

التاريخ الإسلامي

وفكر القرن العشرين

دراسات لتراث في تفسير التاريخ

تأليف

الدكتور فاروق حمزة

أستاذ التاريخ الإسلامي ورئيس قسم التاريخ
جامعة الآثار، جامعة بغداد

- البابكية والتفسير المادي للتاريخ
- الندوة في المفهوم النبوي
- حول طبيعة الحركة الشعوبية
- العرب في العصر العباسي الأول
- أبو مسلم الخراساني
- حركة الشوارج
- حركة الرزق
- حركة المختار الثقافي
- بين المنصور والصادق
- الترك والخلفية العباسية

٦٥٩٣٤٨٥



Biblioteca Alexandrina

مكتبة النهضة - بغداد

التاريخ الإسلامي

وفِيْهِ الْقَرْنُ الْعَشَرُ

دراساتٌ نقديةٌ في تفسير التاريخ

التاريخُ الْمُسْلِمُ وَفِيْهِ الْقَرْنُ الْعِشْرُونُ

دَرَاسَاتٌ نَقْدِيَّةٌ فِي تَفْسِيرِ التَّارِيخِ

تأليف

الدُّكْوَذُ فَارُوقُ عَمَّار

أستاذ التاريخ الإسلامي ورئيس قسم التاريخ
 بكلية الآداب - جامعة بغداد

مكتبة المascript - بغداد

الطبعة الثانية - بغداد

منقحة ومزيدة

١٩٨٥

الاهداء

إلى ... زوجي ليلي
التي صحت بالكثير من أجل بيت سعيد ومستقر
والى ... العم الدكتور وجيه نجا
الذي طالما تناقشت وأياده في موضوعات الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم الكتاب

دعوة إلى قراءة جديدة للتوصيف التاريجية القديمة

شهد القرن العشرون تقدماً ملحوظاً في الجهد الرامية لجمع الوثائق والخطوطات وتنظيمها، فقد اكتشفت مادة مهمة من خطوطات ووثائق تاريخية ساعدتنا على إعادة تفوم أحداث الماضي بطريقة تزيد من ثقمنا لها وإن فادتنا منها.

ومع ذلك كله فلا نزال نعاني من يعتقد « بالأطر المسقطة » ومن « يقلد »، فلا زال العديد من مؤرخينا يعتمد كلياً على تفاسير استشراقية غافلة عنها الدهر دون تحيص، ولذلك يقعون في عين الأخطاء التي وقع فيها المستشرقون قبلهم، ورغم أن هذه الآراء الاستشراقية باتت قديمة في أذروها وظهرت تفاسير جديدة عدلت فيها وغيرت؛ إلا أنها لا نزال إلى يومنا هذا تداول هذه الآراء ومستند عليها.

لقد فسر بعض المستشرقين تاريخنا العربي - الإسلامي تفسيراً عنصرياً يقوم على صراع الشعوب داخل المجتمع الإسلامي الوسيط، وشاع هذا التفسير بين « المقلدين » من مؤرخينا رغم أنه تفسير خاطئ، ولو كلف هؤلاء الكتاب أنفسهم عناء قراءة النصوص التاريخية بإمعان دون الاستناد إلى قراءات المستشرقين، لوجدوا أن التفسير الغنطي لا يستند على أساس تاريخي أو نظرية موضوعية للأحداث.

إنَّ هذه الدعوة إلى قراءة جديدة للنصوص التاريخية القدمة لا تقتصر على «المقلِّدين» من كتابنا بل إنها تشمل كذلك من يعتمد «النظرة المسبقة» في التفسير من الذين يعتمدون على مستشرقين آخرين، حاولوا تطبيق التفسير المادي للتاريخ. فتبخبطوا وخلطوا، وكان همهم أن يجعلوا من «أسلوب الإنتاج» و «صراع الطبقات» أساساً لظهور الحركات والمعطفات التاريخية في الشرق العربي الإسلامي.

إنَّ الصورة التي يعطياها كلا التفسيرين الضيقين صورة قاتمة بعيدة عن الواقع، لأنها تحاول أن تجمع الشواهد الشاذة لكي تؤيد فرضيتها هذه أو نظرتها تلك.

ولعلَّ ما تهدف إليه هذه البحوث التي بين يدي القارئ، الدعوة إلى قراءة جديدة وعميقة للنصوص والوثائق عن تاريخنا العربي الإسلامي، دون اعتقاد على قراءات غيرنا لهذه النصوص.

أما الأمر الآخر الذي تسعى إليه هذه البحوث فهو تأكيد الفكرة القائلة بأنَّ تاريخنا حين بدأ يكتبه أبناءه المتحررون من إسار الفكر الدخيل، المستندون على نظرة ذاتية في فهم التراث وتفسيره... إنَّ هذا التاريخ ظهر بوجهه جديد وبتفسير جديد يختلف عن الصورة التي جاء بها الاستشراق، ونقلها مؤرخون عرب حتى النصف الأول من هذا القرن دون تحيص.

لقد اعتادت أوروبا بعد القرن السادس عشر الميلادي على مستوى حضاري، امتاز بتفوقه المادي والعلمي. وقد نسي مفكرو أوروبا وكتابها، أو تناسوا، المستوى الحضاري الواطئ الذي عاشته مجتمعاتهم في العصور الوسطى. بل إنهم لم يتحملوا حتى التفكير في حضارات لم تكن في يوم ما منافسة لهم فحسب، بل كانت أرقى منهم درجات عديدة. وإلى ذلك وأشار المؤرخ بارتولد حين قال:

«نجد الأسس المتينة في طرق البحث التاريخي تواجه صعوبة في إزالة الخرافية التي تعتبر أوروبا في كل العصور تحمل تلك الأهمية العالمية سياسياً وحضارياً كالتي تتمتع بها الآن».

ومن هذا المنطلق نظر المستشرقون إلى التراث العلمي والفلسفي العربي الإسلامي على أنه مجرد إحياء وبعث جديد للتراث الإغريقي القديم وهي نظرية خاطئة... وبالعزع بعض المستشرقين في تأثير الحضارة الفارسية في النظم الإسلامية وفي الفكر العربي الإسلامي. وأبرز مستشرقون آخرون الصراع بين العرب والأعاجم، مؤكدين على ظاهرة «التمييز» بين العرب والموالي في المجتمع الإسلامي، وهو ادعاء ليس له ما يبرره. بل إنّ بعضهم ذهب أبعد من ذلك؛ حين ادعى بأنّ الإسلام نشأ عن أسطورة حبكت في عهد الخليفة لتركيز سلطة الطبقة الحاكمة!! فهو إذن يتناقض مع مصلحة «الأرستقراطية» مالكة الرقيق أو الإقطاعيين.

ومنذ أن كتب نولدكه عن حركة الزنج واعتبرها «ثورة العبيد» المظلومين الذين يعانون من التمييز الاجتماعي والاقتصادي... ومنذ أن كتب ابراهيموف عن البابكية واعتبرها «انتفاضة» الأذربيجانيين ضد «السلطان العربي»... ومنذ أن روج مستشرقون ومستعربون آخرون لحركات الزندقة والشعوبية والقرامطة، فأعتبروها حركات «تحريرية» ناضلت من أجل العدالة والمساواة «والاشراكية»!!!.. نقول: منذ أن كتب أولئك، هذا المؤرخون من شرقين وغربين حذوهم، فأصبحت تلك الفرضيات التي لا تستند إلى روایات التاريخ وحقائقه نظريات مسلّم بها وليس هناك مجال للتشكيك بها.

والمطلوب منّا تجاه هذه الآراء الغربية والتفسيرات المتعاملة، التصدي لها بمعالجة أكثر موضوعية لواقع التاريخ العربي الإسلامي، وتقدير مظاهره المختلفة بتبني تفسير ينطلق من وجهة نظر شمولية في فهم التاريخ وتفسيره. إننا لا نريد بجتنمعنا أن يتنازل عن إرثه الحضاري وقيمه المميزة وخصوصيته ويستبدلها بقيم غريبة عنه... والأمر متوقف علينا أولاً وآخرأ.

بغداد - ١٩٨٥

المؤلف

مُرَكَّبَةُ الْبَخْرَاج

نظريّة الأعماق لدى الفراغ البارشية في ثبات

- على سُبُّيل التَّشْدِيمِ
الْمُصَاهِرُونَ الْفَعَلَانِيَّةُ وَالْأَمَامَةُ
إِنْتِخَابُ الْأَمَامَاتِ
مَرَاسِيمُ إِنْتِخَابِ الْأَمَامَاتِ
الْهُنْجَيَّةُ عَشَدُ الْأَمَامَةُ
مَوْقِفُ الْأَمَامَةِ مِنَ الْأَهْمَامِ
الشُّوَّرَةُ عَلَى الْأَمَامِ الْأَبَاضِينِ
حَسْوَلُ وَجْهُوكَ وَجْهُوكَ لَعَمَ وَاحْلَدُ
حَسْوَلُ سُلْطَانَاتِ الْأَمَامَاتِ وَكَوَاجِهَاتِهِ
الْأَمَامَاتِ الْأَبَاضِينِ غَيْرُ مَهْسُوبُونَ وَمَسْؤُولُونَ عَنْ قِرَأَاتِهِ
مَسْرُولَيَّاتِ الْأَمَامَاتِ الْأَكَارَنِيَّةِ
مَسْرُولَيَّاتِ الْأَمَامَاتِ الْأَمْنِيَّةِ
مَسْرُولَيَّاتِ الْأَمَامَاتِ الْمَالِيَّةِ
شُرُوطُ اِسْتِقْالَةِ الْأَمَامَاتِ أَوْ هَشْلَهِ
الْغَسَالَةُ

حركة المخواج

لا يكتفي بعض مؤرخينا المحدثين بتسليط الأضواء على حركات سلبية في تاريخ العرب الإسلامي من أمثال حركات الزنج والخرممية والخشاشين ومن لفَّ لهم... بل إنهم يحرّفون، عن قصد، حقيقة هذه الحركات، وذلك بانتقاء ما يلائم أهدافهم من الروايات من أجل تشويه مسيرة التاريخ العربي.

ونحن لا ندعّي لذلك التاريخ العصمة والكمال، ولكننا نسأل.. لماذا ينسى أو يتناسى هؤلاء الكتاب بأن هناك حركاتٍ ثوريةً أخرى عملت داخل نطاق المجتمع الإسلامي، ومن أجل تطويره ودفعه نحو الأفضل، وكان عمل هذه الحركات سواءً من الناحية السياسية أو العقائدية ضمن إطار الإسلام وداخل حدوده !! من هذه الحركات الثورية موضوع بحثنا في هذه المقالة.. الخوارج الإباضية في عُمان.

عَلَى سَبِيلِ التَّقْدِيمِ

يعتبر الخوارج أنفسهم الممثلين الحقيقين للأمة الإسلامية، فهم «أهل العدل» ومنهاجمون «منهاج أهل العدل» وأئتهم «أئمة العدل» خلفاء رسول الله عليه صلوات الله وآياته في تطبيق قواعد الإسلام ومادته وفي رأي الخوارج عامة أن الإمام

(١) أبو المؤثر: الأحداث والصفات، خطوطه بدار الكتب المصرية، ورقة ٣. - أبو إسحق الحضري: مختصر المخلص، خطوطه بدار الكتب المصرية، ورقة ٧٠. فأياً بعد. - الصالئي: كنز الأديب وسلامة الليبي، خطوطه بجامعة كمبردج، ورقة ٨٢ ب.

يجب أن يختار من قبل الأمة اختياراً حرراً. ليس لاعتبارات الأصل أو القبيلة أو الجنس وزن فيه. كما وأن الأمة تحفظ لنفسها الحق في عزل الإمام إذا أخل بشروط العقد بينه وبين الجماعة. وقد تعلق الأمة أو تزجل اختيار الإمام في ظروف معينة أو بسبب عدم وجود مرشح كفؤٌ لهذا المنصب^{١٢}.

بدأت الدعوة السرية الإباضية في البصرة. ونجمت في كسب الأنصار في عمان. حيث انتخب الجندي بن مسعود أول إمام للإباضية في عمان مع بداية تأسيس الخلافة العباسية في العراق. وقد تعاقب الأئمة الإباضية على حكم عمان حتى انتخب الصلت بن مالك الخروصي سنة ٢٣٧ هـ ٨٥١ م. الذي حكم فترة طويلة حتى سنة ٢٧٢ هـ ٨٨٦ م. حتى أصبح شيخاً مسنًا مما حدا ببعض الفقهاء والعلماء بقيادة موسى بن موسى إلى عزله وانتخاب راشد بن الناظر بدلهم^{١٣}.

إن عزل الصلت بن مالك يمثل منعطفاً منها في تاريخ الإباضية في عمان. ذلك لأنّه أدى إلى أزمة سياسية وفكرية حادة بين مدرستين فكريتين أولاهما: مدرسة الرستاق التي أنكرت عزل الصلت وتبنّت آراءً متطرفة حول طبيعة الإمامة. والأخرى: مدرسة نزوة التي كانت أكثر اعتدالاً في آرائها وأكثر اتساماً بالتفويق^{١٤}. وقد نتت عن ذلك انشقاق في صفوف الإباضية بين مؤيدین للإمام الصلت ومعارضین له، وإلى تباعد الشفرة بين القبائل اليانية والزارية من مؤيدي الذهب الإباضي في عمان، مما شجع الخلافة العباسية في بغداد على التدخل واستعادة سيطرتها على عمان سنة ٢٨٠ هـ ٨٩٣ م. حيث سقطت الإمامة الإباضية. ولم يستطع الذهب الإباضي أن يعيد نفوذه السياسي في عمان إلا بعد مرور حوالي القرن ونصف القرن من الزمان.

لقد بقيت مسألة عزل الإمام الصلت بن مالك، أو يعني آخر نظام الإمامة الإباضية، من أعنف مظاهر المشادة حدةً بين الفقهاء أو العلماء الإباضية من

(٢) راجع: Bathurst: The Ya'rubid Dynasty, Ph.D. Thesis, Oxford, 1967.

(٢) الأزكي: كشف الغمة الجامع لأخبار الأئمة. مخطوطة بالتحف البريطاني، ورقة ١٣٣ أ.

Wilkinson: The Ibadi Imamah, B.S.O.A.S., 1970.

(٤) راجع:

بمثلي المدرستين الفكريتين آنفِي الذكر، بل إن هذه المسألة ظلت القضية المركزية في كتابات العلماء العُمانيين حتى القرن الثامن عشر الميلادي حين ظهر مؤرخون عُمانيون من نظرٍ جديدٍ^(٥)، كتبوا في تاريخ عُمان عامَة دون أن يحصرُوا أنفسهم بقضية الإمامة واختلاف الرأي فيها.

المصادر العمانيَّة والإمامَة

إن معالجة نظام الإمامة من حيث أصولها ومراسيمها وطريقة انتخاب الإمام، وبالبيعة له، ليس بالأمر السهل بسبب ندرة المعلومات في مصادر التاريخ العُماني، على أن المصادر الفقهية الإياضية تزودنا ببعض المعلومات عن طبيعة الإمامة حيث تخصص أحياناً بباباً معيناً عن الإمامة^(٦). وسنحاول هنا أن نجمع هذه المعلومات المتداولة من المصادر الفقهية والتاريخية لنكون منها صورة عن طبيعة الإمامة الإياضية.

انتخابُ الإمامَ

الانتخاب هو الوسيلة الاعتيادية لاختيار الإمام الإياضي. وعلى الشخص المرشح أن يكون رجلاً كاملاً لا يعاني من معوقات جسمية أو عقلية. يقول أبو المؤثر في ذلك:

«وما ينبغي للإمام أن يكون صدوقاً، وفيما، جواداً، رحيمَا، كريماً،
غيفياً، وديعاً، قنوعاً، نزيهاً عن الطمع، مصلحاً بين الناس مجده
بين رعيته وبمحكمه وقوسته، لا يتغاضلون معه إلا بقدر فضلهم في
الخلق وحسن المعرفة بالحق والنصيحة»^(٧).

أما الصائفي فيرى بأن الإمام لا يكون إلا^(٨):

(٥) *Idem: Bio-Bibliographical Background to the Crisis... Arabian Studies*, Vol. III, PP. 137 - 164.

(٦) يختص الصائفي مثلًا ببابِ عن الإمامة في كتابه: *كنز الأديب وسلافة اللييب*, وقد ترجم الدكتور ولكتشون مقتطفات من هذا الباب وعلق عليها في مقالته عن الإمامة الإياضية.

(٧) أبو المؤثر: *الأحداث والصفات*, مخطوطة بدار الكتب المصرية, ورقة ٢٦.

(٨) الصائفي: *كنز الأديب وسلافة اللييب*, مخطوطة بمجموعة كمبردج, ورقة ٨٢ أ.

«رجلًا بالغاً عاقلاً ميّزاً، لا أصمّ ولا أعمى، ولا أخرس ولا ناقص
الجوارح، التي يسقط بها عنه فرض الجهاد، ولا مجنوناً ولا معتوهاً،
ولا خصيّاً ولا محبوّاً، ولا حسوداً ولا كنوداً، ولا كذاباً ولا خلف
الوعد والعهد، ولا سيء الخلق ولا بخيلاً، ولا أبله ولا متّهاً،
وكذلك الولي».

وأكّد الحضرمي هذه الشروط ، فلاحظ أن يكون الإمام :

«رجلًا بالغاً حرّاً عاقلاً، ليس بأعمى ولا أصمّ، ولا أخرس، فضيحاً
بالعربية، صحيحًا ليس بزمن ولا مقطوع اليدين أو الرجلين، وأن
يكون من أهل العلم والورع في الدين، ومن لم يقم عليه حدّ من
قطع ولا جلد»^(٩).

ويلاحظ في هذه الصفات أنها تستثنى المرأة والطفل ، وترى أن الرجل يجب
أن يكون حراً، ولا شكّ فإن تقرير الصفات الشخصية الأخرى تعتمد على
الناخبين ووجهات نظرهم في المرشح للإمامية.

مَرَاسِيمُ اِنتَخَابِ الامَامِ

تؤكّد الأصول المتّبعة في اختيار الإمام الإباضي أنها يجب أن تتمّ مباشرةً مع
وفاة الإمام الحاكم وليس أبداً قبل وفاته . وهذا يعني أن الإمام المتوفى ليس له
دور أو تأثير كبير في انتخاب الإمام الجديد ، رغم أن رأيه رباً يكون معروفاً .

ويشير الصافّي إلى مراسيم بيعة الإمام فيقول^(١٠) :

«فيimid أفضّلهم [أهل الخل والعقد] يده فيصافح بها الإمام ثم يقول
إنّا قدّمناك إماماً على أنفسنا وال المسلمين، على أن تحكم بكتاب الله
وسنة نبيّه عليه السلام، وعلى أن تأمر بالمعروف وتنهى عن
المنكر، وتظاهر دين الله الذي تعبد به عباده، وتدعوا إليه ما
وجدت إلى ذلك سبيلاً.

(٩) الحضرمي: خنصر الخصال. ورقة ٧٠ بـ. - راجع كذلك: السالي: مدارج الكمال. ص ٣٥ . القاهرة.

(١٠) الصافّي: كنز الأديب وسلامة الليبب. مخطوطة بجامعة كمبردج . ورقة ٨٢ أ.

فإذا قال نعم وجبت البيعة وثبتت العقدة هذا إذا كان على الدفاع، وإن أرادوا على الشراء زادوا « وعلى الجهاد في سبيل الله » فكلما كثرا المبائعون له كان أفضل، ويكون واحداً بعد واحد، ثم يجعلون الكلمة على رأسه والخاتم في يده.

ثم يخطب الخطيب بصحة البيعة والتکبير والتحميد بعد صلوة الفرائض، ويقول بعد ذلك لا إله إلا الله، لا حكم إلا الله، ولا حكم لمن حكم بغير ما أنزل الله، ولا طاعة لمن عصى الله، لا حكم إلا الله خلعاً وفرقاً لأعداء الله ».

و واضح أن قسم إمام الدفاع مختلف عن قسم إمام الشراة، ذلك لأن أهم واجب للإمام الثاني هو الجهاد وتوسيع رقعة الدولة الإيمانية. وأول عمل يقوم به الإمام المنتخب هو دفن الإمام المتوفى، وهذا يعني أنه يجب انتخاب الإمام الجديد خلال ساعات من وفاة الإمام السابق:

« وإذا مرض الإمام مرضًا عنوفاً، فلا يجوز أن يقدم إمام قبل موته، ولكن إذا مات قدموه غيره قبل أن يقرب وليصلي هو على الإمام الراحل، فإن لم يوجد سبيلاً صلى عليه قاضي مصر »^(١١).

أما إذا أعقبت وفاة الإمام اضطرابات أدت إلى الإخلال بالأمن والنظام، وحالت دون الانتخاب، فإن الانتخاب يجب أن يتم في أول فرصة تسنيح « لأهل العدل » بالاجتماع. وإذا رفض الإمام الإمامة بعد أن رشحه المسلمون لها، فيجب أن يقتل^(١٢). قبل أن ينظر المسلمون في ترشيح أحد غيره.

أهمية عمدة الأئمة

يعتبر الإيمانية نظام الإمامة فرضية من الفرائض التي أوجبها الله فيقول الصائفي^(١٣):

(١١) الصائفي: كنز الأديب وسلامة الليسب، مخطوطه بمجموعة كبيرة، ورقة ٨٣ أ.

(١٢) راجع: الأزكي: كشف الغمة الجامع لأعيان الأئمة، الباب ٣٣.

(١٣) الصائفي: كنز الأديب وسلامة الليسب، مخطوطه بمجموعة كبيرة، ورقة ٩٩ أ.

«الإمامية فريضة والقدر فيها وسيلة والفرض إذا وجب بالإجماع لم يسقط بعدم الوسيلة ولا بتركها. وقيل إن الرضى والتسليم يقومان مقام العقد الصحيح أو أقوى منه. فإذا وقع الرضى والتسليم فأى عذر يبقى له».

ويشير في موضع آخر إلى أن الإمامة:

«تشتت بغير عقد إذا وقع التراقي به من الخاصة من أهل العلم والحل والعقد»^(١٤).

أما أبو المؤثر فيقول:

« وإن من دين الله الإمامة، وهي حق الله واجب على عباده لإقامة الحدود وإنصاف المظلوم والحكم بين الناس عامـة... فإذا ظهر المسلمون اجتمع في الأرض فقهاؤهم وأهل الرأي وأهل الفضل منهم واجتهدوا لله في النصيحة واختاروا رجلاً طاعة الله لا لطاعتهم...»^(١٥).

وبينما من هذه النصوص أن الإمامة فرض واجب، وهي تأخذ شكل العقد بين الإمام والرعية، ويوجب هذا العقد يكون للإمام (الولاية) والطاعة من الرعية بشرط عدم إخلاله بشروط العقد وقيامه بواجباته. أما إذا أخلَّ واجباته فالرعاية في حل من العقد ويكون الإمام معزلة (البراءة).

ذلك يقول كتاب الكفاية:^(١٦)

«الولاية والبراءة فرضان في كتاب الله لا عذر للعباد في جعلهما».

(١٤) المسدر السابق. ورقة ٨٢ ب.

(١٥) أبو المؤثر: الأحداث والصفات، خطوطه بدار الكتب المصرية، ورقة ٢٦.

(١٦) لقد نقل الأذكوري جزءاً من كتاب الكفاية من كتابه: كشف الغمة الجامع لأخبار الآئمة. وراجع: الأذكوري، الباب ٢٧.

وواضح من هذه النصوص أن العقد يجمي الرعية مثلما يجمي الإمام على حد سواء ، ورغم أن الانتخاب هو الوسيلة الاعتيادية لاختيار الإمام فإن الدعم المهم لولاه الإمام سلطته التي يحكم من خلالها يأتي عن طريق « الرضى والقبول » الذي يعبر عنه أهل الحل والعقد وأهل العدل وهم « النخبة » من الرعية بسبب قناعتهم بأهلية الإمام وقابليته للحكم .

« فإن استقام على منهاج أهل العدل تثبت إمامته بولاية الأولياء

^(١٧) له »

موقف الأمة من الإمام

ومن واجب الأمة طاعة الإمام ومساندته بعد بيعته :

« وعلى الرعية طاعته ونصرته إذا بلغت إليهم قدرته وأحكامه
وحياته ما استقام على الحق .. »^(١٨)

ويقول الصائفي في موضع آخر : « وإذا أراد الإمام المعونة من رعيته في
موضع لزوم المعونة فليكن أمره مطاعاً .. »^(١٩)

وعلى المسلمين أن ينصروا إمامهم في قتاله للمرتدین والمصابة ، كما يمكن
للإمام الإياضي أن يستعين بالعبيد في جهاده :

« وللإمام أن يشتري العبيد من بيت مال الله، ويتحذهم في جهاد
العدو وعز دولة المسلمين »^(٢٠)

ويذكره كذلك أن يستعين بأهل الشرك على قتال أعدائه من أهل القبلة^(٢١) :

« وللمسلمين أن يستعينوا على عدوهم من أهل القبلة بأهل الشرك

من اليهود والنصارى والمند والزننج والمعجم وغيرهم ، إذا رأوا في

(١٧) الصائفي : كنز الأديب وسلامة الليسب ، مخطوط بمجموعة كمبردج ، ورقة ٨٢ ب.

(١٨) المصدر السابق ، نفس الورقة .

(١٩) المصدر السابق ، ورقة ٩٣ أ.

(٢٠) المصدر السابق ، ورقة ٨٦ ب.

(٢١) المصدر السابق ، ورقة ٨٥ أ.

ذلك القوة على عدوهم، لأنَّه قيل يجوز أنْ يُستعان بعاصٍ على
عاصٍ مثله، فيعاقب المستعان عليه ويترك المستعان به لثلاً يترك
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

على أنَّ استعاناً الإمام الإيابي بهؤلاء مشرورة^(٢٢):

«وليس للإمام أنْ ينتصر بالكافر إلا أنْ يكون قاهراً للذين
يُنتصرون بهم أخذأ على أيديهم، لا يجذون حدثاً في أمر المسلمين
فحينئذ يسعه أنْ ينتصرون بهم».

أما الفاسقون فلا يكن الاستعاناً بهم:

«وليس لإمام المسلمين أنْ ينتصرون بالفاسقين ثم يظهر ظلمهم
وعسفهم في الرعية»^(٢٣).

ولعل كل هذا التأكيد على ضرورة نصرة الرعية للإمام الإيابي أثناء
الأزمات الداخلية أو قتال الأعداء في الخارج، مردّه إلى عدم وجود جيش
نظامي ثابت لدى الدولة الإيابية في عهان. فلما كان واجب كل الأتباع
الإيابية مساعدة الإمام ونجدة ضدَّ العدوّ، فليس هناك من حاجة إلى جيش
نظامي قائم. بل إنَّ وجود مثل هذا الجيش، في رأي الإيابية، خطير على
ال المجتمع لأنَّه سيؤدي وبالتالي إلى فرض سلطة دكتاتورية جائزة يمارسها الإمام
معتمداً على الجيش، وهذا هو «سلطان الجور» وليس سلطان العدل.

لقد أدرك الفقهاء الإيابية خطر تحول الإمام إلى سلطان جائر يستمد
سلطته من جيش ثابت، ولذلك فقد أصرّوا المرة تلو الأخرى بضرورة حلّ
الجيش وتفرق الإيابية وعودتهم إلى مناطقهم بعد كلّ موقعة أو معركة. ولذلك
فقد أصرَّ الفقيه موسى بن أبي جابر على أن يتفرق الشرارة بعد موقعة الجازة سنة
١٧٧ هـ/سنة ٧٩٣ مـ. قبل انتخاب إمام جديد. وحين أراد الإمام المها بن
جيفر اليحمدي إنشاء جيش نظامي مركزي عارضه الفقهاء، وأدى الأمر إلى

(٢٢) المصدر السابق، ورقة ٩٠.

(٢٣) المصدر السابق، نفس الورقة.

أزمة داخلية حتى أن بعض الفقهاء وقف عن تأييده^(٢٤).

وإذا كان الجهاد وحرب الأعداء واجب، فإنه يعتمد على الظروف التي تمر بها الإمامة الإباضية، ولذلك فإن التقية جائزة عندهم. حيث يقول الصائفي:
«التقية على ثلاثة وجوه: وجه فريضة، وجه توسيع، وجه لا يسع»^(٢٥).

فعلى الإمام أن يجاهد إذا لم يكن له عذر في عدم الجهاد، وإذا كان عدد أتباعه على الأقل نصف عدد أتباع عدوه. أما إذا كانت قوته تضعف عن الأعداء فعليه بالتقىة.

ويحسن به الظن أنه لم يجد أعواناً، أو خاف على نفسه، أو خذله أصحابه. وأما إذا كان عنده كنصف العدو ثم تبرك وأهمل وصح ذلك، وجب خلمه^(٢٦).

وفي رأي الخوارج الإباضية أن الإسلام عاش في حالة ظهور في حياة الرسول ﷺ وعهدي أبي بكر وعمر بن الخطاب، ثم المحرف عثمان:
«أبو بكر وعمر هما عند المسلمين في الولاية، ولكن عثمان كان في منزلة البراءة عند المسلمين»^(٢٧).

وفي محاولتهم إعادة الإمامة الإسلامية الحقيقة رفض الإباضية الأساليب المتطرفة، وعمدوا إلى أسلوب الدعوة السرية الهدأة، وكسب الأنصار بصورة تدريجية، و اختيار أنساب الأقلام لبناء المجتمع الخارجي الإباضي، ثم تأسيس الإمامة الإباضية.

وكانت التقية جائزة عندهم في فترة الدعوة السرية في البصرة حتى أن جابر

(٢٤) راجع: Wilkinson: The Ibadi Imamah, B.S.O.A.S., PP.536-537. 1970.

(٢٥) الصائفي: كنز الأديب وسلامة الليب، مخطوطه بمجموعة كمبردج. ورقة ٩٩ ب.

(٢٦) المصدر السابق، ورقة ٥٨ أ.

(٢٧) راجع: محمد بن موسى. كتاب الكفاية. ضمن مخطوطة كشف الفم الجامع لأخبار الأئمة.

ابن زيد لم يصرّح بذهبة الإباضي، وأنكر عقيدته لمن لا يعرفه، وكانت الإمامة وأنصارها في «حالة قعود»^(٢٨)

ثم بدأت الحركة الإباضية تنشط، ودخلت فترتها الفعالة في عهد الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، ومع ذلك فقد كان الدعاة الإباضية حذرين جداً من السلطة الأموية، ودعوا إلى مذهبهم بسرية تامة. وهذه هي «فترة الكتمان».

وحين استطاع الإباضية تأسيس دولتهم في عُمان مع بداية الخلافة العباسية، بدأت «فترة الظهور»^(٢٩) حيث تعيش الجماعة الخارجية وتظهر عقيدتها بصورة علنية. وفي هذه الفترة يكون واجب الإمام توسيع «المصر» أي توسيع رقعة الدولة الإباضية عن طريق الجهاد ضد «الجبايرة» و «الملوك». وبهذه الطريقة يتم تحقيق الهدف النهائي، وهو انتشار المذهب الإباضي وتطبيقه على الجماعة الإسلامية.

والأئمة الإباضية نوعان رئيسيان: الإمام الشاري وهو إمام الإباضية خلال فترة التوسيع والجهاد حيث يكون المخوارج من «الذين يشرون أنفسهم ابتغاء مرضاة الله». أما الإمام الداعي أو المدافعي فواجبه الدفاع عن المسلمين ضد الأعداء أكثر من الهجوم أو التوسيع، وحين يبَايِع، فإنه يبَايِع «على الجهاد في سبيل الدفاع»، وكونه أماماً على الدفاع يعفيه من واجبات الإمام الشاري. واللاحظ أن غالبية الأئمة الإباضية في عُمان كانوا على الدفاع.

(٢٨) راجع: Op. Cit., P.537. - مهدي طالب هاشم: الحركة الإباضية في الشرق العربي (رسالة ماجستير) بغداد ١٩٧٧.

(٢٩) يشير الحضرمي إلى شروط إمامه الظهور فيقول: «والذي يوجب الإمامة ثلاثة خصال: أولها - قوة أهل الدعوة.

وثانية - أن يكون أهل الدعوة أربعين رجلاً أحرازاً بالذين أصحابه.
وثالثها - أن يكون فيهم ستة رجال فضاعداً أهل علم بأصول الدين، والفقه، من ذوي وريع وصلاح في الدين. فإذا اجتمع لأهل الدعوة هذا الوصف، وجب عليهم أن يقدموا الإمام لأنفسهم في الدين والعلم والورع». (راجع: مختصر المصال، ورقة ٧٠ . . - مهدي طالب هاشم: المصدر السابق، ص ٣١٣).

الشُّوَرَةُ عَلَى الْإِمَامِ الْإِبَاضِيِّ

إن الشُّورَةُ عَلَى الْإِمَامِ الْعَادِلِ مُنْكَرٌةٌ عِنْدَ الْإِبَاضِيَّةِ، وَعَلَى الْإِمَامِ أَنْ يُجْزِي
أَهْلَ الْفَسَادِ وَالْمُعَاصِي عَلَى الرُّجُوعِ إِلَى الْحَقِّ وَيُقَاتِلُهُمْ عَلَى ذَلِكَ، وَعَلَى الْإِبَاضِيَّةِ
أَنْ يُنْصِرُوا إِمَامَهُمْ:

«وَمَنْ عَصَى الْإِمَامَ الْعَادِلَ، فَقَدْ رَكِبَ كَبِيرَةً مِنَ الذَّنَوبِ، وَهَذَا
إِذَا ثَبَّتَ إِمَامَتَهُ»^(٣٠)

ولذلك أنكر العديد من علماء الإباضية عزل الصلت بن مالك من قبل موسى بن موسى ، واعتبروا الأخير متطرداً مستولياً على الإمامة حيث «لا يجوز إقامة إمام فوق إمام قبله، ولم يصح على الأول ما تزول به إمامته»^(٣١). وأشار أبو المؤثر بأن الإمامة لا يمكن أن تأتي عن طريق «الغلبة» والقوة «ولا يمكن أن تختلس أو تفترض» . ويؤكد البيسيوي نفس المعنى ويجرم التقديم على الإمام العدل ويعتبره بدعة حيث يقول:^(٣٢)

«الإجماع على تحريم التقديم على الإمام العدل المتفق عليه قبل ظهور كفره ...»

على أن الصائفي يعكس وجهات النظر المختلفة في حلقات الفقهاء الإباضية في عمان خاصة بعد عزل الإمام الصلت بن مالك حين يقول:

«إِنْ كَانَ الْإِمَامُ الْأَوَّلُ إِمَاماً عَادِلًاً صَحِيحَ الْإِمَامَةِ، وَلَمْ يَفْعَلْ شَيْئاً
وَنَصَبْ فَوْقَهُ إِمَامٌ بِلَا شَيْءٍ يُوجَبُ نَصَبُ إِمَامٍ عَلَيْهِ وَأَنْكَرَ الْإِمَامُ
الْأَوَّلُ ذَلِكَ، فَالآخِرُ فِي ظَاهِرِ الْأَمْرِ مُخْطَىءٌ، وَإِنْ لَمْ يَنْكُرْ فِي
الآخِرِ اخْتِلَافُ...»^(٣٣).

(٣٠) الصائفي: كنز الأديب: سلافة الليب، خطوطه بمجموعة كبيرة، ورقة ٨٢ بـ ٨٣ تـ.

(٣١) المصدر السابق، ورقة ٨٩ بـ.

(٣٢) أبو المؤثر: الأخذات والصفات، خطوطه بدار الكتب المصرية، ورقة ٤٥، - البيسيوي:
الحجّة على من أبطل السؤال في الحدث الواقع بعمان، خطوطه بدار الكتب المصرية، ورقة

١٦.

(٣٣) الصائفي: كنز الأديب: سلافة الليب، خطوطه بمجموعة كبيرة، ورقة ٨٩ بـ.

حَوْلَ وَجُوبِ وَجُودِ إِمَامٍ وَاحِدٍ

ولا يجوز عند الاباضية أن يكون هناك أكثر من إمام واحد في المcr
الواحد ، يقول الصائفي :^(٣٤)

« ولا يجوز إمامان في مصر إلا أن يكون بينهما سلطان جائز، فإن
ذهب السلطان الجائز واتصل سلطان الإمامين، سقطت إمامتها،
واختار المسلمون إماماً منها أو من غيرها » .

ويؤكد البسيوي نفس المعنى حيث يشير : « وفي الرواية عن رسول الله ﷺ
أنه قال: إذا ظهر إمامان فاضربوا عنق أحدهما ». ويضيف الحضرمي شرطاً
آخر، عدا شرط السلطان الجائز آنف الذكر، وهو وجود بحر بين الإمامتين
فيفقول :

« ألا يعقدوا لأحد قبله من المسلمين إلا أن يكون بينهما بحر، فإن
لم يكن بينهما بحر كان داعية الذي قبله وليس بإمام »^(٣٥) .

حَوْلَ سُلْطَاتِ الْإِمَامِ وَوَاجِبَاتِهِ

لا يتمتع الإمام الإباضي بمنزلة خاصة ترفعه عن المسلمين ، وليس له امتيازات
معينة . يقول شبيب بن عطيه العناني :

« إن الإمام رجل من المسلمين له ما لهم وعليه ما عليهم، ليس له
أن يستحلّ ما حرمته الله . ولاه الله من أمر عباده لا يحلّ حراماً ولا
يحرم حلالاً . بل تزيده الولاية لحق الله تعظيمًا . كما قال خليفة الله
أبو بكر الصديق (رض) للMuslimين : وليتكم ولست بخيراً لكم، فإن
أحسنت فأغينوني، وإن أساءت فقوموني . أطيعوني ما أطعت الله
فيكم، وإن عصيت الله فلا طاعة لي عليكم »^(٣٦) .

(٣٤) المصدر السابق، ورقة ٨٣ أ.

(٣٥) البسيوي: المصدر السابق، ورقة ١٤ . - الحضرمي: مختصر الخصال، ورقة ٧٠ ب.

(٣٦) شبيب العناني: السيرة، خطوطه بدار الكتب المصرية، ورقة ٨١ أ.

ويؤكد العقد بينه وبين المسلمين بأن الإمام «الأمين على بيت مال المسلمين وعلى دولتهم»^(٣٧). وعلى الإمام ألا يحتجب عن الرعية: «لا يجوز للإمام أن يحتجب عن رعيته إلا في وقت لا بد له منه لقوله عليه السلام: من ولاه الله شيئاً من أمور المسلمين فاحتسب دون حاجتهم.. حجبه الله عن حاجته يوم القيمة»^(٣٨).

وعلى الإمام الإياضي أن يتعاون رعيته: ««ولا يغفل عنهم فإنه بلغنا عن عمر (رض) أنه كان يولي الأمانة، ويجعل عليهم عيوناً، وعلى العيون عيوناً، فإن لم يفعل ذلك فهو مقصّر خسيس المنزلة». وعلى الإمام: «مراقبة رعيته، والأدب لهم، والاجتهد في مصالحهم، وتفقد أحواهم بلا حيف على أحد». وعلى الإمام «أن يعود مرضاتهم، ويشهد جنائزهم، ويفتح لهم بابه، ويبادر أمرهم بنفسه»^(٣٩): وعلى الإمام أن يستشير صحابته ويطلب النصائح منهم:

«المشورة على الإمام فرض، وقيل إنها ندب؛ فإذا اشتطرها المسلمون عليه صارت فرضاً واجباً، فإذا تركها زالت إمامته، وسقطت عن الرعية طاعتها»^(٤٠).

وحين يطعن أبو المؤثر في إماماة راشد بن النظر، يشير إلى أن هذا الإمام وأعوانه رفضوا النصيحة والمشورة؛ فيقول:^(٤١)

«فرد النصيحة ولم يرض رأي المسلمين، والشوري حق في كتاب الله؛ فمن ردّها رد الحق، قال الله تعالى ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى يَتَّهَمُونَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾★ فذكر فضل الشوري بين الصلوة والزكاة».

(٣٧) الصافي: كنز الأديب وسلامة الليبي، مخطوطة بجامعة كبيرة، ورقة ٨٦ ب.

(٣٨) المصدر السابق، ورقة ٨٤ ب.

(٣٩) المصدر السابق، ورقة ٨٤ ب، ٨٦ أ.

(٤٠) المصدر السابق، ورقة ٨٣ ب.

(٤١) أبو المؤثر: الأحداث والصفات، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ٣.

* سورة الشوري: الآية ٣٨.

الإمام الأياضي غير مصون ومَسْؤُلٌ عَنْ قراراته

ليس للإمام الأياضي حصانة معينة فهو مسؤول عن إجراءاته والقرارات التي يتخذها. فإذا اتّخذ قراراً غير قانوني ولا تنصّ عليه الشريعة، وجب عليه دفع الديمة من ماله الخاص. فإذا أمر الإمام مثلاً:

«بأدِبِ رَجُلٍ قَدْ لَزَمَهُ حَدًا وَلَمْ يَلْزِمْهُ، فَهَاتِ تَحْتَ الضَّرْبِ أَوْ بَعْدِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَصْحَّ ضَرْبُهِ مَا يَلْزَمُهُ.. فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْحَدُّ الَّذِي أَقَامَ عَلَيْهِ واجِبًا فَلَا عَلَى الإِمَامِ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ وَهُوَ قَتْلَ اللَّهِ، وَإِنْ كَانَ يَلْزَمُ فِيهِ التَّقْرِيرِ كَانَتْ دِيَتِهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ بِلَا قُودٍ، وَإِنْ كَانَ عَلَى غَيْرِ حَلَّهُ فَعَلِيُّ الإِمَامِ دِيَتِهِ خَاصَّةٌ فِي مَالِهِ»^(٤٢)

مسؤليات الإمام الأدارية

على الإمام مراقبة ولاته ووجباته وقضائه، وعليه أن يتمتنع في اختيارهم، ذلك لأن شروط اختيار الولاية والحكامة والجباة هي نفس شروط اختيار الإمام سواءً من حيث الصفات الجسمانية أو الأخلاقية والفكيرية. ولذلك يؤكد المذهب الأياضي بأن «القول في أحكام الوالي كالقول في أحكام الإمام» وأن «القول في جاي الزكاة كالقول في الإمام»^(٤٣)

ويشير الصائفي إلى أن من واجب الإمام عزل الوالي الفاسد:

«وعلى الإمام عزل الوالي إذا شكته الرعية، ولا يكلفهم على ذلك
بيئنة أنه أحدث حدثاً يستحق به العزل بل يعزله ويولي غيره من
أهل الأمانة والفضل».

بن يذهب الصائفي أكثر من ذلك، فيرى بأن الإمام «إذا اتّخذ وزراء من
الظالمين فإنه يستتاب فإن تاب وإلا عزل وحرب»^(٤٤)

(٤٢) الصائفي: كنز الأديب وسلامة الليبب. خطوطه بجامعة كبردرج. ورقة ٨٤ أ.

(٤٣) المصدر السابق. ورقة ٩٣ ب.

(٤٤) المصدر السابق. ورقة ٨٤ ب. ٨٥ ب.

مَسْؤُلِيَّاتُ الْإِمَامَ الْأَمْتَيَّةَ

وعلى الإمام الإباضي أن يمحظر حل السلاح:

«وللإمام أو من يقوم مقامه أن يمنع الأعراب من حل السلاح... وكذلك أهل القرى إذا خيف منهم البطش. وللإمام ووزرائه أن يأخذوا على أيديهم إذا عاندوا برأيهم».

وفيما يتعلق بمحظر السفر عن بعض رعایاہ یشير الصائني:

«لا يجوز للإمام حجر المباح ولا إباحة المحجور، والسفر مباح للخلق لا يجوز حجره ولا منعه على أحد إلا أن يصح أن خروجه وسفره في معصية، فمنعه يكون على وجه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو يرتاب منه الخادعة والقدح في دولة المسلمين والتوهين لها، كذلك على النظر من الإمام مع مشورة الصالحين من أهل العلم»^(٤٥).

مَسْؤُلِيَّاتُ الْإِمَامَ الْمَالِيَّةَ

وللإمام الإباضي مسؤوليات مالية باعتباره «الأمين على بيت مال المسلمين» وبيؤكد الإباضية على أهمية العدالة في جباية الزكاة، ولذلك یشير الصائني إلى ضرورة الحيطة والحذر في اختيار الجباة والوكلاه^(٤٦):

«إن جايي الزكاة ينبغي أن يكون منزلة الإمام في زوال العاهات وصحة الأمانات لأنها علم من أعلامه وشعبه من أحكامه. ولا ينبغي أن يجعل في أعمى لتعذرها في معرفة ما يقبض ومن يقبض منه، ولا في أصم لعدم سمعه عماداً قبض ولا بماذا قبض... ولو عظمت منزلته وجل قدره ورتبته في الإسلام. وليس أمر العاهات بعييب في الدين وإنما هو مشقة على المكلفين.. وعندي أن أمر الجباية مثل الإمامة وأقرب للمنع لأن الإمام له أن يولي الأحكام من يبصرها وهذا ليس له أن يولي الجباية غيره...»

(٤٥) المصدر السابق. ورقة ٨٧ بـ ٨٦، ٨٨، أ.

(٤٦) المصدر السابق. ورقة ٨٨ أ.

والإمام يقبض الأموال:

«المعدوم أربابها مثل الزكوات والكافارات، والأموال الموقفات، واللقطات، والصوافي، والوصايا المعينات، والمؤبدات وغير المؤبدات، كالوصايا للمساجد والسداد، والطرق المسبلة والخشبية، وقبض الدييات من قاتل العمد والخطأ الذي لا ولد له من القتل، وكذلك فطرة الأبدان.»

ووضع الإباضية قواعد محددة في صرف هذه الأموال وإنفاذها:

«أما الوصايا والوقوفات فتنفذ فيها جعلت له، لا تبدل ولا تغير، وأما الزكوات فثلثها للفقراء إلا أن يحتاج لها لعز دولة المسلمين، وكذلك الصوافي يرى فيها زأيه. وأما الدييات التي لا ولد لها فإن كان يرجى لها ورثة وبلغ حجة وفت، وإن لم يقدر لهم على معرفة وأليس المسلمون من الوصول إلى معرفتهم دخلت في حكم الاختلاف، ومن قال تجعل في عز الدولة فهو واسع، وكذلك الغوايب.

وقيل إن الإمام وصي من لا وصي له من بلغ بلوغ، وللأيتام مقام الأوصياء، وللأغيب مقام الوكلاء.»

ويؤكد الصافني على التزام مبدأ المساواة في العطاء للمسلمين:
«وعلى الإمام أن يساوي بينهم في أعطياتهم الثابتة لهم، والدين اللازم لهم.».

كما وأن على الإمام أو الوالي أن يحكم على من عليه حق بيت المال من بيع باعه أو غير ذلك. ومن حق الإمام أو واليه الحجر على المدين حتى يدفع الحق الواجب عليه.

ويستلم الإمام وولاته أجورهم من بيت المال:
«وللإمام أن يأخذ الأجر من بيت مال الله، وكذلك حكامه»^(٤٧).

^(٤٧) حول هذه الأمور راج: الصافني، كنز الأديب وسلامة الليبي، ورقة ٨٣، ٨٨، أ.

شروط استقالة الامام أو عزله

يؤكد المذهب الإياضي على تحرير عزل الإمام العادل:

«أجمعت الأمة على تحرير عزل أئتها إذا عدلت واستقامت على
منهاج العدل...»^(٤٨)

ويعنى ذلك أن الإمام لا يمكن أن يعزل دون «عذر» مشروع. وهناك وجهات نظر مختلفة حول طبيعة هذا العذر المشروع. كما أن الأمر يختلف بالنسبة للإمام الشاري والإمام الدفاعي، فإن استقالة الثاني أو عزله عن الإمامة أسهل من الأول.

ويؤكد الصائني على ضرورة المشورة وتبادل وجهات النظر بين الإمام وجماعته من جهة، وبين المعارضين له من جهة أخرى. ويشير أبو المؤثر إلى نفس المعنى حين يقول:^(٤٩)

«فأما إذا كان إمام يعزل أو يحارب، فليس إلا بشورة من المسلمين من أهل مصر حق يكونوا شهوداً عليه وحجة، ثم يكون حقاً على عامة المسلمين الرعية اتباعهم وتصديقهم».

والإمام الشاري لا يستطيع أن يعتزل؛ ولا يمكن للرعية عزله إلا إذا أصابته عاهة جسمية معاقة، أو كبر سنّه، وليس كبر السن عذراً بحد ذاته، ولكن إذا صاحبه عجز عقلي أو بدني:

«وليس للإمام الشاري أن يخلع نفسه أو تخليعه الرعية إلا أن تنزل به إحدى العاهات من صم لا يسمع منه النداء ولا دعاوى الخصوم، أو ذهاب عقله حتى لا يفهم ولا يعقل ما يرد عليه من الأحكام، أو يذهب نطقه حتى لا يفصح الكلام، أو بصره حتى لا يبصر»^(٥٠)

(٤٨) المصدر السابق، ورقة ٨٥ ب.

(٤٩) أبو المؤثر: الأحداث والصفات، مخطوطة بدار الكتب المصرية، ورقة ٥٧٠، - البسيوني: المصدر السابق، ورقة ١٣.

(٥٠) الصائني: كنز الأديب وسلامة الليب، مخطوطة بجامعة كبردرج، ورقة ٨٥، ٩٨ ب.

ويُعزل الإمام الشاري إذا فشل في إعلان الجهاد ضد المجاهرة أو الأعداء، على أن عزل الإمام الشاري أو اعتزاله لا يتم إلا بعد أن يسبقه تبادل في وجهات النظر والمشورة بين الطرفين الإمام والمعارضين له.

ويجوز عزل الإمام الشاري: «إذا اتفق هو والأعلام على ذلك ... وأما أن يخلع نفسه برأيه أو يخلعه الأعلام بغير رضاه فلا يجوز»^(٥١).

وعلى العكس من ذلك الإمام المدافع «فإن المسلمين إذا أوجب الرأي منهم والنظر عزل الإمام المدافع، جاز لهم ذلك، ولا حجة عليهم، كها هو لو عزل نفسه برأيه جاز له ذلك»^(٥٢).

ومن الأعذار الشرعية الموجبة لعزل الإمام الإياضي أن يخلع الإمام بالمسؤوليات الملقاة على عاتقه، لأن معنى ذلك أنه أخل بالعقد بينه وبين الرعية، ومن ذلك:

١ - إذا ارتكب الإمام «مكفرة» فعل الرعية ألا تنقض العهد والطاعة له وتبرأ منه قبل أن تدعوه «للتوبيخ» فإذا ثاب فهو الإمام وولايته واجبة، وعكس ذلك فعل الرعية البراءة منه وقتاله إذا لزم الأمر ذلك^(٥٣).

٢ - وإذا حدثت ثورة على الإمام ولم يقاتلهم رغم قدرته على القتال فقد كفر، وعليه أن يعتزل أو يعزل^(٥٤). وشرط مقدرته هو أن يكون عنده من الأتباع كنصف عدوه.

«وأما إذا كان عنده كنصف العدو ثم ترك وأهمل وصح عليه ذلك، وجب خلعه»^(٥٥).

(٥١) المصدر السابق، ورقة ٨٨ ب.

(٥٢) المصدر السابق، ورقة ٩٣ أ.

(٥٣) المصدر السابق، ورقة ٨٥ ب، ٨٨ ب.

(٥٤) المصدر السابق، الورقان السابقان.

(٥٥) راجع كذلك: Wilkinson: Op. Cit., P.541.

- ٣ - إذا امتنع أتباعه من طاعته فإن ذلك عذر له للاستقالة من منصبه.
- ٤ - إذا اعتزل عنه أثناء القتال عدد من أتباعه المخلصين فيجب أن يعزل.
- ٥ - إذا ترك الإمام المشورة مع صحابته زالت إمامته: «والمشورة على الإمام فرض.. فإذا تركها زالت إمامته وسقطت عن الرعية طاعته».
- ٦ - يسقط الإمام «إذا رأى الباطل فلم ينكره والمنكر فلم يغيره».
- ٧ - «وإذا استعمل الإمام غير المسلمين واتخذ وزراء من الظالمين، فإنه يستتاب؛ فإن تاب والا عزل وحورب»..

هذه هي جمل الأعذار التي تسقط الإمام من منصبه^(٥٦)، ولكن المذهب الإباضي لم يكن حرلياً في معالجته لهذه الأعذار، و Ashton ط النقاشة، وتبادل وجهات النظر قبل اتخاذ أي قرار أو القيام بأي إجراء من قبل الإمام أو المعارضين له. ففي ظروف معينة مثلاً أجاز المذهب الإباضي استعمال غير المسلمين والاستعانة بهم في قتال أعداء الإباضية، كما أشرنا إلى ذلك سابقًا. فالغاية قد تبرر الوسيلة أحياناً، ويجد الفقهاء لها مخرجاً شرعياً.

الخاتمة

إن المعلومات المتدايرة حول طبيعة الإمامة الإباضية والتي ذكرها أبو المؤثر والبيسيوي والصالفي، تعطينا فكرةً جيدةً عن الإمامة كنظام سياسي - ديني. فهي توضح أهمية المنصب وكيفية اختيار الإمام، وصفاته ومراسيم تنصيبه، وسلطاته ومسؤولياته، وشروط عزله أو استقالته.

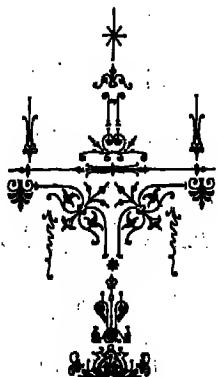
ورغم أن هذه الصورة التي كونناها عن الإمامة تتل نظرية الإمامة لدى الإباضية، فهي تعكس في بعض جوانبها تطبيقات عملية مررت بها الإمامة الإباضية في عمان. وما لا شك فيه فإن كل نظرية لنظام معين تحوي مبادئ

^(٥٦) راجع: الأزكوي، كشف النقم المائع لأخبار الآئمة، خطوطه بالتحف البريطاني، ورقة ٣٢٧.

مثالية، وأخرى عملية واقعية، وأنه بعد تطبيق تلك النظرية على الواقع السياسي والاجتماعي يتبيّن مدى صحتها من عدمه.

ولما كان نظام الإمامة الإباضية في عُمان قد نشأ على أساس مذهب خارجي معارض للسلطة العباسية القائمة، فقد حاول هذا المذهب أن يقيم نظاماً بديلاً للخلافة العباسية ضمن إطار الإسلام وتقاليد العروبة سيؤدي، على حد ادعاء الإباضية، إلى دفع المجتمع نحو حياة أفضل.

وبعد أن انتهت فترة الدعوة السرية والنضال، وبعد أن نجح الإباضية في تأسيس كيانات سياسية في عُمان والمغرب العربي، فقد كان لا بد لهم أن يغيروا ويعدلو في نظرتهم، ففترة النضال السري تختلف عن فترة السلطة والحكم. وهنا لا بد من القول بأن المذهب الإباضي أظهر مرونة واعتدالاً ونظرة توفيقية بحيث يتلاءم مع الظروف السياسية والاجتماعية في عُمان^{٥٦}، وفي ذلك يكمن سُرُّ نجاح الإباضية واستمرارها لأكثر من اثنى عشر قرناً من الزمان.



المبحث الثاني

حركة المختار التحقفي؟

شُوُّق تقدِير أم مفارة سياسته !

مُقْدِّسَةٌ

بِوَادِرُ الْمُعَارِضَةِ الْمُسْلَمَةِ

مُرَكَّبة المُخَارِقِ الشَّفَّيِينِ

مُعَيَّنَاتِ حَرْكَتِه

لمسات سياسية الأولى للباحث

هل استطاع المختار احتواء الحركة الشيعية؟

علان الشورة

جَمِيعِيَّتِيَّدُل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي مُؤْمِنٍ بِهِ فَلَا يَرْجُوا لِذَّاتَهُ

عَامَّةٌ تَحْلِيَّةٌ

المبحث الثاني

حركة المختار التحقفي؟

مُسوِّدٌ تقدِّيرٌ أمْ مُفَارِقَةً سياسِيَّةً؟

مُهَاجِرَة

إذا كانت النظرة العلمية تفرض الدقة في النظر والتجدد في الأحكام، والعمق في التحليل، فإن الطريقة التاريخية المعتمدة على الروايات الموثوقة وسلسل الأحداث وتفسيرها تبني الموضوعية في البحث قدر الإمكان. نقول قدر الإمكان، لأن الطريقة التاريخية كغيرها من أنواع الشاطط العقلي للإنسان، والمؤرخ إنسان، لا يمكن أن يسلم من التأثر بشخصية الباحث المؤرخ حتى ولو كان ذلك التأثر في اختيار الروايات التي يعتمد عليها وربطها فيما بينها ربط الآسab بالنتائج.

ولعل موضوع بحثنا واحد من أكثر مواضيع التاريخ العربي الإسلامي تعقيداً، لتنوع الدراسات حوله. وهذه الدراسات تختلف بين متوجهة له ومتوجهة عليه. أغلبها دراسات وضع غاياتها مسبقاً وخرجت بنتائج مقصودة ومثبتة قبلًا. ولكنها مع ذلك تدعى الموضوعية رغم كونها تشوّه الحقيقة أكثر من أن تخبلوها.

لقد كان المستشرق الألماني ولهاؤزن^{١١} من الرواد الذين كتبوا في تاريخ الشيعة العلوية منذ بداياتها حتى ظهور الدعوة العباسية. ومع عمق ولهاؤزن في تحليلاته التاريخية فقد وقع في أخطاء والتباسات لسيين:

الأول - قلة المصادر المتوفرة لديه آنذاك، فمقارنة بسيطة بين ما اعتمد عليه وما واجه وما ظهر من مخطوطات إلى حيز الوجود بعد صدور كتابه، تدل دلالة واضحة على ما ذهبنا إليه.

(١) ولمازن: الدولة العربية وسقوطها. (مترجم) القاهرة ١٩٥٨.

الثاني - نظرته المسبقة وتفسيره «العنصري» لأحداث التاريخ الإسلامي فهو يرى في حوادث القرنين الأول والثاني للهجرة مظهراً من مظاهر الصراع بين الفرس المظلومين والحكام العرب الأسياد. لقد أظهرته هذه النظرة المبالغ بها ، عن غير قصد ، بعذير المتعمّز ، ذلك لأنّه يدافع بشدّة عن نظرته ، ويختار رواياته ويفسرها لتؤكّد هذه النظرة . وليس من شكّ في أنّ مثل هذا التفسير أنّ له أن يُستبدل لأنّه يعتمد «النظرة المسبقة» ويسوق القارئ إليها دون أن يترك له الحكم على الأحداث.

إن ولمازون، متأثراً بهذه العواملين، لم يظهر من الحركة الشيعية العلوية إلا وجهها السياسي متناهياً الوجه الديني كما أنه رأى فيها حركة ساندها في الأعم الأغلب الموالي الفرس بسبب ما كانوا يعانونه من تمييز اجتماعي وسياسي، ولم تكن هذه حقيقة الحركة الشيعية رغم أنها تمثل جانباً منها.

وقد كتب المستشرق دونالدسون^(٢) عن الشيعة في النصف الأول من القرن العشرين، ولكنه لم يعمل أكثر من عرضه سلسلة من الأحداث في تاريخ الأئمة الائتين عشرية، معتمداً أحياناً على روایات غير موثوقة، كما أنه لم يفرق بين المصادر المتقدمة والمتاخرة التي عالجت الموضوع.

ثم كثرت الكتب والمقالات حول تاريخ الشيعة عامه أو فرقه. من فرقها العديدة خاصة، ومع كثرة الكتب كثرت الآراء والتفسير وتبaint^(٣). وفي مبحثنا هذا محاولة لإلقاء الأضواء على حركة رفعت شعار التشيع العلوى، وهي حركة الختار الثقفي التي تعتبر منعطفاً مهماً في مسيرة الحركة الشيعية، حدّدت الكثير من اتجاهاتها. كما أفادت حركات أخرى معارضة للأمويين كالدعوة العباسية

بِوَادِدِ الْمَعَادِنِ الْمُسَلَّحَةِ

لقد خاب أمل أنصار العلوين في الحسن بن علي (رض) الذي لم يكن في نيته

Donaldson: The Shi'ite Religion, London, 1933. (1)

(٣) أغا بزرگ الطهرياني: الذريعة إلى تصانيف الشععة، النصف، ١٩٣٦.

الدخول في صدام مسلح مع معاوية بن أبي سفيان، إلا أن هؤلاء الشيعة ظلوا موالين لقضيتهم يتعينون الفرصة للتحرك. وقد واتتهم الفرصة الأولى بعد حوالي عشر سنوات من تسلُّم الأمويين الخلافة حين تحرك حجر بن عدي الكندي في الكوفة سنة ٥١ هـ / ٦٧١ م^(٤) ، وكانت حركته سياسية خالية من المحتوى الديني أو العقائدي، عبرت عن سخط الشيعة العلوية على اغتصاب

الأمويين للخلافة وتدميرهم من الإداررة الأموية بالعراق.

ثم تحرك الحسين بن علي (رض)^(٥) بعد موت معاوية، وتقلد ابنه يزيد الخلافة سنة ٦١ هـ / ٦٨٠ م، ولكن حركته فشلت حيث لم يساندها الشيعة العلوية في الكوفة كما كان متوقعاً، وكان ينقصها التنظيم والإعداد. وقد قُتل الحسين (رض) في كربلاء مع جمِّ أتباعه يقدرون بحوالي ١٠٠ مقاتلاً.

ويظهر أثر فاجعة كربلاء على الكوفيين حين ندموا بعد فوات الأوان على خذلانهم الحسين فصَّمُوا على الأخذ بثاره من عبيد الله بن زياد والجيش الأموي. وقد تحرك هؤلاء الشيعة «التابون» بقيادة سليمان بن صرد الخزاعي، والتحقوا مع الجيش الأموي في موقعة «عين الوردة» سنة ٦٤ هـ / ٦٨٣ م، حيث قُتل سليمان وغالبية أتباعه الذين استشارتهم العاطفة والحمية، فساروا باختيارهم نحو الموت^(٦).

يظهر مما استعرضناه أن رد فعل العلوين وأنصارهم لم يكن في بدايته منظماً وإنما كان يتسم بالعاطفية، ويظهر على شكل فورة لا تلبث أن تهدأ بعد أن تصطدم بالقوة الأموية. على أن الحركة الجديدة التي رفعت نفس شعار التوابين «يا لثارات الحسين» والتي تزعمها الختار الثقيفي كانت تختلف تماماً في طبيعتها وأهميتها عن الحركات التي قبلها، وأثرت أثراً مهماً في تطور الحركة الشيعية العلوية بصورة عامة.

Pearson: *Index Islamicus*, Vol. 1, 1961; Vol. 2, 1962.

(٤)

H. Lammens: *Ziyad Ibn Abih*, R.S.O. 4, 1911–1912.

(٥) الطبرى: تاريخ، ج. ٥، ص ٤٠١ فما بعد، طبعة مصر ١٩٦٣.

(٦) البلاذرى: أنساب الأشراف، ج. ٥، ص ٢٠٨. – الطبرى: تاريخ، ج. ٥، ص ٥٨٣، طبعة مصر ١٩٦٣.

حركة المختار الشفقي

لا بد لتفهم حركة المختار من معرفة الخلفية العائلية والاجتماعية له . ذلك لأن هذه الخلفية ساعدته إلى درجة كبيرة في ممارسته وتطلعاته السياسية . إن كون المختار من قبيلة ثقيف العربية في الطائف يجعله واحداً من الأرستقراطية العربية التي تمتلك بالامتيازات التي انحصرت في أشراف العرب ورؤسائهم . وكان المختار غنياً يمتلك ضيافة كبيرة في أطراف الكوفة . وقد ارتبط المختار بعاصيرات ساعدته كثيراً في حياته العملية ، فكانت إحدى زوجاته ابنة النعمان ابن بشير الأنباري وإلي يزيد على الكوفة . والثانية: ابنة سمرة الفزارى نائب زياد بن أبيه على البصرة في عهد معاوية^(٧) . كما أن أخته كانت قد تزوجت عبد الله بن عمر بن الخطاب .

إن هذا كله يقودنا إلى أن الثورة أو الحركة يقودها ويخطط لها رجال ذوو مكانة اجتماعية وثروة مادية حيث يكون لديهم متسع من الوقت ليتفرغوا للنشاطات السياسية وحبك الخطط ضدّ السلطة القائمة . رجال ذوو قابلية وطموح واسع يتحسّنون بأن النظام الذي يعيشون تحت سلطته يجد من نشاطهم ولا يرضي تطلعاتهم . إن المختار الشفقي رجل من هذا النوع، من أبرز معالم شخصيته الطموح والزعامة الفردية غير المتزنة والشجاعة الفائقة . هذا إلى جانب ذكائه الذي جعله يدرك تماماً مفاهيم العصر الذي يعيش فيه، كل ذلك بالإضافة إلى الظروف التي ساعدته ليتطلع إلى الرعامة السياسية في فترة قلقية مضطربة من فترات التاريخ الإسلامي كممثل للكتلة المتمردة على سياسة الأمويين وأعماهم . وقد عبر المختار عن تطلعاته هذه وهو في محنته الأخيرة محاصراً من قبل جيش مصعب الزبيري :

«إما أنا رجل من العرب رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز، ورأيت نجدة انتزى على اليمامة، ومروان على الشام، فلم أكن دون أحد من رجال العرب، فأخذت هذه البلاد فكنت كأحدهم، إلا أنّي قد طلبت بشار أهل بيته

(٧) المسعودي: مروج الذهب، ج ٣، ص ٤٣.

النبي ﷺ، إذ نامت عنه العرب ...»^(٨).

مُكَيَّزات حَرَكَتِه

ولعلنا نستطيع أن نحدد المميزات الرئيسية^(٩) للحركة بالنقاط التالية:

أولاً - نقلها الإمامة من أبناء فاطمة (رض) إلى محمد بن الحنفية، وهو ابن الإمام علي (رض) من خولة الحنفية. ورغم أن موقف محمد بن الحنفية كان سلبياً تجاه الختار إلا أن ذلك لم يمنع من انتشار الحركة وقوتها حتى أصبحت من أخطر الحركات العلوية في العصر الأموي.

ثانياً - تسم تعاليم الختار بمحتوها الديني العقائدي، فقد كان أول من أكد فكرة المهدية في شخص محمد بن الحنفية حيث أطلق عليه لقب «المهدي» كما استخدم فكرة (الباء) التي مكنته من تغيير آرائه من حين لآخر. وهذا فضلاً عن إظهار نفسه بظهور النبي وإقراره لفكرة «الكرسي» الذي ادعى أنه يعود للإمام علي (رض) إلى غير ذلك من الآراء المبتدعة.

ثالثاً - دخول الموالي ككتلة في حركته، ومناداته بضرورة مساواتهم بالأشراف العرب في الحقوق والامتيازات.

المَارسَاتُ السِّيَاسِيَّةُ الْأُولَى لِلْخَتَارِ

إن سيرة الختار السياسية الأولى لا تدل على أن له لوناً سياسياً معيناً، وهذا في نظرنا أمر طبيعي نظراً لتقلب الظروف والأحوال بسرعة في تلك الفترة من الزمن. ولم ينفرد الختار بهذه الصفة، ذلك لأن تراجم الكثير من الرجال تدل على تقليلهم أو يعني أصح تغيير وجهة نظرهم بين حين وآخر؛ مرة مع الأمويين، ومرة مع الزبيريين، وأخرى مع العلوين^(١٠). بل إن العلوية نفسها كانت لا

(٨) الطبرى: تاريخ، ج ٦، ص ١٠٧، طبعة مصر ١٩٦٤.

(٩) Moscati: Per Una Storia Della Antica Sia, R.S.O.1955. P.256 - 257.

(١٠) الأمثلة كثيرة، على أنها نورد على سبيل المثال لا الحصر، تغير مواقف رؤساء القبائل من الختار

= ومصعب بن الزير، كما أن ابراهيم بن الأشتر تخلى عن الختار في أخرج ظروفه، ولم تتطور =

تستقر مع إمام علوي واحد بل سرعان ما تغير رأيها من الحسينيين إلى الحسينين أو الحنفيين (نسبة إلى ابن الحنفية)^(١١) ذلك لأن المذاهب والفرق لم تكن قد تبلورت بعد.

لقد وصف المختار بأنه عثاني^(١٢) كما أظهرته بعض الروايات ضد الشيعة العلوية، وبعضاً منها متيناً لبني هاشم^(١٣) عموماً، على حين وصفه روایات أخرى بكونه خارجي العقيدة. الواقع أن المختار امتعض من موقف الحسن بن علي المسام، بل أكثر من ذلك انتهز هذا الموقف ليقترب إلى معاوية بن أبي سفيان حيث نصح عمه سعد الثقي بتسليم الحسن إلى معاوية. ولكنه لم يخذل حجر بن عدي، ورفض الاستجابة لطلب الوالي زياد بن أبيه بضم صوته إلى المطالبين

= علاقته نحو الأسوأ مع مصعب بن الزبير بعد مقتل المختار. ومن الأمثلة الفذة عبید الله بن المر الجعفي الذي يمثل هذه الفترة القلقة سياسياً غير متسلل، حيث بدل ولاده من كتبة إلى أخرى دون أي شعور بالالتزام (البلاذري: أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٩٠ فما بعد). ولم يكن ابن المر، كما صرّح، «تأثيراً رجعياً» (انظر: مجلة الماجمدة المستنصرية، المدد ٣، ص ٣٨٥، سنة ١٩٧٢) ففضلاً على عدم جدواه استعمال اصطلاحات حداثة للدلالة على موقف سياسي في المصور الوسطي الإسلامي، وأن هذه الاصطلاحات ذارت دلالات نسبية، فإن ابن المر لم يكن وحده الذي «تبني» فكرة الخروج ضد الخلفاء غير العادلين وغير الملتزمين بالدين. ليبرر عدم رضاه، ذلك لأن حركات المارضة في الإسلام كانت دائماً تُظهر الحكماء بظهور غير الملتزمين بالشريعة المنحرفين عن الدين، ولعل أبرز مثل ذلك، الدعالية ضد المؤمنين التي بالفت في إظهارهم بظاهر المترعرعين من القيد الإسلامي والاجتماعي. إن منهوم الثورة من أجل الدالة كان يعني انتصار الإسلام على الآخراف وليس في هذا «رجعية» في عصر ابن المر.

Rajkowskii: Early Shi'ism in Iraq, Ph. D.Thesis. London, 1955.

(١١) لقد اتصل المختار بعلي زين العابدين قبل أن يتصل بمحمد بن الحنفية، وظل يتودد للأول رغم ادعائه الولاء للثاني. عن مواقف بعض الشيعة العلوية (راجع: رجال الكشي، ص ٢٦٣، ٢٦٤، ٣٦٥، ٤٥، ج ٤، ص ٢٨، ٢٦، ٣٠). - رجال النجاشي، ج ٢، ص ١٤٧. - ابن الحباغ: الفصول المهمة في معرفة الأئمة، (خطوطة باريس، ورقة ١٦٨ ب). هذا إضافة إلى أن هناك فئة من الشيعة العلوية كانت تعتقد أن الإمامة مشتركة في ولد الحسن والحسين على السواء؛ من قام منهم طالباً بها فهو الإمام المفروض الطاعة (انظر: التوبيخ، فرق الشيعة، ص ٤٨ - ٤٩).

(١٢) البلاذري: أنساب الأشراف، ج ٤، ص ١٢٢.

(١٣) الذبي: تاريخ الإسلام، ج ٢، ص ٣٨٠ فما بعد.

يابعاه و معاقبته^(١٤) . وقد آوى مسلم بن عقيل في داره لفترة من الزمن حين وصوله الكوفة^(١٥) . كما حارب دفاعاً عن الكعبة مع الخوارج و ابن الزبير ضدّ الجيش الأموي الذي أرسله يزيد بن معاوية سنة ٦٤ هـ / ٦٨٣ مـ . ولكنه لم يخرج ليقاتل مع الحسين^(١٦) في محبته ، كما لم يتعاون مع سليمان المخزاعي زعيم التوابين .

من ذلك نلاحظ بأنّ المختار لم يكن من الشيعة العلوية في هذه الفترة المبكرة من حياته السياسية والفكريّة . وقد اختلفت الآراء حول عقيدة المختار في هذه الفترة وحاول بعض الباحثين أن يثبتوا تشيع المختار^(١٧) ويدفعوا عنه عقيدة « العثمانية » ولعلّ ذلك يعود إلى تفسيرهم العثمانية بمعنى التشيع للأمويين ، على حين تعني العثمانية - عقائدياً - الغضب لمقتل عثمان واعتباره شهيداً ، وعلى الصعيد السياسي تعني العثمانية الحياد لا مساندة للأمويين مساندة فعلية^(١٨) .

إن نزول مسلم بن عقيل في دار المختار لا يكفي دليلاً على تشيعه ، وليس من مصلحة المختار أن يسلم مسلماً إلى الأمويين ، ذلك لأنّ المختار كان عثمانياً وليس من أنصار الأمويين . ولم يبق مسلم في دار المختار بل انتقل إلى دار هانئ بن عمرو المرادي الذي كان من أنصار آل علي المخلصين ، وقد فقد حياته فداءً مسلم ابن عقيل^(١٩) .

(١٤) الطبرى: تاريخ، ج. ٥، ص ٢٥٣ فما بعده.

(١٥) الطبرى: تاريخ، ج. ٥، ص ٣٦٢ .

(١٦) قارن: اليعقوبي، تاريخ، ج. ٢، ص ٥ . يرى الدكتور راجوكوفسكي بأن إلصاق العقيدة الخارجية بالختار يرجع لكونه خرج على الحسن بعد تنازله ، وقتله الأمويين في المجاز جنباً إلى جنب مع الخوارج (أنظر: الشهري، الملل والنحل، ج. ١، ص ١٥٠ . - البلذري: أنساب الأشراف، ج. ٥، ص ٢١٧ . - البابسى: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، ج. ٢، ص ٤٨ .).

(١٧) الدكتور الخربوطلى: المختار الثقفى، سلسلة أعلام العرب، من ٢١، القاهرة ١٩٦٢ . - انظر كذلك: Abd Dixon: *The Umayyad Caliphate*, Ph. D.Thesis. London, 1955.

طبعت هذه الأطروحة في لندن سنة ١٩٧١ ولم يتيسر لي الاطلاع على النسخة المطبوعة.

(١٨) انظر: شارل بلا، المباحث، الترجمة العربية، ص ٢٦٤ فما بعده، دمشق ١٩٦١ . - الدكتور فاروق عمر: العباسيون الأوائل، ج. ١، ص ٢٠٥، ج. ٢ (فصل السياسة الدينية).

(١٩) الطبرى: تاريخ، ج. ٥، ص ٤٦٤ فما بعده.

أما المختار فقد استطاع أن يفلت من عقاب السلطة الأموية حيث شفعت له قرابته من النعيم الأنباري وعبد الله بن عمر. كما أن موقفه لم يكن جدياً يستحق عليه عقاباً صارماً، ولذلك استطاع أن يترك الكوفة بعد مقتل الحسين (رض) إلى الحجاز ليتعرف عن كثب على عبد الله بن الزبير. ولعل المختار أدرك^(٢٠) أنه ليس بين العلوين آنذاك من يعتقد بضرورة حل السلاح ضدّ الأمويين حتى محمد بن الحنفية^(٢١) كان سليباً في معارضته للأمويين، يقول أكثر ما يعمل، ولذلك اتجه المختار نحو عبد الله بن الزبير وكان رأيه فيه أنه: «رجل العرباليوم، أما انه ان يخاطط في أثري ويسمع قوله أكفيه أمر الناس، ولا يفعل قوله ما أنا بدون أحد من العرب»^(٢٢).

ولعل في هذا القول دليلاً آخر على أن المختار لم يكن شيئاً علويّاً في هذه الفترة، فمن الطبيعي أن يدرك المختار بأن العمل لابن الزبير يبعده عن العمل للقضية العلوية. ولذلك فإن الدكتور فارق ينعته بالوصولية ومحاولة استغلال حرارة الموقف لصالحه الخاصة^(٢٣). على أنها فوق كل ذلك تدلّ على مدى طموح المختار وثقته بنفسه.

ولكن ابن الزبير خيبَ آمال المختار ولم يرض طموحه بل ظلّ يعده وينيّه محاولاً أن يجده لكسب الوقت الذي كان في صالح ابن الزبير^(٢٤) إلا أن المختار كان أربع من ابن الزبير حيث تركه واتصل بمحمد بن الحنفية.

(٢٠) البلاذري: أنساب الأشراف، ج. ٢، ص ٢٧٢ . إن المختار اتصل بعلي زين العابدين وحاول أن يقنعه بمساندة حركته دون جدوى، ورغم ذلك فقد ظل المختار يرسل له الهدايا والمال، كما أرسل له رؤوس بعض قتلة والده.

(٢١) قال ابن الحنفية للمختار حين قابله: «لست بأمر بمحرب ولا إراقة دم». أنظر: البلاذري، أنساب الأشراف، ج. ٥، ص ٢١٨ .

(٢٢) الطبرى: تاريخ، ج. ٥، ص ٥٧٢ . - ابن أุมّة الكوفي: كتاب الفتوح، خطوطه استانبول، ج. ١، ورقة ٢٦٣ .

(٢٣) K.A.Fariq: The Story of an Arab Diplomat, P.56.

(٢٤) البلاذري: أنساب الأشراف، ج. ٥، ص ٢١٦ . - الطبرى: تاريخ، ج. ٥، ص ٥٧٣ فما بعد. - ابن أุมّة الكوفي: كتاب الفتوح، خطوطه استانبول، ج. ١، ورقة ٢٣٧ . - البيّاضي: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، (خطوطه م.ع.ع) ورقة ١٠٧ ب - ١١٠ ب.

هل استطاع المختار احتواء الحركة الشيعية؟

لقد كان المختار الثقي من أشراف العرب في الكوفة ولكن ضياعه التي كان يقضي فيها الكثير من أوقاته كانت في قرية (خطرنية) في ظاهر الكوفة وهي نفس الضيعة التي خرج منها أبو مسلم الخراساني ليbeth الدعوة للعباسيين فيها بعد . ولعل تواجد المختار في هذه القرية كان له أثر مهم في بلورة أفكاره التي نشرها فيما بعد حول طبيعة حركته الفالية (المتطرفة) وكذلك موقفه من الموالي . فقرية خطرنية كانت إحدى البؤر التي نما فيها الفلوء بين الضعفاء من العرب والموالي على السواء .

أدرك المختار أن نجاحه لا يتحقق إلا إذا عاد إلى العراق موضع القلاقل والاضطرابات والتذمر ضدّ الأمويين وفي الكوفة بوجه خاص حيث يرفع شعار الثأر لأهل البيت ويطالب بدم الحسين (رض). وقد وصل الكوفة في رمضان ٦٤ هـ/٦٨٤ م ، وأعلن أنه يعمل للمهدي محمد بن الحنفية . وبسبب نزعته الاستقلالية وحبه للزعامة لم ينضم إلى حركة سليمان بن صرد الخزاعي بل على العكس حاول أن يكسب أتباع الخزاعي مدعياً أن هذا الأخير شخص عاجز لكبر سنّه وقلة خبرته في الحرب والسياسة^(٢٥) .

وقد اختلف المؤرخون^(٢٦) في طبيعة الصلة بين المختار وابن الحنفية ، فمن قائل: إن ابن الحنفية لم يثق بالختار مطلقاً ولم يفوضه العمل بن أجله في العراق ، ومن قائل إن ابن الحنفية ربما وافق على اقتراح المختار بأن يعمل له ويجمع الشيعة باسمه ، ولكنه كان دبلوماسياً احتفظ ب موقف غير مرتبط وبقي ساكتاً ، وإذا ما اضطر إلى التصريح كان تصريحة غامضة . ومما يذكر من أمر فain

(٢٥) ابن أثيم الكوفي: كتاب الفتوح، مخطوطة إسطنبول، ج ١، ورقة ٢٥٨ .
Rajkowski: Op. cit, PP. 159. Lol Mukhtar: Py Levi Della Vida E.I.

(٢٦) الدكتور الخريبوطي: المختار الثقي، سلسلة أعلام العرب، ص. ٢١، القاهرة ١٩٦٣ .
K.A.Fariq: The Story of an Arab Diplomat, PP.66-67 ff.-
abd Dixon: Op. Cit., PP.74.89.

هذا الموقف غير الملائم والمبهوم الذي كان أقرب إلى السكوت فـُسرَّه الختار على أنه يعني القبول. ورغم أن ابن الحنفية لم يأمره بالعمل الإيجابي ولا الإعداد لحرب حين قال له:

«إني لأحب أن ينصرنا ربنا ويهلك من سفك دماءنا ولست بأمرٍ بمحرب ولا إراقة دم فإنه كفى بالله لنا ناصراً...»^(٢٧).

فإن الختار بادر بالعمل الجدي حال وصوله الكوفة.

وفي الكوفة سار الختار على خطة سليمان الخزاعي حيث حاول أن يكتب أشراف العرب وقبائلهم وعرض عليهم التعاون والعمل ضدَّ الأمويين، ولم يتم لهم بخذلان الحسين (رض) ولم يعتبرهم مسؤولين عن قتيله بل إنه لم يقتل قتلة الحسين (رض) الذين كانوا يعيشون ويتنقلون في الكوفة. ولقد انتبه إلى ذلك محمد بن الحنفية فعتب على الختار إبقاءه عليهم وبجالسته لعمر بن سعد بن أبي وقاص وغيره.

وقد لاقت دعوته قبولاً من العرب وخاصة القبائل اليانية، ورغم أن ولادة ابن الزبير حاولوا تحديد نشاطه إلا أنهم لم يكونوا جادين في ذلك، كما أن ارتباطاته العائلية كانت تشفع له دوماً فما أن يدخل السجن حتى يخرج منه بوساطة.

إن اعتقاد الختار بأن الأشراف وشيوخ القبائل العربية في الكوفة هم القوة الفعالة والمعول عليها إذا قدر لحركته أن تنجح هو الذي دفعه للكسب ودُّهؤلاء الشيوخ الذين ظلوا يشكّون بنو آية وصدق تنبئه لابن الحنفية رغم أنه ذهب إلى الحدّ الذي وعدهم فيه:

«إن أنا تركت لكم مواليم وجعلت فيكم أتقاتلون بني أمية وابن الزبير وقططعون على الوفاء بذلك عهد الله وميثاقه»^(٢٨).

(٢٧) البلاذري : أنساب الأشراف، ج ٥ ، ص ٢١٨

(٢٨) الطبرى: تاريخ، ج ٦ ، ص ٤٣ - ٤٤

وحين استمر موقفهم السلي اضطر إلى التقرب لابراهيم بن مالك بن الأشتر النخعي^(٢٩) الذي كان من الشيعة العلوية، ولكنه بعد اضطراب الأمور وتعقدّها انسحب من المسرح السياسي واتخذ موقفاً مستقلّاً. ولم يلتفت أول الأمر لنداءات المختار، ولكن هذا الأخير استطاع جذبه إليه بعد أن زور رسالة من ابن الحنفية يأمر فيها ابراهيم النخعي بالعمل مع المختار. إن كسب المختار لابراهيم كان الخطوة الأولى في نجاح المختارية، ولكن ابراهيم لم ينخرط في الحركة إلا بشروط اشتراطها؛ كان منها أن تكون منطقة الجزيرة بل المنطقة المحسوبة بين الكوفة وسوريا منطقة نفوذه يحكمها بنفسه، وأن يترك له أمر قيادة المقاتلة وقد وافق المختار على ذلك بطيب خاطر.

إعلان الشورة

بعد أن تحقق المختار أن العرب من الشيعة العلوية وكذلك إبراهيم النخعي إلى جانبه أعلن حركته ضدّ الأمويين في ربيع الأول سنة ٦٦ هـ ٦٨٥ م رافعاً شعار (يا لثارات الحسين) وشعار (يا منصور أمت)^(٣٠). أما الأول فيجذب الشيعة العلوية من أهل الكوفة. وأما الثاني فهو شعار مهدوي يستهوي القبائل اليمانية الذين كانوا في هذه الفترة عصب المختارية وقوتها. ذلك لأن المنصور هو المنفذ الذي تنتظره القبائل اليمانية ليخلصها من الظلم، ثم إن إعطاء الحركة مسحة مهدوية يجذب إليها كل المعدمين والمستضعفين من الناس عرباً وموالي الذين يشعرون بالحيف وجود نوع من التأييز أو الظلم. ولذلك فقد بايعه الضعفاء من عرب همدان وبجبلة وخثعم والنهد وأسد ومزينة وغيرهم، كما بايعه المواли الذين كانوا قلة في هذه المرحلة.

يسهب البلاذري والطبرى وابن أعتم الكوفي والبياسى في شرح الصدام بين أتباع المختار وجيش الوالى الزبيرى ابن مطیع الذى فشل في دحر الثوار وهرب

(٢٩) الطبرى: تاريخ. ج. ٥. ص ٢٢٣ . - الطبرى: تاريخ. ج. ٦ . ص ١٧ .

(٣٠) البلاذري: أنساب الأشراف. ج. ٥ . ص ٢٦٦ . - الطبرى: تاريخ. ج. ٦ . ص ٢٠ . فما بعد . - البياسى: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام. ورقة ١١٠ ب.

متسللاً من الكوفة دون أن يمسه الختار بأذى وقد بايع الأشراف وأهل الكوفة
الختار على: «كتاب الله وسُنّة نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد الحلين
والدفع عن الضعفاء وقتال من قاتلنا وسلم من سالمنا والدفاع بسيعتنا لا نقيلكم
ولا نستقيلم»^(٣١).

وقد ثبت الختار مركزه في الكوفة ثم نشر نفوذه إلى الأقاليم المجاورة الأخرى
بمساعدة ابراهيم النخعي، فكانت الجزيرة والعراقين العربي والأعجمي حتى
حدود أرمينية تحت نفوذه، إن هذا النجاح الذي حققه الختار كان لا بدّ له أن
يجذب إليه عدداً أكبر من الأتباع من عرب وموال. وهنا لا بدّ لنا من تقويم دور
الموالي في الحركة الختارية.

مجتمع يشيد

لقد مرّ على الدولة الإسلامية منذ تأسيسها حتى حركة الختار أكثر من نصف
قرن جرت خلاله تغيرات سياسية وتطورات اجتماعية واقتصادية متعددة، فقد
انتشر الإسلام واتسعت الدولة فشملت أقاليم جديدة تسكنها شعوب غير عربية
دخل بعضها الإسلام وأطلق عليهم «الموالي» وكان لا بدّ لهؤلاء أن يؤثروا في
طبيعة المجتمع الإسلامي ويلعبوا دوراً في سياسة الدولة.

إلا أن دورهم هذا لم يظهر فجأة بل بدأ ينمو بشكل تدريجي في مظاهر
الحياة الاجتماعية والاقتصادية، ثم تغلغل إلى الإدارة والسياسة والجيش. وهذا في
نظرنا أمر طبيعي ذلك لأن «العرب مادة الإسلام» وأصحاب السلطة في الدولة
الجديدة، فكان لا بدّ أن يمرّ بعض الوقت لكي يندمج الموالي في التركيب
الاجتماعي الجديد. والواقع فإن العرب هم الذيننظموا الموالي وشجعواهم على
التفاعل والاندماج لضرورات اقتصادية وسياسية، وربما أحياناً لأسباب شخصية
وطموحات فردية.

لقد غالى فان قلوتن وولهاوزن وبروكمان ومن اتبع رأيهما من المؤرخين^(٣٢)

(٣١) المصدر السابق. نفس الورقة. - ابن أعلم الكوف: كتاب الفتوح. ج. ٢، ورقة ٣ ب.
(٣٢) الطبرى: تاريخ. ج. ٦، ص. ٣٢ - ٣٣. - ابن أعلم الكوف: كتاب الفتوح. ج. ٢، ص =

في تصوير التأثير الاجتماعي بين العرب الأسياد والموالي (سكان البلاد المفتوحة) الحكومين، ووقعوا دون أن يدركوا في تفاصير عنصرية ليست من مفاهيم الإسلام ولا العصر الذي ظهر فيه الإسلام. ولم يدرك هؤلاء المؤرخون بأن القايد والاضطهاد الذي طبقه بعض الخلفاء الأمويين وولاتهم، والذي لا يقره الإسلام كمبدأ، شمل العرب والموالي الذين تسميهم مصادرنا «بالضعفاء». وإذا كان أصحاب هذا الرأي يوردون الأمثلة للدلالة على سوء حالة الموالي واحتقار العرب لهم، فإن هنالك العديد من الأمثلة التي تدلّ على التعاون والامتناع والإشراك في السلطة^(٣٢). وقد دعا البروفسور برنارد لويس وهاملتون كتب^(٣٣) إلى عدم جدوى فرضية الصراع بين العرب والموالي في تفسير أحداث القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجريين والبحث عن الأسباب في ظواهر اجتماعية واقتصادية، وقد تبعها مؤرخون محدثون^(٣٤) أثبتوا أن العوامل الحركية للأحداث كانت أبعد من أن تكون عوامل عنصرية.

لقد جمع أصحاب الرأي العنصري والمؤيدون لفرضية التمييز الاجتماعي والاقتصادي كلّ التهم التي ساقها بعض المستشرقين القدامى، وأضافوا إليها تهمًا جديدة، وهم يرون أن التمييز الذي قاسى منه الموالي كان سبباً لأنضمهم ليس إلى حركة المختار فقط بل إلى حركات أخرى. ويضيف هؤلاء بأن عدداً قليلاً جداً من الموالي احتلوا مناصب مهمة وبقوا فيها فترةً قصيرةً حيث لاقوا معارضةً قويةً من قبل العرب.

٥٦ - البيّاني: الإعلام بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، ورقة ١٢٠ آ. لقد كان كل عمال المختار وولاته الذين استعملتهم على الأقاليم والإدارة من رجالات العرب البارزين (راجع: أنساب الأشراف، ج. ٥، ص ٢٢٩ - ٢٣١). - الدينوري: الأخبار الطوال، ص ٣٠٠).

(٣٢) فان فلوتن: السيادة العربية، القاهرة ١٩٣٤. - وطاوzen: الدولة العربية وسقوطها، القاهرة ١٩٥٨. - جرجي زيدان: تاريخ النمدن الإسلامي، ج. ٢، ص ١٨ - ٢٨.

Brockelmann: History of The Islamic Peoples, P. 79. London, 1959.
Abd Dixon: Op. Cit., PP. 101-104.

(٣٤) محمد ضياء الدين الرئيس: المراج في الدولة الإسلامية، ص ٢٥١ - ٢٥٨، القاهرة ١٩٥٧.
B. Lewis: The Arabs In History, PP. 80. FF. London, 1950. (٣٥)
H. Gibb: The Arab Conquest of Central Asia, London, 1923.

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو هل أن المولى وحدهم لاقوا هذه المنافسة أو أن العرب من القبائل المختلفة كان ينافس بعضهم البعض الآخر؟ وأن الخلفاء الأكفاء وحدهم الذين استطاعوا أن يحققوا نوعاً من التوازن بين هذه القبائل؟ ثم أليس من الطبيعي أن يسيطر العرب صانعوا الدولة الجديدة على زمام الأمور فيها، ثم يأتي إشراك الآخرين في السلطة مع مرور الزمن؟. ولماذا، بعد ذلك، نتصور صورة خيالية تحكم من خلالها على التركيب الاجتماعي السائد في تلك الفترة دونأخذ الظروف المتواجدة بعين الاعتبار؟ فمثلاً كانت الشعوبية والزندقة ظاهرة تبيّن فئة في المجتمع متغيرة على العرب كذلك فإن التعصب للعرب كان ظاهرة تتصرف بها جماعة محدودة ربما كان من بينها بعض الخلفاء أو الولاة ولكنها لم تكن سياسة عامة تتصرف بها الدولة الأموية، وليس أدلة على ذلك من أن ابن عبد ربه يضعها في باب خاص بها «باب المتعصبين للعرب»^(٣٦).

وأخيراً وليس آخرأ يعتمد أصحاب التفسير العنصري في إسناد رأيهم على روايات^(٣٧) مستقاة من كتب غير تاريخية وهي روايات في غالبيتها متأخرة لا توافي روایات الرواد من المؤرخين، لا من حيث أسانيدها ولا من حيث متنها، ولذلك فإن فرضيتهم تعوزها الدلائل التاريخية الموثقة.

إن الثورات التي حاولت أن تستعين بالموالي كعنصر جديد في المجتمع لم تنظر إليهم كفُرس أو أعامِج بل كفئة يقع قسم منها ضمن القطاع المحروم من المجتمع، ذلك القطاع الذي يضمُّ الكثير من العرب كذلك. وبمعنى آخر كانت هناك فئة تتمتع بالامتيازات تضمُّ العرب وغير العرب مما كانوا يسمون «الدهاقين» والملوك وأبناء الملوك، وفئة أخرى محرومة من الامتيازات تضمُّ الضعفاء من عرب وموالٍ أيضاً.

Dennett: Marwan B. Muhammad, Ph.D. Thesis, London, 1939. (٣٦)

Sha'ban: The Social Political Background, Ph. D.P. 196. London, 1971.

F.Omar: The Abbasid Caliphate, Baghdad, 1969.

الدكتور فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠.

(٣٧) ابن عبد ربه الأندلسي: العقد الفريد، ج. ١٢، ص. ٢٦٠، طبعة مصر ١٩٢٨.

على أن الموالي لم يكونوا عنصراً «سياسياً» مهماً في المجتمع في عصر المختار^(٣٨)، ولكن المختار قد أحسن استعمالهم كسلاح في يده يهدّد به مصالح الأشراف العرب بالكوفة. فهو حين يَتَّشّر - الموالي بعده جديداً تحقق فيه العدالة على يدي المهدي ابن الحنفية، وحين وعد العبيد بالحرية انضموا إليه خاصة بعد أن حقق نجاحاً عسكرياً مرموقاً. ويشير البلاذري (ج ٥، ص ٢٢٣) إلى أن الذي نبهه إلى رفع شعار حقّ أهل البيت في الخلافة والمساواة للمواли لكي يتحقق نجاحاً سياسياً كان المغيرة بن شعبة الذي قال وهو ينظر إلى أهل الكوفة في السوق: «يا لها من غارة ويا له جمّعاً، إني لأعلم كلمةً لو نطق لها ناعق لاتبعوه ولا سبأ الأعاجم الذين إذا ألقى عليهم الشيء قبلوه، فقال له المختار: وما هي يا عم؟ قال المغيرة: يستأدون بآل محمد. فأغضى عليها المختار».

وبذلك هدّد المختار التركيب الاجتماعي لجتماع الكوفة وضرب في الصميم مصالح الكتلة المتنفذة. ولكنه ظلّ دائماً يلوّح بورقة الموالي الرابحة، ويبدي لزعماء القبائل العربية الكوفية استعداده لإعادة الموالي والعبيد إلى وضعهم السابق إذا تعهدوا بالوقوف إلى جانبه ضدّ أعدائه في الشام والمحاجز والبصرة. ولكن الأشراف رفضوا أن يوافقوه على لعبته السياسية هذه مما دفعه إلى الميل أكثر فأكثر إلى جانب الموالي.

لقد انتهز الأشراف العرب في الكوفة أول فرصة للتمرُّد على سلطة المختار شاروا عليه^(٣٩) حين كان إبراهيم بن الأستر بعيداً عنه في الجزيرة سنة ٦٦٥/٥٦٦ م، ولكن إبراهيم أسرع فأنقذه من المأزق الحرج الذي وقع فيه. وقد فقد المختار كلّ أمل بالأشراف الكوفيين فأعمل السيف فيهم فقتل من قتل وهرب إلى البصرة من هرب. وآلن فقط طبق المختار شعاره للأخذ بثارات الحسين (رض) حيث قُتل عمر بن سعد بن أبي وقاص وشمر بن ذي الجوشين

(٣٨) انظر على سبيل المثال: فان فلوتون، السيادة العربية، ص ٣٧ - ٣٨. القاهرة ١٩٤٤.
Abd Dixon: Op. Cit., PP. 101-104.

(٣٩) قارن: ولماوزن، الخوارج والشيعة، ص ٢٥٣. القاهرة ١٩٥٨. - الدكتور الخربوطلي: المختار الثقفي، سلسلة أعلام العرب، ص ٢٧٩ فما بعد. - Abd Dixon: Op. Cit., P. 109.

وغيرهم، وهدم دورهم وأحرق جثثهم وأرسل رؤوس بعضهم إلى ابن الحنفية، وقد بلغ عدد القتلى حوالي ٢٥٠ قتيلاً، وربما يعتبر هذا العدد ليس كثيراً ويدلُ على أن المختار كان يرغب في إبقاء صلاته مع من يدُّيه من الأشراف العرب إليه^(٤٠)، كما أن تأخر المختار في الإيفاء بوعده للثأر من قتلة الحسين يدلُ على أنه لم يكن مستعجلًا في ذلك رغم أن هذا التأخير أدى إلى استياء بين بعض أتباع المختار في حينه.

إن الموالي لم ينضموا بأعداد متزايدة إلى المختار إلا بعد سيطرته على الكوفة ونجاح حركته، كما أن المختار لم يعط دورهم في إسناده أهمية أكبر إلا بعد أن انتفض عليه الأشراف في الكوفة وحاولوا خنق حركته.

فأخذ يؤكّد على «الضعفاء» أكثر من ذي قبل، وأظهر أن غايتها حمايتهم من السادة العرب وعاملهم بعذالة وفرض لهم العطاء، وكان يدرك تماماً أن ذلك يزعج الأشراف العرب من أهل الكوفة. وقد زاد عدد الموالي في جيشه، وكان يلقبهم «شيعة الحق» و«شيعة المهدي». ولا شكَّ فإن هذه الألقاب الأخيرة دلالاتها الهمة التي تجذب الموالي وتشدُّهم إلى حركة المختارية المهدوية التي تنشد العدل كما صورها المختار نفسه. أما اصطلاح «الضعفاء»^(٤١) فلا يعني كما يقول ولهاوزن الموالي الفُرس بل يعني المحروميين من العرب والموالي على السواء. وليس أدلَّ على زيادة الموالي في حركة المختار من كثرة مشاركتهم في الجيش الذي أرسل لخاربة ابن زياد. كما ازداد نشاط أبو عمارة كيسان مولى عرينة من قبيلة مجبلة وهو زعيم الموالي وقائد حرس المختار الخاص، الذي لعب دوراً مهماً في ملاحقة أعداء المختار وقتلهم وهدم دورهم في الكوفة. كما كان جيش الإنقاذ الذي أرسله المختار لتخلص ابن الحنفية من سجن عبد الله بن الزبير، يضمُّ الكثير من الموالي إضافة إلى العرب^(٤٢). ورغم إنقاذ ابن الحنفية فإن المختار لم يشجعه للمجيء إلى الكوفة

(٤٠) البلاذري: أنساب الأشراف، ج. ٥، ص ٢٣٤ . - الطبرى: تاريخ، ج. ٦، ص ٤٤ فما بعد.

(٤١) انظر: البياضي، الإعلام بالمحروب الواقعة في صدر الإسلام، ورقة ١٢٩ ب - ١٣٢ أ.

(٤٢) انظر: الدكتور فاروق عمر، العباسيون الأوائل، ج. ١، ص ٢٠٧ . بيروت ١٩٧٠ .

لأن ذلك يضعف نفوذه، كما أن ابن الحنفية نفسه لم يكن راغباً في تكرار تجربة الحسين (رض)^(٤٣) المؤلمة. ففي رواية للأصممي «أراد ابن الحنفية أن يقدم الكوفة. فقال المختار: إن في المهدى علامه وهي أن يضربه رجل بالسيف ضربة فلا تضر، فبلغ ابن الحنفية ذلك فأقام»^(٤٤).

مُدَانِيَّة النَّهَايَا

رغم أن ابن الأشتر استطاع أن يحقق انتصاراً آخر للمختار في معركة الخازر على جيش الأمويين بقيادة ابن زياد الذي قُتل في المعركة سنة ٦٧ هـ/٦٨٦ م، فإن الحركة المختارية لم يكتب لها النجاح والاستمرارية، ذلك لأن المختار لم يستطع احتواء حركة الشيعة العلوية من جهة، ولم يستطع أن يقود الحركة المعادية للأمويين من جهة ثانية. فالأشراف العرب لم يثروا به منذ البداية وشكوا في ولائهم للقضية العلوية، وزادت إجراءاته تجاه الموالي من ابتعاد الأشراف^(٤٥) الذين وجدوا بدليلاً في شخص مصعب بن الزبير التمركي في البصرة. كما أنه لم يستطع أن يوفق بين الشيعة الفلاة والشيعة المعتدلين بل ربما كان أحد أسباب التباعد بينه وبين ابراهيم بن الأشتر الآراء الدينية التي نشرها المختار، والتي لاقت قبولاً لدى المتطرفين من أتباعه العرب والموالي. ولم يستطع المختار حتى النهاية النجاح في محاولته التوفيق بين أتباعه العرب والموالي، ولعل ذلك كان ظاهراً في آخر معركة خاضها ضد مصعب بن الزبير الذي كان يعاونه الأشراف الكوفيون والمطلب بن أبي صفرة وهي معركة المزار في

(٤٣) قارن: وموازن، الموارج والشيعة، ص ٨١، حيث يبالغ حين يعتبر الخشيبة كلهم موالي، فقد وجد التطرف قبولاً بين عرب اليمن في الكوفة مثل همدان ومجيلة، وكان الاعتقاد السائد بأن السلاح لا يُشهر إلا حين ظهور المهدى وإعلانه الثورة. (انظر: Rajkowskii: op. cit. p. 186).

(٤٤) البلاذري: أنساب الأشراف، ج ٥، ص ٢٦٩ - ٢٧٠. - البياتي: الإعلام بالمحروبة الواقعة في صدر الإسلام، ورققة ١٣٦ أ.

(٤٥) قال شبيث بن ربي المختار «عديت إلى موالينا وهم من أفاء الله علينا وهذه البلاد جميعاً... حتى جعلتهم شركاءنا في فيتنا». وحين قابلوا مصعب بن الزبير قالوا «أخذنا عبيداً نحارب بهم». ويقول البندادي: أن المختار وعد الموالي بإعطائهم أموال سادتهم (الفرق بين المفرق، ص ٣٢).

سنة ٦٧ هـ / ٦٨٦ م^(٤٦)

مقتل المختار

لم يتحرك ابراهيم بن الأشتر لنجد المختار بعد اندحاره، وقد تراجع المختار مع أتباعه إلى الكوفة واعتصم بالقلعة، ولكن حصار مصعب له طال؛ فقرر الخروج والقتال حتى الموت مع ثلاثة من أتباعه الخلصين. أما البقية الباقية فقد استسلمت لمصعب، فقرر هذا قتلهم جمِيعاً وكانت مجردة رهيبة قتل فيها ما يقرب من ٥٠٠٠ مقاتل لاقت امتعاضاً واشتراكاً لدى المتندين والمعارضين للختار على السواء.

