شكّلت فعلاً قضية «أمن دولة» وليس مجرّد اختلاف ديني.

ويذكر الجابري أنّ: «... الواثق تشدّد أكثر من سابقيه في امتحان الفقهاء وأهل الحديث، وبالغ في ذلك، حتّى وسّع نطاق «المحنة» حسب بعض الروايات التاريخية لتشمل البصرة ومصر وغيرهما، وعمّ الامتحان جميع النّاس، فقهاء ومحدّثين ومؤذّنين ومعلّمين، وقد اضطُرّ كثيرون إلى إجابة السلطة إلى ما تريد، واجتهد بعضهم في إيجاد أجوبة متحايلة للخروج من مأزق الاستنطاق والامتحان، فقال أحدهم لمّا سُئل «هل تشهد بأنّ القرآن مخلوق؟»، فأجاب: «التوراة والإنجيل والزبور والقرآن، هذه الأربعة مخلوقة»، فنجا من القتل، وكان يعدّ هذه الكتب المقدّسة بأصابعه، فرفع أربع أصابع، عندما قال قوله ذاك، ولم ينتبه القائمون على امتحانه إلى أنّه كان يعني أصابعه الأربعة عندما قال: «هذه الأربعة مخلوقة»»،[1] وفي هذا دليل على أنّ دهاء وفطنة العالم أو المثقف قد تهزم بطش السلطة السياسية في بعض جولات المجابهة بين الطرفين.

ويذكر الجابري، بخصوص ابن حنبل، بأنّ: «... الوضع كان قد تأزّم في بغداد، إلى درجة أنّ بعض الفقهاء والمحدّثين طرح خيار إعلان الثورة، فتشاوروا مع ابن حنبل الذي ناقشهم في الأمر واختلف معهم، إذ رأى في الثورة فتنة، ناهيك عن كون نجاحها غير مضمون، فخرجوا من عنده، وقد افتضح الأمر فيما يبدو، فهرب بعضهم، وقُبض على آخرين

1 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، ص 82 و83.

وحُبسوا حتّى الموت. أمّا ابن حنبل فقد تلقّى رسالة من عامل الواثق على بغداد يخبره فيها بأنّ الخليفة يأمره بألّا يجتمع بأحد ولا يأتي إليه أحد، وأن لا يقيم حيث يكون الخليفة، وبالتالي أمره بالرّحيل، فاختفى ابن حنبل عن الأنظار لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها حتى مات الواثق».[1]

وأختم بما ذكره الجابري من كون أنّه: «... من أبرز من امتُحن في عهد الواثق أحمد بن نصر الخزاعي الذي رفض القول بخلق القرآن وأقرّ برؤية الله يوم القيامة على عكس ما تقول به المعتزلة فقتله الواثق وحزّ رأسه بيده، ووصل أمر تشدّد الواثق في هذا الأمر أن رفض استبدال أسرى المسلمين الذين لا يقولون بخلق القرآن وينفون رؤية الله يوم القيامة مع أسرى البيزنطيين، وهو ما يكرّس سياسة الدولة وأمنها وخشية التمرّد ضدّها، وهذا كان هو الوجه الخفي في محنة خلق القرآن، وهناك وجه ظاهر تجلّى في الأسئلة والأجوبة والمناقشات التي دارت بين الخلفاء الثلاثة (المأمون والمعتصم والواثق) وبين العلماء الذين تمّ امتحانهم».[2]

رابعاً: نموذج أبو حيان التوحيدي (922-1023م)

يحيلنا أومليل في معرض الحديث عن استقلال المثقف في التراث، على مفهوم موازٍ للمثقف في معناه الحديث، عثر عليه في حالة أبي حيان التوحيدي، وهي الحالة التي تسمح بطرح مسألة استقلال «المثقف»

1 - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، ص 83.
2 - محمد عابد الجابري، نفس المصدر، ص 83 و84.

العربي في التراث، فقد كان الكاتب القديم مرتبطاً بالسلطان، ولم يكن في مقدوره التمتّع بالاستقلال عن السلطان إلا حين يتوجه إلى «العامّة» الذين لم تكن بضاعة المتخصص بالعلوم غير الدينية رائجة لديهم.

