

لمحات من
عراق القرن العشرين

الكتاب الأول: المدخل

١ - ١١

العراق حتى بداية الاحتلال العثماني

الدكتور كاظم حبيب

لمحات من

عراق القرن العشرين

الكتاب الأول: المدخل

١ - ١١

العراق حتى بداية الاحتلال العثماني



دار اراس للطباعة والنشر

أربيل - اقليم كردستان العراق

جميع الحقوق محفوظة ©
دار اراس للطباعة والنشر
شارع گولان - اربيل
اقلیم كردستان العراق
البريد الإلكتروني aras@araspess.com
الموقع على الانترنت www.araspublishers.com
تأسست دار اراس في (٢٨) تشرين (٢) ١٩٩٨

الدكتور كاظم حبيب
لمحات من عراق القرن العشرين - الكتاب الأول
منشورات اراس رقم: ١٣٥٩
الطبعة الأولى ٢٠١٣
كمية الطبع: ٦٠٠ نسخة
مطبعة اراس - اربيل
رقم الايداع في المديرية العامة للمكتبات العامة ٢٠١٣/٤٨
الاجراج الداخلي والغلاف: آراس أكرم

محتويات الكتاب الأول

٥	محتويات الكتاب الأول
٨	الإهداء
٩	شكر وتقدير
٣١	الكتاب الأول
٣١	المدخل
٣١	لمحة مكثفة من واقع العراق في العهدين الأموي والعباسي
٣٣	الفصل الأول
٣٣	عوامل نهوض وسقوط الدولة الأموية في الشام
٧٨	الفصل الثاني
٧٨	بداية ونهاية الدولة العباسية في العراق
٧٨	عوامل نشوء الدولة العباسية
٨٢	عوامل تفكك وانحيار الدولة العباسية
١٠٤	البويهيون في الحكم
١١٢	السلجوقيون في الحكم
١١٨	بغداد وقوات المغول
١٢٢	الحكم الجلائري في العراق
١٢٨	كردستان والدولة العباسية
١٣٢	الفصل الثالث
١٣٢	الأوضاع الاقتصادية والمالية في الدولة العباسية
١٣٥	الوضع الاقتصادي
١٣٧	حول الأرض والزراعة

١٥٤	الصناعات الحرفية
١٥٧	التجارة والمال
١٦٥	الفصل الرابع
١٦٥	بعض جوانب الحياة الاجتماعية في عراق العصر العباسي
٢٢٥	التمييز في سياسة الدولة والمجتمع
٢٥٤	تجارة العبيد في عراق العباسيين
٢٧٦	الفصل الخامس
٢٧٦	العوامل الكامنة وراء بروز حركات ثورية مسلحة في العهد العباسي
٢٧٦	المبحث الأول: عوامل نشوء الحركات الثورية
٢٨٩	المبحث الثاني: ثورة الزنج
٣١١	المبحث الثالث: الحركة القرمطية
٣٣٢	الفصل السادس
٣٣٢	الاستبداد والقسوة في العراق القديم
٣٣٢	المدخل
٣٣٧	المبحث الأول
٣٣٧	الاستبداد والقسوة وجور القوانين في العراق القديم
٣٤٤	المبحث الثاني
٣٤٤	تجليات الاستبداد والقسوة في شرائع العراق القديم
٣٤٧	قانون أوروكاجينا أو الإصلاحات الاجتماعية
٣٥٠	قانون أورنمو
٣٥٣	قانون لبت عشتار
٣٥٦	قانون أيشنونة
٣٥٨	قانون حمورابي

٣٦٥	اللوائح الأشرورية
٣٦٩	الفصل السابع
٣٦٩	الاستبداد في العهدين الأموي والعباسي
٣٩٥	الفصل الثامن
٣٩٥	التعذيب في العهد العباسي
٤٢٠	الفصل التاسع
٤٢٠	نماذج من القمع والتعذيب في العهد العباسي
٤٢٧	بعض وقائع وأساليب التعذيب في الدولة العباسية
٤٣٩	الفصل العاشر
٤٣٩	التمييز والقسوة إزاء المرأة في العراق حتى قيام الدولة الحديثة
٤٣٩	المبحث الأول: التمييز والقسوة إزاء المرأة في العراق القديم.
٤٥١	المبحث الثاني: التمييز والمرأة في عهد الدول الإسلامية
٤٧٢	الفصل الحادي عشر
٤٧٢	التنوع المذهبي وممارسة التمييز الطائفي وقسوة الدول
٤٧٢	الإسلامية في العراق
٤٧٢	المبحث الأول: التنوع المذهبي وممارسة التمييز الطائفي والقسوة
٤٩٨	المبحث الثاني: أساليب الصراع على السلطة
٥٠٥	خلاصة الكتاب الأول
٥١٧	المصادر
٥٢٣	الكتب باللغات الأجنبية
٥٢٣	المجلات العربية

الإهداء

إلى أخي الدكتور مهدي حبيب الذي رحل عنا مبكراً بمساعدة طاغية بغداد صدام حسين وجلاوزته!

إلى ابن أختي الدكتور عبد الصاحب هادي مهدي الذي غيبه الطاغية صدام حسين وجلاوزته في وقت مبكر ولم نعثر على اثر له حتى الآن!

إلى تلك الأخت الحبيبة التي فقدت ابنها بفعل الطغاة وراحت تبكيه حتى رحلت عنا مهمومة مكلومة!

إلى ابن أختي الذي ذبحوه من الوريد وذبحوا زوجته وابنته ذات الخمسة عشر ربيعاً في أعقاب سقوط الطاغية صدام حسين وعلى أيدي القوى الظلامية المجرمة في بغداد إلى كل الذين رحّلهم الطغاة في العراق أو أذاقوهم سوء العذاب وعانوا الأمرين من جراء حكم الاستبداد والقسوة في بلاد وادي الرافدين وكردستان العراق!

إلى عشرات الآف العائلات التي فقدت شهداء لها على امتداد القرون والعقود المنصرمة من تاريخ العراق الطويل الحافل بالاستبداد والقسوة والحرمان، رغم حب الناس للخير والمحبة والسلام!

