جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY
معهد الدراسات الدولية
The Graduate Institute of International Studies

الإنتقالية السياسية في الوطن العربي

الجزء الثاني

قضايا الإنتقالية في التاريخ العربي الإسلامي المبكر

تأليف
د. خليل عثامنة
د. جمال جودة

كتب المقدمة: د. خليل عثامنة

٢٠٠١

حالات ونماذج في المجتمع الدولي -٤-

جامعة بيرزيت
BIRZEIT UNIVERSITY

معهد الدراسات الدولية
The Graduate Institute of International Studies

الإنتقالية السياسية في الوطن العربي

الجزء الثاني

قضايا الإنتقالية
في التاريخ العربي الإسلامي المبكر

تأليف
د. خليل عثامنة
د. جمال جودة

كتب المقدمة: د. خليل عثامنة

٢٠٠١

حالات ونماذج في المجتمع الدولي -٤-

معهد الدراسات الدولية
The Graduate Institute of International Studies
جامعة بيرزيت

يصدر لأول مرة في فلسطين عن
معهد الدراسات الدولية
جامعة بيرزيت، ص.ب. ١٤، فلسطين
هاتف: ٠٠٩٧٢٢٩٨٢٩٣٩
البريد الالكتروني: is@birzeit.edu

قائمة المحتويات

	الصفحة
١. مقدمة	٥
٢. الخلافة الراشدة وظهور أبي بكر	١٥
٣. الفتنة الأولى وتغيير نظام الحكم في دولة الخلافة	٤٥

مقدمة

حول مؤسسة الخلافة ونظام الحكم

تناول أبو الحسن الماوردي (٤٥٠/١٠٥٨) أحد وجوه فقهاء الشافعية، وأحد روّاد الفكر السياسي، موضوع نظام الحكم في الإسلام محاولاً أن يضع الخطوط العريضة للنظرية السياسية لهذا النظام. أو بمعنى آخر النظرية السنّية في الخلافة، على اعتبار أن السُّنة والجماعة كفكر سياسي كانت حتى عصره وظلت إلى ما بعد عصره، تشكل العمود الفقري للفكر السياسي في دولة الإسلام، وذلك إذا ما غضضنا الطرف عن الفكر السياسي العلوي الذي لم ينجح في الوصول الى مرحلة التطبيق إلا في حقبة زمنية محدودة وفي إطار جغرافي محدود تمثل في قيام الدولة الفاطمية في تونس ومصر وبعض أجزاء من بلاد الشام لأقل من قرنين من الزمان؛ فيما بين الثلث الأخير من القرن الرابع والثلث الأخير من القرن السادس الهجري (العاشر والثاني عشر الميلادي). تعرض هذا المفكر في بعض مؤلفاته السياسية مثل كتاب «الأحكام السلطانية» وكتاب «قانون الوزارة» وكتاب «سياسة الملك» للقضايا الأساسية المتعلقة بنظام الحكم، من مختلف الزوايا السوسيولوجية والدينية والإنسانية. وضمن كتابة المشهور باسم «الأحكام السلطانية» خلاصة آراء المفكرين المسلمين في فلسفة نظام الحكم والمسوغات العقلية والدينية التي تحتم وجوده وقيامه. ومما يجدر بالتنويه في هذا الصدد أن توجه الماوردي في تناوله لهذا الموضع كان يتميز بالواقعية السياسية Realism Politique بعيداً عن المثالية الدينية «Dogma». ومن هذا المنطلق فأنه قد أسبغ على أنظمة الحكم وأنماط السلطة والسيادة المتعددة التي عرفها العالم الإسلامي خلال القرون الأربعة التي سبقت

عصره، صفة الشرعية. ولم يحاول أن يجرّد نمطا سلطويا أو نظام حكم مهما كان بعيداً عن النمط المثالي، من لباس الشرعية.

جعل الماوردي «الإمام» أو «نظام السلطة السياسية» التي عرفت بمرادفها الأكثر شيوعاً و انتشاراً وهو مصطلح «الخلافة» على أنها مؤسسة «تنوب عن النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا».[١] ورأينا هذا التعريف يتكرر عند ابن خلدون بعد أكثر من قرنين من وفاة الماوردي، ولكن بشيء من التفصيل حيث عرّف الخلافة بأنها : «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[٢]. وبغض النظر عن اختلاف فقهاء العلوم السياسية المسلمين حول حتمية قيام مؤسسة الخلافة، وحول إن كانت دواعي هذه الحتمية عقلية (Rational) أو كانت دواع شرعية (dogmatic)، فأنهم أجمعوا على أنها مؤسسة موظفة لتنوب عن النبي ولكونها كذلك فهي مؤسسة ذات قداسة دينية. ثم جيّر القائمون على رأس هذه المؤسسة هذه القداسة فجعلوها لأشخاصهم هم دون المؤسسة، وأفرغوا على أنفسهم قداسة مُدّعاة أوهموا الناس أنها تأتيهم مباشرة من الله دون وساطة النبوة، فبعد أن كان يطلق على رأس هذه المؤسسة «خليفة رسول الله» صار يطلق عليه «خليفة الله»[٣].

وعلى خلفية ارتباط «الخلافة»، كمؤسسة لنظام الحكم في دولة الإسلام بعنصر القداسة الدينية، التي أسبغت عليها كونها نيابة عن النبوة، كما كانت في أيامها الأولى، أو لكونها ولاية إلهية بعد أن تخطّى الخلفاء حاجز الوساطة النبوية واكتسبوا قداستهم من الله مباشرة؛ على هذه الخلفية ، صار الولاء للإمام (الخليفة) هو ولاء للدين وولاء لله ولنبيّه. بل صار هذا الولاء جزءاً لا يتجزأ من الدين والإيمان، لا يتمم الدين إلا به. وصار غياب هذا الولاء يعتبر انتقاصاً من إيمان الفرد[٤] على ما ينطوي عليه هذاالأمر من تبعات .

ومن هذا المنظور أصبحت الخلافة «مؤسسة» إلهية غير خاضعة للنقد، بل هي فوق النقد، وذهبت بعض أراء الجبرية (determinists) إلى اعتبار مؤسسة الخلافة أنها قدرٌ الهي محتوم لا يجوز الاعتراض عليه، لأن الاعتراض عليه شأنه كشأن الاعتراض على إرادة الله. وعلى هذه الخلفية روّج أنصار مذهب الجبرية أحاديث عزوها إلى النبي (صلعم) تجعل مكانة الخليفة بمستوى مكانة

الله لا يجوز المسّ بها أو الانتقاص منها بل ارتقى بها البعض إلى مصاف الألوهية كما ورد في بعض القصائد المنسوبة للحسن بن هانئ الأندلسي عندما خاطب أحد الخلفاء قائلا: «فاحكم فأنت الواحد القهار»، واشتهر في هذا الصدد الحديث: «لا تسبّوا السلطان، فإن السلطان هو الله».[٥]

صار مبدأ «الجبرية» هو الركيزة الأساسية للتوجه الديكتاتوري وحكم الفرد في أنظمة الحكم الإسلامية، وجيّر هذا المذهب ليخدم نزعة الاستبداد في السلطة لدى الأسر الحاكمة. وصارت حركات المعارضة السياسية، حركات محرمة اعتبرتها الأنظمة القائمة على أنها حركات معادية للإسلام وللدين وتعاملت معها على هذا الأساس. فليس من قبيل الصدفة أن حركات سياسية إسلامية مثل الخوارج أو الشيعة أو المرجئة، أو حركات فكرية مذهبية مثل المعتزلة، والقرامطة وإخوان الصفا والحركات الباطنية الأخرى كانت تصنف على أنها حركات خارجة عن الدين ألصقت بها تهم الكفر أو الإلحاد أو الفسق أو الزندقة.[٦]

وبسبب قوة هذا الفكر الذي أشاعته المؤسسة السنيّة الحاكمة من خلال تعميم مذهب الجبرية بين أوساط العامة من الفئات الشعبية من جهة، وبسبب قوة التأثير لعامل الدين في المجتمعات الإسلامية، وسيطرة التوجه الديني على مختلف نواحي الحياة في تلك المجتمعات، من جهة ثانية، لجأت أحزاب المعارضة إلى العامل الديني نفسه عندما بدأت تبحث عن تبريرات مقبولة تعزّز بواسطتها مطالبها السياسية وادعاءاتها في السلطة. وأمعنت حركات المعارضة في استغلال المشاعر الدينية لدى الجماهير العريضة من بسطاء الناس الذين يميلون إلى تقبل المعجزات وتنطلي عليهم أساليب الشعوذة والسحر، من أجل ترويج أفكارهم وطروحاتهم السياسية. وكانت حركة المعارضة الشيعية التي تمحورت حول دعم حق أهل بيت النبي، خاصة أسرة علي بن أبي طالب في الحكم، من أنجح هذه الحركات في استغلال المشاعر الدينية. فلم يمض نصف قرن على مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب حتى راجت بين أوساط مؤيدي هذا الحزب فكرة التناسخ و الحلول، التي جعلت من أمراء الأسرة العلوية المطالبين بالخلافة أناساً فوق بشريين حلت فيهم الروح الإلهية، وصارت هذه الروح تنتقل بالوراثة

في الأئمة، من مدعي الحق في الخلافة من أمراء هذه الأسرة. وقد رأينا كيف أن فكرة «الحلول» هذه قد تطورت إبان الخلافة الشيعية الفاطمية في مصر وبلاد الشام في أواخر القرن الرابع/ العاشر الميلادي إلى درجة متقدمة جعلت من الإمام العلوي إلاهًا يعبد من دون الله، كما كان الحال مع الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله[٧].

وعلى خلفية التركيز على الجانب الديني لدى حركات المعارضة ظهرت كذلك فكرة «المهدي المنتظر» وهي الفكرة الموازية لفكرة «المسيح المنتظر» في العقيدة المسيحية. حيث زودت هذه الفكرة حركات المعارضة بوقود لا ينضب أكسَب تلك الحركات عنصر الاستمرارية على مدى العصور. فمهما كانت تصادفها من فشل في محاولاتها للوصول إلى السلطة، ومهما كان أنصارها يواجهونه من قمع أو تنكيل، فقد ظلت فكرة المهدي حيةً لا تموت، وكانت الأجيال التالية ما تفتأ تتوقع ظهور المهدي المنتظر أو الإمام الموعود وتلتهم نفوس الجماهير شوقاً لساعة الخلاص وقدوم المهدي الذي سيملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً. [٨]

ونظراً لأن فكرة الربط بين مؤسسة الحكم وبين الدين، والذي حرص حكام أهل السنة وقادة حركات المعارضة على إفشائها وإدخالها في وعي الإنسان المسلم، فقد كان سهلاً على المسلم العادي أن يتقبل فكرة تغيير النظام، وأن يرى في الحاكم الجديد أو الأسرة الحاكمة الجديدة التي استولت على الحكم جسماً يتمتع بالشرعية الدينية التي تؤهله للحكم. وبمعنى آخر فأن ارتكاز حركات المعارضة على العامل الديني لتبرير شرعية مطالبتها بالحكم، تماماً كارتكاز الأسر التي تمارس الحكم فعلاً، قد جعل من عملية انتقال السلطة عملاً مشروعاً. ولم تستفد من هذا الأمر حركات المعارضة السياسية الرئيسية مثل حركات الشيعة والخوارج التي كانت تظهر على مسرح الحدث السياسي في حقب زمنية مختلفة فقط، بل استفادت منها أيضا الحركات الانفصالية التي كان يقودها في غالب الأحيان أشخاص مغامرون حدت بهم طموحاتهم السياسية إلى الاستيلاء على الحكم في بعض الأقاليم الإسلامية، بعد أن يتمردوا على السلطة المركزية التي تمثلها الخلافة الرسمية. كما حدث مع البويهيين والطولونيين والاخشيديين والأغالبة والأدارسة وغيرهم. ومع أن هذه الحركات الانفصالية لم

تكن تنطلق من أيديولوجيات سياسية دينية، كحركات المعارضة التقليدية، بل كانت تعتمد على السيف في انتزاع السلطة، إلا أن أبطالها لم يكونوا يفرطوا في العامل الديني الذي كانت تحتاجه الأسر الحاكمة والحركات السياسية التي تسعى لبلوغ السلطة. وكان اكتسابهم لهذا العامل (أي الشرعية الدينية) يتم بواسطة الشرعية التي تتمتع بها الحكومة المركزية نفسها. فبعد أن كانت عملية الانفصال تتم كان زعماء الانفصال يسعون للحصول على الشرعية اللازمة من خلال عملية استرضاء معينة للخليفة، وكانت الوسيلة الرائجة هي وسيلة «الخطبة» أي أن يخطب باسم الخليفة في المساجد في أيام الجمعة والأعياد وكانت في الغالب وسيلة ناجحة لأن الخلافة المركزية التي كانت عاجزة عن بسط نفوذها كانت تكتفي بهذا الاعتراف الرمزي بسيادتها على الأقاليم المنفصلة.

ولعله من المفارقات أن السلطة المركزية التي قوّضت هيبتها الحركات الانفصالية، كثيرا ما كانت تلجأ إلى الزعماء الانفصاليين وتبادر في طلب دعمهم لها إزاء الدسائس التي كانت تنخر بلاط الخلافة والتي كان أبطالها من كبار قواد جيش الخليفة والوزراء وكبار موظفي القصر، كما كان الحال مع الخليفة المستكفي الذي رحب بالانفصالي أحمد بن بويه ودعاه لدخول بغداد سنة ٩٤٥ ليخلص الخليفة من براثن المتآمرين من رجال حاشيته. ومكافأة له على ذلك فقد منحه لقب التشريف العالي«معزّ الدولة».[٩]

وبسبب المكانة الدينية التي يتمتع بها الخليفة، كونه المرجعية الدينية العليا في الإسلام فقد اعتبر منح هذا التكريم السامي من قبل الخليفة ليس اعترافاً من قبيل تحصيل الحاصل de facto فقط، وإنما اعترافا قانونيا وشرعيا de jure في الوقت نفسه، يلبي احتياجات البعد الديني لمؤسسة الحكم.

٢. الانتقالية في التاريخ الإسلامي:

لم تسفر الرسالة الإسلامية التي بشّر بها النبي محمد (صلعم) عن إزالة عقيدة الشرك التي كان يؤمن بها العرب قبل الإسلام فحسب، بل أفشت عقيدة التوحيد التي بشر بها الدين الجديد بين ظهراني العرب وغير العرب في الجزيرة العربية وبلاد الهلال الخصيب ومصر وشمال أفريقيا وأقاليم المشرق

الأخرى. ورافق انتشار هذه العقيدة قيام الإسلام ككيان سياسي بسط نفوذه داخل الحدود الجغرافية التي انتشرت فيها العقيدة الإسلامية الجديدة.

وكانت السلطة الحاكمة في هذه الدولة تتمثل بمؤسسة الخلافة التي تحدثنا عنها في الجزء الأول من هذه المقدمة ومن هذا المنطلق يمكن أن نرى في هذه المؤسسة ثمرة من ثمرات الدعوة الإسلامية. بيد أن نظرة فاحصة في طبيعة هذه المؤسسة عند ميلادها بعد وفاة محمد (صلعم) من جهة، وفي تلمس الظروف التي رافقت ميلادها. والوقوف على العوامل التي أدت إلى نشوئها من جهة أخرى، تؤدي بالضرورة ، إلى الإدراك بأن مؤسسة الخلافة لم تكن مؤسسة جديدة ذات مقومات ومواصفات غير مألوفة في العرف السياسي في المجتمع العربي الذي سبق الإسلام.[١٠] فقد كانت مؤسسة الخلافة مؤسسة انتقالية تمخضت عن المنظور السياسي الذي كان سائداً في عصر الرسول وعصر ما قبل الرسول في بيئة المجتمع العربي القبلي، حيث كانت مؤسسة «سيد القبيلة» هي النموذج السلطوي الوحيد الذي يقع ضمن دائرة الوعي السياسي في المجتمع القبلي آنذاك.[١١] ولعله من غير الإنصاف أن ننفي عن مؤسسة الخلافة، كنظام للحكم، أي عنصر من عناصر التجديد، فهي لم تكن نسخة طبق الأصل عن مؤسسة «السيد» القبلية؛ إذ نرى فيها بعض عناصر التجديد على مستويين: يتجسد الأول في عامل المرجعية الدينية التي يتمتع بها رأس هذه المؤسسة الذي أصبح يسمى خليفة رسول الله. بينما يتجسد الثاني في طبيعة المؤسسات التي أفرزها النظام الجديد، والتي لم يكن لها مؤسسات مماثلة في نظام «السيادة» القبلية.

ليس هذا فحسب، فبينما كانت مؤسسات نظام السيادة محدودة الحجم لا تتعدى وظيفتها نطاق القبيلة، وكانت في الوقت نفسه تسير وفق أنظمة وأعراف مقولية غير قابلة لكسر نطاق التقليد، كانت مؤسسات نظام الخلافة ذات طابع أممي إقليمي يتخطى حدود الفئوية الاثنية ويتجاوز حدود القطر الجغرافية. كما أن اللوائح والأنظمة التي تعمل بموجبها هذه المؤسسات كانت غير مقولية وذات قابلية حيوية للتكيف لظروف المكان والزمان والمجتمعات، وتخضع لأحكام وتشريعات ذات ديناميكية متغيرة، بفعل الآليات المتعددة التي كانت تحت تصرف المشّرع الإسلامي[١٢].

ظلت مؤسسة الخلافة على صورتها الأولية كما انبثقت عن المنظور السياسي لمؤسسة السيادة القبلية تقف على رأس دولة الإسلام إلى أن انقضى جيل الصحابة الأوائل، وهم أبناء الجيل الذين عاصروا الرسول وعاصروا مراحل الدعوة الإسلامية، وكان آخر حكام هذا الجيل علي بن أبي طالب الذي ختم مقتله سنة ٦٦١ م الحقبة السياسية المبكرة من تاريخ الإسلام والتي عرفها مصطلح التاريخ السياسي بعهد الخلفاء الراشدين. وبمقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، لم تنته حقبة تاريخية فحسب، بل غاب عن الساحة السياسية أيضا ذلك النموذج السلطوي الانتقالي الذي أفرزه المنظور السياسي التقليدي المتمثل بمؤسسة السيادة القبلية، ليقوم مقامه نمط جديد من أنماط أنظمة الحكم، غريب كل الغرابة عن المألوف في المناخ السياسي في المجتمع العربي قبل الإسلام وبعد الإسلام، بعد أن هيأت التطورات السياسية وسير الأحداث الذي تزامن مع فترة خلافة علي، الفرصة لاستيلاء معاوية بن أبي سفيان(٦٦١-٦٨٠) على الحكم.

لم تكن الغرابة نابعة فقط من الطريقة التي استولى فيها معاوية على الحكم، بعد أن عطّل المؤسسة التي كانت ترشح وتختار الخليفة الجديد، وهي التي عرّفها فقهاء العلوم السياسية المسلمون بمؤسسة «الحلّ والعقد»، وبعد أن حصل على بيعة وجوه الأقاليم بطرق الترغيب والترهيب، وإنما تجسدت الغرابة في طبيعة نظام الحكم الجديد الذي وضع بذرة للنظام الملكي الوراثي الذي أصبح السمة المميزة لنظام الحكم في الإسلام لقرون طويلة بعد ذلك[١٣]، حيث ظلت هذه الخلافة الوراثية قائمة إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى ولم تختف عن المسرح السياسي إلا في سنة ١٩٢٣ حين ألغى الزعيم التركي الإصلاحي كمال أتاتورك هذه المؤسسة.

كانت خطوة معاوية حدثاً نوعياً على صعيد انتقالية أنظمة الحكم، بل كان انتقالاً ثورياً لم يشهد الإسلام السياسي الرسمي له مثيلاً من قبل. وتكمن أهمية هذا التغيير بسبب اكتسابه عنصر الديمومة التاريخية، فبغض النظر عن انتقال الحكم في دولة الإسلام من أسرة إلى أخرى، فقد ظل عنصر الملكية الوراثية عنصراً محوريا عند جميع الأسر التي استولت على الحكم، كما كان حال

الأسرة العباسية أو الأسرة الفاطمية الشيعية. بل وانتقلت عدوى التوريث إلى دول المماليك أو دويلات العساكر التي كانت تقوم على هامش الخلافة المركزية في بغداد في الأقاليم الإسلامية المختلفة، خاصة تلك التي قامت في مصر وفي بلاد الشام.

وعلى الرغم من تغير آلية الوصول إلى السلطة التي تميزت بها خطوة معاوية بن أبي سفيان، وعلى الرغم من التغيير الجوهري الذي أدخل على منهجية تتابع الحكام داخل الأسرة الواحدة، هذه المنهجية التي حولت مؤسسة الخلافة إلى ملكية وراثية، وصفها معارضو الانقلاب الذي أحدثه معاوية بأنها : «كِسْرَوية» تشبيهاً بنظام الملكية في الإمبراطورية الساسانية، ووصفها بعضهم بـ «الهِرقلية» تشبيهاً بالنظام الملكي الإمبراطوري في الدولة البيزنطية، بالرغم من كل ذلك رأينا حرص معاوية على تسمية حكومته «بالخلافة» ورأينا حرصه على التمسك باللقب السلطان الإسلامي «أمير المؤمنين» إلى درجة أنه كان يعاقب كل من يطلق عليه لقب «الملك» أو أية ألقاب لها صلة بمؤسسة «الملكية»[١٤].

