

أنثروبولوجيا الإسلام* قراءة في «الإسلام والسلطان والملك» (أيمن ابراهيم)

مراجعة رضوان زيادة

على غير عادة الباحثين في عرضهم لمنهجيتهم في مقدمة كتبهم، حيث يشرحون فيها طريقة تناولهم لمادة البحث، قام مؤلف هذا الكتاب بعرض منهج دراسته في نهاية البحث، ربما ليجعلنا نكتشف تقنية التطبيق قبل التأصيل النظري، وربما ليقنعنا - كما ذكر - بأن صياغة موضوعه إنما كانت محصلة اجتهاد مفاهيمي، واشتغالٍ معمق بالمصادر والمراجع، وليس قضية أولية وضعت بصورة قبلية مسبقة حتى يعقبها العمل التحليلي البحثي.

مهما يكن فإن الباحث يعد عمله هذا دراسة تاريخية تحليلية نقدية، تشكل مساهمة في البحث في عمليات التطور السياسي والاجتماعي في العقود الأولى الحاسمة من التاريخ الإسلامي. يقسم الكاتب الدراسات التي تناولت هذه الفترة إلى مناهج ثلاثة:

- الأول ينطلق من أن تكوين الدولة الإسلامية الأولى قد جرى من خلال نشوء الدين الجديد وتنظيم حياة الأمة في المدينة، وبالتالي فهناك تطابق بين ظهور الدين الإسلامي وتكوين الدولة الإسلامية، وثمت ثنائية ازدواجية بين النظام القبلي ونظام الدولة الحديثة طوال التاريخ المبكر للإسلام، ومن هؤلاء المستشرق المعروف فيلهاوزن وعبد العزيز الدوري ومونتغمري واط وغيرهم.

* أيمن ابراهيم، الإسلام والسلطان والملك، الطبعة الأولى، دار الحصاد، دار الجندي، دمشق، 1998، ص 356.

- أما الثاني فتختلف منطلقاته النظرية اختلافاً جدياً عن الاتجاه الأول، إذ ينطلق هذا الاتجاه من أن الطابع العاصف للرسالة المحمدية أحدث ثورة جذرية في كلية الحياة الاجتماعية للعرب أنهت النظام القبلي كنظام سائد ودشنت بدلاً عنه دولة تزعمها الرسول بنفسه، وخير من يمثل ذلك الباحث الأمريكي دونر الذي درس «الفتوحات الإسلامية الأولى» والمستشرق كرون والمستشرق هايندز، وتدخل الرؤية الماركسية في إطار هذا الاتجاه ممثلةً بأحمد صادق سعد في دراسته «في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج - تاريخ مصر الاجتماعي الاقتصادي» وطيب تيزيني في «مشروعه» وحسين مروة في «نزعاته المادية».

- أما الاتجاه الثالث فيؤكد على التواصل والاستمرارية في تاريخ العرب من العصر الجاهلي إلى العصر الإسلامي الأول، فلحظات الاستمرار وليس لحظات الانقطاع هي التي تطبع تاريخ صدر الإسلام بطابعها، ومن أهم أصحاب هذا الاتجاه الباحث شعبان في كتابه «رؤية جديدة في التاريخ الإسلامي من 600 إلى 750م».

ربما كشف هذا التأطير للدراسات التي تناولت الفترة الأولى من الإسلام وتقسيمها، عن منهجية الباحث، من حيث تصنيفه لتلك الدراسات بحسب تناولها لدور العامل القبلي.

وعلى كل فإن الباحث لا ينكر ذلك بل يؤكد أن هذه الدراسة تجعل همها التركيز على أن الممارسة السياسية للرسول العربي الكريم منذ 622 - 632م لم تتخط حدود النظام القبلي ولم تخلق إلا اتحاداً قبلياً تقليدياً ضعيفاً، وبحكم ذلك فإن القرآن الكريم لم يقدم أية نظرية إسلامية في الحكم والدولة (ص 33)، إذ إن حجم المادة السياسية في القرآن قياساً إلى الأجناس الأخرى من النصوص كالقصصية والوعظية والأخلاقية وغيرها ضئيل ومقتضب جداً، فالتنزيل السماوي يهدف كاملاً لضبط وتنظيم العلاقة بين العبد وربّه أولاً وأساساً وغايةً، وليس لتقديم آلية تاريخية ملموسة لتنظيم المعاملات بين الناس، فنحن لا نصادف في القرآن أية نصوص تطرح أو تتضمن تنسيقاً وتبريراً لعلاقة سلطة الإنسان على أخيه الإنسان، بل على العكس تماماً، فإن المادة

القرآنية السياسية رغم صغر حجمها تشير لفظاً وروحاً إشارة سلبية لعلاقات السيطرة بين الناس، والتي كانت تتداول مصطلحياً في لغة العرب بلفظ الملك، فالملك الحقيقي لله وحده والملك البشري يدل على غرور الإنسان وكفره (ص 91).