إلى رفاق الدرب الطويل الذين شاركتمهم وما أزال النضال من أجل حياة أفضل أكثر أمناً واستقراراً وسلاماً، وأكثر مساواة وعدلاً، وأكثر دفناً لمنتجي الخيرات المادية وومبدعي الثقافة ومنعشي الروح العراقية الحية.

إلى زوجتي وأطفالي وبقية افراد عائلتي الذين عانوا كثيراً من جراء نشاطي الفكري والسياسي

أهدي هذا الكتاب

كاظم حبيب

برلين في أوائل آب / أغسطس ٢٠١٢

شكر وتقدير

أود أن أعبّر عن جزيل شكري وامتناني إلى الأصدقاء الكرام كافة الذين وفروا لي العديد من المصادر والمراجع الضرورية لإنجاز هذا الكتاب بأجزائه الأحد عشر، وأخص بالذكر منهم الفقيد الغالي الدكتور الطبيب حسن الجبائي والأصدقاء الأستاذ صبيح الحمداني والأستاذ حكمت تاج الدين والدكتور الطبيب حسن حلبوص والدكتور زهدي الداودي والفنان ناصر خزعل البديري. كما أقدم شكري الجزيل لمن ساهم بتدقيق هذا الكتاب لغوياً، وأخص بالذكر منهم الصديق الأستاذ محمد عبد الكريم المدرس (الجزء الأول) والصديق السوري الأستاذ ايليا وديع (الجزء الثاني والثالث والرابع والخامس)، والصديق الفقيد الأستاذ الشاعر مهدي محمد علي (الجزء السادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر) والأخت الفاضلة الأستاذة أطياف مهدي محمد علي (الجزء الحادي عشر).

وشكري يتوجه إلى زوجتي أم سامر التي تعرفت عليها في العام ١٩٦٠ وتزوجنا في العام ١٩٦١ وهي التي تحملتني طيلة هذه السنوات التي تجاوزت النصف قرن والتي كان الكثير منها في أوضاع عراقية مزرية. لقد وفرت لي الأجواء المناسبة لإنجاز هذه المجموعة من الكتب والكتب الأخرى التي نشرتها خلال العقود المنصرمة إضافة إلى الدراسات والمقالات والحوارات والمناقشات الأخرى التي أنجزتها واستغرقت سنوات طويلة من عمرنا المشترك . شكري أوجهه إلى ولدينا سامر وياسمين، إذ هما قد تحملاً قسطاً من عواقب أو نتائج نشاطي الفكري والسياسي.

شكري الجزيل يتوجه صوب الأخ والصديق الأستاذ بدران أحمد حبيب على مبادرته الطبية في اقتراح طبع هذا الكتاب دفعة واحدة، إذ إنني أتمنى أن أرى هذا الكتاب بأجزائه الأحد عشر مطبوعاً وأنا ما أزال على قيد الحياة بعد أن بلغت الآن السابعة والسبعين، وهو خريف العمر المقرب من شتائه.

وشكري سيتجه صوب من يقرأ هذا الكتاب من النساء والرجال ويقدم لي الملاحظات
النقدية المغنية التي ربما تساعدني على إعادة النظر بالكتاب في طبعة اخرى لاحقة.

كاظم حبيب

برلين في نهاية آب/أغسطس ٢٠١٢

المقدمة

لا يسعى الباحث عبر هذا الكتاب إلى تقديم دراسة تاريخية مفصلة أو متكاملة عن مراحل تطور العراق منذ العصر الأموي فالعصر العباسي ومرورا بالدويلات التي أعقبت سقوط الدولة العباسية بعد الغزو المغولي للعراق في العام ١٢٥٨ ميلادية. كما أنه لا يطمح إلى تغطية أحداث ومراحل تطور العراق في العهد العثماني منذ احتلال العراق في عام ١٥٣٤م، ثم مرورا بعهد المماليك، وسقوطه في العام ١٨٣٢ وبدء الاحتلال الثاني للعراق من جانب الدولة العثمانية، الذي دام حتى الحرب العالمية الأولى، وانتهى باندحار القوات العثمانية أمام القوات البريطانية في العراق واحتلال بغداد في العام ١٩١٧ وخسارتها لبقية مستعمراتها في الحرب عموماً في العام ١٩١٨. كما لا يسعى الباحث إلى الدخول في تفاصيل الاحتلال العسكري والهيمنة الاقتصادية والسياسية لبريطانيا العظمى على العراق مرورا ببدء نضال الشعب العراقي ضد هذه الهيمنة ومن أجل تحقيق الاستقلال والسيادة وإقامة الدولة الملكية الدستورية، بعد أن تبرأت بريطانيا من وعودها وتراجعت عن التزاماتها مع قيادات الشعبين العربي والكردي كل على انفراد وعن الاتفاقات التي عقدتها حينذاك، في حين التزمت باتفاقيات دولية سرية استعمارية كانت قد وقعت عليها مع حلفائها وكانت في غير صالح شعوب المنطقة على المدى القصير والبعيد، ومنها الشعب العراقي بمكوناته القومية. وليس من أهداف هذا الكتاب الخوض في تفاصيل هذا النضال الذي انتهى بإقامة النظام الملكي وتنصيب فيصل الأول بن الحسين، شريف مكة، ملكاً على العراق بحدوده التقريبية الراهنة التي ثبتت وفق قرارات عصبة الأمم في العام ١٩٢٦، أو البحث في تفاصيل العهد الجمهوري الراهن بفتراته المختلفة، إذ توجد هناك دراسات تاريخية كثيرة تبحث بتفصيل في هذه الفترات من تاريخ العراق، ودراسات أخرى ستكتب لاحقاً. كما يصعب على باحث واحد أو مجموعة صغيرة من الباحثين النهوض والإيفاء بمتطلبات البحث