لم ينشأ هذا الموقف بطبيعة الحال، لأن معاوية ومن أعقبه من الحكام كانوا يأنفون من أن يسيروا سيرة الملوك ومن أن يتخلقوا بأخلاقهم، فقد مارسوا في الواقع سلوكاً ونمط عيش لا يختلف بشيء عن سيرة ملوك الأمم الأخرى، بل كثيراً ما فاقوا غيرهم في مظاهر الأبّهة وطبقوا في حياتهم اليومية مراسم (protocol) الملوك بحرفية تامّة.[١٥] ولكن محاولاتهم وحرصهم على نفي صفة الملكية عن أنفسهم كان بهدف اكتساب الشرعية الدينية والأخلاقية التي انطوت عليها مؤسسة الخلافة الإسلامية المبكرة التي مثلها عهد الخلفاء الراشدين.

وبمعنى آخر غلّف حكام الأسرة الأموية ومن أتى بعدهم من الأسر الملكية الأخرى نظام الملكية الوراثية الذي تبنوه بغلاف إسلامي شفّاف اقتصر على المظهر دون الجوهر حين شددوا على إبقاء الألقاب الخلافية دون المضامين الإسلامية العينية التي انطوت عليها مؤسسة الخلافة البكر.

ولعله من المفيد أن نذكر أن كل الحركات الانفصالية، التي تمخض عنها قيام دويلات إسلامية مستقلة عن الحكم المركزي، كانت قد اعتمدت النموذج الأموي القائم على استخدام القوة والإكراه للوصول إلى كرسي الحكم. ولكن ركائز

هذه القوة كانت تختلف بين حاكم وآخر؛ ففيما اعتمد بعض الانفصاليين على القدرات الذاتية والشخصية وخاصة القدرات القتالية كقواد محاربين إلى جانب القدرات الإدارية الفذّة ، كما كان حال الأخوة الثلاثة الذين أقاموا بمفردهم نواة الأسرة البوبهية. اعتمد انفصاليون آخرون على العنصر القبلي الذي وقف من ورائهم كحال المرابطين والموحدين في المغرب وشمال أفريقيا، وكحال الحمدانيين في شمال سورية وكحال الطائيين في فلسطين. بينما كانت الركيزة الأكثر بروزاً هم الجنود المرتزقة لدى القواد العسكريين الذين جعلوا من العسكرة والقتال مهنة لهم. حيث كان هؤلاء القواد يستخدمون خبراتهم العسكرية وما يتوفر لديهم من جند مخلصين للوصول إلى مراكز الحكم في الأقاليم ويمارسون فيها السيادة المستقلة عن الحكم المركزي. ولكن معظم هؤلاء الانفصاليين كانوا حريصين دائماً على أمرين من أجل اكتساب الشرعية حسبما يراها الإنسان المسلم أينما كان، وكان الأمر الأول الظهور بمظهر الزعيم المسلم الذي يدين بالإسلام ويطبق الشريعة الإسلامية، والأمر الثاني الحفاظ على علاقة ما ولو واهية مع الخليفة كمثل أعلى للشرعية السياسية والدينية والأخلاقية[١٦].

هامش المقدمة

١) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، القاهرة، المطبعة المحمودية، ١٩٢٨، ص٣.

٢) ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة**، تحقيق أسعد داغر، بيروت(دون تاريخ)، ص ٣٣٨.

3) Patricia Crone and Martin Hinds, ***God's Caliph, Religions Authority in the First Centuries of Islam***, Cambridge, 1986,pp.4-24

٤) الخالدي، طريف، **دراسات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي**، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩، ص ٢٩

٥) الطبري، محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل و الملوك**، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، (١٩٦٠-١٩٦٩)، ج ٧ ص ٢١٩-٢٢٤.

٦) جرونيباوم أ. فون جوستاف، **حضارة الإسلام**، (ترجمة جاويد و عبادي)، القاهرة، ١٩٥٦، ص ٢٣٨ -٢٥٣.

7) "al-Hakim bi-Amr Allah", ***Encyclopaedia of Islam***, (new ed.)

8) Goldziher I., ***Introduction to Islamic Theology and Law***, (tr. Andras & Ruth Hamori), Princeton, 1981,pp. 192-202,264-265

٩) بروكلمان كارل، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، (ترجمة منير بعلبكي وبنيه أمين فارس). الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٦٨، ص ٢٤٤-٢٤٦.

10) Khalil ' Athamina "Pre-Islamic Roots of Early Muslim Caliphate", ***Der Islam***. (Bd. 76), 1999, pp.1-32

11) Khalil ' Athamina, "The Tribal Kings in Pre-Islamic Arabia", ***Al-QANTARA***,(19), 1998, pp. 19-37.

١٢) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت، ١٩٤٨ ،ص ٨٩-١٢٥؛ قارن أيضا:

67-Goldziher, op.cit,31

13)Cron Patricia, " Uthmaniyya", ***E.I.(n)***.

14) Khalil 'Athamina, " Ulama' in Opposition", ***Islamic Quarterly***, (25/3), 1992, pp. 153-178

١٥) الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر، **التاج في اخلاق الملوك**، (تحقيق أحمد زكي باشا) القاهرة، ١٩١٤؛ قارن: متز آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، (ترجمة محمد أبو ريدة)، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٦٧ ،ج ١ ص ٢٥٥-٢٧٨.

١٦) بروكلمان، كارل، مصدر سابق، ٢٥٩-٣٤٤؛ كاهن كلود، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، (ترجمة بدر الدين قاسم)، بيروت،١٩٧٧، ص ١٨٦-٢٢١.

الخلافة الراشدة وظهور ابي بكر

نظام الخلافة الاسلامية بين التقليد والتجديد

خليل عثامنه

بعد أن ألغت حكومة كمال أتاتورك منصب الخلافة الإسلامية في آذار/ ١٩٢٤ وأقصت السلطان عبد المجيد الثاني من هذا المنصب، عقدت عدة مؤتمرات إسلامية في مكة والقاهرة للبحث في مسألة الخلافة وتعيين أحق الناس بها دون أن يصل المؤتمرون إلى نتيجة.[١]

وبالرغم من قيام الدولة العصرية في العالمين العربي والإسلامي منذ مستهل القرن العشرين إلا أن بعض التيارات والأحزاب الإسلامية المعاصرة مازال يسعى الى إحياء نظام الخلافة الإسلامية الذي امتد على مدى ما يقرب من ثلاثة عشر قرناً دون انقطاع.

في هذا المقال، سأحاول إلقاء الضوء على نظام الخلافة الإسلامية الذي ظهر للوجود كصيغة حكم مجمع عليها لدى أبناء الأمة الإسلامية بعد موت محمد رسول الله (ص)، لأُبين كيفية نشوئه وطبيعة مكوناته ومدى الصلة بينه وبين الفكر السياسي الذي كان مألوفاً عند العرب قبل ظهور الإسلام، والى أي مدى كان يتجاوب مع مفهوم السيادة في عرفهم، وما هي العناصر الدينية التي أخذت بعين الاعتبار عند انشائه وما هو حجم هذه العناصر.

(١)

يجب أن نقرّر بادئ ذي بدء أن الرواية الإسلامية التي وصلت إلينا تقطع، بما لا يترك مجالاً للشكّ، بأن أياً من القرآن أو الحديث النبوي، لم يشر من قريب أو من بعيد، إلى طبيعة النظام أو هوية الحاكم الذي سيخلف النبي(ص) في إدارة

شؤون الأمّة. فالخلافات التي نشبت بين المهاجرين والأنصار في اجتماع «السقيفة» حول من سيتولى أمر الأمة من جهة، ثم ادعاءات الشيعة التي أخذت تتبلور بعد مقتل علي بن أبي طالب وبعد مقتل ابنه الحسين بن علي يوم كربلاء، حول أحقية علي ومن ثم أحقية «أهل بيت» النبي (ص) الوراثية في حكم الأمة، من جهة أخرى، لتؤكدان أن موضوع خلافة النبي (ص) لم يكن مبتوتاً فيه لا في القرآن ولا في السنة النبوية. ومما يقوي عندي هذا الزعم، تلك الطرق المختلفة التي أوصلت الخلفاء الراشدين الثلاثة الذين تعاقبوا بعد موت أبي بكر الصديق إلى منصب الخلافة، فلعلّ في هذه الحقيقة أيضاً ما يكشف عن غياب أيّ تصور ديني لطبيعة هذا المنصب وآلية تَسنمّه خلال العقود الثلاثة التي أعقبت رحيل النبي (ص).

إن هذا الاستنتاج لا ينبع عن افتراضات منطقية، كما قد يبدو لذهن القارئ لأول وهلة، بل إنه يستند إلى حجج موثقة يسوقها عدد من العلماء المسلمين الأوائل من المحققين. فعلى هامش الحجاج بين علماء أهل السنّة وعلماء الشيعة حول موضوع الخلافة، يسوق الجاحظ (منتصف القرن الثالث/ التاسع الميلادي) حججه في نقض مقولة الشيعة أن إمامة علي وأهل بيته إنما تثبت بـ «الوصية والنص»[٢]، فيقول: «فقد نفضنا القران من أوله إلى آخره، فلم نجد فيه آية تنُص على الإمامة»[٣]. وفي معرض نفيه لادعاءات الشيعة حول وصية النبي (ص) بإمامة علي بن أبي طالب يقول العالم محمد بن سليمان: «إن رسول الله (ص) أهمل أمر الإمامة فلم يصرّح فيه بأحدٍ بعينه، ولذلك لم يحتجّ علي يوم السقيفة بما ورد فيه».[٤] وورد على لسان عليّ نفسه ما يؤكد ذلك، فينفي في جواب له على سؤال طرح عليه أن يكون النبي (ص) قد خصّه بشيء يميزه عن غيره من الناس[٥]. وتعرض بعض علماء المسلمين ممن تميزوا بالحيادية السياسية في الصراع الذي كان دائراً بين الشيعة وأهل السنّة حول مسألة الإمامة فأنكروا صحة ذلك السيل الجارف من الأحاديث التي يرويها الشيعة في محاولتهم تأكيد حق علي في الإمامة، وكان من ابرز هؤلاء العلماء القاضي عبد الجبار (١٢١٧/٥١٤) قاضي قضاة ناحية الريّ.[٦]

ويستخلص بعض العلماء مما طرحه الطرفان المتنافسان على الخلافة يوم السقيفة،

أن النبي (ص) لم يحسم أثناء حياته موضوع الخلافة. وعلى هذا الأساس تقدم الأنصار باقتراحهم أن يكون الحكم مناصفة بينهم وبين المهاجرين، وأنهم رفضوا التسليم بما ساقه أبو بكر حين فاجأهم بأنه كان سمع من النبي (ص) قوله «الأئمة من قريش»، وان زعيمهم الصحابي الورع، الذي كان يحمل لقب «الكامل»، سعد بن عبادة الخزرجي ومعه جماعة من الأنصار أبى أن يبايع أبا بكر بالخلافة، وغادر المدينة مسقط رأسه إلى بلاد الشام ليموت في منفاه مختاراً [٧]. فلو كان لدى سعد بن عبادة ولدى من معه من وجوه الصحابة من الأنصار، وهم على ما هم عليه من التقوى والورع والإخلاص لرسالة الإسلام، أدنى معرفة بأن النبي (ص) قد حسم الأمر قبل وفاته، لكانوا أول من يسمع ويطيع.

ولو كان هنالك نصٌّ سابق من الرسول بشأن الأمامة، لأسرع خطيب الأنصار الناطق باسمهم يوم السقيفة إلى ذكره والتنويه به، ولما احتاج أن يدلي بعناصر «الإيواء والنصرة والمواساة» كمعايير توجب حقهم في طلب الإمامة. ولما احتاج أبو بكر أن يردّ عليه منوهاً بمعايير أخرى تؤكد حق المهاجرين في الخلافة دون غيرهم من مِثل «السابقة والفضائل والقرابة»[٨].

وفي معرض تأكيد هذه الحقيقة، روي على لسان كبار الصحابة وفيهم الرموز القيادية «من أهل البيت» أن النبي (ص) لم يخصَّ أحداً منهم، لا عليّاً ولا غيره، بنصيب يذكر من أمر الخلافة؛ فلما سُئِلَ علي بن أبي طالب إن كان النبي (ص) عَهِدَ إليه بالخلافة؟ أجاب بالنفي، وأكد في مناسبة أخرى أن النبي (ص) لم يخصّه بميراث يميزه عن غيره من الصحابة[٩]. ويشار في هذا الصدد، إلى ما ورد على لسان العباس بن عبد المطلب، عم الرسول (ص)، انه أهاب بعلي ابن أخيه أن يذهب إلى النبي (ص) وهو على فراش موته ليسألاه إن كان لبني هاشم حقّ في الخلافة، ولكن عليّاً أبى أن يفعل ذلك[١٠] وفي اللقاء الذي جرى بين أبي بكر وبين العباس قبل أن يبايع الأخير أبا بكر بالخلافة، أكدّ الطرفان أن النبي في تركه حسم أمر الخلافة أيام حياته، إنما قصد أن يترك القرار بشأنها في أيدي «الأمة» لتقرر من بعده ما تشاء[١١]. ومن هذا القبيل رفض الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وهو على فراش الموت، أن يعين خليفة من بعده اقتداءً بما فعل الرسول (ص)[١٢].

وعلى هذا الأساس أجمع الباحثون المعاصرون، الغربيون والمسلمون، على أن استنباط نظام الخلافة الإسلامية بالشكل الذي عرف إبان عهد الراشدين لم يأت من منطلقات دينية أتوقراطية[١٣].

لقد أثار سكوت النبي (ص) عن أمر الخلافة اجتهادات بعض العلماء المسلمين، ففسَّر الجاحظ إحجام النبي (ص) عن الخوض في مسألة تعيين الوريث الذي يتصدى لقضية الحكم من بعده، على أنه اهتمام محض بصالح المسلمين، ورأى في الوقت نفسه أن النبي (ص) بامتناعه عن اتخاذ قرار بهذا الشأن، إنما كان قراراً من جانبه[١٤]. وإزاء هذا التفسير الفلسفي للموقف النبوي من قضية الخلافة، نجد تفسيراً آخر ذا طابع تحليلي مادي ينقله ابن أبي الحديد عن العالم المعتزلي محمد بن سليمان الذي يعزو هذا الموقف إلى اعتبارات ظرفية موضوعية أخذها النبي (ص) بالحسبان؛ فإمّا أن النبي كان يخشى أن تثير خطوة من هذا القبيل خلافاً قد يؤدي إلى تصدع وحدة الأمة، وإما أنه كان يخشى أن يستغل المنافقون من أهل المدينة، الذين يتربصّون بالإسلام وأهله الشر، هذه الخطوة لكي يدللوا على الطابع السياسي – الدنيوي للرسالة المحمدية، ولكي يثبتوا زعمهم بأن النبي (ص) إنما يسعى لتأسيس مُلك له ولأهل بيته من بعده. بينما يفترض عالمٌ آخر أن النبي (ص) ربما أراد أن يؤجل البتّ في هذا الموضوع إلى الوقت المناسب بعد أن يشفى من مرضه، ولكن موته المفاجئ منعه من ذلك[١٥].

إن هذه الاجتهادات على أهميتها، لا تعكس الموقف الاسلامي السنّي كما تصوره جمهور علماء السنة تجاه مسألة الخلافة، فامتناع النبي (ص) عن تعيين وريث من أهل بيته، بني هاشم، انما كان ينبع عن رغبته بأن يتقرر موضوع الخلافة بواسطة «الشورى». وان النبي لم يولِ قضية الميراث في الحكم أهمية على الرغم من أن عنصر التوريث يرد في سياقات أخرى فيما يتعلق ببعض الأنبياء الذين سبقوه، لأنه يختلف عن الأنبياء السابقين بكونه «خاتم الأنبياء والمرسلين» من جهة، وأن الوحي القرآني لم يُبت في هذه المسألة[١٦].

وتلمّح بعض الدراسات الاستشراقية إلى نية الرسول بتعيين خليفة له من بني هاشم، وتعزو احجامه عن تحقيق هذه الرغبة إلى الصعوبات التي قد تواجهها هذه الخطوة على ضوء المنافسة الشديدة على الزعامة داخل الأسرة القرشية

من جهة، وبسبب ضعف بني هاشم مقارنة بأسر قرشية أخرى في تلك الحقبة من تاريخ الدعوة الإسلامية، من جهة أخرى. ويستدل أصحاب هذا الرأي بتلك الانتقادات التي جرّها تكليف النبي (ص) لعلي بن أبي طالب ليكون ممثلا عنه عندما أرسله سنة ٦٣١ إلى اليمن[١٧]. ويذهب باحث آخر شوطاً أبعد في هذا الصدد، حيث يؤكد نية النبي (ص) في تعيين علي بن أبي طالب خليفة له بعد موته، ولكنه كان ينتظر الفرصة المواتية لذلك، أو لربما كان يعزم على تعيين أحد حفيديه (الحسن والحسين) لو أمتدّ به العمر[١٨].

وفي مقابل هذا التفسير يذهب بعض الباحثين إلى القول بأن امتناع النبي (ص) عن تعيين وريثه في الحكم، لم يكن نابعاً عن اعتبارات ذات صلة بالعلاقات الداخلية بين الأسر القرشية، أو اعتبارات ذات صلة بموازين القوى داخل قبيلة قريش، أو أنه كان نتيجة لعدم إحساسه بدنوّ أجله، إذ كان يدرك وقد تجاوز الستين ببضع سنين أن هذا الجيل هو غاية الأجل في عصره، وأن يوم وفاته كان قاب قوسين أو أدنى. وإنما كان امتناع النبي (ص) عن هذه الخطوة انسجاماً مع معايير المفهوم السياسي الذي كان يسود المجتمع العربي القبلي في تلك الحقبة من التاريخ، والذي يأنف من أن يحكمه «ملك» وبالأحرى زعيم أوتقراطي. ولذا فقد ترك المجال مفتوحاً أمام وجهاء «الأمة» الجديدة ليختاروا من يقود هذه «الأمة» من بينهم وفقاً للمعايير السياسية المألوفة في المجتمع العربي آنذاك[١٩].

(٢)

كان تعيين أبي بكر خليفة لرسول الله في مؤتمر السّقيفة في نفس اليوم الذي توفي فيه النبي (ص) وحتى قبل أن يوارى جثمانه الثرى، وكانت السهولة النسبية التي تمّت بها بيعته لهذا المنصب، إذا ما استثنينا المعارضة التي أبداها سعد بن عبادة والفئة القليلة من الأنصار التي التفت من حوله، ثم ما تبع ذلك من بيعة جماهيرية جارفة في اليوم التالي، خير دليل على أن شخصية المرشح من جهة، والطريقة التي تم بها اختيار الزعيم الجديد من جهة أخرى، لم تكونا غير مألوفتين لدى المجتمع العربي القبلي الذي كانت تتشكل منه «الأمة» الفتية.

مثّل المهاجرون في مؤتمر السقيفة ثلاثة من المهاجرين الأولين «هم أبو بكر، عمر

بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح»، ولم يحضر المؤتمر أحد غيرهم من قريش أو من باقي المهاجرين، وحضر عن الأنصار، فيما عدا سعد بن عبادة الذي قدمته الأنصار مرشحاً للخلافة، وجهاء يمثلون الأوس والخزرج، وصفتهم الرواية بأنهم «أُناس من أشرافهم»[٢٠]. وكانت المسؤولية الملقاة على كاهل المؤتمرين من وجهاء «الأمة» جسيمة، فكان عليهم من جهة، أن يرأبوا الصدع الذي قد ينشأ بين المهاجرين والأنصار على خلفية المنافسة على منصب الخلافة، وكان عليهم من جهة أخرى، أن يتصدّوا متحدين للتهديد الخطير الذي تواجهه الأمة، بل وتواجهه الدعوة الإسلامية أساساً، من قبل التمرد القبلي على سلطة حكومة المدينة التي سبق للنبي (ص) أن بسطها على القبائل العربية في نجد واليمامة والبحرين وعمان واليمن، هذا التمرد الذي تمثل بمدعي النبوة من زعماء تلك القبائل والذي تسميه الرواية التاريخية الإسلامية باسم «الرّدّة» ، وخاصة عندما تحول هذا التهديد إلي محاولة تقويض وجود «الأمة» ذاتها في الهجوم المباشر الذي تعرضت له ضواحي المدينة نفسها[٢١]. فعظم هذه المسؤولية التي كان يتوقف عليها مصير الأمة ومصير الدعوة الإسلامية، لم يكن يسمح لقادة الأمة المؤتمرين في السقيفة أن يعينوا خليفة أو أن يستخدموا آلية لا تنسجم مع الرؤية السياسية السائدة، وتتناقض مع الأعراف الموروثة في اختيار الزعيم الجديد.

