سلسلة أوراق بحثية

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة

في المجتمع العربي الإسلامي بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين

خليل عثامنة

مواطن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

التحول المدني
وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي الإسلامي بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين

خليل عثامنة

Civic Transformation and the State
in Arab-Islamic Society, AD 7th - 11th

Khalil 'Athamina

© Copyright: MUWATIN - The Palestinian
Institute for the Study of Democracy
P.O.Box: 1845, Ramallah, Palestine
2002

This book is published as part of an agreement
of cooperation with the Ford Foundation, Cairo
and Chr. Michelsen, Norway

جميع الحقوق محفوظة
مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية
ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين
الطبعة الاولى - ٢٠٠٢

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة فورد، القاهرة
ومؤسسة كرس ميكلسون، النرويج

تصميم وتنفيذ مؤسسة نـأديا للطباعة والنشر والاعلان والتوزيع
رام الله - هاتف ٢٩٦٠٩١٩ - ٢.

ما يرد في هذا الكتاب من آراء وأفكار يعبر عن وجهة نظر المؤلف ولا يعكس
بالضرورة موقف مواطن - المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية.

المحتويات

مقدمة	٥
الأوضاع السياسية في وسط الجزيرة	٩
وسط الجزيرة وظهور مملكة كِنْدَة	١٩
الشخصية القبلية عشية ظهور الإسلام	٢٩
الكيانية القبلية في الحجاز	٤٣
البعد الاقتصادي والكينونة السياسية	٤٧
هوذة بن علي الحنفي وحماية القوافل	٥١
الإسلام والتوجّه المدني	٥٧
ميلاد الأمّة ونشوء دولة الإسلام	٦٣
الخطوات التنظيمية بعد الهجرة	٦٧
من الأمّة إلى الدولة	٧٩
الدولة العباسية والمجتمع المدني	١٠٥
الهجرة والانخراط في الأمة/الدولة	١١٣
خلاصة	١٢٥
الهوامش	١٢٩

مقدمة

واكبت الدعوة الإسلامية منذ انطلاقها في مستهلّ القرن السابع الميلادي، عملية تحوّل مدنيّ اجتاحت المجتمع العربي، الذي كانت تسوده المفاهيم القبلية المحضة. فقد ربطت دعوة الإسلام، ومنذ بدء الفترة المدنية بعد الهجرة، بين الإيمان برسالة الإسلام وعملية التحوّل الاجتماعي من نمط الأعرابية والبداوة إلى نمط العيش الحضري والتمدّن، عندما جعلت فريضة الهجرة ركناً أساسياً من أركان الدّعوة، بل وقرنت هذه الفريضة مع الإيمان بالرسالة، وجعلتها معياراً يقاس به الإخلاص للدين؛ ومن ثمّ الانتماء إلى جماعة الدعوة.

وفي الوقت نفسه سعى صاحب الدعوة، النبي محمد (ص) وفي وقت مبكّر، إلى وضع الأسس ورسم الخطوط العامة للكيان السياسي الإسلامي الذي أطلق عليه اسم "الأُمّة" التي تطورت بعد وفاته إلى ما عرف باسم الخلافة الراشدة أو بالأحرى دولة الإسلام. وكان أبرز ما تمخّض عنه تكوين الأمّة، تلك الطروحات التي حددت جدلية العلاقة بين مؤسسة الأمة على مستوى الجماعة، وبين المسلمين على مستوى الفرد. هذه الجدلية التي يطلق عليها مصطلح العلوم السياسية الحديث والمعاصر اسم المواطنة أو اسم الانتماء، مع ما يتضمنه ذلك من الالتزامات المتبادلة لدى طرفي هذه المعادلة.

في هذه الدراسة سأحاول أن أتتبع مراحل هذا التحول، ومسيرة التشكل التي

قطعها المجتمع العربي حتى بلغ مرحلة الأمّة، وكذلك الوقوف عند العوائق كما المحفّزات التي واجهته أو دفعت به إلى بلوغ الغاية. كما سأتناول صيغ الكيانات السياسية أو شبه السياسية التي كانت تقوم في البيئة الجيوسياسية التي نشأ في محيطها الإسلام، كمرحلة ضرورية لفهم طبيعة التحول.

إن ما يعنينا في هذا الإطار وسط جزيرة العرب دون باقي أجزائها، لأن وسط الجزيرة كان البيئة الديمغرافية والجغرافية التي ظهرت فيها دعوة الإسلام. ولكن التركيز على مجريات الأمور في هذه المنطقة لن يثنينا عن تناول ما كان يجري، أو بعض ما كان يجري، في المناطق الأخرى من جزيرة العرب؛ وخاصة في المناطق الشمالية المحاذية للدولة البيزنطية، أو المناطق الشمالية الشرقية التي تتاخم الأراضي الواقعة تحت النفوذ الفارسي، سواء أكان هذا النفوذ مباشراً أم غير مباشر. إذ لم تكن الأحداث التي تجري على أرض وسط الجزيرة تتم بمعزلٍ عما كان يجري حولها، بل كانت، في غالب الأحيان، صدى للتفاعلات السياسية المتغيرة، إن لم تكن نتيجة مباشرة لها. وفي بعض الأحيان كانت القوى الفاعلة في هذه المنطقة تساهم، بشكل أو بآخر، مساهمة مباشرة، ما يجعلها شريكاً في صنع الحدث.

كانت منطقة وسط الجزيرة، تشمل آنذاك أرض الحجاز ومنطقة تهامة، وهي ما يعرف اليوم بمنطقة عسير الممتدة على ساحل البحر الأحمر من ميناء جدّة في الشمال وحتى جيزان على حدود اليمن في الجنوب، تضاف إليها منطقة الهضبة الممتدة من مكة والمدينة شرقاً حتى حدود العراق والمعروفة باسم نجد، وما يتاخمها من المناطق الساحلية الممتدة على طول الخليج الفارسي، والتي يقوم عليها ما يعرف اليوم بدول الخليج (عُمان، والإمارات، وقطر، والبحرين والكويت).

على هذه البقعة المترامية الأطراف والتي شكلت الجزء الشمالي من جزيرة العرب الذي تفصله عن الجنوب (اليمن وحضرموت) صحراء الربع الخالي، كانت تقيم فسيفساء قبلية تنتمي في غالبيتها إلى عدنان جدّ العرب الشماليين الذي جعله النسابون العرب أباً لقبائل مضر وربيعة، أو قيس وربيعة، تمييزاً لهم عن العرب الجنوبيين (أهل اليمن) الذين كانوا ينحدرون، في رأي النسّابين من أصلاب قحطان.[1]

وبغض النظر عن التفرعات العرقية لهذه المجموعة الكبيرة من القبائل، فقد افترض النسابون العرب انها جميعاً تنحدر من صلب معدّ بن عدنان وولده نزار. ولأغراض هذه الدراسة، فإننا نقتصر فقط على ذكر اشهر هذه المجموعات القبلية فنشير إلى الأجذام دون الفروع. بمعنى آخر، فإننا سنسمّي فيها تلك الفيدراليات القبلية التي تندرج فيها عدد من القبائل، كفيدرالية ربيعة، على سبيل المثال، التي كانت تنتسِبُ إليها قبائل بكر بن وائل، وتغلب وعبد القيس، أو فدرالية تميم التي ضمّت بني حنظلة وبني يربوع، وبني سعد والرّباب، أو فدرالية قيس التي انضوى تحت لوائها بنو أسد وبنو كنانة وغطفان.

الأوضاع السياسية في وسط الجزيرة

منذ مطلع القرن الأول للميلاد وحتى حوالي منتصف القرن الخامس الميلادي، كان وسط جزيرة العرب، وإلى حدّ ما أطرافها الشمالية، خاضعاً لسيطرة فيدراليات قبلية محلية تنتمي إلى الجذمين القبليين ربيعة ومُضَر. وكانت الزعامة في هذه الفيدراليات تتكون من الطبقة الأرستقراطية المحاربة التي تشكلّت من رعاة الجمال. حيث استطاعت هذه الفئة باستخدامها الكثيف للجمل تحقيق أغراضها العسكرية؛ لأن الجمال زوّدتها بطاقات لوجسْتية مكنتها من القدرة على الحركة وسرعة الانتقال من مكان إلى آخر مصحوبة بأعداد كبيرة من المقاتلين.

وكانت هذه الأرستقراطية المحاربة قادرة على تدعيم طاقاتها العسكرية عن طريق امتلاك الخيول، التي وإن كان الحصول عليها ينطوي على صعوبات جمّة، وكان اقتناؤها يستدعي كلفة باهظة، كانت تعطي أصحابها ميزات عسكرية ميدانية، فتضاعف من سرعة الحركة ومن سرعة الانتقال، ومن ثمّ القيام بغارات مفاجئة تشلّ القدرة الدفاعية للطرف الآخر.[٢] نتيجة لتضافر هذه العوامل، فقد كان بمقدور هذه الأرستقراطية أن تخضع لسلطانها ونفوذها تلك المجموعات الأقل حظّاً من القوة، والتي تعتمد الحياة الرعوية وتعتاش من تربية قطعان الماشية، سواء أكانت تتبع نمط الحياة شبه الرعوية، أم تلك التي تتبع نمط الحياة الزراعية في الواحات المنتشرة هنا وهناك وسط الجزيرة، أم من فئات التجار الصغار

الذين يتجولون ببضائعهم بين الأسواق الموسمية. وكان بسط نفوذ هذه الأرستقراطية على هذه المجموعات القبلية إنما يتمثل بفرض نوع من الإتاوة السنوية التي عرفت باسم "الخُوَّة" (khuwwa)، بمدلوله السوسيو/اكونومي (socio-economic) في البيئة القبلية، فكان هذا النوع من الجباية من علامات الخضوع وإعلان الطاعة لهذه الزعامات. وبالمقابل، فقد كانت الزعامة المتنفذة تمتنع عن سلب ممتلكات هذه المجموعات ولا تخضع رجالها ونساءها للأسر والسّباء، بل كانت تحرص على حماية هؤلاء "الرعايا" وتوفير الأمن لهم إذا ما تعرضوا لهجوم خصوم منافسين.(٣)

ويجدر بنا أن ننوّه في هذا السياق، أن هذه الصورة لم تكن تنطبق على كل المجتمعات الزراعية المستقرة أو كل المجتمعات شبه الرعوية، في تلك الناحية من جزيرة العرب. فكانت بعض المجتمعات الزراعية، خاصة الكبيرة منها، أو تلك التي كان بحوزتها موارد اقتصادية كافية، قد طورت لنفسها آلية استطاعت بواسطتها أن تحمي نفسها من سطوة الأرستقراطية القبلية المحاربة، وبهذا فقد أفلتت من نير التبعية وذلّ الخضوع ودفع الأتاوات، بعد أن كانت مستعدة لدفع ثمن هذا النوع من الاستقلالية من مواردها وأموالها وتسخير إمكانياتها الاقتصادية. فكانت بعض المراكز الاستيطانية الكبيرة كمدينة الطائف على سبيل المثال، لها أسوار وبوابات وحصون تصدّ عنها غارات المهاجمين. وكانت بعض الواحات الزراعية الغنية كبلدة يثرب (المدينة المنورة) قد أقامت سلسلة من الحصون العائلية التي يحتمي بها أصحابها عند تعرضهم للخطر، وهي نفسها الحصون التي أطلقت عليها روايات المؤرخين المسلمين الأوائل اسم "الأُطم" أو "الآطام".(٤) وكانت هذه الأطم ابنية مرتفعة مبنية بالحجارة الكبيرة الصلبة القادرة على الصمود أمام عاديات الزمان. وقد أشار إلى ذلك الشاعر الجاهلي امرؤ القيس بن حجر الكندي في معلقته المشهورة حين وصف قوة السيّول الجارفة التي تحدث في البادية بين حين وآخر فتجرف كل ما يعترضها من أشجار وصخور وأبنية وبيوت، فقال:(٥)

وتيماءَ لم يترك بها جذع نخلةٍ ولا أُطُماً إلاّ مشيداً بجندل

وكان هذا النوع من الحصون منتشراً في وسط جزيرة العرب وفي جنوبها، فذكرت المصادر وجود مثل هذه الآطام في ما عدا يثرب، في منطقة نجران التي كانت غالبية أهلها من القبائل المسيحية، وفي مناطق أخرى في أرض اليمن، وخاصة في صنعاء، كما ورد ذلك في شعر الأعشى وشعر أوْس بن مغراء السَّعدي والأضْبَط بن قُريع.(٦)

وانتهجت تجمعات سكانية أخرى من سكان الواحات الزراعية، نهجاً دفاعياً آخر بعيداً عن وسائل الدفاع السلبي؛ فبدلاً من الأسوار والحصون عمدت إلى إقامة وحدات عسكرية دفاعية أقرب إلى الميليشيات منها إلى العساكر النظامية. وفي كثير من الحالات، كانت هذه التجمعات تعمل بالمشاركة مع غيرها لتشكيل هذه القوة الدفاعية، بحيث تتكون الميليشيا الدفاعية من محاربين ينتمون إلى مختلف الأطراف ذات المصلحة المشتركة. وكان الدور الأساسي لهذه الميليشيات منصباً على المهمة الدفاعية ولا يتعداها، حيث لم يحدث أن قامت هذه الوحدات بأي مهمات عسكرية هجومية.(٧)

وكان هذا الأمر عائداً بالأساس إلى الصعوبات التي يتميز بها المجتمع الزراعي من عدم توفر وسائل النقل الكافية، أو القادرة على سرعة التحرك من جهة، وعلى عدم توفر المقاتلين "الفرسان" المدربين على الركوب والإغارة من جهة ثانية.

وشهدت جزيرة العرب نوعاً آخر من التجمعات السكانية التي بلورت لنفسها إطاراً دفاعياً من نوع آخر، لتحمي نفسها من إغارة الأرستقراطية القبلية المحاربة، خاصة تلك التجمعات التي نشأت فيها المعابد الدينية من أبنية مقدسة، أو مقامات، أو قبور لبعض القديسين. فأصبح وجود هذه المعالم المقدسة عاملاً رادعاً للنوايا العدوانية للعناصر الآتية من خارج المنطقة، وأصبح ابناء التجمعات الذين يوحدهم العامل الديني ونظرة التقديس تجاه هذه المعالم، يشكلون درعاً واقياً يصد خطر الهجمات الخارجية. كان النموذج المكيّ هو النموذج الأمثل لمثل هذا النوع من التجمعات. فبسبب القداسة التي كانت تحظى بها "الكعبة" لدى العديد من القبائل العربية، وبسبب تحويل مكة وضاحيتها إلى "حَرَم" يحظر على الناس حمل السلاح

في داخله، ومن ثمَّ الامتناع عن سفك الدماء والعدوان، ضمنت مكة لنفسها الأمن والحماية من عدو خارجي. وكما هو معروف، فقد انقسمت القبائل العربية في وسط الجزيرة وفي أجزائها الأخرى إلى قسمين؛ الأول يضم قبائل تحترم حرمة مكة وقداسة الكعبة؛ وهي القبائل التي عرفت باسم "أهل الحرم" أو "المُحرمة". وكان القسم الثاني يعرف باسم "أهل الحلّ" أو "المُحِلّة" ممن لم يعيروا هذه الحرمة أو تلك القداسة أي اهتمام.

وبهذا صارت منظومة القبائل "المحرمة" التي تنتمي إلى الصنف الأول من القبائل سياجاً يحمي مكة والحرم من أي توجّه عدواني لدى الطامعين أو المغامرين من الأرستقراطية القبلية المحاربة.[٨]

وإذا كانت مؤسسة "الحَرَم" قد ضمنت الأمن والحماية لمدينة مكة، فإن هذه المؤسسة ذاتها، قد عرفت في تجمعات زراعية أو تجارية أخرى في وسط جزيرة العرب، ولعبت دوراً مشابهاً في حماية هذه الأماكن، كما كان حال مدينة الطائف التي اشتملت على معبد "الرُبّة" بوادي وَجّ الذي اعتبرته قبائل المنطقة حرما، أو مدينة حَجْر في منطقة اليمامة، حيث كانت تقيم فيدرالية بني حنيفة.[٩]

وعلى غرار التجمعات السكانية الزراعية، قامت بعض التجمعات الرعوية أو شبه الرعوية بتطوير نوع آخر من البقاع المقدسة التي نالت حرمة وتقديس جماعات قبلية أخرى، فالتفت من حولها معتبرةً إياها أماكن لا يجوز تعريض حرمتها للتدنيس والاختراق. وعرفت هذه المؤسسة باسم "الحوطَة".[١٠]

كان لهذه البقاع المقدسة، "الحرم" و"الحوطة" قيّم أو قيّمون ينتمون إلى العائلة المقدسة التي كان جدها الأكبر هو المؤسس لهذا المركز الديني المقدس، وكان هو الذي رسم حدوده الجغرافية. فكان أفراد هذه العائلة هم خدّام هذا المقام أو سدنته (كهّانه). وكانت هذه المقامات عبارة عن بيت أو صخرة أو منبع أو شجرة، وكان اتباعها يعتقدون أنها تجسد أحد آلهتهم أو معبوداتهم ومن هنا كان مصدر قداستها. ولم تكن القدسية الدينية مقصورة على المقام أو الموقع بذاته، بل اتسع نطاقها لتشمل مساحة محددة من حولها لها حدود وعلامات بارزة، تعرف باسم

"أَنْصِبَة". وكانت قدسية الموقع المقدس تنطوي على التقيد بجملة من الإجراءات والتنظيمات التي يجدر بالأتباع احترامها. وفيما عدا الأنظمة والقيود التي تحرم العدوان وسفك الدماء التي سبق وأشرنا إليها، فقد كانت هناك مجموعة من الأنظمة ذات البعد الاجتماعي والسياسي بالإضافة إلى الترتيبات المتعلقة بالطقوس والشعائر الدينية.[١١]

وأتاحت حرية الدخول إلى منطقة الحرم أو منطقة الحوطة، وضمان سلامة وأمن من يقصده من الأطراف المتعادية أو المتخاصمة كافة، الفرصة لتحويل أرضه إلى أرض محايدة تستطيع هذه الأطراف أن ترسل ممثليها إليها للتفاوض حول الأمور المختلف عليها. وبسبب هذا النوع من الخدمات التي توفرها زعامة البقعة المقدسة، فقد حرصت الأطراف كافة، وحتى القوية منها وذات النفوذ الواسع، على احترام حيادية هذه البقاع من منطلق حرصها على مصالحها الذاتية أيضاً. فكثيراً ما عقدت في هذه البقاع الاتفاقيات وأبرمت الأحلاف العسكرية وغير العسكرية خلال مواسم الزيارة، هذا بالإضافة إلى الصفقات التجارية، بل وحتى إتمام علاقات المصاهرة وإجراء بعض الزيجات المهمة. ولم ينشأ الحرص على احترام حيادية الحرم أو الحوطة من مختلف الأطراف من كونه يهيئ الفرصة لخدمة مصالح تلك الأطراف فقط، بل نشأ، كذلك، من مشاعر الخوف والرهبة من العقوبات الدينية الخارقة التي قد تلحق بالمعتدين، أو أولئك الذين يخرقون الحرمة، ومن اللعنات التي قد تصيبهم إن هم أقدموا على ذلك.[١٢]

ونظراً للمكانة المهمة التي اكتسبها "الحرم أو الحوطة" داخل المجتمع العربي، كان من اليسير على رأس العائلة المقدسة، الذي أطلق عليه مصطلح "المَنْصِب" أن يحوز على صلاحيات واسعة، فأصبح بعض شاغلي هذه الوظيفة الدينية قضاة تتوجه إليهم الأطراف المتنازعة للبتِّ في خصوماتهم ومنازعاتهم. ولضمان تنفيذ القرارات التي كانت تصدر عن "الكاهن"/القاضي، فقد درج "المنصب" أو الرئيس الروحي للبقعة المقدسة على أخذ تعهدات القبائل التي تعترف بقداسة الحرم/الحوطة بأن تقف إلى جانبه ضد الطرف الذي يتمرد على قراره ولا يقوم بالانصياع له. ليس هذا فحسب، بل كان بمقدور "المنصب" أن يسخّر القوة العسكرية لهذه

القبائل المنضوية تحت لواء قداسته الدينية في ترويض قبائل أخرى، وإجبارها على الاعتراف بقدسية الحرم/الحوطة. وإن أبى طرف ما الانصياع لقراراته فقد كان يواجه عقوبة "الحرمان" بمفهومها الديني، فيمنع عندها من الاستفادة من المرافق والخدمات كافة التي توفرها مؤسسة الحرم، كالسفر والانتقال على الطرقات تحت مظلة الأمان، أو منعه من ارتياد الأسواق وضرب الصفقات التجارية فيها. بمعنى آخر، فإن هذا النوع من العقوبة كان له، بالإضافة إلى المردود الاقتصادي، مردودان آخران أمني واجتماعي معاً.

على خلفية مثل هذه الصلاحيات والنفوذ الذي مارسته مؤسسة الحرم/الحوطة، فقد كانت هذه المؤسسة محوراً آخر من محاور السلطة السياسية في وسط جزيرة العرب وشمالها، شبيهة إلى حدٍ ما، بالأرستقراطية القبلية المحاربة، ولكن مع فارق بنيوي، إذ نشأت الأخيرة على خلفية عسكرية، بينما نشأت الأولى على خلفية دينية. وكما اعتبر رأس الأرستقراطية المحاربة "شريفاً" فقد اعتبر رأس الأرستقراطية الدينية "شريفاً" هو الآخر، وكان قادراً مثل صاحبه على منح الحماية وتوفير الأمن للفئات الضعيفة التي تنضوي تحت لوائه، وكان مثله، أيضاً، لا يدين بالخضوع لقوة أكبر ولا يدفع لها إتاوة/"خُوّة". وبالمقارنة بين الإطارين، فإن رأس الأرستقراطية الدينية يستطيع أن يمارس، بالإضافة للصلاحيات الدينية، صلاحيات اقتصادية واجتماعية اكتسبها بقوة العامل الديني، بينما كان رأس الأرستقراطية المحاربة يكتسب الصلاحيات ذاتها بواسطة قوته العسكرية وقدرته القتالية.

وعلى الرغم من التشابه الوظيفي القائم بين هذين الكيانين: الأرستقراطية المحاربة والأرستقراطية الدينية، فإنه من السهل أن يقف المرء على بعض عوامل الاختلاف البارزة فيما بينهما. وأول هذه الاختلافات يكمن في طبيعة الكيان ومركباته الأولى لأنه سلطان يقوم، أصلاً، على القوة العسكرية الضاربة. وعلى الرغم من أن سلطة الأرستقراطية الدينية تعتمد هي الأخرى على استخدام القوة العسكرية، فإنها لا تستخدمها بشكل مطلق، بل بشكل محدود لا يتعدى حدود الحرم، بينما يقوم جلّ سلطانها على ركائز اقتصادية ودينية لا تتوفر عند الأرستقراطية المحاربة. ولمّا كانت القوة العسكرية هي الركيزة الوحيدة لدى الأرستقراطية المحاربة فإنه

سرعان ما كان هذا الكيان يفقد سلطانه وسطوته ونفوذه إذا ما فقد هذا العنصر. بينما تظل أسباب وركائز السلطة لدى الأرستقراطية الدينية قائمة، حتى ولو فقد عنصر القوة العسكرية، وذلك لتوفر ركيزتين أخريين هما الاقتصادية والدينية. ومن هنا، فإن إمكانيات الديمومة كانت متوفرة لدى الأرستقراطية الدينية، بينما ظلت إمكانية الاستمرارية لدى الأرستقراطية المحاربة عرضة للزوال.

أما الاختلاف الثاني، فعائد إلى الدور القضائي الذي يمارسه "المنصب" رأس العائلة المقدسة، (أو الزعيم الروحي للحرم/الحوطة)، كمرجعية قانونية، وبالأحرى مرجعية عرفية كانت جزءاً من موروث القبائل المنضوية تحت لواء البقاع المقدسة. وعلى الرغم من أن هذه الصلاحية القضائية لم تكن تشكل دليلاً على قيام المؤسسات القضائية في المجتمع العربي آنذاك، فإنها كانت، على الأقل، ترمز إلى وجود بذور التوجه القضائي/القانوني لديه. وغنيٌ عن القول في هذا السياق أن رأس الأرستقراطية المحاربة لم يكن له أية صلاحيات قضائية أو شبه قضائية مقارنة مع "المَنْصِب".[١٣]

ولعل وجه الاختلاف الثالث يتركز في الجوانب الاقتصادية، فالأرستقراطية الدينية ترتكز على قاعدة اقتصادية أقوى من تلك التي ترتكز عليها الأرستقراطية المحاربة، لأن الأرستقراطية الأولى إنما نشأت، أصلاً، في بيئات زراعية وضمن جماعات من الفلاحين، وأتاحت القدسية التي يتمتع بها الحرم/الحوطة أن تقام بجواره الأسواق، ونظراً لتوفر هذين العاملين فقد كانت الطريق ممهدة، في ظل ظروف اقتصادية مواتية، أن تنشأ ضمن مجتمع أهل الحرم طبقات متخصصة ليس في شؤون الفلاحة فحسب، بل من أصحاب المهن، والتجار ورجال الأعمال وكوادر إدارية ذات كفاءة.

هذه العوامل الثلاثة التي تتميز بها الأرستقراطية الدينية التي تدير شؤون الحرم/الحوطة والتي لا تتوفر عند الأرستقراطية المحاربة، تعني بالضرورة، أن البقاع المقدسة (sacred enclaves) كانت تحمل في أحشائها جنين بنية الدولة، أو على الأقل ما يشبه الدولة،[١٤] وهي ميزة لا يمكن أن توفرها البنية السياسية التي وقفت على رأسها الأرستقراطية القبلية المحاربة.

الاستقلالية القبلية

لم تنخرط القبائل العربية كلها في الإطارين السياسيين آنفي الذكر، وبقيت بعض القبائل، إما بسبب قدرتها الدفاعية العالية، خارج دائرة الخضوع والتبعية لسلطة الأرستقراطية البدوية المحاربة، وأما بسبب الحصانة التي اكتسبتها على خلفية قداستها الدينية، حيث شكلت هذه القداسة درعاً واقياً حماها من خطر الخضوع لتلك السلطة، أو أن تلك القبائل كانت تدير بنفسها بقعة دينية أو معلماً مقدساً ولكنها لم تنجح في إقناع جماعات أخرى بقداسته، فظلت وحيدة بمفردها ولم تشأ أن تتنازل عنه لصالح حرم/أو حوطة أخرى.

وبغض النظر عن الأسباب التي أدت إلى هذا النوع من التفرّد، فإن هذه القبائل قد مارست نوعاً من الاستقلالية السياسية. وبسبب ندرة هذه الظاهرة ومحدودية عدد القبائل التي تمتعت بهذا النوع من الاستقلال، فقد صارت هذه الظاهرة، بحدّ ذاتها، واحدة من أهم القيم في الموروث العربي القبلي في عهد الجاهلية، بل في الموروث الحضاري والاجتماعي والسياسي للمجتمع العربي بعامة. فرأينا كيف أن القرشيين، أهل مكة، قد جعلوا من هذه الحقيقة مناط افتخارهم وكبريائهم الجماعي، حتى باتت هذه الظاهرة جزءاً من موروثهم الحضاري والاجتماعي، بل وأسبغوا على حقيقة كونهم "لَقَاحاً" (أي لا يدينون لملك ولا يخضعون لسلطان) هالة من القداسة الدينية، فضمّنوها النصوص الدينية والأدعية الطقوسيّة التي كانوا يرددونها في موسم الحج عند طوافهم بالكعبة. وبمعنى آخر، فقد أصبحت الاستقلالية السياسية والإفلات من نطاق التبعية للأرستقراطيات القبلية المحاربة ترقى إلى مستوى المقدسات الدينية التي كانت تسود المجتمع العربي آنذاك.[١٥]

وعلى العموم، فقد شكلت الجماعات القبلية المتنقلة التي ألفت نمط حياة الحلّ والترحال، قطباً أحادياً يملك القوة ويمارس النفوذ السياسي في منطقة وسط الجزيرة وشمالها، لأن الأرستقراطية القبلية المحاربة كانت العنصر المسيطر داخل هذه الجماعات. ولكن ذلك لم يكن يعني أن رموز هذه الأرستقراطية وقادتها كأسر أو كأفراد، كانوا بالضرورة يمارسون حياة الحلّ والترحال، إذ كانت هذه النخبة

المحاربة تستطيع أن تتخذ لنفسها مستقراً في المستوطنات الزراعية التي أقيمت في الواحات بسبب قرابة الدم التي تربط هؤلاء بأبناء عمومتهم في هذا المركز الحضري أو ذاك. ومن خلال استقرارهم في هذه المراكز الحضرية، استطاعوا أن يحتلوا موقع القيادة، ويمارسوا نفوذهم على هذا الجزء من القبيلة الذي يقيم أفراده في "المدر" (المستقر الحضري) وهم الذين تسموا بـ "أهل المدر" لأنهم يبنون بيوتهم بالطين والحجارة، وفي الوقت نفسه يمارسون النفوذ ذاته على أجزاء القبيلة التي تقيم في البادية خارج الحدود الجغرافية للواحة الخضراء، والذين أطلق عليهم اسم "أهل الوَبَر" لأنهم ينسجون خيامهم من وَبَر الجمال وشعر الماعز.

وبهذه الوسيلة تكون النموذج التقليدي لنشوء المدن والبلدات التي تحولت إلى عواصم للإمارات التي شهدتها جزيرة العرب وأطرافها الشمالية في أرض الشام وبلاد الهلال الخصيب كإمارة كندة وسط الجزيرة، وإمارة الحيرة، وإمارة تدمر في بادية الشام.[١٦]

وعلى الرغم من أن هذه الأرستقراطية المتنفذة قد أسهمت في ترسيخ الإطار السياسي في وسط الجزيرة وأطرافها الشمالية، فإن طاقاتها السياسية لم تكن قد وصلت إلى مستوى التكامل السياسي التي كانت تتميز به "الدولة"، إذا ما قورن وضعها بالدول المجاورة، كدولة الساسانيين أو الدولة البيزنطية. لقد كانت هذه الأسر الأرستقراطية بالأحرى، أشبه بالفيدراليات التي تتشكل من فسيفساء متعددة الأشكال والأحجام من المجموعات القبلية التي تعيش أنماطا مختلفة من العيش؛ فإما جماعات تعيش حياة الاستقرار الزراعي في الواحات، أو أخرى تعيش في تجمعات مدنية في البلدات وقرب الأسواق، أو ثالثة تعيش حياة البداوة. ولم يكن من شيء مشترك بين هذه المجموعات المتباينة سوى أنها تخضع لسلطة هذه الأرستقراطية، هذا الخضوع الذي كان يتمثل بدفع الإتاوة السنوية التي يجمعها ممثل عن الزعيم الأرستقراطي، الذي كان يطلق عليه اسم الملك، والذي كان يحضر في مواسم محددة من السنة. ولم يكن هذا الخضوع يشكل نوعاً من الروابط بين المجموعات المختلفة تلك، ولم يكن يؤثر على طبيعة العلاقة القائمة بين

هذا الطرف أو ذاك. والأهم من ذلك كله أن العلاقة بين أطراف أو أجزاء هذه الفيدرالية مع الراس "القيادة السياسية للفيدرالية"، كانت هشّة وقابلة للكسر، وكان يحكمها دائماً عامل توازن القوى، فطالما كانت القيادة الفيدرالية هي الطرف الأقوى، فقد ضمنت بذلك جدلية استمرار العلاقة مع الأطراف الأضعف من منظور التابع والمتبوع، وإذا ما حدث وتغير ميزان القوى فسرعان ما كانت الأطراف الضعيفة تفسخ علاقتها بالفيدرالية، لتزيح عن كاهلها نير التبَعيّة.(١٧)

وسط الجزيرة وظهور مملكة كِنْدَة

استمر الوضع السياسي في هذه المنطقة على ما هو عليه خلال القرون الخمسة الأولى للميلاد، حيث ظلت المنطقة بمنأى عن تأثير الممالك المجاورة في الجنوب والشرق والشمال، فلم تقم فيها دولة تفرض سلطانها على سكانها، ولم تعرف من السلطة إلاّ سيطرة هذين النموذجين من تسلط الأرستقراطية القبلية المحاربة أو الأرستقراطية الدينية اللتين أشرنا إليهما. وكانت سلطة هذين النموذجين قد خلت من المقومات الأساسية التي ترتكز عليها سلطة "الدولة"، وخاصة في المؤسسة الإدارية والمؤسسة القضائية/القانونية. ومع ذلك فإنهما قد أشبها "الدولة" على صعيد واحد فقط، إذ كانت السلطة فيهما تتصرف تصرف كيان ذي سيادة (sovereign entity)، فهي مستقلة لا تخضع لنفوذ خارجي، وتسعى مثلها مثل غيرها من الدول لتوسيع نطاق سيطرتها على أرض جديدة وعلى جماعات قبلية أخرى. وكان هذا يعني بالضرورة أن عنصر التنافس والخصومة كان يحكم علاقة هذا الكيان ليس مع كيانات مشابهة داخل منطقة وسط الجزيرة فسحب، بل ومع الدول القائمة التي تتاخم حدود جزيرة العرب الشمالية والشمالية الشرقية أو الحدود الجنوبية، وهي الدولة البيزنطية والدولة الساسانية والممالك في جنوب جزيرة العرب. وكان من الطبيعي أن يكون ميزان القوى دائماً يميل لصالح هذه الدول (بل الإمبراطوريات) بسبب ما تتمتع به كل منها من إمكانيات وطاقات

عسكرية واقتصادية غير محدودة إذا ما قورنت مع تلك المتوفرة لهذه الكيانات. ولكن هذه الميزات التي كانت تحت تصرف تلك الدول كان يمكن تعويضها بقدرة مقاتلي هذه الكيانات على سرعة الحركة والمهارة في حروب الكرّ والفرّ، أو الانسحاب إلى عمق الصحراء، بحيث يصعب على وحدات المشاة الثقيلة أو كتائب فرسان الإمبراطورية تتبعّهم. وكان من نتيجة ذلك أنه كان من الصعب، بل ربما كان من المستحيل على هذه الدول أن تخضع هذه المنطقة لسلطانها المباشر. ولذلك، لجأت هذه الدول إلى الاعتماد على سياسية الأحلاف مع القبائل أو الكيانات في وسط الجزيرة لتجنب توغلها إلى الداخل، أو لحماية أراضي الدولة ومواطنيها من غارات القبائل.

وفي هذا الإطار كانت مملكة حِميَر التي نشأت في جنوب الجزيرة قد ارتبطت بعلاقات الحلف والتحالف[١٨] مع الأرستقراطيات القبلية المحاربة من أمثال كِندة ومَذحِج، حيث زوّد هذان الحليفان لملوك حمير المقاتلين الرّكبان (الفرسان الذين يقاتلون من على ظهور الجمال) خلال غارات هؤلاء الملوك على وسط الجزيرة وشمالها. وكانت هذه العلاقة بين مملكة حمير وبين كندة بمثابة الإرهاصات التي سبقت قيام مملكة كندة في النصف الشمالي من شبه جزيرة العرب.

كيف نشأت مملكة كِندة

لم يكتف ملوك حمير الذين كانوا شديدي الحرص على توسيع نطاق نفوذهم شمالاً، بهذه الصيغة من التحالفات مع القوى القبلية في المنطقة؛ فقاموا خلال القرن الخامس للميلاد بمحاولة تعزيز الحضور العسكري والسياسي لقبيلة كندة في وسط جزيرة العرب لتصبح "دولة تابعة" (satellite state) تدور في فلك الدولة الحميرية.[١٩]

وكندة التي نحن بصددها، إنما هي تلك الأسرة التي تنتمي إلى قبيلة كندة، والتي تعاقب أمراؤها على الملك في منطقة نجد والجزء الشمالي الغربي من الجزيرة، وبالتحديد منطقة الحجاز وتهامة. ولذلك، فقد سماها الإخباريون المسلمون "كِندةَ الملوك" لأن أبناء هذه الأسرة تعاقبوا على الملك في المنطقة التي تسكنها غالبية من

القبائل العدنانية، أو ما كان يعرف بقبائل معد. أما الموطن الأصلي لكندة فهو المناطق الجبلية التي تلي منطقة حضرموت، أمّا حاضرتهم التاريخية فكانت بلدة "دمّون" كما يرد ذكرها في شعرٍ لامرئ القيس بن حجر الكندي حيث يقول:

كأنيَّ لم ألهو بدَمّونَ مرّةً ولم أشهد الغاراتِ يوماً بعندلِ

وكما تشهد بذلك بعض الأرجاز المنسوبة إليه والتي يؤكد فيها أصلهم اليمني من ناحية، ويبين فيها على أن دَمّون كانت موطنهم من ناحية أخرى، حيث يقول:

تطاول علينا الليلُ دَمّونْ
دمّونَ إنا معشرٌ يمانونُ
وإنا لأهلنا محبّونْ

وعلى الرغم من أن المؤرخين والنسابين يؤكدون هذه الحقيقة، فإنهم لا يذكرون عن هذا الموطن شيئاً محدداً يرتبط بتاريخ هذه الأسرة قبل أن تنزح إلى الشمال لتستقر في أحد مواضع منطقة نجد أطلق عليه "غَمْر ذي كندة"، وهو أحد المواضع التي تعتبر من مواطن القبائل العدنانية، ولذلك، توهّم بعض النسابين بأن أصول كندة ترجع إلى العرب الشماليين.

ويختلف رواة الأخبار حول أسباب نزوح كندة من الجنوب إلى الشمال، فيعزو اليعقوبي هذا النزوح إلى حروب أهلية بين زعماء القبائل في حضرموت وضواحيها اضطرت الطرف الأضعف إلى الجلاء عن بلاده، حيث يروي فيقول: "وكانت بين كندة وحضرموت حروب أفنت عامّتهم... فلانت كندة بعض الليّن وكرهت محاربة حضرموت ودخل أهل اليمن التشتيت والتفريق... فصارت كندة إلى أرض مَعَدّ (ابن عدنان) فجاورتهم."

وتؤيد بعض الرّقوم (النقوش) السبأية حدوث هذه الحرب الأهلية وتدخّل زعماء كندة فيها وأنهم منوا بالهزيمة هم وحلفاؤهم، فاضطر قسمٌ منهم أن ينزح عن المنطقة ويصل إلى منطقة نجد. وتُرجع رواية ثانية أسباب نزوحهم إلى نجد إلى تحالف أجداد هذه الأسرة مع ملك حمير الذي كان يوسع نفوذ بلاده في مناطق

الشمال، فاختار أحد زعماء هذه الأسرة بسبب ولائه وإخلاصه ليكون حاكماً على قبائل مَعد في منطقة نجد. كما تذهب إلى ذلك رواية المؤرخ حمزة الأصفهاني كما يوردها ابن خلدون.

وأخذاً بالمعطيات المتوفرة في الروايات الخاصة بالمؤرخين العرب من جهة، وبالمعلومات التي تزودنا بها الرقوم السبأية من جهة أخرى، فإن تاريخ هذا النزوح يعود إلى أوائل القرن الرابع للميلاد. وانه خلال المائة سنة أو المائة وخمس وعشرين سنة التي أعقبت وصولهم إلى نجد، فقد تعاقب على الزعامة في كندة خمسة ملوك كان أولهم الملك مُرتع بن معاوية بن ثور قبل أن يعتلي العرش حجر بن عمرو أول ملوك كِندة المتوَّجين في منتصف القرن الخامس على وجه التقريب، والذي اشتهر بلقب "آكل المُرّار".

تتويج حجر بن عمرو

تربط الرواية التاريخية بين آكل المرار وبين ملوك حمير، بل وتعزو بشكل صريح تتويجه ملكاً على قبائل مَعَدّ الشمالية إلى تدخل مباشر لأحد ملوك حمير الذي تعرفه باسم حسّان بن تُبَّع. وكان ذلك عندما غزا هذا الملك أراضي نجد والمناطق الشمالية من جزيرة العرب، حيث عيّن آكل المرّار نائباً عنه في هذه المنطقة. وتذهب رواية المؤرخين العرب في تحديد طبيعة العلاقة بين الملكين، الحميري والكندي، إلى حدّ الزعم بأن حجر بن عمرو/آكل المرار إنما كان أخ حسان بن تُبّع بالرّضاعة، ومن هنا كانت ثقته به واعتماده عليه.

النفوذ السياسي لكندة

إذا كان حُجر بن عمرو/آكل المرّار هو مؤسس هذه الأسرة المالكة، فإن حفيده الملك الحارث ابن عمرو الذي حكم المملكة منذ التسعينيات للقرن الخامس وحتى سنة ٥٢٨م، قد كان باني مجد هذه المملكة، بل كان أقوى ملوكها وأشهرهم. فبعد أن مدّ نفوذه على قبائل مَعدّ (قيس) كافة دانت له قبائل ربيعة وخاصة بكر بن وائل. ثم وسّع حدود مملكته ودائرة نفوذه شمالاً فانتزع السيادة على الحيرة

التي كانت خاضعة قبل ذلك للمناذرة اللخميين، مستفيداً من الأوضاع الداخلية في الإمبراطورية الفارسية التي كان ملوك الحيرة من أتباعها، حيث استغل الملك الحارث بن عمرو الكندي الخلاف الذي دبّ بين الإمبراطور الفارسي قباذ (Kawad) الذي تبنى مذهب المزدكية وبين تابعه اللخمي المنذر بن ماء السماء، حيث أدى هذا الخلاف إلى هرب المنذر من الحيرة فحلّ محلّه الحارث الكندي.

وفي هذا الصدد، فإن المصادر اليونانية والسريانية تتحدث عن الصراع الذي نشب بين الحارث الكندي وبين الدولة البيزنطية، فهاجم اثنان من أبنائه الحدود الجنوبية للإمبراطورية البيزنطية وهو ما أسفر بعد سنتين من هذه الغارات إلى عقد اتفاقية الصلح بين بيزنطة وكندة في سنة ٥٠٢م. وازدادت أهمية كندة في نظر بيزنطة حتى عين الحارث برتبة "الفيلارخ" على ولاية فلسطين البيزنطية، وظلّ في هذا المنصب حتى تنازع مع الحاكم البيزنطي لولاية فلسطين (Dux) فاضطر إلى الفرار من فلسطين والعودة إلى بلاده.