العلمي والكتابة التاريخية الموثقة عن فترة مديدة ومليئة بالأحداث التاريخية والحضارية أو حتى الانقطاعات الحضارية التي عرفها العراق. فالبحث في مثل هذه المهمة الطموحة والمعقدة يستوجب تضافر جهود فريق عمل كبير متخصص في شؤون العراق وفي مختلف مجالات العلوم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والنفسية والبيئية والتاريخية... الخ على المستويين المحلي والإقليمي، وكذلك على مستوى العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية الدولية. ولكن الباحث، كما هو حال الغالبية العظمى من العراقيات والعراقيين، أو غيرهم من والمتبعين لشؤون العراق الجارية والمشاركين في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية والمتبعين للحياة الاقتصادية في داخل البلاد وفي المنفى القسري ومن ثم المهجر الاختياري، قد لاحظ من خلال قراءاته لتاريخ العراق القديم والوسيط والحديث، وبشكل خاص في العهود الأموية والعباسية والعثمانية، ومعايشته للعقدين الأخيرين من الحكم الملكي ثم العهد الجمهوري القائم حتى الوقت الحاضر بجمهورياته الخمس المتتالية ومساهمته المتواضعة في الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية لأكثر من ستة عقود، وجود ظواهر عديدة مشتركة، رغم وجود بعض أوجه الاختلاف والتمايز أيضا. أي أن أحداث عراق القرن العشرين ومسيرته الصعبة والمتعرجة يمكن أن يجد الإنسان لها تفسيراً نسبياً مقبولاً في تاريخ وتراث هذا البلد والشعوب التي عاشت فيه، وكذلك في تاريخ حكامه والقوى التي فرضت نفسها عليه، إضافة إلى العوامل الجديدة التي ساهمت وتساهم بدورها في صنع الأحداث ورسم اتجاه تطورها وتكوين الإنسان العراقي. ويفترض أن لا يُفهم التحري عن العوامل التاريخية والتقاليد والعادات والخصائص التي تركزت وترسخت عبر العهود المختلفة وفي ضمير الناس وذاكرة الفرد المجتمعية والجمعية على إنها السبب في كل ما جرى ويجري في العراق المعاصر، أو أن ما حصل ويحصل كان وما يزال قادراً لا بد ولا مناص منه، وبالتالي يتم تعليق كل ذلك على شماعة الماضي والأجيال السالفة وعلى الأقدار التي "لا مرد لها!"، إذ أن هذا لم يرد في ذهن الكاتب ولا يمكن قبوله. فما يجري اليوم في العراق هو نتاج عملية معقدة ومتشابكة بين الماضي والحاضر، وبين الداخل والخارج، وبين السياسة والاقتصاد،

وبينهما والمجتمع. ومن هنا تأتي أيضا أهمية التوجه إلى دراسة بعض جوانب تطور العراق في الماضي وامتداداته في الحاضر واحتمالات استمرارها في المستقبل أو اتجاهات تطور العراق في المستقبل، إذ أن مثل هذه الدراسة وغيرها ربما يمكنها المساهمة والمساعدة في فهم وتحليل وتفسير بعض العوامل الكامنة وراء مثل تلك الواجهة في تطور الأحداث الماضية والوجهة الراهنة، ومعرفة القوى المحركة والفاعلة فيها، إضافة إلى أن في مقدور مثل هذه الدراسات مدنا، بهذا القدر أو ذاك، ببعض أدوات وسبل مواجهتها والعمل من أجل تغيير الواقع القائم الذي يعاني منه الإنسان العراقي، سواء أكانت امرأة أم كان رجلا، طفلا أم صبيا أم كان بالغا سن الرشد أم شيخا مسنا، وبالتالي التطلع إلى المستقبل بأمل وثقة وعمل دؤوب لتغيير الواقع المعاش لصالح الإنسان.

عند دراسة كتب التاريخ التي تبحث في تفاصيل تطور العراق خلال المراحل الزمنية الطويلة، التي تمتد إلى ما قبل دخول الإسلام للعراق أو إلى فترات المجتمعات السومرية والأكدية والبابلية والآشورية والكلدية أو تلك السلالات الفارسية التي حكمت العراق القديم، أو التي أعقبت تلك الفترة، أو منذ "الفتح" الإسلامي للعراق، تواجه الباحث مجموعة من الظواهر التي يمكن اعتبارها، بهذا القدر أو ذاك، مشتركة، رغم التباين في الزمان الذي يضفي عليها رداءه الخاص وملامحه المميزة، ورغم الاختلاف في التفاصيل والأساليب والأدوات المستخدمة، وكأن خيطاً غليظاً يمسك بها ويمتد معها عبر تاريخ العراق الطويل، خيطاً يشد ويقوى أو يخف ويضعف ولكنه مستمر، غير منقطع، وغير غائب عن أحداث العراق. وهي بهذا المعنى من الظواهر المستمرة نسبيا التي برهنت على ديمومة معينة حتى الآن، وهي في كل الأحوال ليست دون أسباب أو عوامل أوجدتها أو ساهمت في تواصلها. كما أن العودة إلى تاريخ العراق القديم أو المنطقة التي يتشكل منها العراق بحدوده الراهنة، أي في عهود السومريين والأكديين والبابليين، أو في عهود الآشوريين والكلدانيين، وتلك التي تراكمت مع عهود الميديين والگوتيين أسلاف الشعب الكردي، هذه العوامل والظواهر وفعالها في تلك المجتمعات أيضا، إذ أن تاريخ العراق لم يبدأ بهم، بل كانوا جزءاً من تاريخ

متواصل للإنسان في هذه البقعة من العالم، في بلاد ما بين النهرين وجبال ساغروس، بغض النظر عن قلة ما وصل إلينا أو ما اكتشف من هذا التراث الخصب حتى الآن، إذ أن ما اكتشف منه حتى الآن هو أقل بكثير مما هو قابل للاكتشاف في المستقبل.