ولعله مما يؤكد صدق الخطوة التي اتخذها المؤتمرون يوم السقيفة ذلك التأييد العارم الذي قارب الاجماع، لتعيين أبي بكر حيث بايعه الجمهور الذي حضر الصلاة الجامعة في اليوم التالي للسقيفة[٢٢].

وللحقيقة، فان تعيين أبي بكر في منصب الخلافة لم يمرّ بدون معارضة، فبالإضافة إلى الاحتجاج الذي صدر عن سعد بن عبادة الخزرجي، سمعت في المدينة بعض أصوات النقد والاحتجاج، وكانت صادرة عن شخصيات قرشية من المهاجرين، من تلك الفئة التي ينتمي إليها أبو بكر الخليفة المُعيّن. ويمكن حصر المآخذ التي أخذت على مؤتمر السقيفة وما تمخضَ عنه من نتائج بما يلي: أ- أن أبا بكر ينتمي إلى أسرة ذات مكانة متواضعة في قريش. ب- أن شخصيات قرشية من وجهاء الأسر الأخرى لم يحضروا اجتماع السقيفة ومن ثم لم يستشاروا عند اتخاذ القرار. ج- أن التعيين قد خالف «الوصية» التي نصت

على خلافة علي. وإذا ما أخذنا بالحسبان أن النقطة الأخيرة إنما تعكس موقفاً سياسياً سابقاً لأوانه هو موقف الشيعة العلوية، فانه يتبين أن الانتقادات لم توجّه إلى المؤسسة ذاتها (أي مؤسسة الخلافة)، أو إلى الطريقة التي اختير بها الرجل الذي يقف على رأس هذه المؤسسة. لقد كان الانتقادان الأول والثاني منسجمين مع الخطوط العريضة للتقاليد القبلية المتبعة في اختيار زعيم القبيلة، والتي لم يستطع الدين الجديد أن يمحوها أو يقلل من فاعليّتها. وبمعنى آخر فان منصب «الخلافة» كان مازال في نطاق المنظور التقليدي لمنصب «السيد» القبلي [٢٣]. وبمعنى أدق فإن المؤسسة الجديدة (مؤسسة الخلافة) كانت وفق مقاييس السيادة حسب النموذج القرشي كما توارثته أجيال قريش التي لم تدخل عامل نبوة محمد ضمن معايير السيادة بعد[٢٤].

لقد حاول الأنصار إدخال عنصر الدين، بل وجعلوه مرتكزهم الوحيد لدى مطالبتهم بالخلافة، كما تعكس ذلك الكلمة التي استهل بها سعد بن عبادة أعمال مؤتمر السقيفة[٢٥]. ولكن أبا بكر هَمَّشَ عنصر الدين وجعله واحداً من المعايير التي تتقرر الخلافة بموجبها وليس المعيار الوحيد. ففي ردّه على كلمة الأنصار بيّن أن نصيب المهاجرين ودورهم الإسلامي يفوق نصيب الأنصار، وبناء عليه فلا يحق لهم أن يطالبوا بالخلافة على هذا الأساس. وبعد ذلك اتجه بكلامه وجهة أخرى أفرغت عنصر الدين من وزنه كعامل يجب أن يقرر في طبيعة الخلافة، حين فاجأ المؤتمرين بقوله : «إن العرب لا تدين إلاّ لهذا الحي من قريش» [٢٦].

وهنا يجب أن ننوه أن تهميش أبي بكر للعامل الديني لم يكن ناشئاً عن استصغار لأهمية الدين، وهو الرجل الوحيد من بين صحابة الرسول الذي ارتقى به الدين إلى مكان الصدارة، وإنما كان ناشئاً عن اعتبارات سياسية استراتيجية وضعت وحدة «الأمة» في قمة الاعتبارات.

لقد كان موقف أبي بكر تجاه هذه المسألة موقف رجل الدولة الذي يعي حقيقة الواقع السياسي الذي نشأ في أعقاب موت النبي (ص). والذي كان قد استوعب التجربة السياسية التي مرت بها قبائل جزيرة العرب قبل بدء الدعوة الإسلامية، حين نجحت قريش في بسط هيمنتها الاقتصادية والسياسية على غالبية القبائل

في الحجاز ونجد، وأقامت نوعاً من الفيدرالية السياسية التي لم تكن ترتكز على الدين[٢٧].

إن تركيز أبي بكر في طرحه يوم السقيفة على العنصر القبلي إنما يعكس التّوجه السياسي لمنصب الخلافة الذي وضع وحدة الأمة وهيمنة حكومة المدينة على رأس أولوياته، آخذا بعين الاعتبار التقاليد القبلية التي كانت سائدة آنذاك في المجتمع العربي القبلي المحافظ الذي لم يكن ناضجاً بعد لقبول أي نمط سياسي جديد غير النمط التقليدي الذي يتمثل بمؤسسة «السيد».

وعند هذه النقطة يتحتم أن نطرح هذا السؤال : هل كان الأسلوب الذي اتبع في تعيين أبي بكر في مؤتمر السقيفة مراعياً للتصور التقليدي في اختيار «السيد»، وهل توفرت في أبي بكر المواصفات اللازمة لتسلّم هذا المنصب؟

(٣)

قبل الإجابة على هذا السؤال، لا بدّ أن نلقي نظرة على مؤسسة «السيد» القبلية التي كانت مؤسسة الحكم المألوفة في المجتمع العربي القبلي قبل الإسلام وقبل أن ينشأ منصب الخلافة. لقد كانت صلاحيات «السيد» التقليدي لا تتعدى إطار قبيلته. وعندما كانت هذه الصلاحيات يتسع مداها ليشمل قبائل أخرى غير القبيلة التي ينتمي إليها السيد، والتي غالباً ما تنشأ عن مساندة دولة أجنبية، مثل الدولة الساسانية أو الدولة البيزنطية، فإن «السّيد» كان يحمل اللّقب «ملك» أو اللقب «ذو التاج»، حيث كان يمثل نوعاً من الملكية القبلية البدائية[٢٨].

كان منصب «السيد» قائماً في كل قبيلة وقبيلة، صغرت تلك القبلية أم كبرت. ولم يكن منصب السيد منصباً تنافسياً مفتوحاً أمام جميع أبناء القبيلة، بل كان مقصوراً على أبناء أسرة واحدة من أسر (حمائل) القبيلة، يطلق عليها مصطلح «أهل البيت»، يتاح لأبنائها وحدهم أن يتنافسوا على المنصب الشاغر، ولا يستطيع أحد آخر من خارج هذه الأسرة أن يكون مرشحاً له[٢٩]. وبعد الإسلام تبنت الأسر الحاكمة التي تداولت الخلافة الاسلامية هذا المصطلح، فكان الأمويون ومن بعدهم العباسيون يسمون أنفسهم «أهل البيت»، ولكن بمفهومه الأوسع بحيث لا يشمل فقط أبناء الأسرة الحاكمة بل رجال الإدارة

والحكم ممّن لا ينتمون بالضرورة إلى أبناء الأسر الحاكمة ولا تربطهم بهم أواصر القربى[٣٠]. أما الشيعة العلويون فقد حمّلوا مصطلح «أهل البيت» نوعاً من القداسة الدينية من منطلق تأكيدهم أنهم وحدهم الورثة الشرعيون للنبي (ص) [٣١]. وإزاء منافسة العباسيين للعلويين على حقّهم في ميراث النبي السياسي، وإزاء ادعائهم أنهم هم «أهل البيت» بمفهومه الديني والسياسي، فقد تمّ التمييز بين هذا المصطلح وبين مصطلح آخر هو «آل البيت» كمصطلح ذي مدلول عرقي نسبي مَحْض لا صلة له بشرعية الخلافة، يشمل كل من كان ينتمي إلى بني هاشم أسرة النبي (ص)[٣٢].

ويختصر النسابون العرب مصطلح «أهل البيت» في مؤلفاتهم أحياناً، فيوردون مصطلح «البيت» كمصطلح مرادف. ونجدهم أحيانا يستخدمون هذه الصيغة المختزلة بدلاً من مصطلح «السيد» [٣٣].

كانت السيادة على القبيلة أبداً، موضع تنافس بين بطون تلك القبلية لما ثورته السيادة من أمجاد إلى الأجيال التالية من أبناء تلك الأسرة، ولذا أشارت المصادر إلى كثير من الحالات التي كانت تنتقل فيها السيادة من بطنٍ إلى بطن آخر في القبيلة الواحدة، كما يظهر ذلك في كتب النّسب. [٣٤] ولعل من أوضح الأمثلة على انتقال السيادة من أسرة إلى أخرى ما حدث في قبيلة قريش خلال فترة قصيرة نسبياً لا تتعدى الثلاثة أجيال، فبعد أن كان بنو هاشم هم «أهل البيت» في طفولة النبي المبكرة، عندما كان جده عبد المطلب بن هاشم، سيد البطحاء، انتقلت السيادة بموت هذا السيد إلى بني مخزوم مجسّدة بشخصية عمرو بن هشام المخزومي، الذي عرف بكنيته السلبية «أبو جَهل». ولما قتل أبو جهل في معركة أُحد في السنة الثانية من الهجرة النبوية انتقلت السيادة في قريش إلى بني أمية من بني عبد شمس ممثلة بشخصية أبي سفيان[٣٥].

فكانت استمرارية السيادة في «أهل البيت» الواحد، منوطة بقدرة وإمكانيات أهل ذلك البيت (الأسرة) على الاحتفاظ بهذا المنصب. أما إذا ظهر منافس جديد تتوفر لديه أسباب القوة والغلبة، فإن فرصة الاحتفاظ بالمنصب تتلاشى فتنتقل السيادة عندها إلى المنافس الأقوى. ويلخص ابن خلدون ذلك بقوله: «والرياسة على القوم إنمّا تكون متناقلة في منبتٍ واحد تعَيّن له الغَلبُ بالعصبية»[٣٦]. أي

أنَّ استمرار عناصر القوة والغلبة هي الضمان الوحيد في استمرارية منصب «السيد» في ذلك البطن المسمى «أهل البيت». كما عبّر عن ذلك الشاعر الجاهلي السموأل بن عادياء حين قال[٣٧]

«إذا سيدٌ مِنا خلا قام سيدٌ قؤولٌ لما قال الكرامُ فعولُ»

وعلى الرغم من أن عنصر الاستمرارية للسيادة في أهل البيت الواحد تؤكدها عبارة ابن خلدون وشعر السموأل، إلا أن الطريقة التي تتم فيها تلك الاستمرارية تظلّ غامضة. ولم يتوصل الباحثون الذين تعرضوا لهذه المسألة إلى رأي واحد، بل كانت استنتاجاتهم متضاربة؛ فمنهم من ادّعى أن منصب السيادة هو منصب وراثي الطابع ومنهم من نفى عنه طابع الوراثة[٣٨]. وفي الحقيقة فأن عملية انتقال السيادة في القبيلة قبل الإسلام وبعده، كانت تتم بطريقة غير مألوفة يصعب القول فيها أنها وراثية، كما يصعب وصفها بأنها ليست وراثية.

لم تكن مؤسسة السيادة، «مؤسسة ملكية»، فقد ميز العرب بوضوح بين السيادة وبين الملكية. فعندما عدّد أبو عبيدة، معمر بن المثنى، المؤرخ النسّابة بيوتات العرب (صيغة الجمع) لمصطلح (أهل البيت) أستثنى كِنْدَةَ من تلك البيوت، لأنهم كانوا ملوكاً [٣٩]. فكان أبوعبيدة يدرك أن الملوك من كندة كانوا يتوارثون الملك، وراثة الابن عن أبيه وهو أمر لم يكن وارداً بالنسبة لمنصب السيد القبلي، فإذا ما مات سيد القبيلة لم تكن السيادة تنتقل بالضرورة إلى ابنه البكر كما هو الحال في النظام الملكي، بل كانت الفرصة متاحة لكل فرد من أبناء «أهل البيت» الأسرة الحاكمة، إذا ما توفرت في ذلك الشخص مواصفات محددة بغض النظر عن مدى قرابته من السيد المتوفى للتنافس على هذا المنصب[٤٠]. وإذا ما حدث وكانت تتوفر في ابن السيد المتوفى المواصفات المطلوبة في صاحب هذا المنصب، وكان يفوق باقي المرشحين المنافسين، فلم يكن هنالك مانع من أن يتسلم هذا الابن منصب أبيه. وقد عبّر عن ذلك الشاعر الجاهلي عامر بن الطُّفيل أحسن تعبير في الأبيات الآتية:

وأني وإنْ كنتُ ابنَ فارس عامرٍ وسيدها المشهور في كل مَوكبِ
فما سوّدتني عامرٌ عن وراثـــةٍ أبا الله أن أسمو بأمّ ولا أب»[٤١]

وتأكدت أولوية المواصفات والمزايا الشخصية المتوفرة في المرشح للسيادة ورجحانها على عنصر الوراثة الناشئ عن القرابة بين المرشح والسيد المتوفي، في الشعر الجاهلي الذي وصل إلينا، كما رواه المسعودي[٤٢]. ومع ذلك فقد ظل للنبل وشرف الأصل نصيب وافر في ترجيح كفّة المرشح لمنصب السيد، خاصة إذا ما جمع هذا المرشح بين النبل والمزايا الشخصية. وفي بعض الحالات كان شرف المحتد والأمجاد الموروثة التي يتمتع بها المرشح هو العامل الحاسم دون كثير التفات إلى المزايا والمواصفات[٤٣].

وكانت هنالك حالات أخرى تمّت فيها تسمية السيد الجديد بوصية أوصى بها السيد الموفى قبل موته[٤٤]. وكانت الوصية في العرف القبلي قبل الإسلام، كما هي حالها بعد الإسلام، غير قابلة للنقض أو التغيير، ولم يكن هنالك بُد من تنفيذها[٤٥].

وكما كان الترشيح لمنصب السيد مقصوراً على المؤهلين من الأسرة الحاكمة التي اصطلح على تسميتها «بأهل البيت» ، كذا كان حق الاختيار مقصوراً على هيئة تسمى «المجلس»، ولم يكن حقاً عاماً يتمتع به جميع أبناء القبيلة. وكان الأعضاء في هذا المجلس من الوجهاء الذي يمثلون بطون القبيلة كلها، كل عضو يمثل بطناً من تلك البطون[٤٦].

(٤)

كانت مؤسسة «السيد» إذن، هي نموذج البنية السياسية – الإدارية السائد في المجتمع العربي القبلي عشية ظهور الإسلام، وعلى الرغم من أن الإسلام قد حاول أن يضعف الفكر القبلي التقليدي المتزمّت، وأن يستبدل الوحدات القبلية التي تجسد التفكير القبلي الانفصالي بطرحه فكرة الأمة [٤٧]، إلا أن البنية القبلية ظلت ماثلةً بشكل واضح ضمن المبنى الجديد، مبنى الأمة[٤٨]. وبمعنى آخر فان المفهوم السياسي التقليدي كان مازال هو المفهوم المسيطر على التوجه السياسي العربي عشية وفاة الرسول (ص)، حيث لم تنجح المفاهيم الإسلامية التي طرحتها الدعوة الإسلامية أن تتغلغل بعد في نفوس أبناء ذلك الجيل من الصحابة وجيل المعاصرين لعهد النبوة. وذلك ما اضطر قياديي الصحابة إلى

مجاراة التوجه السياسي السائد لدى الغالبية في المجتمع العربي ممن لم يعمر قلوبهم الإيمان بعد. فقد كان هؤلاء القادة يدركون عمق الرفض لكل جديد قد يمسّ التقاليد السياسية الموروثة، وكان القرشيون خاصة من بين هؤلاء القادة، مازالوا يذكرون التجربة التي مر بها أبناء جيل النبي (ص)، حين طرح جماعة من تجار قريش وعلى رأسهم عثمان بن الحويرث فكرة المُلك في مكة كبديل من مؤسسة السيادة، بتشجيع من ممثلي الدولة البيزنطية في فلسطين، بل وبرعاية هذه الدولة[٤٩]. حيث قوبلت الفكرة بالرفض القاطع وكادت أن تهدد نسيج الوحدة في داخل القبيلة الواحدة. وعلى أساس من كل ذلك، وعلى خلفية المخاطر التي كانت تتهدد وحدة الأمة بل وتهدد استمرارية الدعوة، كان لا بدّ لهذه القيادة المسؤولة أن تتبنى النموذج السياسي الإداري المألوف عوضا عن إنشاء نموذج آخر قد يعصف بكل شيء.

وهنا لا بّد أن نسأل إن كانت مؤسسة الخلافة التي انبثقت عن مؤتمر السقيفة، هي المؤسسة المرادفة والموازية «لمؤسسة السيد»؟ والتي أراد قادة الأمة من المهاجرين والأنصار ألا يغيروها. وللإجابة على هذا السؤال لا بدّ من تتبع الأحداث التي جرت يوم السقيفة والتعرف على الآلية التي تم بواسطتها اتخاذ القرار بتعيين أبي بكر خليفة لرسول الله (ص)، ومن ثمَّ مقارنتها بالآلية التي كانت متبعة بالنسبة لمؤسسة «السيد».

كان «المجلس» القبلي هو المحور الأساسي من بين المؤسسات التي يرتكز عليها نظام السيادة القبلية. فكان تعيين السيد يتم عندما يلتئم المجلس في المقر الثابت له، وهو في العادة ديوان سيد القبيلة، الذي غالباً ما يوصف «بالنادي»، أو الندوة، أو الندّي.[٥٠] وكان أعضاء هذا المجلس، وهم الوجهاء الممثلون لبطون القبيلة، هم أصحاب حق الاقتراع عند اختيار السيد الجديد.[٥١]

فلو نظرنا إلى الآلية التي تمّ بواسطتها تعيين أبي بكر في منصب الخلافة، لرأيناها مطابقة لتلك التي كانت متبعة عند تعيين «السيد». فقد عقد الاجتماع في سقيفة بني ساعدة، وهي بمثابة المَقّر الذي كان يتخذه سيد أهل المدينة، أوسها وخزرجها، سعد بن عبادة الخزرجي.[٥٢] ولعله مما يلفت النظر أن الاجتماع لم يعقد في المسجد (المسجد النبوي) حيث كان النبي (ص) يجمع أصحابه فيه، ويستقبل فيه

الوفود والزوّار والضيوف، وفيه يبرم الأمور ويحل النزاعات. وفي هذا ما يّرمز بالضرورة إلى التمسك بسنن القبيلة وإلى الحرص على عدم خرق التقاليد المتبعة من جهة، أو أنّه تعليق زمني مؤقت لوظيفة المسجد السياسية قبل أن تستأنف هذه الوظيفة في العقود اللاحقة من جهة أخرى.

لقد كان سعد بن عبادة سيداً غير منازع للأنصار عند موت النبي (ص)، وكان جيلاً ثالثا من السادة من أهل بيته بني ساعدة، إذ شغل أبوه وجده منصب «السيد» من قبل[٥٣]، ولكن صلاحياته الكاملة كسيد للأنصار عُلقت بعد الهجرة النبوية، حيث صار النبي محمد (ص) هو رأس الأمة، مهاجريها وأنصارها، بعد أن كتبت الوثيقة المعروفة «بعهد الأمة». فلما مات النبي (ص) دون أن يرسم الخارطة السياسية كما مرَّ، بادر سعد بن عبادة إلى عقد «المجلس» في صيغته السابقة التي كانت قائمة قبل الهجرة، ودون أن يأخذ بالحسبان التغير في المبنى القيادي الذي طرأ بعد تشكيل «الأمة»، فلم يوجه دعوة إلى ممثلين عن المهاجرين الذين يشكلون الشطر الآخر من «الأمة»، لولا أن تدارك ذلك بعض وجهاء الأنصار.

وجهت الدعوة لوجوه الأنصار، من الأوس والخزرج، كما تدل القائمة الجزئية لأسماء أشراف الأنصار الذي حضروا مؤتمر السقيفة[٥٤]. وإن اقتصار القائمة على ثلاثة فقط من وجهاء الأنصار، لا يجب أن يعني أن وجهاء آخرين منهم لم يحضروا هذا المؤتمر. ولكن النتائج التي أسفر عنها هذا اللقاء، والتي كانت مخيبة لآمال كثير من الأنصار في الاستئثار بزعامة «الأمة»، أدت بأجيالهم التالية إلى طمس أسماء كثير من ممثليهم الذين كانوا حاضرين في محاولة منهم للتبرّوء من المسؤولية عن هذه التجربة الفاشلة، والتي فسَرت أيضا بأنها ذات بعد عدائي للأمة الإسلامية، كما تصورها أحد الباحثين[٥٥]. ويبدو أن تجاهل سعد بن عبادة للمهاجرين، لم يرق لأعين بعض وجهاء الأنصار، فبعثوا سِراً برسول منهم ليبلغ المهاجرين بما يجري في سقيفة بني ساعدة [٥٦]. بغض النظر إن كان دافعهم الحَسد الذي يضمرونه للخزرج وزعيمهم سعد بن عبادة، أو بدافع حرصهم على وحدة «الأمة» التي يتهددها خطر التمزق بسبب ما تنطوي عليه خطوة سعد بن عبادة من بذور انفصالية وما قد يجرّه ذلك من فتنة

واحتراب بين الأخوة في الدين، أو باجتماع الدافعين معاً[٥٧].