يبرّر أومليل اختياره نموذج أبي حيّان التوحيدي بكونه: «... ليس كاتباً عادياً، بل كاتب أوصل فنّ الكتابة العربي إلى درجة عالية أرّخ بها مؤرّخو الأدب العربي. وليس هذا فحسب، بل لأن التوحيدي حقّق تأليفاً ناجحاً، بل نادر المثال بين الأدب وفنونه من جهة، والفلسفة وعلومها من جهة ثانية. لذا فإن قول القدماء عن أبي حيان إنه كان «أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء» ليس مجرد تلاعب بالألفاظ، لأن أبا حيّان قد أفلح بالفعل في ما يمكننا أن نسميه «تعريب» الفلسفة، بالمعنى الثقافي للتعريب، أي استيعاب المادّة الفلسفية و تأصيلها في خطاب بياني عربي».[1]

ويرى أومليل في نفس السياق أنّ: «... أبا حيّان مثال للتّردّد الفاجع (تردّد بين طمع الحظوة لدى الأعيان والسلطان متوسّلا إليهم بفنّه وخبرته، وقد فشل في ذلك فشلاً أدى به في نهاية الأمر إلى إحراق كتبه)، وبين العزلة والتّصوّف، وقد ظلّ أبو حيّان بالفعل متردّداً بين البابين، باب السّلطان وباب الله، ومن يقرأ لهذا الكاتب يجد نكهة صدق وصراحة، سواء وهو يتحدث عن طمعه في باب السلطان، أو حين يتعلق بباب الله. هو يروي في صراحة نادرة وقوفه على أبواب ذوي الغِنى والسلطان وقوف

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 103.

تكسّب واستجداء، ثم هو أحياناً يثور لنفسه وعليها، يربأ بها، ويحاول طريق المتصوّفة... ويستمرّ متردّداً شقياً بين الوجهتين».[1]

ويذهب أومليل إلى أنّ: «... «حالة» أبي حيان مناسبة لطرح مسألة استقلال «المثقف» في الماضي، فالكاتب القديم كان مربوطاً إلى «سوق السلطان»، والاستقلال الوحيد الذي كان ممكناً للمثقف القديم هو في استناده إلى «العامّة»، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بالخطاب الدّيني حين يجد له صدى عند هؤلاء. أمّا ما عدا ذلك، فلا منفذ لبضاعته إلا في «سوق السلطان»، وما كان يتطلّبه ذلك من تزاحم على أبواب هؤلاء وندرة «الواصلين»، وهشاشة مراكزهم وتقلّباتها، وكان عند أبي حيان -كما عند غيره- وعي ممزّق بين اعتداد الكاتب بقيمته الذاتية باعتباره مالكاً لمعارف شريفة في ذاتها، وبين اضطراره إلى التّكسّب بها في سوق الأعيان والسلطان».[2]

ويذكر أومليل أنّ: «...أبا حيّانٍ التوحيدي قد طرح هذه المسألة على معاصره الفيلسوف «مسكويه» التي تعبّر عن هذا التّمزّق الفاجع في وعي «المثقف» الذي لم يكن يجد اعترافاً موضوعياً له بمكانته الحقيقية، فيعيش اختلالاً بين وعيه الذاتي بقيمته، وبين التّقدير الموضوعي لهذه القيمة في سلّم القيم كما يرتّبها المجتمع ويعترف بها في عصره».[3]

1 - علي أومليل، نفس المصدر، نفس الصفحة.
2 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 103 و 104.
3 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 104.

ويعود أومليل للتذكير بأنّ: «... العلاقة بين السلطتين السياسية والعلمية تتحدّد بين أطراف ثلاثة: العالِم، صاحب السلطة والعامّة. هذا الطّرف الأخير مُبعد ومطلوب معاً. فهو مُبعد عن أيّة مشاركة، ولكنّه مطلوب لكلّ سلطة. والعامّة مفهوم سلبيّ تحت أقلام الكتّاب القدماء الذين يستعملون مرادفات أكثر تحقيراً مثل «الرّعاع» و«الغوغاء»، لكن لا بدّ منهم لإنتاج الخيرات ولعمارة الأرض. هم إذاً ضروريون باعتبارهم مادّة للسياسة، وصُنّاعاً للعمران، لكن ينبغي ألا يكون لهم وعي جماعي بذلك، وإلّا طالبوا بحقّ مكافئ للحاجة إليهم، لا يكفي أن ينعتهم أصحاب السّلطة والنّخبة ب «الرّعاع»، بل لا بدّ من أن يرسخ في أذهان هؤلاء أنّهم هم أنفسهم كذلك».[1]

ويعتبر أومليل أنّ: «... للمجالس التي كانت تتمّ في حضرة ذوي السلطة والأعيان، ويحضرها المفكّرون، لعبت دوراً إيجابيا في الثقافة العربية، ولا سيما مع تعدّد مراكز السلطة الإسلامية، بدل المركز الواحد الذي يفرض المذهب الواحد المرسّم. إنّ ضعف المركزية السياسة، بمقياس القوة السياسية وقوة الدّولة، هو شيء سلبي، لكن ليس بالضرورة أن يترتّب على ذلك ضعف ثقافي، بل ربّما يكون العكس هو الصّحيح. وكان القرن الرابع الهجري، عصر أبي حيّان التوحيدي، أزهى عصور الثقافة العربية الإسلامية، على الرّغم من أنه قرن شهد ضعف مؤسسة الخلافة وتعدّد مراكز السلطة الإسلامية، وقد ترتّب

1 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 104.