ليست الظواهر التي نريد البحث في بعضها أو الكتابة عنها ذات وجهة واحدة. فأن كان البعض منها سلبياً، فأن بعضها الآخر يعتبر من الظواهر الإيجابية التي لا تنفصل عن البناء الفكري والسياسي للإنسان العراقي وعن موروثه الاجتماعي وتقاليد وقيمه الاجتماعية وحياته الاقتصادية والثقافية، ومنها الدينية، وعن الأساطير والخرافات التي رافقت تطوره الطويل، وعن مراحل تطوره. كما إنها ليست فريدة وخاصة بالشعب العراقي، بل يمكن التعرف على ما يماثلها أو ما يقاربها كلاً أو جزءاً، من الناحيتين الإيجابية والسلبية، في مسيرات الشعوب والأقوام الأخرى في سائر أرجاء المعمورة. وليس في مقدور هذا البحث أن يتناول جميع تلك الظواهر الإيجابية والسلبية، بل سيسعى الباحث إلى تناول البعض منها، أي تناول تلك الظواهر التي كانت وما تزال تؤثر بقوة واستمرارية على اتجاهات تطور المجتمع العراقي وعلى المحن والمصائب التي مرّ بها حتى سقوط النظام الاستبدادي في ربيع عام ٢٠٠٣. وخلال هذه الفترة الطويلة عاش الشعب العراقي في ظل نظم الاستبداد والتسلط والعنف والإرهاب، حيث سلبت حريته وكرامته وحقوقه الأساسية وزجت به في حروب كثيرة غادرة. كما إن مصائب وكوارث الفترة التي أعقبت سقوط الدكتاتورية في البلاد التي ترتبط عضويًا بالفترة السابقة وبالطريقة التي تمت فيها عملية الإسقاط وبالتركة الثقيلة للنظام البعثي الشمولي والردة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي يعاني منها المجتمع، هي جديرة بالدراسة المعمقة التي لا يشملها هذا البحث بأجزائه الأحد عشر.

لقد عاشت في العرق شعوب كثيرة، سواء أكانت من أهل أصل البلاد، أم كانت قد نزحت إليه من بلدان أو مناطق أخرى من هذا الكوكب الرحب الذي نعيش عليه. تتوفر عن البعض من تلك الشعوب معلومات كافية تشير إلى المواقع التي جاء منها والطرق التي

سلوكها، في حين لا تتوفر المعلومات الكافية والدقيقة بهذا الخصوص عن البعض الآخر. ولكن الثابت حقا هو أن جميع الشعوب التي عاشت في العراق القديم والحديث ساهمت في تكوينه الراهن، بغض النظر عن حجم ونوعية المشاركة، ولعبت دورها في التأثير على تقاليده وعاداته وجملة مما تسمى أحيانا ومجازا خصائصه المميزة التي تتجلى في ثقافته وفي وعيه المجتمعي والجمعي وفي صورة "الأنا" التي كونها عن نفسه في مواجهة "الأخر"، والتي تبرز في سلوكه بشكل عام وتتجلى في المنعطفات الحادة، سلبية كانت أم إيجابية، وبالتالي، في مواقفه وأحكامه المسبقة إزاء "الأخر". وكما يبدو فأن هناك من وضع أحكاماً مسبقة وغير قليلة عن الشعب العراقي، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، واقعية أم بعيدة عن الواقع، إذ ينظر إليها على أنها تنطلق من نفس القاعدة النمطية في التفكير "الاستيريو توب"، أي من مواقع ألد "أنا" إزاء ألد "أخر".

ومن ابرز تلك الظواهر المشتركة التي ساهم فيها الجميع بجرعات مختلفة، بحكم التفاعل والتلاقح، نشير إلى ما يلي:

● لا يختلف المؤرخون والباحثون في شؤون الحضارة العراقية والبشرية في تأكيد حقيقة أن شعوب بلاد ما بين النهرين وأعالي دجلة وكرْدستان قد ساهمت وفي فترات مختلفة في بناء صرح الحضارة البشرية التي نعرفها اليوم وفي رفد العالم بالكثير من منجزات ومنتجات العقل البشري والعاطفة الإنسانية. ولكنه عرف أيضا انقطاعات وعدم تواصل مع حضارته. وكانت عوامل أو أسباب ذلك كثيرة، سواء أكانت ناجمة عن كوارث طبيعية حدثت في العراق مثل الزلازل والفيضانات أو الأوبئة الفتاكة، التي كانت تأتي على حضارات بأكملها وجماعات بشرية واسعة، أم كانت بسبب حروب وقعت أو عواقب احتلال مديد أو تدمير واسع النطاق للحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعمرائية .. الخ. ولا تختلف الشعوب التي عاشت في العراق عن بقية شعوب العالم في هذا المضمار.

● ولعبت حضارة العراق القديم دورا ملموسا في تطوير حضارة دويلة المدينة (القبلية) والدولة المركزية (أكثر من قبلية) وما اقترن بها من تطور في تقسيم العمل الاجتماعي

ووسائل الإنتاج وزيادة حجم الإنتاج وبرز فائض فيه، ثم نشوء الملكية الخاصة والمجتمع الطبقي والمصالح المتعارضة من جهة، وتطور موقف الإنسان من الطوطم والسحر والدين والآلهة من جهة أخرى، وتفاعلها معا وتأثيرهما على حياة الإنسان وعلى علاقاته المتبادلة وعلى نشوء حاجات موضوعية جديدة فرضت نفسها بحكم ذلك التطور، ومنها: إقامة أجهزة الدولة ووضع التشريعات وتأسيس القضاء والمحاكم وفرض العقوبات وبناء السجون وما إلى ذلك. لقد كان العراق واحداً من تلك المناطق القديمة التي ساهمت شعوبها في بلورة المصالح المتباينة للمجتمع في تشريعات ما تزال تجسد طبيعة بنية تلك المجتمعات العراقية القديمة والتناقضات والصراعات التي كانت تفعل فيها واتجاهات معالجتها والنزاعات التي نشبت بسببها. وقد تجلت الكثير من تلك الأوضاع والأفكار والأوهام والصراعات على الأرض في الملاحم التي سجلها الإنسان في هذه المنطقة من العالم القديم، ومنها ملحمة جلجامش، ثم تلك الصراعات التي كانت تدور بين الآلهة، والتي كانت في حقيقة الأمر تجسد صراعات البشر على الأرض، كما تجلت في القوانين التي صدرت عن حكام تلك العهود من تاريخ العراق، ومنها شريعة حمورابي التي يمتلك بارييس مسلتها الأصلية، في حين يمتلك العراق نسخة غير أصلية.

