

قراءات ومراجعات

انثربولوجيا الإسلام

دور العامل القبلي في تاريخ صدر الإسلام

قراءة في "الإسلام والسلطان والملك"

المؤلف: د. أمين إبراهيم

الناشر: دار الحصاد ودار الجندي، دمشق، الطبعة الأولى 1988، (356ص)

رضوان جودت زيادة*

على غير عادة الباحثين في عرضهم لمنهجيتهم في مقدمة كتبهم، حيث يشرحون فيها طريقة تناولهم لمادة البحث، قام مؤلف هذا البحث بعرض منهج دراسته في نهاية البحث ربما ليجعلنا نكتشف تقنية التطبيق قبل التأسيس النظري وربما ليقنعنا - كما ذكر - بأن صياغة موضوعه إنما كانت محصلة اجتهاد مفاهيمي، واشتغال 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، إن الكاتب يقسم 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، ومن ثم فهناك تطابق بين ظهور الدين الإسلامي وتكوين الدولة الإسلامية، وتمت ثنائية ازدواجية بين النظام القبلي ونظام الدولة الحديثة طوال التاريخ المبكر للإسلام، ومن هؤلاء المستشرق المعروف فيلهاوزن وعبد العزيز الدوري ومونتغمري واط وغيرهم.

- أما الثاني فتختلف منطلقاته النظرية اختلافاً جدياً عن الاتجاه الأول، إذ ينطلق هذا الاتجاه من أن الطابع الثوري العاصف للرسالة الحمديّة أحدث ثورة جذرية في كلية الحياة الاجتماعية للعرب أتمت بها النظام

* طبيب أسنان، وهو باحث مهتم بقضايا التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

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 هندز، وتدخّل الرؤية الماركسية في إطار هذا الاتجاه ممثلة 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 صدر الإسلام بطابعها، ومن أهم أصحاب هذا الاتجاه الباحث شعبان في كتابه "رؤية جديدة في التاريخ الإسلامي من 600-750م".

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

وعلى كلّ فإن الباحث لا ينكر ذلك بل يؤكد على أن هذه الدراسة تجعل همها التركيز على أن الممارسة السياسية للرسول محمد صلى الله عليه وسلم منذ 622-632م لم تتخط حدود النظام القبلي ولم تخلق إلا اتحاداً قبلياً ضعيفاً، وبحكم ذلك فإن القرآن الكريم لم يقدم أية نظرية إسلامية في الحكم والدولة (ص 33)، إذ أن حجم المادة السياسية في القرآن قياساً إلى الأجناس الأخرى من النصوص كالقصصية والوعظية والأخلاقية وغيرها ضئيل ومقتضب جداً، 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 يدجل على غرور الإنسان وكفره (ص 91).

وإذا انتقلنا من الفترة التأسيسية للنص القرآني إلى موجة الأولى من الفتوحات الإسلامية نجد أنها 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 لك 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 وحده لدراسته ولبحث تأثيره؟ ثم أليس العامل القبلي نفسه إنما هو تكوين مختلط للتمازجات الثقافية والاجتماعية خاصة ثم الاقتصادية والدينية عامة؟ والسؤال الآخر الذي يجب بحثه، إنما يتمحور حول ما أجراه 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 الاعتبار 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، بلستوقعه في مآزق كان من السهل عليه عدم الوقوع فيها لو أنه بين أن من الاستحالة فرض هذه القطيعة السياسية، ولاسيما أن خط العودة من الممارسة السياسية في مجتمع يثرب إلى الممارسة السياسية في مجتمع مكة ليس ممكناً فحسب بل يشكل مادة للبحث مثيرة وغنية طالعنا بشائرها احد 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 ان الدعوة الأخلاقية للقرآن لم تلغ السيادة الفعلية للنظام القيمي القبلي، فقد بقيت الشروط الحياتية والظروف المعاشية للقبائل العربية في مجتمعا 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 بان الإسلام لم يأت بأي تعديل يذكر في الأعراف والنظم القبلية السائدة التي تضبط مسألة الملكية الفردية والجماعية، ولا توجد لا في القرآن ولا في الحدي أية نصوص حولها الموضوع (ص 73)، إذا كان لك صحيحاً فأين نذهب بهذا الكم الكبير من الآيات التي خصصت لمسألة كنز الذهب والفضة، وآيات الموارث التي يدخل ضمن احد أهدافها تفتيت الثورة منعاً من تملكها في يد رجل واحد.