وقفة عند آراء المختار الدينية

يؤكد البروفسور موسكاتي على المحتوى الديني للمختارية، ويرى البروفسور كلود كاهين أن اعتبار ابن الحنفية مهدياً من قبل المختار الشفقي يعتبر منعطفاً جديداً في حركة الشيعة العلوية^(٤٧). أما الدكتور راجكويسيكي فيفصل في آراء المختار الدينية التي جذبت إليه قبائل الكوفة اليانية المتطرفة وكذلك الموالى. فلقد ادعى المختار أول الأمر أنه وزير المهدى محمد بن الحنفية ووصيه، ولكنه أشاع بعد ذلك بين أتباعه أنه نبي تصل به الملائكة، وكان لجريل وميكانيل كرسياً في مجلسه، وقد استعمل السجع في أقواله ليؤثر في مشاعر أنصاره. وكان يطلق حمامات بيضاء في معاركه مدعياً أنها الملائكة جاءت لتنصره على عدوه، وحين يرجع عن أقواله أو يغير وجهات نظره يدعي بأنه أوحى إليه محل جديده وأفضل، وبمعنى آخر ادعى «البداء» لنفسه. وابتاع كرسياً ادعى أنه للإمام علي بن أبي طالب (رض) وعين سادناً له. وقد اتهمه أعداؤه بالعودية إلى شعائر الجاهلية، ولم يوافقه الشيعة المعتدلون وعلى رأسهم ابراهيم بن الأشتر على ذلك

(٤٦) البلاذري: أنساب الأشراف، ج. ٥، ص ٢٦٣ فما بعد. - الطبرى: تاريخ، ج. ٦، ص ١٨
فما بعد. - ابن أثيم الكوفي: كتاب الفتوح، ج. ٢، ورقة ٢٧ ب. - البيضاوى: الإعلام
بالحروب الواقعة في صدر الإسلام، ورقة ١٤٢ ب - ٤٨١ - ١٤٩ - ١٥١ ب.

(٤٧) Moscati: Op. Cit, P. 257. - Cahen: Points de vue sur la Revolution
Abbaside, R.A.1963. P.303 - 306.

العرب والموالي ، ولم ينجح في سياساته التوفيقية بين أعوانه المعارضين للسلطة الأموية وأعوانه من الشيعة العلوبيين . بل الأكثر من ذلك فإن الشيعة العلوية أنفسهم في حركته كانوا ينقسمون إلى متطرفين ومتسللين في آرائهم .

ولم يتخل أتباع المختار أخلصون (الكيسانية) عن محمد بن الحنفية ، وحين توفي في المدينة سنة ٨١ هـ / ٧٠١ م انقسموا إلى أقسام عديدة ، ولكن الأغلبية اعتبرت ابنه عبد الله أبو هاشم إماماً بعد أبيه ، وتسمى هذه الفرقـة (الهاشمية) . وقد أوصى أبو هاشم بزعامة فرقـته إلى محمد بن عبد الله بن العباس ، وبذلك انتقلت قيادة الحركة الهاشمية إلى العباسيين الذين نجحوا في ثورتهم وقضوا على الأمويين سنة ١٣٢ هـ / ٧٥٠ م^(٤٩)

لقد كان المختار رائداً في الكثير من آرائه السياسية والعقائدية إلا أنه سبق عصره بكثير ، فبعض الآراء التي بشر بها لم تكن تناسب العصر الذي عاش فيه حيث لم تتهيأ بعد الظروف المواتية لها ، وقد استفادت (الفرقـة الهاشمية) من تجربـة المختار الثقافي حين بدأت تبـث الدعـوة للعبـاسيـن في العـراـق وخرـاسـان . كما وأن الظروف كانت أكثر ملاءمة بعد حوالي نصف قرن حيث كانت الدولة الأموية تواجه الأزمـات في الشـام والأقالـيم الـختـلـفة .

يرى المستشرق ولهاوزن أن نار الثورة التي قامت في ٦٧ هـ [حركة المختار] قد أطفأتها الدماء ، ولكنها ظلت تووضع تحت الرماد وانتقلت من الكوفة إلى خراسان وهي أكثر ملاءمة لأن الماوي فيها كانوا أكثر تماساً ، وكان العرب بالنسبة لهم أقل مما كانوا في الكوفة بكثير^(٥٠) . على أننا نختلف مع ولهاوزن ومن وافقـه على رأـيه من الأـسـاسـ، صحيحـ أنـ الدـعـوةـ العـبـاسـيـةـ استـفـادـتـ منـ تـجـربـةـ المـختارـ الفـاشـلةـ ولكنـ هـذـهـ الـاستـفـادـةـ لمـ تـكـنـ كـمـ كـيـصـورـهـاـ وـلـهـاـوزـنـ وـذـلـكـ بـأـرـتـائـهـاـ فـيـ أحـضـانـ المـوـالـيـ فـيـ خـرـاسـانـ لـأـهـلـهـاـ لـوـ فعلـتـ ذـلـكـ لـكـانـ مـصـيرـهـاـ الفـشـلـ أـيـضاـ. لقد

(٤٩) الدكتور فاروق عمر: طبيعة الدعـوةـ العـبـاسـيـةـ. بيـرـوتـ ١٩٧٠.

(٥٠) ولهاوزن: الخوارج والشيعة. ص ٤٧٨. - الدكتور الخريوطـيـ: المـختارـ الثـقـفيـ. سـلـةـ أـعـلـامـ العربـ. ص ٢٣١.

رفعت الدعوة العباسية شعارات عامة غامضة تستهوي قطاعات مختلفة من الناس فقد دعت (الرضا من آل البيت) أي للإمام الذي يختاره الناس من بنى هاشم، ولم تخنس شخصاً بعينه. وهذه حركة بارعة من جانب الدعوة. ذلك أن كل فئة كانت تعتقد أن الرضا سيكون من الفرع الذي تدين بالولاء له. كما أن من شعاراتها التقرب للضعفاء المحرمون من العرب والموالي، فرفعت الآية ***وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلُهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ*** والأية **«أَذِنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلُمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِ لَقَدِيرٌ»**** ولا شك فإن هذين الشعريين أثرهما الكبير في المحرمون في المجتمع الذين رأوا في الدعوة الجديدة أملاً لتحسين حالتهم. وبعد ذلك فقد ظهرت الدعوة العباسية بوجهات مختلفة منها: دينية بشرت بعهد جديد من العدالة والازدهار عن طريق ظهور (المهدي ابن الحارثية) أو (المنصور) وبذلك استغلت البوءات الشائعة في تلك الفترة عن ظهور المنقذ المنتظر ورایاته السوداء . بل أكدتها وزوجتها بين الناس . ومنها وجهات سياسية أبرزت مساوىء الإداره الأموية وأخطاء هذه السياسة . وبذلك جذبت إليها الزعماء العرب أمثال سليمان الحزاعي وخازم التميمي وجديع الكرماني وابنه علي الأزدي . ورغم أن الدعوة العباسية استغلت (الفلو) في عقيدتها إلا أن الإمام محمد بن علي العباسي تبرأ منه ومن خداش أحد الدعاة العباسين في خراسان حين زاد عن حدّه وذاع أمره وامتنع منه الشيعة العباسية المعتدلة وذلك لكي يضمن بقاءهم في الدعوة على عكس المختار الذي أبعد الشيعة المعتدلين أمثال الأشراف وابن الأثير بسبب ما دان به من آراء غالبية لم يتورع عن إعلانها صراحة :

ولم يكن هدف الدعوة العباسية كسب الموالي بل على العكس كان الدعوة العباسيون يدركون أن كسب العرب اليانية والرباعية كان حجر الأساس ومقتاح النصر لهم . وهنا استفادوا من خطأ المختار الذي كانت علاقته بالموالي تتناسب

* سورة القصص الآية ٥.

** سورة الحج: الآية ٣٩.

عكسياً مع علاقته بالعرب، فكلما ابتعد عنه العرب ارتبط أكثر بالموالي. ولعله كان في ذلك معتبراً غير مخِّير. لقد فشلت حركة اختار لأن اختار مال إلى جانب المالي في أيامه الأخيرة، وبذلك ابتعد عن العرب؛ وكذلك فشلت بعدها ثورة عبد الرحمن بن الأشعث وعبد الله بن معاوية حيث انضم إليها أعداد كبيرة من المالي الذين لم يثبتوا أنهم جديرين بالاعتقاد. لقد اعتمد العباسيون على عرب خراسان وتركوا الباب مفتوحاً للمالي ليضمُّوا للدعوة، فالدعوة تزداد قوة كلما زاد عدد أتباعها.

وقد أحسن العباسيون حين اختاروا خراسان مقراً للثورة وتركوا الكوفة كمركز ثانوي لحركتهم. ذلك لأنهم لا يمكنهم الاعتماد على عرب الكوفة بعد مواقفهم غير الملزمة تجاه العلوبيين، ثم إن الكوفة بؤرة للشيعة العلوية (المتطرفة منها خاصة) وليس للشيعة العباسية. أما عرب خراسان فرغم انقسامهم القبلية وعصبياتهم المذهبية، وهذا أمر طبيعي، فإن العقائد والمذاهب الشيعية والخارجية وغيرها لم تكن قد شاعت بينهم بعد، ولذلك فإن لهم على حد قول الإمام محمد العباسي:

«صدور سليمة وقلوب فارغة لم تتقاسمها الأهواء ولم تتوزعها النحل ولم يقع فيها فساد»^(٥١).

ولم يكن أبو مسلم الخراساني واجهة الدعوة العباسية في خراسان بل كان سليمان الحزاعي العربي نقيب النقباء وإمام الناس في الصلاة، والشخص الذي يتصل بشيوخ القبائل باسم الدعوة. أما أبو مسلم الخراساني، فعلـ حدّ قوله هو، كان السادس والأمين لسليمان الحزاعي. وبعد أن سيطرت الدعوة العباسية على مرو نادوا بعلي بن الكرماني الأزدي أميراً على خراسان وصلوا وراءه، وابن الكرماني هذا شيخ العرب في خراسان وزعيم الأزد وحلفائهم. أما أبو مسلم الخراساني فقد زادت شهرته بعد نجاح الثورة العباسية وبالغ بعض الرواة الفرس في دوره ثم

(٥١) الدكتور فاروق عمر: المصدر السابق، ص ١٥١.

أصبح أملًا ومنقذًا للجماعات الفارسية التي ثارت ضد العباسين بعد تأسيس دولتهم.

وعلى ذلك فلم تكن الدعوة العباسية تستند على المولى الفرس ولم يكن مقرُّها في الكوفة ، ولم يكن قائدًا أبو مسلم الخراساني. أما كونهم (خشبيّة) يحملون العصيّ والهراوات فلا يدل على أنهم موالي بل إن عقيدتهم المتطرفة توجب عليهم المعارضة السلبية وعدم شهر السلاح إلا بعد ظهور الإمام وقيادته لهم وإعلانه الثورة المسلحة. ولنست الخشيبة وحدها تبنت هذا المبدأ فهناك المفيرة والبيانية والخطابية تقاتل بالعصي والسكاكين والحجارة لأن استعمال السلاح محظوظ عليها حتى يظهر المهدى ويقود الثورة^(٥٢).

وبعد فإن أية حركة ثورية في مجتمع ما تكون رد فعل وت نتيجة مباشرة لتحسُّن ذلك المجتمع بأوضاعه ومحاولته تبديلها نحو الأفضل ، وبمعنى آخر فإن بوادر التغيير تبدأ بالظهور قبل الثورة^(٥٣)، وتحدث الثورة لتعطي زخماً جديداً وقوة دافعة لذلك التغيير. إن شعارات دعوة المختار والدعوة العباسية لم تكن أكثر من انعكاسات لظواهر التغيير التي كان المجتمع الإسلامي يمر بها في العهد الأموي ، إلا أن اختيار أساء التقدير فاختطا حين اندفع أكثر مما يجب ، وبشر بأراء سبق فيها عصره وعرض التركيب الاجتماعي كله للخطر فأبعد عنه ذوي النفوذ من العرب ولم يستطع من بقي معه من «الضعفاء» أن يحقق النصر. أما الدعوة العباسية فكانت أكثر براعة حيث تجنبت صراحة المختار وحِدَتْه وابتعدت عن التناقضات التي وقع فيها ، فنجحت في تحقيق التوازن المبني على نزعة توفيقية مرنة كانت أساس انتصارها.

(٥٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل. ج. ٤. ص ١٣٢ . - انظر كذلك حاشية رقم ٤١

(٥٣) يقول الدكتور الخريوطلي: «لم يكن المختار أول ولاة العراق الذين قربوا إليهم المولى» ، المصدر السابق، ص ٢٨٧ - ٢٨٨ . - انظر كذلك: الدكتور عبد العزيز الدوري، المذكور التاريخية للشمعونية، بيروت ١٩٦٢ . - محمد ضياء الدين الرئيس: المراج في الدولة الإسلامية، القاهرة ١٩٥٧ .

المبحث الثالث

العرب في العصر العباسي الأول

- ١- بنو هاشم
- ٢- الصحابة
- ٣- العرب
- ٤- أهل خراسان
- ٥- المولى
- ٦- الأعراب
- ☆ الخاتمة

العرب في العصر العباسي الأول

قال المباحث في معرض مقارنته بين الخلفتين الأموية والعباسية: «دولة بنى العباس أعممية خراسانية، ودولة بنى مروان أممية عربية...»^(١)

وقد أساء بعض المؤرخين الحديثين تفسير رأي المباحث بهذا، فأكدوا بأن انتصار العباسيين يعني من الناحية السياسية انتصار الفرس على العرب وسيطرتهم على مرافق الدولة... بل راح بعضهم يسمي العصر العباسي الأول (عصر النفوذ الفارسي).

وفي اعتقادنا أن هذه التخريجات خاطئة ومبالغ فيها. إن ما عنده المباحث، وهو المؤرخ الذكي والعالم الاجتماعي المدرك، هو تغلغل المظاهر الحضارية الأعممية (من فارسية ويونانية وغيرها) في نظم وثقافة المجتمع في الدولة العباسية الجديدة بصورة أكثر شمولاً وسرعة مما كانت عليه زمن الأمويين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن انتقال السلطة إلى العباسيين أدى إلى ازدياد أهمية الأقاليم الشرقية سياسياً واقتصادياً.

وإذا ما علمنا بعد ذلك بأن اصطلاح «أهل خراسان» إنما كان يعني أولاً وقبل كل شيء سكان خراسان من القبائل العربية. المقاتلة والمستقرة مثلما كان يعني اصطلاح «أهل الشام» أو اصطلاح «أهل البصرة» و«أهل الكوفة» العرب من سكان هذه المدن والأقاليم، بالإضافة إلى مواليهم من السكان غير

(١) المباحث: البيان والنبيين. ج. ٣، ص. ٣٦٦.

العرب الذين دخلوا الإسلام^(٢) ... أدركنا بعد ذلك كله بأن ما قصده الماحظ من استعماله تعبير «أعجمية خُراسانية» إنما يعني مفهوماً حضارياً إنسانياً يتسع لكل الشرائح والعناصر التي كانت تكون المجتمع الإسلامي في العصر العباسي، وليس مفهوماً عنصرياً أو إقليمياً ضيقاً، كالذي خرج به بعض المستشرقين ومن تبعهم من مؤرخينا المعاصرین !!

إن طبيعة الدعوة العباسية وتعقيدياتها السياسية والاجتماعية، لا يمكن أن ترتضي لنفسها هذا التفسير العنصري أو ذاك التفسير الإقليمي. لقد كان عرب خراسان من يمانية وربعية وبعض المضرة العصب الرئيسي للثورة، كما أن شعاراتها جذبت إليها العديد من الموالي الفرس، رغم أن دورهم لا يمكن أن يقارن بدور عرب خراسان.

سلطان العرب لم ينته بزوال الدولة الأموية في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، لأن العرب أنفسهم كانوا القوة الفعالة في عملية التغيير الثوري، وظلّ العرب خلال العصر العباسي الأول يتقدّدون مناصب العمال والولاة وقادة الجيش وأمراء الجهاد والحج، ومنهم صحابة الخليفة وخاصة ومستشاروه ومنهم القضاة. وكان الخلفاء العباسيون عرباً من بني هاشم من قريش. وبقيت القبائل العربية ذات أثر بارز في السياسة والجيش والمجتمع. وظلت اللغة العربية لغة الإدارة والسياسة والثقافة والفكر. كما أن تمجيد الروايات التاريخية المنتشرة في كتب الأدب والشعر، يكشف لنا عن مدى ميل الخلفاء للعروبة وتشجيعهم للروح العربية والتقاليد العربية في مجالسهم.

وإذا تمعنا في ظروف إنشاء بغداد وتطورها وفي التكتلات السياسية المرتبطة بالباطل العباسي، تتضح لنا أهمية العرب في ذلك المزيج السكاني الاجتماعي الذي كان يرتبط برباط واحد يشد بعضه ببعض، ألا وهو رباط الولاء للدولة الجديدة ولل الخليفة العباسي، لا الولاء لنزعات قبلية أو عنصرية ضيقة أو إقليمية ساذجة.

(٢) د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية. ص ١٥٨ فما بعد. بيروت ١٩٧٠.

وستحاول الآن أن نمعن النظر في العناصر المؤيدة للعباسيين أو العناصر التي اعتمد عليها العباسيون في صدر دولتهم:

١- بنو هاشم

لم يكن هذا الاصطلاح في العصر العباسي يشمل كلَّ الماشميين، بل أخذ يُطلق على العباسيين وحدهم دون غيرهم من بني هاشم^(٢).

وقد شفَّفَ أبناء البيت العباسي بالسياسة وكان يجمعهم هدف واحد وهو الحفاظ على السلطة في أيديهم. ورغم تواجد بعض العباسيين من ذوي الطموح الواسع، ورغم وجود تنافس يظهر أحياناً، ويخفت أحياناً بين بعض الشخصيات العباسية البارزة. فإن الخليفة استطاع أن يحفظ وحدة البيت العباسي، كما أن العباسيين كانوا يتَّحدون دوماً أمام الأزمات السياسية التي تهدَّد الخلافة.

والواقع فإن الخليفة العباسي خلال القرن الثاني الهجري اعتمد بصورة رئيسية على شخصيات عباسية في الإدارة والسياسة والجيش. وقد امتدح الكاتب ابن المفعع في (رسالته في الصحابة) قابلية العباسيين واستقامتهم. وأكد الباحث بأن رجال البيت العباسي كانوا في الصدارة من حيث المسؤولية الإدارية والعسكرية فقال:

«... ولا لقي تلك الحروب في عامة تلك الأيام إلا رجال ولد العباس بأنفسهم. ولا قام بأكثر الدولة إلا مشائخهم كعبد الله بن علي وصالح بن علي وعبد الصمد بن علي»^(١).

وكان عبد الله بن علي قد حقق الانتصار العباسي في معركة الزاب، ولعب صالح وعبد الصمد أدواراً مهمة في إقرار الحكم العباسي في الجزيرة والشام ومصر. أما عيسى بن موسى العباسي فقد قضى على حركات العلوبيين في الحجاز والبصرة. وقد يكون من النافع أن نطيل بذكر الأمثلة، على أننا نكتفي بالقول

(١) راجع للمؤلف: النكتلات السياسية. مجلة كلية الآداب، سعاد ١٩٦٨.

(٢) ابن المقفع: رسالة في الصحابة. القاهرة، ١٩٦٤.

بأن الأقاليم المهمة وضعت تحت إدارة ولاية عباسين أو أنصار موثوق بهم، وكان الخليفة يستشيرهم في المسائل المهمة. وهم أول من أوصى بهم المنصور ابنه وولي عهده المهدى:

« وأوصيك بأهل بيتك أن تظهر كرامتهم وتقديمهم، وتكثر الإحسان إليهم وتعظم أمرهم ... وتوليمهم المنابر، فإن عزك عزهم »^(١).

وقد خصّ المهدى لكل منهم عطاً، ووزع عليهم القطاعات على جانبي نهر الصراة.

٢ - الصحابة

ويقصد بهم صحابة الخليفة العباسي وخاصة ومستشاروه المقربون إليه. ويلاحظ المؤرخ اليعقوبي^(٢) أن الصحابة كانوا بصورة رئيسية من قبائل عربية مثل قريش واليمن وربيعة، واختير بعضهم من (الأنصار) أهل المدينة المنورة. ويصفهم ابن المقفع بقوله:

« ويدرك أمير المؤمنين بصحابته وأعوانه منهم أئمة رعيته وأعوان رأيه والخاصة من عامتهم »^(٣).

أما أهم الأعمال التي يقومون بها فهي كما صورها أحدهم: مرافقة واستقبال الوفود. وقيادة الحملات، وإبداء الرأي والمشورة.

ويقع نظر الباحث على أسماء صحابة الخلفاء العباسين في كتب التاريخ والأدب، وليس هنا مجال سرد أسمائهم، إلا أننا نقول بأن هذه الأسماء تؤكد ما ذهب إليه اليعقوبي من أن غالبيتهم من العرب من كندة، وهذيل، وفهرة، ومعافر، وكلب، ومخزوم، وعقيل، وحنيفة وغيرها كثير. وفي عهد المنصور أصبح دور الصحابة أكثر وضوحاً وفاعلية. ويدرك معن بن زائدة الشيباني، وهو

(١) الطبرى: تاريخ. التس الثالث. ص ٤٤٤. طبعة ليدن.

(٢) السنطوى: كتاب البلدان. ص ٢٤٣.

(٣) ابن المقفع: رسالة في الصحابة. ص ١٢٥.

أحد صحابة المنصور ، أن عددهم كان ٧٠٠ صحابي ، وكانوا يدخلون البلاط ، ويأخذون أماكنهم بنظام أسبقية وقد حسب منزلتهم^(٨) .

يتضح من هذا ، بأن كتلة الصحابة في البلاط والإدارة العباسية كانت كتلة عربية صفت البلاط بصبغة عربية ، فكانت هناك مجالس للمفاخرات ، وأحاديث حول أيام العرب وأخبارها ، و المجالس الحماسة . وكانت العربية لغة البلاط والإدارة والثقافة ، ولذلك كانت وسيلة مهمة لمن يتطلع إلى العُلَا في المناصب الرسمية . وكان الخلفاء يعيّنون مُؤذبين لأولادهم يعلّموهم الأدب واللغة والتاريخ ، وكان بعضهم من صحابة الخليفة .

وعدا عن هذا وذاك ، فقد ظهر الصحابة إلى جانب الخليفة في الأزمات السياسية ، مشيرين عليه بهذا الرأي أو ذاك ؛ فكان دورهم السياسي دوراً بارزاً ، إضافة إلى أدوارهم الأخرى . وكان تأثير الصحابة كبيراً في عهد المهدي والرشيد بحيث فاق تأثير بقية الكتل في البلاط ، وقد منحوا ككتلة قطعية على نهر الصراة .

٣ - العَرَبُ

لقد بانت أهمية العرب من أهل خراسان منذ أيام الدعوة العباسية ثم الثورة ، وزادت أهميتها أثناء الحروب التي خاضها الجيش العبيسي ضد الجند الشامي في العراق . وكان سقوط الكوفة وواسط والموصل والبصرة ودمشق نتيجة مساعدة القبائل العربية التي انضمت إلى جانب العباسيين .

وتورد الروايات التاريخية العديد من الأمثلة الاستدلالية على ثقل وزن العرب كمركز من مراكز القوى السياسية في القرن الثاني الهجري . ففي حصار واسط من قبل العباسيين أغراهم أبو جعفر المنصور بالتخلي عن يزيد بن هبيرة وإلي واسط قائلاً للقبائل اليمانية:

«السلطان سلطانكم والدولة دولتكم»^(٩)

(٨) راجع للمؤلف: عبيسيات، ص ٣٧ - ٣٨، بغداد ١٩٧٦.

(٩) د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، ص ٣٠٨، بيروت ١٩٧٠.

يعنى أن الحكم العباسي الجديد هو حكم العرب اليانية والدولة دولتهم !! وفي حصار دمشق استغاث عبد الله بن علي العباسي بالقبائل اليانية لتنخلع عن الأمويين قائلاً^(١٠):

«إنكم وآخوكم من ربيعة كنتم بخراسان شيعتنا وأنصارنا، وأنتم دفعتم إلينا مدينة دمشق، وقتلتم الوليد بن معاوية، وأنتم منا وبكم قوام أمرنا...»

إن الأحداث الفاصلة التي وقعت في القرن الثاني الهجري تشهد على الأهمية الكبرى والدور الفاصل الذي قام به العرب . فالطبرى^(١١) يشير مثلاً بأن الجيش العباسي كان يتكون من فرق من مصر واليمن والخراسانية وربيعة . وهذه الفرق عربية ، ولذلك كان قادة الجيش من العرب . وفيما عدا المراكز العسكرية احتلَّ العرب المناصب الإدارية والسياسية الحساسة والعالية . وتحفل المصادر بأسماء الولاة العرب الذين أثبتو إخلاصاً وكفاية عالية في الإدارة مثل آل فخطبة الطائي وآل المهلب وبني شيبان وغيرهم .

وفي بغداد مدينة المنصور المدورة ، شجَّع الخلفاء العرب على الاستقرار في أرباض (ضواحي) العاصمة . فهناك إشارات إلى مناطق استيطان اليانية ، وهناك (درب خزانة) ودرب الأعراب وبني زريق والأشاعنة . عدا الأراضي التي مُنحت لشخصيات عربية من الأنصار والصحابة والقادة^(١٢) .

لقد أدرك العباسيون مدى التأثير البالغ الذي يمارسه الشيوخ والزعماء العرب على قبائلهم ومواليهم فعاملوهم معاملة طيبة فلم يعاقب الخليفة أبو العباس أحد زعماء العرب إسحق بن مسلم العفيلي قائلاً:

«أترى قيساً ترضى أن يضرب سيدها حداً، لو دعوته بالبينة لجاء منه من قيس يشهدون أن القول قوله»^(١٣).

(١٠) الأردي: تاريخ الموصى . ص ١٢٤ (خطوطة).

(١١) الطبرى: تاريخ . القسم الثالث . ص ٣٦٦ . طبعة لبنان.

(١٢) راجع للمؤلف: عباريات . ص ٣٩ . بغداد ١٩٧٦ .

(١٣) اللاذري: أنساب الأشراف . خطوطة . ورقة ٧٩٤ . مكتبة الدراسات العليا . كلية الآداب - بغداد .

ولم يعاقب العباسيون سلم بن قتيبة الباهلي رغم تحديه للسلطة المركزية وقد ساحه والي البصرة العباسي قائلاً:

«ما كان سلم ليقول شيئاً إلا شهد له ألف نزارٍ»^(١٤).

وقد صاح المنصور لما سمع بأن والي الكوفة قتل عربياً بتهمة الزندقة:

«أيقتل رجل من العرب بغير علمي!؟»^(١٥)

ولم يسمح المنصور لعربي أن يكون خادماً عند الحرم باعتبار أن ذلك يحطُّ من قدره كعربي. وفي رواية للطبرى أن المنصور رغب في البدء استخدام رجال من بني العباس في نقل الأخبار إلا أنه عدل عن ذلك خوفاً من أن يضع من منزلتهم بين الناس واستخدم (مواليه).

وعفا المنصور عن عبد العزيز بن عبد الله بن عمر بن عبد العزيز رغم اشتراكه في حركة محمد النفس الزكية قائلاً: «إذا قتلت مثل هذا من قريش فمن أستبقي؟»^(١٦).

ولعل الخليفة المنصور كان من أكثر خلفاء الفترة إحاطةً لنفسه بالعديد من رجالات العرب من ذوي الرأي والمشورة والنصائح.

ولعل من المهم أن نلاحظ بأن المنصور ترك في الهاشمية خازم بن خزيمة التميمي نائباً عنه، ومسؤولًا عن الجيش والميرة، حين حجَّ سنة ١٤٤ هـ / ٧٦٢ م^(١٧).

أما الخليفة المهدي فقد اختار ٥٠٠ من الأنصار (أهل المدينة) وجلبهم إلى بغداد «ليكونوا حراساً له وأنصاراً»^(١٨) وأعطاهم أرضاً في بغداد تسمى (قطيعة الأنصار).

(١٤) البلاذري: المصدر السابق، ورقة ٨٠٦.

(١٥) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ٤٣٩ ، طبعة ليدن.

(١٦) الأزردى: تاريخ الموصل، ص ٢٠١ (مخطوطة).

(١٧) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٤٣ ، طبعة ليدن.

(١٨) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ٤٨٣ ، طبعة ليدن.

٤ - أهل خراسان

أشرنا سابقاً إلى أن اصطلاح أهل خراسان كان يعني في واقعه التاريخي العرب من أهل خراسان من مقاتلة ومستقررين أولاً، ثم المiali من سكان خراسان الذين دخلوا الإسلام وامتنعوا بالعرب الفاتحين.

وكان أهل خراسان ككتلة عسكرية وسياسية من أهم الكتل في المجتمع العباسي. وقد حافظ العباسيون على وحدة الفرقة الخراسانية منذ الأيام الأولى للثورة، فسجلوهم في سجلات خاصة بهم حسب قراهم ومدنهم لا حسب قبائلهم^(١٩). وهذا يؤكد حرص العباسيين على تمسك ووحدة أهل خراسان العرب، وعدم السماح للعصبيات القبلية بتفكيك وحدتهم.

وما يدل على صلة التقارب بين أهل خراسان وأهل العراق الذين هاجروا أثناء الفتوحات إلى خراسان والأقاليم الشرقية واستوطنوا فيها قول ابن المقفع:

«ويذكر أمير المؤرخين بأهل هذين المصريين (البصرة والковفة) فإنهم بعد أهل خراسان أقرب الناس إلى أن يكونوا شيعته مع اختلاطهم بأهل خراسان وأئمهم منهم عامتهم»^(٢٠).

لقد دافع الخراسانية في فترات الأزمات السياسية الحادة عن المخلافة العباسية بولاء وقدرة عالية، واعتماد العباسيون إرسال قوات خراسانية لمدة طويلة أو قصيرة إلى المناطق المضطربة. كما استغلَّ الخلفاء اسم أهل خراسان ووقوفهم بإخلاص وراء النظام العباسي في سبيل تنفيذ خططهم وماربهم، وخاصة فيما يتعلق بولاية العهد.

وفي رأينا أن تعين المتصور لخازم التميمي الخراساني نائباً عنه في الهاشمية على (العسكر والميرة) له دلالته الكبيرة من حيث ثقة الخليفة بأهل خراسان.

(١٩) الطبرى: تاريخ، النسخة الثانية، ص ١٩٦٧، طبعة لسن.

(٢٠) ابن القىق: رسالة في الصحابة، ص ١١٩.

وقد استغاث المنصور بهم أثناء ثورة الحجاز الخطيرة قائلاً:

«يا أهل خُراسان أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دعوتنا»^(٢١)

وأوصى المنصور ولـي عهده المهدى بهم خيراً:

«أوصيك بأهل خُراسان خيراً فإنهم أنصارك وشيعتك الذين
بذلوا أموالهم في دولتك، ودماءهم دونك، ومن لا تخرج محبتك
من قلوبهم؛ أن تحسن إليهم وتنجاوز عن مسيئهم وتكافئهم على
ما كان منهم، وتخلف من مات منهم في أهله وولده»^(٢٢).

وحين حضرت المنصور الوفاة، دعا بني هاشم وأهل خُراسان أن يتهدوا
وراء المهدى، ويكونوا عضده في تسيير الأمور؛ فقال:

«وأسأل الله أن لا يفتنكم بعدى، ولا يبدكم شيئاً، ولا يذيق
بعضكم بأس بعض، يا بني هاشم ويا أهل خُراسان، ثم أخذ في
وصيتم بالمهدى... وحضرهم على القيام بدولته والوفاء
بعهده»^(٢٣).

على أن قلة استعمال اصطلاح (أهل خُراسان) في الروايات التاريخية بعد
انتصار الثورة وتأسيس الدولة، قد يدعو إلى استنتاج خاطئ فيها يتعلق
بدورهم ككتلة سياسية في البلاط العباسى والإدارة.

فرضية ضعف قوّتهم أو تلاشياها في العصر العباسى الأول، ليس له ما يؤيده
تاريجياً، ذلك لأننا يجب أن نلاحظ بأن اصطلاح (أهل خُراسان) لم يكن
الاصطلاح الوحيد الذي عُرفت به هذه الكتلة السياسية^(٢٤)، فقد كان يُطلق
عليهم اسم (أنصار الدولة) وأهل الدعوة، والشيعة العباسية، ورؤساء الشيعة. كما

(٢١) الطبرى: تاريخ، النسخ الثالث، ص ٤٣. - السعودى: مروج الذهب، ج ٣، ص ٣١٢.

(٢٢) الطبرى: تاريخ، النسخ الثالث، ص ٤٤٤. طبعة ليدن.

(٢٣) الطبرى: تاريخ، النسخ الثالث، ص ٤٤٨. طبعة ليدن.

(٢٤) د. فاروق عبد: عباسيات، ص ٤٣. بغداد ١٩٧٦.

أئمَّه سُجّلوا - كما ذكرنا سابقًا - باسم مدينه وقراهم مثل المراوزة أو أهل مرو، وأهل بلخ وإلى آخره...

وعلى ذلك فإنَّ الكثيرون من أبرز رجالات أهل خراسان لم يكونوا يُعرفون باسم الخراسانية أو بألقابهم، بل باسم قراهم أو مناطقهم. والأمثلة على ذلك كثيرة ومترفرفة منها: قحطبة الطائي الجرجاني، والفضل التميمي (الطوسي)، وجديع الأزدي (الكرماني)، وعبد الملك العتكي (الجرجاني)، وخازم التميمي المروزي، وهكذا ...

ومن هذا المنطلق وعلى هذا الأساس التاريخي، يمكن القول بأنه ليس من المعقول أن تُنعت المروزية أتباع خازم التميمي، ولا الجرجانية أتباع عبد الملك العتكي، ولا الكرمانية أتباع جديع الأزدي، بأنهم من الموالي الفرس، بل إنهم خليط من القبائل العربية ومن الموالي المرتبطين بهم.

وقد حصل أهل خراسان على أراضٍ وأراضٍ داخل بغداد وفي ضواحيها، وإن سكن بعضهم داخل أسوار المدينة المدورة، يدل على أنهم كتلة ذات امتيازات خاصة ومكانة خطيرة. ويظهر أن زعماء الخراسانية استقروا في هذه الأراضي مع أهل بيته وأتباعهم من القبائل العربية ومواليهم من سكان القرى والمدن الفارسية التي كانت مستقرًا لهؤلاء الزعماء قبل نزوحهم إلى العراق. فسكان قطعية عبد الملك بن يزيد العتكي مثلاً، لا بد أنهم ضموا أهل بيته وقبيلته والموالي من جرجان. وهكذا الحالة بالنسبة للآخرين. وبمعنى آخر فإن سكان بغداد الجدد كانوا يشكلون خليطاً عنصرياً نسبته الفالية عربية وثقافته ولغته عربية.

٥- الموالي

كان اصطلاح (موالي) مثل العديد من الاصطلاحات في هذه الفترة اصطلاحاً مرحناً وغير محدد، يتسع للعديد من المعاني. فلم يكن هذا الاصطلاح يقتصر على معناه التقليدي المعروف وهو (المسلمين من غير العرب) فقد كان هناك عدد من الموالي من قبائل عربية أُسِرُوا في الحرب أو استُرقووا لسبب من

الأسباب أو التجأوا إلى قبيلة قوية، فأصبحوا موالى لها. كما كانت بين الموالى نسبة كبيرة من العبيد المحررين من مختلف العناصر والأجناس^(٢٥).

وليس من اختصاص هذا البحث أن يتعقب تطور معنى (موالى) في المجتمع الإسلامي، ولكننا نقول بأن الولاء في العصر العباسي الأول كان علاقة اجتماعية قانونية يتمتع فيه المولى بعلاقة معينة من حيث الحقوق والواجبات بالنسبة لسيده أو مولاه. وعلى ذلك فإن كتلة الموالى في البلاط والإدارة العباسية، تتبعوا بعزلة خاصة في علاقتهم بالخليفة العباسي الذي خدموه ضمن اختصاصاته معينة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن ما قصدناه من اصطلاح المولى ككتلة سياسية اجتماعية في الإدارة لا يشير إلى كتلة عنصرية مكونة في الأغلب من الفرس - كما يخلو لبعض المؤرخين أن يفهموه - ولكن كتلة مزيجية من أجناس عديدة، يربطها رباط مشترك هو الولاء للخليفة والنظام العباسي، وهو رباط كان أقوى من أي ارتباط آخر كالارتباط العنصري الذي يتعلق بجنسهم العربي أو الفارسي أو التركي، أو الارتباط الإقليمي الذي يتعلّق بالمنطقة التي جاءوا منها ونذروا إلى العراق. وهذا النوع من الولاء ظهر في العصر العباسي والذي يطلق عليه تاريخياً (ولاء الاصطنان) ومعنى هذا أن الخليفة يختار أفراداً أو جماعات بغض النظر عن أصلهم أو إقليمهم، ويخلع عليهم الرتب والامتيازات، ويعهد إليهم بالأعمال المهمة بعد أن يثبتوا جدارتهم وولاءهم ويكونون موضع ثقته.

ويشير المحافظ بوضوح إلى الرابطة المصيرية بين الخليفة ومواليه الذين يصبحون مستندين كلياً عليه، مطعّمين لأوامره طاعة عمياً، فيقول:

«وكان المنصور ومحمد بن علي وعلي بن عبد الله، يخصّصون مواليهم بالمواكلة والبسط والإيناس، لا يبهرجون الأسود لسواده، ولا الدميم لدمامته... ويوصون بحفظهم أكابر أولادهم، ويجعلون لكثير من موتاهم الصلاة على جنائزهم»^(٢٦).

(٢٥) راجع للمؤلف: التكتلات السياسية. مجلة كلية الآداب. بغداد. ١٩٦٨.

(٢٦) المحافظ: رسالة في مناقب الترك. (ضمن رسائل المحافظ) ص ١٣ - ١٤ تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة ١٩٦٤.

والواقع أن المنصور أول من اعتمد على مواليه وغلمانه وأوكل إليهم مهام خطيرة ومسؤوليات كبيرة. وسار خلفاء بني العباس على نهجه. ويؤكد ابن خلدون الرابطة الوثيقة بين الخليفة ومواليه فيقول بأن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم (أسيادهم) لا بأنسابهم^(٢٧).

وما لا شك فيه أن كتلة المiali في البلاط والإدارة العباسية ، اعتبرت نفسها كتلة متميزة بحد ذاتها ، و مختلفة عن كتلة العرب وغير العرب . فقد وصف الماحظ منزلة المiali بالمقارنة مع العرب والعجم ، وأظهر دعواهم بأنهم أفضل من العرب والعجم . إن هذه النظرة إلى المiali تؤيدها إشارة الماحظ بأن كتابه (العرب والمiali) يختلف عن كتابه (العرب والعجم) . ويدافع الماحظ عن نفسه حين اتهم بالتكلّر فيقول: بأن الفروق بين العرب وغير العرب هي ليست كالفارق بين العرب والمiali .. وهذا يشير إلى نقطتين جوهريتين: الأولى الروابط الوثيقة بين أفراد كتلة المiali وتغييرها عن الكتل الأخرى . والثانية الثقة والولاء التام لهذه الكتلة تجاه الخليفة بحيث طفى هذا الولاء على أي ولاء عنصري أو إقليمي أو قبلي !!

وهنا تبرز ظاهرة مهمة تفرض نفسها وتدل على إنسانية العرب المتمثلة بالنزعة المرنة المتساغة للسلطة العباسية والفهم الشامل للإسلام الذي يمثل عقيدة المجتمع . فالماحظ وهو ابن ذلك المجتمع يرفض رفضاً باتاً فكرة العنصر كمعيار لتصنيف المجتمع ويعتبر البيئة والثقافة معايير رئيسية لتقسيم الشخص . ومن هذا المنطلق كان المiali عرباً أو أقرب ما يكونون إلى العرب ثقافياً ولغويًا وببيئياً^(٢٨) . ألم يكن الماحظ وابن قتيبة من المiali وهم أكبر المدافعين عن العروبة ضد المشككين المهدّمين !!

لقد بدأ المiali بالنمو من حيث الأهمية والنفوذ منذ عهد المنصور ، وأن نظرة إلى مراكزهم في البلاط والإدارة توضح لنا كيف تطور تأثيرهم بصورة

(٢٧) ابن خلدون: المقدمة، ج. ٠٢، ص ٥٠٧، طبعة مصر ١٩٥٧.

(٢٨) الماحظ: ثلاثة رسائل، تحقيق فان فلوتن، ص ٥ - ١٨٠٦ - ١٩ -

تدربيّة. ويجهزنا اليعقوبي بقائمة بأسماء الموالي الذين اختصهم المنصور ووثق بـ ٣٦، وقد أوصى المنصور ولِي عهده المهدي بمواليه.. وما يدلُّ على استمرار الرابطة القوية والولاء حتى شمل الجيل الثاني من الموالي ، رواية الطبرى في حاتم بن هرثمة بن أعين مولى الرشيد:

«فإنه من لا يعرف إلا بالطاعة ولا يدين إلا بها بعاقد من الله ما
قدم له من حال أبيه المحمود عند الخلفاء»^(٢٩).

ويبدو أن تأثير موالي الخليفة المهدي قد فاق تأثير التكتلات الأخرى وتعذر الحدود ، ولذلك أشار عبد الصمد بن علي على الخليفة بأن يجد من نفوذهم ، ولكن المهدي أجاب:

«إن الموالي يستحقون ذلك ، ليس أحد يجتمع لي فيه أن أجلس للعامة فأدعوه به فأرفعه حتى تحكَّ زكته ركبتي ، ثم يقوم من ذلك المجلس فاستكفيه سياسة ذاتي فيكفيها لا يرفع نفسه عن ذلك ... ولو أردت هذا من غيرهم لقال ابن وليك وابن من سبق إلى دعوتك لا أدفعه عن ذلك»^(٣٠).

يوضح جواب المهدي - آنف الذكر - أن رابطة الولاء جعلت من موالي الخليفة يضطّلعون بأيّ عمل يطلبه منهم منها كان ذلك العمل لا يتّناسب ومتزّتهم أو قد يعتبر تحقيراً لهم ، بينما يعترض الآخرون من الكتل الأخرى في البلاط على القيام بمثل هذه الواجبات معذرين بأصلهم ومتزّتهم وسابقهم في الدعوة !!

يظهر من ذلك كله بأن كتلة الموالي التي تشير إليها رواياتنا التاريخية هم (موالي الخليفة) الذين ينتمون إلى أجناس مختلفة من عرب وغير عرب . أي أن هذه الكتلة لا تعنى المسلمين من غير العرب أو الفرس ، وهي ليست كتلة عنصرية (جنسية) بل إنها كتلة سياسية اجتماعية .

(٢٩) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث ، ص ٧٦٦ ، طبعة لبنان.

(٣٠) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث ، ص ٥٣٥ ، طبعة لبنان.

ولا بدّ من الإشارة في هذا المجال الى ان بعض المؤرخين الذين اعتبروا، خطأً، كتلة الموالي كتلة عنصرية، ادعوا بأن اختيار العباسين لوزرائهم من الفرس كان خطة مدروسة ومحظطاً لها كدليل على أن العهد العباسي شركة بين العرب والفرس!! . ونستطيع أن نؤكد بأن ليس في مصادرنا التاريخية ما يشير إلى أن مناصب الدولة في عصرها الأول كانت توزع حسب اعتبارات أو مقاييس عنصرية. ثم إن (كتلة الموالي) لم تعتبر نفسها فارسية، ولم ينظر إليها أحد بأنها فارسية. وإذا كان الوزراء العباسيون الأوائل من الموالي فإنهم من موالي الخليفة الذين ترعرعوا في البلاط العباسي وفي المجتمع العربي الإسلامي بكلّ ما فيه من قيم وأفكارٍ عربية، وكانوا موضع ثقة الخليفة بعد أن أثبتوا كفاية عالية وولاءً كبيراً للسلطة العباسية زال معه أي ولاء آخر. ومع ذلك كله، فقد كان بوسع الخليفة دون أية صعوبة أن يقصيهم من مناصبهم إذا بدرت منهم بوادر تجعله يشكّ فيهم، أو لاعتبارات أخرى يعتقد أنها ضرورية.

٦- الأعراّب

لقد كان من عادة قادة الجيش العباسي من أصحاب النفوذ القبلي في العصر العباسي الأول أمثال معن بن زائدة الشيباني، وحميد بن قحطبة الطائي ، وخازم ابن خزيمة التميمي ، وعقبة بن سلم الهميقي ، ويزيد بن مزيد الشيباني وغيرهم كثير ، أن يصطحبوا معهم جزءاً من قبائلهم حين ينتدبون لقتال عدوًّا أجنبيًّا أو متمرداً على السلطة^(٣١) . وبذلك يستطيع هذا القائد أن يعتمد على تقانיהם في فترات القتال الحرجة .

وقد شجعت السلطة العباسية هذه الظاهرة ، وكانت القبائل العربية غير المسجلة في ديوان الجيش تشتهر مع الجيش النظامي في الحملات وتعتبر سندًا له .

(٣١) د. فاروق عمر: العباسيون الأوائل، ج ٢، ص ٦٣.

الخاتمة

يتضح من هذا الاستعراض لراكز القوى التي لعبت دوراً في السياسة العباسية في القرن الثاني الهجري، أن العرب والعناصر المستعربة لعبت الدور الأول... فقد كان النفوذ للعرب والسلطة عربية، ويؤكد المؤرخ ابن خلدون هذه الحقيقة حين يرى العصر العباسي الأول عصراً تحمل فيه العرب المسؤولية على عاتقهم حتى بدأت العصبية العربية بالضعف بسبب جلب المعتصم لأعداد كبيرة من الترك واعتقاده عليهم.

لقد واجهت العروبة تحدياً جدياً حين قرر المأمون نقل مركز الدولة إلى مرو في خراسان، وتبلورت في العراق حركة معارضة قوية ضدّ سياسة المأمون الإقليمية هذه، وتشكلت جماعات مسلحة من (أهل بغداد) ومن الأبناء (وهم أبناء أهل خراسان) لإجبار الخليفة على العدول عن قراره حتى ثمّ لهم ذلك. ولم يقف العرب مكتوفي الأيدي حيال سياسة المعتصم بالإكثار من استخدام الترك، بل قاوموها حرباً وفكراً؛ فقد طعن أحد صحابة الخليفة بولاء الترك وإخلاصهم قائلاً:

«استعمل أمير المؤمنين فرعاً لم تنجب إذ لا أصول لها»^(٣٢).

وهاجم (أهل بغداد) الجنود الترك في الشوارع والمحلات العامة، مما دفع المعتصم للبحث عن موضع جديد يبني فيه معسراً ينتقل إليه، فاختار سامراء سنة ٢٢٥ هـ/٨٣٥ م.^(٣٣)

(٣٢) الطبرى: تاريخ، ج ٧، ص ٣١٦ ، طبعة القاهرة.

(٣٣) قارن عن «الترك والخلافة العباسية» المبحث العاشر من هذا الكتاب.

المبحث الرابع

ابو مسلم الخراساني بين الاسطورة والحقيقة

- أصل أبي مسلم الخراساني
- أبو مسلم والدعوة العباسية
- الوصيّة المزعومة
- علاقة سليمان الخرازي بابي مسلم
- المنافسة بين الثوار في خراسان
- زيارة أبي جعفر لخراسان
- رحلة الموت
- تكرّد عبد الله بن علي العباسى
- تعقد الأزمة بين الخليفة وأبي مسلم
- رسالة غريبة ١١
- مقتل أبي مسلم الخراساني
- أبو مسلم منفذًا منتظراً
- الخاتمة

أبو مسلم الخراساني بين الأسطورة والحقيقة

إن شخصية أبي مسلم الخراساني ودوره في الدعوة العباسية قد أصبحت أسطورة نسجت حولها الروايات واللاحام التي بالغت في دوره أثناء الثورة وبعد تأسيس الدولة العباسية. فقد أظهرته بعض الروايات بظاهر الحرك الرئيسي للسياسة العباسية في السنوات الأولى بعد تأسيس خلافتهم حتى مقتله على يد المنصور سنة ١٣٧ هـ / ٧٥٤.

وأكثر من هذا فإن أبي مسلم اعتبر شهيداً في نظر العناصر المتذمرة من الحكم العباسي وخاصة الإيرانيين الذين خابت آمالهم وتعلّقوا بذكرى أبي مسلم واعتقدوا - بعد موته - بأنه المنقذ المنتظر الذي سيعود إلى هذه الدنيا «فيملأها عدلاً بعد أن ملئت جوراً».

وسنحاول - من خلال الروايات التاريخية الموثقة - أن نتعرّف على حقيقة دور أبي مسلم في الثورة العباسية وبعدها وعلى جوانب عديدة من شخصيته التي لفها الغموض واختلطت فيها حقائق التاريخ بالأساطير الشعبية.

أصل أبي مسلم الخراساني

لم تذكر كتب التاريخ عن أبي مسلم الخراساني أنه صرخ بشيء عن أصله ونسبه بل على العكس من ذلك فإنه أحاط نفسه بهالة من الغموض. وفي روايات التاريخ أخبار متضاربة حول أصل أبي مسلم الخراساني. وانقسم المؤرخون^(١)

(١) راجع: أخبار الدولة العباسية، للمؤلف المجهول، ص ١٢١ أ (خطوظة).

حول أبي مسلم ف منهم من اعتبره مولى فارسياً، ومنهم من قال أنه عبد ، وذكر آخرون أنه ادعى النسب العربي إلا أن هذا الادعاء كان متأخراً. ومما يكتن من أمر فإن الرواية^(٢) التي يتفق عليها العديد من المؤرخين ترى أن أبو مسلم ولد في قرية من قرى أصفهان من أب فارسي وأم جارية. وقد اضطر والده إلى بيع الجارية وهي حامل إلى عيسى العجلي الذي كان يمتلك بعض الأراضي في ضواحي أصفهان. وحينها وضعت الجارية ولداً سُميَّ إبراهيم ونشأ مع أولاد العجلي حتى شبَّ، فانتقل إلى الكوفة يخدم آل العجلي ويجمع لهم الأموال من مزارعهم المنتشرة في الكوفة وأصفهان. ثم أصبح بعد ذلك مولى لهم . وفي الكوفة تعرف أبو مسلم لأول مرة على الشيعة العلوية واشترك في حركة المغيرة بن سعيد العجلي سنة ١١٩ هـ / ٧٣٧ م وبعد فشل الحركة أفلت أبو مسلم من يد السلطة الأموية... وللتتحقق بأبي موسى السراج في الكوفة يعمل معه في صناعة السروج ويتلقن منه عقيدة الشيعة العلوية .

أبو مسلم والدعوة العباسية

تعرف أبو مسلم للمرة الأولى على المنظمة السرية العباسية حينما التقى ببعض الدعاة العباسيين الذين كانوا في زيارة لبعض العجلين في سجن الكوفة . وكان أبو مسلم يخدم هؤلاء السجناء السياسيين ، فرأى فيه الدعاة العباسيون كفاءةً وذكاءً فكسبوه إلى دعوتهم واصطحبهم إلى إبراهيم بن محمد العباسي فجعله مولاً ، وبديل اسمه إلى عبد الرحمن بن مسلم ، وكتابه بأبي مسلم ، وبذلك رفع من منزلته الاجتماعية بين الناس .

وبقي أبو مسلم في خدمة إبراهيم الإمام يحمل رسائله إلى الدعاة في الكوفة وخراسان حتى سنة ١٢٨ هـ / ٧٤٥ م حين أرسله إلى خراسان مثلاً له في الدعوة السرية هناك . ولقد كان أبو مسلم على معرفة بأحوال خراسان حيث زارها قبل ذلك مرات عديدة بأمر من إبراهيم الإمام ، ولكن هذه الزيارة الأخيرة كانت تختلف عن سابقاتها ذلك أن إبراهيم جعل أبو مسلم من «أهل

(٢) المصدر السابق: ص ١٢٦ - ١٢٨.

البيت « حين قال له : « أنت من أهل البيت ... »^(٢) ومعنى ذلك أن هذا الأخير أصبح من البيت العباسي أو الماشمي ، وفي ذلك دليل على ثقة ابراهيم الإمام التامة به ودعم لنزاته الاجتماعية والسياسية بين رجالات العرب في خراسان .

الوصيَّة المزعومَة

أورد الطبرى في إحدى رواياته وكذلك ابن قتيبة وصية أشير إلى أنها وصية ابراهيم الإمام لأبي مسلم الخراساني حين أرسله إلى خراسان ، جاء فيها :

« يا عبد الرحمن إنك رجل من أهل البيت ، احفظ وصيتي : انظر إلى هذا الحمى من اليمن فالزمهم واسكن بين أظهرهم ، فإن الله لا يتم هذا الأمر إلا بهم . واتهم ربعة في أمرهم . وأما مضر فإنهم العدو القريب الدار ... واقتلت من شكت فيهم . وإن استطعت ألا تبقي بخراسان من يتكلم العربية فافعل . وأياها غلام بلغ خمسة أشبار تتهمنه فاقتله . ولا تختلف هذا الشيخ (سليمان بن مشير الخزاعي نقيب النقباء) ولا تعصه وإذا أشكل عليك أمر فاكتف به مني »^(٤) .

ونحن كمؤرخين محدثين لا يمكننا قبول الوصيَّة دون تدقيق وثبت ، ذلك لأن المؤرخين الرواد أنفسهم غير متلقين عليها أولاً ، وأن النص مذكور في الطبرى دون سند أو سلسلة رواة مما يجعلها غير موثوقة . أما رواية ابن قتيبة فيضعفها كون المؤرخ غامض ورواياته مرتبكة ومحتقرة عن الدعوة العباسية . وأهم من ذلك كله أن النص بصيغته المشار إليها سابقاً غير موجود في أنساب الأشراف للبلاذري وفي أخبار الدولة العباسية للمؤلف المجهول . ولأهمية ذكر النص عند مؤرخين متأخرین مثل ابن الأثير وابن كثير وابن خلدون ، لأن هؤلاء المتأخرین نقلوها عن ذكرها قبلهم .

(٣) F.Omar: The Abbasid Caliphate, PP.98 FF, Baghdad, 1969.

(٤) الطبرى: تاريخ، القسم الثاني، ص ١٩٣٧ ، طبعة ليدن . - ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج

ولا بد لنا أن نشير بأن رواية الدينوري والعيون والمحدثون لا تذكر أن النص الذي يأمر فيه إبراهيم أبو مسلم بقتل العرب دون تمييز. ولكن الوارد هو الأمر بقتل العرب الذين يرفضون الدخول في الدعوة أو المشكوك في أمرهم: «وأقتل من شككت في أمره». وتحقيق ذلك رواية في أخبار الدولة العباسية حيث يقول أبو مسلم:

«أمرني الإمام أن أنزل في أهل اليمن وأتألف ربيعة ولا أدع
نصيبي من صالحٍ مضر وأحذر أكثرهم من أتباع بنى أمية وأجع
إلي العجم ...»^(٥)

والوصية المزعومة بعد ذلك لا تثبت أمام النقد الداخلي للنص، ذلك لأنها مجزأة في الطبراني إلى قسمين يذكر بينهما حوادث لا علاقة لها بالوصية مما يدل على أن بعضها حشر حشراً في الوصية. وتأتي الوصية المزعومة تحت عنوان «سبب قتل مروان بن محمد لإبراهيم الإمام» مما يدل على أنها أو بعضها على الأقل قد وضع من جانب أعداء العباسيين ولتبرير قتل مروان لإبراهيم الإمام. ثم كيف يصح أن يأمر إبراهيم الإمام أبو مسلم الخراساني بقتل كل العرب وهو يوصيه في بداية الوصية بتعهد اليهانية والرباعية منهم؟ أليس في ذلك تناقض؟ وأخيراً فإن سياسة أبي مسلم وبقية الدعاة العباسيين في خراسان لم تتشتت أبداً مع الوصية المزعومة، ذلك لأن الدعوة اعتمدت على اليهانية والرباعية، وقبلت كذلك العديد من المضريين إلى صفوفها.

وعلى هذا فإننا نعتقد بأن هذه الوصية موضوعة من قبل أعداء الثورة العباسية ومن أجل تشويه طبيعتها وأهدافها وتلقيب العرب ضدها.

عَلَاقَةُ سَلِيمَانَ الْخُزَاعِيِّ بِأَبِيهِ مُسْلِمٍ

لم يكن موقف سليمان الخزاعي نقيب نقباء الدعوة في خراسان ودياً من أبي مسلم الخراساني أول الأمر، فلم يقبله في صفوف الدعوة قائلاً:

(٥) راجع: أخبار الدولة العباسية، للمؤلف الجهول، ص ١٣٨ ب (خطوطة).

«صَلِّيْنَا بِمَكْرُوهٍ هَذَا الْأَمْرِ وَاسْتَشْعَرْنَا الْخُوفَ وَاتْحَلَّنَا السَّهْرُ حَتَّى
قَطَّعَتِ الْأَيْدِيُّ وَالْأَرْجُلُ، وَبَرِّيَتِ الْأَلْسُنُ، وَسَمِّلَتِ الْأَعْيُنُ ..
وَكَانَ الضَّرْبُ وَالْحَبْسُ فِي السُّجُونِ مِنْ أَيْسَرِ مَا نَالَنَا. فَلَمَّا تَنَسَّمَنَا
رُوحُ الْحَيَاةِ وَأَيْنَعَتْ ثَمَارُ غَرَاسِنَا طَرَأً عَلَيْنَا هَذَا الْجَهْوَلُ الَّذِي لَا
نَدْرِي أَيْةً يَبْضُعُهُ تَفَلَّقْتُ عَنْ رَأْسِهِ وَلَا مِنْ أَيِّ شَيْءٍ دَرَجَ . وَاللَّهُ لَقَدْ
عَرَفَتُ الدُّعَوَةَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلُقَ هَذَا فِي بَطْنِ أَمَّهِ !! »^(٦).

لقد كان سليمان الخزاعي يتوقع أن يرسل إبراهيم الإمام أحد العرب وخاصة من بني هاشم لتمثيله في خراسان، ولم يكن يتخيّل أنه سيُرسل له مولى ولذلك رفضه. ولكن نفور بعض النقباء من كبريهاء سليمان الخزاعي هو الذي جعلهم يميلون إلى قبول أبي مسلم الخراساني في صفوفهم، وخالف سليمان الخزاعي من حدوث تصدع في صفوف مجلس النقباء فقبل أبو مسلم مضطراً بعد أن رفضه في بادئ الأمر.

وكان موقف أبي مسلم مرتنا يدل على ذكاء حيث تقرّب من سليمان الخزاعي ونال ثقته بعد فترة قصيرة وأعلمته بأن إبراهيم الإمام أوصاه بـلا يعصي (أي سليمان) له أمرا. ثم استطرد قائلاً لسليمان:

«أَحَسْنَ فِي الظُّنُنِ فَنَا أَطْوَعُ لَكَ مِنْ يَيْمِنِكَ »^(٧).

وهكذا دخل أبو مسلم الخراساني في صفوف الثوار وعمل معهم. ولم يمض وقت طويلا حتى أعلنت الثورة من قبل سليمان الخزاعي بعد أو وصله الأمر بذلك من إبراهيم الإمام وبواسطة تحطبة بن شبيب الطائي. وقد بايع الشيعة العباسية سليمان الخزاعي «على كتاب الله وسنته نبيه والعمل بذلك وإظهار العدل وإنكار الجور ورفع الظلم عن الضعفاء وأخذ الحق من الأقوياء ». كما كان سليمان الخزاعي هو الذي يوم الناس بالصلة، وهو الذي يتصل برجالات العرب والفتّانات المتنازعة مع نصر بن سيار والتي الأموايين من أجل أن يكسبها إلى صفوف الثورة العباسية.

(٦) المصدر السابق: من ١٣٠ ب.

(٧) المصدر السابق: من ١٣١ ب.

المَنَاسَةُ بَيْنَ الثُّوَرَةِ وَخُرَاسَانَ

ونجحت الثورة العباسية في السيطرة على خراسان وتقدمت جيوش العباسين نحو العراق بقيادة قحطبة بن شبيب الطائي. أما أبو مسلم فقد أصبح بعد نجاح الثورة أقوى شخصية سياسية في خراسان. وحين عينه الخليفة أبو العباس والياً على خراسان كان هذا التعيين في حقيقته اعترافاً بأمر واقع !! وكان من الطبيعي أن يتخلص أبو مسلم من منافسيه من الدعاة وشيوخ القبائل المتنفذين، فكان شيبان بن سلمة الحروري المتحالف مع الدعاوة العباسية أول من تخلص منه أبو مسلم؛ فقد طلب شيبان من أبي مسلم أن يبايع له خليفة على المسلمين، فأرسل أبو مسلم قوة خراسانية داهمه وقضت عليه وعلى أتباعه من ربعة.

ثم دبر أبو مسلم أمر اغتيال سليمان بن كثير الخزاعي^(٨) نقيب النقباء وأهم شخصية في الدعاوة العباسية. وبرأ ذلك بكونه شك في نوايا سليمان. وتأمره ضد السلطة، ولذلك قتله. ولم يكتف أبو مسلم بذلك بل قتل محمد بن سليمان الخزاعي بتهمة (الخذاشية) أي الانحراف عن الدين !!

والواقع أن أبو مسلم قتل سليمان الخزاعي وابنه لأنهما كانوا ينافسانه على الزعامة في خراسان. ولقد مارس سليمان في الدعاوة ونفوذه الكبير على القبائل اليانية والربعية. وأكثر من ذلك فإن أبو مسلم قتل سليمان الخزاعي دونأخذ موافقة الخليفة أو الأئمـرةـ أي جعفر الذي كان موجوداً في خراسان مما سبب غضبه الشديد، ولكنه كتم غضبه ولم ينكـر ذلك على أبي مسلم.

إن اغتيال الخزاعي يدل على اعتقاد أبي مسلم بشخصيته وقوته نفوذه حتى أنه لم يعد يهم برأي الخليفة أبي العباس في العراق، ولذلك قال أبو جعفر لأخيه أبي العباس بعد رجوعه إلى العراق:

(٨) البلاذري: أنساب الأشراف، مخطوطة، ورقة ٨٠٠ أ. مكتبة الدراسات العليا، كلية الآداب - بغداد.

«إن أبا مسلم يفعل ما يريد، وإنني أرجو أن تستغدى به قبل أن
يتعشى بك»^(١) !!

وما أن تمكن أبو مسلم الخراساني من الأمور حتى دبر أمر اغتيال علي بن جديع الأزدي الكرماني زعيم قبائل الأزد اليانية. والمعروف أن كسب ابن الكرماني للدعوة العباسية كان النقطة الفاصلة التي حددت مصير الثورة ووضعتها على طريق النجاح. ولكن بعد نجاح الثورة طالب ابن الكرماني أن يكون ولياً على خراسان، وهذا دبر أبو مسلم أمر اغتياله على يد أحد النقباء المعروف باسم خالد بن ابراهيم النهيلي. وبذلك تخلص من عائق آخر في طريق تحقيق طموحاته.

ولم تنته ضحايا أبي مسلم عند هذا الحد بل تخلص من عدد آخر من الثوار الذين شاركوا في الثورة العباسية نذكر منهم: لاهز بن قريظ التميمي وزياد بن صالح الخزاعي وعيسي بن ماهان وغيرهم. كما واجه أبو مسلم الكثير من الانتفاضات في خراسان بعد نجاح الثورة فقضى عليها. وخرج من كل ذلك الرعيم الذي لا منافس له في خراسان . بل إن نفوذه بدأ يتسع خارج خراسان في أقاليم إيران الأخرى^(٢). فقد قتل مثلاً والي فارس الذي عينه الخليفة أبو العباس وعين بدلته ولياً جديداً فكانت قراراته وإجراءاته تصادم مع قرارات الخليفة أبي العباس ومن ثم أبي جعفر المنصور اللذين لم يعودا يتحملان سلطته الواسعة.

زيارة أبي جعفر لخراسان

بدأت بوادر التصادم في السلطة بين الخليفة وأبي مسلم تظاهر وتبلور تدريجياً . وكان إرسال الخليفة لأخيه أبي جعفر إلى خراسان يهدف إلى جس النبض والتعرف عن قرب على نفوذ أبي مسلم ونواياه؛ رغم أن سبب الرحلة

(١) راجع: د. فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، ص ٤٢٩ ، ١٩٧٠.

(٢) حول التفاصيل راجع: F.Omar: Op. Cit.,PP.112 FF.

الظاهري كان للتشاور بشأن الخراف أبي سلمة الخلال عن مبادئ «الدعوة العباسية» ومواليته لبعض العلوين، وكذلك لأخذ البيعة من أبي مسلم لل الخليفة أبي العباس ولوليّ عهده أبي جعفر.

والظاهر أن هذه الزيارة زادت من شكوك أبي جعفر في نوايا أبي مسلم الذي قتل سليمان الحزاعي نقيب النقابة دون أن يأخذ رأي أبي جعفر. كما أن أبا مسلم يظهر الاحترام اللازم لأبي جعفر أخي الخليفة. ولذلك قال أبو جعفر للخليفة بعد عودته^(١١):

«لست خليفة ولا أمُوك بشيء إن تركت أبا مسلم ولم تقتله. قال: وكيف؟ قال: والله ما يصنع إلا ما أراد» !!

وقد حاول الخليفة أبو العباس تقليل نفوذ أبي مسلم الحراساني أو اغتياله عدة مرات؛ منها حين أمره بإسقاط كل من كان من غير أهل خراسان من جنده ليقلل من نفوذه إلا أن أبا مسلم أدرك الخديعة، ومنها حين حرض زبادا ابن صالح الحزاعي وسيع الأزدي على قتله إذا سنت فرصة مناسبة ولكن الخطة لم تفلح كذلك.

رحلة المؤت

قرر أبو مسلم الحراساني الحج سنة ١٣٦ هـ / ٧٥٣ م، فاتّه أبو جعفر الفرصة واقتصر على الخليفة اغتيال أبي مسلم. ولكن الخليفة أراد التمهيل، ولذلك منع أبي جعفر من تنفيذ أية خطة لقتل أبي مسلم في هاشمية الكوفة.

إن رحلة أبي مسلم الحراساني إلى البلاط العباسي في طريقه إلى مكة ذات دلالة كبيرة لأنها تربط اللثام عن ظواهر جديدة في العلاقة بينه وبين السلطة المركزية، حيث تظهر أن جذور الخلاف ليست شخصية وسطعية كما يخلو بعض المؤرخين أن يصوروها؛ بل هي أعمق من ذلك بكثير وتعود إلى أسباب سياسية. وليس هناك من تفسير لهذه الرحلة في تلك الفترة الخرجية إلا القول بأن أبا مسلم

(١١) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ٦١. طبعة لبنان.

أراد أن يظهر قوته نفوذه لرجال البلاط وال الخليفة، وإنّه ليس من المعقول أن يفشل أبو مسلم في إدراك حراجه الموقف السياسي وتتوتر علاقته مع السلطة المركزية في تلك الفترة بالذات.

لم يأمن الخليفة جانب أبي مسلم وحركاته، ولذلك أمره لأنّه يجب معه أكثر من ٥٠٠ من الجندي، ولكن أبا مسلم أجابه: «إنّي قد وترت الناس ولست آمن على نفسي» فرد الخليفة قائلاً: «أقبل في ألف فإنما أنت في سلطان أهلك ودولتك، وطريق مكة لا يتحمل العسكري»^(١٢). ومع ذلك فقد جاء أبو مسلم في ٨٠٠ فرقهم في طريق نيسابور والري، ودخل العراق في ألف ومعه الأموال والخزائن. وقد عين الخليفة أخيه أبا جعفر أميراً للحج، واعتذر لأبي مسلم بأن طلبه جاء متّاخراً، وقد أغضب هذا الإجراء أبا مسلم الذي كان يعلق أملاً كبيرة لكي يكون أميراً للحج في تلك السنة.

وفي طريق الذهاب كان موكب أبي مسلم يتقدم موكب أبي جعفر أمير الحج ويفوقه من حيث مظاهر الأبهة والترف حتى فاقت شهرة أبي مسلم على شهرة أخي الخليفة. وفي طريق العودة إلى العراق بعد انتهاء مراسم الحج وصل التوتر أوجه حتى أن أبا جعفر هم يارسال عطية بن عبد الرحمن لاغتيال أبي مسلم، ولكنه عدل عن هذا الرأي بعد أن أقنعه أصحابه بالتروي في الموضوع.

وقد اختلفت الروايات وتناقضت^(١٣) حول موقف أبي مسلم حين سمع وهو في طريق العودة بوفاة الخليفة أبي العباس ووصيته بالبيعة لأخيه أبي جعفر من بعده ولاين عمّه عيسى بن موسى بعد أبي جعفر. ولعل اختلاف الروايات وتناقضها يعود إلى أنّ مقتل أبي مسلم قد حدث بعد هذه الرحلة بقليل، وقد حاول الأخباريون أن يجدوا أسباباً لاغتيال أبي مسلم من خلال تصرفاته أثناء الرحلة، مدعّين أنه تصرف تصرف غير لائق تجاه الخليفة الجديد أبي جعفر.

(١٢) اليعقوبي: تاريخ، جـ ٢، ص ٤٣٣ . - الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ٨٦ ، طبعة ليدن.

(١٣) البلاذري: أنساب الأشراف، خطوطه، ورقة ٥٠٥ ، مكتبة الدراسات العليا ، كلية الآداب - بغداد . - الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ٨٧ ، طبعة ليدن. - اليعقوبي: تاريخ، جـ ٢ ، ص ٤٣٦ - ٤٣٧ .

ومهها يكن من أمر فإن أبا مسلم آخر البيعة لل الخليفة الجديد لبضعة أيام . وكان هذا العمل من جانبه يشير إلى ترددته في الاعتراف بخلافة أبي جعفر . وما يؤكّد ذلك ما ذكره البلاذري والковي والطبرى من أن أبا مسلم حرض عيسى بن موسى - ولـي العهد الجديد - على الثورة ضد أبي جعفر وإعلان نفسه خليفة ، ووعد بمساعدته ولكن عيسى بن موسى رفض العرض .

تَمَرُّدُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلَى الْعَبَّاسِيِّ

على أن الخليفة الجديد أبا جعفر كان إزاء أخطار جسيمة من قبل معارضين أشداءً كان أولهم عبد الله بن علي العباسي الذي أعلن ثورته في الشام . ولذلك لم يكن الوقت وقت نزاع مع أبي مسلم الخراساني . فقد ادعى عبد الله بن علي الخليفة وأنه أحقٌ من أبي جعفر بها . فأرسل أبو جعفر أبا مسلم مع عدد من القواد لحرب الثائر^(١٤) . وكان إرسال أبي مسلم إلى الشام كسباً للخليفة ، ذلك لأنّه استطاع أن يثنّيه عن السفر إلى خراسان مقر حكمه ومصدر قوته ولو لفترة من الزمن . ثم إن الخليفة « ضرب عصوفرين بحجر واحد » فـأبيها قُتل أبو مسلم أم عبد الله بن علي فهو كسب للخليفة .

ولم يكن في نية أبي مسلم أن يزجّ نفسه في الخصام بين الخليفة الجديد وعمه الثائر ، وكان يعتزم السفر إلى خراسان وحاول إقناع الخليفة أبي جعفر قائلاً: « إن شئت أتيت خراسان فامدتك بالمال ». على أن أبا جعفر أمره بالمسير إلى الشام وقمع للتمرد فيها . وكانت نتيجة المعارك التي دارت في الشام انتصار الجيش العباسي على التمردين . على أن الذي يهمنا من ذلك كله هو ما تظاهره تلك الأحداث من تدهور العلاقة بين الخليفة وأبي مسلم . فتنذكر الروايات التاريخية أن أبا مسلم كان يستهزئ برسائل الخليفة أبي جعفر التي ترد عليه . ويقول الكوفي أن الحسن بن قحطبة الطائي كتب إلى الخليفة عن تصرفات أبي مسلم رسالة ذكر فيها^(١٥) :

(١٤) د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، ص ٢٣٩، ١٩٧٠، بيروت.

(١٥) ابن أعمـمـ الكوفي: كتاب الفتوح، خطوطـةـ استانبول، ورقة ٢٣٩، ١.

« يا أمير المؤمنين إن الشيطان الذي كان ينفع في رأس عبد الله
ابن علي قد انتقل إلى رأس أبي مسلم ».

تَعَقُّدُ الْأَزْمَةُ بَيْنَ الْخَلِيفَةِ وَأَبِي مُسْلِمٍ

على أن انفجار الأزمة بدأ حين أرسل أبو جعفر وفداً ليحصي الغنائم التي استولى عليها أبو مسلم من عسكر عبد الله بن علي، مما أغضب أبي مسلم فهم بقتل الرسول وتعرّض الخليفة ناعتاً إياه بكلمات جارحة. ولكن الخليفة تصرف بحمل ورباطة جأش؛ فأرسل رسالة إلى أبي مسلم يواليه الشام ومصر ويتجاوز له ولقواده عن جميع الأموال والغنائم التي حصلوا عليها، ويعدهم بمعاقبتها لهم.

على أن أبي مسلم قرر العودة إلى خراسان مخالفًا أوامر الخليفة التي تقره واليها على الشام ومصر، وسار في طريقه إليها حين وصلته رسالة جديدة يأمره فيها بمقابلته لأمرهم، فأجاب أبو مسلم قائلاً:

« انه لم يبق لأمير المؤمنين أكرمه الله عدو إلا أمكنه الله منه،
وقد كنا نروي عن ملوك آل ساسان أن أخوف ما يكون الوزراء
إذا سكنت الدهاء . فنحن نافرون من قربك حريصون على الوفاء
بعهدك ما وفيت حرييون بالسمع والطاعة غير أنها من بعيد حيث
تقارنها السلامة . فإن أرضاك ذلك فأنا كأحسن عبيديك وإن أبيت
إلا أن تعطي نفسك إرادتها نقضت ما أبرمت من عهدك ضنا
بنفسي »^(١٦).

وهذه الرسالة تشكّل تطوراً جديداً في العلاقة بين الخليفة وأبي مسلم الذي يظهر تبرّمه بسلطة أبي جعفر وسياسته تجاه أولئك الذين خدموا الدعوة حتى أوصلوها إلى الانتصار . والرسالة موجودة في مصدر ثقة وهو الطبرى ، ولكن النقد الداخلى لها يثير التساؤل... إذ كيف يكتب أبو مسلم مثل هذه الرسالة ثم يسمح لنفسه بمقابلة الخليفة؟؟ على أن أبي مسلم ربما سمح لنفسه ، وقد صمم على

(١٦) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٠٤ ، طبعة ليدن.

عوده إلى خراسن لا رجعة بعدها، أن يصرخ الخليفة بما يعيش في نفسه.

وكانت إجابة الخليفة أبي جعفر في غاية الدبلوماسية حيث قال:^(١٧)

«قد فهمت كتابك وليست صفتكم صفة أولئك الوزراء الفاشلة
ملوكهم الذين يتمنون اضطراب حبل الدولة لكثرتهم جرائمهم، فلم
سويف نفسك بهم؟ فأنت في طاعتك ومناصحتك واضطلاعك بما
حملت من أعباء هذا الأمر على ما أنت به وليس مع الشريطة التي
أوجبت منك سماع ولا طاعة».

وأسأل الله أن يحول بين الشيطان وزنعته وبينك، فإنه لم يجد
باباً يفسر به نيتك أو كد عنده وأقرب من ظنه من الباب الذي
فتحته عليك».

وأمر الخليفة أبو جعفر بعض الماشيين مثل عيسى بن موسى وعيسي بن علي
بالكتابة إلى أبي مسلم دعوته للعودة وعدم التمرد.

ويبدو أن هذه الرسالة والوفد الذي حملها إلى أبي مسلم الخراساني جعل أبي
مسلم يفكر ثانية في موقفه. فأرسل أبو مسلم أحد صحابته لتدبر الأمر في بلاط
الخليفة، وقد استطاع الخليفة إقناع هذا الرسول بضرورة الإشارة إلى أبي مسلم
بمقابلة الخليفة.

رسالة غريبة ١١

ولم يكن أبو مسلم مقتنعاً بعد بمقابلة أبي جعفر... وهذا تشير رواياتنا
التاريخية إلى رسالة غريبة من نوعها تسببها إلى أبي مسلم حيث يقول للخليفة:
«أما بعد، فإني اخذت رجلاً إماماً (يقصد ابراهيم الإمام) ودليلًا
على ما افترض الله على خلقه... فاستجهاني بالقرآن فحرفه عن
مواضعه طمعاً في قليل قد تعافاه الله إلى خلقه، فكان كالذى ولي
بغور وأمرني أن أجزد السيف وأرفع الرحة ولا أقبل المعذرة ولا

١٧) اجهشاري: الوزراء والكتاب، ص ١١١. طبعة مصر ١٩٣٨.

**أُقْلِيَ العَثْرَةُ، فَفَعَلَتْ تَوْطِيدًا لِسُلْطَانِكُمْ حَتَّى عَرَفْتُمُ اللَّهَ مِنْ كَانَ
جَهَلَكُمْ...»^(١٨).**

لقد ذكر هذه الرسالة العديد من المؤرخين وعلى رأسهم البلاذري والطبرى، ويبعد أن روایة الطبرى موثوقة لأنها تستند على المدائى. ومما يمكن من أمر فإذا كانت هذه الرسالة صحيحة، فهي تظهر دون شكّ الحالة النفسية السيئة التي كان عليها أبو مسلم الخراسانى بعد أن ضاقت به السُّبُل، وشعر بأن الخليفة أبا جعفر يبيت له أمراً وأنه لم يضمه في الموضع الذي يليق به حيث كان يعتبر نفسه الرجل الأول في الدعوة العباسية في خراسان. فأعطى أبو مسلم لشاعره العنان، وكانت النتيجة هذه الرسالة.

إن هذا التفسير محتمل الواقع خاصة وأن أبو مسلم كان لا يزال عازماً على السير إلى خراسان لأن شكوكه لا تزال قوية في نوايا الخليفة الذي عين في هذا الوقت بالذات واليأً جديداً على خراسان هو خالد بن ابراهيم الذهلي الشيباني. وقد كتب خالد الشيباني إلى أبي مسلم يستحثه لمقابلة الخليفة ويقول:

«إنا لم نخرج لعصية خلفاء الله وأهل بيته رسول الله عليه السلام فلا
مخالفن إمامك ولا ترجعن إلا يا ذنه».

إن رسالة خالد الشيباني زادت من رعب أبي مسلم حيث انقطع أمامه الطريق إلى خراسان بعد أن أفلح الخليفة في أن يفرق بين الصديقين أبي مسلم وخالد الشيباني. كما أن الخلاف شبّ بين قواد جيشه وتراجع عدد منهم عن فكرة السير إلى خراسان واعتذر بعضهم بمحنة الذهاب إلى الحج. وهكذا تشتبث شمل أبي مسلم.

مقتل أبي مسلم الخراسانى

لقد استطاع الخليفة بوفده الذى أرسلها وبالنبرة الهدائة التى اتسمت بها

(١٨) البلاذري: أنساب الأشراف. مطبوعة. ورقة ٥٢٢. - الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٠٥. طبعة ليدن. والمثير بالذكر أن ابن أعمى الكوفي أضاف إليها فقرة ليست موجودة في روایة الطبرى أو البلاذري. ولذا يجد المرء من روایات الكوفي عن الدعوة العباسية وتاريخ صدر الدولة العباسية بسبب تحفظه الواضح للملوين.

رسائله أن يقنع أبا مسلم بأن طريق السلامة هو طريق اللقاء بال الخليفة. وأن بالإمكان استعادة ثقة الخليفة عن طريق إظهار الولاء له.

وكان اللقاء في معسكر الخليفة أبي جعفر بالدائن (سلمان باك) وبدأ الاجتماع الأول ودياً. أما الاجتماع الثاني في اليوم التالي فتذكر الروايات أن الاتهامات انتهت على أبي مسلم الخراساني وانتهت بقتله في خيمة الخليفة ومن قبل حرس الخليفة.

على أن الجدير بالذكر هو كثرة الروايات الموضعية أو المبالغ فيها^(١٩) حول مقتل أبي مسلم الخراساني، ولذلك فمن المحتمل أن تكون بعض هذه التهم موضوعة أو أنها لم تتر أصلاً في هذه المقابلة، وذلك أن الأخباريين والرواة في معاولتهم توضيح العداوة بين الخليفة وأبي مسلم رجعوا إلى أحداث ومناسبات عديدة في الماضي البعيد والقريب وقع فيها احتكاك بين الرجلين، فاعتبرها الأخباريون سبباً في مقتل أبي مسلم. وقد جمع بعض الأخباريين هذه الأحداث وتخيلوا أنها كانت موضوعاً للمناقشة والجدل بين أبي جعفر وأبي مسلم في تلك المقابلة الأخيرة. في حين أن ظروف المقابلة وقصر مدتها وتصميم الخليفة على قتل أبي مسلم لم تكن في الواقع تستلزم ذلك الاستجواب الطويل.

على أن أهمّ تهمة وجهت إلى أبي مسلم الخراساني هي قتله لسلمان بن كثير الحنفاري نقيب النقباء في خراسان، وقتله لعدد من شيوخ القبائل العربية أمثال علي بن جديع الأزدي وعمان بن جديع الأزدي وأفلح بن مالك الفزاروي ومحمد ابن سليمان الحنفاري وغيرهم. كما واجهه الخليفة بالسؤال المحرج: لماذا قررت السير إلى خراسان بدون استئذاننا؟ ولم يكن لأبي مسلم جواب إلا أن يذكر الخليفة بخدماته في سبيل الدعوة فأجابه أبو جعفر^(٢٠):

«يا ابن الخبيثة والله لو كانت مكانك أمة لأجزت! إنما عملت ما عملته في دولتنا ولو كان الأمر إليك ما قطعت فتيلاً!!»

(١٩) راجع: د. فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، ص ٢٤٤ فما بعدها، بيروت ١٩٧٠.

(٢٠) راجع: العيفي، دولة بنى العباس... ورقة ٣٠ أ فما بعدها، (نقلأً عن البلاذري).

و قبل أن تعمور السيف أبا مسلم الخراساني استنجد بال الخليفة قائلاً : استبقي
لعدوك فأجابه أبو جعفر : « وأي عدو أعدى لي منك؟!! »

وبعد أن تخلص أبو جعفر من أبي مسلم الخراساني علق على ذلك قائلاً :
« إذا مد إليك عدوك يده فاقطعها إن استطعت . وإنما فقلها ». .

أبو مسلم منتقداً منتظرًا

لقد انتهت حياة أبي مسلم الخراساني إلا أن ذكراه بقيت بين العجم من أهل
خراسان وكذلك بين الترك في أقاليم بلاد ما وراء النهر . وقد أصبح اسمه
أسطورة نسجت حولها قصص مبالغ فيها كما أصبح بالنسبة للمتمردين في إيران
المنفذ الذي سيعود إلى هذه الأرض « ليملاها عدلاً بعد أن ملئت جوراً »^(٢١) .

ويبدو أن أبا مسلم الخراساني قد تقرب بعد نجاح الثورة العباسية من سكان
البلاد الحلين وكون له أتباعاً مخلصين من أجل تحقيق طموحاته الشخصية .
ونحن لا نعرف خطط أبي مسلم المستقبلية لأن السلطة العباسية المركزية القوية في
عهد الخليفة أبي جعفر المنصور استطاعت أن تكبح جماحه قبل أن يتمتع بموضع
خطره . وذلك واضح تماماً من فعاليات أبي مسلم في خراسان بعد نجاح الثورة
ال Abbasية حيث أراد أن يكون الزعيم الأوحد في خراسان وبلاط إيران كلها ،
وكذلك من تعليقات الخليفة أبي جعفر المنصور بعد مقتل أبي مسلم الخراساني .
لقد ظهرت في بلاط إيران فرق عديدة عارضت النظام العباسي الجديد إما
لأن هذا النظام لم يستطع وبسرعة تنفيذ الوعود التي قطعها على نفسه في فترة
الدعوة ، أو لعدم اقتناع هذه العناصر الإيرانية بأن النهج الذي سار عليه النظام
ال Abbasي والسياسة التي ارتكزت على العروبة والإسلام كان كافياً ، لوجود
أهداف أعمق ومطامح أوسع لهذه العناصر منها إحياء الإرث الإيراني القديم
وفتح المجال لانطلاق الآراء الجوسية التي يعتبرها الإسلام آراء متطرفة بعيدة
عن روح العصر الجديد . ومن هذه الفرق الفرقa الرزامية التي اعترفت بأبي مسلم
إماماً واعتقدت بقدسيته ونسبت إليه الخوارق والمعجزات . بل إن فئة منشقة

(٢١) راجع : Sadighi: *Les Mouvements Religieux Iraniens....*, Paris, 1938.

عن الرزامية اعتبرت أبي مسلم نبياً ، وادعت فرقة أخرى منشقة أنه لم يمت وإنما حلت فيه روح إلهية وسيعود إلى هذه الدنيا ، ووضعته في درجة أعلى من درجة الملائكة !!.

لقد تعلق الثوار الإيرانيون بأبي مسلم الخراساني واعتبروه بطلاً شعبياً إيرانياً ونادوا بالثأر له من العباسين . ومن هؤلاء التمردين سباذ واسحق الترك وأستاذ سيس والمقنع حراسي وبابك الخرمي ^(٢٢) .

الخاتمة

محاول بعض الروايات الفارسية التأكيد على دور أبي مسلم الخراساني وإبرازه على بقية الثوار والداعية الذين اشتراكوا في الثورة العباسية . وتتوارد هذه الروايات بصورة خاصة في كتب حزة الأصفهاني والدينوري . وبعض الروايات التي جمعها الطبرى ، وكذلك ابن أثيم الكوفي .

ولا بد من التأكيد هنا أن العمل في الدعوة العباسية كان مشتركاً يسيطر عليه مجلس النقباء الاثني عشر ، ولم يكن أبو مسلم الخراساني واحداً منهم بل ذهب إلى خراسان في فترة متأخرة بعد نضوج الثورة ووشوك إعلانها . وغدا أبو مسلم في معية سليمان الخزاعي (نقيب النقباء) الذي كان وجه الثورة العباسية والمبصر عن سياستها وأهدافها والناطق باسمها في المفاوضات مع القبائل العربية في خراسان . وهكذا لم يكن دور أبي مسلم متميزاً عن دور رفاته في الحركة السرية العباسية .. ولكن بعد نجاح الثورة استطاع أبو مسلم أن يتخلص من منافسيه من قادة الدعوة العباسية الواحد بعد الآخر . فتوطدت سلطته في خراسان وحاول توسيعها إلى أقاليم إيرانية أخرى .

وحين جاء الخليفة أبو جعفر المنصور إلى السلطة أمهل أبو مسلم ولم يهمله حتى استطاع أن يوقعه في الشرك في المدائن : ف الخليفة مثل المنصور لا يمكن أن يحتمل ولية طموحاً متنفذًا مثل أبي مسلم الخراساني .

(٢٢) عن هذه الحركات راجع: د. فاروق عمر. العباسيون الأوائل. ج. ١ . بيروت ١٩٧٠ .

ولم يكن أبو مسلم بطلاً متميزاً، ولكن الروايات الفارسية المعاصرة للعباسين جعلت منه ذلك البطل الذي لولاه لما قامت للعباسيون دولة، ولذلك فهو (صاحب الدولة) وسندها الذي غدر به المنصور. كما اعتبره الثوار الإيرانيون منقداً متظراً، وهذا أمر طبيعي أيضاً فلم يكن هناك أحسن من أبي مسلم الخراساني الذي اختلف مع المنصور وقتله على يديه رمزاً للمعارضة ضد السلطة العباسية !!

لقد آن الأوان لكي نضع أبي مسلم الخراساني في موقعه الصحيح من الأحداث وأن نرفض كل المبالغات والأساطير التي حيكت حول شخصيته... فلم يكن أبو مسلم الرجل الأول في الدعوة العباسية ولم يكن بطلاً شعرياً أو منقداً منتظراً بل كان رجل أحداث امتاز بقدرته على المراوغة السياسية وضرب المنافسين بدهاء وحزم، واستغلال الفرص. فشق طريقه نحو السلطة. ثم زاد نفوذه وكثير أتباعه في خراسان بعد تأسيس الدولة العباسية فاصطدمت سلطته بسلطة الخليفة.

ويبدو أن خراسان بمواردها الاقتصادية والبشرية الكبيرة كانت تغري واليها وتدفعه للانفصال عن السلطة المركزية. ونرى أن أبي مسلم بطموحاته الواسعة كان يخطط للانفصال أو على أقل تقدير لإيجاد صيغة لا مركزية للعلاقة السياسية والإدارية بين خراسان والسلطة العباسية المركزية. وإذا صحت هذه الفرضية فقد حاول أبو مسلم أن يتحقق ما حققه الطاهريون بعده في خراسان. على أن طموحات أبي مسلم جاءت في غير أوانها ذلك لأن دولة المنصور كانت في أوج قوتها وعزها.

ومن هذا المنطلق فإننا نعتقد بأن اغتيال أبي مسلم الخراساني جاء نتيجة للصراع بين فرعين سياسيتين: الأولى تميل إلى الانفصال الإقليمي . والثانية تميل إلى الوحدة والتاسك وتأكيد السلطة المركزية. وقد انتصرت عوامل الوحدة والتاسك على عوامل الانفصال والإقليمية بفضل دهاء المنصور وقابلياته الفذة. إن تعليقات الخليفة المنصور بعد اغتيال أبي مسلم الخراساني تؤكد ما ذهبنا

إليه من أن قتل هذا الأخير كان لد الواقع سياسية، ذلك أن أبي مسلم بدأ يشكل خطراً يهدد أمن الدولة ووحدتها. فقد خاطب المنصور أبي مسلم في آخر مقابلة بينهما قائلاً: «لقد ارتقى مرتقى صعباً». وقال الخليفة جواباً على استفسار عيسى بن موسى: «وهل كان لنا معه [أي مع أبي مسلم] سلطان؟». وقد أكد الخليفة على نفس المعنى حين خطب خطبة طويلة مبرراً اغتيال أبي مسلم الخراساني للرأي العام فقال:

«أيها الناس لا تخرجوا من أنس الطاعة إلى وحثة المعصية ولا
تسروا غش الأئمة فإنه لم يسر أحد قط منكراً إلا ظهر من آثار
يده أو فلتات لسانه...»

إنه من نازعنا هذا القميض أجزناه حتى هذا الغمد وإن أبي
مسلم بايعنا وبابع الناس لنا على أنه من نكث بنا فقد أباح دمه
ثم نكث بنا فحكمنا عليه حكمه على غيره لنا. ولم تمنعنا رعاية
الحق له من إقامة الحق عليه».

لقد كانت تحركات أبي مسلم في أواخر حياته تمثل بوادر النزعة الانفصالية
التي هددت كيان الدولة العربية بالانفصال والتشتت. وبجوب أبي مسلم سحقت
هذه النزعة لتعود ثانية بعد أكثر من نصف قرن على يد الطاهرين.



المبحث الخامس

بَيْنَ الْمُنْصُورِ وَالصَّادِقِ

- آل الحسين والسياسة
- الصادق مؤسس مذهب الإمامية
- الصادق والدعوة العباسية
- أبو الخطاب الأسدى والصادق
- الصادق وأجتماع الأباء
- المنصور والصادق
- الخاتمة

المبحث الخامس

بين المنصور والصادق

يُزعم بعض المؤرخين المحدثين أن العلاقة بين الخلفاء العباسيين الأوائل وبين أئمة الشيعة العلوية من آل الحسين، كانت علاقة غير ودية بل إنها كانت تتسم بالعداء والخذل. حتى إن بعض المصادر الشيعية تدعي أن كل الأئمة العلويين من آل الحسين قد قُتلوا بطريقة أو بأخرى على يد العباسيين. ويشير أحدهم إلى حديث موضوع عن الإمام جعفر الصادق (رض) يقول فيه: «ما منا إلا مقتولون أو شهيدون»^(١). إن هذا الادعاء ينطبق على حالات استثنائية معينة، أما القاعدة العامة فقد كانت العلاقة بين العباسيين وأآل الحسين تتسم بالود والمرونة. ولعل في العلاقة بين الخليفة العباسي المنصور والإمام جعفر الصادق ما يثبت ذلك:

آل الحسين والسياسة

بعد وقعة كربلاء سنة ٦١ هـ، خدت الحركة الشيعية الموالية لآل الحسين، ولم تُظهر أية فعالية سياسية لبعض الوقت. وقد أدى ذلك إلى انضمام العديد من الشيعة العلوية الفعاليين والذين يميلون إلى مقاومة الأمويين بالسلاح إلى صفوف محمد بن الحنفية العلوي.

لقد سار كل من الإمام علي زين العابدين وابنه الإمام محمد الباقر على نهج يتسم بالزهد والانصراف إلى العلم ويتبعد عن السياسة وطموحاتها^(٢).

(١) العامل: أعيان الشيعة، ج ٤، القسم الثاني، ص ٣٢٢.

(٢) د. فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، الطبعة الثانية، مكتبة المتن، بغداد ١٩٧٧.

ومع ذلك فقد واجه محمد الباقر مشاكل كثيرة من العلوين أنفسهم . فقد كان أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ينافسه على زعامة الحركة الشيعية . وكان أبو هاشم يؤمن بالمقاومة الفعالة وحمل السلاح ضدّ السلطة الأموية ، فكسب العديد من أتباع الباقر . وخسر الباقر عدداً آخر من الشيعة الذين لا يؤمنون بأن الإمام يجب أن يبقى زعيماً روحياً فقط ، ولذلك تركوا الباقر وسياسته المسالمة والتقوّا حول زيد بن عليّ الذي ثار في العراق سنة ١٢٢ هـ . وواجه الباقر مشاكل أخرى ومنافسة على زعامة العلوين من عبد الله بن الحسن المحسن الحسني الذي ادعى بأن آل الحسن أحقّ بالرئاسة باعتبار الحسن أكبر من الحسين . وأخيراً وليس آخرًا واجه الباقر مشاكل من نوع أخطر من غلاة الشيعة من أتباعه الذين ثاروا متخدّين اسمه رمزاً لثوراتهم رغم تبرّئه منهم كثورة المغيرة العجلي وأبي منصور العجلي .

الصادق مؤسس مذهب الإمامية

وخلف جعفر بن محمد (الصادق) أباء في رئاسة الشيعة من أنصار الحسينيين . وقد لعبت شخصية الصادق دوراً في تبلور مذهب الشيعة الإمامية أو ما يسمى بالأنبي عشرية . فلقد استطاع أن يوضح أصول هذا المذهب الذي ينسب إليه عادة فيسمى بالذهب الجعفري . ويرى المستشرق هودسون بأن هناك ثلاثة مبادئ رئيسية أسهمت في قوة مركز الصادق هي :^(٢)

أولاً - ادعاؤه بأن الإمامة بالنص من الله ورسوله عليه السلام وأن الأئمة الحسينيون منصوص عليهم .

ثانياً - ادعاؤه العلم الغيبي المتوارث ، بمعنى أن الأئمة محظوظون بالعلوم الإلهية يتوارثونها من إمام إلى إمام . إن هذه المعرفة زادت من قدسيته بين أتباعه ، كما أنها أهلته لكي يقرر الوقت المناسب للثورة ضدّ العباسيين وإعلان الإمامة العلوية .

ثالثاً - سياسة السلمية وعزوفه عن حمل السلاح ضدّ السلطة وإثارة العلم وتكون حلقة من أتباعه الذين نشروا مذهبة بين الناس بصورة سلمية وفي مناطق مختلفة.

ولعل هذا العامل الثالث هو الذي أدى إلى تزايد أتباع الصادق، ذلك لأن الناس عامةً تفضل السلم وعدم التورُّط في الفتنة والقتال وعلى حد قول أحد الزيدية:

«إن الباقي والصادق دعوا الناس إلى الحياة ونحن [الزيدية]
دعوناهم إلى الموت».

وهذا القول يظهر اتجاه الصادق إلى انكار الحرب بينما دعت الزيدية والحسنية والغلاة إلى الحرب ضدّ العباسين.

لقد عاصر الصادق جيلاً كان يمر بأعنف التقلبات السياسية، وصمد أمام ضغوط العديد من أتباعه بحمل السلاح ضدّ السلطة، وحاول جهده أن يتبعد عن السياسة، وأوصى أتباعه بالجنوح إلى السلم. لقد عاصر الصادق الحركة الماشمية (نسبة إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية) وحركة الغلو الشيعية والدعوة العباسية التي تسلّمت زمام المقاومة المسلحة من الحركة الماشمية، ثم حركة عبد الله بن معاوية الطالي والتي تسمى بالجناحية، وحركات الزيدية التي تخلّت بثورة زيد ثم ابنه يحيى، وأخيراً حركات آل الحسن بقيادة عبد الله بن الحسن الحض وابنيه محمد وابراهيم.

الصادق والدعوة العباسية

وبقي إعلان الخلافة العباسية في الكوفة المحرف أبو سلمة الخلال وزير آل محمد عن العباسين، وحاول أن ينقل الخلافة إلى العلوين؛ فاتصل بجعفر الصادق الذي رفض العرض بشدة وأحرق رسالة الخلال إليه، كما وحدَر الصادق عبد الله الحض من قبول العرض^(٤).

(٤) قال الصادق لعبد الله الحض متوجباً: «متى كان أهل خراسان شيعتك؟». راجع: المهيباري، الوزراء والكتاب. ص ٨٦. - اليقوي: تاريخ. ج ٢. ص ٤١٨ - ٤١٩.

وتروي بعض المصادر^(٥) أن أحد الدعاة العباسين بسام بن ابراهيم، ثار ضد الدولة العباسية في الجزيرة بعد سنين قليلة من تأسيس الدولة العباسية، واتصل سرًا بالصادق وعرض عليه إعلان خلافة علوية، ولكن الصادق أخبر السلطة العباسية بفعالياته بسام بن ابراهيم وساعدهم على القبض عليه.

أبو الحخطاب الأسدى والصادق

كما حاول أبو الخطاب الأسدى^(٦) أن يقنع الصادق بالثورة على العباسين، ولكنه فشل في محاولته هذه، على أنه استطاع أن يقنع اسماعيل بن جعفر الصادق بالعمل على الثورة، وصارحه بمبادئه المتطرفة مما اضطر الصادق إلى التبرؤ من اسماعيل ومن أبي الخطاب الأسدى.

الصادق وأجتماع الأبواء

ولعلنا نعيد إلى الأذهان الموقف الذي وقفه الصادق في اجتماع الأبواء^(٧) قرب مكة قبيل سقوط الدولة الأموية حيث اجتمع رؤساء بنى هاشم وتشاوروا في إمكان توحيد فرقهم ضد الأمويين. وقد اتضح من هذا الاجتماع المءويا الواسعة التي تفصل آل الحسن عن آل الحسين حيث امتنع الصادق عن البيعة لحمد النفس الزكية الحسنى، مما شجع العباسين على الانسحاب من الاجتماع الذي انقض دون اتخاذ قرار يذكر !!

المصتُور والصَّادِفَات

وحين جاء المنصور إلى الخلافة انتهز وجود التناحر بين آل الحسين وآل الحسن، وبمعنى آخر بين الصادق وعبد الله بن الحسن الحضن، وحاول أن يزيد من شقة الخلاف، فعمل على تحسين علاقته بالصادق.

(٥) البلاذري: أنساب الأشراف، خطوطه، ورقة ١٧٩ - ١٧٨ - الأزدي: تاريخ الموصل، خطوطه ص ١٤٠.

(٦) أبو الخطاب في (دائرة المعارف الإسلامية) الطبعة الجديدة.

(٧) البلاذري: أنساب الأشراف، خطوطه، ورقة ٦٠٨ - الأصبهاني: مقاتل الطالبيين، ص ١٧٦، ١٤٣.

وتنذر الروايات التاريخية أن المنصور كان يجل الصادق ويستشيره ويأمر ولاته على المدينة باستشارته في الأمور . وأكثر من ذلك شجع المنصور الصادق وأتباعه على التعمق في العلوم الشرعية والفقهية ليصرفهم عن السياسة . كما وأن المنصور هو الذي أطلق لقب (الصادق)^(٨) على الإمام جعفر . ولم يدخل المنصور وسعاً في الثناء على الصادق ، فكان يعتبره من أعلم فقهاء عصره وأعلم الحدّثين في المدينة .

وفي رسالته إلى الشاعر محمد النفس الزكية الحسني ، أشار المنصور إلى الصادق فأطراه واعتبره أفضل العلوبيين^(٩) . والمعروف أن الصادق وقف موقفاً سلبياً من ثورة النفس الزكية ولم يبايع لحمد النفس الزكية ، وحضر أتباعه من الانضمام إليه حين تبنّأ بفشل الثورة ومقتل النفس الزكية .

إن هذه العلاقة الوثيقة بين المنصور والصادق قد قاربت بين مذهب الخليفة العباسية وبين مذهب الصادق ، والواقع فإن تلك الفترة كانت فترة تكوين المذاهب حيث لم تبلور فيها المذاهب بعد . ولذلك لا يمكننا أن نرى اختلافاً واضحاً بين مذهب الدولة ومذهب جعفر الصادق وأن إطلاق تسمية «أهل السنة والجماعة» أو «الإمامية الاثنا عشرية» على مذهب العباسيين والشيعة الجعفريّة إنما وقع في فترة متأخرة عن الفترة التي نبحث فيها . وهذا السبب ذاته نلاحظ أن الفقهاء والعلماء من أهل الحديث والقضاة الذين يعملون للدولة العباسية كانوا يجتمعون بالصادق ويسألونه في المسائل الشرعية ، فيفيقي لهم ويأخذون برأيه دون أن يجدوا حرجاً في ذلك أو تنهمم الدولة العباسية من ذلك . فقد اتصل بالصادق العديد من الفقهاء من أمثال مالك بن أنس وأبي حنيفة وأبي ليلى وأبي شرمة وسفیان الثوري وغيرهم . يقول المستشرق كي : «ليس هناك في الحقيقة برهان قاطع في تلك الفترة عن أي انشقاق

(٨) الأصبهاني: مقاتل الطالبيين، ص ٢٥٦ - ٢٠٦.

(٩) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ٢١٣ - ٢١٢، طبعة ليدن.

مذهبٍ بين السنة والشيعة المعتدلة (الإمامية) ... ولم يكن هناك من يهتم بمحاباط نشاطهم أو معاقبتهم بسبب مذهبهم بشرط أن يظلو على ما هم عليه من المثالية التي لا علاقة لها بالسياسة^(١٠).

ويلاحظ الأستاذ هودسون أنه كان يُنظر إلى جعفر الصادق كإمام من أئمة الحديث والفقه مثله كمثل مالك بن أنس وأبي حنيفة والأوزاعي وغيرهم من الفقهاء الذين يركّزون اهتمامهم لإيجاد التشريعات المناسبة التي تساعد المسلمين على حل المشاكل التي تواجههم^(١١).