• وأذ نشأت في العراق فئات حاكمة كانت تمارس السلطة باسم الآلهة المتعددة أو باسم إله واحد، أو باسم الله، وكانت تمثل بشكل ملموس الفئات المالكة لوسائل الإنتاج وتجسد مصالحها وتنفيذ التشريعات والقوانين التي وضعتها لتحقيق تلك الغايات، وكانت تمارس الظلم والاضطهاد والاستغلال في حكمها، فأن المجتمع البابلي القديم قد عرف النقيض لهذه الفئات أيضاً، أي عرف بروز قوى كانت تعارض الهيمنة والتحكم والظلم والاستغلال، سواء تم ذلك باسم آلهة متعددة أو باسم إله واحد أو باسم الله أو حتى باسم مُطالبٍ بالحكمٍ وساعٍ إليه. فمن يقرأ الشرائع التي وضعت حينذاك باسم الآلهة، سيجد تجلي هذه الحقيقة واضحة في مقدمة بعض تلك الشرائع أو كتبت على ألواح بعد أي انقلاب

أو تغيير كان يحصل في الحكم والحاكم. فالحاكم الجديد كان يسجل أنه جاء لينقذ الناس من ظلم وجبروت... الخ الحاكم الذي سبقه، وأنه سينشر العدل والسلام بين الناس!

• وأعطى وجود المعارضة الفكرية والسياسية والاجتماعية إمكانيات غير قليلة لنشوء وتطور الأفكار والحوارات في المجتمع، رغم ممارسة السلطة أساليب العنف والقسوة في مواجهة الأفكار الجديدة والمعارضة. إذ وجدت في العراق حيوية فكرية ملموسة فعلاً في أوساط المعارضة وانتعاش دائم للصراع الفكري بين اتجاهات مختلفة ناشئة عن، ومرتبطة بالعيش في ظل، حضارات وثقافات وأفكار متنوعة، أو التعرف عليها من خلال الاحتكاك بها أو النقل المباشر أو غير المباشر عنها وإليها، مصحوبة بروح من التفاعل والتسامح والتفاهم بين الناس، في ما عدا الفترات التي كان الحكام يدفعون شعوب بلادهم، بأساليب وأدوات مختلفة، إلى الصراع والتناحر لتحقيق أغراضهم الخاصة، أو الغزو والنهب والسلب لجماعات وشعوب مجاورة وجلب الأسرى بأعداد كبيرة إلى بابل بعد كل غزو لبلاد أخرى وتعذيب ملوك تلك البلاد، كما حصل مع يهود أورشليم والسامرة وغيرهما من المدن الفلسطينية حينذاك. وبخلاف التوجه الشعبي التسامحي العام، كان سلوك الغالبية العظمى من الحكام القدامى والخلفاء والولاة والقادة العسكريين وجمهرة غير قليلة من كهنة المعابد القديمة ورجال الدين ورجال السياسة والقضاء، إضافة إلى جمهرة من المثقفين الذين لعبوا دوراً بارزاً في حياة وثقافة وحضارة المجتمع، يمارسون سياسات مناهضة لهذه التوجهات الشعبية السلمية. وعند متابعة تاريخ العراق في الفترة التي أعقبت دخول الإسلام إليه سيجد الإنسان حقيقة الصراعات التي كانت تدور في ما بين الاتجاهات الفكرية والسياسية والتيارات الدينية والمذهبية المختلفة، ولكن بشكل خاص بين الاتجاهات السياسية في الحكم وتلك التي في المعارضة، مع وجود اضطهاد وعسف دائمين من جانب السلطة موجه ضد قوى المعارضة الفكرية والسياسية والدينية والمذهبية والقومية على نحو خاص. وانطلاقاً من أرضية الواقع السياسي على امتداد الفترات المنصرمة عرف الناس في بلاد الرافدين في فترة مبكرة اتجاهين فكريين بخلفية سياسية هما: فكر يمثل السلطة ويعبر عنها

ويمثل مصالحها ويدافع عن استمرار وجودها في السلطة من جهة، وفكر يمثل المعارضة بكل أطرافها من جهة أخرى، وكان الصراع بينهما غير متوقف، وهو ما يزال كذلك. وقد تجلّى مثل هذا الصراع بين الاتجاهين الرئيسيين في الفكر الإسلامي، بين أصحاب النقل وأصحاب العقل، أي كانت التسميات التي اتخذت أو أطلقت على أتباع هذين الاتجاهين في مختلف مراحل تطور الحياة الفكرية والسياسية للعراق، حيث اصطف أتباع الفكر الأول بشكل عام مع الحكم وتصدى أتباع الفكر الثاني له. علماً بأن أتباع كل من هذين الاتجاهين خاضا النقاشات الفكرية والحوارات والصراعات والنزاعات الداخلية إلى حد الاقتتال الفعلي في ما بينهما.