وعلى خلفية النجاحات العسكرية التي أحرزها ملوك كندة، أبرز المؤرخون العرب القدرة القتالية التي تمتعوا بها وأشاروا إلى مهارتهم في قيادة الجيوش الكبيرة، ففي قائمة الزعماء القبليين الذين قادوا الجيوش الكبيرة والذين أطلق عليهم "الجرّارون" كان نصف الجرارين من اليمن من كندة فبلغ عددهم أحدَ عشرَ جرّاراً من بين اثنين وعشرين جرّاراً ينتمون إلى قبائل اليمن.

بعد موت الملك الحارث بن عمرو الكندي اقتسم أبناؤه الأربعة مملكة أبيهم ونشبت بينهم صراعات دامية أنهكت قواهم العسكرية، وقد أتاح هذا الوضع لمنافسيهم من ملوك الحيرة التحرك لاستعادة نفوذهم على المناطق التي انتزعها منهم الكنديون. وقد مَهّد انخراط ملوك كندة من أبناء الحارث في نزاعات مع القبائل الخاضعة لهم إلى تقوية بذور الثورة ضدهم. فثارت ضدهم بعض أهم القبائل العدنانية التي كانوا يحكمونها مثل قبائل تميم وعامر وأسد وكنانة، ما أدى إلى تقهقر سلطانهم. وكان أكثر الأحداث دراماتية الثورة التي خاضتها أسد ضد الملك حجر بن الحارث والد الشاعر الجاهلي المشهور امرئ القيس، ما أدىّ إلى مقتله.

وهكذا لم ينقض منتصف القرن السادس حتى اضمحلّ مُلْكُ كندة فانسلت عائدة إلى موطنها الأصلي في حضرموت. ولكن ذلك لم ينه الدور السياسي لكندة على مسرح الأحداث في الجزيرة، وسنراها تعود لتلعب دوراً سياسياً بارزاً في الأحداث السياسية التي أعقبت موت النبي وعلى طول الفترة التاريخية أيام الخلفاء الراشدين ودولة بني أميّة في داخل جزيرة العرب وفي خارجها وخاصة في مصر وبلاد الشام.[٢٠]

طبيعة مملكة كِندة

تؤكد الروايات التاريخية المتواترة التي تتعرض لملوك كندة والقبائل العربية الشمالية التي كانت خاضعة لسلطانهم أمراً واحداً؛ وهو أن جزءاً ضئيلاً من قبيلة كندة الكبيرة العدد، هم الذين أسهموا في المغامرات الحربية والمجهود السياسي الذي بذله ملوك هذه الأسرة على مسرح الأحداث في وسط جزيرة العرب وشمالها. وقد توصل عامة الدارسين معتمدين على هذه الروايات إلى الاستنتاج أن الأسرة الكندية التي بسطت ملكها على قبائل مضر وربيعة لم تكن مدعومة بقبيلة كندة، حيث ظل أبناء هذه القبيلة يقيمون في مواطنهم الأصلية بمقاطعة حضرموت ولم ينزحوا عنها إلى بلاد نجد مع هذه الأسرة المالكة التي اسسها الملك حجر بن عمرو/آكل المرّار.[٢١] فلم تكن حالة كندة على هذا الأساس ظاهرة غير عادية في المناخ السياسي الذي كان سائداً في هذه المنطقة آنذاك. فقد كانت تشبه إلى حدّ بعيد الوضع السياسي الذي أفرز قيام مملكة عربية أخرى مجاورة، هي مملكة الحيرة التي وقفت على رأسها أسرة المناذرة اللخميين الذين أقاموا مملكتهم في ظل النفوذ السياسي للإمبراطورية الساسانية، حيث لم يعتمد المناذرة في حكمهم على قوة عددية أو قوة عسكرية مشكلة من ابناء قبيلتهم لخم، بقدر ما كانوا يعتمدون على القوة المحاربة من القبائل المتحالفة معهم، وعلى الدعم اللوجستي الذي وفرته لهم الدولة الساسانية.[٢٢]

وكان وضع ملوك كندة شبيهاً إلى حدّ ما بوضع ملوك الحيرة اللخميين، إذ كان حلفاؤهم من قبائل مَعدّ وربيعة هم عماد القوة العسكرية التي يستندون إليها، في

حين كانت مملكة حمير الجنوبية سندهم الاستراتيجي. وقد أشار الشاعر امرؤ القيس إلى قبيلتي ربيعة وتميم على أنهما مصدرا الإمداد البشري الذي يزودهم بالمقاتلين بالدرجة الأولى، حيث يقول في معرض حديثه عن مقتل أبيه الملك حجر الذي قتله بنو أسد:

فأين ربيعة عن ربّها وأين تميمٌ وأين الخَوَل
ألا يحضرون لدى بابه كما يحضرون إذا ما أكَل

وإذا ما كانت هاتان القبيلتان هما المصدر الأساسي للإمداد البشري، فقد كانت هنالك مصادر قبلية أخرى من قبائل مَعَدّ تزودهم بالمقاتلين عند الحاجة من بين قبائل قيس وكنانة.[٢٣]

وعندما أراد امرؤ القيس أن يثأر لمقتل أبيه خذله الحلفاء من قبائل قيس وكنانة وتحالفوا ضده مع بني أسد قاتلي أبيه، وحينها توجه إلى الملك الحميري في اليمن، حيث كانت حمير تشكل العمق الاستراتيجي لملوك كندة.[٢٤] ولكن الأمور قد سارت على نحو لم يكن يتوقعه بعد وصوله إلى حمير فاضطر لأن يبحث عن دعم عسكري لدى الإمبراطور البيزنطي بعد أن فشل في تجنيد الدعم المطلوب في حمير.[٢٥] ولعلّ هذا المسعى من قبله قد شكل الخلفية التاريخية التي أشار إليها في إحدى قصائده حين يقول:[٢٦]

ولو شاءَ كان الغزوُ من أرض حميرٍ ولكنّه عمداً إلى الروم أنْفَرا

إذن، لم تكن مملكة كندة كياناً مشكلاً من الأرستقراطية القبلية المحاربة كتلك التي أشرنا إليها من قبل، لأن بنيتها العسكرية لم تكن شبيهة بالكيان العسكري الأرستقراطي الذي أقامته قبيلة غسّان، ومن قبلها قبيلة سليح على الأطراف الجنوبية للدولة البيزنطية المحاذية لولاية "العربية" التي كانت قواتها الضاربة الأساسية إنما تقوم على المحاربين من أبناء القبيلة ذاتها. إذ كانت غسّان، على سبيل المثال، قادرة على استنفار عشرين ألف فارس من بين أبناء القبيلة عند الحاجة، دون أن يعتمدوا على قوة خارجية أو قبائل أخرى متحالفة معهم.[٢٧]

أما ملوك كندة، فقد ألفوا أنفسهم بعد أن ثبتوا أقدامهم في نجد واستقروا في الموقع المعروف بغمر ذي كندة، الذي يقع على بعد مرحلتين إلى الشمال الشرقي من مدينة مكة، وسط ثلّة من القبائل القيسية (الشمالية) التي بسطوا ملكهم عليها، بعد أن تمّ توحيد هذه القبائل المنتشرة في نجد واليمامة والبحرين تحت راية ملوك هذه الأسرة الذين لم يصطحبوا معهم سوى أفراد عائلتهم وحاشيتهم وعبيدهم، بينما بقيت كندة قبيلتهم الأم بقضها وقضيضها، وبزعامتها التقليدية قابعة في وطنها في حضرموت لم تغادره، وظلت هناك تعيش ضمن الإطار السياسي والاجتماعي المألوف في البيئة القبلية التقليدية.[٢٨]

في موطن الأسرة الجديد، في غمر ذي كندة، نشأت الأسرة الكندية المالكة، التي كانت تحكم القبائل المختلفة، وكان العرش الملكي ينتقل بالوراثة من الأب إلى الابن كشأن وراثة الملك في أي نظام ملكي آخر. ولهذا السبب، فإن تاريخ دولة كندة يجب أن ينظر إليه بوصفه تاريخاً لأسرة حاكمة، وليس تاريخاً لقبيلة كندة وبطونها، لأن الرواية التاريخية التي حفظتها لنا المصادر العربية والرقوم السبأية إنما تقصر حديثها على أخبار ملوك هذه الأسرة فحسب.[٢٩]

فدولة كندة، إذن، لم تَعْدُ كونها مملكة بدوية (Beduinenreich) تبنت نمط حياة الاستقرار الحضري التي كانت تميز الموروث الحضاري لدول اليمن القديمة مثل ريدان وسبأ وحمير. فبالإضافة إلى مركزهم الحضري غمر ذي كندة، الذي أشرنا إليه، فقد اتخذت ملوك هذه الأسرة مراكز حضرية أخرى في المناطق التي خضعت لسلطانهم مثل "بطن عاقل" ومثل "حَجَر"، وانتشرت في هذه البقاع القصور التي أقامت بها هذه الأسرة كقصر الصفا وقصر المشقّر الذي ورد ذكرها في أشعار امرئ القيس.[٣٠]

وعلى الرغم من أنّ كندة قد تبنت نمط الحياة الحضرية وأقام ملوكها في القصور والمراكز الحضرية المستقرة، فإن ذلك لم يكن كافياً لتصنيفها على أنها "مَلَكيّة مدينة" أو (Stadt Königtum) على غرار النموذج اليوناني الكلاسيكي المعروف بـ City-State، كما يذهب إلى ذلك بعض المؤرخين.[٣١] ففي الوقت الذي شكلت

فيه مملكة كندة تحالفاً كونفدرالياً بين قبائل بدوية تعيش نمطاً اجتماعياً وسطاً بين مجتمع الطبقية وبين مجتمع لم يعرف الطبقية، فإنها لم تكن بحال من الأحوال نموذجاً لتحالف نمط "المدينة الدولة". فلم يحاول ملوك كندة أن يغيروا النظم البنيوية للقبائل التي تخضع لسلطتهم، وتركوا كل قبيلة وقبيلة تحتفظ بنظمها وتقاليدها ومؤسساتها السياسية، فظل لكل قبيلة نظام سيادتها الذي ورثته، وكان فرسانها ومقاتلوها يخرجون تحت قيادة رئيسهم (القائد العسكري) وتحت رايتهم وشعاراتهم نفسها.

وبسبب إبقائهم على الشخصية القبلية المستقلة ذاتياً ضمن هذا الاتحاد القبلي، فقد ظلت الروابط الداخلية بين أجزاء هذا الاتحاد واهية، لا يوجد فيما بينها إلاّ تلك التبعية لرأس الهرم في هذا الاتحاد وهو طاعة ملوك الأسرة والولاء لهم. وهذا هو الفرق الذي ميز طبيعة هذا الاتحاد الكونفدرالي عن البنية السياسية التي طرحها الإسلام والتي أسهمت إلى حدّ كبير في نجاح فكرة الأمة. فحيثما فشلت كونفدرالية كندة نجحت الدعوة الإسلامية التي أرسى محمد (ص) قواعدها. مع أن مملكة كندة ودولة الإسلام قد نشطتا على البقعة الجغرافية نفسها من أرض الجزيرة، ولم يتعد نطاق تأثيرهما حدود الخارطة الديمغرافية نفسها التي عاشت على أرض هذه البقعة.

الشخصية القبلية عشية ظهور الإسلام

تلقى الكيان الفيدرالي الذي تمحور حول ملوك كندة الضربة القاضية بعد موت الملك الكندي الحارث بن عمرو سنة ٥٢٨م. وتلى ذلك تآكل تدريجي في هيمنة ابنائه الأربعة الذين اقتسموا مملكته على أبناء القبائل العدنانية/الشمالية، وضعفت قبضتهم على تلك القبائل. فلم يأت منتصف القرن السادس حتى تلاشت هيمنة كندة في وسط الجزيرة ولم تبق لهم فيها سلطة سياسية إلا في شريط ضيق على ساحل الخليج الفارسي تمثل في البحرين. بينما انسلّ من تبقى من أبناء هذه الأسرة ومن كان معهم من قبيلة كندة عائدين إلى موطنهم الأصلي في حضرموت.[٣٢]

لم يؤد ترك كندة لحلبة السياسة في وسط الجزيرة إلى فراغ سياسي مطلق، حيث ملأت إمارة الحيرة جزءاً من هذا الفراغ، حين بسطت هيمنتها السياسية المعززة بنفوذ الإمبراطورية الساسانية، على عدد من القبائل التي كانت خاضعة من قبل لسلطة ملوك كندة السياسية.[٣٣] بينما سخرت بعض زعماء القبائل الأخرى، بمباركة وتنسيق مع أكاسرة الفرس، لخدمة المصالح التجارية المتمثلة بحراسة القوافل التجارية لملوك فارس، أو لأمراء الحيرة، والتي كانت تجوب أسواق جزيرة العرب في الشمال والوسط والجنوب. وكان منحهم التاج لهوذة بن علي الحنفي، سيد بني حنيفة في اليمامة، النموذج الكلاسيكي لمثل هذا التسخير.[٣٤]

ولكن محاولات السيطرة على القبائل والجهد الذي بذله أمراء الحيرة لملء الفراغ السياسي الذي نتج عن انهيار مملكة كندة لم يسر على النحو الذي أمّلَهُ هؤلاء الأمراء؛ فنزعة رفض الهيمنة التي ورثتها القبائل العربية الشمالية من جهة، والحسد الذي اعتمل في صدور بعض زعمائها بسبب تقريب أمراء الحيرة لزعيم دون آخر من جهة أخرى، أجّجا روح المقاومة لدى العديد من القبائل القيسية في منطقة نجد والحجاز. ومن ثم انقضى النصف الثاني من القرن السادس الميلادي من دون أن يحقق أمراء الحيرة هدفهم في تحقيق سيطرتهم على القبائل في هذه المنطقة، لا بل عرفت هذه الحقبة من تاريخ جزيرة العرب، بوادر العمل العسكري القبلي المشترك للتصدي لخطر خارجي. ومن جراء ذلك، أذاقت القبائل القيسية أمراء الحيرة وأسيادهم (patrons) الفرس طعم الهزيمة أكثر من مرّة، عندما كانت تفشل الغارات التي كان يشنها فرسان الحيرة المعززون بالخيالة المتمرسون (الأساورة) في الجيش النظامي الساساني. وقد أدى صمود مقاتلي القبائل العربية في وجه هذه الغارات إلى إحداث شرخ في هيبة الفرس وفي هيبة حلفائهم أمراء الحيرة، ما دعا، أيضاً، إلى اهتزاز الثقة بين الحليفين التقليديين، والذي أدى بالتالي إلى القطيعة بينهما، وذلك بعد أن فشلت إمارة الحيرة، كدولة عازلة (buffer state) ليس فقط في إخضاع قبائل وسط الجزيرة لنفوذها أو في ترويضها لقبول الإذعان لهيمنة بني ساسان، بل عجزت، أيضاً، عن حماية أراضي الإمبراطورية المتاخمة في جنوب العراق وعمق أرض "السواد" أمام غارات أبناء القبائل، وعجزت بالأحرى عن تأمين خطوط المواصلات، فباتت القوافل التجارية غير آمنة، كما كان حالها من قبل. وعندما قرّر الإمبراطور الساساني التوقف عن الاعتماد على حلفائه بني لخم بعد أن حامت الشكوك حول ولائهم له، ومن ثمّ قرّر أن يرسل القوات الساسانية النظامية لتقوم بالدور العسكري الذي فشل أمراء الحيرة في أدائه، تلقت قوات الإمبراطورية الضربة الموجعة، بل الهزيمة المذلّة أمام أبناء القبائل العربية في المعركة المشهورة التي عرفت "بيوم ذي قار" سنة ٦١٠م.[٣٥]

قريش تملأ الفراغ السياسي

لم يأت فشل سياسة الاحتواء التي مارستها الإمبراطورية الساسانية وحلفائها أمراء الحيرة من فراغ، فبعد زوال سلطة ملوك كندة، وانقشاع تأثيرهم على مجرى الأحداث في هذا الجزء من جزيرة العرب، وبسبب رفض القبائل العربية القيسية الخضوع للهيمنة الساسانية من جهة، وبسبب خيبة أملهم من السياسة التي انتهجها أمراء الحيرة من جهة أخرى، فقد شرع زعماء هذه القبائل في بلورة جسم سياسي ذاتي، يقوم على أساس من التكافؤ بين الأطراف المختلفة التي يتكون منها هذا الجسم، بحيث يكون قادراً على خدمة المصالح المشتركة لهذه الأطراف بالتساوي ودون تمييز بين طرف وآخر. وعلى هذه الخلفية، نشأت الرابطة القبلية التي تقف في مركزها مكة، أو كما يسميه بعض الباحثين (The Commonwealth of Mecca).[٣٦]

كان "الإيلاف" إحدى الدعائم المركزية التي قامت هذه الرابطة على أساسها، إذ تتحدث الروايات التاريخية الإسلامية عن الترخيص الذي حصل عليه الزعيم القرشي هاشم بن عبد مناف (جدّ بني هاشم) من الإمبراطور البيزنطي والذي يقضي بالسماح لتجار قريش أن يدخلوا أسواق الشام ويبيعوا بضائعهم فيها بحريّة وأمان دون أن يتعرض أحد لهم أو لبضاعتهم. وفي طريق عودته من الشام إلى مكة التقى هاشم بن عبد مناف بزعماء القبائل المقيمة على الطريق بين مكة وبلاد الشام، واتفق معهم على أن يضمنوا لتجار مكة وبضائعهم الأمان والأمن أثناء مرورهم بالمناطق التي تقيم فيها هذه القبائل، هذا الأمان الذي أطلق عليه مصطلح "الإيلاف"، أو "أمان الطريق".[٣٧]

وفي معرض حديثه عن "الإيلاف" يشير الثعالبي إلى الأسباب الذي دعت هاشم بن عبد مناف للوصول إلى هذا التفاهم مع زعماء القبائل، حيث صار "الإيلاف" ضماناً يوفر الأمن لتجار مكة (أهل الحرم) إزاء التهديد والمخاطر التي كانوا يتعرضون لها من اللصوص وقطاع الطرق ورجال العصابات من أبناء القبائل ممن دأبوا على اللصوصية والعدوان. أما السبب الثاني فيعود إلى كون بعض القبائل مثل قبيلة طيّئ وخثعم وقضاعة من القبائل "المحلّة" التي لم تقم وزناً لحرمة

الأشهر الحرم، ولم تكن تعترف بقدسيّة مكة والحرم، فجاء هذا التفاهم (الإيلاف) ليدرأ خطر هذه المجموعات على التجار وقوافل التجارة التي تمرّ عبر أراضيهم. وكان الإيلاف وفقاً لما يعرفه الثعالبي: عبارة عن مبلغ من المال تعهد هاشم بدفعه إلى زعماء هذه القبائل على سبيل الترضية. كما التزم حمل ما يريدون تسويقه من بضائع مع بضائع قريش حتى يريحهم من عناء السفر والرحلة، كل ذلك من أجل أن يجنّب قومه المخاطر التي تتربص بهم.[٣٨] فكانت الفائدة المترتبة على هذا الاتفاق تعود على الطرفين، على أبناء القبائل وعلى قريش على حدّ سواء.

ولما لم يكن "الإيلاف" حلفاً ملزماً للأطراف المشاركة فيه، ولما لم يحدد بمدة معينة فقد كانت الأموال التي تمنح لزعماء القبائل هي الضمان الوحيد لاستمرارية هذا الإجراء، إذ كان الزعماء شديدي الحرص على الحفاظ على هذا الاتفاق لضمان دفع العوائد التي يتلقونها من قريش.[٣٩]

لقد كان الإيلاف ترتيباً ضرورياً اقتضاه الوضع الاقتصادي لأهل مكة لأن التجارة بالنسبة لهم كانت رافد الحياة الوحيد في هذه البقعة الصحراوية الجبلية المجدبة التي قامت مكة عليها، بل كانت التجارة مصدر الدخل الوحيد الذي استطاع أهل مكة بواسطته الحصول على لقمة العيش. لقد أكد القرآن الكريم هذه الحقيقة الجغرافية والاقتصادية في قوله تعالى: "ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم، ربنا ليقيموا الصلاة، فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون" (١٤:٣٧). لقد كانت التجارة إذن ضرورة بقاء ووجود، ومن هنا كان حرص أهل مكة على تأمينها وتوفير الظروف كافة لضمان استمراريتها. ولا بد هنا من الإشارة إلى الدراسة التي قامت بها الباحثة البريطانية بتريشا كرون Patricia Crone حول موضوع التجارة المكية، حيث تصدت فيها للرأي العام السائد بين ظهراني المستشرقين والباحثين العرب والمسلمين عن عالمية تجارة الترانزيت المكية، وهو رأي بات مسلماً به إلى درجة التقديس، فأثبتت خطأ هذا الرأي وعدم دقته لأنه لا يستند إلى المصادر، ويخلو بالتالي من الموثوقية. وبينت أن التجارة المكية كانت منصبة على استيراد المواد الاستهلاكية الضرورية كالزيت والحبوب والخل والخمور والملابس من أسواق بلاد الشام الجنوبية أو من

بلاد اليمن وبعض أسواق القسم الشرقي من جزيرة العرب، وأن أقصى ما كان يحمله تجار مكة إلى أسواق جنوب فلسطين أو إلى دومة الجندل وبصرى هو الجلود والسمن وبعض أنواع الطيوب التي كانت تنتج في اليمن. وكانت المواد الاستهلاكية التي تحملها من أسواق الشام تباع في أسواق الحجاز (القسم الغربي من جزيرة العرب) مثل سوق عكاظ، وذي مجاز، ومجنة، ومنى وحباشة، وأنه قلما كان التجار المكيون يرتادون الأسواق العربية الأخرى في وسط جزيرة العرب وشرقها. هذا فضلاً عن أن ارتيادهم أسواق العراق لم يكن إلا لماماً، وأن أقصى ما كانوا يصلون إليه هو سوق الحيرة، بلد المناذرة، عن طريق سوق دومة الجندل، كما أنه لم يكن هناك ما يثبت ارتيادهم أسواق الحبشة.[٤٠] وبغض النظر عن الخلاف الناشئ حول طبيعة التجارة المكية الذي نفت عنه دراسة كرون صفة العالمية، وبينت محدوديته واقتصاره على الجزء الغربي من جزيرة العرب، فإن حجم هذه التجارة لم يكن ضئيلاً؛ إذ يتضح من خلال بعض الروايات أن البضائع المستوردة من أسواق الشام إلى مكة والأسواق الحجازية الأخرى، وتلك المصدرة التي تحمل إلى الشام، كانت بكميات كبيرة. فذكر أن القافلة التي هاجمها النبي وأصحابه عند بواط بعد هجرته إلى المدينة كان فيها ألفان وخمسمائة بعير، وأن قافلة ثانية استولى عليها المسلمون في غزوة قرد قدرت قيمة بضائعها بمائة ألف دينار، وأن القافلة التي كمن لها المسلمون عند بدر حين كانت عائدة من الشام بقيادة أبي سفيان بن حرب كان فيها ألف بعير.[٤١]

ومهما يكن من أمر، فإن الكومنويلث المكي الذي قادته وتزعمته قريش، والذي ارتكز على مؤسسة الإيلاف ومؤسسة الحمس ومؤسسة الحج إلى الكعبة، كان ذا مرتكزات اقتصادية محضة، وهي التي روعيت في إقامته وتكوينه، فكانت هذه المؤسسات الثلاث ذات مزايا اقتصادية واضحة بما في ذلك مؤسسة الحج إلى الكعبة والتي تبدو لأول وهلة وكأنها مؤسسة دينية ليس إلا، في حين أن أبعادها الاقتصادية والتجارية كانت وما زالت واضحة للعيان. وكما قام الكومنويلث المكي على خلفيات اقتصادية كان للأطراف كافة الداخلة فيه مصلحة مباشرة في الحفاظ عليها، فإن الاستراتيجية الأساسية لهذا الكيان كانت دائماً اقتصادية

أيضاً. إذ لم تقف من وراء إقامة هذا الكيان أي أهداف سياسية أو عسكرية أو توسعية، يدل على ذلك تلك الحيادية التي مارستها مكة ضمن دوائر الصراع المحلية في جزيرة العرب على صعيد حروب العصبيات القبلية، أو ضمن دائرة الصراع الإقليمي بين القوى العربية أو غير العربية المتنافسة على حب السيطرة والتوسع. وظلت مكة دائماً تعلل حياديّتها تحت ذريعة دينية لم يستطع أحد من العرب أن يتنكر لها أو يستهين بها، كون أهل مكة أهل الحرم، وأهل الله وأهل بيته، الكعبة.

ويجب أن ننوه في هذا السياق أن رابطة الإيلاف ما كانت لتنشأ وتستمر بدون صيغة ما من العلاقة أو التفاهم بين مكة وبين السلطات البيزنطية التي تحكم المناطق الجنوبية من الشام وفلسطين، على الأقل على المستوى الإقليمي، إن لم يكن على المستوى الإمبراطوري في القسطنطينية كما تدعي ذلك الرواية العربية. ويبدو أن نوعاً من التمثيل الدبلوماسي التجاري كان قائماً؛ فعندما زار الإمبراطور البيزنطي هرقل مدينة القدس بعد طرد القوات الفارسية الغازية في نهاية العشرينيات من القرن السابع، وأراد أن يستوضح ما يجري في مكة والحجاز وما طبيعة الدعوة الإسلامية وصاحبها، استدعى إليه شيخ ممثلي البعثة المكية المقيمة في مدينة غزة ليسأله ويستوضح منه.[٤٢]

وعلى الرغم من بروز الجانب الاقتصادي – المادي الذي اشتملت عليه مؤسسة الإيلاف، فإن إمعان النظر في الروايات المتعلقة بإنشاء هذه المؤسسة يكشف لنا حضور العنصر الديني فيها. فقد رأينا أن التفاهم الذي توصل إليه هاشم بن عبد مناف قد انصب على زعماء القبائل التي لا تراعي حرمة مكة أو قدسيّة الأشهر الحرم، مثل طيّئ وخثعم وقضاعة، إن هذا الأمر بحد ذاته يقودنا إلى الاستنتاج أن الفئة الثانية من القبائل العربية التي تعترف بحرمة مكة والكعبة والتي تراعي قدسية الأشهر الحرم لم تكن تشكل خطراً على تجار مكة وعلى قوافلهم، ولو كان الأمر كذلك لاضطر هاشم أن يشملهم في "الإيلاف". وإذا دلّ هذا الأمر على شيء، فإنما يدلُّ على الدور الذي يلعبه العنصر الديني المشترك لهذه القبائل مع أهل مكة، في ضمان الانسجام الاجتماعي والأمني والسياسي

بين هذه الأطراف. فقد كان زعماء هذه القبائل يفضلون التعاون مع أهل مكة "أصحاب الحرم" على التعاون مع أمراء الحيرة. ففي حين كان تعاونهم وتفاهمهم مع أهل مكة يعود عليهم بالربح والمنفعة المضمونة، كان تعاونهم وارتباطهم بأمراء الحيرة ارتباط التابع للمتبوع، أو بالأحرى ارتباط العبد بسيّدهُ. وبالإضافة إلى الفائدة المادية التي كان ينطوي عليها ارتباطهم بقريش فقد كانت هناك أبعاد معنوية أخرى أهمها مبدأ الاحترام المتبادل، وتأكيد عنصر التساوي والمِثلية بين الأطراف المختلفة.

تعزيز رابطة الكومنويلث المكي

سعى زعماء مكة الذين ورثوا هاشم بن عبد مناف وإخوانه ممّن يعود إليهم الفضل في إنشاء مؤسسة الإيلاف، إلى تحسين ظروف العيش داخل مكة اقتصادياً واجتماعياً بأن قاموا بمحاولات لتخفيف معاناة الفقراء وسدّ حاجاتهم اليومية، حيث أشركوهم في رأس المال التجاري بشكل أو بآخر. كما قاموا بتحسين شروط الضيافة لأبناء القبائل الذين يفدون إلى مكة لأداء شعائر الحج؛ كتوفير الطعام المجاني وملابس الإحرام، وتوفير المشروب المحلّى بالعسل أو بالزبيب طوال الفترة التي يقضيها الحجاج في رحابهم، وذلك حفاظاً على استمرارية وصول الحجاج والزائرين والتجار من جهة، ولتحسين صورة مكة ورفع مكانتها وترسيخ هيبتها بين القبائل من جهة أخرى. وخصت مكة بعض الزعماء القبليين بالرعاية المميزة كسباً لودهم وتقرباً إليهم. ونالت تميم، رجالها وزعماؤها، مكانة خاصة تميزها عن باقي القبائل الأخرى؛ إذ انيط بهم دور خاص داخل هذه الرابطة، فأوكلت إليهم قريش إدارة "المواسم"، وهي مسؤولية الإشراف والتنظيم المتصل بموسم الحج، خاصة الترتيبات المتعلقة بالشعائر الدينية، أو تلك المتعلقة بافتتاح سوق عكاظ وتفعيله، وهو السوق الذي يفتتح عند الفراغ من شعائر الحج.

فكانت المهام المنوطة بقبيلة تميم ذات شقين، الأول ديني والثاني اقتصادي. فعلى صعيد الترتيبات المتعلقة بالجانب الديني، كانت جماعة من تميم تتولى أمر "الإفاضة والإجازة"، وتتعلق الإفاضة، بترتيب خروج الحجاج من داخل منطقة الحرم بعد

أداء فريضة الحج وإتمام شعائرها، أما "الإجازة" فكانت متعلقة بعملية نزول الحجاج من جبل عرفة (بعد إتمام شعيرة الوقوف) إلى منى صبيحة يوم النّحر (أي ذبح الضحايا وتوزيع لحمها). وقد افتخر شعراء تميم بهذه المهمة واعتبروها مكرمة للقبيلة شرفت بها بين العرب جميعاً.[٤٣]

وكان للدور الذي كانت تلعبه تميم في إقامة سوق عكاظ الذي كان يعقد بشكل دوري في موسم الحج من كل عام، خاصة ما يتعلق بآلية تفعيل هذا السوق، وزن كبير في تدعيم تأثير قريش على المجتمع العربي من جهة، ومنع قوى أخرى من منافستها على هذين الصعيدين؛ الديني والاقتصادي من جهة أخرى. وكان من أبرز ما تقوم به تميم، الدور القضائي الذي يمارسه شيوخها المجرّبون للبتّ في النزاعات الطارئة التي تنشأ أثناء انعقاد السوق، بالإضافة إلى البت في النزاعات الأخرى التي تحصل بين الأفراد أو بين القبائل على مدار السنة. فكانت الأطراف المتنازعة تتربص انعقاد سوق عكاظ لتعرض قضاياها المتنازع عليها أمام القضاة التميميين الذين يحضرون السوق لهذه الغاية في كل موسم. وكما كان للسوق قضاة، كان قضاة لموسم الحجّ، أطلق عليهم "الأئمّة" أو "أئمة العرب". وقد أورد محمد بن حبيب البغدادي قائمة بالقضاة التميميين، على تعاقب الأجيال، وكان منهم من اجتمع له القضاء على السوق والقضاء على موسم الحج معاً. فعد عشرة قضاة من تميم اجتمع لهم الموسم والسوق معاً، وأكد أن هذه الوظيفة قد صارت ميراثاً لهم لا يليها غيرهم.[٤٤]

ولكي تصان حرمة الأماكن المقدسة وتراعى شروط زيارتها من جهة، ولكي يضمن الأمن للوافدين على الأسواق ولا يعتدي أحد على الآخر، ولكي لا يظلم أحد في شيء من جهة أخرى، على ضوء اعتقاد بعض فئات معينة من قبائل "المحلين" من أنه يجوز لهم أن يفعلوا ما يشاءون أثناء وجودهم في السوق فيظلموا هذا ويعتدوا على ذاك، أنشئت وحدات شبه شرطية من أبناء القبائل "المحرمة" لتأخذ على عاتقها لجم النوايا العدوانية لدى تلك الفئة من "المحلين". وكانت هذه القوة أشبه بالمليشيا القبلية منها بالقوات العسكرية النظامية. فأوكل لها حفظ الأمن والنظام في الأسواق والدفاع عن حرمة مكة. ولكي تؤدي هذه المليشيا دورها الشرطي

فقد أذن لهم بحمل السلاح داخل منطقة الحرم (على الرغم من أن قوانين الحرم تحرّم ذلك) وأطلق عليهم اسم "المحرمون الذادّة" لأنهم أولاً من القبائل "المحرمة" ولأن عملهم ينصب على الذوْد عن حرمة مكة وأمن أسواقها. وكان أفراد هذه المليشيا من مجموعات قبلية متعددة شملت هذيل وشيبان وكلب وتميم، وكان المجندون التميميّون هم العصب المركزي في هذه المليشيا بدليل أن إنشاءها ارتبط بأحد زعماء قبيلة تميم الذي كان يتولى وظيفة الإشراف على الموسم والقضاء في سوق عكاظ، وهو صلصل بن أوس بن مخاشنِ التميمي.[٤٥] ولعل وجود مثل هذه الميليشيا كان يضمن تنفيذ الأحكام التي كان يصدرها قضاة السوق ويضمن احترام الأطراف المتقاضية لها، لأن الدفاع عن مكة، خاصة ما يتعلق بمعالمها المقدسة كالحرم، وما يتعلق بأسواقها الحرة (التي لا تدفع فيها المكوس والأتاوات) كان مصلحة مشتركة لأبناء القبائل. ويمكن على هذا الأساس فهم تعهد مختلف القبائل في تحمل النفقات المالية اللازمة لتغطية نفقات أفراد المليشيا شبه العسكرية التي كلفت بمهام الحماية على هذين الصعيدين. ففي معرض الرواية التي يوردها الجاحظ (في منتصف القرن الثالث/التاسع الميلادي) بخصوص "الإيلاف" الذي صنعه هاشم بن عبد مناف، ذكر أن هذا الزعيم القرشي كان قد فرض على زعماء القبائل المنخرطة ضمن هذا الجهاز، دفع مبالغ من المال لتمكنه من تأمين الحماية لحرمة مكة.[٤٦]

كانت مؤسسة "الإيلاف" كما رأينا، هي الصيغة التنظيمية التي أنشأتها مكة مع بعض القبائل العربية من "المحلّين" الذين لا يعترفون بحرمة مكة ولا يراعون قدسية الأشهر الحرم. أما القبائل العربية الأخرى من "المحرمين" فقد تأطرت ضمن منظومة أخرى أطلق عليها اسم "الحُمْس". وانخرط في هذه المؤسسة مجموعة من القبائل التي تنتمي إلى أصول قبلية شتّى، كان منها بالإضافة إلى قريش: ثقيف، وخثعم، وخزاعة، وعامر بن صعصعة، ونصر بن معاوية، وجُشَم، وكنانة، وفهم، وعَدوان، وكلاب، وكلب، والحارث بن عبد مناة مُدلج، وعامر بن عبد مناة، ويربوع بن حنظلة، ومازن/تميم، وبعض قضاعة. ومن خلال هذه القائمة يتبين أن "الحمس" كانوا ينتمون إلى كل الأصول العرقية القبلية وهي مضر وقيس عيلان وقضاعة

واليمن، فيما عدا جذم ربيعة.[٤٧] وأول ما يتبادر إلى الذهن في هذا السياق، الحقيقة التاريخية التي أجمعت عليها الروايات كافة، من أن قبيلتي بكر بن وائل، وتغلب، وهما كُبريا قبائل ربيعة، كانتا تدينان بالمسيحية، وكذا كان الأمر بالنسبة إلى قبائل ربعية أصغر حجماً وأقل عدداً من بكر وتغلب.[٤٨] وللمرء، إزاء هذه الحقيقة، أن يأخذ بالحسبان، حضور العامل الديني في تشكيل منظمة الحمس؛ إذ ليس من قبيل المصادفة أن تتشكل هذه المنظمة من قبائل كان القاسم المشترك بينها هو أن جميعها تدين بما عرف بدين العرب، وهو ما سماه الإسلام عقيدة "الشرك" وعلى هذا الأساس فإنه ليس، أيضاً، من قبيل المصادفة ألاّ تكون قبائل ربيعة التي تدين بالمسيحية أعضاء في هذه المنظمة.

وتبين خارطة انتشار القبائل المنخرطة في مؤسسة الحُمس "أنهم كانوا يقيمون على طول الطرق الرئيسية التي تؤدي من مكة إلى بلاد الشام وإلى اليمن وإلى بلاد فارس والحيرة. وفي هذا ما يوحي بحضور العامل التجاري الاقتصادي نظراً لكون التجارة أهم موارد الرزق عند أهل مكة. ومما يضفي على هذه الرابطة شيئاً من التماسك والثبات، ما قيل من أن الحمس إنما كانوا "قريش من ولدتهم قريش"،[٤٩] بمعنى أن الداخلين في هذا الإطار كانت تربطهم بقريش صلة القرابة والرحم، إذ كانت أمهاتهم أو أمهات أجدادهم الأولين نساءً من قريش. وكان القرشيون إذا أنكحوا رجلاً من العرب امرأة قرشية يشترطون عليه أن كل ولد تلده له يصبح أحمسيّاً على دينهم وعلى سنّتهم،[٥٠] اي على دين أخواله وعلى سنّتهم.

ولعل أبرز ما يستنتج من الروايات التي حفظتها لنا المصادر عن مؤسسة الحمس هو مبدأ الحفاظ على حرمة منطقة الحرم المكيّ، والحفاظ على استقلالية مكة وحياديتها. وقد وصلت الغيرة الدينية عند بعض الفئات المنضوية تحت لواء الحمس أن دفعتهم لاتخاذ مواقف متطرفة حفاظاً على سمعة الكعبة وشرفها وإبقائها المؤسسة الوحيدة، وأن لا يكون للعرب مؤسسة أخرى تضاهي مكانتها. فيروى في هذا الصدد أن زهير بن جناب الكلبي، زعيم كلب الذين كانوا من الحمس، قام بغارة عسكرية على بلاد غطفان لما علم بأنهم انشأوا "حَرَما" يضاهي

حرم مكة، وقام بتدميره لأنهم شبّهوه بالكعبة وكانوا يحجّونه ويعظّمونه ويسمّونه حرماً.[٥١]

وكان لمؤسسة الحمس مجموعة من الأنظمة والتقاليد، التزم الأعضاء بمراعاتها والسير بموجبها، منها أمور متعلقة بالناحية السياسية؛ فكانوا يمتنعون عن الغزو والعدوان على الآخرين، وإذا ما خاضوا حرباً تفرض عليهم كانوا يمتنعون عن سبي النساء. وإذا ما وقعت سبيّة في أيديهم فإنهم كانوا يحجمون عن انتهاك عرضها. وكان لهم توجّه اجتماعي إنساني له صلة بمكانة المرأة، حيث لم يئدوا الإناث بعد ولادتهن، كما كانت تفعل بعض الفئات القبلية.[٥٢]

وعلى صعيد الشعائر الدينية التي تمارس في موسم الحج، فقد اتبعوا نظاماً مغايراً للنظام الذي يسير عليه الحجاج الآخرون من غير الحمس، فقد امتنعوا عن تقديس أية معالم دينية أو روحية خارج منطقة الحرم، فتركوا الوقوف على "عَرَفَة" لأن عرفة كانت خارج حدود الحرم، وامتنعوا عن الإفاضة منها، بينما أصروا على أن يقف الحجاج الآخرون على هذا المعلم وتأدية هذه الشعائر. وعلل الحمس هذا التميّز عن باقي الحجاج لكونهم أبناء إبراهيم ولاة البيت (الكعبة) وأهل الحرم. وفرضوا على غير الحمس من حجاج العرب ألاّ يدخلوا طعاماً إلى الحرم جاءوا به من الحلّ (أي مناطق خارج نطاق الحرم)، ومنعوهم من الطواف بالكعبة في ملابسهم، ولم يسمحوا لهم بالطواف إلا إذا ارتدوا ثياباً من ثياب الحمس. ومع أن قريش اعتادت أن تستضيف الحجاج على موائدها في الأيام الثلاثة الأولى من الحج، فإن كثيراً من الأشراف والأغنياء من الحجاج كانوا يفضلون أن يشتروا طعامهم بأموالهم. فاضطر الحجاج القادمون إلى شراء ملابس الإحرام من أسواق مكة بعد أن يطرحوا ثياب الحلّ التي كانوا يرتدونها، ما أدّى ذلك، بطبيعة الحال، إلى تنشيط الأسواق الداخلية، حتى أن بعض المكيين قد أثروا، وجمعوا أموالاً طائلة مما ينفقه الحجاج.[٥٣]

هيأت مؤسسة "الحمس"، على هذا النحو إطاراً اجتماعياً، دينياً وسياسياً لم تكن قد وفّرته الأنظمة القبلية العادية، ولم يكن قائماً ضمن الكيانات التي كانت تمثلها

الأرستقراطية القبلية المحاربة كحال مملكة كندة على سبيل المثال. فقد خلقت هذه المؤسسة صيغة جديدة من الترابط بين الأفراد وبين الجماعات، وهو ترابط قائم على أساس ديني وسياسي، تحكمه مجموعة من الأنظمة والأعراف التي تنظم العلاقة بين أفراد هذه المجموعة بعضهم مع البعض الآخر، وتنظم في الوقت نفسه علاقة هذه المجموعة ككل مع أطر ومجموعات أخرى من خارجها، حتى باتت هذه الأنظمة والأعراف هي المرجعية القانونية لمؤسسة القضاء التي أشرنا إليها من قبل، وكانت هي التي تحكم قراراتها عند البت في المنازعات.

ثم أدى وجود المؤسسة الشرطية المتمثلة بمؤسسة "المحرمون الذّادة" إلى توفير الذراع التنفيذية التي تضمن نافذية الأنظمة وتطبيق قرارات القضاة. وإذا اعتبرنا أن مؤسسة "الحمس" نظاماً داخلياً لمجموعة كبيرة من القبائل العربية المتجانسة كانت قبيلة قريش هي محوره، فقد جاءت مؤسسة "الإيلاف" لتنظم علاقة هذا الجسم مع مجموعات قبلية أخرى متجانسة فيما بينها، لتصبح هاتان المؤسستان تكمل الواحدة الأخرى فتتطور عن هذا التكامل صيغة سياسية واجتماعية ودينية واقتصادية قادرة على تلبية احتياجات المجتمع العربي القبلي والحضري في ظرف غابت فيه سلطة الدولة التي تفرض نظام المركزية السياسية التي كانت تطبقه الممالك الكبرى والإمبراطوريات المعاصرة في تلك الفترة.