ويؤكد المستشرق وات^(١٢) تلك النظرة إلى آل الحسين، فيقول لم تكن هناك حركة سرية ثورية غرضها إقامة خلافة يرأسها إمام من آل الحسين في تلك الفترة المبكرة التي نبحثها، وأن حركة الشيعة الإمامية (الاثني عشرية) لم تتبلور إلا حوالي سنة ٢٨٧ هـ. أو ٩٠٠ م

على أن هناك فرقاً بين الصادق وغيره من الحدّثين والفقهاء، ذلك أنه كان علويّاً فاطمياً، وهذا ما جعله أكثر وزناً ونفوذاً، وربما خطرأً من وجهة النظر العباسية، خاصة وأن شيعة الصادق كانوا يعتبرونه إماماً مستندين على مبدأ النصّ الذي أشرنا إليه سابقاً. على أن الصادق فرق بين الإمامة والخلافة؛ فال الأولى رئاسة دينية وروحية. أما الثانية فهي سلطة دينوية. وأكّد الصادق أنه ليس من الضروري على الإمام أن يتقدّم السلطة الدينية والدينية معاً إذا كانت الظروف غير مواتية لذلك.

لقد استطاع الصادق أن يقنع أتباعه بأن الظروف غير مناسبة لإقامة الخلافة العلوية، وبذلك برر اتجاهه المسلام والودي تجاه العباسيين.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى بشر الصادق أتباعه بقرب ظهور (القائم)

(١٠) H.Gibb: *Government and Islam*, E.D. Islam. VIII, P.118.

(١١) هودسون: المصدر السابق، ص ١١.

(١٢) Watt: *Shi'Ism Under the Umayyads*, J.R.A.S.P 169. 1960.

وهو الإمام السابع الذي سيقودهم إلى الثورة والسلطة^(١٣). إن تبشير الصادق أتباعه بالقائم أدى إلى نقل آمالهم وطموحاتهم إلى خليفته، وهذا تخلص من إلحاد الشيعة عليه بضرورة الثورة ضد العباسين، وأزال عبئاً ثقيلاً عن كاهله ووضعه على كاهل الإمام السابع الذي يخلفه في رئاسة الشيعة الإمامية.

ولم يكن الخليفة المنصور غافلاً عما يدور في حلقات الشيعة من آراء ومعتقدات، ولذلك حاول أن يقابل أو يعارض كل فكرة علوية بأخرى عباسية. وذلك واضح في الرسائل المتبادلة بينه وبين محمد النفس الزكية. كما وأن المنصور قابل فكرة المهدى أو القائم العلوى بفكرة المهدى العباسى والمنصور العباسى. ومقابل ادعاء العلويين بامتلاكهم العلم السرى المتوارث عن الرسول عليه السلام، أدعى المنصور بأن للعباسين علم سرياً موروثاً حيث قال في وصيته لابنه المهدى:

«انظر هذا السُّفَطَ فاحتفظ به، فإن فيه علم آبائك ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة».

إذا أخذنا بنظر الاعتبار وجود فرق شيعية متطرفة اعتقدت بأراء غالبة حول الأئمة وصفاتهم؛ فإننا عند ذاك فقط ندرك لماذا تساهل العباسيون الأوائل مع الرواندية وهم الجناح المتطرف من الشيعة العباسية، والذين دانوا بأراء غالبة حول الخلفاء العباسين إلى درجة تقديسهم وتأليهم. وبمعنى آخر أراد العباسيون أن يجعلوا من الرواندية واجهة تغالي في تمجيدهم والدعاية لهم مقابل الفرق المتطرفة الأخرى التي تشاعغ غيرهم وخاصة العلويين.

ولا ننسَ أخيراً بأن العباسين بعد أن وصلوا إلى السلطة لم يؤكّدوا فقط قرابتهم للرسول عليه السلام بل ادعوا بأن الرسول عليه السلام قد أوصى لعمه العباس بن عبد المطلب من بعده!! وفي هذا معارضة لادعاءات الشيعة العلوية حول النصّ والوصية. وهكذا فقد ضرب العباسيون على نفس النغمة التي ضرب عليها خصومهم السياسيون، وساروا على نفس النهج مقابلين حجة بمحة وتكليكاً

(١٣) الكليني: الكافي، ١٣٠٢، ص ١٤٨ فما بعد. - العاملي: أعيان الشيعة، ج ٤، ص ١٦.

بتكتييك مثله، وربما بأقوى منه، ذلك لأن العباسين ادعوا بأنهم وصلوا إلى الحكم عن طريق الثورة التي أسقطت الأمويين، الأمر الذي لا يستطيع العلويون أن يدعوه، ذلك لأن حركاتهم كلها انتهت بالفشل^(١٤).

لقد أقلق الصادق تطور الحركة المتطرفة في صفوف أتباعه بزعماء أبي الخطاب الأسيدي. فقد استطاع أبو الخطاب أن يجمع حوله العديد من أتباع الصادق، وجذب إليه كذلك اسماعيل بن جعفر الصادق مكوناً نواة لحركة معارضة فعالة ضدّ السلطة العباسية. وحين سمع النصّور بفعاليات الخطابية، استدعي الإمام الصادق وابنه اسماعيل إلى العراق، وحضرها من نشاطات الخطابية المتطرفة، ولكنه لم يمسها بأذى بل قتل أحد أتباعها وهو بسام بن عبد الله الصيرفي^(١٥).

وثار أبو الخطاب وجاءته المنشقون عن الصادق في الكوفة سنة ١٣٨ هـ. واستطاع والي الكوفة أن يقمع الثورة في مدها، ويقتل أبو الخطاب والعديد من أصحابه^(١٦). ولكن بقايا الخطابية ظلوا يدينون بالولاء لاسماعيل بن الصادق، وحين وفاه الأجل سنة ١٤٥ هـ أو سنة ١٤٨ هـ لم تعرف الخطابية موطئ قدم، وادعوا أنه اختفى وسيعود حثاً.

وحين ثار محمد النفس الزكية الحسني في المدينة، التحق بعض أتباع الصادق به سنة ١٤٥ هـ رغم تحذيرات الصادق لهم وتنبيهه بفشل الثورة. ولعل الذي جذبهم إلى هذه الحركة كونها حركة مقاومة إيجابية تدعو لحمل السلاح ضدّ العباسين أولاً، ثم إنها دعت إلى المنفذ المنتظر «المهدي» حيث أعلن محمد النفس الزكية أنه مهدي أهل البيت مما جذب إليه الكثير من الأتباع. ولعل ذلك يؤكد بأن ولاء الشيعة العلوية كان لا يزال في ذلك الوقت من المرونة وعدم

(١٤) حول هذا الموضوع راجع مقالتنا: (الجذور التاريخية للطموح العاسي) في كتاب: بحوث في التاريخ العبابي، مكتبة النهضة، بيروت - بغداد ١٩٧٧.

(١٥) البكري: رجال الشيعة، ص ١٥٩. - التجاشي: الرجال، ص ٨١ - ٨٢.

(١٦) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٥٤ - ٢٥٠، طبعة ليدن. - الكثي: رجال الشيعة، ص ١٩١ - ١٩٥.

البلور بحيث ينتقل الشيعي من الولاء لإمام علوي معين إلى الولاء لإمام آخر، من فرع علوي آخر بكل سهولة ودون إحراج!! ولعل من أبرز الأمثلة على ذلك المعلى بن خنيس الذي كان من أتباع الصادق وأحد وكلائه، ولكنها استطاع أن يوفق بين ولائه للصادق وانتهائه إلى المغيرة. ثم حول ولاءه إلى حركة محمد النفس الرزكية. وقد قُتل وهو يقوم بالدعابة للنفس الرزكية.

وفي سنة ١٤٧ هـ، ذهب المنصور للحج واجتمع بجعفر الصادق. ولا شك فإن المنصور أراد في لقائه بالصادق أن يؤكد رضاه على سياسة الصادق السلمية وتبرؤه من كل ما له علاقة بالحركات السياسية، وليظهر له بأن السلطة العباسية تراقب الأمور عن كثب ويقظة^(١٧)، تلك المراقبة التي أودت بحياة الكثير من الثوار أو المعارضين الفعالين، ومن بينهم عدد لا يأس به من أتباع الصادق نفسه.

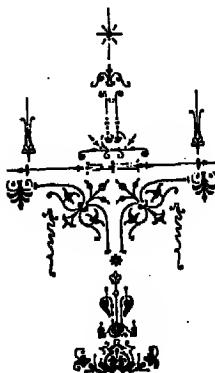
الخاتمة

إذا كان الإمام جعفر الصادق العقل المفكر وراء المذهب الإمامي حيث بلور أصوله وأوضح أنسه، فإن سياسته السلمية واستمراره على التبرؤ من كل ما له علاقة بالمقاومة المسلحة، جعل العديد من أتباعه الفعالين ينضمون إلى حركات علوية أخرى، وبذلك فوت الفرصة على الشيعة الإمامية من أن يكون لها رصيد شعبي بين جاهير الناس الذين لا يتباون إلا مع حركة إيجابية تؤمن بالثورة بقيادة «البطل المنقذ» القائم أو المهي أو المنصور.

لقد استن الصادق في جنوحه للمسألة والسلبية السياسية منهجاً سار عليه أغلب أئمة الشيعة الإمامية من بعده، ولذلك فإن العلاقة بين الخلفاء العباسيين الأوائل وبين الأئمة من آل الحسين ظلت، عدا حالات استثنائية، تتسم بالود والمرونة والتوفيق إذا ما قورنت بعلاقة العباسيين بآل الحسن أو الزيدية.

(١٧) تشير بعض الروايات إلى أن المنصور استقر من الصادق حول (الخمس) الذي كان يدفعه الشيعة للإمام، ذلك لأن الحسن كان له مضمون سياسي، ويدل على ولاء الشيعة للإمام الصادق دون غيره. راجع: الكليني: الكافي، جـ ١، ص ٣٥٥، ١٣٩. - ابن الجوزي: صفة المفروضة،

وإذا كانت سياسة الصادق غير ناجحة على المدى القصير بسبب تحلي العديد من أتباعه عنه وانضمامهم لقيادات علوية أكثر فعالية... فإنها حققت نجاحاً واضحاً على المدى البعيد خاصة بعد أن قتل الزعماء العلويون الفعالون أمثال زيد بن علي وأبيه يحيى ومحمد النفس الرزك وأخيه ابراهيم بن الحسن وعبد الله ابن معاوية بن جعفر الطالي وأبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية. على يد السلطة الأموية أو العباسية. وبذلك لم يبق إلا آل الحسين زعماء للشيعة العلوية الذين عادوا فالآخر طوا تحت لوائهم سواء اقتنعوا بفلسفتهم السياسية «المثالية» البعيدة عن الواقع السياسي أم لم يقتنعوا.



المبحث السادس

الزندقة في المفهوم التقدي

- الأصل الغائي للإصطلاح
- المؤرخون الرؤاد والزنادقة
- المؤرخون المحدثون والزنادقة
- الجذور التاريخية للزنادقة
- طبيعة الزندقة وأهدافها
- التصوّي الفكري للزنادقة
- موقف السلطة العباسية من الزندقة
- الخاتمة

الزندقة في المفهوم التقديري

يعد بعض المستشرقين ومن تبعهم من مؤرخينا^(١) عن قصد إلى إظهار حركة الزندقة في العصر العباسي بأنها نتاج من «التفكير الحر» الذي دعا إليه مفكرون مستقلون وفلسفه شراك. وفي غمرة تركيزهم على هذا الوجه من الزندقة نسي هؤلاء الكتاب، أو تناسوا، الأوجه الأخرى المتعددة لهذه الحركة، ولم يدركوا أن اصطلاح الزندقة كان اصطلاحاً مناً اتسع لماهيم عديدة، هذا إضافة إلى أن مفهوم الزندقة مرّ بمراحل تاريخية مختلفة خلال العصر العباسي نفسه فكان معناه في أول هذا العصر مختلف عن معناه في آخره، وأن المفهوم الذي يحاولون إبرازه من الزندقة إنما هو مفهوم متاخر ظهر في العصور العباسية المتأخرة وهو لذلك لا يمت بصلة إلى تلك الحركة الفكرية التاريخية التي ظهرت في أواخر عصر الأمويين وبداية عصر العباسيين والتي ندعوها بالزندقة واستهدفت إحياء «المانوية» بكل ما تمتله من مثل حضارية وقيم دينية وإحلالها محل التراث العربي والقيم الإسلامية.

وعلينا بعد ذلك أن ندرك بأن الدعوة العباسية كأي حركة ثورية في دور النضال تبنت موقفاً «توفيقياً» مناً من الأجنحة التي تعاونت معها في الثورة ومنها الجناح المتطرف. ولكن العباسيين بعد تأسيس خلافتهم كشفوا عن هويتهم

(١) راجع مثلاً: دائرة المعارف الإسلامية (بالإنكليزية)، مادة زنديق. - ماسينيون: عذاب الحال... ص ١٨٦ - ١٨٨. - كذلك: قمير، أصول الفلفة العربية؛ ص ٥ وما بعدها. - كولدزير: صالح بن عبد القدوس، من منشورات المؤقر التاسع للمستشرقين.

معلنين أنهم سائرون «على كتاب الله وسُنّة نبيه» .. وبدأوا تدريجياً يقطعون صلتهم بالتطرف بكل أشكاله حين شعروا بتهديد المتطرفين للعروبة وقيمها الإسلامية^(١)، أو يعني آخر بخطر التطرف على المقومات الأساسية للخلافة العباسية ذاتها ... وعندئذ ضربت الرواوندية في يوم الماشمية المشهود ثم تحركت السلطة لتضرب الشعوبية والخزامية والزنادقة.

الأصل اللغوي للإصطلاح

أختلف الباحثون حول المدلول اللغوي للزنادقة: وتنحصر التفاسير الرئيسية فيها بلي:

أولاً - إن كلمة زنديق معرية عن (زنديك) الفارسية وهو الذي ينحرف عن الأفستا ويتبع (الزند) التي هي شروح وتفاسير للأفستا^(٢).

ثانياً - إنها مشتقة من (الصديقين) الآرامية^(٣) التي تدل على الزهاد من المانوية ثم انتقلت حرفة إلى العربية.

ثالثاً - إنها مشتقة من (زندا) التي وردت في الأفستا لمعنى السحر^(٤).

رابعاً - إنها مشتقة من (زن دين) بمعنى دين المرأة^(٥) .. يعني أن المرأة لا يمكنها دائماً أن تؤدي الفرائض الدينية.

خامساً - إنها مشتقة من (زندر) الفارسية وهي تعني الدهري القائل ببقاء الدهر.

وإذا أخذنا في اعتباراتنا بأن التفسير اللغوي لا يعتمد به أمام التفسيرات المتباينة من الواقع التاريخي والتي تستنقז وطبينة الحركة، نجد بأن التفسيرين الأولين هما الأقرب إلى المقبول من بقية التفاسير، وسواء كان أصل الكلمة

(١) د. فاروق عمر، العابسيون الأوائل، الجزء الثاني، (فصل السياسة الدينية) دمشق ١٩٧٣.

(٢) صديقي: الحركات الدينية - السياسية في إيران...، ص ٨٣، باريس ١٩٣٨.

(٣) بيان: ...

(٤) أدي شير: الألفاظ الفارسية المعرية، ص ٨٠، بيروت ١٩٠٨.

(٥) غیاث الدین: غیاث اللغات، ص ٢٥٦، ١٣٠٢ هـ.

(٦) ابن منظور: لسان العرب (مادة زنديق).

فارسياً كما يؤكد الدكتور صديقي في التفسير الأول أو آرامياً من العراق كما يؤكد المستشرق بيغن، فإن كلّيهما يشير إلى أن الاصطلاح كان يُقصد به في الأصل (الثنوية المانوية) وهذا المعنى يتّفق تاريجياً وطبعاً بالحركة.

المؤرخون الرؤاد والزنادقة

تحتفل مصادرنا التاريخية في تعريف الزنادقة، حتى بات هذا الاصطلاح مرتّباً يتسع لكلّ التفسيرات والتخريجات الدينية-السياسية. فيعرف المسعودي الزنديق بأنه الشخص الذي ترك الأفستا-الكتاب المقدس في الزرادشتية-وابيع (الزند) وهي شروح وتفسيرات جديدة للأفستا. ويضيف المسعودي^(٨):

«وفي أيام ما يليه ظهر اسم الزنادقة الذي أضيف الزنادقة... الذين اخترعوا عن الظواهر من المزّل إلى تأويله هو بخلاف التنزيل، فلما أن جاءت العرب أخذت هذا المعنى من القرس وقالوا: زنديق وعربيوه، والثنوية هم الزنادقة...». ويرى الطبرى أن الزنادقة هم أتباع ما يليه^(٩).

أما ابن قتيبة فيشير إلى أن الزنادقة انتشرت بين نفر من قريش قبل الإسلام، فيقول:

«وكانت الزنادقة في قريش أخذوها من الحيرة»^(١٠).

ورواية ابن قتيبة تتفق مع رواية المسعودي والطبرى في أن الزنادقة هي المانوية التي كانت منتشرة في العراق في العهد الساسى.

ولكننا حين نتفحص تحليل الجاحظ لمفهوم الزنادقة نجد تفسيراً أعمق لهذه الحركة الفكرية - الاجتماعية، ذلك أن الجاحظ يربط الزنادقة بالشعوبية من حيث طبيعتها وأهدافها المعاذية للتراث العربي والقيم الإسلامية حين يقول^(١١):

(٨) المسعودي: مروج الذهب، ج ٢، ص ١٦٨.

(٩) الطبرى: تاريخ، ج ٦، ص ٢٨٩ ، الطبعة المصرية.

(١٠) ابن قتيبة: المعارف، ص ٦٢١ ، دار الكتب المصرية ١٩٦٠.

(١١) الجاحظ: البيان والتبيين، ج ٣، ص ١٤.

«إنما عامة من ارتات بالإسلام إنما جعله هذا عن طريق الشعوبية، فإذا أبغض شيئاً أبغض أهله، وإن أبغض تلك اللغة أبغض تلك الجزيرة فلا تزال الحالات تنتقل به حتى ينساخ من الإسلام إذ كانت العرب هي التي جاءت به وكانت السلف».

فالباحث يربط العداء للإسلام بالعداء للعرب، ويستنتج بأن هذا العداء يؤدي إلى الانحراف عن الدين والطعن فيه، ويوضح ذلك أكثر بقوله^(١٢):

«إنك لم تر قوماً أشقي من هؤلاء الشعوبية ولا أعدى على دينه..»
ويجعل ابن النديم في (الفهرست) الزنادقة ضمن المانوية ومن معتنقي الشنوية، ويوافقه الخياط في (الانتصار) حين يفرق بين الجوس والزنادقة ولا يعتبرهم فرقاً واحدة^(١٣).

· بينما يتافق كلّ من الصولي والشعالي^(١٤) بأن الرذديق لم يكن أكثر من ماجن طريف... في حين يرى الشريف المرتضى وياقوت الحموي^(١٥) بأن الزنادقة هم «من يبطنون الكفر ويظاهرون بالإسلام». وهذا المعنى الأخير متاخر نجده في العصور العباسية المتأخرة حيث يقول المقدسي في معنى الزنادقة:

«إظهار الحقّ واعتقاد خلافه، وهو النفاق الذي كان على عهد رسول الله ﷺ، وتسمى اليوم الزنادقة»^(١٦).

ثم اتسع إطار الزنادقة ليضمّ أعداداً جديدة من الناس، حيث نجد التوحيد

(١٢) راجع الدكتور فاروق عمر، حول زندقة بشار بن برد، مجلة المورد العراقي، العدد الخامس ١٩٧٦ . - وعلى هذا النحو يروي الأصفهاني أن حميد بن أبي داود في بعض مذهبة أغزى المعتصم بأنه «شعبي وزنديق» الأغاني: جـ ١، ص ١٧ . - سيرة الليثي: الزنادقة والشعوبية، ص ٢٤ ، القاهرة ١٩٦٨

(١٣) ابن النديم: الفهرست، ص ٣٣٤ ، فنا بعد... - الخياط: الانتصار...;

(١٤) أمالى السيد المرتضى نقلاً عن الصولي، جـ ١ ، ص ١٢٧ . - الشعالي: ثمار القلوب، ص ١٢٨ .

(١٥) أمالى السيد المرتضى نقلاً عن الصولي، جـ ١ ، ص ١٢٧ . - ياقوت: معجم البلدان (مادة بغداد).

(١٦) موقف الدين بن قدامة المقدسي: كتاب تحريم النظر في كتب أهل الكلام، ص ٧ ، ليدن.

يؤكد أن «من طلب الدين بالكلام ألد»^(١٧) وبذلك أصبح التكلمون ضمن الزنادقة!! بينما يشير ابن الجوزي والمعري إلى أن الزنادقة هم الدهريون الذين قالوا «بأن لا صانع للعالم». «وأن ليس لأحد أن يثبت لنفسه رباً لأن الإثبات لا يكون إلا بعد إدراك الحواسّ وما يُدرك فليس باليه وما لا يُدرك لا يثبت». ومعنى ذلك أن الجنس البشري باقي على هذا الكوكب ولا نهاية له. ولهذا يصف المعري الزنادقة بأنها القول بالدهر وإنكار النبوءات والكتب السماوية^(١٨). ويرد في (السان العرب):

«الزنديق القائل ببقاء الدهر فارسي مُعرّب من. (زندكر) أي يقول ببقاء الدهر،... وليس في كلام العرب زنديق فإذا أرادت العرب معنى ما تقوله العامة قالوا ملحد ودهري»^(١٩).

ولعلنا بعد هذا الاستعراض لأقوال جمهرة من المؤرخين واللغويين العرب، ندرك بأن الاصطلاح لم يكن محدداً تحديداً دقيقاً حيث أطلق للدلالة على الثنوية من أصحاب ماني واستخدمته السلطة ضدّ خصومها السياسيين واستخدمه الفقهاء للدلالة على المحدثين والمشككين، ويعيننا أن نحصر الدلالات الرئيسية لهذا الاصطلاح خلال العصر العباسي بما يأتي:

أولاً - كان المعنى الرسمي الذي استخدمته السلطة العباسية يدلّ على أن الزنديق هو من يعتقد المذهب المانوي وهو من المذاهب الثنوية الإيرانية.

ثانياً - اتسع هذا اللفظ ليدلّ، كما في أقوال الجاحظ والأصفهاني وغيرهما، على الشعوبية باعتبار أن العروبة والإسلام مفهومان متزادفان في القرنين

(١٧) التوجيدي: الإمتاع والمؤانة، ج ١، هن ١٤٢.

(١٨) المعري: رسالة الغفران، ص ٤٢٩. - ابن الجوزي: تلبيس أيليس، ص ٢٠. - عبد الله الخطيب: صالح بن عبد القدوس، ص ٤٤، بغداد ١٩٦٧.

(١٩) ابن منظور: لسان العرب، طبعة بيروت ١٩٥٥ - ١٩٥٦.

الأول والثاني المجريين، ولذلك فإن الشعوبية والزندقة لا بد أن يكونا متزددين أيضاً فإن من يكره العرب يكره الإسلام كذلك، والعكس صحيحـ .

ثالثاً - أصبح لهذا الاصطلاح دلالات دينية - سياسية عامة حين استخدمته السلطة العباسية لضرب خصومها السياسيين أو الدينيين، ولذلك اتهم العديد من الأشخاص من شيعة الأحزاب الأخرى بالزندقة . كما شمل هذا الاصطلاح بعض الذميين وخاصة من النصارى^(٢٠) .

رابعاً - شمل الاصطلاح بعض المخلوع والمجان والظرفاء .
خامساً - كما شمل المشككين والدهريين ومستقلي التفكير وأهل الكلام (المتكلمين) وغيرهم من اتهموا بكونهم « يبطئون الكفر ويتظاهرون بالإيمان » وهدفهم العبث الفكري والتشكيك بالعقيدة أو تفسيرها تفسيراً مغايراً لجمهور الفقهاء والعلماء .

لقد ذكرت مصادرنا القديمة العديد من الشخصيات في العصر العباسي التي اتّهمت بالزندقة لسبب أو آخر لا يخرج في دلالته عن الأطر التي أشرنا إليها أعلاه . ومن هذه الأسماء : أبو علي سعيد - يزدان بخت - محمد بن النجم - ابن طالوت - الحريري - النعan - أبو شاكر - أبو عيسى الوراق - عبد الكريم بن أبي العوجاء - صالح بن عبد القدس - يوسف بن أبي فروة - يحيى بن زياد الحارثي - يزيد بن الفيض - حماد عجرد - حماد الزبرقان - بشار بن برد - والبة بن الحباب - علي بن الخليل - أبان ابن عبد الحميد اللاحقي - مطیع بن إیاس وابنته - ابراهیم بن سیابة - إسحق بن خلف - علي بن ثابت - محمد بن زياد - أبو العباس الناشيء - الجیهانی - أبو نؤاس - أبو العتاھیة - ودة الشروی - یعقوب بن الفضل

(٢٠) تشير بعض المصادر التي دونت بالسريانية أن بعض من اضطهد من النصارى في الفترة العباسية الأولى اتهم بالزندقة ، ولكن هذه الصورة مبالغ فيها ، ذلك لأن بزدان بخت المأني كتب كتاباً ضد المسيحية ، فردة عليه جبريل بن نوح النصراوي .

الهاشمي - زوجة يعقوب الهاشمي وابنته - ابن داود علي العبسي - محمد ابن أبي عبيد الله - داود بن روح بن حاتم المهلي - اسماعيل بن سليمان - محمد ابن بادان - حماد الرواوية - منقذ بن زياد الهمالي - حفص بن أبي ودة - قاسم بن رنقطة - جميل بن محفوظ - عبادة - عمارة بن حربية.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنه إذا كانت الزندقة التي حاربتها السلطة العباسية على الصعيد الرسمي هي (المانوية) فإننا في الواقع لا نستطيع أن نثبت هذه الصفة على العديد من ذكرها في القائمة أعلاه. فقسم منهم لم يكونوا زنادقة بمعنى مانوية، وربما كانت آراؤهم تدلّ على فكر شكاك وعلى حيرة نفسية عميقة وتذبذب واضح في الرأي، وقد يكون بعضهم خفيف الدين ولكنهم لم يكونوا ملحدة. ولذلك فإننا نعتقد بأن الأسباب الحقيقة وراء اتهامهم بالزنادقة (المانوية) تعود إلى دوافع شخصية وفكريّة وسياسية.

إلا أن ذلك كله لا ينفي وجود حركة فكرية اجتماعية منظمة ينادي أصحابها بنشر مذهب المانوية بكلّ ما يجويه من عقيدة دينية وتراث فكري وتعهده باعتباره بدليلاً للعقيدة والتراث العربي الإسلامي... ليس هذا فحسب بل اعتباره مجالاً للتفاخر به أمام تراث العرب ودينهم. وهؤلاء هم (الزنادقة) الذين حاربتم السلطة العباسية لكونهم نادوا بأراء يُعتبر انتشارها خطراً على الدولة أو تهديداً لقيمها وأهدافها، ذلك أن الخلفاء العباسيين الأوائل آثروا التمسك بظاهر العروبة سياسياً وحضارياً ورأوا في بعض مظاهر الثقافة الفارسية وعقائدها تهديداً للمجتمع والسلطة.

المؤرخون المحدثون والزنادقة

لقد انعكس التضارب في آراء المؤرخين الرواد حول الزندقة على آراء المؤرخين الحديثين، فقد أوضح أحد أمين أن الزندقة أطلقت على المستهتر والملاجن وعلى من اتبع دين ماني وعلى المتعصدين الذين لا دين لهم، أما الدكتور طه حسين والدكتور الدوري فقد تبنيا آراء المحافظ، فأشار الأول بأن الزندقة: «ضرب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ودينهم».

ويضيف بأنها «ضرب من الكلف بحياة الفرس وعاداتهم وحضارتهم وما ذاع فيها من عقيدة دينية». ويقول الثاني «إن الشعوبية كانت من الدوافع الرئيسية للزندقة.. وها تستمدان الوحي من نطاق حضاري خارج نطاق العروبة والإسلام وأن آراءها آراء وافية ترى أصولها وولاءها خارج المجتمع العربي الإسلامي»^(٢١)

أما المستشرقون فقد أخذ كل من ماسينيون وفيدا برأي ابن النديم .. يقول

فيما :

«إن الزندقة التي حاربها المهدي والمادي هي المانوية»^(٢٢).

ويرى ماسينيون أن «التعريف الرسمي لمعنى الزنديق هو زاهد ثنوبي» ويضيف بأن الزندقة أطلقت على المفكرين الاحرار الذي يبدو اعترافه بالإسلام يعزوه الصدق^(٢٣)، ولا يهمنا في هذا المجال أن نفصل في آراء المؤرخين وتعريفاتهم لمعنى الزندقة، ولكننا نقول بأن الجميع اتفقوا على أن هذا الاصطلاح لم يكن محدوداً بل مرتباً، وقد أعطانا الأستاذ بدوي خلاصة آرائهم حين قال:

«إن اصطلاح زنديق كان يُطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصلين أزللين للعالم هما النور والظلمة ثم اتسع المعنى من بعد ذلك اتساعاً كبيراً حتى أطلق على صاحب كلّ بدعة وكلّ ملحد بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أن يُطلق على من يكون مذهبها مخالفًا لمذهب أهل السنة أو حتى من كان يحيا حياة الجحود من الشعراة والكتاب ومن إليهم»^(٢٤).

(٢١) حول هذا الموضوع راجع: د. فاروق عمر. حول زندقة بشار بن برد. مجلة المورد العراقي. العدد الخامس ١٩٧٦.

(٢٢) فيدا: الزندقة في الإسلام... مجلة R.S.O. ١٩٣٨. ص ١٧٣ - ٢٢٩.

(٢٣) ماسينيون: مادة زنديق، دائرة المعارف الإسلامية (بالإنكليزية).

(٢٤) عبد الرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام. ص ٢٦ فما بعد.

يتبيّن من هذا الاستعراض لأقوال المؤرخين الحدثين أنّهم لم يخرجوها عن الأطر التي حددتها المؤرخون الروّاد في تعريفهم للزندة رغم أنّ كلاًّ منهم أكد على واجهة معينةٍ من واجهات الزندة واعتبرها الدافع المحرّك لهذه الحركة الفكرية ذات الأهداف السياسية - الدينية - الاجتماعية. ولعلّ غموض هذا الاصطلاح في مراحله التاريخية المختلفة هو الذي أدى إلى اختلاف حكم الفقهاء^(٢٥) في الزنديق إذا ارتدَّ عن الزندة، فتساهل بعضهم معه وقبلوا توبته وحثّوا السلطة العباسية على قبوله.

الجُذُور التَّارِيْخِيَّة لِلْزَنْدَقَة

بعد سقوط الدولة الساسانية على يد العرب المسلمين، تمعّن أتباع المانوية، مثلهم مثل باقي الديانات الأخرى، ب مجرية التعبير عن عقيدتهم. وتشير بعض رواياتنا التأريخية^(٢٦) إلى أن العديد من المانويين عادوا من المنفى إلى مناطقهم ونشطوا في الدعاية ثانيةً لتعاليهم. وقد شهد العراق الجنوبي وخاصة منطقة بابل نشاطاً دينياً ملحوظاً للمانوية بعد تحرير العراق من النفوذ الساساني.

ومن المعلوم أن المانوية كانت تحمل اسم «الزنديقة» في العهد الساسي^(٢٧).

ثم شمل هذا الاصطلاح المزدكية إضافة إلى المانوية. وقد استعمله العرب بعد تأسيس الدولة العربية الإسلامية، حيث وجدوه مستعملاً باللغتين الفارسية والأرامية في العراق، للدلالة على الديانات الإيرانية المنشقة عن الزرادشتية وخاصة المانوية.

إلا أن هذا الاصطلاح اتسع معناه منذ النصف الثاني من القرن الثاني المجري فشمل إضافة لأتباع الديانة الشتوية الإيرانية كلّ مسلم منشق أو ملحد أو متكلّم أو متصرّف شكاك أو معارض للسلطة العباسية. ولعلّ هذا التعميم كان السبب الذي جعل العديد من المؤرخين يتغبّطون في تعريف الزندة أو التفريق

(٢٥) د. فاروق عمر: العباسيون الأوائل: ج. ٢. (فصل السياسة الدينية).

(٢٦) صديقي: الحركات الدينية - السياسية في إيران. ص ٨٤. باريس. ١٩٣٨.

(٢٧) المصدر السابق. ص ٨٤ - ٨٥.

بين الزنادقة الحقيقين (أي المانوية) وبين غيرهم من حلة الأفكار التي لا تستسيغها السلطة العباسية.

طبيعة الزنادقة وأهدافها

من الواضح الآن بأن الزنادقة التي يتركز حولها بحثنا هي الحركة المانوية الجديدة والمنظمة التي عادت فانتعشت في الفترة العربية في العراق والأقاليم الإيرانية. أما ما عدا ذلك فقد أطلق عليه هذا الاصطلاح مجازاً ولا يدخل ضمن مفهوم الزنادقة التاريخي.

المعروف عن ماني أنه في الوقت الذي كان يدعو الناس إلى تعاليمه، كان يؤلف العديد من الكتب يشرح فيها آرائه ومعتقداته. وقد حذا مفكرو المانوية على تأليف الكتب للدعائية لمذهبهم حتى غدت أدبيات المانوية كثيرة ومنتشرة بين الناس بلغات عديدة سريانية وفارسية ثم عربية^(٢٨) !!

لقد اعتبرت المانوية الشنوية^(٢٩) أن العالم يسيره إلهان: إله الشر وهو إله قديم، وإله الخير محدث، وحيث الناس على الzed والتلاشف من أجل أن يسود السلام بين البشر وأن تسود تعاليم المانوية العالم. وقد هاجم ماني الأنبياء واعتبرهم كذابين، لأن الشياطين استحوذت عليهم وتكلمت على ألسنتهم. ويعتبر يزدان بخت، وهو أحد رؤساء المانوية في العصر العباسي، أن ماني خاتم الأنبياء، وهو بذلك لا يعترف بنبوة الرسول محمد عليهما السلام ولا برسالته الإسلام.

فالزنادقة إذن روّجوا لمذهب المانوية وسعوا لنشره داخل المجتمع العربي الإسلامي منكرين الديانات الأخرى ومنها الإسلام بين الدولة العباسية الرسمي. بل إنهم لم يعترفوا بنبوة محمد عليهما السلام النبي العربي. وليس هذا فحسب بل إن ما أحیوه من تراث مانوي فارسي قديم وما نشروه من كتب قديمة

(٢٨) كريستن: إيران في عهد الساسانيين، ص ٢٠ . - صديقي: الحركات الدينية - السياسية في إيران، ص ٨٥ ، باريس ١٩٣٨ .

(٢٩) راجع: ابن النديم، الفهرست، ص ٤٨٢ .

ترجموها من الفارسية إلى العربية استهدفوا من خلاله مقارعة التراث العربي والتفاخر به ومحاولة إحلاله محل الثقافة والفكر العربي الإسلامي. ومن هذا المنطلق كانت جهودهم متفقة ومتكاملة مع حمود الشعوبية وأهدافها.

التَّصَبِّيِّيُّ الْفَكَرِيُّ لِلزَّنْدَقَةِ

ولعلنا نتفق الآن - بعد كل ما قدمنا أعلاه حول طبيعة الزندقة وأهدافها - بأن هذه الحركة كانت تنظيماً فكرياً صلباً ذا منهج دقيق تركز في العراق والأقاليم الشرقية وتستر بالإسلام، ولكنه استهدف تقويض السيادة العربية بنفس الإسلام عن طريق التشكيك والإثاويل أو السخرية بالإرث العربي - الإسلامي.

إن الرفاهية الاقتصادية والاستقرار السياسي النسيئ وأثر الثقافات الأجنبية وتساهل السلطة العربية مع العقائد المختلفة، أدى إلى نوع من التحلل الحضاري واصطراخ الأفكار والآراء في المجتمع، فكان أن ظهرت جماعات أو حلقات من الكتاب والشعراء والمفكرين المعجبين بالحضارة الساسانية ومثلها، الداعين إلى اتخاذها مثلاً يحتذى به في المجتمع. وكان من أهداف هذه الحلقات أن يشيعوا آراء وقيماً غير عربية وغير إسلامية، ويدعوا إلى إحياء الثقافة الفارسية بنظمها ومذاهبها، ومنها المانوية، وتطبيق هذه النظم والقيم في المجتمع والإدارة والبلاط باعتبارها بديلاً للتراث العربي - الإسلامي. ولم تكن هذه الحلقات مشتتة بل كانت متراكمة تتكون من أفراد ذوي آراء مشتركة وأهداف متشائلة وكان يطلق عليها «إخوان الصدق» الذين يعملون من خلال الكتابة والنشر على ترويج آرائهم والدعية لها.^(٣٠)

لقد حاول الزندقة ضمن خططهم الفكرية وضع كتاب يشبه القرآن الكريم في أسلوبه وببلغته وطبعنا بالرسالة، فقد ذهب ابن الروandi إلى أن معجزات الأنبياء ما هي إلا مخاريق ومن عمل السحرة، وتعرض إلى القرآن من حيث الأسلوب والمعنى وتعارض الأفكار. وحاول عبد الكريم بن أبي العوجاء أن

Dawood: A Comparative Study..., Ph. D. 1965. P 35 FF. (٣٠)

يضع كتاباً يعارض فيه القرآن الكريم أيضاً إضافة إلى وضعه أحاديث كاذبة نسبها إلى الرسول ﷺ. وكتب يونس بن أبي فروة رسالة في مثالب العرب وعيوب الإسلام^(٣١). وفي رواية للمسعودي أن حماد عجرد كتب رسائل عديدة في المذهب المانوي. وألف يحيى بن زياد الحارثي ومطبي بن إيس الليشي رسائل وأشعاراً في المانوية. واعترفت ابنة مطبي بن إيس بذهابها المانوي أمام الرشيد. ويذكر المسعودي وابن النديم وغيرهما العديد من الكتاب الذين ألفوا في الدفاع عن المانوية (الزندقة) ومنهم: ابن طالوت وأبو شاكر الديصاني وابن السعدي ونعمان وعبد الكرم بن أبي العوجاء وصالح بن عبد القدس وحماد عجرد ويحيى بن زياد ومطبي بن إيس ويزدان بخت أحد رؤساء المانوية...^(٣٢) وغيرها.

وانتشرت الكتب والرسائل المانوية بسرعة وقرأها الكثير من مشففي العصر، فقد كانت ذات ورق صقيل وحبر عميق صاف وغلاف مزركش بدبيع وذوق في الإخراج والنشر^(٣٣). وقد أشار الماحظ إلى كل ذلك إلا أنه هاجم محتواها قائلاً:

«لا تفيد علمًا ولا حكمة، وليس فيها مثيلاً سائراً ولا خيراً ظريفاً
ولا صفة أدب ولا حكمة غريبة ولا فلسفه ولا مسألة كلامية».

ولكن، الذي روج سوقها وأشعها بين الناس على حد قول الماحظ أنها:

«أجود ما تكون ورقاً يكتب عليه بالحبر الأسود البراق ويستجاد
له الخط».

ولذلك فقد كانت تطلب حتى من غير المانوية للاطلاع عليها والتعرف على محتواها!!

ولا شكّ فإنّ الاطلاع على رسائل المانوية لا يعود فقط إلى هذا الإخراج البديع والزركشة الدقيقة، ذلك أنّ أهل الفرق الأخرى المعارضة للخلافة العباسية اطلعوا عليها للاستفادة من وسائل احتجاجها وأساليب دعايتها وطرق مناقشتها ومناظراتها. كما وأنّ الفقهاء المسلمين «وأهل الكلام» وخاصة على عهد المؤمنون، عمدوا إلى قراءة هذه الكتب والاطلاع عليها لعرض دحض آرائها والردّ على هجومها بهجوم أعنف منه وأشدّ. ويصور لنا (كتاب الاحتجاج) للخياط المعتزي صوراً ومقتبسات من المناقشات التي كانت تُطرح في القرنين الثالث والرابع الهجريين. لقد شعرت السلطة العباسية بخطورة حركة الزندقة بضمائينها الدينية والسياسية والاجتماعية، وبضرورة ضبطها وتنقيتها، فدعوا إلى جلة نشطة وقوية تدعمها الدولة لجاهة الزندقة. والواقع أنّ هذه الحملة بدأت فردية في العهد الأموي حيث لم تكن قد تبلورت الزندقة بعد... فقد كتب واصل بن عطاء الغزال كتاباً بعنوان «ألف مسألة للردّ على الزندقة»... ولكن الحملة غدت أكثر نشاطاً وتنظيمًا حين رعتها الدولة العباسية وخاصة في عهد الخليفة العباسي الثالث المهيـي حيث كتب الفقهاء والحدّثـون رسائل عديدة لا نعرف إلا القليل منها لدحض آراء المانوية (الزنـدقـة) وكتب المحافظ كتاباً (في فضائل القرآن ومعانيه الجميلة) ردّاً على محاولات الزندقة التشكيكية. ولم يُؤلـف إبراهـيم بن النـظام رسائل ضد المـانـوية، ولكنه اشتهر بمناقشاته العنيفة معهم في المجالـسـ. وكان لأبي المـذـيل العـلـاف وجـعـفرـ بن حـربـ مشـادـاتـ وـمناقـشـاتـ حـامـيةـ معـ يـزـدانـ - بـختـ منـ رـؤـسـاءـ الزـنـدقـةـ.

ومن جلة من تصدى لحركة الزندقة في هذه الفترة:

أبو محمد هشام بن الحكم في كتابه (الردّ على الزندقة والردّ على أصحاب الاثنين)، وأبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي في كتابه (الردّ على أصحاب التناسخ والحرمية)، وأبو محمد الحسن بن موسى التوخيـ في كتابه (الردّ على أصحاب التناسخ)، وأحمد بن محمد بن حنبل (كتاب الردّ على الزندقة والجهمية)، وأبو الربع محمد بن الليث الخطيب (كتاب الردّ على الزندقة)، وأبو

بكر محمد بن زكريا الرازي في الرد على المانوية، والمسعودي في كتابه (الإبانة في أصول الديانة)، وأبو عثمان الرقي في رسالته (للرد على المحدثين وأصحاب)^(٢٥) الاثنين.

وكان للمانوية مناقشات ومشادات مع سائر الفرق الإسلامية وغير الإسلامية في القرن الثالث والرابع الهجريين.

موقف السلطة العباسية من الزنادقة

من المعروف أن الذين اهتموا بالزنادقة في العهد الأموي كانوا قلة، ثم إننا لسنا متأكدين من زندقتهم بمعنى مانويتهم حيث لا توجد أدلة كافية تؤكد ذلك. وتشير مصادرنا بأن الجعد بن درهم ومعبد الجبني تكلما في القدر، واعتقدا بحرمة الإرادة، وليس في ذلك «زنادقة». كما نسبت إلى عبد الصمد بن عبد الأعلى مربى الوليد الثاني تهمة التحلل من الفرائض الدينية، وتُنسب إلى غيلان الدمشقي تهمة الاحراف عن الدين، ولكننا لا نستطيع التدليل على كونها من المانوية.

وفي العصر العباسي أحكمت القبضة على أهل البدع والزنادقة وخاصة المانوية، وأظهر رجال الدين الزرادشت قلقاً بالغاً من تهديد المانوية لذهبهم، وتعاونوا مع السلطة العباسية لمطاردة الزنادقة. أما بالنسبة للعباسيين فالمانوية (الزنادقة) خطر على قيم المجتمع ومُثله وعقيدته الإسلامية إضافة إلى كونها تهدد كيان الدولة السياسي.

ولكن الحملة ضدّ الزنادقة لم تكن منظمة في البداية... فلم يُعرف عن المنصور تشديده على الزنادقة وربما كانت نشاطاتهم قليلة ومتسترة وفردية في هذه الفترة. ومع ذلك فقد قتل المنصور البقلي الذي أنكر وجود القيامة والبعث والحياة بعد الموت وكان يقول: «الإنسان كالبقلة إذا مات لم يرجع». كما اتهم عبد الكريم بن أبي العوجاء بمعارضته للقرآن واحتلاقه الأحاديث

^(٢٥) حول مصادر هذا الموضوع راجع كتابنا: العباسيون الأوائل، ج. ٢، ص. ١٤٠ فما بعد.

النبوية واعترافه بالاثنين النور والظلمة، واعتقاده بالحلول والتناسخ وقتل
بالزندة.

والمهم أن نذكر بأن المنصور أوصى ابنه وولي عهده المهي بأن يتقرب إلى
الفقهاء ويجعلهم عضده ولا يفرق الجماعة ويحارب المنحرفين والمنشقين.

لقد كان الخليفة المهي أول من بدأ حلة منظمة وعلى الصعيد الرسمي في
محاربة أهل البدع والزندة سياسياً وفكرياً. يقول العيقوبي عنه:

«كان قصده قتل الزنادقة وذلك أنهم كانوا قد كثروا. وما كان
ابن المتفق ترجمة من كتب ماني الشتوى وكتب ابن ديسان الشتوى
وغيرها. وما وصفه ابن أبي العوجاء وحمد عجرد ويحيى بن زياد
ومطبيع بن إياس وملاوا به الأرض من كتب الملحدين. وكثرت
الزنادقة وفشت كتبهم في الناس وكان أول خليفة أمر المتكلمين
أن يضعوا الكتب على أهل الإلحاد».

ويؤيد المسعودي ذلك حين يقول:

«أمعن المهي في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في
أيامه وأعلنهم باعتقاداتهم في خلافته... وكان المهي أول من
أمر أهل البحث من المتكلمين بتصنيف الكتب في الرد على
الملحدين... فقاموا البراهين على المعاندين وأوضعوا الحق
للشاكرين».

على أن بعض المؤرخين المتأخرین أعطی صورة مبالغ فيها فصورووا «القتل
على التهمة» وسموا الخليفة «قصاب الزنادقة»، وفي خطوطه بعنوان (أرجوزة
لطيفة في التاريخ) يقول مؤلفها عن المهي:

وانتصب المهي لما أن مضى والده وكان سيفاً منتضاً
أباد قبل كافر زنديق وكان مهدياً على التحقيق

(٣٦) اختلفت الآراء حول زندقة ابن المتفق وبشار بن برد، راجع مقالتنا في مجلة المورد العراقية.

ولا شكَّ فإنَّ الخليفة محمد المهدي أراد في حملته الشعواء ضدَّ الزندقة أنْ يثبت أمام جاهير الناس أنه أهل للقب المهدي (المقذ) الذي أضفاه عليه والده الخليفة المنصور وأنه شديد على الزنادقة والمنحرفين وأنه « سيملؤها عدلاً كما ملئت جوراً !! »

يقول الطبرى:

«اجتهد المهدي في طلب الزنادقة والبحث في الآفاق عنهم وقتلهم».

وقد أنشأ من أجل ذلك (ديوان الزنادقة) يرأسه صاحب الديوان عبد الجبار ثم رأس الديوان عمر الكلواذى ثم محمد بن عيسى بن حدوه. وبلغت عملية المطاردة ذروتها سنة ١٦٦ هـ / ٧٨٢ م واستمرت هذه العملية بصورة منتظمة حتى أيام المأمون.

وقد اشترك المهدي بنفسه في التحري عن فعاليات الزنادقة، ففي رحلته إلى القصور البيزنطية علم بوجود زنادقة في حلب فأمر بالقبض عليهم ومحاكمتهم ثم أعدمهم وقطعوا كتبهم بالسلاكين إرباً إرباً:

نستنتج من ذلك كله أن عمليات محاربة الزنادقة والتصدي للزنادقة المانوية على عهد المهدي كانت عمليات منظمة تنظيمياً مركزياً دقيقاً يشرف عليها الخليفة بنفسه، ويعتبر صاحب الزنادقة أو عريف الزنادقة المسؤول المباشر عن هذه العمليات في العاصمة وهو رئيس ديوان الزنادقة. أما الطريقة التي يحاكم بها الزنديق بعد القبض عليه فكانت مثوله أمام الخليفة أو القاضي ويطلب إليهم أن يرجعوا عن الزندقة إذا اعترفوا بها وهذه هي (الاستتابة) فإذا رجعوا أطلق سراحهم. وتشير رواية تاريخية إلى أن القاضي كان يطلب من المتهم أن يصدق على صورة لمني وأن يذبح طائراً، ذلك لأن المانوية تحرم ذبح الحيوان.

على أننا يجب أن نشير إلى أن عمليات المطاردة اتسعت في عهد المهدي لتشمل جماعات أخرى ليست مانوية، وأن أسباباً أخرى دفعت السلطة العباسية إلى اتهام هؤلاء بالزنادقة ومطاردتهم. تشير رواية تاريخية إلى أن الخليفة:

أمر بتصنيف قائمة موثق بها عن أسماء الفرق المنحرفة عن الدين « أصحاب الأهواء » ليعرفوا بين الناس ويراقبوا ويصطادوا من كل حدب وصوب.

وهنا لعبت العداوات الشخصية والتنافر على السلطة والجاه والأسباب السياسية أو محاولة القضاء على المعارضة الدينية - السياسية دورها في اتهام البعض بالزندة. فقد كان من السهولة على الفقيه أو الوزير أو صاحب الديوان أن يؤلب السلطة على خصمه أو من يحمل رأياً يخالفه أو تفسيراً ينافق تفسيره. ولذلك نلاحظ بأن العديد من المعارضين السياسيين أمروا أتباعهم بتجميد فعالياتهم الفكرية وذلك لأن « الأمر شديد » !!. وإلى ذلك يشير المستشرق برنارد لويس حين يقول:

« إن الزندة غدت اصطلاحاً إدارياً وسياسياً وليس اصطلاحاً كلامياً أو نظرياً. ويعنى آخر فإن تهمة الزندة تؤدي بصاحبها إلى السجن على أقل تقدير بل ربما انتهت بالمتهم إلى القتل. »

ولعل مقتل عبد الله بن معاوية بن يسّار يُعتبر مثالاً واضحاً للدور الذي لعبته العوامل السياسية والعداوات الشخصية في استغلال سياسة الدولة لضرب الأعداء الشخصيين. فتشير رواية تاريخية إلى أن المهدى أُخبر بأن عبد الله بن معاوية يدين بالزندة، فاستحضره وسأله عما يحفظ من القرآن، فعجز عن ذكر بعض الآيات، فأمر المهدى أباه بقتله، ولكن الأب لم يستطع تنفيذ الأمر، ثم أمر المهدى غيره بقتل عبد الله. وسواء كان عبد الله هذا زنديقاً يدين بالمانوية أو أنه كان من أبناء الوزراء والمترفين الذين أفسدتهم المال فأغرق في الجحون واللذة، فأصبح شخصاً غير متزن فكرياً ومتحللاً خلقياً، فإن مقتله كان لسببٍ غير هذا ولا ذاك. إن السبب الحقيقي وراء مقتله يعود للعداوة الشخصية بين معاوية بن يسّار والربيع بن يونس. وقد عمل هذا الأخير على إقصاء معاوية بن

يسار من الوزارة . ولما لم يستطع أن يجد نصاً واحداً في سيرة معاوية وسلوكه أو إدارته ، التفت نحو ولده عبد الله فوجد في سلوكه ما يبرر اتهامه بالزندة ، وكانت النتيجة تنحية الوزير وقتل ابنه !! على أن الم Heidi أدرك بعد فوات الأوان الخطأ التي حبكتها الربيع بن يونس .

وقد حكم الشاعر صالح بن عبد القدس أمـام المـهـيـ بـتهمـةـ مـفـادـهـ أـنـ شـعـرـهـ يـظـهـرـ الـحـكـيـةـ وـالـفـضـيـلـةـ وـيـبـطـنـ الـثـنـوـيـةـ وـيـدـسـ مـعـانـيـ الـزـنـدـقـةـ . وـرـغـمـ أـنـ الشـاعـرـ طـلـبـ الـعـقـوـتـ فـقـدـ قـُـتـلـ .

وكان هناك من اشتهر بالخون والخلاعة ، فاتهم بالزندة مثل آدم حفيد عمر ابن عبد العزيز وقد ضربه المـهـيـ ٣٠٠ سـوـطـ دونـ أـنـ يـعـتـرـفـ بـالـزـنـدـقـةـ بلـ كـانـ يقولـ (٣٨) :

« والله ما أشركت بالله طرفة عين ومتى رأيت قرشياً تزندق؟
ولكنه طرب غلبي وشعر طفح على قلبي وأنا فقي من فتیان
قريش أشرب النبيذ وأقول على سبيل المجنون ». »

إن زندقة آدم كانت زندقة خلاعة ومجون لا زندقة عقيدة ، وهي في ذلك تشبه زندقة ابراهيم بن سيابة الذي يصفه الأصفهاني بقوله:

« كان خليعاً ماجناً طيب النادرة يحب الغلام ويحبه المجان ». »

وفي سنة ١٦٦ هـ / ٧٨٢ م اتخذ الخليفة المـهـيـ إجراءات شديدة ضد الزنادقة واصطادهم من الآفاق ، وكان بينهم داود بن روح بن حاتم واسعيل بن سليمان ومحمد بن أبي أويوب المكي ومحمد بن طيفور واعترفوا بالزندة وتابوا .

والمعروف أن المـهـيـ لم يقتل أحداً من الهاشميـنـ بتـهمـةـ الـزـنـدـقـةـ ، فـلـمـ يـأـمـرـ بـقـتـلـ يـعـقـوبـ بنـ الـفـضـلـ الـهاـشـمـيـ الـذـيـ عـلـىـ حدـ قولـ بعضـ الروـاـيـاتـ أـقـرـ بالـزـنـدـقـةـ أـمـامـ الـخـلـيـفـةـ وـلـكـنـهـ اـمـتـنـعـ أـنـ يـعـتـرـفـ بـهـاـ أـمـامـ النـاسـ عـلـنـاـ . كـمـ أـنـ المـهـيـ لم يـقـتـلـ أـحـدـ أـبـنـاءـ دـاـوـدـ بـنـ عـلـيـ الـعـبـاسـيـ قـائـلاـ:

(٣٨) ابن النديم: الفهرست ، ص ٣٣٨ . - المرتضى: المقتلة ، ج ١ ، ص ٤٤ .

«أما والله لو لا أني كنت جعلت الله عليّ عهداً إذ ولاني هذا الأمر
ألا أقتل هاشمياً لما ناظرتك ولقتلتك».

ولكن المهدى حثّ ابنته وولي عهده الهاディ على قتلها. وقد مات ابن داود ابن علي في السجن. وقتل الهادي يعقوب بن الفضل سراً، وأعلن أنه مات ميتة طبيعية.

ووجه المهدى، كما أسلفنا، الفقهاء ورجال الدين لشنّ حملة فكرية ضدّ الزنادقة الذين بدأوا يؤثرون في الجماهير ويجدعون الجهة والضعفاء. فأمر أن تُنشر الكتب للرّدّ عليهم، وأن تُعلن أسماؤهم وأسماء فيّتهم لمعرفتهم اجتماعياً ومهاجتهم فكريّاً. واعتمد بصورة خاصة على الجدليين واهل البحث «لإزالة الشبهات التي روج لها المانوية والشكاك والخلعاء» مدفوعين بعقيدة أو بتطرف.

إن شدة المهدى وضرامته في تعقب الزنادقة تظهر واضحة في وصيّته لابنه الهادي حيث يقول:

«يا بني إن صار لك هذا الأمر فتجرّد هذه العصابة، فإنها فرقه تندعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للأخرة، ثم يخرجها إلى تحريم اللحم ومن الماء الطهور وترك قتل الهوام تحرجاً وتحوّباً، ثم تخرجها من هذا إلى عبادة اثنين أحدهما النور والأخر الظلمة، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطريق لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور.

فارفع فيها الخشب وجرّد فيها السيف وتقرّب بأمرها إلى الله الذي لا شريك له. فإني رأيت جدك العباس في المنام قدّني سيفين وأمرني بقتل أصحاب الاثنين».

على أن الهادي لم يدم طويلاً لينفذ ما أوصاه به والده. ومع أنه نصب ألف جذع أدهم لصلب الزنادقة وقال «لئن عشت لأقتلن هذه الفرقه كلها حتى لا أترك منها عيناً تطرف»، فإنه لم يصلب إلا يزدان بن باذان بالزنادقة.

واتبع الخليفة هارون الرشيد نفس سياسة من سبقوه من العباسين، فاستثنى الزنادقة من العفو الذي أصدره سنة ١٧٠ هـ / ٧٨٦ م عن الماربيين والخففين عن الأنظار ومنهم يزيد بن الفيض ويونس بن أبي فروة. كما ألقى القبض على أولاد مطیع بن إیاس، واعتبروا بقراةتهم كتب الزنادقة. ولم يخل عهد الرشيد من اتهام البعض بالزنادقة لأسباب سياسية، فقد اتهم البرامكة بالزنادقة بعد نكبتهم، وسُجن بعض أنصار البرامكة بنفس التهمة. ولم يُعرف عن البرامكة أو الموالين لهم أنهم كانوا مانويّة. بل إن تهمة الزنادقة غدت في عهد الرشيد صفة يتبادلها الأعداء والخصوم ضد بعضهم. فقد اتهم أبو نؤاس مثلاً كلّاً من أبناء اللاحقي وجاد عجرد باعتناق تعاليم الشنوية وأنّ حماد شعراً يقرأه بالزنادقة في صلواتهم، ولم يقف أعداء أبي نؤاس مكتوفي الأيدي بل إتهموه بالزنادقة، وكانت النتيجة أن دخل السجن مع حماد عجرد !!

ورغم أن الخليفة المأمون كان مرناً تجاه المذاهب والفرق، ومع أنه أعطى بيزدان - بحسب أحد رؤساء المانوية الأمان واستدعاه إلى البلاط ودعا الفقهاء لمناظرته، وطلب منه الدخول في الإسلام فرفض، فلم يجبره بل أطلق سراحه وضمن حمايته... ومع ذلك كله فإن المأمون اعتمد أسلوب المناظرة العقلية والدعائية الفكرية ضد الزنادقة بدلاً من اعتقال الزنادقة وسجنهما، وقد قام بهذه الدعاية رجال من المعتزلة والمتكلمين قارعوا بأساليبهم العقلية الجدلية ما روجه الزنادقة من أفكار وأراء.

واستمرت مطاردة الزنادقة خلال العصور العباسية المتأخرة... ولكن الملحوظ أن الاصطلاح توسيع وبات يُطلق على كلّ ذي بدعة أو مشكك من غير أن يكون مانوي المذهب، وهذا ما نلاحظه في تفسير أحمد بن حنبل مثلاً للزنادقة، ثم وسّع الغزالى إطار الزنادقة حين أدخل فيه كلّ محاولة اجتهادية تختلف المذاهب السلفية وتتعرف عنها في التفسير^(٣٩). على أن هذه المظاهر المتأخرة لا تدخل في مجال بحثنا لأنها لا تمتُّ إلى حركة الزنادقة التقليدية بصلة.

(٣٩) الغزالى: المنفذ من الضلال، ص ١٨ وما بعدها.

الخاتمة

إن التفسير المنبثق من الواقع التاريخي لمعنى الزندقة يؤيد بأنها كانت في الأساس حركة مانوية بثوب جديد رغم أنها حاولت تطوير معتقداتها عن طريق «التوفيق» أو «الستر» لكي تناسب العصر الجديد والمجتمع الجديد.

إن ادعاء بعض الكتاب بأن الزندقة محاولة لتجديد عناصر الثقافة العربية الإسلامية بطبعيمها بثقافات أخرى، إنما هو ادعاء لا يتفق مع طبيعة الزندقة وأهدافها، لأن هذا «التجديد» لا يمكن أن يتم بالروح الت慈悲ية التي تملكت الزندقة تجاه ثقافتهم ودينهم ضدّ ثقافة العرب ودينهم. وهنا لا بدّ من التنويه إلى اتفاق الزندقة مع الشعوبية في المهد، وإلى ذلك يشير البروفسور جب حين يقول^(٤٠):

«وكانت أخطار الشعوبية لا تكمن في دعواها الوعة ضدّ العرب بقدر ما تكمن في التشكيك الذي ولدته في نفوس الطبقات المتعلمة؛ فإن الثقافة الآرامية - الفارسية القديمة في العراق مركز المانوية كانت لا تزال تحمل جراثيم ذلك الضرب من التفكير الحرّ الذي عُرف بالزنادقة ولم يتضح فحسب في استمرار وجود الأفكار الشنوية في الدين. بل تجلّى بصورة أوضح في الاستهتار والاستغفاف بجميع المذاهب الأخلاقية وعرف باسم الجون».

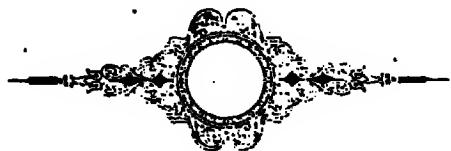
ويؤكد نفس المستشرق بأن عنف الدعوة الشعوبية كلما اشتدّ أصبح يعني أن المشاعر العدائية للعرب موجهة ضدّ الإسلام نفسه.

وإذا كانت الشعوبية قد التزمت بخطّ فكري واضح يهدف إلى ترجمة التراث الفارسي إلى العربية وإظهاره بمظهر المتفوق على الإرث العربي الإسلامي، فإن الزندقة سارت على نفس الخطّ الفكري حين وجد الزندقة في

(٤٠) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ٩١، ٩٢، ص ١٩٦٤، بيروت.

قيم المانوية وتراثها إرثاً فارسياً بديلاً عن الإرث العربي والفكر الإسلامي!!!
وكان لا بدّ لحركة الزندقة أن تخفق نظراً لأنّ عناصر الوحدة والتاسك في
المجتمع العربي الإسلامي كانت لا تزال أقوى وأشدّ تماسكاً من عناصر التجزئة
والتشتّت أولاً. ثمّ بسبب قوة من تصدّوا لها فكريّاً وسياسيّاً. لقد استخدم هؤلاء
المفكرون كلّ الوسائل لمقارعة الزندقة، وأيدت السلطة العباسية معاييرهم
ورعتها، فأسّست (بيت الحكمة) مركزاً لجمع الكتب التي يستفيد منها هؤلاء
المفكرون، كما ترجمت كتب النطق والفلسفة اليونانية لكي تكون بمثابة أسلحة
في الجدل الفكري مع الزندقة.

وسواء كانت الزندقة، خلال مسيرتها الطويلة، مذهبًا مانويًا، أو اعتقاداً
لطائفه من الشكاك والدهريين، أو وسيلة من وسائل العبث والمجون؛ فإنها
شغلت حيزاً رئيسياً في الفكر الديني - السياسي في العصر العباسى. وكان لها
أثراً عميقاً في المجتمع بما أنتجه من صراع فكري أثّر في معتقدات الناس
ونظرتهم، وشكلت خطراً على القيم والمثل العربية - الإسلامية.



المبحث السابع

حَوْلَ طَبِيعَةِ الْحَرْكَةِ الشُّعُوبِيَّةِ

نَمْرُوج لِلتَّفَاصِيلِ الْعُلَامَى لِلنَّظَرَةِ الْمُبَقَّةِ فِي التَّفْقِيرِ

- مَفْهُومُ الْعَرُوبَةِ
- مَفْهُومُ الشُّعُوبِيَّةِ
- الْمَظَاهِرُ الَّتِي رَكَّزَتِ الشُّعُوبِيَّةُ الْهُجُومَ عَلَيْهَا
- شَارِعُ الصَّرَاعِ
- طَبِيعَةِ الشُّعُوبِيَّةِ
- سَتَارُ "أَهْلِ التَّسْوِيَّةِ"
- الْمَوْقِفُ مِنَ الْمُؤْرِخِينَ الْمُحَدِّثِينَ
- الشُّعُوبِيَّةُ وَالْعَرَبُ الْقَدِيمُونَ
- الْصَّطَابُونَ الْإِنْسَانِيُّونَ لِلشُّعُوبِيَّةِ
- تَكْتِيكُ شُعُوبِيَّتِ
- الْعَلَاقَةُ بَيْنَ الْعَرَبِ وَالْمَوَالِيِّ
- النَّفُوذُ الْقَارِسِيُّ فِي الْعَصْرِ الْعَبَاسِيِّ
- الشُّعُوبِيَّةُ فِي الْعَصْرِ الْعَبَاسِيِّ
- شُعُوبِيَّةُ أَيِّ عِبِيدَةٍ
- آرَاءُ جُولَدُ تَسِيهَرِ
- حَرَكَةُ النَّفَلِ وَالْتَّرْجَمَةِ
- بِدَائِيَاتُ الْكَتَابَةِ بِالْلُّغَةِ الْقَارِسِيَّةِ
- أَنْشَرُ الشُّعُوبِيَّةِ
- فَشَلُ الشُّعُوبِيَّةِ
- الْخَاتَمَةُ

حَوْلَ طَبِيعَةِ الْحَرْكَةِ الشَّعُوبِيَّةِ

نَمْوَنَجُ لِاِنْتَقَائِيَّةِ التَّحْلِيلِ وَالنَّظَرَةِ الْمُسْبَقَةِ فِي التَّفْسِيرِ

من أجل ألا نسقط في فخ الاصطلاحات الجاهزة في تعويضنا لحركة ما، من الحركات السياسية أو الفكرية، علينا أن نحذر «الانتقائية» في التحليل والنظرية المسبقة في التفسير، ذلك لأن الانتقائية قادرة على تقديم مادة مناسبة لكل فرضية تاريخية، مما يقود بالنتيجة إلى الخروج بصورة مشوهة ومضللة وأحادية الجانب للظاهرة موضوعة البحث.

وهذا ينقلنا إلى مناقشة الموضوع الذي طرحته الدكتور حسين قاسم الغزيز وعنوانه «دراسة في الشعوبية»^(١). وقد يبدو للوهلة الأولى أن التفسير الذي يتبناه السيد الكاتب، والذي يصفه بكونه يعتمد أساساً على تحليل «المادية التاريخية للتطور الاجتماعي». قد يبدو أن التفسير سيلقي ضوءاً جديداً على طبيعة الحركة الشعبية.. ولكن القارئ ينتقل خلال قراءته للمقال، من تحليلات خاطئة إلى مواقف متناقضة. مروراً بروايات شاذة تشير إلى حالات استثنائية تؤكد المظاهر السلبية في المجتمع العربي وترك الجوانب الإيجابية. وانتهاء بتبني النظرية الشعبية في موقفها من الإرث الحضاري العربي.

ينطلق الكاتب منطلقاً تجزئياً انتقائياً في تفسيره للشعوبية. ويرى بأن الشعوبية مرّت بمرحلةين: الأولى في العصر الأموي وصدر الدولة العباسية وهي هنا تمثل نضال الشعوب المظلومة ضدّ «السلط» العربي و«التعصب الشوفيني» الذي مارسته الأرستقراطية العربية. أما المرحلة الثانية وبعد العصر العباسى الأول. حين تحولت الشعوبية فجأة عن خطها الفكري السابق فأصبحت تعكس

(١) بـاحـ: مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٨١، ص ٦٥ - ٨٨، بغداد ١٩٧٦.

ذهبية «الأستقراتية الإيرانية الملتصقة بالبلاط العباسي» والتي استخدمت إمكاناتها المادية ونفوذها لشراء ذمم وأقلام الكتاب والشفافين الأعاجم ليكتبوا في مثالب العرب ويشككوا في تراثهم الحضاري ودورهم في التاريخ !!

ومعنى ذلك أن الشعوبي في العصر الأموي وصدر العصر العباسي ليس كالشعوبي في بقية فترات العصر العباسي !! والشعوبي من العامة ليس مثل الشعوبي من الخاصة، فالأول شخص غير متغصب ضدَّ العرب وإنما يطالب بالعدالة والمساواة المسلوبة منه، أما الثاني فهو شوفيني متغصب !!

يطرح السيد الكاتب ما يعتقد بأنه الخطأ الفكري الذي سارت عليه الشعوبية. ويقف بصلابة إلى جانب الكتاب الشعوبين فيصف دعواه بأنها «دعوات جاءت متجاوحة مع طموحات التحرُّر من الأغلال البالية المتهمة»^{١٢١}. وفي نفس الوقت يرى بأن الدفاع عن الإرث الثقافي الجاهلي بكل ما فيه من صور ومتلِّ وقيم «ليس إلا دليل خواء وعقم وتبير للمحاكاة والتقليد»^{١٢٢}.

إن البحث الموضوعي هو عملية رصد للإيجابيات والسلبيات في الظاهرة التاريخية لا تبني موقف الشعوبية. وهو ما وقع فيه الكاتب. عن وعي أو دون وعي. وكنا نودُّ من هذه الدراسة - وهي دون شكَّ موضوع صعب كثير التعقيد. أن نتوصل إلى فهم جديد للشخصية العربية من خلال تصديها للجمة الشعوبية. ولكن الاستنتاجات التي يستخلصها الكاتب من خلال تقويمه الذي يصفه بكونه «واسع شامل لكافة العوامل والظروف بقدر ما هي ضرورية»^{١٢٣} تقوده إلى نتائج فادحة الإجحاف والخطورة... ومن هنا كان منها مناقشة الصراع بين العروبة والشعوبية قبل الدخول في نقاش آراء الكاتب واستنتاجاته.

(١٢) مصدر ثالث، ص ١٣.

(١٣) مصدر ثالث، ص ٨٣.

(١٤) نفس المصدر، ص ٦٩.

مفهوم العروبة

في الشعوبية عرف العرب قمة التحدّي الثقافي والفكري في المصر الوسيط، ومن خلال الصراع كان لا بدّ أن تقرر سمات الشخصية العربية والمصير الحضاري العربي. من هنا كان لا بدّ لمن يريد أن يفهم الشعوبية على حقيقتها أن ينطلق بدءاً بمفهوم العروبة المضاد لها، ذلك أن مفهوم العروبة يعني تأكيد الذات العربية لم يظهر حين جاهله تحدي الشعوبية بل إنه عريق في جذوره التي تنتدّ إلى ما قبل ظهور الدولة العربية الإسلامية بقرون عديدة.

أم يكن في رفض الحارث الكندي أوامر الملك الساساني قباذ التي تطلب منه « بأن ينهض إلى مكة ويهدم البيت » ولكن الحارث رفض ذلك « وداخلته حيّة العرب »^(٥).

أم يكن في تدهور العلاقات بين تدمر والروم ما يشير إلى ظهور وعيٍّ جديدٍ يرفض الإذعان لسلطة أجنبية؟ أم يكن في تجمّع القبائل العربية تحت زعامة هايف بن مسعود الشيباني وانتصارها على الساسانيين في معركة ذي قار ما يشير إلى شيوخ حسن عربى بضرورة الوحدة ونبذ التشتت؟

أم يكن حلف الفضول دعوة لاتحاد كلمة العرب على مبدأ ينصر المظلوم ويعين الجائع؟

ثم أم تكن محاولات قُريش نفسها من أجل توحيد القبائل العربية خلف مكة وبقيادة قُريش محاولة وحدوية؟

لقد كانت قُريش صاحبة مصلحة في التوحيد بشرط ألا يمس هذا التوحيد النظام الاجتماعي والاقتصادي آنذاك، ولكن روح العصر ما كانت لترضى أن يتم التوحيد في ظلّ نظام مستغلٍ متربّ^(٦).

ثم جاء الإسلام وهو، رغم عالميته، يحمل أبعاداً عربية... فمنذ بداية الدعوة ناصب الرسول العداء للشرك والاستغلال وأراد أن يخضع قُريش،

(٥) كيسنر: الحيرة وعلاقتها مع المجزرة العربية، مجلة بين النهرين، العدد السابع، بغداد ١٩٧٤.

(٦) د. فاروق عمر: دور التاريخ في التوعية القومية، إملأة التاريخية، العدد الخامس، بغداد

ولكنه لم يهدف أبداً إلى تدمير مكة . وأكَّد القرآن أن الإسلام دين إبراهيم الخينيف الذي بني البيت الحرام (الكعبة) وجعل هذا البيت قبلة المسلمين . وهكذا أكَّد الإسلام الاتجاهات الدينية نحو التوحيد التي بدأت في عصر الجاهلية ، وشعر العرب بأن العقيدة الجديدة تولي مكة احتراماً متزايداً . وأن العداء مع مشركي قُريش لا مع قُريش كلها^(٧) .

إن النتائج الإيجابية لكل أعمال الرسول تتلخص بشمرة مهمة ، هي توحيد العرب تحت سلطة مركبة واحدة ، وربطهم برابطة واحدة جديدة فوق القبلية هي رابطةعروبة وعقيدتها الإسلام . وقد أثَّر القرآن بنفس الاتجاه المؤكِّد تنامي الوعي العربي حيث برزت اللغة العربية بأروع صورها في القراء^(٨) «نَا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِعَلَّكُمْ تَقْلِذُونَ»^(٩) .

وبعد القضاء على حركات المرتدِّين ، ثبتت نواة التوحيد الروحي والثقافي . فأصبح الإسلام عقيدة كل سكان الجزيرة العربية تقريباً . وبذلك تطابق معنى العروبة والإسلام ... أي أن العرب أصبحهم مسلمون وأن الإسلام شمل جل العرب . هذا مع إدراكنا لعلمية الدعوة الإسلامية من حيث المبدأ .

لقد كانت ثمرة تجربة صدر الإسلام وحدة سياسية ووحدة روحية ووحدة ثقافية ... فقد بات العرب يشكلون دولة واحدة من الناحية السياسية . ثم إن تعدد الآلهة عند العرب قبل الإسلام كان يشير إلى تعدد الهويات وتشتيتها وإلى انعدام الوحدة الوجدانية . فجاء الإسلام بوحدة الهوية للمجتمع العربي وأصبح «الولاء للعقيدة والفكر الجديد الواحد هو المقياس الذي يفاس به الإخلاص للدولة»^(١٠) . وغدت اللغة العربية لغة القرآن هي اللغة السائدة بدل اللهجات المتعددة .

(٧) راجع: د. صالح العلي، عاضرات في تاريخ صدر الإسلام. (ملازم لطلبة كلية الاداب) بعداد ١٩٧٥.

(٨) راجع: سورة يوسف، الآية ٢ . - راجع كذلك: سورة فصلت. «كتاب فصلات آياته فرما عربياً لقوله يعلمون»^(١١) . كذلك سورة النحل، الآية ١٠٣ . - سورة الشعراء، الآية ١٩٥ .

(٩) د. صالح العلي: المصدر السابق.

ومن هذا المنطلق تُعتبر «فتوحات» العراق والشام حروب تحرير لأراضٍ عربية مغتصبة من قبل الساسانيين والبيزنطيين. فقد اندفع أهل اليمن في الجيش العربي لتحرير الشام لأنها «أرض أسلافهم»^(١٠). أي أنها أرض القبائل اليانية التي استقرت في الشام منذ زمن بعيد... وغاية التحرير هي في حقيقتها تخصُّ المصلحة العامة لا مصلحة فرد معين. وهي كذلك غاية بعيدة المدى لا تقف عند حد معين، وفيها من التفاف وإنكار الذات ما تشير إليه رواية رسول القادسية إلى عمر بن الخطاب الذي قدم إليه ليخبره عن نتائج معركة القادسية.

وقال الرسول من جملة ما قال:

« واستشهد فلان وفلان.... آخرون لا يعلمهم إلا الله »^(١١).

لقد كان الإسلام منعطلاً منهاً في تبلور الوعي العربي، ذلك أنه نادى بضرب كل المفاهيم العصبية والقبلية، وثبتت معنى أوسع للعروبة أساسه اللغة والثقافة. يقول الرسول:

« ليست العربية لأحدكم من أبٍ ولا أم وإنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي »^(١٢).

وكانت هذه النظرة الداعمة القوية لوجهة النظر العربية في صراعها ضدَّ الشعوبية في العصر العباسي، حيث تشير رواية تاريخية إلى هذا المعنى. حين سُأله المنصور أحد الموالين عن نسبة ، فأجابه المولى:

« يا أمير المؤمنين إن كانت العربية لساناً فقد نطقنا بها وإن كانت ديناً فقد دخلنا فيه »^(١٣).

ثم كانت حركة التعريب. التي اتخذت من اللغة العربية لغة للدواوين المركزية والإقليمية ، ورافق تعريب الدواوين تعريب السكة. إن عملية التعريب كانت

(١٠) الطبرى: تاريخ، ج ١، ص ٢١٨٧.

(١١) د. فاروق عمر: دور التاريخ في التوعية القومية، المجلة التاريخية، العدد الخامس، ص ١١٧ ، بغداد.

(١٢) محمد عماره: الملامح القومية للإسلام، مجلة (قضايا عربية)، العدد ٧ ، ص ٤٠ ، بيروت ١٩٧٤ .

(١٣) البلاذري: أنساب الأشراف، خطوطه، ورقة ٧٨٨ ب - ٧٨٩ أ.

تعني، أن الأمويين كانوا عازمين على تكوين دولة بحق وحقيقة، وتعني حضارياً شعور العرب بأهمية دورهم الحضاري وبinality رسالتهم الإنسانية المتقدحة على الثقافات والنظم الأخرى. وفي العصر الأموي ظهرت فكرة الأمة بمعنىعروبة، وعندما نسمع في روايات كلمة «أمة» لتعني العرب. وردد الشعراء مصطلح «العرب» لتشمل جموع القبائل في مقابلة العجم^(١٢).

على أن رقعة الدولة العربية الإسلامية توسيّع وانتشر الإسلام. فشمل أقاليم جديدة تسكنها شعوب غير عربية، دخل بعضها الدين الجديد فأطلق عليهم «الموالي» وكان لا بدّ لهؤلاء أن يوثروا في الظاهر السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الجديد.

إلا أن دورهم هذا لم يظهر فجأة بل بدأ ينمو بشكل تدريجي. في مظاهر الحياة المختلفة، ثم تغلغل في الإدارة والسياسة والقضاء والجيش، وهذا في نظرنا أمر طبيعي، ذلك لأن «العرب مادة الإسلام» وأصحاب السلطة في الدولة الجديدة، فكان لا بد أن يمر بعض الوقت لكي يندمج الموالي في التركيب الاجتماعي الجديد. الواقع فإن العرب هم الذين نظموا الموالي وشجعواهم على التفاعل والاندماج لضرورات اقتصادية وسياسية، وربما أحياناً لأسباب شخصية وطموحات فردية.

لقد غالى بعض المستشرقين ومن اتبع رأيهم من المؤرخين بأن الاضطهاد الذي مارسه بعض الخلفاء وبعض الأسياد والموالي (سكان البلاد المفتوحة)

الحكومين، ووقعوا دون أن يدركون في تفاسير عنصرية. ليست من مفاهيم العصر الذي ظهر فيه الإسلام. ولم يدرك هؤلاء المؤرخون بأن الاضطهاد الذي مارسه بعض الخلفاء وبعض الولاة شمل العرب والموالي الذين تسمّهم مصادرنا «الضعفاء» . وإذا كان أصحاب هذا الرأي يوردون الأمثلة على سوء حالة الموالي واحتقار بعض العرب لهم، فهي أمثلة شاذة وتدلّ على حالات استثنائية. ثم إن هناك العديد من الأمثلة التي تدلّ على التعاون والامتزاج والاستراك في السلطة^(١٥).

لقد دعت نظريات جديدة إلى عدم جدوى فرضية الصراع بين العرب والموالي في تفسير أحداث القرنين الأولين من تاريخ الإسلام والبحث عن الأسباب في ظواهر أخرى لا علاقة لها بالعنصرية، لقد استطاع الخلفاء الأكفياء والولاة الأقوى أن يحققوا توازنًا دقيقاً بين القبائل العربية من جهة، وبين هذه القبائل والموالي من جهة أخرى. ثم أليس من الطبيعي أن يسيطر العرب صانعو الدولة الجديدة على زمام الأمور ويحتفظوا بالتفوق فيها، ثم يأتي إشراك الآخرين في السلطة وبصورة تدريجية مع مرور الزمن؟ وأخيراً وليس آخرأ: لماذا يعتمد أصحاب هذا التفسير في إسناد رأيهما على روايات في غالبيتها مستقاة من كتب غير تاريخية، وهي روايات متأخرة لا توازي روايات الروّاد من المؤرخين؟

على أن الخلافة الأموية جابت مشكلة مالية حادة حاول الخلفاء حلّها بمشاريع عديدة، كان أكثرها نجاحاً ما تحقق في أواخر أيام الأمويين حين فرض الخراج على الأرض سواء امتلكها العرب أم غير العرب، وحين أُغفى الفلاحون من الموالي من الجزية وحدّ فرضها على غير المسلمين، ولكن هذا الإجراء جاء متأخراً، ولم يكبح الغليان ضد الإدارة الأموية الذي زاد تعقيداً بدخول عوامل جديدة قبلية وسياسية وعسكرية في الصراع، فتحرّكت القبائل اليانية في خراسان ضدّ الأمويين باسم «الضعفاء» المتذمرين من عرب وغير عرب،

(١٥) راجع للمؤلف: البحث الثاني من هذا الكتاب، (حركة المختار الشفوي).

وهدفها تحقيق قدر أكبر من المساواة والعدالة للضعفاء من العرب وغير العرب، ولذلك يسميه المستشرق «جب»^(١٦) بأنها ثورة ذات طبيعة دينية عادها القبائل اليانية.

وعلى ذلك لم تكن الثورة العباسية، عنصرية قامت على أكتاف الفرس المظلومين، كما يحلو لبعض المؤرخين تفسيرها، بل إن فهمها للإسلام كان أكثر شمولًا وأوسع نطاقاً مما تصوره هؤلاء المؤرخون^(١٧).

إلا أن الثورة العباسية كأي ثورة جذرية أيقظت في نفوس المجاهير، عربية وغير عربية، الكثير من آمال التطلع نحو أوضاع أفضل، كما وبعثت الثورة روح التحسن المرهف واليقظة الوعائية التي كان من مظاهرها انسحاح المجال لانطلاق الكثير من المشاعر الإيرانية القدية المتّصلة في البيئة الإيرانية قبل الإسلام وبعده، فكان بعضها مباشرةً ومسلحًا، وبعضها الآخر غير مباشر وغير مسلح، ومن هذا الصنف الأخير، الحركة الشعوبية.

ولم يكن من أهداف الثورة العباسية العربية إيقاظ المشاعر الإيرانية، ولكن، وقد تيقظت الآمال والمشاعر لدى كل فئات المجتمع ومنها الإيرانيون، ومع بقاء التفوق والسيادة للعرب واستمرار التفوق للثقافة العربية الإسلامية، انفجرت حركة مضادة للعرب وثقافتهم تلك هي الشعوبية.

إن القضية المركزية في الصراع بين العروبة والشعوبية، هو أن إنشاء المجتمع الجديد يتطلب، من وجهة نظر الشعوبيين، إدخال النظم والأساليب الساسانية في الإدارة وتشجيع الأفكار والأراء الأعمجمية في الثقافة. بينما تؤكد النظرية العربية على جدوى التراث العربي. وفاعليّة اللغة والثقافة العربية الإسلامية وإمكان استيعابها للمنسجم والقابل للهضم من الإرث الحضاري غير العربي. وهكذا فقد كانت الحركتان متضادتين تستندان على أرضية فكرية وثقافية متناقضة.

(١٦) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ١٢ - ١٣ ، بيروت ١٩٦٤ .

(١٧) د. فاروق عمر: طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠ .

مفهوم الشعوبية

الشعوبية حركة فكرية اجتماعية، قامت بها جماعات غير عربية، بهدف ضرب الكيان العربي من خلال ثقافته وإرثه الحضاري، وذلك بالتشكيك في شأن اللغة العربية، ومحاجة التراث العربي الإسلامي، والتسلية بدور العرب التاريخي، والاستهزاء بالقيم والذئب العربية، مقابل الاعتزاز بالإرث الحضاري الأعمى، والتجريح بالقيم والسمجيات غير العربية، وإحياء الثقافات الأخرى.

ولما كانت العروبة والإسلام، صنفين متراابطين، خلال القرن الأول الهجري حتى حوالي نهاية القرن الثاني الهجري، لذلك لم تهمل الشعوبية الإسلام بل هاجنته في الصيف، محاولة بث روح التشكيك في قيمه الجديدة ونشر روح الاستخفاف والاستهانة عموماً تحت ستار الظرف والجنون.

لقد كان سلاح الشعوبية فكرياً وثقافياً، وهو في تصورنا، أشدّ خطراً من القوة المسلحة في هدم كيان الأمة والتشكيك في ذاتها سياسياً وحضارياً. وقد مرّت الشعوبية برحلتين:

المراحل الأولى:

كانت فيها الشعوبية نزعة غير منظمة ومتسترة باسم «أهل التسويّة». وقد شملت هذه الفترة العصرين الأموي والعباسي الأول، حتى بدايات القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي.. وكان لا بدّ لهذه الحركة وهي في بدايتها غير المنظمة أن تتستر باسم الدين خاصة وأن التفوق كان لا يزال للعرب، بسبب الدور التاريخي النشط الذي يقومون به.

والمعروف أن شعار التسوية، شعار إسلامي، يهدف إلى تطبيق أفضل لمبادئ الإسلام وتحقيق مبدأ المساواة والعدالة الإسلامي لـكلّ الفئات التي تعدُّ نفسها محرومة من عربية أو غير عربية في المجتمع. وقد رفعت هذا الشعار حركات عربية كثيرة في القرن الأول الهجري ووردياً من القرن الثاني الهجري ضدّ الأمويين ثم العباسين، وبنادى به فقهاء وعلماء. وكان العرب هم أول من نظموا الضعفاء من عرب وموال ضدّ السلطة ونادوا

بالمساواة ورفعوا شعار:

﴿ وَتَرِيدُ أَنْ تَمْنَنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلُهُمْ أَئْمَةً وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارثِينَ ﴾ *.

المرحلة الثانية:

حين بدأت الحركة الشعوبية تتضح معالمها كحركة منظمة ذات خطط مدرورة وأهداف متباعدة. ولم يكن وضوحها واشتداد هجومها بسبب ضعف العرب، واتجاه الخلفاء العباسيين نحو الثقافة والنظم الأعمجية وخاصة الساسانية، بل، كما أشرنا إلى ذلك، بسبب الوعي الجديد الذي أحديته هذه الثورة في نفوس المجاهير من عربية وأعمجية، فباتت تتوقع حياة أفضل وانقلاباً سريعاً في حياتها، ولكن سرعان ما خابأملها في إجراءات العباسيين. وخط أمل الجماعات الإيرانية، خاصة التي توقعت أن يتوجه العباسيون، وبزخم شديد، نحو النظم والثقافة الساسانية.. الأمر الذي لم يُعرف عن الخلفاء العباسيين الأوائل.

وبمعنى آخر فإن استمرار اعتقاد العباسيين على العرب، رغم توسيع قاعدة اعتقادهم لتشمل غير العرب، واستمرار اتجاههم نحو الثقافة العربية والإرث العربي، أدى إلى رد فعل عنيف، وجهد منظم، لنسخ التراث العربي واستبداله بتراث أعمجي. وهذا ما نسييه في هذه المرحلة «بالشعوبية».

وهنا تبدو الشعوبية على طبيعتها العنصرية، ويختفي مصطلح أهل التسوية. وقد لاحظ الماحظ^(١٨) ذلك فقال: بأن الشعوبية تحلى وتتستر باسم «أهل التسوية»، وفي لسان العرب «الشعوبية هو الذي يصغر شأن العرب...».

وما هو جدير بالتبvier، أن اصطلاح الشعوبية، استعمل في المرحلة

* سورة القصص: الآية ٥.

(١٨) الماحظ: البيان والتبيين، ج ٣، ص ٥.

المتأخرة، ولذلك يلاحظ المستشرق «جب»^(١٩) بأن هذه التسمية لا يُعرف مصدرها. وهل أنها أطلقت على الشعوبين من قبل أنصارهم أو أعدائهم، ولكن المعلوم أنها أطلقت على الشعوبية بعد أن أسرت عن وجهها العنصري المعادي للعروبة.

ويتفق البروفسور «جب» والبروفسور «زند»^(٢٠) على أن تحرّكات الشعوبية بدأت حين نجحت اللغة العربية في اكتساح اللغات الإيرانية المتعددة في الساحة الشرقية ولغة انقوط الغربين، والروم في إسبانيا وصقلية، ولغة البربر في إفريقيا، وللغة القبطية في مصر ، والأرامية بهجاتها المختلفة في الجزيرة الفراتية، حيث اخْحَرَت تلك اللغات الإقليمية داخل بيوت العبادة وفي حلقات صغيرة أخرى.

وتجاه هذا النجاح الذي حققه العرب، لغة السياسة والإدارة والمالية والثقافة، بدأ المثقفون الأعاجم حاولات جدية للحفاظ على لغتهم من الضياع. وبقدر ما يتعلق الأمر بإيران اتبَعَ شعوبوها في المرحلة الأولى وسائل عديدة نلخصها في ما يلي :

- ١ - ترجمة التراث الفارسي الأدبي إلى العربية.
- ٢ - التأكيد على التاريخ والثقافة الفارسية، وإظهارها بظاهر التفوق على التاريخ والتراث العربي.
- ٣ - كتابة مؤلفات جديدة تظهر أهمية العجم وتتجدد دورهم الحضاري.

لقد كانت هذه الخطوات بدايات للصراع الفكري والاجتماعي بين العروبة والشعوبية، ما ليث أن تطور ليصبح صراعاً عنيفاً، لتقرير مصائر الشقانة العربية الإسلامية، بكل ما أفرزته من قيم ومثل واتجاهات. ويعبر البروفسور

(١٩) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ٨٨، بيروت ١٩٦٤.

(٢٠) البروفسور زند: الشعوبية وبدايات الشعر الكلاسيكي باللغة الفارسية، (بحث غير منشور) باللغة الإنكليزية.

«جب» عن هذه المرحلة من الصراع فيقول:

«وتآصل النزاع بين التراثين العربي والفارسي حتى مس الجذور.
فلم يكن جوهر النزاع مسألة سطحية تتناول الأساليب والأشكال
الأدبية، إنما كان جوهره يتناول الوجهة الثقافية للمجتمع
الإسلامي الجديد برمتها».

وبمعنى آخر، فإن الصراع كان حول جوهر الثقافة، هل تكون ثقافة غير
عربية تتبع الثقافة العربية الإسلامية، أو تكون ثقافة عربية إسلامية. يكون
فيها للإرث الأعمى منزلة صغيرة؟

وقد سفرت الشعوبية عن هدفها الذي يرمي إلى صياغة ظُلم الدولة
الاجتماعية والسياسية والروح الداخلية للثقافة الإسلامية على مثال النظم والقيم
ال人文的 التي كانت تمثل عندهم ذروة الحكمة السياسية^(٢١).

المظاہر الیتی رکّزت الشعوبیة الهجوم علیهَا :

١ - التراث الأدبي العربي: من شعر ونثر وأمثال وحكم. فقد انتقصوا منه
وشككوا فيه وانتحلوا الشعر والنثر الركيك ونبوه للعرب. يقول
الأبناري:

«هذا كتاب ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المضادة
ويظن أهل البدع والزينة والازدراء بالعرب (الشعوبية) أن ذلك
لنقصان حكمتهم»^(٢٢).

بل إن الشعالي في رده على الشعوبية اعتبر معرفة العربية من التدين
فقال: «إن الإقبال على تفهمها من الديانة». ويرد التوحيدى على

(٢١) يلخص البرونيسور (جب) أهداف الكتاب الشعوبين بثلاثة، هي: -

١ - فرض سيطرة تقاليد البلاط الفارسي.

٢ - بعث البناء الاجتماعي الفارسي القديم بكل ما يجويه من مراتب طبقية مقايرة.

٣ - إحلال روح الثقافة الفارسية محل ما خلفته التقاليد العربية من مؤشرات في المجتمع المدنى
الجديد، (جب: المصدر السابق، ص ٦٦).

(٢٢) الأبناري: الأضداد، ص ٢ : طبعة الكويت ١٩٦٠.

هجوم الشعوبية على اللغة العربية فيصفها وصفاً دقيقاً في استعاراتها
البدعة واحتياطاتها البليغة وغرائب تصرّفها ولطف كنایاتها في مقابلة
تصریحاتها^(٢٣).

بل إن المفكرين ذهباً أبعد من ذلك فاعتبروا اللغة نسباً أهم بكثير
من رابطة النسب الأبوية، كما سرّى بعد قليل:

٢ - التاريخ العربي: ادعت الشعوبية أن ليس للعرب تاريخ قبل الإسلام،
حيث كانوا بداؤاً غير متحضّرين: فانبرى أنصار العروبة ييرزون تاريخ
العرب قبل الإسلام وبعده، مؤكدين فلسفة جديدة هي وحدة التاريخ
العربي الثقافي، بحيث بات كلّ عصر متّماً للآخر ومكملاً له، كما يظهر في
كتاب (عيون الأخبار) و (البيان والتبيين)، وفي كتب (المفضليات)
(المحاسنة)، حيث برزت الوحدة الثقافية للعرب عبر العصور.

على أن هذا الجهد لم يقتصر على التاريخ الثقافي، بل امتدّ إلى التاريخ
السياسي حيث أبرز العديد من المؤرخين وحدة التاريخ العربي. فقد
أثبت كتاب (المعارف) ووحدة التطور التاريخي للأمة العربية، وأبان كتاباً
(الفتوح) و (الأنساب) للبلاذري، دور العرب في الفتوح والإدارة
والسياسة. وألف أبو عبيدة والأصممي في تاريخ العرب وملوكهم في
الجاهلية. وردّ يحيى بن مسدة على ابن غرسية مذكراً إياه بكيانات العرب
السياسية قبل الإسلام حيث يقول:

«أم لك فيهم بعد الملوك العاربة والكواكب الطالعة من
الشودية، والعادية والطسمية والجديّة... ما يقرع
صفاتك»^(٢٤).

وامتدح الجاحظ عرب قبل الإسلام ووصفهم «بصحة الفطرة»
وأضاف:

(٢٣) الشاعي: فقه اللغة، ص ٣ ، القاهرة ١٢٨٤ هـ. - التوحيد: الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ، ص ٧٦ فما بعد.

(٢٤) راجع: عبد السلام هارون، نوادر الخطوطات، القسم الثالث، ص ٢٨٦.

« ولم يفتقر الفقير المدقع الذي يشغل عن المعرفة، ولم يستغفوا
الفناء الذي يورث البلادة والثروة التي تحدث الفرة، ولم يحتملوا
ذلاً قط فيميت قلوبهم أو تصغر عنده أنفسهم »^(٢٥)

بل راح الماحظ أكثر من ذلك يؤكد على الأمة لا القبيلة، وأن هذه القبائل
العدنانية والقططانية ما هي إلا مظهر من مظاهر الأمة الواحدة التي لها
خصائص مشتركة:

« فإن قلت فكيف كان أولادها (أي قحطان وعدنان) جيئاً عرباً
مع اختلاف الآبواة قلنا: إن العرب لما كانت واحدة، فاستووا في
التربة وفي اللغة والسمائل والهمة، وفي الأنفة والحمية، وفي الأخلاق
والجية. فبكوا سكاماً واحداً وأفرغوا إفراجاً واحداً »^(٢٦)

٣ - النسب العربي: وهاجمت الشعوبية أنساب العرب وأظهرت أنها أنساب
أسطورية وشككت في حقيقتها، فكتب أنصار العرب مجلدات ضخمة
حول أنسابهم، لكي يحفظوها للأجيال ويوضحوها للمعاصرین، ويردوا على
المجمة الشعوبية العنصرية.

على أن الذي يدلّ على ساحة العروبة ومرؤونتها هو اتخاذها اللغة
والثقافة لا العنصر أساساً للنسب العربي والانتفاء إلى العروبة، وعلى ذلك
 يجعل الماحظ اسماعيل وهو غير عربيًّا لأنه تكلم « العربية على غير
التلقين والترتيب ». كما أنه - أي إسماعيل - أكتب:

« أخلاقهم (أي العرب) وشمائلهم وكرمهم وأنفthem وهمهم على
أكرمنها وأسنناها »^(٢٧). فمقومات العروبة ليست النسب بل اللغة والثقافة

(٢٥) راجع: ثلاثة رسائل للماحظ، تحقيق فان فلوتن، ص ٤٤ - ٤٥

(٢٦) نفس المصدر، ص ٥ - ٦

(٢٧) الماحظ: رسالة في مناقب الترك، (ضمن رسائل الماحظ) تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة

والنزعـة الفـكـرـية والـخـلـقـية والـنـفـسـية والـقـيم والـمـثـل!! وهـكـذا كان ردـأـنصـارـالـعـربـالـإـنـسـانـيـالـمـرـنـ فيـماـقـابـلـتـهـجـماتـالـشـعـوبـيـةـالـعـنـصـرـيـةـالـضـيـفـيـةـ.

٤ - العقيدة: وأخيراً وليس آخرأ، هاجـتـالـشـعـوبـيـةـ عـقـيـدـةـالـعـربـ،ـالـإـسـلـامـ،ـخـاصـةـوـأـنـالـعـرـوـبـوـالـإـسـلـامـكـانـتـظـاهـرـتـيـنـمـتـلـازـمـتـيـنـخـلـالـهـذـهـفـتـرـةـكـمـأـشـرـنـاـإـلـىـذـلـكـمـنـقـبـلـ.ـوـيـشـخـصـالـبـاحـظـهـذـهـالـظـاهـرـةـتـشـخـيـصـاـذـكـيـاـحـينـيـقـولـ:

«ـفـإـنـماـعـامـةـمـنـاـرـتـابـبـالـإـسـلـامـإـنـماـجـاءـهـهـذـاـعـنـطـرـيقـالـشـعـوبـيـةـ،ـفـاـذـاـأـبـعـضـشـيـئـاـأـبـعـضـأـهـلـهـ...ـإـذـكـانـتـالـعـربـهـيـالـتـيـجـاءـتـبـهـ(ـالـإـسـلـامـ)ـوـكـانـوـالـسـلـفـ»^(٢٨).

وفي نفس هذا المعنى يقول الشعالي^(٢٩):

«ـوـمـنـأـحـبـالـرـسـوـلـأـحـبـالـعـربـوـمـنـأـحـبـالـعـربـأـحـبـالـلـفـةـالـعـرـبـيـةـ...ـ»ـ.

وهـكـذاـفـكـلـماـاشـتـدـعـنـفـالـحـرـكـةـالـشـعـوبـيـةـامـتـدـتـالـمـشـاعـرـلـلـعـدائـيـةـلـتـشـلـالـعـقـيـدـةـالـإـسـلـامـيـةـإـضـافـةـإـلـىـالـإـرـثـالـحـضـارـيـوـالـقـيـمـالـعـرـبـيـةـ.

★ ★ ★

نـسـائـجـالـصـرـاعـ

لقد أدرك المـنـكـرـونـالـعـربـفـالـعـصـرـالـوـسـيـطـأـنـالـخـطـرـالـذـيـوـلـهـالـأـدـبـالـشـعـوبـيـ.ـلاـيـكـمـنـفـقـطـفـيـتـغـذـيـةـرـوـحـالـحـقـدـوـالـكـراـهـيـةـالـعـنـصـرـيـةـلـدـىـالـعـامـةـوـالـجـاهـيـرـالـأـعـجمـيـةـ،ـبـلـفـيـاـوـلـدـتـهـمـشـكــوـاسـتـهـتـارـبـالـقـيـمـالـاجـتـاعـيـةـوـالـتـرـاثـيـةـلـدـىـالـمـتـقـنـيـوـالـمـتـعـلـمـيـنـ.ـذـلـكـأـنـجـوـهـالـصـرـاعـلـمـيـكـنـ،ـكـمـيـخـلـوـلـلـبـعـضـأـنـيـبـسـطـوـهـ،ـاـخـتـلـافـاـحـولـأـسـالـيـبـنـظـمـالـشـعـرـوـفـنـوـنـالـأـدـبـ.ـبـلـإـنـهـيـتـنـاـوـلـالـوـجـهـةـالـثـقـافـيـةـلـلـمـجـتمـعـالـإـسـلـاميـ..ـوـهـنـاـتـكـمـحـسـاسـيـتـهـوـخـطـورـتـهـ.

(٢٨) الجـاحـظـ:ـالـبـيـانـوـالـتـبـيـنـ،ـجـ٣ـ،ـصـ١٤ـ.

(٢٩) الشـعـالـيـ:ـفـقـهـالـلـفـةـ،ـصـ٣ـ.

لم يقف أنصار العرب مكتوفي الأيدي ينتظرون ما تقوم به السلطة العباسية من إجراءات ضد الفكر الشعوي. بل أخذوا زمام المبادرة في الرد على الشعوبين. ففي الوقت الذي جاهاه به الدولة العباسية حركات الخُرميَّة والمانوية، بإجراءات سياسية وعسكرية، قام المثقفون العرب من جانبهم بتحدي الشعوبية على النطاق الفكري بجهود كبيرة في مجال الثقافة والتأليف، مستخدمين كل الوسائل الممكنة وبأسلوب جديٍّ عصريًّا أكثر إقناعاً من الجدل الشعوبي.

لقد أدرك أنصار العروبة من المثقفين ميلوِّن أهل العصر الجديدة وأساليب الشعوبين لاجتذابهم، فكتبو سلسلةً من المقالات والرسائل والكتب التي تمسُّ مظاهر حسوسية عند أهل العصر.. وهكذا نشأ أدب عربي إسلامي موافق لذهنية العصر، ومرتكز على الأسس الموضوعية للعلوم الإنسانية العربية. وقد نجح الماحظ وهو المثقف المعزلي المتسلح بالنطق وأساليب الجدل اليونانية في دحض تقولات الشعوبية وأثبت في مجموع كتبه ورسائله التي ألفها^(٢٠):

- ١ - مدى السعة والثراء في موارد التراث العربي.
- ٢ - هاجم جماعة الكتاب الشعوبين وأظهر تعصّبهم وضيق أفقهم في موقفهم المعادي للعرب وحضارتهم.
- ٣ - أظهر زيف وبطلان حركة التشكيك في تراث العرب ودورهم في التاريخ، وعدم جدواي الموقف الساخر السلبي الذي يقنه الكتاب من القيم العربية.

لم يكن الماحظ إذن، كما يحلو لبعض الأدباء المعاصرین وصفه، كاتباً غريباً للأطوار متناقض الأفكار، بل كانت كتاباته تخفي وراءها أهدافاً ثقافيةً واجتماعيةً ودينيةً محددة، وإن كان يسوقها بطريقة غير مباشرة أو متسترة. وكان مثقفو عصره يدركون أغراضه هذه تمام الإدراك.

(٢٠) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ٩٣ فما بعد، بيروت ١٩٦٤.

وجاء ابن قتيبة ليكمل جهود الجاحظ في هذا الميدان، فزود مثقفي عصره بمقتضفات مما يحتاجون إليه من العلوم والمعارف الإنسانية، استقاها من مصادرها الأصلية، متبعاً طريقة الجاحظ التوفيقية المرنة الواسعة الأفق، فأدخل في مختاراته التاريخية والأدبية بعض مظاهر التراث غير العربي الذي ينسجم مع التراث العربي الإسلامي ويعتبر ذا قيمة عملية في الإدارة والثقافة.

وهكذا فقدت الشعوبية العنصرية فاعليتها أمام مرونة وتسامح أنصارعروبة، فاعترف الكتاب الشعوبيون بفشلهم في الصراع. يصف المستشرق (جب) نهاية الشعوبية وفشلها فيقول^(٣١):

«وغير الجاحظ بما كتبه من سعة أفق وقوه عارضة ما كانت تصدره مدرسة الكتاب (الشعوبين) من سقط المتعار في الأدب... وقد علم الجيل الجديد كيف يوسعون أففهم ويجربون الموضوعات والأساليب الجديدة... وكان أدب الجاحظ موضع إقبال شديد من الجمهور ومن المشائين للكتاب (الشعوبين) أنفسهم. وصمد الشعوبيون في موقفهم عقداً أو عقدين ولكنهم اضطروا في النهاية إلى الاعتراف بأن العلوم العربية الإنسانية قد انتصرت وأن وظائفهم تتطلب منهم على الأقل معرفة عابرة بالتراث العربي».