توجّه الموفد السري الذي أرسله بعض الأنصار لإبلاغ المهاجرين إلى أبي بكر، وفي رواية ثانية إلى عمر بن الخطاب ووضعهما في صورة ما يجري في السقيفة. ولم يكن تخصيص أحد هذين الرجلين أو كليهما معاً بالتبليغ وليد الصدفة، وقد كانا في حشد كبير من المهاجرين في المسجد النبوي حيث يسجّى جثمان النبي (ص) يحضّرون لدفنه، إن إبلاغهما دون غيرهما كان يعني أمراً واحدا فقط، هو كونهما الممثلين لهذا الشطر الآخر من «الأمة»، أي جماعة المهاجرين، وبمعنى آخر انهما الوجيهان أو الشريفان التي تحق لهما العضوية في «المجلس» بصيغته العربية القبلية. وعندما توجه أبو بكر وعمر واصطحبا معهما وجيهاً ثالثاً من المهاجرين هو أبوعبيدة بن الجراح، إلى السقيفة، فقد اكتمل بحضورهم النصاب القانوني «للمجلس» المخوّل عُرفاً باختيار الزعيم ٨٢ نء ينلثمم روضحبف ،يدلجاطري «الأم» «المهاجرين والأنصار»، فكأنما التأم «مجلس» القبيلة بكافة ممثلي البطون. ومن ثم صار اجتماع هذه الهيئة بشقيها من المهاجرين والأنصار، مصدراً لشرعية الخلافة، لأنها أصبحت المؤسسة المخولّة شرعاً باختيار الخليفة. ففي الكتاب الذي بعث به علي بن أبي طالب إلى معاوية بن أبي سفيان حين كان الأخير والياً على بلاد الشام، وهو يحثّه على الطاعة والموالاة، أكدّ هذا الأمر حين كتب: «... فقد لزمك ومن قِبلك من المسلمين بيعتي، لأنه بايعني الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان... وإنما الأمر في ذلك للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسمّوه إماماً، كان ذلك لله رضى»[٥٨].

انصبت الانتقادات التي وجّهت ضد ما جرى في السقيفة على موضوع واحد ووحيد هو غياب عنصر المشاورة، والذي كان يقضي لو تمَّ الأخذ به، حضوراً ومشاركة لأشخاص آخرين يمثلون البطون (البيوت) الأخرى في مثل هذه الهيئة التي يتم من قبلها صنع القرار. فقد تركز نقد علي بن أبي طالب والزبير بن العوام، وكانا من المرشحين لمنصب الخلافة ضمن جماعة «الشورى» الذين رشحهم عمر بن الخطاب قبل وفاته، على هذه النقطة[٥٩]. وقد اعترف كل من أبي بكر وعمر، مهندسا نظام الخلافة، وبطلا مؤتمر السقيفة، بهذا الخلل المتمثل

بعدم تطبيق مبدأ «المشورة». واعتذر أبو بكر في اللقاء الذي تلا يوم السقيفة مع علي بأن ذلك قد نشأ لضيق الوقت وتسارع الأحداث والخوف من أن تضيع الخلافة على قريش[٦٠]. واعترف عمر بن الخطاب في أثناء خلافته بغياب عنصر «المشورة» يوم السقيفة، ووصف عملية تعيين أبي بكر بأنها «فَلْتَة» غاب عنها عنصر المشورة[٦١].

وعلى ضوء الحقيقة، فإن النبي (ص) لم ينشئ مؤسسة أو هيئة خاصة بالمشورة، لأن قراراته وأعماله إنما كانت تعكس المشيئة الإلهية[٦٢]. وإنه في تلك الحالات التي ارتأى فيها أن يستشير بعض أصحابه، فانه قد فعل ذلك على المستوى الشخصي ودون أن يمسّس موضوع المشاورة[٦٣]. على ضوء ذلك فأن مبدأ «المشورة» الآنف الذكر، والذي لم يُراع يوم السقيفة، كان جزءاً من الموروث السياسي القبلي، وأن المناداة بالالتزام به إنما تثبت تمسُّك جيل الصحابة بهذا الموروث. وأن الأجيال العربية التالية استمرت في مراعاة هذا المبدأ لعقود كثيرة فيما يتعلق بموضوع السيادة في القبيلة العربية[٦٤]. أما عنصر النُّبْل وشرف الأصل والذي كان يُعد أحد أهم معايير السيد القبلية، فإنه لم يكن غائباً هو الآخر عن المسرح في مؤتمر السقيفة. إذ أكدّ عليه أبو بكر وأكدّ عليه عمر فيما نسب إليه من كلام قاله في ذلك المقام، لقد أراد الرجلان من ذكرهما لهذا العنصر أن ينفيا الشرعية عن مطالبة الأنصار بالخلافة، وهو أمر يؤكد من جديد أهمية عنصر النبل وشرف المحتد كمعيار لا مندوحة عنه لمن يطلب السيادة. ولَعَلّ تعليق الجاحظ على كلام أبي بكر في هذا الصدد، لا يترك مجالاً للشك في أن عنصرالشـرف كان العامل الحاسم الذي أمال الكفّة لصالح المهاجرين من قريش يوم السقيفة، كونه المعيار الرئيس في تقرير أمر السيادة وفقاً للمفهوم السياسي العربي آنذاك؛ فيقول الجاحظ بعد أن اقتبس العبارة المتعلقة بعنصر الشرف: «ولكن أبا بكر خطب على قوم كانوا يرون للحَسَب قدراً وللقرابة سبباً، فأتاهم من مأتاهم وأخذهم من أقرب مآخذهم، واحتج عليهم بالذي هو عندهم ليكون أقطع للشغب وأسرع للقبول» [٦٥].

ولكي يسكت أبو بكر الأنصار ويثنيهم عن المطالبة بالخلافة مرجعاً ذلك إلى الحاجة لضمان طاعة العرب من أبناء القبائل الأخرى التي لن تعطي طاعتها إلا

لزعيم من قريش، وصف قريشاً على أنهم أرفع العرب نسباً فقال : «وهم أوسط العرب نسباً وداراً»[٦٦].

ثم تطرق أبو بكر بعد هذا الكلام إلى التأكيد على عنصر آخر ليدعم بذلك حجة المهاجرين ويتصدى لمطلب الأنصار، وكان ذلك عنصر القرابة التي تربط بين النبي (ص) وبين قريش قومه وعشيرته، فقال في هذا الصدد: «هم أولياؤه وعشيرته وأحق الناس بهذا الأمر بعده»[٦٧]. إن استعمال أبي بكر لعبارة «أولياؤه»، لم تأت بدون هدف، ولم يقصد منها إثبات القرابة بين النبي وبين قريش، وهو أمر لم يكن الحاضرون بحاجة إلى تذكيرهم به. وإنّما جاء ذكره لها للتذكير بمدلولها الاصطلاحي المتعلق بحق أقرباء الزعيم المتوفى في الاستئثار بميراثه، بما في ذلك أن يرثوا منصبه السياسي[٦٨]. وقد أكدّ الجاحظ المدلول السياسي لهذا المصطلح حين يقول أن مولى الرجل هو خليفته[٦٩]. وكان مدلول وراثة المنصب هو المدلول المألوف لمصطلح الولاية عند العرب في الجاهلية[٧٠]. واستمر ذلك في الإسلام، بل إن الإسلام زاد في تأكيد هذا المدلول وأضفى عليه صبغة القداسة الدينية.

ومن هذا المنطلق أفتى العلامّة الشهير عبد الله بن عباس بشرعية خلافة معاوية بن أبي سفيان، لأنها كانت ميراثاً شرعياً لخلافة عثمان، كون معاوية ألصَق أبناء بني عبد شمس قرابة بالخليفة المقتول[٧١]. واستند ابن عباس في فتواه تلك على قوله تعالى: «... وَمَن قُتلَ مَظْلوماً فقَدْ جَعَلنا لوليّهِ سُلطاناً، فلا يُسرفِ في القتلِ إنَّه كان مَنْصورا» [الإسراء، ١٧:٣٣]. وقد عكس شعراء صدر الإسلام وعلى رأسهم الفرزدق والأخطل المفهوم العربي الكلاسيكي لمدلول الولاية السياسي وأكدوا حق معاوية بمنصب الخلافة بسبب عنصر الولاية[٧٢].

ومن منطلق الحق السياسي الذي تكسبه «الولاية» لذوي القرابة، روي أن علي بن أبي طالب احتج بقرابته للخليفة عثمان المقتول في مطالبته بالخلافة، بالرغم من أنه لم يكن قريب القرابة من عثمان، ولكن لمجرد أنهما يجتمعان معاً في عبد مناف جدهم الأسبق[٧٣].

فإذا ما كان مدلول الولاية السياسي قد ظلّ ساري المفعول بعد عدّة عقود من

وفاة النبي (ص)، فكم بالحريّ أن يكون كذلك بعد سويعات من وفاته. فلا غرابة إذن أن يسوق أبو بكر عنصر «الولاية» لتأكيد حق المهاجرين من قريش في خلافة النبي (ص) على أنه حقّ شرعي موروث لا يحق لأحد أن ينازعهم فيه.

قد يبدو لأول وهلة، أن عبارات أبي بكر لم تأتِ بجديد، فها هي تذكر عنصر الشرف وعنصر الولاية وهما ليسا بجديدين. ومع ذلك فأن كلماته قد انطوت على تغير انقلابي كان له مردود بعيد المدى. فعندما تحدث عن حيازة عنصر الشرف جعله لقريش كلّها ولم يحصره في هذا البطن أو ذاك أو في هذه الأسرة أو تلك. وعندما تحدث عن حق الوراثة القائم على عنصر «الولاية» فقد جعله حقاً لكل قريش، ولم يحصره في إطار المعنى المحدود «لأهل البيت» في مفهومه القبلي التقليدي. وكان أبو بكر بذلك قد جعل قريشاً كلها، وبكل بطونها «أهل البيت» وبمعنى آخر فقد وسّع مفهوم «أهل البيت». ولم يأت ذلك عفواً بطبيعة الحال، بل أتى منسجماً معا التصور فوق – القبلي الذي أفرزته فكرة «الأمة» التي وضع أسسها محمد (ص) قبل وفاته، هذا التصور الذي عرض له أبو بكر حينما تحدث عن طاعة العرب (كل العرب) التي كان يطمح في الوصول إليها[٧٤]. فإذا كانت طموحات مؤسسة الحكم الوليدة (الخلافة) تتعدى حدود القبيلة الواحدة، بل والحدود الجغرافية للمدينة، بلد الأنصار والمهاجرين، لتشمل كافة القبائل العربية في جزيرة العرب، فأنه كان لا بد كذلك من توسيع دائرة «أهل البيت» وعدم حصرها في أسرةٍ بعينها أو في بطن بعينه من بطون قريش، لكي تحيط هذه الدائرة بكل الأسر وبكل البطون القرشية[٧٥].

كان توسيع دائرة «أهل البيت» قد فتح الباب، ولو من الناحية النظرية المجردة، أمام بطون جديدة من قريشٍ، لم تكن تحلم بأن ترقى يوماً إلى مستوى السيادة، في أن تصل إلى موقع السيادة بعد أن كانت تخشى أن تظل السيادة حكراً على بني هاشم أسرة النبي (ص)[٧٦]. فجاء مبدأ توسيع دائرة أهل البيت ليشمل كل أسر قريش ومبدداً لمخاوفها. وعلى هذا الأساس يسهل علينا تفسير ذلك التأييد العارم الذي لاقاه تعيين أبي بكر في منصب الخلافة من جماهير قريش.

(٥)

وقفنا حتى الآن، على دور التراث السياسي القبلي وتأثيره في صياغة نظام الحكم الجديد، ولم نتطرق إلى دور العامل الديني الإسلامي. وعلى الرغم من تواضعه بل واختفائه في بعض الأحيان، فان عامل الدين كان حاضراً في مؤتمر السقفية؛ فقد أشاد أبو بكر في خطبته بالدور الذي لعبه «المهاجرون الأولون» في إنجاح الدعوة الإسلامية، وبين صمودهم بازاء الضغوط والتحديات وحجم التضحيات التي قدموها من أجل الدعوة[٧٧]. لقد كان ماضي هذه الفئة من المهاجرين في التضحية من أجل الدعوة قد مَهَّد السبيل أمامها كي تصبح الشريحة السياسية الأكثر أهمية على عهد رسول الله (ص)، وكانت المكانة الخاصة التي احتلها أبو بكر كرأس لهذه المجموعة كأكثر الصحابة التصاقاً بالنبي (ص) قد أدخلت في روع زملائه من الصحابة وأبناء جيلهم أنه الشخص الأكثر حظاً في أن يرث مكانة النبي السياسية. ففي تعليق أبي بكر على ردّ فعل أبيه، أبي قحافة،الذي أعرب عن دهشته واستغرابه لمّا سمع بأن أبا بكر ابنه قد عين لمنصب الخلافة[٧٨]. أكدّ على دور الإسلام في تغيير الخارطة السياسية التقليدية لبطون مكة، حيث يقول: «إن الله قد هدم بالإسلام بيوتاً، وبيت أبي سفيان مما هدم، وبنى بالإسلام بيوتاً مهدومة في الجاهلية، وبيتك مما بناه» [٧٩]. وفي الواقع فان مكانة أبي سفيان، كسيد لمكة من جهة، وكزعيم لبني عبد شمس من جهة أخرى لم تسمح له، كونه زعيم المشركين الذين قادوا المعارضة ضد الدولة النبوية، وكونه قد أسلم يوم فتح مكة، ووصم بعار انتمائه إلى «الطُّلَقاء»، بأن يكون منافساً على الحلبة السياسية يوم السقيفة. وكان عثمان بن عفان هو أبرز أبناء بني عبد شمس بين المهاجرين الأولين، إلا أنه لم يكن قد بلغ المكانة التي يحتلها أبو بكر وعمر بن الخطاب، ولم يمتلك بسبب ذلك أسباب النّديّة لهما[٨٠]، وعلى خلاف صاحبيه لم يظهر عثمان شيئا من الطموحات السياسية أو القيادة الجماهيرية[٨١]، كما أنه لم يقم بأي دور يذكر يوم السقيفة، إذ حَبَسَ نفسه في منزله ومعه لفيف من أبناء أسرته وبايع أبا بكر بالخلافة كواحد من المسلمين [٨٢].

أما بنو هاشم، أسرة النبي وأهل بيته، فلم يمتلكوا القدرة على التأثير في مجرى الأحداث في هذه المرحلة. وكانت المكانة السياسية لبني هاشم قد تراجعت بعد

موت عبد المطلب بن هاشم، سيد قريش، في ستينات وسبعينات القرن السادس الميلادي عشية حملة الحبشة بقيادة أبرهة الأشرم على مكة وعشية ولادة النبي (ص). وخلال العقود الأربعة التي أعقبت مولد النبي أفل نجم هذه الأسرة وخاصة عندما كان أبو طالب عمّ النبي ووالد علي زعيماً وممثلاً لها[٨٣]. وبلغ بنو هاشم من الضعف مبلغاً لم يستطع معه وجيها الأسرة أبو لـهب (عبدالعُزى بن عبد المطلب) وأخوه العباس بن عبد المطلب، أن يضمنا سلامة محمد، ابن أخيهما عبد الله، في مكة ذاتها[٨٤]. فلما عاد إلى مكة بعد زيارته لمدينة الطائف، اضطر أن يبحث عمن يحميه من أذى قريش، ولذلك دخل في «جوار» مطعم بن عَديّ، زعيم بني نوفل الذي قدّم له الحماية[٨٥].

وبعد الهجرة لم يكن وضع بني هاشم أحسن حالاً في المدينة، فلما توفي النبي (ص) لم تشتمل قائمة أصحاب المناصب الإدارية الذين عينهم النبي أياً من بني هاشم[٨٦].

أما عليّ بن أبي طالب، ابرز أبناء هذه الأسرة، وعلى الرغم من كونه واحداً من المهاجرين الأولين، فأنه لم يكن ينظر اليه كزعيم بارز يحسب حسابه لا كممثل لبني هاشم ولا كممثل لبني عبد شمس الأسرة الأوسع. وبالإضافة لذلك فان صغر سن علي (كان يبلغ حينها التاسعة والعشرين) كان عائقاً لترشيحه في منصب السيادة وفقاً لمفهوم السيادة التقليدي[٨٧]. وكانت العادة في الجاهلية إذا ما تكافأ المرشحون لمنصب السيادة في الخصال والمزايا، أن يرجّح أكبر المرشحين سناً[٨٨]. أما العباس بن عبد المطلب، الشخصية الثانية من بني هاشم، فلم يتمتع بأية مكانة ذات تأثير، وكان ذلك ناشئاً عن تأخر إسلامه من جهة، وعن مشاركته مع أهل مكة في حربهم للنبي والمسلمين يوم بدر من جهة أخرى، بل ووقوعه أسيراً في أيدي المسلمين في هذه الواقعة[٨٩].

أما الصورة المشرقة التي ترسمها بعض الروايات والأخبار للعباس بن عبد المطلب، فأنها كانت ثمرة لجهود الحكام العباسيين الذين أمروا بإعادة كتابة التاريخ الإسلامي للفترة التي سبقت وصولهم إلى السلطة، وخاصة فترة النبوة والتي عكست حرصهم على تجميل الدور الذي لعبه العباس في إنجاح الدعوة الإسلامية[٩٠].

في ظل هذه الظروف أصبحت فئة المهاجرين الأولين الفئة الأقوى بين كل القوى التي تشكل منها مجتمع المسلمين في المدينة، وبعد نجاحهم في احتواء حركة الأنصار يوم السقيفة أصبحوا بلا منازع «أهل البيت» في مفهومه السياسي عند العرب.

وعلى هذه الخلفية أوصى أبو بكر أن يخلفه رجل السقيفة الثاني، عمر بن الخطاب في منصب الخلافة. ولم تلق هذه الخطوة معارضة لدى جمهور الصحابة لا قبل القرار ولا بعده، وكان أبو بكر قد استدعاهم فرادى ليتبادل معهم الرأي عندما كان على فراش الموت. أما أصوات الاحتجاج التي أسمعها بعضهم فقد اقتصرت على بعض التحفظّات إزاء الفظاظة والغلظة التي عرف بها عمر الخليفة الموصى به، ولم يسمع أي صوت ينتقد حق الخليفة في أن يوصي بمن يخلفه في المنصب، ولا ينتقد الطريقة التي تم بها التعيين[٩١]. إن ما قام به أبو بكر، في الواقع، كان منسجماً مع العرف السياسي المقترن بمؤسسة السيادة القبلية؛ حيث كان من حق «السيد» ومن ضمن صلاحياته أن يوصي بمن يخلفه في منصبه بعد موته[٩٢].

أما خطوة الخليفة عمر في تعيين «جماعة الشورى» لاختيار الخليفة الذي سيخلفه في منصبه، فقد كان تطبيقاً للمبدأ السياسي الذي أرسى أبو بكر قاعدته في مؤتمر السقيفة وهو مبدأ «قرشية الأئمة». فجماعة «الشورى» الذين سمّاهم عمر، كانوا جميعاً من قريش أولاً، وكانوا جميعا من فئة المهاجرين الأولين ثانياً. أما التبرير الذي ساقه عمر بن الخطاب في اختيار هؤلاء الصحابة الستة، لأن النبي توفي «وهو عنهم راضٍ»[٩٣]، فلا يبدو مقنعاً. إذ كان هنالك العشرات من الصحابة ممن نالوا هذه الدرجة، سواء من المهاجرين القرشيين أو من مهاجري العرب أو من الأنصار، وكلهم نالوا رضى النبي (ص) فمات وهو عنهم راضٍ أيضا[٩٤]. ولكن أحداً منهم لم يحظ بأن يكون واحداً من جماعة الشورى. وجاء في رواية أخرى أن عمر اختار هؤلاء الستة، لأنهم كانوا من «المُبشرين بالجنة»، فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا رفض عمر بإصرار أن يكون الصحابي سعيد بن زيد بن عمرو الذي سبق وبشره النبي بالجنة واحداً من جماعة الشورى[٩٥].

كان السبب الحقيقي من وراء اختيار هؤلاء الستة ليكونوا في جماعة الشورى،

قد صَرحَ به عمر بن الخطاب، إذ روي عنه أنه قال في إحدى المناسبات مخاطباً اعضاء هذا المجلس: «إنّي نظرتُ فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم»[٩٦]. إن عبارة عمر هذه لا تدع مجالا للشك حول طبيعة تشكيل هذه الهيئة وحول الهدف منها. فهي هيئة من قياديي الأمة أقيمت ليختار أعضاؤها خليفة من بينهم فقط، وليس من غيرهم [٩٧]. أما الأحاديث النبوية التي تروى بشأن فكرة الشورى، فلا يعدو كونها لبوساً دينياً لخطوة سياسية محضة قصد بها دعم هذا القرار السياسي بغطاء من الشرعية الدينية.