ويجب ألاّ يَغرُبَ عن البال، في هذا السياق، أن الإطار التنظيمي الذي كان يتجسد في مؤسسة "الحُمْسِ" بتنظيماتها وترتيباتها المختلفة كان يُعاني من بعض العوارض السلبية التي تمنع بلوغه الحدّ الأدنى من الاكتمال السياسي، هذا الاكتمال الذي يعتبر ضرورياً لأي كيان سياسي سلطوي. وأبرز ما كان يعانيه هذا التنظيم هو عنصر المحدودية؛ وكانت هذه المحدودية ذات شقين الأول جغرافي والثاني ديمغرافي، ويمكن إضافة عاملين آخرين يتمثل أحدهما بغياب أيديولوجية دينية واحدة، ويتمثل الثاني بغياب الاستمرارية الزمنية.

فعلى الصعيد الجغرافي، رأينا أن صلاحيات هذا التنظيم كانت تنحصر ضمن بقعة جغرافية محددة لا تتعداها، فهي صالحة فقط ضمن حدود "الحرم" أي

الحرم المكيّ؛ ولم تكن هذه الصلاحيات تطال البقاع الأخرى والتي كانت تقيم عليها القبائل المنخرطة ضمن مؤسسة الحمس. فعلى سبيل المثال، لم يكن بمقدور المليشيا المسلحة التي عرفت باسم "الذادة المحرمون" أن تمارس دورها الشرطي خارج حدود الحرم. فكان أبناء القبائل الأعضاء في منظمة الحمس يحتاجون إلى آلية أخرى لحماية تنقلهم بين الأسواق وحماية تجارتهم وأنفسهم على الطرقات خارج نطاق منطقة الحرم، ولم يكن انتماؤهم إلى هذه المنظمة كفيلاً بإعفائهم من رسوم الدخول ولا من دفع الأتاوات عند ارتيادهم الأسواق الأخرى المنتشرة في جزيرة العرب، مثلما كانوا يعفون منها عند ارتيادهم أسواق الحرم (وهي عكاظ ومَجَنّة وذي مجاز).[٥٤] فكانوا من أجل ضمان سلامتهم وسلامة تجارتهم على الطرق، يستغلون مؤسسة "الخِفَارَة"، وهي توفير الحماية للغرباء الذين يمرون بطريق أو أرض تابعة لقبيلة أخرى، حيث يضمن لهم ذلك، الزعيم أو "السيّد" صاحب النفوذ في تلك الناحية.[٥٥] هذه المؤسسة التي سَهّل وجودها استمرارية الحركة التجارية داخل منطقة الحجاز ووسط الجزيرة في غياب سلطة الدولة المركزية، وكان نظام الأحلاف والتحالف يساهم هو الآخر في تحقيق هذه الغاية. وفي هذا الصدد ينقل لنا المؤرخ البغدادي محمد بن حبيب، ما يبين دور مؤسسة "الخفارة" ومؤسسة "الحِلف" في هذا المجال، حيث يقول: "وكان كل تاجر يخرج من اليمن والحجاز يَتَخَفَّرُ بقريش ما داموا في بلاد مُضَر. لأنّ مُضَرَ لم تكن تَعْرِضُ لتجّار مضر، ولا يهيجُهم حليفٌ لمضر، فكانت كلب لا تهيجهم لحلفهم بني تميم. وطيّئٌ، أيضاً، لا تهيجهم لحلفهم بني أسد... فإذا أخذوا طريق العراق، تخفَّروا ببني عمرو بن مَرثد، فتُجير ذلك لهم ربيعةُ كلّها."[٥٦]

وبخصوص المحدودية الديمغرافية التي كانت تعاني منها مؤسسة الحمس، يكفي أن نشير إلى الحقيقة السالفة الذكر بأن القبائل المنخرطة فيها كانت قبائل معدودة فقط ولم تشمل القبائل العربية كافة، وبالأحرى لم تشمل فروع الجذم القبلي الواحد كافة كجذم مضر أو ربيعة، إذ لم تكن القبائل المضرية كافة التي كانت قريش، رأس هذه المؤسسة، تنتمي إليها، داخلة ضمن قبائل الحُمسْ.[٥٧]

أما الأيديولوجية الدينية الممثلة بعقيدة دينية واحدة ذات مبادئ وأصول موحدة

ومتجانسة، فكانت غائبة عن هذا التنظيم، فلم يكن أعضاؤه يدينون بديانة واحدة (كما رأينا قبائل جزيرة العرب التي انخرطت في كيان "الأمة" تدين بالإسلام بعد ذلك). صحيح أن عقيدة الشرك كانت المعتقد الديني الذي يشمل غالبية أعضاء منظمة الحمس، إذ كان بعضهم يدين بالنصرانية كما كان حال أبناء القبائل في جزيرة العرب، إلاّ أن عقيدة الشرك ذاتها التي تدين بها الغالبية لم تكن متجانسة، فكانت كل قبيلة، وحتى كل تجمع قبلي عرقي، لها خصوصياتها الروحية التي تميزها عن غيرها من القبائل ضمن هذه العقيدة الوثنية الجامعة. وعلى أرضية هذه التناقضات أو التمايزات الدينية، يمكننا القول بانعدام الأساس الديني المتماثل والمتجانس لهذا التنظيم.

ويتأكد قصور مؤسسة "الحمس" عن بلوغ مستوى الكيان السياسي العادي أو حتى الكيان الشبيه بالعادي بمحدودية البعد الزمني الذي تعمل أُطرها التنظيمية خلاله، فلا وجود لتواصل زمني أو استمرارية زمنية لعمل هذه الهيئات، إذ أن تلك الهيئات كانت ذات فاعلية دورية مؤقتة، فهي لا تعمل إلا ايّاماً محددة فيما عرف باسم "الموسم"، أي موسم الحج الذي يبدأ وينتهي وفق تواريخ محددة. كما انّ بعض الفعاليات ذات الصلة بحرية الحركة وضمان الأمن لم تكن تعمل إلاّ في فترة الأشهر الحرم الأربعة، حتى أن هذه الأشهر كانت تفقد عنصر التواصل الزمني؛ فهي ثلاثة اشهر متواصلة هي الحادي عشر والثاني عشر والأول من السنة القمرية، يفصلها عن الشهر الرابع مائة وثمانون يوماً، حيث يلتغي مفعول الأشهر الحرم ويعلّق تحريم العدوان واستخدام السلاح خلال هذه المدة، ليعود ويُفعّل من جديد أثناء رابع الأشهر الحرم وهو شهر رجب، أي الشهر السابع من اشهر السنة القمرية، لأن الأشهر الحرم مكونة من ثلاثة وواحد، فهي كما قيل "ثلاثةٌ سَرْدٌ وواحد فَرْدٌ".(٥٨)

الكيانية القبلية في الحجاز

أخفقت مؤسسة "الحمس" في تكوين كيان سياسي ذي بعد سلطوي مركزي يحل محل الكيان القبلي. ولربّما أسهمت مكة كزعيمة لهذه المؤسسة في تنشيط الحيوية الداخلية التي أفرزت الشعور الاستقلالي للقبيلة، وذلك عن طريق مؤسسة "الإيلاف" التي حكمت علاقاتها السياسية والاقتصادية بالقبائل العربية الأخرى، وخاصة تلك التي لم تكن تعترف لها بالسيادة الروحية على العرب الجاهليّن، الذين أنكروا قدسية الكعبة ومكانتها الدينية المتميزة، بل حاولوا إقامة معالم مقدسة لتضاهي الكعبة في قداستها كما أسلفنا، هذه المحاولات، ولو أنها تبدو لأول وهلة ذات طابع ديني نستطيع أن نلمس فيها تجسيداً للكبرياء القبلية الذاتية وتعكس ما يعرف بالذاتية (egoism) القبلية.

وأدى إخفاق أمراء الحيرة المدعومين بملوك الأسرة الساسانية الفارسية في احتواء القبائل العربية وإخضاعهم للهيمنة الفارسية، إلى تنامي شعور الاستقلالية القبلية وتعاظمه إلى أن بلغ درجة التحدي العسكري المباشر لسياسة الهيمنة الذي عكسه انتصار القبائل على الفرس في وقعة ذي قار التي اشرنا إليها آنفاً.

ومن خلال تجربة الحيرة التي تزامنت تقريباً مع تجربة الحمس في مكة، بل وواكبتها على مدار المائة والخمسين عاماً التي سبقت ظهور الإسلام، يتبين أن

محاولات إنشاء كيان سياسي/ديني مركزي، ومن ثمَّ إضعاف الكيان القبلي الإنفصالي، لم يكتب لها النجاح فحسب، ولكنها أسفرت عن نتائج عكسية، حيث خرجت القبيلة بعد معاناة هذه التجربة أكثر صلابة وأكثر انتعاشاً، وأصبح الكيان القبلي الذاتي أكثر بروزاً عما كان عليه إبّان المرحلة الزمنية التي سيطرت فيه مملكة كندة على القبائل العربية في الحجاز ووسط الجزيرة. وكان هذا منسحباً على القبيلة، كبنية اجتماعية/سياسية، سواء أكانت هذه القبائل تعيش في الحضر (إما في بلدات أو مدن أو واحات زراعية وسط البادية)، أم كانت تقيم في البادية وتنتهج نمط الحياة الرعوية أو شبه الرعوية، وتقيم في الخيام وبيوت الشعر بدل الإقامة في بيوت مبنية من الحجر والطين.

ترك الانتعاش السياسي الذي عاشته القبيلة بصماته على الحقبة الزمنية التي سبقت ظهور الإسلام، وقد وجد هذا الانتعاش تجسيداً عملياً تمثل في إعادة تبني سياسية القوة لتحقيق الشخصية القبلية الإنفصالية وتعزيز موقعها السياسي بين القبائل الأخرى والسعي لإنجاز المكاسب الاقتصادية. وقد حفظت الذاكرة العربية الجماعية أخبار النشاطات الحربية لهذه القبائل على مسرح الحدث في الجزء الشمالي والأوسط من جزيرة العرب والتي عرفت باسم "أيام العرب".[٥٩] ففي غياب السلطة التنفيذية المركزية من جهة، وفي غياب النظم المكتوبة من جهة أخرى، كانت لأبناء القبائل تقاليد واضحة وبسيطة بعيدة كل البعد عن التعقيدات والبنود التفصيلية المركبة. وكانت هذه التقاليد على بساطتها صلبة جامدة، بعيدة كل البعد، أيضاً، عن المرونة أو قابلية التغيير، بسبب المفاهيم المحافظة التي ورثها العرب عن آبائهم الأوّلين.[٦٠] فحين حصول عدوان من طرف على آخر، أو حين يقتل أحد أبناء القبيلة، كانت القبيلة تهبّ، كرجل واحد، للرد على هذا العدوان أو للثأر من القاتل أو من قبيلته، وفي الغالب، كان الانتقام من الجهة المعتدية، لا ينبع بالضرورة عن الثأر لدم القتيل تخفيفاً عن مشاعر الألم عند أهله وذويه وإشباع غريزة النقمة عندهم، بقدر ما كان تعبيراً جماعياً لردّ الإهانة التي لحقت بشرف القبيلة. وكان هذا "الشرف" بحدّ ذاته تعبيراً أيديولوجياً معنوياً عن القوة الفيزية للقبيلة، وتعبيراً عن قدراتها الذاتية في الدفاع عن نفسها، وهذا ما يفسّر ضخامة

حجم الردّ الذي كانت تردّ به القبيلة في مثل هذه الحالات. ولعل عودةً للوقوف على الأسباب التي نشبت على خلفيتها حرب "البَسوس" أو حرب "داحِس والغَبْراء" تعكس النظرة التجريدية المطلقة لمفهوم "الشرف" عند القبيلة.[٦١]

وبسبب الارتباط العضوي بين "شرف القبيلة" كمفهوم معنوي مجرّد وكقيمة اجتماعية عُليا، وبين القوة الفيزية المادية للقبيلة، رأينا ذلك النشاط المحموم خلال العقود الخمسة الأخيرة التي سبقت ظهور الدعوة الإسلامية، من الغارات والغزو وأعمال السلب للقوافل التجارية. ويكفي في هذا الصدد أن نشير إلى تلك الغارات التي كانت تقوم بها قبائل ربيعة، وخاصة، بني شيبان على أرض العراق التي كانت جزءاً من أراضي الدولة الساسانية، وذلك الدور المتميز الذي كان يقوم به الزعيم الشيباني المثنى بن حارثة في الإغارة على منطقة الحيرة وجنوب العراق، والذي بات مثلاً احتذى به بعض قادة الفتح الإسلامي، خاصة القائد خالد بن الوليد عندما غزا أرض الحيرة إبان الأيام الأولى لخلافة أبي بكر الصديق.[٦٢]

وغني عن البيان في هذا المجال ما عرف من حرص القبائل وتنافسها في السيطرة على مصادر الماء والمراعي الخصبة في البادية، واستحواذها عليها كمصدر من مصادر القوة الاقتصادية التي تصب بالتالي في إعلاء شأن القبيلة وتعزيز هيبتها وسمعتها بين العرب. وكانت مؤسسة "الحِمَى" واحدة من المؤسسات التي تعكس حدّة التنافس بين القبائل على مصادر الرزق النادرة في البادية. فكانت السيطرة على هذه "الأحماء" تعني التحكّم بالسياسة الاقتصادية للقبائل التي تقيم في الناحية المجاورة لهذا الحمى.[٦٣]

ترافق ازدهار القبيلة في وسط الجزيرة وشمالها، بعد انهيار مملكة كندة وبعد فشل إمارة الحيرة في بسط نفوذها السياسي والعسكري، مع تراجع سلطان الدولة المركزية في اليمن. فبعد أن شهدت اليمن خلال القرن الذي سبق ظهور الإسلام احتلالين أجنبيين، تمثل الأول بالاحتلال الحبشي الذي أطاح بمملكةِ حمير ككيان سياسي مستقل، ثم أعقب ذلك التدخل الأجنبي الثاني حين أعانت الدولة الساسانية بعض الأمراء الحميريين في استعادة حكمهم وفي طرد المحتلين

الأحباش من بلاد اليمن، فإن التقهقر السياسي الذي عرفته الدولة الفارسية أضعف نفوذها على اليمن، وأخذت قبضة الحكم المركزي تضعف تدريجياً حتى زالت نهائياً مع نهاية القرن السادس الميلادي، فخلا عندها الجو للقبيلة اليمنية، وأخذ نفوذ زعماء القبائل فيها يزداد بشكل مُطَّرِد، ما مكنهم بالتالي من تصفية الهيمنة السياسية للساسانيين في بلادهم، وأخذ نفوذهم في التقلص إلى أن انحصر في مدينة صنعاء ومحيطها المجاور فقط.[٦٤]

ولما أصبحت يد القبائل في اليمن هي العُليا، أخذت التجمعات الحضرية التي كانت قائمة على أسس اقتصادية، تبحث لنفسها عن مرتكزات جديدة تتلاءم والمفاهيم التقليدية للقبيلة، كونها هي القوّة صاحبة النفوذ في المحيط السياسي اليمني. ومن أجل خلق صيغة للتماسك الاجتماعي في هذه التجمعات تبنت المجموعات الحضرية المفهوم القبلي للنسب، فتوهمت وجود "أبٍ" مُدَّعى تنتسب إليه، كما هو الحال في القبيلة، عوضاً عن النسب إلى البلد أو البقعة الجغرافية أو الآلهة المعبودة في تلك الناحية.[٦٥]

البعد الاقتصادي والكينونة السياسية

في تناولنا لنشوء نماذج الكيانات الساسية في وسط جزيرة العرب، وخاصة كيانات الأرستقراطية القبلية المحاربة والتي وقفت أسرة ملك كندة في محوره كعينة ممثلة، وكذا كيانات الأرستقراطية الدينية التي شكلت مكة نموذجه الأمثل أضربنا عن ذكر العوامل الاقتصادية التي أثرت في عملية النشوء، ومن ثم في بلورة المؤسسات والأنظمة التي دخلت في تشكيل الهيكلية السياسية والإدارية لتلك الكيانات. ولم يكن إعراضنا عن ذكرها ناشئاً عن تقليل في أهميتها، بقدر ما كان إمعاناً في تأكيد تلك الأهمية، بحيث نفرد لها فصلاً خاصاً لها غير مكتفين بالإلماحات السريعة التي نوهنا بها أثناء عرضنا لحيثيات النشوء والتشكل. ففي كلا النموذجين الذين عرضنا لهما، كانت العوامل الاقتصادية ذات حضور بارز، وكان الوقوف عليها متاحاً من خلال الإشارات الصريحة أو غير الصريحة التي تنطوي عليها الروايات العربية التي تناولت تاريخ شبه جزيرة العرب قبل الإسلام في مظانها المختلفة.

وعلى الرغم من أن المساحة الجغرافية التي نشأ عليها هذان الكيانان في وسط الجزيرة لم تتوفر فيها طاقات إنتاجية ذات بال في مجال الزراعة أو الصناعات المعروفة في ذلك العصر، ولم تكن بذاتها محوراً للاهتمام الاقتصادي، فإنها في الوقت ذاته، كانت المعبر البري الوحيد الذي يتوسط مناطق الإنتاج والأسواق في

الوقت ذاته الحديث عن الدولة، قبل أن تصبح تلك الدولة دولة مؤسسات تجعلها أقرب شبهاً بدولة المؤسسات الحديثة.

كان قيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، والتي امتد نفوذها إلى معظم أجزاء شبه جزيرة العرب قبل وفاة الرسول (ص)، ثمرة مجهودات عسكرية وسياسية وتشريعية متدرجة امتدت على طول فترة التكوين، بل إن قسماً من هذه المجهودات أو الخطوات قد بدأ فعلاً قبل الهجرة، كإجراءات تمهيدية لمرحلة ما بعد الهجرة، وهي المرحلة الزمنية التي أفرزت تحولاتها السياسية والعسكرية هذا الصنف من الكيانات الذي عرف باسم "الأمة".

فبعد ثلاث عشرة سنة قضاها النبي في مكة جاهداً في نشر دعوة الإسلام، منذ بدأه الوحي، وحتى لحظة خروجه مهاجراً منها إلى المدينة، لم تتهيأ له أسباب النجاح في تحقيق هدفه، لا في مكة ذاتها ولا في خارجها. وخلال هذه المدة، كانت زعامة مكة تناصبه العداء وتلاحق اتباعه وتضيق عليهم الخناق. ومنعت بقوة تأثيرها السياسي والاقتصادي العناصر القبلية العربية الأخرى من أن تستجيب إلى دعوات النبي، حتى وصلت الدعوة في أواخر هذه الفترة إلى حافة الانهيار.(٩٥)

في هذه الأثناء، لاحت في الأفق السياسي في الحجاز بوادر حليف جديد للدعوة الإسلامية ولصاحبها محمد بن عبد الله الهاشمي، علماً أن هذه البوادر لم تكن على أرضية دينية لها صلة بدعوة الإسلام، بل كانت تنطلق من منظور سياسي محض. ففي يثرب بلد قبيلتي الأوس والخزرج وبلد حلفائهم من القبائل اليهودية، بنو النضير، وبنو قريظة وبنو قينقاع، كانت الصراعات القبلية المحلية قد وصلت ذروتها وتفاقمت مخاطرها ونتائجها المميتة، حتى أصبحت تهدد استمرارية العيش في هذا البلد. وبات أهلها على قناعة من أنه لا بدّ من وضع حدّ لهذا الصراع الدامي الذي أزهق الكثير من الأرواح وأهلك الزرع والحرث. وأخذوا يبحثون عن صيغة تعايش توفيقية تضمن الهدوء والأمن لهم ولذويهم، فاستقر رأي غالبيتهم على اختيار إحدى الشخصيات القيادية، عبد الله بن أبيّ، ليسودوه عليهم ويرضون بزعامته، وخاصة أن الرجل لم يكن قد أخذ نصيباً في الاحتراب الذي كان ينشب

بينهم من حين إلى آخر. ولكن عمق الخلاف القبلي من جهة وارتباطات ابن أبي مع فئات من القبائل اليهودية في المدينة بصيغة الحلف والتحالف من جهة أخرى، أعاقت تنفيذ هذه الخطوة على الرغم من أن مجرّد طرح هذه الفكرة كحل وسطي قد أسهم كثيراً في تهدئة الأحوال وإشاعة قدر معقول من الهدوء والأمن.[٩٦] وعلى هذه الخلفية، دخل عامل الدعوة الإسلامية ونبيّ هذه الدعوة كعنصر جديد في معادلة الصراعات الداخلية بين الفصائل المتناحرة في يثرب، فرأت بعض القيادات اليثربية، من ذوي النفوذ في عشائرهم أنه من الأفضل أن تستعين بالنبي للخروج من المأزق الذي وصلت إليه. وجاء هذا العرض في وقت كان النبي أحوج ما يكون فيه إلى الحليف والنّصير بعد أن حسم أهل مكة أمرهم بشأن اتخاذ خطوات عملية حاسمة للتخلص من محمد ومن دعوته.[٩٧] ويمكن القول على هذا الأساس أن للطرفين، أهل يثرب من ناحية، ومحمد وأصحابه من ناحية أخرى، مصلحة بل حاجة ملّحة تحتم إقامة نوع من الارتباط بينهما.

كان لقاء العقبة الأولى، الذي عقد سرّاً بين النبي وبين بعض الممثلين من عشائر الخزرج والأوس نتيجة طبيعية لتلك المصلحة المشتركة. وعلى الرغم من أن اللقاء الأول لم يسفر عن خطوات عملية محددة، فإنه وضع حجر الأساس للتحالف الذي عقد بين الطرفين بعد ذلك بإثني عشر شهراً والذي سمّاه المؤرخون وكتّاب السيرة النبوية "العقبة الثانية". ففي هذا اللقاء، تم عقد الحلف بين النبي وبين أهل يثرب (إذ بلغ عدد الممثلين عن أهل يثرب إثنين وسبعين رجلاً، يمثلون الغالبية الساحقة لأهل هذا البلد). وتعهد اليثربيون (الأوس والخزرج) بموجبه توفير الحماية للنبي وأصحابه عند وصولهم إلى المدينة،[٩٨] وهو الإنجاز الأهم بالنسبة له ولأصحابه. كما تم الاتفاق على أن يعين إثنا عشر ممثلاً (أطلق عليهم النقباء) ليتولوا شؤون عشائرهم وليكونوا حلقة الوصل بينه وبين باقي السكان.[٩٩]

كان البعد السياسي واضحاً جلياً فيما انطوى عليه الحلف الذي عقد في العقبة، فعلى صعيد المدينة الداخلي، كان تعيين النبي للنقباء خطوة سياسية مَسّت المؤسسة السيادية داخل القبيلة، إذ كانت عملية اختيار سيد القبيلة أهم وظيفة من وظائف مجلس القبيلة الذي كان يلتئم عند وفاة السيد (شيخ القبيلة) لاختيار السيد الجديد.[١٠٠] فكان التنازل عن هذه الصلاحية يُعَد انقلاباً في تقاليد القبيلة

ومن خلال تتبعنا للروايات المتعلقة بمؤسسة المؤاخاة يتبين أن لها أبعاد اجتماعية واقتصادية وعسكرية عدة. ويتجلى بعدها الاجتماعي بإعطاء عامل الدين الأولوية على عامل الرحم وقرابة الدم، فالأخوة في الله، كما يروي ابن اسحاق كانت ذات الأولوية في استحقاق الميراث دون الأخوة البيولوجيين. أما البعد الاقتصادي، فينعكس في اقتسام الأموال والممتلكات بين المتآخين، وإذا ما علمنا أن الأوضاع الاقتصادية لأحد طرفي هذه المعادلة من المهاجرين كان سيئاً، بل كان أحياناً شديد السوء، بعد أن ترك المهاجرون مصادر رزقهم وأعمالهم وممتلكاتهم في مكة وهاجروا إلى المدينة صفر اليدين لا يستطيعون الحصول على قوت يومهم، فقد جاءت مؤسسة المؤاخاة لتوفّر لهم الحدّ الأدنى من ضرورات العيش. ولَعلّ توقف عملية الميراث بعد يوم بدر يؤكد حضور العامل الاقتصادي، فكان توزيع الغنائم التي حازها المسلمون بعد الانتصار قد أغناهم عن الاعتماد على ميراث إخوانهم من الأنصار فلم يعودوا بحاجة إليه بعد أن توفر لديهم ما يقيمون به أودهم. وبعد ان قنّنت سورة الانفال حصة المجاهدين من الغنائم بعد هذه الوقعة.

أما العامل العسكري الذي تنطوي عليه المؤاخاة فكان ضرورة تلازم الأخوين في ساحة القتال كل إلى جانب صاحبه، ووجوب حرص كل منهما على منع صاحبه من التوغل بعيداً في أعقاب العدو المنهزم خوفاً من أن يقع في كمائن العدو كما يروي ذلك الواقدي.[١٠٤]

وينبغي ألاّ يغيب عن البال أن مؤسسة المؤاخاة قد استمرت في الوجود بعد يوم بدر، وذلك على الرغم من نزول الآية التي ألغت حق الميراث المترتب على هذه الأخوة. فقد روي أن النبي قد آخى بعد بدر بين معاوية ابن أبي سفيان وبين الحُتات بن يزيد التميمي المجاشعي، وآخى، أيضاً، بعد بدر بين عمّه العباس بن عبد المطلب وبين عمّه نوفل بن الحارث بن عبد المطلب.[١٠٥] حتى أن حق الميراث الذي نسخته الآية، ظلّ ماثلاً في وعي الأجيال الإسلامية التالية ولم يمّح بهذا النّسخ، وهذا ما تؤكده حادثة استيلاء معاوية أثناء خلافته على ميراث الحتات المجاشعي بعد موت الأخير، بحق تلك الأخوة التي آخاه بها النبي مع المتوفى. وخلّد شعر للفرزدق هذه الحادثة، وبيّن احتجاج بني مجاشع رَهط الحُتات على

هذا العمل، حيث رأوا أنهم أولى بميراث ابن عشيرتهم من معاوية بن أبي سفيان.[١٠٦]

كانت عملية المؤاخاة، التي ربطت المسلمين أتباع محمد برباط الدين (المؤاخاة في الله) قد شملت الفئات كافة التي تشكلت منها الجماعة الإسلامية في المدينة. فبالإضافة إلى مؤاخاة المهاجر مع الأنصاري، كانت هنالك مؤاخاة بين مهاجر ومهاجر، خاصة من مهاجري مكة. ثم اتسعت هذه المؤسسة لتشمل عناصر من أبناء القبائل الأخرى من غير أهل مكة وأهل المدينة، كما رأينا في حالة معاوية ومؤاخاته مع الحُتات التميمي. وبغض النظر عن الأسباب المختلفة التي دعت إلى هذه الخطوة، فإنها كانت تهدف على المدى البعيد إلى إضعاف الروابط الاجتماعية القبلية القائمة على صلة الرحم وقرابة الدم والنسب؛ لتعطي لعامل الدين والعقيدة مكان الصدارة في تعزيز الالتحام الاجتماعي التي كانت الجماعة الإسلامية بحاجة إليه. وهو هدف سرعان ما تحقق أثناء معركة بدر التي خاضها المهاجرون والأنصار معاً ضد أهل مكة المشركين، عندما كان المسلم لا يتردد في قتل أخيه أو أبيه أو أي رجل من أهله وذويه دفاعاً عن أخيه في الاسلام من الأنصار.[١٠٧] ولم يؤد تطاول الزمن ومرور الأيام إلى إضعاف هذه الرابطة التي ظلت أقوى أثراً من الرابطة القبلية، فبعد انقضاء ما يقرب من عقدين من السنين، وعندما أمر الخليفة عمر بن الخطاب بإنشاء مؤسسة "الديوان"[١٠٨] عندما قام بزيارته المشهورة إلى بلاد الشام بعد معركة اليرموك، وجاء الكُتّاب لتسجيل المقاتلين من أهل الديوان وتنظيمهم في قوائم تساعد في ضبط عمل هذه المؤسسة، رفض الصحابي بلال بن رباح أن يدرج اسمه في قائمة مواليه القُدامى، بني جُمَح، أو أن يدرج في قائمة مواليه الجدد بني تيم القرشيين، وأصر أن يدرج مع بني خثعم، القبيلة التي ينتمي إليها أبو رُويحة عبد الله بن عبد الرحمن الخثعمي، لا لشيء، إلاّ لأن النبي كان قد آخى بينهما في المدينة بعد الهجرة.[١٠٩]

وفي استذكار للظروف التي مرّت بها الدعوة الإسلامية عشية الهجرة، وعلى خلفية الفشل الذريع الذي منيت به سياسة الرسول القبلية، حين جوبهت دعواته واتصالاته بزعماء القبائل العربية بالرفض والصدود، وعلى خلفية الإحباط واليأس الذي أصابه في آخر محاولة له مع قبيلة ثقيف التي كانت تقيم في الطائف،[١١٠]

يمكن لنا أن ندرك الجانب الراديكالي المتصل بإنشاء مؤسسة المؤاخاة، ولربّما كانت هذه الخطوة ردة فعل عصبية أعلن بها حرباً على القبيلة بإطارها التقليدي القائم على الرحم وأواصر القربى، فكانت المؤاخاة على هذه الخلفية خطوة متطرفة لهدم أسس هذا الكيان المعادي للدعوة واستبداله بكيان جديد يكون الدين أساسه الوحيد.

ولكن لا يستبعد في الوقت نفسه أن يكون إنشاء هذه المؤسسة جواباً عملياً للمعطيات الموضوعية القائمة على أرض الواقع في مدينة يثرب، موطن الجماعة الإسلامية الجديد، فكانت بذلك صيغة ضرورية تفيد في مواجهة الصعوبات والتحديات التي كانت تهدد وجود جماعة المسلمين على أرض المدينة، ولتقلل من وحشة الغربة التي يشعر بها المهاجرون، ولتخفف قدر المستطاع من معاناتهم الاقتصادية الحادّة.

فعلى الرغم من محالفة النبي للأنصار في العقبة الثانية، لم تكن الأوضاع في يثرب تبعث على الاطمئنان، حيث ظلت قطاعات معينة من عشائر الأوس والخزرج تدين بعقيدة الشرك ولم تعتنق الإسلام، وكانت فئة أخرى قد جاهرت فعلاً باعتناق الإسلام ولكنها كانت تضمر في باطنها العداء للدعوة ولصاحبها. وكانت هذه الفئة هي التي عرفت بفئة "المنافقين" الذي كان عبد الله بن أُبيّ الخزرجي زعيمها ورأسها المدبّر. وكان هذا الزعيم القبلي، كما سبق وذكرنا من قبل، مرشحاً للزعامة، كحلّ وسط للخروج من الصراعات القبلية التي كانت تجتاح المدينة عشية الهجرة، حيث رأى هذا الزعيم وكأنّ النبي وجماعته المهاجرين قد سلبوه الملك الذي كان يحلم به، ولذا، كان يتربص بالمهاجرين ويتحين الفرصة للتخلص منهم.(١١١)

ليس هذا فحسب فقد كانت في المدينة قوة سياسية واقتصادية وعسكرية تمثلها القبائل اليهودية الثلاث الآنفة الذكر، ومجموعات عربية أخرى من مختلف عشائر الأوس والخزرج كانت قد اعتنقت الديانة اليهودية، ولكنها ظلت تنتسب إلى العشائر العربية اليثربية. وبعد أن عقد حلف النبي مع الأنصار من خلف ظهور الجماعات اليهودية وبدون استشارتهم أو حتى علمهم، وبعد أن نصت الاتفاقية على حتمية إلغاء المعاهدات السابقة معهم، أصبح موقفهم يتسم بالعداء، وكثيراً ما حاولوا

الضغط على حلفائهم من أهل يثرب ليقطعوا صلاتهم بالمهاجرين والتضييق عليهم.[١١٢] فليس من المستبعد والحالة هذه، أن تأتي خطوة المؤاخاة، لتؤمن الحدّ الأدنى من الأمن والاطمئنان لجماعة المهاجرين ولحلفائهم من الأنصار.

ب) دستور المدينة وإرهاصات تكوين الأمّة: تظهر تطورات الأحداث التي مرّت بها الجماعة الإسلامية في المدينة خلال الشهور الأولى بعد وصول المهاجرين، أن عملية المؤاخاة، لم تكن إلا خطة طوارئ وضعت على عجل لمواجهة الأوضاع التي أشرنا إلى بعضها. ولكنها لم تكن على الإطلاق خطة دائمة تنسجم مع التفكير الاستراتيجي لصاحب الدعوة الإسلامية. تلك الخطة التي حددت المعالم الأساسية لنوع الكيان الذي تصوره الإسلام كدين وكدولة، وهي التي عرفت باسم "عهد الأمة" أو "دستور المدينة" وفقاً للمنظور السياسي الحديث. وليس أدلّ على أن خطة المؤاخاة كانت خطة طوارئ من نزول القرآن بإلغاء الجانب العملي التطبيقي في تلك الخطة، بل أهم الجوانب التي تشتمل عليه وهو حقّ التوارث بين الرجلين المتآخيين. ولعل سببَ الإلغاء لم ينبع بالضرورة نتيجةً لزوال المسبب، ألا وهو عدم توفر الاحتياجات المادية لدى جمهور المهاجرين أحد طرفي المؤاخاة، فلما زال المسبب زال معه السبب؛ ولكن الإلغاء كان نابعاً من الخطورة المترتبة على استمرارية هذا الجانب، الذي لو استمر تنفيذه والإصرار عليه لأصبح من الصعب، بل من المستحيل على النبي أن يكسب ودّ قبائل المدينة وقبائل العرب الأخرى، وأن يطوعها للانخراط في الكيان الإسلامي الأساسي الذي كان يخطط له، هذا الكيان الذي أصبح يعرف باسم "الأمّة".

ففي اللحظة التي نزلت بها الآية التي نسخت التوارث بالإسلام (أو بالمؤاخاة) بدأت المرحلة الثانية في عملية بناء الجماعة الإسلامية وتحويلها إلى كيانٍ مقنن تحكمه مجموعة من الضوابط والمعايير، أي كيان الأمة. فبناء كيان "الأمة" لم يكن ليتم عن طريق تحطيم البنية القبلية التي شكلت فيها رابطة القرابة وصلة الرحم عمودها الفقري، إذ لن يكون سليماً ولا صحيحاً إقامة جسم من وحدات مهشمّة محطمة. فالوحدات الأساسية، أو الجزيئات التي سيتألف منها الكيان الجديد، ستكون القبائل وليس الأفراد، لأنه سيكون من المستحيل تفكيك القبيلة إلى أفراد

في وقت كانت القبيلة في عصرها الذهبي. وهذا أمر كان يدركه النبي، ولذلك قرر التعامل مع معطيات العصر، فكان عمله سياسياً بحتاً يقوم كما هو حال السياسة في أيامنا على ما يسمى بفنّ الممكن.

فمن أجل إنشاء "الأمة" أو الكيان الجديد للجماعة الإسلامية، كان على النبي أن يضمن أمرين لهما صلة مباشرة، بالقبيلة: الأمر الأول يكمن في تحييد العصبية القبلية، أو ما كان يعرف بـ "حميّة الجاهلية"، وكان الأمر الثاني ينصب على تليين عريكة النزعة الاستقلالية القبلية المطلقة، وتهذيب ظاهرة الولاء الأعمى للقبيلة وللقبيلة فحسب، ثم ترويض العقلية القبلية لتصبح قادرة على قبول فكرة التعايش مع باقي الوحدات القبلية التي سيتألف منها الكيان الجديد المزمع إنشاؤه.(١١٣)

ويجدر بنا قبل أن نخوض في طبيعة هذا الكيان ومقوماته أن نقف على طبيعة التحديات التي كانت تواجه النبي وصحابته الأوائل في هذه المرحلة من مراحل الدعوة، ومن ثم تحديد الأهداف المرحلية التي كان يسعى لتحقيقها قبل بلوغ هدفه الاستراتيجي بعيد المدى.

لقد تمثل الهدف الاستراتيجي للدعوة الإسلامية في توحيد العرب كافة تحت راية الإسلام، وإدراكاً من النبي بالأهمية المركزية التي تمثلها قريش في البيئة القبلية العربية وفي المناخ السياسي الذي كان سائداً في عصره، بات هدفه الأول بعد الهجرة يتمحور حول كيفية السيطرة على قريش، أو بالأحرى تجنيدها وتجنيد طاقاتها السياسية والاقتصادية في سبيل الوصول إلى الهدف الاستراتيجي. ومن هنا، كان سعيه لإقامة كيان الجماعة الجديد، "الأمّة"، على الرغم من انه كان هدفاً بحد ذاته يدخل ضمن خطته الاستراتيجية، فإنه استبق الزمن في إنشائه ليكون في الوقت نفسه إحدى المؤسسات المرحلية التي يستطيع بواسطتها أن يكسب قريش إلى جانب الدعوة.(١١٤) وعلى هذا الأساس يمكن لنا أن نعتبر مؤسسة الأمّة وسيلة وغاية في آن واحد.

ورد ذكر "الأمّة" في مجموعة من الوثائق جعلها محمد بن اسحاق، مؤلف سيرة النبي في وثيقة واحدة وقدمها كعقد متكامل بين المهاجرين والأنصار من جهة،

وبين اليهود (يهود المدينة) من جهة ثانية.[١١٥] وقد تناول الباحثون كلمة "الأمة" في دراساتهم، فتوصل رودي باريت (Rudi Paret) إلى أنها ليست مشتقة من الجذر العربي التي اشتقت منه كلمة (أمّ)، وإنما هي مأخوذة من اللغة السومريّة، وأنها قد عرّبت قبل ظهور الدعوة الإسلامية بزمن طويل، وليس من الواضح أنها أدخلت العربية في صيغتها العبرية أو الآرامية.[١١٦] أما ورود هذه الكلمة في القرآن فله مدلولات متعددة أتت في سياقات مختلفة، لا تساعد في تحديد المدلول الاصطلاحي لهذا اللفظ كما يرد في الوثيقة النبوية المشار إليها. ومن هنا اختلفت الآراء حول تحديد مفهوم هذا المصطلح، فيرى مونتغمري واط (Montgomery Watt) أن مدلول هذه الكلمة قد تطور تدريجياً حتى صار يقصد به "الطائفة الدينية" ثم اقتصر في نهاية المطاف على التركيبة الطائفية في المدينة التي اعتنقت الإسلام واستجابت لدعوة محمد (ص).[١١٧] بينما يذهب سيرجنت (R.B. Serjeant) إلى القول بأن الأمّة هي كونفدرالية مكوّنة من مجموعة من العشائر المستقلة، ذات توجه سياسي محض، وليس فيه من الدين أو العقيدة شيء. بمعنى آخر، إنها صيغة لكيان سياسي متّحد، شبيه بالكونفدراليات السياسية التي تظهر في البيئة القبلية في جنوب جزيرة العرب في أيامنا هذه، بدليل أن هذه الكونفدراليات التي تتشكل اليوم تسمى أيضاً: "لُمّيّة واحدة" وهو مصطلح ذو دلالات مشتركة مع مصطلح "الأمة" الإسلامي على عهد الرسول.[١١٨]

وعلى الرغم من اختلاف وجهات النظر بين الباحثين حول تحديد الدلالة الاصطلاحية للأمّة، فإنهم مجمعون على أن نصّ الوثيقة الذي أورده ابن اسحاق لم يكن نصّاً واحداً أو وثيقة واحدة، وإنما مجموعة من الوثائق المنفصلة التي كتبت في ظروف مختلفة وفي تواريخ مختلفة. فيرى البعض أن تلك الوثيقة دمجت بين وثائق ثلاث منفصلة على الأقل بينما يصل عددها عند سيرجنت إلى ثماني وثائق منفصلة، وأن تواريخها تمتد ما بين السنة الأولى لوصول النبي إلى المدينة وحتى نهاية السنة الثالثة من الهجرة. ومنهم من يذهب أن آخر وثيقة في هذا النصّ المدمج إنما كتبت في السنة السادسة من الهجرة بعد أن انتهى النبي من غزوة خيبر.[١١٩]

ج) ماهيّة الأمّة: مع أنّ الأمّة التي ورد ذكرها في الوثيقة لم تقتصر فقط على

الأطراف المسلمة، بل شملت أيضاً جماعات أخرى لها ارتباطات أو أحلاف مع الجماعات المسلمة، واشتملت على جماعات أخرى كانت تشارك المسلمين في قتالهم، دون أن تكون بالضرورة تعتنق الإسلام مثلهم، فإنها شكلت نوعاً من الكيان المتماسك سياسياً تحت مظلّةٍ دينية. فجميع أطراف هذا الكيان يتمتعون بأمانِ اللهِ وذمّة نبيّه، والسيادة (sovereignty) هي بالتالي لله، وأن شريعة الله هي المرجعية، وأن تنفيذ هذه الشرائع وحمايتها منوط بالنبي، ممثل الإرادة الإلهية، وإليه الاحتكام عندما تنشب النزاعات بين أطراف الأمّة. ولكن الأسس الدينية التي تشكل سياجاً لحماية التماسك بين أطراف هذا الكيان، لم تكن لتلغي الأنظمة الداخلية للقبيلة، ولا جاءت لتستبدل التقاليد والأعراف التي تحكم العلاقة بين أفراد القبيلة الواحدة. فأبقت الوثيقة لكل قبيلة وقبيلة، حقها في منح الجوار، وراعت الأعراف المتبعة في ديّات قتلاها، ونظمها المتعلقة بحقوقها على مواليها وفداء أسراها. وعلى الرغم من هذا التسامح مع التقاليد القبلية، فقد حددت حرية القبائل في التحالفات أو في منح الجوار، فلم يسمح النظام الجديد أن يتحالف طرف أو يمنح جواراً لطرف آخر معادٍ للأمة، كقريش على سبيل المثال، والتي تطرقت لها بنود الوثيقة تحت اسم "كافرٌ" أي الطرف الكافر، وطالما كانت العقيدة الدينية هي اللحمة التي تربط بين أطراف الأمة فقد قضت بأن أي ارتباط مع الآخرين يجب أن يتم داخل إطار المؤمنين. وألاّ يكون ارتباط بينهم وبين غيرهم من غير المؤمنين، كما أكدت عبارة: "المؤمنون بعضهم أولياء بعض".

وأدخلت الوثيقة شيئاً من التعديلات التي عززت الفرديّة داخل إطار الأمة. إذ أرست عنصر المساواة بين أفراد الأمة، بل رفعت مكانة الفرد إلى مستوى مكانة الجماعة، حين قررت أن المسلمين "يجير عليهم أدناهم". وعندما قررت كذلك أن دماء الناس متكافئة، فليس هنالك دمٌ أقلّ قيمة من دمٍ آخر. فديّة القتيل من أفراد الأمة واحدة لا فرق بين شريف ووضيع وبين سيّد وسوقة، كما كان عليه الحال في نظام القبيلة السابق. وتمييزاً للمسلمين عن غيرهم من أصحاب العقائد الأخرى، وخاصة تمييزهم عن المشركين ممن يتأطرون داخل إطار الأمة، فإن بنود الوثيقة لم تسمح بأن يستقاد (أي يقتل) من مسلم قتل كافراً، لأن دم الكافر لا يتكافأ مع دم المؤمن.