* * *

والآن وبعد هذا العرض لمفهوميّ العروبة والشعوبية وطبعتها في العصر الوسيط نعود إلى الكاتب لنناقش ما طرحة من آراء وأفكار.

طبيعة الشعوبية

حاول الكاتب جاهداً أن «يعيد الاعتبار» إلى الحركة الشعبية!!، فأضاف بُعداً عصرياً جديداً إلى المأساة الفكرية التي مثلتها الشعوبية على أرض الوطن العربي في العصر الوسيط. وقد ترتب على خطأه المباديء هذا مجموعة من المغالطات والمضاungات.

٣١) المصدر السابق، ص ٩٤.

حاول الكاتب أن يفسر الشعوبية، تفسيراً طبقاً، فسار في تحليله الماديًّا شوطاً لا يأس به، حيث ادعى بأن الشعوبية «صراع الشعوب المغلوبة ضدَّ التسلط الأموي والعباسيِّ ضدَّ التعصب الشوفيني...»^(٣١) ولكنَّه لم يستمرَّ في تفسيره الطبعيِّ هذا، ذلك أنَّ روايات التاريخ وطبيعة الحركة نفسها لا تسعفه، فانحرف إلى تفسير عنصريٍّ، حين قال إن الشعوبية تشمل كذلك «تعصب الأُرستقراطية الأجنبية وبطانتها ضدَّ العرب».

وهذا في ظني بداية الخطأ والتناقض، حيث جاً الكاتب إلى عملية تجزئية للشعوبية. فهي صراع شعبيٌّ في المرحلة الأولى، ومنافسة أُرستقراطية في المرحلة الثانية. والكاتب يدرك جيداً سلبيات الشعوبية وعنصريتها الشوفينية فالصفتها بالأُرستقراطية الفارسية دون غيرها!! والواقع أنَّ الشعوبية لم تكن طبقية، بل شملت الأُرستقراطية والكتاب والمثقفين وال العامة من فئات غير عربية، فكان فيها، كما تشير رواية ابن قتيبة: «السلفة والخشوة وأوبرا النبط وأبناء أكمة القرى»، وكان فيها من أشراف العجم عدا أهل الديانة وذوي الأخطار منهم الذين «يعرفون ما لهم وما عليهم» وفيهم جماعات الكتاب الذين كتب إليهم المحافظ وابن قتيبة الكتب والرسائل ليزددهم عن الزرعة الشعوبية. لقد فشل الكاتب في أن يطبق المادية التاريخية في تحليله، وإذا جاز لنا القول فإنَّ التفسير الذي طبقه السيد الكاتب، يمكن أن نطلق عليه اصطلاح «المادية التحريرية» !!

ستار «أهل التسوية»

كان لا بدَّ أن يتبرقع الشعوبيون باسم «أهل التسوية» في البداية، ذلك أنَّ أغلب الحركات تحمل في بدايتها شعارات عامةً غامضةً تتستر بها. وقد كشف

(٣٢) يملأ المشرق (جب) على هذه الفكرة فيقول: «وقد جرى الناس على أن يعتبروها (الشعوبية) تياراً من رد الفعل ظهر بين الفرس ضد السيادة العربية؛ إلا أنَّ هذا التفسير غاية في الضيق».

راجع المصدر السابق، ص ١٦.

(٣٣) راجع: كتاب العرب، (رسائل البلقاء) ص ٢٧٠، القاهرة ١٩١٣.

الجاحظ زيف هذه التسمية بالنسبة للشعوبين، حين قال : انهم يتحلون باسم التسوية أي يدعونها ويسترون بها.

إن مصطلح الشعوبية في البدء كان يعني التسوية، يعني عدم أفضلية قوم على آخرين، ولذلك كان الخوارج شعوبين لأنهم لم يفاضلوا في نظرتهم السياسية بين العرب وغير العرب. ولكن شأن بين شعوبية الخوارج وشعوبية الكتاب الأعاجم ومن اتباعهم، فحين أنكر الخوارج أفضلية العرب على غير العرب أنكروا كذلك أن يكون للفرس أيةً أفضلية على غيرهم، في حين نادى شعوبيو القرن الثالث المجري بأفضلية الفُرس أو العجم عامة على العرب، ولا يخفى مدى البون الشاسع بين الدعوتين.

لقد كانت فكرة التسوية غطاء سياسياً وعقائدياً للشعوبية وليس أدلة على زيف ادعاء الكاتب من أن الشعوبية استهدفت «الخلاص وتحقيق المساواة» من كتابات الشعوبين أنفسهم!! التي ردّ عليها الجاحظ وابن قتيبة وأمثالها من أنصارعروبة.

إن المخلفية النظرية لمناقشة السيد الكاتب تكشفه على حقيقته، وإن مقدماته الخاطئة تقوده حتى إلى نتائج خاطئة... وتجاه ذلك فإن مجموعة من الأسئلة تعرض نفسها:

كيف استطاع الكاتب أن يحدد ويفرز وبدقة ، الحد الفاصل بين مرحلتي الشعوبية، فالشعوبية في رأيه حين « طالبت بالمساواة وكافحت. ضدّ التسلط كانت حركة جاهيرية أعممية، وحين احتقرت العرب أصبحت حركة مرتبطة بأشراف العجم »؟

ثم لماذا يهاجم أشراف العجم السلطة العباسية، وقد أعطتهم هذه السلطة، كما يدعى هو، امتيازاتهم ونفوذهم؟؟ ولنتابع الكاتب في تناقضاته حين يقول: «الأرستقراطية الأجنبية تتمتع بجاه ونفوذ وعمال للاستغلال في العهد العباسي، يوازي ما لدى الأرستقراطية العربية المتنفذة، فلم تعد بحاجة للمطالبة بالمساواة » ص ٦٦ .

ولكنه يعود فيقول:

«فقد كان يشوب علاقات التعاون بين الأرستقراطيتين العربية والفارسية أحياناً تعارض، ينعكس في منافسات تلجمىء المتخاصلين إلى الطعن والتشهير بعضهم ببعض. وهذا ما جعل الأرستقراطية الأجنبية إلى استخدام مثالب ونواصص العرب الأقدمين كوسيلة للتشهير» ص ٦٧.

ولا نظن أن هناك داعياً لإظهار التناقض وتهافت التخرير وسطحة التحليل. إن هذه الحركة أعمق وأكثر تعقيداً من أن تكون أدلة مسخرة بيد حفنة من الأرستقراطية الفارسية المتهورة. ثم ما هي رواياته التي ثبتت هذا الادعاء. يقول المشرق (جب):

«وما هو عرضة لشكوك قوية أن يكون العباسيون من أنصار الشفافة الفارسية أو أن يكون نبلاء خراسان (الفرس) في القرن الثاني من المؤيدین المتحمسيں للتقالید الساسانية»^(٣٤).

الموقف من المؤرخين المحدثين

يدعى الكاتب أنه اكتشف تفسيراً جديداً لطبيعة الشعوبية. رد إليها اعتبارها، الذي أهانه «من يعدون أنفسهم باحثين كباراً» ص ٦٥. والواقع أن هذا التحامل الجافي للروح العلمية الموضوعية مصدره عدم اتفاق كل المؤرخين مع تخريجات السيد الكاتب.. ولذلك فإن موقف الكاتب من المؤرخين ونعته لهم بالأدعية، له ما يبرره. لقد اطلع الكاتب على كل من تطرق إلى الشعوبية. بدءاً بالبروفسور (جب) والاستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري، وانتهاء بالدكتور ابراهيم العدوبي وعبد المنعم ماجد وسميرة الليشي.. فوجدهم جميعاً على خلاف معه!!

(٣٤) راجع: جب، المصدر السابق، ص ٩٢. - كذلك د. فاروق عمر: الكتل السياسية المؤيدة للعباسيين الأوائل، مجلة كلية الآداب، بغداد، ١٩٦٨.

الشُّعُوبِيَّةُ وَالْعَرَبُ الْقَدَمَاءُ

يرى الكاتب أن الشعوبية هاجت العرب الأقدمين ولم تهاجم معاصرها من العرب، لأن العباسيين العرب كانوا على رأس السلطة. إن هذا التخرج يدل على سذاجة وبساطة في التفكير وأكبر ظني أن الكاتب لا يقع في هفوة كهذه، فهل كان العباسيون إلا من بني هاشم من قريش من عدنان؟ وهل كانت القبائل العربية في القرنين الثاني والثالث المجريين إلا سليلة القبائل العربية المضدية والمليانية قبل الإسلام؟ ألم يرجع العرب المعاصرون للشعوبية في النسب إلى العرب القدماء؟ ثم هل هاجت الشعوبية العرب الأقدمين فقط؟ ألم تهاجم التراث العربي واللغة العربية والقيم والسمجايا العربية، بل دور العرب التاريخي ورسالتهم العالمية !!؟؟

الطابع الإنساني للشعوبية

يقول الكاتب «ولا يخفى أن محاولات عديدة قد بذلت لتشويه الطابع الإنساني من الشعوبية» (ص ٦٧) ولكنه لا يذكر رواياته الموثوقة ليدعم بها إنسانية الشعوبية. وكنا قد أشرنا آباءً إلى أن الشعوبية تسترت باسم التسوية في البداية لتنتشر وتكتسب التأييد. وأن فكرة المساواة ليست جديدة على المجتمع بل إنها فكرة إسلامية نادى بها الفقهاء والعلماء، ورفعت شعاراتها أحزاب عديدة عربية مثل الخوارج وثوار آخرین قادوا حركات مسلحة انضم إليها العرب والموالي.

ويصل الكاتب ذروة التناقض في هذه الفقرة:

«لقد كانت الشعوبية ذات صفة تقدمية لأنها ناضلت ضدَّ الاضطهاد ولكن ما دامت قيادتها بيد الأرستقراطية فهي ذات صفة رجعية !!»

ماذا نفهم من هذا الخلط؟.... يبدو أن الكاتب عدل عن نظرته التجزئية السابقة حين فصل بين شعوبية العامّة وشعوبية الأشراف العجم، وأبدى هنا رأيا جديدا، يقول أن الشعوبية حركة واحدة ولكن القيادة في واد

والجهاز في واد آخر. فأية حركة تلك التي تناضل جاهيرها من أجل هدف وتناضل قيادتها من أجل هدف آخر؟!! إن الكاتب لا يريد أن يعرف أن الشعبية حركة واحدة في القيادة والقاعدة، لأن ذلك ينافق التفسير المادي الذي يحاول دون جدوى أن يطبقه على هذه الحركة. ثم يركز الكاتب هجومه على المؤرخين الذين كشفوا الشعبية على حقيقتها، مبرراً التلاحم بين أشراف العجم وعامتها من الشعوبين بتناقضات جديدة، فيدعى مرة أن الأستقراطية الإيرانية لم تجسر في البدء على إظهار تعصبها على العرب، ثم يدعى مرة أن الشعبية تسترت بطبع ديني ساد ذلك العصر فلم تظهر الفروق بين الفئات التي انضمت إليها.. فهل ساد الطابع الديني في العصر الأموي (المرحلة الأولى) ولم يكن هناك طابع ديني في العصر العباسي الذي ظهرت فيه الشعبية على حقيقتها؟!! إن الكاتب يوقع نفسه في الفخ من حيث يدرى أو لا يدرى، ذلك أن المبررات التي يسوقها تنفي الصفة «التقدمية» عن الشعبية لأن معنى كلامه أن الشعبية كانت منذ البداية متخصصة شوفينية ولكنها لم تجسر على إظهار نواياها، وحينئذ يتتفق الكاتب مع رأي الغالبية من المؤرخين في الشعبية.

وإذا كان الكاتب ينكر على بعض الكتاب استعمالهم اصطلاحات ظهرت في العصر الوسيط لتدلل على حركات أو مظاهر حديثة أو معاصرة، فإن الأخرى به أولاً أن يدرك عدم جدوى استعمال اصطلاحات حديثة للدلالة على موقف سياسي أو ظاهرة فكرية من العصر الوسيط، فضلاً عن أن هذه الاصطلاحات أمثال «تقدمية» و «رجعية» ذات دلالات نسبية، فإن فكرة المطالبة بالمساواة والعدالة وإظهار الخلاف أو الولاة بظهور غير المتزمتين بالشريعة، المنحرفين عن الدين، فكرة تبنتها كل حركات المعارضة ضد السلطة. ولعل أبرز مثل على ذلك الدعاية ضد الأميين، كل الأميين، التي بالغت في إظهارهم بظهور المتحررين من الالتزامات الدينية والاجتماعية. إن مفهوم الثورة من أجل العدالة كان يعني انتصار الإسلام على الانحراف وليس في هذا «رجعية» بل إنه أعلى نموذج «للتقدمية» في العصر الذي يتكلم عنه السيد الكاتب. فهل كان

هدف الشعوبية تحقيق العدالة من خلال الإسلام؟ أو أنهم هاجموا الإسلام واعتبروه جزءاً من القيم التي جاء بها العرب إليهم؟ إن الكاتب يعرف هذه الحقيقة جيداً ولكنه يطمسها.. فلماذا؟

تكتيك شعوبيٌّ

باسم الموضوعية والروح الانتقادية ينادي الكاتب «إننا اليوم أحوج ما نكون إلى تقييم علمي واقعي لحمل تراثنا يكشف بجرأة وبراعة جوانب سلبية في مجتمعاتنا السالفة ظلت خفية خلال قرون أمام تراكمات تضليلات الطبقة السائدة المكَدَّسة في مصادر مؤرخين منحازين آيديولوجياً» (ص. ٧٠). إن هذا التكتيك بالضبط هو الذي شار عليه الكتاب الشعوبيون في العصر الوسيط. وليس في محاولات الشعوبية فهمٌ موضوعي ولا تفسير منطقي للتراث والتاريخ العربي بل استهدفت تشويه المقومات الأساسية للعروبة.

إن البحث الموضوعي، كما أشرنا، هو عملية رصد للإيجابيات والسلبيات لا تبني موقف الشعوبية. لقد صور الكاتب الحياة العربية قبل الإسلام بأنها لم تتعذر «المشاعية القبلية» فمجتمع اليمن في أحسن صوره وبكل حضاراته، ومجتمع المحاجز بنظامه واقتصادياته لم يتعد «مستلزمات التشكيلة المشاعية» ولما جاء الإسلام «تم الانتقال النهائي من علاقات الإنتاج العبودية إلى العلاقات الإقطاعية». ولكن الكاتب لا يوضح لنا بجلاء متى مر المجتمع العربي بمرحلة العبودية، وهي المرحلة التالية للمشاعية والسابقة للإقطاع، في التفسير المادي للتاريخ؟

أما بالنسبة للإقطاع، فقد ناقشنا آراء الكاتب في ردنا على كتابه «البابكية» وأود هنا أن أحيله إلى كتابات مؤلفين ماركسيين أمثال إميل توما وبنديلي جوزي التي تختلف آراءه. يقول جوزي:

«معاذ الله أن أنكر فضل بي أمية فعل الأمة العربية وبعض حسانتها على الأمم المغلوبة كالفرس مثلاً الذين ألغوا بينهم النظام القديم المبني على تفاوت الطبقات وساواوا بينهم في الحقوق

والواجبات أو كالأقباط والسريان الذين عاملوهم في بادئ الأمر بالحسبي ورفعوا عنهم نير البيزنطيين الديني وخفقوا الضرائب التي كادت تقضي ظهورهم^(٣٥)».

العلاقة بين المَرْبُّ والمَوْلَى

يشير الكاتب إلى كون «أغلب أبناء البلدان المفتوحة مستقلين وعراوين، وحق من أسلم منهم ظل عروماً من الامتيازات التي يتمتع بها العرب» (ص ٧٥) وقد كان هذا الاستغلال «والتعصب المتعالي» شاملًا للأستقراطية غير العربية وال العامة.

وحين يجاهه الكاتب بوقائع التاريخ التي تثبت أن السلطة العربية استخدمت المَوْلَى في الإدارة والدواوين حتى في الجيش والقضاء، وأن هذه السلطة، حسب معاهدته مرو، أعطت الدهاقين صلاحية جباية الضرائب من السكان المستقررين من موالي وعرب. حين يجاهه الكاتب بذلك يستدرك، ويقول: «استخدمت السلطة بعض من احتجاجت إليه من النابحين البارزين وأعدقت عليهم المال!!» (ص ٧٧). لقد أشرنا سابقاً إلى أن نزعة المساواة رفعتها ثفاث عربية وغير عربية، ونادي بها زعماء عرب وفقهاء عرب.. ويورد التاريخ أمثلة لحركات عربية نظمت المَوْلَى وكسبتهم إلى صفوفها، مثل حركة الخثار الثقافي وابن الأشعث وابن الجارود وعبد الله بن معاوية، والثورة العباسية، وشريك بن شيخ المهرى وعبد الجبار الأزدي وغيرهم !!

ويذكر الكاتب أن يكون بين الشعوبين جماعات من غامة الشعوب الأعجمية، ويرفض روايات التاريخ التي تناقض رأيه وتؤكد كثرة تواجد العامة في الحركة الشعبية، كروايات ابن قتيبة والماحوظ.

ويذكر الكاتب أن تكون الشعبية في بدايتها عنصرية تحقد على العرب. فإذا كان الأمر كذلك، فما يقول عن اسماعيل بن يسار الذي تصفه المصادر بكونه

(٣٥) بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص ٦١ - ٦٢.

«مبتلٍ بالعصبية للعجم والفارغ بهم»^(٣٦)؟ وماذا يقول عن حماد الرواية وخلف الأحر، اللذين أفسدا الأدب العربي يأدخال روايات منحولة، فقد كان خلف الأحر «يعمل الشعر على لسان العرب وينحله إياهم»^(٣٧)؟ وماذا يقول عن عمارة بن حزرة وغيرهم؟ هل كان هؤلاء إلاً من عامة الفرس وجاهيرهم؟[؟] ونحن نفهم أن السيد الكاتب يحاول الدفاع عن الحركة الشعبية، ولكننا لا نسمح له بأن يغالط إلى درجة السذاجة، حين يدّعى أن ابن قتيبة تبني وجهة النظر الشعبية، حين قال:

«وأعدل القول عندي أن الناس كلهم لأب وأم خلقوا من تراب وأعيدوا إلى التراب...»^(٣٨)

فمني كان ابن قتيبة من أنصار الشعبية؟ وهل عُرف عن ابن قتيبة إلا كونه من أشد أنصار العروبة؟ وأن كلامه الآنف الذكر يعبر تماماً عن وجهة النظر العربية بعيدة النظر والمتساغة التي أشاعها الإسلام، وعبر عنها العديد من المفكرين قبل ابن قتيبة كالباحث مثلاً في دفاعهم ضدّ التنصّب الشعوي. لقد أثبتت جهود المفكرين العرب عظمة الارتفاع الفكري والروحي الذي وصلت إليه الكتابات العربية.. وإننا نرفض بشدة تخريجات الكاتب واستعارته آراء عربية ونسبتها جزاً إلى الشعبية في محاولة يائسة لردّ الاعتبار!!

وكشاهد من «شوادر العسف والجور الذي كان يلحق بأبناء الشعوب المستغلة» (ص ٧٦)، يتكلم الكاتب عن إجبار الحاج بن يوسف الثقفي، وإلى العراق للأمويين، الفلاحين المولاي على العودة إلى قراهم واتباعه سياسة شديدة لتنفيذ ذلك. الواقع أن إجراءات الحاج الثقفي كانت شديدة، ولكن علينا أن تتذكر بأن الحاج من الولاة الخلصين لبني أمية، وقد جابته أزمة مالية اقتصادية، وهو في معركة ضارية ضدّ «الخوارج» الأزارقة. وكان من مظاهر

(٣٦) الأصفهاني: كتاب الأغاني، ج ٤، ص ٤٢٣.

(٣٧) ابن النديم: الفهرست، ص ٩٤.

(٣٨) راجع: كتاب العرب، (العقد الفريد، ج ٣، ص ٤١١).

الأزمة الاقتصادية المالية المجرة من الريف إلى المدن وترك الفلاحين الموالي للزراعة .. ومن أجل أن يعيد الفلاحين إلى قراهم في هجرة معاكسة من المدينة إلى الريف لإنقاذ الاقتصاد وبالتالي خزينة الدولة، اتبع تلك الوسائل الشديدة.

ولم تكن إجراءات الحجاج الثقفي مقتصرة على الفلاحين الموالي، بل شملت المقاتلة العرب الذين أحجموا عن الانخراط في الجيش لمقاتلة الأزارقة، رغم أن الدولة تنعمهم العطاء وتلزمهم مقابل ذلك بالقتال ضد الأعداء. فقد هدد الحجاج الثقفي^(٣٩) كلّ عربي بالقتل إذا وجده متخلفاً من البعث، وقتل فعلاً بعض المتخلفين؛ فازدحم العرب على جسر الكوفة ليتحقّوا بالجيش الذي يحارب الخارج.

وبعد ألا يرى السيد الكاتب أن إجراءات الحجاج شملت العرب والموالي دون تمييز؟ ولماذا يلجاً إلى عملية تحزبئية انتقائية للأحداث تقود إلى نظرية خطأة؟ أم أنه يهدف إلى التضليل؟

النفوذ الفارسي في العصر العباسي

يكسر الكاتب بأن الثورة العباسية قام بها الموالي الفرس، ولذلك تمنت الأرستقراطية الفارسية بنفوذ كبير في العصر العباسي. إن هذه المقوله الاستشرافية قد عفن عليها الدهر، حيث أعيد تقويم الثورة العباسية في دراسات حديثة، أظهرت دور القبائل العربية في خراسان والعراق في هذه الثورة، وإن قادة العرب رفعوا شعارات مرتنة تدعوا إلى توسيع إشراك غير العرب مع بقاء التفوق للعرب.

لقد زال التفسير العنصري (فرس ضد عرب) للثورة العباسية وفي هذا الصدد يقول المستشرق (جب):

«وما هو عرضة لشكوك قوية أن يكون العباسيون من أنصار الثقافة الفارسية».

(٣٩) الطيري: تاريخ، ج ٦، ص ٢٠٤.

وينفي (جب) نفياً قاطعاً تأييد العباسين للكتاب الشعوبين:
«ولا أستطيع أن أشارك جولدتسيررأيه بأن الكتاب الشعوبين
ظفروا بتأييد الخلفاء العباسين ...».

ولا نريد هنا أن نفصل في هذا الموضوع، وكان على الكاتب، وهو محترف
للكتابة التاريخية، أن يطلع على التفاسير الجديدة ويناقشها^(٤٠)

الشعوبية في العصر العباسي

يقع الكاتب في مغالطات عديدة حين يتكلم عن الشعوبية في العصر العباسي،
ونحن هنا نرد على آرائه المطروحة:

يملو للكاتب وهو في خضم تناقضاته عن تطور الشعوبية أن يتنكر لتفسيره
الطبقي الأول ويجعل من الشعوبية لعبة منافسة بين الأرستقراطية الأعمجية
والعربية، وآلية مسخرة بيد هاتين الأرستقراطيتين، فيقول بأن الأرستقراطية
الأعمجية استخدمت الكتاب والمشقين وأغرتهم باللال لهاجة العرب وتراثهم..
 وأن الأرستقراطية العربية في المقابل استخدمت كتاباً آخرين للردة عليهم..
ورغم أنه حشا مقالته بالمصادر والمراجع ليسعني عليها صفة البحث العلمي فإنه لم
ي肯 كريماً معنا هذه المرة في ذكر مصادره.

نحن لا ننكر أن البرامكة تبنوا سهل بن هارون الشعوبى وأن طاهر بن
الحسين تبني علان بن الحسن الشعوبى، ولكن غالبية الكتاب والمشقين الشعوبين
لم يكونوا مرتبطين بطبقة معينة. ونحن نعلم تعصباً فتى من أرستقراطية
الأعاجم إلى عنصروهم وتعصب فتى من أشراف العرب إلى جنسهم، ولكن أن
نجعل من الروايات الاستثنائية قاعدةً عامة، ونعتبرها ظاهرة شائعة خلال
عصر بأكمله، وهذا إيجاف لا تؤيده وقائع التاريخ.

(٤٠) راجع كتابنا: العباسيون الأوائل، ج ١، ١٩٧٠. - وكذلك كتابنا: عباسيات
(بالإنكليزية) بغداد ١٩٧٦.

شُعُوبِيَّةُ أَبْيَا عَبِيدَةِ

يذكر الكاتب أبا عبيدة، عمر بن المثنى، ضمن شعوبية عصره. والواقع أن الباحثين مختلفون حول هذه القضية. ومن الصعب أن نجد رواية تاريخية عن الكتاب المعاصرين لأبي عبيدة تهمه بالشعوبية، بل إن أول من اتهمه بذلك هو ابن قتيبة، وهو متاخر عنه بجيلاً على الأقل. وكيف يكون شعوبياً وقد كتب الكثير عن تاريخ العرب وتأثيرهم قبل الإسلام؟ ويفسر لنا المستشرق جب^(٤١) ذلك حين يقول: إن أبا عبيدة، مثله مثل علماء اللغة في عصره، صنف معارفه إلى (مماخر) و (مثالب)، ولما كان أبو عبيدة خارجي العقيدة فلم يغال في المماخر ولم يتبعج بها، على أنه لم يُعرف عنه في نفس الوقت إيثار المثالب والتفصيل فيها على حساب المماخر. وفي الصراع الدائر بين أنصارعروبة وأنصار الشعوبية، استغل الشعوبيون ما كتبه أبو عبيدة في المثالب دون المماخر، ولذلك اتهمه أنصار العروبة، وعلى رأسهم ابن قتيبة، ببعض العرب، لأنه ساعد دون قصد منه وبعد وفاته، الشعوبيين الذين أخذوا من كتبه ما يخدم أغراضهم المنصرية في مهاجمة العرب!!

آرَاءُ جُولَدْ تسيهِرْ

يتثبت الكاتب بأراء المستشرق جولدتسير التي نادى بها عام ١٨٨٩ م في إظهاره تأثير الشعوبية بالخوارج. والواقع أن دراسات عديدة حول الشعوبية ظهرت منذ ذلك التاريخ أوضحت الاهنافات التي وقع بها هذا المستشرق:

فضلاً عن أن دراسة جولدتسير كانت في المظاهر الأدبية للشعوبية، وليس في العوامل التاريخية والاجتماعية والنفسية والثقافية المحركة لها، فإن هذه الدراسة قد أغفلت تماماً دور الكتاب الشعوبيين في هذه الحركة^(٤٢). كما وأن جولدتسير يقع في خطأ كبير حين يدعي أن الشعوبية لقيت تأييداً من

(٤١) جب: دراسات في حضارة الإسلام، ص ٨٩ - ١٠، ١٩٦٤، بيروت.

(٤٢) يرى المستشرق (جب) في إحدى مقالاته: (تفسير للتاريخ الإسلامي) أن « أصحاب هذه الحركة (الشعوبية) هم طبقة الكتاب العاملين في الدواوين، وكان نفوذهم قد ازداد زيادة بالغة في المهد العباسي...» راجع المصدر السابق ص ١٦، ١٦.

الخلفاء العباسين!! الذين لم يعرف عنهم تشجيع الثقافة الفارسية.

كما أنتا لا نستطيع قبول رأي جولدتسير، الذي يعتمد عليه الكاتب، في تأثير الشعوبية بمبادئه الخوارج . وقد أظهرنا في فقرة سابقة مدى البون الشاسع بين مناداة الخوارج بالتسوية، وبين تستر الشعوبية باسم «أهل التسوية». وهو فارق يعادل الفارق بين الإنسانية والعنصرية.

وقد لاحظنا في فقرة سابقة أن فرضية (شعوبية أبي عبيدة) التي يذكرها الكاتب، معتمداً أيضاً على جولدتسير تعرضاً شكوك وتساؤلات جدية.

حَرَكَةُ النَّفْلِ وَالْتَّرْجِمَةِ

لم يكن الدافع لحركة النقل مجرد ظهور «ال الحاجة الماسة للعلوم والمعارف التي توصلت إليها الشعوب المتقدمة» (ص ٨٤) كما يرى الكاتب، بل هناك دوافع أخرى يغفل عنها لعل من أبرزها: اندفاع الكتاب الأعلام أنفسهم لحفظ تراثهم وأدبهم^(٤٣) الذي غمره التراث العربي الإسلامي الإنساني الجديد المكتوب باللغة العربية. كما ترجم العديد من كتب النطق والجدل والفلسفة، بهدف استخدام أساليبها في مقارعة الشعوبية، كما فعل الجاحظ المعtilي. وهل من المعقول أن نعزّو إنشاء بيت الحكمة إلى رغبة شخصية للخليفة؟ إن الأقرب إلى الصواب أن السلطة العباسية رأت في ترجمة الكتب وسيلةً فعالةً ضدّ المانوية الجديدة (الزندقة).

بِدَائِيَاتِ الْكَاتِبِ بِالْلُّغَةِ الْفَارَسِيَّةِ

يشير الكاتب إلى ترجمة البلععي لتاريخ الطبرى (حوالي منتصف القرن العاشر الميلادى) كبداية لحركة التأليف والتراجم باللغات غير العربية . والواقع أن بدايات التأليف باللغات غير العربية بدأت مع بدايات الحركة الشعوبية (أواخر القرن الثاني المجري - الثامن الميلادى) وكان ما نظمه العباس بن طرخان المنسوب للبرامكة، أول ما يمثل هذه الترجمة^(٤٤).

(٤٣) البروفيسور زند: الشعوبية و بدايات الشعر الكلاسيكي باللغة الفارسية، (بحث غير منشور) (٤٤) المصدر السابق، ص ٤ .

ثم جاء دور الإمارات الأعجمية في إيران، لتشجيع الكتابة باللغات المحلية، فظهر من نظم الشعر الفارسي في عهد الطاهريين والسفاريين وتبلورت هذه النزعة أكثر فأكثر في عهد السامانيين.

ولم تكن هذه البدايات، مع ذلك، ذات أهمية كبيرة أو مباشرة، فقد أخذت هذه العملية قرонаً عديدة لتتضخم وتنتكامل، وبقيت اللغة العربية هي السائدة لدرجة كبيرة خلال القرون التاسع والعشر والحادي عشر الميلادي رغم ظهور شعراء قليلين كتبوا فقط بالفارسية.

أثر الشعوبية

كنا نؤكّد أن تكون دراسة الكاتب دراسة نقدية للأسلوب الذي مارسها الشعوبيون وردّ الفعل العربي عليها. أما الكاتب فيخلط بين الاثنين ويصفهما بكونهما «أبحاث قيمة» ونحن نسأل الكاتب: ما هي القيمة الإيجابية التي تميز كتابة شعوي متغصب ضدّ العرب؟ وهل في الدراسة المنحازة التي يجمع أصحابها المثالب ما يفيد؟ إن الشعوبين عمدوا إلى كتب الأخباريين فشوّهوها وأضافوا إليها من عندهم ونحوها الشعر ونسبوه إلى المعروفين من شعراء العرب، واختلقوا الأخبار عن العرب الأ előاف. إن وضع اليد على حقيقة الطبيعة العنصرية للشعوبية يفسّر بجلاءً ووضوحًّا أبعاد الحركة، ويجيب عن الأسئلة التي تجاهلها الكاتب خلال مجته.

ثم يستطرد الكاتب فيبني النظرة الشعوبية التي هاجت أساليب الشعر وموضوعاته عند العرب، فيقول بأن دعوات الشعوبية «جاءت متجاوحة مع طموحات التحرر من الأغلال البالية المتهورة وانعكasaً جيداً لأزمة المجتمع العربي الإسلامي في صرائعه الطبقي.. ص ٨٢». فالكاتب يدافع عن مخطط الشعوبية الفكري ويصفه بالمعاصرة، ويرى فيه «التعبير الدقيق لضرورة توافق الشعر الحديث أسلوباً ومحتوياً مع متطلبات العصر» ص ٨٤!! ويعتبر الكاتب نزعة الكتاب الشعوبين «التعبير الفكري للقوى المنتجة الجديدة».. بينما يعتبر نزعة أنصار الإرث الحضاري العربي نزعة تعبر عن «بقايا علاقات

الإنتاج (المشاعية) الموروثة التي اجتازتها الحياة وأصبحت عائقاً يعوق تطور
القوى المنتجة وتطور المجتمع بمجموعه » ص ٣٨ .

ويقادى السيد الكاتب في مساندته للشعوبية حين يرى أن الدفاع عن الصور
الجاهرة بكل ما تحتويه من قيم ومثل ومزايا والمحافظة عليها « ليس إلا دليل
خواء وعقم وتبير للمحاكاة والتقليل » ص ٨٣ .

وبعد... فماذا يريد الكاتب أن يقول أكثر من هذا؟ إن مهاجمته للإرث
العربي القديم لا يقل عن هجمة الكتاب الشعوبين في العصور الوسطى . ولكن
هل كان الإرث العربي مجرد « مناجاة للرسم البالي والطلل الماضي »، أو أنه
زخر بالعديد من المثل والسجايا والحكم والقيم التي يطلق على مجموعها
« المروءة »^(٤٥)؟ وأن الكاتب من أيام العرب وأخبارها؟ وأنه هو من كياناتها
وحضارتها قبل الإسلام؟ وهل كان التراث العربي شرعاً فقط؟ وهل كان
الصراع ينصب على أساليب الشعر وموضوعاته؟ أو شمل اللغة والأدب والتاريخ
والتراث الحضاري والنسب ودور العرب في التاريخ العالمي ، ولماذا يتتجنب
السيد الكاتب الخوض في هجاءات الشعوبية على كل هذه المظاهر ويقصر كلامه
على أساليب الشفر !! . يقول المستشرق (جب) إن جوهر الصراع العربي الشعوي
لم يكن صراعاً بين مذهبين في الأدب وإنما كان:

« صراعاً على تقرير مصادر الثقافة الإسلامية بمجموعها ».

فهلا استوعب السيد الكاتب جوهر الصراع وأبعاده؟

وأخيراً وليس آخرأ، فمن الذي يدرك ويستوعب ويتحسن هذا الصراع
الثقافي.. هل الأرستقراطية، أو الأدباء والمفكرون والثقافون والكتاب
الأعاجم؟

لقد بني السيد الكاتب هرماً نظرياً مقلوباً ينهض على أن الشعوبية حركة

(٤٥) يقول ابن المقفع، وهو أعمى؛ أن العرب « أذبتم أنفسهم، ورفتهم هممهم، وأعلتم قلوبهم
وأنسنتهم... افتح الله دينه وخلافته به إلى المشر، فمن وضع حفهم خسر، ومن أنكر فضلهم
خس ». .

أدت إلى تحريك الفكر العربي الجامد وحققت منجزات إيجابية قلبت المحاجات المجتمع وقيمه. وتجنب السيد الكاتب الدخول في طبيعة الشعوبية وأهدافها ونتائجها السلبية على الفكر والإرث العربي والقيم الاجتماعية والثقافية. ذلك أن الدخول فيها سيؤدي حتى إلى تهدم المرمي المقلوب والمرتكز أصلاً على فكرة خطأة.

فشل الشعوبية

لا يعزى الكاتب انحدار الشعوبية إلى فشل الكتاب الشعوبيين في مجاراة الأدب الجديد الذي وجد إقبالاً كبيراً بين جمور المثقفين والناشطة من الجيل الجديد، وبذلك فقدت رسائل الشعوبيين وكتبهم جمور المشائين لها، الذين تحولوا إلى أدب المحافظ وابن قتيبة «التوحيد والشعالي وأسامة بن منقذ، وإلى كتب الأصمعي وعبد الملك بن قريب والبلاذري وغيرهم.. بل إن الكاتب يعزى فشل الشعوبية التي يسميها «نهاية الشعوبية» إلى أسباب لا تمت بصلة مباشرة إلى طبيعة الحركة الشعوبية وتطورها التاريخي، وإنما علاقة الشعوبية بضعف السلطة المركزية العباسية!! وبظهور حركة بابك الخُرُمي!! وبنشوء الإمارات المستقلة الإيرانية؟؟؟

ونحن لا نتوقع من الكاتب أن يقرّ بفشل الشعوبية وانحدارها، ذلك أن مقدماته الخطأة لا بدّ أن تقوده إلى نتائج خطأة، على أننا نقول بأن انتصار أنصار العرب على الكتاب الشعوبيين لم يكن ليتم لو لا النظرة المرنة التوفيقية المساعدة التي اتسمت بها الكتابات العربية في مقابل النظرة الضيقة العنصرية^(٤٦) للكتابات الشعوبية.

(٤٦) وهل هناك نظرة أكثر عنصرية من ادعاء الشعوبية أنهم أبناء سارة (المغيرة) بينما العرب أبناء هاجر (الأمة) أو من ادعائهم « بأنهم الصهيون الشهبا، أسورة أكاسرة، جباربة قياصرة، لم تفرق فيهم الأقباط ولا الأنبياء... » راجع: نوادر المخطوطات، القسم الثالث، ص ٢٤٧ . - وهل هناك نظرة أكثر تسامعاً من قول المحافظ: «أن الوالي بالعرب أشبه، وإليهم أقرب، وبهم أنس... » ثلاث رسائل: ص ٦ - ٧ .

إن التناقضات التي وقع بها السيد الكاتب أصبحت من الكثرة بحيث تبعث على الملل. ونحن نستمتع القارئ، عذراً لنورد له تناقضاً آخرأ في هذا الباب... إن الكاتب يقرر بأن الشعوبية حركة فكرية اجتماعية وليس سياسية عسكرية في طبيعتها، وهو يقرر كذلك بأن الجماهير الإيرانية نزعت إلى القوة والسلاح لمقاومة الاستغلال والسلط في العصر العباسي، بينما نزعت الأرستقراطية الإيرانية نزعة فكرية، ثقافية شعوبية في نفس العصر. وهنا يأتي سؤالنا... إذا كانت حركة بابك الخُرمي حركة جاهيرية، كما يُدعى، فما علاقتها بضعف الشعوبية التي كانت نزعة أرستقراطية، كما يصورها الكاتب نفسه؟ أرجو من الكاتب أن يختار أحد التقاضين.. فإما أن ينفي «جاهيرية» الحركة البابكية، أو ينفي «أرستقراطية» الشعوبية... وحينئذ سيتفق مع الرأي السائد وهو شمولية الشعوبية لفئات عديدة من الأعاجم وعدم انتصارها على فئة معيّنة بالذات.

إن جهود الشعوبية باتت وكأنها بالمقارنة مع كتابات الجاحظ وأمثاله جود فكري يتسم بضيق الأفق، يعبر عنه المستشرق (جب) بأنه لم يكن أكثر من «سقط المتع في الأدب». لقد حاول الجاحظ وأنصار العرب من الكتاب، أن يخلقاً أدقَّ الانطباعات، بأسلوب أكثر صفة وإشراقاً، وأكثر معاصرة، وبذلك ربحوا الجولة ضد الشعوبيين.

★ ★ *

الخاتمة

وفي نهاية «دراسته» يفاجئنا السيد الكاتب بدعة غريبة، ويرى أن الشعوبية قد انتهت، ومن الضروري عدم استعمال كلمة (شعوبية) في المصر الحديث. ومع اتفاقنا مع الكاتب بأن الشعوبية ظاهرة تاريخية استطاع العرب أن يقبروها في مهدها في العصر الوسيط، إلا أنها ندعا الكاتب لكي يجد لنا تعليماً آخر، نطلقه عليه وعلى أمثاله من الكتاب الحذين الذين يتخذون نفس مواقف الكتاب الشعوبيين في العصر الوسيط. وإذا كانت «الزنقة» مانوية جديدة، و«الخُرمية» مزدكية جديدة في المجتمع العربي الإسلامي في العصور

الوسطى. فإذا نسمى يا ترى الشعوبية الجديدة في مجتمعنا المعاصر؟؟ وهل يوافق السيد الكاتب على اصطلاح «التقدمية السطحية»؟ ثم لماذا يسمح الكاتب لنفسه أن يستعمل اصطلاحات حديثة مثل «تقدمية» و «رجعية» ولا يريد لغيره أن يستعمل نفس الحق؟؟

إن الخاتمة التي ختم بها السيد الكاتب دراسته، هي النتيجة المنطقية للمقالات والتحليلات الخاطئة التي وقع فيها، وللخلفية النظرية التي استندت عليها دراسته في الأساس.. ويمكن تلخيصها بأنها دفاع عن الشعوبية!! ونحن حين ندافع عن موقف العروبة وطبعيتها فإن دفاعنا عن العروبة دفاع متميز، لأنه ليس دفاعاً يتبنى النظرة العنصرية الضيقة التي حولت التراث العربي إلى إرث مقدس، ولا يتبنى النظرة «التقدمية السطحية»^(٤٧) التي جعلت من التراث غبناً ثقيلاً، وتنكرت لحقيقة، باعتباره منطلقاً وحافظاً وداعماً لكل محاولة لتجديد الحياة في الأمة.. إن دفاعنا يؤكد وحدة الشخصية العربية عبر التاريخ واستمرار المظاهر الإيجابية والسلبية فيها.

إن الخطورة المترتبة على هذه «الدراسة» وأمثالها يجب ألا يستهان بها. فبعد أكثر من عشرة قرون على نهاية الشعوبية، يأتي السيد الكاتب ليقدم لنا دراسة يعتبر فيها الشعوبية «حركة تقدمية»!! لأنها نظرت إلى العرب على أنهن قبائل مفككة وهم أدنى من الأعاجم منزلة.. ونظرت إلى إرثهم الحضاري نظرة ازدراء واستخفاف وليس فيه إلا «عقم وخواء»... وأكدهت على الفرسون جعلتهم شعباً متميزاً مغايراً للعرب وأبرزت فضائلهم الحضارية وحاولت إحلالها محل الإرث العربي الإسلامي في المجتمع.

و هنا فإن سؤالاً ملحاً يفرض نفسه وهو... ما الذي يمنع ظهور «دراسات جديدة» بعد قرن أو قرنين، وربما عقد أو عقدين.. أقل أو أكثر، لتبعيد الاعتبار إلى حركات أخرى مناهضة للعرب كالاستعمار والصهيونية مثلاً؟؟ أم

(٤٧) يستعمل الدكتور الياس فرج هذا الاصطلاح في حوار عقد معه أحد مراسلي جريدة (الثورة العراقية) حول التراث العربي. راجع: الصفحة الثقافية من جريدة الثورة بتاريخ

تنظر الصهيونية، وهي من بنات الفكر الأوروبي. إلى العرب على أنهما أناس من جنس آخر تميزهم عيوب جسيمة، منها: كسلهم الفطري وعقمهم الفكري... ونظرت الصهيونية إلى الحضارة العربية - الإسلامية، التي قادت الإنسانية يوماً ما، على أنها ضرب من ضروب الفلكلور وأن لغتهم ببربرية تسودها المبالغات^(٤٨) !!

فبماذا تختلف الصهيونية عن الشعوبية في النظرة إلى العرب وترايئهم؟؟

باسم «الشيوعية» عملت الشعوبية لتحقيق أغراضها، وباسم «النزعية اللاسامية» عملت الصهيونية للوصول إلى أهدافها... وكما جاهدت الصهيونية ضدّ الاندماج بين اليهود والشعوب الأخرى، حاولت الشعوبية أن تفرق بين العرب والأعاجم في المجتمع الواحد وأن تمايز بين التراث العربي والتراث الفارسي، وهذه نزعة عنصرية بحتة. ورغم تواجد العديد من الكتاب الشعوبيين في دوائر الدولة العباسية ودواوينها وفي مؤسساتها الثقافية، كمترجمين وكتاب، ومن المقربين إلى عمال الدولة. وولاتها، فإن هؤلاء أنفسهم رفعوا شعار التمايز والتفاصل، وعملوا ضدّ الامتزاج والاندماج، ولعل ذلك يذكرنا بأساليب الصهاينة الذين تعمدوا إثارة النزعية اللاسامية في المجتمعات مستقرة خالية منها، من أجل تحريك عملية هجرة اليهود إلى فلسطين. بل إن الكاتب ليلينثال^(٤٩) يشير إلى تعاون بعض الصهاينة مع النازية في عملياتها ضدّ اليهود!!

إن نقاط التقاء كثيرة تشتراك فيها النزعات المعادية للعرب في العصرين الوسيط والحديث. ومما اختلفت المفاهيم والأساليب والشعارات، فإن الهدف سيظلُ واحداً وهو العمل على إعاقة هذه الأمة من الوصول إلى وضع يتنااسب مع إمكاناتها سياسياً وحضارياً.

ولكن هل استطاعت أو تستطيع كل الفيوم المتلبدة أن تمنع أشعة الشمس من الاختراق والوصول؟؟

(٤٨) راجع: السيد ياسين، الشخصية العربية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، القاهرة.

A. Lilienthal: *The Other Side of the Coin*, P.17. (٤٩)

المبحثُ الثَّالِثُ

حول طبيعة الحركة الشعوبية
بـ محاولة جديدة لتوضيح التناقض بين
الرؤيا الشعوبية والرؤيا العربية الإسلامية
حول قضايا اجتماعية حساسة

- مقدمة
- حول العائلة
- حول الاهتمام بالأصل والنسب
- حول مصطلح الشعوب
- حول الطبقية في المجتمع
- الخاتمة

بـ - محاولة جديدة لتوضيح التناقض بين الرؤيا الشعوبية والرؤيا العربية الاسلامية حول قضايا اجتماعية حساسة

مقدمة :

اشرنا في بحث سابق بأن الشعوبية حركة فكرية اجتماعية عنصرية نظمتها فئات غير عربية بهدف ضرب الكيان العربي الاسلامي من خلال ثقافته وفكره وكل القيم التي يتضمنها تراثه الحضاري . وقد اتبعت اسلوب مهاجمة التراث والتشكيل بدور العرب التاريخي وفضلهم في الاسهام في الحضارة البشرية والاستهزاء بالمثل والعادات العربية قبل الاسلام وبعد ماقابل الاعتزاز بالترااث الاعجمي - وبخاصة الفارسي منه - وتجريد القيم والثقافات والنظم الاعجمية^(١) . ولذلك ادعت الشعوبية أن :

«لامم كلها من الاعاجم ملوك تجمعها ومداين تضمها واحكام تدين بها وفلسفة ويدائع من الادوات والصناعات . ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ولا كان لها قط نتيجة في صناعة ولا اثر في فلسفة»^(٢) .

وهكذا تبين ان الصراع بين الشعوبين ومعارضيهم ، والذي بلغ اوجه في العصر العباسي كان صراعا خطيرا من الجذور ولم يكن في جوهره كما يتوهם بعض الكتاب والمؤرخين مسألة سطحية . ولذلك فاننا لا نستطيع ان نتفق مع الباحث لوکوته حين يقول :

«... أن أهمية خاصة [فوق العادة] قد اعطيت للحركة الشعوبية، إن الباحث لا يستطيع ان يتكلم عن حركة متبلورة ذات قيادات وخطط وأهداف . فالحركة بنظرنا لم تكن اكثر من ميل شاعت بين غير العرب ارتبطت بطلعات دينية هرطقة وثقافية»^(٣) .

فقد يكون صحيحاً ان الشعوبية لم تكن حركة سياسية صرفة منظمة على هيئة احزاب المعارضة السياسية في القيادة والكوادر والقواعد الا انها مع ذلك كانت

اخطر من الحزب السياسي المنظم في خططها وفي الاهداف التي ترمي اليها ، لقد مسست الحركة الشعوبية مظاهر وقيم حساسة جداً في مجتمع العصور الوسطى الاسلامية . وهذه القيم والثلث كانت اكثراً حساسية واخطر مما يتهم البعض من انها استهزأت بعادات العرب القدماء في المأكل والمشرب والزواج وما الى ذلك !! ، ذلك لأنها كانت تستهدف تقرير الوجهة الحضارية والثقافية للمجتمع العربي الاسلامي برمتها . وبمعنى آخر هل تكون وجهة المجتمع في ثقافته وتراثه أعمجية ام عربية اسلامية؟ . وحين اسفرت الشعوبية عن وجهها الحقيقي تبين للقاصي والداني ان هدفها هو اعادة صياغة نظم المجتمع الادارية والسياسية والاجتماعية على نمط النظم الفارسية الساسانية التي تمثل عند الشعوبين رأس الحكم والنموذج الذي يحتذى^(٤)!!

ومع هذا فان الحركة الشعوبية مسست مظاهر وقيمأً مهمة في المجتمع ، وهذا ما يبرر تلك الانفعالات الحادة وردود الفعل الجاححة بل والفاوضبة أحياناً التي سببتها بين القرنين الثاني والخامس للهجرة . فقد رد الكتاب المعارضون للشعوبية والموالون للفكر الاسلامي ، وعلى راسهم الجاحظ وابن قبية ، في رسائل وكتب عديدة معروفة على ادعاءات الشعوبية . كما كان لآراء ابن غرسه الشعوبي في المغرب الاسلامي ، وبخاصة في الاندلس ، ردود فعل عنيفة أخرى تمثلت على اقل تقدير بخمس اجابات بليةة ، وبلغة حادة قبل القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي ، ولعل رد ابن الدودين ابلسني الاندلسي يعتبر نموذجاً هذه الردود حيث يتم لهم ابن غرسه بالمرور عن الدين واجهـل الاعـمى .. ، وان الرد المقول على سفاهاته يكون بسلح جلنه عن جسده وصلبه على باب داره !! ومهما يكن من أمر - وبقدر ما يتعلق الامر ب موضوع بحثنا في هذه المقالة - فاننا ستتطرق الى قضيـاـيا اجتماعية حساسة عـابـتهاـ الشـعـوبـيونـ وـمعـارـضـوهـمـ ، وـنوـضـحـ موقفـ الفتـيـنـ منـ هـذـهـ القـضـيـاـ . ولـعـناـ نـشـيرـ هـنـاـ أـنـ مـوقـفـهـمـ كـانـ مـتـضـادـاـ تماماً ، وـانـ كـلـتـاـ الفتـيـنـ كـانـتـ تـحاـوـلـ جـاهـدـةـ انـ تـكـسـبـ اـنـجـتـمـعـ اـنـ وـجـهـهـاـ . نـظـرـهـاـ ، وـانـ تـوجـهـهـ الـوـجـهـهـ الـيـ تـرـيـدـهـاـ .

حول العائلة :

على المجتمع العربي - الاسلامي اهمية كبيرة على العائلة كوحدة اجتماعية صغيرة . ورغم وجود وحدات اجتماعية بين العائلة ، التي هي اصغر وحدة اجتماعية ، وبين الامة ، التي هي اكبر وحدة اجتماعية ، فقد بقيت العائلة ذات مكانة اجتماعية خاصة باعتبارها اهم واطر وحدة في بناء المجتمع وتوجيهه الوجهة الصحيحة . وكان تأكيد الاسلام في تشريعاته على العائلة واضحًا جلياً ، فقد كان له اثره في البقاء على قيد العائلة عبر العصور والى وقتنا هذا ، في الوقت الذي انهارت فيه هذه الوحدة الاجتماعية الصغيرة والمهمة في مجتمعات أخرى .

ان هذا العرف الاجتماعي العربي قبل الاسلام ويعده في اعطاء مكانة مهمة للعائلة وما يتصل بها من قيم اجتماعية وخاصة رابطة الزواج واصول النكاح كان على نقیض العرف المجوسي المعروف . فالزراذيشية - وهي الديانة الرسمية للفرس الساسانيين - كانت تشجع الزواج بالمحارم وتعترف بزواج المرأة من امه او اخته او ابنته !! والخرمية كانت تبشر مشاعية النساء «لأنهن اصل البلاء وسبب الاقتتال بين البشر» اما المانوية فلم تشجع الزواج اصلاً وبيشرت بالرهبة والزهد في الحياة الدنيا الشريرة والتعجيل في انراض الجنس البشري للتخلص من الشر !! .

لم تنتشر هذه المذاهب المجنوسية بين العرب قبل الاسلام وفضلوا عليها الوثنية ، كما وانها كانت على طرق نقیض مع الاسلام الذي حرم زواج المحارم وحرم مشاعية المرأة ورفع من مستواها في العائلة والمجتمع وانكر الزهد والرهبة في الحياة الدنيا . وقال تعالى :

«حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم التي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم ورباتكم التي في حجوركم من نسائكم اللات دخلتم

بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل ابنائكم الذين
من اصلابكم وان تجتمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان
غفوراً رحيماً»^(٢).

وقال تعالى :

«ولا تنكحوا ما نكح آباءكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة
ومقتاً وساد سبيلاً»^(٣).

فاما علمنا أن مؤلأ الكتاب الفرس الشعوبين كانوا على الم Gorsia قبل
دخولهم الاسلام وان تراث الم Gorsia بقي يعمل عمله في نفوسهم وعقولهم ادركنا
الدافع الذي دفعهم الى مهاجمة القيم الاجتماعية للعروبة والاسلام والتي كانت
على طرق نقيض مع قيمهم الم Gorsia بمذاهبها الثلاثة .

حول الاهتمام بالاصل :

المعروف تاريخياً أن المجتمع العربي مجتمع جساس مرهف الحساسية فيما يتعلق
بالاصل والنسب . وان العرب لم يتمموا فقط بانسابهم ، بل حدقوا ودققوا في
انساب خيولهم !! فكان على المرء ان يعرف نسبة جيداً لكي يتبعن موقفه بالنسبة
للانحرفين من حيث رابطة القرابة والبعد وما يتبعها من علاقات اجتماعية وحقوق
وواجبات .

وحين جاء الاسلام بنظره الانسانية الشمولية مبشرًا بأن الناس من ادم وادم
من تراب ، فان حالة المساواة هذه لا تعني بأي شكل من الاشكال الغاء الاصل او
وجوب معرفة المرء لنسبه . بل ان الاسلام اعتبر الادعاء بحسب كاذب جريمة
اجتماعية ، كما انكر عادة التبني لخطورتها على موقع الفرد وارتباطاته الاجتماعية .
قال تعالى «ادعوهם لأبائهم ذلك اقرب للتفوي». وذهب الفقهاء والعلماء الى ان
تجاهل الاصل او النسب سوف يعيق تطبيق تعاليم الشريعة في تقسيم التركة
والميراث والوصية وتتجنب الزواج من المحارم وما الى ذلك . واكثر من ذلك فان

تجاهل النسب سيؤثر سلبياً على الحياة العلمية لأن ذلك سيعيق عملية التحقق من السندي (سلسلة الرواية) في روايات التاريخ والحديث والفقه والتشریع ومدى الثقة في رواة هذه الأحاديث^(١).

فالإسلام ، اذن ، أكد على معرفة النسب ولكنه انكر استغلال النسب كوسيلة للوصول الى هدف معين ، كما انكر أشد الانكار اعتبار النسب مدعاة للتفاخر والتعالي والتبرج . وهذا نلاحظ بان التنظيمات الاجتماعية والادارية والعسكرية في الدولة الاسلامية اخذت النسب بنظر الاعتبار فكانت قوائم العطاء في الامصار تنظم حسب القبائل (النسب) وكان تحطيط الامصار الاسلامية الاولى الى ارباع واحساس على اساس القبائل (النسب) .

ان هذه النظرة الى الاصل والنسب كانت معروفة لدى العرب قبل الاسلام كذلك . فالنسب ارغم اهميته ، لا يعتبر وسيلة للرئاسة او المزلة المرموقة او مدعاة للفخر . يقول عامر بن الطفيلي : ١٠٠ :

واني وان كنت ابن فارس عامر وفي السر منها والصریح المذهب
فما سودتني عامر عن وراثة أبي الله ان أسمو بأم ولا أب
ولكنني أحبي حماها وأتقى اذاها وأرمي من رماها بقنب

فابن الصفیل يصرح هنا بأنه لم يصبح سيد بني عامر بسبب نسبه الرفيع في بني عامر ولكن بسبب اقتداره على تحمل المسؤوليات الجسام تجاه ابناء قبيلته . لم ينظر الفرس الى النسب (الأصل) بنفسه . نظر العرب اليه بال ان الفرس - كما سمعتى بعد قليل - كانوا ينسبون الى قراهم او مدنهم او اقاليمهم لا الى انسابهم . و الواقع فان المجتمع الذي تبشر مذاهبه بتشاعر النساء وبذر واج من المحارم وبظهور تزوجي الى الفوضوية في النظام العثماني والاجتیاعي انعدم لا يمكن بشكل من الاشكال ان يغير اهمية كبيرة الى اصل الفرد ونسبة او حسبه .

حول مصطلح الشعوب :

ان هذه النظرة العربية الاسلامية الى اصل المرء ونسبة جرت الى مشادة عنيفة بين الكتاب الموالين للفكر الشعوي والكتاب الموالين للفكر العزبي الاسلامي . فهل يكون ارتباط الفرد باصله ونسبة ام يكون ارتباطه بمدينته او اقليمه . ولا بد ان نشير الى ملاحظة مهمة وهي ان هؤلاء الكتاب من الفتنة الشعورية والمعادية للفكر الشعوي كانوا في غالبيتهم المطلقة من الفرس . فالصراع كان بين الفرس انفسهم . فئة موالية للفكر العربي الاسلامي وأخرى موالية للفكر الشعوي العنصري . فمن الفتنة الشعورية ابان اللاحقي وسهل بن هارون وابي يعقوب بن حسان بن قوهى الصفدي وعلان الشعوي واسحق بن سلمة الفارسي وسعيد بن حميد بن البختكان الفارمي ومحمد بن علي الاصفهانى الفارسي ومهيار الديلمي وجموعة كبيرة من كتاب الدواوين العباسية من الموالي الفرس . اما الفتنة الموالية للعروبة والاسلام فعل رأسهم الجاحظ وابن قتيبة والتوكيدى والشعالبي والجهمى (ابو عبدالله اجد بن محمد العدوى) والكتندي (ابو يوسف يعقوب بن اسحق) والبىرونى وابن حزم وغيرهم . وكما يلاحظ ان غالبية هذه الفتنة كانت من الفرس ايضاً !

لقد انتقلت المشادة بين الشعوريين ومعارضيهم من الادباء والملفكيين والمؤرخين والكتاب الى المفسرين والفقهاء كذلك . فالمعلوم ثائراً يغشاً ان الشعوريين تستروا في البداية تحت شعارات اسلامية تنادي بالمساواة بين البشر ودعوا أنفسهم «بأهل التسوية» . ومن جملة ما تشبثوا به بالأية القرآنية الكريمة : «يا أيها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعورياً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله أتقاكم »^(١)

فمن هم الشعور؟ ومن هم القبائل؟ . اكدت وجهة النظر العربية الاسلامية المضادة للشعورية وخير من يمثلها الطبرى في تفسيره الشهير للقرآن الكريم^(٢) ، في تفسيرها للشعب بكونه وحدة نسب اكبر من القبيلة والشعب اكبر من القبيلة

من حيث العدد . فهو ، بهذا المعنى ، قبيلة كبيرة او اتحاد كونفدرالي قبلـ - اذا جاز لنا استعمال هذا الاصطلاح - ويعزز الطبرى رأيه المستند على اسس لغوية قوية مشيراً الى عدد من الاحاديث النبوية والروايات التاريخية التي تدعم هذا التفسير .

وقد تبني تفسير الطبرى هذا العديد من المفسرين للشعوبية فأكدوا ان الشعب وحدة اجتماعية ضمن اطار النسب اكبر من القبيلة⁽¹²⁾ . فالليانية والقيسية والرباعية - وهي الشعب الرئيسية التي انحدرت منها العرب - هي شعوب ، اما تميم وبكر وشيبان والازد فهي قبائل التي تنقسم بدورها الى افخاذ ويطون .. وهكذا . ولعلنا نقتنص في هذا المجال قول الطبرى مثل هذه المدرسة المعاذية للشعوبية . رغم كونه فارسي الاصل ، ولكنه عرب مسلم في الفكر والولاء والثقافة . يقول الطبرى :⁽¹³⁾

«وقوله (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا) يقول : وجعلناكم متناسين
بعضكم يناسب بعضاً نسباً بعيداً وبعضكم يناسب بعضاً نسباً قريباً
فالم المناسب البعيد من لم ينسبة اهل الشعوب وذلك اذا قيل للرجل من
العرب : من اي شعب انت؟ قال : انا من مضر او من ربيعة . واما
أهل المناسبة القرية اهل القبائل وهم كتميم من مضر وبكر من ربيعة ،
واقرب القبائل الافخاذ وها كشيبان من بكر ودارم من تميم ونحو
ذلك ، ومن الشعب قول ابن اخر الباهلي :
من شعب همدان او سعد العشيرة او

خولان او مدحج هاجوا له طرباً

وإذا كان الطبرى قد اكدى على النسب والاصل في تفسيره لمصطلح الشعوب فان الكتاب الشعوبين فسروا معنى الشعوب تفسيراً آخر استند على الاقليم والمدينة والقرية . فالشعوب هم الذين لا يرجعون باصولهم الى جد اعلى او نسب واحد يعرفونه ، وإنما يتسببون الى المداشر والقرى والاقليم ، فهذا خرساني وذاك كرماني وآخر جرجانى او مروزى (نسبة الى مدينة مرو الروذ) او دينوري او

قمي . وخرجوا من ذلك الى ان الشعوب هي العجم (غير العرب) والقبائل هي العرب . والشعوب تنتسب الى المدائن والاقاليم والقبائل تنتسب الى الاباء والاجداد^(١٥) . وهكذا فالشعوب مصطلح اطلق على (جيل العجم)^(١٦) وهو مفهوم اقليمي ارتبط بالنظرية الشعوبية في تنظيم المجتمع .

ولم يقف الشعوبيون عند هذا الحد بل فضحوا نظرائهم العنصرية تجاه العرب فقالوا بأن الشعوب افضل من القبائل لأن الله تعالى قد مصطلح الشعوب على مصطلح القبائل في الآية القرآنية آنفة الذكر . ويعرف الطبرسي^(١٧) ، وهو خراساني (ت ٥٤٨ هـ) ، بأن الشعوبية تحقر العرب وتقلل من دورهم وامامتهم ولا ترى لهم اي فضل .

. الواقع فان هذه النظرة الفارسية في تنظيم المجتمع وفق اسس اقليمية بدأت تؤثر على العرب المسلمين الذين استقروا في بلاد فارس بعد الفتح الاسلامي واخذنا نلاحظ في اواخر العصر الاموي العديد من الرجال العرب من اخذوا القاباً فارسية نسبة الى الاقاليم او المدائن اضافة الى القابهم القبلية مثل جديع بن علي الكرماني الاذدي ، والفضل بن سليمان الطوسي التميمي ، وهكذا . بل ان اول سجل لشيعة بن العباس (اي انصار الدعوة العباسية) في خراسان نظمها ابو مسلم الخراساني على اساس القرى والمدن التي جاء منها هؤلاء الانصار لا على اساس القبيلة او النسب رغم ان عصب الدعوة العباسية في تلك الفترة المبكرة

كان يتكون من العرب المستقرين في خراسان^(١٨)

وقد تبلورت هذه النظرة الاقليمية اكثر فأكثر خلال العصر العباسي حيث يؤكد لها بشار بن برد المتمه بشعوبته في حديث له مع الخليفة العباسي المهدى .

تقول الرواية عن بشار^(١٩) :

«قال : لما دخلت على المهدى قال لي : فمن تعنت يا بشار؟ فقلت :
اما اللسان والزى فعربىان ، واما الاصل فعجمى كما قلت في شعرى يا
امير المؤمنين :

الا اهيا السائل جاهداً ليعرفني انا اتف الكرم
ثنت في الكرام بني عامر فروعي وأصلي قريش العجم

... ثم قال المهدى : فمن اي العجم اصلك؟ فقلت من اكثراها في
الفرسان واسدها على الاقران اهل طخارستان . فقال بعض القوم :
اولئك الصعد فقلت لا الصعد تجار .. وكان بشار كثير التلون في ولاته
شديد الشغب والتعصب للعجم» .

ويشار هنا وهو في بغداد في بيته عربية وفي حضرة خليفة عربي ويلاط عربي وثقافة
عربية اسلامية يدرك مدى تعلق العرب بأصولهم وانسابهم ، وهذا افتخر بنسبه
الفارسي مدعياً انه من احسن الانساب «قريش العجم» ، كما افتخر بولاته لبني
عامر العرب : ولكن فخره هذا بأسفله يطغى - وهنابيت القصيدة حيث التأكيد على
وجهة النظر الفارسية - على فخره واعتزازه باقليمه طخارستان . وبهذا اظهر بشار
تأييده للشعوبية ولذلك تفهم الرواية بأنه شديد التعصب للعجم .
ولابد ان نشير هنا - عرضاً - الى ملاحظة مهمة وردت في الرواية نفسها وهي
وضوح الفروقات المحلية والاقليمية بين الايرانيين انفسهم واستمراريتها . فبشار
بن بود يتكلّم بنبرة من الاحتقار عن اهل الصعد بينما يفتخر بأهل طخارستان .
وفي روایات تاريخیة ان سکان الاقالیم الجنوبیة من ایران نظروا الى الدیلم الذین
حکموا ایران في الفترة الیوییة (في القرن الرابع وجزء من القرن الخامس
المجري) نظره مهانة واذداء معتبرین ایاهم غير متحضرين وغزباء^(٢) .
ولعل الشاهنامة^(١) التي كتبها الفردوسی حوالي سنة ٤٠٠ هـ / سنة ١٠١٠ م
تعتبر خير مموج لوجهة النظر الفارسية في الاستناد على المعيار الاقليمي في تعريف
الشعوب ، فالفردوسی يعتبر الاقوام التي سكنت الارض الايرانية واعتبرت -
فرضياً - نفسها منحدرة من اصل مشترك اقواماً ايرانية . وهذا نلاحظه يكرر
عبارات (ایران زمین) وشهر ایران) للدلالة على البرقة الايرانية . على ان

الفردوسي لا يستعمل هذا المقياس في التمييز بين الإيرانيين وغيرهم من الأقوام مثل الطورانيين بل يعتبر الأصل والنسب أساساً في التمييز . وهكذا حاولت الشعوبية من خلال تفسيرها هذا لاصطلاح الشعوب ان تعزل العرب عن سائر الأقوام الأخرى التي تضمنها الدولة العربية الإسلامية ، ثم تجعل منهم هدفاً للهجوم مقللة من دورهم التاريخي والحضاري مستهزئة بقيمهم وتراثهم . ألم تدعى الشعوبية أن الله فضل الشعوب (العجم) على القبائل (العرب) لأنه قدم ذكرهم في الآية القرآنية آنفة الذكر؟! ثم الم تدعى الشعوبية ان للامم كلها من الاعاجم ملك ومدن وحضارات وصناعات وليس للعرب من ذلك شيء قط!! . فأين شعارات المساواة واصطلاح «أهل التسوية» الذي تستر وراءه الفرس الشعوبيون من هذه النظرة العنصرية الشوفينية الى العرب؟ ثم ليس في ذلك كله ما يبرر الاقرار بأن الشعوبية لم تكن الا موقفاً واحداً من سلسلة المواقف العدائية الفارسية تجاه الامة العربية عبر التاريخ .

حول الطبقية في المجتمع :

وإذا ما انتقلنا الى مظهر اجتماعي آخر ، وهو محاولة الشعوبية ادخال النظام الاجتماعي الطبيعي الحاد الذي كان سائداً في بلاد فارس في العصر الساساني بكل مراتبه وقيمه وتقاليده باعتباره نظاماً بديلاً للنظام السائد في المجتمع العربي الإسلامي في العصر العباسي . والمعروف - وكما تؤكد ذلك شاهنامة الفردوسي ايضاً - ان المجتمع الفارسي في العصر الساساني وقبله كان ينقسم الى عدد من الطبقات الاجتماعية هي طبقة الملك والامراء والبلاء ، ثم طبقة رجال الدين الزرادشت ، ثم طبقة المحاربين ، ثم طبقة اصحاب الحرف والعمال الزراعيين والتجار الصغار والعامة من الناس . وقد اشار المؤرخون الى ان الطبقية كانت حادة جداً وكان يحظر على فرد من طبقة ما ان ينتقل الى طبقة اخرى . وكانت الاستقرارية الإيرانية تساعدتها طبقة الكتاب تحكم البلاد باسم الملك وتتمتع مع

الطبقات العليا الأخرى ، بامتيازات كثيرة على حساب الزراع والعمال والحرفيين وال العامة .

و حين نشر العرب المسلمين الاسلام في ايران تعززت النظرة بأن الجميع من أئم وأئم من تراب ، ويعنى آخر نزعه المساواة . رغم ان حالة المساواة هذه . كما اشرنا سابقاً . لا تلغى التمييز ، فلكل قوم تقاليدهم ، كما أنها لا تلغى معرفة الاصل والنسب ، ولكنها تلغى الفخر والتبرج بالاصول وتلغى الطبقة الحادة التي كانت سائدة .

لقد رفضت الاستراتجية الفارسية ، تساندها طبقة الكتاب ، كل القيم والمثل العربية الاسلامية ومنها ، بطبيعة الحال ، القيم الاجتماعية ، ذلك لأن الاستراتجية الفارسية ومعها كتاب الدواوين الفرس فقدوا بعض مراكزهم ومراتبهم في الدولة العربية الاسلامية الجديدة ، وحين بدأوا تدربيجاً يسترجعون مكانتهم في اواخر العصر الاموي وبداية العصر العباسي حيث اتيت بهم مسؤوليات ادارية ومالية عديدة حاولوا جاهدين ، ويشق الطرق ، اعادة الاعمار لانفسهم واسترجاع مواقعهم القديمة التي احتلوها في الماضي ايام الساسانيين . ويدأوا ينتشرون بين الناس العديد من الرسائل والكتب والاطروحات في تمجيد ماضي الفرس والاشادة بادارتهم ونظمهم من اجل ان يجعلوا من الماضي الفارسي تراثاً موازياً او أفضل من الماضي العربي .. كما نشروا رسائل وروايات تحترم نظم العرب وتقاليدهم وعاداتهم و تستهزء بها .

ولعلنا نعود هنا نقشيرا الى بشار بن برد كنموذج لهذه الظاهرة فهو يفتخر بنسبه من العجم ويدعى بأن ارتباطه بالعرب برباط (الولاء) باعتباره مولى لبني عامر قد شرف العرب . ويعنى آخر فان العرب قد تشرفوا بارتباط بشار بهم لأن بشار كما يزعم من «قرش العجم» اي من احسن تسب في العجم !! . يقول بشار⁽³⁾ أصبحت مولى ذي الحلال وبعضهم مولى العرب فخذ بفضلك فافخر مولاك اكرم من تيم كلها اهل الفعال ومن قريش الشعر فارجع الى مولاك غير مداعع سبحان مولاك الاجل الاكبر

وينطبق ذلك على مهيار الديلمي الذي عاش في العصر البوهيمي (١٤٢٨-١٩٣٠) :
واسلم متاخرًا حيث يقول : (ديوان مهيار ، القاهرة ، ١٩٣٠) :

لاتغلي حسباً ينفضني أنا من يرضيك عند النسب
قومي استولوا على الدهر فتى ومشوا فوق رؤوس الحقب
وابي كسرى على ايوانه اين في الناس أب مثل أبي
خويت المجد من اطرافه سؤدد الفرس ودين العرب

لقد تطورت هذه المشادة بين الشعوبين ومعارضيهما فأنتجت أدباً غنياً حول التراث والتاريخ والعادات والتقاليد وسير الأجداد الحسنة والقبيحة . ولاشك فإن النصر كان إلى جانب الفتاة الموالية للعروبة لكثرتها مالديهم من أدلة وأمثلة ، على خلاف الفتاة الشعوبية التي كثيراً ما كانت تلجم إلى الأساطير والخيال حين تعوزها الأدلة والأمثلة التاريخية ، والسبب واضح ومعلوم وهو أن حضارة العرب قبل الإسلام وبعده أغنى وأزخر من حضارة الفرس القديمة .

وهكذا تستربت الارستقراطية الفارسية يساندها الكتاب الفرس تحت برق «التسوية» محاولة جعل الماضي الفارسي موازيًا ، على اقل تقدير ، للماضي العربي ان لم يكن افضل منه . ولم يكن ذلك من اجل منفعة عامة تهدف الى نشر مبدأ المساواة في المجتمع- بل من اجل منفعة ذاتية وأنانية وهي قلب النظام الاجتماعي الاسلامي الجديد واعادة بنائه على اسس النظام الاجتماعي الطبيعي الساساني ، ثم التقدم بعد ذلك لثبتت موقعهم الخاصل والرفيع في المجتمع الجديد كما كان الوضع في المجتمع الساساني . وهكذا سقط برق التسوية وكل الشعارات المتبطة به وانكشفت الشعوبية الشوفينية على حقيقتها .

ان النظرة الفارسية الساسانية الى المجتمع هي نظرية الى مجتمع ذي مراتب طبقية حادة^(٣)) تكون فيه لكل طبقة ، وبالتالي لكل فرد في هذه الطبقة مرتبة في سلم التدرج حيث تبدأ من الوضيع وتتدرج الى الرفيع النبيل . وقد استمرت هذه النظرة الطبقية عند الفرس بعد الاسلام ولم تتغير . وهذا نلاحظ الروايات الفارسية حين تندح عضد الدولة البوهيمي الفارسي وتعتبره من اعظم حكام بلاد فارس لأنه لم يعط احداً مرتبة او منزلة اكثراً مما تؤهل له طبقته الاجتماعية ، كما

ونلاحظ ان المغامرين من حكام الدوليات الفارسية المستقلة عن العباسين كانوا يدعون انساباً تتصل بملوك الفرس القدماء ، لأنهم يدركون أنهم بادعائهم هذا سيكسبون طاعة الفرس الذين تحكم فيهم النظرة الطبقية . ولنا في الامراء الصفاريين^(٢٤) والسامانيين أمثلة على ذلك . فارس لا لأنجازات مهمة نفذها ولكن لأنه «لم يعط احداً من اتباعه منزلة او مرتبة اكثراً مما يستحق»^(٢٥) . كما نلاحظ ان المغامرين من حكام الدوليات الفارسية التي استقلت عن الخلافة العباسية في عصورها المتأخرة كانوا بعد استيلائهم غصباً على السلطة يدعون انساباً تتصل بملوك الفرس القدماء ، ذلك ولستنا بعد ذلك كله في حاجة الى القول بان هذه الافكار الشعوبية التي بشرت بنظام اجتماعي لا يدين بالمساوة ويؤمن بالطبقية الاجتماعية من اجل مصلحة انانية خاصة لا منفعة اجتماعية عامة كانت على طرف تقىض مع الفكر العربي الاسلامي . ومن هنا جاء هجوم الجاحظ العنيف على الكتاب الفرس ودورهم الخاطر في الحركة الشعوبية . يقول الحافظ :

«ثم هو [اي الكاتب] في الذروة القصوى من الصلف والسنام الاعلى من البذخ وفي البحر الطامي من التيه والسرف يتوهם الواحد منهم اذا عرض جبهه وطول ذيله . . . انه المتبع لا التابع والمليك فوق المالك .

ثم الناشيء منهم اذا وطىء مقعد الرياسة وتورك مشورة الخلافة . . . وصارت الدواة امامه . . . وروى لبرجمهر امثاله لأردشير عهده . . . وصير كتاب مزدك معدن علمه ودفتر كليلة ودمنة كنز حكمته ظن انه الفاروق الاكبر في التدبير . . . فيكون اول بدوه الطعن على القرآن في تأليفه والقضاء عليه بمناقضه ثم يظهر ظرفه بتکذيب الاخبار وتهجين من نقل الاثار . . . فان استرجع احد عنده اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فتلعنه ذكرهم شدقة ولوى عند محاسنهم كشحه . . . ثم يقطع ذلك من مجلسه سياسة اردشير وتدبير أنوشروان واستقامة البلاد لآل ساسان»^(٢٦) .

الشعوبية حركة فكرية اجتماعية تمثلت ، في الغالب ، على شكل صراع حاد بين فتنتين من الفرس فتة موالية للفكر العربي الاسلامي ، مؤمنة بالاسلام وخلصته للخلافة ، وفتة موالية للفكر المجوسى تواقة لاعادة بناء المجتمع والدولة على نسق التراث والنظم السياسية . ولعل خير من وصف هذه الفتة الثانية الصاحب بن عباد وهو فارسي ايضاً حيث قال :

«لا ارى احداً يفضل العجم الا وفيه عرق من المجوسية ينزع اليه»^(٣) .

وقد عالجت الشعوبية - بقدر ما يتعلق الامر بموضوع بحثنا - مسائل اجتماعية حساسة تتعلق بالعائلة وقيمها والاصل (النسب) ومعنى الشعوب والمعيار الذي تستند اليه الشعوب في التعريف بذاتها ونظام المجتمع ومفهوم الطبقية الاجتماعية . وهذه - دون شك - مظاهر مهمة على عكس ما يتوجه بعض المؤرخين لأنها كانت تحاول انوار الوجهة الاجتماعية والثقافية التي يتخذها المجتمع هل ستكون مجوسية ساسانية معدلة ام عربية اسلامية ١١٩٩

وكان من نتيجة هذا الصراع ان انصر الفكر العربي الاسلامي على الفكر الشعوي ، ولهذا ما لبست الشعوبية ان اختفت او خفتت بعد القرن السادس المجري / الثاني عشر الميلادي . ولعل من جملة الاسباب التي ادت الى فشل الحركة الشعوبية في الوصول الى غاياتها هو غلق التراث العربي الاسلامي الراهن بالشواهد والادلة التي تدحض دعاوى الشعوبية وتردها دون كثير عناء او محاولة الى ابتداع . بينما كان الشعريون يؤلفون الرسائل والكتب وينسبونها الى الفرس لاظهار طول باعهم في النظم والثقافات . وقد كشف الباحث زيف ذلك وشكك في هذه التواليف وصحة نسبتها الى قدماء الفرس .

ولعل ثاني هذه الاسباب هو التزعة الانسانية المرنة للمفكرين الموالين للعروبة والاسلام . فرغم تصديهم لمفهومات الشعوبية بروح علمية منطقية لا تعوزها الادلة والبراهين فانهم ، مع ذلك ، تحلوا بالمرونة والانسانية - على عكس

الشعويين - فتقدموه الى متصف الطريق للاقاء الخصم ودعوا الى موقف توفيقى ، فادخلوا قسماً من ادبيات الفرس ومثلهم المقبولة والتي لا تتعارض مع قيم العروبة و تعاليم الاسلام ضمن الادب العربي - الاسلامي - كما يلاحظ ذلك في كتب وسائل ابن قتيبة والجاحظ والتوكيدى ، وحتى الغزالي في كتابه (تصحیحة الملوك) أدخل العديد من القصص الساسانية ذات المغزى الاخلاقي . على ان غالبية ما تبقى من ثقافة الفرس كان اجتنباً غريباً على الثقافة العربية الاسلامية بسبب ارتباطه بقيم جوسية او غيرها بعيدة عن قيم العروبة والاسلام ؛ وبهذا خسر الشعويون معركتهم في تبني المجتمع الاسلامي لقيم الثقافة الفارسية القديمة .

ومن مظاهر النظرة التوفيقية ظهور الفكرة القائلة بان العروبة هي اللسان ، فمن تكلم بالعروبة فهو عربي . وقد نسبت الفكرة الى الرسول (ص) في خطبته يوم فتح مكة حيث انكر الفخر بالنسب والاصل واعتبره جاهلية واكذد بان العروبة ليست بالاب او بالام : واما هي لسان الناطقين بها ، فمن تكلم بها فهو عربي^(٢٨)، وقد تقبل العديد من غير العرب (ومنهم الفرس) هذه الدعوة للانضمام الى المجتمع العربي الاسلامي على اساس اللسان او اللغة . وتبناها العديد من الكتاب والعلماء الفرس في العصر العباسي .

وتتمثل النظرة الانسانية المرنة للعروبة في دعوة «ابن قتيبة» الى الامتزاج بين العرب والعدم من خلال دعوه للاشراف الفرس الذين كانوا يكونون الطبقة الحاكمة الفارسية في العصر الساساني للاختلاط والامتزاج مع العرب . وقد اتبع ابن قتيبة عدة اساليب لتشجيع اشراف الفرس لنبذ الشعوبية والاختلاط بالعرب ، منها تبرأتهم من الافكار العنصرية الشعوبية وحصر الشعوبية بالرعاع والسفالة من ابناء فارس ، ومنها اشارته الى اصولهم [اي اصول اشراف الفرس] الشيلية وأنسابهم الرفيعة التي لا تقل عن انساب العرب ، كما اعترف ابن قتيبة بحقهم ان يفخروا بملك الساساتين وسياساتهم . قال ابن قتيبة : «ثم تتساوى العرب وفارس في ان الفريقين ملکوا . وتفضلها العرب بان قواعد ملکتها تبوء وقواعد ملك فارس استلاب وخليفة» ، وهو بهذا اعاد الى هؤلاء الاشراف

اعتبارهم واحترم مكانتهم التي كانوا يشغلونها في ذلك العصر . واكثر من هذا وذلك فان ابن قتيبة يعطي لهؤلاء الفرس خوذجاً من شخصيته ومكانته في المجتمع الاسلامي الجديد ويدعوهم الى ان يسيروا على نهجه فيحظوا بالاحترام وال منزلة . فابن قتيبة فارسي الاصل ولكنه لا يشارك الشعوبين مواقفهم العدائية ضد كل ما هو عربي واسلامي . يقول ابن قتيبة :

«فلا يعني نسي في العجم ان ادفعها عما تدعى لها جهالتها وأثنى
اعتها عما تقدم اليها سفلتها .. وارجو الا يطلع ذوق العقول واهل
النظر مني على إثمار هوى ولا تعمد لتمويه»^(٢٩) .

اما ثالث هذه الاسباب فربما كانت الطبيعة العربية المحبولة على العشرة والاختلاط . فالعرب في بلاد فارس اختلطوا بالسكان المحليين منذ عصر الفتوحات الاسلامية وامتزجوا بهم وتزوجوا منهم وتلقبوا باللقب اعجمية نسبة الى القرى والمدن والاقاليم الفارسية . ونشير عرضاً الى ان هذه الالقاب التي تبناها العرب ادت الى اخطاء تاريخية خطيرة ، وبخاصة من قبل المستشرين . الذين عدوا كل من تلقب بلقب اعجمي اعجمياً وقد جر هذا الخطأ على سبيل المثال لا الحصر الى اعتبار الثورة العباسية ثورة فارسية !! والى اعتبار غالبية علماء الملة الاسلامية في العصر العباسي من العجم !! استناداً الى اللقب !! . ومهما يكن من امر فان هذا الامتزاج بين العرب والفرس في بلاد فارس ادى بعد عدة عقود او بعد جيل او جيلين الى موقف تويفي من كلا الطرفين ، فقد غدا العرب اقل حساسية وتعلقاً بأنسابهم ، وغدا الفرس يكتبون بلغتهم الفارسية أدباً وتاريخاً لبلادهم وتكونت لديهم كيانات سياسية اعتبرت رمزاً لقيمهم ومثلهم ومعبراً عن تطلعاتهم . والغريب ان عدداً من هذه الكيانات لم يكن فارسياً ولا ايرانياً ، ولكن اهل فارس تقبلوا حكمها لهم مادام الحكم يتضمن «الشخصية الفارسية» ويجعل من نفسه مثلاً للقيم الثقافية والاجتماعية الفارسية ومعبراً عن تطلعات الفرس المشروعة وغير المشروعة !! على أن المهم من ذلك كله هو فقدان الحركة الشعوبية وانصارها اي حافر للبقاء والاستمرار خلال العصر العباسي .

- (١) راجع مجلة «آفاق عربية» العدد ٦ سنة ١٩٧٧ ص ٨٨ فما بعد .
- (٢) راجع «الباحث» ثلاث رسائل ، ص ٤٤
- Lecomte, Ibn Qutayba, Damascus, 1965 P. xiii
- (٣) الجاحظ : ذم اخلاق الكتاب ، رسائل الجاحظ ، القاهرة ١٩٦٤ ، ص ١٩١ .
- (٤) راجع : احسان عباس : تاريخ الادب الاندلسي ، بيروت ١٩٧٤ ص ١٧١ . كذلك G. T. Monroe, *The shcubiyya in al- Andalus*, 1970, P. 69
- (٥) حول المذاهب المجوسة راجع كريستنسن ، ايزان في عهد الساسانيين ، من ١٣ فما بعد ص ١٦٩ فما بعد ص ٣٠٢ فما بعد .
- (٦) القرآن الكريم ، سورة النساء .
- (٧) المصدر السابق .
- (٨) راجع مثلاً : ابن كثير ، تفسير القرآن ، ج ٦ ، ص ٣٨٧ فما بعد طبعة بيروت ١٩٦٦ .
- (٩) د. فاروق عمر : النظم الاسلامية ، الشارقة ، ١٩٨٣ ، ص ١١ .
- (١٠) القرآن الكريم ، سورة الحجرات .
- (١١) الطبرى ، جامع البيان في تأويل القرآن ، القاهرة ١٩٥٤ ، ج ٢٦ ص ١٣٨ فما بعد
- كذلك الزغشري ، الكشاف ، بيروت ١٣٦٦ هـ ، ج ٤ ص ٣٧٤ فما بعد . من الطبيعي ان يكون الزغشري ، وهو من اشد المعادين للشيعية ، من مدرسة الطبرى في التفسير .
- (١٢) F. M. Moheristto, *Tafsir Shabani*... trl. M. E. 2. ٥٢٦
- كذلك متعدد المصادر السابقة .
- (١٣) الطبرى ، المصدر السابق ج ٢٦ ص ١٣٨ فما بعد .
- (١٤) راجع تفسيري قرآن مجید للمؤلف المجهول (باللغة الفارسية) ج ٢ ص ٢٥٦ طهران ١٣٤٩ / ١٩٧٠ .
- (١٥) الطبرى ، المصدر السابق ج ٢٦ ص ١٦٧ - ١٧٠ .
- (١٦) راجع ابن منظور ، لسان العرب ، ج ١ ص ٣٢٠ فما بعد .
- (١٧) الطبرى ، جامع البيان ، ج ١ ص ٩١ بيروت ١٩٥٥ .
- (١٨) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ١٩٧٠ .
- (١٩) الاصفهانى ، الاغانى ، ج ٢ طبعة القاهرة ، ص ١٣٨ .
- (٢٠) متعدد المصادر السابقة .
- (٢١) الشاهنامة ملحمة شعرية تقع في اكثر من ستين الف بيت ترجمها ثراً الفتح بن علي البنداري إلى اللغة العربية ونشرها عبدالوهاب عزام بالقاهرة سنة ١٩٣٢ .
- (٢٢) الاغانى ، ج ٢ ص ١٣٩ .
- (٢٣) كريستنسن ، المصدر السابق ، ص ٣٠٢ فما بعد .
- (٢٤) ابو شجاع الروذراوري ، ذيل تجارت الامم ، القاهرة ١٣٣٤ ، ص ٧٤ .

(٢٥) قال الشاعر الراحل بن حماد الشعوبي في يلاط يعقوب الصفار في سجنستان قصيدة على لسان الصفار :

أنا ابن الأكرم من نسل جم وحائز ارت ملك العجم

وجم هو جشيد أحد الملوك الفيشدارية العجم ، حيث تشير إليه شاهنامة الفردوسي .

(٢٦) راجع الملاحظ ، نم أخلاق الكتاب ، في رسائل الملاحظ ، ص ١٩١ .

(٢٧) بل إن الصاحب بن عياد يثاقب يصريره وعمق ادراكه يشخص المجمة الشعوبية وهي باتت حماول التيل من الثقافة العربية والنسب الغربي والدين (الإسلام) . راجع : الصراع العراقي - الفارسي ، بغداد ١٩٨٣ ، الفصل الرابع ، ص ١٨٢

(٢٨) القمي (يتصنف القرن الرابع المجري) ، تفسير ، ج ٣ ص ٣٢٢ النجف ١٣٨٧ / ١٩٦٧ - بل إن عضد الدولة البوبي حاول أن يتخل نسباً عربياً !!

(٢٩) محمد كرد علي : رسائل الياء ، ص ٣٤٤ ، ٧٥ - وما يدل على تقبل فتنة من الفرس للنظرية التوفيقية المزنة التي نادى بها ابن قتيبة قوله ابن الفقيه المهداني الفارسي ردأ على القول الشائع بجعل أهل خراسان بأن أهم دليل على سخطهم هو كرم التحاطمية والبراسكة . والمحاطبة . عرب والبراسكة فرسن مما يدل على تقبل الفرس ولو في فترة متاخرة لفكرة الاختلاط تلك المكرة التي نادى بها المفكرون العرب المسلمين منذ زمن بعيد .

- حول طبيعة الحركة الشعوبية
- جـ من مظاهر الحركة الشعوبية في الاندلس
- مقدمة
 - وسائل الشعوبية الاندلسية.
 - (١) الوسائل الحربية
 - (٢) الاضطهاد الفكري والعقائدي
 - (٣) الوسائل الثقافية والادبية
 - التصدي العربي الاسلامي للشعوبية
 - الخاتمة

جـ-. من مظاهر الحركة الشعوبية في الاندلس

مقدمة

لا يختلف اثنان من المنصفين بأن الشعوبية حركة عنصرية اعمجمية قامت بها فئات في المجتمع العربي الاسلامي من اجل الترويج لافكار وفرضيات تحط من شأن العرب وتبخس دورهم التاريخي والحضاري . وهذه الحركة العنصرية كانت تعبر ، دون شك بوسائلها المختلفة عن موقف فكري واجتماعي وأخلاقي تجاه الموروث الحضاري العربي الاسلامي ككل ، وتحاول استبداله بموروث اعمجمي مختلف تماماً عن الاول في القيم والتقاليد والمثل والاصول .

والمعلوم عن الشعوبية في العصور الوسطى الاسلامية انها نشطت اشد النشاط في الاقاليم الحدية ، وبصورة خاصة في العراق وفي الاندلس . اما العراق فيمثل الحد الشرقي للوطن العربي او للاقاليم العربية في الدولة العربية الاسلامية ، ولهذا شهد مجتمعه جملة حركات فكرية واجتماعية متباعدة . فغدا مرتعًا خصبةً لتفاعلات سياسية فكرية بعضها ايجابياً وبعضها الآخر سلبي . أما الاندلس فهي اقصى ما وصلت اليه الدولة -العربية الاسلامية باتجاه الغرب والشمال الغربي ، فكان العرب والمسلمون يتعرضون لمختلف التيارات المحلية القديمة المتواجدة قبل الفتح وبعدة لعل اكثراها أثرا التيار الصليبي المذهبى . ومع تسليمنا بأن العروبة والاسلام كانوا شيئاً مترافقين ومتكاملين في نظر المجتمع الاسلامي آنذاك وحتى القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، فإن الذي يدخل الاسلام من الاعاجم كان يسمى عربياً في مجتمعه ، والتي تتزوج مسلماً كانت تغدو عربية في نظر مجتمعها في الاقاليم المفتوحة ، وحين دخل العديد من سكان البلاد المفتوحة الاسلام تعلموا العربية كأحد ابنائها ، وغدت ثقافتهم وفكرهم وولاءهم الى الدولة العربية الاسلامية ولغتها العربية وثقافتها ذات الوجهة العربية الاسلامية .. فإذا سلمنا بذلك مبدئياً لابد ان نلاحظ بأن

المجوم الشعوي في العراق اختلف من حيث الاولويات المستهدفة عن المجموع الشعوي في الاندلس ، ففي العراق كانتعروبة بفهيمها وقيمها مستهدفة اولا وقبل كل شيء ، ومن خلال ذلك تعرضت الشعوبية للإسلام . ولعل ذلك يعود الى موقع العراق باعتبارها الحد الشرقي للوطن العربي والبوتقة التي انصهرت فيها وتفاعلاتها عليها مبادئ وافكار تعود الى حضارات قديمة وواسطة كان لابد ان تؤكد نفسها مرة اخرى بعد الفتوحات الاسلامية وتأسيس الدولة العربية الاسلامية ، كما ولا بد لنا ان نعزز المجموع الشعوي علىعروبة اولا في العراق الى تلك الظاهرة التي تؤكد نفسها المرة تلو الاخرى عبر عصور التاريخ القديمة والحديثة وحتى المعاصرة والتي يعبر عنها التاريخ بتلقائية عجيبة في جميع المراحل ، رغم اختلاف المفاهيم والمصطلحات ، الا وهي الصراع بين العرب والعدم . فالفرس بنظرتهم الاستعلائية العنصرية واطماعهم التوسعة عبر التاريخ انكروا اي فضل لجرائم العرب في ميدان الحضارة او السياسة . ولذلك تعجب كسرى يزدجرد حين دعاه الرسول (ص) الى دعوة الاسلام واستنكر ذلك اشد الاستنكار . ولنفس السبب كانت العرب بجميع قبائلها في الخليج العربي وفي نجد والنجاشي واطراف الشام تسقط اخبار الصدام مع الفرس في موقعة ذي قار ، حتى ان الرسول (ص) حين سمع بانتصار العرب استبشر خيراً وقال قوله المشهورة : «هذا اول يوم انتصف فيه العرب من العدم . وبي نصروا» . واستمر الصدام اثناء الفتوحات الاسلامية وبعد تأسيس الدولة العربية الاسلامية في حركات الشعوبية والزندة والخرمية بعضها يعتمد على السلاح والآخر يعتمد على الفكر .

هذا في المشرق والعراق بخاصة .. اما في المغرب ، والاندلس بوجه خاص ، فبسبب من ظروف الاندلس وموقعها ومواجهتها للكيانات النصرانية في الشمال فان الشعوبية استهدفت ضرب الاسلام اولا ومن خلال ذلك ضرب العروبة . فاذا كانت الشعوبية في المشرق عنصرية استعلائية فان الشعوبية في المغرب والاندلس صلبيّة مذهبية ، وما يؤكد ذلك اشتراك اليابوبية فيها ثم مثالاها من

محنة محاكم التفتيش التي تروي محنة العرب والمسلمين المتنصرين الذين أجروا على ترك عقידتهم الإسلامية وانتهائهم العربي الإسلامي .

وسائل الشعوبية الاندلسية :

لقد عبرت الشعوبية في الاندلس - كممثلتها الشعوبية في العراق - عن نفسها بوسائل متعددة ، منها : القوة المسلحة ، حيث قامت الامارات الإسبانية في الشمال والشمال الشرقي مدعة من قبل نصارى اوربا والبابوية بالتوسيع على حساب دول الطوائف الإسلامية في إسبانيا مستغلة انقسامهم وضعفهم . وبعد القضاء على السلطان العربي الإسلامي في الاندلس بدأت فترة الاضطهاد والتعسف ضد المسلمين ، وهذه تسمى محنة محاكم التفتيش . وهذه هي الوسيلة الثانية التي اتبعتها الشعوبية . أما الوسيلة الثالثة فهي الفكرية والثقافية حيث عبر الشعوبيون في الاندلس بواسطة الأدب عن وجهات نظر معادية للإسلام والعروبة وموالية لحركة الاسترداد الإسبانية النصرانية من أجل القضاء على كل ما هو إسلامي او عربي في الاندلس .

اما حركة الاسترداد النصرانية^(١) : La Reconquista فقد استطاعت مملكة نافار الإسبانية في اوائل القرن الخامس هجري / الحادي عشر الميلادي ان توحد الملك الإسبانية النصرانية الكبيرة الثلاث نافار وليون وقشتالة في دولة واحدة . ورغم ان هذه الوحدة المنشأة لم تستمر بعده لانه قسم دولته بين اولاده قبيل وفاته مما ادى الى حروب اهلية بينهم ، الا ان هذه الوحدة نبهت أمراء إسبانيا النصارى الى قوتهم مقابل دول الطوائف الإسلامية المتناحرة في الاندلس . وقد استطاع ملك قشتالة فرناندو الاول ان يبدأ حركة الاسترداد

المسلحة ضد الاندلس فسقطت بيده اولى المدن الاسلامية سنة ٤٥٦ هـ / سنة ١٠٦٤ م ، ثم استمر في التوسيع على حساب الارض العربية الاسلامية . وقد سار ملوك قشتالة على نفس سياسة الاسترداد الاسبانية التي وضع اسسها الملك فرناندو الاول ، وكان المدف هذه المرة الاستيلاء على مدينة طليطلة العربية المسلمة حيث كان يحكمها امراء مسلمون من بني ذي النون . وسقطت مدينة طليطلة سنة ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م على يد جنود قشتالة تساعدهم في ذلك قوات من امارات نصرانية اخرى مثل ليون وأرغون ما يدل على التزعة الصليبية القوية وراء حركة الاسترداد هذه .

وكان لابد للملوك دول الطوائف الاسلامية بالاندلس وقد ادركوا الخطر الصليبي الماثل امامهم ان يلموا شملهم الا ان قوتهم لم تكن لتجدي نفعاً ، وهذا استعانوا بيوسف بن تاشفين امير المرابطين في المغرب الاقصى عبر بجنوده الى الاندلس وانتصر على الاسبان في (معركة الزلاقة) المشهورة سنة ٤٧٩ هـ / ١١٠٩ م .

ولكن في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي بدأت مملكة ارغون الاسبانية بالتطور والقوة على عهد ملكها الفونسو الاول الذي اعد العدة لتوسيع ملكته على حساب المسلمين كما تلقى معونة عسكرية من بلاد الفرنك (فرنسا) مما يؤكّد ، مرة اخرى ، التحالف الصليبي ضد العروبة والاسلام . وقد حقق هذا الملك ما كان يهدف اليه بالسيطرة على سرقسطة سنة ٥١٢ هـ / ١١١٨ م . فغدت دويلات الطوائف الاسلامية عرضة لخطره في اية لحظة .

وكما حدث بعد احتلال طليطلة اثرت هذه اللطمة القوية بملوك المسلمين في الاندلس ففوقوا مرة اخرى من غفوتهم واستنجدوا هذه المرة بالخليفة الموحدّي يعقوب المنصور حيث عبر الى الاندلس وانتصر على الاسبان في (موقعة الأرك) المشهورة سنة ٥٩١ هـ / سنة ١١٩٤ م .

على ان الملك الاسبانية النصرانية استنادت من خسارتها في معركة الأرك

فوحّدت جهودها ونبذت خلافاتها وصولاً إلى الهدف الأول وهو محاربة إسبانيا المسلمة ودفع حركة الاسترداد قدمًا نحو الامام .

ولم تكن إسبانيا النصرانية تقف وحدها - كما يقول الدكتور عنان - ازاء هذا الهدف بل كانت البابوية والنصرانية كلها معها . وقد أسبقت البابوية الصفة الصليبية على هذا الصراع وكان البابا أنوشان الثالث يرعى الحركة ويوزع إلى الأبحار في جنوي فرنسا أن يبتوأ دعاية واسعة من أجل التطوع في هذه الحرب المقدسة . وقد اثمرت كل هذه الجهود في تحقيق نصر الإسبان في (موقع العقاب) سنة ٦٠٩ هـ / سنة ١٢١٢ م التي ادت إلى فتح الطريق أمام مملكتي قشتالة واراغون للتوسيع على حساب الأراضي الغربية الإسلامية في الاندلس التي غدت مفككة ومجذأة بسبب تناقض أمراء المسلمين فيما بينهم . ولعل أهم مدينة سقطت في يد الإسبان هي مدينة أشبيلية سنة ٦٤٧ هـ / سنة ١٢٤٨ م بعد أن استطاعت الصمود أكثر من سنة ونصف السنة . وفي الوقت الذي كانت فيه الكثير من المجموعات الصليبية قد شاركت الإسبان في حصار أشبيلية للاحظ تفكك الجماعات العربية الإسلامية في الاندلس ووقوفها موقف المترج ازاء الحصار ثم السقوط . بل أكثر من ذلك فأن بعض حكام المسلمين ساعدوا ملك قشتالة وليون على الاستيلاء على أشبيلية . وهذا ما جعل حركة الاسترداد أسرع مما كان متوقعاً لها ، ولم تبق في إسبانيا في حوالي منتصف القرن السابع المجري / الثالث عشر الميلادي غير مملكة غرناطة بيد العرب المسلمين .

لسد غدت مملكة غرناطة وأميرها من بنى نصر المعروف بابن الاحمر عائقاً في سبيل تقدم حركة الاسترداد الإسبانية . وقد وحدت كل من قشتالة واراغون خططهما في سبيل القضاء على هذه المملكة ، خاصة وإن الاحوال الداخلية المضطربة فيها والمنافسة على الحكم بين أمرائها كانت تساعده على ذلك . وبالفعل فأن جيوش النصارى الصليبية لم تتحرك نحو غرناطة إلا بعد أن اشتعلت الحرب الاهلية فيها بين الأمير أبو عبدالله محمد وبين عمه وتساقطت مدن المملكة الواحدة تلو الأخرى ، حتى حاصر الإسبان مدينة غرناطة . وقد رفض جنود

المدينة وفقهاً واعيادها الاستسلام وظلوا يدافعون عن مديتها قرابة السبعة أشهر ، الا انهم اضطروا في النهاية الى التسليم سنة ٨٩٧ هـ / سنة ١٤٩١ م . ورغم تعهد الملوك الاسبان بتأمين الارواح والاموال واحترام العقيدة الدينية للمسلمين الا انهم لم يفوا بوعودهم هذه ، بل على العكس : غدت العقيدة الاسلامية ممنوعة واجبر المسلمين على تركها واعتناق النصرانية . ومايزال مؤرخو الاندلس يذكرون اللحظة التي غادر فيها الامير ابو عبدالله النصري مدينة غرناطة حيث بكى بحرقة شديدة فالتفت اليه امه الاميرة عائشة وقالت له قولتها المشهورة : «ابك مثل النساء ملكاً لم تستطع أن تدافع عنه كالرجال» !! لقد كانت حركة الاسترداد الاسبانية حركة صليبية مأساوية^(١) قاس منها السكان العرب المسلمين الأمراء ، كما دمرت فيها بعض حواضر المسلمين وما فيها من مظاهر الحضارة العربية الاسلامية . وهي ، من هذه الزيارة ، تعتبر حركة شعوبية كان هدفها محاربة العرب والمسلمين الحضاري وازالة كيانهم السياسي في الاندلس .