لكن المثير في هذا الفصل هو تأويل الباحث لمسألة الجزية واعتباره أن فرضها إنما جاء تعويضياً للمسلمين عن دخول القبائل في الإسلام وعن تحريم زيارة البيت للمشركين الذي كان مصدراً معيشياً مهماً للمسلمين، كما تؤكد روايات المفسرين جميعها (ص 78).

وهكذا أتت الجزية لتشكل تحوياً مبدعاً مع الظروف التي ولدتها التطورات بعد سقوط مكة، لكن، لما كانت الجزية كلك فكيف يمكن اعتبارها الأتاوة التي كانت تفرضها القبائل البدوية على أهل الحضرة (ص 79)، أعتقد أن مفهوم الزكاة الذي يقصده المؤلف هنا قد اختلط له 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 له القضية انطلاقاً من أن مقولة الارتباط بين أشكال الفتح وشروطه هي مقولة لا تاريخية. ولا تصمد نهائياً للفحص النقدي التحليلي، إذ كان لجيل الفتوحات من المسلمين، وكذلك لعصرهم ومرحلتهم مشاكل أخرى تماماً، غير مشاكل الفقهاء في القرن 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، ومن ثم فعلاقة الفتح كما شكلها عمر وكما مارسها 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 ليست ترمز لعلاقة السيادة نفسها، وإنما تمثل حقاً للفاتحين وواجباً على المغلوبين، يتم بموجبه صوتهم 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 ميوعة ضبابية، 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 المدين الفلسطيني السامرة دفع الجزية كما يذكر البلاذري، على حين ألزمت المدينة المجاورة لها إيلياء والتي فتحت بنفس الموجة بالخراج حسب المصدر نفسه.

إن المؤلف يحتتم بان 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 وانعشتها وأكملتها بصورة تم فيها لأول مرة في تاريخ العرب توحيد جميع القبائل العربية بدون استثناء.

وبعد عصر الفتوحات نشأ عاملين اثنين كونا الأزمة التي عرفت بالفتنة، أولها هو الاتجاه الموضوعي المتعلق بالضرورة مع استقرار الياة الجديدة في الأمصار لتنامي نفوذ الأرستقراطية القرشية التقليدي مالياً وسياسياً، وتحولها إلى شريح اجتماعية مختصة بالثروة والقرار ومستقلة بنفسها، متميزة في وجودها المادي ونبائها الفوقي الأيديولوجي العام عن جمهور القبائل وعمامة 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 بشكل تحليلي، يؤكد أن معاوية كان الإمام الشرعي الأول الذي حل التناقض الجذري لمرحلة صدر الإسلام لصالح الاتجاهات التطورية الجديدة، متمثلاً في رفع ونسخ أولوية المنظمة القيمية والعرفية القبلية في تدبير مصالح الأمة وتثبيت بناء فوقي سياسي وروحي جديد يتلاءم مع التطورات الاجتماعية؛ فقد جعل 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، فغض النظر عن التوازنات والمصالح القبلية؛ هذه المصالح القبلية التي أخذت تعبر عن سلوكية جديدة بعيدة عن أطر ومعايير النسب المحض، إذ كانت إفرازاً مباشراً للفتوحات

ونتائجها من جانب، إضافة على 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 إلى أنه خليفة الله على الأرض في عبادته، ولذلك فقد كتف الأمة في عهد معاوية عن أن تكون الحامل والرافع لشرعة الحكم من خلال إجماعها وإرادتها العامة الجمعية، فإذا لم تعد الأمة مصدر الشرعية، فمن أين يأتي هذا المصدر إذا؟

وجد معاوية الجواب على لك في السماء لا في الأرض، الله هو الذي يقرر شرعية الحكم، ولها فإن خليفة الله، إن هذه الفروقات المصطلحية تعبر عن اختلاف الوقائع الفعلية المؤسسة لها، فإذا كان عمر قد رفض سابقاً رفضاً قطعياً أن ينادي بخليفة الله، فإن هذا اللقب هو الذي رمز معاوية 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 وإليه على البصرة زياد بن أبيه في خطبته عام 45هـ حين قال "أيها الناس إنا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة، نسوسكم بسultan الله الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء الله الذل خوّلنا، فلنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا، ولكن عليها 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 للأمة، 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، الذب أصبح صاحب الأولوية المطلقة في تركيب أمور الأمة.