ومثل التسامح الذي أبدته الوثيقة مع النظم والتقاليد القبلية، كذا تسامحت مع أصحاب الديانة اليهودية الذين تعاقدوا مع الأمة، وتركت لليهود أن يطبقوا شعائرهم في داخل طوائفهم. ولكنها فرضت على اليهود كما فرضت على باقي الأطراف الداخلة في الأمة أن يتحملوا نفقات الحرب إذا ما أرادوا أن يحاربوا مع المسلمين. وهو أمر انسحب فيما بعد على جميع فئات ما عرف بأهل الذمة.

وتناولت الوثيقة الجانب الجغرافيّ المتعلق بإنشاء كيان الأمة، حين قرر أحد بنودها أن يثرب حَرَم[١٢٠] (وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة). وقد حددت الرواية حدود هذا الحرم فجعلت المنطقة المحرمة تشمل كل المساحة الواقعة ما بين اللابتين (اللابة هي الأرض الصحراوية المغطاة بالحصى الأسود اللون من الحجارة البركانية، وتذكرنا اللابة العربية باللفظة اللاتينية Lava). ولكن الحدود الجغرافية للأمة لم تنحصر داخل منطقة الحرم فحسب، فقد كانت المناطق الجغرافية المجاورة للمدينة، داخلة ضمن هذه الحدود طالما كانت تقيم عليها قبائل متحالفة مع أهل يثرب، كقبائل جهينة ومزينة وهي الجماعات التي رمزت إليها الفترة الأولى من الوثيقة ووصفتهم بأنهم حلفاء يثرب (من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم). ومع أن مناطق سكنى هذه القبائل المتحالفة لم تكن محددة المعالم، فإن العامل الجغرافي، كان حاضراً ضمناً في هذه الوثيقة. وبمعنى آخر، فإن التخوم الجغرافية للأمة هي نفسها التخوم التي ينتهي عندها الامتداد الديمغرافي للأطراف الداخلة في تركيبة الأمة.

لم تكن الأمة على أساس ما سبق، تنظيماً مكوناً من مجموعة من الأفراد التي تربط بينهم رابطة القرابة البيولوجية كما هو الحال في القبيلة، بل كانت منظومة مقننة. تتكون من مجموعة متعددة من القبائل والعشائر والبطون والأفراد، ولم تكن طائفة دينية واحدة تعتنق هذه العقيدة أو تلك، بل كانت تشمل طوائف دينية شتى؛ فبالإضافة إلى المسلمين، كان يندرج ضمن الأمة جماعات أخرى (قبائل) تدين بالشرك، أو بدين العرب، وكان فيها قبائل وجماعات يهودية متعددة النسب والأعراق. شكلت هذه الجماعات الدينية والعرقية ذات النظام الاجتماعي المختلف (بداوة وحضر) كياناً فيدرالياً سياسياً. وهو يختلف عن الكيان القبلي بأنه كيان ذو

قابلية للاتساع والانقباض، فهو يتسع كلما ازداد عدد الجماعات المنخرطة فيه، وهو يتقلص ويضيق إذا انسحبت منه مجموعات أخرى. أما الكيان القبلي فيتميز دائماً بالثبات والجمود، فالرابطة القبلية لا تسمح بأن يبدل الفرد القبلي انتماءه، إذ لن يكون الفرد قرشيٌّ الانتماء يوماً ليصبح أزدياً في اليوم الثاني. وعدا عن الصبغة السياسية لهذا الكيان فإنّ الجانب الديني كان في صلب تكوينه، بل كان الإطار الذي يندرج فيه.

وفي الوقت الذي كانت فيه الأمة تقوم على أساس ديني فهي تختلف وتتميز عن الطوائف الدينية الأخرى كاليهود والمسيحيين، الذين اسمتهم الوثيقة "امّة" ايضاً. وميزة الأمة الإسلامية أكدتها الآية القرآنية حين سمتها "الأمّة الوسط". (وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس).[١٢١]

ومن هنا، فإن الزعيم الذي يقف في راس كيان الأمة، لم يكن رجلاً في مقاييس "سيّد" القبيلة، الذي كان يعتبر "اوّلاً بين متساوين" (primus inter pares)، وإنما كان نبيّ دعوة الإسلام الذي اجتمعت فيه الخصال القيادية الكاملة كزعيم روحي وزمنيّ، فهو المشرع وهو القاضي، وهو رأس السلطة السياسية التنفيذية، بل ورأس القيادة العسكرية. ولذلك، فإن الكيان التنظيمي المتمثل في الأمة، كان نظاماً جديداً لم تألفه جزيرة العرب من قبل فهو ليس ملكاً وليس سيادة قبلية وليس مؤسسة دينية يقف على رأسها كاهن.

إن مفهوم الوسطية التي وصفت بها "الأمّة" لا يقتصر في هذا السياق القرآني على مجرد التفضيل على الغير، بمعنى انهم أفضل من غيرهم، فمصطلح "الوسط" عندما يكون مضافاً إلى فرد أو إلى جماعة إنما يرمز إلى السيادة على الآخرين، أي السيادة والمرجعية السياسية.[١٢٢]

وقد وردت كلمة "وسط" في هذا المعنى فيما يروى من شعر زهير بن أبي سلمى؛ ففي إحدى قصائد المدح نراه يطلق على قوم من العرب صفة "الوسط"، ويكونهم كذلك فإنهم يكونون مناط الأمل، ويكونون الملجأ الذي يفزع إليه الناس عندما تحلّ بهم المصائب والنكبات، فيقول:

هُم وَسَطٌ يَرْضى الأنام بحُكْمهم إذا نَزَلَت إحدى الليالي بمُعْظَمِ[١٢٣]

ويمدح زهير في موضع آخر سيد بني مُرَّة وزعيمها سنان بن حارثة المُرّي فيقول:

يَسِطُ البيوتَ لكي يكونَ مَظَنَّه من حيثُ توضَعُ جَفْنَةُ المُسْتَرْفِدِ

ففي هذا البيت يأتي زهير بدليل يثبتُ به زعامة الممدوح حيث يجعل بيته في مكان من الحيّ يستطيع كل طالب عون وكل مستغيث أن يصل إليه.[١٢٤]

ولعلّ ما يؤكد الصلة بين الزعامة السياسية وبين مصطلح الوسطية الوارد في الآية القرانية، ذلك الاحتجاج الذي احتجَّ به أبو بكر الصديق يوم السقيفة، عندما تنازع المهاجرون والأنصار على الخلافة بعد موت النبي، فعندما أراد أن يدحض ادعاءات الأنصار بأنهم أولى من المهاجرين بهذه الوظيفة، ردّ عليهم بقوله إن المهاجرين هم الأولى بتسنّم هذا المنصب القيادي، لأنهم هم أصحاب الأهلية التاريخية لمواقع القيادة، وأن العرب لا تعترف إلا بزعامة قريش، وكانت العبارة التي احتج بها أبو بكر قد اشتملت على عنصر الوسطية الذي نحن بصدده، حيث روي عنه قوله: "ولن تعرف العرب هذا الأمر (يعني الخلافة) إلاّ لهذا الحيّ من قريش؛ فهم أوسط العرب نسباً وداراً".[١٢٥] وعوداً إلى الآية الكريمة، فإننا نجد أن الشق الثاني منها: "لتكونوا شهداء على الناس" متمماً للبعد القيادي السياسي الذي يدل عليه شقها الأول "وكذلك جعلناكم أمّةً وسطاً". فكلمة "شهداء" إنما تعني أصحاب القول الفصل والأمر النافذ والحكم الذي لا يرد[١٢٦] وهذا هو الحال في أي قيادة سياسية، فهي القيادة التي يطيع الناس حكمها وقرارها. ومن اللافت للنظر أن نجد هذا التلازم بين القيادة وبين القرار النافذ المطاع الوارد في الآية، يتكرر في بيت الشعر المنسوب إلى زهير بن أبي سلمى، ففي صدر البيت يرتبط عنصر السيادة مع عنصر طاعة الناس للأحكام التي تصدر عن أصحاب هذه السيادة.

وعندما نستذكر نصّ الفقرة الأولى في وثيقة عهد الأمّة، وخاصة ما ورد فيها من تأكيد النبي أن المسلمين هم "أمّة واحدة من دون الناس"، أي أنها متميّزة عن باقي

الأمم، وعندما نربط هذا التميّز بخاصيّة الوَسَطية التي وصفت الآية بها أمة الإسلام، نستطيع أن نتعرف على الدور القيادي الذي حبا به الله هذه الأمة لتقود غيرها من الأمم أصحاب المعتقدات الدينية الأخرى. ونرى كذلك كيف يرتبط هذا الدور مع الرؤية الإسلامية المبدئية التي تؤكد عالمية الدعوة الإسلامية (universalism) التي تحدثنا عنها فيما سبق.

من الأمّة إلى الدولة

ليس من السهل على المرء أن يرى في كيان الأمة الذي أنشأه النبي في المدينة بعد الهجرة، انه نشوء لكيان "الدولة"، بل كان نوعا من التعاقد الاجتماعي الممهد لنشوء المجتمع المدني في جزيرة العرب. لقد أسهم هذا التعاقد (الذي سمّي بعهد الأمة) في خلق نوع من الجاهزية عند الأفراد لتقبل حكم القانون (السماوي أو الوضعي على حدّ سواء)، هذه الجاهزية التي تعتبر مرحلة متقدمة من مراحل نضوج فكرة المجتمع المدني. وفي الحقيقة فإن عهد الأمّة، يشكل المرحلة المتوسطة ما بين مرحلة الفرد ومرحلة الدولة. ومقارنة الماهية الخاصة بعهد الأمة مع طروحات بعض علماء الاجتماع والسياسة الذين تناولوا إشكالية نشوء المجتمعات المدنية وصلاتها مع الدولة في عصر الحداثة، يبدو من المفيد أن نشير إلى رأي عزمي بشارة في تعليقه على رأي هيغل (Hegel) المتعلق بالبحث عن الحرية، والذي يجب أن يتطور من داخل الحاضر إلى العام، أي من الفرد إلى الجماعة. إذ يقول: "هذه الحاجة إلى تطوير العموم من الخصوص أو الكلّي من الجزئي، هي التي تضمن عدم الانتقال التعاقدي المفاجئ من الفرد إلى الدولة، بل تجعله انتقالاً متوسطاً من العائلة إلى الدولة. وهذا التوسط بين العائلة والدولة هو الذي أوجد مؤسسات المجتمع المدني."[١٢٧] على هذا الأساس من الممكن أن نعتبر أن كيان الأمة كان تخطياً لمرحلة القبيلة، ولكنه لم يرق إلى مستوى الدولة ولم يدخل في مرحلة الدولة، بل وضع المجتمع العربي القبلي على أعتاب المجتمع المدني.

وينبغي لنا قبل الاستفاضة في موضوع نشوء الدولة في الإسلام أن ننبّه إلى أن مصطلح الدولة التي تعنينا لم يكن متطابقاً بالضرورة مع مفهوم الدولة في عصر الحداثة، والدولة التي تعنينا في هذا الصدد، هي الكيان أو أي تنظيم سياسي ذي سيادة تتوفر فيه بعض العناصر؛ فيشترط في هذا الكيان أن يملك الحق المطلق في إصدار الأحكام، أو أن يقضي بين فئات متنازعة من أعضائه (أو رعاياه)، بموجب مجموعة ثابتة من المبادئ أو القوانين. ومن الضروري أن تستند هذه الصلاحية القضائية إلى طواقم أو أجهزة متفرغة، إن في المجال الإداري، وإن في المجال العسكري (الشرطي)، يكون في مقدورها تطبيق اللوائح والأحكام وإخراجها إلى حيّز التنفيذ. أما العنصر الثالث الذي يقتضي توفّره لمثل هذا الكيان، فهو القدرة على خلق نوع من الرّابطة بين أتباعه من الأفراد والجماعات ضمن إطار جماعي تكون عوامل الارتباط فيه غير تلك العوامل القائمة على صلة الرحم وقرابة الدم. قد يكون تحديد هذا المفهوم الخاص بالدولة تحديداً اعتباطياً، ليس له أن يكون نموذجاً صالحاً للدولة في البعد الكوني، حيث يمكن من الناحية النظرية أن يكون هناك نوع آخر أو نموذج آخر من الدول. ولكن في محيط جزيرة العرب، وفي مناخ سياسي واجتماعي كمناخها، خاصة ما يتعلق بالفترة الزمنية التي نحن بصددها، فإنه يبدو أنه في اللحظة التي يبدأ فيها تفعيل العناصر الثلاثة الآنفة الذكر، فإن ذلك يكون إيذاناً بميلاد البنية السياسية، أو الكيان السياسي الذي ينطلق من وجهة النظر المركزية نحو النظام والضبط الاجتماعي، هذه النظرة التي ترتبط عادة بكيان الدولة كما نتصورها. وعلى الأقل، فإن مثل هذا الكيان، إن لم يكن مضاهياً للدولة فإنه يبدي قدراً أكبر في توجهه نحو مركزة السلطة، مما كانت تبديه الكيانات القبلية أو الفيدراليات القبلية التي عرفتها الساحة السياسية في شبه جزيرة العرب قبل الإسلام.[١٢٨]

(أ) الخلافة والدولة

لم يدخل المجتمع العربي الإسلامي مرحلة الدولة، إلاّ بعد أن قامت الخلافة الإسلامية، أو مؤسسة الحكم التي نشأت بعد موت الرسول مباشرة سنة ٦٣٢م، وهي المرحلة التاريخية المبكرة التي عرّفها المصطلح التاريخي باسم الخلافة

الراشدة، والتي لم تعمّر أكثر من ثلاثة عقود، ليقوم محلها نظام وراثي ملكي على الرغم من أنّه ظلّ يحمل الاسم نفسه، وظل الحكام الذين يتعاقبون الحكم في إطار هذا النظام يحملون لقب "الخليفة".[١٢٩] وخلال القرن الأول الذي مضى منذ قام هذا النظام الخلافي، أنشئت العديد من مؤسسات الحكم، وخاصة تلك المؤسسات الأساسية التي ترتكز عليها الدولة، وعلى وجه التحديد في مجال التشريع والقضاء والإدارة وأجهزة الأمن ومؤسسة الحكم ذاته والآليات التي يحتاج إليها.

خلال هذه المدة التي امتدت منذ موت النبي وحتى سنة ٧٥٠م تاريخ استيلاء الأسرة العباسية على الخلافة بعد أن أطاحت بالأسرة الأموية، لم يرد في الوثائق الرسمية أو في المؤلفات التاريخية أو في كتب الفقه والشريعة المصطلح "دولة" كصفة للنظام السياسي الحاكم في هذه الحقبة من تاريخ الإسلام. وحتى لو ورد ذكر لهذا المصطلح في أي من النصوص النثرية، تاريخية كانت أم غير تاريخية، فإن ذلك إنما يكون إسقاطاً متأخراً على حقبة تاريخية مبكرة.[١٣٠]

كان أول ذكر لمصطلح "الدولة" في النصوص الرسمية قد ورد بعد نجاح الثورة العباسية كتعبير عن نظام الحكم الجديد. فلما دخلت جيوش الثوار إلى مدينة الكوفة أتى القواد أبا سلمة الخلاّل رئيس الدُّعاة، وكان مختفياً فيها ليتلقوا الأوامر منه، فخرج من مخبأه وأتى المعسكر فخطب في الجنود والقواد، وكان من بين ما قال: "ألا وأنها دولتكم فاقبلوها".[١٣١]

وبعد خطبة أبي سلمة بوقت قصير، وعندما وقع اختيار زعماء الثورة وقواد الجيش على أبي العباس السّفاح (عبد الله بن محمد بن علي العباسي) ليكون أول خليفة من الأسرة العباسية، خرج من بيته متوجهاً نحو مسجد الكوفة وألقى أول خطبة رسمية له. وجاء في إحدى عبارات هذه الخطبة ذكرٌ لمصطلح الدولة وفقاً لرواية الطبري، حيث قال موجهاً كلامه لأهل الكوفة: "حتى أدركتم زماننا، وأتاكم الله بدولتنا". ثم تكلم بعده عمّه داود بن علي وألقى خطبة في جمهور المصلين، حيث تكرر في كلمته ذكر مصطلح الدولة حين قال: "إنا والله ما زلنا مظلومين مقهورين على حقّنا حتى أتاح الله لنا شيعتنا أهل خراسان... وأظهر بهم دولتنا".[١٣٢]

وعلى الرغم من ورود لفظ الدولة صريحاً في الخطاب العباسي الرسمي، فإنه قد لا يكون المقصود به، مصطلح الدولة بكينونته السياسية، وإنما المقصود به المدلول اللغوي الذي يعني الدَّور أو النوبة على الحكم، أو حتى الفترة الزمنية الذي يقضيها صاحب السلطة في الحكم. ففي خطبتي السفاح وداود بن علي يظهر أن كلمة دولة جاءت لتبين عملية التغيير التي حدثت في الأسرة الحاكمة، وكأننا بهذين الزعيمين أرادا تعريف الناس بأن عهد الأمويين في الحكم قد ولّى، وأن دور العباسيين في حكم الأمة قد بدأ. وبالإضافة لذلك، فإن الاستعمال الرسمي العباسي لمصطلح "دولة" يحمل في طياته بعداً دينياً إسلامياً، فقد حاولوا أن يثبتوا للناس أن حركتهم التي أطلقوا عليها اسم "الدعوة" تشبهاً بالدعوة الإسلامية التي أطلقها محمد أول مرة في مكة، وأن هذه "الدعوة" ستأتي بالضرورة بالدولة، بكل ما تنطوي عليه من أصالة ومثالية (طوباوية) لأنها ستعود بالأمور إلى أصلها وإلى أولياتها كما صورتها دعوة محمد.[١٣٣] فالجذر الثلاثي (د. و. ل) يعني في الاستعمال اللغوي، الدور أو المناوبة، أي التتابع على الشيء، فيناله هذا مرة ثم يزول لينال آخر بعده.[١٣٤] وتأكيداً لمعنى الدَّوْر الذي تدل عليه كلمة دولة، ما جاء في حديث عائشة زوجة رسول الله حول وفاة النبي، وكان النبي (ص) يخصص لكل واحدة من زوجاته وقتاً معلوماً من الأسبوع يقضيه عندها، فكان عندما ينقضي هذا الوقت يذهب إلى زوجة أخرى وفقاً لترتيب متفق عليه معهن. ولما حان يوم وفاته كان يقضي وقته عند عائشة في بيتها وفي دورها. وقد روي عنها ما يؤكد ذلك فقالت: "مات رسول الله (ص) بين سَحري ونَحري وفي دَوْلتي، لم أظلم به أحداً".[١٣٥]

ولكن استعمال كلمة "دَوْلة" بدأ يتخطّى الدلالة اللغوية، ليحمل بعده السياسي الاصطلاحي، كما جاء في رسالة كتبها عبد الله بن المقفّع، وكان ذلك أقدم نصّ وردت فيه كلمة دولة بهذا المعنى.[١٣٦] ولكن الدعاية العباسية (الإعلام الرسمي العباسي) في محاولة لإسباغ الشرعية القانونية والدينية على حكمهم، دفاعاً عن أنفسهم إزاء التهم التي وجهها إليهم الحزب العلوي المناوئ، الذي اتهمهم بالاستحواذ على حق أهل البيت في الحكم وأنهم اغتصبوا حقاً ليس لهم، هذه

الدعاية حرضت على إضفاء هالة من القداسة ومن الغيبية الدينية على خلافتهم، فقدّموها للناس على أنها النموذج المثالي للدولة التي أرسى أسسها النبي قبل وفاته.[١٣٧] ومن هذا المنطلق فقد سماها بعض المؤرخين الموالين لهم بأنها "الدولة المباركة".[١٣٨] وأمعن العباسيون في ترسيخ البعد الديني على حكومتهم ووصفوها بأنّها هي "دولة المهدي"، الذي تنتظره البشرية في آخر الزمان.[١٣٩]

(ب) الدولة، الأسر الحاكمة

باستثناء العهد النبوي، الذي ظهر فيه مصطلح "الأمة" كاسم مميّز للكيان السياسي والتنظيمي، وباستثناء الفترة القصيرة التي حكم فيها الخلفاء الراشدون الأربعة، ارتبط النظام السياسي في الإسلام، أو أي نظام سياسي آخر اشتق من الخلافة أو قام على هامشها السياسي، بالشخص الذي وقف على رأس هذا النظام أو بالأسرة الحاكمة التي تعاقب أعضاؤها على الحكم الواحد بعد الآخر. لقد بدا هذا الربط واضحاً عندما استولت الأسرة الأموية بفرعيها السفياني ثم المرواني على الحكم، فتسمت دولتهم بدولة بني أمية. ولما أطيح بهذه الأسرة، تسمت الدولة بدولة بني العباس أو الخلافة العباسية، وعندما ظهرت الكيانات الانفصالية على هامش الخلافة العباسية، حملت هي الأخرى اسماء الأسر التي أعلنت انفصالها عن الخلافة المركزية وعرفت بأسماء المؤسسين من هذه الأسر الانفصالية، كدولة الطولونيين أو الأخشيديين، أو الدولة الطاهرية، والسامانية، والبويهية وبني الصفار وما إلى ذلك.

ويلاحظ في هذا السياق غياب العامل الجغرافي أو الإقليمي عن هذه التسميات، فلم يطلق على الدولة الفاطمية التي نشأت أول ما نشأت في تونس اسم دولة "إفريقية" وهو الاسم التاريخي العربي لهذا الإقليم، ولا تسمت هذه الدولة باسم "الدولة المصرية" حتى بعد أن استولى الفاطميون على مصر ونقلوا عاصمتهم من المهدية في تونس إلى مدينة الفسطاط قبل أن ينشئوا مدينة القاهرة. ولم يسم أحمد بن طولون الذي أقام دولته الانفصالية في مصر باسم هذا الإقليم.

كما يلاحظ، أيضاً، غياب العامل الإثني أو العرقي، فلم يسم الأمويون الدولة باسم

دولة العرب، كما لم يسم أبناء الأسرة البويهية الفارسية الأصل دولتهم الانفصالية باسم دولة الفرس. هذا مع العلم أن ارتباط اسم الدولة بالعامل الاثني كان راسخاً في الذهنية السياسية العربية والإسلامية آنذاك، وكانوا هم الذين أطلقوا على الإمبراطورية البيزنطية التي كانت تعاصر دولهم اسم "دولة الروم" على اعتبار الأصول العرقية لحكام هذه الدولة، وكانوا هم أنفسهم قد سمّوا الإمبراطورية الساسانية التي قوضوا أركانها، باسم "دولة الفرس" انطلاقاً من الأصول العرقية لحكامها ومواطنيها.

ولعل منشأ هذا الربط بين نظام الحكم الإسلامي وبين الأسر الإسلامية التي تعاقبت عليه، كان يعود في الأصل إلى المرتكزات الدينية التي يستند إليها نظام الحكم. فوظيفة الخلافة إنما نشأت على أنها نيابة عن النبي في حكم هذه الأمة، وكان الدين محور هذه النيابة، بل كان لُحمتها وكان سُداها. وقد لخّص ابن خلدون المفكر وفيلسوف علم الاجتماع تعريف وظيفة الخلافة عندما يقول: "فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشّرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به".(١٤٠) وفوق ذلك فإن الحكام أو الخلفاء الذين نابوا عن النبي بعد موته، لم يأتوا من عامة الناس، بل كانوا ينتمون إلى تلك العشيرة المقدسة، عشيرة النبي التي عمقت نبوته قداستها العريقة، وأعطتها بعداً إسلامياً لم يكن قائماً من قبل. وباستثناء اثنين فقط هما أبو بكر وعمر بن الخطاب الذين وإن كانا ينتميان إلى قريش عشيرة النبي فقد جاءا من أسرتين من خارج الأسرة النووية للنبي، أسرة بني عبد مناف، فكان الأول من بني تيم، وكان الثاني من بني عدّي. أما باقي الخلفاء الذين شغلوا منصب الخلافة منذ خلافة الراشدي الثالث عثمان بن عفان وحتى النهاية الرسمية للخلافة الإسلامية العام ١٩٢٣ على يد كمال أتاتورك، فكانوا كلهم من الأسرة النووية للنبي أي من بني عبد مناف، وكانت هذه الحقيقة بحدّ ذاتها عنصراً آخر من عناصر القداسة التي أسبغت على هذا المنصب.

فالخلافة كوظيفة مقدسة من جهة، والخلفاء كأعضاء في أسرة النبي المقدسة من جهة أخرى، قد جعلا من صاحب هذه الوظيفة إنساناً غير خاضع للنقد أو المحاسبة. فكانت هذه النظرة هي التي أفرغت مؤسسات الدولة المختلفة من

صلاحياتها، بل وصادرت في أحيان كثيرة بعض صلاحياتها. وهذا لم يكن أمراً مستهجناً طالما كان الرأي السائد آنذاك أن الخليفة نفسه هو الذي يمنح لهذه المؤسسات صلاحيات كانت بالأصل مقصورة عليه وليس على سواه.[١٤١] وليس أدلّ على قدسية شخص الخليفة وقدسية الوظيفة التي يمارسها، أن الخلفاء منذ خلافة عثمان (سنة ٦٣٣) وحتى فترة الانقلاب العسكري في السودان الذي أتى بالعقيد جعفر النميري سنة ١٩٨٤ قد تلقبوا بلقب "خليفة الله" مروراً بعهود الخلافة الأموية والعباسية والخلافة الشيعية في مصر والتي عرفت بالخلافة الفاطمية، وأن هذا اللقب لم يقفز، أيضاً، عن خلفاء الأسرة الأموية الذين حكموا في شبه الجزيرة الأيبرية، أو ما تسميه الرواية العربية خلافة الأندلس.[١٤٢] وكان التعبير العملي لهذا اللقب ليس مجرّد إفراغ مؤسسات الدولة من صلاحياتها بل تهميش الدور الذي كان من المفروض أن يلعبه الفقهاء المسلمون كمشرّعين.

أمعن الخلفاء في إضفاء مسحة الجلالة والقدسية على خلافتهم، فخلعوا على أنفسهم ألواناً من الألقاب الدينية، ونشطوا في نشر هذه الألقاب حتى تتغلغل في وعي العامّة والخاصة، فاستهووا بذلك طوائف كثيرة من الناس من عرب وموالٍ (مسلمين من أصول ليست عربية) في أقاليم الدولة كافة. وأسهم الشعراء الموالون لبلاط الخلفاء إسهاماً بارزاً في نشر هذا الوعي وتعميقه.[١٤٣]

وانطلاقاً من هذا المنظور الذي ربط بين منصب الخلافة وشخصية الخليفة من جهة، وبين الله من جهة ثانية، فجعل الخليفة خليفة لله في أرضه، استأثر بالوكالة على تنفيذ الإرادة الإلهية، ما حدا بالمفكر عبد الله بن المقفع، الذي كان أحد مستشاري البلاط أيام حكم الخليفة العباسي الثاني أبي جعفر المنصور، أن يتقدم بالنصحية له كي يعيد النظر في مجمل التشريعات المعمول بها في مختلف الأقاليم وولايات الدولة، وأن يقوم بصياغة جديدة لها بهدف توحيدها ونبذ الاختلافات أو التناقضات الموجودة فيها، والتي تسبّب فيها اختلاف الاجتهادات في تفسير الشريعة والأحكام الدينية لدى فقهاء الأقاليم، أو بسبب تأثر هذه التشريعات بالنظم والأعراف والتقاليد المحلية. وكان رأي ابن المقفّع أن ينهض الخليفة بتكليف أحد الفقهاء كي يضع لهذه الغاية كتاباً جامعاً يوحّد التشريعات ليتم

تعميمها والعمل بها في كل ولايات الدولة، على شكل يرتضيه الخليفة.[١٤٤] ولَعلَّ في هذا الخبر المنسوب إلى ابن المقفّع ما يوضح تكليف أبي جعفر المنصور، أو ابنه الخليفة المهدي للإمام الفقيه مالك بن أنس أن يضع للناس كتاباً في الفقه والشريعة. وكانت الملاحظة المشهورة التي رواها المؤرخون على لسان الخليفة المنصور حين كلف مالك بتأليف الكتاب أن "وَطِّئْهُ للناس" سبباً في تسمية ذلك الكتاب باسم "المُوَطَّأ".[١٤٥]

على هذه الخلفية من المنظور الثيوقراطي للخليفة ولمنصب الخلافة، تبلورت في ذهن الأجيال الإسلامية وفي وعيها ومنذ وقت مبكر لقيام نظام الحكم الإسلامي، فكرة الازدواجية بين الخليفة وبين الخلافة، أي بين الحكام والنظام، وبمعنى آخر ساد مفهوم "شخصنَة الدولة"، فالدولة/الخلافة، تعني بالضرورة شخصية الخليفة أو السلطان نفسه، ففيه تختزل مؤسساتها وشرائعها، فقوله القول الفصل في أمور السياسة والقضاء والإدارة والأموال وفي كل شيء. وإذا ما تراجع هذا المفهوم الشخصاني للدولة، فهي تتجسّد في أحسن الأحوال في الأسرة الحاكمة وفي حاشية الحاكم ورجال بلاطه.[١٤٦]

لم يكن عنصر القداسة الدينية هو وحده المسؤول عن ظاهرة شخصنة الدولة الإسلامية، وإنما كانت هنالك عوامل موضوعية ذات صلة عضوية بالمفهوم الإسلامي للدولة. وكان من أبرز هذه العوامل "مبدأ الجهاد" وهو أحد المحاور الأساسية التي قامت "مؤسسة الأمّة" على أساسه، لأنه كان الوسيلة الأفضل في نظر المسلمين الأوائل لإخراج فكرة عالمية الدعوة إلى حيّز التنفيذ. فكان الجهاد هو المعيار الذي يحدد انتماء الفرد إلى الأمّة الإسلامية، وبدونه فإنه لا يعتبر واحداً من أبنائها. وقد وضح القرآن الكريم هذه النقطة أيّما توضيح، كما بينت ذلك الآية: "والذين آمنوا بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم" (الأنفال: ٧٥). وبسبب محورية عنصر الجهاد، كانت دولة الإسلام دائماً دولة عسكرية، سياستها الخارجية تصب في التوسع والانتشار (الفتوح)، وكان مواطنوها دائما من المقاتلين. ومن هذا المنطلق كانت المؤسسة العسكرية أو ما كان يعرف بديوان الجُند أو ديوان العطاء هي أولى المؤسسات التي أنشئت في دولة الإسلام الفتية والتي سبقت

غيرها من المؤسسات.[١٤٧] وكانت هذه السياسة هي التي سارت عليها الأسر الحاكمة المتعاقبة دون استثناء. فكان حكام هذه الأسر، ولكي يثبتوا للناس أنهم جديرون بمنصب الخلافة، وليؤكدوا استحقاقهم للألقاب المقدسة، شديدي الحرص على تطبيق مبدأ الجهاد، ليس دائماً من أجل الجهاد ذاته، بل كوسيلة يصرفون بها أنظار الناس عن قضاياهم اليومية، ويجرّدون بواسطته فئات المعارضة الدينية والسياسية من أسلحتها ضد النظام القائم.

ومن أجل النجاح في سياسة الفتح التوسعية، ومن أجل تنفيذها بفاعلية كان على رأس الدولة أن يضمن النجاح في تطويع أبناء القبائل وإخضاعهم لسلطانه، لأنهم هم وحدهم كانوا مادة الجهاد ومصدر تجنيد المقاتلين. فكان الاستبداد بالسلطة ومركزة الحكم وتجميع السلطات كافة ضرورة عملية ملحة، على ضوء النزعة الاستقلالية للقبائل، وعلى ضوء حقيقة كون الرجل القبلي صعب المراس وصعب القياد. ليس هذا فحسب، فقد كانت المنافسات السياسية على الحكم من قبل الأرستقراطية القرشية مما يغذي نزعة التمرد لدى أبناء القبائل، ويقوي ميل أبنائها على التمرد وعدم الانضباط، ومن هنا تضاعفت الحوافز لدى الخلفاء من أبناء الأسرة الحاكمة لتعزيز قبضتهم على السلطة والاستحواذ على المؤسسات كافة واستخدام الوسائل كافة لفرض سيطرتهم على مرافق الدولة للجم المعارضة وخنق حركات التمرد على السلطة.

وهكذا أصبحت مؤسسة الخلافة أقرب إلى ما يعرف في مصطلح العلوم السياسية بـ etatisme منها إلى الدولة، وباتت الخلافة في نظر الإنسان العادي هي الخليفة وأضحى الخليفة هو الخلافة.[١٤٨]

(ج) النظرية السياسية والواقع التاريخي

عندما تناول أبو الحسن الماوردي (٤٥٠/١٠٥٨) أحد رواد الفكر السياسي السني (الأرثوذكسي) موضوع نظام الحكم في الإسلام، تعرض للقضايا والمبادئ الأساسية التي يرتكز عليها هذا النظام. وتوقف عند المنطلقات السوسيولوجية والدينية والإنسانية التي أفرزت مؤسسة الخلافة الإسلامية في صيغتها النهائية

التي تطورت إليها حتى عصره في منتصف القرن الحادي عشر. ويلخص في كتابه المعروف باسم " الأحكام السلطانية" خلاصة آراء المفكرين المسلمين ممن سبقوه أو عاصروه في فلسفة نظام الحكم والمبررات العقلية والدينية التي تسوّغ بل والتي تحتم قيامه واستمراريته. ويجدر التنويه في هذا الصدد أن التوجه الواقعي هو الذي ميز الرؤية السياسية للماوردي فجاءت آراؤه انعكاساً للواقعية السياسية (réalisme politique) بعيداً عن المثالية الدينية (dogma). وليس من قبيل المصادفة أن يسبغ على أنظمة الحكم وأنماط السيادة السياسية، التي قامت في مختلف أقاليم العالم الإسلامي وفي فترات زمنية متتالية، صفة الشرعية، بل إنه لم يحاول أن يجرد أيّاً منها من لباس الشرعية مهما كان بعيداً أو مخالفاً لنمط الخلافة الأول الذي قام مباشرة بعد موت النبي، والذي يعرف في المصطح السياسي الإسلامي باسم "الخلافة الراشدة".(١٤٩)

وبغض النظر عن اختلاف فقهاء العلوم السياسية المسلمين بشأن المنطلقات الموجبة لقيام مؤسسة الحكم، سواء أكانت المنطلقات عقلانية (rational) أم كانت شرعية دينية (dogmatic) فإنهم أجمعوا على أنها مؤسسة مكرسة وموظفة لتنوب عن النبي صاحب الشرع لحراسة الدين وسياسة الدنيا به، بمعنى أن تكون لهذه المؤسسة وظيفتان: الأولى دينية محضة تتلخص في حماية الدين وتحصين العقيدة ومن ثم الإصرار على أحكامه وشرائعه، وتكون الثانية ذات طابع زمني دنيوي يتلخص بإدارة شؤون الدولة والأمة بموجب تلك الأحكام. ولكن ما حصل على أرض الواقع أن حكام المسلمين قد جيروا القداسة الدينية لهذه المؤسسة وأفرغوها على أشخاصهم هم. وبحكم صلة الرحم وأواصر قرابة الدم التي كانت تربط حكام الأسر الحاكمة بالنبي صاحب الشرع والقداسة الدينية، وخاصة الأسرة الأموية ومن بعدها الأسرة العباسية اللتين حكمتا باسم السنة النبوية (إذا ما استثنينا الأسرة الفاطمية التي مثلت التيار الآخر الشيعي/العلوي)، فقد أفرغ حكام هذه الأسر قداسة النبوة على انفسهم، ثم قاموا من منطلق الرغبة في تكريس حق الأسرة الوراثي ومن منطلق الاستبداد المطلق بالحكم واتخاذ القرار بتوجه توتاليتاري، باستبعاد عنصر النبوة كمصدر لصلاحياتهم وشرعية حكمهم

واستبدالها بعنصر الألوهية، فافرغوا على أنفسهم قداسة إلهية مدّعاة وأوهموا الناس أنها تأتيهم مباشرة من الله دون وساطة النبوة. وعلى هذه الخلفية، ظهرت ألقابهم الجديدة التي انتحلوها لكي تدعم هذا المنحى، فصار يطلق على الخليفة لقب "خليفة الله" بعد أن كان يطلق عليه إبان العهد الراشدي "خلفية رسول الله".[١٥٠] ومن هذا المنطلق ارتبط الولاء لله بالولاء للحكام الذين يحكمون بتفويض مباشر منه، وصار الولاء للخليفة (الإمام) هو نفسه الولاء لله، وأن الإيمان لا يتم إلا به، وأن غيابه يؤدي إلى انتقاص في عقيدة الفرد المسلم بما يحمله هذا الانتقاص من تبعات.[١٥١]

ومهد هذا المنظور تجاه طبيعة الخلافة الإسلامية السبيل إلى تحويلها إلى مؤسسة إلهية لا تخضع للنقد، بل هي فوق النقد أصلاً لأنها قدر إلهي محتوم لا فرار منه ولا يجوز الاعتراض عليه، لأن الاعتراض عليه، كالاعتراض على إرادة الله سواء بسواء. وهذا ما نادى به أنصار مذهب الجبرية (determinism) الذي روّج له جماعة من العلماء والفقهاء الذين اشترى ولاءهم حكام الأسرة الأموية ضمن مساعيهم لإيجاد منطلقات شرعية لعملية استيلائهم على الخلافة.[١٥٢] وروجت في هذا السياق أحاديث منسوبة إلى النبي (ص) تجعل الحكام في مكانة تضاهي مكانة الله، وكان من بين هذه الأحاديث ما نسب إلى النبي قوله:"لا تسبوا السلطان فإن السلطان هو الله",[١٥٣] ومنذ ذلك الحين، صارت الجبرية أو الفكر الجبري هي المرجعية الشرعية الأساسية للتوجه الديكتاتوري في نظام الحكم الإسلامي الأرثوذكسي، ثم باتت هي المرجعية الدينية الشرعية لمصادرة حرية الرأي وكم الأفواه في المجتمع العربي الإسلامي، وجعل من فكرة المعارضة السياسية، ومبدأ الرأي الآخر من المحاذير التي يحرمها القانون الإلهي. وعلى هذا الأساس، باتت حركات الاحتجاج وأحزاب المعارضة التقليدية في العالم الإسلامي كحركات الخوارج، والشيعة والمرجئة الأولى حركات محرمة، وصنفت على أنها حركات كافرة يعاقب أصحابها وأنصارها بالموت والإعدام. وإمعاناً في ترسيخ هذا النهج القمعي، عوملت الحركات الفكرية والمذهبية، التي كان من روادها جماعة القدرية الذين أسسوا لظهور فكر الاعتزال أو الفكر الفلسفي النقدي الذي أطلقت

عنانه جماعة إخوان الصفا فكراً محرماً محظوراً ألصقت بأصحابه تهم تتراوح بين الفسق والزندقة وبين الإلحاد والكفر.[١٥٤]

وبسبب رواج الفكر الجبري الذي أشاعته المؤسسة السنية الحاكمة من على منابرها الدعائية في المساجد ومجالس القصص والقصاص، بين أوساط العامة، وبسبب قوة العامل الديني الذي روج هذا الفكر من خلاله، لم يبق أمام فئات المعارضة وأحزابها من وسيلة تستميل بها الأنصار إلى صفوفها إلا الوسيلة الدينية ذاتها. فعلى سبيل المثال، لجأت الحركة الشيعية لتبرير نظريتها السياسية البديلة القائلة بحق العلويين في الخلافة دون غيرهم من الأسر القرشية، إلى المشاعر الدينية ذاتها التي تستحوذ على جماهير البسطاء من عامة المسلمين، فأفشت في نفوس العامة فكرة "النور الإلهي" الذي حل في الأئمة من أهل البيت، واستخدمت في سبيل ذلك مختلف أساليب الشعوذة وإفشاء المفاهيم الغيبية المتعلقة بفكرة الحلول والتناسخ، فارتسم الأئمة العلويون في أذهان العامة أناساً ذوي ميزات خارقة فوق بشرية، تحل فيهم الروح الإلهية النورانية وتنتقل فيهم جيلاً بعد جيل، حتى وصل الأمر في نهاية المطاف إلى درجة المزج بين الإمام من أهل البيت وبين الله ذاته، كما ادعى في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس (العاشر والحادي عشر للميلاد) الخليفة الفاطمي، الحاكم بأمر الله أنه إله يعبد من دون الله جل وعلا.[١٥٥] وعلى الخلفية ذاتها، شاعت بين أنصار الحزب العلوي فكرة "المهدي المنتظر"، وهي الفكرة الموازية لعقيدة "المسيح المنتظر" في الديانتين المسيحية واليهودية، حيث غذّت فكرة المهدي حركات الشيعة المختلفة على الدوام بأسباب البقاء والاستمرارية، مهما كان يواجهها ويواجه أنصارها من قمع وتنكيل، إذ يظل الأمل بظهور الإمام المنتظر (المهدي) يداعب أحلامهم، فيعللون أنفسهم بقدومه في يوم من الأيام ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً.[١٥٦]

لقد أدى ارتكاز حركات المعارضة على العامل الديني لتبرير سعيها للوصول إلى السلطة، تماماً كارتكاز السلطة القائمة على العامل نفسه في تبرير شرعية وجودها إلى الحكم، إلى جعل عملية انتقال السلطة من أسرة إلى أخرى عملاً شرعياً يلقى قبول الناس أو سكوتهم على الأقل، وهو أمر لم تستفد منه حركات المعارضة

الرئيسية فحسب، بل استفاد منه أبطال الحركات الانفصالية المتعاقبة التي شهدتها بلاد العالم الإسلامي منذ منتصف القرن التاسع الميلادي. وصار الزعماء الانفصاليون حكاماً شرعيين في نظر الفقهاء وأفراد الأمة على حد سواء، خاصة بعد أن سيطرت البراغماتية السياسية على الفكر السياسي الإسلامي في العصور الوسطى، وصار الزعيم الانقلابي الانفصالي سلطاناً شرعياً لكل شيء لمجرد أنه يمتلك القوة العسكرية التي توصله إلى سدة الحكم وتثبت أقدامه فيه منذ أن قنن الماوردي نظرية "وزارة الاستيلاء" وطورها من بعده الفقيه المفكر ابن جماعة فيما عرف بمبدأ السلطان "ذي الشوكة".[١٥٧]

(د) الدولة والقبيلة

عندما رسمت الوثيقة النبوية الخطوط العريضة لتشكيل نواة الأمة الإسلامية، أعادت الاعتبار للقبيلة ككيان اجتماعي متماسك، أو كوحدة مستقلة قائمة بذاتها بعد أن ألغيت مؤسسة المؤاخاة، وعلى الأخص حق التوارث الذي كان من شأنه أن يلغي الرابطة القبلية القائمة على صلة القرابة ويهدم بالتالي البنية القبلية. وكان تغير موقف الإسلام، كمؤسسة سياسية، من القبيلة مدفوعاً بالرغبة في تشكيل مؤسسة الأمة، ولم يتم نتيجة تغيّر مبدئي في توجهه القبلي. وهو ما يمكن تسميته في المصطلح السياسي المعاصر خطوة تكتيكية وليست استراتيجية. فلو أصر النبيّ على استمرار التوجه الراديكالي تجاه القبيلة كما تجسّد على الأقل، في مؤسسة المؤاخاة، لاصطدم بموقف عدائي متشدّد من جهة القبائل سيؤدي حتماً إلى إعاقة تشكيل مؤسسة الأمة، إن لم يعطّل قيامها إطلاقاً.