بعد سقوط الدولة العربية الاسلامية في الاندلس بدأت المرحلة الثانية من المحنّة وهي ما يسميها بعض المؤرخين المحدثين مasaña الموريسيكين (او العرب المتصرين) والتي امتدت ما يزيد على القرن من الزمان من اواخر القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي الى اوائل القرن الحادى عشر الهجري / السابع عشر الميلادي . وهذا هو المظهر الثاني للحركة الشعوبية بالاندلس . وقد نظر العديد من مؤرخي اسبانيا المعاصرین الى ذلك اضطهاد البربر والطغیان الهمجي الذي قاسى منه اهل الاندلس بعين الرضى والاقرار . ولم يكن نظام الحكم الاسباني الا اداة طيعة للكنيسة المدفوعة بتزعمها الصليبية القديمة وتحث الناس على القضاء على البقية الباقيه من اهل الاندلس بعد سقوط دولتهم . ونصف لنا رواية تاريخية ما حدث من اضطهاد مرؤع في الاندلس ودور الكنيسة فيه :

«منذ أن استولى فرديناند على غرناطة كان الاخبار يطلبون اليه باللحاج ان

يعلم على سحق طائفة محمد من اسبانيا وان يطلب الى المسلمين الذين يودون البقاء اما التنصير او بيع املاكهم والعبور الى المغرب ...» وقد اشتدت الحملة الاسپانية الشعوبية بانشاء (ديوان التحقيق) او ديوان التفتيش بدعم من الكنيسة والعرش ، وقد شملت ضحاياه اهل الاندلس كافة الذين تعرضوا لا بشع انواع الظلم والاضطهاد التي تناهى ابسط مباديء العدالة . وهكذا اغلقت المساجد وحظر على المسلمين اقامة شعائرهم وانتهكت عقيدتهم وبدأت عملية منظمة لتنصيرهم . ولم تكتف السلطة بذلك بل امرت بجمع كل ما يمكن جمعه من الكتب العربية ثم امر الكردنجال خنيس باحرافها جميماً ومنها الكثير من المصاحف البدعية الزخرف والاف من كتب العلوم والأداب . وتختلف الروايات في تقدير الخسارة نتيجة هذا العمل البريري الطائش ففي رواية ان عدد الكتب المحروقة بلغت مليون وخمسة آلاف كتاب وفي رواية ١٥٠ ألفاً وفي رواية ٨٠ ألفاً^(١) .. ويعلق احد المؤرخين المعاصرین على ما اقرفه الكردنجال خنيس بقوله :

«ان هذا العمل المحزن لم يقم به همجي جاهل بل حبر مثقف وقد وقع لا في العصور الوسطى ولكن في فجر القرن السادس عشر وفي قلب أمة مستيرة تدين الى اعظم حد بتقدمها الى خزائن الحكمة العربية ذاتها» وقد استمرت عمليات مصادرة الكتب خاصة الدينية والشرعية منها وكذلك عمليات الاغراء بالتنصير والخذل الاغراء اشكالاً متعددة منها وعدو بالمبادرات والمنحة ومنها وعيد بالقتل والتشديد والتهجير . وجاء في رواية للمقربي عن محنة التنصير :

«ان طاغية قشتالة وارغون صدم غرناطة صدمة واكره على الكفر من بقي بها من الامة .. ولو حضرتم من جبر بالقتل على الاسلام وتوعد بالنكال والمهلك العظام ومن كان يعبد في الله بانواع العذاب ويدخل به من الشدة في باب ويخرج من باب لأنسياكم مصرعه وساق لكم مفقطعه وسيوف النصارى اذ ذاك على رؤوس الشرذمة القليلة من المسلمين مسلولة واقواه الذاهلين محلولة ...»^(٢)

وهكذا فان الفرج قد وضعوا السيف بال المسلمين ولم يتركوا خياراً لاحد فمن دخل دينهم تركوه ومن لم يدخل قتلوه . . .
هذه هي جوانب من الظاهرة الثانية التي اتصف بها لحركة الشعوبية في الاندلس . وهي حالة مأساوية ببربرية تعرض لها اهل الاندلس ورغم ان بعضهم لم يستكينا وساعدتهم ظروفهم على الثورة لدينهم وعروبتهم فان الغالبية الساحقة اضطرت صاغرة الى الاستجابة لاساليب السياسة الاسبانية فتنصرت تقية او غير ذلك تاركة دينها وعروبتها وقيمها وثقافتها قسراً واكرهاً . وقد عبر الادب الاندلسي عن هذه المحتنة وما سببها من اختصار الاندلس اصدق تعبير وارقه فكان صدى للنكبات المؤلمة الكبرى .^(١)

اما الوسيلة الثالثة التي عبر بها شعوبيو الاندلس عن انفسهم فكانت الفكر والثقافة والادب حيث اظهروا افكاراً معاذية للعروبة والاسلام . على ان المجمعة الفكرية الشعوبية لم تظهر في الاندلس في عصر الخلافة الاموية التي تمثل «عصبية عربية مروانية» قوية ولكنها ظهرت في عصر الطوائف وهو عصي ضعف رابطة العروبة ويدايات انبياراتها .

ان ذلك لا يعني ان الشعوبية لم تكن موجودة في عصر القوة ، اي في عهد الخلافة الاموية في الاندلس كما كانت موجودة في عهد قوة الخلافة العباسية في العراق ، فالصراع بين العرب والمسلمين دق في بعض الاحيان على وتر شعوبية نجدة في الناقص الشعوبية . كما ألف أحد مجهولي الهوية كتاباً باسم «الاستظهار والمغالبة على من انكر فضل الصقالبة» لعله من نمط الكتب الصغيرة التي ألفها الجاحظ وابن قتيبة في مسائل فكرية وحضارية أثارت مشادات جدلية في العصر العباسي . وليس من شك في أن الصقالبة في الاندلس والغرب الاسلامي كالفرس في العراق والشرق الاسلامي كانوا ذوي باع طويلة في الحركة الشعوبية الشوفينية وتغذية تياراتها المناهضة للعروبة والاسلام .

ولعل اقوى صوت شعوبي في الاندلس ، كما يرى الدكتور احسان عباس^(٢) ، هو صوت ابو عامر احمد بن غرسيل الذي كان من سبي ابناء النصارى ونشأ في

ظل مجاهد العامري احد الموالى الصقالية . كتب ابن غرسية رسالة نثرية ذات طابع شعوي واضح حيث ذم العرب وانتقصهم وافتخر بالعجم اهله وقومه . ويصف الدكتور عباس الرسالة بقوله :

«ان قيمة رسالة ابن غرسية في الادب الاندلسي ليست قيمة في ذاتها وانما هي بمقدار ما اثارته حوطها من ردود وتندل كثرة الردود من جانب واحد على رسالة واحدة ان الشعور بالعروبة كان قوياً في الاندلس على مدى الزمن وان السند الشعوي لم يكن على شيء من القوة الادبية» .
والواقع ان شعوبية ابن غرسية في افكارها واسلوبها لا تختلف عن شعوبية اهل المشرق من العجم فهو يزدرى العرب .. كل العرب ويفتخر بالعجم كل العجم ، فهو لا يميز في فخره بين الاكاسرة الغرس وبينبني الاصفر او الروم (ذوي الارومة الرومية) وهم قومه .

يمجد ابن غرسية العجم فهم اقدم البشر واولهم . وهذا ما يذكرنا بشاهنامة الفردوسي - وهم ذوو النسب الغالي السري لا يصل الى شجاعتهم احد ، «فإذا قامت الحرب على ساق واخذت في اتساق .. شدهوا بربات السيوف وبربات الشنوف وبركتوب السروج عن الكلب والفروج» !!

ويستطرد ابن غرسية في نزعته العنصرية فيتباهى بنزععة العجم الاستقراطية في الملبس والملبس!! فهم لم يخترعوا الحرف المهيئ ولاهم رعاة غنم ولا غراس فسيل بل هم «ذوو الآراء الفلسفية الارضية والعلوم المتطقة الرياضية ... حبسوا انفسهم على العلوم البدنية والدينية لا على وصف الناقة الفدنية» .
وكعادة شعوبين المشرق ينندد ابن غرسية بالعرب فيصيغ من شأنهم ودورهم في التاريخ ، فهم رعاة ماشية حرفهم دنيئة يهتمون بالحمر والقيان يلبسون الخشن من الثياب ويأكلون اردا المطاعم .

وكعادة الشعوبين في المشرق الذين بدأوا حلتهم على العروبة والإسلام برفع «شعار التسوية» والعدالة وتستروا وراء هذا البرقع ليهاجروا كل قيم العروبة ومبادئ الإسلام ، فإن ابن غرسية يبرقع وجهه الشعوي البشع بأن يختتم هجومه

على العرب مدح النبي محمد (ص)!! ولا أظن ان ابن غريسة هذا قد نسي او تنسى أن النبي محمد (ص) عربي هاشمي من قريش ومن الموطن الام لبلاد العرب .. ولكنها عادة الشعوبية في كل زمان ومكان ان تستر وراء شعارات ويراقع لا تثبت ان تنفضح وينكشف سرها^(١) . فابن غريسة هذا حين يفخر بالنبي محمد (ص) في خاتمة رسالته لا يشير الى نسبة العربي بل يقول : «لكن الفخر بابن عمنا الذي بالبركة عمنا الابراهيمي النسب الاساعيلي الحسب»^(٢)

التصدي العربي الاسلامي للشعوبية :

وكما تصدى العلماء والمفكرون المسلمين في المشرق لمفاهيم الشعوبية العنصرية الخرقاء تصدى المفكرون على شعوبية ابن غريسه ومن لف لفته . فقد رد عليه ابو جعفر بن الجزار وابو جعفر احمد بن الدودين البلنسي وابن من الله القروي وابن ابي الخضال الذي سمي رده (خطف البارق وقدف المارق في الرد على ابن غريسة الفاسق) . وما يدل على قوة تيار العروبة في الاندلس والمغرب واستمراريته ان الردود على المفاهيم الشعوبية قد استمرت لفترة طويلة فمن رد على ابن غريسه بعد زمن طويل ابو يحيى بن مسعود في عصر الموحدين والفقير ابو مروان عبد الملك بن محمد الاوسي وابن الفرس وعبد الحق بن فرج وابو الحاج الجلوبي .

ويلاحظ ان ابن الدودين البلنسي يفتح رسالته رده على ابن غريسة بالصاق اشنع الصفات به مثل : الجھول المارق والمرذول المناق ويتأسف ان ليس هناك من رجال ذوي حمية ليحاكموه على ما تورط فيه من ذم العرب . ثم يبدأ ابن الدودين البلنسي بالرد على المعايب التي أصدقها ابن غريسه بالعرب واحدة بعد اخرى ونقطة فنقطة . وعلى سبيل المثال لا الحصر يرد ابن الدودين البلنسي على افتخار ابن غريسة بفروسية العجم ، فينزعها منهم ويضيفها للعرب ويجد المجال واسعاً في تاريخ العرب وتراثهم حول فروسية العرب :

«مجالسهم السروج وريخانهم الوشيج وموسيقاهم رنات الردينيات»
وينتهي ابن الدودين من رسالته بكشف جهل ابن غرسية الذي فضح عورات
قومه الأعاجم بضعف نظره وقصور منطقه وعصبيته التي اعمته عن الحقيقة .
اما ابن من الله القرمي فيحاول ان يرد على ابن غرسية رداً دقيقاً واكثر تأثيراً
من سلفه ابن الدودين . فهو ينندد بابن غرسية الاعجمي لقلة وفائه واحلاصه
للعرب الذين ربوا وهو صغير وعنوا بثقافته وتعليمه اللغة التي يستعملها للهجوم
على العرب !! وهذه نقطة ثالثة في الصميم من ابن غرسية . ولهذا يتقل من
ذلك الى القول بأن ليس للوفاء في العجمية رسم ولا للسخاء بالرومية اسم . ثم
يفاخر ابن من الله القرمي بباس العرب وشجاعتهم وكسرهم للقياصرة
والاکاسرة وغزوهم للروم في القسطنطينية .
ويغير ابن من الله القرمي أهمية كبيرة للنخوة والغيرة العربية على الشرف
والعرض والسمعة الحسنة وحين يقارن ذلك بآلدى الاعاجم من هذه المعانى يرى
انها ضئيلة ولهذا يقول لابن غرسية :

«انتم كما وصفت ملس لمس ، لا تغيرون ولا تغارون ، ولا تمنعون ولا
تمتنعون ، فلوبكم قواه ، وافتذكم هواء ، وعقولكم سواء قد لانت
جلودكم ، ونهدت نهودكم ، واحيرت خودكم ، تحلقون اللحى
والشوارب ، وتتهادون قبل في المشارب».

كما لا ينسى ابن من الله ان يذكر مآثر العرب في العلوم وفضلهما في معرفة
المواقف والشهر وكتاب في الموسيقى والغناء ، وأشار الى عدم نبوغ الاعاجم في
مثل هذه العلوم .

«وظهر عجز القوم [العجم] وبيان انهم اغمار ليس فيهم الاحسان
وطبيعي فان ردود الفعل العربية على هجاءات الشعوبية كانت احياناً تتسم
بالعنف كرد فعل لعنف المجموع الشعوي وتتكبّه جادة المنطق والصواب ، ولهذا
نراها لا تخلي احياناً من السباب الواضح والغمز المبطّن .
وقد شارك بعض رجال الدين النصارى في هذه الحملة ، ذلك ان بعض

رجال الاكليروس صعب عليهم ان يروا الشباب المسيحي والثقفين الأسبان يتكلمون العربية ويتقنون آدابها ويهملون اللغة اللاتينية وهي لغة الدين المسيحي آنذاك . فأخذ الكهنة المتشددون ، خاصة من المولدين والصقالبة ، يبثون الدعاية ضد الاسلام والعرب المسلمين ويلصقون بالنبي العربي اشنع التهم . وقد ظهرت حملة شعبية عنيفة كرد فعل ضدهم خاصة بين جاهير المسلمين . كما وان السلطة العربية الاسلامية لم تتردد في معاقبة هؤلاء المتشددين بسبب تهجمهم على الاسلام والرسول الكريم (ص) . ولكن هؤلاء المتشددين وجدوا المجال مفتوحا امامهم بعد ضعف السلطة الاسلامية وقوه حركة الاسترداد .

الخاتمة :

اذ كانت الشعوبية في الاندلس قد استطاعت بالوسائل الحربية (حركة الاسترداد الصليبية) او بوسائل القهر والاجبار (محاكم التحقيق او التفتيش) ان تحقق مكاسب عديدة ضد الاسلام والعروبة في الاندلس .. فإنها ، وعلى الصعيد الفكري - وهو الام - لم تنجح النجاح الذي كانت تحظى له . فقد بقيت الثقافة والفكر والعلوم في الاندلس عيالا على الثقافة العربية الاسلامية . وما ان اطمئن النظام الاسباني الجديد على نفسه حتى عاد الى علوم العرب المسلمين ومعارفهم يجمعها ويبحث عنها ويترجمها واستمرت جامعات الاندلس تدرس العلوم الاسلامية التي انتقلت في عصر النهضة الى اوربا . ويفعل القاموس الاسباني اليوم بالعديد من المفردات العربية التي تدل دلالة واضحة على الاثر العربي في اللغة والثقافة في اسبانيا . بل ان هذا الاثر تعدى ذلك الى كافية مظاهر الحضارة الاسبانية . وعلى هذا يمكننا القول أن الشعوبية لم تستطع تحقيق اهدافها المهمة في الاندلس فحينما قابل الفكر العربي الاسلامي الفكر الغرجي كانت الغلبة لل الاول واعترف الثاني بضرورته اعتقاده على الاول اذا ما راد ان يتمو ويزدهر . ولهذا نلاحظ ان السلطة الاسبانية نفسها بعد فترة من المحن وحركات التنصير وحرق الكتب تعمد الى جمع ما تبقى من هذه الكتب وتعتني بها وتشجع الكتابة في المعارف الاسلامية لادراكتها اهميتها ختنية في التقدم . وكما تغلب الفكر العربي - الاسلامي على شعوبية المشرق العنصرية تغلب الفكر العربي الاسلامي على شعوبية المغرب المذهبية الصليبية .

(١) حول الحركة الاسترداد الاسپانية انظر ابن عذاري ، البيان المغرب باريس ١٩٣٠ .. محمد عبدالله عنان ، دول الطوائف ، القاهرة ١٩٦٩ . - نفس المؤلف ، عصر المرابطين والموحدين ، القاهرة ١٩٦٤ الثاني ، مأساة انهيار الوجود العربي بالأندلس ، الدار البيضاء ١٩٦٧ .

(١) محمد عبدالله عنان ، نهاية الاندلس وتاريخ العرب المتنصرين ، القاهرة ١٩٦٦ محمد حاملة ، مختصر مسلمي الاندلس ، عمان ١٩٧٧ . نفس المؤلف ، التنصير القسري لمسلمي الاندلس .. ، عمان ، ١٩٨٠ .

(١) عنان ، نهاية الاندلس ، ١٩٥٨ ص ٣٠٠

(٢) المقري ، أزهار الرياض ، الجزء الاول ص ٧٠ فما بعد

(٣) مصطفى الشكعة ، الادب الاندلسي ، بيروت ، ١٩٧٤ . - احسان عباس . تاريخ الادب الاندلسي بيروت ١٩٧٤ .

(١) احسان عباس ، تاريخ الادب الاندلسي ، بيروت ١٩٧٤ ص ١٧١

(٢) عبدالسلام هارون ، نوادر المخطوطات ، ٣م ،

ZDM, 63, 1889 الشعوبية بين مسلمي الاندلس ، M. Guidi, : (١) راجع :

J. T. Monroe, The Shu'ubiyya in al-Andalus, Berkeley, 1970

R. P. Mottahedeh, The Shu'ubiyyah..., I.J.M.E.S., 1976.

المبحث الثامن

الحركات الخرمية في العصر العباسي

بين الدوغمائية والمنهجية

- أصل التسمية
- المؤرخون وتعاليم الخرمية
- الواجهة الدينية للخرمية
- الواجهة السياسية للخرمية
- تعدد الفرق الخرمية
- الحركات الخرمية في العصر العباسي
- الخاتمة

المبحث الثالث

الحركة الخرمية في العصر العباسي

بين الدوغمائية وال الموضوعية

يمحو لبعض المؤرخين من يستدلون في تفسيراتهم على «المادية الجدلية» وبينون فرضياتهم على ما يسمى «بنمط الإنتاج الآسيوي» الذي يفترض مراحل قسرية لا حياد عنها لتطور المجتمع البشري.... يمحو هؤلاء أن يصفوا الحركة الخرمية بأنها حركة «تحررية» موجهة ضد الطبقات السائدة وضد الخلافة العباسية. وإن هؤلاء الخرميين قادوا خلال «أكثر من عشرين عاماً كفاحاً بطولياً تحررياً قاسياً ضد الخلافة»^(١)... والأكثر من هذا يبتدئ هؤلاء المؤرخون «برامج اجتماعية ثورية محدودة» وينسبونها للخرمية التي - حسب زعمهم - «كانت تدعو إلى مقاومة الظلم والاستغلال بالامتناع عن إطاعة الإقطاعيين والسلطة ورفض الضرائب» المفروضة «بأساليب جائرة قاسية في الاستغلال والتسلط»^(٢).

وسنحاول هنا التوضيح بأن هذه النظرة الدوغمائية أخذت من تاريخ الخرمية نتفاً وتفاريق تلائم وجهة نظرها الملتزمة، وافتقرت إلى الوحدة الموضوعية وأهملت الظروف الذاتية لنشوء هذه الحركة؛ فأعطت بذلك صورة مسوخة مضللة، ولم تتوصل إلا إلى نتائج زائفة.

أصل الشُّمَيْة

اختلف المؤرخون في معنى الخرمية ودلائلها. وقبل أن نستطرد في تحليل ما أوردوه لا بد لنا أن نقول بأن الخرمية فرق إيرانية، ولذلك فهي تحمل اسم

(١) بونياتوف: حول مصطلح خرم، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٧، ص ٣٩ . - يكولفسكايا: الحركة المزدكية، مجلة أخبار الجمع العلمي السوفيتي، العدد ٣، ١٩٤٤.

(٢) بونياتوف: حول مصطلح خرم، مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٧.

فارسيا استعمل أول ما استعمل في بلاد إيران. وهناك أربعة آراء حول أصل

التسمية:

الرأي الأول -

ويقول أن الكلمة (خُرميَّة) تعود إلى اسم مكان قريب من أردبيل في إقليم أذربيجان^(٣) وهذا الرأي لا تستند روايات متقدمة موثوق بها، ولا تشير إليه مصادرنا الجغرافية الأولى، بل يرد ذكره في ياقوت الحموي وهو مصدر متأخر. فإذا كان هناك موقع بهذا الاسم شهد ولادة الخرميَّة، فلماذا لم يذكره المؤرخون المعاصرون؟ ثم هناك عدة مناطق في إيران تحمل اسم «خُرم» كصفة سابقة لاسمها، ولا تقتصر هذه الصفة على هذه المنطقة المزعومة من أذربيجان. وأخيراً وليس آخرأ فإن الخرميَّة لم تظهر لأول مرة في منطقة أردبيل الأذربيجانية بل إنها، كما تشير مصادرنا التاريخية، ظهرت في مناطق إيرانية مثل خراسان والجبال وأقاليم بحر قزوين.

ولذلك فإن هذا الأصل لتسمية فرقة الخرميَّة، والذي يسانده العديد من أصحاب التفسير المادي للتاريخ باعتباره التفسير الأسلم الذي ينفي عن الخرميَّة صفة الاستهتار والجحون. إن هذا التفسير لا يمكن الأخذ به.

الرأي الثاني -

يرجح هذا الرأي بأن الاسم اشتق من (خورامة) زوجة مزدك^(٤) حيث جاء في كتاب (سياسة نامة): «إن زوجة مزدك خورامة ابنة فادة، هربت مع اثنين من المدانين، وظهرت في منطقة الري، ودعت الناس إلى تعاليم زوجها، وانتهى مختلف الناس إلى هذه الفقيدة وسمّاهم الناس (الخُرم دينيين)». وهذا الرأي مرفوض حيث لا يشير إليه إلا نظام الملك في كتابه آنف الذكر.

(٣) . حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٤١، ١٤٩، ١٩٧٤.

(٤) . ياقوت الحموي: معجم البلدان. ج ٧، ص ٣٦٢، طبعة بيروت.

الرأي الثالث -

وهو الرأي الذي يربط مصطلح خُرم بـاسم النار، ففي اللغة الفارسية تعني خور الشمس، وباللغة الأرمنية تعني النار^(٥). وهو تحرير مرفوض حيث لا يرد في مصادرنا التاريخية على الإطلاق، هذا إضافة إلى أن المنطق التاريخي لا يقبله ذلك، لأن العديد من الفرق الإيرانية عبّدت النار، وعندئذ لا بد أن ندخل الزرادشتية وغيرها من الفرق ضمن نطاق الخُرمية !!

لقد أورد هذا التحرير المستشرق بونياتوف في محاولة منه لينزه الخُرمية عن صفة المرح واللذة، فهو يؤكد صعوبة اعتبار الخُرمية «مرحين جداً» ذلك «لأن آية حركة تحريرية تتراافق مع السكر والمحوت يكتب لها الفشل مُسبقاً»... وهكذا يبني بونياتوف تحريره هذا دون أن يستند إلى مصادر تاريخية، ولنا بعد ذلك أن نسأل هل نجحت الحركة الخُرمية؟ ولماذا؟

الرأي الرابع -

وهو الذي يعتبر اشتراق الخُرمية من اصطلاح «خرم - دين» وهو تعبير فارسي أطلقه أتباع هذه الفرق على أنفسهم بمعنى أتباع «الدين المتع» دين الانشراح واللذة والفرج، أو كما يقول ابن الجوزي «الدين المستلذ الذي يرتاح الإنسان إليه»^(٦).

ويرى صديقي^(٧) أن هذا التحرير هو الأكثر قبولًا ذلك أن هذا التقليد كان متواجداً بين الإيرانيين، فالزرادشتية كانت تسمى (ثية - دين) أي الدين الصحيح، كما سمى بعض المبشرين الذين سبقوا

(٥) نظام الملك: سياسة نامة، ص ٢٦١ ، طبعة طهران. - برنارد لويس: أصول الإسماعيلية، ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، طبعة مكتبة المشتبه، بغداد.

(٦) ابن الجوزي: تلبيس أبيليس، ص ١٠٢ - ١٠٣.

Sadighi: Les Mouvements Religieux Iraniens du IIe et IIIe Siècles de L'Hegire, P.195, Paris, 1938.

مردك تعاليهم (ديرس - دين) أي الدين الحق. ويرى بعض المؤرخين أن المذكورة كانت تسمى في العهد الساساني «خرم دين» ثم تطور هذا الاسم في العهد العربي الإسلامي إلى «خرميّة» ثم اختصر الاصطلاح إلى «خرميّة»^(٨).

وقد أكد على هذا الاستيقاف العديد من المؤرخين وكتاب الفرق الأوائل حيث ربطوا بين كلمة (خرم) ومعنى اللذة والارتياح والفرح^(٩)، بل ذهب بعضهم أبعد من ذلك: فربط الكلمة بالجحون والاستهتار والتحرر من القيم الاجتماعية المتعارف عليها. وفيما عدا الدكتور صديقي الإبراهي أيد العديد من المؤرخين الحديثين هذا الرأي الأخير. فقد أشار فان فلوتن إلى أن (خرميّة) تعني دين اللذة وتبعده وهمازون بالقول بأنها تعني الميل للإباحية^(١٠).

المؤرخون وتعاليم الخرميّة

تعترض الباحث في عقيدة الخرميّة عقبة رئيسية هي قلة الروايات التاريخية من جهة، ثم تناقض هذه الروايات من جهة أخرى. على أن الباحث المتمعن يستطيع أن يخرج من هذا الخلط بصورة لا يأس بها عن عقيدة هذه الحركة. ولا بدّ لنا أن نقول بدءاً بأن الخرميّة هي خليفة المذكورة. كانت قد حوربت في العهد الساساني من قبل السلطة السياسية ومن قبل رجال الدين الزرادشت، ولذلك وبمرور الزمن تغيرت العقيدة المذكورة وتبدلّت... ثم انتشر الإسلام في بلاد إيران واتصل أتباع المذكورة الجديدة (الخرميّة) بالإسلام وتعاليمه، وحاولوا أن يوفّقوا بين تعاليمهم وبعض تعاليم الإسلام، ويعنى أدق

(٨) راجع نفس المصدر السابق.

(٩) السمعاني: كتاب الأناب، ص ٧٢، طبعة لندن ١٩١٢. - البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٥٩. - ابن خلدون: المير، ج ٣، ص ٢٥٦. وقد أخطأ ابن الأثير حين اعتبر معنى خرم هو (الفرح)!!.

(١٠) فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، ص ٤٩، القاهرة ١٩٣٤. - وهمازون: الدولة العربية وسقوطها، ص ٤٠٧ فما بعد، القاهرة ١٩٥٨.

أن يتبرّقوا برقع إسلامي من أجل التمويه على الناس وللحفاظ على حركتهم من الاندثار، وهذا ما لاحظه المقدسي^(١١) بوضوح حين قال: إن **الخُرميَّة** فرقة إيرانية ثنوية ولكنها تختفي تحت برقع إسلامي مزيف.

لقد أدرك العديد من المؤرخين الرواد وكتاب الفرق العلاقة بين المذكية والخُرميَّة، رغم أن بعض الروايات التي أوردوها فيها غموض وتخليط والتباس. فالمسعودي مثلاً يدرك العلاقة بين **الخُرميَّة** والعقيدة الثنوية. والنويختي يرى أن هناك ارتباطات عقائدية معينة بين **الخُرميَّة** من جهة، وبين المانوية والمذكية من جهة أخرى. ويؤكد السمعاني^(١٢):

أن **الخُرميَّة** يرتبطون بفرقة باطنية تُسمى (**خرميَّة**) وهؤلاء يشعرون جميع شهواتهم دون وازع أو قيد، ويحللون المحرمات مثل الخمرة والزواج من الأقرباء المقربين والملذات الأخرى. وهذا ما يفعله المذكية الذين يقولون بمشاعية النساء، ويحللون المحرمات، ولذلك سُمُوا **خُرميَّة**، حيث كان هذا الاسم يُطلق على المذكية.

إن هذا الارتباط بين **الخُرميَّة** والمذكية الذي أدركه السمعاني؛ وأشار إليه كذلك ابن الجوزي^(١٣) حين قال عن **الخُرميَّة**:

«إن اسمهم (**الخُرميَّة**) هو نفس اسم المذكية، لأن لهم نفس العقيدة مع بعض الاختلاف في التفاصيل».

أما البغدادي فحين يتكلّم عن **الخُرميَّة** يقول: إن بعضها ظهر قبل الإسلام وهي (**المذكية**) وبعضها ظهر في الإسلام وهي (**الخرميَّة**). وفي مجال آخر يقول البغدادي: إن الفقهاء قضوا بـألاّ تقبل الجزية من المذكية لأنهم انشقوا عن ديانة المجوس، واستحلّلوا المحرمات، وحرّموا الحلال، واعتبروا النساء

(١١) المقدسي: *البده والتاريخ*، ج ٣، ص ١٤ . كذلك ج ٤ ، ص ٢٤ .

(١٢) المسعودي: *التنبيه والإشراف*، ص ٣٥٣ . - النويختي: *فرق الشيعة*، ص ٤١ . - السمعاني: *كتاب الأنساب*، ص ٧٢ فما بعد .

(١٣) ابن الجوزي: *تلبيس أبلیس*، ص ١٠٢ .

والأموال ملكاً مشاعاً. إن كلام البغدادي يظهر بوضوح بأن الفقهاء قد أخذوا بنظر الاعتبار المزدك، وهذا يعني وجودها في الفترة الإسلامية وأن أتباعها قد أصبحوا يحملون اسم الحُرميَّة.

إن البغدادي يتكلم عن الحُرميَّة والمزدكية وكأنها شيء واحد، وهذا يعني أنها مسميان لفرقة واحدة، وهذا يظهر كذلك في الشهستاني الذي يضع الحُرميَّة ضمن المزدكية، وفي الأسفراييفي الذي يعتبر (الخرميَّة) و(البهافريدية) من الفرق المترفرفة عن المزدكية^(١٤).

يتبيَّن مما ذكره مؤرخونا بأن الارتباط واضح في أذهانهم بين المزدكية القديمة والحرميَّة الجديدة، على أننا نستطيع أن نضيف بأن الحُرميَّة لم تكن نسخة طبق الأصل من المزدكية؛ بل هي مزدكية بشوب جديد حاولت أن توفق بين المزدكية وبين آراء العصر الجديد الذي ظهرت فيه، في محاولة منها للظهور بظاهر أكثر معاصرة، وبالتالي أكثر قبولاً من قبل المجتمع الذي تعيش فيه. ولهذا السبب يُسمى بعض المؤرخين الحُرميَّة باسم المزدكية الجديدة أو مزدكية متطرفة^(١٥). وسنحاول أن نتعرف على العقيدة الحُرميَّة من خلال تقسيمها إلى واجهتين رئيسيتين: الأولى دينية، والثانية سياسية.

الواجهة الدينية للحرميَّة

أشرنا سابقاً إلى أن الحُرميَّة ليست مزدكية صرفة، ولكنها مزدكية متطرفة أخذت بعض تعاليم المزدكية وطورتها تبعاً للظروف الجديدة التي مرت بها في العصر العربي الإسلامي. وبمعنى آخر فإن الحُرميَّة لم يطبقوا تعاليم مزدك بحذافيرها بل غيروا فيها وبدلوا. وعلى ذلك فلا يمكننا - كما فعل بعض المؤرخين - أن ندافع عن الحُرميَّة بالرجوع إلى تعاليم مزدك الأخلاقية أو

(١٤) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٥٩. - الأسفراييفي: التبصير بالدين، ص ٦٢. - الشهستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ١٥٢.

(١٥) عبد العزيز الدوري: مصر العباسى الأولى، ص ٣٧. - سيمينوف: تاريخ الصور الوسطى، ص ١٣٣.

الاجتماعية النظرية والعكس بالعكس، حيث لا يمكننا أن نتهم الخرميَّة بتهم أصقت بالمرذكية في العهد الساساني، بل إننا سنأخذ آراء المؤرخين الرواد الذين شاهدوا الخرميَّة ووقفوا على عقائدهم.

ولعل أكثر صفة ردها المؤرخون عن الخرميَّة هي إباحة النساء، فقد زار المقدسي بعض مناطق الخرميَّة فقال:

«ووجدنا منهم من يقول بإباحة النساء على الرضا منهم،

وبإباحة كل ما يستلذَّ النفس وينزع إلى الطبع ما لم يعد على أحد

^(١٦)
بضرر».

ويقول البغدادي عن المتنبيَّة الخرميَّة:

«يستحلّون الميّة والختنِير وكلَّ واحد منهم يستمتع بامرأة

^(١٧)
غيره».

وأكَّد ابن الأثير:

«إن الرجل منهم (الخرميَّة) ينكح أمه وأخته وابنه»^(١٨).

وحين يتكلُّم البغدادي عن البابكية الخرميَّة يقول^(١٩):

«كان لهم في جبلهم ليلة عيد يجتمعون فيها على الخمر والزمر

وتحتليط فيها رجالهم ونساؤهم؛ فإذا أطفئت سُرُجُهم ونيراهُم

احتضن فيها الرجال والنساء على تقدير من عزيز».

ويشير ابن الجوزي إلى نفس الظاهرة حين يقول^(٢٠):

«فقد بقي من البابكية جماعة يقال أن لهم ليلة في السنة تجتمع

فيها رجالهم ونساؤهم فيطهرون السرج يتناهضون للنساء فيثبت

كلَّ رجل منهم إلى امرأة».

(١٦) المقدسي: الديم وال بتاريخ، ج ٥، ص ٣٠.

(١٧) البغدادي: الفرق بين الفرق، من ٢٥٩.

(١٨) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ٥، ص ١٨٤.

(١٩) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٩٦.

(٢٠) ابن الجوزي: قلبيس أبييس، ص ١٠٤.

وذكر المقدسي أن بابكًا الخرمي كان يفعل بزوجات الأسرى أيام أعين أزواجهن «وكذا كان الملعون (بابك) يفعل إذا أسرهم مع حرمهم»^(٢١). ولذلك وص المؤرخون الخرمية «باستحلال الحرمات».

أما الصفة الثانية فهي اغتصاب الأموال حيث وعدت زوجة جاويidan أتباعها أثناء تنصيب بابك زعيماً بأن بابكًا «سيملك الأرض ويقتل الجبارية ويرد المزدكية» وأن المازيار «أمر أكرة الضياع بالوثوب بأرباب الضياع وانتهاب أموالهم»^(٢٢). ولذلك فإن ما يشير إليه بعض المؤرخين الحمدلتين من أن الخرمية دعت إلى «نوع من اشتراكية الأرض» أو «مشاعيتها» ليس له ما يؤيده تاريخياً، وهذا السبب لم يكن الفلاحون متحمسين للانضمام للحركة الخرمية كحركة بابك مثلاً: وأكثر من ذلك يؤكد صديقي بأن مشاعية الممتلكات لم تطبق حتى في أيام قيادذ الذي أيد لبعض الوقت الحركة المزدكية^(٢٣).

وأكبر الظن أن المؤرخين الحمدلتين وقد لاحظوا ندرة النصوص حول مشاعية الأرض لدى الخرمية، رجعوا ذلك إلى ما أورده المؤرخون الرواد حول المزدكية وطبقوها على الخرمية. يقول الشهريستاني:

«وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفه والبغضاه والقتال، ولما كان أكثر ذلك إغا يقع بسبب النساء والأموال أهل النساء، وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيها...»^(٢٤).

وذكر البيروني أن مزدك دعا إلى:

«اشترك الناس في الأموال والحرم»

وقال الطبرى عن المزدكين:

(٢١) المقدسي: البدء والتاريخ، ج ٦، ص ١١٦.

(٢٢) راجع: المبحث التاسع من هذا الكتاب، (البابكية والتفسير المادي للتاريخ).

(٢٣) 2011. Sadighi: Op. Cit., PP.200

(٢٤) الشهريستاني: الملل والنحل، ج ١، ص ٢٤٩.

« وزعموا أنهم يأخذون للقراء من الأغنياء ... وأن من كان
عنه فضل من الأموال والنساء والأمتعة فليس هو بأولى من
غيره »^(٢٥)

و واضح أن المقطع العلمي لا يسمح بتطبيق ما أورده مزدك على الحُرميَّة،
فالأخيرة لم تدع إلى مشاعية الأرض بل إن بابكاً كان ينوي اغتصاب الأرض
وامتلاكها، وأن المازيار حرض الفلاحين على اغتصاب الأرض بالقوء من
 أصحابها ونهب ممتلكاتهم !!

والصفة الثالثة التي نسبت إلى الحُرميَّة هي الحلول والتناسخ. يقول الطبرى:
ان بابكاً أدعى « بأن روح جاويidan دخلت فيه ». وأشار ابن النديم أن بابكاً
كان يقول لمن استغواه أنه إله. ويؤكد ذلك ابن الأثير حين يقول عن الحُرميَّة
« وتعتقد بخلول الله في آدم ونوح وهم جرا إلى أي مسلم المقنع » ولا شك فإن
هذه الأقوال وغيرها تشير بوضوح إلى اعتقاد الحُرميَّة ليس بعقيدة التناسخ
فحسب بل بالتجسيد كذلك^(٢٦) .

أما الصفة الرابعة التي تؤكد عليها الحُرميَّة فهي ضرورة معرفة الزعيم أو
رئيس الفرقـةـ بلـ إنـ النـوـجـنـيـ وـالـشـهـرـسـتـاـنـيـ يـؤـكـدـانـ بـأـنـ مـعـرـفـةـ الـزعـيمـ كـانـ
وـاجـبـاـ وـضـرـورـةـ لـازـمـةـ تـأـقـيـ قـبـلـ أـيـ عـبـادـاتـ أوـ فـرـائـصـ أـخـرـىـ،ـ بلـ إنـ مـعـرـفـةـ
تـعـفـيـ الـفـرـدـ مـنـ أـتـيـاعـ الـحـرـمـيـةـ مـنـ كـلـ الـوـاجـبـاتـ الـدـيـنـيـةـ !!^(٢٧)

وتأتي « الثنوية » صفة خامسة يتفق عليها مؤرخو الحُرميَّة، فقد اعتقدت
الحُرميَّة كالزرادشتية بإلهين: النور والظلمة، ويشير الشهريستاني إلى أن « النور
يعمل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق، والنور عالم
حساس، والظلماء جاهل أعمى » ومن أجل تطهير النفس نشَّت المذكورة

(٢٥) الطبرى: تاريخ، جـ ٣، ص ٨٨٦ . - البيروفى: الآثار الباقية عن القرون الخالية، ص ٢٠٩ .

(٢٦) Sudighi: Op. Cil.. P. 206.

(٢٧) نفس المصدر السابق، ص ٨٠٢ .

وبعثتها الحُرْمَيْة شريعة «قتل النفس لتخلصها من الشرّ ومزاج الظلمة»^(٢٨).

وأخيراً لا آخرأ اعتبر الحُرْمَيْة رؤساءهم أنبياء وادعوا:
«أن الرسل يأتون تسرى بعد رسول الله عليه السلام وأنهم لا ينقطعون»^(٢٩).

بل إنهم - أكثر من ذلك - توقعوا عودتهم ثانية. ولا بد لنا أن نشير إلى أن تعاليم مزدك لا تذكر شيئاً عن «المقد المنشئ» ولكنها موجودة لدى الزرادشتية قبل ظهور الحُرْمَيْة بقرون عديدة^(٣٠). على أن تقع البطل المنشئ تراث مشترك بين شعوب عديدة في الشرق والغرب، فقد كانت القبائل اليهانية تتوقع ظهور (منصور اليمن) أو (منصور حمير) وكانت تميم تتوقع بروز (التميمي المنشئ)... وهكذا كانت القبائل العربية السورية تتضرر بجيء (السفاني المنشئ) كما ادعى الثائر العلوى محمد النفس الزكية بأنه (المهدي المنشئ)^(٣١) !!

الواجهة السياسية للحُرْمَيْة

إذا كانت المزدكية في تعاليمها تنهى الناس عن القتال «فأباحت الأموال وأحلت النساء كوسيلة من وسائل (العدالة والسلام)» كما أشار إلى ذلك الشهستاني حين قال:

«وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفه والمباغضة والقتال. ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال أحلا النساء وأباح الأموال».

أعلن الحُرْمَيْة - العقيدة المتطرفة عن المزدكية -، قد خالفت المزدكية، وذهبت أبعد من ذلك في تطوير عقيدتها، حيث يقول المقدوني عن الحُرْمَيْة:

(٢٨) كريستن: إيران في عهد الساستين، ص ٣٦٦.

(٢٩) الأشري: مقالات الإسلاميين، ص ٤٣٨.

(٣٠) Sadighi: Op. Cit., P.212.

(٣١) راجع عن هذا الموضوع: F. Omar: The Abbasid Caliphate, Baghdad, 1969.

« ويتجنبون الدماء جداً إلا عند عقد راية الخلاف ».

بل إن ابن النديم أوضح ذلك تماماً حين قال:

« أحدث في مذاهب الخُرُمية القتل والنصب والمحروب والمثلة. ولم تكن الخُرُمية تعرف ذلك »^(٣٢).

واستمرت الخُرميَّة في اتخاذ أسلوب العنف وسفك الدماء من أجل تحقيق مدافها، كما هو واضح في أساليب البابكية والمازيارية. فقد أخذ بابك الخُرمي: « بالتمثيل بالناس والتعريق بالنار والانهاك بالفساد وقلة الرحمة »^(٣٣).

وتعهد بابك كذلك « بقتل الجبابرة »، كما حرض المازيار « أكرة الضياع للنوب بأرباب الضياع وانتهاب أموالهم »^(٣٤).

وهذا كلَّه دون شك تطور ملحوظ في أسلوب الخُرميَّة يتجه نحو سحق فئات المعارضة لها وإبادتها وصولاً إلى المدف المنشود... فما هو هذا المدف؟

يقول ابن النديم: إن بابكا الخُرمي كان يهدف إلى « قتل الجبابرة ورد لزدكية »، ويرى ابن الجوزي أنهم « أرادوا إرجاع عمالتهم وإبطال الإسلام »، في رواية للطبرى أن هدف الخُرميين كما جاء في رسالة مرسلة إلى أخي المازيار « أن يعود الدين إلى ما لم يزل عليه أيام العجم » ويشير الذعبي إلى أن الخُرميَّة أرادت أن تقيم ملة المجوس^(٣٥)، أما المسعودي فيرى بأنهم « ينتظرون بودة الملك فيهم وخلع الإسلام »، ويوضح القرىزى ذلك فيقول بأنهم كانوا مدفوعين « بالحقد على الإسلام » وأنهم يرومون « كيد الإسلام بحاربته »^(٣٦).

(٣١) المقدسي: اليد، والتاريخ، ج ٤، ص ٣٠ - ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٤.

(٣٢) راجع: البحث التاسع من هذا الكتاب، (البابكية والتفسير المادي للتاريخ).

(٣٣) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٤٩ - ابن الجوزي: المنظم، ج ٥، ص ١١٠ - الطبرى: تاريخ، ج ٢، ص ١٢٦٩.

(٣٤) الذعبي: مختصر دول الإسلام، ج ١، ص ١٠٤.

(٣٥) المسعودي: التربية والإشراف، ص ٣٥٣ - القرىزى: الخطط، ج ١، ص ١٩٠ غا بعد.

ويروي الطبرى رسالة يحيى فيها زعماء الخرميّة بعضهم على الثورة تقول:
«أنه لم ينصر هذا الدين الأبيض (الخرميّة) غيرك ...».

فالدين الأبيض هو الخرميّة مقابل الدين الأسود وهو الإسلام دين المسودة العباسيين. وقد اعترف المازيار بأن هدف الحركة كان «أخذ الامبراطورية من العرب وإعادتها لأكاسرة الفرس»^(٣٧).

إننا نشعر بأن في هذه الروايات ما يكفي لفضح نوايا الخرميّة، ولكشف واجهتها السياسية المعادية للعروبة والإسلام وللسلطة العباسية. على أن الحجة الدامغة التي تظهر معاداة الخرميّة للعرب وعقيدتهم هو تحالف زعيم الخرميّة بابك مع ثيوفيل أمبراطور الروم البيزنطيين. فإذا لم تكن الخرميّة «نضالاً ضدّ الإسلام وضدّ العرب» فلماذا تحالف الروم؟ ولماذا يقدم لها أعداء العرب يد العون والمساعدة؟ ولماذا تقبل الدولة البيزنطية اللاجئين من الخرميّة وتؤويهم في أراضيها؟ ..

إن هدف الخرميّة السياسي كان سحق الكيان السياسي للعروبة المتمثل بالخلافة العباسية وهرم عقيدة المجتمع وهي الإسلام، وذلك عن طريق القوة المسلحة. وقد أكد هذا الهدف العديد من المؤرخين الحديثين نذكر منهم على سبيل المثال بندلي جوزي الذي قال: «بأن الغاية الكبرى من هذه المؤامرة هي سحق السلطة العربية في تلك البلاد والقضاء على الإسلام وأهله». واعترف الدكتور حسين العزيز بذلك حين قال: «وكان الإسلام بالنسبة للثائرين دين الطبقة السائدة، فكان اعتناق الثائرين للخرميّة في سبيل المعارضة الثورية»^(٣٨).

(٣٧) الطبرى: تاريخ. ج. ٣، ص ١٣١١ فما بعد. - ابن اسفنديار: تاريخي - طبرستان (الترجمة الانكليزية) ص ١٥٥.

(٣٨) بندلي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص ٨٥. - حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٣٨، ١٩٧٤.

تَعَدُّ الْفَرَقُ الْخُرَمِيَّةُ

من المعلوم أن العقيدة الخرمية واحدة، ولكنها انتشرت في أقاليم عديدة من إيران، وظهر لها زعماء متعددون في أوقات مختلفة من العصر العباسي، وسميت بأسماء متنوعة منها: خداشية وراوندية ومحرة وبابكية ومبضة وغيرها.

وإذا حاولنا أن نتحرى البدایات الأولى لظهور الحركة الخرمية نجدها في أواخر العصر الأموي وفي خراسان. فالثابت تاريخياً أن الدعوة العباسية السريّة رکزت بالدرجة الأولى على القبائل العربية الفاطنة في خراسان باعتبارها القوة الرئيسية التي يمكن أن تحقق النصر للعباسين على الأمويين. على أن الدعوة العباسية ككل حركة ثورية سرية حاولت أن تخذب أكبر عدد ممكن من أعداء الأمويين، ولذلك ظهرت بواجهات متعددة ومختلفة، فكان الدعاة العباسيون المنتشرون في الأقاليم يرفعون شعارات ويبشرون بتعاليم تتناسب والقطاعات الاجتماعية التي يتوجهون إليها ويعملون على كسبها إلى الثورة. والظاهر أن أحد الدعاة العباسيين عمار بن يزيد (خداش) بشر بما يشابه تعاليم الخرمية. يقول الطبری عن خداش:

«ثم غير ما دعاهم إليه وتكذب وأظهر دين الخرمية ودعا إليه
ورخص لبعضهم في نساء البعض»^(٣٩)

ولا بد لنا أن نستدرك ونقول بأن خداشاً كان من أوائل الدعاة، وأن الدعوة لا تزال في بداياتها لم تبلور بعد، وأن الإمام محمد بن علي العباسى تبرأ منه بعد مقتله وافتضاح آرائه، ونبه في رسالة طويلة الدعاة العباسيين إلى الخرافه، وقد أشار الطبرى بوضوح إلى الخراف خداش حين قال «ثم غير ما دعاهم إليه...»^(٤٠)

(٣٩) راجع: د. فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، بيروت، ١٩٧٠.

(٤٠) المصدر السابق. - لقد غدت «الخداشية» تهمة يتعرض صاحبها للقتل، فقد قتل أبو سلم الخراساني الداعية محمد بن سليمان المزاعي بتهمة الخداشية (أي التطرف والاخراف عن الدين)! رغم أن الاختلاف بين الاثنين كان لأسباب سياسية ومناقشة شخصية.

على أننا لا نريد أن ننفي هذه الواجهة المتطرفة من الثورة العباسية، فالثورة العباسية لم تكن ذات واجهة واحدة بل ظهرت بواجهات متعددة كما أشرنا إلى ذلك... وهذا استمرت هذه الواجهة المتطرفة تعمل عملها حتى بعد مقتل خداش من قبل الأمويين، وجدب العديد من المُحرّمية الذين غدوا ينضوون تحت راية عبد الله الراوندي ويُعرفون باسم (الراوندية).

وبعد أن نجحت الثورة العباسية أعلنت على لسان الخليفة الأول أبي العباس أنها ستسير على كتاب الله وسُنة نبيه، وتبرأ الخلفاء عن كلّ ما له علاقة بالتطير وقربوا الفقهاء وأصحاب الحديث. فثارت الراوندية معلنًا استياءها من سياسة العباسيين الذين تمسّكوا بالاعتدال ونبذوا التطرف. وقد استطاع أبو سلم المُحرّساني أن يقتضي على جيوب الراوندية المتطرفة في خراسان، وحاول هؤلاء بدورهم اغتيال هذا الوالي العباسي على خراسان.

ولكن الراوندية غيروا في مواقفهم السياسية بتطور الدعوة وقيام الدولة العباسية. وتفرّعوا إلى فروع كثيرة أغلبها انشقَّ على الحكم العباسي في حياة المنصور أو بعد وفاته. ويكتنّ تقسيمهم إلى أربع فرق رئيسية:

أ - الراوندية الخالص الذين استمروا بالولاء للعباسيين.

ب - أتباع عبد الله الراوندي الذين اعتقادوا بإمامية المنصور واعتبروه إلهًا واعتبروا أبو سلم نبيه ورسوله، ودانوا بالحلول والتناسخ والتجسيد.

ج - الأبو مسلمية الذين نقلوا الإمامة من أبي العباس (الخليفة العباسي الأول) إلى أبي سلم المُحرّساني وقالوا بأن أبو سلم لم يمت وأنه تجسيد للروح المقدّسة.

د - الرزامية الذين اعترفوا بقتل أبي سلم المُحرّساني، ولكنهم قدّسوه ونسبوا إليه الأعمال المقارقة^(٤١).

(٤١) نفس المصدر السابق.

ولكن لماذا هذا الولاء لأبي مسلم الخراساني؟ لا بد من الإشارة أولاً إلى أنَّ هذه الفرق التي تعلقت بذكرى أبي مسلم وقدسته إنما فعلت ذلك بعد مقتله على أيدي أبي جعفر المنصور وليس في حياته. وعلى ذلك لم يكن لأبي مسلم الخراساني يد في كل هذا التمجيل والتعظيم لذكراه، بل إن أبو مسلم - كما لاحظنا - قمع العديد من الحركات الرواوندية الخرمية في خراسان باعتباره والياً للعباسيين عليها. إذن فقد اعتبرت هذه الفرق الخرمية التي ثارت ضدَّ العباسيين اغتيال أبي مسلم الخراساني وسيلة للتغيير عن معارضتهم للسلطة العباسية. وبمعنى آخر كان أبو مسلم الخراساني وسيلة للتنفيذ عما في نفوسهم ورماً لعارضتهم ومنتقداً متظمراً لتحقيق أهدافهم وأمامهم^(٤٢) التي لم يحققها العباسيون لهم !!

ومع ذلك لم يستأصل العباسيون شأفة الرواوندية (أنصارهم بالأمس) حيث نجدهم في هاشمية الكوفة عاصمة المنصور المؤقتة. وقد أشار عليه أحد صحابته إلى خطورة آرائهم على المجتمع والدولة، فلعل الخليفة على ذلك قائلاً: «دعهم يدخلون النار في طاعتنا على أن يدخلوا الجنة في معصيتنا» ولكنهم لما تعدوا الحدود وجاهروا بأرائهم المتطرفة وأقلقو الأمن، سجن المنصور ٢٠٠ منهم، فلما ثاروا وكسروا السجن وهددوا حياة الخليفة: هاجهم وقتلوا منهم عدداً كبيراً^(٤٣) !!

الحركات الخرمية في العصر العباسي

قام الخرمية بحركات عديدة ضدَّ الخليفة العباسية ابتداءً من تحرركم في خراسان في عهد الخليفة أبي العباس وانتهاءً بحركة بابك الخرمي التي قضى

(٤٢) هذا بغضِّ النظر عن مشروعية هذه الآمال أو عدم مشروعيتها. ذلك أنَّ لهم دون شكَّ أملاً مشروعة، كما وأنَّ لهم أهدافاً غير مشروعة تتعلق بضرب الكيان العباسي وعقيدته الإسلام. هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛ فإنَّ أبو مسلم قد استغلَّ دون شكَّ هؤلاء الرواوندية الموارين له، ولكننا لا نعلم بالضبط إلى أي مدى استخدم أبو مسلم هؤلاء الخرمية لتحقيق خططه وطموحاته.

(٤٣) د. فاروق عمر: العباسيون الأوائل، الجزء الأول، ١٩٧٠.

عليها الخليفة المعتصم. وقد اتصفت هذه الحركات بخصائص مشتركة؛ فقد امتازت بنزعة التوفيق بين تعاليم **الخُرَّمِيَّة** (المزدكية المتطورة) وبين تعاليم إسلامية في محاولة منها لجمع أكبر عدد ممكن من الأتباع، كما اشتركت هذه الحركات بتبشيرها بمجيء المنقذ في شخص زعيم سابق أو مصلح ديني أو ثائر جديد، كما وأن معظمها تعلق بذكرى أبي مسلم الخراساني الذي غالباً شهيداً حيكت حوله الملاحم والنبوات باعتباره بطلاً شعبياً إيرانياً!!. وقد أدرك الخليفة المؤسس أبو جعفر المنصور خطورة ذلك فخطب في الناس بعد مقتل أبي مسلم فقال:

«أيها الناس لا تخروا من أنس الطاعة إلى وحشة المعصية، ولا تسروا غش الأئمة، فإنه لم يسر أحد منكراً إلا ظهرت في آثار يده أو فلتات لسانه».

إننا لن نبخسكم حقوقكم. إن أبا مسلم بایعنا وبایع الناس لنا على أنه من نكث بنا فقد أباح دمه ثم نكث بنا، فحكمتنا عليه حكمه على غيره لنا، ولم تمنعنا رعاية الحق له من إقامة الحق عليه»^(٤٤).

ولكن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: لماذا ظهرت هذه الحركات الإيرانية **الخُرَّمِيَّة** بهذا العنف المسلح بعد أكثر من قرن ونصف من تأسيس الدولة العربية الإسلامية وفي العصر العباسي بالذات؟؟ وفي اعتقادنا أن الثورة العباسية، كأي ثورة جذرية، عملت على إيقاظ نفوس الناس وبعثت فيهم آمال التطوع نحو مستقبل أفضل كما حفظت فيهم روح التحسس، أي جعلتهم يتتحسينون بوضعهم ويحاولون تحسينه، فانفتح المجال لأنطلاق الكثير من الآراء المتطرفة ومن المبادئ القدية التي كانت متصلة في إيران قبل الإسلام. وبعد نجاح الثورة العباسية توقعت العديد من القطاعات والشريان الاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي أن يحقق العباسيون آمالهم وبسرعة، ولكن النظام

(٤٤) المصدر السابق.

العباسي لا يستطيع أن يرضي كل القطاعات الاجتماعية، وكان عليه كذلك أن يختار طريقاً واحداً؛ فاختار طريق العروبة والإسلام كما يتضح من خطبة الخليفة العباسي الأول أبي العباس عبد الله بن محمد... وهنا حدثت الشقة وتوسيع الخلاف بين النظام الجديد وبين الأجنحة المتطرفة للثورة العباسية، وبهمنا منها في هذا المقام ما واجهه العباسيون من حركات إيرانية ذات طابع خرمي كشفت عن نفسها حيناً وتبرقت بيرقع إسلامي حيناً آخر.

وليس هنا مجال التفصيل في هذه الحركات الخرمية التي شهدت السلاح بوجه النظام العباسي الجديد، ولا بأس أن نذكر أن هذه الحركات بدأت عشية إعلان الخليفة العباسية لسياستها حيث تحرك جيوب الروافدية في خراسان وتبعتها حركة سنباذ في خراسان سنة ١٣٧ هـ / ٧٥٤ م، ثم ثار أستاذسيس سنة ١٤٩ هـ / ٧٦٦ م في خراسان كذلك. على أن حركة الفتن الخراساني سنة ١٦٠ هـ / ٧٧٦ م في خراسان وببلاد ما وراء النهر كانت أقوى من الحركات التي سبقتها. وتُسمى المصادر أنصار المقنع (بالمبيضة)^(٤٥) الذين يدينون بالعقيدة الخرمية وينتشرون في سمرقند وبخارى وطاشقند وإيلاق. وقد سُمّوا بهذا الاسم لأنهم لبسوا الملابس البيضاء حين سمعوا بمقتل أبي مسلم الخراساني باعتبار البياض رمزاً للثورة على العباسيين المسودة. وقد لعب هؤلاء المبيضة بزعامة المقنع دوراً مهماً في هذه الحركة التي أخذت بعد أكثر من ثلاث سنوات عام ١٦٣ هـ / ٧٧٩ م.

وفي جرجان نشبت حركة خرمية سنة ١٦٢ هـ / ٧٧٨ م، تُعرف باسم (الحمرة) بقيادة عبد القهار، وقد استطاع عمرو بن العلاء أن يتقدم من طبرستان ويقضي على الحركة في مدها. وليس هناك من شك أن الحمرة خرمية من حيث العقيدة. ولكن من أين اشتق هذا الاسم؟

يشير السمعاني إلى أن الحمرة سميت بهذا الاسم لأن أتباعها لبسوا الملابس ذات اللون الأحمر، وتزري روایة أخرى أنهم سُمّوا كذلك لأنهم في إياحتهم

Sadighi: Op. Cit., P.217. (٤٥)

الزواج بالأقرباء المقربين يشابهون الحمير^(٤٦)!! على أن الرواية الأولى أقرب إلى الصحة في نظرنا. ويجدر بنا أن نقول بأن مسألة اختيار الألوان من قبل الحركات السياسية ودلائلها مسألة لا تزال غامضة في التاريخ العربي الإسلامي خلال هذه الفترة، وأن اللونين الأبيض والأحمر لم يستعملما من قبل الخرمي فقط بل استعملتها حركات أخرى مثل الخوارج والسفينية الأموية^(٤٧).

وفي سنة ١٩٢ هـ / ٨٠٧ م، تحرّك الخرميّة في أذربيجان^(٤٨). ولكن حركتهم لم تكن خطرة على أنها مهدّت لحركة بابك التي كانت أخطر الحركات الخرميّة على الإطلاق. وهناك حركات خرميّة أخرى حدثت خلال هذه الفترة في مدن إيرانية مختلفة مثل قم وأصفهان وهمدان، ولكنها لم تكن بأهمية الحركات التي أشرنا إليها أعلاه.

الخاتمة

وبعد... فإن أصحاب المادية الجدلية في التفسير التاريخي يرون بأن معتقدات الخرميّة:

«اتخذت شكل المناهضة الشورية للإقطاع...»^(٤٩)

فأين هذه المناهضة وهذا النضال الثوري من الصورة التي يقدمها لنا مؤرخو العصر الوسيط وكتاب الفرق المعاصرین لهذه الحركات؟ ومن أين جاء هؤلاء المؤرخون الحديثون بهذه الآراء عن «تقدمية» الخرميّة «وثوريتها»^(٥٠)؟ ولكن التفسير ذا البُعد الواحد يضع الظاهرية التاريخية في حكم رؤية واحدة لا حياد عنها، وتجرّم الباحث من رؤية الاحتمالات المتعددة والأوجه المختلفة لتلك الظاهرة.

(٤٦) المصدر السابق .٢٢٠ - ٢٢١.

(٤٧) راجع مقالتنا: الألوان ودلائلها السياسية والدينية في العصر العباسي الأول، مجلة كلية الآداب .١٩٧١

(٤٨) الطيري: تاريخ، ج. ٢ ، ص ٧٣٢ .

(٤٩) راجع مثلاً: حسين قاسم العزيز، البابكية، ص ١٦١ ، ١٩٧٤ .

المبحث التاسع

البابكية والتفسيير المادي للتاريخ

- مقدمة
- حول عنوان الكتاب
- حول النظرة إلى المؤرخين الرواد
- حول الموقف من المؤرخين المحدثين
- حول طبيعة الحركة البابكية
- حول بعض مبادئ البابكية
- شم ماذا عن مدارك الغضير ..؟
- هل كان للعوامل الأخرى ذرر في الحركة البابكية؟
- حول علاقة الخرمانية بالدعوة العباسية
- حول الحركة الشعوبية
- حول الحرب الأهلية
- حول الأوضاع في الأقاليم
- حول المحاباة البابك
- حول ثائج البابكية
- استدراكات أخرى
- الخاتمة

المبحث التاسع

البابكية والنفسير المأدي للتاريخ

مُقدِّمة

خضعت وقائع التاريخ العربي الإسلامي، ومظاهره التراثية المختلفة إلى معالجات استندت على تفاسير متنوعة، ولا يضرر هذه الواقع والمظاهر أن تفترس بهذا التفسير أو ذاك، فربما كشفت لنا التفاسير المختلفة جوانب مختلفة من الظواهر التاريخية فأغنلت معلوماتنا وزادت فائدتنا.

على أن الشرط الأساس هو أن تعتمد هذه التفاسير الطريقة المنهجية في البحث التاريخي فتستند على وقائع ثابتة ووثائق واضحة ولا تعتمد «النظرية المسبقة» التي تخضع الأحداث لتفسير محدود لخرج بنتائج مقصودة ربما تصل إلى مستوى التزوير الوعي أو اللاوعي للظاهرة التاريخية.

وقد شهد القرن العشرون ظهور أبحاث جديدة تتسم بالنظرية المسبقة *Idées Anticipées* رغم ادعائهما الموضوعية ورکونها إلى هذا المذهب أو ذاك في التفسير. فلقد تأثر مؤرخو أوروبا ومستشرقوها بفكرة كوبينو العنصرية في القرن التاسع عشر، وأكّدوا في كتاباتهم على هذا الاتجاه العنصري في دراسة التاريخ العربي الإسلامي، وصوّروا أحداثه في صورة نزاع حاد بين العرب الحاكمين «والشعوب المحكومة من فرس وترك وبربر وغيرهم ...» كان لم يكن في هذا الشرق العربي الإسلامي إلا تطاول على السلطة والسيادة والامتيازات !!. وليس هنا مجال التفصيل في طبيعة هذا الاتجاه العنصري الذي بثّ حقيقة دور العرب الحضاري، ولكنني أود أن أذكر هنا على سبيل المثال

المستشرقين فان فلوتن^(١) وولهاوزن^(٢) اللذين أظهرا تاريخ القرن الأول المجري وكأنه صراع دموي بين الأسياد العرب وسكان البلاد المفتوحة. وقد تأثر بهذا التفسير الكثير من المؤرخين - ومنهم عرب - فطبقوه على مظاهر كثيرة في التاريخ العربي الإسلامي من جلتها الحركة البابكية نفسها التي صورت في صورة «انتفاضة قومية إيرانية»^(٣). الواقع فإن هذا التفسير جرد الحركة البابكية من سياقها التاريخي الشامل، وحصرها في جانب واحد بالغ في إظهاره وأكده عليه متناسياً الجوانب الأخرى. وقد فشل هذا التفسير في إظهار حقيقة البابكية لأنه لم يتمش مع الروايات التاريخية التي تتكلم عن أحداث الحركة وتطوراتها، ولم يأخذ بنظر الاعتبار طابع العصر الذي ظهرت فيه البابكية، بل نظر إليها بمنظار القرن العشرين. وإذا أردنا أن نستبق الأحداث فإننا نقول بأن البابكية لم تكن انتفاضة قومية.. ولم تكن إيرانية، وأن النظر إلى هذه الحركة بمنظار واحد مآلها الفشل حتى، لأن الاحتلال والتعدد في التفسير ميزة المنهج العلمي في عصرنا الحاضر.

ولم تعان أحداث تاريختنا العربي من هذا التفسير العنصري فقط، بل إن مستشرقين آخرين جربوا تطبيق المذهب المادي في تفسيرهم لأحداثه، وكان همهم أن يجعلوا من أسلوب الإنتاج وصراع الطبقات في تلك الفترة أساساً وحيداً لظهور الحركات والمعطفات والمظاهر التاريخية في الشرق العربي والإسلامي مهملين كل العوامل المشابكة والفاعلة الأخرى من سياسية وروحية ونفسية وقومية واقتصادية واجتماعية وظروف بيئية.. الخ. والذي يعنينا ذكره هنا هو المستشرق ضياء الدين بونياتوف^(٤) الذي أصدر كتاباً عام ١٩٦٥

(١) فان فلوتن: *السيادة العربية والشيعة والإسرائيelيات*. (مترجم) القاهرة ١٩٣٤.

(٢) ولهاؤزن: *الدولة العربية وسقوطها*. (مترجم) دمشق ١٩٥٦.

(٣) سعيد نفيسي: *بابك خرم دين دولار*. أذربيجان، طهران ١٣٣٢ هـ.

Sadighi: *Les Mouvements Religieux Iraniens du IIe et IIIe Siècles de l'Hégire*, Paris, 1938 – Spuler: *Iran in fruh- Islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952.

(٤) بونياتوف: *أذربيجان في القرون السابعة - الناسع*. باكو ١٩٧٥.

عنوان «أذربيجان في القرن السابع - التاسع» حيث كانت أذربيجان ضمن الدولة العربية الإسلامية، وقد اتسم تفسيره للأحداث بطابع يستند على المذهب المادي المعروف.

وكما قلّد مؤرخون عرب التفسير العنصري المستعار من المستشرقين الغربيين، سار مؤرخون عرب آخرون على طريق المذهب المادي في التفسير التاريخي، مقلدين المستشرقين الشرقيين، فكان كتاب الدكتور حسين قاسم العزيز^(٥) عن «البابكية - انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضدَّ الخلافة العباسية» مثلاً على ذلك. وإذا كان المستشرق بونياتوف قد خصص فصلاً واحداً من كتابه آنف الذكر (الفصل الخامس) «لحركة جاهير أذربيجان ضدَّ الخلافة». فإن تلميذه الدكتور حسين كرسُ أطروحته للبابكية وحدها، وعدّها انتفاضة شعب هو الشعب الأذربيجاني ضدَّ الخلافة العباسية. والمعروف أنَّ كتاب الدكتور حسين هو أطروحة أعدت لنيل درجة الكандيدات في معهد اللغات الشرقية التابع لجامعة موسكو سنة ١٩٦٦ تحت إشراف المستشرق الأستاذ بونياتوف. ولعل المؤلف في (البابكية) قد ترسم خطى أستاده المشرف في (أذربيجان) وخاصة فيها يتعلق بالتفسير.

والكتاب الذي بين أيدينا هو الترجمة العربية للأصل المكتوب باللغة الروسية، والذي نشرته مكتبة النهضة ببغداد. ودار الفارابي بيروت، سنة ١٩٧٤. ويقع في ٢٧٥ صفحة عدا الملحق. ويضمُّ مقدمة وخمسة فصول وخاتمة. يناقش الفصل الأول منها المصادر. ويتطرق الفصل الثاني للوضع الاجتماعي والاقتصادي السياسي للأقاليم الشرقية من الدولة العباسية. أما الفصل الثالث فيعالج المبادئ الإيديولوجية للحركة البابكية. ويستعرض الفصل الرابع العوامل التي ساعدت على قيام البابكية، والجاحات الأولى التي حققتها، ثم أسباب اندحارها. ويفصل في المعارك العديدة بين بابك والجيش العباسي. أما الفصل الخامس فيبحث في حياة بابك وعلاقاته، ويختتم هذا الفصل بأثر

(٥) حسين قاسم العزيز: انتفاضة الشعب الأذربيجاني ضدَّ الخلافة العباسية. بغداد - بيروت

الانتفاضة في النظام الاجتماعي والسياسي للخلافة. ويضم الكتاب أربعة ملاحق ليست ذات أهمية ولكن خرائطه است جيدة ومفيدة، وخاصة تلك التي تشير إلى مناطق الحركة و مواقع المعارك. أما قائمة المراجع والمصادر فتظهر أن المؤلف قد أجهد نفسه في الاستقصاء عن كلّ ما كتب عن الباباكية وبلغات مختلفة.

على أن الكتاب قد تبني تفسيراً واحداً حاول تطبيقه على الحركة الباباكية.. ألا وهو التفسير المادي للتاريخ، وقد كان من الممكن أن يكتب المؤلف الكثير في هذا الاتجاه و ضمن هذا الإطار دون أن نجد حاجة إلى مناقشة المفاهيم التي يطرحها، وإن إبداء الرأي حقّ لا ينافق مطلقاً باعتباره ظاهرة صحية مطلوبة، ثم إن التفسير المادي للتاريخ وكل التفاسير الأخرى كالاقتصادي والسياسي والقومي والاجتماعي الأخلاقي ذات فائدته، لأنها تكشف جوانب مهمة من مظهر واحد.. ولكن بشرط، وهذا الشرط مهمٌ وحيوي، أن تبني تحليلها على ما يقع لديها من روايات تاريخية ووثائق مضبوطة؛ لا أن تحمل النصوص التاريخية فوق طاقتها أو تُكيف لكي تطبق على تفسير خاص بعينه.

إن الخطأ النهجي الذي وقع فيه مؤلف الكتاب - موضوع المراجعة - هو أنه نبش التاريخ ليستخلص منه الدلائل التي تؤكد نظرية جاهزة في رأسه، فحاول دون جدوٍ أن يرتب أحداث الباباكية ومبادئها بحيث تطابق التفسير المادي!! وقد أدى مثل هذا التركيز غير النهجي إلى قلب الحقائق الموضوعية عن الحركة الباباكية، والغريب في الأمر أن الحركة الباباكية ليست دعوة سرية حتى تكون تفاصيلها ومساراتها غامضة، بل هي حدث تاريخي تكلم عنه مؤرخونا الروّاد ويمكن ترجمة كلامهم وتحليله دون كبير مشقة. الواقع أن المؤلف الدكتور حسين أدرك أن الروايات لا تشفي غليله ولا تفي بحاجته، فراح يكيل التهم للمؤرخين العرب والفرس والسريان والأرمن وغيرهم، ثم راح يقرأ ما بين السطور لكي يجد له دليلاً يطبق عليه فرضيته، فإذا كانت النتيجة...؟

لقد خرجنا بعد قراءة الكتاب بسؤال واحد كبير هو:

لقد وضع المؤلف كتابه هذا كإسهام في الجدل الدائر حول طبيعة الحركة

البابكية، ولكن الكتاب يستند على نظرية معينة واحدة هي التفسير المادي للتاريخ... فهل يمكن وضع القضية العلمية في خدمة الإيديولوجية المذهبية دون التضحيّة بشيء قليل أو كثير من حقائق البحث؟

بعد ذلك كله لا بدّ لي أن أقول بأنّها كانت فرصة فريدة أن أقرأ الكتاب وأتفحصه عن كثب، وأرجو أن تؤخذ ملاحظاتي عنه بجوّ فكري متفتح وسليم. إن الذي تحتاج له هو هذا الجوّ النقي المتفتح المتمسّ بعلامات الاستفهام والشكّ. فانفتاح العقل العربي على العالم وتحرّره من الإطارات الجامدة ومواجهته للأفكار والتفسيرات الجديدة بعلامة استفهام كبيرة، والاستعداد للحوار الموضوعي، والسعى وراء الحقيقة منها كلف السعي، يجب أن يكون أهمّ ميزات مؤرخينا المعاصرین.

ومع تقديرني للجهد الذي بذله المؤلّف في محاولته هذه، إلا أنني أجد نفسي مدفوعاً لوضع الأمور في نصابها، وأرجو ألا تكون مدفوعاً بأيّ غرضٍ خارج حدود البحث التاريخي.

حول عنوان الكتاب

انطلاقاً من أهمية «دقة التعبير» أرى أن عنوان الكتاب «البابكية - انتفاضة الشعب الأذريبيجاني ضدّ الخلاقة العباسية» بهذه الصيغة غير علمي وغير ثيق، فالمتمعن في تاريخ البابكية يدرك أن بابكا لم يكن أذريبيجانياً ليتنقض من أجل وطنه^(١) الذي يعبر عنه المؤلّف بكلمة «عجل». هذا من جهة، ومن جهة ثانية إن البابكية لم تكن مقتصرة على الأذريبيجانيين وجدهم بحيث يحق لنا تسميتها «انتفاضة الشعب الأذريبيجاني» فقد أسهمت فيها جماعات من جرجان، والديلم، وطبرستان، وأرمينيا، ومناطق إيران الشمالية الغربية، والأكراد وحتى بعض العرب^(٢) !!

أما من الناحية الإقليمية فتشير مصادرنا الموثوقة بأنّ الحركة شملت إضافة

(٦) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٤، نقلًا عن واقد بن عمرو التميمي.

Sadighi: Op. Cit., PP. 187 FF. (٧)

إلى أذربيجان بعض مناطق شرقي أرمينيا، وطبرستان، والديلم وشمالي غري إيران !!

وهكذا ومن أجل المذهبية جرّد المؤلف الحركة من سياقها التاريخي الشامل، ليحدّدُها بشعب وإقليم معينين لا يتفقان مع واقع البابكية لا شرياً ولا إقليميًّا.

والعنوان بعد هذا يوحى بأن الحركة «انتفاضة قومية» للشعب الأذربيجاني، وفي ذلك مغالطة تاريخية لا تختلف عن المغالطة التي اعتبرت بابك بطلاً قومياً أذربيجانياً أو بطلاً قومياً إيرانياً.. بل إنه يضرب على نفس الوتر.. الذي ضرب عليه أبراهيموف^(٨) المؤرخ الأذربيجاني حين كتب خلال الحرب العالمية الثانية عدداً من البحوث عن نضال الشعب الأذربيجاني وبسالته عبر العصور، مجدًا بابك *الخزّامي* باعتباره بطلاً أذربيجانياً، ولعل لـأبراهيموف بعض العذر فيما كتبه خاصة إذا أخذنا الظروف التي كان يمرّ بها شعبه بنظر الاعتبار.. ولكن ما هو العذر الذي نجده للدكتور حسين وهو يقع، بدءاً بعنوان كتابه، في «ازدواجية التفسير» !!

حَوْلِ النَّظَرَةِ إِلَى الْمُؤْرِخِينَ الرُّوَادِ

يختتم النقد الموضوعي على الناقد أن ينتقد الفكرة والموضوع لأن يجرّح الكاتب ويتهمه بأنواع التهم غير المتداولة في تاريخ النقد. يقول المؤلف عن المؤرخين العرب الروّاد :

« كانوا يكتبون ما يلائم أذواق الحكام والأمراء وذوي اليسار من الناس .. وكان لخوف المؤرخين من السلطة ولا خدارهم الطبقي، ولعدم تعرّفهم على الأساس الحقيقي لانتفاضات الجماهير، وذلك مننظر من مؤرخي تلك الحقبة ولسيطرة الأوهام وتضليلات السلطة الإقطاعية، كان لكل ذلك أثر في موقفهم المعادي من الانتفاضات ... »^(٩).

(٨) أبراهيموف وتوکار جفسكي: *بسالة ورحلة الأذربيجانيين*، ١٩٤٣.

(٩) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ٤، ١٩٧٤.

وفي هذا الكلام أكثر من مغالطة تاريخية، ولكن إذا تركنا جانباً، ولو بصورة وقتية هذه المغالطات، وأكّدنا على الموقف نحو المؤرخين الروّاد، نرى أن المؤلّف يستخدم أداة طالما استخدماها نفر من المؤرخين المفترضين للوصول إلى أهدافهم، وهي الطعن بالمؤرخين العرب والمصادر العربية والتشكيك في نسبة الروايات إليهم، والتشكيك كان ولا يزال من «قواعد البحث» المعتمدة لدى بعض المؤرخين!! وهو بطبيعة الحال الطريق السهل الذي يجيز للمؤلّف إصدار الأحكام الاعتباطية من وراء ظهر المؤرخين الروّاد والمصادر الأصلية، بل إن ممارسة التشكيك تبدو عادة متصلة لدى مؤلّف كتاب «البابكية» يستخدمها للوصول إلى تفاسير تستجيب لأغراضه. فكيف يكون الطعن والتشكيك إذن إذا لم يكن بالشكل الذي يراه مؤلّف البابكية حين يقول: بأن روايات الطبرى وغيره إنما وُضعت من أجل خدمة أهداف معينة!! وليس من أجل التاريخ وحفظ حوادثه.

ثم لماذا يتّفق المؤرخون، كلّ المؤرخين، على ذكر مساوى «البابكية» وسلبياتها؟ هل هذا الاتفاق مدبر؟ إن الاتفاق المدبر لا يمكن أن يحدث بل هو متذرع بالنسبة للمصادر المتقدمة، لأنّها لم تستند على نفس الرواية. فكلّ مؤرخ أو أخباري يستند على سلسلته الخاصة من الرواية، وقد جمع رواياتٍ مختلفة بأسانيد مختلفة.

فكيف يتّسنى إذن لكلّ هؤلاء المؤرخين أن يتّواطأوا على تشويه سمعة البابكية؟؟

وإذا فرضنا جدلاً أن المؤرخين الروّاد قد أخطأوا في حقّ البابكية، فهل يعني هذا تحرّيجهم بالشكل الذي فعله مؤلّف البابكية؟ أوّليس من الواجب أن نحص حججهم لنحكم بالتالي على بطلانها أو صوابها؟

ولكن هل المصادر العربية وحدها معادية للبابكية...؟ يشير المؤلّف نفسه إلى أن المصادر السريانية والأرمنية والفارسية، لا تختلف في معاداتها للحركة

عن المصادر العربية^(١٠). والشعراء أيضاً كانوا متسلقين للسلطة وصوروا الأحداث من وجهة نظرها فقط!^(١١). وقد فات المؤلف أن التجربة الشعرية يمكن أن تكون تلخيصاً مكثفاً لعلاقة الشاعر بالناس الذين حوله قبل أن تكون علاقة الشاعر بالسلطة. ولدينا نماذج شعرية من تاريخ العرب الوسيط تدل دلالة واضحة على أن الشعر كان إزادة اندماج بشاعر الجاهير وأحاسيسهم أحياناً كثيرة.

والأغرب من ذلك كله أن المؤلف حين جاء ليستعرض الروايات ويفحص آراء المؤرخين الروّاد واحداً بعد الآخر، فشل في إيجاد تحييز واضح ضد البابكية، فامتدح مواقف المؤرخين الذين ذمهم من قبل!! ولنلاحظ آراءه الجديدة التي تتناقض مع آرائه القديمة.

فالطبرى بالنسبة للمؤلف «من أقل المؤرخين السنين تحاماً على البابكية»^(١٢) وفي تاريخه «الكثير من المعلومات المفيدة» ولكن الطبرى، حسب رأى المؤلف «غير دقيق في اختيار رواياته إذ يحصر الشيء ونقشه ويأتي بالغث والسمين». وهنا لا بد أن نقف لنردد على المؤلف فنقول: إن الطبرى لا يتعامل على أحد، وهو لم يتعامل على الحنابلة الذين ناصبوه العداء وكادوا يغبلونه، بل اكتفى بأن أهملهم في كتاباته. والغريب أن الميزة الخاصة التي يمتاز بها الطبرى على غيره من المؤرخين المعاصرين له هو كونه جماعاً، يجمع الروايات المختلفة من مصادر مختلفة وبطرق إسناد متنوعة، أصحابها متتنوعو المشارب والأهواء والمذاهب. إن هذه الميزة يعتبرها المؤلف نقية ويتهمه بالتناقض!! إن الطبرى يدرك تماماً بأنه يأتي بروايات مختلفة ومتناقضة، ويترك للقارئ حرية تحرير الرواية ونقدها نقداً داخلياً وخارجياً. ولعله كان من الأجرد بالمؤلف ألا يتكلم عن الطبرى «وخلقياته الطبقية» لأنه ابتعد عن السلطة وعادى الحنابلة في عهد قوتهم، وكان زاهداً في أمور الدنيا... بل

(١٠) المصدر السابق، ص ١٢.

(١١) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(١٢) المصدر السابق، ص ١٤.

الأجدر أن يتكلّم عن رواة الطبرى وأسانيده. وبمعنى آخر على من اعتمد الطبرى في رواياته عن البابكية وبابك؟^{١٣}
 وأود أن أسأل المؤلف.. أين هو تحامل الطبرى حين يسرد رواية تشير إلى حسن معاملة بابك للأسرى^{١٤}؟ وأين عداء الطبرى حين يضم كتابه رواية عن المزدكية تقول بأن الله إنما جعل الأرزاق في الأرض لتوزع بين الناس بالتساوي^{١٥}؟ وهل يمكن أن يكون مؤرخ أكثر موضوعية من الطبرى الذي يستعرض الروايات المتباينة حول مشاعية النساء لدى المزدكية، ويدرك من جملة ما يذكره رواية تحصر المشاعية في نفري من المحسوبين عليها «فاقتصرت السفلة ذلك واغتنموه وكانت مزدك وأصحابه وشيوخهم فابتلي الناس بهم»^{١٦}.

ومثلاً يذكر الطبرى هذه الروايات يذكر روايات أخرى مختلفة لها وبأسانيد مختلفة عن المزدكية والبابكية وغيرها. فإذا يريد المؤلف من الطبرى أكثر من ذلك؟ ولماذا يعتمد على رواياته في نفس الوقت الذي يتهمه فيه بالتحامل؟ أليست هذه «ازدواجية» في الموقف إن لم نقل تناقضاً صريحاً فيه؟ والأغرب من كلّ هذا وذاك، أن مؤلف البابكية يستعمل تخرجاً جديداً لم نسمع به قبل اليوم لكي يرر هجومه على الطبرى حيث يقول إن الطبرى يقدم (حين يورد روايات في صالح البابكية) «خير تزكية [للبابكية] رغم أنه»^{١٧}.

لقد سار المؤلف على نفس هذه المنهجية القاسية التي سماها «علمية» بالنسبة لمناقشته لواقف المؤرخين الآخرين. فمؤلف البابكية لا يقبل آراء المقدسي في بابك ويکيل التهم لشخص المقدسي لا لرأيه، ولكنه يعود فيقبل آراء المقدسي في المحرمية ثم يعود بعد ذلك ويرفض رأي المقدسي البني على المشاهدة وزيارة المنطقة والذي يقول فيه:

«ووجدنا منهم من يقول يباحة النساء»^{١٨}.

(١٣) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٢٢٧ ، طبعة ليدن.

(١٤) الطبرى، تاريخ، القسم الأول، ص ٨٨٦ ، طبعة ليدن.

(١٥) المصدر السابق، ص ٨٨٥.

(١٦) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٥٠، ١٥١، ١٧٥.

زاعماً بأن ما رواه المقدس يعتمد على القول لا على المشاهدة، وكأنه يريد من المقدسي أن يقول بأنه شاهد بأم عينه اثنين يارسان الجنس علانية دون ارتباط أو عقد زواج!!! وبعد صفحات قليلة يعود المؤلف إلى عادته فيوثق المقدس حين يورد ما يتنااسب مع صورة الباباكية المرسومة في مخيلة المؤلف حول «الدور التخريبي للعناصر الهزلية والمشوهة» التي انضمت للحركة الباباكية^{١٧١}.

ثم ماذا يريد مؤلف الباباكية أكثر عدالة وموضوعية من مؤرخين ذهبوا إلى مناطق الحركة فزاروها. واحتکوا بالناس وناقشوهم حول آراء الباباكية وأفعالها. وهذا ما قام به المقدس والمسعودي والبغدادي وياقوت الحموي!!؟؟ ولا نريد الإطالة في هذه الظاهرة. فالمؤلف يطعن بائن الديم أكثر من مرة ثم يقبل روایاته. وكذلك يفعل مع ابن العبرى وابن اسفندیار وغيرهم، فهو يستغل أقوال المؤرخين التي تناسبه بعد أن يكيفها لفرضية التي يريد تطبيقها ثم يهاجمهم حين يذكرون روایات لا تناسبه. ولعلنا ندرك بأن المؤرخين في الأعم الأغلب ذكرموا للباباكية وما عليها في روایات تختلف في درجة صحتها ووثوقتها. ولماذا يعلل المؤلف عدم تحامل اليعقوبى على الحركة الباباكية بكونه «شيعي لا يتحامل بشدة على معارضي السلطة»؟^{١٧٢} إننا إذا أردنا استخدام هذا المقياس للحكم على مواقف المؤرخين لوضح لنا سرعة تهافتة، ولكن موقف ابن العبرى وابن اسفندیار وأى زكريا الأزدي وابن أعتم الكوفي، وكل مؤرخي التاريخ الحلى والإقليمي إلى جانب الباباكية. وهذا ما لم يحدث!!، ويتحقق لنا أن نسأل ما هو مقياس التشيع في تلك الفترة المبكرة؟ وكيف يصبح لنا أن نقول بأن المؤرخ اليعقوبى شيعي والطبرى سنى. كما يشير المؤلف، فهو العطف على العلوين أم الولاء للقضية العلوية السياسية؟ فإذا كان العطف والاحترام للعلويين فالطبرى يسبق اليعقوبى في ذلك، ومراجعة بسيطة لما أورده الطبرى عن العلوين تكفي للتدليل على ذلك. إن اعتدال لهجة اليعقوبى لا تعود إلى هذه

^{١٧١} انظر سابق، ص ٢٠٢، - راجع كذلك: الصفحات ١٢٧، ١٣٨، ١٨٩.

الأسباب التي ابتدعها مستشرقون أجانب أكثر من كونها تعود إلى أنه مؤرخ موضوعي مدقق.

ويشير المؤلف إلى أن ابن قتيبة^(١٩) هاجم الشعوبية وأنكر دعواهم بالخط من شأن العرب وطمس إنجازاتهم، رغم إيرانيته، لأنه «كان يتقلد منصباً قضائياً»!! وهذا افتراض بعيد وانتهاك مفتوح لحرمة هذا الكاتب، ولماذا لا نقول بأن ابن قتيبة أدرك بطلان الآراء الشعوبية العنصرية التي لا تقوم على أساس من المنطق والتاريخ... ثم هل كان ابن قتيبة الأعمى الوحيد الذي وقف مع العرب ضد الشعوبية. وما رأي المؤلف بالباحث وأبي حيان وغيرهم... وما هي المناصب التي تقلدها فحول الكتاب الذين وقفوا ضد الشعوبية؟؟

وهل تسأله المؤلف لماذا لا يطعن الدينوري في (الأخبار الطوال) ببابك وحركتك؟^(٢٠) ولعلنا نذكره بأن الدينوري معروف بنزعته الإيرانية الفالية التي تجعله في أحيان كثيرة ينزع إلى اختيار روايات متخيصة للفرس. فهو حين يتكلم عن أبي مسلم يسميه (صاحب الدولة) وكأن الدولة العباسية قامت بجهوده الفريدة. ويصور البرامكة «دولة داخل دولة» وهو بعد ذلك يجدد المقنعة والحركات الخرمية تمشياً مع نزعته!! ولماذا يعزّز المؤلف تأثير المؤرخين الأرمن بما رووه عن «مهندوية» بابك إلى روايات الدينوري التي تصور بابك بطلًا ومهدياً منتظراً؟ إن فكرة المنقد المنتظر أو الفكرة المهدوية فكرة عالمية^(٢١) وهي ليست مقتصرة على الحركات الإيرانية أو على الدينوري. وقد شاعت الفكرة في الغرب والشرق في العصور الوسيطة. وهي موجودة في تاريخ الغرب قبل الإسلام وبعده، فقد كان (المنصور) هو المنقد المنتظر للقبائل اليهانية، وكان بنو تميم ينتظرون التمييزي المنتظر، وكان أهل الشام يتوقعون بجيء السفياني المنتظر، كما كان للشيعة العلوية مهدياً منتظراً. ولا يستبعد أن تكون هذه

(١٩) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٣.

(٢٠) المصدر السابق: ص ١٣، ٢٣٥.

N. Cohen: *The Pursuit of the Millennium*, London, 1962. (٢١)

الفكرة متداولة في التراث الشعبيالأرمني وانتقلت إلى تواريχهم.

والمؤلف يلاحظ بأن المصادر السنية كانت معبرة عن لسان السلطة العباسية وأن هذه السلطة كانت تحضن المذهب السني في الفترة موضوع البحث^(٣٣). إن هذا التعميم - والكتاب حاصل بأمثاله. يُعتبر غير وثيق واعتباطياً من الناحية التاريخية. فالسلطة لم تكن سنية في مذهبها زمان المؤمن والمعتصم بل كانت معتزلية. ثم إن المذاهب لم تتخذ شكلها المعروف وتبدأ بالتباور إلا في عهد المتوكل وبعده، ولم يقو مذهب أهل السنة إلا بعد ظهور الأشعري (أي حوالي سنة ٣٠٠ هـ) وهو عهد متاخر عن زمن الحركة. ويذكرنا القول بأن الخلفاء العباسيين الأوائل كانوا متقلبين لم يقرروا مذهبًا رسميًا بعينه؛ فالنصرور لم يقطع شرة معاوية مع الرواندية المتطرفة وقرب في الوقت نفسه أصحاب الحديث. وسار المهي والرشيد على نهجه. أما المؤمن والمعتصم - وعهدهما عهد الحركة البابكية - فقد جعلا من مذهب الاعتزاز مذهبًا رسميًا. فكيف نستطيع القول بأن السلطة سنية وهي تدين جماعة من أهل السنة عذاب «الخنة»؟ ولنا بعد هذا أن نسأل المؤلف هل المصادر الأخرى المعبرة عن وجهات نظر معارض لل Abbasians سياسياً أو وجهات نظر عملية، كانت إلى جانب البابكية؟ أو على الأقل امتدحت هذه الحركة؟ إن المؤلف نفسه يجيب عن هذا السؤال بالنفي. ويعرف بأنها ضد البابكية. فلماذا إذن يصب جام غضبه على فئة واحدة منهم !!؟

وتعميم آخر وقع فيه المؤلف في مغالطة تاريخية كبيرة هو وصم جميع المؤرخين بمحاباة السلطة؟ ونحن هنا نسأل... هل كان الطبراني محابياً للسلطة. وهو يورد عشرات الروايات بل مئات الروايات عن الثوار والتمرد من خوارج وأمويين وعلويين وفرس؟

وهل كان خليفة بن خياط محابياً للسلطة. وهو يورد الرسائل المتداولة بين السلطة والثوار الخوارج. وفيها تهجم كبير على سياسة الخليفة وتدابيره؟!

(٣٣) حسن فاسه الغزى: البابكية. ج ٢. ص ١٢٣.

وهل كان أبو زكريا الأزدي محابياً للسلطة حين يقول عن العباسين بعد حوادث الموصل سنة ١٣٣ هـ «كذب والله من زعم أن هؤلاء مسلمون» !!؟

وبعد ذلك كله ندعوا المؤلف لأن يتضمن كتاب ابن العربي المكتوب باللغة السريانية وكتاب ديونيسس التلمحري في التاريخ (المكتوب باللغة السريانية)، وتاريخ طبرستان، وتاريخ ابن اسفنديار، وكتاب كشف الغمة لسعيد بن سوحان الأذكي وتاريخ سistan وغيرها من كتب التاريخ المحلي... ندعوه ليتصفح هذه الكتب وسيتراجع حتى عن إيراد مثل هذه التعميمات !!

ولماذا نذهب بعيداً في المناقشة... فربما كان الأجر أن نقتطف آراء المؤلف نفسه وبذلك «ندينه من فمه». وبعد كل التهم والتهجمات يقول عن الطبرى بأنه «أقل المؤرخين السنيين تحاماً» !!

وعن اليعقوبي «لا يتعامل بشدة»! والدينوري «قليل التعامل»! والشهرستاني في نقه للفرق ليس شديداً ولا يذكر بابك! وعن المسعودي أنه ذهب شخصياً إلى مناطق البابكية ودون ما شاهده وسمعه^(٢٣).

فماذا يريد المؤلف أكثر من ذلك من المؤرخين... أليس ما أورده هنا مدحأ لهم واعترافاً بصحة الكثير مما رواه؟ على أن الخلاصة المدهشة التي يخرج بها القارئ لهذا الباب هو أن المؤلف لم يستطع أن يجد متوجهً حقيقةً على البابكية ومعادياً لها من بين المؤرخين وكتاب الفرق إلا البغدادي وواقد التميي. أما الثاني فكتابه مفقود، ولا يستطيع أحد أن يحكم عليه حكمًا قاطعاً إلا بعد العثور عليه، وما يورده ابن النديم عنه لا يتعدى نتفاً ومقتضفات. أما البغدادي فلعله أكثر الكتاب الذين تلقوا التهم واللعنات من المؤلف على أنه يصبح، وبصورة فجائحة، ثقةً وموضوعياً حين ينقل رواية تقول بأن البابكية سمحوا للمسلمين ببناء المساجد !!^(٢٤).

(٢٣) المصدر السابق، الصفحتان ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧.

(٢٤) المصدر السابق، ص ١٨.

ليت مؤلف البابكية لم يذكر شيئاً من الكلام العام الذي ذكره عن المؤرخين الروّاد، واقتصر بذكر المصادر التي اعتمد عليها، وقرأ بين أسطرها وحلّ مظانها، ليخرج بكل تلك المبادئ الاجتماعية والاقتصادية للبابكية!! التي.. كما يقول، كانت فوق مستوى مدارك العصر!!... ليته فعل ذلك لكان إذن هدانا إلى سبيل جديد نستقرى به حقائق تعيد تقييم تاريخنا !!

حول الموقف من المؤرخين المحدثين

يسرد مؤلف البابكية في صورة ببغاوية تتسم في كثير من الأحيان بالتشنج تهأها متوجنية على فريق كبير من المؤرخين العرب والمستشرقين الأجانب^(٢٥). وهو في ذلك لا يخاصم المستشرقين الغربيين فحسب، بل المستشرقين من أوروبا الشرقية كذلك. ولذلك نجده يصارع على أكثر من جبهة لكي يثبت دون جدوى صحة تحليله النطري. ولنبرز بعض آرائه في المؤرخين المعاصرين: يقول المؤلف بأن انتهاج المؤرخين للأسلوب الاعلاني «يعزى إلى تصديقهم روايات مؤرخي العصور الوسطى دون تحيص أو تدقير أو تعمق في معرفة مدى اتصال هذا المؤرخ أو ذاك بالسلطة، وإلى أي فرقـة أو مذهب ينتمي. كما ويرجع إلى ضيق الأفق والانحدار الطبعـي وتهـبـ الرجـعـية والرأـيـ المتـزـمتـ ومحـابـةـ السـلـطـةـ البرـجوـازـيةـ الرـجـعـيةـ»^(٢٦). ولذلك فهو يرى أنه «قلما تظهر أبحاث تاريخية تتسم بالتحليل العلمي والمـنزـهـ عن التـحـزـبـ والروحـ الشـوفـينـيةـ والـطـائـفـيةـ»^(٢٧). ولكن ماذا عن المستشرقين السوفيت؟ يقول مؤلف البابكية عن المؤرخ السوفيتي ديان، الذي قال عن البابكية أنها تهدف إلى إزالة الحكم العربي: «هـكـذـاـ وبـكـلـ بـسـاطـةـ وـعـدـ تـرـوـ يـقـعـ الـعـالـمـ السـوـفـيـتـ بشـاكـ العـلـمـاءـ الـبـورـجـواـزـيـنـ ..!ـ».

ولا حاجة لنا لتبيـانـ مدىـ سـطـحـيـةـ هـذـهـ التـهمـ ..ـ عـلـىـ أـنـنـاـ نـسـأـلـ المؤـلـفـ عـلـىـ

ماـذـاـ اـعـتـدـ هوـ فـيـ كـاتـبـتـهـ عـنـ الـحـرـكـةـ الـبـابـكـيـةـ؟ـ إـنـهـ يـرـيدـ منـ المؤـرـخـينـ أـلـاـ

(٢٥) المصدر السابق. الصفحات ٤٠٣٢٠٣٩٠ .

(٢٦) المصدر السابق. الصفحات ٢٩٠٠١٢٠ .

(٢٧) المصدر السابق، ص ٢٩ .

يصدقوا روايات المؤرخين الأوائل، ولكنه هو نفسه لا يجد غيرها. إننا ندعوه إلى ذكر مصادر غير مصادرنا المعروفة بشرط أن تكون أسبق من عهد واقتدار التميمي واليعقوبي والطبرى... فليأت بحججه قبل حجج هؤلاء المؤرخين؟؟ ولكن لماذا ننسى عدم الترابط في الأفكار التي أوضحتها حين كلامنا عن المؤرخين الرواد...؟ ألم يتاجن المؤلف على المؤرخين الأوائل ثم يؤثثهم ويعتمد على روایاتهم بعد ذلك؟، وهكذا فعل مع المؤرخين المحدثين. ففي الوقت الذي يرى المستشرقين «علماء برجوازيين يبرعون نواياهم بهرجة علمية براقة» نراه، كعادته، يعتمد على آرائهم حين تناسبه فيعتمد على جولدتساير وكابيتاني وغيرها. ولعلنا نكتفي بذكر متل واحد طريف في هذا الباب. فبعد أن يتكلم المؤلف عن أحد المستشرقين مشيرا إلى أن أحجائه مفعمة بوجهة النظر البورجوازية، يعود فيقول أن هذه الأبحاث لا تخلو من بعض التحليلات الصائبة^(٢٨). ويقتبس مؤلف البابكية تحليل هذا المستشرق عن مركز المرأة لدى الإسماعيلية ليطبقه بمحاذيره على مركز المرأة لدى البابكية!! فشتان بين الإسماعيلية والبابكية!! وهل تحييز المنهجية العلمية استعارة أو اقتباس التحليلات التاريخية لحادثة معينة وتطبيقها بمحاذيرها على حادثة أخرى دون روایات وبراھین. وربما كان للمستشرق روایاته الخاصة التي اعتمد عليها في تفسيره مركز المرأة لدى الإسماعيلية، ولكن كيف يجوز لمؤلف البابكية أن يستعيير التفسير ويطبقه على البابكية دون أن تدعمه روایات موثوقة خاصة بالبابكية؟ فالمؤلف يقول أنه اقتبس «هذا التحليل البارع في الرد على اتهام الحرمين والبابكيين بمشاعية الزوجات». ويكرر المؤلف فعلته غير المنهجية هذه حين يأخذ تفسيرات إنكلز^(٢٩) حول أوضاع الفلاحين في ألمانيا ليطبقها على ظاهرة عدم تحسس الفلاحين للبابكية متناسيا الظروف السياسية والاقتصادية (الإقليم) المختلفة بين أوروبا والشرق الإسلامي في العصور الوسطى.

(٢٨) المصدر السابق، ص ١٠.

(٢٩) المصدر السابق، ص ٢١ - ٢٢.

فأية منهجية تلك التي يشير بها السيد المؤلف؟... إنها منهجية جديدة لا تمت بصلة إلى التفسير المادي للتاريخ بل تعتبر قسراً عليه.

حول طبيعة الحركة البابكية

يؤكد المؤلف في أكثر من مناسبة بأن البابكية كانت «انتفاضة فلاحية» ضدّ التعسف والظلم الإداري وفداحة الضرائب بل هي «من أكبر انتفاضات الفلاحين الجماهيرية» ويعتمد في ذلك على ما ذكره إنكلز عن (الحرب الفلاحية في ألمانيا)^(٣٠)!!.

ولكن كيف يمكن تطبيق ما حدث في ألمانيا على أحداث الشرق الإسلامي؟ ففي ألمانيا كانت هناك سلطة الكنيسة وسلطة الامبراطورية وسلطة الأمراء الإقطاعيين. ثم إن الإقطاع الأوروبي في مضمونه وظروفه وأبعاده، مختلف عن النظام الاقتصادي في الشرق الإسلامي^(٣١)، والمؤلف يعترف بأن «الإقطاع» لم يكن «متكاملاً» في الشرق وإنما يتبلور بعد في صيغته المعروفة.

على أن المؤلف لا يذهب مع إنكلز في تفسيره على طول الخط، بل يناقض فكرة إنكلز القائلة بأنه لا يمكن داعماً تحريك جاهير الفلاحين ودفعهم إلى الانتفاضة... لأن هذه الفكرة تقف حائلاً بين المؤلف وفرضيته القائلة «بأن البابكية انتفاضة فلاحية» ولذلك يرى المؤلف بأن مقوله إنكلز صحيحة كمبدأ عام، ولكن لا يمكن استخدامها لنكران حقيقة تاريخية^(٣٢)!!.

ويتحقق لنا أن نتساءل كيف يمكن أن توصف البابكية بكل منها انتفاضة فلاحية وقد انضم إليها الإقطاعيون؟ وساعدها الامبراطور البيزنطي، وقبل هذا الامبراطور إيواء فلول المغاربة من أتباع بابك بعد فشل الحركة. وإن الأمراء الأرستقراطيين أسهموا في الحركة. وأن اصبهنـ طبرستان بـ شـ بـ تعالـيمـ الخـرمـيةـ

(٣٠) المصدر السابق، ص ٢١.

(٣١) راجع: كوبلاند، الإقطاع في المصور الوسطى في غرب أوروبا (مترجم)، القاهرة ١٩٥٨.

(٣٢) حق بالنسبة إلى (إنكلز) يشير المؤلف على بجد السابق بالاستعارة بالإراء حين تأسـدـ مهاجـتهاـ حينـ لاـ توـافـقهـ.

وشعّ عليها. وأن المازيار اشترك في حركة بابك. وأن عصمة الكردي مع عدد من النساء اشتركت فيها. وحتى نفر قليل من العرب أمثال ابن البيهقي وحاتم ابن هرثة كاتبوا ببابك وأسهموا في حركته^(٣٣).

إن المؤلف يدرك دون شك التناقض الواضح بين فرضيته بأن الحركة انتفاضة فلاحية وبين الحقائق التاريخية التي تُظهر إسهام النساء والإقطاعيين والبيزنطيين فيها فيعزّوها إلى خوف النساء من الحركة!! ويبرر ذلك بأن تحالفهن كان موقتاً لم يغير من طبيعة الصراع الطبقي^(٣٤)!!!... وهكذا تطفى المذهبية على المنهجية فتزيف التاريخ.

وإذا كان المؤلف يؤكد في أكثر من مناسبة^(٣٥) بأن الأرستقراطية الإيرانية تعاونت مع الأرستقراطية العربية بعد تأسيس الدولة العربية الإسلامية، إذن فكيف يبرر وقوف جماعات من الأرستقراطية الإيرانية والطبرستانية والجزجانية والديلمية والأذربيجانية والكردية والأرمنية مع بابك؟ وهنا يسير المؤلف على خطين فكريين متناقضين. فزاه يترك تفسيره المفضل ليستند إلى تفسير سياسي فيقول:

«إن الأرستقراطية كانت تتضائق من سيطرة السلطة العربية»^(٣٦)
وهكذا يرى بأن أرستقراطي إيران اشتركت في حركة بابك رغبة في التخلص من الحكم الأجنبي الذي جدد نفوذهن. وأن الأرستقراطية الأرمنية أسهمت في حركة بابك من أجل توسيع نفوذها وزيادة سيطرتها على الأراضي. ويتناهى «نزاع الطبقات» حين يتكلم عن الفقهاء مصنّوراً الصراع بشكل سياسي لا يخلو من صبغة دينية^(٣٧).

(٣٣) راجع: كتاب البابكية. العينات. ٢٣ . ٢٥ . ٢٨ . ١٥٤ . ١٥٢ . ١٦٥ . ١٦٨ . ١٨٨ . ١٩٢ . ٢٥١ .

(٣٤) المصدر السابق. العينات . ٢٠١ . ٦٤ .

(٣٥) المصدر السابق. العينات . ١٤٢ . ٩٤ . ٩٢ . ٨٦ . ٥٤ .

(٣٦) المصدر السابق. ص . ١٤١ .

(٣٧) المصدر السابق. العينات . ١٧١ . ١٠٢ .

إن المؤلف يرى بأن الأستقراطية الإيرانية كانت مع السلطة العربية وضدّها في نفس الوقت!! وإزاء هذا الموقف غير المترابط لا يمكننا أن نتوقع أية نتيجة يمكن أن يصل إليها المؤلف.