ولعله مما يعزز البعد السياسي لقرار عمر كان المصطلح «شورى» الذي اختاره عمر لتسمية هذه الهيئة، إذ إن المعنى اللغوي لهذا المصطلح كما يرد في الشعر العربي الكلاسيكي، إنما يعني أولئك الأشخاص من أصحاب الحق في الحكم والسيادة، سواء ورد بصيغة: مَشْوَرَة، أو بصيغة مَشُورَة[٩٨]. وإنه لمن الملفت للنظر أن استعمال هذا المصطلح بهذا المعنى لم يختف حتى يومنا هذا، إذ مازال مصطلح أهل «المَشْوَرَة»، أو «شوّار القوم» يسمع في اللهجة البدوية المعاصرة، لدى جماعات البدو في بادية الشام وفلسطين والأردن، حيث يطلق على شيوخ العشائر أو على أبناء الأسر التي ينتمي إليها هؤلاء الشيوخ.

وللتدليل على الصلة العضوية بين مؤسسة الخلافة، في صيغتها الأصلية في عهد الخلفاء الراشدين، وبين مؤسسة السيادة القبلية التي كانت قائمة قبل الإسلام، إن مصطلح «سيّد» أو مصطلح «رئيس» كان من المصطلحات المرادفة للمصطلح «خليفة»[٩٩].

الهوامش

١) فيليب حتّي، **تاريخ العرب**، (الطبعة الثانية، بيروت،١٩٩٦)، ج ا ص، ١٨٩- ١٩٠

٢) كانت فكرة «الوصية والنص» آخر المرتكزات الأيدلوجية التي بلورها الشيعة لدعم حق الأسرة العلوية في الخلافة. ومفادها أن النبي (ص) قد نصّ بصراحة وأوصى أن علياً هو الوريث الوحيد للنبي وهو أولى الناس بعده بحكم المسلمين. وقد خصصت المصادر الشيعية مكاناً بارزاً للروايات التي تثبت هذا الحق، كما يرد على سبيل المثال عند ابن شهر اشوب، **مناقب آل أبي طالب**، (النجف، ١٣٧٥/١٩٥٥) ج١، ص ٢١١ وما بعدها؛ ج٢، ص ٢٠٨- ٣٥٧. واشتملت موسوعات الحديث (السنيّة) على قدر كبير من تلك الروايات المتعلقة بالوصية في الفصول المخصصة «**لفضائل علي**»، كما في **صحيح البخاري**، **وصحيح مسلم**. أو في: **سنن النسائي** في باب «**خصائص أمير المؤمنين**». وأورد ابن الجوزي جانبا كبيراً من هذه الروايات في كتابه: **كتاب الموضوعـــات**، (تحقيق : عبد الرحمن عثمان)، المدينة المنورة، ١٣٨٦/١٩٦٦، ص ٣٧٢-٣٨٧.

وحول موضوع النص تحديداً يقول القاضي عبد الجبار بأن أول من طرح فكرة النص كان هشام بن الحكم أيام خلافة هارون الرشيد(٧٨٦-٨٠٩)، انظر ذلك في : **إثبات دلائل النّبوة**، (تحقيق : عبد الكريم عثمان)، بيروت، ١٩٦٦، ج١ص١٢٥-١٢٦. وقد ألفّ المسعودي كتاباً خاصاً أفرده لموضوع الوصيّة بعنوان : **إثبات الوصية**، (النجف ١٣٧٣/١٩٥٥).

٣) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **العثمانية**، (تحقيق: عبد السلام هارون)، بيروت، ١٩٩١، ص ٢٧٣.

٤) ابن أبي الحديد، **شرح نهج البلاغة**، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، القاهرة، ١٩٥٩-١٩٦٤، ج٩، ص ٢٦-٢٧.

٥) المتقي الهدي، **كنز العمال**، (حيدر أباد، ١٩٤٥-١٩٥٨)، ج٥، ص٤٤٥.

٦) اثبات دلائل النبوّة، ج١، ص ١٢٥-١٢٦.

٧) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، **رسائل الجاحظ**، (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، ١٩٧٩، ج٤ س ٢٩٠-٢٩٣.

٨) **شرح نهج البلاغة**، ج٦، ص ١٢-١٣؛ قارن أيضا: البلاذري، أحمد بن يحي بن جابر، **انساب الأشراف**، (تحقيق: محمد حميد الله)، القاهرة١٩٥٩،ج١، ص ٥٨٢؛ ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، (تحقيق: احمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم الأبياري)، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٦٢، ج٤، ص ٢٥٨. وعن موضوع السابقة والقرابة والفضائل كعناصر استخدمت من قبل الشيعة لتبرير شرعية المطالبة بخلافة عليّ وأهل بيت النبي أنظر مقالة: Sharon Moshe, " Notes on the Question of the Legitimacy of Government in Islam", ***Israel***

Oriental Studies, vol.10, 1930, pp. 116-123.

٩) الحلبي، علـي بن برهان الدين، **السيّرة الحلبية (إنسان العيون في سيرة الأمين المامون)**، القاهرة، ١٣٨٤/ ١٩٦٤، ج٣، ص ٤٨٩-٤٩٠؛ قارن أيضاً: **كنز العُمّال**، ج٥، ص ٤٤٥.

١٠) السيرة الحلبية، ج٣ن ص ٤٥٦-٤٥٧؛ أنساب الأشراف، ج١ص ٥٨٦

١١) الديار بكري، حسين بن محمد، **تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس**، (القاهرة ١٢٨٣/ ١٣٦٦)، ج٢، ص ٢٠٠؛ قارن أيضا: **الإمامة والسياسية** (المنسوب إلى قتيبة)، القاهرة، ١٩٦٩، ج ١ ص ١٥.

١٢) ابن سعد، محمد بن سعد، كاتب الواقدي، **كتاب الطبقات الكبير** (تحقيق: ي. سَخَاو وآخرين)، ليدن، ١٩٠٥-١٩٤٠، ج٣، ص ٢٤٩. ٢٥٦؛ قارن أيضا: **الإمامة والسياسة**، ج١، ص٢٣؛ الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك** (تحقيق: م.ي. دي خويه وآخرين)، ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١، ج١، ص ٢٧٧٧.

13) Arnold W. Thomas, ***The Caliphate***, Oxford 19–24,19; Tritton.A.S. ***Islam, Belief and Practice***, (reprint, London 1968), p. 109; Watt, M., ***Islamic Political Thought***, Edinburgh 1968, p. 31; Madelung Wilfred, ***The Succession to Muhammad, A study of the Early Caliphate***, Oxford 1997, p. 6, 16-17; J. Wellhausen, ***Das Arabische Reich and sein Struz***,(Arabic tr.) Damascus 1956, 033; Shaban M.A., ***Islamic History. A new Interpretation***, (Arabic tr.) Beirut 1983, p. 26.

١٤) **العثمانية**، ص ٢٧٨.

١٥) **شرح نهج البلاغة**، ج٩، ص ٢٧

16) Madelung, op. cit.,pp. 16-17; Goldziher I., ***Muslim Studies***, (tr. And edited by M.Stern), London 1971, vol. ll, pp. 103-ff.

وبخصوص التفسير السياسي لمصطلح الشورى انظر:

Manuela Marin, "SHURA", ***Encyclopedia of Islam***, (new ed.); M.J. Kister, "Notes on an Account of the Shura Appointed by Umar b. al- Khattab", ***Journal of Semitic Studies***, vol. ix, (1964), pp. 320-326.

وبخصوص الآية القرانية « خَاتم الأنبياء والمرسلين»، انظر : Y.Friedmann, Finality of Prophethood in Sunni Islam", ***Jerusalem Studies in Arabic and Islam***,vol. VII (1986),pp.177-215;

G.G.Stroumsa, " Seal of the Prophets: the Nature of

Manichaean Metaphor ", J.S.A.I, vol. Vll (1986),pp. 61-74; C. Colpe; "Das Siegel der Propheten", ***Orientalia Suecana***, vol. 33-5,(1984-1986). pp. 71-83.

17) L.Veccia Vaglieri, "Ghadir Khumm", E.I.(2nd.ed.)

18) Madelung.op.cit,p.18

١٩) شعبان، المصدر نفسه، ص ٢٧؛ Arnold, op.cit.,p19

٢٠) **شرح نهج البلاغة**، ج٦، ص ٧-٦؛ **الإمامة والسياسة**، ج١، ص ٥

٢١) **انساب الأشراف** ج١، ص ٥٨١؛ **شرح نهج البلاغة**، ج٦ ص ٧ . ٩؛ ابن أبي شيبة، **المصنف في الأحاديث والآثار**، (تحقيق: عبدالخالق الأفغاني) ، بومبي (١٩٧٩-١٩٨٣)، ج ١٤، ص ٥٦٥

٢٢) **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، ص ١٨٢٨-١٨٢٩؛ **انساب الأشراف**، ج١، ص ٥٨٢؛ ابن هشام، محمد بن عبدالملك، **سـيرة النبيّ**،(تحقيق:محمد محي الدين عبدالحميد)، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٠٧٥؛ **السيرة الحلبية**، ج٣، ص ٤٨٣.

ويجدر بنا أن نشير في هذا الصدد إلى الروايات الشيعية التي تحاول أن تثبت أن خلافة أبي بكر التي أقرت يوم السقيفة، كانت حلقة في سلسلة حلقات من مؤامرة دبّرها أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبوعبيدة بن الجراح قبل وفاة النبي (ص) بهدف الاستيلاء على الحكم بعد موته وأن التآمر بلغ بهؤلاء الثلاثة إلى درجة تدبير خطة لإغتيال النبيّ، بل أن محاولات الاغتيال قد تتابعت ولكنها فشلت. انظر ذلك: المجلسي، **بحار الأنوار** (باب اغتصاب الإمامة)، الطبعة الأولى (طهران) ١٢٧٣ه، المجلد السادس، ص ١٢٥ وما بعدها.

وبمعزل عن الرواية الشيعية، فقد ذهب بعض الباحثين الى الزعم بأن خلافة أبي بكر قد فرضت فرضاً بالقوة على المسلمين، كما ذهب إلى ذلك الباحث المصري عبدالرازق في كتابه: **الخلافة وأصول الحكم**، (القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٩٢٥)، ص ٢٥. وجريا مع الرواية الشيعية تطرق بعض المستشرقين إلى فكرة المؤامرة الثلاثية (triumviri) التي ذهب اليها

H .Lammens, "Le triumvirat, Abou Bakr, abou Obaidaet 'Omar", Melanges de la faculte Oriental de L' Universite' St. Joseph de Beyrouth,4(1910), 133-144

23) Arnold, p. 20; Tritton, p. 109; Watt M., p. 40; shaban, p. 27

٢٤) **شرح نهج البلاغة**، ج٩، ص ٥٢.

٢٥) **تاريخ الرسل والملوك**، ج١ ص ١٨٣٨؛ **شرح نهج البلاغة**، ج٦، ص ٥-٦

٢٦) **انساب الأشراف**، ج١، ص ٥٨٢؛ **سيرة النبي**، ص ١٠٧٣؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج١ ص ١٨٢-١٨٢٣.

27) Madelung, op. cit., 31-32 ; donner F., ***The Early Islamic Conquests,*** Princeton (1981), p. 83; Kister M.J., "Mecca and Tamim ", ***JESHO***, 8 (1965), pp. 113-163; Nagel H.M.Y., "Some Considerations Concerning the Pre- Islamic and the Islamic foundation of the Authority of the Caliphate", ***Studies on the First Century of Islamic Society*** ,(ed. Juynboll G.H.A.) illinios, 1982, PP. 177-197.

28)Athamina Kh., "The Tribal Kings in Pre- Islamic Arabia, A study of the Epithet ***Malik dhu al-jaj*** in early Arabic Tradition", ***Al- QANTARA***, vol. 19(no.1), 1998,pp. 19-37.

29) Donner F., op. cit., pp. 32-33; Belyaev E.A., ***Arabs Islam and Arab Caliphate***, (tr. By A. Gourevitch), Jerusalem, 1969,pp.61-62; Sharon M., ***Black Banners From the East***, Jerusalem, 1983, p. 78; Khalidi Tarif, ***Arabic Historical Thought in the Classical Period***, Cambridge (repr.) 1966, p 53; Watt.M. , op. cit., p. 35.

وعن الفوارق بين سيد وأخر على صعيد الهيبة والمكانة والقدرة على التأثير انظر : أبو عبيدة، معمر بن المثنى، **كتاب الديباج**، (تحقيق الجربوع والعيثمين)، القاهرة، ١٩٩١، ص ٧٩-؛ ابو البقاء الحليّ، هبة الله، **المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسديّة**، (تحقيق: صالح دراركة ومحمد خريسات)، عمان، ١، ص ١٨٦-١٨٧؛ ابن رشيق القيرواني، **العمدة**، (تحقيق/ محمد محي الدين عبدالحميد)، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٩٧٢، ج٢، ص ١٩٢؛ ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدّمة**، (بيروت د. ت)، ص ٢٤١-٢٤٢؛ الأصفهاني، ابو الفرج، **كتاب الأغاني**، (القاهرة، ١٢٨٠/١٨٦٣)، ج١٧، ص ١٠٥-١٠٦؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مادة : ب ي ت (بيت)

٣٠) ابن عبد الحكم، **سيرة عمر بن عبدالعزيز**، (تحقيق: أحمد عبيد)، الطبعة الخامسة بيروت، ١٩٦٧، ص ٢٨؛ تاريخ الرسل والملوك، ج٢ ص ١٩٣٧.

31) Sharon, op.cit., p.79

٣٢) المجلسي، محمد باقر، **بحار النوار**، (الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠)، ج ٢٥، ص ٢١٦

٣٣) ابن الكلبي، هشام بن محمد، **جمهرة النّسب**، (تحقيق: ناجي حسن)، بيروت، ١٩٨٦، ص ١٤، ص ٢١٨، ص ٤٠٩؛ قارن ايضا : الجاحظ، **البيان والتبيين**، (تحقيق : عبدالسلام هارون)، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٧٥، ج٣، ص ٩٧-٩٨.

وجدير بالذكر أن للسيّد مرادفات أخرى ذكر منها: الرئيس، الشيخ، الرّب والأمير. أنظر : العلي، صالح أحمد، **محاضرات في تاريخ العرب**، (الطبعة الثانية، الموصل، ١٩٨١)، ص ١٥٦.

٣٤) Donner F,op.cit., p. 32-33 ؛ قارن أيضا: **جمهرة النسّب**، ص ٢٤٤.

٣٥) فلهاوزن، يوليوس، **الدولة العربية وسقوطها**(ترجمة يوسف العش)، دمشق، ١٩٥٦، ص ٣٨؛ (Watt M., ***Muhammad At Mecca***. Oxford, 1972 repr.) ,p.32

٣٦) **المقدمة**، ص ٢٣١-٢٣٢.

٣٧) القالي، ابوعلي، **أمالي القالي**، (القاهرة، ١٩٢٦)، ج١، ص ٢٧٠. جواد علي، **المفصل**

٣٨) لعلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٧؛ **في تاريخ العرب قبل الاسلام**، (الطبعة الثانية، بيروت ١٩٧٨) ج٤، ص ٣٤٩-٣٥٠؛ الشريف، أحمد ابراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد رسول الله، (القاهـرة،١٩٦٥)، ص ٢٨. ومن بين الباحثين الغربيين يذكر H. Lammens إن الوصول الى منصب السيادة لم يكن قائما على أسس وراثية. أما E. Tyan فإنه يذكر أن عنصر الوراثة في تسلم هذاالمنصب كان هو القاعدة. انظر ذلك : Madelung, op.cit., p 5

٣٩) **الأغاني**، ج١٧، ص ١٠٥-١٠٦.

40) Watt M., ***Islamic Political Thought***, p. 35

٤١) ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، **الشعر والشعراء**، (تحقيق: م. ي. دي خويه)، ليدن، ١٩٠٤، ص ١٩٢.

٤٢) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، (تحقيق: باربيي دي مِنار)، باريس ١٨٦١-١٨٧٧، ج٣، ص ١١٣؛ ابن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج٢، ص ٢٩٠؛ **القالي**، ابو علي، **ذيل الأمالي**، القاهرة، ١٩٢٦)، ص ١١٧.

٤٣) المفضّل الضبّي، **ديوان المفضّليات**، (تحقيق : أحمد محمود شاكر وعبدالسلام هارون)، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٤،ص٣٥٥ (الأبيات رقم : ٣. ٤. ٥. ٦)؛ الجاحظ، **كتاب الحيوان**، (تحقيق: عبدالسلام هارون)، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٦٩، ج٢، ص٩٦.

٤٤) الزبير بن بكّار، **الأخبار الموفقيّات**، (تحقيق: سامي العاني)، بغداد، ١٩٧٢، ص٦٢٦.

٤٥) فلهاوزن يوليوس، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤ (حاشية رقم٢٣).

٤٦) عن طبيعة «مجلس القبيلة» وتكونيه ووظائفه انظر: احمد ابراهيم الشريف، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨؛ احمد صالح العلي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٥-١٥٦؛ Belyaev, op.cit. p. 35 وكان من أكثر المجالس القبلية التي وصلتنا أخباره هو مجلس قريش، الذي كان يطلق عليه اسم «المَلأ» انظر ذلك في : **تاريخ الرسل والملوك**، ج١ن ١٢٢٩-١٢٣٠. Watt M., ***Islamic Political Thought***, p. 62 ?

47) Nagel, op. cit., especially, 184.

48) Serjeant R.B.,"The constitution of Medina", ***The Islamic Quarterly***, vol. 4 (1964), pp. 3-16.

49) Athamina Khalil," The Tribal Kings ..." , op. cit.

٥٠) عن التسميات المختلفة للمجلس انظر: المفضّليات، ص ١٢٠(هامش١٠)، ص ٢٤١ (هامش ٣٤)، ص ٢٤٣ (هامش١٤)، ٣٣٦ (هامش ٢٤)، ص ٣٦٧ (هامش ٣). أما المقر الدائم للمجلس في قبيلة قريش، فكان في «دار الندوة» التي يقال أن أول من أسسها هو قصيّ بن

كلاب حين جمّع قريشاً وأسكنهم مكة، وكانت دار الندوة في رحاب الكعبة. احمد ابراهيم الشريف، مصدر ورد ذكره، ص ١١٥-١١٦.

٥١) ومع أن جلسات المجلس كانت مفتوحة أمام أفراد القبيلة البالغين من الذكور، ولكن حق الاقتراع والمشاركة في اتخاذ القرار كان حكراً على الوجهاء الممثلين في المجلس، وبما أن هذا الحق كان مقصوراً على هؤلاء الممثلين فقد نالوا بذلك مكانة عالية بين أقوامهم وصار ذلك من مفاخر الأسرة المتوارثة، ومن أجل ذلك نرى أن بعض الشعراء قد خلدوا هذه التجربة في اشعارهم وجعلوها من جملة ما يفخرون بها على غيرهم. انظر ذلك في ؛ **المفضليات**، ص ٢٤١؛ **البيان والتبيين**، ج٣، ص ٩٧-٩٨؛ **العقد الفريد**، ج٣، ص ٢٩٨؛ **ديوان زهير**، (مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٤)،ص ١١٣.

٥٢) عن السقيفة كمقر ومنتدى لوجهاء قبائل المدينة، أنظر: ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، مادة (سقيفة)؛ وأنظر أيضا: **لسان العرب**، مادة (س. ق. ف)؛ وانظرأيضا: ابن شبة، عمر، **تاريخ المدينة المنورة**، (تحقيق: فهيم شلتوت)، بيروت، ١٩٩٠، ج١، ص ٧٢ ، ٧٧.

٥٣) ابن قدامة المقدسي، **الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار**، (تحقيق: علي نويهض)، بيروت، ١٩٧١، ص ٩٣-٩٥؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص ٧٠٦.

٥٤) **شرح نهج البلاغة**، ج٦، ص ٦-٧؛ **الإمامة والسياسة**، ج١ن ص٥؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧٣.

55) Madelung, op. cit., 32

٥٦) **انساب الأشراف**، ج١ ص ٥٨١؛ **العقد الفريد**، ج٦، ص٢٥٧؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧١؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، ص ١٨٣٩،

٥٧) شرح نهج البلاغة، ج٦، ص ٩-١٠؛ **انساب الأشراف**، ج١، ص٥٨١.

٥٨) الدينوري، أحمد بن داود، أبي حنيفة، **الأخبار الطّوال**، (تحقيق : عبدالمنعم عامر) القاهرة، ١٩٦٠، ص ١٥٧.