على ذلك تعدّد مراكز الإنتاج الثقافي، وبالتّحديد تعدّد المجالس التي كانت بمثابة معارض للأفكار والمعارف. ومن نتائج تعدّد المراكز، إتاحة جوّ من التّسامح الفكري والدّيني، والعناية بالعلوم الفلسفية، وإسهام أكبر للأقليات غير الإسلامية في الثقافة العربية».[1]

ويضيف أومليل أمثلة أخرى، ذكر أنّها: «... تطابق تجربتها ما تضمّنته شكوى أبي حيان التوحيدي ويأسه من واقع العامل بالثقافة في عصره، والتي بالمناسبة تجد مقابلات كثيرة لها في واقع المثقف العربي المعاصر الذي لم يتمتّع يوماً بالاستقلال عن السلطة وظلّ يعاني من ثنائية الاستتباع أو الاستبعاد والإقصاء والتهميش. ومن بين الأمثلة التي انطبق عليها هذا الوصف، وضع «التوحيدي» في التاريخ العربي الإسلامي بالنسبة إلى المشتغلين بغير العلوم الدينية، من متكلّمين وفلاسفة وعلماء بيان، ممّن كانوا يتعالون على العامة ويتوجّهون بعلمهم إلى خاصّة الخاصّة، ويطالبون بإبعاد العامة عن الخوض في مسائل الفلسفة والسياسة، فآثروا العزلة بعلمهم الفلسفي عن الناس. ويمكن التماس هذه الإيديولوجيا في «رسالة الطير» لابن سينا و»تدبير المتوحد» لابن باجة ومدينة الفارابي الفاضلة».[2]

1 - علي أومليل، نفس المصدر، ص 107.

2 - علي أومليل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص 167 و ما بعدها.

Manar al islam
islamanar.com

خاتمة

عرف عصر الدولتين الأموية والعباسية نشأة وتطوّر الفرق والمذاهب السياسية والدينية مثل الخوارج والمعتزلة والقدرية والجبرية... إلى غير ذلك، وشهدت العلاقة بين ذوي الفكر وذوي السياسة شدّاً وجدباً، حسب التطوّرات والمستجدّات السياسية والثقافية والاجتماعية، فالسلطة السياسية والمثقف كلاهما تخندق حسب مصلحته الخاصّة أو العامّة كما يراها كلّ طرف منهما، والملاحظ أنّ أهمّ دافع للمواجهة بينهما كان سياسياً، وكانت لكلتا وجهتي النظر معقوليتها، حتى وإن تمّ تغليف الخلاف بصبغة دينية، لاسيما من طرف السلطة وحلفائها من مثقفي البلاط، الذين لا يتردّدون في وصف خصومهم من المفكّرين بالزندقة، ليكسبوا تعاطف العامّة، ويبرّرون لهم معاقبة كلّ مفكّر أو مثقف معارض.

وأرجّح أنّ الموالاة كذلك كانت لها تقريبا ذات الدوافع، أي تقديم الاستشارة والنصيحة السياسية وتوظيف القلم والفكر في خدمة الحاكم، مقابل مكتسبات معينة أو اقتناعاً بمشروع أو رموز تلك السلطة، أو لكون وعيهم السياسي وتنشئتهم الاجتماعية تمّت من طرف علماء السلطة.

وأخيراً، هناك أمر مهم جعل المثقف يظهر الموالاة أو المعارضة في وجه السلطة السياسية، ألا وهو الواقع الاجتماعي والسياق السياسي المهيمن في كلّ فترة، ففي أغلب التجارب التي رصدتها لاحظت أنّه كلّما

كانت الدولة تشهد اضطرابات وقلاقل وثورات كلّما علا صوت المثقفين المعارضين، وجهروا بآرائهم، وكلّما كانت الدولة قوية الأركان مستتبّة البنيان، كلّما قويت شوكة المثقف الموالي للسلطة وضعف صوت المثقف المعارض.

فهرس المراجع والمصادر:

1 - أومليل علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، 1998.

2 - البدري عبد العزيز، الإسلام بين العلماء والحكّام، منشورات المكتبة العلمية، المدينة المنورة، دون تاريخ.

3 - بنعبد العالي المختار، الثقافة العربية ومعطيات الواقع الراهن والآفاق المتطورة، مجلة الوحدة، العدد 101 102-، المجلس القومي للثقافة العربية، باريس، فبراير - مارس 1993.

4 - الجابري محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية يناير 2000.

5 - جمعة حسين علي، ابن المقفع وتهمة الزندقة –نظرة في مؤلفاته، مجلة ثقافتنا للدراسات والبحوث الصادرة باللغة العربية، إصدار مؤسسة الفكر الإسلامي، طهران، المجلد الخامس، العدد الثامن عشر، 2008.