وإذا ما بحثنا عن الروايات التاريخية التي استند إليها المؤلف في إثبات دور الفلاحين في الحركة التي يعتبرها « من أكبر انتفاضات الفلاحين الجاهيرية » لا نجد شيئاً، ويعرف المؤلف نفسه بذلك ويلتجئ إلى ملاده الوحيد ألا وهو قول إنكلز في بحثه عن الفلاحين الألمان الذي يقول فيه: إنه لا يمكن دائماً تحريك الجماهير الفلاحية لأنها تعودت عبر السنين على الخضوع... بهذا الشكل يبرر المؤلف عدم وجود روايات واضحة عن اشتراك الفلاحين.. إذن كيف يحقق له تسميتها « انتفاضة فلاحية »؟ وال فلاحون لم يسهموا فيها أو، على حد تعبيره، لم يسهموا جميعهم فيها أو أن الذين أسهموا فيها تخلوا عنها بسرعة^(٣٨).

ويتأسف المؤلف على قلة سفك الدماء في الحركة حين يتكلم عن دور المازيار الذي حرض « الفلاحين » على قتل الإقطاعيين فيقول: « فلو انصاع الفلاحون لآراء المازيار وهو قتل أرباب الضياع جميعهم لربما كان للانتفاضة نتيجة أخرى »^(٣٩). ويرى المؤلف أن « برامج البابكية » لا يمكن أن تُنفذ إلا بالقضاء على الجبارة وقتلهم^(٤٠).

والسؤال الذي يطرح نفسه يالماح هنا هو ما هي هوية المازيار؟ ألم يكن من الأستقراطية؟ ألم يكن إقطاعياً؟ وكيف يمكن لأمير إقطاعي أن يحرّض الفلاحين على قتل أبناء طبقته؟ ألا يخالف هذا صلب « التفسير المادي » الذي يحاول المؤلف جاهداً تطبيقه على البابكية؟ أم أن هذه حالة استثنائية أخرى. أو ربما تحالف وقتي بين أمير إقطاعي ثائر على طبقته وحركة جاهيرية؟ ألا يرى المؤلف بأن حتّ المازيار للفلاحين وتحريضه لهم دليل آخر على أن الفلاحين

(٣٨) المصدر السابق، الصفحتان ٢٠٣ - ١٩٣.

(٣٩) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٤٠) المصدر السابق، ص ١٥٥.

لم يكونوا متخصصين للحركة ولم تجذبهم مبادئها؟ وأن هناك عناصر وكتلاً لعبت دورها في الحركة علينا ألا نهملها؟

حَوْلَ بَعْضِ مَبَادِئِ الْيَابِكِيَّةِ

نود أن نؤكد منذ البدء بأن إثبات النوع على الظاهرة التاريخية ليس أمراً صعباً إذا ما اتبعت طريقة ذكية لانتقاء النصوص وحملت هذه النصوص أكثر من طاقتها وإذا ما تمعن الكاتب بالقدرة على التأويل، ولكن هذه الطريقة دون شك ليست الطريقة المنهجية في البحث التاريخي.

يتكلم المؤلف عن المزدكية باعتبارها الخلفية الفكرية للخرمية والبابكية، فالخرمية إذن فرقة تطورت عن المزدكية في العصر الإسلامي ... فهذا نعرف عن المزدكية وحليفتها الخرمية؟

إن الحقيقة الأولى التي أرى ضرورة سردها هي أن آراء المزدكية لم تصلنا واضحة تماماً وخاصة الآراء الاجتماعية والاقتصادية، ولذلك لا أرى ضرورة الاندفاع في الدفاع عن المزدكية والاستغراف في خيال خصي في تصوير هذه الحركة. خاصة ونحن نعلم بأن الملك الفارسي^(٤١) قباد احتضن المزدكية ورعى زعماءها.

أما الحقيقة الثانية فاري بـلا نظر إلى المزدكية والخزّمية من خلال منظار القرن العشرين، وندافع عنها بلفة ومفاهيم ومقاييس القرن العشرين، ثم نستنتج استنتاجات لا يفهمها إلا رجل القرن العشرين. وهذا ما فعله المؤلف حين وصف الخزّمية بأنها «فرقة ذات برامج اجتماعية ثورية»^(٤٢) وحين تكلم عن برامجها وكأنه يتكلم عن حركات القرن العشرين ...

هل يحقُّ للمؤلِّف أن يصوَّر لنا البابكية وكأنها حرب تحرير شعبية للتخلُّص من الأجنبي المحتل، وأنه كان لا بدَّ أن تتحقَّق النصر لولا عدم تنظيمها وخيانة

(٤) كريستنسن: إيران في عهد الساسابيين، (مترجم)، ص ٣٣١ فما بعد.

(٤٢) حسن قاسم العزيز: اليابيكية، الصفحات ١٢٣، ١٣٠.

الإقطاعيين، وأنها حرب عادلة إلا أن المجاهير الفلاحية كانت متعددة ولم تندفع معها!! ولكن قضية «العدالة» لا تنتصر دائمًا!!

إن المؤرخ لا يستطيع أن يصور لنا الأحداث التاريخية إذا لم يتفهم بعمق الروايات التي تتحدث عنها ويعيش في أجوانها وكأنه يعيش في زمنها الذي وقعت فيه، وعلى ذلك وتجاه هذه المفاهيم المعاصرة التي يستعملها المؤلف لا نرى داعيًّا لمناقشته حول مفاهيم ليست في البابكية وإنما أصلقتها بها المؤلف لصقًا معتقدًا على خيال خصب لا على مصادر خصبة.

ثم كيف توصل المؤلف إلى الاستنتاج بأن كل قادة ومجاهير الحركات الإيرانية كانوا خرميون^(٤٣)؟ وهل كان أمراء طبرستان أو إقطاعيو أذربيجان وأتباعهم من الخرميون؟ ومن أثبت له أن يوسف البرم كان خرمياً؟ إن العديد من المؤرخين يظهرون له خارجيًا. على أن معالجات المؤلف للحركات الإيرانية قبل البابكية كانت سطحية وتتصف بالسرعة والتبسيط ولذلك لا تستحق الرد^(٤٤).

ولو التزم مؤلف البابكية الاعتدال والموضوعية في مناقشته لتعاليم البابكية، لوجد أن أكثر من مؤرخ يتفق معه، ولكنه يمضي في استطراداته إلى أبعد الحدود فينفي كل ما يعتقد بأنه سليم دون أن يشير إلى مصدر واحد يعتمد عليه حين يقدم صورة بديلة لما تقدمه مصادرنا المعروفة!!

يقول المؤلف بأن البابكية طالبوا بالعدالة في توزيع النساء^(٤٥)، ولا يذكر المصادر التي أوجحت له بهذه الفكرة، ثم يعود فيقبل رواية الأسفرايني^(٤٦) التي تقول بأن مشاعية النساء كانت في ليلة واحدة من ليالي السنة فقط!! وكان حدوث الإباحة مرة واحدة في السنة ينفي صفة المشاعية والدعارة، فائي تفسير

(٤٣) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٤٤) المصدر السابق، ص ١٤٤. - قارن معالجات صديقي، المصدر السابق، لهذه الحركات الإيرانية.

(٤٥) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٤٠.

(٤٦) الأسفرايني: التبصير بالدين، ص ٦٢، القاهرة ١٩٤٠.

يقبل بهذا التخريج؟؟ وهل تثبت المشاعية بعدد المرات، وإذا حدثت مرة ألا يمكن أن تحدث مرات، ويظهر أن المستشرق بونياتوف^(٤٧) كان أول من قبل بهذه الرواية التي تقول بأن المشاعية كانت عادة تُطبق مرة واحدة في السنة بين الحرميَّة.

* * *

قد أوردنا فيها سبق بأن المؤلف يقتبس رأياً استشرافيًّا حول مركز المرأة عند الاسماعيلية ليطبقه على البابكية، ويرى بأن البابكية أعادوا للمرأة حريتها وحقوقها، ولكن أعداء البابكية صوروا هذه الحرية وهذا التقدير وكأنه مشاعية ودعارة!! فاقتبس تفسيراً عن الاسماعيلية، إن صحَّ هذا التفسير، ليطبقه بطريقة «الاستعارة» على البابكية دون أن يبحث عن روایات يستند إليها. إن تعاليم البابكية التي تذكرها مصادرنا التاريخية تقول بأن المالك لا يستطيع أن ينفرد بما يقتني^(٤٨) وتعتبر هذه التعاليم النساء من جلة المقتنيات. ويدوينا أن نسأل المؤلف إذا طبَّقَ هذا المبدأ على النساء فإذا نسميه؟ ألا يُسمى مشاعية؟ أو على أقل تقدير ألا يدلُّ ذلك على أن الحرميَّين متساهلون في حياتهم الجنسية!!

وماذا عن الإقطاع..؟ يرى المؤلف أن الحكم العربي الإسلامي لم يجر تبدلات أساسية في الوضع الاقتصادي وأن الضائقة الاقتصادية استمرت. ويستخدم تفاسير تخصُّص الإقطاع الأوروبي ليطبقها على «الإقطاع» العربي الإسلامي.. ولا نريد أن ندخل في تفاصيل الاختلافات الجوهرية بين الإقطاع الأوروبي والنظام الاقتصادي في الشرق الإسلامي، ولكن أحيله إلى ما ذكره أحد الماركسيين من أن الفتوحات العربية أدت إلى تحطيم الإقطاع وليس إلى بدئه^(٤٩). أما إذا كان مؤلف البابكية يقصد الإقطاعات التي ظهرت في العصور العباسيَّة المتاخرة، فهذا لا يدخل في نطاق بحثه لأنَّه لم يظهر في زمن حدوث البابكية وإنما بعدها.

(٤٧) انظر: مجلة الثقافة الجديدة، العدد ٢٧، ص ٣٩ فما بعد، بغداد ١٩٧١.

(٤٨) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١١٨.

(٤٩) أميل توما: العرب والتطور التاريخي، (ترجم) حيناً ١٩٦٢.

ويستطرد المؤلف في ذكر الحلول التي طرحتها البابكية للتخلص من الإقطاع!! موضحاً منهاجها على شكل مبرمج وشعارات متبلورة كأنه يتكلم عن حركة معاصرة دون أن يذكر مصدراً واحداً يدعم آراءه^(٥٠). والمؤلف يدرك جيداً بأن ما قاله لا يستند إلى مصدر، ولذلك يتبرع لصياغة المفاهيم والتعاليم بلغته الخاصة مبرراً ذلك تبريراً طريفاً، فهو يقول أن بساطة التعاليم البابكية إنما تعود إلى سذاجة مدارك العصر^(٥١) وبساطة الناس في تلك العهود!! وهذا تخريج جديد وطريف يدافع به المؤلف عن افتقار البابكية للمبادئ.

وحين يقول المؤلف بأن المزدكين استحوذوا على أراضي الأرستقراطية واستغلّوها مشاعاً يصطدم بعقبة كأداء في طريق تطبيق مذهبه ذلك أن المجتمع كان مجتمع العبودية، وهو مجتمع تطور عن المشاعية، ويجب أن يسير نحو الإقطاع - حسب مراحل التفسير المادي للتاريخ - فكيف يبرره المؤلف؟ إنه يستعمل اصطلاحاً آخر هو «العود الخاطيء» إلى مرحلة قديمة (المشاعية) وهذا شيء طبيعي - في مفهوم المؤلف - بالنسبة لمدارك ذلك العصر!! وكأن «مدارك العصر» أصبحت (قميص عثمان) يلوح به المؤلف كلما أحسن برج في موقفه!!

بهذا المنطق اللاموضوعي يريد المؤلف أن يفرض تفسيره على الحركة البابكية^(٥٢) ولعل في ذلك دليلاً آخر على أن هذا التفسير لا ينطبق على البابكية ومنطلقاتها.

شمَّ مَاذَاعَنْ مَدَارِكَ الْعَصْرِ ..

قلنا بأن الاستنتاجات والفرضيات التي يريد المؤلف أن يقنعنا بها تشكو من عدة نقاط ضعف .. وأن تخليله كثير الثغرات، ولذلك كله يعمد المؤلف إلى

(٥٠) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٠٦.

(٥١) المصدر السابق، الصفحات ١٠٦ ، ١١٩ .

(٥٢) المصدر السابق، ص ١١٩ .

(٥٣) ولعل أحسن تعبير للعلاقة بين التفسير المادي والحركة البابكية هو الاصطلاح المعروف باسم

Misfits:

التهجم على مدارك الناس ومستواهم في ذلك العصر كلما أعزته الحجة والدليل والبرهان.

إن العصر الذي يتكلّم عنه المؤلّف، يعتبر ذروة الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وأن ذلك العصر أنجب علماء مخضرين أبدعوا في مجالاتٍ مختلفةٍ إنسانيةً وعلميّةً تُعتبر حجر الأساس في بناء صرح حضارتنا العالميّة المعاصرة، وإن نسياناً فهل ننسى آراء ابن حزم والماحظ وابن المقفع وابن خلدون في الإصلاح السياسي والاجتماعي. فالماحظ لا يرى في العنصر أو النسب الأساس في تقرير قومية الفرد، بل إن لغته وثقافته وفكرة واتجاهاته هي الحكمة في ذلك!! وضرب ابن خلدون على نفس هذا الوتر في (مقدمة) فقال إن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين في القفر أما العرب الذين كانوا في معادن الخصب فاختلطت أنسابهم وتداخلت شعوهم. ويقول ابن حزم في (الأحكام) إن الحد الأدنى من المعرفة لا بد أن يكون إيجاريًّا: فهل هناك آراء «تراثية» أكثر «معاصرة» من هذه الأفكار؟ وكيف يستسيغ المؤلّف أن يتهمج على هذه المدارك وأمثالها؟

ومن سبق ابن الهيثم البصري في أخذيه بالاستقراء واعقاده على المشاهدة وفيما أورده من نظريات في الإبصار وانعكاس الضوء؟ وهل ننكر إسهامات البيريوني في الفلك والرياضيات التي دفعت هذين العلمين إلى مراحل متقدمة أو جهود جابر بن حيان الذي ثبّت دعائمه علم الكيمياء الحديث؟ وهل عُرف علم الجبر في العالم قبل جهود الخوارزمي؟ ومن سبق الخازن في الإشارة إلى أن للهواء وزناً وقوة رافعة؟. وليس قصدي أن أعدّ إنجازات الحضارة العربيّة الإسلاميّة وعلمائها في العصر الوسيط، فإن ذلك الأمر اعترف به أعداؤنا قبل أصدقائنا، رغم محاولات الأوروبيين في عصر النهضة طمس تلك الإنجازات وذلك بطبع اسماء العلماء والكتب العربية والاقتباس منها أو ترجمتها دون ذكر عنوانيها أو أسماء مؤلفيها، ولكنني أرى أن المؤلّف كان قاسياً في تصويره لمدارك العصر. ولعلني أذكره بأن كتابة التاريخ عند العرب بدأت بصورةٍ جديةٍ ومنظمةٍ في عهد الاهتمام المتزايد بالعلوم والمعارف، وأن المؤرخين عالموا

موضعاتهم تحت ضغط نفس الدوافع التي أملت على زملائهم في بقية فروع المعرفة ممارسة نشاطاتهم العلمية.. ويامكان أي باحث أن يجد الروح العلمي مائلاً في الكثير من مصادرنا التي كتبها مؤرخون حقاً.

هل كان للعوامل الأخرى ذرّ في الحركة البابكية؟

إننا نعتقد بأن الظاهرة أو الحدث التاريخي حدث معقد تعوره عوامل عديدة فتؤثر في سيره وتطوره، منها العوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقومية والدينية وحق النفسية.. وبمعنى آخر إن منهج البحث العلمي المعاصر يعتمد الاحتمال والتعدد في التفسير.

وقد يلعب عامل واحد دوراً بارزاً في ظاهرة ما، ولكن ليس معنى ذلك أن نلتزم ونلتزم هذا العامل دون النظر في أثر العوامل الثانوية الأخرى. وقد حاول الكتاب الذي بين أيدينا أن يظهر الحركة البابكية كأنها نتيجة صراع طبقي عنيف ليس إلا.. ولكن ملاحظات وإشارات أفلتت من قلم المؤلف كانت بتاتية مؤشرات على أن عوامل أخرى منها سياسية وقومية وشخصية لعبت دورها في تحريك بابك ومن حام حوله نود أن نشير إلى أهمها:

- ١ - يصور المؤلف الصراع بين السلطة العربية وأمراء القفقاس كصراع سياسي^(٥٤) وليس طبيعياً !!
- ٢ - يرى المؤلف بأن إسهام الأرستقراطية الأرمنية كان بسبب تضائقها من سيطرة السادة العرب، ومن أجل توسيع نفوذها فالصراع أرمني - عربي ذو صبغة سياسية^(٥٥) !
- ٣ - يرى المؤلف بأن اصحابهند طبرستان بشر بتعاليم الخرمية^(٥٦) ومعنى ذلك أن أميراً إيرانياً عملياً يعارض السلطة العربية، فينشر تعاليم مغايرة

(٥٤) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ٦٠.

(٥٥) المصدر السابق، الصفحتان ١٤١، ١٠٢.

(٥٦) المصدر السابق، ص ١٥٤.

لعقيدتها (الإسلام) في محاولة للتخلص من سيطرتها!! وهذا صراع سياسي عنصري ديني.

٤ - يرى أن الأرستقراطية الإيرانية اشتركت في حركة بابك رغبة في التخلص من الحكم الأجنبي^(٥٧) الذي حدد نفوذها، فالسبب سياسي والصراع فارسي - عربي وليس طبقياً. وهنا يسير المؤلف على خطين فكريين متناقضين، فلين التحالف والتعاون بين الأرستقراطيتين العربية والإيرانية الذي يكرره مرات في كتابه؟ ثم إن ما يتحقق المؤلف في إياضحة هنا هو كيف تثور الأرستقراطية الإيرانية وقد قرّبها العباسيون؟

٥ - يعترف المؤلف بأن العروبة والإسلام صنوان لا ينفصلان في تلك الفترة التي يبحثها حين يقول «إن الإسلام كان بالنسبة للثائرين دين الطبقة السائدة فكان اعتناق الشائرين للخرمية في سبيل المعارضة الثورية»^(٥٨). ولكن المؤلف سرعان ما يستدرك ويقول بأن الثائرين كانوا ضدّ السلطة الإسلامية وليس ضدّ الإسلام كدين. ويحقّ لنا أن نسأل لماذا لم يعتنق الخرمي مذهبًا إسلاميًّا مناهضاً لذهب الدولة كالذهب الشيعي العلوي أو الخارجي إذا كان هؤلاء غير مناهضين للإسلام كدين؟ ولعلنا نعلم بأن هناك الكثير من الفرس والترك والبربر اعتنقاً مذهب إسلامية معارضة ليعلنوا عدم ولائهم للعباسيين.

أم يكن اعتناق بابك وأتباعه للخرمية المتطرفة عن المذكورة دليلاً على أنهم لم يكونوا فقط ضدّ العباسيين بل ضدّ سلطة العرب وضدّ الدين الذي يعتقدونه؟

إن الظاهرة التي غابت عن ذهن المؤلف هي أن مفهوم «الثورة من أجل انتصار العدالة» في المجتمع الإسلامي، الوسيط كان يعني انتصار الإسلام على الانحراف، وكذلك فإن كل حركات المعارضة أو الثورات

(٥٧) المصدر السابق، ص ١٧١.

(٥٨) المصدر السابق، ص ١٣٨.

ضمن الدولة الإسلامية كانت دائمًا تظهر الحكام بظاهر غير الملزمين بالشريعة، المنحرفين عن الدين. وانطلاقاً من هذه الحقيقة التاريخية فإننا نسأل المؤلف.. هل كانت البابكية من هذا النوع من الثورات؟ هل كانت ثورة تدعوا إلى تطبيق الإسلام الصحيح وتظهر العباسيين بظاهر المنحرفين؟ والجواب هو النفي طبعاً، والنتيجة هي أن للبابكية أهدافاً وغايات لا تلتقي مع الدين الإسلامي والعروبة شيء. إننا ندعو المؤلف أن يفكر ملياً في هذه المعادلة التي لا تقبل اللف والدوران !!

- ٦ - يقرن الكتاب الإسلام بالعروبة والسلطة حين يقول:

«وما كان الإسلام إلا علامة امتياز للأستقراطية المنتصرة (العربية) والمذهب الرسمي للدولة التي تمثله»^(٥٩).

- ٧ - في معرض كلامه عن الحرب يشير صراحة أنها ضدّ العرب فيقول «خيانة الحلفاء الموقترين أضعفت الخرميين وساعدت العرب على بلوغ نقطة التحول في كفاحهم ضدّ حركة الشعب التحريرية».

- ٨ - إن منهج البحث التاريخي يشترط نقد الرواية نقداً داخلياً وخارجياً ثم قبوها أو رفضها. أما الكتاب الذي بين أيدينا فيشكّ في الرسالة المرسلة من أخي الاشخاص إلى أخي المازيار والتي يقول فيها «يعود الدين إلى ما لم ينزل عليه أيام العجم»^(٦٠) دون نقدها أو ذكر سبب لرفضها.

ويفعل المؤلف الشيء نفسه فيما يخصّ القول المنسوب إلى زوجة جاويidan «إن بابك سوف يرد المذكورة»^(٦١). والغريب أن المؤلف يقتبس بعضاً أو جزءاً من الروايات التي يرفضها حين يريد أن يعزّز آرائه أو تفسيراته.

(٤٩) المصدر السابق. ص ١٦٣.

المصدر السابق. ص ١٥٢.

المصدر السابق. ص ١٥٤ - ١٥٥. - راجع الطبرى. تاريخ. القسم الثالث. ص ١٢٦٩. طبعة ليدن.

- لا يمكننا أن نتوقع من المؤلف أن يعترف بأن بابك تحالف مع أميراطور الروم، لأن ذلك يتعارض مع تفسيره بأن «البابكية حركة فلاغبة طبقية» ولذلك نراه يزوج ويلف ويدور ويرور دون جدوى^(٦٢). فالمؤلف يقول إن الروم ساعدوا بابك ويرر ذلك تبريراً ساذجاً حين يرى بأن الروم ما كانوا ليساعدوا بابك لو لا أن المأمون ساعد توما الصقلي!! أما تبريره لقبول الأمبراطور للخرميين الفارين لا جثين في الأراضي البيزنطية فهو متهافت، حيث يقول إن الأمبراطور أراد أن يستخدمهم في حروبهم مع المسلمين!!

أما مساعدات الأمبراطور لبابك في مهاجمة المسلمين « فهي نكاية بالمسلمين » وليس واجباً تجاه الخليف!! ولعلنا نذكر المؤلف بأن مصادرنا تشير بأن ثيوفيل، أمبراطور بيزنطة، عقد اتفاقاً مكتوباً مع بابك، ولم يكن الأمر اعتباطاً أو بالسذاجة التي يتصورها^(٦٣) !!

ولكن المؤلف لا يستطيع أن يصد طويلاً أمام الوثائق ولذلك يعترف في النهاية بأن التحالف بين بابك والأمبراطور كان لأن « اتفاق مصالح الطرفين في القضاء على الجيوش العباسية وتحطيم السيادة العربية تدعو إلى قيام تحالف بينهما »^(٦٤). هذا ما قاله المؤلف بالحرف الواحد متناسياً الصراع الطبيعي والتفسير المادي.

- يشير المؤلف إلى أن المازيارية في طبرستان تحالفت مع البابكية، ويرى المؤلف نفسه أن المازيار أمير إقطاعي أرستقراطي. فكيف تنسى لبابك صاحب البرامج الاجتماعية: الاقتصادية المعادية للإقطاع والأرستقراطية أن يتحالف معه^(٦٥) !!

(٦٢) المصدر السابق، ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

(٦٣) راجع: فازيليف، بيزنطة والعرب، ص ١١٣ - ١١٤.

(٦٤) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ٢٠٤.

(٦٥) المصدر السابق، ص ٢٥١.

وإذا كان هدف المازيار سياسياً، وهو التخلص من السلطة العربية الأجنبية كما يرى المؤلف؟ فهل اتفقت أهدافها؟ وبمعنى آخر هل أن عوامل سياسية دفعت الحركة إضافة إلى عوامل أخرى؟ ولماذا لا ييرزها المؤلف؟

١١- لقد انضمت قلول البابكية بعد اندحارها إلى الأمبراطور البيزنطي وإلى منكجور الفرغاني^(٦٦) والي العباسيين على أذربيجان الذي تردد سنة ٢٣٢ هـ - ٨٢٩ م... والسؤال الذي يطرح نفسه هو أين بقيت عقيدة البابكين

وبرأيهم، وهم ينضمون إلى والي عباسي متربّد على السلطة؟ وما هي نقاط الاتفاق بينهم وبينه؟ ولعله في مستقبل الأيام يظهر لنا من يصف حركة منكجور الفرغاني بأنها «انتفاضة أذربيجانية» جديدة!!

١٢- في معرض كلامه عن اشتراك بعض العرب في الحركة البابكية يحمل النصوص أكثر من طاقتها، ويختبر تعويذات عن اشتراك العرب لم يذكرها الرواية. بل إنه يضع الكلمات في أفواه الرواية ويستعمل جللاً مثل «إن المؤرخين وإن لم يشروا إلى انسجام هؤلاء للحركة فإنهم (أي النساء) حسب رأينا لم يكن أمامهم وقد انتفضوا على السلطة إلا الانضمام لجيش الانتفاضة!!...»^(٦٧) إن منهج البحث التاريخي لم يشهد، على ما أعتقد، تفسيراً يتسق بعدم الترابط والسدادة مثل هذا التفسير!!

إنه تفسير ليس له مكان في منهج البحث التاريخي! أibil هو محض خيال. وعلى المؤلف أن يفرق بين عصيان بعض الولاة أو تمرد بعض شيوخ القبائل وبين اشتراكهم في الحركة البابكية.

وليسصح لي المؤلف أن أسوق له عدداً من الروايات التي ترى بأن البابكية كانت مضادة للعروبة والإسلام. وكان على المؤلف أن يتعمق في مناقشتها أو دحضها لا أن نير عليها من السحاب.

(٦٦) المصدر السابق. الصفحات ٢٥٦ - ٢٦٥.

(٦٧) المصدر السابق. ص ١٦٨.

- ١- يشير بابك في رسالته إلى تيوفيل أميراً طور الروم قائلاً «إن ملك العرب (المعتزم) قد وجَّه عساكره ومقاتلته...»^(٦٨) فهو حين يتكلم عن المعتزم يسميه ملك العرب.
- ٢- تشير روايته إلى ملاحة السلطة العباسية للخُرميَّة في عهد الرشيد حتى إن زعيمهم جاويدان كان لا يستطيع جمعهم «خشية شر العرب»^(٦٩).
- ٣- اعترف المازيار بعد أسره باتفاق المتأمرين على «أخذ الأُمِّبِطُورِيَّة من العرب وأعادتها لأُكَاسِرَةِ الْفُرْس»^(٧٠). هذا مع العلم أن صاحب هذه الرواية يكن مؤرخاً محلياً لا يجيء إلى العرب، ولكنه مع ذلك يوضح نوايا البابكية بأمانة.
- ٤- يؤكِّد المسعودي في رواية له أن الأفшин والمازيار اتفقا على إحياء «مذاهب الشَّوَّهَةِ والْجَوْسِ»^(٧١).
- ٥- يروي الطبرى رسالة تبودلت بين زعماء الحركة تقول: «إنه لم ينصر هذا الدين الأبيض (الخُرميَّة) غيرك وغير بابك» فالخُرميَّة هي الدين الأبيض المعارض للإسلام دين المسودة العباسيين!! وتستمر الرسالة لتجعل هدف المتأمرين «أن يعود الدين إلى ما لم يزل عليه أيام العجم»^(٧٢).
- ٦- وحين سُلِّمَ سهل بن سبات الأرمني بابك الخُرمي إلى السلطة العباسية التفت إليه بابك وقال له «إنما بعنتي للיהודים بالشيء اليسير»^(٧٣) وهنا وصف بابك العرب المسلمين باليهود!!

(٦٨) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٢٣٤ . طبعة ليدن.

(٦٩) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٦ .

(٧٠) ابن اسفنديار: تاريخي - طبرستان، (الترجمة الانكليزية) ص ١٥٥ ، لندن ١٩٠٥

(٧١) المسعودي: مروج الذهب، ج ٤ . ص ٦١ .

(٧٢) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ١٣١١ فها بعد.

(٧٣) المصدر السابق، ص ١٢٣١ .

- ٧ وحين علم بابك أن الذي يتولى أمره في السجن شخص فارسي من الدهاقين قال: «الحمد لله الذي وفق لي رجلاً من الدهاقين يتولى قتلي»^(٧٤).

ألا يعتقد معي مؤلف البابكية بأن هذه الروايات وأمثالها تحتاج إلى تأمل ومناقشة وتحقيق لكي تتبين حقيقة البابكية عن كثب؟؟

حَوْلَ عَلَاقَةِ الْخُرَمِيَّةِ بِالدُّعَوَةِ الْعَبَاسِيَّةِ

يرى كتاب البابكية بأن الخرمية كانت الحرك للدعوة العباسية مستنداً إلى أن خداش كان أحد دعاة العباسيين وقد قُتل منها بالخرمية^(٧٥). الواقع فإن هذا التفسير يشوّه طبيعة الدعوة العباسية، ذلك لأن دور خداش في الدعوة كان متقدماً، وأن الإمام محمد العباسي تبرأ منه بعد مقتله وافتضاح آرائه ونبه الشيعة العباسية إلى انحرافه. ثم إن الدعوة العباسية لم تكن ذات وجهة واحدة بل ظهرت بواجهات مختلفة، ولذلك لا يمكن إعطاؤها لوناً واحداً متطرفاً!!

وبطبيه أن المؤلف قد تجاهل التفسير الحديث للدعوة العباسية وهو تفسير أكثر شمولاً وتكاملاً فقد أثبتت مصادر^(٧٦) حُقُّقت حديثاً أن القوة الضاربة في هذه الدعوة كانت تتكون من عرب خراسان، وقد أسمهم فيها المiali، وخاصة أولئك المرتبطين بالقبائل العربية في خراسان، أيضاً، ولكن دورهم لم يكن يماثل دور العرب. وأورد أن أؤكد على أن غالبية المiali الذين اشتراكوا في الدعوة العباسية كانوا من المرتبطين بالقبائل العربية، وهؤلاء ذوي وضع خاص ليس كبقية المiali. فالولي المرتبط بقبيلة عربية يعتبر جزءاً من القبيلة «فالولاء لحمة كلحمة النسب» وقد قرر عمر بن الخطاب إجراء منها في هذا الباب حين كتب إلى العمال والولاء أثناء حروب التحرير والفتح الإسلامي: «ومن اعتقم من الحمراء (المiali) فأسلموا، فألحقوهم بوالיהם لهم ما عليهم وعليهم ما عليهم،

(٧٤) المصدر السابق، مص العصمه.

(٧٥) حسن قاسم العزيز: البابكية، ص ١٤٢.

(٧٦) راجع على سبل المثال لا الحصر: المؤلف الجھول، أخبار العباس وولده، بيروت ١٩٧٣. -

أبو زكريا الأزدي: تاريخ الموصل، القاهرة ١٩٦٧.

وأن أحبوا أن يكونوا قبيلةٍ وحدهم فاجعلوهم أسوةً في العطاء «^(٧٧) وهذا الإجراء أدى إلى تلامِحٍ كبيرٍ بين عرب القبيلة ومواليها ناهيكٌ عنَّا ينبع عنه من مشاركةٍ في الآمال والآلام.

إن المؤلف يتبنى منذ البداية تفسيراً يقاشي تماماً مع وجهة نظر لهاوزن الغنرية فيسرد معلومات عن التمييز الحاد بين العرب والموالي معتمداً على مصادر ثانوية مثل كتب جرجي زيدان وبعض المستشرقين ويرى أن «لأوضاع المزرية والانتهاكات الصريحة لحقوق الفلاحين الدور البارز في تحريكم» ومن أجل ذلك أسهموا في الدعوة وكانوا عباد جيشها. ويعتبر فلاحي إيران أشد أنصار العباسين دون أن يشير إلى مصادره ودون أن يطلع عن المصادر الجديدة التي أظهرت حقائق جديدة.

وقد يكون هناك محرومون من الموالي، ولكن كان هناك إلى جانبهم محرومون من العرب الذين تسميمهم مصادرنا «الضعفاء». وهذا سرّ ادركته الدعوة العباسية^(٧٨) وركزت على كسب الضعفاء من العرب والموالي معاً، ولعل شعاراتها القرآنية واضحة.

﴿وَنَرِيدُ أَنْ نَمُّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضْعَفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ *

والشعار الآخر:

﴿أَذْنَ اللَّهِيْنَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ **

وهكذا لم تكن غالبية أتباع العباسين، كما يدعى المؤلف، من الإيرانيين بل كانوا في الغالب من عرب خراسان المستقررين هناك منذ أجيال عديدة. أما فلاхи إيران فغالبيتهم لم تحرّكْ ساكنها حين فجرت الثورة العباسية، بل إن

(٧٧) البلاذري: فتوح البلدان، الصفحتان ٢٧٤ - ٤٦٢. ١٩٠١. مصر.

(٧٨) راجع: د. فاروق عمر، طبيعة الدعوة العباسية، بيروت، ١٩٧٠.

* سورة التصوير، الآية ٥.

** سورة الحج: الآية ٣٩.

مدن إيران ومجاهيرها لم تستغل فرصة الثورة العباسية لتهب مساندة لها. والمُؤلف يشارك الدينوري وحمة الأصفهاني في تمجيدهما لأبي مسلم الخراساني تمجيداً مقصوداً. فقد اعتبر أبو مسلم الرجل الأول في الدعوة والعامل الحاسم في الانتصار. بل إن المُؤلف يتجاوز ذلك ليقرّ بأن مقتل أبي مسلم كان أحد الأدلة على تنكر العباسيين للشعب^(٧٩). أي شعب؟ الشعب الإيرلندي أم الأذربيجاني أم العربي؟! ومتى كانت مصالح الشعوب مطابقة لمصلحة أبي مسلم؟!

والواقع أن أبو مسلم لم يلتحق بالدعوة في خراسان إلا بعد ربع قرن من بيتها. وبعد وصوله إلى خراسان كان في معية الرجل الأول سليمان بن كثير الخزاعي العربي (نقيب النقباء). ولماذا هذا التركيز على فرد بعينه ومصادرنا تشير بأن قيادة الحركة كانت جماعية يرأسها مجلس النقباء الثاني عشر؟؟

وعليينا أن نفرق بين المخادع اسم أبي مسلم رمزاً لحركة معارضة إيرانية وبين ارتباطه بها. فأبو مسلم لم ترتفع أسميه وتزداد شعبيته إلا بعد مصرعه على يد النصّور. وعندئذ فقط أصبح رمزاً للمعارضة الإيرانية ومنقاداً متظراً للإيرانيين!! أما قبل ذلك فقد حارب أبو مسلم في خراسان جيوب الرواندية كممثل ووال لل Abbasians هناك.

ولا يصح لنا اعتبار مقتل أبي مسلم، كما يرى المُؤلف، منعطفاً منها أثار الحركات في إيران، بل إن ذلك يرجع إلى الوعي والتحسّن الجديد الذي أوجده الثورة العباسية ذاتها.

حَوْلَ الْحَرَكَةِ الشَّعُوبِيَّةِ

ينطلق المُؤلف من الفرضية القائلة بأن الحركة الشعوبية لم تكن واحدة في كل عصور التاريخ الإسلامي، ويفرق بين مرحلتين: الأولى العصر الأموي وصدر الدولة العباسية، وهي هنا ذات طابع «تقديمي» تمثل نضال الشعوب ضدّ التسلط ضدّ «التعصب الشوفيني» الذي مارسته الأرستقراطية القبلية العربية. أما المرحلة الثانية فيبعد العصر العباسي الأول حين تحولت الشعوبية

(٧٩) حين قاسم العزيز: البابكي، الصفحتان ١٤٣، ١٣٦.

فجأة فأصبحت «رجعية» تعكس ذهنية «الأستقراطية الإيرانية» الملتصقة بالبلاط العباسي والتي استخدمت إمكاناتها المادية لشراء أقلام المثقفين والكتاب وأغرتهم ليكتبوا في مثالب العرب ويشكروا في دورهم الحضاري في التاريخ^(٨٠).

ومعنى ذلك أن الشعوي في العصر الأموي وصدر العصر العباسي ليس كالشعوي في بقية فترات العصر العباسي!! والشعوي من العوام ليس مثل الشعوي الأستقراطي، فالأخير شخص غير مت指控 ضد العرب، وإنما يطالب بالمساواة!! أما الثاني فهو شوفي مت指控!!

على أن المؤلف سرعان ما يقع في التناقض قبل أن يفتح لنا المجال للرد عليه. فقد كرر مراراً مقولته أن العباسين قربوا الأستقراطية الإيرانية، فكيف يفسر لنا الآن تآمر هذه الأستقراطية ضدهم وقد قربوها وتعاونوا معها؟ هل أن هذا من باب «اتق شرّ من أحسنت إليه» أو كما يقول المؤلف حين يدرك وقوعه في التناقض بأن السبب نفسي محض، فالاستقراطية الإيرانية كانت تعاني من «حساسية تجاه الأصل (العنصر) نتيجة نظرية الازدراز والتحقير التي كانت تمارسها الأستقراطية العربية على كلّ ما هو غير عربي»^(٨١) وهكذا يتناهى المؤلف تفسيره الطبقي ليعمد إلى تفسير نفسي، ثم لا يلبث أن يعرج إلى تفسير عنصري (عرب ضد فرس) لا يختلف عن التفاسير العنصرية لفان فلوتون وولهاوزن.

إننا لا نتفق مع المؤلف على اعتبار الشعوبية «نضالاً ضدّ التسلط»^(٨٢) لأنها تحمل في بذورها عناصر عنصرية وشوفينية معادية للعرب سواء اعتقدوا العوام أم الكتاب أم الاستقراطية. وهي في حقيقتها تمثل جهود فئة معينة من الأعاجم لفرض سيطرة التقليد غير العربية (خاصة الفارسية) وبعث البناء

(٨٠) حسن قاسم العزيز: البابكية. ص ٩٣ - ٩٤.

(٨١) المصدر السابق. الصفحات ٩٤ - ١٧٨.

(٨٢) المصدر السابق. ص ٢٧٣.

الاجتماعي الفارسي القديم بكل ما يجويه من مراتب طبقية متباينة وإحلال روح الثقافة الفارسية محل روح الحضارة العربية الإسلامية. ولعل النتائج التي ترتب على النشاط الشعوي أكبر دليل على أهدافه ومراميه، فقد انبعثت المانوية من جديد في العراق، وانتشرت روح الاستخفاف بالدين، ووجهت انتقادات لاذعة للتقاليد والأعياد وحتى الأنساب العربية. فماذا نسمى كل ذلك وأكثر منه !!^(٨٣)

حُولَّ الحَرْبِ الْأَهْلِيَّةِ

وعلى نفس الأساس، فنحن لا نقبل التفسير الذي يصور النزاع بين الأمين والمأمون وال الحرب الأهلية التي أعقبته على أنه صدام بين الأستقراطية الإيرانية والأستقراطية العربية كما يحاول المؤلف أن يصوّره. وهنا ينافق المؤلف نفسه في نقطتين رئيسيتين:

الأولى - أنه وقع في شراك التفسير العنصري (عرب ضد فرس) فكيف يقول هذا وهو المؤيد للرأي القائل «الشريف من كلّ قوم نسيب الشريف من كلّ قوم».

الثانية - أنه تناهى مقولته السابقة وهي أن الأستقراطية الإيرانية اختارت الطريق السلمي للتنكيل بالأستقراطية العربية عن طريق الشعبية. فهو يظهر هنا أن الأستقراطية الإيرانية تستعمل السلاح لا الفكر والعلم ضدّ العرب وسلطتهم. فأيّ التفسيرين يريدها أن نصدق ؟؟

إن تصوير الحرب الأهلية وكأنها نزاع عنصري يجانب الواقع التاريخي ويردد تفاسير تقليدية أكل الدهر عليها وشرب، فكيف يقبلها المؤلف وهو البشر بالتفسير المادي؟ فمن الممكن أن يفسّر النزاع على أنه نزاع بين كتلتين متضاربي المصالح يتمثل في كل منها العرب وغير العرب. ولا بدّ لنا أن نقول بأنّ اصطلاح «الأستقراطية العربية البغدادية» اصطلاح غريب لم يرد في

^(٨٣) المصدر السابق، ص ١٧٨ - ١٨٠ .
٢٦٠

كتب المؤرخين الرواد ولا المحدثين، وهو يظهر لأول مرة في هذا الكتاب. أما الاصطلاح المألوف فهو «أهل بغداد» وهو اصطلاح تاريجي له دلالته، وهو لا يمثل الأرستقراطية فحسب بل جاهير بغداد بالدرجة الأولى. فكيف يسوغ للمؤلف استبداله باصطلاح من بنات أفكاره^(٨٤)

حَوْلِ الْأُوضَاعِ فِي الْأَفْتَالِمِ

ومن أجل أن يبرر المؤلف اشتراك بعض سكان الأقاليم التي وقعت فيها الحركة البابكية^(٨٥) في هذه الحركة، يبالغ في تصوير تردي الأوضاع في هذه الأقاليم بل وفي الأقاليم الأخرى البعيدة عن موقع الحركة، فالإيرانيون « كانوا يقايسون من ثقل الضرائب والجور الإقطاعي والتبعُّف الحكومي » والدياللة كانوا « يقايسون شظف العيش نتيجة الإرهاق الإقطاعي واستغلاله وجور السلطة ». أما الشعب الأرمني فكان « يئن من إرهاق وتعسُّف الإقطاع والسلطة » وأهل مصر عانوا من « تفاقم الجور الإقطاعي والتسلط الحكومي ». وللقارئ أن يلاحظ التشابه في الصفات والنعموت التي يستخدمها المؤلف، وهي لا تظهر في كتابه بهذا الشكل الطريف، لأنها تستخدم في صفحات متباudeة. أما وقد جمعت هنا، فهي لا تبعدو أن تكون تكراراً ملأً وألفاظاً دون دلالات !!

وشيء آخر أكثر ملأً إلا أنه طريف في الوقت نفسه لكونه جديداً وهو استعمال المؤلف لكلمة (لا بدّ)^(٨٦) أكثر من مرة حين لا يجد سندًا تاريجياً فهي بدعة جديدة تضاف إلى ما ابتدعه سابقاً من مقاييس، فهو يقول، مثلاً عن الأكراد إنهم « يقايسون من شظف العيش » ولا بد أنهم قد أبسموا في الحركة البابكية. ويقول عن الزط في العراق « لا بد أن الجور قد لحقهم، ولا شك، مما حدا بهم إلى التذمر والاحتجاج ثم الانتفاض » ولا بد هنا تأتي محل السبب حين لا يجد المؤلف أسباباً أو سندًا تاريجياً لما يريد أن يقوله !!

(٨٤) المصدر السابق، ص ١٧٩.

(٨٥) رأى على التوالي في المصدر السابق، الصفحات ١٦٦، ١٦٩، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٨٠، ١٨١.

(٨٦) المصدر السابق، الصفحات ١٦٩، ١٧١.

ولكن لماذا كل هذه المبالغة والتكرار الممل؟ إن التفسير رأي، وهو بهذا فرضية تعرض احتالاً من جهة احتلالات، ولذلك لا ينبغي لنا أن يأخذنا جناس المذهب فننسى النهج وأصول البحث.

ثم إذا كانت الأقاليم كلها تعاني هذه المعاناة التي يصورها المؤلف، فمن أين جاء ذلك المجتمع الذي أُنجب العلماء والأدباء والملائكة؟ وكيف انتعشت التجارة؟ وما هي الظروف التي أغرت العرب بالاستقرار واحتراف الزراعة والتجارة والحرف، وخاصة في العصر الذي يتكلم عنه المؤلف (العصر العباسي)؟

حَوْلَ الْمَحَابَاةِ لِبَابِكَ

يكسر الكتاب أكثر من مرة دعوة الدكتور طه حسين «وأيسر ما يجب على المؤرخ الحق أن يسمع أو يقرأ ما تحدث به أو كتبه المنهزمون والمتتصرون جميعاً» وهذه دعوة إلى اتباع النهج العلمي في الكتابة التاريخية، ولكن بدلاً من أن يطبقها المؤلف، نراه يقع في العادة السيئة وهي الإعجاب ب الرجل العصابات التمرد على السلطة المركزية، ضارباً عرض الحائط محاولة تقويه أو إعطائه حق قدره استناداً إلى الوثائق المتوافرة لديه.

فمنذ الصفحات الأولى يواجه القارئ المحاباة لبابك فنقرأ^(٨٧) «قامت... انتفاضة واسعة ضد الخلافة العباسية واستمرت حوالي ٢٠ عاماً ناضلت الشعوب فيها تحت قيادة الشاب الباسل ببابك نضالاً مستميتاً من أجل الحرية». وفي مناسبة أخرى يسمى المؤلف ببابكا بطلاً ويصور لنا أسره تصويراً رومانتيكياً فيه الكثير من الخيال الذي لا يستند على روايات تاريخية، فيقول:

«وتحول البطل في قلعته الخاوية المهدمة، وسرت بخاطره سفي النضال المديدة الطويلة، وكيف كان اسمه على طرف كل لسان»^(٨٨).

ولكن البطل في التاريخ هو الرجل الصانع للأحداث^(٨٩). رجل أفعاله هي

(٨٧) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٨٨) المصدر السابق، ص ٢٤٧.

(٨٩) سيدني هوك: البطل في التاريخ، (مترجم) ص ١٥٥، ١٩٥٩.

نتائج طاقات وملكات متميزة وإرادة قوية وشخصية بارزة، والذي تستطيع أن تنسب إليه نفوذاً طاغياً مؤثراً في تقرير مفصل أو حدث ما. فهل تنطبق هذه الصفات على بابك الحُرمي وأفعاله؟

ولم يكن بابك الحُرمي وحده من أصبح مهدياً منتظراً بعد مقتله، فقد عُدّ أبو مسلم الحُراساني قبله منقذًا منتظراً للإيرانيين. وكان هناك منقذون مهديون لدى الكثير من الجماعات، وهناك السفياني المنتظر الذي تترقبه الجماعات الموالية للأمويين، وهناك المهدي المنتظر للشيعة العلوية، والمتصور الذي تنتظره القبائل اليهانة، والتميمي الذي تترقبه بنو قيم وهكذا^(٩٠) ..

ويبالغ المؤلف في تصوير خطورة البابكية على السلطة المركزية، وأن القبض على بابك كان مبعث ارتياح بالغ لدى الناس. وحين يتكلم عن الأراضي التي استولى عليها بابك يستعمل اصطلاحاً حديثاً وغريباً هو «الأراضي التي حررتها الانفاضة» أو «الجزء المحرر»^(٩١) !! انطلاقاً من فهمه للحركة بأنها حركة تحريرية جاهيرية !! الواقع أن الحركة لم تكن بالخطورة التي يصورها بها المؤلف ولقد كان في استطاعة السلطة العباسية تحريك المتمردين داخل حدود الأمبراطورية البيزنطية وإمدادهم بالمساعدات، كما وأن الخلافة استطاعت قمع حركات متعددة واضطرابات في أماكن أخرى خلال فترة الحركة البابكية.

ومع أن الدينوري قليل التحامل على البابكية باعتراف المؤلف نفسه، فإن روايته لها قام به بابك من سفك للدماء ينكرها المؤلف. يقول الدينوري عن بابك «استفتح أمره بقتل من حوله بالبد»^(٩٢) . وإذا سلمنا جدلاً بأن هذه الرواية موضوعة، فهذا يقول المؤلف عن رواية ابن العبري^(٩٣) خاصة أنه مؤرخ لا تتصف كتاباته بالولاء للسلطة العباسية بل على العكس، ولذلك فإن تأكيد

(٩٠) راجع: د. فاروق عمر، ألقاب الخلفاء العباسيين، مجلة كلية الآداب، العدد ١٣ ، بغداد ١٩٧٠.

(٩١) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ٢٤٩.

(٩٢) الدينوري: الأخبار الطوال، ص ٣٣٨.

(٩٣) ابن العبري: مختصر تاريخ الدول، ص ٢٤٠.

ابن العربي باتباع **الخُرّمية** لسياسة القتل والتلميح شيء له مغزاه بالنسبة للحركة!!

ولكن مؤلف البابكية ينفي هذه التهمة أصلاً مشيراً إلى أن **الخُرّمية** كالمزكية تكره سفك الدماء، ونحن نترك المؤرخين يردون عليه، يقول ابن النديم: صحيح أن **الخُرّمية** لا تعرف سفك الدماء، ولكن بابك أحدث في مذاهبيها القتل والغصب والحروب والمثلة!! ويؤيده في ذلك المقدسي مشيراً إلى أن **الخُرّمية** لا تتورع من سفك الدماء عند عقد راية الخلاف^(٩٤).

ونجاه هذه الأدلة الدامنة لا يستطيع المؤلف إلا أن يعترف بالقتل وسفك الدماء الذي أحدثته البابكية فيعزوه إلى «قطاع الطرق واللصوص الذين اندسوا في صفوف الحركة»^(٩٥)!! وهل انضم هؤلاء بدون علم بابك؟ أو أنه كان لا يعلم بجرائمهم؟ ومن هو إذن المدبر والمنظم لفعاليات البابكية؟ إن التاريخ لا يقبل من المؤلف مثل هذه الحabaة وهي لا تنطبق مع الشعار الذي اقتبسه من طه حسين. إن الأمانة العلمية التي أنكرها مؤلف البابكية على غالبية المؤرخين لا تستسيغ مثل هذا الموقف.

وبعد فإن الروايات التي تسمى بابك «ملكاً» والروايات التي تقول بأنه **سمّي دهقاناً**^(٩٦) تشير إلى طموحات دنيوية واسعة لديه تثير أكثر من تساؤل حول الصورة التي ظهر بها بابك (صورة القائد المثالي والبطل الحرر) في كتاب البابكية موضوع المراجعة هذه!!

حَوْلَ شَأْجَ الْبَابِكِيَّةِ

يرى المؤلف أن البابكية كانت منعطفاً منهاً وحدثاً أدى إلى «زعزة الخلافة وتخريبها» وأنها أفقدت الخليفة منزلته وسلطت عليه القادة الأتراك وشجّعت أمراء الأطراف على «الاستقلال»^(٩٧).

(٩٤) ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٤ . - المقدسي: البدء والتاريخ، ج ٤، ص ٣٠.

(٩٥) حسين قاسم العزيز: البابكية، ص ١٩٠ .

(٩٦) أنظر: الطبرى، تاريخ، القسم الثالث، الصفحات ١٢٣١ ، ١٢٢١ ، طبعة ليدن.

(٩٧) حسين قاسم العزيز: البابكية، الصفحات ٣ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ .

الواقع أن لتدور الخلافة العباسية أسباباً أبعد من الحركة البابكية وأعمق منها. وأن التدور السياسي والإداري بدأ قبل حركة بابك وفي خلافة الرشيد بالذات. وليس هنا مجال البحث في ذلك، ولكننا نقول بأن الخليفة العباسي لم يفقد منزلته ونفوذه في هذه الفترة، وأن المأمون والمعتصم كانوا من الخلفاء الأقوياء، ولا نعلم عن تسلط قادة أتراك عليهما.

أما نزعة الانفصال التي يسميه المؤلف «الاستقلال» !! فهذه بادرة بدأت كذلك قبل عهد البابكية كما هو معروف تاريخياً، ولكن ظاهرة انفصال في الولايات الشرقية والغربية أسباب وظروف خاصة بها وبالوضع العام للسلطة المركزية، ولا يمكننا أن نقبل هذا التفسير الاحادي النظرة، والذي يقول بأن انفصال الولايات جاء نتيجة للبابكية !!

استدراكات أخرى

- وجهة نظر عربية اشير المؤلف في مقدمته بأنه في كتابه البابكية ينطلق من وجهة نظر عربية. ولكن استعراض الكتاب لا يؤيد ذلك.

فوجهة النظر العربية لا تسمى الفتوحات الإسلامية عملية «احتلال»^(٩٨) فلم تكن فتوحات العراق والشام ومصر إلا عملية تحرير لأراضٍ تسكنها قبائل عربية اغتصبها الساسانيون والروم، وعمليات تحرير القبائل وقعت تحت نفوذ ساسي وبيزنطي. إن من الباحثين، ومنهم مؤلف الكتاب من يربط صلة العرب بالعراق والشام بالثلاثة عشر قرناً الماضية، أي منذ الفتوحات العربية فحسب، الواقع أن صلة العرب بهذه الأقطار أقدم من ذلك بكثير، وهناك شعوب نزحت إلى العراق والشام من الجزيرة منذ فجر التاريخ، وهناك أمارات عربية تكونت في أطراف العراق والشام، وهناك قبائل استوطنت أنحاء مختلفة منها قبل عهد الفتوحات. وقد وجد العرب المسلمين عند تحريرهم العراق أن سكانه المقيمين فيه يتلون إليهم بصلة الدم، وأنهم عربيو الأصل والجذور.

(٩٨) المصدر السابق، ص ٥١

ووجهة النظر العربية لا تنظر إلى الفتوحات العربية على أنها كانت أولًا وقبل كل شيء «للحصول على خيرات البلدان المفتوحة»^(٩٩) فمع إدراكنا لأهمية العامل الاقتصادي، نرى أن هناك عوامل عديدة حركت هذه الفتوحات.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: لماذا يعتقد المؤلف أن غالبية الذين التفوا حول بابك كانوا من المؤمنين بآرائه ولم تبهرون المنافع المادية التي يمكن أن يجنيوها من خروب بابك، ولا يعتقد ذلك بالنسبة للفتوحات العربية بل على العكس فهو يدعى بأن غالبية الذين اشتركوا فيها جاءوا للحصول على خيرات البلدان المفتوحة؟ لماذا لا نقول بأن هناك من العرب من اشتراك في الفتوحات من يركض وراء المطامع المادية، ولكن حتى ليس كلُّ العرب؟

ووجهة النظر العربية لا تصف النشاطات التي قام بها بابك بأنها نضالات وعمليات تحرير قام بها «بطل باسل قاد نضالاً مستميتاً من أجل الحرية» ولا ترى في الأراضي التي استولى عليها «أراضي محررة»^(١٠٠).

ووجهة النظر العربية لا تصف سياسة العرب بأنها «أساليب الاستغلال بوحشية...»^(١٠١) وأن حكمهم كان يتسم «بالتسلط» و«التعصب الشوفيني». بل إنه كان حكماً تعسفاً جائزاً مبنياً على احتكار الشعوب ونهب خيراتها.. ويرى في الأميين «أنهم سلطوا على الشعوب وأذاقوها مِن العذاب ونهبوا خيرات البلدان وأغرقوا القرارات بسيول من الدماء»^(١٠٢) ويتهم كل الخلفاء تقريباً «بتطبيق سياسة البطش والغدر والنهب...».

والمؤلف بذلك يخالف مؤرخين من أمثال بندلي جوزي فيما كتبوه، ولذلك فإن رأيه في جوزي رأي قاسٍ حين يقول: «إن كتابات جوزي لا تخلو مع الأسف من أمثل هذه الأخطاء والتناقضات!!»^(١٠٣)

(٩٩) المصدر السابق، ص ٥٢.

(١٠٠) المصدر السابق، الصفحتان ٢٤٩، ٢٤٧.

(١٠١) المصدر السابق، ص ٥١.

(١٠٢) المصدر السابق، ص ٥٦.

(١٠٣) المصدر السابعة، نفر، الصفحة.

- يشكك المؤلف بالأرقام حين يذكر عدد القتلى الذين قتلهم بابك^(١٠٤) ولا يشكك بالأرقام حين تذكر عدد أتباع بابك !!

- يرى المؤلف أن بابك استطاع أن يقاوم عشرين سنة لدقة تنظيمه وحسن سياساته، ولكنه يعود فيعزو طول المدة إلى المراوغة والماطلة لا للدقة والتنظيم، بل إنه ينتقص من الضبط والتنظيم في الانتفاضة ليبرر فشلها^(١٠٥).

- إن تحليل المؤلف لإخفاق البابكية عسكرياً ناقص، والواقع فإن التركيز يجب أن يكون على استخدام العنصر التركي وهو العنصر المغارب في جيش المعتصم وعلى قابليات المعتصم العسكرية، فقد كان المعتصم منذ بدايات نشوئه رجل حرب، وهذه الصفات مكنته من القضاء على البابكية. إن المؤلف لم يستوعب خطط المعتصم ومظاهر اهتمامه وجديته وحسن تدبيره للحرب وحسن اختياره للقادة والولاة.

الخاتمة

عزم مؤلف كتاب البابكية منذ البدء على أن يطبق المذهب المادي في التفسير التاريخي على حركة بابك الخرمي، وللام يجد استجابة لفكرةه المسبقة هذه في مصادرنا التاريخية العربية وغير العربية، تهجم على مؤرخينا الرواد متهاً إياهم بما يحلو له من تهم... ثم تهجم على العصر الذي عاشوا فيه ووصف مدارك ذلك العصر بالسداقة، لأنها لم تستوعب برامح البابكية الاجتماعية والاقتصادية ولم تفهمها!! وعرّج المؤلف على المؤرخين المحدثين الذين استندوا على روایات المؤرخين الروّاد، فصبّ عليهم غضبه ولعنته.

ثم قرر أن يستعمل خياله في الاستنتاج والتفسير، فحمل الروايات أكثر من طاقتها، ووضع في أفواه الرواة تعابير لم يملموا أن تُنسب إليهم في يوم من الأيام... كل ذلك من أجل أن يطبق تفسيره... ومع ذلك، وبعد كل ذلك، فشل المؤلف في محاولته هذه، ووقع في تناقضات أخفق في إيضاحها أو تبريرها.

(١٠٤) المصدر السابق، ص ١٧٧.

(١٠٥) المصدر السابق، الصفحتان ٢٦١، ١٩٤.

يعلن الكتاب منذ البدء عن التزامه باستخدام المنهج العلمي والنظرة العربية باعتباره نموذجاً من نماذج الدراسات الجامعية لأنه أطروحة لنيل درجة الكандيدات ... إلا أن ما يخرج به القارئ هو: رغم أن الدراسة هي نتاج جهد صبور وقراءة مستفيضة وربما استغرقت كتابتها سنين كما هو الحال في الأطروحات الجامعية. فإنها (أي الدراسة) تتميز بغياب المنهج الذي ينظم التحليل ويشدّ الواقع والمداد التي اعتمدتها المؤلف في وحدة تحليلية متاسكة تمكن من تكوين النظرة الشمولية فيربط وتفسير ما توصل إليه من حقائق ومؤشرات.

إن الموقف الذي نرتضيه فيها يخص المنهج العلمي هو أن يقود المؤلف قارئه إلى التفسير الذي يريد. أما مؤلفنا فقد بدأ من حيث كان يجب أن ينتهي ... بدأ من الفرضية وليس من المادة، بينما المنهج العلمي يقول بأن التفسير يأتي تاليًا لثبت الواقع التاريخية بأسانيد مقبولة.

لقد كان من الممكن أن تكون هذه الدراسة إسهاماً حقيقياً في إيضاح طبيعة الحركة البابكية لو لا الفكرة المسبقة التي تسسيطر على ذهنية المؤلف، ولو لا الاندفاعات والتشنجات الذاتية التي يحس بها القارئ في كل فصل من فصول الكتاب. كل ذلك جعل الكتاب نموذجاً من نماذج «الانتهازية الفكرية» التي يمكن أن تكون قادرة - إلى حين - على إقناع الكثير من القراء بأن الحركة البابكية حركة ذات برامج اجتماعية واقتصادية متب浊ورة وعادلة أراء لها بابك أن تكون بديلاً لسلطة العباسين وعقيدتهم. وأن البابكين حققوا مكاسب سياسية واجتماعية واقتصادية لا يستهان بها، ولكنهم أخفقوا على الصعيد العسكري !! ولكن هيبات أن يصمد طويلاً، فهو لا يلبث أن ينفضح أمره وتبين هويته أمام النقد المنهجي. أما الموقف الذي نرتضيه فيما يتعلق بالنظرة العربية .. فنقول بأن النظرة العربية نظرة مفتوحة غير متزمتة تعالج الجوانب المختلفة للظاهرة التاريخية والتراوية من خلال منظار مستقبلني لا يطفى فيه الجانب المذهلي على الجانب المنهجي وتحكم فيه روح البحث العلمي الصحيح ... وهذا أمر لم نجده في كتاب البابكية.

ثم إن النظرة العربية تغنى القيم القومية... وتوليهما اهتماماً بارزاً وكتبتها «بما ينسجم مع (روح التاريخ العربي الإسلامي) لا أن تحرّفها وكتبتها حسب الموى الشخصي... وأن تبرز تلك القيم التي تنسجم مع طور البناء الذي نريده للمجتمع الجديد»^(١٠٦). فهل يجد القارئ العربي ما يقوّي اعتزازه بقيمه الإيجابية في كتاب البابكية؟ لقد كان كتاب البابكية قاسياً على تاريخنا العربي ولكنني لا أتفق مع الرأي القائل بأن أمثال هذه الكتب يجب «أن تختم بالشمع»^(١٠٧)، بل على العكس فإن هذه الكتب يجب أن تكون موضع اهتمام من قبل مؤرخينا ومنفكرينا للتتصدي لها والرّدّ عليها، إن شعوبية العصور الإسلامية الوسيطة فشلت في تحقيق غاياتها في التشكيل بدور العرب وإنجازاتهم واستبدالها بقيم غربية عن المجتمع العربي حين تصدى لها مفكرونا الروّاد، ولا شكّ فإن شعوبية القرن العشرين ستتسرّب الجولة إذا تصدى لها مفكرونا المحدثون.

وأخيراً فإن الأمانة العلمية والأكاديمية تقضي بأن يُعاد النظر في الصياغات والأراء والاستنتاجات التي أوردها كتاب البابكية، حسب مستلزمات النهج التاريجي الشمولي في التحليل لتقديمها إلى القاري العربي.



(١٠٦) راجع: محضر اجتماع لجان دراسة ثروات التعليم، بغداد ١٩٧٣.

(١٠٧) راجع: جريدة الثورة العراقية، بغداد ١٩٧٤.

المبحث العاشر

الواجهات الدينية للحركات الفارسية في العصر العباسى

مقدمة

طبيعة الديانة المجرسية

الاسلام وایران

الواجهات الدينية للحركات الفارسية

الخاتمة

المبحث العاشر

الواجهات الدينية للحركات الفارسية في العصر العباسي

مقدمة

ليس لدينا الكثير من المصادر عن أخبار الفرس و تاريخهم قبل الاسلام ، غير ان ما استطاع المؤرخون جمعه و تحقيقه من عهودهم و حكاياتهم التاريخية وأساطيرهم و تراثهم^(١) يوضح لنا ظاهرتين بارزتين بين الظواهر الاخرى على الاقل في فترة حكم الاسرة الساسانية وهي الاسرة الفارسية الاخيرة التي حكمت ايران قبل الفتح الاسلامي لها . وقد حكمت هذه الاسرة ايران والاقاليم المجاورة لها مدة تزيد على الاربعة قرون (من حوالي ٢٢٤ م - ٦٤١ م) حيث انهارت الدولة الساسانية تحت وطأة الزحف العربي الاسلامي وخاصة بعد معركة نهاوند ٢١ هـ / ٦٤٢ م والتي ساهاها العرب (فتح الفتوح) لأنها تركت ابواب ايران مفتوحة على مصراعيها بعد إنهايار الجيش الساساني .

اما هاتين الظاهرتين فهما :

اولا - إن النظام الساساني الجديد الذي أعلنه اردشير بن بابك مؤسس الدولة الساسانية قام على اساس دعوة دينية ادت الى الثورة^(٢) . وكان نجاح ثورة اردشير يعني بعث تراث ايران الديني باحياء ديانتها المجروسية: القديمة الا وهي الزرادشية . وبعد ملوك الساسانيين اعادة الزرادشية كديانة رسمية لايران بعد ان اضمحلت منذ ایام المقدونيين مكتسبا «قوميا» منها اذا صح لنا استعمال هذا التعبير مجازا لتوسيع ظاهرة تاريخية قديمة !! .

ولاشك فان هذه «الفورة» الدينية ثبتت أركان النظام الساساني في فترة حكمه الاولى ولكن ومرور الزمن ظهرت نتائجها السلبية على المجتمع

الايراني ، فقد غدا رجال الدين الزرادشت طبقة متميزة ومن الطبقات العليا في المجتمع تحكموا بمصائر الفلاحين والمستضعفين وغدوا طبقة ملakin كبار بعد ان منهم الاكاسرة اقطاعات واسعة واعفوه من الضرائب . والى هذا يشير كريستنسن ، وهو احسن من كتب عن الساسانيين ، حيث يرى بأن رجال الدين الزرادشت كانوا «دولة» داخل الدولة يقول كريستنسن :

«لا يستند تأثير رجال الدين الى سلطانهم الروحي والى حق القضاء الذي خولتهم الدولة والى سلطانهم في اثبات شهادات الميلاد والتصديق على عقود الزواج وغيرها . والى قيامهم بالتطهير ورعاية القرابين فحسب ولكن تأثيرهم استند ايضا الى اراضيهم التي يملكونها مما جعلهم يتمتعون باستقلال بعيد المدى^٣ . وبالتالي تأثير قوي على المجتمع في شتى مظاهر الحياة الدينية والادارية والاجتماعية والاقتصادية .

ان هذا التحكم البشع بمصائر جاهير الايرانيين ادى على المدى البعيد الى ظهور مذاهب اخرى لقيت قبولا لدى الناس الذين ضاقوا ذرعا بتحكم طبقة رجال الدين الزرادشت ، وهذه المذاهب هي المانوية والمزدكية كما سنفصل ذلك بعد قليل .

ثانيا - اما الظاهرة الثانية البارزة التي تميز النظام الساساني فهي تلك الطبقية الصارمة والمغلقة التي تفصل بين ابناء المجتمع الواحد . فقد كان المجتمع الساساني ينقسم الى اربع طبقات مغلقة :

طبقة العظماء وتشمل الاكاسرة والامراء والنبلاء والاقطاعيين والملakin الكبار .

طبقة رجال الدين وهم الزرادشت ومنهم العباد والفقهاء .

طبقة المحاربين و منهم قادة الجيش و رجال الحرب والمقاتلين .

طبقة العوام من فلاحين وصناع واصحاح حرف وتجار صغار ومزارعين صغار . وكان لايموز لافراد من طبقة معينة ان تندمج مع افراد من طبقة اخرى . على

ان المهم من هذا كله ان هذه الطبقية الجامدة غدت في حياة المجتمع الايراني نظاما له قداسته بسبب تأييد رجال الدين الزرادشت هذا النظام الطبعي . وما يدلل على ذلك ورود اشارات واضحة الى الطبقية في الكتاب المقدس لدى الزرادشتية المعروفة باسم «الافستا» وفي شروحه^(٤) .

وهكذا فقد ساند رجال الدين الزرادشت النظام الذي اقامه اردشير وتم التعاون بين الطرفين لقمع اي تحرك يقوم به الايرانيون وبقائهم في ظل نظام قائم على التمايز الطبعي والعبودية . وقد أصبح اردشير عنوانا لسلطان الزرادشتية في ايران وهذا ما عبر عنه هو نفسه حين قال : «الدين اساس الملك» .. وبكلمة اخرى غدا الدين الزرادشتى لدى الايرانيين المقهورين يساوي طاعة رجل واحد طاعة عميا !

طبيعة البيانات الموجوسة :

ولكن ما هي هذه البيانات الموجوسة الثلاث التي انتشرت في ايران في العصر الساساني وما هي الافكار التي بشرت بها ؟

اما الزرادشتية^(٥) فهي ديانة النظام الساساني الرسمية وتنسب الى زرادشت الذي عاش في ميديا شمالي غربى فارس ويبلغ حوالي الثمانين من عمره ومات نحو ٥٨٣ ق . م . ويرى كتاب الفرقان زرادشت ادعى النبوة وأن الله [الله الخير] أرسله ليهدي الى الحق . وقد كتب كتابا مقدسا يسمى *Avesta* اي كتاب الحكمه وقد شرح بتفصيل جيد بكتاب آخر يسمى (الزند) .

والملهم ان الزرادشتية ترى ان للعالم اهلين : الله الخير (اهورا) وإله الشر (اهرمن) لكل منها قدرة الخلق والابداع . والله الخير يتمثل بالنور وقد خلق كل نافع وجيد والله الشر يتمثل بالظلمة وقد خلق كل ما هو سوء ومضر في العالم . والنزاع او الحرب سجال بين الاهلين .. الا ان الفوز في نهاية المطاف للخير ولله الخير .

والانسان مخير لا مسیر وعليه ان يختار بنفسه اي من هذين الاهلين . فالاخيار يتبعون اهورا والاشرار يناصرون اهرين .

هذه هي الخطوط العامة للزرادشتية كما بشر بها زرادشت ولكنها وبرور القرون تطورت بحيث أصبحت في العصر الساساني مؤسسة كبيرة على غرار الكنيسة في العصور الوسطى الاوربية لها مصالحها الدنيوية الكثيرة ، تستغل العقيدة الدينية لخدمة المصلحة الدنيوية والشخصية لرجال الدين الزرادشت وللمملوك الاكاسرة .

اما المانوية^(٦) فقد ظهرت كحركة اصلاحية للزرادشتية ، وتنسب الى ماني الذي ولد حوالي ٢١٥ م ايام سابور بن اردشير . وكانت تعاملية توافقاً بين الزرادشتية والنصرانية ولهذا يسميها المستشرق براؤن في كتابه (تاريخ الادب الفارسي) : «زرادشتية منصراة اقرب من ان تعد نصرانية مزدردة» . ويبدو ان سابور بن اردشير قد تساهل مع المانوية وابدى مرونة تجاههم . والمهم في المانوية انها تتفق مع الزرادشتين في كونها ديانة ثنوية Dualism فالوجود اثنيني الأصل ولكن الخلاف بينها هو اعتبار ماني للحياة الدنيا شر ولهذا دعا الى الاعتزال والرهبة وحرم النكاح أصلا حتى يستعجل فناء البشر . بينما الزرادشتية لم تدع الى الرهد والرهبة وكانت إباحية - من وجهي النظر الاسلامية والخلقية - حين حللت الزواج بين المحارم فيجوز للرجل ان يتزوج من امه واخته وابنته ! ! . ويبدو ان الزواج من المحارم عادة قديمة عند الفرس كما يلاحظ ذلك كريستنسن^(٧) .

ثم ظهر مزدك في بلاد فارس ٤٨٧ م ودعا الى مذهب ثنوبي جديد^(٨) يقول بالنور والظلمة ولكنه دعا الى الاباحية في النساء والاموال^(٩) :

«ما كان اكثرا ذلك [القتال] إنما يقع بسبب النساء والاموال احل النساء وأباح الاسرال وجعل الناس شركة فيها»

ويلاحظ ان المزدكية النزوضوية التي جنحت الى مشاعية الثروة والاسرة كانت رد فعل على الاضطهاد الطبقي والتبايز الاجتماعي - الاقتصادي الذي عان منه سكان ايران في ظل النظام الساساني . بل ان المزدكية غدت الديانة الرسمية

للدولة في عهد قباد (٤٨٨ - ٥٣١م) ولكن الاكاسرة الذين خلفوه تصدوا لها واعادوا الزرادشتية الى سابق مركزها كمذهب رسمي للدولة .

إن التلاحم القوي بين الشاهنشاهات وبين الموابذة (رجال الدين الزرادشت) كان يستند على مصلحة مشتركة ومنفعة متبادلة ولهذا قمع الشاه بهرام الاول مذهب المانوية ٢٧٦م وشتت اتباعها حيث غدا مذهبًا سريا . كما اسقط كسرى أنوشروان المزدكية عن السلطة باعتبارهم مشعوذين يرفعون شعارات الاصلاح الديني وهدفهم الحقيقي اسقاط الدولة .

لقد ساندت طبقة رجال الدين الزرادشت إجراءات الاكاسرة القمعية ضد المذاهب المجوسية الجديدة ، وغدا كسرى «سلطان الله في الأرض» ليس لأحد أن يناقش سياساته ذلك لأن حكمه يستند على نظرية «حق الملوك الاهي المقدس» . فال والله هو الذي اختارهم لقيادة الشعوب الايرانية وليس عليها الا ان تطيع وتتأمر^(١٠) . ولستنا هنا في مجال التفصيل في سياسات شاهات ايران من الاسرة الساسانية الا ان روایات التاريخ تسهب في تفصيل الحروب التي روج بها هؤلاء الاكاسرة شعب ايران سواء كان ضد البيزنطيين او ضد سكان تركستان والستاند . ولعلنا نضرب مثلا واحدا عن خسرو الاول الملقب (أنوشروان) ٥٣١-

٥٨٩م الذي هاجم حدود الدولة البيزنطية لتحقيق مطامح شخصية واهداف توسعية اقليمية ، واستولى على اجزاء عديدة من اراضيها واستمر يحارب بعناد لمدة تزيد على اثني عشر عاما^(١١) ، فلما قل الرجال ادخل نساء ايران في الجيش !! . لقد استند خسرو الاول على «حق الملوك المقدس» وايده الزرادشت في ذلك مشيعين بين جاهير ايران ان الدين طاعة رجل . وبهذا افني زهرة شباب ايران ودمر اقتصادها المبني حينذاك على الزراعة وتجارة الترانزيت من اجل طموحات شخصية لم يستطع الاحتفاظ بها . ذلك لأن جيشاً بيزنطياً جديداً ما لبث ان استرجع اراضي الامبراطورية البيزنطية بل ودخل اراضي فارس ليساعدوا خسرو الثاني للوصول الى السلطة !!

ولعلنا نستطرد بعض الشيء فنلاحظ بأن العرب لم تجدتها هذه الديانات

المجوسية الغربية والمعقدة وفضلوا عبادة الاصنام^(١٢) . فلم تنتشر الزرادشتية بين عرب العراق . وحين لاقت المانوية الاضطهاد في ايران بل العديد من المانوية الى العراق واماكن اخرى شرقي ايران . وفي العراق حمى المانوية عمرو بن عدي احد ملوك الحيرة . الا ان انتشارها لم يكن كبيرا بين عرب العراق رغم ان بلاد بابل هي مهد المذهب المانوي . اما المزدكية فان قباد اراد فرضها على المتأذرة فرفض المنذر بن ماء السماء ذلك فعاقبه بالطرد من العرش !! . كما رفض الحارث الكندي اوامر قباد بأن «ينهض الى مكة ويهدم البيت .. ويزيل رئاسة قصي» . وحقق اذنية ملك تدمر عدة انتصارات على الفرس ولم يذعن لسلطان الاكاسرة . وقد حدث ذلك كله قبل ذي قار . اما لماذا لم يتقبل العرب الديانة المجوسية باشكالها المتعددة فتفسيره ليس صعبا ذلك ان قيم العرب وتقاليدهم فيها يتعلق بالحكم والرئاسة والدين والاسرة تقف على طرف نقيض مع القيم التي بشرت بها المجوسية دينيا واجتماعيا وسياسيا .

فالعرب قبل الاسلام كانت تختار رؤسها بطريقة الشورى وترى ان يقودها المعلم افرادها وقدرهم وكان لرئيس الملا او لشيخ القبيلة عند العرب قول محترم ولكنه كان الاول بين اقرانه . ويفيدو هذا جليا في قول ابي سفيان بن حرب : «لست اخالق قريشا أنا رجل منهم ما فعلت قريش فعلت» . فالعرب اذن لا ترى للحاكم «حقا مقدسا منحه له الاله» ولا تدين بالطاعة العميماء لرجل واحد كما كان يفعل الفرس مع اكاسرتهم . ولم ينشأ نظام الوراثة في رئاسة العرب قبل الاسلام لأن ظروف الحياة كما اشرنا تتطلب ان يقود القبيلة المعلم وقدر افرادها . وهذا فالشيخ الذين توالت الرئاسة في نسلهم ثلاثة اجيال نادرين ، على عكس النظام السياسي الوراثي المحصور في عائلة واحدة تحكر وحدها «النور الاهي» .

والعرب قبل الاسلام لا تميل الى التعقيد في العقيدة الدينية ولهذا لم تستنسخ تعقيدات الديانات المجوسية وطقوسها واحتلالاتها بديانات اخرى وطبقة كهتها المتميزة والمسلطة على رقاب الناس . كما انها نفرت من اباحتية الزرادشتية وزهد

المانوية وتشاؤمها ومشاعية المزدكية واستحلالها المحرمات وعدم اهتمامها بالنسب الذي تعييه العرب اهمية كبيرة .. وبعد هذا وذاك فالعربي قبل الاسلام فردي بطبيعته لا يميل الى تقييد حريته والانقياد الاعمى لطاعة رجل واحد (الشاهنشاه) وهذا - كما لاحظنا - ما تعاون عليه الاكاسرة والزرادشت من اجل اشاعته بين الايرانيين نظريا وعمليا في العصر الساساني .

وجاء الاسلام فكان للرسول (ص) سلطان ديني يعتمد على الوحي ، وفي هذا المجال يعتبر الرسول (ص) منفذًا لارادة الله تعالى على الارض ولا مجال للاجتهداد البشري في الاحكام الموحى بها . اما في غير ذلك فان سلطان الرسول (ص) دنيوي ولذلك كان له من صحابته رضوان الله تعالى عليهم مشاوروون يستشيرهم (وامرهم شورى بينهم) (وشاورهم في الامر) . وكان صحابة الرسول (ص) والعرب المسلمين الاولى يسألون الرسول (ص) حين يجاه بهم بقرار او حكم ، او وحي هو ام رأي؟؟ فاذا كان الاول قبلوه اما اذا كان الثاني تناقشوا وابدوا رأيهم فيه . وليس هنا مجال ذكر الامثلة ولكننا نشير فقط الى موقف العرب المسلمين من صلح الحدبية واعتراضهم عليه بقولهم : «يا رسول الله ألسنا على حق وهم على باطل»؟ .. هذا هو الحكم العربي الاسلامي كما فهمه المسلمون الاولى . وكما اراد لهم رسول الله (ص) أن يفهموه . واذا كان هذا هو موقف المسلمين الاولى من بعض احكام رسول الله (ص) فكيف كان الحال إذن مع الخلفاء الذين جاؤوا بعده؟؟

ان الخلفاء الراشدين المشبعين بروح الاسلام الصحيح اكدوا التزامهم بنجح رسول الله (ص) وهذا ما اشارت اليه خطبة ابي بكر الصديق الذي اكّد انه حاكم عادي من البشر وان قراراته اجتهادية «اطيعوني ما اطعت الله ورسوله فاذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» . وعلى هذا النهج سار بقية الخلفاء في صدر الاسلام . فكان الخليفة لا ينظر الى نفسه الا كواحد بين الرجال المتميزين الذين هم بمرتبته ، على أنه (اي الخليفة) المقدم بين هؤلاء الاقران . وفي العصر العباسي زاد التأكيد على الصبغة الدينية لمؤسسة الخلافة ..

٠٠٠ فاستغل الكتاب الفرس من الشعوبين ذلك وحاولوا جاهدين ان يحشروا فيما فارسية سياسية غريبة في النظم الاسلامية ومنها منصب الخليفة ، ولهذا يلاحظ الباحث ولأول مرة ظهور نبرة جديدة تزيد من « قدسيّة » الخليفة وتجعل الخلافة « خلافة الله » وترمز إلى الخليفة بأنه « سلطان الله في أرضه » وبأنه « حبل ممدود بين الله وخلقه » وان من يتمسّك بطاعته فقد استمسك « بالعروة الوثقى » وتلقب الخليفة المأمون ولأول مرة بصورة رسمية بلقب « امام » . ويلاحظ هنا ان المأمون عاش في زمن خلافته الاولى في البيئة الفارسية في خراسان ووقع تحت تأثير الفضل بن سهل المجوسي العديدي العهد جداً بالاسلام ! . كما واظهر الكتاب الشعوبيون في الادارة العباسية الفكرة الفارسية

القديمة بان الخليفة العباسي « فوق مستوى البشر » ، ففي الخطاب الذي أعلنت فيه بيعة الامين تبرز فكرة « الشجرة المباركة اصلها ثابت وفرعها في السماء » للدلالة على العائلة العباسية وكان كاتب الخطاب يتكلم عن العائلة السياسية المنحدرة من اصول الهيبة ، ونند الكتاب بفكرة الاختيار والشوري العربية الاسلامية واشاعوا الفكره الفارسية المجوسيه بان الحكم يتداول بين « العائلة الالهية المختاره التي ينتقل في اصلابها النور الالهي » ، فكان هؤلاء الكتاب ارادوا ان يقولوا بان الخليفة العباسي هو الشاهنشاه الذي يعتبره الفرس في العصر السياسي « تجسيد لروح الله التي تنتقل في الملوك من الاباء الى الابناء » ٠٠١ ففي رسالة الخميس التي دوّنت في عصر المأمون - لاحظ عصر المأمون أيضاً - اشييعت الفكرة القائلة :

« بأن من لطف الله ورحمته أن رفع التخاصم وكفى المؤمنين عناء الاختيار » فالحكم والسلطة وراثية في العائلة العباسية وليس بخارج منها الى يوم القيمة ! . وكان الفرس البوبيهيون يحرصون على تطبيق هذه القيم الفارسية في المراسيم الرسمية أمام الرأي العام فحين عهد الخليفة الطائع لعهد الدولة البوبي بالولاية على الاقاليم سنة ٣٦٩ هـ . دخل عهد الدولة وقبل الارض فارتاع زياد القائد لذلك وقال لعهد الدولة ما هذا ايها الملك ؟ وهذا هو الله ؟ فالتفت اليه وقال هذا خليفة الله في الارض ثم استمر يمشي ويقبل الارض سبع مرات ثم

صعد قبل الارض بين يدي الخليفة ثم دنا وقبل رجل الخليفة ولم يجلس الا بعد ان كرر عليه الخليفة بالجلوس . وحين اقسم عليه الخليفة بالجلوس قبل الكرسي وجلس !! ورغم ان هذه المفاهيم والنظريات السياسية ذات اصل فارسي واضح اشاعها الكتاب الشعوبيون في المجتمع العباسي وانها لاقت قبولا من العباسين لأسباب سياسية بحثة ... ولكن يبدو - وهذا الامر مهم - ان لا الخلفاء العباسين ولا الرأي العام كان مقتنع بها . والدليل هو محاولات الخلفاء العباسين تبرير سياساتهم امام الرأي العام الاسلامي المرة تلو الاخرى . ونكتفي في هذا المجال بذكر بعض الامثلة عن المنصور مؤسس دولة بنى العباس . فالمتصور حين قتل ابا مسلم الخراساني خطب امام اهل خراسان مبررا اجراءاته ضد تامر الخراساني على الدولة . والمنصور نفسه برر الصراع ضد محمد النفس الزكية في رسالتين طويتين ارسلهما اليه . ولم يكن المنصور يأمل ان يقنع محمد النفس الزكية بما جاء فيها ولكن هدف الخليفة كان اعمق من ذلك بكثير الا وهو كسب الجماعة الاسلامية الى جانبه وتبرير موقفه من الثائر محمد النفس الزكية . وقس على ذلك حيث تحفل مصادرنا التاريخية بالعديد من الروايات عن وقوف الكثير من رجال السياسة والفقهاء والعلماء - ممثل الجماعة الاسلامية - ضد سياسة هذا الخليفة او منهج ذلك الخليفة ناصحيين منذرين . ولعل المعنى المستفاد من هذا كله ان الخليفة العربي المسلم عبر العصور الاسلامية المتتابعة لم يكن كالشاهنشاه الفارسي «سلطان الله في ارضه» لا مناقشة او معارضة لسياساته او اجراءاته .

الاسلام وايران

أظهر الله تعالى الاسلام بين العرب وفي جزيرتهم ، واختار لتبلیغ الرسالة رسولا عربيا هو محمد بن عبد الله (صلعم) . وكان الاسلام منعطفا جديدا في حياة العرب بعث فيهم روحًا جديدة فكانوا مادته الاولى في نشر مبادئه للعالمين . وقد استطاع الرسول (ص) ان يحقق نتيجة مهمة وهي توحيد العرب تحت سلطة مركزية وربطهم برابطة جديدة فوق القبلية وبعقيدة جديدة هي الاسلام . وحين

نجح خليفة الرسول (ص) ابو بكر الصديق في القضاء على المرتدين ثبت نواه التوحيد الروحي والثقافي ، فأصبح الاسلام عقيدة كل سكان الجزيرة العربية تقريباً ويعنى آخر حصل تطابق بين العروبة والاسلام هذا مع ادراكنا لعالمية الدعوة الاسلامية .

ثم جاءت حركة الفتوحات الاسلامية ودخلت جيوش الفاتحين العرب المسلمين الى بلاد فارس فكان موقف الفرس من الاسلام واحد من أمرين : فئة اعتنقت الاسلام عن عقيدة لاعتقادها بمبادئه الهدية التي ستخلصها من الجبروت والطغيان الساساني ومن الطبقية الاجتماعية المغلقة ومن فداحة الفرائب المفروضة عليها فهي إذن أمنت بدعة الاسلام للعدالة والحرية بصدق وبيقين .

وفئة تعلقت بعقيدتها المجوسية و QS; بشعائرها الفارسية ولم تعر اية اهمية لمبادئ الاسلام الجديدة . وهؤلاء كما يؤكّد كتاب الفرق نوعين منهم «إما راموا كيد الاسلام بالمحاربة» او انهم «رأوا ان كيده على الحيلة انجح فاظهر قوم منهم الاسلام»^(١) . اي تستروا بالاسلام ورفعوا شعاراته لتحقيق طموحاتهم في عودة «الدولة الى ما كانت عليه أيام العجم» قبل الاسلام .

ولابد لنا ان نستدرك ونشير هنا الى ظاهرة تشمل الفترين من اهل فارس وهي ان الدعوات الجديدة - ومنها الدعوة الاسلامية - تحتاج الى وقت ليس بالقصير لكي تهضم وتتمثل في وجدان الناس وعقولهم . ومعنى ذلك فان الدعوة القديمة (المجوسية) لابد ان تصارع الدعوة الجديدة (الاسلام) صراعاً يختلف من اقلheim الى اقلheim ومن جماعة الى اخرى في بلاد ايران نفسها . وقد ظهرت اثار هذا الصراع بين القديم والجديد في ناحيتين مهمتين في بلاد فارس : في تطور الاسلام كعقيدة اولاً وفي تطور تاريخ ايران السياسي والاجتماعي ثانياً عبر العصور الوسطى الاسلامية . ولا يمكن لأي مؤرخ البحث في هاتين النقطتين دون ان يفهم ابعاد هذا الصراع الذي كان جلياً حيناً ومستتراً احياناً اخرى . بدأ تأثير المولى (المسلمون من غير العرب) يقوى بصورة تدريجية خلال القرن

الاول المجري وغدت مجتمعات الموالي في العراق وايران بؤرة تنطلق منها حركات التمرد والقلق ضد السلطة المركزية في المدينة المنورة او في دمشق . وما عقد الأمر ان هذه الحركات اخذت من مبادئ الاسلام اساساً مشروعاً للذمـر ، كما رفعت بعضها شعارات علوية لا يعتقداها أحقيـة العـلـوـيـن بالخلافـة بل لأنـ العـلـوـيـن - بسبـب ماـضـيـهـم السـيـاسـيـ - غـدوـاـ اـمـ لمـ يـرـيدـواـ الـبـدـيـلـ المناسبـ للـسـلـطـةـ القـائـمـةـ وـرـمـزاـ لـمـاعـرـضـتـها !! . وـماـ زـادـ فـيـ الطـيـنـ بـلـةـ انـ بـعـضـ الزـعـمـاءـ والـطـمـوحـينـ مـنـ العـرـبـ هـمـ الـذـيـنـ نـظـمـواـ الـموـالـيـ وـاستـغـلـوـهـمـ فـيـ حـرـكـاتـ ضدـ السـلـطـةـ المـرـكـزـيةـ مـنـ اـجـلـ تـحـقـيقـ طـمـوحـاتـهمـ السـيـاسـيـ الشـخـصـيـ . وـنـشـيرـ هـنـاـ عـلـىـ سـبـبـ المـثالـ اـلـىـ حـرـكـاتـ الـمـخـتـارـ الثـقـفيـ وـعـبـدـ الرـحـنـ الاـشـعـتـ وـيـزـيدـ بـنـ الـمـهـلـبـ بـنـ اـبـيـ صـفـرـةـ فـيـ العـصـرـ الـامـوـيـ . وـهـكـذـاـ اـخـتـلطـ الـخـابـلـ بـالـنـابـلـ . . . وـتـسـتـرـ المـعـارـضـونـ لـلـسـلـطـةـ الـعـرـبـيـةـ الـاسـلـامـيـةـ . مـهـمـاـ كـانـتـ دـوـافـعـهـمـ وـاهـدـافـهـمـ - بـالـاسـلـامـ وـاصـطـبـغـواـ بـصـيـغـتـهـ مـعـتـبـرـينـ هـذـاـ شـعـارـ مـنـذـاـ لـبـثـ دـعـایـتـهـمـ وـارـاثـهـمـ الـحـقـيقـيـةـ . انـ هـذـهـ الـفـتـةـ الـيـ تـسـتـرـتـ بـالـاسـلـامـ وـرـفـعـتـ مـبـادـئـهـ شـعـارـاـ ظـاهـرـيـاـ دونـ انـ تـؤـمـنـ بـهـاـ هـيـ الـيـ تـمـثـلـ الـتـيـارـاتـ الـمـجـوسـيـةـ فـيـ اـيـرانـ سـوـاءـ كـانـتـ مـزـدـكـيـةـ اوـ مـانـوـيـةـ ،ـ الـيـ حـولـتـ سـخـطـهـاـ عـلـىـ السـاسـانـيـنـ الـىـ سـخـطـ وـثـوـرـةـ عـلـىـ العـرـبـ الـمـلـمـيـنـ الـذـيـنـ - وـحـسـبـ رـأـيـهـمـ اـيـضاـ - لـمـ يـدـلـوـاـ شـيـئـاـ يـذـكـرـ فـيـ الـاوـضـاعـ الـقـائـمـةـ وـحـالـفـواـ الـزـرـادـشـتـ وـالـدـهـاقـينـ عـلـىـ حـسـابـ جـاهـيـرـ الـإـيـرـانـيـنـ . ثـمـ بـعـدـ ذـلـكـ كـلـهـ - وـمـنـ نـفـسـ وـجـهـ الـنـظـرـ الـفـارـسـيـ الـمـسـتـرـةـ بـالـاسـلـامـ - فـانـ حـكـمـ الـعـرـبـ الـمـلـمـيـنـ يـعـدـ حـكـمـاـ أـجـنبـيـاـ لـبـلـادـ فـارـسـ .

لـقـدـ ثـمـلتـ هـذـهـ حـرـكـاتـ فـيـ صـدـرـ الـاسـلـامـ بـمـاـ سـمـيـ منـ قـبـلـ الـمـؤـرـخـينـ الرـوـادـ بـحـرـكـاتـ الـغـلـةـ (ـمـنـ الـفـلـوـ وـهـوـ التـنـطـرـ فـيـ الـدـيـنـ وـالـانـحرـافـ عـنـهـ)ـ .ـ فـكـانـتـ السـبـاـيـةـ وـالـخـطـابـيـةـ وـالـمـغـيـرـيـةـ وـالـمـنـصـورـيـةـ وـالـكـيـسـانـيـةـ الـتـيـ دـانـتـ بـالـتـنـطـرـ وـحاـولـتـ التـوـفـيقـ بـيـنـ اـرـاءـ اـسـلـامـيـةـ وـارـاءـ مـجـوسـيـةـ فـأـشـاعـتـ مـبـادـئـهـ الـخـلـوـلـ وـالـتـنـاسـخـ وـالـبـدـاءـ وـالـقـدـسـيـةـ وـالـتـأـوـيلـ الـبـاطـنـيـ لـلـنـصـوـصـ الـمـقـدـسـةـ الـدـيـنـيـةـ وـكـلـهـ مـبـادـئـهـ يـرـفـضـهـاـ الـاسـلـامـ الصـحـيـحـ^(١)ـ وـلـذـلـكـ نـلـاحـظـ اـنـ الـاـئـمـةـ الـعـلـوـيـنـ رـفـضـوـاـ مـاـ اـدـعـتـهـ هـذـهـ

الحركات من ارتباطات علوية وفضحوا اهدافها التخريبية.

ولعلنا نلاحظ في هذه الحركات التي كان جل اتباعها من الموالي الفرس إقتصارها على اقليمي العراق وفارس من دون بقية الاقاليم التي تضمها الدولة العربية الاسلامية وهذا ما يؤكد ان وراءها تنظيمات محسوبة فارسية وعناصر تخريبية عنصرية تحاول اعادة «القديم الى قدمه» فيما يتعلق بكل الاقليمين^(١٦). بل ان هذه العناصر كانت مستمرة وراء «مشكلة الموالي» وديومتها لا في القرن الاول الهجري فحسب بل في القرون التي تلتة.

لم تتشكل هذه الحركات خطورة كبيرة خلال العصر الراشدي والاموي فالعرب المسلمين كانوا لما يزالون امة موحدة قوية ، كما وان سياسة الدولة كانت تقضي سكى العرب في قواعدهم العسكرية في الامصار وهذا ما يقلل امتزاجهم واختلاطهم بالاعجم من موالي او غيرهم . كما لم يكن من سياسة الدولة تشجيع هذا الامتزاج لئلا يتاثر العرب بسكان البلاد الفارسية المفتوحة الذين انحدروا اجتماعياً ودينياً قبل ان تنهار دولتهم سياسياً وعسكرياً .

الدعوة العباسية وايران :

الدعوة العباسية تنظيم سري سياسي ديني ، له واجهاته المتعددة . وقد استطاع هذا التنظيم بقيادة محمد بن علي العبسي ومن ثم ابنه ابراهيم الامام ان سمح في كسب اعداد كبيرة من المقاتلة العرب من اهل خراسان وخاصة من القائلين اليانية والربعية . كما كسب اليه اعداداً من الموالي الفرس . الا ان القوة الضاربة في الدعوة العباسية كانت عربية بالدرجة الاولى^(١٧) .

على ان الثورة العباسية كأي ثورة جذرية ذات اهداف اجتماعية وسياسية اقصادية ظهرت بواجهات متعددة وضمت اجنحة عديدة منها المتطرف ومنها معتدل . اما الجناح المتطرف فكان يسمى الهاشمية ثم تطور الى الخدائية راوندية وهذا الجناح لم يكن مختلف في ارائه التي نادى بها عن نزعات الفلاة من اشرنا اليها سابقاً . ورغم ان بعض الدعاة العباسيين في خراسان تساهلوا في

امر ترويج هذه الاراء المتطرفة البعيدة عن الاسلام ، الا انهم كانوا يتبرأون منها في الوقت المناسب حين ينكشف خطروها او يدرك الناس مدى بعدها عن الاسلام . ولهذا تبرأ الامام محمد بن علي العباسي من المخداشية^(١٠) وتبرأ المتصور - بعد تأسيس الدولة - من الرواندية^(١١) .

وهكذا فإن نزعات الفلاة المتطرفة التي شجعوا العباسيون ككتيك سياسي ولمرحلة وقته انقلبت خطرا على سلامه دولتهم . ومن المتعارف عليه بين مؤرخي العصر العباسي ان الاقاليم الايرانية كانت اكثراً الاقاليم اضطرباً وخطرا على الخلافة !! حيث نلاحظ كثرة الحركات التمردية ونشاط المزدكية بشكلها الجديد (الخرمية) ونشاط المانوية بشكلها الجديد (الزنقة) .. ناهيك عن الحركة الشعورية .

لقد ثبتت الحركات الفارسية خلال العصر العباسي بأن عداء الفرس وثارتهم تحت شعارات مختلفة في القرن الاول الهجري لم يكن بسبب سياسات بعض الولاة او الخلفاء الاميين التعسفية ، بل ان العداء كامن ومستمر ومتواصل ضد العرب اصحاب الدولة والاسلام عقيدة الدولة .. والا فما هو تفسير ثوراتهم ضد العباسين والدولة الجديدة لاتزال في بداية نشوئها ؟؟ ولم يعرفوا خيرا من شرها !!

الواجهات الدينية للحركات الفارسية :
ولكن الاهم من هذا وذاك .. هو ما كشفت عنه هذه الحركات الدينية الاجتماعية الفارسية من صراع بين القديم (المجوسيه) والجديد (الاسلام) ومن محاولات توفيقية بين مبادئ العقیدتين يقوم بها زعماء هذه الحركات لا تثبت ان تنكشف على حقيقتها .

ولنبدأ مع هذه الحركات منذ البداية ... فلقد أدخلت الكيسانية - الماشمية - المخداشية (وهي تسميات مختلفة للجناح المتطرف للدعوة العباسية) مبادئ وراء سية بعيدة عن الاسلام اثناء التبشير بالدعوة في خراسان وببلاد فارس عامية من

اجل كسب اكبر عدد ممكن من جاهير الناس للدعوة . ولعلنا نقف عند هذه المبادئ الثلاثة لعلاقتها بموضوع بحثنا :

- (١) التأويل الباطني : فقد ذهبت فرق الفلاة عامة الى ان لكل ظاهر باطن وكل تزيل تأويل^(٢) . وهذا فالفلة لا يتقيدون بالتفصير الظاهري للنصوص الدينية المقدسة بل يؤكدون على ان هناك تفسير آخر باطني لهذه النصوص . ان هذا التفسير لا يعرفه الا الامام او من ينوب عنه ، ثم انتقلوا من هذا الى ضرورة معرفة الامام فمعرفة الامام تغنى عن كل الفرائض لانها جوهر الدين . ولا اهمية بعد ذلك للشريعة والقرآن . لقد استطاع الفلاة من خلال التأويل تحريف الاسلام الصحيح وسحبه الى المجروسية التي تحولت في العصر الساساني الى وسيلة لتبرير الحكم الكسروي المطلق ونشر مبدأ الخنوع والطاعة العميم للشاهنشاه . وبكلمة اخرى اراد الفلاة تحويل جوهر الاسلام الى الفكرة المجروسية القائلة بان «الدين طاعة رجل» طاعة عميم !!!
- (٢) ان الامامة يمكن ان تنتقل من الامام الى خليفته بالعلم لا بالنسب او النص . فكل من احاط بعلم الامام من تلاميذه يكون اماماً بعده^(٣) . وقد كان للفلاة هدف من وراء هذا التخريح وستلاحظ ان عدد من الفرق الغالية في العصر العباسي نقلت الامامة الى رجالات من الفرس وهذا هو بيت القصيد .

- (٣) الحلول والتجمسيد اعتقادت فرق الفلاة بـالـلوهـيـة زعيـائـها او ائـمـتها وذـكـرـ بـحلـولـ الجـزـءـ الـاهـيـ وـتجـسـدـهـ فيـهـمـ^(٤) . ثم انتقلوا بعد ذلك واستناداً على الفقرة الثانية اعلاه (الامامة تنتقل بالعلم) الى ادعاء الـلوـهـيـة لـشـخـصـيـاتـ فـارـسـيـةـ !! وهذا نلاحظ بـانـ الـكـثـيرـ منـ الفـرـقـ الفـالـيـةـ التـيـ وـالـتـ اـبـيـ مـسـلـمـ اـخـرـاسـانـيـ زـعـمـتـ انـ رـوـحـ الـاـلـهـ حـلـتـ فـيـ وـمـنـهـ الرـزـامـيـةـ وـالـخـرـبـيـةـ .ـ وـقـدـ رـدـ بعضـ المـؤـرـخـينـ هـذـهـ الـفـكـرـةـ إـلـىـ اـصـلـهـ الـمـجـسـيـ الـفـارـسـيـ ذـكـرـ لـانـ الـفـرـسـ اـعـنـدـهـ مـلـوكـهـ مـنـهـدـرـيـنـ مـنـ اـصـلـابـ الـاـلـهـ ،ـ وـاـنـ الشـاهـنـشـاهـ هـوـ تـجـسـيدـ لـرـوـحـ اللهـ^(٥) .ـ اـنـ فـكـرـةـ العـائـلـةـ الـاـلـهـيـةـ الـمـخـتـارـةـ هـيـ فـكـرـةـ وـثـيـةـ لـاـ صـلـةـ ذـاـ

باليسلام حاول الفلاة نقلها الى الاسلام . وهذا ، بطبيعة الحال ، يرتبط بالمبدا الاول وهو الخصوص المطلق للأمام والطاعة له وينتهي الى ان الدين طاعة رجل ولا أهمية للفرائض الدينية . وقد أدرك ملر وغيره من المؤرخين^(٤) ارتباط الفكر بالمجوسية واوضح ان خصوص الفرس خصوصاً اعمى كالعيدي الى الاكاسرة قد تحول في الاسلام الى طاعة مطلقة للأمام مقرونة بانتهاك الحرمات لأن معرفة الامام تجب كل شيء !! وبتعبير ادق (فناء الارادة) اي فناء الارادة الانسانية في اراده الامام ومعدنة للصوفية على استعمالنا مصطلحاً من مصطلحاتهم ولو بطريقة مجازية !!

ان حدوث الثورة العباسية في خراسان عمل - دون قصد من الدعاة - الى ايقاظ الرعي وأمل التطلع نحو مستقبل افضل لدى الفرس . كما ثبت فيهم روح التحسس فانفسح المجال لانطلاق الكثير من الاراء المتطرفة ذات الاصل المجوسي الذي يضرب بجذوره في اعماق الارض الفارسية . فنشطة حركات الخرمية (مزدكية جديدة)^(٥) والزنقة (مانوية جديدة) والشوعية (عنصرية فارسية جديدة) بل ان الأمل خالج الزرادشت في احياء الزرادشتية من جديد على يد (المنقد) الذي بشر به زرادشت . وهذا ادعى بها فريد انه خليفة زرادشت ، وأعتبر زرادشتية آخرون ابا مسلم الخراساني ذلك المنقد !!

اما الرزامية الخرمية فقتلت الامامة من ابراهيم الامام العباسى الى ابا مسلم الخراساني الفارسي واعتقدت بقدسيته ونسبت اليه الخوارق والمعجزات . وحين مات ابو مسلم انقسمت الرزامية الى جناحين الاول نقل الامامة الى ابنته والثاني انكر موته واعتقد برجوعه .

اما الرواندية الخرمية فاعتبرت ابا جعفر المنصور الاهأً وابا مسلم نبيه وقد حاربها المنصور في الهاشمية وقتل حوالي ٦٠٠ من اتباعها .

اما الابومسلمية فقد ادعت ان الامام بعد ابي العباس السفاح هو ابا مسلم الخراساني وان روح اهله حلت فيه وان درجته اعلى من درجات الملائكة وانكرت قتلها ويشربت عودته . اما سبباد الخرمي الذي ثار في خراسان ١٣٦ هـ فقد بشر

الفرس بان حكم العرب صائر الى زوال لا محالة وان دولة المجروس أتية لا ريب فيها !! ووعد اتباعه بالسير الى الحجاز وهدم الكعبة . ودعى اتباعه الى التحالف مع الفلاة فلا فرق في رأيه بين تعاليمهم وتعاليم مزدك .