وإذا انتقلنا من الفترة التأسيسية للنص القرآني إلى الموجة الأولى من الفتوحات الإسلامية نجدها عملت على ترسيخ وتوطيد الاتحاد القبلي الإسلامي وخلق المقدمات المادية الضرورية لتأسيس سلطة دولة عربية إسلامية مركزية (ص 33).

ورغم أنه يأخذ على الدراسات التحليلية لتاريخ صدر الإسلام انزلاقها في الكثير من الأحيان لتكون أحادية الجانب، فتبرز تفوق هذا المكون على ذلك مبالغة أحياناً في دور العصبية القبلية، حتى تختزل الصراعات السياسية إلى صراعات قبلية محضة. رغم ذلك فإن الدراسة تأخذ على عاتقها التركيز على العامل القبلي، وتبعاً لذلك فهي مضطرة - والكلام هنا للكاتب - لإهمال الجوانب الثقافية والدينية والاقتصادية المحضة من تاريخ صدر الإسلام، وهنا يطرح التساؤل التالي نفسه، هل من الممكن أو حتى من المستطاع إهمال تلك الجوانب، وتجريد العامل القبلي لوحده لدراسته ولبحث تأثيره؟ ثم أليس العامل القبلي نفسه إنما هو تكوين مختلط للتمازجات الثقافية والاجتماعية بشكلٍ أخص ثم الاقتصادية والدينية بشكلٍ أعم؟ والسؤال الآخر الذي يجب بحثه، إنما يتمحور حول ما قام به الباحث من إهمال للمرحلة المكية من الدعوة الإسلامية بناءً على أن الممارسة السياسية الفعلية للرسول بدأت بعد هجرته إلى يثرب، وأما في مكة فقد اقتصرَت الدعوة على الوعظ والتبشير، ولم تستطع أن تتحول لقوة مادية سياسية، ولكن أليس من التبسيط اعتبار أن الممارسة السياسية لا تتجلى إلا في ممارسة السلطة، وعلى فرض ذلك، كيف يمكن الفصل بين مرحلتين تشكل أولاهما الحاضن السياسي والاجتماعي للمرحلة الثانية. إن القطيعة التي افترضها الكاتب لا تشكل خلافاً منهجياً في رؤيته فحسب، بل ستوقعه في مأزق كان من السهل عليه عدم الوقوع فيها لو أنه تبين أن من الاستحالة فرض هذه القطيعة السياسية، لا سيما أن خط العودة

من الممارسة السياسية في مجتمع يثرب إلى الممارسة السياسية في مجتمع مكة ليس ممكناً فحسب بل ويشكل مادةً للبحث مثيرةً وغنيةً طالعنا ببشائرها أحد الباحثين السودانيين التيجاني عبد القادر حامد في كتابه «أصول الفكر السياسي في القرآن المكي» دارساً العوامل القبلية والاقتصادية والاجتماعية في ممارسة الرسول السياسية في المجتمع المكي.

وإذا عدنا إلى الباحث لنقرأ معه أول فصول كتابه نجده يخصصه لما يسميه تأسيس الاتحاد القبلي (تكوين الأمة 622 - 632م)، إذ إنه يعتبر أن الدعوة الأخلاقية للقرآن لم تلغ السيادة الفعلية للنظام القيمي القبلي، فقد بقيت الشروط الحياتية والظروف المعاشية للقبائل العربية في مجتمعها الصحراوي في جوهرها ثابتة لم تتغير، وبقيت الوحدة القبلية الخلية الاجتماعية الأساسية والقاعدية لكيان الأمة الإسلامي سياسياً وحقوقياً، لكنه يفاجئنا أيضاً بدعوة تحمل في ذاتها الكثير من التعميم والإطلاقية، وذلك عندما يجزم بأن الإسلام لم يأت بأي تعديل يذكر في الأعراف والنظم القبلية السائدة التي تضبط مسألة الملكية الفردية والجماعية، ولا توجد لا في القرآن ولا في الحديث أية نصوص حول هذا الموضوع (ص 73)، إذا كان ذلك صحيحاً فأين نذهب بهذا الكم الكبير من الآيات التي خصصت لمسألة كنز الذهب والفضة، وآيات الموارد التي يدخل ضمن أحد أهدافها تفتيت الثروة منعاً من تملكها في يد رجلٍ واحد.