انعكس هذا الأمر بطبيعة الحال على الإنسان المسلم الذي ظل مرتبطاً على الصعيدين السياسي والاجتماعي بقبيلته الأم، خاصة في غياب المؤسسات القادرة على تقديم البدائل الملائمة للقبيلة، والكفيلة بتعويض الإنسان الفرد عما سيخسره إذا ما فكّ ارتباطه بالقبيلة.

ولما دخلت المؤسسة الإسلامية السياسية مرحلة التشكل البنيوي بعد الفتوحات الإسلامية المبكرة أيام الخلفاء الراشدين، فإنها لم تستطع أن تخطو إلى الوراء،

بمعنى أنها لم تعد قادرة، بل يبدو أنها لم تكن راغبة في العودة إلى انتهاج الخط الراديكالي الذي سبق للنبي أن تبّناه ثم تراجع عنه بعد ذلك كما بيّنا. وبدلاً من ذلك استمرت في انتهاج سياسة التسوية مع القبيلة. فجعلتها في محور عملية المأسسة التي شرعت فيها. ففي المؤسسة العسكرية المحاربة، مؤسسة ديوان الجند/ أو ديوان العطاء كانت القبيلة هي المحور التنظيمي الوحيد لهذه المؤسسة، فكان المبنى الداخلي للجيش قائماً على الانتماء القبلي، حيث رتبت قوائم المقاتلين وفقاً لانتمائهم القبلي، فكانوا يدعون إلى المهمة العسكرية كوحدة قبلية واحدة، لا تختلط بالمقاتلين من قبيلة أخرى، وكان لهذه الوحدات العسكرية القبلية كوادرها الإدارية والقيادية، وكان لها راياتها القبلية الخاصة بها.[١٥٨]

وكانت القبيلة، أيضاً، في مركز اعتبارات العمران المدني، فعندما تمَّ تخطيط المدن الإسلامية في البلاد التي دخلها العرب المسلمون، بني لكل قبيلة أو لكل فيدرالية قبلية (مجموعة قبلية تنتمي إلى جذم واحد) حيّ أو أحياء خاصة بها لا يسكنها إلاّ أبناء القبيلة الواحدة، وكانت عملية الفصل القبلي داخل المدن غير مقصورة على الأحياء فحسب، بل شملت الأموات حيث خصصت للقبائل مقابر منفصلة أيضاً.[١٥٩]

وفوق كل هذا، فقد حوّل النظام الإسلامي السياسي القبيلة العربية إلى قطب سياسي وأعطاها الأولوية والتفضيل على حساب الدولة، وذلك عندما أقر الترتيبات المتعلقة باعتناق سكان البلاد المفتوحة من غير العرب الديانة الإسلامية. فإذا ما أراد الفارسي المجوسي (الزرادشتي العقيدة)، أو عندما أراد القبطي المسيحي أو اليوناني المسيحي أن يعتنق الإسلام اشترط عليه أن يغير نسبه الأصلي، وأن يلتحق بإحدى القبائل العربية ويحول نسبه إليها، ليصبح فلان بن فلان الأزدي، أو الثقفي أو الكلبي أو التميمي، بدلاً من انتمائه إلى رموز إسلامية أو سلطوية غير القبيلة.[١٦٠] إذ تحولت القبيلة إلى هوية المسلمين الجدد، هوية اجتماعية وسياسية معاً.

نظراً لكل هذا، فإن القبيلة ضمن النظام السياسي الإسلامي لم تحافظ على سلامة بنيتها السياسية والاجتماعية والوظيفية فحسب، بل ازدادت قوة ومكانة

وتأثيراً، حتى صارت إلى حدّ كبير نِدّاً للدولة ونداً للنظام السياسي الذي يقف الخليفة على رأسه، فليس غريباً والحالة هذه أن يشعر الفرد أن القبيلة حصن حصين يحميه من تهديد المؤسسة الحاكمة، ولذلك، فإنه كان يسمح لنفسه أن يتحدى أنظمة المؤسسة وقوانينها دون تردد، لأنه كان يرى في قبيلته درءاً يحميه من عقوبة الدولة. وقد عبر عن ذلك أحد شعراء الفترة الأموية من أبناء القبائل عندما كانت تطارده شرطة الخليفة وتحاول القبض عليه لجناية جناها، حيث يقول:(١٦١)

أيَرجو بنو مروانَ سمعي وطاعتي وقومي تميمٌ والفلاةُ ورائيا

وهكذا باتت القبيلة شوكة في حلق الدولة، وكان لا بدّ من خوض معركة تبرهن بها الدولة أنها هي صاحبة السيادة على رعاياها وليس القبيلة.

(هـ) الصراع على الولاء

بات الفوز بالولاء السياسي لأبناء القبائل الشغل الشاغل لرأس الدولة، وللأسرة الحاكمة، وللقائمين على رأس الأجهزة السلطوية المختلفة. وكان الوصول إلى هذه الغاية شديد الإلحاح أحياناً. إذ كان يزداد حِدّة في الظروف السياسية العصيبة التي كانت تتعرض لها القيادة السياسية التي تستأثر بالحكم بين الحين والآخر. وكان هذا الإلحاح يتحول إلى نوع من الهوس عند بعض حكام الولايات المضطربة سياسياً كولاية العراق إبان فترة الخلافة الأموية، وخاصة في ولاية كل من زياد بن أبيه، أو الحجاج بن يوسف، أو خالد بن عبد الله القسري، أو يوسف بن عمر الثقفي، حيث كانت هذه الولاية على عكس غيرها من الولايات الإسلامية ذات كثافة قبلية عالية ليس على الصعيد العددي فحسب، بل على صعيد تعدد الأصول والانتماءات القبلية. فبسبب قربها من بوادي جزيرة العرب التي تخرج منها القبائل العربية المهاجرة تباعاً ودون انقطاع، صارت العراق المحطة الرئيسية لقبائل المهاجرين، ولما لم تكن البنية التحتية في هذه الولاية غير قادرة على توفير الحد الأدنى اللازم لاستيعاب هؤلاء المهاجرين في الأحياء السكنية المكتظة لمدينتي الكوفة والبصرة، ولمّا لم تكن المؤسسة العسكرية (ديوان الجند) بحاجة إلى خدمتهم

العسكرية، بعد أن تجمدت حركة الفتوحات الإسلامية ولم تعد قادرة على تخطي المواقع الحدودية التي وصلت إليها في الجبهة الشرقية والشمالية الشرقية، واقتصر الجهد العسكري على مهمة الدفاع، وجدت هذه الأفواج العارمة من المهاجرين نفسها بلا سكن ملائم، وبدون مصدر رزق ثابت. ولذلك، أصبح هؤلاء المهاجرون نهباً للتيارات السياسية والحركات الدينية المعارضة، فتنازعتهم الآراء السياسية والتيارات الفكرية التي رفعت شعار إسقاط النظام السياسي القائم، أو الإطاحة بالأسرة الحاكمة على الأقل. ليس هذا فحسب، فقد سبب الاكتظاظ والتنافس على مصدر الرزق احتكاكاً دائماً بين الجماعات القبلية المختلفة، ما غذّى ما يعرف بالعصبية القبلية (الحروب القبلية) وزادها استعاراً.[١٦٢] وأدت ظروف القلق السياسي والاضطراب الاجتماعي اللذين سادا في هذه المدن (الأمصار)، إلى زيادة اللحمة القبلية وتعاظم قوة الرباط العائلي (القبلي) وتعمق ولاء الفرد لقبيلته لأنها ظلت هي الجهة الوحيدة التي توفر له الأمن والأمان، ولربما، أيضاً، توفر له ما يسدُّ به رمقه ويسكت جوعه. ولما كان الولاء للقبيلة جزءاً لا يتجزأ من الموروث السياسي والاجتماعي، الذي كان يرقى إلى مستوى المسلمات المقدسة في المناخ الاجتماعي للقبيلة،[١٦٣] لم يكن من السهل زعزعة هذا الولاء، وبالأحرى إضعافه أو تحويلهُ إلى جهة أخرى، من دون تحطيم هذه المسلمات، بمعنى آخر تحطيم البنية القبلية أو تفتيت كتلتها البشرية ووحدتها المكانية والجغرافية.

أتاحت الفتوحات الإسلامية الفرصة أمام حكومة الخلفاء المبكرة، تحقيق هذا الهدف، أو تحقيقه بشكل جزئي على الأقل. فرأينا كيف انتشر أبناء القبيلة الواحدة في جهات مختلفة، فقسم في العراق، وآخر في بلاد الشام، وثالث في مصر وشمال أفريقيا، ورابع في إيران وبلاد المشرق. وكان هذا الانتشار يحدث، أحياناً، مصادفة عن غير قصد، لأن الفتوحات لم تحدث مرة واحدة بل على مدار بضع عشرة سنة من جهة، ولأن المقاتلين من أبناء القبيلة الواحدة لم يخرجوا للقتال دفعة واحدة من جهة أخرى، بل كانوا يخرجون على دفعات، فيأتون إلى المدينة عاصمة الخلفاء الراشدين، ومن هناك يجندون في الجيوش التي تخرج إلى جبهات القتال دعماً ونجدة للجيوش التي سبقتها. وفي أحيان أخرى كانت عملية

الانتشار لا تتمّ بشكل تلقائي عفوي، وإنما كانت تنفّذ بتدخل مباشر من القيادة السياسية، التي كانت تكره مجموعة من مقاتلي قبيلة ما إلى التوجه إلى جهة لا يريدونها.[١٦٤]

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، كانت حكومة الراشدين تلجأ إلى سياسة الإغراء والترغيب لتصرف مجموعة قبلية عن التوجه بدلاً من الجهة التي يرغبونها إلى جهة أخرى لا يرغبونها، وإنما ترغبها الدولة.[١٦٥] وكانت الحكومة تضطر أحياناً إلى الاستجابة بشكل جزئي لرغبة المجموعات القبلية أمام إلحاح هذه الجماعات وتعنّتها. ومع ذلك فقد كانت الحكومة قادرة على تفريق شمل المجموعة القبلية الواحدة التي توجهت إلى ولاية بعينها بأن توطن هذه المجموعة في أكثر من موقع أو أكثر من مدينة واحدة في الولاية نفسها.

رأينا مثل هذا الشتيت الجغرافي لأبناء القبيلة الواحدة، أو ما يمكن تسميته تفكيك الكتلة الديمغرافية القبلية، في فلسطين الإسلامية إبان القرنين السابع والثامن للميلاد، فكنا نرى في مدينة واحدة مثل طبرية، أو القدس، أو ميناء قيسارية، أو ميناء عسقلان مجموعة قبلية فسيفسائية ينتمي أبناؤها إلى أصول قبلية شتى. فكانت قبيلة مثل جذام أو مثل لخم منتشرة تقريباً في المدن الفلسطينية كافة من شمال فلسطين وحتى جنوبها.[١٦٦]

ولم تغب خطة تفكيك الكتلة القبلية عند توطين القبائل العربية في ولايات الدولة الإسلامية الأخرى. ففي العراق حلّ أبناء القبيلة الواحدة في مختلف مدن العراق، فكنا نجد جالية منهم في كل مدينة من مدنها وخاصة في المراكز الاستيطانية التي خططت الدولة إقامتها، كالكوفة والبصرة وواسط والحديثة الملاصقة للموصل وبغداد وسامرّا.[١٦٧] ولم يكن توطين مجموعة قبلية ما في مدينة من المدن يشكل ضماناً لعدم تفكيك هذه المجموعة هي الأخرى، وكان يحدث أن يوزّع أبناء هذه المجموعة على أحياء عدة في المدينة الواحدة فيضطرون للإقامة جنباً إلى جنب مع مجموعات تنتمي إلى قبائل أخرى. وكان ذلك يحدث كثيراً بسبب تفاوت الحجم العددي للمجموعات القبلية التي استقرت في هذه الأحياء، فكانت هنالك أحياء ذات مساحة واسعة تتسع للعديد من المجموعات القبلية، كما كانت أحياء أخرى

تضيق عن استيعاب الجميع، وكانت هنالك حاجة إلى نقل الفائض إلى أحياء أخرى.

وكانت المقتضيات الإدارية على مستوى المدينة تؤدي إلى إعادة تقسيم الأحياء، لاعتبارات مختلفة، فكان ينتج عن ذلك عملية دمج أو فصل إداري تطال الأحياء كافة ضمن المخطط الهيكلي للمدينة الواحدة. فكانت المدن المقسمة إدارياً وهيكلياً إلى أربعة أحياء (الأرباع) تصبح خمسة أقسام إدارية وأحياناً سبعة أقسام (أسباع).[١٦٨] ومعنى ذلك أن تفكيك الكتلة القبلية لا يتم فقط على مستوى الولايات الإسلامية، ولا يتم فقط على مستوى القطر الواحد، ولكنه كان يتم، أيضاً، على مستوى المدينة الواحدة.

وإمعاناً في إضعاف الكتلة القبلية الديمغرافية، كانت الدولة تعمد إلى توطين أقليات اثنية غير عربية داخل الأمصار (المدن الإسلامية المنشأة)، كما حدث مع الأقليات الإثنية الإيرانية الأصل من "الأساورة"، أو المجموعات الإثنية الهندية الأصل والمعروفة باسم الزّط والسيابجة والاندغار التي وطنّت في مدينة البصرة،[١٦٩] أو كالمجموعة الإثنية اليونانية الأصل (الأحامرة) التي وطنت في الأحياء المخصصة للقبائل اليمنية في مدينة الفسطاط/القاهرة.[١٧٠] ولم تكن ظاهرة دمج الأقليات العرقية غير العربية مقصورة على إقليم دون آخر أو على ولاية دون أخرى، فبالإضافة إلى وجودها في مصر وفي العراق، فقد ظهرت في ولاية بلاد الشام، ما يدلّ على أنها كانت سياسة استراتيجية وليس مجرد إجراء محليّ نفذه حاكم هذا الإقليم بمعزل عن السياسة الرسمية لحكومة الراشدين في المدينة. فعندما اتخذ القرار بإعادة ترميم الحصون والمدن الساحلية في بلاد الشام في خلافة عثمان بن عفان، قام حاكم هذا الإقليم معاوية ابن أبي سفيان منذ سنة ٦٤٤ بإعادة ترميم العديد من المدن والمواقع العسكرية الساحلية التي دمّرت خلال حرب الفتوح بين العرب وبين الجيوش البيزنطية، وكانت غاية هذا الترميم عسكرية محضة، قصد منها توطين المقاتلين العرب وعائلاتهم في هذه المدن المرممة بشكل دائم، حتى يكونوا على استعداد مستمر للتصدي لهجمات الأسطول البيزنطي على هذه السواحل، بقصد تحويلها إلى رأس جسر تعبره قواتها البرية لمهاجمة العمق البري في بلاد الشام. وكانت هذه السياسة الدفاعية التي بادر إليها

معاوية في هذا الوقت المبكر، قد أصبحت سياسة أموية ثابتة، حيث نهج الخلفاء الأمويون الذين حكموا بعد معاوية السياسة نفسها، خاصة في عهد عبد الملك بن مروان وابنه هشام بن عبد الملك. وشملت خطة الترميم والتوطين مدناً كثيرة على طول سواحل البحر الأبيض المتوسط الشرقية كان من أبرزها مدن جبيل وصيدا وصور في الساحل اللبناني، ومدن عكا وقيسارية وأرسوف (سيدنا علي اليوم) ويافا وعسقلان على الساحل الفلسطيني. وكان مما يلفت النظر في عملية التوطين هذه أن عدداً من الأقليات العرقية غير العربية قد وطنت جنباً إلى جنب مع أبناء القبائل العربية في هذه الموانئ والمواقع، وذكر من بين هذه الأقليات الإثنية فرس وأقباط وترك وهنود ويهود أتى بهم من جهات شتّى.[١٧١]

تركت سياسة التفكيك الديمغرافي للقبيلة التي تنتهجها حكومات الخلفاء على مدى أكثر من قرن من الزمان، بصماتها على العرب من أبناء الأصول القبلية الذين استقروا في المدن والتجمعات السكانية الكبيرة، خاصة في تلك الولايات التي أشرنا إليها من قبل، حيث بدأت تظهر على السطح بوادر التراجع والضعف على الروابط القبلية التقليدية، لتقوم بدلاً منها روابط من نوع آخر، كان الانتماء إلى الإقليم أو الناحية أو المدينة جانبها الأبرز. وفي الوقت نفسه، بدأ الانتماء الحزبي/السياسي يأخذ موقعاً متقدّماً كمؤشر على تراجع الانتماء للقبيلة، حتى أن أبناء الجيل الثاني من مهاجري أبناء القبائل الذين استقروا في الولايات المفتوحة وتوطنوا في الأمصار، قد أظهروا درجة عالية من الولاء السياسي للدولة على حساب الولاء للقبيلة، ووصل الولاء للقبيلة درجة من التدهور جعلت أبناء القبائل معه على استعداد أن يسفك أحدهم دم أخيه لصالح انتمائه السياسي. وقد ظهر ذلك جلياً في الصراع الذي نشب بين مؤيدي خلافة علي بن أبي طالب من أبناء القبائل العربية التي استقرت في العراق، وبين إخوانهم من أبناء القبائل العربية التي استقرت في بلاد الشام والتي ساندت مطالبة حاكم هذه الولاية معاوية بن أبي سفيان بالخلافة. هذا الصراع الذي أسفر عن المواجهة العسكرية في صفّين، حيث قاتل أبناء القبيلة الواحدة بعضهم البعض، إذ كانت فئة منهم تقاتل في صفوف عليّ وفئة أخرى تقاتل في صفوف معاوية.[١٧٢] وإذا كان البعد

السياسي قد أدّى إلى هذه النتيجة في وقعة صفيّن، فإن البعد الأيديولوجي كان بعيد الأثر في إضعاف الولاء التقليدي للقبيلة، حتى بات أقوى من كل ولاء وأقوى من كل اعتبار، تجلى ذلك بوضوح لدى أبناء القبائل الذين انخرطوا في فرقة الخوارج التي تبلورت كحركة أيديولوجية راديكالية فعّالة بعد حرب صفين، لتصبح أخطر الحركات الثورية الراديكالية على الساحة السياسية والعسكرية في العالم الإسلامي على مدى أكثر من ثلاثة قرون بعد ذلك.[١٧٣]

وبمرور الزمن، أخذت تتبلور في المجتمع العربي المدني هوية جديدة بدلاً من الهوية القبلية، وأصبح الانتماء الجغرافي للمكان ليس فقط هوية اجتماعية، بل هوية سياسية على حدّ سواء. وهذا ما تعكسه أقوال عبد الله بن المقفع الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، عندما أشار على الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور أن يتخلى عن الاعتماد على الولاءات القبلية، وأن يجعل جلّ اعتماده على الولاءات الجغرافية ليجعلها محوراً لتجميع الأنصار والموالين، فيعتمد على عصبية أهل خراسان وأهل البصرة ليتصدى لخصومه السياسيين ممن يستندون إلى عصبيات إقليمية أخرى كعصبية أهل الحجاز أو عصبيّة أهل الشام،[١٧٤] مشيراً بذلك إلى أنصار خصميه السياسيين، الثائر العلوي، محمد بن عبد الله بن حسن بن حسن، الملقب "بالنفس الزكيّة" الذي ناصره أهل الحجاز، وإلى عمه عبد الله بن علي العباسي، الذي اعتمد على مناصرة أهل الشام في محاولته للاستيلاء على الخلافة.[١٧٥]

ولكن ظهور الانتماء الجغرافي أو الإقليمي لم يكن من الشمولية بحيث يشمل قطاعات المجتمع العربي في ظل الإسلام، وظلت القبيلة لدى قطاع واسع من أبناء ذلك المجتمع هي محور الهوية ومحور الانتماء الاجتماعي والسياسي على حدّ سواء. وفضلاً عن ذلك، فإن الانتماء للإقليم أو المكان لم يشكل أبداً نموذجاً من نماذج الانتماء إلى الدولة، وعلى أحسن تقدير فإنه كان يمثل مرحلة متوسطة بين الانتماء للقبيلة وبين الانتماء للدولة ككيان سياسي.

(و) الدولة تتحدى القيم القبلية

لم يقتصر تدخل الدولة المباشر على محاولات تفكيك الكتلة الديمغرافية للقبيلة، فبعد أن نجحت في تفتيت كثير من القبائل إلى مجموعات صغيرة في مدن الأقاليم المختلفة، وهو ما أسفر إلى حد كبير عن نشوء الهوية الإقليمية وفي تبلورها، فإن الدولة عمدت إلى تفكيك البنية القيمية الموروثة، وإلى محاولة المَسّ بالرموز السياسية التي ترتكز عليها القبيلة ككيان اجتماعي وسياسي متماسك. وينبغي في هذا السياق أن نؤكد أن تدخل الدولة في هذا المجال لم يكن تدخلاً منهجياً ومدروساً، بل كان تدخلاً آنياً وظرفياً أملته طبيعة العلاقة السائدة بين كتلة قبلية ما وبين الدولة ممثلة بالخليفة أو بنوّابه في الولايات. فكثيراً ما كانت الدولة تتنكر لزعماء القبيلة التقليديين، بسبب مواقفهم السياسية التي لا تتماثل مع السياسة الرسمية. فكانت تلجأ إلى إهمال زعماء المجموعات القبلية في الأحياء المدنية المشتركة، وتقوم بتعيين رئيس واحد جديد تمتد سلطته على كل المجموعات القبلية ذات الانتماءات المختلفة، وكان هذا الرئيس في غالب الحالات من المضمون ولاؤهم وإخلاصهم لرأس الدولة أو لحاكم الولاية.[١٧٦] فكان أبناء هذه المجموعات، وتحت إلحاح مصالحهم، يضطرون للتخلي عن زعمائهم التقليديين والتعامل مع الزعيم الرسمي الذي تعينه الدولة، الذي يصبح الزعيم الفعلي (de facto) للحيّ حتى لو كره أهل الحيّ تعيينه. لأن هذا التعيين كان يخالف الأعراف السياسية المتبعة في تعيين "سيد" القبيلة والذي كان يرتكز على عنصرين هما أن يكون من "أهل البيت" وأن يتم تعيينه في مجلس القبيلة الذي يمثل بطون القبيلة وبيوتاتها كافة.[١٧٧]

ليس هذا فحسب، بل امتد تدخل الدولة إلى درجة عزل السيد/الرئيس القبلي، وتعيين آخر في مكانه كما حدث ذلك مع رئيس بكر بن وائل في ولاية العراق.[١٧٨] وفي حالة كثر المرشحون المتنافسون على منصب الرئاسة في قبيلة ما، فقد كانت أذرعة الدولة أو ممثلوها المعنيون يتدخلون بشكل سافر لترجيح كفة أحد المرشحين على غيره.[١٧٩]

لم تكن الدولة تلجأ إلى مثل هذه الخطوات القسرية في كل الحالات، وكانت تستعيض عن ذلك بوسائل أخرى تفرغ بواسطتها منصب "السيادة" في القبيلة

من محتواه الوظيفي، وتجرّد بالتالي صاحب هذه الوظيفة من أسباب التأثير والفاعلية ضمن مجتمع القبيلة. وكما هو معروف، فقد كان سيد القبيلة يمارس بعض الوظائف الاجتماعية التي تعتبر أحد مظاهر التجسيد العملي لهذا المنصب. وكانت قدرة السيّد على ممارسة مثل هذه الوظائف تعد أحد معايير السيادة التي تقاس بها أهلية المرشحين لشغل هذا المنصب، هذا عدا عن كونها جزءاً من القيم الأساسية في الموروث القبلي.

وكانت "الضيافة" إحدى أهم الوظائف التي كان يمارسها السيّد بحكم كونه سيداً للقبيلة، وهي أن يستقبل ضيوف العشيرة في الليل والنهار، ويقدم لهم واجبات الضيافة المعهودة.[١٨٠] فقامت الدولة بإنشاء مؤسسة رسمية في المدن الكبرى في مختلف الولايات أطلق عليها "دار الأضياف"، يكون تمويل نفقاتها وإدارتها تحت إشراف والي المدينة ممثل سلطة الخلافة. وكان زوار المدينة والمسافرون الغرباء عنها يأوون إلى هذه الدار التي تقدم لهم الخدمات اللازمة للغريب أو المسافر، فلا يضطر للبحث عن مضيف يستقبله أيام إقامته في المدينة من بين شيوخ العشائر التي تقطن في تلك المدينة. وقد تحدثت المصادر عن الدور الفاعل لهذه المؤسسة في بعض عواصم الأمصار في مصر والعراق وبلاد الشام.[١٨١]

ثم تطورت مع مرور الزمن الوظيفة التي تمارسها مؤسسة "دار الأضياف" ولم تقتصر فقط على استقبال الغرباء والضيوف الطارئين على المدينة، فأنشأت الدولة مؤسسة أخرى تكمل دور تلك المؤسسة أطلق عليها مؤسسة "الموائد" التي تُعنى بتقديم وجبات منتظمة للغرباء والمسافرين من خارج المدينة، والتي كان يحضرها المتشردّون والفقراء من أهل المدينة نفسها.[١٨٢] ولما تزايد أعداد الذين يحضرون هذه الموائد وأصبحت هذه المؤسسة أضيق من أن تتسع لكل المحتاجين، ولكي لا تضطر الأسر الفقيرة من أهل المدينة بنسائها ورجالها، بشيبها وشبابها ومرضاها أن يأتوا إليها كل يوم، بادر بعض حكام الولايات إلى توزيع الوجبات الساخنة بعد إعدادها في المؤسسة، على المحتاجين في مختلف أحياء المدينة، فكانت الوجبات تنقل على عجلات فيدور بها الموظفون على العائلات المستورة وهي في بيوتها لتأخذ نصيبها من الطعام. وأول ما طبق هذا الإجراء في الفسطاط عاصمة مصر الإسلامية.[١٨٣]

يعود تاريخ إنشاء مؤسسة الموائد إلى أيام خلافة معاوية بن أبي سفيان في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي، حيث كان ممثله زياد بن أبيه، والي العراق أول من بادر إلى إقامة هذه المؤسسة في الكوفة والبصرة، فكانت تقدم كل يوم وجبتين، وجبة الغداء ووجبة العشاء. وأخذ حكام هذه الولاية الذين أتوا بعد زياد في تحسين أداء هذه المؤسسة وتجويد أنواع الأطعمة والمأكولات التي توضع على الموائد؛ فشرعوا في تقديم اللحوم المشوية والسمك المقلي بالزيت، أما الأشربة فكانت الحليب أو الماء الممزوج بالعسل. وكانت ألوان الأطعمة المقدمة في شهر رمضان على الإفطار تتنوع وتتجدد كل يوم. وكان جمهور المستفيدين من هذه الموائد يُعدُّ بالآلاف، وأخذ هذا العدد يزداد باضطراد حتى بلغ عدد من يحضر الموائد في الكوفة حين كان خالد بن عبد الله القسري والياً عليها، ستة وثلاثين ألف رجل.[١٨٤]

وكان تفعيل مؤسستي دار الأضياف والموائد يكلف خزينة الدولة أموالاً طائلة، ولم يكن إنفاقها معدوداً بين وجوه الإنفاق المشروعة التي تعارف عليها فقهاء المسلمين، ولذا، كان المسؤولون عن ذلك يخضعون للمحاسبة بسبب هذه النفقات الإضافية. وقد برّر خالد بن عبد الله القسري صرفه لهذه الأموال في كتاب بعث به إلى الخليفة هشام بن عبد الملك فقال: "إني أنفقت على الأعراب من مالِك ليكثر لك الدّعاءُ وعليك الثناء ويجب لك الأجر".[١٨٥] لقد كشفت هذه الرسالة بوضوح عن الهدف السياسي الذي كان الولاة يسعون لتحقيقه من وراء عمل هذه المؤسسات، وهو كَسب ودّ أبناء القبائل وتعزيز ولائهم للخليفة رأس الدولة.

وإمعاناً في تفريغ التراث القبلي من مضمونه القيميّ، وتضييق الفُرص المتاحة لزعماء القبائل من أجل ترسيخ مكانتهم القيادية عند أبناء قبائلهم، عمدت الدولة إلى محاربة بعض الممارسات القبلية الموروثة التي كانت جزءاً لا يتجزأ من تقاليد القبيلة، فمنعت، على سبيل المثال، التقليد المعروف باسم "إنهاب الرزق"، والذي يمكن اعتباره وجهاً آخر من وجوه الصدقة والإنفاق على الفقراء والمحتاجين. وكان هذا التقليد يقضي بأن يعمد زعماء القبيلة والموسرون من أبنائها إلى جزء من أموالهم من الماشية والمؤن والأطعمة فيكدسونها عند مفترقات الطرق أو إلى

جانب الأسواق التي يرتادها أبناء القبائل، ويتركونها دون حراسة، عن قصد مسبق، تشجيعاً وإغراءً للمارة على انتهاب ما يقدرون عليه منها، دون ان تلحظهم عيون الرقباء، وبذلك يكون هدف المتصدقين بهذه الأموال قد تحقق.[١٨٦] وكانت الدولة تحارب استمرار هذه العادة بحجّة أن ذلك قد يشجع الناس على السرقة ومد أيديهم إلى أموال الغير، فكانت تلاحق من يمارس هذا التقليد معتبرة أن ذلك مخالفاً للقانون والأنظمة،[١٨٧] بينما كان منطلقها الحقيقي محاصرة نفوذ رؤساء القبائل وإضعاف مكانتهم.

وقامت الدولة من المنطلق نفسه بمنع زعماء القبائل من ممارسة التقليد القبلي المعروف بمنح "الجوار"، وهو أن يمنح زعيم إحدى القبائل الحماية لفرد أو جماعة يلجأون إليه إذا ما كانت تتهدد حياتهم الأخطار، وإذا ما كانوا غير قادرين على حماية أنفسهم بأنفسهم، أو إذا كانت قبائلهم عاجزة عن توفير الحماية لهم. وكانت مؤسسة "الجوار" مؤسسة قبلية أصيلة اعتبرت واحدة من القيم الاجتماعية ضمن المنظومة الخلقية السلوكية المسماة بـ "المروّة" أو "المروءة".[١٨٨] وإزاء تحريم الدولة على زعماء القبائل ممارسة هذه العادة، فقد اضطروا إلى التخلي عن ممارستها مكرهين.[١٨٩]

لم تكتف الدولة بهذه الإجراءات التي تهدف إلى إضعاف القبيلة وتفريغ مؤسساتها من التأثير في حياة أبناء القبيلة، لتحل محلها مؤسسات الدولة. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، قامت بإنشاء مؤسسات بديلة على مستوى القبيلة تستطيع من خلالها ليس فقط تحييد مؤسسات القبيلة وإنما تعزيز قبضتها على مجريات الأمور والاستئثار بالنفوذ والسلطة المباشرة على أفرادها. ولما كانت مؤسسة "السيّادة" هي المؤسسة القبلية الأكثر تمثيلاً لاستقلالية القبيلة، بل والأكثر قدرة على ترسيخ هويتها، فقد أصبحت أكثر المؤسسات القبلية المستهدفة. وفي هذا الصدد، عزفت الدولة عن سياسة التدخل القسري، الذي كانت بموجبه تعزل هذا الرئيس أو ذاك، أو ترجّح كفة أحد المرشحين لمنصب الرئاسة ضد منافسيه. وعوضاً عن ذلك، قامت الدولة بإنشاء مؤسسة إدارية سياسية في داخل القبيلة لم تكن قائمة من قبل، وكان الغرض من إنشائها تحييد مؤسسة السيّد وشلّها وإفراغها من كل

مضمون سيادي سلطوي. عرفت هذه المؤسسة باسم "العَرافة"، حيث عمدت إلى أحد أبناء القبيلة وعينته "عريفاً" على قبيلته.

كانت "العرافة" في الأصل وظيفة إدارية تنظيمية متفرعة عن مؤسسة ديوان الجند أو ديوان العطاء، وهي المؤسسة العسكرية التي سبق الحديث عنها. ولما كان نظام التجنيد قائماً على أساس قبلي، فقد عين لكل مجموعة قبلية تنتمي إلى قبيلة معينة "عريفٌ" تنحصر مسؤوليته في ضبط لوائح الجنود من أبناء قبيلته، وضمان خروجهم إلى القتال، والتبليغ عن الغائبين أو الفارين من الخدمة، أو شطب من يموت منهم، وإضافة أسماء المجندين الجدد الذين يلتحقون بالديوان، كل ذلك من أجل ضبط توزيع المعاشات والمخصصات التي حددها الديوان للمقاتلين.[١٩٠] ومع مرور الزمن، ومع تزايد رغبة السلطة في ضبط الشؤون القبلية، وسعت الدولة من صلاحيات صاحب هذه الوظيفة، فامتدت صلاحياته لتشمل كل أبناء القبيلة من كان منهم مهاجراً يقيم في الأمصار، ومن كان منهم أعرابياً لم يهاجر وظل مقيماً في موطنه الأصلي في البادية.[١٩١] ولم يقتصر توسيع صلاحيات العريف في المجال الجغرافي حيث يشمل الجماعات التابعة للقبيلة كافة في أماكن وجودها، بل تم التوسيع على صعيد تنويع تلك الصلاحيات، إذ لم تبق محصورة في مجال المقاتلين المسجلين في الديوان، بل شملت قطاعات أخرى من أبناء القبيلة وجوانب أخرى تتصل بحياة القبيلة، كانت أصلاً ضمن صلاحيات سيّد القبيلة.[١٩٢] ومن أجل تنجيع عمل هذه المؤسسة، وبسبب توسيع صلاحيات العريف، فقد وضع تحت تصرفه كوادر متعددة من الموظفين والمعاونين والمستشارين. وبسبب الأهمية التي أولتها الدولة لهذه الوظيفة، وبسبب الحساسية السياسية التي تنطوي عليها، فقد كان العريف مسؤولاً بشكل مباشر أمام مؤسسة الخلافة نفسها، وليس أمام مؤسسة الحاكمية في الولاية.[١٩٣] ولعله مما يؤكد البعد السياسي الاستراتيجي لهذه الوظيفة، أن المعيار الوحيد الذي كان يؤخذ بعين الاعتبار عند اختيار من يتولى هذه الوظيفة كان دائماً معيار الولاء السياسي للدولة، فإذا ما توفر هذا العامل في المرشح لهذا المنصب، كانت تهمل باقي المعايير الأخرى، كالمعايير الدينية والأخلاقية التي لم يكن يتمّ أخذها بالحسبان.[١٩٤]

ويبدو أن مؤسسة "العرافة" قد نجحت في تحقيق الهدف الذي سعت الدولة لتحقيقه من وراء إنشائها، وهو تحييد أو بالأحرى مصادرة الصلاحيات الاجتماعية والسياسية التي كان يتمتع بها سيّد القبيلة، فلم يعد الناس العاديون من أبناء القبيلة، وخاصة الأجيال الجديدة، تفرّق بين "السيد" وبين "العريف"، وهذا ما تعكسه التعريفات القانونية والمدنية لمؤسسة العريف عند الفقهاء والمشرعين.[١٩٥]

وهكذا، وبعد مرور ما يقرب من قرن على ممارسة هذه السياسة تجاه القبيلة، وبشكل منهجي مثابر، اختلط الوعي بالانتماء لدى أبناء القبائل بين القبيلة وبين مؤسسة الخلافة، حتى بات بعض أبناء القبائل يرى أن الخلافة هي قبيلته دون قبيلته البيولوجية التي تربطه بها صلة الرحم وعلائق الدم والقرابة.[١٩٦] وهو الوضع الذي آلت اليه الرابطة القبلية في الأمصار والمراكز المدنية التي استوعبت أبناء القبائل الذين هاجروا من باديتهم وتوطنوا في الأراضي التي افتتحها العرب خارج شبه الجزيرة.

الدولة العباسية والمجتمع المدني

تبوأ العرب كقوة، عسكرية فاتحة، مكان الصدارة الاجتماعية في كل أجزاء الإمبراطورية الإسلامية، وكان موقعهم على رأس الهرم السياسي في الدولة قد أضفى عليهم، كأمة وأفراد، صفات النبل والشرف، فصاروا يرون في أنفسهم أنهم الأرستقراطية الحقة في المجتمع الاسلامي. لم يكن هذا الأمر يهم بقليل أو كثير طوائف أهل الذمة من المسيحيين واليهود والزرادشتيين المجوس وغيرهم من أبناء الطوائف الأخرى، إذ كانت لهذه الطوائف أوضاعها الدينية والاجتماعية الخاصة بها التي لا تتعارض بالضرورة مع مشاعر الفوقية والاستعلاء التي تميز بها العرب الفاتحون. في حين كانت لهذه الظاهرة آثار سلبية على قطاع اجتماعي آخر من سكان البلاد الأصليين الذين اعتنقوا الإسلام وأخذت أعدادهم تزداد باضطراد مع مرور الزمن، وهم الذين اطلق عليهم اسم "الموالي" لأنه كان حرياً بهم أن ينضموا إلى قبيلة من القبائل أو إلى أحد الأشراف من قواد العرب أو أصحاب المراكز السياسية الرفيعة فينتسبون إليه أو إليها ويحملون اسمها ويلتحقون بها فيصيرون جزءاً منها، لهم ما لها وعليهم ما عليها. وكانت غالبية الموالي إبان عهد الراشدين والأجيال الأولى من العهد الأموي، إما من أسرى الحرب الذين كانوا يوزعون على المقاتلين كجزء من غنيمة الحرب، ثم تحولوا بعد فترة قصيرة أو طويلة من الوقوع في الأسر إلى دين أسيادهم، إما رغبة في الدين نفسه وإما

بهدف التخلص من عبودية الأسر واعتاق رقابهم. وكانت بقية الموالي من سكان البلاد المفتوحة؛ كالقبط في مصر، والبربر في شمال افريقية، والنبط من فلاحي الأرض في الشام والجزيرة الفراتية والعراق، ومن الفرس وغيرهم من الشعوب الإيرانية التي كانت تقيم على أراضي الإمبراطورية الساسانية قبل الفتح الاسلامي. وكانت دوافع هذه الفئة تتراوح ما بين الرغبة في التخلص من دفع الجزية وبعض مظاهر التحقير والاضطهاد، أو بين الرغبة في تحسين أوضاعهم الاجتماعية أو الحصول على المناصب الرفيعة في أجهزة الدولة المختلفة. وكانت هناك فئة أخرى من الموالي ينتمي أفرادها إلى الأرستقراطيات في المجتمعات التي سبقت الإسلام سواء أكانوا من كبار الموظفين أم كبار التجار والإقطاعيين، فاعتنقوا الإسلام للمحافظة على مراكزهم ومصالحهم ومكتسباتهم السابقة.[١٩٧]

ولكن سرعان ما خابت آمال الموالي في تحقيق الأهداف التي سعوا إليها باعتناقهم الإسلام، فظل كثير من بين الفلاحين والمزارعين من أبناء الريف يدفعون الجزية التي فرضت على الرؤوس، وظلوا يؤدون خراج أرضهم إلى خزينة الدولة، وكأن شيئاً لم يتغير. وكان السبب في ذلك يعود إلى التعقيدات الإدارية والمالية التي تتدخل في عملية الجبايات التي كان زعماء القرى والنواحي المحليون يتكفلون بجمعها كوسطاء بين مواطنيهم وبين المؤسسة المالية الإسلامية المعروفة باسم ديوان الخراج، وهو أمر خلق تذمراً واسعاً بين أوساط الفلاحين الموالي. وكان هذا التذمر يصل في حالات كثيرة إلى درجة التمرد وإعلان الثورة، كما حدث في مصر والعراق وبلاد خراسان وولايات ما يعرف في المصطلح الإداري والجغرافي العربي ببلاد ما وراء النهر.[١٩٨] وإزاء استمرار سياسة الجباية على ما كانت عليه، وإزاء تعسف مقاولي الجبايات وزعماء القرى (الذين كانوا عادة من الإقطاعيين السابقين الذين عرفوا باسم الدهاقين) اضطر كثير من الفلاحين الموالي، الذين اعتنقوا الإسلام، إلى الهرب والنزوح عن قراهم والالتحاق للسكن بالمدن، خاصة المدن المحدثة التي أقامها العرب بعد الفتح ليوطنوا بها جيوش العرب الفاتحين كالفسطاط في مصر، وكالبصرة والكوفة في العراق، حيث كانت إمكانيات استعيابهم متاحة، وكان من السهل على هؤلاء النازحين أن يجدوا لانفسهم عملاً

في مجال الخدمات والحرف والبناء، إذ كان السكان العرب لهذه المدن من الجنود المحاربين المسجلين رسمياً في ديوان الجند/ ديوان المقاتلة، وكان لزاماً عليهم أن يكونوا متفرغين للعمل العسكري، ومنعوا من ممارسة أي عمل آخر أثناء ذلك.[١٩٩] فاكتظت هذه المدن بالآلاف المؤلفة من الموالي النازحين عن قراهم، إضافة إلى الأعداد المتنامية من الأسرى والرقيق الذين كانوا يجلبون إلى هذه المدن بسبب استمرار الفتوح العسكرية الإسلامية من جهة، وبسبب نزعة الأشراف وأبناء الطبقة الأرستقراطية العربية لامتلاك أكبر عدد من الرقيق والجواري من جهة أخرى، حيث أصبحت هذه الظاهرة مؤشراً ومقياساً تقاس به المكانة الاجتماعية لأبناء هذه الطبقة، فكلما زاد عدد رقيقه وجواريه ازداد عدد مواليه وارتفع شأنه وازدادت مكانته الاجتماعية رفعة.[٢٠٠] فلم ينقض منتصف القرن الثامن الميلادي الذي شهد نهاية الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية حتى قدر عدد سكان مدينة البصرة بنصف مليون نسمة، كان أكثر من نصفهم من الموالي.[٢٠١]

لقد حاولت الدولة التصدي لظاهرة نزوح الموالي عن قراهم والتحاقهم بالمدن المحدثة، لما أحدثه ذلك من أضرار بالإنتاج ونقص هائل في مدخول الدولة من الخراج، وكانت خطوة الحجاج بن يوسف والي العراق أيام الخليفة عبد الملك وابنه الوليد الأول، التي قضت بالقبض على هؤلاء الموالي وإكراههم على العودة إلى قراهم، هي أقصى الإجراءات الرسمية للقضاء على هذه الظاهرة. ولكن خطوة الحجاج هذه، كانت أضعف من أن توقف التيار الجارف من النزوح الجماعي للموالي إلى المدن، ما أدى إلى إبطالها وإيقاف العمل بها. واستطاع المشرعون والفقهاء أن يطوعوا الفقه من أجل الحفاظ على مستوى الدخل السنوي لخزينة الدولة، حيث اعتبروا الأرض ملكاً للدولة، وعلى أصحابها ومالكيها أن يستمروا بفلاحتها، وبالمقابل، يؤدون مقداراً معيناً من محاصيلها للدولة، سواء أسلموا أم ظلوا ذمة متمسكين بعقائدهم السابقة للإسلام.[٢٠٢]

لم تتوقف سياسة الدولة وموقف الأرستقراطية العربية تجاه الموالي عند حدود التمييز القانوني، بل تعدت هذه الحدود لتطال الناحية الاجتماعية، حيث تعاملوا معهم على أنهم الطرف الأدنى في معادلة العلاقات الاجتماعية، فترفعوا عن

مصاهرتهم ومجالستهم وحتى الصلاة معهم، وكانت علاقة الازدراء والتحقير السمة المميزة لعلاقتهم بهم.[٢٠٣] فزاد هذا الأمر في تعميق مشاعر الإحباط لدى الموالي الذين ظنوا أن اعتناقهم الإسلام سيضعهم على قدم المساواة مع اخوانهم المسلمين العرب كما تنص على ذلك آيات القرآن الكريم، وما تؤكده السنه النبوية. ولم تشفع لهؤلاء الموالي حقيقة انتمائهم إلى أمم وشعوب ذات حضارات راقية تفوق الحضارة العربية البدائية التي اتكأ عليها العرب قبل الإسلام. (وهو ما ولّد فيما بعد ظاهرة التصادم الحضاري بين العرب والمسلمين فيما عرف باسم الحركة الشعوبية). ولكن شعور العرب بالتعالي على الموالي الذين ينتمون الى قوميات غير عربية، أخذ بالاضمحلال التدريجي، وفقد كثيراً من حدته وكثيراً من تأثيره مع قيام الدولة العباسية؛ وأصبح الموالي يحتلون مواقعهم السياسية والاجتماعية والثقافية تدريجياً حتى أتى يوم أصبحوا فيه سادة المجتمع الإسلامي والأرستقراطية الفعلية فيه.[٢٠٤]

منذ اللحظة الأولى لاستيلاء الأسرة العباسية على الحكم، أكدت طابع الدولة الإسلامي، ولم يكن ذلك نابعاً بالضرورة عن مشاعر دينية حقيقية لدى خلفاء هذه الأسرة تميزهم عن خلفاء الأسرة الأموية المدحورة، بل كان الغرض منه دعائياً محضاً قصد به إقناع الجماهير العريضة بأن دولة العباسيين هي الدولة المثالية التي كان ينشد قيامها المظلومون والمضطهدون والفقراء والمحرومون من أبناء المجتمع الإسلامي، بمن فيهم، بطبيعة الحال، تلك الطبقة الكثيفة من الموالي الذين عانوا من التمييز على الصعيد الرسمي، وجرحت كبرياءهم نظرة الاحتقار على الصعيد الشعبي. كما كان لرفع الأسرة العباسية راية الإسلام أهداف أخرى، من أهمها الإثبات أنهم الأسرة الأولى بالاستئثار بتراث النبي محمد، من منافسيهم على السلطة أبناء عمومتهم العلويين.