الاستبداد العام الذي ميّز الحياة العامة للمجتمع والمصحوب بحكم فردي شمولي أو مطلق مارس فيه الحكام ووالولاة وشيوخ الدين شتى أساليب العنف والتعذيب والقتل ضد المعارضة الفكرية الدينية والاجتماعية والسياسية. وكانت المعارضة إزاء مثل هذه الأوضاع مجبرة على الدفاع عن نفسها وعلى مواجهة العنف الحكومي بالعنف أحياناً وبالسكوت والصبر وتحمل العذابات أحياناً أخرى، بسبب مفهوم ومضمون "التقية"، في فترات سيادة الدولة "الإسلامية"، إذ لم تكن منفصلة عن موازين القوى القائمة. واقتربت أحياناً كثيرة بسكوت واسع من جانب جمهرة غير قليلة من القوى الدينية، إن لم تكن قد ساهمت فيه أصلاً، إذ أن العنف الذي عرفه العراق على امتداد تاريخه الطويل، حتى ذلك العنف الذي برز في عهود ما قبل الإسلام في العراق، لم ينطلق من مواقع الشعب ذاته، رغم محاولات البعض تأكيد حصول ذلك، بل انطلق من مواقع وصفوف الحكام والفئات المالكة لوسائل الإنتاج، سواء أكانوا غزاة وغرباء عن بلاد ما بين النهرين أو وادي الرافدين، أم كانوا من أبناء البلاد ذاتها، رغم أن ظاهرة بروز الحكام الطغاة والجبابرة التي تعبر في واقع الأمر عن المحيط السياسي والاجتماعي والنفسي الذي يمكن أو يسمح بنشوء وبروز وهيمنة مثل هذه العناصر المستبدة. إن الاستعداد للمجابهة وممارسة العنف والقسوة التي كان الشعب يلجأ إليها أحياناً غير قليلة، كانت في الغالب الأعم ردود أفعال للسياسات التي كانت

تمارسها الفئات الحاكمة، وكانت تتجلى في انتفاضات أو هبات شعبية أو ثورات ضد الحكام وضد الظلم والطغيان، أو كانت بسبب تنظيم الحكام والقادة العسكريين عمليات غزو لمناطق أخرى يدعون الناس فيها إلى ممارسة أساليب السلب والنهب والاعتصاب والقتل، أي السماح باستباحة المدن المفتوحة بقرار من الحكام الغزاة، باعتبارها عقوبة موجهة ضد السكان بسبب مقاومتهم الشديدة للاحتلال أو لأي سبب آخر. وإذا كان حكام العراق القديم قد وضعوا تشريعات كثيرة لتنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية، تضمنت أحكاماً مثل الإعدام أو ممارسة التعذيب بحق الإنسان المرتكب لمخالفة معينة ضد تشريعات وقوانين البلاد، بغض النظر عن الظلم أو القسوة التي كانت تتميز بها تلك التشريعات والقوانين، فإن الخلفاء في العهود "الإسلامية" اعتمدوا بشكل خاص على إرادتهم الذاتية ورغباتهم الخاصة وأمزجتهم المتقلبة في إنزال العقوبات القاسية، بما فيها السجن والتعذيب والقتل والتمثيل بحق الناس، دون أن يشعروا بالحاجة إلى وضع التشريعات والقوانين المناسبة لفرض مثل تلك العقوبات. وغالباً ما كانت الشريعة التي وضعها شيوخ الدين المجتهدون قد وضعت من قبل هؤلاء الخلفاء على الرف وبعيداً عن التطبيق الفعلي لها، رغم أن بعضها الكثير كان يعبر عن مصالح الخلفاء والفئات الحاكمة. ومثل هذه الظاهرة جديرة بالانتباه، إذ إنها كانت تعني حصول تدهور في هذا المجال ووقوع انقطاع حضاري بالقياس إلى الفترة السابقة، أو بالقياس إلى الحضارة التي كان عليها العراق القديم. والمقارنة هنا لا تعني بأن تلك الفترات كانت ممتازة أو أفضل بكثير من حيث العلاقة بين الحاكم والمحكوم، إذ أن الحكام كانوا في تلك العهود القديمة يجدون أنفسهم أنصاف آلهة وأنصاف بشر، وبالتالي يحق لهم التحكم في حياة البشر والتعامل معهم من عل. وهذا ما كانت تجسده في حقيقة الأمر ملحمة گلگامش المشهورة مثلاً، وهي قطعة أدبية رائعة، وفي نفس الوقت استطاع الشاعر أن يجسد فكر وممارسات ومضمون تلك الرؤية المتعالية والمستبدة للحاكم، إذ كان گلگامش يرى نفسه على نحو يختلف عن البشر الاعتيادي، فنصفه الأول والأفضل ينحدر من الآلهة ونصفه الثاني ينحدر من طينة البشر. وهكذا الحال مع شريعة حمورابي التي تجسد الطبيعة الطبقيّة الاستغلالية ذات العلاقات القائمة على العبودية في المجتمع

العراقي القديم والأحكام التي قررها "إله الشمس" حمورابي، عملياً للمجتمع حينذاك. أما في عهد الخلفاء فكان هؤلاء البشر (الخلفاء والولاة أو القضاة) يجدون أنفسهم وكلاء الله على الأرض ويحكمون باسمه مباشرة وعلى البشر السمع والطاعة لا غير حتى لو نطق الحاكم بحقهم حكم الموت أو الكفر، كما يعبر عنه شعبياً! ولكن تلك الفترات شهدت أيضاً مقاومة غير قليلة من بعض القوى الدينية ومحاولات جادة للخلاص من تلك الأوضاع، سواء أكان ذلك عبر القيام بعملية تعبئة وتنظيم وتشجيع الهبات والانتفاضات والثورات، أم من خلال القيام بالمناورات وتنشيط المؤامرات والانقلابات ذات المآرب المختلفة. فالصراع على السلطة لم يكن في الغالب الأعم سلمياً، بل تميز بالعنف وممارسة القوة. ورغم أن المؤسسة الدينية كانت تعتبر مستقلة، إلا أنها كانت عملياً جزءاً من الفئة الحاكمة وتابعة لها.