لكن المثير حقاً في هذا الفصل هو تأويل الباحث لمسألة الجزية واعتباره أن فرضها إنما جاء تعويضاً للمسلمين عن دخول القبائل في الإسلام وعن تحريم زيارة البيت للمشركين، الذي كان مصدراً معيشياً هاماً للمسلمين، كما تؤكد روايات المفسرين جميعها (ص 78). وبالتالي أتت الجزية لتشكّل تجاوباً مبدعاً مع الظروف التي ولدتها التطورات بعد سقوط مكة، لكن، لما كانت الجزية كذلك فكيف يمكن اعتبارها الإتاوة التي كانت تفرضها القبائل البدوية على أهل الحضر (ص 79). أعتقد أن مفهوم الزكاة الذي يقصده المؤلف هنا قد اختلط عليه بمفهوم الجزية، وما يشجعنا على هذا التأويل هو أن الزكاة عند المؤلف أصبحت هي نفسها الصدقة، دون الاكتراث للفارق

الكبير والجوهري بين المصطلحين في السياق الفقهي لاحقاً وفي السياق القبلي سابقاً.

مهما يكن فإن المؤلف ينتقل بعد عرضه لإشكالية الفتنة ليدخل في زمن الفتوحات عارضاً لهذه القضية انطلاقةً من أن مقولة الارتباط بين أشكال الفتح وشروطه هي مقولةٌ لا تاريخية، ولا تصمد نهائياً للفحص النقدي التحليلي، إذ كانت لجيل الفاتحين من المسلمين، وكذلك لعصرهم ومرحلتهم مشاكل أخرى تماماً، غير مشاكل الفقهاء في القرون الثالث والرابع والخامس للهجرة، فأنى لقبائل الردة التي شكلت قوام جيوش المسلمين أن تناظر في مسائل حقوقية إدارية ترتبط جوهرياً بقضايا تنسيق وبناء الجهاز الإداري لدولة مستقرة كاملة، وبالتالي فعلاقة الفتح كما شكلها عمر وكما مارستها جيوش المسلمين، كانت علاقة تعاقد اجتماعي، إذ أراد المسلمون أن تكون علاقة الغالب بالمغلوب علاقة حقوقية مدونة مشهودة، وبموجب هذا العقد حق للفاتحين فرض الجزية على الأرض المفتوحة، فهي لا ترمز لعلاقة السيادة نفسها، وإنما تمثل حقاً للفاتحين وواجباً على المغلوبين، يتم بموجبه صونهم من أي عدوان خارجي والدفاع عنهم تجاه أي خطر يحدق بهم من قبل الآخرين. إلا أن الكاتب ينبهنا أن مصطلحي الجزية والخراج الأكثر تداولاً واستعمالاً هما أيضاً من أكثر المصطلحات ميوعةً وضبابيةً، على الرغم من أن المصادر تحاول أن تعرفهما أن الخراج ضريبة على الأرض والجزية على الأشخاص، إلا أن الأخبار والمعطيات التي تذكرها هذه المصادر تعج بالتناقض والتضارب، فمثلاً وجب على المدينة الفلسطينية السامرة دفع الجزية كما يذكر البلاذري، بينما ألزمت المدينة المجاورة لها إيلياء والتي فتحت بنفس الموجة بالخراج حسب المصدر نفسه.

إن المؤلف يختم بأن الموجة الأولى للفتوحات في زمن عمر لم تكن نتيجة انحلال وتفسخ العلاقات القبلية، بل على العكس تماماً فقد عبأت هذه الموجة كل القوى الحية في النظام القبلي وأنعتها وأكملتها بصورة تم فيها لأول مرة في تاريخ العرب توحيد جميع القبائل العربية بدون استثناء.

وبعد عصر الفتوحات نشأ عاملان اثنان كونا الأزمة التي عرفت بالفتنة،

أولهما هو الاتجاه الموضوعي المتعلق بالضرورة مع استقرار الحياة الجديدة في الأمصار لتنامي نفوذ الأرستقراطية القرشية التقليدية مالياً وسياسياً، وتحولها إلى شريحة اجتماعية مختصة بالثروة والقرار ومستقلة بنفسها، متميزة في وجودها المادي وبنائها الفوقي الأيديولوجي العام عن جمهور القبائل وعامة العرب، وأما العامل الثاني فكان التنامي التدريجي لقوى القبائل في الأمصار، ولوعيتها الذاتي ولنزوعها إلى أن تتساوى كاملاً مع قريش على أرضية أن الفضل الأكبر لنصرة الإسلام في بلدان الروم والفرس يعود لها وحدها، وليس لقريش، ولما كانت العلاقة بين هذين العاملين تناحرية، فقد تشخص النزاع بين هذين العاملين في الاصطدام مما أدى في النهاية إلى حدوث الفتنة.