٥٩) **انساب الأشراف**، ج١، ص ٥٨٧؛ **شرح نهج البلاغة**، ج٥، ص ٤٨؛ **كنز العمال**، رقم: (١٤٠٦)؛ **السيرة الحلبية**، ج٣، ص ٤٨٤؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، (الطبعة الرابعة) بيروت، ١٩٨١، ج٤، ص ٣٠٢؛ الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **تاريخ الاسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، (تحقيق: عمر تدمري)، بيروت، ١٩٨٧، (عهد الخلفاء الراشدين)،ص١٣.

٦٠) ابن العبري، أو غريغوريوس المَلَطي، **تاريخ مختصر الدول**، (تحقيق أنطون صالحاني اليسوعي)، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٥٨، ص٩٩. ويذهب الباحث ماديلونج، الى أن غياب عنصر «المشورة » كان يصب في صالح ابي بكر، إذ لو تمت «المشورة» بشكلها الصحيح

فلربما كانت فرصته في الحصول على هذا المنصب قد تضاءلت. انظر : Madelung, op.cit.,40

٦١) **شرح نهج البلاغة**، ج٦، ص ٣٥؛ **العثمانية**، ص ١٩٨؛ ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٧٣؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، ص ١٨٤٥؛ **السيرة الحلبية**، ج٣، ص ٤٩٠؛ **البداية والنهاية**، ج٤ ص ٤٨٩؛ ابن ابي شيبة، مصدر سبق ذكره، ج١٤، ص ٥٦٥؛ **أنساب الأشراف**، ج١ ص ٥٨٤

٦٢) فلهاوزن يوليوس، مصدر سبق ذكره، ص ٣٤.

63) Madelung, op. cit.,5.

ويجدر بالتنويه في هذا الصدد أن نشير إلى أنّ النبي (ص) كان يخفي قرارته سراً عن صحابته وحتى عن زوجاته وخاصة فيما يتعلق ببعض الغزوات والحملات العسكرية الهامة. انظر ذلك على سبيل المثال في ما يتصل بغزوة الفتح. ابن هشام، مصدر سبق ذكره، ص ٨؛ الواقدي، محمد بن عمر، **كتاب المغازي**، (تحقيق: مارسدن جونس)، لندن، ١٩٦٦، ص.990

٦٤) لمّا فرّ عبيد الله بن زياد والي العراق الى الشام بعد موت الخليفة الأموي يزيد بن معاوية (٦٤/ ٦٨٣)، عين بنو تميم عبدالله بن الحارث والياً على البصرة بدلاً من الوالي الفار، فاحتج أبناء القبائل الأخرى في المدينة وهم قبائل ربيعة واليمن على هذا التعيين ورفضوا أن يقسموا له يمين الولاء معللّين ذلك بأنهم لم يُستشاروا في هذا التعيين. أبوعبيدة، معمر بن المثنّى، **نقائض جرير والفرزدق**، (تحقيق: أ.أ. بيفان)، ليدن، ١٩٠٥، ص ١١٢– ١١٣.

٦٥) **العثمانية**، ص ٢٠١.

٦٦) **تاريخ الرسل والموك**، ج١، ص ١٨٢٣؛ **أنساب الأشراف**، ج١، ص ٥٨٢. وعن استعمال عبارة: «أوسط العرب نسباً وداراً» للدلالة على رفعة النسب وشرف الأصل أتت شواهد من القرآن الكريم ومن الشعر الجاهلي أنظر ذلك في : أبو عبيدة، معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، (تحقيق: م. ف. سيزكين)، القاهرة، ١٩٨٨، ج١، ص ٥٩؛ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث**، (القاهرة)، ١٩٦٣، ج٢، ص ١٨٤؛ **لسان العرب**، مادة: (و س ط) ؛ تاج العروس، مادة و س ط)؛ القرطبي، محمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، (بيروت)، ١٩٨٨؛ ج٢، ص٦؛ **ديوان زهير**، ص ٢٧٦.

٦٧) **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، ص ١٨٤٠.

٦٨) عن هذا المدلول أنظر :

مجاز القرآن، ج١، ص ١٢٤؛ الفراء، أبو زكريا يحي بن زياد، **معاني القرآن**، (الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٠)، ج١، ص ١٦١؛ القرطبي، مصدر ورد ذكره، ج٤، ص ١٦٦.

٦٩) **العثمانية**، ص ٢٠٨.

70) Watt M.W., "God' s Caliph: Qur' anic Interpretation and Umayyad Claims",***Iran and Islam***, ed. by: C.E. Bosworth, Edinburgh, 1971.

٧١) **العقد الفريد**، ج٦، ص ٢٩٩؛ السيوطي، عبد الرحمن، **الدّر المنثور في التفسير بالمأثور**، (بيروت، ١٩٨٣)، ج ٤، ص٢٨٤؛ ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، (بيروت، ١٩٦٩) ج ٤، ص ٣٨-٣٨.

٧٢) **ديوان الفرزدق**، (بيروت، ١٩٩٦)، ج١، ص ٢٥ . ٦٢ . ١٤٤ . ١٩٢ . ٢٤٠ . ٢٥٠ . ٢٨٥؛ ج٢، ص ٩٢؛ السُّكري، أبو سعيد، **شعرالأخطل**، (تحقيق: فخر الدين قباوة)، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩، ج١، ص ٨٥ . ٣٣٦؛ وانظر ما قاله شاعر آخر مغمور اسمه: الحجاج بن خزيمة بن الصمّة، حين وفد على معاوية بالشام في هذا المعنى، **الأخبار الطوال**، ص ١٥٥.

73) Madelung, op.cit., 142

٧٤) شعبان، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

٧٥) تجدر الإشارة هنا أن صلاحيات «السيد» القبلي ، كانت تتسع أحيانا لتتخطّى حدود القبلية الواحدة وتشمل قبيلة أو قبائل أخرى، أنظر أمثلة على ذلك في : ابن حزم الأندلسي، **جمهرة أنساب العرب**، (تحقيق: عبد السلام هارون)، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٥١؛ ابن سعيد الأندلسي، **نشوة الطّرب**، (تحقيق: نصرت عبدالرحمن)، عمّان، ١٩٨٢، ج٢، ص ٥٥٢؛ **كتاب الديباج**، ص ٩٣.

٧٦) **شرح نهج البلاغة**، ج٤، ص ٥٨.

٧٧) **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، ص ١٨٤٠

٧٨) **شرح نهج البلاغة**، ج١، ص ١٥٦؛ ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج٢(١)، ص ١٣٠؛ **انساب الأشراف** (مخطوطة استانبول)، مخطوطة : عاشر إفندي، السليمانية، رقم : ٥٩٧، ٥٩٨، القسم الثاني، ورقة ٢٤٠أ ؛ السيوطي، عبدالرحمن، **تاريخ الخلفاء**، (تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد)، الطبعة الثالثة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٧٢.

٧٩) البلاذري، أحمد بن يحي بن جابر، **انساب الأشراف**، (تحقيق: م. ي. كِسْتر)، القدس، ١٩٧١، ج٤(أ)، ص ٧؛ المقريزي، أحمد بن علي، **النزاع والتخاصم بين بني امية وبني هاشم**، (القاهرة، ١٩٣٧)، ص ٣٠.

80) Watt M., Muhammad At Mecca, p. 93

81) Madelung, op.cit, 80

٨٢) **شرح نهج البلاغة**، ج ٦، ص ١١.

83) Watt. M. Muhammad At Mecca, 32-33,88

84) Ibid., p. 137-138

٨٥) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج١، ص ١٤٢.

٨٦) **النزاع والتخاصم**، ص ٥٥-٥٧.

٨٧) كان التقدم في السّن أحد معايير استحقاق منصب السيادة عند العرب، وكان الوصول إلى هذا المنصب من قبل حديثي السن أمراً استثنائياً. أنظر : **ديوان الخنساء**، (بيروت، دون تاريخ)، ص ٣٢. وبسبب صغر سن علي لم يخطر ببال أحد أن يرشحه لمنصب الخلافة يوم السقيفة. **الأمامة والسياسة**، ج١، ص ١١-١٢؛ **شرح نهج البلاغة**، ج٤،ص ١٢ . ٤٥.

٨٨) ابن الأثير، عز الدين، علي بن أبي الكرم، **الكامل في التاريخ**، (بيروت، ط٤ . ١٩٨٣)، ج١، ص ٣٦٢.

٨٩) ابن حجر العسقلاني، **الاصابة في تمييز الصحابة**، (القاهرة ١٣٢٨/١٩١-)، ج٢، ص ٢٧.

90) Kister M.J., "Notes on the Papyrus account of the 'Aqaba Meeting, Le Museon, 74 (1963), pp. 403-417.

٩١) **تاريخ الرسل والملوك**، ج١، ص ٢١٣٩ . ٢١٤٣-٢١٤

٩٢) **الأخبار الموفقيات**، ص ٦٢٦.

٩٣) ابن سعد، مصدر سبق ذكره، ج٤، ص ٢٤٥؛ **تاريخ المدينة المنورة**، ج٢، ص ٨٨٩؛ **الإمامة والسياسة**، ج١، ص ٢٤.

٩٤) **شرح نهج البلاغة**، ج٤، ص٦.

٩٥) **تاريخ الرسل و الملوك**، ج١، ص٢٧٧٧- ٢٧٧٨.

٩٦) المصدر نفسه، ج١، ص ٢٢٧٨.

97) Kister, "Notes on the Shura" , op. cit.

٩٨) **ديوان الفرزدق**، ج٢، ص ٩٢؛ شعر الأخطل، ج١، ص ٣٣٦.

٩٩) نذكر في هذا الصدد أن أبا بكر نفسه قد سمىّ نفسه «رئيسا»، أنظر : **كنز العمال**، ج٤، (رقم : ١٤٠٤٧). وأن نائلة زوجة الخليفة عثمان قد سمته «السيّد»، ابن حبيب، عبدالملك، **كتاب التاريخ**، (تحقيق خورخي أغواجي)، مدريد، ١٩٩١، ص ١١١، وكان معاوية يسمى «سيّد قريش»، **انساب الأشراف**، ج٤ (أ) ص ٤٤ وأن مروان بن الحكم لُقب أيضا «بالسيد»، **الأخبار الطوال**، ص ٢٨٥. وكان زعيم الخوارج في العهد الأموي، قَطَري بن الفجاءَة، الذي بايعته الخوارج على أنه امير المؤمنين، قد كان يلقب أحيانا بلقب «السيد»، **شرح نهج البلاغة**، ج٤، ص ٢٦٨.

الفتنة الأولى
و تغيير نظام الحكم في دولة الخلافة
(دراسة في التحولات الدينية و السياسية في مرحلة التكوين و النشأة)

جمال جوده

يقول الشهرستاني (٥٤٨ هـ) في كتابه «الملل و النحل» ما نصه :

«واعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة , إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سلّ على الإمامة في كل زمان»

I . استطاعت مكة في آخر قرنين قبل ظهور الإسلام انتزاع احترام القبائل العربية مما دعاها إلى ترشيح نفسها لقيادة هذه القبائل في الجاهلية، وقد تم هذا من خلال ربط مصلحتها بمصالح القبائل، عن طريق منظومة الإيلاف التجارية [١]، وقد ربطت هذا كله بفكرة الدين لديها حين أكدت على قدسية الكعبة والأصنام وحرمة الملك، أي أن معادلة مكة تألفت من التجارة والفكرة الدينية، فقد كان الإخلال بأحد شقي المعادلة يعني الإخلال بالمعادلة كلها، وهكذا أصبحت مكة محج القبائل العربية تهوي أفئدتهم إليها[٢]. وقد توج سكان مكة هذا الإنجاز كله، بابتداع فكرة الحمس، (التحمس في الدين أكثر من أي طرف آخر، واحترام معادلة قريش الدينية التجارية) وقد ميزوا أنفسهم بها عن باقي العرب، وأدخلت معها في منظومة الحمس كثيراً من القبائل[٣] تماما كما عملت في منظومة الايلاف. واعتمادا على هذا كله سميت المؤسسات المكية آنذاك بوظائف الكعبة الدينية مثل الحجابة والسقاية والرفادة والسدانة والندوة[٤].

ويرجع الفضل في هذا كله إلى أحفاد قصي بن كلاب من أولاد عبد مناف (هاشم وعبد شمس ونوفل والمطلب) فهم أصحاب الإيلافات، وسادة الحمس، وبأيديهم وظائف الكعبة الدينية، وهم بذلك أشرف العرب حسباً (فعالاً)، ونسبا (شرفاً)، وأكثرهم تديناً (أهل الله)، في الجاهلية وحتى ظهور الإسلام.

ومما زاد من احترام مكة وأهلها وسادتها عند القبائل العربية وغيرهم من الإمارات والدول المجاورة اتباع أهلها سياسة الحياد، فلم ينضموا ولم يحالفوا قبيلة ضد أخرى، ولم يحققوا مصالح إمارة أو دولة مجاورة على حساب إمارة أو دولة أخرى[٥] .

وفي القرن الذي ظهر فيه الإسلام كانت الجزيرة العربية تشهد تراجعاً واسعاً في العقائد الوثنية مما جعل الجزيرة العربية ساحة للصراع التبشيري المسيحي واليهودي والمجوسي[٦]. زد على ذلك كله أن الشرق، قبيل ظهور الإسلام ، كان يشهد تراجعاً اقتصادياً وسياسياً وصراعات مذهبية تنذر بوجود إرهاصات لتحولات منتظرة [٧].

واعتماداً على الأمور السابقة، وانطلاقاً منها، يبدو أن المشروع المكي تطور إلى وعي عربي ابتداء بظهور الحنيفية الإبراهيمية في الربع الأخير من القرن السادس الميلادي وتتوّج هذا الوعي بظهور الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي بزعامة الرسول (ص) الذي ينتمي إلى سادة مكة والعرب أصحاب الايلاف وسادة الحمس وسدنة البيت العتيق.

وأمام هذا يمكن القول بأن التجربة النبوية في الحكم الذي ظهرت أيام الرسول (ص) إنما هي استمرار وتتويج للنمط المكي الذي ربط كل شيء بفكرة الدين.

هدف النمط النبوي في الحكم إلى تحقيق هدفين هما: توحيد الجزيرة العربية سياسياً ودينياً، ثم الانتشار خارج بلاد العرب، ووراثة الأرض ومن عليها وقد أكد القرآن وأحاديث الرسول (ص) وآثار الصحابة على ذلك. ولقد احتج العرب أمام الآخرين ودعموا موقفهم في تحقيق هذين الهدفين إلى شريعة الله التي نزلت على النبيّ وحياً إلاهيا وأصبحت المرجعية الدستورية للحكم وفقاً للنمط السياسي الذي أبدعه النبي (ص).

لقد حقق الرسول (ص) الخطوة الأولى في توحيد الجزيرة العربية سياسياً ودينياً، ولكن الوحدة الحقيقية تحققت أيام عمر بن الخطاب عندما حقق الإسلام الانتصارات الحاسمة على جبهتي الفتوح مع فارس وبيزنطة، وحينها تأكد لدى العرب جميعاً نجاعة النمط النبوي في الحكم .

II. جاء الإسلام وطرح لأفراد أمته أفكاراً ومصطلحات حضارية بديلة للمصطلحات القبلية القديمة المتعارف عليها، وقد حملت هذه الأفكار معاني ومفاهيم جديدة، فمثلاً طرح الإسلام مصطلح الأمة بدلاً من مصطلح القبائل والشعوب، والجهاد بدلاً من الغزو، والخلافة والخليفة بدلاً من الملكية والملك، والزكاة (الصدقات) بدلاً من الإتاوة (الجزية) والوعظ أو القصص الديني بدلاً من التاريخ أو القصص الشعبي، والفِرق أو المِلل بدلاً من الأحزاب والمعارضة، والفتنة بدلاً من التمرد والعصيان أو الثورة.

تحدثت مصادرنا الإسلامية على اختلاف أنواعها عن الفتنة، وإذا ما تدبّرنا الآيات القرآنية فإننا نلاحظ استخدامها كلمة «فتن» ومشتقاتها قد جاء في ستين آية كريمة، وأكثرها يعني الخروج من الدين كرهاً أو طواعية والتحوُّل إلى الكفر [٨]. وإذا ما نظرنا إلى موضوع الفتن في كتب الأحاديث والسنن والمؤلفات المستقلة التي حملت عنوان الفتن والملاحم، وكذلك المصادر الفقهية، لوجدناها تتحدث عن هذا الموضوع في كتب أو أبواب خاصة، مثل حديثها عن الصلاة والزكاة والصوم وما إلى ذلك، وقد قسمت هذه المصادر الحديث عن الفتن إلى أبواب عدة منها: التحذير من الفتن، وعدم الدعوة إليها، وتجنب المشاركة فيها، وإخبار الرسول (ص) المسلمين بحدوث الفتن ديمومتها بينهم، وسباب المسلمين بعضهم بعضاً والاقتتال فيما بينهم، وتقديم الطاعة العمياء للخليفة أو الأمير، والخروج عن الجماعة، والتحريض ضد الدولة، وخلع الخليفة، والانضمام إلى فرق المعارضة[٩]. وهنا يمكن القول إن علماء الأمة وفقهاءها تناولوا في باب الفتن العلاقة بين الحاكم والرعية، وما يرافق هذه العلاقة من توترات أو صدامات، أو العلائق بين مراكز القوى في الدولة، والصراعات أو الخلافات بينها، أي أن حديثهم عن التاريخ جاء لديهم من خلال حديثهم عن الفتن. وفي النتيجة، فإن الفتنة كما جاءت في هذه المصادر كانت تعني توجيه اللوم للدولة، وانتقاد

سياساتها، ورفع السيف في وجهها، أو الخلاف معها، بغض النظر عن أسباب هذا كله، وعنت الفتنة كذلك عدم إطاعة الخليفة أو رجال إدارته، وجعلت ذلك كله خروجاً عن الإسلام أو هو الكفر بحد ذاته. لذا حث القرآن والرسول والعلماء على تجنُّب الفتنة، وعدم الدعوة إليها بتاتاً. وهذا هو موقف غالبية علماء الأمة من أهل السنة والجماعة، أو بمعنى آخر موقف علماء السلطة وفقهائها في تاريخنا العربي الإسلامي.

أما إذا تصفحنا مصادرنا التاريخية وحاولنا معرفة استخداماتها مصطلح الفتنة من خلال مراقبتنا الخطاب السياسي في دولة الخلافة فإننا نجد أن تهمة الفتنة أُلصقت بكل من شكا وضعه المتردي، وانتقد سياسات الدولة، ودعا إلى خلع الخليفة، وعدم تقديم الطاعة له، وقام بالتمرد والعصيان في وجه الدولة وأتباعها . يذكر سيف بن عمر التميمي (ت ١٨٠ هـ) عن إرهاصات الفتنة الأولى أيام عثمان بن عفان ما نصه « كان أول الفتنة أن من لم تكن لديه مَزيَّة استطال عُمْر عثمان واستثار الشر» [١٠] . ويذكر أن أبا ذر الغفاري لما حرّض الفقراء في الشام ضد الأغنياء، وبدأ الفقراء بتوجيه الانتقادات لعثمان وحاشيته، كتب معاوية إلى عثمان بن عفان :«إن الفتنة قد أخرجت خطمها وعينيها ولم يبق إلاّ أن تثب» [١١]. ويروى أن القرشيين، وبعد خروجهم للأمصار، وتنامي ثرواتهم، وامتلاكهم الأراضي، التف العامة من حولهم للحصول على المكتسبات من علاقتهم بهم «فكان ذلك أول وهن دخل الإسلام وأول فتنة في العامة ليست إلا ذلك»[١٢]، وقال عثمان بن عفان لأهل المدينة لما وصلته احتجاجات الأمصار هذه: «يا أهل المدينة إن الناس يتمخضون الفتنة»[١٣]، وبعث عثمان بن عفان إلى معاوية بعد أن ثار أهل المدينة عليه بكتاب جاء فيه: «إن أهل المدينة وقد كفروا وأخلفوا الطاعة ونكثوا البيعة»[١٤] . وقال سعيد بن العاص لما بعثه عثمان (٣٠هـ) عاملاً على الكوفة، بعد ظهور الاحتجاجات فيها ضد سياسته وضد عامله عليها: «يا أهل الكوفة ألا إن الفتنة قد أطلعت خطمها وعينيها ووالله لأضربن وجهها حتى أقمعها» [١٥]. ولما خرج حجر ابن عدي الكندي، رئيس الشيعة في الكوفة، يحرض ضد الخليفة معاوية وعامله زياد بن أبيه، كتب زياد إلى معاوية يقول «إن حجراً خلع الطاعة، وفارق الجماعة، ولعن الخليفة، ودعا إلى الحرب والفتنة وجمع إليه الجموع يدعوهم إلى نكث البيعة، وخلع أمير

المؤمنين معاوية، وكفر بالله عز وجل كفرة صلعاء»[١٦]. وذُكر أن رؤساء العشائر في الكوفة طلبوا من عرفاء عشائرهم حين همَّ العامة منهم بالخروج مع مسلم بن عقيل تأييداً للحسين بن علي «أنْ يدلُّوهم على من يرون أنه يريد أن يُهيج فتنة أو يفارق جماعة»[١٧] لذا قال النعمان بن بشير، عامل يزيد بن معاوية على الكوفة، لسكانها «اتقوا الله عباد الله ولا تسارعوا إلى الفتنة و الفرقة»[١٨] وقال عثمان بن حيان المري، عامل الوليد بن عبد الملك على المدينة، مخاطباً سكانها: «دعوا عيب الولاة، فإن الأمر إنما ينقض شيئاً شيئاً حتى تكون الفتنة، وإن الفتنة من البلاء، و إن الفتنة تذهب الدين والمال والولد»[١٩] وقال عبد الملك بن مروان لما جاءه نبأ مقتل سليمان بن صرد الخزاعي في معركة عين الوردة بين الجيش الأموي والشيعة التوابين: «إن الله قد اهلك رأساً من رؤوس أهل العراق، مُلقح فتنة ورأس ضلالة سليمان بن صرد»[٢٠]. وروي أنه لما خلع ابن الأشعث وجماعته عبد الملك بن مروان والحجاج، كان سعيد بن جبير في البداية معارضاً لذلك، فقال حينها: «إن الخلع فيه الفتنة والفتنة فيها سفك الدماء واستباحة الحرم وذهاب الدين والدنيا»[٢١]، ويذكر أن أحد شيوخ الكوفة نصح المختار بن أبي عبيد الثقفي، عندما دعا للتمرد ضد بني أمية، قائلاً لـه: «أن لا يثير فتنة»[٢٢].