ففي أول خطبة ألقاها أبو العباس السفاح (الخليفة العباسي الأول) بعد أن بويع بالخلافة أكد أن الله إنما أوجد دين الإسلام من أجل هذه الأسرة، وأن الله اصطفاهم دون غيرهم ليكونوا أنصاراً للإسلام وأهله والذائدين عنه والحاكمين بموجب شرائعه.[٢٠٥] ومع إرساء قواعد السياسة ذات التوجه الإسلامي دخل

اعتناق الإسلام مرحلة جديدة ومتسارعة، ولم يمض وقت طويل حتى اعتنقت غالبية العناصر غير العربية هذه الديانة، وبدأت في الوقت نفسه عملية التراجع في مكانة العرب والقبيلة العربية بالتحديد، حتى تلاشت نهائياً وصار العرب على هامش المجتمع الإسلامي بعد أن أخلوا مواقع التأثير والسلطة للموالي من أبناء الأصول الإثنية الأخرى. ومع اهتمام الموالي بالتراث الديني من جهة، واعتنائهم بتعلم اللغة العربية وآدابها من جهة أخرى، فقد سارت عملية استعرابهم بخطوات متسارعة أدت بالتالي إلى تذويب الفوارق الثقافية والفكرية والاجتماعية، بل وزوالها نهائياً.[٢٠٦] وللدلالة على غلبة الموالي على ميادين السياسة والإدارة والفكر والثقافة، بل واستحواذهم على المرافق الإنتاجية والاقتصادية في الدولة، ومن ثم حصر العنصر العربي في هامش ضيق ومحدود في هذه الميادين كافة، كانت تلك الأعداد الهائلة من الأعيان والمفكرين والفقهاء والقضاة ، والكتاب، والأدباء التي اشتملت عليها كتب التراجم وموسوعات الأنساب التي تكشف، أيضاً، عن أن غالبية قوى الإنتاج من التجار وأصحاب الصنائع والحرف، إن لم تكن كلها، كانت تنمي إلى العناصر الإثنية غير العربية. بينما تراجع دور العرب إلى الهامش الاستهلاكي بعيداً عن الطاقة الإنتاجية.[٢٠٧]

وقد عجل قيام الدولة العباسية في منتصف القرن الثامن في عملية التحول العمراني المدني، وفتح الباب على مصراعيه لانخراط الموالي في هذا التحول. ويعتبر إنشاء مدينة بغداد التي استغرق بناؤها وبناء مرافقها كافة خمس سنين (ما بين سنة ١٤٥-١٤٩/٧٦٢-٧٦٦) إبان خلافة أبي جعفر المنصور، التجسيد العملي لهذا التحول وبدء النقلة الحضارية والعمرانية التي احتل فيها الموالي القوة الدافعة، وعلى ضوء الروايات والأخبار التي تحدثت عن إنشاء بغداد يتبين بما لا يدع مجالاً للبس أن أبا جعفر جمع فيها عناصر الموالي كافة الذين ساندوا الدولة العباسية، وبوجه الخصوص العناصر العسكرية والإدارية والفكرية وإخراجهم بعيداً عن مدينة الكوفة عاصمة العباسيين الأولى التي كانت البيئة الطبيعية التي استقرت فيها الأرستقراطية العربية التقليدية من كبار القواد والتجار ورجال الفكر وزعماء التيارات السياسية المختلفة.[٢٠٨] ولم يكن مجرد مصادفة أن

أسماء الأحياء السكنية والدروب والشوارع الرئيسية داخل سور المدينة وخارج أسوارها (أي في الأرباض) كانت تحمل أسماء النواحي والكور في ولاية خراسان، أو أسماء بعض كبار موظفي الدولة من الموالي.[٢٠٩] وليس من نافلة القول في هذا الصدد أن نشير إلى أن القوات الضاربة التي اعتمدت عليها الثورة العباسية في المراحل الأولية من التنظيم وفي مراحل الحسم العسكري ضد الجيش الأموي قد جاءوا كلهم من أبناء هذه الولاية أي خراسان حتى تسمى الجيش النظامي العباسي، باسم "الخراسانية". ومع أن غالبية عناصر هذا الجيش كانت ذات أصول عربية من أبناء القبائل التي استقرت في خراسان ومضى على استيطانها هناك أكثر من قرن من الزمان وكان معظمها من أبناء الجيلين الخامس أو السادس الذين ولدوا ونشأوا في بيئة الموالي، فإن صلة تلك الغالبية بالعرب والعروبية قد ذوت بعد أن تشربت أخلاق الموالي وتربت على فكرهم وثقافتهم وانقطع عهدها باللغة العربية. فكانت لا تتكلم الا باللغة التركية أو اللغة الفارسية القديمة، ووصل اتقان بعضهم لهذه اللغة درجة الكمال، حتى قيل فيه "إنه يشدو شدواً بالتركية".[٢١٠] ثم اخذ الخلفاء العباسيون يكثفون اعتمادهم على الجنود المرتزقة من أصول عرقية غير عربية ممن كانوا يربونهم في كنفهم وهم صغار، ويتم تدريبهم على فنون القتال والفروسية في معسكرات خاصة بهم، فلم يمض نصف قرن على قيام الدولة العباسية حتى أصبحت غالبية القوات العسكرية والشرطية من هؤلاء الموالي، وأخذ دور العنصر العربي يضمحل تدريجياً على هذا الصعيد. وأثبت الجند الموالي في الفتنة التي حدثت بين الأخوين الأمين والمأمون، تفوق عنصر الموالي على العنصر العربي، كما تجسد ذلك في الانتصار الذي أحرزه جيش المأمون على جيش الأمين الذي كانت غالبية جنده من العرب.

وكان العنصر التركي، هو العنصر الغالب على الجنود المرتزقة، بعد أن مالت عناصر الموالي الأخرى نحو الرفاهية وحياة الدعة والاستقرار؛ ما حدا بهم إلى تغيير أسلوب معيشتهم فمالوا إلى الوظائف المدنية ووسائل الكسب الأخرى كالزراعة والتجارة والصناعات والمهن، وأولع الكثير منهم بالثقافة والانكباب على الدرس والعلوم. وقد أدى ذلك بالضرورة إلى انصراف الخلفاء العباسيين للاعتماد على

أبناء العنصر التركي الذين كان يأتي بهم النخاسون (تجار الرقيق) من بلدان آسيا المركزية المليئة بالقبائل التركية متعددة الأصول. وكان أكثر الخلفاء العباسيين ولعاً بالأتراك الخليفة المعتصم (٨٣٣-٨٤٢) حتى قيل إنه اجتمع عنده ما يربو على سبعين ألفاً من الترك. وبسبب جفاء طباع الجند الأتراك وعمق الفجوة الحضارية بينهم وبين أهل بغداد، بدأ نفور أهل بغداد منهم، وحرك ذلك فيهم مشاعر الغضب على المعتصم حتى أنه بدأ يخشى عواقب هذا التذمر والغضب. وتفادياً من وقوع المحظور فقد قرر إخراج الأتراك من بغداد فأمر بإنشاء مدينة سامرا وانتقل إليها مع جنده وكوادره ورجال بلاطه، حيث صارت عاصمة للدولة بدل بغداد. وكان المعتصم بعد أن بنى قواته وجيشه من الأتراك قد ألغى مؤسسة "الديوان" أي النظام العسكري التقليدي الذي انشأه عمر بن الخطاب قبل أكثر من قرنين، والذي كان قائماً فقط على العنصر العربي، ولم يعد للعرب منذ ذلك الحين أي دور عسكري على مستوى الدولة.(٢١١)

كان إلغاء الديوان بمثابة رصاصة الرحمة التي وضعت حداً نهائياً للبنية العسكرية العربية بعد أن مرت بمرحلة تقهقر منذ قيام الأسرة العباسية، وخلال المائة عام التي سبقت خطوة المعتصم، شهدت القوى العربية العسكرية تراجعاً مطرداً، وخلال هذه الفترة الزمنية وعلى شكل تدريجي، بدأت القبيلة العربية عملية تحول مدني، فاستقر أبناء القبائل في المدن وتحولوا إلى نمط الإنتاج المدني كالزراعة والمهن والتجارة كغيرهم من إخوانهم الموالي. وأخذت الأرستقراطية العربية بشقيها العسكري والمدني تفقد مواقعها وتضمحل؛ وذلك لأن نشوء هذه الأرستقراطية كان مرتبطاً بدورها العسكري كقوة الفتح والغزو، ومع زوال هذا الدور فقدت هذه الأرستقراطية مكان الصدارة في المجتمع العربي الإسلامي لتستبدلها الأرستقراطية العسكرية الجديدة التي يستحوذ عليها الموالي، حيث أصبحوا هم القواد والوزراء وكبار الموظفين الإداريين، بينما شكلت عامتهم القوة العسكرية الضاربة في الدولة الإسلامية.

الهجرة والانخراط في الأمة/الدولة

عودة إلى الوثيقة النبوية التي كتبها رسول الله أول مقدمه إلى المدينة بعد الهجرة من مكة، يتبين أن مبدأ الهجرة أصبح الركيزة الأساسية التي تشكلت استناداً إليها الجماعة الإسلامية في المدينة، هذه الجماعة التي سمتها الوثيقة المذكورة باسم "الأمّة". وفي الوقت نفسه أسبغ على مبدأ الهجرة هالة من القدسية الدينية، بعد أن أكدت الآيات القرآنية مبدأ الهجرة وجعلته شرطاً لإثبات الولاء المطلق للأمة لدى الإنسان المسلم. فقد جاء في الآية (٧١) من سورة الأنفال: "والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا". أما كون الهجرة شرطاً يجعل صاحبه واحداً من أفراد الأمّة، فتورده الآية (٧٥) من سورة الأنفال ذاتها في قوله تعالى: "والذين آمنوا من بَعْدُ وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم". ولعَلَّ الربط بين موضوع الهجرة وموضوع الجهاد كما يرد في الآية السابقة، كان ربطاً مرحلياً أملته ضرورات المرحلة التي أعقبت هجرة النبي إلى المدينة، حين كان المسلمون في يثرب أحوج ما يكونون إلى حشد المقاتلين لحماية أنفسهم من خطر المشركين أولاً، ولإعداد المقاتلين لخوض معركتهم مع مكة في مرحلة تالية.[٢١٢]

وانطلاقاً من هذا الربط بين الهجرة والجهاد، من زاوية أخرى، وبين الانتماء للأمّة، فإنه كان أشبه بما نسميه اليوم بالمواطنة في المصطلح السياسي المعاصر، وذلك على معنى التوسع والتجويز، لأنه سيترتب على مبدأ الهجرة تحديد أطر التعامل

بين الفرد ونظام الحكم الإسلامي القائم، خاصة في عهود التكوين والنشوء الأولى، وهو أمر سنعود إلى الخوض في تفاصيله قبيل الانتهاء من هذه الفقرة.

وعلى الرغم من أن الهجرة كما ظهرت في القرآن الكريم، كانت تحدث على خلفيات متعددة تراوحت بين الاضطهاد والقهر والتعرض للأذى، والهجرة الطوعية النابعة عن إيمان خالص برسالة التوحيد، أي هجرة في سبيل الله، أو هجرة في سبيل الله ورسوله. وكان أرقى أنواع هذه الهجرة، تلك التي ارتبطت بنيّة المهاجر في أن يجاهد في سبيل الله.[٢١٣] إلاّ أنها كانت في الوقت نفسه تجسيداً لرسالة التمدين والحضرية التي دعا إليها الإسلام وشرع في تطبيقها منذ وقد مبكر.[٢١٤] وهذا ما يظهر من خلال التسامح الذي كان يبديه الرسول إزاء تطبيق مبدأ الهجرة مع بعض الفصائل والأفراد الذين كانوا يعتنقون الإسلام، ففي حين كان يفرض الهجرة على فريق معين، كان يتساهل مع فريق آخر ولا يلزمهم بالهجرة. وكانت هذه الازدواجية المتعلقة بمبدأ الهجرة قد انعكست في المصطلحات الخاصة بالبَيعة، أي الاتفاق التعاقدي بين النبي وبين من يعتنق الإسلام، إذ تحدثت الروايات عن نوعين من تلك البيعة؛ "بيعة هجرة"، و"بيعة أعرابية". فكان بموجب البيعة الأولى يتحتم على المسلم أن يترك أرضه وموطنه وينتقل إلى دار الهجرة، بينما كان يسمح لصاحب البيعة الثانية أن يبقى في أرضه وموطنه ولا يرغم على تركه.[٢١٥] ولعله مما يؤكد البعد المدني لمبدأ الهجرة، أن الرخصة التي منحت لهؤلاء المسلمين بالبقاء في مواطنهم وعلى أرضهم، كانت قد منحت قبل فتح مكة، أي في أكثر المراحل إلحاحاً على حشد أعداد كبيرة من المقاتلين ليتسنى للنبي بواسطتهم أن يحسم صراعه العسكري المسلح مع أهل مكة. وإن دلّ هذا الموقف على شيء، فأنه يدل على أن للهجرة وظيفة أخرى أو غاية أخرى غير هدف الجهاد والقتال. ويدل العديد من الحالات التي رخّص النبي فيها لمن أسلموا أن يبقوا في ديارهم وعلى أرضهم دون أن يخسروا أو يحرموا من رتبة "المسلم المهاجر" ودون أن ينتقص أجرهم وثوابهم،[٢١٦] على أن مبدأ الهجرة إنما وضع من أجل تحويل نمط البداوة إلى نمط الحياة المستقرة الدائمة. فيروي ابن سعد في هذا الصدد أن ثلاثة رجال من قبيلة بني عبس أتوا إلى الرسول بعد أن سمعوا من بعض علماء

الدين (القراء) أنهم لن يُعَدوا مسلمين إذا لم يهاجروا، فقالوا له: "ولنا أموالٌ ومواشٍ هي معاشنا، فإن كان لا إسلام لمن لا هجرة له بعناها وهاجرنا"، فطمأنهم رسول الله وأكد لهم صحة إسلامهم حتى ولو لم يهاجروا.[٢١٧] يتبين من هذا المثال أن المسلم الذي يمارس نمط الحياة الحضرية ويحيى حياة الاستقرار، مثل هؤلاء الرجال الثلاثة الذين كانوا يمارسون الحياة الزراعية في أرضهم وبساتينهم ومزارعهم (الأموال)، مُعْفىً من الهجرة التي تقضي بترك وطنه وأرضه والانتقال إلى دار الهجرة، في المدينة أو في أي موضع آخر. فالهجرة إذن، ومن منطلق بعدها المدني إنما قضت على الأعراب أهل البادية، الذين يمارسون نمط الحياة الرعوي المرحال، أن يتركوا باديتهم وينتقلوا للإقامة في المدن والحواضر، ولم يكن هذا الشرط معمولاً به فيما يتعلق بسكان القرى والأرياف الزراعية والواحات المنتشرة في البادية. وكان أقصى ما يطلب من هذه الفئة أن يفارقوا عقيدة الشرك، فإذا ما هجروا الشرك والكفر فهم مهاجرون.[٢١٨]

وردت كلمة مهاجر في النصوص العربية، بمعنى الرجل الذي يسكن المدينة أو الحاضرة، فعندما ألقى الحجاج بن يوسف خطبته المشهورة في مسجد الكوفة، لما عينه الخليفة عبد الملك بن مروان والياً على العراق، وفي معرض افتخاره على أهل الكوفة، وكانوا في غالبيتهم الساحقة من أبناء القبائل العربية ممن كان آباؤهم يعيشون حياة البادية، استشهد بَرَجز لأحد شعراء الجاهلية يفتخر فيه بأصله الحضري (المدني) وأنه لم يكن أبداً من الأعراب الذين يعيشون في البادية، وقد عبّر عن ذلك بقوله أنه: "مهاجر ليس بأعرابيّ".[٢١٩] وإذا ما علمنا أن الحجاج بن يوسف كان من سكان الحضر ولم يكن أبوه من الذين هاجروا من الطائف إلى المدينة، لتأكد لنا أنه استخدم صفة المهاجر في خطبته للتدليل على أنه حضري من سكان المدن ولم يكن أعرابياً من أهل البادية. وفي مراجعة لبعض الوثائق التي كتبها النبي إلى بعض الجماعات القبلية التي اعتنقت الإسلام بعد صلح الحديبية في السنة السادسة من الهجرة سنة ٦٢٨م، يتبين بشكل واضح لا يحتمل اللبس أن لفظ الهجرة إنما يعني حياة الاستقرار وعدم التنقل التي يمثلها نمط الحياة لأهل البادية. فعندما التقى النبي أحد زعماء قبيلة أسلم وهو بريدة بن الحصيب

الأسلمي وافداً باسم قومه، رخّص رسول الله (ص) لهذه الجماعة من أسلم أن يظلوا على أرضهم ومزارعهم وأعفاهم من الهجرة، فسمّي من يمارس حياة الاستقرار منهم بالمهاجرين.[٢٢٠] إن استخدام لفظ الهجرة للدلالة على حياة الاستقرار المدني في اللهجة العربية الشمالية، وخاصة عربية الحجاز ونجد (أو ما يعرفه علماء اللغة بلغة الحجاز ولغة تميم) يتفق مع مدلول الجذر الثلاثي: (هـ ج ر) الذي يرد في الرقوم السبئية الجنوبية، فالهجر في لغة حمير هو المستقر الحضري سواء أكان ذلك مدينة أم قرية.[٢٢١] ولا يغرب في هذا السياق أن نذكر التغيير الذي أحدثه النبي في اسم "يثرب" وأطلق عليها اسم "المدينة"، فبعد أن أرسى مبدأ الهجرة، الذي يحتم انتقال المسلمين من مواطنهم واستقرارهم في يثرب كدار للهجرة، أصبح من المناسب أن تحمل الاسم الجديد، لأنها تحولت إلى دار إقامة دائمة لجماعة المؤمنين. ويذهب السمهودي إلى أن هذه التسمية قد اشتقت من الجذر الثلاثي (م د ن)، فيقول (مَدَن بالمكان) أي (أقام به).[٢٢٢]

وعلى الرغم من البعد الحضري التمديني الذي انطوت عليه فريضة الهجرة، والذي كان يعكس التوجه المدينيّ للإسلام المبكر، فقد ظلّ قتال المشركين والجهاد في سبيل الله الهدف الاستراتيجي البعيد المدى لمبدأ الهجرة. وأخذ هذا التوجه يزداد وضوحاً وتعمّقاً بعد موت النبي وبعد انطلاق السياسة التوسعية التي انتهجتها حكومات المسلمين المتعاقبة أيام الخلافة الراشدة وخلافة بني أمية. ولما كانت سياسة الفتح والتوسع العسكري بحاجة مستمرة إلى حشد الجيوش وزيادة عدد المقاتلين وتركيزهم قريباً من خطوط القتال، كجزء من الترتيبات اللوجستية اللازمة للتحرك العسكري على مختلف الجبهات، فقد كان لا بدّ من التشدد في تطبيق مبدأ الهجرة كشرط أساسي لإثبات الإيمان وتثبيت هوية الانتماء إلى الأمة. كما كان لا بدّ من تعميم مفهوم حتمية الهجرة كمرحلة متوسطة أو كمحطة انتقالية تنقل الفرد من مرحلة الاعتناق النظري لدين الإسلام، والمتمثل بمبدأ "فراق المشركين" كخطوة حيادية سلبية، إلى مرحلة التطبيق العملي الفاعل (الإيجابي) لأركان الإسلام ومبادئه الأساسية، وخاصة الجهاد في سبيل إخراج فكرة عالمية دعوة الإسلام إلى حيّز التنفيذ. وعلى أساس من هذا الفهم المتجددّ لفكرة الهجرة، كان

لا بدّ من تجميد السياسة المتساهلة التي ظهرت إزاء مسألة الهجرة بعد فتح مكة، والتي عكستها بعض الأحاديث المنسوبة إلى النبي الذي روي عنه الحديث "لا هجرة بعد الفتح".[٢٢٣] ولذلك، ومن أجل تحقيق هذه الغاية، ومن أجل إبطال فاعلية هذا الحديث الذي اعتبر أنه لا ضرورة للهجرة بعد أن فتحت مكة، رأينا أن الحديث نفسه قد نقل برواية أخرى تؤكد حتمية فريضة الجهاد على المسلم، دون أن يحتاج إلى تطبيق الهجرة، فهو يستطيع البقاء في موطنه وعلى أرضه، ولكن عليه أن يخرج إلى القتال ويشارك في الجهاد إذا ما استنفر إليه.[٢٢٤]

وعلى ضوء التطورات المتلاحقة على الساحة العسكرية، وعلى ضوء الزخم الذي عرفته سياسة التوسع العسكرية، كان لا بدّ من تطوير المنظور الإسلامي نحو الهجرة، فمع استمرارية الجهاد يجب ألا تنقطع الهجرة، كما أشار إليها الحديث الآنف الذكر، بل يجب أن تظلّ في وضع الاستمرارية مثلها مثل الجهاد، فطالما كان جهاد فالهجرة واجبة، وقد عكس أحد الأحاديث النبوية هذا المنظور المتغير للهجرة، حيث روي عنه قوله: "لا تنقطع الهجرة ما قُوتِلَ الكفّار".[٢٢٥] ومراعاة لخارطة التوسع العسكري فقد اشتملت الأحاديث التي تناولت موضوع استمرارية مبدأ الهجرة، على العامل الجغرافي استجابة للاحتياجات العسكرية على جبهات القتال المختلفة. وفي هذا الصدد راج الحديث: "ستكون هجرة بعد هجرة، فخيار أهل الأرض الزمهم مُهاجَرَ إبراهيم".[٢٢٦] ففي هذا الحديث، يتحدد الموقع الجغرافي أو الناحية التي سيتوجه إليها المهاجرون، وهي أرض فلسطين بشكل خاص، لأنها كانت البلد الذي هاجر إليه إبراهيم بعد أن ترك بلده "أور" في بلاد الرافدين. ومن المحتمل أن تكون بلاد الشام كلها هي المقصودة بعبارة "مهاجَرَ إبراهيم" على معنى التوسع والتعميم. ليس هذا فحسب، فإن العامل الجغرافي الذي ارتبط بالهجرة كان أكثر تحديداً، إذ جعل الهجرة مقصورة على التوجه إلى المعسكرات التي انشئت لينزل بها المقاتلون وعائلاتهم في الأقاليم المختلفة والتي سمتها الرواية التاريخية باسم الأمصار، والتي أقيمت في مصر وبلاد الشام والعراق.[٢٢٧]

بعد هذا التطور الذي مرّ به المنظور الإسلامي الرسمي للهجرة، بات من الواضح أن الهجرة قد تحولت إلى أداة رئيسية أتاحت لدولة الإسلام تنفيذ خطتها

الاستراتيجية التي تجسّدها سياسة التوسع العسكري تحقيقاً لرسالة الإسلام العالمية، أو الكونية، والتي أراد حكام الدولة من الخلفاء بواسطتها أن يثبتوا الشرعية الدينية لحكمهم، وأنهم الورثة الشرعيون لحكومة النبي الإسلامية السائرون على منهجه وسنّته. ومن هنا كان حرصهم على ترسيخ مبدأ الهجرة، ومن ثم تقنينه ليصبح إحدى أهم المؤسسات التي يقوم عليها كيان الإسلام السياسي. وهكذا صارت الهجرة هي صيغة العلاقة القائمة بين الدولة وبين رعاياها من المسلمين. وبموجب هذه الصيغة، كان يتحتم على الدولة أن تقدم لهذه الفئة من رعاياها نوعاً من المكافأة المادية على سبيل مبدأ التبادلية. فالهجرة وفقاً للمنظور الجديد، ليست مجرّد انتقال فيزيّ يقتلع المهاجر بموجبه نفسه من أرضه وموطنه ويفارق أهله وذويه ومسقط رأسه، ومراتع صباه وذكريات طفولته، بل كان في الوقت ذاته ينذر نفسه للجهاد في سبيل الله بعد أن ارتبطت الهجرة بمفهوم الجهاد ارتباطاً عضوياً لا فكاك منه. ومقابل هذه التضحية المزدوجة، النزوح الطوعي عن الوطن والاستعداد للتضحية بالنفس من أجل الإسلام، كان على الدولة التي تمثل الطرف الثاني في المعادلة، أن تؤدي واجبها تجاه هذه المهاجر. وبمعنى آخر أن تقدم لهذا المواطن حقوقه بعد أن أدى ما كان ملقىً عليه من واجبات. وهنا يجب أن ننوّه أن إطلاق اسم "المواطن" على المهاجر من هذه الفئة، إنما يأتي على سبيل المقابلة والتشبيه، ولا ينسجم في حال من الأحوال مع مفهوم "المواطنة" في الدولة الحديثة والمعاصرة.

كانت المكافأة المادية التي يحظى بها المهاجر تتلخص في أمرين كانت الدولة تلتزم بهما، فكان الأول تهيئة المسكن للمهاجر وأفراد عائلته في الأمصار (المعسكر، المدينة). أما الثاني فهو توفير مصدر رزق ثابت ومعلوم لكل مهاجر يضع نفسه في خدمة الآلة العسكرية للدولة، وهو ما عرف "بالعطاء" الذي كان يخصص للمقاتلة المنخرطين في ديوان "الجند" أو المؤسسة العسكرية الإسلامية. وكان هذا العطاء عبارة عن راتب مالي سنوي يكفي لتغطية الاحتياجات المعيشية لهذا المقاتل ولأبناء أسرته طالما فرّغ نفسه للخدمة العسكرية ولم يمارس أي عمل أو أية مهنة تعيقه عن أداء واجبه القتالي.[٢٢٨]

ولا بدّ لنا أن ننبّه في هذا الصدد أن الهجرة وحدها (الانتقال الفيزي) دون أن تقترن بعنصر الجهاد، أي أن تقتصر على مجرد الانتقال إلى الأمصار من دون أن ينخرط هذا المهاجر في المؤسسة العسكرية، لم تكن كفيلة بحصول المرء على المكافأة المادية الآنفة الذكر، كما كان يحصل عليها إخوانه من المهاجرين المقاتلين أو "مقاتلة الديوان". بمعنى أن عنصر التبادلية الذي رأيناه يحكم العلاقة بين الدولة ورعاياها، لم ينطبق على مثل هذا المهاجر. صحيح أن هذا المهاجر كان يعتبر واحداً من "أهل الأمصار" أي من ساكني المدينة/المعسكر، ولكنه لم يكن يعتبر بحال من الأحوال من "أهل الديوان" الذين يستحقون المكافأة المادية أو "العطاء".

فالهجرة في هذا المنظور، إنما كانت تجسّد المفهوم المدني الحضري لهذا المبدأ كما بيّنا ذلك من قبل. وكانت حالة المهاجرين من هذه الفئة توازي إلى حدّ بعيد حالة المسلمين الذين أحجموا عن الهجرة ولم يتركوا باديتهم، أو ما أطلق عليهم أصحاب البيعة الأعرابية، دون بيعة الهجرة. ولعل المؤشر على هذا التوازي في المكانة السياسية والقانونية بين هاتين الفئتين هو أنهم اشتركوا معاً في حمل صفة الأعرابية، إذ كان أصحاب الفئة الأولى يسمون: "أعراب المسلمين" بينما أطلق على أصحاب الفئة الثانية "أعراب الأمصار".[٢٢٩] ولما كان "أعراب الأمصار" ليسوا من "أهل الديوان" الذين يستحقون المكافأة الماديّة كإخوانهم من المهاجرين الذين صاروا من "أهل الديوان"، فإنه يمكن القول أنهم لم ينالوا حقوق المواطنة كإخوانهم على الرغم من أنهم هاجروا مثلهم، بل ربما كانوا بمعنى آخر "مواطنين من درجة ثانية" وفقاً للمصطلح السياسي والاجتماعي المعاصر.[٢٣٠]

ومن المفيد أن ننوّه أن وضع هذه الفئة من المهاجرين الذين لم يرقوا إلى مستوى "أهل الديوان" من المهاجرين، وظلوا ضمن الفئة الأدنى (اقتصادياً واجتماعياً) والتي سمتها المصادر "أعراب الأمصار"، لم يكن قد نشأ لأسباب تتعلق بهم، فهم عندما هاجروا من أوطانهم ودخلوا الأمصار ليستقروا فيها، كانوا كمن سبقوهم من إخوانهم المهاجرين على نيّة الجهاد والاستعداد للقتال، ولكنّ المؤسسة العسكرية ذاتها لم تكن قادرة على استيعابهم بسبب التقلّص، بل الجمود، الذي اعترى

السياسية التوسعية لدولة الإسلام. فبعد أن بلغت الفتوحات الإسلامية أقصى مداها في النصف الأول من خلافة عثمان، اصطدمت جيوش الفتح الإسلامي بعوائق طوبوغرافية أوقفت تقدمها، كما كان الحال في الجبهة الشرقية والشمالية الشرقية على مشارف آسيا المركزية. وكانت خطوط القتال المتقدمة في هذه المنطقة قد وضعت العرب وجهاً لوجه مع عدو جديد هم عنصر القبائل التركية، التي لم يكن للعرب خبرة في قتالهم من قبل، إضافة إلى الميزات القتالية الخاصة بهذا العنصر والتي أوقفت زخم الهجوم العربي وحولتهم من موقع الهجوم إلى موقع الدفاع.[٢٣١]

وقد أدى هذا الوضع العسكري على جبهات القتال إلى تزايد مستمر في أعداد المهاجرين الأعراب "الذين صنّفوا ضمن هذه الفئة حتى ازدحمت بهم الأمصار خاصة في مصر والعراق، والكوفة والبصرة، فشكلت هذه الفئة خلال الشطر الثاني من خلافة عثمان بن عفّان مصدر قلق واضطراب، بل مصدراً للغليان السياسي الذي أسفر في نهاية المطاف إلى نوع من العصيان المدني الذي سرعان ما تحول إلى ثورة في هذين المصرين، حتى امتد تأثيرها ووصل إلى عاصمة الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، حيث تم اغتيال الخليفة في مكتبه في دار حكومة الخلافة.

وهكذا لاحظنا كيف أنّ الواقعية السياسية (réalisme politique) هي التي كانت تحدد معايير الهوية الإسلامية، أو معايير الانتماء لدولة الإسلام، إذ كان مبدأ الهجرة كما حددته وثيقة الأمة من جهة، وآيات القرآن الكريم من جهة أخرى، هو المعيار الوحيد اللازم لتحديد الهوية السياسية للإنسان المسلم، بانتمائه إلى الأمة، ثم لاحظنا مدى المرونة التي تعاملت بها حكومة النبي عند تطبيق هذا المعيار، حيث لم تلزم كل من أسلم بتطبيق مبدأ الهجرة الفيزية، ورخصت للعديد من الأفراد والجماعات أن تبقى مقيمة في موطنها، دون أن يحرموا من رتبة المهاجرين. ولما تغير الواقع السياسي بعد موت النبي وتبني الخلفاء الراشدون وخلفاء بني أمية من بعدهم سياسية التوسع العسكري، عاد هؤلاء الحكام وأبدوا نوعاً من التشدد تجاه التطبيق الحرفي لمبدأ الهجرة، حتى أنهم لم يكتفوا بذلك

وقرنوا الهجرة بفريضة الجهاد، وعادوا إلى الصيغة الأصلية التي وردت في القرآن والتي جعلت الهجرة والجهاد شيئاً واحداً يكمل بعضه البعض الآخر، حيث أدّت هذه الخطوة إلى تشدد في استكمال المعايير التي يجب توفّرها لكي يصبح المرء عضواً في الأمة الإسلامية، له الحق في استيفاء المكافأة المادية التي يستحقها رعايا الدولة الإسلامية. ثم لاحظنا كيف أن عدم القدرة على ممارسة القتال، أو حتى عدم توفر الظرف الذي يمكن المهاجر من أداء هذا الواجب، كان يخرجه عن إطار الرعوية أو المواطنة في دولة الإسلام، بما يترتب على ذلك من حرمان حقوقه الأساسية في الحصول على المسكن ولقمة العيش.

وفي غمرة هذه التطورات التي مرّ بها مبدأ الهجرة، كان الولاء السياسي للدولة/ الخلافة/ الأسرة الحاكمة فوق كل المعايير، فطالما كان هذا العامل متوفراً، كان تشدد أجهزة الدولة في تطبيق هذه المعايير على رعاياها يميل في الغالب إلى التساهل، بل يكاد يختفي في بعض الأحيان. وقد حفظت لنا الروايات التاريخية بعض الأمثلة التي تؤكد هذا التوجه؛ حيث كان يصرف الراتب السنوي "العطاء" من خزينة الدولة لأفراد أو جماعات، لم يهاجر أفرادها إلى الأمصار في الأقاليم المفتوحة، وظلوا يقيمون في باديتهم داخل شبه جزيرة العرب. وفي مثل هذه الحالات لم يتمّ التجاوز عن عدم تطبيق مبدأ الهجرة فقط، بل تمّ التجاوز عن شرط آخر وهو شرط الجهاد. وعلى الرغم من ذلك كان هؤلاء الأفراد أو الجماعات يتقاضون راتبهم بانتظام وهم في باديتهم.[٢٣٢] وبمعنى آخر، فإنهم اعتبروا أصحاب رعوية قانونية كاملة في الدولة شأنهم كشأن المهاجرين المجاهدين الذين كانوا من "أهل الديوان". وعلى الخلفية ذاتها، كانت الدولة تعمد إلى تجميد دفع الرواتب لمستحقيها من "أهل الديوان" سواء أكانوا أفراداً أم جماعات، إذا ما انضموا إلى حزب معارض أو شاركوا في ثورة مسلحة ضد الأسرة الحاكمة. وكان ذلك بمثابة عقوبة جماعية أحياناً تنزل بأهل ولاية بأكملها، إذ يحرم كل أهل الولاية من عطائهم السنوي. وكان قطع الراتب يحدث لفترة زمنية محددة وموقوتة، وكان قطعهُ يطول أو يقصر تبعاً للتطورات. وبسبب الحساسية تجاه مسألة الولاء للسلطة فقد كان هذا الراتب يجمّد أو يقطع لمجرد أن تحوم الشكوك حول ولاء

هؤلاء الأشخاص، فكان إدرار الراتب وتجميده شديد الارتباط بقضية الطاعة والولاء للأسرة الحاكمة.[٢٣٣] فإذا كان العطاء تعبيراً عن رعوية الفرد للدولة، فإن هذه الرعوية كانت في نظر الأسرة الحاكمة وأجهزة السلطة التابعة لها تعتبر مِنَّةً، لا حقاً شرعياً مقنناً، يحجبها الحاكم عندما يشاء، ويمنحها عندما يشاء.

وأهم ما يبرز في كل تلك المعايير ذات الطبيعة المتغيّرة التي حكمت العلاقة بين الدولة وبين أفرادها أو رعاياها، أو مواطنيها على سبيل التوسّع والتجويز، هو عنصر التبادلية، فمقابل الهجرة، أو مقابل الهجرة والجهاد معاً، كان الفرد المسلم ينال اعتراف الدولة بانتمائه لها، هذا الاعتراف الذي تجسّد مادياً، عن طريق منحه المسكن والراتب السنوي، أو الراتب السنوي وحده أحياناً. وفي حالات أخرى كانت هذه التبادلية تحدث عن طريق الولاء للأسرة الحاكمة، حيث كان كفيلاً بحصول الفرد على ذلك الاعتراف.

وكان عنصر التبادلية هو نفسه الذي حكم العلاقة بين الدولة من جهة، وبين رعاياها من غير المسلمين، ممن ينتمون إلى طوائف دينية شتى من جهة أخرى، وهم الذين عرفوا في المصطلح الشرعي القانوني باسم "أهل الذمّة". وقد توسّع المشرعون المسلمون في تحديد هذا المصطلح، فلم يقتصر على أصحاب الديانات السماوية من أهل الكتاب، وخاصة المسيحيين واليهود، وإنما شمل، أيضاً، بالإضافة إلى هؤلاء كلاً من السّامرة، وطائفة الصابئة والمجوس من أتباع الديانة الزرادشتية التي كانت الديانة الرئيسية لدى الشعوب الإيرانية قبل الإسلام.[٢٣٤] وقد اتخذت هذه التبادلية لدى طوائف أهل الذمة شكل التعاقد القانوني بين طرفي هذه المعادلة، الدولة ممثلة بقواد الجيوش التي فتحت بلاد أهل الذمّة، والطرف الثاني ممثلاً بالزعيم الروحي أو الزعيم الزمني (السياسي) لهذه الطائفة أو تلك في كل بلد أو كل ناحية على انفراد. وكان النموذج التعاقدي الذي وقعه قادة المسلمين في بلاد الشام مع زعماء الطائفة المسيحية فيها، هو النموذج القانوني الذي عوملت بموجبه باقي الطوائف الدينية فيما بعد. وكانت أحكام العقد الذي يوقع مع ناحية بعينها تصبح سارية المفعول على ابناء تلك الطائفة في نواح أخرى، كما حدث مع الطائفة المسيحية في فلسطين. فكان العقد الذي وقعه الخليفة عمر بن

الخطاب والبطريرك صفرونيوس بطريرك القدس، وكذا العقد الذي وقعه أحد القادة العسكريين مع أسقف مدينة اللّد، هو العقد النموذج الذي طبق في مختلف نواحي فلسطين. وكان شأن هذا العقد من التعميم كشأن العقد الخاص بمدينة دمشق أو مدينة حمص كنموذج تمثيلي يسري مفعوله مع أرجاء بلاد الشام كافة.[٢٣٥]

وبموجب عنصر التبادلية في مثل هذه العقود، تعهدت الدولة بضمان حريّة العبادة، وصيانة الأماكن المقدسة وعدم المسّ بحرمتها، كما تعهدت بتقديم الحماية للأنفس والأموال والممتلكات لأبناء هذه الطوائف، بينما التزموا هم مقابل ذلك بأشياء محددة كان على رأسها دفع الجزية أو ضريبة الرأس على الذكور البالغين.[٢٣٦]

خلاصة

حاولنا في هذه الدراسة أن نتتبع التطورات التي مر بها المجتمع العربي في جزيرة العرب وخارجها إبان المراحل التي مرت بها الدعوة الإسلامية حين بشر بها النبي محمد (ص) في مكة في العقد الأول من القرن السابع الميلادي، وحتى تبلورت عقيدة دينية سماوية متكاملة ذات رسالة روحية، وذات رسالة اجتماعية وإنسانية في نهاية العقد الثالث من القرن ذاته قبل أن يسلم النبي روحه إلى باريها. وانطلاقاً من الأهداف التي توخيناها من وراء هذه الدراسة، فقد كان حرياً بنا أن نعود إلى سَبر خفايا التطورات السياسية والاجتماعية التي مرَّ بها المجتمع العربي قبل الإسلام، فتناولنا التطورات التي مرّ بها المجتمع القبلي في وسط جزيرة العرب وشمالها، لأن هذا الجزء من شبه الجزيرة كان البيئة التي ظهرت فيها دعوة الإسلام. ورصدنا بشكل خاص تلك الإرهاصات التي سبقت ظهور الكيانات ذات الطبيعة المختلفة في هذه البقعة، سواء التي وقفت على رأسها الأرستقراطية القبلية المحاربة والتي جسدتها مملكة كِندة، أو تلك التي تزعمتها الأرستقراطية القبلية المقدسة/الدينية، والتي مثلتها قريش وأهل مكة. كل ذلك من أجل محاولة فهم الطروحات السياسية والاجتماعية التي أتى بها الإسلام. فتوقفنا عند الجهود التي بذلها النبي إبان سني دعوته الثلاث والعشرين، وتلك الجهود التي بذلها خلفاؤه من بعد وفاته، لإيجاد صيغة اجتماعية وأخلاقية نابعة من جوهر رسالة

الإسلام، تستطيع الفئات الاجتماعية المتمايزة بواسطتها أن تلتحم في إطار اجتماعي مدني يتجاوز التناقضات الحضارية والقيمية الموروثة عند أبناء القبائل، ليتشكل بذلك نمط جديد من أنماط الحياة التي لم يكن المبنى القبلي التقليدي قد ألفه أو اعتاد عليه.