• ومن هنا برزت ظاهرة عامة وثابتة تقريبا تجسدت في قيام الحكام بتنظيم ونشر أجهزة خاصة تقوم بالتريبص ورصد أفكار وأعمال ونشاط الناس ورفع التقارير عنهم إلى المسؤولين، والإعداد لقتلهم بطرق شتى، وخاصة ضد أولئك الذين كان يشك في احتمال مطالبتهم بالحكم، أو ضد العناصر والقوى المعارضة والمختلفة مع الحكام. وقد استخدمت لهذا الغرض أساليب وأدوات مختلفة بعيدة كل البعد عن الوعي بالمسؤولية إزاء الإنسان وإزاء حقه في الوجود وحرية التعبير والنشاط، كالقتل تحت التعذيب أو الاغتيال أو دس السم للضحية أو سمل العينين وجذع الأنف وقطع الأطراف أو الشنق حتى بعد الوفاة إمعاناً في الإرهاب والتمثيل بالضحية في سبيل نشر الرعب بين الناس. وقد نظمت مجازر جماعية ضد المعارضين أو حتى ضد من يشك في ولائهم للحكام، حتى لو كانوا من أقرب أقرباء الحكام. إذ كان أي شك بسيط كاف لنحر الضحية من أجل، أو بحجة، قطع، دابر المنافسة أو التآمر أو التخلص من القلق الذي كان يورق هؤلاء الحكام. كما أن بعض الحكام، وهم في خضم هذه الصراعات، قد أصبحوا ضحية ذات الأساليب التي مارسوها ضد معارضيهم ولقوا حتفهم بأساليب لا إنسانية على أيدي أتباعهم أيضاً. لقد أنشأ هؤلاء

الحكام ومن بعدهم الخلفاء والسلاطين والولاة دولة "سرية" داخل الدولة القائمة، دولة تابعة ومستقلة في آن واحد، ولكنها خاضعة في كل الأحوال للفتات الحاكمة، أو لأجزاء منها، ولكنها مضطهدة باستمرار في كل الأحوال للشعب وقوى المعارضة للحكم القائم وللبيعض من أتباعها أيضاً. وإلقاء نظرة على قائمة أسماء الحكام الذين تولوا الحكم في العراق على امتداد تاريخه الطويل، سيظهر بأن عدداً كبيراً جداً من حكام العراق ماتوا ميتة غير طبيعية بأساليب وطرق مختلفة^١.

• بروز عدد كبير من الحكام والقادة العسكريين الفرديين المتطرفين في استبدادهم الشمولي وطفغانهم وفي ابتعادهم الكامل والتام عن القيم الإنسانية التي دعا لها الإسلام نظرياً، بحجة حماية الإسلام والدولة الإسلامية والقيم الإسلامية وحياة الخليفة أو "خليفة الله على الأرض". وإذا كان الفكر الإسلامي قد ترك حيزاً إلى التعاون والرحمة بالآخر والتسامح إزاء الفكر الآخر والدين الآخر، على سبيل المثال لا الحصر ما جاء في سورة "الكافرون": "يأيتها الكفرون (١) لا أعبدُ ما تَعْبُدُونَ (٢) ولا أنتمُ عِبِدُونَ ما أعْبُدُ (٣) ولا أنا عابِدٌ ما عبَدْتُم (٤) ولا أنتم عِبِدُونَ ما أعْبُدُ (٥) لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦)"^٢، فإن سياسة الغالبية العظمى من الحكام، قد اتسمت في الممارسة العملية بالقسوة وغياب الرحمة والتعصب ضد الفكر أو الدين الآخر، وأحياناً غير قليلة إزاء الرأي الآخر، أو بين المذاهب والطوائف المختلفة في الفكر الإسلامي ذاته، بل يمكن القول الموثق بأن الحكام والخلفاء والسلاطين والولاة والقادة العسكريين، مع استثناءات نادرة، كانوا في غالب الأحيان أشد قسوة وشراسة وعدم تسامح في التعامل مع أتباع المذاهب الإسلامية المختلفة، وفق مذهب الحاكم، بالمقارنة مع أتباع الأديان الأخرى. ويقدم القائد العسكري خالد بن الوليد منذ

١ ياسين، باقر. تاريخ العنف الدموي في العراق. الوقائع - الدوافع والحلول. دار الكنوز الأدبية. بيروت.

ط ١. ١٩٩٩. ص ٣٧٦-٣٨٧.

٢ القرآن الكريم. سورة الكافرون. سورة رقم ١٠٩. ص ٦٠٣. طبعة دار الجيل. بيروت.

صدر الإسلام صورة للتعامل غير الإنساني مع سكان البلاد المفتوحة أو المحتلة. إذ تشير الكثير من الدراسات التاريخية الخاصة بتلك الفترة إلى أن خالد بن الوليد عند فتحه بلاد فارس والعراق مارس سياسة تميزت بالعنف والقسوة الدموية، إزاء الشعوب الأخرى في معارك "الفتح" بخلاف الكثير من المبادئ التي جاء بها الإسلام، ومنها ذبح الناس بعد الانتصار عليهم وهم أسرى وعزل، بسبب كونهم أبدوا مقاومة شديدة ضد الفاتحين دفاعاً عن أرضهم وعوائلهم أو عن معتقداتهم الدينية.

• وكان المجتمع في جميع تلك العهود منقسماً إلى طبقات اجتماعية متباينة في ملكيتها لوسائل الإنتاج وفي حجم ثروتها ومستوى معيشتها وفي الامتيازات التي كانت تتمتع بها، فهناك فئات اجتماعية صغيرة جداً ولكنها كانت مالكة لوسائل الإنتاج، وخاصة الأرض، أو مستحوذة عليها، ومهيمنة على الريع، فهي غنية ومتخمة تعيش على حساب كدح وبؤس وفاقاة الآخرين. وهناك الفئات الاجتماعية المنتجة للثروة المادية والدخل القومي، ولكنها منهكة وفقيرة، إضافة إلى وجود فئات واسعة بجوارها كانت تعيش على هامش الحياة والمجتمع وفي حالة مزرية من الفاقة والبؤس والحرمان. وتشكل الفئات الفقيرة مجتمعة الغالبية العظمى من السكان. وكانت هذه الظاهرة غير منفصلة عن طبيعة علاقات الإنتاج السائدة ومستوى تطور القوى المنتجة وواقع الوعي الاجتماعي والسياسي للسكان في فترات الحكم الأموي والعباسي أو في العهد العثماني في العراق أو في الفترات التي تلت ذلك، والتي لم تكن معزولة عن الطبيعة السياسية للحكم وادعائه الحكم باسم الدين في غالب الأحيان.