واعتماداً على ذلك كله نلاحظ أن رجال السياسة في دولة الخلافة، اعتبروا أن مثيري الفتنة هم الذين يحتجون على سوء وضعهم الاقتصادي والاجتماعي، من خلال انتقادهم للدولة وسياساتها، وتحريضهم العامة ضدها، وكذلك كل من يخلع الخليفة، ويمتنع عن طاعة أولي الأمر، ويدعوا الناس إلى التمرد والعصيان. وأكّد أولي الأمر أن الدخول في الفتنة معناه الخروج عن الدين وهلاك النفس والولد والمال.

وهكذا فإن المعاجم اللغوية تعطي نفس المفاهيم التي أوضحها القرآن وكتب الحديث والمصادر التاريخية لكلمة الفتنة، لذا فإنها تذكر أن الفتنة عنت من الناحية اللغوية الاختبار والامتحان، أما معناها الاصطلاحي فهو اختلاف الناس في الآراء وتحزبهم الذي يجر إلى الاقتتال وهذا كله يعني الإثم والضلال والكفر والشرك[٢٣].

واعتماداً على ما سبق كله يلاحظ أن رجال السياسة حمّلوا مصطلح الفتنة معانٍ ومدلولات تتفق تماماً وما جاء في القرآن الكريم وما روي أو قيل عن الرسول (ص) في هذا الموضوع. ولا شك أن الخطاب السياسي والديني في دولة الخلافة استخدم مصطلح الفتنة ومفهومه ومعانيه للوقوف أمام المعارضة وقمعها، معتمدين في ذلك على صلاحياتهم التشريعية التي أمدهم بها القرآن الكريم وكتب الحديث والسنن.

إن التطابق الكامل لمفهوم الفتنة في القرآن والسنة، مع مفهومها في الخطاب السياسي لرجالات دولة الخلافة، يشعرنا بكل وضوح بتبني ساسة الدولة للنمط النبوي في الحكم، لذا فمن المفيد التطرق إلى طبيعة كل من النمط النبوي والنمط الخلافي في دولة الإسلام.

لا شك أن النمط النبوي في الحكم استمد شرعيته من السماء (الوحي)، فمن يؤمن بالبرنامج الديني والسياسي الذي طرحه الرسول (ص) فهو مؤمن ومسلم، ومن يرفض ذلك أو قسماً منه فهو كافر ، وهكذا تطلب من كل مسلم أن يبايع الرسول (ص) على ذلك، وقد عنت البيعة الإقرار بوحدانية الله وبأن محمداً رسول الله (ص) وهذا يتطلب أداء السمع والطاعة في السراء والضراء وفي المنشط والمكره وفي الاثرة (التفضيل) كذلك[٢٤]. أي الاعتراف بقيادة الرسول (ص) السياسية والدينية وتسلمه كامل السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية. وإن مجرد الشك في ذلك أو العمل ضد الرسول (ص) أو التراجع عن البيعة معناه الدخول في الفتنة التي عنت الكفر، لذا فقد حث القرآن في آيات كثيرة على أهمية الطاعة في النظام الإسلامي وإطاعة الله والرسول وأولي الأمر[٢٥].

أما النمط الخلافي الذي ظهر بعد وفاة الرسول (ص) فإنه عنى بالدرجة الأولى خلافة الرسول (ص) أي تطبيق ما جاء على لسان الوحي (القرآن) وسنة الرسول (ص) ليس إلا [٢٦] وفي هذا ما يفسر تسمية الحكام بالخلفاء. وهكذا قال أبو بكر الصديق في أول خطبة له «وإنما أنا بمتبع ولست بمبتدع»[٢٧]، لذا رفض الجميع البدع أو إحداث أُمور لم ترد في القرآن أو سنة الرسول (ص)، وطالب المسلمون حكامهم منذ وفاة الرسول (ص) وإلى يومنا هذا بالرجوع إلى الكتاب والسنة[٢٨].

وهكذا عنت البيعة لدى الخلفاء أداء السمع والطاعة في السراء والضراء وفي المنشط والمكره وفي الأثرة وأن لا يُنازِع أهلَ الأمر أمرهم، ومن أعطى البيعة لا يحق له التراجع عنها حتى لو سلبت حقوقه وأُخِذ ماله وضرب ظهره من قبل الدولة. واعتبر الخليفة رأس الجماعة، والخروج عليه، أو انتقاده يعني الفرقة والاختلاف والدخول في الفتنة والخروج من الدين[٢٩].

لقد اعتنقت الدولة مبدأ الجبرية وأكّدت عليه لإضفاء الصبغة الشرعية على سياساتها، وقد عنت الجبرية أن الله هو الذي اختار هؤلاء الخلفاء وأولياء عهدهم، فهم بذلك خلفاء الله في أرضه، وأن سياساتهم تمت بقضاء الله وقدره، أي أن حركة التاريخ تمت بمشيئة الله لا بمشيئة الإنسان، وهكذا فإن عدم طاعة الخليفة يعني عدم طاعة الله أي الدخول في الفتنة والخروج من الدين[٣٠].

وانطلاقاً من هذا فقد اعتبرت الدولة وعلماؤها المعارضة أهل فتن وبدع، وأهل فرقة واختلاف وشاقين لعصا الجماعة، وخارجين عن الكتاب والسنة، فهم بذلك كفره خارجون على الإسلام. وهنا يحضرني ما روي عن الرسول (ص) حين قال ستفترق أمتي إلى ثلاث وسبعين فرقة اثنتان وسبعين منها في النار، وواحدة في الجنة، وهم أهل الجماعة، الخليفة وأتباعه[٣١].

يبدو واضحاً من الحقائق آنفة الذكر، أن النمط الخلافي في دولة الإسلام، كان استمراراً للنمط النبوي في الحكم. ولا شك أن الدولة أرادت ذلك وعملت له للوقوف ضد المعارضة، أو ضد مَن يعترض سياساتها، أو أنها رأت أن ذلك خير وسيلة للمحافظة على وحدة الأمة ليتسنى لها الاستمرار في دورها.

ولا بد هنا من الإشارة إلى ملاحظة هامة وهي: أن المعارضة (الفرق و الملل) في دولة الخلافة انتهجت نفس نهج الدولة في تبنيها للنمط النبوي في سياساتها ووجهات نظرها، وربما كانت أكثر تطرفاً من الدولة في هذا التبني، لذا اختلف الجميع في تفسير الآيات القرآنية واختلفوا في رواياتهم للسنة وفهمهم لمواقف الصحابة، ولعل الأشعري (ت ٣٣هـ) يعبر عن ذلك أصدق تعبير عندما قال في مقدمة كتابه «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» ما نصه «اختلف الناس بعد نبيهم (ص) في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضاً، وبريء بعضهم من

بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً مشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم [٣٢].

III. يرجع علماء الأمة ومؤرخوها انقسام الأمة الإسلامية على نفسها إلى الأحداث الأولى (٣٠هـ - ٤٠هـ) ، وقد ربطت الفتن المتتالية في التاريخ الإسلامي بهذه الأحداث. لذا فمن المفيد دراسة التحولات التي أدت إلى إحداث الفتنة الأولى وانقسام الأمة على نفسها وتغيير نظام الحكم في دولة الخلافة الفتية من النمط الخلافي الشوروي إلى النمط الخلافي الوراثي في فترة النشأة والتكوين لدولة الإسلام.

لقد نجح الرسول (ص) في إتمام المشروع المكي من توحيد الجزيرة العربية سياسياً ودينياً في مدة أقل من ربع قرن من الزمان، ولعل إنجاز المشروع قد تم في آخر ثلاث سنوات من حياة الرسول (٨هـ- ١١هـ)، ففي هذه السنوات دخل الناس طوعاً أو كرهاً في الإسلام السياسي، أو بمعنى آخر دخلوا في دين الله أفواجاً بشكل أو بآخر، وأمام هذا فمن المتوقع خروجهم من هذا الدين أفواجاً، وقد تم ذلك في حركة الردة بعد وفاة الرسول (ص)، واستطاعت القيادة في المدينة أن تعيدهم إلى الإسلام بقوة السيف أفواجاً ووجهتهم إلى جبهات الفتوح أفواجاً أفواجا، وأوجدت لديهم شعوراً مشتركاً ولأول مرة وهو الشعور والخوف من الخطر الخارجي مما ساعدهم على رصّ صفوفهم وتحقيق الانتصارات الحاسمة.

لقد استطاع العرب من خلال القيادة الإسلامية، من تحقيق انتصارات مذهلة في الجبهتين الفارسية والبيزنطية، وتم على أثرها السيطرة على بلاد فارس والعراق والشام ومصر وإفريقية. كان لهذه الانتصارات نتائج حاسمة وأهمية كبيرة، أعقبتها تطورات وتغيرات سريعة على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والدينية وبالتالي السياسية. وفي حقيقة الأمر فإن المدينة أو الخلافة لم يكن باستطاعتها استيعاب المشاكل الناتجة عن المتغيرات وإيجاد الحلول لها، مما أدى بالتالي إلى حصول الفتنة أو الحرب الأهلية، التي عملت على إحداث تحولات كبيرة في مؤسسة الحكم لدى هذه الدولة الفتية، ولفهم هذه التحولات لا بد من التطرق إلى نتائج وتطورات الانتصارات وهي:

١ – التفاف العرب جميعاً ولأول مرة حول الراية الإسلامية واجتماعهم عليها، فأصبح موضوع الردة عن الإسلام غير وارد إطلاقاً للثقة التي كسبتها الراية الإسلامية من القبائل العربية. ويمكن التنويه بأن هذا الانتصار كان انتصاراً سياسياً ولم يكن انتصاراً عقائدياً أي أن المفاهيم القبلية ما زالت المسيطرة على سلوكيات الأفراد لا المفاهيم الإسلامية وذلك لدخولهم في الإسلام للتو ناهيك عن عدم إمكانية الدولة إحداث تغيرات فكرية لدى القبائل في هذه الفترة القصيرة.

٢ – لقد أعقب الانتصارات الأولى حصول هجرة قبلية واسعة النطاق، سواء كانت فردية أو جماعية، من مواطن القبائل في الجزيرة العربية إلى الأمصار الجديدة (البصرة والكوفة وأجناد الشام والفسطاط) أو البلاد المفتوحة، وقد نتج عنها مشاكل اجتماعية واقتصادية، والملاحظ أن جُلّ المهاجرين كان من القبائل اليمانية لا من البدو عرب الشمال، مما كان لهؤلاء اليمانية الدور الأول في أحداث الفتنة الأولى أيام عثمان بن عفان[٣٣].

٣ – حصول صراع بين الدولة (المدينة) وبين القبائل الفاتحة على المكتسبات الجديدة للانتصارات، ألا وهي الأراضي المفتوحة وواردتها. إن قانون الغنيمة القبلي أكده الوحي والرسول (ص) وأعطياه الصيغة الشرعية في مرحلة الدعوة وقبل ظهور مفهوم الدولة، ولكن الانتصارات وتبلور مفهوم الدولة حدا بالخلافة أيام عمر بن الخطاب إلى التراجع عن قسمة الأراضي المغنومه وواردتها بين الفاتحين، وهذا لم يلاق استحساناً لدى القبائل التي قبلت بقرار الخلافة مرغمة. مما أوجد خلافاً متواصلاً بين وجهتي نظر الدولة والقبائل العربية تجاه الأراضي المفتوحة وواردتها، وهذا بدوره دفع القبائل إلى معارضة مركزية الدولة في إدارتها المالية للبلاد المفتوحة[٣٤].

٤ – ظهور عصبية المصر والإقليم إلى جانب العصبية القبلية لدى القبائل، مما أدخل الأمصار الإسلامية (المدينة والبصرة والكوفة والحجاز والعراق والشام) في صراعات فيما بينها من أجل السيطرة على القرار السياسي في المدينة لدى الخلافة، وقد حاول كل مصر تولي قيادة هذه الدولة الفتية ونقل عاصمتها إليه. علماً أنه لا يمكن استبعاد العامل الاقتصادي عن ظهور التعصب للأمصار لصلة ذلك بتوزيع دخل البلاد المحتلة وفقاً لتقسيمات أهل الأمصار، فكان لكل

مصر فيء البلاد التي احتلها أهله.

٥ – لقد عملت الانتصارات التي ثبتت أركان الدولة الإسلامية، على إحداث تمايز أو تفاضل اجتماعي واقتصادي وفكري وديني وبالتالي سياسي بين أفراد المجتمع المسلم أو بين قبائله. وقد اختلف هذا التمايز في المدينة عنه في العراق أو الشام، فقد رأى المسلم الذي دخل في دين الله مكرهاً بعد مشاركته في القادسية في العراق أو اليرموك في الشام أنه لا فرق بينه وبين من شارك في معركة بدر في المدينة، كما ورفض من شارك في بدر أو القادسية مساواته في الحقوق والمرتبة مع من أسلم بعد ذلك وشارك في معارك لاحقة أو هاجر جديداً للأمصار. لقد وضع هذا التفاضل مشكلة كبيرةً أمام عمر بن الخطاب ومستشاريه في المدينة مما دعاه إلى الاستجابة لهذا التمايز فقام بحفظ منزلة وحقوق كل فرد في ديوان العطاء على التفضيل الذي وضعه سنة ٢١هـ [٣٥]. وقد شكل هذا الديوان التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والعسكري والديني وبالتالي السياسي للمجتمع الإسلامي في فترته الأولى. ويلاحظ الدارس لديوان العطاء هذا أمرين مهمين هما :

أولاً: لقد سجلت القبائل من الناحية الاجتماعية والشرف الاجتماعي (الدعوة في الديوان) بوضع بني هاشم في قمة الهرم الاجتماعي فهم أشرف العرب والمسلمين وتدرج الشرف لدى القبائل من خلال درجة قرابتها من رأس الهرم ثم الأقرب فالأقرب من بني هاشم. وهكذا حافظ بنو عبد مناف (بنو هاشم وبنو عبد شمس وبنو عبد المطلب وبنو نوفل) على شرفهم ومكانتهم التي وصلوها في الجاهلية بل زادهم الإسلام بعد الانتصارات حسباً وشرفاً، ثم تلتهم قبائل قريش، فمُضر فقيس فربيعه، وجاءت القبائل اليمانية التي شكلت غالبية المجتمع المسلم في الدرجة الثانية من حيث الشرف الاجتماعي بعد القبائل الشمالية. وهكذا تمايز المسلمون في طبقات اجتماعية اعتمدت علاقة الدم (القرابة) ببني هاشم ثم الأقرب فالأقرب منهم.

ثانياً: لقد فُرِض للعرب في ديوان العطاء أُعطيات (رواتب) سنوية من إيرادات الدولة المتحصلة من سكان البلاد المفتوحة، وقد اعتمد عمر أساساً لتقدير الرواتب ألا وهو السابقة في الإسلام أو الهجرة المبكرة والمشاركة في الحركات

الجهادية. واذا ما دققنا مقادير الأعطيات التي وضعت للأفراد حتى سنة ٢١هـ نراها تتراوح بين ٥٠٠٠ و٤٠٠٠ و٣٠٠٠ و ٢٥٠٠و ٢٠٠٠ و١٥٠٠ و١٠٠٠ و٨٠٠ و٧٠٠ و٦٠٠ و٥٠٠ و٤٠٠ و٣٠٠ و٢٠٠ درهم في السنة، أي أن آخر درجة في العطاء سجلت أيام عمر بن الخطاب كانت ٢٠٠ درهم لمن هاجر والتحق بالأمصار وانضم لديوان الجند[٢٦].

ولما ظهرت نتائج الهجرة العنيفة في الأمصار أيام عثمان بن عفان بعد مرور عشر سنوات على تأسيس الديوان، بدأ الحديث عن وجود طبقات في هذه الأمصار تمثلت في الفاتحين والروادف أو المهاجرين الجدد الذين بدأوا بإظهار شكواهم لتردي أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية مقارنة بالفاتحين، ولما رفض عثمان الاستجابة لمطالبهم وأكد على عدم المساس بحقوق الفاتحين ومركزهم وكلمتهم في رسم سياسة هذه الأمصار اضطربت الأمور ونشبت الفتنة [٢٧].

٦ – وإذا ما عرفنا أن الإسلام جاء في بيئة تجارية، وأن قادته والمخططين له كانوا من طبقة التجار العالمين، لاتضح مدى استفادة هؤلاء من حركة الفتوحات والانتصارات في تنمية أموالهم بشكل مذهل، وبذا أصبح هؤلاء من كبار رجال الأعمال في دولة الخلافة وقاموا باستثمار أموالهم في مختلف الأمصار[٢٨]، فتجمع الناس من حولهم وأصبحوا هم القادة بلا منازع، وأمام صراعهم على النفوذ والسلطة في هذه الدولة التي ارتبطت مصالحهم بسياستها، حصلت الفتنة وحدث الانقسام وقد عبر أحد الإخباريين الأوائل عن ذلك بقوله «فكان ذلك أول وهن دخل الإسلام وأول فتنة في العامة ليس إلا ذلك»[٢].

٧ – وانطلاقاً من الأمور آنفة الذكر فإنه يلاحظ سيطرة القبيلة على التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والعسكري والاستيطاني في البلاد المفتوحة، حتى إن المسلمين الجدد من غير العرب لم يُعترف بعضويتهم في المجتمع إلا بعد انخراطهم من خلال مؤسسة الولاء في هذا التنظيم القبلي وهذا ما جعل دولة الخلافة تتأثر كثيراً بالقبائل وتوجهاتها ومصالحها.

٨ –انتهاء دور المدينة المنورة أمام ظهور مراكز القوى الجديدة في الأمصار خارج جزيرة العرب، هذه الأمصار التي غدت تمتلك القوى الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية في دولة الخلافة، وهكذا أضحت المدينة تبعاً لهذه

الأمصار، وبذا هُمِّشَ دورها السياسي، وقد ظهرت نتائج هذه التحولات في استباحة الأمصار للمدينة، وقتلها الخليفة الذي نصبته هذه المدينة من جهة وخروج المرشحين للخلافة (علي وطلحة والزبير) إلى البصرة والكوفة وانتقال مركز الخلافة إلى الكوفة ومن ثم إلى الشام من جهة ثانية[٤٠].

IV. ومن المفيد في نهاية هذه الورقة تناول التحولات التي حصلت من جراء الفتنة الأولى التي أحدثتها التطورات والمشاكل التي تحدثنا عنها آنفًا.

انتهى النمط النبوي سنة ١١هـ بوفاة الرسول (ص) وانقطاع الوحي دون أن يشير إلى طبيعة نظام الحكم أو كيفية تنصيب أمير الجماعة أو ولي الأمر من بعد الرسول (ص). وهكذا فقد ترك الأمر برمته للأمة. فقام الأنصار والمهاجرون في المدينة المنورة، ودارت بينهم نقاشات حول أحقية كل منهما في تولي الأمر بعد الرسول (ص) فانتهى النقاش بأحقية قريش (أهل الله وأصحاب الإيلافات وسادة الحمس وأشرف العرب في الجاهلية وهم أصحاب الدعوة الإسلامية) في الخلافة، فاختير أبو بكر الصديق خليفةً لرسول الله (ص)[٤١] بدعمه في ذلك سابقته في الإسلام وهجرته المبكرة، وهو أكبر جميع صحابة الرسول (ص) سناً من المهاجرين. وهكذا لعبت المفاهيم القبلية والإسلامية دوراً في انتخاب أبي بكر الصديق.