وأشرنا إلى صيغة "التعارف" التي طرحها الإسلام، كآلية ذات بعد اجتماعي يتم بواسطتها التعايش بين التناقضات التي تميز فكر وقيم طرفي المعادلة في المجتمع العربي آنذاك، ممثلين بأهل البادية وأهل الحاضرة، ليعيش الجميع معاً ضمن الإطار المدني الجديد التي سعت دعوة الإسلام إلى إنشائه وتكوينه.

بعد ذلك تناولت الدراسة فكرة تكوين "الأمة"، كتعبير عن النظام الاجتماعي الذي طرحه الإسلام كي تحيا في إطاره "جماعة الدعوة"، أي تلك الفئات والجماعات والأفراد التي تكون في مجموعها "الأمّة"، أمة الإسلام. ثم حاولنا أن نبين الأسس التي تقوم عليها هذه الأمّة، وما هي رسالتها وما هي فلسفتها الدينية والاجتماعية والسياسية. وتوقفنا عند أهم الشروط التي وضعها الإسلام أمام الأفراد والجماعات كي يتاح لهم الانخراط في جماعة الدعوة/الأمّة، وخاصة شرط الهجرة وشرط الجهاد، حيث لم يكن يكفي إعلان الفرد أو إعلان الجماعة عن اعتناقها للدين الجديد. فكان شرط الهجرة قد جاء تجسيداً لروحية الإسلام المدنية التي سعت منذ البداية للقضاء على البداوة كنمط حياة اجتماعي واقتصادي واستبداله بنمط حياة الحضر، كنمط حياة مثالي يجب تعميقه وتعميمه على أفراد الأمّة وجماعتها كافة. ثم أشرنا إلى الإصرار على تطبيق فكرة التمدين بدليل الجهود التي ظلت تبذل باستمرار بعد أكثر من مرور قرن ونصف على وفاة النبي لمحاربة فكرة البداوة ومؤسساتها كنمط اجتماعي. وكيف أن الدولة/المؤسسة الحاكمة كانت تضع نفسها في تحدٍ دائم مع القبيلة، لأنها رأت فيها الخصم والمنافس على كسب ولاء الأفراد والجماعات.

وتناولنا في هذه الدراسة قضية الانتماء، وكيف شجعت الدولة عملية انتماء الأفراد إلى الدولة وليس إلى القبيلة. بعد أن رأت الدولة/الأسرة الحاكمة نفسها، ذلك

التجسيد الواقعي لقيادة الأمة، فلم تكن تغفر ازدواجية ولاء الأفراد في آن واحد، فإما أن يكون الفرد من رعايا الدولة "مواطناً" إن صحّ التعبير، تهيأ له أسباب الرزق والسكن وحياة الهدوء والاستقرار، وإما أن يكون ولاء هذا الفرد لقبيلته، وهو في هذه الحالة يعتبر خارجاً عن إطار المواطنة، يعيش خارج إطار الأمة/ الجماعة، فيحرم عندها من كل الامتيازات والتسهيلات التي تمنح لمن يكون ولاؤه للدولة، إذ بات موضوع الولاء، الولاء السياسي في محور جدلية العلاقة بين الفرد والمؤسسة الحاكمة سواء أكان هذا الفرد مسلماً أم كان غير مسلم ينتمي إلى جماعة "أهل الذمة" الذين تكفلت الدولة بحماية أنفسهم وممتلكاتهم وعقيدتهم مقابل الاستمرار في دفع التزاماتهم المالية لخزينة الدولة.

وأشرنا في معرض ذلك إلى مبدأ التبادلية كأساس محوري لجدلية العلاقة بين الدولة وبين رعاياها من المسلمين ومن غير المسلمين، ذلك المبدأ الذي كان يقوم على الوفاء بالتزامات عينية مادّية يقوم بها طرفا المعادلة، الرعايا من طرف واحد والدولة من الطرف الآخر. ورأينا كيف أن مبدأ التبادلية قد وصل إلى أرقى مستويات الالتزام عندما كان الأمر متعلقاً برعايا الدولة من أهل الذمّة، والذين كانوا يشكلون خلال هذه الحقبة التاريخية أكثر من نصف سكان أو رعايا هذه الدولة، وذلك عندما اتخذ هذا المبدأ شكل التعاقد القانوني الذي مثلته اتفاقيات الصلح التي تحدثت عنها روايات الفتوح الإسلامية، ومن ثم صارت المنطلق الدستوري لمجموعة التشريعات والأحكام التي شرعتها الجهات الفقهية التي كانت تمثل دولة الإسلام.

الهوامش

١. أحمد بن علي القلقشندي، **نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب** (بيروت، دون تاريخ) ص ١ – ١٩؛ ابن حزم الأندلسي، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ص ٧–٩؛ ابن الكلبي، هشام بن محمد بن السائب الكلبي، **جمهرة النسب**، تحقيق ناجي حسن (بيروت، ١٩٨٦)، ص ١٧–٢٠؛ ابن دريد، محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، **كتاب الاشتقاق**، تحقيق عبد السلام هارون، (بيروت، ١٩٧٩)، ص ٣–٥؛ نبيه عاقل، **تاريخ العرب القديم وعصر الرسول**، الطبعة الثالثة (بيروت، ١٩٧٥)، ص ٣٦–٤٢.

٢. ولدى نهاية القرن الأول الميلادي تحسنت القدرة القتالية لرعاة الجمال، عندما بدأ استخدام السّروج المريحة التي تهيئ للفرسان مقعداً مريحاً على ظهر راحلته فتزيد من قدرته على تحمل السفر الطويل. انظر:

Walter Dostal, "The Evolution of Bedouin Life", in F. Gabrieli (ed.), *L'Antica Societa Beduina* (Rome, 1959), pp. 11 - 34.

3. F. Mc-Graw Donner, *The Early Islamic Conquests* (Princeton, 1981), p. 29.

4. Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad* (London, 1955), p. 869, p. 872, p. 954.

٥. **ديوان امرئ القيس**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثالثة (القاهرة، ١٩٦٩)، ص ٢٥.

٦. ابن منظور المصري الأفريقي، **لسان العرب**، مادة: "ا.ط.م".

7. Guillaume, op. cit., 545-546

٨. عن هذه المنظومات القبلية التي تشكلت على خلفية عقيدتها الدينية وأفرزتها نظرتها الدينية تجاه الأماكن المقدسة عند العرب قبل الإسلام. انظر: محمد بن حبيب، **كتاب المُحبَّر**، تحقيق:

لختنشتايتر (حيدر آباد، ١٣٦١هـ)، ص ١٧٨-١٨١؛ قارن ايضاً: اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب ابن واضح، **تاريخ اليعقوبي**، (بيروت: دار صادر، ١٩٦٠)، ج١ ص ٢٥٦-٢٥٧.

وعن طبيعة العلاقات التي ميزت أبناء القبائل المنتمين إلى مجموعة "أهل الحرم"، وخاصة الجوانب العسكرية أو شبه العسكرية المتعلقة بضمان أمن هذه الأماكن وتوفير الحماية لها، والتدابير المتخذة لتحقيق ذلك أنظر:

M.J. Kister, "Mecca and Tamim, Aspects of their Relations," *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* (8) 1965, pp. 113-163.

٩. ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، مادة: "طائف"؛ مادة: "وَج"؛ مادة: "حجر"؛ قارن ايضاً: الواقدي، محمد بن عمر، **المغازي**، تحقيق م. جونس (لندن، ١٩٦٠)، ص ٩٧٣.

10. R.B. Serjeant, "Haram and Hawta, the Sacred Enclave in Arabia", in Abdurrahman Badawi, *Mélanges Taha Husain* (ed.) (Cairo, 1962) pp. 41-58.

11. Serjeant, "Haram and Hawta", op. cit.; Wellhausen J., *Reste Arabischen Heidentums* (Berlin, 1961), (reprinted) pp. 84 ff.

12. Donner, op. cit., 34 - 35

١٣. حول التصورات الأولية لمفهوم القضاء والقانون في المجتمع العربي قبل الإسلام أنظر:

M.M. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam* (Leiden, 1972), pp. 315-344; Kennet Austin, *Bedouin Justice* (London, 1968), (reprinted), p. 54 ff.

14. Donner, op. cit. p. 37

١٥. حول المصطلح "لَقاح" ومدلولاته السياسية والاقتصادية، كتعبير عن الاستقلالية السياسية للجماعة او بالأحرى للقبيلة، وعدم خضوعها لنفوذ أجنبي، أنظر: الجاحظ، عمرو بن بحر بن عثمان، **رسائل الجاحظ**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٦٤)، ج١ ص ١٨٢-١٨٧؛ قارن أيضاً: **لسان العرب**، مادة: (ل،ق،ح)؛ أبو عبيدة، معمر بن المُثنّى، **نقائض جرير والفرزدق**، تحقيق ا. بيفان (ليدن، ١٩٠٥)، ص ٦٩؛ الطبري، محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ج٣ ص ٢٨٣-٢٨٤؛ الهمداني، **مختصر كتاب البلدان** (بيروت، ١٩٨٨) ص ٢١؛ **المُحَبَّر**، ص ٣١٥.

وعن الطقوسية الدينية لهذا المصطلح واقترانه بالعقيدة الدينية في الجاهلية لدى بعض القبائل أنظر:

M.J. Kister, "Labbayka allahumma labbayka, On a Monotheistic Aspect of Jahiliyya Practice", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 2 (1980), pp 33-59.

16. Donner, op. cit., p. 30; Henry L. Rosenfeld, "The Social Composition of

the Military in the Process of State Formation in the Arabian Desert", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 95 (1965), pp. 75 - 86.

17. Donner, op.cit, p. 33

١٨. حول طبيعة هذه الأحلاف وأصنافها، والأحلاف الظرفية المؤقتة التي كانت تعقد بين طرفين أو بين أكثر من طرفين لفترة محددة ولغاية محددة ثم ينتهي التعاقد بعد ذلك، أو الأحلاف الدائمة التي كانت تستمر عشرات السنين وتتوارثه الأجيال المتعاقبة، أو الأحلاف التي تتم بين فرد وجماعة أو بين جماعة صغيرة ضعيفة وبين جماعة كبيرة وقوية، أو كانت تتم بين دولة وقبيلة أو بين دولة وبين فيدرالية قبلية على غرار أحلاف بيزنطة مع الإمارات العربية المتعاقبة على حدودها مع جزيرة العرب كحلف بيزنطة مع سليح وغسان وكندة، أو كحلف الدولة الساسانية مع اللخميين أمراء الحيرة، وعن الأحلاف عشية ظهور الإسلام في داخل قريش، وعن موقف الإسلام من أحلاف الجاهلية وعن الأحلاف التي قامت بعد الإسلام بين الأزد واليمن في الكوفة وخراسان وولايات أخرى أنظر:

Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (tr. and ed. by S.M. Stern) (London, 1967), vol. 1, pp. 55 - 70; Smith W. Robertson, *Kinship and Marriage in Early Arabia,* (ed. by Stanley A. Cook), New edition (London, 1990), pp. 53 - 72; C. von Arendonk, "Hilf", E.I.(1).

قارن أيضاً: أحمد إبراهيم الشريف، **مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٥)، ص ص ٥٩-٦٢؛ صالح أحمد العلي، **محاضرات في تاريخ العرب** (بغداد، ١٩٥٤)، طبعة معادة (الموصل، ١٩٨١)، ج١ ص ص١٢٤-١٣٦.

وحول جانب من الطقوس والمراسيم التي كانت ترافق عملية التعاقد بين الأطراف المتحالفة والعناصر الأساسية التي كانت تدخل في إجراء هذه المراسيم، أنظر: أبو اسحاق إبراهيم بن عبد الله النُّجَيرمي، **كتاب أيْمان العرب**، تحقيق محبّ الدين الخطيب (القاهرة، بولاق، ١٣٤٣هـ)، ص ص ٢٩-٣٠؛ قارن أيضاً: ابن هشام، محمد بن عبد الملك بن هشام، **سيرة النبي**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد (القاهرة، ١٩٦٣)، ج١ ص ص ٨٥-٨٧؛ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الثالثة، (بيروت، ١٩٦٩)، ج١ ص ص ٣٦٢-٣٦٣؛ ج٤ ص ٤٧٠.

19. Donner, op. cit., p. 42

٢٠. حول نشوء مملكة كندة والجذور التاريخية لهذه الأسرة الحاكمة، وعن تسلسل ملوكها ودورهم السياسي في المنطقة، وعن الأحداث المهمة المتعلقة بهذه الأسرة اعتمدنا على العديد من المراجع الأولية وبعض الدراسات المعاصرة. نذكر منها:

أبو الفرج الأصفهاني، **كتاب الأغاني**، (بولاق، ١٢٨٦هـ)، ج٨، ص ص ٦٢-٧٦؛ أبو محمد عبد

الله بن مسلم ابن قتيبة، **كتاب الشعر والشعراء**، تحقيق M.J. De Goeje، (ليدن، ١٩٠٤)، ص٤٢-٤٤؛ اليعقوبي، مصدر سابق، ج١ ص ص ٢١٦-٢٢٠؛ **المحبّر**، ص ص ٢٤٦-٢٥٢؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر** (بولاق، القاهرة، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٩٧١)، ج٢ ص ٢٧٣-٢٧٦؛ حمزة بن الحسن الأصفهاني، **تاريخ سنيّ ملوك الأرض والأنبياء**، (بيروت: مكتبة الحياة، دون تاريخ)، ص ١١١-١١٢؛ ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج١ ص ٢٤٣-٢٤٦. ٣٠١-٣٠٩؛ ياقوت الحموي، مصدر سابق، مادة: "غمر ذي كندة" ومادة: "بطن عاقل"؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج٢، ص ٨٩-٩٠؛ ومن بين الدراسات الحديثة:

عاقل نبيه، **تاريخ العرب القديم وعصر الرسول** (بيروت، ١٩٧٥)، الطبعة الثالثة، ص ٢٠٥-٢٢٢؛ العلي، مصدر سابق، ص ٨٣-٩٠؛ جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام** (بيروت، ١٩٧٨)، الطبعة الثانية، ج٣ ص ص ٣١٥-٣٨٣؛ بيغوليفسكيا، ن.ف.، **العرب على حدود بيزنطة وإيران** (نقله عن الروسية: صلاح الدين عثمان هاشم)، (موسكو، ١٩٦٤)، ص ص ١٥١-١٨٧؛

Irfan Shahid, "Kinda", *Encyclopaedia of Islam* (n.ed.); idem: *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (Dumbarton Oaks, 1995), vol. 1, p 5 - 24; idem, "The Last Days of Salih", *Arabica,* 5 (1958), p. 145 ff; G. Olinder, *The Kings of Kinda* (London, 1927), pp. 1 - 118.

٢١. بيغولفسكيا، مصدر سابق، ص. ١٨٢.

22. M.J. Kister, "al-Hira: Some Notes on its Relations with Arabia", *Arabica,* 15 (1968), 659 ff.

٢٣. **الأغاني**، ج٨ ص ٦٨، ص ٦٥.

٢٤. اليعقوبي، مصدر سابق، ص ص ٢١٨-٢١٩.

٢٥. بيغولفسكيا، مصدر سابق، ص ١٨١.

٢٦. **ديوان امرئ القيس**، ص ٦٥. ونراه في موضع آخر من ديوانه يشير إلى مملكة حمير على انها البعد الاستراتيجي لهذه المملكة، حيث يشير إلى القوة العسكرية الحميرية التي تستند مملكة كندة عليها فيقول:

ويغزو بأعراب اليمانين كلّهم له أمرهم حتى يَحُلَّ المُشَقَّرا

٢٧. خليل عثامنة، **فلسطين في خمسة قرون** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٠)، ص ص ١٠-١١.

28. G. Olinder, op. cit., 34 - 37

٢٩. بيغولفسكيا، مصدر سابق، ص ١٨٤-١٨٥.

30. I. Shahid, "Kinda", op. cit.

وعن الملك الكندي الذي بنى قصر المُشَقّر انظر: ابو عبيد البكري، عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، **معجم ما استعجم من اسماء البلاد والمواضع**، تحقيق مصطفى السقا (بيروت، دون تاريخ)، ص ١٢٣٢-١٢٣٣.

31. W. Caskel, "Die einheimischen Quellen zur Geschichte Nordarabiens vor dem Islam", *Islamica,* III (1927), p. 331 - 340.

٣٢. جواد علي، مصدر سابق، ج٣ ص ص ٣٤١ - ٣٥٠؛ قارن ايضاً: بيغولفسكيا، مصدر سابق، ص ص ١٧٥ - ١٧٨؛ Shahid I, "Kinda", EI(n).

33. M.J. Kister, "Al-Hira", op. cit.

٣٤. حول ظاهرة تتويج زعماء القبائل من قبل الأكاسرة أو البيزنطيين ليكونوا بمثابة وكلاء للملوك هاتين الدولتين العظميين، وحول طبيعة الصلاحيات التي كان يمارسها الزعيم المتوّج الذي اطلق عليه لقب "ملك" أو لقب "ذو التّاج". وعن الفرق بين هذه الصلاحيات وصلاحيات "سيد القبيلة" العادية، وعن الخدمات التي كان يؤديها "ذو التاج" للجهة التي تمنحه هذه الصلاحيات أنظر:
Khalil 'Athamina, "The Tribal Kings in Pre-Islamic Arabia: A study of the Epithet - Malik or dhu al-taj in Early Arabic Tradition", *Al-Qantara,* XIX (1998), Madrid, pp 19-37.

35. Th. Noldeke, *Geschichte der Preser und Araber zur Zeit der Sassaniden aus der arabischen Chronick des Tabari* (Leyden, 1879), p. 332 (n.1).

كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي (بيروت، ١٩٦٨)، الطبعة الخامسة، ص ٢٣-٢٤؛

G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden von al-Hira* (Berlin, 1889), pp. 120-125.

بيغولفسكيا، مصدر سابق، ص ١٤٧-١٤٨؛ صالح احمد العلي، مصدر سابق، ص ٧٠-٧١؛ عاقل نبيه، مصدر سابق، ص ٩٧-٢٠٠.

36. M.J. Kister, "Mecca and Tamim", *Journal of Economic and Social History of the Orient,* 8 (1965), pp. 113-163.

٣٧. حول مفهوم مصطلح الإيلاف أنظر: أبو علي القالي، **ذيل الأمالي والنوادر** (القاهرة، ١٩٢٦)، ص ١٩٩-٢٠٠؛ سليمان بن موسى الأندلسي الكلاعي، **الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، تحقيق مصطفى عبد الواحد (القاهرة، ١٩٦٨)، ج١ ص ١٤٧-١٤٨؛ **المحبّر**، ص ١٦٢-١٦٤؛ ابو منصور الثعالبي، **لطائف المعارف**، تحقيق de Jong (ليدن، ١٨٦٧)، ص ٥؛ ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة (القاهرة، ١٣٢٩ هـ)، ج٣ ص ٤٥٤-٤٥٨؛

تاريخ اليعقوبي، ج١ ص ٢٤٢–٢٤٤. وعن الدراسات الحديثة التي تناولت هذا الموضوع انظر:
H. Birkeland, *The Lord Guideth* (Oslo, 1956), pp. 106 - 107; Kister, "Mecca and Tamim", op. cit. (especially pp. 116 - 124); U. Rubin, "The Ilaf of Quraysh", *Arabica,* 31/2 (1984), pp. 165 - 186; M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State* (Lahore, 1961), p. 102 ff; idem: "al-Ilaf ou les rapports economic - diplomatique de la Mecque pre Islamique", *Mélanges Louis Massignon* (Paris, 1961), pp. 293 ff.

٣٨. الثعالبي، مصدر سابق، ص٥.

39. Kister, "Mecca and Tamim", op. cit.

40. *Meccan Trade,* pp.149-167

٤١. العلي، مصدر سابق، ص٩٩، فيليب حتي، مصدر سابق، ج١ ص. ١٤٥.

٤٢. ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تحقيق بدران، دمشق، ١٩٢٦، ج١ ص. ١٢٨–١٢٩.

٤٣. قال الشاعر الفرزدق في هذا المعنى:

إذا هَبَطَ الناسُ المُخَصَّب من مِنى عَشيّة يوم النَّحرِ من حَيثُ عَرَّفوا
ترى الناسَ ما سِرْنا يسيرونَ خَلْفنا وإن نحنُ أوْمَأْنا إلى الناس وقّفوا

أنظر: **ديوان الفرزدق** (بيروت، ١٩٦٦)، ج٢ ص ٣٢؛ ابن رشيق القيرواني، ابو علي الحسن الأزدي، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقيق محي الدين عبد الحميد (بيروت، ١٩٧٢)، ج٢، الطبعة الرابعة، ص ١٤٤؛ ابو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، **ديوان المعاني** (القاهرة، ١٣٥٢هـ)، ج١ ص٧٨؛ **ذيل الأمالي**، ص ١١٩، وأشار الشاعر التميمي جرير بن عطية الخطفي إلى الرجل الذي كان يتولّى وظيفة "الإجازة" مفتخراً انه كان من قومه بني تميم فقال:

وجَوّازُ الحَجيج لَنا عليكم وعاديُّ المكارمِ والمنارِ

أنظر: الصاوي، محمد اسماعيل، **شرح ديوان جرير** (بيروت، دون تاريخ)، ج١ ص ٢٩٨. وكان آخر من أفاض بالناس وكانت له الإجازة رجل من تميم اسمه كرب بن صفوان، فجاء الإسلام وهو يمارس هذه الوظيفة وقد أشار إلى ذلك أحد الشعراء التميميين فأتى بهذه المعلومة في إحدى قصائده حيث يقول:

ولا يريمونَ في التعريف مَوقفهم حَتّى يقالَ أجيزوا آلَ صفوانا

٤٤. انظر: **المحبّر**، ص ١٨١–١٨٣؛ قارن: ابن هشام، مصدر سابق، ص ٧٨–٧٩.

45. Kister, "Mecca and Tamim", op. cit

٤٦. يقول الجاحظ في هذا الصدد: "وقد فسّره قومٌ بغير ذلك، قالوا: إنّ هاشماً جعل على رؤوس القبائل ضرائب يؤدونها إليه ليحمي بها أهل مكّة. فأنّ ذؤبان العرب، وصعاليك الأحياء، وأصحاب الطوائل كانوا لا يؤمنونَ على الحرم؛ لا سيّما وناسٌ من العرب كانوا لا يرونَ للحرم

حرمةً، ولا للشهر الحرام قدراً، مثل طيّءٍ وخثعم وقضاعة وبعض بالحارث (بني الحارث) بن كعب". الجاحظ، أبو عثمان، بحر بن عمرو، **رسائل الجاحظ**، تحقيق حسن السندوبي (القاهرة، ١٩٣٣)، ص. ٧٠.

47. Kister, "Mecca and Tamim", op. cit

٤٨. **تاريخ اليعقوبي**، ج١، ص. ٢٥٧.

٤٩. المُبَرّد، ص ١٧٨؛ قارن ايضاً: ابو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، تحقيق رشدي ملحس (بيروت، ١٩٦٩)، الطبعة الثالثة، ج١، ص ١٧٩؛ **معجم البلدان**، "مكة".

٥٠. ابن الفقيه، **كتاب البلدان**، تحقيق: م.ي. دي خويه (ليدن، ١٨٨٥)، ص ١٨؛ الأزرقي، مصدر سابق، ج١ ص. ١٧٩-١٨٠.

٥١. **الأغاني**، ج١٢، ص. ١٢٦.

52. Kister, "Mecca and Tamim", op. cit.

وعن ظاهرة وأد البنات عند بعض البيوت في الجاهلية، انظر: **الأغاني**، ج١٩ ص٢. وعن الإشارات القرآنية إلى هذه الظاهرة انظر: سورة الإسراء، ٣١:١٧، وسورة الأنعام، ١٥١:٦.

٥٣. الشريف، مصدر سابق، ص ١٨٨؛ جواد علي، مصدر سابق، ج٤، ص ٣١٨.

٥٤. المقريزي، أحمد بن علي، **الأزمنة والامكنة** (حيدر اباد - الهند، ١٣٣٢ هـ)، ج٢ ص ١٦٦؛ قارن: **المحبّر**، ص ٢٦٧.

٥٥. **لسان العرب**، مادة: (خ.ف.ر).

٥٦. **المحبّر**، ص ٢٦٤-٢٦٥.

٥٧. حول الخصوصية الدينية للجماعات القبلية التي تميز بعضها عن بعض، وحول الخصوصية التي تميز حتى بين القبائل داخل فيدرالية قبلية واحدة انظر: ابن الكلبي، أبو المنذر، هشام بن محمد بن السائب الكلبي، **كتاب الأصنام**، تحقيق أحمد زكي (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب سنة ١٩٢٤، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٥)؛ ابن هشام، مصدر سابق، ص ٥٠-٥٩. وانظر أيضاً:

M.J. Kister, "Labbayka Allahumme Labbayka", op.cit; *Muslim Studies,* vol. 1, pp. 209 - 238; J. Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums,* (2nd edition), ed. W. de Gruyter (Berlin,1961)

٥٨. **لسان العرب**، مادة: (ح.ر.م)؛ ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مادة: (ح.ر.م).

٥٩. حول "أيام العرب" وطبيعتها، وحول تاريخية أو عدم تاريخية رواياتها، وما تعكسه هذه

الروايات من صور لحياة المجتمع العربي القبلي قبل الإسلام انظر:

Werner Caskel, "Ajjam al-'Arab, Studien zur altarabischen Epik", *Islamica,* 3 (1930), fascimile 5, pp. 1 - 99.

٦٠. من ابرز ما يثبت سيادة النظرة المحافظة في المجتمع العربي، ذلك الإصرار الذي ابداه أهل مكة تجاه رفض الدعوة التي بشر بها النبي محمد، حيث اتهموه بمحاولة تغيير ما ورثوه من تقاليد الآباء. فعندما حاولوا تبرير عدائهم لدعوة الإسلام ذهبوا إلى ابي طالب عمّ النبي وقالوا له: "إن ابن أخيك قد سَبَّ آلهتنا وعاب ديننا وسَفَّه أحْلامَنا...". انظر: ابن هشام، مصدر سابق، ص ١٧١. وأظهر القرآن الكريم تشدد العرب في المحافظة على التقاليد وسنن الآباء، وذلك في قوله تعالى: "إنّا وجدنا آباءَنا على أمّةٍ وإنّا على آثارهم لمقتدون". سورة الزخرف (٢٢:٤٣).

٦١. عن مفهوم "الشرف" والمبالغة في اهميته عند القبيلة العربية انظر:

Edouard Fares, "L'Honner chez les Arabes avant L'Islam," *Etude de sociologie* (Paris, 1932), pp. (206 ff.)

62. Donner, op. cit., pp. 198 - 199

٦٣. عن مؤسسة الحمى وأهم الأحماء التي كانت قائمة قبل الإسلام، انظر: **معجم البلدان**، مادة: (حمى)؛ وانظر ايضاً: (حِمى ضَرِيّة)؛ قارن ايضاً:

Donner, op. cit., pp. 72 - 73; Lokkegaard F., *Islamic Taxation in the Classic Period* (Philadelphia, 1949).

٦٤. نبيه عاقل، مصدر سابق، ص. ١٠٢-١٠٥.

65. W. Caskel, "The Bedouinization of Arabia", *Studies in Islamic Cultural History* (1954), pp. 36 - 46.

٦٦. فليب حتّي، **تاريخ العرب**، ج١ ص. ٥١-٦٦.

٦٧. فيليب حتّي، المصدر نفسه، ص ٦٣-٦٥، انظر ايضا: سالم عبد العزين، **البحر الأحمر في التاريخ الإسلامي** (الإسكندرية، ١٩٩٣)، ص ٥-١٢؛ كاهن كلود، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، نقلة إلى العربية بدر الدين القاسم (بيروت، ١٩٧٧)، الطبعة الثانية، ص. ٩-١٠.

٦٨. فيليب حتّي، المصدر نفسه، ص ١١٤-١١٥.

٦٩. عن هذه الأسواق ومواقعها وتواريخ افتتاحها وإغلاقها، ومن يقومون بحمايتها وجباية المكوس من مرتاديها انظر: المحبر، مصدر سابق، ص٢٦٣-٢٦٨، قارن أيضاً : سعيد الأفغاني، **اسواق العرب في الجاهلية والإسلام** (بيروت/القاهرة، ١٩٧٤، الطبعة الثالثة)، ص ٢٣١-٣٥٨.

٧٠. **الأغاني**، مصدر سابق، ج١٩ ص٧٤-٨٢، قارن أيضاً: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج١ ص ٣٥٩-٣٦٣، ابن الخوري، **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج٢ ص ٢٩٧-٢٩٨، تاريخ اليعقوبي، ج٢ ص ١٥-١٦، أبو منصور الثعالبي، **ثمار القلوب في المضاف والمنسوب**، تحقيق م. أبو الفضل ابراهيم، (القاهرة، ١٩٦٥)، ص١٢٨-١٢٩، أحمد محمد النسابوري

الميداني، **مجمع الأمثال** (بيروت، ١٩٦٢)،ج٢ ص ٧٤-٤٨.

٧١. **الأغاني**، ج١٦ص ٧٨-٧٩.

72. Khalil 'Athamina, "The Tribal Kings in Pre-Islamic Arabia", op.cit.

73. Kister, al-Hira, op.cit.

٧٤. **الأغاني**، ج١٦ ص ٧٩، **الكامل في التاريخ**، ج١ ص ٣٧٨-٣٧٩.

75. Khalil 'Athamina, "The Tribal Kings in Pre-Islamic Arabia", op.cit.

76. Ibid. op.cit.,

٧٧. رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة، دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي** (بيروت، ١٩٨٤)، ص ٥٦؛ صالح أحمد العلي، "تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة"، **مجلة المجتمع العلمي العراقي**، ١٧ (١٩٦٩)، ص ٥٠-٦٥.

٧٨. القرآن الكريم، سورة الروم، الآية: ٢٣؛ سورة التغابن، الآية: ٢.

٧٩. سورة الحجرات، الآية: ١٣.

٨٠. جوستان فون جرونيباوم، **حضارة الإسلام**، ترجمة عبد العزيز جاويد (القاهرة، ١٩٥٦)، ص ٢٢٢-٢٢٣؛ **الأمة والجماعة**، ص ٢٦-٢٧؛ العلي، مصدر سابق، قارن أيضاً:

R.B. Serjeant, "The Constitution of Medina", *Islamic Quarterly,* 8 (1964), pp. 3 - 16; Watt Montgomery, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1968), pp. 221 - 249; J. Wellhausen, "Muhammad's Constitution of Medina", in: Arent J. Wensinck, *Muhammad and the Jews of Medina* (Freiburg, 1975), pp. 128 - 138.

٨١. **الأمة والجماعة**، ص ٢٨.

٨٢. أحصى بعض علماء المسلمين في القرآن قرابة مائة لفظة تعود إلى اللغات الأجنبية. بل وخصص بعضهم فصولاً خاصة في كتبهم تناولوا فيها هذه الظاهرة. انظر على سبيل المثال: عبد الرحمن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن** (القاهرة، ١٩٥١، الطبعة الثالثة)، ص ١٣٥-١٤١. وحول وجود هذه الظاهرة أنظر: أجنتس جولدتسهير، **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمه عن الألمانية عبد الحليم النجار (بيروت، ١٩٨٥ الطبعة الثالثة)، ص ٨٩-٩٠. قارن أيضاً:
Jeffery Arthur, *Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938); M. Watt, *Bell's Introduction to the Qur'an* (Edinburgh, 1970), pp. 82 - 86; J. Horovitz, *Jewish Proper Names and Derivations in the Qur'an* (Hildesheim, 1981), p. 46; A. Katch (ed.), *Judaism in Islam* (New York, 1954), pp. 75 - 76; Paret Rudi, *Der Koran, Kommentar and Konkordanz* (Berlin, 1980), pp. 21 - 22; A. Wensinck, "Muhammed und die Propheten", *Acta Orientalia,* 2 (1924), pp. 188 - 199; Ignaz Goldziher, *Muslim Studies,* Vol. 1, p. 182.

83. H. Wissmann and M. Hofner, *Beitrage zur historischen Geographie der vorislamischen Südarabiens* (Berlin, 1952), pp. 48 - 53.

84. G. Ryckmans, "Inscription Sud-arabe", *Le Muséon,* 69(1956), 139 ff.; M. Rodinson, "Sur une nouvelle inscription du règne de Dhou-Nowas", *Bibliotheca Orientales,* 29 (1969), pp. 26 - 34.

٨٥. بيغولفسكيا، مصدر سابق، ص ١٨٥، وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ١٦٤، ١٧٤، ١٧٦.

٨٦. محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تفسير القرآن أو تفسير الطبري** (القاهرة، ١٩٦٨، الطبعة الثالثة)، ج٢٦، ص ١٣٩. ولعله من الجدير أن نشير في هذا السياق إلى أن "سعداً" كان أحد أسماء الأصنام التي يعظمها العرب في الجاهلية، انظر: **كتاب الأصنام**، ص ٣٧، وليس من المستبعد أن تسمى إحدى هذه المجموعات الجنوبية على اسم ذلك الصنم الذي كان يسمى "سَعْداً".

٨٧. ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت، ١٩٦٩)، ص ٢١٧.

٨٨. **معجم البلدان**، مادة (مخلاف)؛ قارن أيضاً: المقدسي، **احسن التقاسيم في معرفة الاقاليم**، تحقيق م.ي. دي خويه (ليدن، ١٩٠٦)، ص ٨٧. وانظر كذلك، معجم البلدان، ج١، ص ٣٧.

٨٩. عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي، **انوار التنزيل واسرار التاويل، تفسير البيضاوي** (القاهرة، ١٩٥٥، الطبعة الثانية)، ج٢، ص ٢٢٦.

٩٠. محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن، تفسير القرطبي** (بيروت، ١٩٨٨)، ج١٦، ص ٢٢٥.

٩١. تناول بعض الباحثين والمستشرقين موضوع عالمية الدعوة الإسلامية فاقر كل من Arnold و Noldeke و Goldziher باشتمال الإسلام على هذه الفكرة، وعلى أنها رسالة أساسية حاول المسلمون الأوائل تنفيذها منذ وقت مبكر. وأن الرسول نفسه سعى من أجل تحقيقها قبل وفاته كما دلّت على ذلك تلك الرسائل التي بعث بها إلى ملوك الدول المحيطة بجزيرة العرب كالإمبراطور الساساني والبيزنطي، وحاكم مصر البيزنطي وأمراء النواحي الأخرى. وأبدى فريق آخر من الباحثين إنكارهم لقيام مثل هذه الفكرة، وأنكروا اصالتها، وأنها إنما كانت تحصيل حاصل نشأ عن التغييرات اللاحقة، كسرعة انتشار الإسلام وتأثير بعض المسيحيين الذين اعتنقوا الديانة الإسلامية فيما بعد. وبرز من بين هذه المجموعة كل من H. Lammens و Snouck Hurgronje و Grimme و Muir و Leoni Caetani وقد فنّد بعض الباحثين المسلمين المعاصرين الاستنتاجات التي توصل إليها هذا الفريق من المستشرقين، حيث أشاروا إلى الآيات القرآنية من سورة الأنبياء (١٠٧)، وسورة القلم (٥٢)، وسورة سبأ (٢٨) والتي تؤكد حقيقة أن الرسالة كانت موجهة للبشر كافة ولم تكن مقصورة على أمّة دون أخرى. وأن رسالة العالمية (universalism) إنما كانت رسالة اصيلة في الإسلام تمثلت بشكل واضح في المراحل المبكرة للدعوة الإسلامية.

أنظر عن هذا الموضوع: عون الشريف قاسم، **نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله** (بيروت، ١٩٩١)، ص ١٠٩-١١٢.

٩٢. **الأمة والجماعة**، ص ٢٦ - ٢٧.

٩٣. ورد في البند الثالث من هذه الوثيقة النصّ التالي: "المهاجرون من قريش على ربعتهم، يتعاقلونَ بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروفِ والقِسْطِ بين المؤمنين". وتكرّر النصّ نفسه في البنود الثمانية التي تتلوه، والتي ذكر في كل واحد منها اسم العشيرة أو الطائفة المعنية وكانت هذه العشائر على الترتيب: بنو عوف، بنو الحارث، بنو ساعدة، بنو جُشَم، بنو النّجار، بنو عمرو بن عوف، بنو النبيت، وبنو الأوس (أوس اللاّة). أنظر: محمد حميد الله، **مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي والخلافة الراشدة** (القاهرة، ١٩٤١)، ص ٣-٤. وحول تفسير هذه الفقرة المتكررة أنظر:

Serjeant., "The Constitution of Medina", op. cit., p. 11

٩٤. عزمي بشارة، **مساهمة في نقد المجتمع المدني** (رام الله: مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٦)، ص ١٩٨-١٩٩.

95. *Muhammad at Mecca,* pp. 137 - 141

96. *Muhammad at Medina,* pp. 151 - 153

٩٧. ابن هشام، مصدر سابق، ص ٢٨٤-٢٨٩.

٩٨. المرجع نفسه، ص ٢٩٩-٢٠٩.

٩٩. **نشأة الدولة الإسلامية**، ص ٢١-٢٢.

١٠٠. صالح أحمد العلي، مصدر سابق، ص ١٥٥-١٥٨. ومما يؤكد أن صلاحية اختيار النقيب وتعيينه كانت صلاحية مطلقة بيد النبي، ما حدث بعد موت أسعد بن زرارة نقيب عشيرة بني النجار، إذ اجتمع بنو النجّار مع النبي وطلبوا منه أن يعين رجلاً منهم مكان النقيب المتوفى. أنظر ذلك في: ابن هشام، مصدر سابق، ص ٣٥٤.

١٠١. ابن هشام، مصدر سابق، ص ٣٠٣.

١٠٢. المصدر نفسه، ص ٣٠٥.

١٠٣. يروي محمد بن سعد انه "لما قدم رسول الله المدينة آخى بين المهاجرين بعضهم لبعض وآخى بين المهاجرين والأنصار، آخى بينهم على الحقّ والمؤاساة ويتوارثون بعد الممات دون ذوي الأرحام... فلما كانت وقعة بدر وانزل الله تعالى: "وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض..." ففسخت هذه الآية ما كان قبلها وانقطعت المؤاخاة في الميراث. ورجع كل إنسان إلى نسبه وورثه ذوي رحمه". أنظر: ابن سعد، مصدر سابق، ج١ (٢)، ص ١؛ قارن أيضاً: ابن هشام، مصدر سابق، ص ٣٥١-٣٥٣؛ عبد الرحمن بن الخطيب السهيلي، **الروض الأنف**، تحقيق عبد الرحمن

الوكيل، سبع مجلدات (القاهرة، ١٩٦٧ - ١٩٩٠)، ج٤ ص ١٩٦-١٩٧؛ ابن سعد، مصدر سابق، ج٣ (١) ص ٨٩.

وعن مصطلح "الحَقّ" الذي يرد في رواية المؤاخاة، فهو مصطلح اجتماعي جاهلي، كان أحد أسس التكافل الاجتماعي لدى أبناء القبيلة الواحدة، وكان بموجبه ينبغي على كل فرد من القبيلة أن يتحمل نصيبه فيما يعرض لغيره من أبناء القبائل من نكبات وما يحل بأمواله وأملاكه من كوارث وما يغرّم من ديّة إذا أصاب دَماً في قبيلة اخرى.

104. *Muhammad at Medina,* p. 249

١٠٥. ابن هشام، مصدر سابق، ص ٩٨٦؛ ابن سعد، مصدر سابق، ج٤ (١) ص ١٢؛ **جمهرة أنساب العرب**، ص ٢٣١.

١٠٦. يقول الفرزدق في هذا الصدد:

أبوكَ وعمّي يا معاويَ أورثا	تراثاً، فأولى بالتراثِ أقاربُه
فما بال ميراثِ الحُتاتِ أكلتَهُ	وميراثُ حربٍ جامدٌ لك ذائبه

ديوان الفرزدق، ج١ ص ٥٢؛ قارن أيضاً: ابن هشام، مصدر سابق، ص ٩٨٦؛ ابن حجر العسقلاني، **الإصابة في تمييز الصحابة** (القاهرة، ١٣٢٨هـ)، ج١ ص ٣١١.

١٠٧. ابن هشام، مصدر سابق، ص ٤٦٥.

١٠٨. حول مؤسسة الديوان، كمؤسسة الجيش والمقاتلين في صدر الإسلامي ودولتي الأمويين والعباسيين انظر: خليل عثامنة، "الأبعاد الاجتماعية والسياسية لديوان العطاء"، *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 14 (1991), pp1-39.