وبعد أن يعرض المؤلف لفترة الفتنة وطريقة انتقال الخلافة إلى معاوية بشكلٍ تحليلي، يؤكد على أن معاوية كان الإمام الشرعي الأول الذي حل التناقض الجذري لمرحلة صدر الإسلام لصالح الاتجاهات التطورية الجديدة، متمثلاً في رفع ونسخ أولوية المنظومة القيمية والعرفية القبلية في تدبير مصالح الأمة وتثبيت بناء فوقي سياسي وروحي جديد يتلاءم مع التطورات الاجتماعية. جعل معاوية من الخلافة مؤسسة سلطوية فوقية، ذات كيان خاص بها، مفصولة عن الارتباطات القبلية، واعية لنفسها، لها مصالحها الخاصة، مستقلة في قرارها ومالكة لجميع الأدوات اللازمة لتحقيقها بغض النظر عن التوازنات والمصالح القبلية؛ هذه المصالح القبلية التي أخذت تعبر عن سلوكية جديدة بعيدة عن أطر ومعايير النسب المحض، إذ كانت إفراناً مباشراً للفتوحات ونتائجها من جانب، إضافة إلى أنها لعبت دوراً لا يستهان به في تقرير مصير الحركات السياسية والمواقف الحزبية لهذه المرحلة من جانب آخر، فضلاً عن ذلك فإن سياسة معاوية هذه كان لها خطرٌ كبير، إذ لأول مرة في التاريخ الإسلامي يتم نسخ الجماعة أو الأمة عن كونها المصدر الأول لشرعية الحاكم والحكم، فمعاوية كان لا يفهم نفسه على أنه خليفة للمسلمين، بل على أنه خليفة الله في الأرض وفي عباده، وبذلك فقد كُفّت الأمة في عهد معاوية عن أن تكون الحامل والرافع لشرعية الحكم من خلال إجماعها وإرادتها العامة الجمعية، فإذا لم تعد الأمة مصدر الشرعية، فمن أين يأتي هذا المصدر إذاً؟

وجد معاوية الجواب على ذلك في السماء لا في الأرض، الله هو الذي يقرر شرعية الحكم، ولهذا فإن الخليفة خليفة الله، إن هذه الفروقات المصطلحية تعبر عن اختلاف الوقائع الفعلية المؤسسة لها، فإذا كان عمر قد رفض سابقاً رفضاً قطعياً أن ينادى بخليفة الله، فإن هذا اللقب هو الذي رمز به معاوية إلى نوعية الخلافة التي أسسها.

واستتبع تلك الصياغة الجديدة لشرعية الحكم أمراً آخر لا يقل أهمية عن ذلك، فإن كانت الخلافة خلافة الله، فإن الطاعة مفروضة مسبقاً، ولازمة سلفاً على المسلمين، وبهذا يكون معاوية قد نسخ طابع العقد الاجتماعي للحكم، كما فهمه ومارسه عمر وعلي، وأسس لعلاقة سلطوية فوقية، عبّر عنها واليه على البصرة زياد بن أبيه في خطبته سنة 45هـ حين قال «أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسطان الله الذي أعطانا، ونذود عنكم بفيء الله الذي خوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكم علينا العدل فيما ولىنا... فادعوا الله بالصالح لأئمتكم، فإنهم ساستكم المؤدبون لكم وكهفكم الذي إليه تأوون...».

وإذا كانت مسألة الشرعية قد تحولت إلى هذه الصيغة، فإن علاقة الإدارة السياسية المركزية بالقبائل أصبحت في جوهرها علاقة حكم أي تدبير الشؤون العامة للأمم، وإدارة مصالحها وأمورها ومعاملاتها الجماعية العامة المشتركة، أصبح قطاعاً اجتماعياً خاصاً، تابعاً لصلاحيات الدولة وحدها لا دخل للقبائل به، ويتميز تميزاً واضحاً عن قطاع العلاقات القبلية العامة.

وانعكاساً لهذه السياسة العامة فقد أصبحت المعايير والاعتبارات القبلية ثانوية تماماً، وفسحت المكانة الأولى لمعايير النظام السياسي الجديد، الذي أصبح صاحب الأولوية المطلقة في تركيب أمور الأمة.