6 - الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سِيَر أعلام النّبلاء، تحقيق حسّان عبد المنّان، بيت الأفكار الدولية، الأردن – السعودية، 2004.

7 - الصنعاني محمد بن إسماعيل الأمير، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، الجزء الرابع، الحديث 1442، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، دون تاريخ.

8 - طقوش محمد سهيل، تاريخ الدولة الأموية 661 750-م، دار النفائس، عمّان –الأردن، الطبعة السابعة، 2010.

9 - طقوش محمد سهيل، تاريخ الدولة العباسية، دار النفائس، بيروت، الطبعة السابعة، 2009.

10 - الطوفي سليمان بن عبد القوي، التعيين في شرح الأربعين، تحقيق أحمد حاج محمد عثمان، مؤسسة الريان، جدّة - المكتبة المكية، مكّة، 1998.

11 - العقاد عباس محمود، فلاسفة الحكم في العصر الحديث، فَرُوس للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016.

12 - العودات حسين، المثقف العربي والحاكم، دار الساقي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2012.

13 - غباري فضيل أحمد، أزمة الثقافة وأزمة السلطة بين التوصيف والتوظيف، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين، الطبعة الأولى، 2018.

14 - كاظم عامر عبد زيد، جدلية المثقف والسلطة في الخطاب السياسي عند فلاسفة الإسلام، مجلة الحوار، منشورات جامعة الكوفة كلية الآداب، العراق، عدد 209، بتاريخ 2010/01/29.

15 - الكك فكتور، ابن المقفع أديب العقل، دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.

16 - الماوردي علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي، مصر، الطبعة الثانية 1966.

17 - الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، أدب الدّين والدّنيا، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج لدراسات والتحقيق العلمي، دار المنهاج للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 2013.

18 - الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1979.

19 - مسلم أبو الحسين بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى1991.

20 - هادي رياض عزيز، مفهوم الدولة ونشوؤها عند ابن خلدون، مجلة العلوم القانونية والسياسية، جامعة بغداد، العدد الثالث، 1977.

21 - يحيى محمد، القطيعة بين المثقف والفقيه - جوانب القطيعة بين البنيتين العقليتين: المثقف الديني والفقيه، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - المغرب، طبعة 2013.

المحتويات

تلخيص 5
مقدّمة 9

المبحث الأول

المثقف الموالي للسلطة السياسية في الدولتين الأموية والعباسية

المحور الأول: في الدولة الأموية: رجاء بن حَيْوَة الكِندي نموذجاً (660-730م) 18
الفقرة الأولى: الأحوال السياسية في عهد السلطة الحاكمة 18
الفقرة الثانية: رجاء بن حيوة بين المكانة العِلمية والمنصب السياسي 32
المحور الثاني: في الدولة العباسية: الماوردي نموذجاً (974-1058م) 39
الفقرة الأولى: الأحوال السياسية في عهد السلطة الحاكمة 40
الفقرة الثانية: المشروع الفكري للماوردي في خدمة السلطة 65

المبحث الثاني

المثقف المعارض للسلطة السياسية في الدولتين الأموية والعباسية

المحور الأول: في الدولة الأموية - نموذج سعيد بن المسيب (636-712م) 76
أولا: تقديم 76
ثانيا: نموذج سعيد بن المسيب (636-712م) 95
المحور الثاني: المثقف المعارض للسلطة السياسية في الدولة العباسية 102
أولا: نموذج عبد الله بن المقفع (724-759م) 102
ثانياً: محنة وكيع بن الجراح (746-812م) 111
ثالثاً: نموذج أحمد بن حنبل (780-855م) 115
رابعاً: نموذج أبو حيان التوحيدي (922-1023م) 123
خاتمة 129
فهرس المراجع والمصادر 131

هذا الكتاب

يتمحور هذا البحث عن علاقة «المثقف» بالسلطة السياسية الحاكمة في العصرين الأموي والعباسي، والتي تنوّعت احتراماً لمنطق ثنائية الموالاة والمعارضة، فكان من بين نماذج المثقفين الذين اشتغلت عليهم على سبيل المثال لا الحصر، رجاء بن حيوة كمثقف موالٍ للخلفاء الأمويين عبد الملك وابناه الوليد وسليمان، وابن أخيه عمر بن عبد العزيز، ثمّ كمثقف معارض للأمويين سعيد ابن المسيّب، في حين اشتغلت فيما يخصّ العصر العباسي على الماوردي كنموذج للمثقف الموالي للسلطة، وعلى عدّة نماذج كمثقفين معارضين لها مثل عبد الله بن المقفع، ووكيع بن الجرّاح، وأحمد بن حنبل، وأبو حيّان التوحيدي.

9 789920 576000