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن بني عبد مناف (بنو هاشم وبنو أمية وبنو العباس) أبدوا معارضتهم وتحفظهم من تأمير أبي بكر الصديق كونه من قبيلة تيم التي لا تنافر بني عبد مناف في الحسب والنسب أو العصبية ويبدو أن صغر سن علي بن أبي طالب، وعدم نجاح الإسلام سياسياً بشكل نهائي حتى الآن، ونشوب حركة الردة، كانت تشكل نقاط ضعف لدى بني عبد مناف منعتهم من المعارضة العلنية لتنصيب أبي بكر الصديق.

مرض أبو بكر الصديق (١١-١٣هـ) مرض الموت في فترةٍ حرجة جداً، فقد كان سكان المدينة والجميع مشدوداً فيها إلى المصير الذي ينتظر الأُمة على جبهات الفتوح، لذا عمل أبو بكر على تنصيب عمر بن الخطاب خليفة من بعده دون استشارة تذكر للجماعة في المدينة [٤٢]، وهكذا لم يلاقِ هذا القرار معارضة تذكر من باقي الصحابة.

إن الانتصارات التي حققتها الراية الإسلامية والعرب أيام عمر بن الخطاب (١٣-٢٣هـ) وما أعقبها من تطورات عملت أول ما عملت على رفع شأن قادة المهاجرين من قريش وعلى الأخص أولاد عبد مناف، وهكذا بدأ قادة قريش من المهاجرين التطلع إلى تولي قيادة هذه الدولة، ولما لاحظ عمر بن الخطاب ذلك قام بوضع مجلس شورى من ستة أفراد ممن لديهم السابقة والهجرة المبكرة من جهة والشرف الاجتماعي والتميز الاقتصادي من جهة أخرى، وكانوا : عثمان بن عفان (من بني أمية من بني عبد مناف) وعلي بن أبي طالب (من بني هاشم من بني عبد مناف) وطلحة بن عبيد الله (من تيم) وعبد الرحمن بن عوف (من زهرة) وسعد بن أبي وقاص (من زهرة) والزبير بن العوام (من بني أسد) وأمرهم بانتخاب أحدهم لتولي منصب الخلافة من بعده[٤٣].

ومن المتوقع أن يكون أولاد عبد مناف (عثمان وعلي) أكثر المرشحين أهلية للخلافة، وقيادة العرب، لأن باقي الأعضاء لا يجاروهم في الحسب (الفعال) والنسب (الشرف) الذي كان لديهم في الجاهلية وزاده انتصار الإسلام شدّةً أيام عمر بن الخطاب، وقد ثُبِّتَ هذا لهم في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي والديني والعسكري في ديوان العطاء على التفضيل سنة ٢١هـ . وهكذا انتهت المداولات في المجلس بإفراز عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب أولاد عبد مناف. ويبدو أن كبر سن عثمان بن عفان عن سنِّ علي بن أبي طالب من جهة، وكون المجلس مشكلاً من كبار تجار المسلمين وملاكيهم ما عدا علي من جهة أخرى، جعل غالبية الأعضاء يرون مصلحتهم، وهي مرتبطة بمصلحة الدولة، في تعيين عثمان وتفضيله على علي بن أبي طالب، وفعلاً بويع عثمان بن عفان خليفةً بعد وفاة عمر متأثراً بجراحه سنة ٢٣هـ . وتؤكد المصادر أن بني هاشم وعلى رأسهم علي بن أبي طالب لم يحترموا قرار المجلس بدعوى أن علياً أشرف من عثمان حسباً ونسباً بحكم أنه الأقرب إلى الرسول (ص) من عثمان.

وانطلاقاً مما سبق يلاحظ أن الخلافة حُدِّدت في قريش أو في المهاجرين من سكان المدينة، يدعمهم في ذلك العصبية القوية أو الحسب والنسب، كما أن تعيين ولي أمر الأمة اختلفت أشكاله من انتخاب، وتعيين، واختيار من مجلس شورى مُكوَّن من ستة أشخاص، ولعل المهم ملاحظته أن أمر الخلافة وتنصيب

الخليفة خصَّ سكان المدينة المنورة من المهاجرين والأنصار فقط، ولم تُسأل القبائل من خارج المدينة أو لم يكن لها حتى الآن التدخل في هذا الأمر.[٤٤]

كان قدر الخليفة عثمان بن عفان أثناء إمارته المسلمين (٢٣هـ-٣٥هـ) أن يعيش أحداث الفتنة الأولى التي نجمت عن المتغيرات والتطورات السريعة التي أفرزت بدورها مشاكل متعددة لم يكن بمقدور المدينة المنورة استيعابها ووضع الحلول لها.

إن مقتل الخليفة عثمان في مدينة الرسول (ص) وعاصمة دولة الخلافة وعلى أيدي قادة الفتنة من الأمصار، وما تبع ذلك من صراع أهل الشورى على الحكم بسيوف هذه الأمصار، وصراع الأمصار فيما بينها على ذلك، وانقسام الأمة على نفسها، وظهور الحزبية السياسية والدينية، يعبر بكل وضوح عن التحولات السياسية الآتية:

أولاً: ظهور دور الأمصار ومراكز القوى الجديدة التي أقيمت للتو بعد الانتصارات، وانتهاء دور المدينة وتهميشه في موضوع الحكم والسياسة، لذا قام هؤلاء بقتل الخليفة وتنصيب آخر مكانه تحت ظلال سيوفهم.

ثانيا: إن ظهور دور الأمة رافقه استخدام السيف في موضوع الخلافة ولذا تراجعت الشورى وانتهت بيعة الرضا في تعيين الخليفة، وهكذا قتل عثمان، وأَخَذ عليّ بيعته بقوة السيف من أصحاب الجمل وسكان البصرة في معركة الجمل، وتوجُّه وبدعم القبائل العراقية الى الشام لانتزاع البيعة من قبائلها بقيادة معاوية بن أبي سفيان وبقوة السيف في معركة صفين كذلك، وبما أن الشام وبقيادة معاوية وبدعم من القبائل اليمانية كانت الأقوى من العراق من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والفكرية استطاعت حسم أمر الصراع على الخلافة بقوة السيف إلى صالحها، وهكذا بويع معاوية بن أبي سفيان من جميع الأمصار بالخلافة سنة ٤٠هـ، وأطلق المسلمون على هذا العام عام الجماعة لإجماع الأمة على بيعة معاوية بن أبي سفيان آنذاك[٤٥].

وفي خلافة معاوية بن أبي سفيان (٤٠هـ - ٦٠هـ) تبلور مفهوم الدولة وظهر من خلال المؤسسات الإدارية والاقتصادية أمام ظهور الأحزاب الدينية والسياسية (الخوارج والشيعة) وكذلك المعارضة القبلية هنا وهناك، وأمام هذه التطورات ورغبة بني أمية والقبائل اليمانية في الشام في الاحتفاظ بقيادتها للأمة ولحسم

الخلاف الدائر بين مراكز القوى، والذي استمر قرابة نصف قرن من الزمان، لجأ معاوية ومستشاروه إلى إقرار نظام ولاية العهد أو النمط الخلافي الوراثي في دولة الخلافة. هذا وقد ساعده في ذلك: تراجع مفهوم الشورى وفشله الذريع بين أهل الشورى أنفسهم[٤٦] وانتهاء وتراجع مفهوم السابقة والهجرة المبكرة في قضية إمامة المسلمين، أضف إلى هذا غلبة القبائل اليمانية ديموغرافياً في الأمصار الإسلامية تلك التي تتفهم هذا النمط في الحكم عكس القبائل البدوية الشمالية.[٤٧]

واللافت للنظر أن المصر الوحيد الذي عارض وراثة الحكم في دولة الخلافة هو المدينة المنورة، وبقيادة من أبناء الصحابة أو أعضاء مجلس الشورى، ولا غرابة في ذلك إذا ما عرفنا أن هذا البلد ما زال يرفض إخراج أمر الخلافة (الشورى) من يديه ولا يوافق على انتقاله إلى أمصار جديدة، فهو ما زال يحن ويعمل على إعادة الأمر إليه، ناهيك عن المفاهيم الإسلامية القوية في المدينة المنورة، والتي ترفض مبدأ وراثة الحكم، كل هذا يفسّر معارضة الحجاز للنمط الجديد في الحكم.

وهكذا استمر النمط الخلافي الوراثي في الحكم في دولة الخلافة حتى سقوطها بعد الحرب العالمية الأولى في القرن العشرين. وقد سجّل علماء الأمة وفقهاؤها هذه التطورات في مؤسسة الحكم في دولة الخلافة فيما رووه على لسان الرسول (ص) بهذا الشأن عندما قالوا أنه قال : «ستكون نُبُوَّةً ثم خلافة نبوة ثم جبريةً ثم مُلك عضوض».[٤٨]

الهوامش

١) انظر عن الإيلافات: ابن هشام، عبد الملك ، **سيرة النبي**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت ١٩٨١م، ج١، ص١٤٧؛ ابن حبيب ، محمد، **كتاب المحبر**، مطبعة دار المعارف العثمانية، حيدر اباد، الركن ١٩٤٢م، ص١٦٢ . ١٦٣؛ البلاذري، أحمد بن يحيى، **انساب الأشراف**، الجزء الأول، تحقيق محمد حميدالله ، دار المعارف بمصر ١٩٥٩م ، ص٥٩؛ الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والأنبياء والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر ١٩٧٠م، ج٢، ص١٢؛ الجاحظ، عمرو بن بحر، **الرسائل**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٧٩م، ج١، ص٧٠؛ ابن سعد، محمد، **الطبقات الكبرى**، لايدن ١٣٣٨هـ، ج١ق١، ص٤٣-٤٥؛ الثعالبي،عبد الملك بن محمد، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٥م، ص١١٥؛ فكتور سحاب، **إيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف**، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٩٢م، الجزء الأول والجزء الثاني.

٢) أنظر عن مكانة مكة الدينية لدى العرب: أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله، **الأوائل**، تحقيق محمدالسيد وكيل المدينة المنورة ١٩٦٦م، ج١، ص٣٢؛ الطبري، تاريخ ، ج٢، ص١٣٩؛ فكتور سحاب، **إيلاف قريش**، ج٢، ص٢٨٥ وما بعدها .

٣) أنظر عن ظاهرة الحمس: ابن هشام، **السيرة** ، ج١، ص٢١٢-٢١٨؛ ابن حبيب، **المحبر**، ص١٧٨. ابن سعد، **طبقات**، ج١ق١، ص٧٢. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، **كتاب المعارف**، تحقيق ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩م، ص٢٦٩؛ ابن الفقيه، أحمد بن محمد، **مختصر كتاب البلدان**، تحقيق دي غويه، ليدن ١٣٠٢هـ، ص١٨؛ الثعالبي، **ثمار القلوب**، ص١١٥؛ المرزوقي، محمد بن عبدالله، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، تحقيق رشدي الصالح، دار الثقافة، بيروت ١٩٧٩م، ج١، ص١٧٩-١٨٥؛ السيوطي، جلال الدين، **لباب النقول في أسباب النزول**، تونس ١٩٨٤م، ص٣٤ ، ٣٥؛ ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «حمس»؛ الزمخشري، **الفائق** «مادة حمس».

٤) ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، **تهذيب تاريخ ابن عساكر**، تهذيب عبدالقادر بدران، المكتبة العربية، دمشق ١٣٢٩هـ - ١٣٥١هـ، ج٦، ص٤٣٣ ،٤٣٤؛ ابن هشام، **السيرة**، ج١،ص١٤٧.

٥) الجاحظ، **رسائل**، ج١، ص١٨٤؛ ج٣، ص٣١١ ، ٣١٢. ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «لقح» الحموي، ياقوت، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت ١٩٥٧م، ج٥،ص١٨٣ ، ١٨٤.

٦) انظر:

Albert Haurani, "Die Geschichte Der Arabischen Volker" Frankfurt (1996) P.32.

Peter Feldbauern, " Die Islamische Welt (600 - 1250)" Berlin (1950) P. 31- 45.

٧) يوري ميخايلوفيتش كوبيشانوف، **الشمال الإفريقي في العصور الوسيطة المبكرة وعلاقاته بالجزيرة العربية من القرن السادس الى منتصف القرن السابع الميلادي**، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، منشورات الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٨م، ص١٩٢، ١٩٣، ٢٠٧-٢١٢، ٢٣١، ٢٣٢، ٥٧٧. آرثركريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب وعبد الوهاب عزام، دار النهضة العربية، بيروت، ص ٤٧٨-٤٩٠.

٨) انظر على سبيل المثال: القرآن الكريم، **سورة البروج** -آية ١٠ (يقول تعالى: إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم ولهم عذاب الحريق)، سورة الإسراء- آية ٧٣ (يقول تعالى: وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا إليك) ، سورة البقرة-آية ١٠٢ (يقول تعالى: والفتنة أشد من القتل)، الأنفال-آية ٣٩ (يقول تعالى: وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله)، الحج- آية ٥٣ (يقول تعالى: ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض).

٩) انظر على سبيل المثال لا الحصر: البخاري، محمد بن إسماعيل، **الصحيح**، دار الجيل ، بيروت، ج٩، ص٥٨-٧٧. مسلم بن الحجاج، **الصحيح**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت ١٩٨٣م، ج٤، ص٢٢٠٧-٢٢٧١. أبو داود ، سليمان بن الأشعث، **السنن**، دار الفكر، بيروت، ج٤، ص٩٤-١٢٥. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **النهاية في الفتن والملاحم**، تحقيق محمد احمد عبد العزيز، دار الجيل، بيروت، الجزء الأول والجزء الثاني.

١٠) سيف بن عمر التميمي، **كتاب الردة والفتوح وكتاب الجمل ومسير عائشة وعلي**، تحقيق قاسم السامرائي، لايدن ١٩٩٥م، ص١٣١.

١١) سيف بن عمر، **الردة**، ص١٠٢ ، ١٠٣.

١٢) سيف بن عمر، **الردة**، ص١١٨ . ١١٩.

١٣) سيف بن عمر، **الردة**، ص٤٤ ، ٤٦.

١٤) الطبري، **تاريخ**، ج٤، ص٣٦٨.

١٥) سيف بن عمر، الردة، ص٤٤؛ الطبري، **تاريخ**، ج٤، ص٢٢٣ .

١٦) الطبري، **تاريخ**، ج٥، ص٢٦٩.

١٧) حمادة، محمد ماهر، **الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصر الأموي**، مؤسسة الرسالة ودار النفائس، القاهرة ١٩٧٤م، ص٢٩٢.

١٨) أحمد زكي صفوت، **جمهرة خطب العرب في العصور العربية الزاهرة**، القاهرة ١٩٦٢م، ج٢، ص٣٧ .

١٩) حمادة ، الوثائق، ص٣٩٢ .

٢٠) أحمد زكي، جمهرة، ج٢، ص٧٣ .

٢١) مؤلف مجهول، **الإمامة والسياسة**، تحقيق سعيد صالح، رسالة ماجستير-الجامعة الأردنية ١٩٧٨م، ج١، ص٢٦٦.

٢٢) الطبري، **تاريخ**، ج٤، ص٢٢٣ .

٢٣ ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «فتن»؛ الزبيدي، تاج العروس، مادة «فتن» .

٢٤) انظر على سبيل المثال: البخاري، **صحيح**، ج٩، ص٥٩ ، ٧٨؛ البغدادي، عبد القادر بن عمر، **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**، تحقيق عبد السلام هارون، الهيئة المصرية ١٩٧٦م، ج٥، ص٢٠٩.

٢٥) حث القرآن الكريم على الطاعة لله وللرسول ولأولي الأمر في سبعين آية، وقال تعالى في سورة النساء - آية ٥٩ (وأطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم).

٢٦) انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «خلف»؛ ابن خلدون، عبد الرحمن، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**...، حيفا ١٩٦٠م، ج١، ص٣٣٦-٣٣٨ .

٢٧) الطبري ، تاريخ، ج٣، ص٢٢٤ .

٢٨) انظر على سبيل المثال لا الحصر: محمد بن وضاح، **كتاب البدع**، تحقيق إزابيل فيرو، مدريد ١٩٨٨م، ص١٥٧-٢٣٥ .

٢٩) انظر على سبيل المثال لا الحصر: مسلم ، **صحيح**، ج٣، ص١٤٥١ــــ١٤٨٢ ؛ الضحاك بن مخلد الشيباني، **كتاب السنة**، تحقيق محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٩٣م، ص ٤١٩ -٤٢٣ ، ٤٧٢-٥٠٨ .

٣٠) أنظر: الطبري، **تاريخ**، ج٧، ص٢٢٣ (رسالة الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بشأن الخلافة ومفهومها). حسين عطوان، **الأمويون والخلافة**، دار الجيل ١٩٨٦م، ص١٩-٢٦.

٣١) البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، **الفَرْقُ بين الفِرق وبيان الفرقة الناجية**، تحقيق لجنة إحياء التراث، بيروت ١٩٨٢م، ص٤-١٥ .

٣٢) الأشعري، علي بن إسماعيل، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٩م، ص٣٤.

٣٣) أنظر: الفسوي، يعقوب بن سفيان، **كتاب المعرفة والتاريخ**، تحقيق أكرم ضياء العمري، بغداد ١٩٧٤م ، ج٢، ص٣١٧؛ الأزدي، يزيد بن محمد، **تاريخ الموصل**، تحقيق علي حبيبة، القاهرة ١٩٦٧ م، ص٢١٨ ، ٢١٩.

٣٤) جمال جودة، **العرب والأرض في العراق في صدر الإسلام**، الشركة العربية للطباعة والنشر، عمان ١٩٧٩م، ص١١٩-١٤٤.

٣٥) أنظر عن هذا التمايز على سبيل المثال لا الحصر: أبو يوسف ، يعقوب بن إبراهيم، **كتاب الخراج**، ط٤ ،١٣٩٢هـ، ص٢٦؛ أبو عبيد، القاسم بن سلام، **كتاب الأموال**، تحقيق

محمد هراس، القاهرة ١٩٦٨م، ص٣٧٤ ، ٣٧٥؛ جمال جودة، **العرب والأرض**، ص٨٦-٨٨، ١٨٧-١٩٠.

٣٦) أنظر عن تنظيمات ديوان العطاء: جمال جودة، العرب والأرض، ص١٨٧-٢٠٠. هاني أبو الرب، **العطاء في صدر الإسلام**، رسالة ماجستير بالجامعة الأردنية ١٩٨٦م .

٣٧) أنظر عن الفتنة الأولى: هشام جعيط، الفتنة [

٣٨) سحر القواسمي، **التجارة ودولة الخلافة في صدر الإسلام**، رسالة ماجستير في جامعة النجاح الوطنية ١٩٩٩م، ص٦-٩٣.

٣٩) سيف بن عمر، الردة، ص٣٤ .

٤٠) أنظر: جمال جودة، **الهجرة في صدر الإسلام**، دراسة في تطور الفكر الديني والاجتماعي والسياسي في مرحلة التكوين والبناء لدولة الخلافة، **بحث في كتاب**، بحوث ودراسات مهداة إلى عبد العزيز الدوري لمجموعة من الباحثين، مطبعة الجامعة الأردنية، عمان ١٩٩٥م، ص٧٧ وما بعدها .

٤١) أنظر نقاشات سقيفة بني ساعدة في: ابن هشام، السيرة، ج٤، ص٣٣٥ وما بعدها؛ الطبري، تاريخ، ج٣، ص٢٠٣-٢٢٢؛

D. Sourdel, " ***Khalifa*" *in* : *EI*(2) , Vol .IV, P . 937ff.**

٤٢) أنظر: الطبري، **تاريخ**، ج٣، ص٤٢٨-٤٣١.

٤٣) أنظر: الطبري، **تاريخ**، ج٤، ص٢٢٧-٢٤١.

٤٤) أنظر: الطبري، تاريخ، ج٤، ص٤٦٩(حديث رجل من عبد القيس). ٤٥- أنظر: الطبري، **تاريخ**، ج٥، ص٣٢٤ .

٤٦) أنظر مؤلف مجهول، **الإمامة**، ج١، ص٧٥؛ الزبير بن بكار، **الأخبار الموفقيات**، تحقيق سامي مكي، بغداد ١٩٧٢م، ص٥١١؛ النويري، أحمد بن عبد الوهاب، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣١م، ج٢، ص٣٥٢ .

٤٧) أنظر: ابن أعثم الكوفي، أحمد، **الفتوح**، تحقيق محامد العباسي، حيدر اباد، الدكن، ١٩٧١م، ج٣، ص١٤٧(اعتماد معاوية على اليمانية).

٤٨) أنظر على سبيل المثال لا الحصر: ابن سعد، الطبقات، ج٣ ق١، ص٥٦. أبو داود، **سنن**، ج٤، ص٢٦٣ ، ٢١١؛ البخاري ، محمد بن إسماعيل، **التاريخ الكبير**، حيدراباد، الدكن ١٣٦١هـ ج١ ق٢، ص١٧٦؛ ابن حنبل، احمد، **المسند**، بيروت ١٩٦٩م ، ج٥ ص٢٢٠؛ الصنعاني، إسماعيل ابن يحيى، **المصنف**، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت ١٩٧٢م، ص٤٤٧؛ الفسوي، **المعرفة والتاريخ**، ج١، ص٣٤٠.