١٠٩. ابن هشام، مصدر سابق، ص٣٥٣؛ ابن عبد البرّ، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب** (بيروت، ١٩٩٥)، ج١، ص ٢٥٨-٢٦١.

110. *Muhammad at Mecca,* pp. 138 -141

111. *Muhammad at Medina,* pp. 175 ff.

112. Ibid., pp. 195 - 219

١١٣. **الأمة والجماعة**، ص ٥٤.

١١٤. **نشأة الدولة الإسلامية**، ٢٣-٢٤.

١١٥. ابن هشام، مصدر سابق، ص ٣٤٨-٣٥١؛ قارن أيضاً: أبو الفداء الحافظ ابن كثير، **البداية والنهاية** (بيروت، ١٩٨٠، الطبعة الثالثة)، ج٣ ص ٢٢٤-٢٢٦؛ أبو عبيد القاسم بن سلام، **كتاب الأموال**، تحقيق محمد خليل هرّاس (القاهرة، ١٩٦٨)، ص ٢٩٠-٢٩٧.

116. Rudi Paret, "Umma", EI[n]; J. Horovitz, *Koranische Unterschunagen* (Berlin, 1926), p. 52.

117. *Muhammad at Medina,* 241

118. "The Constitution of Medina" op. cit. esp. 11-12.

وقد أكد باحثون مسلمون المنحى السياسي لوثيقة الأمة، وان هدف النبي كان سياسياً محضاً يصب في استعداداته لمواجهة قريش من جهة، ولربط الأوس والخزرج برابطة تعاقدية مع المهاجرين بهدف التخلص من معاهداتهم السابقة مع اليهود تمهيداً للضغط عليهم من أجل إخضاعهم لنفوذه. انظر: **نشأة الدولة الإسلامية**، ص ٢٣ – ٢٤.

١١٩. للوقوف على هذه التباينات في وجهات نظر المؤرخين راجع:

Muhammad at Medina, pp. 225 - 228; R.B. Serjeant, "The Constituion of Medina", op. cit., (esp. p. 9); J. Wellhausen, op. cit.

وانظر أيضاً: صالح احمد العلي، "تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة"، **مجلة المجمع العلمي العراقي**، ١٧ (١٩٦٩)، ص ٥٠-٦٥.

١٢٠. عن تحريم المدينة انظر: أمالي القالي، ج١ ص٩؛ السمهودي، **وفاء الوفا باخبار دار المصطفى**، ص ٢٤ وما بعدها.

١٢١. البقرة، ٢: ١٤٣.

122. Khalil 'Athamina, "The Pre-Islamic Roots of the Early Caliphate: The Emergence of Abu Bakr", *Der Islam,* (76), 1999, pp. 1 - 32.

١٢٣. **تفسير القرطبي**، ج٢، ص ١٠٤. ولعل مؤسسة الشهود التي صارت جزءا من مؤسسة القضاء الإسلامي فيما بعد، والتي تماثل ما يعرف اليوم بهيئة المحلفين (Jury) في القضاء المدني الغربي، قد اشتقت من هذا اللفظ

١٢٤. ثعلب، أبو العباس احمد بن يحيى الشيباني، **شرح ديوان زهير بن أبي سلمى** (القاهرة، ١٩٦٤)، ص ٢٧٦.

١٢٥. ابن هشام، مصدر سابق، ص ١٠٧٣؛ قارن أيضاً: احمد بن يحيى البلاذري، **انساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد الله (القاهرة، ١٩٥٩)، ج١ ص ٥٨٢، **تاريخ الرسل والملوك**، ج٣ ص ٢٠٥-٢٠٦.

١٢٦. **تفسير القرطبي**، ج٢، ص ١٠٥.

١٢٧. عزمي بشارة، مصدر سابق، ص ١٢٩.

١٢٨. حول بعض الطروحات النظرية عن ماهية الدولة وحول وجهات النظر المختلفة فيما يتعلق بتعريفاتها انظر:

Morkon Fried, *The Evolution of Political Society* (New York, 1967); Georges Balandier, *Political Anthropology* (New York, 1970), pp. 31 ff.

١٢٩. عن نظام الخلافة وكيفية نشوئه، مرتكزاته السياسية والأيديولوجية انظر على سبيل المثال:

Khalil 'Athamina, "Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate", op. cit.; W. Madelung, *The Succession to Muhammad* (Cambridge, 1997); O. Crone , *God's Caliph* (Cambridge, 1986), pp. 1 - 3; M. Watt, *Islam and the Integration of Society* (London, 1961), pp. 105 ff.; T. Nagel, *Rechtleitung und Kalifat* (Bonn, 1975); T. W. Arnold, *The Caliphate,* 2nd ed. (London, 1965); Carl A. Nallino, "Appunti Sulla Natura del Califatto", *Raccolta di Scritti editi e inediti,* 3 (Rome, 1941).

١٣٠. مثال ذلك ما ورد على لسان القائد الفلسطيني، مسلم بن عقبة المرّي الذي قاد حملة عسكرية أيام الخليفة يزيد بن معاوية (٦٨٠-٦٨٣)، لإخماد ثورة أهل الحجاز التي تفجرت في المدينة. فقفي هذا السياق وجّه مسلم بن عقبة اللوم لأحد أمراء الأسرة الأموية الحاكمة بسبب تردده في دعم الأسرة، فذكر في معرض هذا اللوم مصطلح الدولة، حيث روى عنه قوله: "نحن نقاتل عن دولتكم وأنت تكيدها". انظر: أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **انساب الأشراف**، تحقيق ماكس شليزنجر (القدس، ١٩٣٦)، ج٤ (٢)، ص ٣٩. وغني عن الذكر أن ننبّه إلى أن مؤلف هذا الكتاب التي ترد فيه هذه العبارات هو ابن القرن التاسع الميلادي، حيث عاش في فترة تاريخية اختلطت فيها مصطلحات الحكم، وصارت كلمة دولة مرادفة لكلمة خلافة. (عن هذا المؤلف البلاذري وعن كتابه **انساب الأشراف** انظر مقدمة الجزء السادس (القسم الثاني) من هذه الموسوعة التاريخية، **موسوعة انساب الأشراف**، الذي حققها خليل عثامنة كاتب هذا البحث).

١٣١. المؤلف مجهول، **اخبار الدولة العباسية**، تحقيق عبد العزيز الدوري، عبد الجبار المطّلبي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١)، ص ٣٧٥.

١٣٢. **تاريخ الرسل والملوك**، ج٧ ص ٤٢٦. ٤٢٨. وفي رسالة بعث بها أبو العباس السفّاح إلى عامله يعلى ولاية خراسان ابي مسلم الخراساني، يحضه فيها على ترك مدينة مَرْو عاصمة الولاية والتوجه إليه في الكوفة عاصمة الإمبراطورية ليلتقي به ليشاوره في بعض الأمور. فكتب إليه من باب التشجيع والتطمين: "فانّما أنت في سلطان أهلك ودولتك"، المرجع نفسه، ج٧ ص ٤٦٩.

133. M. Sharon, *Black Banners from the East* (Leiden, 1983), p. 22 - 23.

١٣٤. روي في هذا الصدد لفَروة بن مُسيك المُرادي شعر يبرر فيه هزيمة قومه أمام قبيلة همدان، حيث يعزو ذلك إلى عنصر التناوبية وليس بسبب جبن في الحرب أو عجز عن القتال حيث يقول:

فما إن طبُّنا جبنٌ ولكن منايانا ودَوْلــةُ آخرينا

كذاك الدهر دَولتُه سجال تكرّ صروفه حيناً فحينا

انظر، **لسان العرب**، مادة (ط.ب.ب)

١٣٥. ابن هشام، مصدر سابق، ص ١٠٦٩.

١٣٦. عبد الله ابن المقفّع، **الأدب الكبير** (بيروت، ١٩٦٠)، ص ١١١.

١٣٧. عبد الرحمن ابن الجوزي، **تذكرة الخواص** (النجف (العراق)، ١٩٦٤)، ص ١٩٨.

١٣٨. أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق م.ي. دي خوية (ليدن ١٨٦٣–١٨٦٦)، ص ٢٠٩، ٢٨٧.

١٣٩. ورد ذلك في الوصية التي كتبها الخليفة ابو جعفر المنصور والذي سمي فيها ابنه محمد ولياً للعهد من بعده. انظر ذلك في: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٨ ص ٤٥٥.

لمزيد من التفاصيل المتعلقة بمصطلح "الدولة" ومدلولاتها الدينية والسياسية، والصلة بينها وبين الأسر التي حكمت في عصور الإسلام المختلفة راجع:

Franz Rosenthal, "Dawla", *Encyclopedia of Islam*(n); Bernard Lewis, "Islamic Concept of Revolution", *Islam in History* (London, 1973), pp. 253 - 266; idem: "An Apocalyptic Vision of Islamic History", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 13 (1950), pp. 308 - 338;

جب هاملتون، "الحكومة في صدر الإسلام"، **دراسات في حضارة الإسلام**، ترجمة إحسان عباس (بيروت، ١٩٧٤)، ص ٤٥ – ٦١.

١٤٠. عبد الرحمن ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق واعتناء أسعد داغر (بيروت، دون تاريخ)، ص ٣٣٨.

١٤١. جب هاملتون، "نظرات في النظرية السنيّة في الخلافة"، **دراسات في حضارة الإسلام**، مصدر سابق، ص ١٨٥ – ٢٠٨؛ قارن أيضاً: فون جرينباوم، مصدر سابق، ص ٢٠١.

١٤٢. عطوان حسين، **الأمويون والخلافة** (بيروت، ١٩٨٦)، ص ١٩–٢٥؛ قارن أيضاً:
God's Caliph, 4-23.

١٤٣. **الأمويون والخلافة**، ص ٢٢–٢٣، ص ٣٠–٣٣. ومن بين ألقاب التقديس التي وردت في قصائد الشعراء: "خليفة الله في الأرض"، "الأمين المأمون"، "أمين الله"، "إمام الإسلام"، "جُنّة الدين"، "الخليفة المبارك"، "خليفة الله"، "الإمام المصطفى"، "وليّ الحق"، "الإمام العادل"، "إمام الهدى"، وغيرها الكثير.

١٤٤. عبد الله ابن المقفّع، "رسالة في الصحابة"، **رسائل البلغاء**، اختيار وتصنيف محمد كرد علي (القاهرة، ١٩٥٤، الطبعة الرابعة)، ص ١٢٦–١٢٧. وفيما يتصل بقضايا التشريع الإسلامي والتفاعلات بينه وبين التشريعات الإقليمية المحلية في البلاد التي خضعت للإسلام ومحاولة صبغ التشريع بالصبغة الإسلامية انظر:

N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh, 1964), pp. 27 - 35; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford (reprinted),

1967), pp. 58; I. Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law,* (Translated and edited by Andras and Ruth Hamori) (Princeton, 1981), pp. 31 ff.; H. A. R. Gibb, *Mohammedanism,* (revision) (Oxford, 1969), pp. 61 - 72.

١٤٥. مالك بن أنس، **المُوطأ**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة، ١٩٥١). وانظر بشكل خاص، مقدمة المحقق ص، (ط ى) – (ح ك).

١٤٦. جب هاملتون، "الحكومة في صدر الإسلام"، مصدر سابق.

١٤٧. خليل عثامنة، "الأبعاد الاجتماعية والسياسية لديوان العطاء"، مصدر سابق.

١٤٨. جب هاملتون، "الحكومة في صدر الإسلام"، مصدر سابق.

١٤٩. أبو الحسن الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصرى البغدادي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، (القاهرة: المطبعة المحمودية، ١٩٢٨)، ص.3

150. Montgomery Watt, "God's Caliph: Qur'anic Interpertations and Umayyad Claims", *Iran and Islam,* (ed.C.E. Bosworth) (Edinburgh, 1971); *God's Caliph,* pp. 4-24.

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

152. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought,* (1973), 125-6.

الشهرستاني، **الملل والنحل** (القاهرة، ١٩٦٨)، ج١ ص ٨٥–٨٦.

١٥٣. أحمد حجر المكي الهيثمي، **تطهير الجنان واللسان** (القاهرة، ١٩٦٥، الطبعة الثانية)، ص٣–٦، قارن أيضاً : محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تاويل القرآن** (القاهرة، ١٩٦٨، الطبعة الثالثة)، ج ٢٥، ص ١٥٢–١٥٣؛ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن** (بيروت، ١٩٨٨)، ج ١٦ ص ١١٣، عبد الرحمن السيوطي، **الدر المنثـ ـر في التفسير المأور** (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٣)، ج ٧ ص ٤٢٧.

154. A. R. Nicholson, *A Literary History of the Arabs,* (Cambridge, 1969) (reprint), p. 374-376; Goldziher, Introduction, p. 142, A. Lambton, *Islamic Political Thought, The Legacy of Islam* (ed. J. Schacht & C.E. Bosworth), 2nd ed. (Oxford, 1974), pp. 404-425; Zandaka, *Encyclopedia of Islam,* (new ed.); Khalil Athamina, "Ulama in Opposition: The Stick and Carrot Policy in Medieval Islam", *The Islamic Quarterly,* 26 (1992), pp. 153-178

155. Goldziher, Introduction, p.192-202

١٥٦. أبو عبد الله المروزي نعيم بن حماد، **كتاب الفتن**، تحقيق سهيل زكار (بيروت، ١٩٩٣)، ص ٢٠٥–٢٢٨.

157. H. A. R. Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", *Studies on Islamic Civilization,* op.cit, p.151-165

١٥٨. خليل عثامنة، "الأبعاد الاجتماعية والسياسية لديوان العطاء"، مصدر سابق.

١٥٩. صالح أحمد العلي، **خطط البصرة ومنطقتها، دراسة في أحوالها العمرانية في العهود الإسلامية الأولى** (بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٦)، ص ٤٩-٦٣. وبخصوص توزيع القبائل وتوطينها في أحياء منفصلة، كما كان الحال في البصرة كان أيضاً الحال نفسه عند بناء مدينة الفسطاط (فيما بعد القاهرة) في مصر. أنظر ذلك في: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله ابن عبد الحكم، **فتوح مصر واخبارها**، تحقيق Sharles Torrey (ليدن، ١٩٢٠)، ص ٩١-١٢١.

١٦٠. أنظر عن هذه الترتيبات: أحمد يحيى بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق صلاح الدين المنجّد (القاهرة، ١٩٥٦-١٩٥٧)، ص ٤٥٩-٤٦٠؛ قارن أيضاً:

I. Goldziher, *Muslim Studies,* vol. 1, pp. 101 - 103.

١٦١. كان هذا الشاعر هو سوّار بن مضرّب السّعدي، وقد رفض أن يسلم نفسه لشرطة الحجاج بن يوسف، اعتداداً بالحماية التي سيوفرها له أبناء قبيلته. أنظر ذلك في: عبد الملك بن سعيد الأصمعي، **الأضداد**، تحقيق: A. Haffner (بيروت، ١٩١٣)، ص ٢٠؛ **أنساب الأشراف**، تحقيق Ahlwardt A. ، (جرفزفيلد ،المانيا)، ج١١، ص ٢٧٨؛ محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ابن دريد، جمهرة اللغة، (حيدر اباد، ١٣٥١ هـ) ج١ ص ١٧٧؛ ابو العباس، محمد بن يزيد المبرّد، **الكامل في اللغة والأدب**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، دون تاريخ)، ج٢ ص ١٠٢.

162. Martin Hinds, "Kufan Political Alignments and their Background in the Mid-Seventh Century A.D.", *International Journal of Middle-Eastern Studies,* vol. 2, (1971), pp. 346 - 367.

قارن أيضاً: يوليوس فلهاوزن، **الدولة العربية وسقوطها**، ترجمة يوسف العش (دمشق، ١٩٥٦)، ص ٣١٧-٣١٨.

١٦٣. صالح احمد العلي، **محاضرات في تاريخ العرب**، مصدر سابق، ص ١٥٢-١٦١.

١٦٤. **فتوح البلدان**، ص ٣١٠؛ قارن أيضاً: هبة الله الحلّي أبو البقاء، **المناقب المزيدية في أخبار الملوك الأسدية**، تحقيق صالح دراركة ومحمد خريسان (عمان، ١٩٨٤)، ص ٢٠٥؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج٣ ص ٤٤٤، ٤٦٢-٤٦٣، ٤٨٤.

١٦٥. **فتوح البلدان**، ص ٣١٠؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج٣ ص ٤٨٤.

١٦٦. **فلسطين في خمسة قرون**، ص ٤٤-٤٧. وأنظر الخارطة الديمغرافية التي تبين انتشار الاستيطان القبلي في فلسطين في المصدر نفسه، ص ٤٧٩.

١٦٧. محمد بن يحيى الصولي، **أخبار الراضي المتقي**، تحقيق: D. Heyworth (بيروت،

١٩٧٩)، ط٢، ص ٢١٥-٢١٦.

١٦٨. عبد العزيز الدوري، **التكوين التاريخي للأمة العربية** (بيروت، ١٩٨٦)، ص ٤٩؛ قارن أيضاً: صالح أحمد العلي، **التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية في البصرة** (بغداد، ١٩٥٣)، الفصل الأول.

١٦٩. **خطط البصرة**، ص ٣٨. وللمزيد من المعلومات عن هذه الأقليات الإثنية وعن كيفية اعتناقها الإسلام بشروط خاصة، وعن دورها في الجهد العسكري والأمني خلال فترة الخلافة الراشدة وعهد بني أمية انظر:

170. Khalil 'Athamina, "Non-Arab Regiments and Private Militias During the Ummayad Period", *Arabica,* XLV (1998), pp. 347 - 378.

Khalil 'Athamina, "Some Administrative, Military and Socio-Political Aspects of Early Muslim Egypt", in Y. Lev (ed.), *War and Society in the Eastern Mediterranean, 7th - 15th Centuries* (Leiden, 1997), pp. 101 - 113.

171. Khalil 'Athamina, "Arab Settlement During the Umayyad Caliphate", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam,* 8/2 (1986), pp. 185 - 207.

١٧٢. نصر بن مزاحم المنقري، **وقعة صفين**، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، ١٣٨٢/ ١٩٦٢، الطبعة الثانية)، ص ٢٢٧، ص ٢٢٩.

١٧٣. يوليوس فلهاوزن، **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، (الكويت، ١٩٧٦، الطبعة الثانية)، ص ١٣-١١٠.

١٧٤. ابن المقفع، "رسالة في الصحابة"، **رسائل البلغاء**، مصدر سبق ذكره.

١٧٥. حول التحديات السياسية والعسكرية التي واجهت الخليفة المنصور انظر:

J. Lassner, *The Shaping of the Abbasid Rule* (Princeton, 1980); idem, "Did the Caliph Abu Ja'far al-Mansur Murdered his Uncle 'Abdallah b. 'Ali and other Problems within the Ruling House of the Abbasids", in: M. Rosen-Ayalon (ed.), *Studies in Memory of Gaston Wiet* (Jerusalem, 1977), pp. 79 - 100.

١٧٦. **خطط البصرة**، ص ٥١-٥٢.

١٧٧. عن موضوع "السيادة" في القبيلة وفقاً للتقليد القبلي الموروث ووفقاً للأعراف السياسية في المجتمع العربي قبل الإسلام انظر:

Khalil 'Athamina, "Pre-Islamic Roots of Early Muslim Caliphate", op.cit

١٧٨. **تاريخ الرسل والملوك**، ج٦ ص ٥١١-٥١٢؛ محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام** (القاهرة، ١٣٦٨هـ)، ج٥، ص ٤٦؛ الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام هارون، (القاهرة، الطبعة الرابعة)، ج٣، ص ١٠٨، ١١١.

١٧٩. **تاريخ الرسل والملوك**، ج٥ ص ٥٤٤-٥٤٥.

١٨٠. *Muslim Studies*, vol. 1, p.22؛ قارن أيضاً: صالح أحمد العلي، **محاضرات في تاريخ العرب**، ص ١٥٨.

١٨١. **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٢ ص ١١٦؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج٤ ص ٢٧٣؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج٣ (١) ص ٢٠٣؛ **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٣٣.

١٨٢. أحمد بن يحيى البلاذري، **انساب الأشراف** (مخطوطة عاشر أفندي، استانبول: مكتبة السليمانية)، رقم ٥٩٧، ٥٩٨، المجلدة الثانية، ورقة ٧٥٥ ب.

١٨٣. محمد بن يوسف الكندي، **ولاة مصر وقضاتها**، تحقيق حسين نصّار (بيروت، ١٩٥٩)، ص ٥١.

١٨٤. **أنساب الأشراف** (مخطوطة السليمانية)، المجلدة الثانية، ورقة ١٢٢٩ ب؛ قارن أيضاً: أحمد بن يحيى البلاذري، **انساب الأشراف**، تحقيق م.ي. كستر (القدس، ١٩٧٢)، ج٤ (١)، ص ٨٦، ص ٢١٠؛ المُبَرِّد، مصدر سابق، ج١ ص ٣٠٥؛ **تاريخ الإسلام**، ج٥ ص ١٩١-١٩٢؛ التبريزي، **مختصر شرح الحماسة** (بيروت، دون تاريخ)، ج١ ص ١٣٨.

١٨٥. أحمد بن يحيى البلاذري، **انساب الأشراف**، تحقيق خليل عثامنة (القدس، ١٩٩٣)، ج٦ (٢)، ص ١٩٤.

١٨٦. حول ظاهرة "إنهاب الرزق" والهدف الاجتماعي الإنساني من وراء هذه العادة القبلية ومدى تأثيرها في ترسيخ الوعي بأهمية البعد السياسي للزعامة القبلية انظر: **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٣ ص ٤٠٤؛ **نقائض جرير والفرزدق**، ص ٤١٧، ٤٢٥، ١٠٧٠؛ **ذيل الأمالي والنوادر**، ص ٥٢-٥٤؛ **لسان العرب**، مادة: (ن.هـ.ب)؛ **معجم البلدان**، (بيروت)، ص ٤٣١-٤٣٢؛ المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر** (القاهرة، ١٩٦٣)، مادة: (ن. هـ. ب)؛ الحسن بن بشر الآمدي، **المؤتلف والمختلف**، تحقيق عبد الستار أحمد فرّاج (القاهرة، ١٩٦١)، ص ٢٩٠.

١٨٧. **تاريخ الرسل والملوك**، ج٥ ص ٢٤١ - ٢٤٢؛ قارن ايضاً: أنساب الأشراف، ج٤(١)، ص ١٩٥-١٩٦.

١٨٨. عن الجوار كقيمة اجتماعية قبلية، وعن مؤسسة "المروّة" انظر:

Muslim Studies, vol. 1, pp. 11 - 44.

١٨٩. **نقائض جرير والفرزدق**، ص ٦١٦؛ **كتاب الأغاني**، ج١٧ ص ٥٦.

١٩٠. **انساب الأشراف**، (مخطوطة السليمانية) المجلدة الثانية، ورقة ٧٣٨ ب؛ قارن أيضاً: أبو زرعة الدمشقي، **تاريخ أبي زرعة الدمشقي** (مخطوطة فاتح، استانبول: مكتبة السليمانية، رقم: ٤٢١٠، أرشيف ١١٤٣، ورقة ١٣٠ أ)؛ **تاريخ الرسل والملوك**، ج٤ ص ٤٩.

ولمزيد من التفاصيل عن مؤسسة العرافة انظر: خليل عثامنة، "الأبعاد الاجتماعية والسياسية لديوان العطاء"، *JSAI*، مصدر سابق.

١٩١. **انساب الأشراف**، (مخطوطة السليمانية)، المجلدة الثانية، ورقة ٨٥٥ أ؛ قارن ايضاً: **كتاب الأغاني**، ج٢ ص ١٨٦.

١٩٢. علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي ابن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، تهذيب الشيخ أحمد بدران (دمشق، ١٣٢٩-١٣٣٢، المجلد الثاني)، ص ٢٦٢؛ قارن ايضاً: محمد بن يوسف التميمي، **المسلسل في غريب اللغة**، تحقيق محمد عبد الجواد (القاهرة، ١٩٥٧)، مادة: (ع. ر. ف.)؛ ابن سيدة، **المحكم**، تحقيق عبد الستار فراج (القاهرة، ١٩٥٨)، ج٢ ص ٧٩؛ ابن دريد، **الاشتقاق في اللغة** (القاهرة، ١٩٦٤)، ج٢ ص ٣٨١.

١٩٣. **فتوح مصر وأخبارها**، ص ١٢٤.

١٩٤. ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٥ ص ٢٩٣؛ محمد بن أحمد الذهبي، **تذكرة الحفاظ** (حيدر آباد، ١٩٥٦)، ص ٧٤.

١٩٥. محمد بن الحسن الشيباني، **كتاب السير الكبير**، تحقيق صلاح الدين المنجّد (القاهرة، ١٩٥٨)، ج١ ص ١٤٢.

١٩٦. للوقوف على هذا الأمر راجع الحوار الذي جرى بين الخليفة هشام بن عبد الملك وبين الزعيم القبلي، عبد الكريم بن سليط الحنفي، حين استشاره الخليفة فيمن يرشح ليتولى إدارة خراسان وولاية المشرق. انظر: **انساب الأشراف**، ج٦(٢)، ص ٢٤٧-٢٤٩؛ قارن ايضاً: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٧ ص ١٥٥-١٥٦؛ **الكامل في التاريخ**، ج٥ ص ٢٢٦-٢٢٧؛ **كتاب العيون والحدائق**، (لمؤلف مجهول)، تحقيق دي خوية (ليدن، ١٨٧١)، ج٣ ص ١٠٥-١٠٦؛ أبو حنينة، أحمد بن داود الدينوري، **الأخبار الطوال**، تحقيق عبد المنعم عامر وجمال الشيّال (القاهرة، ١٩٦٠)، ص ٣٣٩-٣٤٢.

١٩٧. كاهين كلود، **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ترجمة بدر الدين قاسم (بيروت، ١٩٧٧، الطبعة الثانية)، ص ٣٧-٣٨، جيرونيباوم جوستاف، **حضارة الإسلام**، ترجمة جاويد وعبادي (القاهرة، ١٩٥٦)، ص ٢٥٤-١٥٨؛

Muslim Studies, vol. 1, p.98-137

١٩٨. دينيت دانييل، **الجزية والإسلام**، ترجمة فهيم جاد الله (بيروت ١٩٦٠)، ص١١٥-١٩٩٠؛

Khalil 'Athamina, "Taxation Reforms in Early Islamic Khurasan," *Der Islam,* 6(2), 1988, pp.272-281; idem: "Some Administrative, Military and Socio-Political Aspects of Early Muslim Egypt," in: L. Yacov (ed.), *War and Society in the Eastern Mediterranean* 7th- 15th *Centuries* (Leiden, 1997), pp.101-115.

١٩٩. خليل عثامنة، "الابعاد السياسية والاجتماعية لديوان العطاء"، مصدر سابق.

200. Khalil 'Athamina, "Socio-Cultural and Legal Changes in the Status of Women in Early Islam," *Studia Islamica,* Princeton University, (Forthcoming)

٢٠١. صالح أحمد العلي، **خطط البصرة ومنطقتها**، ص ٤٨.

٢٠٢. كاهين، مصدر سابق، ص ٤٠؛

Khalil 'Athamina, "The Umayyad Caliph Hisham b. Abdul-Malek," (unpublished dissertation) Hebrew University, Jerusalem, 1981, vol. 1, fol. 164-168

٢٠٤. جرونيباوم جوستاف، مصدر سابق، ٢٥٥-٢٥٦.

٢٠٥. **تاريخ الرسل والملوك**، ج٧ص٤٢٥، كلود كاهين، مصدر سابق ، ص ٦٢-٦٣؛

H. A. R. Gibb, "Evolution of Government in Early Islam," *Studies on the Civilization of Islam* (Boston, 1968), pp.34-46

٢٠٦. جرونيباوم، مصدر سابق، ٢٦٠-٢٦٢، كلود كاهين، مصدر سابق، ص ٣٦-٣٧.

٢٠٧. انظر على سبيل المثال فهارس الأعلام في كتب التراجم وموسوعات الأعيان الخاصة بالعهود الإسلامية المبكرة مثل: كتاب البغدادي، **تاريخ بغداد**، وكتاب الصفدي، **الوافي بالوفيات**، وكتاب ابن خلكان، **وفيات الأعيان**. **وموسوعة الأنساب** للسمعاني. ولاحظ فيها النسب إلى الحرفة أو المهنة أو نوع التجارة أو نوع العلوم الذي اشتهر به هؤلاء الموالي حتى صار لهم بدل النسب إلى آبائهم وأجدادهم ومن بين هذه الأسماء تجد: السمان، والعطار، والبزاز، والاسكافي، والحذاء، والرفاء، والوشاء، والمطرز، والقراطيسي، والقلانسي، والصيدلاني، والسراج، والقراطبي، والوراق، والمستملي، والكاتب، والخطيب، والواعظ، والقاضي، والمحتسب، والزاهد، والتمار والطباخ، والرزاز، والبقال، والبلاتاني، والزجاج، والخرقي، والصابوني، والصيرفي وغير ذلك.

٢٠٨. **تاريخ بغداد**، ج١ ص٦٦-١٢٧، **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٧ ص ٦١٤-٦٢٢. ص ٦٥٠-٦٥٥، ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، مادة: (بغداد).

٢٠٩. **تاريخ بغداد**، ج ١ ص ٨٨-٨٩.

٢١٠. فاروق عمر، **الخلافة العباسية** (عمان، ١٩٩٨)، ج ١ ص ١٥-٢٨، شعبان، **تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية**، ص ١٩٦-١٩٧؛

Khalil 'Athamina, *The Umayyad Caliph*, op. cit. part.2, fol.1-28

٢١١. فاروق عمر، مصدر سابق، ج١ ص ٤٥-٤٦.

٢١٢. **الأمة والجماعة**، ص ٥٩-٦٠.

213. Patricia Crone, "The First Century Concept of Hijra", *Arabica*, 3(1994), pp. 352 - 388. (esp. 354 - 55)

214. Donner, op. cit., p. 79

٢١٥. ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٤ (٢)، ص ٦٦.

216. P. Crone, "The First Century Concept of Hijra", op. cit., pp. 368-370.

٢١٧. ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج١ (٢) ص ٤٢؛ قارن أيضاً: **معجم البلدان**، مادة: (الضمّد).

218. P. Crone, "The First Century Concept of Hijra", op. cit., p. 375.

٢١٩. ورد نصّ خطبة الحجاج في: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٦ ص ٢٠٢-٢٠٥.

٢٢٠. الواقدي، **كتاب المغازي**، تحقيق مارسدن جونس (لندن، ١٩٦٦)، ص ٧٨٢.

٢٢١. **الأمة والجماعة**، ص ٤٥-٤٦.

٢٢٢. نور الدين علي بن أحمد السمهودي، **خلاصة الوفا باخبار دار المصطفى** (القاهرة، ١٢٨٥هـ)، ص ٨.

٢٢٣. أبو عبيد القاسم بن سلاّم، **الأموال**، تحقيق محمد خليل هرّاس (القاهرة، ١٩٦٨)، ص ٣١٠ (رقم: ٥٣١).

٢٢٤. **شرح كتاب السير الكبير**، ج١ ص ٩٤؛ قارن أيضاً: **الأموال**، ص ٣١١ (رقم: ٥٣٢، ٥٣٣).

٢٢٥. **الإصابة في تمييز العماية**، ج٣ ص ٣٧٣؛ قارن أيضاً: **الأموال**، ص ٣١٢ (رقم: ٥٣٦).

٢٢٦. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مادة: (هـ. ج. ر.)، ج٥ ص ٢٤٤.

٢٢٧. **الأموال**، ص ٩٥ (رقم: ٩٠)؛ قارن أيضاً: **لسان العرب**، مادة: (هـ. ج. ر.)؛ عبد القادر بن عمر البغدادي، **خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب** (طبعة بولاق، القاهرة، ١٢٩٩هـ)، ج٢ ص ٩٩. وفي هذا الصدد يجب أن نشير إلى أن هذه المعسكرات (الأمصار) قد سميت بأسماء أخرى مثل: "دار هجرة"، و"منزل جهاد"، و"دار هجرة وقيروان" أو "جند". انظر ذلك في مقالة:

P. Crone, "The First Century Concept of Hijra", op. cit., p. 364.

٢٢٨. خليل عثامنة، "الأبعاد السياسية والاجتماعية لديوان العطاء"، مصدر سابق.

٢٢٩. عن هذا المصطلح الذي عرف به المهاجرون إلى سكنوا الأنصار ولم ينخرطوا في المؤسسة العسكرية انظر: **الإصابة في تمييز الصحابة**، ج٢ ص ٤٦٦، ص ٥٧؛ ج٣ ص ٦٣٥؛ ج١ ص ٢٦٨.

٢٣٠. لقد كان أصحاب هذه الفئة على الرغم من عدم انخراطهم في ديوان المقاتلة، قادرين على المشاركة في حروب الدولة، دون أن يعطيهم ذلك حقاً في الحصول على "العطاء" أو الراتب السنوي المخصص للجنود المقاتلة، واقصى ما كانوا يحصلون عليه هو ما ينالهم من الغنائم التي يستولى عليها في الحرب. انظر:

P. Crone, "The First Century Concept of Hijra", op. cit., p. 364.

وأنظر أيضاً: ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٨ ص٢١٥.

٢٣١. حول الصعوبات العسكرية التي واجهها العرب في جبهة المشرق، وحول عنف وصلابة المقاتل من التُرقش (Turgosch) في هذه الجبهة انظر:

H. A. R. Gibb, *Arab Conquests in Central Asia* (London, 1930); M. A. Shaban, *Islamic History, A.D. 600 - 750, an Interpretation* (Cambridge, 1971).

وعن عدم قدرة الديوان على استيعاب مقاتلين جدد من بين المهاجرين إلى الأمصار على أثر توقف الفتوحات الإسلامية، أنظر:

Martin Hinds, "Kufan Political Alignments...", op. cit.

٢٣٢. يروي أبو الفرج الأصفهاني، أن معاوية بن ابي سفيان سأل مرة عن الشاعر مسكين الدارمي وكان سأله مرّة أن يخصص له راتباً سنوياً فأبى. ولما عرف معاوية أن هذا الشاعر ما زال على إخلاصه وولائه للأسرة الأموية، اصدر أمراً بأن يصرف له الراتب وهو في بلاده. أنظر: **كتاب الأغاني**، ج١٨ ص ٦٩–٧٠. ويروي البلاذري شيئاً مشابهاً لرجل اسمهُ صعصعة فقال: "وكان صعصعة يؤتى العطاءَ في داره". **أنساب الأشراف**، مخطوطة السليمانية، المجلدة الثانية، ورقة ١٠٣٦(أ). وكانت عشيرة عَنزَة تأخذ العطاء دون أن تترك باديتها. ابن الأثير، **الكامل في التاريخ** (ليدن، ١٨٦٣–١٨٧١)، ج٤ ص ٣٩٧.

٢٣٣. **الأغاني**، ج١٦ ص ٢، ج١٠ ص ١١٩؛ قارن أيضاً: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٥ ص ٢٥٤–٢٥٥؛ ج٧ ص ١٩١؛ وقارن أيضاً: **الأغاني**، ج٤ ص ١٥٨؛ ج٧ ص ٢١؛ **تاريخ اليعقوبي**، ج٢ ص ٢٩١؛ ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٥ ص ٢٥٦–٢٥٧؛ ج٣ (١) ص ١١٤؛ أبو عبد الله مصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيري، **نسب قريش**، تحقيق ليفي بروفنسال (القاهرة، ١٩٥٣، الطبعة الثانية) ص ١٠٩؛ الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد** (القاهرة، ١٩٣١)، ج١٣، ص ١٩٤؛ **أنساب الأشراف**، ج٤ (١) ص ٩٠؛ **تاريخ مدينة دمشق**، ج٤ ص ٦١؛ العماد الحنبلي، **شذرات الذهب** (بيروت، ١٩٦٧)، ج١ ص ١٤٤.

٢٣٤. يعقوب بن إبراهيم، أبو يوسف القاضي، **كتاب الخراج** (القاهرة، ١٣٩٢هـ، الطبعة الرابعة)، ص ١٣١.

٢٣٥. **فلسطين في خمسة قرون**، ص ١٣٥؛ وانظر: **تاريخ الرسل والملوك**، ج٣ ص ٦٠٩-٦١٠.

236. A. S. Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects* (California, 1970), pp. 12 - 17.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث:

حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية

برهان غليون، عزمي بشارة، جورج جقمان، سعيد زيداني

مساهمة في نقد المجتمع المدني

عزمي بشارة

بين عالمين: رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات وبناء الكيان الفلسطيني

ساري حنفي

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي

محمد حافظ يعقوب

إشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي

وقائع المؤتمر المنعقد في القاهرة بتاريخ ٢٩ فبراير- ٣ مارس، ١٩٩٦

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث

وقائع مؤتمر مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ٧-٨ تشرين ثاني، ١٩٩٧

(عربي، انجليزي، فرنسي)

المرأة وأسس الديمقراطية في الفكر النسوي الليبرالي

رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد أوسلو: دراسة تحليلية نقدية

جميل هلال

ما بعد أوسلو: حقائق جديدة، مشاكل قديمة

تحرير: جورج جقمان، داغ يوغند لوننغ (باللغة الإنجليزية)

After Oslo: New Realities, Old Problems

Edited by: George Giacaman and Dag Jørund Lønning

ما بعد الأزمة: التغيرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ٢٢ تشرين أول، ١٩٩٨

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية

نادر عزت سعيد

الحركة الطلابية الفلسطينية، الممارسة والفاعلية

عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية

رجا بهلول

هنا وهناك: العلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز

ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية: منذ نشوء الحركة الوطنية الفلسطينية إلى ما بعد قيام السلطة الوطنية

جميل هلال

سلسلة مداخلات وأوراق نقدية:

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل

ربى الحصري، علي الخليلي، بسام الصالحي

المؤسسات الوطنية، الانتخابات، والسلطة

عزت عبد الهادي، أسامة حلبي، سليم تماري

الديمقراطية الفلسطينية: أوراق نقدية

موسى البديري، جميل هلال، جورج جقمان، عزمي بشارة

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين

تأليف: زياد أبو عمرو، مناقشة: علي الجرباوي وعزمي بشارة

الديمقراطية والتعددية: أزمة الحزب السياسي الفلسطيني

وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن المنعقد في رام الله بتاريخ ١٩٩٥/١١/٢٤

الخطاب السياسي المبتور ودراسات اخرى

عزمي بشارة

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية

علي جرادات

المسالة الوطنية الديمقراطية في فلسطين

وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية، ومهمات المرحلة: تجارب وأراء

تحرير: مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية: إشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية

وقائع المؤتمر السنوي الخامس لمؤسسة مواطن ١٧-١٨ كانون اول ١٩٩٩

سلسلة أوراق بحثية:

النظام السياسي والتحول الديمقراطي في فلسطين

محمد خالد الازعر

البنية القانونية والتحول الديمقراطي في فلسطين

علي الجرباوي

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين

خولة شخشير صبري

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الأسيرة

خالد الهندي

التحولات الديمقراطية في الأردن (١٩٨٩ - ١٩٩٩)

طالب عوض

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي: الصراع من اجل المنافع العامة (عربي/انجليزي)

ملتون فسك

الصحافة الفلسطينية المقروءة في الشتات ١٩٦٥-١٩٩٤، مدخل اولي

سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي الاسلامي بين القرنين السابع والحادي عشر الميلاديين

خليل عثامنة

سلسلة ركائز الديمقراطية:

محرر السلسلة: جورج جقمان

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية

حليم بركات

حقوق الإنسان السياسية والممارسة الديمقراطية

فاتح عزام

سيادة القانون

أسامة حلبي

الدولة والديمقراطية

جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة

منار الشوربجي

الديمقراطية والتربية

رجا بهلول

حماية حقوق الإنسان في أوضاع الطوارئ

رزق شقير

سلسلة مبادئ الديمقراطية:

تحرير وإشراف علمي: عزمي بشارة،
رسومات: خليل أبو عرفة،

إعداد: نبيل الصالح
استشارة تربوية: ماهر حشوة

٠١ ما هي المواطنة؟
٠٢. فصل السلطات
٠٣ سيادة القانون
٠٤ مبدأ الانتخابات
٠٥ حرية التعبير
٠٦ عملية التشريع
٠٧ المحاسبة والمساءلة
٠٨ الحريات المدنية
٠٩ التعددية والتسامح
٠١٠ الثقافة السياسية
٠١١ العمل النقابي
٠١٢ الاعلام والديمقراطية

سلسلة التجربة الفلسطينية:

محرر السلسلة: زكريا محمد

البحث عن الدولة

ممدوح نوفل

دروب المنفى (٤): الجري إلى الهزيمة

فيصل حوراني

أوراق شاهد حرب

زهير الجزائري

سلسلة تقارير دورية:

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

إعداد: جميل هلال، عزمي الشعيبي، علي الجرباوي، جورج جقمان، عمار الدويك

الأعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سناء عبيدات

يصدر قريباً

- **المعنى.. وفقدان المعنى: مقالات من سنة الانتفاضة الاولى**

  عزمي بشارة
- **فلسطين من التحرير إلى الدولة، الحركة الوطنية الفلسطينية منذ ١٩٤٨**

  هيلغا باومغرتن

هذا الكتاب

في هذه الدراسة يحاول الكاتب تتبع مراحل التحول الاجتماعي من نمط الأعرابية والبداوة إلى نمط العيش الحضري والتمدن، ومسيرة التشكيل التي قطعها المجتمع العربي حتى بلغ مرحلة الأمة، وكذلك الوقوف عند العوائق كما المحفّزات التي واجهته أو دفعت به إلى بلوغ الغاية. كما يتناول صيغ الكيانات السياسية أو شبه السياسية التي كانت تقوم في البيئة الجيوسياسية التي نشأ في محيطها الإسلام، كمرحلة ضرورية لفهم طبيعة التحول.

المؤلف

مؤرخ واستاذ جامعي في دائرة التاريخ والعلوم السياسية، جامعة بيرزيت. صدر له العديد من الدراسات حول مواضيع شتى حول العرب والتاريخ الإسلامي. من ضمن منشوراته كتاب: **دراسات في تاريخ صدر الإسلام** (بالإنجليزية)، من منشورات وحدة دراسات حوض البحر الأبيض المتوسط، جامعة بيرزيت، ١٩٩٨.