وظهرت مبادئ الفلو والاراء الخرمية واضحة في حركة المقنع الخراساني الذي ثار في خراسان ١٥٩ هـ واكد صفتة الالوهية وأسبغ على شخصيته صفة الغموض والقدسية فأخذ من القناع لباسا يخفي بها ملامح وجهه مدعيا ان النور الاهي الذي يشع من وجده سيحرق من حوله اذا ازال القناع . وبلغ الى السحر والشعودة لكسب طاعة اتباعه .

ونادى المقنع بالحلول والتناسخ فقال «ان الله خلق ادم في صورته ثم في صورة نوح ثم ابراهيم ثم موسى وعيسى ومحمد الى اي مسلم الخراساني ثم اليه (اي المقنع)» وطلب من اتباعه السجود اليه . وكان يقدس ابا مسلم الخراساني وينادي بأفضليته على الرسل والانبياء !! . ونادى المقنع بترك الفرائض واسقطها فالدين هو معرفة الامام فقط . وأباح المحرمات في النساء والاموال على غط المذكورة المجرمية . واعطى المقنع لاتباعه الحق بقتل من يخالفهم في العقيدة وسيبي نسائهم واطفالهم والاستيلاء على املاكهم واراضيهم .

وحين حاصر المقنع من قبل الجيش العباسي وادرك ان لا امل من النجاة وعد اتباعه بأنه سيختفي وسيعود الى الدنيا لينشر العدل وليحكم الارض . ولهذا تشير الروايات التاريخية انه رمى بنفسه في النار ولم يُعثر على جسده . كل هذا من اجل ان يبقى اتباعه مخلصين لفكرته في العودة الى هذه الدنيا متسلكين بمذهبة آملين الانفاذ على يديه !! ويستتبع الدوري من طبيعة حركة المقنع بأنها كانت : «في اساسها خرمية فارسية وصبغتها قومية .. لا تعترف بامامة العباسين او بسلطتهم» .

ثم كانت حركة بابك الخرمي على عهد المؤمن والمتصمم^(٣) ذروة التامر الفارسي المسلح ضد العباسين . وفي رواية تاريخية تكشف الحركة عن اهدافها :

إن بابك سيلغ بنفسه وبكم امراً لم يبلغه أحد .. وانه يملك الارض
ويقتل الجبارية ويرد المزدكية ويعز ذليلكم ويرتفع به وضيعكم» .
وقد غدا بابك زعيم الخرمية في أذربيجان بعد وفاة زعيمها السابق جاويidan
وادعى بأن «روح جاويidan حلّت فيه». وأشار ابن النديم ان بابكاً كان يقول لمن
استفواه انه إله ، ذلك لأن الخرمية تعتقد بان روح الله تحمل في الزعيم .
وشارت روایات اخرى الى ان معرفة هذا الزعيم (بابك) وطاعته واجبة ولازمة
وهي اهم من الفرائض والعبادات . وربط بابك نفسه بابي مسلم الخراساني
وادعى انه من نسل ابنته . مما يدل على النزعه الفارسية القوية لدى بابك . وهذا
كانت صورته^(٢٧) تظهر على الكؤوس مثل صور الاكاسرة والفرسان الايرانيين
القدماء .

ولستنا هنا في معرض مناقشة سياسة العباسين تجاه بلاد فارس - فان ذلك
يخرجنا عن الصدد - ولكن الذي نلاحظه ان العباسين لم ينجحوا في تطبيق كل
الشعارات التي طرحوها اثناء الثورة ، او في تحقيق كل الوعود التي اعلناها في
فتره الدعوه مما خيب أمال الفرس وغير الفرس . الا ان الفرس وبتأثير التيارات
الخرمية والعنصرية المعادية استغلوا ذلك هدم النظام القائم من اساسه «واعادة
دولة المجروس» . وكلما تقاوم العهد بالدولة العباسية كلما زاد التناحر بينها وبين
الفرس . وهذا ما يفسر اضطراب ايران في العصر العباسي وكثرة القلاقل
والحركات المستمرة تقريباً في ارجاء عديدة منها ، وانتشار القاعدة المؤيدة للخرمية
فيها . بل والاكثر من ذلك اجتماع كلمة الدهاقين والمثقفين والامراء الفرس مع
العوام لأول مرة ضد السلطة العربية الاسلامية . فقد تعاون الأصحاب
الطبرستاني (امير طبرستان) مع حركة بابك الخرمية ثم وبعد ذلك بقليل أيدت
جهافر ايران قيام الامارات الفارسية مثل الطاهرية والصفارية والسامانية ١١
لقد كانت الدولة العباسية لا تزال قوية في قيادتها ومتيسكة في ادارتها ولماذا
تصدت بحزم الى تلك الحركات الاجتماعية او الدينية السياسية الفارسية .. على
ان الأمر اختلف حين ضعفت الدولة العباسية في المركز ورفاق ذلك تعقد ظروف

المجتمع الاقتصادية والاجتماعية ، وقد افرز هذا الوضع الجديد - ويقدر ما يتعلق بالأمر بموضوع بحثنا عن ايران - حركة من اخطر الحركات ضد الدولة والمجتمع الا وهي الحشيشة النزارية^(٢٨) .

ولم تكن الحشيشة وهي حركة منشقة عن الاسماعيلية التقليدية لتختلف في مبادئها كثيرا عن الحركات الفارسية التي سبقتها فهي تمثل جهود العقائد السابقة للإسلام والتي ترعرعت في ايران للتغلغل في الاسلام وتخريبه من الداخل . وطبعي ان هذا الهدف يتضمن تدمير الخلافة العباسية وهي النظام السياسي الذي يرتکز عليه الاسلام .

ويمتنا في هذا المجال ان نركز على طبيعة الحشيشة العقائدية التي تشتراك فيها مع سائر الفرق الفارسية التي سبقتها بل ان الحسن بن الصباح الفارسي زعيم الحشيشة في فارس ابتدع طرقا تكتيكية جديدة لتوكيد قدسيته وكسب الطاعة العميم من قبل انصاره . يشير الرحالة الاوربي ماركو بولو الذي زار حصنون الحشيشية في فارس في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي الى علاقة الحسن بن الصباح الفارسي زعيم الحشيشة باتباعه فيقول :

«إن شيخ الجبل - الحسن بن الصباح - انشأ في واد يقع بين جبلين حدائق فيحاء فسيحة فيها انواع الفاكهة والازهار . . . واسكن فيها الفتیات من حور العین والفتیان من الولدان المخلدين . واسع فيها جوا موسيقيا مرحا .

لقد دبر ذلك كله لفترة انصاره من الفداوية الذين تتراوح اعمارهم بين الثانية عشرة سنة والعشرين . وكان يدخلهم جنته هذه بعد ان يخدرهم بسمائهم من منقوع الحشيش ثم يحملون الى الجنة . فاذا ما استيقظوا وجدوا انفسهم في النعيم فاعتقدوا بانها جنة الشيخ وأمنوا به .

فإذا أراد الشيخ أن ينفذ أمراً أو يغتال شخصاً يأمر أحد الفدائيين بـأن ينفذ ذلك
واعداً إياه إذا ما قُتل بالجنة التي رأها وعاش فيها فترة قصيرة (١١) (٣٩).
ولهذا كان انصار الحسن بن الصباح يطعونه طاعة عمياء وينفذون أوامره
بحذافيرها مهما كانت خطرة أو صعبة التحقيق لأن مأتم الجنة التي رأوها ووعدوا
بها . وبالاضافة إلى الطاعة العمياء التي يتصرف بها الانصار من الحشيشية فقد
كانوا مدربين على التسلّح بمهارة . وكانوا يرمون بأنفسهم إلى التهلكة في سبيل
تنفيذ الواجب المنوط إليهم وهذا نادراً ما نجد أحداً منهم -
يعود بعد تنفيذ مهمته . بل إن إمهاتهم كن يحزن أو أعاد أبناءهن
إحياء !! .

ولم يكن راشد الدين سنان زعيم الحشيشية في بلاد الشام بأقل من الحسين بن
الصباح في بلاد فارس . فقد ادعى الإمامة وزعم أنه من نسل نزار بن المستنصر
الاسعاعيلي ثم طور دعوته فأدعى الالوهية كما يقول ابن جبير في رحلته . كما نفذ
تعاليم سيده في فارس التي تدعو إلى ترك الفرائض وعدم اقامة الشعائر الدينية .
على أن الخلاف مالبث أن دب بين الجناحين السوري والإيراني .

وما هو جدير بالذكر أن راشد الدين سنان سار على نفس النمط الفارسي في
اعتبار الدين طاعة رجل وتأكيد الخضوع الاعمى والطاعة المطلقة للأمام مهما
كلف الأمر وهذا ما تشير إليه رواية تاريخية (٤٠) من أن سنان في حركة استعراضية
واضحة ولكنكي يثبت لأنحد زواره من الأمراء الصليبيين مدى طاعة انصاره له ،
ashar إلى اثنين من انصاره كانوا واقفين بملابسها البيضاء في أعلى قبة فرميا بنفسهما
إلى الأرض حيث لقيا حتفهما في الحال !!

مع ادراكنا ان فئة من الفرس اعتنقا الاسلام عن صدق مؤمنين برسالته السماوية ودعوته للعدل الاجتماعي والمساواة التي انقدتهم من الخضوع الاعمى لسلطة الشاهنشاه المطلقة ولنفوذ الموباذ مويذان (رئيس طبقة رجال الدين الزرادشت) ، وخلصتهم من الضرائب التعسفية وكسرت طوق التمايز الاجتماعي الصارم بين طبقات الشعب الايراني ، وان هذه الفتنة الموالية للدولة وسياساتها ولل الفكر العربي الاسلامي ولنهاجه انتجت علماء وفلاسفة واداريين بارزين وكانوا من اوائل المتصدين للتغيرات الشعوبية والخمرمية الحاقدة . . . ثم ان هذه الفتنة نفسها اذا ما استنكرت سياسة والي او نهج خليفة او لم تنسجم مع مذهب الدولة الرسمي لم تكتفى او ترتد على عقيبها او تلجم بالانضمام الى حركات معارضة سلبية هدامة مثل الخرمية والفللة والزنادقة والشيعية بل كانت تعبر عن معارضتها ايجابيا وضمن اطار العروبة والاسلام وذلك بالانتهاء الى حركات معتدلة الاتجاه مثل حركات الشيعة والخوارج والنابة وغيرها . . .

نقول مع ادراكنا لوجود هذه الفتنة من اهل فارس ، فإننا ندرك كذلك وفي نفس الوقت وجود فئة اخرى من الفرس تسترت بالاسلام وتبرقت ببرقة ورفعت شعاراته متخذة من ذلك وسيلة لحماية نفسها ومنفذة لتمرير عقائدها وتحقيق اغراضها ذات النبرة العنصرية الفارسية الخفية . . ان هذه الفتنة الثانية هي المسؤولة عن تشويه الاسلام وعرقلة انتشاره واعاقته عن تحقيق اهدافه في ايران .

ورغم اتنا لسنا من المعتقدين بان التاريخ يعيد نفسه في حركة دورية روتينية ، الا اننا نقول بان وضع ايران الاسلامية قبل الغزو المغولي لم يكن افضل كثيرا من وضع ايران المجوسية قبل الفتح العربي الاسلامي . . ذلك لأن الحركات الدينية السياسية الاجتماعية ابتداء من الخرمية والزنادقة وانتهاء بالخشيشية قد فعلت فعلها في تأكل المجتمع الايراني . وهذا كان المجتمع الايراني منهارا

اجتباها ودينها قبل ان ينها سياسيا وعسكريا ١٢٥٦هـ - ١٩٣٤ م على يد المغول .
ان الاسلام الذي بشر به الرسول العربي محمد (ص) والذي حمل العرب
المسلمون الاوائل مبادئه الى خارج الجزيرة العربية قد تحول - وكما لاحظنا خلال
البحث - في ايران الى عقيدة اخرى مختلفة في العديد من مظاهرها . فعبر سلسلة
من المحاولات «التوفيقية» بينه وبين المجوسية ويتأثير البيئة وتقاليدها القدیمة جدا
الاسلام في ايران دعوة جديدة تشمل من جملة ما تشمله مبادئه الحلول والتتساخ
والقدسية والبداء والتآويل الباطني وغيرها ، وتبشر بالطاعة المطلقة والخضوع
الاعمى لرجل واحد منها اختفت مسميات هذا الرجل ... بل ان هذه الطاعة
تحلل الاتّابع من الفرائض وتجيز لهم انتهاك الحرمات وقتل مخالفتهم في

المذهب ١١١

لقد اثبتت الاحداث بأن التخلّي عن الاصالة في الفكر الاسلامي في
بلد زرادشت وماي ومزدك قد اوقع الاسلام في متأهات عميقة ادت الى تشتت
قواه ويعزّز جهوده وانحرافه الخط الصحيح .

وبعد فهل يحق لنا ان نتساءل هل كانت الصفة الغالبة في ايران في عصور
الخلافة : إسلامية ام مجوسية ام «منزلة بين المترفين» ١١ ومعذرة للمعتزلة
لاستخدامي - على سبيل المجاز - اصطلاحا من اصطلاحاتهم المشهورة . لعل
المؤرخ ارجاني احد المتخصصين بتاريخ ايران يعطينا جوابه على هذا التساؤل
حين يقول :^(٣)

«ان الفرس ضمن العالم الاسلامي [جغرافيا] ولكنهم ليسوا من العالم
الاسلامي ... ان قلوبهم لا تزال متعلقة بخرائب بيرسيبولس
الفارسية» .

وإذا كان يحق لنا ان نتساءل عن ايران العصور الوسطى فالاولى ان نتساءل
عن ايران المعاصرة فمما لا جدال فيه ان تراث اي شعب عنصر فاعل في تكوين
حضارته وتاريخه المعاصر .

المواضيع والتعليقات

- (١) راجع مثلاً الشعالي ، غرسير ملوك الفرس ، طهران ، ١٩٦٣ . - كذلك (عهد اردشير بن بابك) حفظه محمد كرد علي في (رسائل البلقاء) ١٩٤٤ . - الفردوسي ، الشاهنامة ، ترجمت الى العربية نثراً من قبل البنداري . ونشرت بالقاهرة ١٩٣٢ م . ثم ان كتب التاريخ العربية الاسلامية تذكر اخبار الفرس قبل الاسلام نقاً عن اساطيرهم وحكاياتهم التي تفعم بالخرافة .
- (٢) كريستنسن ، ايران في عهد الساسانيين ، مترجم ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ٧٤ فما بعد .
- (٣) المصدر السابق ص ٣٥٨ .
- (٤) المصدر السابق ، ص ٧٥ فما بعد . ص ٣٠٢ فما بعد .
- (٥) المصدر السابق ، ص ١٣٠ فما بعد . عبدالمنعم ماجد ، التاريخ السياسي ، القاهرة ١٩٦٥ ، ص ١٩٣ .
- (٦) كريستنسن ، ص ١٦٩ فما بعد . - عبدالمنعم ماجد ، المصدر السابق ، ص ١٩٥ .
- (٧) كريستنسن ، ص ٣٠٩ .
- (٨) الشعالي ، غرب . . ، ص ٥٩٦ .
- (٩) المسعودي ، التبيه والاشراف ص ١٠١ فما بعد .
- (١٠) كان الفرس يرون بأن ملوكهم منحدرين من اصلاب للالهة وهم تمجسيد لروح الله Pahlavi - Bagh التي تنتقل من الملوك الاباء الى الملك الابناء في العائلة الملكية الاممية المختارة . وفي رواية اخرى ان التور الاممي يتنتقل في اصلاب الملوك الفرس جيلاً بعد جيل . (راجع : وطا وزن احزاب المعارضة .. ص ٢٤٠ - ٢٤١ . - كذلك د . عرفان عبدالحميد ، دراسات في الفرق والعقائد ، بغداد ١٩٧٧ ، ص ٢٢ - ٢٣ .
- (١١) عبدالمنعم ماجد ، التاريخ السياسي ، ج ١ ص ١٦٢ .
- (١٢) حول موقف العرب من هذه الديانات راجع : د . جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام بيروت - بغداد ١٩٦٩ .
- (١٣) راجع : صالح العلي ، محاضرات في التاريخ الاسلامي ، للصف الثاني قسم التاريخ ، غير مطبوعة . - شكري فيصل حركة الفتح الاسلامي ، ١٩٥٢ ، بيروت ، ص ١٣ فما بعد . فاروق عمر ، دور التاريخ في التوعية القومية ، المجلة التاريخية ، العدد الخامس ١٩٧٦ ، ص ١١٦ فما بعد .
- (١٤) المقريزي ، الخطط ح ٤ ص ١٩٠ - ١٩١ .
- (١٥) حول حركات الفلو ومبادئها راجع د . عرفان عبدالحميد ، المصدر السابق ، ص ٤٨ - ٦٥ .
- (١٦) الاستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري ، مقدمة في تاريخ صدر الاسلام ، ١٩٤٩ ، ص ٨٧ .

- (١٧) فاروق عمر ، طبيعة الدعوة العباسية ، بيروت ١٩٧٠ ، ص ٥٤ فما بعد .
- (١٨) المصدر السابق .
- (١٩) فاروق عمر ، العباسيون الاولى ، ج ١ ، ص ٨٦ .
- (٢٠) الدوري ، المصدر السابق ، ص ٨٠ .
- (٢١) المصدر السابق .
- (٢٢) البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص ١٥٠ . - ابن حزم ، الفصل في الملل والتحل ، ٤ ، ١٧٩ .
- (٢٣) ولما وزن ، المصدر السابق ، ص ٢٤١ .
- (٢٤) المصدر السابق نفسه .
- (٢٥) حول هذه الحركات الخرمية المسلحة راجع كتابنا العباسيون الاولى ج ١ ص ٢٧١ - ٣١٠ . كذلك سيلور ، ايران في العصور الاسلامية ، (بالالمانية) ص ٤٩ فما بعد . كذلك صديفي ، الحركات الدينية السياسية في القرن الاول وبداية القرن الثاني المجري في ايران ، (بالفرنسية) ص ٥٢ وما بعدها .
- (٢٦) عن حركة بابل الخرمي راجع : العباسيون الاولى ج ٣ ص ١٤٢ - ١٥٥ .
- (٢٧) احمد تيمور ، التصوير عند العرب ، القاهرة ١٩٤٢ ، ص ٢٢ .
- (٢٨) عن الاسماعيلية والخشيشية راجع : برنارد لويس ، اصول الاسماعيلية (مترجم) كمبردج ١٩٤٠ . - نفس المؤلف ، الخشيشية (مترجم) ، لندن ١٩٦٧ .
- (٢٩) محمد كامل حسين ، طائفة الاسماعيلية ، القاهرة ١٩٥٩ ص ٧٢ . - كذلك لويس المصدر السابق ، ص ٧١ . - قارن براون ، تاريخ الادب الفارسي ج ٢ ص ٢٠٥ .
- (٣٠) وقعت هذه الحادثة اثناء زيارة ملك بيت المقدس الصليبي لراشد الدين سنان . راجع حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، القاهرة ١٩٦٧ ج ٤ ص ٢٧٥ .
- (٣١) أرجاني ، الصفاريون ، المؤتمر الدولي للمشترين ص ١٦٨ - ١٧٣ .

المبحث الحادي عشر

حركة القرامطة ... رؤية جدیدة

مقدمة

الفرق الاسماعيلية

الصلة بين الخطابية والاسماعيلية والقرامطة

حركة القرمطية

قرامطة البحرين يستعيدون نشاطهم

السلطة المركزية في بغداد

خاتمة تحليلية

حَرَكَةُ الْقَرَامِطَةِ ... رُؤْيَا جَدِيدَةٌ

يمارس بعض الباحثين النظر إلى الحركات السياسية والاجتماعية التي ظهرت في المجتمع العربي الإسلامي الوسيط بمنظار عصري، فيلصقون بهذه الحركات شتى أنواع المبادئ والشعارات العصرية الحديثة، وينعتونها بنعوت ومزايا ليست منها ولم تبشر بها.

وحركة القرامطة واحدة من هذه الحركات التي قيل عنها إنها حركة ركبت «التيار الثوري» وأمنت «بالعنف الثوري» طريقاً للخلاص من الاستغلال والفساد... وإن القرامطة قادوا تجربة رائدة في «الاشتراكية». كل ذلك بل الأغرب من ذلك كله هو اعتراف هؤلاء الباحثين بأنهم لم يعثروا على تراث القرامطة الفكري، ولا على كتبهم لكي يصلوا إلى حقيقة آرائهم ومعتقداتهم وتنظيماتهم !!

وفي هذا البحث محاولة لتسليط الأضواء على واقع حركة القرمطية وفعالياتها السياسية والاقتصادية إسهاماً منا في توضيح الرؤية عن هذه الحركة.

مُقدِّمةٌ

من المعروف أن حركة الشيعة العلوية ظلت حركة معارضة، ولهذا السبب ذاته استغل العديد من المعارضين اسم التشيع وشرر حرکاتهم في المجتمع العربي الوسيط. ولكن الحركة الشيعية لم تكن واحدة. وم يكن لها زعيم واحد، وظلت تفتقر إلى فكر سياسي وعقائدي واضح ومتبلور، وهذا كله شجع الانقسامات العديدة في هذه الحركة حيث دارت الفرق الشيعية المختلفة والمتنازعة في دوامة لا نهاية لها من الخلافات الداخلية^(١).

(١) راجع: د. فاروق عمر، عباسيات (بالإنكليزية) بغداد ١٩٧٦.

ولقد كانت حركة بارعة وحكيمة من العباسين أن ينفصلوا عن الشيعة الهاشمية، ويبلوروا حركة مستقلة عن الشيعة العلوية استطاعوا عن طريقها تحقيق النصر والوصول إلى السلطة^(٢). وخلال العصر العباسي كان الفرع الحسني من العلوين الفرع الأكثر نشاطاً وفعاليةً من الناحية السياسية والعسكرية، ونجح في إقامة كيانات سياسية في المغرب واليمن وطبرستان، بينما كان آل الحسين سلبين سياسياً، اهتموا بتطوير الفقه الشيعي في أصوله وفروعه، وكان اختفاء الإمام الثاني عشر أو غيبته سنة ٢٦٥ هـ / ٨٧٨ م، إشارة واضحةً إلى أنَّ الفرع الحسني قد ترك دعوته ونشاطه السياسي نهائياً، وقد الأمل في الحصول على الخلافة من العباسين.

الفِرَقُ الْإِسْمَاعِيلِيَّةُ

على أنَّ الخلافات والانقسامات لم تنتهِ بين الشيعة، فقد انشقت فرقة جديدة عن الشيعة الإمامية (الاثنا عشرية) بسبب الاختلاف حول الإمام السابع بعد جعفر الصادق. وهذه الفرقة الجديدة هي الإسماعيلية التي رأى أنَّ الإمام هو إسماعيل بن جعفر الصادق.

لقد حاول جماعة من أنصار جعفر الصادق أمثال المفضل الجعفي الصيرفي وجابر الجعفي وأبي الخطاب الأستدي، أن يقعوا الصادق بالتحرك ضدَّ العباسين. ولكن آرائهم لم تلق قبولاً لدى الصادق، ولذلك التفتَّ هؤلاء حول إسماعيل بن جعفر. واستطاعوا كسبه إلى جانبهم، مما دعا الصادق إلى التبرؤ من إسماعيل وأبي الخطاب^(٣).

ولكن إسماعيل مات في حياة أبيه سنة ١٤٥ هـ / ٧٦٢ م، وحين شيعه أبوه إلى مقبرة الأخير أمر أن يوضع نعشة على الأرض ليتحقق الناس من وفاته. وبذلك لا يدع مجالاً للظنون. ومع ذلك فإنَّ أغلبية الخطابية لم يعترفوا بوفاته وأمنوا برجرعته. أما الأقلية منهم فاعتبروها بعثة ونقلوا الإمامة إلى أبنائه من

(٢) F. Omar: *The Abbasid Caliphate*, Chapter II, Baghdad, 1969.

(٣) علي سامي الشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ج. ٢، ص ٣٧١. طبعة القاهرة.

بعده. ثم انشقت هذه الأقلية من الإسماعيلية إلى فرقتين إحداهما وقفت عند محمد بن اسماعيل وانتظرته مهدياً وهم (القراطمة). والأخرى اعترفت بسلسلة متصلة من الأئمة من نسل اسماعيل وهؤلاء هم الإسماعيلية الذين أسسوا الدولة الفاطمية^(٤).

لقد خلف أبو الخطاب في نشر الدعوة الإسماعيلية ميمون القداح وابنه عبد الله بن ميمون. وتركز مقرّ الحركة في (سلمية) في سوريا، ولكن دعاتها انتشروا إلى المناطق المضطربة لاستغلال تذمر بعض القطاعات من الناس من الإدارة العباسية. على أن رواياتنا التاريخية لا تساعدنا في كشف العلاقة بين الدعوة في المناطق المختلفة من جهة، وبينهم وبين (سلمية) من جهة أخرى. فقد كانت شبكة غامضة - وليس ذلك غريباً - لأن الحركة الإسماعيلية ظهرت وتطورت في ظروف كانت السرية التامة ضرورية جداً لحماية الحركة، دع عنك نجاحها. ولذلك فنحن نجهل الكثير عن طبيعة الإسماعيلية^(٥).

استطاعت الحركة الإسماعيلية أن تكسب أنصاراً لها في الكوفة والبحرين واليمن وبادية الشام وإفريقيا... على أنها ظهرت بأسماء مختلفة؛ فقد تسمى أتباعها بالقراطمة في الكوفة وبادية الشام والبحرين، بينما أطلق عليهم الإسماعيلية في سلمية^(٦)، وعرفوا بالفاطميين في إفريقيا.

وليس هنا مجال عرض آراء هذه الفرق الإسماعيلية المختلفة، واختلاف المؤرخين من أوائل ومحدثين حولها؛ فالذي يهمنا في بحثنا هذا هو «القراطمة».

الصلة بين الخطابية والإسماعيلية والقراطمة

اختلف المؤرخون حول الصلة بين الخطابية والإسماعيلية، فبينما ترى النظرية التقليدية وجود صلة تاريخية وثيقة بين جماعة أبي الخطاب الأسيدي (الخطابية) وبين الإسماعيلية، وأن الإسماعيلية هي تطور تاريخي للخطابية، ولكن المشير

(٤) د. فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية. ص ١٦٣ . بغداد ١٩٧٧.

(٥) Sha'ban: *Islamic history*, Vol.2,P.128. Cambridge, 1976.

(٦) كان مركز الدعوة الأول في الأحواز (عربستان) على الشاطئ الشرقي للخليج العربي . ثم انتقل إلى قرية (سلمية) في سوريا.

ستيرن^(٧) يخالف هذه النظرة ويعتقد بأن الارتباط ضعيف جداً بين الخطابية وبين الفرقة الاسماعيلية التي لم تظهر إلاّ بعد حوالي قرن من الزمان في منتصف القرن الثالث الهجري. ويعدم ستيرن فرضيته هذه بدللين:

الأول - التنظيم والدقة الذي بدأت به الحركة الاسماعيلية السرية في حوالي ٢٦٠ هـ / ١٨٧٤، حيث نلاحظ دعاة يجوبون الأقاليم، ويدعون الناس إلى مبادئ متطرفة ضدّ الوضع القائم. فقد برزت منظمة سرية في جنوي العراق بقيادة حدان قرمط وعبدان، ومنظمة أخرى في البحرين بزعامة أبي سعيد الجنائي، وفي اليمن برئاسة منصور اليمن وعلي بن الفضل، وفي المغرب سنة ٢٨٠ هـ / ١٨٩٣، باشر أبو عبد الله الشيعي دعوته الاسماعيلية. كما انتشر الدعاة في الري وخراسان. وقد توجهت الدعوة إلى الفلاحين وسكان القرى والبدو والأعراب وبعض القبائل العربية في الكوفة والبحرين واليامنة وبادية الشام، وإلى البربر في المغرب. أما في خراسان فقد توجهت الدعوة إلى الموظفين والأسرااف. إن هذه الدعوة لا بدّ أن تكون موجهة بواسطة أيد سرية تحفظ بدقة. وهنا يظهر الاختلاف بين الخطابية والاسماعيلية الجديدة.

الثاني - إن عقيدة الاسماعيلية المتأخرة تختلف تماماً عن عقيدة الفرق المتطرفة التي قبلها. فالاسماعيلية المتأخرة لا تعتقد مثلاً بالتجسيد البشري لألوهية الإمام. ومن الصعب التعرف على عقيدة الاسماعيلية الأولى، ذلك لأن عقائد متنوعة ومتاخرة نسبت إليها وهي ليست منها. بل إن المؤرخين مختلفون حتى في نسب الأئمة الاسماعيلية. فبعضهم لا يعترف بأنهم من الفاطميين بل يرى أنهم من نسب ميمون القداح (قذاحية) وبعضهم يعتقد أنهم من نسل عبيد الله المهدي، ولذلك فهم يسمون الخلافة الفاطمية (بالغبيدية) نسبة إلى عبيد الله المهدي. على أن فريقاً ثالثاً لا يشك في نسبتهم إلى الفاطميين.

Stern, B.: *Heterodox*, B. S. O. A. S. 1955, PP. 10 – 33.

(٧)

Idem: *Ismailis and Quarmation*, I. De l'islam, 1961, PP. 99 – 108.

أما عن الصلة بين الإسماعيلية والقراطمة، فالواقع أن العديد من المؤرخين يتذمرون على وجود علاقة بين القراطمة والإسماعيلية وخاصة قراطمة العراق والبحرين وبادية الشام، بل إن المستشرق ستيرن يرى بأن اصطلاح الإسماعيلية واصطلاح القراطمة لها معنى واحد، وأن الحركة الإسماعيلية حين قويت وفرضت نفوذها السياسي والحربي سميت بالحركة القرطامية. أما الدكتور شعبان^(٨) فيشكّ في وجود أية صلة بين الإسماعيلية والقراطمة.

إن الرأي السائد يشير إلى أن القراطمة كانوا جزءاً من الحركة الإسماعيلية حتى وفاة إسماعيل بن جعفر الصادق، فنقلوا الإمامة إلى ابنه محمد وتوقفوا عنده بعد مماته، وانتظروا رجعته باعتباره مهدياً منتظراً.

ولقد استطاع أحد الدعاة الإسماعيلية عبد الله بن ميمون القداح أن يكتب حдан بن الأشعث الملقب بـ(قرمط) من أهالي إحدى القرى المجاورة للكوفة إلى الدعوة. ولكن علاقة القراطمة بالإسماعيلية تدهورت في حوالي النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حين توفي الداعية الإسماعيلي في (سلمية) وخلفه داعية جديد. وقد لاحظ زعماء قراطمة العراق حدان وعبدان وجود نبرة جديدة في رسائل الداعية الجديد، ولذلك أرسل حدان رسولاً إلى (سلمية) حيث علم من الداعية الجديد بأن فكرة مهدية محمد بن إسماعيل كانت مجرد شعار وقي، وأن الحقيقة هي بأن الأئمة هم من نسل عبد الله بن ميمون القداح، ولكن زعماء قراطمة العراق لم يعترفوا بذلك، وتبغهم في ذلك أبو سعيد الجنابي رئيس قراطمة البحرين. وهكذا انشقت الحركة على نفسها، وظل قراطمة العراق والبحرين متبعلين بالإمام محمد بن إسماعيل (القائم المنتظر).

أما عن موقف قراطمة بلاد الشام فيشير ستيرن^(٩) إلى أنهم ربما اعترفوا بالأئمة الإسماعيلية في الدولة الفاطمية كزعماء سياسيين مهددين لظهور القائم محمد ابن إسماعيل، حتى ساءت العلاقة بين الطرفين في عهد المعز الفاطمي ، وليس هناك في مصادرنا ما يدعم هذا الرأي.

Sha'ban: Islamic History, Vol. 2, PP. 130–131, Cambridge, 1976.

(٨)

Stern: Op. Cit., PP. 106–107.

(٩)

نستنتج من ذلك كله أن الحركة الاسماعيلية تختلف عن الحركة الخطاطية عقائدياً. ولا تربطها بها روابط تاريخية وثيقة. أما القرامطة فكانوا في البداية جزءاً من الحركة الاسماعيلية العامة. ثم انشقوا عنها وخالفوها عقائدياً وسياسياً. وكان العامل الحاسم في تقرير العلاقة بينهما هو المصالح وليس العقائد.

الحركة القرمطية

تعددت آراء المؤرخين في تفسير اصطلاح «قرامطة» وعزوه إلى معانٍ مختلفة في لغات سريانية أو نبطية قديمة. ويغلب على الظن أن قرمط كان لقباً لحمدان بن الأشعث زعيم قرامطة جنوي العراق. ومعناها في أصلها النبطي: أحمر العينين^(١٠). وقد طلع علينا الدكتور شعبان بتفسير جديد حيث قال إن أصل التسمية يعود إلى قرية كرامة المركز التجاري الليبي على حدود الصحراء الإفريقية، وأنهم في أصلهم من السودان والزنج الموجودين في جنوب العراق وفي البحرين^(١١). وسميت الحركة باسمهم على نفس النمط الذي سميت فيه حركة الزنج باسمهم. وكما لم تكن حركة الزنج مقصورة على الزنج، لم تكن حركة القرامطة مقصورة عليهم بل شاركت فيها عناصر متعددة.

لقد استجاب العديد من فلاحي السوداد لحمدان قرمط، ولكنه لم يحصل على عضد قويٍّ من البدو والأعراب في الصحراء الغربية للعراق. لقد شعر الفلاحون بوطأة الضريبة التي فرضها أحمد الطائي الأمر الذي أقطعوا له هذه الأرضي من قبل السلطة المركزية في بغداد. وحين علمت بغداد بحركة حمدان قرمط تحملتها ولم تقس عليها لمدة عشر سنوات ٢٧٧ - ٢٨٨ هـ / ٩٠١ م خوفاً من هرب «الفلاحين» أو إبادة بعضهم، لأن معنى ذلك خراب الزراعة، ولكن أحمد الطائي سحق في النهاية هذه الحركة دون مشقة كبيرة حيث انتهى أثر قرامطة العراق^(١٢).

(١٠) دي خوبيه: مذكرات حول قرامطة البحرين والفالاطين، ليدن ١٨٩٢.

(١١) Sha'ban: O.P. Cit., Vol. 2, p. 130.

(١٢) الطبرى: تاريخ، القسم الثالث، ص ٢٢٠٢ فما بعد، طبعة ليدن.

إن ما بشرَ به حдан قرمط لا يبدو بعيداً عن تعاليم الاسماعيلية، ولذلك يسميه الغزالي^(١٣) «المبادىء الباطنية» على أن استراتيجيته في إقامة قاعدة محسنة له في سواد العراق ورفعه شعارات الخلاص وإنقاذ المخربين من وضعهم السيء، واغتصاب ثروة الأسياد والأغنياء وتوزيعها على القرامطة، والظهور بالتشيُّع العلوي؛ كل ذلك وغيره ليس بدعةً جديدةً ابتدعها القرامطة بل وجدناها في حركة سبقتها هي حركة الزنج، وربما من تأثيراتها وانعكاساتها.

فلقد رفعت حركة القرامطة شعار:

﴿وَنَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾*

وهو شعار رفعته حركات عديدة سبقت حركة القرامطة يؤكّد على إنصاف المستضعفين، ولكن القرامطة لم يتوقفوا عند هذا الحد؛ بل إن أحد دعائهم صرّح قائلاً^(١٤):

«أَمْرَتُ أَنْ أَدْعُو أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ مِنَ الْجَهَلِ إِلَى الْعِلْمِ وَمِنَ الضَّلَالِ إِلَى الْهُدَى وَمِنَ الشَّقاوَةِ إِلَى السَّعَادَةِ وَأَسْتَنقِذُهُمْ مِنْ وَرَطَاتِ الذُّلِّ وَالْفَقْرِ وَأَمْلَكُهُمْ مَا لَا يَسْتَغْنُونَ بِهِ مِنَ التَّعْبِ وَالْكَدِ».

وفرض حدان قرمط ضريبةً مقدارها ٢٠٪ على دخل الفرد، وقد نفذ هذا الإجراء بمحاذيره من قبل حدان وإدارته^(١٥). على أن مصادرنا لا تساعدنا على إعطاء صورة واضحة للنظام الذي أراد حدان قرمط تحقيقه، والذي سمّاه «نظام الألفة». ولم يقدّر لقرامطة العراق أن يعيشوا طويلاً لكي يضعوا مبادئهم موضع التنفيذ.

وقد ظهرت الحركة القرمية الثانية في البحرين بزعامة أبي سعيد

(١٣) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٥٣، لبنان ١٩١٦.

* سورة القصص: الآية ٥.

(١٤) ابن الجوزي: المنظم، ج ٥، ص ١١٣.

(١٥) Sha'ban: op. cit., Vol. 2, P. 130.

إن ما بشرَ به حدان قرمط لا يبعدُ بعيداً عن تعاليم الاسماعيلية، ولذلك يسميه الغزالي^(١٣) «المبادىء الباطنية» على أن استراتيجيته في إقامة قاعدة محسنة له في سواد العراق ورفعه شعارات الخلاص وإنقاذ المحرومين من وضعهم السيء، واغتصاب ثروة الأسياد والأغنياء وتوزيعها على القرامطة، والظهور بالتشيُّع العلوي؛ كل ذلك وغيره ليس بدعةً جديدةً ابتدعها القرامطة بل وجدها في حركة سبقتها هي حركة الزنج، وربما من تأثيراتها وانعكاساتها.

فلقد رفعت حركة القرامطة شعار:

﴿وَنَرِيدُ أَن نَمُنَ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلُهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ *.

وهو شعار رفعته حركات عديدة سبقت حركة القرامطة يؤكّد على إنصاف المستضعفين، ولكن القرامطة لم يتوقفوا عند هذا الحد؛ بل إن أحد دعائهم صرّح قائلاً^(١٤):

«أمرتُ أن أدعو أهل هذه القرية من الجهل إلى العلم ومن الضلال إلى المهدى ومن الشقاوة إلى السعادة وأستنقذهم من ورطات الذلة والفقر وأملتهم مالاً يستغنون به من التعب والكد». .

وفرض حدان قرمط ضريبةً متدارها ٢٠٪ على دخل الفرد، وقد نفذ هذا الإجراء بجذافيره من قبل حدان وإدارته^(١٥). على أن مصادرنا لا تساعدننا على إعطاء صورة واضحة للنظام الذي أراد حدان قرمط تحقيقه، والذي سماه «نظام الألفة». ولم يقدر لقرامطة العراق أن يعيشوا طويلاً لكي يضعوا مبادئهم موضع التنفيذ.

وقد ظهرت الحركة القرمية الثانية في البحرين بزعامة أبي سعيد

(١٣) الغزالي: فضائح الباطنية، ص ٥٣، لبنان ١٩١٦.

* سورة القصص: الآية ٥.

(١٤) ابن الجوزي: المنظيم، ج ٥، ص ١١٣.

Sha'ban: op. cit., Vol. 2, P. 130. (١٥)

الجناي^(١٦). ورغم أن الجنائي لم يكن عربياً في أصله حيث إنه ولد في فارس إلا أنه كان عربياً في بيئته وثقافته. واستطاع أن ينظم القبائل العربية والبدو في شرقي جزيرة العرب على شكل جيش منسق، وأسس قاعدة حربية في هجر والأحساء هددت سلطة الخلافة العباسية في البصرة وجنوبي العراق. مما يدل على أنه كان يتمتع بCapabilities عسكرية وتنظيمية فذة فاقت قابلities حمدان رغم أن ثقافته لا تصل إلى ثقافة حمدان أو عبдан.

واستجابةً لنداءات ولاة العباسين في الخليج العربي أرسل المعتصم سنة ٢٧٨ هـ/٨٩١ م حلّة من ٢٠٠٠ مقاتل، دحرها أبو سعيد بسهولة، ولكنه لم يعقب انتصاره هذا باحتلال البصرة^(١٧).

ولا تشير مصادرنا التاريخية بوضوح إلى وجود علاقة بين (سلمية) مركز الإمامية وبين البحرين. بل يظهر أن الحركة القرمطية الثالثة التي ظهرت في بادية الشام ليس لها أية علاقة بمركز الدعوة الإمامية وربما كانت منافحة لها.

وقد نظم حركة القرامطة في بادية الشام زكرويه، وهو أحد تلاميذ حمدان قرمط^(١٨)، الذي أخذ سبيل العمل السري بعد سقوط حمدان القرمطي في العراق واستطاع زكرويه أن يكسب بدو بادية الشام وبعض قبائلها وخاصة قبيلة كلب التي كانت تستقر على طريق التجارة والميراث بادية الشام. وقد ثار قرامطة بادية الشام بقيادة يحيى بن زكرويه بعد موت المعتصم العباسي مباشرة سنة ٢٨٧ هـ/٩٠٠ ، وسيطروا على طريق التجارة بين العراق والشام، ودحروا قوة عباسية أرسلها المكتفي، كما دحروا العساكر الطولونية التي أرسلتها دمشق. وبعد نجاحهم انضم إليهم عدد أكبر من القبائل، فثبتوا حكمهم واستغلوا الطريق التجاري لصالحهم وجروا الضرائب من القوافل.

(١٦) عارف تامر: القرامطة. ص ١٠٠ فما بعد. - بندي جوزي: من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام. ص ١٥٩ فما بعد. -

Madelung.W: *Fatimididen und Bahrain qarmatin*, Der Islam, 1959.

Sha'ban: OP. Cit., Vol. 2,P.131.

(١٧)

(١٨) د. فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية. ص ١٢١ . بغداد ١٩٧٧ .

وفي نفس الوقت أعلن يحيى بن زكرويه نفسه شيخا لنظام رئاسي. الزعامة فيه مشتركة وجاعية وادعى النسب العلوي (من آل الحسين) وهكذا رفعت الحركة القرمطية شعار المعارضة العلوي ضد العباسين. وبعد مقتل يحيى في أحد المعارك خلفه في السلطة أخيه حسين الذي اتخذ لقب (أمير المؤمنين) ولقب (المهدي) وأصبحت سلطته من القوة بحيث اضطرت دمشق أن تدفع له ضريبة سنوية اتفاء لشره^(١٩).

ثم توجه حسين بن زكرويه إلى (سلمية) واحتلها وقتل كل من حاربه بها. على أن الخليفة المكتفي لم يقف مكتوف اليدين تجاه هذه التهديدات في الشام والجزيرة الفراتية، فقد جيشا عباسيأً بنفسه وجعل مقره الرقة، وساعدته الحمدانيون في حملته هذه. كما أرسل المكتفي قوة عسكرية على حدود البحرين كإجراء احترازي لقطع أية محاولة يقول بها قرامطة البحرين لمساعدة قرامطة بادية الشام^(٢٠).

ولكن الطولونيين في دمشق لم يكونوا قد قرروا موقفهم بعد. على أن الجناح الذي يفضل التعاون والتنسيق مع بغداد تغلب، ولذلك توجهت قوة عسكرية سورية ضد القرامطة من جهة الجنوب. وكانت هذه الحركة كافية لتحطيم قوة القرامطة وتشتيتهم، فاستعادت دمشق أنفاسها، وعاد نفوذ العباسين على الجزيرة وبادية الشام وطرقها التجارية. ورغم أن القرامطة استطاعوا جمع شتاتهم مستفيدين من تدهور الأوضاع في بغداد ودمشق والفسطاط، كما أنهم كسبوا إلى جانبهم بعض عساكر دمشق، وهاجموا القرى والمدن على حدود البادية العراقية - السورية سنة ٩٥٣ هـ / ١٢٩٣ م لمدة سنتين متتاليتين. إلا أن السلطة العباسية بمساعدة الحمدانيين مرة أخرى ألحقت هزيمة بهؤلاء المغامرين المطاولين على الأمن والنظام الذين ينتهزون أية فرصة سانحة لمحاجة قوافل التجارة وقوافل الحجاج. وفي هذه المرة جُرح زكرويه وأسر في المعركة،

Sha'ban: Op. Cit., Vol. 2, P. 132. (١٩)

(٢٠) المصدر السابق.

وكان موته نهاية قرامطة بادية الشام. ولم يتحرك قرامطة البحرين لمساعدة قرامطة بادية الشام، ولا هم استغلوا فرصة انشغال القوات العباسية لتوجيه ضربة قوية لها في مناطق أخرى^(١).

قَرَامِطَةُ الْبَحْرَى يَسْتَعِدُونَ لِشَاطِئِهِمْ

لقد بقي قرامطة البحرين لمدة عقدين من الزمان دون أن يحركوا ساكناً، على أن ذلك لم يكن دون ثمن، بل إنهم كانوا يستلمون أموالاً وهبات من السلطة المركزية في بغداد. وكذلك مقابل ما كانوا يغنمونه من القوافل التجارية. وفي سنة ٣٠١ هـ / ٩١٣ م ، قتل زعيمهم حسن الجنابي وخلفه ابنه سعيد الذي أقصي عن الحكم بعد فترة وجيزة وحل محله أخوه الأصغر سليمان الذي استطاع أن يعطي حياة جديدة للحركة القرمطية: رغم أنه لم يكن قد تجاوز السابعة عشرة من العمر.

لقد أصبحت الحركة القرمطية من الجرأة والفعالية بحيث هاجت البصرة سنة ٣١٢ هـ / ٩٢٤ م ، واحتلتها بقوة مكونة من ١٧٠٠ رجل فقط. ثم نسبتها وبقيت فيها سبعة عشر يوماً. ثم هاجروا قافلة الحجيج في طريق عودتها إلى بغداد ونبهوها وأبسوها بعض رجالاتها المعروفين^(٢). وفي سنة ٣١٥ هـ / ٩٢٧ م هددوا بغداد. ثم قاموا بعمليتهم الجريئة في نهب الحجر الأسود من الكعبة سنة ٣١٧ هـ / ٩٣٠ م . ولعل هذه العملية التي قام بها القرامطة لم تكن مدفوعة بدوافع دينية بل بدوافع مصلحية واقتصادية، فهي على حد تعبير الدكتور شعبان^(٣) عمل رمزي المدف منه إبراز احتجاج القرامطة بكل وضوح وشدة على استغلال موسم الحج من قبل التجار والموسىين لغرض التجارة التي كانت تدر عليهم أرباحاً طائلة، والتي كان القرامطة محرومين منها!! وبمعنى آخر فقد قرر القرامطة نهب الحجر الأسود وإيقاف الحج ومحاجة

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) مكويه: تجارب الأمم. ج. ١. ص ١٢٠ - ١٢١.

(٣) Sha'ban: Op. Cit., Vol. 2, P.154.

قوافله حتى تتوصل السلطة العباسية إلى تفاهم معهم من أجل إشراكهم في أرباح تجارة موسم الحج وفي المنافع المادية المتأتية منه. وقد يكون تفسير شعبان منطقياً إلا أنه لا يستدعي قتل الأبرياء من الحجاج ورمي جثثهم في بئر زمزم !!

لم تكن خطة سليمان وقراطمة البحرين في تحقيق مكاسب مادية مقتصرة على قوافل الحج وتجارته بل امتدت إلى تجارة الخليج العربي والقوافل السائرة عبر طريق بادية الشام والجزيرة العربية. وقد استطاعوا احتلال موانئ عُمان . وسيطروا على الساحل الغربي للخليج، ثم بدأوا بمحاولة تأسيس قواعد لهم على الساحل الشرقي للخليج، وكانت هجماتهم على البصرة تهدف إلى إحلال حالة من الفوضى وعدم الاستقرار فيها، وصرف تجارتها إلى موانئ الخليج التي يسيطرون عليها.

السلطة المركزية في بغداد

لقد شعرت السلطة في بغداد بالخطر المحدق على نفوذها السياسي وعلى مواردها الاقتصادية المتأتية من التجارة بسبب هجمات القراطمة. وما أدهش الوزراء في بغداد ذلك النجاح الكبير الذي يحققه القراطمة في هجماتهم رغم قلة عددهم الذي لم يكن يتجاوز الألفين أو ثلاثة آلاف مقاتل !!

على أن السلطة المركزية فقدت نفوذها بسبب حالة الفوضى والفساد وعدم الاستقرار والنزاع على السلطة بين الأمراء وقادة الجيش، والتنافس بين الوزراء خلال هذا العصر^(٢٤)، فقدت كذلك تعاطف سكان الأقاليم معها واحتراهم لها. وقد حارب وزراء بغداد القراطمة، ولكن بعضهم مثل علي بن عيسى فضل التفاوض معهم على الحرب المدمّرة التي تستنفذ الأموال والرجال^(٢٥)، ولكن التفاوض مع القراطمة لم يكن مقبولاً على الإطلاق لدى أوساط الرأي العام البغدادي ولدى العلماء والفقهاء. وقد انتقد أسلوب الوزير علي بن عيسى، ذلك لأن العديد من الناس كانوا لا يعتبرون القراطمة فرقة

٢٤) راجع كتابنا: العلاقة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، بغداد ١٩٧٧.

٢٥) Sourdel: History of Islam, PP. 136 - 137, Cambridge, 1970.

متظرفةً فحسب، بل كفاراً غير مسلمين، عدا كونهم لصوصاً غدارين ينهبون أموال غيرهم بغير الحق. وعلى حد قول أحدهم أنهم: «قتلوا الحجاج ونهبوا الحجر الأسود»^(٢٦) ويرى آخر بأن القرامطة أمتداد للمزدكية الإيابية، وأن الرجال والنساء من القرامطة كانوا يجتمعون في ليلة معلومة فيختلطون^{(٢٧) !!} وأنهم كانوا يغالفون في العقيدة ويعتقدون بالحلول والتناسخ وألوهية أنفسهم.

ويرى البغدادي:

«ان القرامطة اعتقدوا أن الأنبياء كنوح وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة، كانوا أصحاب نواميس وخارقين، أحبوها الزعامة على العامة فخدعواهم بنيرنخيات واستعبدوهم بشرائطهم»^(٢٨).

ولذلك فنحن نستطيع أن ندرك لماذا انتقد أسلوب علي بن عيسى في التفاوض مع القرامطة، ذلك لأن آراءهم الدينية والعقائدية - كما صورها المؤرخون وكتاب الفرق المعاصرين - كانت غير مقبولة لدى المجتمع العربي الإسلامي آنذاك. ناهيك عن هجاتهم على القرى والمدن والتواavel ونهبهم وسلبهم للأموال. على أننا سترى بأن وجهة النظر هذه ستتغير بعد فترة ليست بالطويلة حين يسيطر البوهيميون على السلطة في بغداد سنة ٣٣٤ هـ/٩٤٦ م، حيث لا يجدون حرجاً في التفاوض مع القرامطة بل والتوصل إلى اتفاق معهم !! على أننا يجب أن نستدرك ونقول بأن البوهيميين لم يكونوا أول من بدأ التعاون مع القرامطة، فخلال العشر سنوات الأخيرة قبل مجيء البوهيميين إلى السلطة وصلت الحالة في بغداد جدًا من الفوضى بسبب النزاع بين قادة الجيش على السلطة لدرجة أن أحدthem استعان بالقرامطة كحلفاء له ضد منافسيه^(٢٩). لقد كان البوهيميون دياللة محاربين لا يعرفون تعقيدات العقيدة وتشعب

(٢٦) محمد حلبي أحد: العلاقة والدولة في العصر العباسي، ص ١٤١ ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٢٧) راجع: نظام الملك، سياسة نامة. - البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٨٤ .

(٢٨) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٨٨ .

(٢٩) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج ٨، هـ ٢٧٨ .

الفرق الإسلامية، وفي بداية سلطتهم لم يكن لهم ضلع في مجالات الثقافة والفكر. ولذلك لم تقلقهم نشاطات القرامطة أو أثراهم الديني على المجتمع. وقد وجهَ البوهيون اهتمامهم نحو الخليج العربي، فاحتلوا البصرة بعد بغداد، وطردوا البريديين منها، وأعادوا تنظيم أمور التجارة والكمارك فيها. ثم بدأوا يهددون نفوذ القرامطة على ساحل الخليج العربي.

ولم يكن بوسع القرامطة تحدي القوة البوهية الجديدة خاصةً بعد حدوث مشادات عقائدية وسياسية داخل الحركة القرمطية في البحرين في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي حتى حوالي سنة ٩٤٤ هـ، ولذلك حصل اتفاق على اقسام الفائدة من ضرائب التجارة الخليجية ومن الطرق التجارية البرية في شرق الجزيرة العربية.

وقد أثر انتعاش تجارة البصرة على موانئ عُمان، فهاجم أهل عُمان مع الزنج وبعض القرامطة في عُمان البصرة، ولكن البوهيين ردُوا على الهجوم بالمثل برأ وجراً سنة ٩٦٥ هـ، واحتلوا عُمان، ولكنهم لم يثروا قرامطة البحرين^(٣٠).

واستمر التحالف القرمطي - البوهي الخذر، وساعد القرامطة البوهيين في حربهم ضد السامانيين في الري مرتين. وفَرَّ القرامطة سنة ٣٢٩ هـ ٩٥١ م إعادة الحجر الأسود إلى مكة بعد أن بقي عندهم ٢٢ سنة. ذلك لأن وجوده لم يعد ذا فائدة بعد أن حققوا مكاسب سياسية واقتصادية مهمة من خلال علاقتهم مع البوهيين. وما كانوا يتلقونه من الأخشidiين في مصر وبلاد الشام من هبات سنوية قدرت بـ ٣٠٠ ألف دينار، من أجل ضمان أمن وسلامة القوافل التجارية البرية بين الشام والمحاجز. ومن المناسب أن نذكر أن الفاطميين قطعوا هذه الأموال عن القرامطة بعد سيطرتهم على الشام سنة ٤٣٦هـ / ٩٧١ م، فهاجمهم القرامطة واستتبكوا معهم في حرب دموية مرتين، ولم تكن هناك آية علاقة ودية بينهما. وقد بقي البوهيون في الظل دون أن يتدخلوا

Bathurst: The Ya'rubid Dynasty. (Introduction). ph.D. Thesis. Oxford. (٣٠)
Sha'bhan: Op. Cit., Vol. 2, P. 153. 1967

مباشرة في النزاع مع أنهم كانوا في السر يزودون حلفاءهم القرامطة بالمال والسلاح^(٣١) !!

لم تشعر بغداد خلال العصر البوهبي بأي قلق من الآراء القرمطية أو المجهات العسكرية القرمطية، وقد دخل البوهبيون في مفاوضات سياسية وتجارية مع القرامطة من أجل تفاهم مشترك، وكان لكل منها في البصرة مركز كمركي لجباية مكوس التجارة ويبدو أن المكوس كانت مرتفعة، وأساليب جبايتها محكمة. كما أنهم حصلوا من اختيار على إقطاع في منطقة الفرات « سقي الفرات » وحصلوا من عضد الدولة على إقطاعات في منطقة واسط. وحين هاجم القرامطة البصرة بعد موت عضد الدولة استرضاهم أهلها بالمال^(٣٢).

على أن القرامطة ارتكبوا خطأ كبيراً حين تدخلوا في النزاعات الداخلية البوهية وساعدوا أميراً ضد آخر. فقد أرسل إليهم شرف الدولة وفداً رسمياً، وكانت نتيجة المفاوضات التحالف بين الطرفين، فسيطر القرامطة على الكوفة باسم شرف الدولة، ولكن صمصام الدولة البوهبي الذي كان مشغولاً بشورة في بغداد أرسل إليهم جيشاً دحرهم وطردهم نهائياً من الكوفة. فالبوهبيون الذين تحملوا آراء القرامطة دون مبالغة أو اكتراث لم يتحملوا تدخل القرامطة في النزاعات والمنافسات بين الأمراء البوهبيين على السلطة، فضرر بهم ضربة قاضية سنة ٣٧٥ هـ / ٩٨٦ م حيث انسحبوا من العراق وبادئه الشام إلى حياة أكثر استقراراً في البحرين^(٣٣). واستمر الحكم بيد آل الجنابي^(٣٤) حتى نهاية القرن الحادي عشر الميلادي. ورغم أن دولة القرامطة زالت بعد ذلك، فإن الآراء القرمطية ظلت منتشرة في البحرين لأكثر من قرنين من الزمان.

ban: Op. Cit., Vol. 2, P. 165.

(٣١)

r, M: *The Buwayhid dynasty of Baghdad*, PP. 14 - 72, Calcutta, 1964.

(٣٢) أبو شجاع: ذيل. ج. ٣، ص ١٠١ - ١٠٢ - . راجع كذلك:

ir, M: Op. Cit., P. 72. — Sha'ban: Op. Cit., p.

(٣٤). عن سلالة أبي سعيد الجنابي راجع:

sworth: *the Islamic Dynasties*, P. 69, Edinburg, 1967.

نهاية تحليلية

أثارت حركة القرامطة مشادة عنيفة بين المؤرخين... ومما قيل في أصل الحركة فليس هناك خلاف في كونها فرقاً انشئت في الأصل عن الحركة الاسماعيلية العامة واعتبرت محمد بن اسماعيل القائم المنتظر. فهي إذن واحدة من فرق «الباطنية الغالية» التي حاولت إيجاد عقيدة جديدة تحقق بين الإسلام والعقائد القديمة. وبمعنى آخر فهي لم تعرف بالإسلام كدين - رغم ظاهرها بذلك من خلال الشعارات التي طرحتها - بل أدخلت عليه عقائد الحلول والتناسخ وقدسيّة الأئمّة وما إليها من المبادىء المتطرفة. لقد كانت ثلث من المراحل السبعة التي يمر بها أنصار الدعوة القرمطية هي:

أولاً - مرحلة التشكيك حيث يلقن النصير آراء وعقائد وفرضيات تشكيكه في مذهبة وتخريجه منه.

وثانياً - مرحلة الخلع حيث يتبرأ النصير من عقيدته السابقة وتکاليفها الشرعية..

ثم تأتي بعدها مرحلة السلخ حيث ينسلخ النصير من مذهبة ليتبين مذهب القرامطة وأراءهم، وحينئذ فقط يصبح النصير عضواً في الدعوة^(٣٥). على أننا لا نعتقد بأن هذه المسائل العقائدية والمذهبية (الباطنية) باتت مهمة بالنسبة للقرامطة بعد تأسيس كيانهم السياسي، فشأن هؤلاء المغامرين في ميدان السياسة كشأن المغامرين السياسيين الذين سبقوهم من أمثال صاحب الزنج وحركته المعروفة (حركة الزنج) والتي حدثت في نفس المنطقة (سوداء العراق) وفي نفس العصر (العصر العباسي الثاني) حيث كانت السلطة المركزية في بغداد تعاني من الضعف والفساد على يد القادة الأجانب الذين سيطروا على زمام الأمور. لقد أشرنا في بحث سابق^(٣٦) إلى أن حركة الزنج لم تكن «ثورة عبيدة» وأن الزنج لم يقوموا بالدور الفعال فيها كما يزعم بعض المؤرخين المحدثين

(٣٥) الغزالى: فضائح الباطنية، ص ٢١، ليدن ١٩١٦. - الدليلى: قواعد عقائد آل محمد، ص ٤٢، استانبول ١٩٣٤.

(٣٦) راجع مقالتنا في مجلة (آفاق عربية) ببغداد.

الذين قلدوا آراء المستشرق «نولدكه»^(٣٧) في هذا الصدد. إن صاحب الزنج لم يكن أكثر من مغامر سياسي استطاع أن يضم إليه المتذمرين من عرب الخليج وسود العراق وكذلك الزنج (سكان شرق إفريقيا الذين نزحوا إلى سواد العراق ومناطق الخليج العربي) ومن القبائل العربية التي كانت مع صاحب الزنج مجيبة وهمدان وعجل وعبد القيس وتميم وقيس، وكان صاحب الزنج نفسه عربيا يساعد في القيادة زعماء عرب من آل المهلب، وكذلك محمد بن الحسن بن سهل الفارسي . ولعل من المهم أن نذكر أن بعض المؤلفين اليهود وبعض التجار ساندوا الحركة بالمال، وأن قوة الحركة واستمرارها اعتمدت إلى حد ما على المعنونة التي فندتها هؤلاء إليها^(٣٨). ولم يكن من أهداف الحركة تحرير العبيد، بل إن خطب صاحب الزنج تعد الأنصار بالعبيد والمال !! ولعل ما ذكرناه هنا عن حركة الزنج يحوزها من «ثورة عبيد» إلى مغامرة- سياسية حاكها مجموعة من رؤساء القبائل الطموحين للسلطة، ومؤمنها المرابون من اليهود والتجار .

وفي اعتقادنا أن الدعوة الاسماعيلية الأولى وريبيتها الحركة القرمية نبتت وترعرعت في نفس البيئة التي أوجدت حركة الزنج. ولذلك حاول القرامطة تأسيس قاعدة قوية لهم في سواد العراق وكسب الأنصار من فلاحي السواد والزنج والبدو والقبائل العربية في أطراف الصحراء العراقية - السورية. وهذه القطاعات هي نفسها القوة الدافعة وراء حركة الزنج كذلك . وكما رفعت حركة الزنج شعار التشيع العلوى باعتباره الشعار المعارض للعباسيين، رفعت حركة القرامطة نفس الشعار ... ومثلاً ادعى صاحب الزنج النسب العلوى، تبني بعض زعماء القرامطة نفس الادعاء ... وكما وعد صاحب الزنج أتباعه بتملكهم الأراضي والعبيد والنساء وباع الأسيرات من نساء قرى السواد ومدنها بأبخس الأمان. فقد وعد زعماء القرامطة أنصارهم بتملكهم أملاك ساداتهم لأنها حق مشروع لهم « وسينقذونهم من ورطات الذلة والفقر،

Noeldeke: Sketches from Eastern History, London, 1892.
Sha'ban: Op. Cit., Vol. 2, P. 100.

(٣٧)
(٣٨)

ويملكونهم مالاً يستغنون به عن التعب والكد». ومثلاً اعتمدت حركة الزنج على نهب مدن السواد وقرابها. كذلك فعل قرامطة العراق وبادية الشام بالقري والمدن في سواد العراق وعلى حافة صحراء بادية الشام ونهان وبالقوافل التجارية وقوافل الحج.

ومعها قيل عن الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية لحركة القرامطة ومحاولتهم تحقيق المساواة والرفاه المادي عن طريق جمع أموال المجتمع بيد الداعي أوختار. لتوزع على أفراد المجتمع حسب حاجتهم لها بحيث لا يبقى مُغزٌ بينهم، فإن هذه الفرضيات تبقى مجرد فرضيات تعوزها الأدلة التاريخية الموثوقة. ولا بد لنا أن نشير هنا إلى أنه لم يكن على أقل تقدير من أهداف حركة القرامطة تحرير العبيد. لأن القرامطة أنفسهم كانوا يملكون العبيد في البحرين. وقد سخروا حوالي ثلاثين ألفاً منهم في أعمال الزراعة^{٣٩}. على أن الإجراء الذي اتخذه حمدان قرمط في العراق. وذلك بفرض ضريبة على دخل الفرد يبقى إجراءً معه رغم أننا لا نعلم مدى نجاحه وأثره ولا مدى تطبيقه في مجتمعات قرمطية أخرى. ولذلك فمن الصعب تسمية تجربة القرامطة بالتجربة «الاشراكية» أو ما إليها من اصطلاحات القرن العشرين!!

وعلى المستوى السياسي يصطلح بعض الباحثين اسم «الجمهورية الديقراطية» حين يصفون نظام حكم القرامطة... وفي ذلك خيال كبير. فمثلما يصعب علينا تسمية حكومة الخلفاء الراشدين أو نظام الإمامة الإباضية في عمان بأنه نظام جمهوري. يصعب علينا إطلاق ذلك على النظام السياسي للقرامطة. فليس بدعة في تاريخ الإسلام والعروبة أن يكون الحكم شورى. ذلك أن القبيلة العربية قبل الإسلام كانت تحكم من قبل أهل الشورى (أهل الحل والعقد) يترأسهم الشيخ الذي يعتبر الأول بين أقرانه. وكذلك كان حكم الخلفاء الراشدين. وحكم الإباضية في عمان وهي حركة سبقت القرامطة وعاصرتها. ففي البحرين كان الحكم بيد آل الجنابي يعاونهم أصحاب الحل والعقد (العقدانية)، وكان الرئيس

(٣٩) ناصري خرو: سفناه، ص ٢٢٥.

يستشيرهم فهو السيد وهم الأشيرة^(٤٠) على أن الرعامة السياسية والعسكرية بقيت وراثية ومحصورة بيد آل الجنابي ، وتبع ذلك في فترة ضعف القرامطة نزاعات بين أفراد العائلة الواحدة على الرعامة وأدى إلى انشقاقات وصدامات في داخل الحركة القرمطية نفسها . ولعل هذه المعلومات التي وردت في مصادرنا عن النظام السياسي القرمطي لا تجعله قريباً جداً من « الجمهورية الديقراطية » !!

وربما خامر أذهان القرامطة فكرة إسقاط الخلافة العباسية ، وهي في أزمنتها وضعفها ، ولذلك شنوا غاراتهم التي هددت حتى بغداد ، ورفعوا الشعار العلوي الذي يجعلهم بدليلاً محتملاً للعباسيين ، ولكن القرامطة سرعان ما أدركتوا عدم قدرتهم على تحدي السلطة العباسية وحلفائها الحمدانيين ، ولذلك عدوا إلى أسلوب « الكُرّ والفرّ » ... الضفت والتهديد ... السلب والنهب ثم الانسحاب إلى قواعدهم ... خطف الشخصيات البارزة في المجتمع ... كل ذلك من أجل الحصول على مكاسب آنية سياسية أو اقتصادية .

وقد رأى بعض المؤرخين وجود آراء مشتركة بين القرامطة والخرامية ، ولكن من الصعب اعتبار القرامطة فرقاً خرمية ، فالحركة القرمطية ازدهرت في أقاليم عربية ، وضمت إلى صفوفها نسبة كبيرة من البدو والقبائل إضافة إلى الزنج والنبط ، ورغم أن الدعاة بشروا بتعاليم القرمطية في إيران إلا أنه لم يقدر لهذه الحركة الانتشار في إيران ، وفي هذا الصدد يقول أحد الباحثين:

« لم تستطع الدعوة (في إيران) أن تنجب دعاء محاربين يتصرفون بصفات الدعاة الذين أنجبوthem الدعوة في العراق وسوريا واليمن والمغرب ، بل كانت هذه الحركة تتوجه إلى أساليب الإقناع العقلي والتأثير العلمي في المستجيبين عن طريق العلم والثقافة »^(٤١) .

ولذلك فلم يكن واضحاً أن من أهدافها إعادة الجد الفارسي أو السلطان السياسي الساسي . على أننا يجب أن نستدرك ونقول يأنه منها كلنت عتبة

(٤٠) ابن حوقل: صورة الأرض، ص ٢٥ فما بعده.

(٤١) عارف تامر: القرامطة، ص ٩٤٨.

القراطمة، ومما كانت آراؤهم السياسية، فإن هذه العقيدة لم تمنع هؤلاء المغامرين السياسيين من الدخول في عمالقات سياسية أو اتفاقيات اقتصادية لاقتسام الغنائم مع أي طرف من الأطراف، وهم بهذا يشهون إلى حد ما زعاء حركة الزنج. لقد دخل القراطمة في تحالف مع البوهيين بعد سيطرة هؤلاء على العراق واتفقوا معهم على اقسام الفوائد المتأتية من تجارة الخليج العربي، وكانت لها مراكز لجبياً المكوس في ميناء البصرة^(٤٢)، ومراكز أخرى على طرق التجارة البرية. واتفق القراطمة مع الأخشidiين حكام مصر وسوريا على حماية قواقلهم التجارية بين الشام ومصر والمحاجز مقابل مبلغ سنوي يدفعه الأخشidiون للقراطمة. وساعدوا البوهيين في حربهم ضد السامانيين في الري، ودخلوا في حروب طاحنة مع الحمدانيين حلفاء العباسيين ثم هادئوهم ووقفوا على الحياد في الحرب البوهية الحمدانية. وهاجوا الفاطميين حين امتنعوا عن دفع الأموال السنوية التي كان يدفعها الأخشidiون لهم، ولكن الفاطميين صدوا هجومهم مرتين في حرب دموية طاحنة^(٤٣).

وهاجم القراطمة قواقل الحجيج ونهبوا وأسروا شخصيات معروفة فيها. سلباً الحجر الأسود من الكعبة احتجاجاً على عدم مشاركتهم في الفوائد المتأتية من تجارة موسم الحج، ورفضوا إعادة رغب رغم أن العباسيين عرضوا عليهم فدية من المال.

لقد كان لظهور القراطمة على الساحة العربية في تلك الفترة المرة التي

(٤٢) المcdsi: البدء والتاريخ، ج. ١ ص ١٣٥ . - راجع كذلك: -
Kabir, M: Op. Cit., P.72 FF. - Sha'ban: Op. Cit., P. 166

(٤٣) ليس من السهل تقرير أية علاقة بين قراطمة البحرين وبين الفاطميين في أفريقيا، ويرى الدكتور شعبان أن الفرضيات التي ذكرت في هذا الصدد تعوزها الأدلة التاريخية الموثوقة، ويفترض بأن أحجزة الدعاية لكل من القراطمة والفاطميين ربما بنت مثل هذه الدعاية ليهام الأعداء بوجود تعاون بين الطرفين: على أن التاريخ يثبت عدم وجود تسييق بين الطرفين، وأن المرة الأولى التي حدث فيها اتصال. كان اتصالاً دموياً وعلى ساحة المركبة (راجع: شعبان، المصدر السابق).

مرّت بها الخلافة العباسية والسلطة المركزية في بغداد آثاراً سلبية عديدة على المجتمع الإسلامي حينذاك، ولعل أبرز تلك الآثار:

أولاً - إن هجمات القرامطة المستمرة على المدن والقرى أجبرت السلطة المدنية برئاسة الوزير ابن الفرات في وزارته الثالثة إلى اللجوء إلى الجيش، وأدى ذلك إلى زيادة تدخل الجيش في السياسة؛ فبعد أن نجحت السلطة المدنية في إبعاد القائد مؤنس عن بغداد اضطرّ ابن الفرات تحت وطأة تهديد قرمطي جديد أن يستدعي مؤنس، وبذلك غادرت المنظمة العسكرية تسيطر على إدارة البلاد^(٤٤).

ثانياً - إن هجمات القرامطة المستمرة على المدن أوجدت جوًّا من الترقب والعيش في ظلّ الخطر وتحت وطأة التهديد والخوف. إن هذا الجوُّ النفسي المشحون بالترقب والخوف أدى إلى حدة النزاعات بين المذاهب والفرق وقطاعات المجتمع. ولعل ذلك بدا واضحاً في بغداد ذاتها^(٤٥)، فقد حدثت اضطرابات في بغداد وأتّهم الناس الوزراء وخاصة ابن الفرات برواية القرامطة وسمّوه «القرمطي الكبير» بسبب عدم اتخاذه إجراءات شديدة وأنية ضدّهم. وزادت الصدامات المذهبية حدةً بين أحياء بغداد، وأخذت السلطة تقسو في التعامل مع كلّ من يدين برأيٍ يخالف مذهبه، فقد اتهم الحالج المتّصوف بتهمة الزندقة حتى بالقرمطية وحوكم وأعدم. ولعل هذا مثل بارزَ لذلك الجوُّ المشحون بالخوف والترقب من القرامطة «الزنادقة الملحدين»^(٤٦).

ورغم أن البوهينين، كما أوضّحنا، دخلوا في مفاوضات ومحافلات مع القرامطة، فإن ذلك لم يغيّر من حدة الجو السياسي، فالرأي العام لم

(٤٤) مسكويه: تجارب الأمم، ج. ٥، ص ١٤٣ . - الدكتور فاروق عمر: الخلافة العباسية في عصر الفوضى المكرية، ص ٩٨ ، بغداد ١٩٧٧ .

(٤٥) استطاع القرامطة أن يتغلّبوا حتى داخل بغداد، وأن يكتسبوا لهم بعض الأنصار رغم قلة عددهم (راجع: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٨، ص ١٢٧).

(٤٦) Sourdèl: Op. Cit., P.136.

يوافق أبداً على موقف البوهيين هذا من القرامطة، وبقي الخلفاء العباسيون^(٤٧) يعبرون عن رأي الناس عموماً في معادتهم للقرامطة.

ثالثاً - ظهرت حركة القرامطة في المجتمع الإسلامي معتبرةً عن مشاعر إقليمية^(٤٨) ضيقةً وعن السخط والتذمر من قبل بعض القطاعات الاجتماعية في مناطق معينة مثل الأعراب والبدو في بادية الشام، وقبائل البحرين، والزنج والنبط والأعراب في سواد العراق. لقد انتهت الحركة الشيعية الاسماعيلية وحركات معارضة أخرى مثل هذه المشاعر الإقليمية في اليمن وطبرستان وأفريقيا وعمان وخراسان وأذربيجان، وقد سارت الحركة القرامطية على نفس المنوال فظهرت بظاهر المعبر عن هذه المشاعر الإقليمية. ولهذا لم تكتسب الحركة القرامطية قطاعات كبيرة من المجتمع بل إن جاهير الناس الذين تسميم رواياتنا التاريخية «العوام» حاربوا ضدّها في قرى السواد، وهذا يذكرنا بنفس الموقف الذي اتخذته الجماهير العربية في سواد العراق وخاصة البصرة وقرأها تجاه حركة الزنج!! ولعل افتقار الحركة القرامطية للتأييد الجاهيري كان عاملاً منها في اضمحلالها في الفترة الأولى (٢٩٥ - ٢٦٠ هـ / ٨٧٣ - ٩٠٧ م) إضافة إلى الانشقاقات التي حدثت في صفوفها وملحقة السلطة لها.

رابعاً - لم يكن القرامطة في سياساتهم مثاليين كما يحاول البعض من الكتاب الرومانسيين^(٤٩) تصويرهم، فقد اعتمدوا على التهديد والسلب والنهب، وشجعوا المشاعر الإقليمية، واتهوكوا حرماتِ تعتبرها الجماعة الإسلامية مقدسة، وقتلوا الحجاج يوم التروية ورمواهم في زرم.

(٤٧) راجع: ابن الجوزي، المنظم، ج ٧، ص ٣٨٧.

(٤٨) Sha'ban: Op. Cit., P.129.

(٤٩) يحاول الدكتور محمود اسماعيل أن يرى في سلطة القرامطة تطبيقاً عملياً لأراء أفلاطون في جمهوريته المثالية!! (الحركات السرية في الإسلام، ص ١٣٧).

وقد فشلوا في تحقيق المساواة بين أفراد مجتمعهم لاستغلالهم العبيد في مجتمعهم في البحرين، وفشلوا في تحقيق الوحدة والانسجام بين صفوف أتباعهم من العرب والزنج. وتشير رواية تاريخية إلى أن سبب انساجفهم من عُمان يعود إلى الانشقاق^(٥٠) الذي حصل بين قواتهم من العرب والزنج في عُمان، مما جعل أهل عُمان قادرين على طردتهم. ولعل هذه الانشقاقات تعود إلى أن القرامطة ضموا إلى صفوفهم كُلَّ من يستطيعون كسبه، ومن المشكوك فيه أن القطاعات التي انضمت إليهم كانت تدرك تعقيدات مذهبهم أو حقيقة آرائهم السياسية، وأن المراحل السبعة التي يشير إليها بعض المؤرخين كانت مقتصرة على الدعاة فقط. ولم يعتمد حمدان قرمط إلا على أقربائه الذين جعلهم نقباة لدعوته، والأكثر من ذلك فإن رقى الفرد في مراتب الحركة القرمطية لم يكن يعتمد على مقدرته في تفهُّم عقيدة الدعوة ونشاطه في نصرتها، بل كان حمدان قرمط يجعل شيوخ العشائر ورؤوس العصبيات في مرتبة «المكاسر» وهي أعلى مرتبة للدعاة، وذلك لنفوذهم على أتباعهم وقبائلهم، فإذا ما انضمَّ الرئيس تبعته جاعته^(٥١) !!

وبعد.... وحسبنا في هذا الحال أن تكون قد قدمنا صورةً معتمدةً على مصادرنا التاريخية للقرامطة وأراءهم، وهي دون شك تختلف عن الصورة المثالية التي يحاول أن يشيّعها «المواء» من كتاب القرن العشرين والتي أقل ما يقال عنها أنها انعكاس لمذهبهم السياسي الذي يدينون به.

Bathurst: **The Ya'rûbid Dynasty**, (introduction), ph. D. Thesis, Oxford, (٥٠) 1967.

(٥١) د. محمود اسماعيل: الحركات السرية في الإسلام. ص ١٢٧ بروت ١٩٧٣ . ٣١٩

المبحث الثاني عشر

حَرَكَةُ الزَّنجِ

١ - حَرَكَةُ الزَّنجِ وَمَوْقِعُهَا مِنَ الْأَصْحَالَةِ التَّوْرِيَةِ الْعَرَبِيَّةِ

- سَوَابِقُ تَارِيخِيَّةٍ
- ظِبْئِيقَةُ الْحَرَكَةِ
- عَقِيْدَةُ الْحَرَكَةِ
- لَمَّا ذَادَ اطْلَالُ أَمْدَادِ الْحَرَكَةِ
- نِهَايَةُ الْحَرَكَةِ
- حَسْوُلُ الْعُنْفِ الْمَسْلَخِ
- حَسْوُلُ «الْقَضِيَّةِ»
- حَوْلُ الطَّعنِ بِسِيَاسَةِ السُّلْطَانِ العَيَّاسِيَّةِ
- حَوْلُ نَفْكَمَةِ التَّشْكِيكِ
- حَوْلُ الطَّابِعِ الدِّفَاعِيِّ
- حَوْلُ اِعْتِيَارِ الرِّزْنَجِ فِرَقَةِ إِسْلَامِيَّةٍ
- حَوْلُ اِخْلَاقِيَّاتِ فِرَقَةِ الْمَارَضَةِ
- حَوْلُ المَرَاجِعِ الشَّعُوبِيَّةِ
- حَوْلُ الْأَصْحَالَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَرُوحِ الشَّوَّرَةِ
- الْخَاتِمَةُ

حركة الزنج

أ - حركة الزنج و موقعها من الأهمال التورية الغربية

تسبّبت التعليق الذي كتبه الدكتور نوري القيسي^(١) حول صاحب الزنج وحركته في العصر العباسي ثم قرأت تعقيب السيد هادي العلوي حول نفس الموضوع^(٢)، ولئن كنت قد وجدت في تضارب الاتجاهين ما دفعني إلى الكتابة، فذلك لاعتقادي بأن الأمر يحتاج إلى طرف ثالث يحاول توضيح أبعاده.

المعروف أن الرق كان نظاماً عالياً في العصور القديمة والوسطى. وكان هذا النظام قائماً في الشرق الأوسط منذ أزمنة موجلة في القدم. ولم يكن بإمكان الإسلام أن يجتنب جذور هذا النظام باللغاء، ولكنه أدخل عليه تعديلات جوهرية حيث شجّع على تحرير العبد. وأعتبر ذلك بخراجاً للتكفير عن بعض الآثام التي يرتكبها الفرد. وأوصى بحسن معاملة العبيد، وجعل لهم حقوقاً في المجتمع الذي يعيشون فيه. وحرر الإسلام العبيد الذين يفرون من «دار الحرب» إلى دار الإسلام. وأصبح للعبد حقوق اجتماعية في الزواج وامتلاك الأموال، وحصل بعضهم على ثقة أصحابهم، فأصبحوا وكلاء لأصحابهم في الأعمال التجارية والزراعية، وغداً عدد منهم يعملون في الصناعة والحرف والتجارة، وهذا ما يصطلح عليه بالعبد «المأذونين». على أن هدفنا مما ذكرناه أعلاه ليس التدليل على اختفاء الفوارق بين الأسياد والعبيد، ذلك أن حقوق العبيد ومكانتهم كانت دون شك أقل من حقوق أصحابهم^(٣)... ولكننا أردنا أن ندلل على أن هذه الفئة من العبيد لم تكن ممزولة أو مغلولة على نفسها.

(١) راجع: مجلة المورد. المجلد الرابع - العدد الثاني. ص ٢٧٠ - ٢٧٢. بغداد ١٩٧٥.

(٢) انظر: جريدة (طريق الشعب) العدد ٦٠٠. تاريخ ١٩٧٥/٨/٣١. بغداد (الصفحة الثقافية).

(٣) B. Lewis : *Race and Color in Islam*, London, 1971

في المجتمع. ثم إن العبيد أنفسهم كانوا يختلفون فيما بينهم من حيث الثقافة والمنزلة والأصل والمهن التي عملوا فيها. ولا بدّ لنا أن نضيف بأنّ المجتمع العربي الإسلامي شهد عمليات تحرير للعبيد لدّوافع مختلفة. فإذا كانت الأسباب الدينية تعمل عليها لدى البعض وتدركهم تحرير بعض عبيدهم، فإنّ الدّوافع الاقتصادية عملت عملها في هذا المجال، فالعبيد كان بكلّف غالباً، وكان على السيد أن يصرف الكثير لكي يحتفظ بعيده، وهذا ما دفع الأسياد إلى تحرير بعض عبيدهم أثناء الأزمات الاقتصادية ولقاء شروط معينة!!

وعلى عكس الأزمات الاقتصادية فإنّ الإزدهار الاقتصادي يؤدي إلى زيادة شراء العبيد واستخدامهم في المجتمع وعلى نطاق واسع بسبب الحاجة إلى الأيدي العاملة في الزراعة والحرف والملاحة، وكذلك في الجيش. ويظهر أن عُمان^(٤) على الخليج العربي كانت مركزاً منها لتجمّيع العبيد السود الأفارقة، وتوزيعهم بعد ذلك على حواضر الدولة العباسية آنذاك وخاصة مدن العراق وسهوله الزراعية. وتشير رواية في الأصطبغري^(٥) إلى وفرة هذه التجارة ونشاطها حين تروي خبراً عن احتراق سفينة في عرض البحر كان على ظهرها ١٢ ألفاً من العبيد السود عدا البيض!!

وفي جنوب العراق استخدم الزنج في استصلاح الأراضي السبخة وتحويلها إلى أراضٍ صالحة للزراعة، وكان كسر الأرض يُعتبر من أشقّ الأعمال، ولذلك فمن المحتمل أن يكون هؤلاء العبيد الزنج قد وجدوا في هذه الأراضي منذ عصور أقدم بكثير من العصر العباسى، لأنّ الحاجة إليهم وُجّدت منذ أن وُجدت الزراعة في هذه البقعة.

سَوَابِقُ تَارِيْخِيَّة

لم تكن حركة الزنج سنة ٢٥٥ هـ/١٨٦٨ مـ، الحركة الوحيدة التي قام بها زنج العراق الجنوبي بل سبقتها حركات زنجية أخرى في عهود مختلفة.

(٤) عبد الرحمن الثاني: عُمان في المصور الإسلامية الأولى، الفصل التاسع (أطروحة دكتوراه) بغداد ١٩٧٥.

(٥) الأصطبغري: صور الأقاليم، ص ٦٦.

فقد خرج الزنج في عهد مصعب بن الزبير على العراق. وكان الوالي منشغلًا عنهم بأمور عديدة حالت بينه وبين وضع حد لتمردتهم. فنهبوا المحاصيل الرعاعية وعاثوا فساداً في أماكن عديدة محيطة بالبصرة. وحين عاد العزاق إلى سلطة الأمويين القوية استطاع الوالي الجديد خالد بن عبد الله بن أبيه أن يردعهم ويقضي على تحركهم حيث صلب بعضهم^(٦)... ولم تظهر مصادرنا التاريخية أية أبعاد سياسية أو اجتماعية أو عقيدة متبلورة لهذه الحركة، بل إننا لا نعرف منهم أكثر من كونهم شرذمة صغيرة من الاباق (العيبي الماربين) الذين عاشوا عيشة لصوص لفترة من الزمن.

وقد أعاد هؤلاء الزنج الكراirie الثانية في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي^(٧). فتحرکوا في البصرة، وكان الحجاج مشغولاً بتمدد عبد الله بن الجبارود، فلم يتفرغ للزنج وأمل أن ينضيّ أهل البصرة عليهم خاصة أنهم -أي الزنج- «عيبيهم وكساخوه»... ولكن إهال الحركة أدى إلى اتساع نشاطها حيث استطاع زعيمها رياح شيرزنجي أن يجمع حوله أهل الكلام من الزط وموال فرس وجاءات أخرى من البيض غير زنجية، ثم تسمى بأمير المؤمنين مما يدلّ على طموحه الواسع. ولكن الحجاج سرعان ما تفرّغ لها واشترك أهل البصرة معه حيث قتل شيرزنجي وأتباعه وتفرق الآخرون.. وهكذا انتهت حركة شيرزنجي دون أن ترك آثراً في المجتمع العربي آنذاك.

ومضى الزمن حيثاً وجاءت ثورة العباسيين لتقيم دولة جديدة على أنقاض دولة الأمويين، وفي عهد الخليفة العباسي المنصور وفي سنة ١٤١ هـ / ٧٥٨ م بالذات^(٨) اضطرب العبيد والسودان في الفرات الأسفل، فنهبوا القرى وقتلوا بعض أهليها، ولكن قوة السلطة في عهد المنصور لم تترك مجالاً لانتشار الحركة بل قمعتها في الحال. ولم تشر مصادرنا التاريخية إلى أي تنظيم واضح أو هدف

(٦) البلاذري: *أنساب الأشراف*, ج ١١, ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٧) البلاذري: *أنساب الأشراف*, ج ١١, ص ٣٠٥ - ٣٠٧.

F. Omar: *The Abbasid Caliphate*, PP.315-316, Baghdad, 1969.

سياسي أو اجتماعي لها بل إن البلاذري يقول عن الزنج «أضرّ بهم الجوع والفقر...»^(١) ولا يضيف شيئاً عن أبعادها أو قيادتها.

و واضح أن ما قام به الزنج لم يترك أثراً في المجتمع العربي الإسلامي في تلك الفترة. لا من الناحية السياسية ولا من الناحية الفكرية. وليس لدينا معلومات وافية عن تنظيم هذه الحركات ولا عن عقيدتها السياسية أو أبعادها الاجتماعية - الاقتصادية.. ولذلك يعد المؤرخون دوماً وأبداً إلى القول الافتراضي بأن الزنج حاولوا تحسين أوضاعهم المعيشية والحصول على قسط أكبر من الحرية.

لقد كان طبيعياً أن يتحرك الزنج كما يتحرك الموالي، وكما يتحرك العرب وغيرهم من الفئات داخل المجتمع العربي لدعاوى عديدة، ولكن هذه الحركات لا بد أن توضع في إطارها الموضوعي التاريخي.

«والواقع أن الحركة الوحيدة التي قام بها الزنج والتي حظيت باهتمام المؤرخين هي تلك التي حدثت سنة ٢٥٥ هـ / ٨٦٨ م، في العصر العباسي الثاني، حيث كانت السلطة ضعيفة يسيطر عليها القادة الأجانب من الترك، مما أدى إلى استمرار حركة الزنج مدة طويلة من الزمن»^(٢).

فقد أسلب بعض الكتاب من مؤرخين وغيرهم في إضفاء النعوت على هذه الحركة رغم إدراكهم قلة النصوص التاريخية المتعلقة بأبعاد الحركة وأهدافها. والغريب أن قلة النصوص لم تساعد على التحفظ بل على العكس شجعت بعض الكتاب ومنهم، السيد العلوى، على تصويرها بصورة بعيدة عنها تماماً مبالغين في برنامجها المبني على «العنف المسلح» وارتباطها « بالطبقات الكادحة »

(١) البلاذري: أنساب الأشراف (مخطوطة) ورقة ٥٦٧.

(٢) عن المؤرخين الحديثين الذين عالجوا هذه الحركة راجع كتابنا: الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، ص ١٠٦ - ١١٨ ، بغداد ١٩٧٧.

ومؤكدين على عمق «الحسّ الطبقي» لدى قائدتها، وما إلى ذلك من نغمات وتحريجات تحاول أن تخسر تفسيراً أحادي النظرة على هذه الحركة معتمدة لا على النصوص التاريخية بل على جدل سفطائي عقيم!! مهملين كل المصادر العربية التي أجمعـت على اختلاف مشاربها على عكس ما ذهـبوا إليه في تفسيرـهم لهذه الحركة. ولم يـسأل هؤـلاء الكـتاب أنـفسـهم لماذا يتـواتـأـ مؤـرـخـوـ الإـسـلـامـ علىـ إـدانـةـ حـرـكةـ الزـنـجـ وـتـزـيـفـ وـقـائـعـهـ؟ـ وإـذـاـ كـذـبـناـ إـجـاعـ المـؤـرـخـينـ فـإـلـىـ منـ نـرـجـعـ
بعدـ الـآنـ فيـ أـمـرـ تـارـيخـناـ؟ـ

وفي محاولتنا تصحيح الصورة المشوهة التي رسمـها هـؤـلـاءـ الكـتابـ لا نـرـيدـ أنـ نـتـطـرـفـ فـنـقـعـ فيـ الخـطـأـ المـضـادـ وـنـرـسـ صـورـةـ مـثـالـيـةـ مـصـطـنـعـةـ لـجـمـعـنـاـ العـرـبـ الإـسـلـامـيـ فيـ الـعـصـورـ الـوـسـيـطـةـ،ـ وـلـكـنـنـاـ نـقـرـرـ حـقـيـقـةـ أـكـيـدـةـ وـهـيـ أـنـ الـجـمـعـ الـعـرـبـيـ لمـ يـتـبعـ عـبـرـ عـهـودـهـ التـارـيـخـيـةـ سـيـاسـةـ تـميـزـ عـنـصـرـيـ كـتـلـكـ الـتـيـ اـتـبـعـتـهاـ كـيـانـاتـ أـخـرىـ قـدـيـمـاـ وـحـدـيـثـاـ.ـ إـنـ إـلـاسـلـامـ رـفـضـ التـميـزـ عـنـصـرـيـ،ـ كـمـ أـنـ تـارـيخـ الـعـربـ حـافـلـ بـشـواـهـدـ الـمـرـوـنـةـ،ـ وـلـذـكـ كـانـ هـنـاكـ سـيـوـلـةـ اـجـتـاعـيـةـ تـمـكـنـ الـفـردـ أـنـ يـنـتـقـلـ مـنـ مـرـكـزـ اـجـتـاعـيـ إـلـىـ مـرـكـزـ آـخـرـ.ـ وـهـذـاـ يـنـطـبـقـ عـلـىـ كـلـ الـأـقـلـيـاتـ الـدـينـيـةـ وـالـعـرـقـيـةـ فـيـ مـجـمـعـنـاـ الـوـسـيـطـ.ـ وـرـغـمـ الـقـيـودـ «ـالـنـظـرـيـةـ»ـ الـتـيـ تـضـمـنـهـاـ مـرـاسـيمـ بـعـضـ الـخـلـفـاءـ..ـ أـقـولـ رـغـمـ هـذـهـ الـقـيـودـ بـلـاحـظـ أـنـ أـبـنـاءـ الـأـقـلـيـاتـ يـتـمـتـعـونـ مـنـ النـاحـيـةـ «ـالـعـمـلـيـةـ»ـ بـمـحـقـقـهـمـ وـيـتـهـنـونـ حـرـفاـ مـخـتـلـفـةـ حـتـىـ وـصـلـ بـعـضـهـمـ إـلـىـ مـنـصـبـ الـوـزـارـةـ^(١١).ـ ثـمـ إـنـ آـرـاءـ كـتـابـ كـبـارـ مـنـ أـمـثالـ اـبـنـ قـتـيبةـ وـالـجـاحـظـ وـابـنـ الـمـقـعـ وـابـنـ خـلـدونـ،ـ تـعـكـسـ وـجـهـاتـ نـظـرـ مـرـنـةـ وـمـتسـاحـةـ كـانـتـ مـتـداـولـةـ فـيـ الـجـمـعـ الـعـرـبـيـ فـيـ الـعـصـورـ الـوـسـيـطـ لـمـ يـعـرـفـهـاـ بـلـ آـخـرـ فـيـ نـفـسـ الـفـتـرـةـ الـزـمـنـيـةـ.ـ وـقـدـ كـتـبـ الـجـاحـظـ مـقـالـةـ مـطـوـلـةـ فـيـ (ـفـخـرـ السـوـدـانـ عـلـىـ الـبـيـضـانـ)^(١٢)ـ يـعـدـ فـيـهـاـ مـفـاـخـرـ السـوـدـ وـمـزـاـيـاهـ،ـ وـيـتـدـحـ أـمـانـتـهـمـ وـحـدـقـهـمـ فـيـ أـعـمـالـ عـدـيـدةـ مـنـهـاـ الـصـيـرـفـةـ،ـ وـكـانـ الـزـنـجـ يـُـسـتـخـدـمـونـ فـيـ بـنـاءـ السـفـنـ كـذـلـكـ.

(١١) جـمـعـ:ـ الدـكـتـورـ فـارـوقـ عـمـرـ،ـ لـمـاتـ تـارـيـخـيـةـ عـنـ أـحـوـالـ الـيـهـودـ فـيـ الـعـصـرـ الـعـبـاسـيـ،ـ مجلـةـ مـرـكـزـ الـدـرـاسـاتـ الـفـلـسـطـيـنـيـةـ،ـ العـدـدـ ٣ـ،ـ بـيـرـوـتـ ١٩٧٢ـ.

(١٢) الـجـاحـظـ:ـ رسـائـلـ الـجـاحـظـ،ـ جـزـءـانـ،ـ تـحـقـيقـ عـبـدـ السـلـامـ هـارـونـ،ـ الـقـاهـرـةـ ١٩٦٤ـ -ـ ١٩٦٥ـ.

طبيعة الحركة

المهم جداً لفهم طبيعة حركة صاحب الزنج علي بن محمد الأخذ بالاعتبار مواقف ومشاعر جميع العناصر والفئات التي أيدته أو شاركت في حركته. عندئذ سلاحوظ بأن طموحات قائد الحركة تختلف عن طموحات أركان قيادته والداعمة الرئيسية في حركته الذين كانوا زمرة من المغامرين العرب من المهاهبة والهدانين وغيرهم. أما الفئات التي شاركت في الحركة فهي متنوعة: الزنج وأهل القرى والعرب الضعفاء وعشائر عربية متربدة على السلطة. إن كل هؤلاء يسارعون للانضمام إلى أية حركة متى ما توافر القائد الذي يشير لهم ويدركи العزائم، ودافعهم من ذلك الحصول على المغانم عن طريق السلب والنهب والتخلص من العمل الشاق أو من ضنك العيش ثم تحدي السلطة المركزية. ووهم بعد ذلك كله لا يعتقدون شيئاً كثيراً إذا فشلت الحركة وسيرجحون أشياء إذا ما حققت الحركة بعض النجاح ولو كان هذا النجاح وقتياً.

على أبنا لا بد أن نؤكد بأن مسار عتهم لتأييد هذا القائد أو ذاك ليس لنفس الأسباب التي دفعت القائد للتمرد بل لأسبابهم الخاصة بهم.. كما أن الشقاء الذي عانى منه الزنج والضعفاء من العرب والموالي وغيرهم قد استغل لأغراض سياسية من قس بعض المغامرين وذوي الطموحات الفردية من أمثال علي بن محمد صاحب الزنج.

إن شخصية صاحب الزنج شخصية محيرة حيث يلاقى الباحث صعوبات عديدة في معرفة نسبة، وقد تلخص ابن أبي الحديد ذلك الغموض بقوله: إن صاحبنا (يعني صاحب الزنج) غير نسبه تبعاً للظروف، فادعى الانتفاء إلى عيسى بن زيد مرة، وإلى يحيى بن زيد مرة أخرى، وإلى العباس بن علي بن أبي طالب مرة ثالثة^(١٣). وكتب على أحد وجوه الدينار الذي ضربه باسمه عبارة «محمد بن أمير المؤمنين» ويفسر أحد الباحثين^(١٤) ذلك بأنه يشير إلى الإمام محمد بن الحسن العسكري وهو الإمام الثاني عشر من الأئمة الحسينية، أي أن

(١٣) الدكتور فيصل السامر: ثورة الزنج، ص ٣٨. بغداد ١٩٥٤.

(١٤) راجع: مجلة المكوكات، العدد ٥، ص ٥٠. بغداد ١٩٧٤.

ولاءه كان للإمامية ولم يكن زيدياً. على حين تؤكد مصادر أخرى نسبه الفارسي وتنسبه روايات إلى قبيلة عبد القيس. على أن أغلب المؤرخين نفوا صحة نسبة العلوي. ولكنهم لم يناقشواعروبيته. وعلى ذلك فربما كان علي بن محمد عربياً من عبد القيس التي استوطنت البحرين خاصةً أن مصادرنا تشير إلى تواجده في البحرين رديحاً من الزمن^{١٥١}.

إن الاختلاف في نسبه يدل على كونه شخصاً مغموراً غير معروف، كما وأنه هو نفسه حاول أن يحيط شخصيته بهالة من الغموض فتبرقع بثوب مهدوي^{١٦١}. حيث تلقب بالمهدي وضرب ذلك على نفوذه. وادعى العلم بالغيبات على غرار الختار بن أبي عبيد الثقفي.

ويحيل إلى أن صاحب الزنج كان يشبه الختار الثقفي في كثير من صفاته رغم أنه لا يقارن به في المنزلة الاجتماعية. ذلك أن الختار الثقفي كان من أعيان العرب. وقد مكنته ذلك من توسيع نفوذه.. ولكن الرجلين كانوا يتشابهان في الطموح الكبير والزعامة الفردية والشجاعة، بخلاف إلى ذلك إدراك نافذ لطبيعة العصر وتفهم للظروف واستغلالهما للمحسوول على الزعامة السياسية. فإذا كان القادة الآتراك يسطرون سلطتهم على بغداد وسامراء وما حولها، ويعقوب بن الليث الصفار يتحكم بخراسان ويوسع نفوذه في غربي إيران. والقراطمة يتبعون في أقاليم الخليج العربي وغربي الفرات وبادية الشام، وأحمد بن طولون يستولي على مصر والشام. والأدارسة في المغرب. والعلويون في طبرستان. فلماذا لا يتحكم علي بن محمد بالعراق الجنوبي خاصهً أن الخلافة في شغل شاغل عنه نتيجة صراعها مع القادة الآتراك. وأن هؤلاء الآخرين، مشغولون بالصراع على السلطة والثروة، فيما بينهم؟!.. إنها لفرصة مواتية ومناسبةً؛ وقد استغلها علي بن محمد في هذه الفترة كما حاول الختار الثقفي أن يستغلها قبله. إن كل الظواهر تدلّ على أن صاحب الزنج بدأ مغامرة سياسية استهدف منها تكوين كيان سياسي خاص به. على غرار كيان الصفاريين في المشرق والطولونيين في المغرب

(١٥) الطبراني: تاريخ، ج. ١١، ص. ٥٢. الطبعة الحسينية، القاهرة.

(١٦) راجع: مجلة المسكوكات، العدد ٥، ص. ٥٢. بغداد ١٩٧٤.

وغيرهم، فضرب النقود المستقلة عن العباسين، وتسمى بالمهدي، واتخذ لقب «إمام» في الأعياد والمناسبات^(١٧)، وبني له المدن الحصينة بعيدة عن حواضر العراق المعروفة.

ولعله من المهم أن نذكر هنا أن علي بن محمد هذا لم يكن هو نفسه زنجياً أسود، أي أنه لم يكن من العبيد بل كان رجلاً أبيض. فهو إذن لم يكن من «طبقة» الزنج بل من طبقة أخرى من جنس آخر، وقد فات على ^{١٨} بيد هادي العلوي أن يعتبره «ثائراً على طبنته» مواليًّا لطبقة أخرى مكافحاً في سبيلها!! تشيًّا مع التفسير المادي للتاريخ.

وكان يدير العمليات العسكرية مع صاحب الزنج أربعة من الشيوخ العرب هم: علي بن آبان الملهي وإبراهيم بن جعفر الهمداني ويحيى بن محمد البحرياني ومحمد بن الحارث القمي، وطبعي فإن هؤلاء الزعماء العرب لا يقودون زنجاً لا يعرفون حمل السلاح ليقارعوا بهم العرب وليجاهدوا بهم جند الخلافة العباسية، فهذا مستحيل. إضافة إلى كونه خطأً تاريخياً، ذلك لأن هؤلاء الزعماء العرب لا يقودون بالدرجة الأولى إلا أفراداً من قبائلهم وعشائرهم المتمرسين على الحرب والقتال. إن هؤلاء المهلبيين والهمدانيين كانوا القوة الضاربة بين جماعة صاحب الزنج، ولو لواهم لما قدر للحركة أن تطول... وإضافة إلى الزنج وأفخاذ من القبائل العربية آنفة الذكر، تشير مصادرنا التاريخية إلى انضمام العبيد الماربين (الابقاء) إلى الحركة، وإلى انضمام الأعراب (البدو) السائطين. فقد ساعد الأعراب صاحب الزنج في المجمع على البصرة^(١٩)، وفي سنة ٢٥٨ هـ انضم آل باهله في البطائح إلى الحركة^(٢٠). وفي سنة ٢٦٦ هـ نهب الأعراب كسوة الكعبة، ثم انضموا إلى الحركة^(٢١)، وقد ساعد سكان العديد من القرى في سهول الفرات الحركة وأمدوها بالبيرة والقوت خوفاً أو طمعاً أو تحابشاً من الخطر!! وتشير

(١٧) المصدر السابق. ص ٥١.

(١٨) الطبرى: تاريخ. ج ١١. ص ٢١٨.

(١٩) ابن الجوزى: المنظم. ج ٥. ص ٨.

(٢٠) ابن الجوزى: المنظم. ج ٥. ص ٥٦.

بعض الروايات إلى انضم الأفارقة الزنج في جيش الخلافة إلى الحركة خاصة في أدوارها الأولى حين حققت بعض الصمود والتوسيع.

عقيدة الحركة

يتفق أغلب المؤرخين أن علياً بن محمد ادعى النسب العلوي، ولذلك سموه «دعي آل أبي طالب».. ولا شك فإن ادعاء النسب العلوي أو الولاء القضية العلوية كان تكتيكيًا ناجحًا استعمله العديد من الأشخاص في معارضتهم للسلطة الأموية أو العباسية على السواء. فالمعارضة العلوية كانت البديل للسلطة العباسية. وهي بذلك تستقطب مختلف الجماعات المتنمرة أو المعارضة.

إن ادعاء النسب العلوي والتخاذله لقب (المهدي) يدلّ على إدراكه لما هم العصر الذي عاش فيه. وينسجم مع خططه السياسية في استغلال المهزومين والمتمردين لما كانت تعمله هذه الألقاب والنعموت من عمل يشبه السحر في نفوس المستضعفين.

ولكن صاحب الزنج هذا تخبط في شعاراته وتقلب في مبادئه مما جعل التناقض بارزاً في عقيدة الحركة. فرغم انتقاله العلوية لم يستقر على الزيدية أو الإمامية بل إنه لم يدع إلى خلافة علوية أصلًا ولا تبني آراء شيعية منها كان نوعها.. بل على العكس فقد دعا إلى آراء أقرب ما تكون إلى آراء المخوارج حيث رفع شعار «لا حكم إلا الله».. كما تبني الآية المفضلة لدى المخوارج ونقشها على نقوذه وهي:

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا...﴾^{٢١١}*

أما موقفه من الخلافة فكان على النقيض من موقف الشيعة العلوية التي تؤكد على الوراثة ولا تخلي من التعقيد الذي ينفر منه الزنج والأعراب البسطاء. وينكره عرب البصرة والأهواز وواسط والمناطق المحيطة بها.. لقد

^{٢١١} الطبرى: تاريخ، ج ١١، ص ١٧٦. - انسعودى: مروج الذهب، ج ٤، ص ١٣٥.

* سورة التوبة: الآية ١١١.

اعتبر صاحب الزنج الخلافة مؤسسة سلدها أفضل المسلمين بغض النظر عن أصله وهذا هو رأي الخوارج.

أما شدته وقوته تجاه أعداء حركته ووضعه السيف في رقبتهم واسترها في نسائهم وأطفالهم، كل ذلك جعل بعض المؤرخين لا يدعونه خارجيا فحسب بل من الجناح المتطرف في الحركة الخارجية وهم الأزارقة^(٢٢).

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن صاحب الزنج لم يشر في أية خطبة من خطبه إلى عزمه على إلغاء الرق أو نظام العبودية بل على العكس فقد عامل أسرى الحرب معاملة الرقيق وبذلك أقر هذا النظام!! . وليس هذا فحسب، بل إنه وعد أتباعه بأن يملّكم العبيد، وبمعنى آخر يجعل الزنج من أرقاء إلى ملاكين للرقيق، ويرفعهم إلى السلطة والثراء . فقد خطب قائلاً: «إنه يريد أن يرفع من أقدارهم، ويملّكم العبيد والأموال والمنازل، ويبليغ لهم أعلى الأمور»^(٢٣).

وهذا مما حدد من حركته لدرجة كبيرة، وحصرها في فئة من الزنج، وأبعد عنه تدريجياً الفئات الأخرى التي شاركت معه في الحركة، وهذه نفس الزلة التي وقع فيها اختيار التفقي حين حصر حركته في الموالى، فأبعد عنه العرب، ففشل فشلاً ذريعاً!!! . ولعل هذا هو السبب الذي جعل أهل البصرة رغم انقساماتهم يتّحدون ضده، كما أن أهل القرى الذين أعادوا بادئه ذي بدء انقلبوا ضده.

إن هذا التناقض في عقيدة الحركة بين علوية وخارجية يفرغ الحركة من كل صفة عقائدية، ويجعلها حركة مسلحة ضد السلطة ليس إلا، كما يجعل من علي بن محمد رجلاً مغامراً طموحاً إلى السلطة، يرى حوله كيانات مستقلة أو شبه مستقلة عن العباسيين وعلى مرأى ومسمع من الخلافة، فلماذا لا يكون له نصيب من ذلك كله؟؟ ولعل عدم وجود مثل هذا البرنامج الاجتماعي في الحركة هو الذي أفشل كل المحاولات للاتفاق بين صاحب الزنج ويعقوب الصفار، وكذلك بين الأول والقرامطة وهم أشد أعداء العباسيين.

(٢٢) سعودي: مروج الذهب، ج ٤، ص ١٣٥.

(٢٣) الطبرى: تاريخ، ج ١١، ص ١٧٧.

لَمَّا دَأَلَ أَمْدَ الْحَرَكَةِ

لو كانت السلطة العباسية في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري، قوية متمكنة، لما قدر لحركة المغامر علي بن محمد (صاحب الزنج) أن يكون لها ذلك النفس الطويل في المقارعة والمجابهة، ولكن مصيرها مصير أخواتها قبلها في عهدي عبد الملك بن مروان الأموي وأبي جعفر المنصور العباسى. ولكن حال الخلافة العباسية والسلطة العربية كان قد تغير وتبدل، وغدا الخلفاء ضعفاء مسلوبي الإرادة، يعتمدون على جيش من المرتزقة الأتراك، يقوده قادة أتراك، لم يكن همهم أن يبقى الخليفة العباسى أو توسيع سلطته لتشمل كل أنحاء البلاد الإسلامية بل كان همهم محصوراً في تقدير الوسائل التي تمكنهم من ضرب خصومهم ومنافسיהם والاستئثار بالسلطة والثروة أكبر فترة ممكنة.. وهكذا فقد انشغلت السلطة العباسية وسكتت عن الحركة لأمد طويل، وطبعي أن سكوت السلطة وانشغالها^(٢٤) عن صاحب الزنج لا يعني قوته وعظم نفوذه.

ثم إن الحركة وقعت في سهول العراق الجنوبي وهي منطقة تغمر معظم أجزائها الطبيعة وتشعب فيها مئات الفنوات والجاري المائي وتشابك فيها الأدغال.. وهذا وضع يجعل حركة الجيوش النظامية أمراً صعباً، ويحتاج إلى وقت طويل لتعقبهم ومتابعتهم، إذا افترضنا أن هناك سلطة مركزية مهتمة في أمر إخادهم، فكيف والسلطة متهاونه ومشغولة عن الأمر؟

«وما زاد في قوة صاحب الزنج أول الأمر تعاون أهل القرى في فرات البصرة معه، وهذا ما دفع المستشرق نولدك^(٢٥) إلى التأكيد بأنه لو لا مساعدة سكان القرى لفقد أتباع علي بن محمد أهم مصدر لمؤونتهم».

وكانت البصرة تعاني الانقسام بين الفتئين المتناحرتين البلاطية والسعدية، وحاول صاحب الزنج أن يجد منفذأً عن طريق جواسيسه لكسب إحداها، ولكن أهل البصرة أدركوا بعد حين خطره، فاتخذوا لمحابته. والمعروف أن صاحب

(٢٤) الطبرى: تاريخ: ج ١١، ص ١٧٩.

Noëdeke: Sketches from Eastern History, P.154, London, 1892. (٢٥)

الزنج لم يفكر أبداً في احتلال البصرة احتلالاً دامياً، لأنه كان يدرك أنه لا ينجح في ذلك، بل كان يستعمل أسلوب المباغة والسلب والنهب، ثم ينسحب نحو البطيحة ويعتصم وراء القنوات والمياه. وكانت غاراته تستهدف دوماً الحصول على المؤن والغنائم.

وكلاً وقع صاحب الزنج في موقف حرج استدعي قواده العرب من أقصى البلاد لإنقاذه، وكان على رأس هؤلاء علي بن أبيان الهلي وسليمان بن جامع البحرياني.

إلا أن الموقف^(٢٦) تغير بعد تسلم الموفق طلحة القيادة العسكرية للجيش العباسى سنة ٢٥٨ هـ، ولكن سرعان ما ترك الموفق المسرح لاضطراب الأوضاع في سامراء، ثم عاد وتسلم القيادة ثانية سنة ٢٦١ هـ، ولكنه انشغل بخطر يعقوب ابن الليث الصفار الذي ناصب العباسيين العداء بصورة سافرة، وقد انتهز سليمان بن جامع أحد قادة حركة الزنج هذا الوضع، فتوسع شمالاً باتجاه ميسان ووصل إلى النعmaniّة وأحرقها حيث أعادته قبائل عربية من منطقة البطيحة، وبعد سنة ٢٦٥ هـ تحسّن وضع السلطة العباسية فتفرّغ الموفق لقتال الزنج وحلفائهم، ومنذ ذلك الوقت كانت العمليات العسكرية تسير في صالح العباسيين. ولعل هذه الصورة توضح بصورة لا تقبل الشك بأن السلطة العباسية خلال السنين العشرة الأولى من قيام علي بن محمد وحلفائه لم تستطع أن تترفع لقتاهم بل تركتهم يعيشون فساداً في سهول البصرة ومدن السوداد، وأرسلت قوات رمزية غير معدة للقتال في البطيحة، كما اعتمدت على أهل البصرة المنقسمين في مواجهة هؤلاء التمرّدين. وهكذا كتب لهذه الحركة أن تبقى عشر سنوات دون أن تجاهد بإجراءات جدية من قبل السلطة المتهاونة المشغولة.

نهاية الحركة

وبين سنة ٢٦٥ هـ وسنة ٢٧٠ هـ، استعمل الموفق كل ما لديه من إمكانات عسكرية وسياسية من أجل بلوغ المهدّف وهو قمع الحركة. ورغم توقف الحرب

(٢٦) عن التفاصيل راجع: المصدر السابق، ص ١٦١ فما بعد.

لفترات قصيرة بسبب إصابة الموفق بسم طائش في صدره، ومرضه في مفاصله، وانشغل بالمحاولة أخيه الخليفة المعتمد الهرب من سامراء إلى مصر، إلا أن ذلك لم يثنه عن الإصرار على متابعة القتال بعزيمة كبيرة. ولا شك أن الظروف أصبحت أكثر إيجابية، فقائد سوريا الشمالية انضم إلى الموفق وترك ابن طولون وجاءه بإمدادات لا يأس بها من الجنود المقاتلين، كما زاد عدد المتطوعة للجهاد بعد انقلاب ميزان القوى في صالح العباسين، وقد تلقى الموفق إمدادات متصلة من الميرة نقلها له الشجاع الذين شعوا بمسؤوليتهم في المعركة الدائرة^(٢٧)

نلاحظ من ذلك كله أن السلطة حين عزمت على القضاء على صاحب الزنج وحركته، لم يأخذ ذلك منها وقتاً طويلاً، ففي حدود أربع سنوات - من ضمنها فترات توقف المبارك - استطاع الموفق تزييق شمال الحركة وقتل قادتها وحلفائهم، ثم أصدر الموفق منشوراً يدعى الناس إلى العودة إلى مدنهم وقراهem. ولعل أبرز ما كشفت عنه هذه الحركة القوة الكامنة التي لا تزال موجودة في الخلافة العباسية والتي يمكن استغلالها إيجابياً، فيما إذا وجد على رأس السلطة الخليفة القوي المناسب.

وبعد فهذه نظرة مكثفة للخطوط العامة السياسية والفكرية التي برزت خلال حركة الزنج ضد الخلافة العباسية.. ولا بدّلي أن أردّ الآن على محاولة السيد العلوi تزييف تاريخ هذه الحركة مستعيناً بقوالب جامدة من الاصطلاحات وبأحكام مسبقة لا تستند على أدلة تاريخية. إن هذا التصور الخاطئ انتهى بالسيد العلوi إلى تخريج أكثر خطأ بتصوّره حركة الزنج نضالاً مشرعاً ضدّ التعسف العباسي وبأنها حركة رائدة من الحركات الاجتماعية ذات

البعد الظبيقي !!

حُسُول العُنْفِ المُسلَّح

يتفق المؤرخون رواداً ومحدثين على أن صاحب الزنج وضع السيف في رقب النساء وأسر نساءهم وسبى أطفالهم. وحين هاجم البصرة أثناء صلاة الجمعة

(٢٧) راجع: الطبرى: تاريخ، جـ ١١، ص ٣٢٦ - ٣٥٣

قتل الآلاف، وربما بالغ بعض المؤرخين ليقولوا عشرات أو مئات الألوف^(٢٨). وقد حصل كلّ زنجي وحليف للزنوج على عشرة أرقاء !! وتكررت هذه العملية في مناطق عديدة.. ولذلك فحين انقلب ظهر الجنّ على علي بن محمد كان من أبرز الأعمال التي قام بها الموفق هو استنقاذ الأسرى الأرقاء من نساء وصبيان البصرة وواسط وغيرها.

كل ذلك يسميه السيد العلوi « بالعنف المسلح » فيقول في معرض تبريره لأعمال صاحب الزنوج « من الواضح أن صاحب الزنوج استعمل العنف المسلح للدفاع عن القضية التي ارتبط بها » !! وهنا لا بدّ أن أذكر السيد العلوi بأن نتائج العنف المسلح كانت على حدّ قول بعض المؤرخين مليون قتيل، عدا الذين شردوا من ديارهم ومدنهم .. فأين الفاشية من هذا العنف المسلح !؟

حَوْلَ «القضية»

يرى السيد العلوi أن صاحب الزنوج ارتكب بقضية ودافع عنها.. ونحن نسأل السيد العلوi لماذا لم يشرح لنا أبعاد هذه القضية السياسية والاجتماعية والاقتصادية؟ هل هي القضية العلمية، أو القضية الخارجية؟ وإذا كانت علويًا فهل كان على الذهب الزيداني أو الإمامي؟ وإذا لم يكن لا هذا ولا ذاك فهل يشاركونا القول بأنه شخص مغامر قام بحركة سياسية لتحقيق طموحات فردية.. وهل يستطيع السيد العلوi أن يفيينا بالإجابة عن السؤال: لماذا لم تستجب حركة القرامطة وحركة الصفاريين لصاحب الزنوج « صاحب البرامج الاجتماعية الاقتصادية » للاتحاد ضدّ العباسيين؟ إن يعقوب الصفار اعتبر الحركة (مارقة) وأن القرامطة لم يفكروا جدياً في تحقيق أيّ تعاون مع علي بن محمد.

حَوْلَ الطعن بِسِيَاسَةِ السُّلْطَةِ العَيَّاسِيَّةِ

يحاول السيد العلوi التستر على آثام الحركة وتبرير اعتداءاتها والطعن بسياسة الخلافة العباسية بمبرر دون مبرر، وخطورة مساعي هذا النوع وخطرها كبيران، وذلك لتناغمة صاحبها بصحة ما يفعل ومثل هذا النوع من

• (٢٨) الطبرى: تاريخ. ج. ١١. ص ٢١٩ فما بعده.
٣٣٦

كتاب تحملهم قناعاتهم إلى أقصى درجات الجهد في "التعبير عن أفكارهم". على أن هذا المنطق سرعان ما ينهار إذا وضعنا حركة الزنج في إطارها الموضوعي .. ونحن هنا نسأل السيد العلوي، لماذا يبرر قيام المعارضة ضدّ السلطة، ولا يجد مبرراً للسلطة أن تدافع عن نفسها؟ لماذا يصف أعمال المعارضة بأنها «عنف مسلح» ويصف أعمال السلطة بالإرهاب والوحشية؟ أليس من الطبيعي أن تcum السُّلْطَةُ، أية سُلْطَةٍ، الاضطرابات والحركات التي تقوم بها الفئات المارضة؟

في منطق السيد العلوي أن السلطة العباسية يجب أن تتفرج على عبث العابثين باعتبارهم «ثوريين/ يمارسون العنف المسلح للدفاع عن القضية» .. ولحسن نقول له لقد حدث ذلك في حركة الزنج لأن السلطة كانت ضعيفة ومشغولة وبأيدٍ غير عربية ... فإذا كانت النتيجة؟ لقد ظهر لنا من يصور هذه الحركة وكأنها فلتة من فلتات العصر، وأضفى عليها أبعاداً اجتماعيةً واقتصاديةً من نسج خياله.

ولا يدّل السيد العلوي أن يعيد النظر في قيمة الروايات التي يعتمد عليها ويوازن بينها، فهو يشكك في كلّ الروايات التي لا تتجاري صاحب الزنج، ولكن نفس المؤرخين ينقلبون إلى ثبات حين يوردون روايات تتفق مع نظرية الكاتب «المسبقة». ومن أجل أن يدلّل الكاتب على أساليب العباسين التعسفية أورد، من كلّ الروايات التي بين يديه، رواية أسطورية متهاقة تشير إلى أن الخليفة المنصور دفن بعض العلوبيين أحياء . ومن حسن الصدف أن أكون قد ناقشت هذه الرواية في مقالة سابقة عن وصايا المنصور لولي عهده المهيـ(٢٩) . فذكرت أن سندّها يرجع إلى (حجرة)، عطارة الخليفة المنصور، وأغلبظنّ بأن هذه الرواية موضوعة إلا أن واصعيها حاولوا التمويه على القارئين فنسبوها إلى شخص يشتغل في البلاط ظنّاً منهم أن هذا الإسناد سيزيد من توثيقها. إلا أن الوضع ظاهر فيها، وأن واصعيها من ذوي الميل العلويـة. ثم لماذا لم يذكر هؤلاء

(٢٩) الدكتور فاروق عمر: *خصائص حكم الخليفة المنصور...: مجلة الرسالة الإسلامية*، العدد ٦، ص

٨١ في بعد، بغداد ١٩٦٩ .

الرواية أسماء قتلى الطالبيين من أطفال ورجال ومشايخ خاصة وأن في أذن كل
منهم رقعة تدل على اسمه ونسبه !!

حَوْلَ نَفْعَمَةِ التَّشْكِيكِ

وعلى طريقة من يؤمنون بالنظرية المسبقة في تفسير التاريخ يبرر السيد العلوي ممارسات صاحب الزنج فيورد نقطتين إحداهما تناقض الأخرى .. يؤكد في الأولى «أن أخبار صاحب الزنج وردتنا عن طريق خصومه» من المؤرخين الرواد أمثال الطبرى، ثم يعود في الثانية فيورد مجموعة من روایات الطبرى التي تمتدا تصرفات علي بن محمد تجاه بعض القرى. فكيف يحمل السيد العلوي هذا التناقض المربك الذى وقع فيه؟ مرة يشكك فى الطبرى ومرة يعتمد عليه لإسناد وجهة نظره، وقد كرر ذلك أكثر من مرة في مقالته القصيرة سواء فيما يخص الطبرى أو الصفدي .

ونحن نقول للكاتب بأن الزمان قد عفى على التفسير الاحادي وحل محله النظرة الشمولية التي تتضاعف في اعتبارها عوامل عديدة من اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية وحتى نفسية تتضافر جمیعاً في خلق الحدث التاريخي . لقد آن للمسككين في تراث هذه الأمة وتاريخها أن يكفوا عن عزف هذه النغمة، فقد باتت قدية عزفها بعض المستشرقين ثم تراجعوا عنها، ولا يزال الكاتب ومن على شاكلته يرددتها وهو يعرف جيداً تفاهتها لأنه لا يلبث في نفس المقالة أن يهدئها هو نفسه . فالطبرى كان أميناً في جمع مادته من روایات مختلفة عن صاحب الزنج ولم يفرق بين تلك التي معه أو تلك التي ضده .

أما الروایات التي أوردها الكاتب من تاريخ الطبرى، فمن السهولة تبريرها لو نظرنا إلى الأحداث نظرة فاحصة . لقد كان من الضروري جداً - في الروایتين الأولى والثانية - أن يمنع علي بن محمد أصحابه من نهب بعض القرى ذلك لأن هذه القرى كانت المصدر الرئيس لتمويله وإمداده بالقوت، وإلى ذلك أشار المستشرق نولدكه حين قال: «لولا مساعدة الفلاحين لصعب إمداد أتباع صاحب الزنج بالمؤونة». من هنا يصبح من السهولة إدراك وتفسير موقف صاحب الزنج هذا .

أما الرواية الثالثة فهي تدل على معرفة صاحب الزنج وأركان قيادته بأساليب الحرب، فقد كان انتصاره على أهل البصرة قد هزَّ معنوياتهم هزاً عنيفاً، وأثار الرعب في سكان القرى المجاورة، وهذا الكسب. على عكس ما يظن الكاتب، أكبر بكثير من اقتحام البصرة في النهار. وكان صاحب الزنج، بعد ذلك، يدرك بأنه لا يستطيع احتلال البصرة احتلالاً داماً بل كان يقتل وينهب ثم ينسحب بسرعة. وينتقل إلى كذلك بأن صاحب الزنج قد شعر بأن أصحابه بحاجة إلى الدائمة. بعد المعركة وقبل المباشرة بهجوم مباغت جديد، ولذلك اتخاذ قراره الذي ذكره الطبراني في روايته. أما عن الصفدي فلهذا يقبل الكاتب روايته عن ارتباط صاحب الزنج «بالطبقات الكادحة» ويرفض روايته الأخرى عن استئثار صاحب الزنج بالأموال والغنائم باعتبار الصفدي خصماً لصاحب الزنج وعدوا لدواداً لحركته؟! لماذا هذا التحيز في التفسير؟

حول الطابع الدفاعي

يرى الكاتب بأن حروب علي بن محمد تنقسم «بالطابع الدفاعي» وأنه كان «لا ينبع إلى الانتقام والتكميل إلا بعد الاضطرار». . . . ونحن نرى بأن السيد العلوي لو التزم الموضوعية لما تورط في مثل هذا التحرير الذي لم يتطرق معه أحد من المؤرخين الرومانيين ولا المحدثين. وإذا كانت استراتيجية صاحب الزنج ذات غائية، فلماذا لم يتحقق في سهول الشرات ويدافع عنها؟ ومن ذا الذي هاجم البصرة مرات عديدة؟ ومن نسب الأليلة وواسط وقرى السواد؟ ومن دخل عبادان واحتل الأهواز، وهو إقليم آخر متميز عن السواد؟ ومن وصل النعيمية ولم يبق بينه وبين بغداد إلا فراسخ معدودة؟ وفي كل ذلك كان يترك وراءه القتل والسلب والدمار والتهجير.

حول اعتبار الزنج فرقة إسلامية

يحاول الكاتب أن يجعل من صاحب الزنج زعيم فرقـة إسلامية ويؤكد «ارتباط صاحب الزنج بأخلاقية الفرقـة الإسلامية المعارضـة وهي أخلاقية لا نجد ما يقابلها لدى السلطة الرسمـية» ولا ندرـي كيف استنتج السيد العلـوي

هذا الاستنتاج الفريد؟ وما هي مقومات هذه الفرقة الإسلامية المعارضة في نظره؟ وهل ذكر لنا المعايير التي بواسطتها حكم بأن الزنج كونوا فرقة إسلامية؟ ولو كُلّ الكاتب نفسه مؤونة التحرى والتدقيق الذي تفرضه الأمانة العلمية، لما وقع في هذا الخطأ ، فالمعروف أن كتاب الفرق المتعددين ومن مختلف المشارب لم يذكروا أن الزنج كونوا فرقة إسلامية ، ولم يدعوهم فرعا من فرقه . وكل الذي عمله المؤرخ المسعودي^(٣٠) هو أنه شبَّه هذه الفرقة بالأزارقة لكثره التقليل والتنكيل الذي ارتكتبه . أما نظام الملك^(٣١) فإنه شبَّه الحركة بالمزدكية !!

حول اخلاقيات فرق المعارضة

ولعل الكاتب يعلم بأن السر في قلة مصادرنا عن الخارج الصفرية في المغرب . يرجع إلى الغزو الشيعي لبلادهم سنة ٢٩٧ هـ حيث استباحت الشيعة سجلاستة ونكلت بأهلها وأضرمت النيران فيها فألت على تراث الصفرية عن آخره !!

وهل نسي السيد العلوى مذابح الخرمية البابكية في أذربيجان والجبال؟ أو أن الخرمية حركة أخرى من الحركات ذات البُعد الاجتماعي الاقتصادي التي ينطبق عليها التفسير المادى للتاريخ ولا يمكن المساس بها؟

ولا بدّ لي أن أذكر الكاتب بأن صاحب كتاب «سفرنامه»^(٣٢) يقول بأن القرامطة، وهي فرقه يعتبرها العديد من مؤرخينا ذات آراء إصلاحية «تقدمية» إذا جاز لنا استعمال هذه الاصطلاحات بالنسبة لنرف العصور الوسطى . كانت لهم في البحرين مجموعة من العبيد تقدر بثلاثين ألفا تُستخدم في الأعمال الشاقة !!

(٣٤) ناصرى حسرو: سفرنامه . ص ٨٢ . باريس ١٨٨١ .
٣٤٠

وليسح لي السيد الكاتب بالاستطراد قليلاً... وليدعني أسأله أين هي «أخلاقية المعارضة» في جماعة أبي منصور العجلي المعروفين باسم «الخنافس» وهم من أحزاب الغلة في المجتمع العربي الإسلامي. يقول عنهم النوجيتي صاحب فرق الشيعة:

«وكان (العجلي) يأمر أصحابه بخنق من خالفهم وقتلهم بالاغتيال، ويقول من خالفكم فهو كافر مشرك فاقتلوه، فإن هذا جهاد خفي». .

فهل هناك فكرة أخطر من فكرة الاغتيال التي مارستها الفرق المتصورة لإرهاب المجتمع وإثارة الرعب والفرز في قلوب الناس؟. وقد ذكرهم ونبه الناس إلى خطورهم العديد من الشعراء والكتاب أمثال أغنى همدان وأبو معدان الأعمى الشميطي والجاحظ. وقد ذكرهم هذا الأخير ووصف فعالياتهم بشيء من الإسهاب حيث يقول:

«إن الخنافس يظاهرون بعضهم بعضاً فلا يكونون في البلاد إلا معاً، ولا يسافرون إلا معاً، فربما استولوا على درب بأسرته أو على طريق بأسره، ولا ينزلون إلا في طريق نافذ، ويكون خلف دورهم إما صحاري وإما ساتين وإما مزابل، يجعلون على أبوابهم معلم كتاب منهم، فإذا خنق أهل دار إنسانٍ ضرب النساء بالدفوف وضرب بعضهم الكلاب، فسمع المعلم فصاح بالصبيان (صيغوا) وأجابهم أهل كل دار بالدفوف والصنوج كما يفعل نساء أهل القرى، وهييجوا الكلاب فلو كان الخنوق حاراً لما شعر بمكانه أحد». .

وكان هؤلاء المخنفين أساليب شتى في اغتيال الناس مرة بالختق، ومرة أخرى بالضرب بالحجارة والأعمدة، ومرة ثالثة بالتشميم وهو التخدير. ويسمون من يبرز في أساليب الاغتيال (جامعا). يقول الجاحظ:

«... لأن من المخنفين من يكون جامعاً وبذلك يسمونه إذا جمع
اختنق والتشميم...».

فأية أخلاقية يدافع عنها السيد الكاتب في أمثال هذه المرق المعارضه التي بثت الرعب والهلع في المجتمع العربي في أواخر عهد الأمويين وأوائل عهد العباسين؛ حتى استطاعت السلطة العباسية على عهد المهدى ثالث الخلفاء أن تقتصَّ منهم وتزيل خطرهم وتفتت شملهم.

وأين وجد السيد كاتب المقالة «الأخلاقية» في الفرق الغالية الأخرى كالبيانية والمغيرة؟ هل وجدها في عقيدتهم وأرائهم البعيدة كلَّ البعد عن كلِّ الفيَّم والمثلُّ العربية السمحاء؟ أو في أساليب معارضتهم المتسمة بالعنف والإرهاب!!

حول المزاعم الشعوبية

ولا يخلو مقال الكاتب من مزاعم شعوبية تقليدية تؤكد أنَّ العناصر غير العربية «تبوات في كثير من الأحيان مراكز القيادة الفكرية والسياسية في المجتمع». وهذه مغالطة كبيرة بل أكذوبة خطرة يرددتها الكاتب الذي تشبع فكره بآراء عفى عليها الزمن. فلقد نظر بعض المؤرخين الأجانب المحدثين إلى تاريخنا العربي بنظرةٍ عنصرية، وفسروا أحداثه تفسيراً عنصرياً باعتباره صراعاً

بين العرب والعمجم. فالأحداث السياسية الكبرى كان وراءها الموالى الفرس كما يزعمون. أما النظم والحضارة فإن كلَّ مبدعيها وعلمائها من العجم!! وهكذا تبرز النظرة الشعوية لتأكيد من جديد. وفي القرن العشرين، بأن العرب لا نصيب لهم في مجالات الفكر والسياسة والنظام والحضارة... لقد آن للسيد العلوي ومن لفَّ لفته أن يغير طريقة تفكيره بقراءة كتب جديدة أعادت تقويم الأحداث السياسية، وبرزت دور العرب المفترى عليه في الحضارة والنظام؛ فلم يعد «أكثر علماء الإسلام من العجم»!! ولم تعد الثورة العباسية «ثورة قامت على أكتاف الموالى الفرس»!! بل لقد أثبتت رسائل جامعية حديثة^(٣٥) بأنَّ العرب استطاعوا أن يصيغوا أقاليم إيرانية عديدة بتقاليدهم ولغتهم وثقافتهم خلال القرون الثلاثة الأولى من ظهور الإسلام.

يرفض السيد العلوي إشارة الدكتور القيسى « بأن الدم العربي كان هدف حركة الزنج » فهلا أخبرنا إذن ماذا استهدف « العنف المسلح » الذي اعترف به الكاتب نفسه؟ وماذا تعني استباحة البصرة والأبلة وواسط وقرى سهل الfrات والأهواز وغيرها؟ لم يكن سكان هذه المناطق عرباً. وأن صاحب الزنج قتل وأسر منهم الكثير. وفر آخرون تاركين منازلهم وأراضيهم مرعوبين هلعين؟ ماذا يسمى الكاتب كل هذا وذاك؟

أما آن يكون مع صاحب الزنج شرذمة من القادة وزعماء العشائر العربية فهذا لا ينفي طبيعتها المعادية. ذلك لأنَّ هؤلاء المهابة والحمدانيين والباهليين وغيرهم، حاولوا تحقيق مطامع معينة بتحالفهم مع صاحب الزنج تماماً كما، أنَّ هذا الأخير أراد أن يستغلهم لتحقيق مآربه الخاصة. ولو لا تدهور السلطة والأخلاق لما شهدنا تحكم شرذمة من القادة الترك في أمورها ولما طال وبالتالي أمد حركة الزنج بحيث حيل للسيد العلوي أنها حركة اجتماعية ذات بعد طبقي لا ريب فيه!!

(٣٥) راجع: نزار الحديشي. أهل البيزن ودورهم في الأمصار. (رسالة دكتوراه) طبع مؤسسة الدراسات العربية. بيروت ١٩٧٨ . - عبد الرحمن العافي: عمان في العصور الإسلامية الأولى. ودور أهلها في المنطقة الشرقية من الخليج العربي (أطروحة دكتوراه) بغداد ١٩٧٥ .

تم لماذا يستغرب السيد العلوى من تواجد العرب في مراحل العيادة، مع صاحب الزنج، لقد شهدت القرون الأولى من تاريخ الإسلام العديد من الحركات التي قام فيها العرب بدور المنظم والمدبر والقائد للعناصر غير العربية كالمواли الفرس والبربر وغيرهم. لقد كان أمراً طبيعياً أن يقود العرب المواли ويستغلونهم في حركات ضدّ السلطة، وحسبنا في هذا الصدد حركة الختار الشففي وعبد الرحمن بن الأشعث ويزيد بن المهلب وعبد الأعلى بن السمح المعافري وأبو الخطاب الأسدى وعبد الله بن معاوية الطالب، وأركان الثورة العباسية مثل سليمان بن كثير الخزاعي وغيرهم كثير^(٣٦).

حَوْلِ الْأَصَالَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَرُوحِ الشُّوَرَةِ

إن الاحتجاج الذي يسجله الكاتب في آخر كلامه مرفوض قطعاً ذلك لأن مفهومه «للأصالة العربية» و«لروح الثورة» بعيد تماماً عن تراث هذه الأمة. وإذا كتبنا نتفق مع السيد العلوى بأن أصالة أية أمّة تمثل في ثوريتها وأن المعتبرين الحقيقيين عن شرقيها هم الثوار ودعاة العدل والتناصف، ولكننا مختلف عنه جذرياً في تعريف الثورة وفي تقويمها.

إن أصالة الأمة العربية وثوريتها لا تمثل مطلقاً في حركة الزنج ذات الأبعاد المبهمة المتناقضة ولا في حركات الباباكية المزرمية المعادية للقيم العربية ولكل المبادئ التي جاء بها العرب ولا في حركات المقنعة وغيرها. إن الأصالة العربية بانت في العديد من انتفاضات العرب في العصور الإسلامية الأولى...
ألا يرى السيد العلوى أن الإسلام عقيدة ثورية تعبّر عن الأصالة العربية في مجتمع الجاهلية؟ ثم ألا يرى بأن حركات التحرير انطلاقاً من الأرض العربية من مظاهر الأصالة العربية والحمية والتحدي للأجيال الغاصب للأرض العربية في الشام وال العراق: وماذا يقول السيد العلوى عن الثورة العباسية؟ أليست تعبيراً عن الروح العربية الثورية الداعية للعدل والإنصاف؟

(٣٦) راجع: المبحث الأول من هذا الكتاب، (حركة الموارج الإباضية) والمبحث الثاني (حركة الختار الشففي).

وماذا عن حركات الخوارج المعتدليين ورفعهم شعار «الثورة على أئمة الجور»؟ وهل آراء الإباضية في العدالة والمساواة غير تعبير عن وجهة نظر عربية أصيلة؟! .

وماذا يقول السيد الكاتب عن المرجنة ودعوتهم إلى تطبيق الشريعة على أساس من التسامح بدلًا من سفك الدماء الذي نادى به صاحب الزنج وبابك الخرمي؟ ولم تكن حركة الحارث المرجئي، التي تبنّت قضية العدالة ودعت للحرب من أجل نصرة الحق، لم تكن حركة عنصرية أو طبقية كحركة الزنج التي يفتخر بها السيد العلوi. فقد ضمت حركة الحارث المستضعفين من كل الأجناس عربية وغير عربية، كما ضمت الفقهاء ورجال الحديث.

وأخيراً لا يرى السيد العلوi أن غالبية الذين كتبوا بجدية عن «اليسار في الإسلام» تحاشوا صاحب الزنج وحركته بل لم يورطوا أنفسهم في الخوض في أبعادها...، وهل سأل نفسه لماذا هذا الموقف؟! ذلك لأن هذه الحركة لم تدع إلى العدل والتناصف بل أرادت أن تخل فئة جديدة محدودة تتلذّل العبيد والثروة والسلطة محل الفتنة القدية!!

الخاتمة

وأخيراً، وليس آخرًا، فقد أردنا الرد على السيد العلوi لضرورة التعقيب والكشف عن زيف التفاسير التي تدعي القدرة على التقويم في ضوء «الأمانة والعلمية»!! ولعل هذا الحوار يكشف مدى الحاجة لإعادة كتابة تاريخنا العربي على أساس من الموضوعية وعدم التورط في تحميل الروايات أكثر مما تحتمله واصطناع الاصطلاحات وإلصاقها بصاحب الزنج وغيره.



حَرْكَةُ الزَّنج

بـ - حَوْلَ طَبِيعَةِ حَرْكَةِ الزَّنج .. مُحاوَلَةٌ تَانِيَّةٌ لِتَوضِيعِ الرُّؤْيَا

- الطَّبِيعَةُ وَحَرْكَةُ الزَّنج
- حَوْلَ اصْنُطْلَاحٍ "شُورَةٌ"
- حَوْلَ عَقِيْدَةِ اخْرَكَةٍ وَبِرْزَاجِهَا
- حَوْلَ خَصْلَوَرَةِ الْحَرَكَةِ
- حَوْلَ الْعَالَاقَةِ بَيْنَ الزَّنجَ وَالْقَرَامِطَةِ
- الْيَهُودُ وَتَمْوِيلُ حَرْكَةِ الزَّنج
- الْعَرَبُ وَحَرْكَةِ الزَّنج
- هَلْ كَانَتْ حَرْكَةُ حَرْكَةٍ "عَبَيْدٌ"؟
- حَوْلَ الْعَالَاقَةِ بَيْنَ الْقِيَادَةِ وَالْقَاعِدَةِ
- حَوْلَ مَقْدِرَةِ الْمُوقَتِ
- الْعَبَّاسِيُّونَ وَالْعَرَبُ
- تَنَاقِضَاتٌ
- الْخَاتِمةُ

حَرْكَةُ الزَّنج

ب - هَوْل طَبِيعَة حَرْكَة الزَّنج .. مُحاوَلَة ثَانِيَّة لِتَوضِيع الرُّؤْيَا

في معرض رده على مقالة الدكتور نوري القيسى وعلى مقالتي حول حركة الزنج كتب الدكتور عبد الجبار ناجي بمحين ظهر أولها في مجلة المورد^(١)، ثم أردفه بالثاني في مجلة المؤرخ العربي^(٢). وقد أسهب الدكتور عبد الجبار في كيل المديح «لبطله الثائر» صاحب الزنج مؤكداً أنه كان يمتلك «قدرة سياسية وكفائية عسكرية واضحة».

إن تعقيباً من هذا النوع يقتضي أن يكون الرد عليه ردًا لا كباقي الردود المألوفة، ذلك لأنه ليس من مصلحتنا كمؤرخين عرب أن نسكت على ما ارتكبه صاحب الزنج وزمرة من مجازر في مدن البصرة وواسط والأبلة وفي الأحواز وبقية قرى البطيحة، لا بداع من إنسانيتنا فحسب، بل لأن الأمر يشوه تاريخنا ويلحق ضرراً واضحاً به.

ولا بدّ لنا بذئاً أن نؤكد حقيقة ظاهرة فيها كتبه الدكتور الباحث، وهي أنه قد تهرب من التعامل مع وجهات النظر الأساسية والنتائج المستخلصة التي ظهرت في مقالتينا حول حركة الزنج، وسبب ذلك يعود إلى افتقار الباحث إلى نصوص تاريخية يمكن أن يردد بها على الأطروحات التي أوردوناها. لقد ترك الباحث اللبّ واتجه إلى القشور، وحين وجد القشور «لا تسمن ولا تغنى من جوع» اعتمد على الخيال فأسرف فيه ونسب لحركة الزنج عقائد

(١) الدكتور عبد الجبار ناجي: تاريخ الطبرى مصدرأ عن ثورة الزنج، مجلة المورد، العدد ٤-٣، بغداد ١٩٧٢.

(٢) الدكتور عبد الجبار ناجي: التنظيم السكري لمجيش صاحب الزنج، مجلة المؤرخ العربي، العدد ٧، بغداد ١٩٧٨.

وأيديولوجيات وأبعاد اجتماعية واقتصادية لا تتحملها ولم يدعها صاحب الزنج نفسه بل لم يعلم بها على الإطلاق.

لقد حاول الباحث أن يؤكد بأن حركة الزنج هي «ثورة العبيد ضد الاستغلال والتعسف»، وهذه الفرضية ليست من بنات أفكاره بل إنها «بدعة» ابتدعها المستشرق «نولدك» وشاعت في أواخر القرن العاشر وبدايات القرن العشرين بين المؤرخين ولم يُعد تقويمها حتى الوقت الحاضر. ولا بدّ أن نسأل الباحث الذي قلد الفرضية الاستشراقة فيما كتبه عن حركة الزنج... هل يمكن التكلم عن فتنة أو ثورة سياسية باعتباره ثورة منظمة؟؟ لقد ظلت حركة الزنج في كل مراحلها تفتقر إلى الحد الأدنى من الأطر التنظيمية المطلوبة في الثورة. كما كانت زعاماتها انتهازية ترتكز على عصبية عرقية (إثارة نعرة الزنج والسودان) أو عصبية قبلية (إثارة بعض الأفخاذ من القبائل وكذلك الأعراب). كما أن هذه الزعامات اتبعت سياسة محكومة بالصلحة الشخصية. ولذلك ظهرت على المدى البعيد عدم قدرتها على الصمود:

الطبرى وحركة الزنج

يقسم الباحث^(١) مادة الطبرى التاريخية إلى قسمين: القسم الأول المادة التي سبقت عصر الطبرى. والقسم الثاني المادة المعاصرة لحياة الطبرى. وتدخل حركة الزنج في هذا القسم الأخير. ويرى الدكتور عبد الجبار أن الطبرى كان موضوعياً في القسم الأول بينما انحاز إلى جانب السلطة في القسم الثاني!! ولا يدلنا السيد الباحث كيف يكون المؤرخ نفسه وفي كتاب واحد موضوعياً وغير موضوعي. فيجمع النقين في آن واحد؟!

يتهم الباحث الطبرى بافتقاره إلى الدقة وكذبه، وأنه بتر بعض الروايات متعمداً بل إنه كان «ناطقاً رسمياً للعباسيين» ولذلك لا يمكننا الاعتقاد على روایاته لاستخلاص الحقائق عن حركة الزنج^(٢). ولكن الباحث بعد كل هذه

(١) راجع: مجلة المورد، العددان ٤٠-٣، ص ٤٠، بغداد ١٩٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥، ص ٨٧.

الاتهامات يتحقق في إظهار أدلة التي تثبت رأيه هذا في الطبرى . والمعروف لدى الباحثين أنَّ الطبرى كان مؤرخاً جماعاً، جع عن الحادثة التاريخية الواحدة رواياتٍ تعبّر عن وجهات نظرٍ متباعدة، وقد أكَدَ الطبرى نفسه هذه الحقيقة بقوله:

«وليعلم الناظر في كتابنا هذا، أن اعتقادي في كلّ ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه، والآثار التي أنا مستندها إلى رواتها فيه، دون أن أدرك بحجج العقول واستنبط بفكر النفوس»^(٥).

فهل هناك موضوعية أكثر من هذه الموضوعية؟ ولا أظنَّ أنَّ السيد الباحث يختلف معنا في الرأي بأنَّ الطبرى اعتمد فيما يخصَّ حركة الزنج على رواية كانوا من جماعة صاحب الزنج ومن المؤيدین له، كما اعتمد على رواية آخرين مخالفين له. ألم يعتمد الطبرى على روايات محمد بن الحسن بن سهل الفارسي^(٦) المؤيد لصاحب الزنج وعلى روايات ريحان بن صالح ومحمد بن سمعان ومحمد بن حاد وشبل بن سالم؟ وكل هؤلاء من الموالين لحركة الزنج.

ولعلَّ من الطريف بل والغريب الذي يثير الدهشة السبب الذي يذكره السيد الباحث ليبرر به «تحيز» الطبرى ضدَّ الزنج، حيث يتساءل: «فكيف نطلب من عالم تربى وتشفف ثقافة دينية أن ينظر إلى التاريخ ويفلسفة بغير ذلك؟»^(٧). ولكن الباحث لا يذكر لنا من هم المؤرخون الرواد الذين شفوا غليله وامتدحوا حركة الزنج؟

لقد اعتمد الطبرى وأمثاله من مؤرخينا الرواد أسلوب الاستشهاد بروايات الأخباريين والرواية، وهو أسلوب موضوعي يؤكد على الأمانة العلمية ويهدِّف إلى تحذُّب التلاعب بعقل القارئ، أو محاولة قلب الحقائق رأساً على عقب. وشيء آخر لا بدَّ من تذكير الدكتور عبد الجبار به، وهو أنَّ حركات

(٥) الطبرى: تاريخ، المجلد الأول، ص ٧، طبعة ليدن.

(٦) الطبرى: تاريخ، المجلد الثالث، ص ١٩٤٧، طبعة ليدن.

(٧) راجع: مجلة المورد، المصدر السابق، ص ٣٩.

المعارضة في الدولة العربية الإسلامية يمكن أن تُصنف إلى صفين لا ثالث لهما: فإما أن تكون حركات معارضة تعمل في إطار اليم العربي ومبادئ الإسلام، ويدخل في هذا الصنف حركات الخارج وحركات الشيعة المعتدلين والثورة العباسية وأمثالها، أو أنها حركات تعمل خارج الإطار المذكور. وهدفها هدم الكيان العربي وعقيدته. وهذه حركات لا تطور المجتمع بفكرها ولا تدفعه نحو الأفضل ومنها حركة الزنج ومن لف لفها. وبعد هذا لنا أن نسأل السيد الباحث ماذا كان يتوقع من الطبرى والصولى وأمثالهما حين يعالجون حركة مثل حركة الزنج؟؟

إن آراء الدكتور عبد الجبار وتخيجه حول منهجية الطبرى وموضوعيته، تحتوي نسبة لا بأس بها من المغالطات والافتراضات التي تتناقض وتتضارب مع بعضها البعض. وقد وصلت هذه المغالطات درجة لا تستطيع معها إلا القول بأنها كتبت بهدف الإساءة إلى الطبرى والصولى ومن جاء بعدهما من المؤرخين الرواد الذين تصدوا لحركة الزنج وكشفوها بوضوئية وتجرد. ويكفي هنا أن نورد رأي ابن خلkan عن الطبرى حين يقول عنه^(٨):

«صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير... كان ثقة في نقله وتاريخه أصح التوارييخ وأثبتتها».

حول اصطلاح "ثورة"

يصف الدكتور الباحث حركة الزنج بأنها «حركة ثورية»^(٩). ولا ندرى ما هي المعايير التي استند عليها في تقويمه لهذه الحركة بحيث جعلها في مصاف الثورات الكبرى في تاريخ العرب الإسلامي.

وفي رأينا أن الثورة هي الحركة المواقفة لسير التاريخ ولمصلحة المجاهير التي قامت الثورة من أجلهم وأنها تهدف إلى تغييرات جذرية عميقة في بنية المجتمع. وهنا نسأل السيد الباحث أي من هذه الشروط الثلاثة ينطبق على حركة الزنج؟ تلك الحركة التي افتقرت إلى التنظيم والأيديولوجية - كما أشرنا إلى

(٨) ابن خلkan: وفيات الأعيان، ج. ٤، ص ١٩١-١٩٢.

(٩) راجع: عجلة المورد، المصدر السابق، ص ٣٧. وفي مواضع كثيرة أخرى من مقالاته.

ذلك في مقالنا السابق - وقادتها زعamas انتهازية ارتكزت على عصبيات ضيقه وتحكمت فيها الطموحات الشخصية، وكان أبرز إنجاز لها بعد خمس عشرة سنة التدمير والخراب والتقطيل والتهجير للجماهير الصابرة في جنوب العراق والأحواز.

ومن الطريف أن يستشهد الباحث برأي الأستاذ برنارد لويس^(١٠) الذي يقول فيه بأن الحركات الثورية الكبرى في تاريخ الإسلام إنما كانت ثورات ضمن إطار الدين الإسلامي ولم تكن ضدّه. ويستند الباحث على هذا القول ليستنتاج بأن حركة الزنج كانت إسلامية حقّة. ولكن كيف عرف السيد الباحث أن الأستاذ لويس قد وضع حركة الزنج ضمن قائمة «الثورات الكبرى» في تاريخ الإسلام؟ ويبعد أن الباحث اعتمد مرة أخرى على خياله وتصوراته، والذي نراه أن البروفسور لويس كان يعني بالثورات ثورات العلويين المعتدلة وثورات المخوارج والثورة العباسية وأمثالها من الثورات الدينية - السياسية في تاريخ الإسلام الوسيط. ونذكر السيد الباحث بأن هناك العديد من الحركات التي تبرقت بالإسلام، ورفع شعارات إسلامية ظاهرياً، وكان من أهدافها هدم الإسلام.

حَوْلَ عَقِيْدَةِ الْحَرَكَةِ وَبِرْنَاجِهَا

يتسائل الباحث لماذا لم تتحرك هم الكتاب والأدباء فيكتبوا عن « برنامـجـ الثورة الداخلي وسياستها تجاه الجماهـيرـ التي أولـتهاـ الثقةـ، وبـماـ تحققـ منـ إنجـازـاتـ وماـ طـبـقـ منـ شـعـارـاتـ !! » ولا نريد هنا أن نكرر ما ذكرناه عن عقيدة الحركة في مقالتنا السابقة، ولكن جوابنا على تساؤل الباحث واستغراـبهـ هوـ - بكلـ بساطـةـ - لأنـ الحـرـكـةـ لمـ يـكـنـ لهاـ بـرـنـاجـ، ولـمـ تـكـنـ لهاـ سيـاسـةـ تـجـاهـ الجـماـهـيرـ، ولـمـ تـحـقـقـ أيـ إـنجـازـ، إـلاـ إـذـاـ اـعـتـبـرـ السـيـدـ الـبـاحـثـ الـأـمـورـ الـتـالـيـةـ إـنجـازـاتـ تستـحقـ التـسـجيـلـ:

(١٠) المصدر السابق، ص ٨٦.

(١١) المصدر السابق، ص ٤٥.

- ١ - حرق البصرة ونهبها: يقول الصندي^(١): «ثم إنه دخل البصرة سنة ٢٥٧ هـ وقت صلاة الجمعة فقتل وأحرق إلى يوم السبت، ثم عاد يوم الاثنين ونادي أهل البصرة بأمان، فأتمهم، ولما ظهر الناس قتلهم فلم يسلم إلا الشاف، وأحرق الجامع ومن فيه، فعم الحريق الناس والدواب والمتاع وغير ذلك، واستخرج الأموال من أربابها وقتل الفقراء».
- ٢ - حريق واسط: «دخلت سرايا [صاحب الزنج] واسط سنة ٢٦٤ هـ وقتلوا من بها وأحرقوها، واستولى على نواحيها، ولم تزل عاصمة الزنج تعثّر وتفسد»^(٢).
- ٣ - حريق الأبلة: «أضرموا فيها [الأبلة] النار فاحتقرت بأجمعها وقتل خلقاً كثيراً وغرق خلقاً كثير وحوى الأسلاب».
- ٤ - استعراض الناس وقتلهم^(٣): قال الطبرى عن الحسن بن عثمان وهو يروي مجزرة البصرة:
- «أمرني يحيى في تلك الفدأة بالمقبرة إلى مقبرة بنى يشكرون...»
- وهناك في المقبرة وجد الناس يُقتلون من قبل زمرة الزنج، ويروي شاهد العيان فيقول:
- «فإني لأسمع شهدهم وضجيجهم وهو يُقتلون»!!
- ٥ - يوم الشذا: وهو يوم لن ينساه أهل البصرة، وقد خلده شعراؤهم وأنكروا فيه البربرية التي أبدتها صاحب الزنج في معاملته لأهل البصرة، فبعد أن قتل الناس:
- «جمع رؤوس القتلى وملأ بها سفناً وأخرجها من النهر المعروف بأم حبيب، وأطلقتها فوافت البصرة، فوقفت في مشرعة القيار، فجعل الناس يأتون تلك الرؤوس فيأخذ كل رجل أولياؤه»^(٤).
- (١) راجع: نصوص الصندي في مجلة المورد، لمددان ٣ - ٤، ص ١٩-٢٠، بغداد ١٩٧٢.
- (٢) المصدر السابق، ص ٢٠.
- (٣) الطبرى: تاريخه، المجلد الثالث، ص ١٨٥٤ - ١٨٥٥. طبعة ليدن.
- (٤) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج ٣، ص ٢٣.

٦ - سي النساء: يقول الطبرى:

«سبى الزنج من نساء أهل واسط وصبيانهم وما اتصل من القرى ونواحي الكوفة. زهاء عشرة ألف»^(١٦).

وفي رواية أخرى كان صندل أحد أتباع صاحب الزنج. وكان مسؤولاً عن الأسيرات من النساء. فكان «يكشف وجههن ورؤوسهن ويقلبهن تقليب الإمام»^(١٧).

٧ - الهجوم على القرى وتدميرها^(١٨): لقد عاث صباب الزنج فساداً بالقرى. فخرّب القنوات وأتلف المحاصيل. ونشير هنا إلى بعض الروايات: فتذكرة رواية تاريخية أن الزنج هجموا على قرية الجعفرية في البصرة. وقتلوا غالبية أهلها، ونهبوا، وأسروا الأحياء، ثم نهبوا قرية القادسية، وانشغلوا بعد ذلك بشرب خمور وجدوها هناك. وفي رواية أخرى أن بهبود كان أشد أصحاب علي بن محمد غارات، وأكثرهم تعريضاً لقطع السبيل، وكان الزنج ينهبون سفن الميرة وما فيها من طعام، ولذلك هجر العديد من سكان القرى قراهم بسبب قلة الغذاء والرعب.

٨ - عدد القتلى: ويتفق العديد من المؤرخين على أن ضحايا هذه الفتنة تجاوز المليون شخص، وأن نصيب البصرة وحدها بلغ ٣٠٠ ألف إنسان^(١٩). ونرى أن هذه الأمثلة تكفي كنماذج لما اقترفه علي بن محمد وزمرته، ولا بد لنا بعد ذلك من القول بأننا لم نصادف باحثاً يطعن باستشهادات المؤرخين الرواد واتفاقهم في الحكم على هذه الحركة ويفضل عليها استنتاجات من عدلياته!! إن البربرية التي اتصف بها

(١٦) الطبرى: تاريخ. المجلد الثالث. ص ١٩٢٥. - ابن الجوزى: المنظم. ج ٥. ص ٤٥.

(١٧) الطبرى: تاريخ. المجلد الثالث. ص ١٩٩٢. طبعة ليدن.

(١٨) المفرد السابق. ص ١٧٥٨. ص ١٧٦٣.

(١٩) ابن الجوزى: المنظم. ج ٥. ص ٧٥. - الذهبي: العبر. ج ٢. ص ٤٢. طبعة الكويت، ورغم أن الأرقام التي يذكرها الرواة غير مضبوطة بدقة، ولكننا حتى لو قبلنا بنصف العدد المذكور فإنها تدل على أن فتنة الزنج كانت كارثة مروعة.

صاحب الزنجر جعل بعض المؤرخين المعادرين له أو المتأخرین عنه - وقد حاروا في عقیدته ومذهبة - يضعونه في صفة الخوارج ^{الازارقة}^(٢٠) الذين اشتهروا بالعنف. على أن الأزارقة براءة منه!!

حَوْلَ خَطْبَوَةِ الْحَرَكَةِ

لقد تشكلت لدى الدكتور الباحث قناعة مفادها أن حركة الزنج « ثورة هزت أركان السلطة المركزية، وأفاقت ماضيها، وأربكت أحوالها الأمنية .

ومن المؤسف أن الباحث وجد من الضروري الاعتداد على خياله الخصب الذي لا يمكن أن يعتبر مصدراً من مصادر التاريخ. فلو أجهد نفسه وتعن في ظروف الخلافة العباسية والعسكرية لتردد كثيراً في إطلاق أحکامه. فالسلطة أولاً كانت بيد حفنة من القادة العسكريين الأتراك المتنافسين فيما بينهم على الاستئثار بكرسي الحكم وموارد المال، ولم يكن همهم إخاد التمرد أو الابتعاد عن المركز لئلا يفقدوا سلطانهم.

وقد فات الدكتور جبار الذي يشيد «بطول نفس المحركة ومقاومتها الصلبة للعباسيين» لقد فاته بأن السلطة العباسية، رغم ضعفها في تلك الفترة، كانت تحارب على أكثر من جبهة. فهناك خطر يعقوب بن الليث الصفار من الشرق، وخطر الفرامطة في بادية الشام من المغرب، وخطر الخوارج في الجزيرة الفراتية من الشمال، والزنجر من الجنوب.

لقد ثار خوارج الجزيرة الفراتية^(٢٢) سنة ٢٥٢ هـ / ٨٦٦ م أي قبل حركة الزنج بقليل، ودامت حركتهم حوالي ١٢ سنة، وهي فترة مقاربة للمندة التي استمرت فيها حركة الزنج. إن الباحث غير المتمعن ذي النظرة الاحادية حين يدرس حركة معينة ويركز اهتمامه عليها ينسى الحركات الأخرى التي

(٢٠) راجع مثلاً: المسعودي. مرويَّة الذهن. ج ٤. ص ١٩٤.

(٢١) راجع: مجلة المورد، المصدر السادس، ص ٥٤.

(٢٢) الطبرى: تاريخ. الجلد الثالث. ص ١٩١٥ . - ابن الأثير: الكامل في التاريخ. ج ٥ . ص ٣٣٩ ، طبعة بيروت ١٩٦٧ .

أثرت بصورة مباشرة أو غير مباشرة على الحركة التي يدرسها، وذلك بارز بشكل واضح في البحث الذي قدمه الدكتور جبار حول الزنج. فلو انتبه الباحث إلى حركة الخوارج بقيادة مساور البجلي لوجد أنها كانت أخطر من حركة الزنج، ولكن المستشرقين لم يركزوا على حركة الخوارج «لفرض في نفس يعقوب» بل أبرزوا حركة الزنج ووضعوها في صيغة تؤكد على «القابزي الاجتماعي والاقتصادي» بين قطاعات المجتمع العربي الإسلامي آنذاك.

إن حركة مساور الخارجية شغلت السلطة العباسية حتى سنة ٢٦٣ هـ / ٨٧٦م، ولم يلتفت العباسيون مجدّياً إلى حركة الزنج البعيدة نسبياً عن مركز الخلافة إلا بعد أن أخذوا حركة مساور البجلي. ولا نظنّ بعد ذلك أن الدكتور الباحث سيختلف معنا في القول بأن انشغال العباسيين بحركة مساور في الشمال أعطى متৎساً وفرصة للعمل لحركة صاحب الزنج في الجنوب قبل أن يتدخل الموقف لإخنادها.

حول العلاقة بين الزنج والقراطمة

ينكر الباحث على الطبرى ربطه بين حركة الزنج وتمرد الصفاريين والقراطمة، ويرى في ذلك تحاماً ضدّ حركة الزنج وإظهارها بمظهر الحركة الانفصالية التمردية!! الواقع أن الباحث يحاول عيناً أن يطمس الوجه الآخر لحركة الزنج ألا وهو علاقتها بالصغاريين والقراطمة. فقد أشارت روايات تاريخية موثقة إلى وجود جماعة من القراطمة في معية صاحب الزنج^(٢٣). وأن راشداً القرمي كان من أصحاب علي بن محمد صاحب الزنج. بل أكثر من ذلك تشير رواية تاريخية إلى أن حمان قرمط نفسه اجتمع بصاحب الزنج حوالي سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٣م وعرض عليه تنسيق الجهود^(٢٤) مماً من أجل هذه كيان العرب السياسي وقيمه الحضارية... ولكن الطموحات الشخصية والتنافس على الزعامة، حالت دون التنسيق والتعاون.

Shab'ban: Islamic History, Vol. 2, PP. 100 - 102. (٢٣)

(٢٤) الطبرى: تاريخ، الجلد الثالث، ص. ٢١٣٠. طبعة ليدن.

على شعورهم بخطورة الحركة وطبيعتها الاستغلالية. على أن أفاداً منشقة من قبائل معينة انضمت إلى صاحب الزنج، كما انضم إليه البعض من رجالات القبائل الطموحين والمعطشين إلى السلطة. ولكن هذا لا يضفي عليها صفة معينة بحيث جعلها «ثورة عربية»!! ذلك أن العديد من أمثال هؤلاء المرتزقة انضموا إلى صاحب الزنج مثل فرقه من الأفارقة والجند الترك والسودان والأكراد. كما أتاه من الأعراب [البدو] جماعة كبيرة، وهذا ينقطع عنها مقوله «نولدكم» ومن تبعه من المؤرخين بأنها حركة زنج وعبيد ويؤكد قول الطبرى بكونها حركة «السودان والبيضا» على حد سواء.

ثم أليس من حقنا أن نسأل الباحث: ما هو المعيار الذي طبقه على حركة الزنج ليستخلص منهعروبة تلك الحركة؟؟ لقد اعتمد العرب في العصر الوسيط على اللغة والثقافة والولاء للإرث الحضاري العربي الإسلامي معايير أساسية للعروبة. فقد قال الرسول عليه السلام:

«ليست العربية لأحدكم من أب ولا أم. وإنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي». .

وإذا طبقنا هذا التفسير الإنساني المرن للعروبة على حركة الزنج، نلاحظ أن فئات كبيرة من الزنج كانوا لا يعرفون العربية. وأن صاحب الزنج اعتمد على مترجمين يترجمون^{١٢٨١} خطاباته إلى الزنج !! فكيف يمكن وصف حركة من هذا النوع بأنها «ثورة عربية»؟

هل كانت الحركة حركة «عبيد»؟

يؤكد السيد الباحث أكثر من مرة على أهداف الحركة الاجتماعية والاقتصادية دون أن يوضح لنا ماهية هذه الأهداف بروايات ووثائق تاريخية معتمدة. ونحن نسأل الباحث إذا كانت الحركة ذات أهداف اجتماعية - اقتصادية. فلماذا وقف ضدها العبيد والخدم والخول. كما تؤكد ذلك رواياتنا التاريخية^{١٢٩١}؟ .

^{١٢٧١} الطهوى: تاريخ. الجلد الثالث. ص ١٧٥٧ . طبعة لندن.

^{١٢٩١} المصدر السابق. العمegas ١٧٦٧ ، ١٧٦٩ ، ١٧٧٥ ، ١٧٨٠ .

اليهود وتمويل حركة الزنج

يرى الدكتور جبار بأن الملوك والإقطاعيين كانوا ضد حركة الزنج، ولكنه يغفل الروايات التي تشير بأن بعض المولين اليهود والتجار ساندوا حركة الزنج بالمال. إن استمرار حركة الزنج اعتمد على المعونة التي قدمها هؤلاء المولون^(٢٥). إن السيد الباحث لا يستطيع أن يقنعنا حين يضع النتيجة التي يريد أن يصل إليها سلفا ثم يلجأ إلى الخيال ليثبت نتيجته هذه!! فأين الموضوعية في ذلك؟؟

العرب وحركة الزنج

ولعل أغرب ما في مسلسل التناقضات التي أوردها الدكتور الباحث والتي تظهر تورطه في إساءة فهم النصوص المكتوبة، هو محاولته دون جدوى إلصاق الطابع العربي بحركة الزنج!! فهو يرى «بروز الشخصية العربية والطابع العربي»^(٢٦) في هذه الحركة!! ولا بد أن نقرر بأن هذه المغالطة وصلت درجة من «المجازفة العلمية» لا تستثير إلاً مشارعاً للأسف.

إن حركة الزنج حركة معادية لكل قيم العروبة. وقد استعمل صاحب الزنج اليد الحديدية، وأطلق موجة من الإرهاب ضد جاهير البصرة وواسط والأبلة وغيرها. وكانت الأساليب التي استعملها من البربرية إلى درجة يحقق لنا أن نعتبرها أساليب رائدة في هذا الباب.

وإذا كانت حركة الزنج عربية، فلماذا قتلت كل هذه الألوف من العرب؟ وإذا كانت الحركة عربية، فلماذا وقفت ضدها البلية والسعادة، وها أهـم قبيلتين في البصرة؟ ووقفت ضدها غالبية باهلة وآل المهلب وضبيعة وعجل وتيـم وأسد وغيرها^(٢٧)؟

إن وقوف هذه القبائل ضد حركة الزنج يدل دلالة لا لبس فيها ولا غموض

(٢٥) الطبرى: تاريخ، المجلد الثالث، الصفحات ١٧٤٥ - ١٧٦٠ - ١٧٨٣. - ابن الأثير: الكامل في التاريخ، ج. ٢، ص ٢٦٢ - ٢٨٣.

(٢٦) مجلة المؤرخ العربي، العدد ٧، ص ١٥٤. بغداد ١٩٧٨.

(٢٧) راجع: روايات الطبرى في المجلد الثالث حول الموضوع.

على شعورهم بخطورة الحركة وطبيعتها الاستغلالية. على أن أفحاذًا منشقة من قبائل معينة انضمت إلى صاحب الزنج، كما انضم إليه البعض من رجالات القبائل الطموحين والمعطشين إلى السلطة. ولكن هذا لا يضفي عليها صفة معينة بحسب نجاحها «ثورة عربية»!! ذلك أن العديد من أمثال هؤلاء المرتزقة انضموا إلى صاحب الزنج مثل فرقة من الأفارقة والجندي الترك والسودان والأكراد، كما آتاه من الأعراب [البدو] جماعة كبيرة، وهذا يسقط عنها مقوله «نولدكم» ومن تبعه من المؤرخين بأنها حركة زنج وعبيد ويؤكد قول الطبرى بكونها حركة «السودان والبيضا» على حد سواء.

ثم أليس من حقنا أن نسأل الباحث: ما هو المعيار الذي طبقه على حركة الزنج ليستخلص منهعروبة تلك الحركة؟؟ لقد اعتمد العرب في العصر الوسيط على اللغة والثقافة والولاء للإرث الحضاري العربي الإسلامي معايير أساسية للعروبة، فقد قال الرسول ﷺ:

«ليست العربية لأحدكم من أب ولا أم، وإنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي».

وإذا طبقنا هذا التفسير الإنساني المرن للعروبة على حركة الزنج، نلاحظ أن ثبات كبيرة من الزنج كانوا لا يعرفون العربية. وأن صاحب الزنج اعتمد على مترجمين يتزجون^(٢٨) خطاباته إلى الزنج!! فكيف يمكن وصف حركة من هذا النوع بأنها «ثورة عربية»؟

هل كانت الحركة حركة «عبيد»؟

يؤكد السيد الباحث أكثر من مرة على أهداف الحركة الاجتماعية والاقتصادية دون أن يوضح لنا ماهية هذه الأهداف بروايات ووثائق تاريخية معتمدة. ونحن نسأل الباحث إذا كانت الحركة ذات أهداف اجتماعية - اقتصادية، فلماذا وقف ضدها العبيد والخدم والخول. كما تؤكد ذلك رواياتنا التاريخية^(٢٩)؟

(٢٨) الطهري: تاريخ، المجلد الثالث، ص ١٧٥٧ ، طبعة لبنان.

(٢٩) المعدن السابق، الصفحات ١٧٦٧ ، ١٧٦٩ ، ١٧٧٥ ، ١٧٨٠ ، ١٧٨٥ .

بل إن الروايات التاريخية تشير بأن بعض الذين كانوا يعملون في الساخن واستصلاح الأراضي كانوا من أوائل من وقف ضد حركة علي بن محمد^(٣٠). كما وقف ضده عبيد البصرة وخوها والموالي في مدن البطيعة.

وقد كان هناك دون شك عبيد وزنج انضموا إلى الحركة وصدقوا إغراءات صاحب الزنج، وأن البعض الآخر أسروا أثناء غاراته على المدن والقرى، ولكن ذلك لا يجعلها «ثورة عبيد» لأنها كانت تضم فئات متمرة أخرى انضمت إليها. وأن صاحب الزنج لم يعد أتباعه بإلغاء الرق والاستغلال، بل وعدهم بتسلیکهم العبيد والأراضي والنساء والأموال، وبمعنى آخر أراد أن يخلق فئة مستغلة جديدة تحمل محل الفتنة القديمة.

إن تخریجات السيد الباحث لا تؤیدها الواقع، وإن خلط الأوراق وقلب الحقائق وطمس القضية الأساسية مقابل إبراز المسائل الصغيرة تمثل صيغة من صيغ التشويه المعروفة في دراسة التاريخ، وهي محاولة لم تعد تنطلي على أحد !!

حَوْلِ الْعَلَاقَةِ بَيْنِ الْقِيَادَةِ وَالْقَاعِدَةِ

في الثورة الحقيقية تتلحم القيادة والقاعدة في نضال متفان من أجل تحقيق الأهداف التي اندلعت الثورة من أجلها. وفي تاريخ العرب الوسيط العديد من الثورات على هذا النمط. ولكن ماذا نلاحظ في حركة الزنج؟ هناك روايات تشير إلى أن الزنج خارت قواهم^(٣١) حين اشتد الصراع مع الجيش العباسي، ولذلك طلبت أعداد كبيرة منهم الأمان.

وفي رواية أخرى أن جماعة من الزنج تمردت على علي بن محمد وهُم بالوثوب عليه، لأنه حرمه من نصيبيهم من الفنام والأسلام. وفي رواية ثالثة أنهم أنكروا عليه احتكاره للأموال والجواهر وتوزيعها بين نسائه وتريره ذلك بقوله: «نَسَائِي لِيْسَ كَنْسَائِكَمْ»^(٣٢) !!

(٣٠) المصدر السابق، ص ١٧٥٢.

(٣١) المصدر السابق، ص ٢٠٠٨.

(٣٢) راجع: نصوص الصفدي في مجلة المورد، العددان ٣ - ٤، ص ٢١، بغداد ١٩٧٢.

ولعل أهمَّ من ذلك الروايات التي تشير إلى أنَّ العديد من قادة حركة الزنج انقلبوا على زعيمهم وانضموا إلى صفوف العباسين. ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر: محمد بن الحسن بن سهل الفارسي وريحان بن صالح وشبل بن سالم. ولم يكن هؤلاء القادة المقربون لصاحب الزنج يؤمّنون بمبادئه أو دعایاته . فقد كذبه محمد بن الحسن حين ادعى أنه علويٌّ ونبيٌّ به حين ادعى «أن النبوة عرضت عليه ولكنه رفضها. لأن أعباءها ثقيلة»^(٣٢) !! وانشقَّ عنه في نهاية المطاف والتحق بالعباسيين. فأين التلامِحُ القويُّ الذي يزعمه السيد الباحث في مقالته بين القيادة والقاعدة؟؟

حَوْلَ مَقْدِرَةِ الْمُوقَّتِ

يكمِنُ ضعفُ البحثِ الذي قدَّمه السيدُ الباحثُ في غيابِ التحليلِ وفي تناقضِه مع الرواياتِ التاريخيةِ التي نقلَها الطبرىُّ والصوَّلىُّ وغيرُهَا عن شهودِ عيَانٍ، ولعلَّ فيما نورده هنا خيرُ دليلٍ على ذلك . فقد تبنَّى الباحث وجهةَ نظرٍ تجعلُ من الموقَّتِ وبقيةِ القادةِ العباسيين «شريرين» بينما تجعلُ من صاحبِ الزنج وزمرةِه «أبطالاً ثوريين».

لقد لعبَ الموقَّتُ في الحربِ ضدَّ الزنجِ دوراً بارزاً فكان يتقدمُ المجموعُ ويشتَركُ في المعركة. يقولُ محمدُ بنُ شعيبٍ:

«خرج أبو العباس ومعه قوسه وأسهمه. فجعلت أحديه بالرمح
وهو يرمي الزنج»^(٣٣)

وقد جُرحَ الموقَّتُ في إحدى المعارك، وأُشيرَ عليه أنَّ يرجعَ إلى العاصمةِ للمعالجة، ولكنه رفضَ هذا الاقتراحَ قائلاً:

«أخافُ أن يكونَ فيه ائتلافٌ ما تفرقَ من شملِ الجنيب»^(٣٤)
أيَّ أنَّ رجوعَه إلى العاصمةِ للتداويِّ ربما سيشجعُ الزنجَ على تجمُّعِ قواهمِ
والمجموعِ على الجيشِ العباسيِّ. وإلى ذلك يشيرُ ابنُ أبي الحديد:^(٣٥)

(٣٢) الطبرىُّ: المصدرُ السابقُ، ص ١٨٧١.

(٣٤) المصدرُ السابقُ، ص ١٩٥٥.

(٣٥) المصدرُ السابقُ، ص ٣٦.

(٣٦) ابنُ أبي الحديد: شرحُ نهجِ البلاغةِ، ج ٢، ص ٣٣٦.

**«فأبى الموفق ذلك وحادر أن يكون فيه تلاقي ما قد فرق من
شمل صاحب الزنج، فأقام على صعوبة علته !!»**

من المؤسف أن يركّز السيد الباحث على نشاط صاحب الزنج وأصحابه، ولا يهتم بنشاط الموفق وقادة الجيش العباسي. بل إنه لا يبالي بقيادة المعارضة المهاuirية في البصرة مثل ابراهيم بن محمد^(٣٧) المعروف بيرّيه وغيره من زعماء القبائل البلاوية والهلالية. إن المعارضة لصاحب الزنج استقطبت جاهير المدن والقرى. من كسبة وفلاحين وعيبي وخولي وملّاك أراضي صغار وشيخوخ قبائل عربية، وأظهر كل هؤلاء استعدادهم للتعاون مع السلطة العباسية لقمع الفتنة المدمرة. فلماذا يهمل الباحث هذه الفئات ولا يكتب عن نشاطها إلا القليل النادر !!؟؟

ويُعرض الباحث بالموفق لأنه أعدم انكلاي ابن صاحب الزنج وجاءه من أصحابه بعد استسلامهم، وكان على السيد الباحث أن يشير إلى أن الموفق أودعهم السجن مدة من الزمن، ولكن اتصالاتهم السرية ونشاطهم السياسي استمرّ بعد اعتقالهم، ولم ينقطع حتى حدث تمرد جديد قام به الزنج في واسط بعد حوالي السنين من إخاد حركة الزنج سنة ٢٧٢ هـ. ورفع الزنج شعار «انكلاي يا منصور»^(٣٨). وعندئذ أعدم الموفق انكلاي وجاءه معه من الذين ثبت اتصالهم بالتمرد الجديد، وحاولوا الهرب من السجن. كما كان على الباحث أن يشير إلى أن الموفق أعطى الأمان للعديد من المقربين إلى صاحب الزنج، وعفا عنهم حين طلبوا الأمان، وأسنت عليهم الدولة الجوايز والأرزاق. وإذا كان الموفق سفاكاً للدماء، فهذا عن صاحب الزنج الذي وعد أصحابه بأنهم «سيقتلون عشرة آلاف من أهل البصرة»^(٣٩) !! وقد نفذ هذا الوعيد بالفعل.

(٣٧) الطبرى: المصدر السابق، ص ١٧٤٨ .

(٣٨) المصدر السابق، ص ٢١١١ .

(٣٩) المصدر السابق، ص ١٧٨٢ .

العَبَاسِيُّونَ وَالْخَرَبُ

يرتكب الباحث مغالطة تاريخية حين يقول^(٤٠) «فالعباسيون بعد نجاح ثورتهم أخذوا يقللون الاعتماد على العنصر العربي في الجيش، بينما ارتفع حجم الخراسانيين ...» وهنا يقلد الباحث مرة أخرى الآراء الاستشراقيّة التي باتت قدية حتى عند المستشرقين الجدد، وظهرت بدها آراء جديدة منذ منتصف هذا القرن حين بدأ أبناء العروبة يكتبون تاريخهم بأيديهم مستمدّين على قدرتهم في البحث والتنقيب وإعادة تقويم الروايات التاريخية.

وربما كان السيد الباحث لا يؤمن بالفرضيات الجديدة، ولكن المتوقع منه أن يناقشها على أقلّ تقدير. إن تغافله عن منافتها جعل مجده يعاني بصورة واضحة من التشويش في المعلومات. ولعل أبرز مثل على هذا التشويش هو تفسيره اصطلاح الخراسانية بأنهم العجم. وهذه فرضية لا تؤيدها رواياتنا التاريخية. ذلك أن اصطلاح أهل خراسان، كما يستعمله المؤرخون الرواد، يعني بالدرجة الأولى القبائل العربية التي استوطنت خراسان على غرار أهل الكوفة أو أهل البصرة أو أهل الفسطاط. وعلى هذا فإن الخراسانية في الجيش العباسي كانوا في غالبيتهم عرباً. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الجيش العباسي في عصره الأول شمل فرقاً عربية أخرى غير الخراسانية مثل اليانية والرابعية والمضرية، إضافة إلى فرق الأفارقة والمغاربة والزنوج والموالي^(٤١). وهذا يظهر بأن العباسيين اعتمدوا في عصرهم الأول على العنصر العربي تماماً كما اعتمد عليه الأمويون !!

تَكَاظُّهَا

لقد تميز منهج الدكتور الباحث بالقفز من نقطة إلى أخرى في عرض مادته، ثم يعود إلى النقطة الأولى ويكرر ذلك. وهكذا لم يستطع أن يجد طريقة لترتيب مادته بشكل منهجي ومنطقي، ولكي نستطيع الرد عليه قمنا بمراجعة مقالتيه،

(٤٠) راجع: مجلة المورد، المصدر السابق، ص ٦١.

(٤١) راجع كتابنا: طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠.

وجمعنا زبدة وجهة نظره المترفة المتناقضة . وسنحاول في هذه الفقرة
إبراز بعض الأمثلة على التناقضات التي وقع فيها :

أولاً - بعد أن يشكك الباحث بمنهج الطبرى والروايات التي يضمها كتابه في
التاريخ ويتهمنه بأنه يختارها اختياراً بمحيط تسجم مع رأى السلطة
العباسية ، يعود فيقول^(٤٢) : « إنه لولا وجود الطبرى لأصبح من
المتعذر الكتابة بموضوعية عن ثورة الزنج !! »

ثانياً - يشكك بكتابات محمد بن الحسن بن سهل الذي كان من المقربين لصاحب
الزنج ، وكتب عن حركة الزنج كتاباً بعنوان (أخبار صاحب الزنج
وقائمه) ويرى أنه « تفاضي عن التحدث عن إنجازات الثورة
وتطبيقاتها الاجتماعية والاقتصادية » !! ثم يعود فيصف روايات محمد بن
الحسن « بالدقة والشمول في إعطاء صورة قريبة من الأحداث »^(٤٣) !!

ثالثاً - يعتبر الباحث الطبرى « ناطقاً رسمياً للعباسيين » ويتهم الصولي بأنه
« بوق آخر من أبواق العباسين » وتسري هذه الأحكام الاعتباطية
على كل المؤرخين الرواد الآخرين حتى تنتهي سلسلة الاتهامات بالمؤرخ
الذهبي . فهلأ يدلنا السيد الباحث على من نعتمد في كتابة تاريخنا ؟
ولماذا اعتمد هو على المؤرخين الذين شكك فيهم ؟

رابعاً - يتدرج الباحث صاحب الزنج ويرى أنه كان « يمتلك مقدرة سياسية
وكفاية عسكرية واضحة متمثلة باختياره الموفق للقواد وللأمراء
الذين اعتمد عليهم » ونحن ندين السيد الباحث من أقواله حيث يتهم
أحد قادة حركة الزنج علي بن أبان الماهي بالوحشية والبربرية حيث
وضع الماهي « في البصرين السيف فمن ناج سالم، ومن مقتول، ومن
غريق، واختفى كثير من الناس في الدور والآبار »^(٤٤) . فأي اختيار
موفق هذا الذي يتتحدث به الباحث !! . وهذا الحسن بن عثمان أحد

(٤٢) راجع: عجلة المورد، المصدر السابق، ص ٤٥.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٥٠.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٨٦.

المقربين إلى البحرياني أحد قادة حركة الزنج يروي ما فعله قادة
الحركة في مقبرة بني يشكر حين قتلوا البصريين صبراً إلى أن يقول
«فإِنَّمَا لَأَسْمَعُ تَشْهِدَهُمْ وَضُجِّيْعَهُمْ وَهُمْ يُقْتَلُونَ» !! . وتشير رواية في
الطبرى إلى أن الناس حين سمعوا خبر إلقاء القبض على سليمان بن
جامع الذى اشتهر بجازره الرهيبة فى قرى البطائح «استبشروا وكثُر
التكبير والضجيج وأيقنوا بالفتح» ^(٤٠) .

وهكذا فإن السيد الباحث يعترف في نهاية المطاف بالأعمال الوحشية التي ارتكبها الزنج وحلفاؤهم ولا ينكر بربريتهم، ولكننه يبرئ صاحب الزنج منها، ويتهم قواده بارتكابها. ونحن نسأل الباحث هل حصلت هذه الفضائح بعلم صاحب الزنج وهو المعروف - على حد قول الباحث نفسه - «باتصالاته المستمرة وتوجيهاته الذكية لقواده وتتبعه أخبارهم»^(١٦) أو أنه لا علم له بها؟ فإذا كانت بعلمه فهو بربري متغسّف، وإذا لم تكن بعلمه فهو ليس زعيماً سياسياً كما يصوّره لنا؟ وأيّ الرأيين يريد منا أن نصدق؟

ولعلنا نضيف إلى ذلك بأن قادة الحركة من أمثال الملهي وسليمان بن جامع، لم يكونوا يكتترثون كثيراً بأقوال صاحب الزنج بل إنهم خالفوه في العديد من الآراء كما تشير رواياتنا التاريخية^(٤٧).

خامساً - يصف السيد الباحث حركة الزنج بأنها «ثورة» ولكنه حين يتكلم عن ضعف الخلافة العباسية يرى أن هذا الضعف «ساعد الطامعين والغاصبين على أن يتحققوا أهدافهم»^(١٨) ويضع حركة الزنج ضمن حركات الطامعين والغاصبين!! ويدو أن الباحث لا يزال حائراً في تقويه لحركة الزنج، ونرجو بعد كلّ الصفحات الطويلة التي كتبها أن يستقرّ به المقام حول رأي واحد:

(٤٥) الطيري: تاريخ، المجلد الثالث، ص. ٢٩٢، طبعة لندن.

^{٤٦}) مجلة المؤرخ العربي، العدد ٧، ص ١٢٠، ١٩٧٨، بغداد.

^{٤٧}) راجع مثلاً: الطيري، تاريخ، المجلد الثالث، الصفحات ١٩٠٩ - ١٩٦٤، ٢٠١٠ - ٢٠٧٠.

^{٤٨}) راجع: مجلة المورد، المصدر السابق، ص ٤١.

الخاتمة

إن ما كتبه الدكتور عبد الجبار ناجي عن حركة الزنج يشوبه الضعف وينقصه التحليل والتفسير الدقيق للروايات التاريخية. بل إنه يتغبط في تفسير الروايات ويفهمها فهماً معكوساً ويحملها أكثر بكثير مما تحتمل. وهو بعد ذلك يتم المؤرخين بافتقارهم إلى الدقة وكذبهم المتعمد بحارةً للسلطة العباسية. وهكذا يسقط السيد الباحث فريسة تحيزاته غير الموضوعية، ويتخلى عن واجبه كمؤرخ حيادي لي limb دور الخصم المعنى، ولهذا السبب لا يمكن تصنيف كتاباته عن حركة الزنج إلا تحت باب الكتابات الدعائية والمحاولات التبريرية. أما الكلام المنمق عن صاحب الزنج فلا فائدة منه لأنه لا يعتمد على روايات تاريخية توثقه.

ولا ندري إذا كان الباحث قد أدرك في نهاية المطاف أن الصورة التي قدّمها عن حركة الزنج تلتقي مع النظرة الاستشرافية التقليدية ومع التحليلات المادية التاريخية حيث يركّز بشكل أساسي على سياسة العباسيين التعسفية «العنصرية» ويزّ وجهاً اجتماعياً واقتصادياً مصطنعاً ليقودنا في النهاية إلى طريق النظرة أحادية الجانب وضيق الأفق.

إننا نأمل أن يكون ما كتبناه عن حركة الزنج سابقاً^(٤٩)، وما كتبناه الآن قد أسقط العديد من أقنعة التستر والتضليل عن وجه حركة الزنج، وقدّم صوراً ونماذج حية لأكثر أساليب الحركة فظاعة وبربرية، وروى لنا قصة الجماهير العربية الممتحنة تحت نير سلطة صاحب الزنج وزمرته.

كما ونأمل أن يكون ما قدمناه إسهاماً جديداً في إثراء النقاش^(٥٠) حول تلك الحركة، التي لا يزال العديد من جوانبها مجالاً أخذ ورد، لما فيه المصلحة العامة وإعادة كتابة تاريخ العرب الوسيط خاصة.

(٤٩) راجع: المبحث الثاني عشر - القسم الأول - من كتابنا هذا (حركة الزنج وموقعها من الأصلة الثورية العربية).

(٥٠) حول هذا النقاش راجع: الدكتور نوري القيسى، حركة الزنج، مجلة (قضايا عربية) السنة الخامسة، العدد الثالث، بغداد ١٩٧٨.

آثار المؤلف المطبوعة

الكتب:

- The Abbasid Caliphate., Baghdad 1969. - ١
- ٢ - طبيعة الدعوة العباسية، بيروت ١٩٧٠ .
- ٣ - العباسيون الأوائل، الجزء الأول، بيروت ١٩٧٠ .
- ٤ - العباسيون الأوائل، الجزء الثاني، دمشق ١٩٧٣ .
- ٥ - الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، الطبعة الأولى، بغداد ١٩٧٤ . - الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، بغداد ١٩٧٤
- ٦ - الخليج العربي في العصور الإسلامية ، دار القلم ، دبي ١٩٨٠
- Abbasiyat.., Baghdad 1976. - ٧
- ٨ - العلاقات العربية الأمريكية في الخليج العربي ، ترجمة المؤلف ، ١٩٧٧ .
- ٩ - بحوث في التاريخ العباسي ، بيروت ١٩٧٨ .
- ١٠ - مقدمة في دراسة مصادر التاريخ العُماني ، اتحاد المؤرخين العرب ، بغداد ١٩٧٩ .
- ١١ - التاريخ الإسلامي وفكرة القرن العشرين (دراسات نقدية في تفسير التاريخ) - هذا الكتاب - بيروت ١٩٨٠ .

المقالات:

أولاً: في التاريخ العباسي:

- Harun al-Rashid, Encyclopediad of Islam, 2nd. ed. 1967. - ١
- Ibn al-Natth, Encyclopediad of Islam, 2nd. ed. 1967. - ٢
- Ibrahim al-Imam, Encyclopediad of Islam, 2nd. ed. 1967. - ٣
- The Barmacides, Encyclopediad Britanica, 2nd. ed. - ٤
1973-1974.

- ٥ - الجذور التاريخية لادعاء العباسين بالخلافة، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، بغداد ١٩٦٧ / ١٩٦٨.
- ٦ - وزراء عباسيون: يعقوب بن داود، وزير الخليفة المهدى، مجلة كلية الآداب، بغداد ١٩٦٨.
- ٧ - موقف المعتزلة من العباسين الأوائل، مجلة الأقلام، بغداد ١٩٦٨
- ٨ - عبد الجبار الأزدي، صاحب شرطة المنصور، مجلة الشرطة، بغداد ١٩٦٨.
- ٩ - خصائص حُكم المنصور كما تعكسه وصيّته السياسية لوليّ عهده المهدى، مجلة الرسالة الإسلامية، الأعداد ٦ ، ٧ ، ٨ ، بغداد. أيضاً: مجلة الجداول، العدد الأول.
- ١٠ - نصوص تاريخية ساعد اكتشافها على إعادة تقويم الثورة العباسية، مجلة كلية الآداب، جامعة الرياض ١٩٦٩.
- ١١ - تقوم جديد للثورة العباسية، مجلة جمعية التاريخ والآثار بالرياض ١٩٦٩.
- ١٢ - نظرة جديدة إلى علاقة الترك بالخلافة العباسية، مجلة المكتبة، العدد ٦٥، بغداد ١٩٦٨.
- ١٣ - الرسائل المتبادلة بين الخليفة المنصور والتأثير محمد النفس الزكية، مجلة العرب، المجلد الخامس، ١٩٦٩.
- ١٤ - الجيش العباسي، مجلة الشرطة، العدد ١٣، بغداد ١٩٦٩.
- ١٥ - من حركات المعارضة الإيرانية في العصر العباسي: حركة المقنع الخراساني، مجلة الجمعية التاريخية العراقية، العدد الأول، بغداد ١٩٧٠.
- ١٦ - ألقاب الخلفاء العباسين الأوائل ودلالاتها الدينية السياسية، مجلة كلية الآداب، العدد ١٣، بغداد ١٩٧٠.
- ١٧ - من مظاهر النظام القضائي في العصر العباسي، مجلة الشرطة، العدد ١٧ - ١٨، بغداد ١٩٧٠.

- ١٨ - من ألقاب الخلفاء العباسين: خليفة الله. ظل الله. مجلة الجامعة المستنصرية، العدد الثاني، بغداد ١٩٧١.
- ١٩ - الثورة العباسية... ثورة عربية، مجلة الشرطة، العدد ١٩ - ٢٠ ، بغداد ١٩٧١.
- ٢٠ - الألوان ودلائلها السياسية في العصر العباسي الأول، مجلة كلية الآداب، العدد ١٤ ، بغداد ١٩٧١.
- ٢١ - منطقات مهمة في التاريخ العباسي ، مجلة الرسالة الإسلامية ، العدد ٣٩ - ٤٠ ، بغداد ١٩٧١ .
- ٢٢ - ثائر من أجل العرب: نصر بن شبت العقيلي ، مجلة العرب ، المجلد السابع ، ١٩٧١ .
- ٢٣ - نظرات في سياسة الخليفة العباسي المتوكل ، مجلة الجمعية التاريخية العراقية ، العدد الثاني ، بغداد ١٩٧٢ .
- ٢٤ - سياسة المؤمن تجاه العلوين: القسم الأول ، مجلة الجامعة المستنصرية ، العدد الثالث ، بغداد ١٩٧٢ .
- ٢٥ - سياسة المؤمن تجاه العلوين: القسم الثاني ، مجلة كلية الآداب ، العدد الأول ، بغداد ١٩٧٣ .
- ٢٦ - ملامح من تاريخ العراق في العصر العباسي الأول ، مجلة بين النهرين ، بغداد ١٩٧٤ .
- ٢٧ - عبد الله بن المقفع في تحنيط المؤرخين ، مجلة المورد ، بغداد ١٩٧٤ .
- ٢٨ - الرسائل المتبادلة بين الخليفة الرشيد والثائر حمزة الخارجي ، مجلة الجمعية التاريخية العراقية ، بغداد ١٩٧٤ .
- ٢٩ - حُسين بن إسحق العبادي والسلطة العباسية ، مجلة المؤتمر الدولي لمهرجان أفرام - حُسين ، بغداد ١٩٧٤ .
- ٣٠ - من تاريخ المدن العربية: موقف الموصل من الخلافة العباسية - ١٣٢ هـ ، مجلة آداب الراafدين ، بغداد .
- ٣١ - وزراء عباسيون: الفضل بن الربيع ، مجلة كلية الآداب ، بغداد ١٩٧٦ .

- ٣٢ - زندقة بشار بن برد، مجلة المورد، بغداد، ١٩٧٦.
- ٣٣ - كتاب التاريχ المنسوب لدیوینسیوس التلمحري، مجلة بين النهرين، بغداد ١٩٧٦.
- ٣٤ - آراء خاطئة في تفسير التاريخ العربي، جريدة الثورة العراقية، بغداد ١٩٧٧.

Some Aspects of the Religious Policy of the Caliph al-Mahdi., Summer 1974.

Some Remarks of the Treatment of Ahl al-Dhimma by the Early Abbasids., J. of the Syriac Academy, Baghdad 1975.

A New Assessment of the Reign of Harun al-Rashid., U.N.E.S.C.O.

Some Observations of the Reign of al-Mahdi., J. of the Arab Historian, Baghdad 1977.

Some Aspects of the Relation Between the Abbasids and the Husayrid Branch of the Alids., Arabica 1975.

The Composition of Abbasid Support in the Early Abbasid Period., B.C.A. 1968.

Politics and the Problem of Succession in the Early Abbasid Period., B.C.A. 1974.

ثانياً: في تاريخ الخليج العربي

- ١ - ببليوغرافيا في تاريخ عمان، مجلة المورد، بغداد ١٩٧٥.
- ٢ - ملامح من تاريخ حركة الخوارج الإياباضية كما تكشفها خطوطه الأزكوي، مجلة المؤرخ العربي، بغداد ١٩٧٥.
- ٣ - عوامل تدهور وسقوط الإمامة الإياباضية الثانية بعمان سنة ٢٨٠ هـ، كلية الآداب (اليوبيل الفضي) بغداد.
- ٤ - مصادر التاريخ الحلي لإقليم عمان، المؤتمر الدولي حول مصادر شبه جزيرة العرب المنعقد بالرياض ١٩٧٧.

ثالثاً: فلسطينيات

- ١ - الأسن التاريخية والتعبوية لانتصار صلاح الدين في معركة حطين عام ١١٨٧ م، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، العدد الأول، بغداد ١٩٧١.
- ٢ - آراء ابن خلدون في اليهود واليهودية، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٣.
- ٣ - الوزير الفاطمي يعقوب بن كلس اليهودي، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٣.
- ٤ - لحات تاريخية عن أحوال اليهود في العصر العباسي، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٣.
- ٥ - فلسطين والعلاقات بين المشرق والمغرب في العصر العباسي (مقدمة كتاب دراسات في تاريخ فلسطين في المصور الوسطى لبارتولد، ترجمة عزيز حداد، إشراف وتوضيح وتقديم المؤلف، من منشورات مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٣).
- ٦ - لحات من تاريخ فلسطين في العهد العثماني، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٥.
- ٧ - توبيني وفلسطين، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧٦.

رابعاً: في التاريخ الأموي

- ١ - سقوط الأمويين بين التفسير التقليدي والتحليل الحديث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد ١٩٧٢.

خامساً: في التاريخ الحديث

- ١ - نحن بحاجة إلى نظرة جديدة في دراسة تاريخ العراق الحديث، جريدة الصحافة، العدد ٢٢، بغداد ١٩٧١.
- ٢ - ليحذر العرب خطة المراحل: جزر الخليج من الاستعمار إلى الاحتلال، جريدة الصحافة، العدد ٣٤، بغداد ١٩٧١.

٣ - حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، جريدة الجمهورية، بغداد ١٩٧٣.

٤ - سُبل تطوير البحث العلمي في العراق... تقرير قُدم خلال الندوة العلمية لتطوير مؤسسة البحث العلمي العراقية في تموز ١٩٧٣.

Toynbee and the Rights of the Arabs of Palestine., J. of the Arab Historian, 1977. - ٥

(بحث قُدم لمهرجان العالم الإسلامي بلندن ١٩٧٥).

٦ - العلاقات العربية الأمريكية في الخليج العربي، تأليف أميل نخله. ترجمة: فاروق عمر، منشورات مركز دراسات الخليج العربي - جامعة البصرة ١٩٧٧.

سادساً: في نقد الكتب

١ - تاريخ خليفة بن خياط، مجلة المكتبة، العدد ٦٢، بغداد ١٩٦٨. - مجلة الأقلام، بغداد ١٩٧٦.

٢ - تاريخ الموصل للأزدي، مجلة المكتبة، العدد ٦٤، بغداد ١٩٦٨.

٣ - كتاب الزندقة والشعوبية لسميرة الليثي، مجلة الغرب، الجلد الرابع، الجزء ١٢، بغداد ١٩٧٠.

٤ - بريطانيا والعراق حتى عام ١٩٤١: دراسة في التاريخ الدولي والتَّوسيع الاستعماري، للدكتور زكي صالح، جريدة الصحافة، العدد ٢٠، بغداد ١٩٧١.

٥ - الحركة العمالية في إسرائيل لولتر بروس، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، بغداد ١٩٧١.

The Labour Movement in Israel., by Walter Preuss, Jerusalem 1965.

٦ - العلاقات السياسية والحضارية بين العرب واليهود في العصور القديمة والإسلامية، للدكتور علي الخربوطلي، مجلة مركز الدراسات الفلسطينية، العدد ٢، بغداد ١٩٧٢.

فهرست الكتاب

الصفحة	الموضوع
..... ٥	الإهداء
..... ٩-٧	تقديم الكتاب: دعوة الى قراءة جديدة للنصوص التاريخية القدية
المبحث الأول	
٤٢-٤٣	نظريّة الإمامة لدى المزاج الإيابيّة في عُصُول
.....	على سبيل التقديم - المصادر المعنوية والإمامية - انتخاب الإمام - مراسيم انتخاب الإمام - أهمية عقد الإمامة - موقف الأمة من الإمام - الثورة على الإمام الإيابي - حول وجوب وجود إمام واحد - حول سلطات الإمام وواجباته - الإمام الإيابي غير مَصْون ومسؤول عن قراراته - مسؤوليات الإمام الإدارية - مسؤوليات الإمام الأمنية - مسؤوليات الإمام المالية - شروط استقالة الإمام أو عزله - الخاتمة

الموضوع

الصفحة

حركة المختار الشففي؟

٦٧-٤٣

المبحث الثاني

رسوٰ تقدير أم مغامرة سياسية؟

- بوادر المعارضة المسلحة - حركة المختار الشففي -
- مميزات حركته - الممارسات السياسية الأولى للمختار - هل استطاع المختار احتواء الحركة الشيعية؟ - إعلان الثورة -
- مجتمع يتبدل - بداية النهاية - مقتل المختار - وقفة عند آراء المختار الدينية - خاتمة تحليلية

العرب في العصر العباسي الأول

٨٥-٦٩

المبحث الثالث

- آ - بنو هاشم/٢ - الصحابة/٣ - العرب/٤ - أهل خراسان/٥ - الموالي/٦ - الأعراب/★ - الخاتمة

أبو مسلم الخراساني بين الحقيقة والاسطورة

١٠٦-٨٧

المبحث الرابع

- أصل أبي مسلم الخراساني - أبو مسلم والدعوة العباسية - الوصيّة المزعومة - علاقة سليمان الخزاعي بأبي مسلم - المنافسة بين الثوار في خراسان - زيارة أبي جعفر لخراسان - رحلة الموت - تردد عبد الله بن علي العباسي - تعقد الأزمة بين الخليفة وأبي مسلم - رسالة غريبة!! - مقتل أبي مسلم الخراساني - أبو مسلم منقذاً متظراً - الخاتمة

المصنفة

الموضوع

١١٨-١٠٧

بين المنصور والصادق

المبحث الخامس

آل الحسين والسياسة- الصادق مؤسس مذهب الإمامية- الصادق
والدعوة العباسية- أبو الخطاب الأṣدī والصادق- الصادق وأجتاع
الأبواء- المنصور والصادق- الخاتمة.....

١٤٢-١١٩

الزندقة في المفهوم التصدي

المبحث السادس

الأصل اللغوي للاصطلاح - المؤرخون الرواد والزنادقة -
المؤرخون المحدثون والزنادقة - الجنوبي التاريخية للزنادقة -
طبيعة الزندقة وأهدافها - التصدي الفكري للزنادقة -
موقف السلطة العباسية من الزندقة - الخاتمة.....

١٧٩-١٤٣

حول طبيعة الحركة الشعوبية

المبحث السابع

نوعي لانتقائية تحميل النظرية البقية في التقسيم

مفهوم العروبة - مفهوم الشعوبية - المظاهر التي ركزت
الشعوبية المجموع عليها - نتائج الصراع - طبيعة
الشعوبية - ستار «أهل التسوية» - الموقف من المؤرخين
المحدثين - الشعوبية والعرب القدماء - الطابع الإنساني
للسنوبية - تكتيك شعوي - العلاقة بين العرب والموالي -
النفوذ الفارسي في مصر العباسي - الشعوبية في مصر
العباسي - شعوبية أبي عبيدة - آراء جولد تسير - حركة
النقل والترجمة - بدايات الكتابة باللغة الفارسية - أثر
الشعوبية - فشل الشعوبية - الخاتمة.....

ب - محاولة جديدة لتوضيح التناقض بين الرؤيا الشعوبية والرؤيا العربية .

ج- من مظاهر الحركة الشعوبية في الاندلس .

الموضوع

الصفحة

المبحث الثالث

٢٠٠-١٨١

الحركة الخرمية في العصر العباسي

بين الرؤوفانية والمنفعة

أصل التسمية - المؤرخون وتعاليم الخرمية - الواجهة الدينية للخرمية - الواجهة السياسية للخرمية - تعدد الفرق الخرمية - الحركات الخرمية في العصر العباسي - الخاتمة

٢٤٥-٢٠١

البابكية والفسير المادي للتاريخ

مقدمة - حول عنوان الكتاب - حول النظرة إلى المؤرخين الرواد - حول الموقف من المؤرخين المحدثين - حول طبيعة الحركة البابكية - حول بعض مبادئ البابكية - ثم ماذا عن مدارك العصر؟ - هل كان للعوامل الأخرى دور في الحركة البابكية؟ - حول علاقة الخرمية بالدعوة العباسية - حول الحركة الشيعية - حول الحرب الأهلية - حول الأوضاع في الأقاليم - حول الحياة البابكية - حول نتائج البابكية - استدراكات أخرى - الخاتمة

المبحث الرابع

الواجهات الدينية للحركات الفارسية في العصر العباسي

مقدمة - طبيعة الديانة المجوسية - الاسلام وايران

الدعوة العباسية وايران - الواجهات الدينية للحركات الفارسية - الخاتمة .

الموضوع

الصفحة

٤٨٤-٤٩١

حركة القرامطة ... رؤية جدلية

المبحث الحادي عشر

مقدمة- الفرق الاسماعيلية- الصلة بين الخطابية والاسماعيلية
والقرامطة- الحركة القرامطية- قرامطة البحرين يتبعون
نشاطهم- السلطة المركزية في بغداد- خاتمة تحليلية.....

حركة الزنج

المبحث الثاني عشر

٤٩١-٤٨٥

١- حركة الرزنج و موقعها من الأصالة الثورية الغربية

سابق تاريخية- طبيعة الحركة- عقيدة الحركة- لماذا طال أمد
الحركة- نهاية الحركة- حول العنف المسلح- حول « القضية » - حول
الطعن بسياسة السلطة العباسية- حول نعمة التشكك- حول الطابع
الداعي- حول اعتبار الزنج فرقاً إسلامية- حول أخلاقيات فرق
المعارضة- حول المذايم الشووية- حول الأصالة العربية و درج
الثورة- الخاتمة.....

٣٢٠-٣١٢

ب- مدخل طبيعة حركة الزنج .. محاولة تأدية لتفريح الرؤية

الطبرى وحركة الزنج - حول اصطلاح « نور » - حول عقيدة
الحركة ويرناعها - حول خطورة الحركة - حول العلاقة بين الزنج
والقرامطة - اليهود وقويل حركة الزنج - العرب وحركة الزنج -
هل كانت الحركة حركة « عبيد » ؟ - حول العلاقة بين التبادلة
والقاعدة - حول مقدرة المؤمن - العباسيون والعرب - تناقضات -
الخاتمة

آثار المؤلف المطبوعة.....

فهرست الكتاب.....

٣٣٢-٣٣١ آثار المؤلف المطبوعة.....

٣٤٣-٣٤٩ فهرست الكتاب.....

رقم الارشاد في المكتبة الوطنية ببغداد ١٣٠٧ لسنة ١٩٨٥

سلیمان — انجاز میراثیت المحتلۃ، والشر

التاريخ الإسلامي

الدَّكْرُ فَارِقٌ بَيْنَ

برى واضح هذه الجوت والدراسات في مختلف بحوث التاريخ العربي الإسلامي، المؤرخ المغربي الدكتور فاروق عمر، أن الدراسات التاريخية عندها ما تزال تعانى من يعتقد بالاطر المسقفة، ومن يعتقد: ولذلك فهو يعتبر بحوثه على دعوة الى قراءة جديدة للخصوص التاريخي القديمة تحتل التقليدية وسبطها، كما خاله النظرية المسقفة لأولئك الذين حاولوا تطبيق الصيغ المأبى للتاريخ؛ فكان لهم ان يجعلوا من أسلوب الاتاح، و«صراع الطبقات» أساساً اظهروا الحركات والمعطفلات التاريخية في الشرق العربي الإسلامي. من هنا تجيء ضرورة إعادة النظر في الموضوع التي جرت في إقامتها في ظل أحد التوجهين السالقيين الذكر.

ان تاریخنا بظاهر يوجه جدیداً باحثون جادون من این
آمیتا بغاودون دراسته وکاتنه ، دون افکار او عقائد متبعة ، وفي
ظل إيمان عميق بوحدة هذا التاريخ واستمراره ومنظمه ووظيفته
في واقع الحاضر وأمال المستقبل . والدكتور فاروق عمر في
دراساته المجموعه هذه ، يضع نفسه - شأنه دائمًا - في مصاف
هؤلاء ، عندما يدرس من جديد ، قضايا مثل «حركة
الخوارج» و«الزنقة» و«الشعوبية» و«البابكية» و«القرامطة»
و«ثورة الزنج» وغيرها . منحا كل ذلك الركام من التفسيرات
التي تتغنى في التعامل مع الفض التاريخي **مُشتَّت** الدعائم الأولى
لرواية تاريخية جديدة تماماً عن تاریخنا ، وبالتالي عن حاضرنا
ومستقبلنا

الكتاب المقدس في القراءة والمناقشة

- المؤلف مؤرخ ، ودبلوماسي ، وأستاذ جامعي .
 - عمل مديرًا للدراسات الاجتماعية والأدبية بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، وعُين سفيرًا في وزارة الخارجية .
 - يشغل في الوقت الحاضر منصب رئيس قسم التاريخ بكلية الآداب - جامعة بغداد .
 - له عدة مؤلفات وبحوث ودراسات في التاريخ الإسلامي . كما شارك بعدة مقالات في دائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف البريطانية ، والموسوعة الفلسطينية .