• ومع أن الحكم الأموي الذي ساد في العراق، ابتداءً من انفراد معاوية بالسلطة السياسية والسيطرة على القرار السياسي والتحكم غير المباشر بالقرار أو الفتوى الدينية والهيمنة على المسلمات والمسلمين، قد تميز بالفصل الفعلي والعملي بين الدولة والدين، أي بين الحاكم المطلق وبين الفقهاء من رجال الدين الذين اختصوا بشؤون الدين وتركوا شؤون الدنيا للحاكم الديني، فإن الحكم الأموي ومن بعده الحكم العباسي قد أبقيا

الإسلام عنواناً كبيراً وعماماً لدولتيهما، ولكنهما في واقع الحال فصلاً بين الدين والدولة إلى حدود بعيدة أيضاً، ولكنهما كانا يلعبان باستمرار دوراً حاسماً في رسم وتوجيه وصياغة قرارات الفقهاء لصالح الحكام، ولم تكن تسمية الحاكم بالخليفة أو بأمير المؤمنين سوى غطاء للتأثير الواسع على فكر ومشاعر الناس الدينية ومساعدتها لممارسة الاستبداد والإرهاب بحرية أكبر، إذ أن الحكم كان "ملكياً وراثياً" (خلافة وراثية) من الناحية العملية. وهكذا كان الأمر مع الحكم العثماني. فرغم أن الحكام العثمانيين تجنبوا بشكل عام إطلاق اسم خليفة على أنفسهم واكتفوا بلقب السلطان، كما مارسه قبلهم السلاجقة في العراق، إلا في حالة استثنائية واحدة، باعتبارهم ليسوا من قبيلة قريش المكية ولا من العرب، على وفق المعايير التي وضعت لمن يحتل مركز الخليفة في الإسلام في العهد العباسي.

• وسادت في هذه العهود ظاهرة التمييز إزاء الشعوب والأقوام الأخرى غير العربية، والأديان الأخرى غير الدين الإسلامي، سواء أكان ذلك إزاء الفرس، أم الكرد، أم التركمان، أم غيرهم من الأقوام، وسواء أكان ذلك إزاء المسيحيين، أم اليهود، أم الصابئة المندائيين، أم المجوس، أم الأيزيديين، أم المانويين أم غيرهم من أتباع الديانات الأخرى، باعتبارهم أدنى مستوى من العرب، أو بتعبير أدق، من العرب المسلمين! واتخذت هذه الظاهرة صيغاً متطرفة وشرسة وأساليب زجرية عنفية في التعامل مع الآخرين، وفيها الكثير من الغطرسة، عندما كان الآخرون يطالبون بحقوقهم المشروعة والعادلة، إذ غالباً ما اتهموا بالشعبوية ويتفسر خاطئاً لهذا المفهوم. لقد نشأت مشكلة حقيقية تتمثل في صورة "الأنا" عند طبقة الخاصة مقابل صورة "الأخر" للطبقة العامة، وصورة "الأنا" العربي مقابل صورة "الأخر" غير العربي، وصورة "الأنا" المسلم مقابل صورة "الأخر" غير المسلم. وكانت تتداخل صورة "الأنا" في مقابل تداخل صورة "الأخر" في الحالات الثلاث لتتحول إلى تمييز طبقي وإثني وديني في آن واحد، وأصبحت المصيبة عندها كبيرة والعواقب كارثية.

● لا شك في أن بعض فترات الحكم العباسي وفترة من فترات الحكم العثماني كانت أقل شدة في هذا الشأن وكانت العلاقات في ما بين الناس من مختلف الشعوب والأديان أكثر تسامحا وتعاوناً، إذ لا بد من الإشارة إلى أن بعض الحكام لم يمارس مثل هذه السياسات التمييزية المعروفة بالشدة في الفترة الأولى من الحكم العباسي أو في سنوات حكم المأمون، في حين أن بعضهم الآخر مارسها بقسوة بالغة، وكذا الحال في فترات من الحكم العثماني، كما في زمن السلطان سليمان القانوني مثلاً. ولكن سياسة التمييز بمختلف صورها كانت حاضرة دوماً على امتداد فترة الحكم الأموي والحكم العباسي، كما اتخذت أبعاداً جديدة في فترة الحكم العثماني. ومع أن هذه الظاهرة السلبية التي مارسها الحكام قد وجدت تعبيرها في سلوك أفراد المجتمع، وبهذا القدر أو ذاك، إلا أنها مع ذلك كانت "العامة" من مختلف الأقوام أقل تأثراً بممارسات الحكام في قضايا التمييز الإثني والديني والمذهبي أو غير ذلك، في ما عدا تلك الفترات التي كان الحكام أو بعض شيوخ الدين يؤلبون الناس ويدفعون بهم لإيذاء الآخرين وممارسة التمييز ضدهم واعدن إياهم بولوج الجنة والعيش معاً وجنباً إلى جنب مع ولدان وحوار. وهكذا تتكرر هذه المسرحية في الوقت الحاضر لا في العراق فحسب بل وفي منطقة الشرق الأوسط عموماً.

● كانت ظاهرة التمييز إزاء المرأة وسلب حريتها واعتبارها أدنى مستوى من الرجل في العقل والكفاءة والحقوق والواجبات عامة وسائدة في المجتمع العراقي على امتداد قرون طويلة، إذ كان وما يزال المجتمع في العراق يعتبر مجتمعاً ذكورياً لا غير. فالمجتمع الذكوري لم يكتف باضطهاد المرأة وسلب حريتها وحقوقها وفرض السجن البيتي عليها وتوجيه الإساءات المتنوعة لها فحسب، بل اعتبرها ماكنة لإنتاج الأطفال والمتعة الشخصية أو موضوعاً للجنس وأداة لتنظيم البيت والمطبخ، رغم ما كان يقال "بأن المرأة كانت سيدة البيت، وكانت أو ما تزال تمتطي زوجها كما يمتطي الفارس حصانه"، ورغم التغيرات الكبيرة التي صاحبها المجتمع العراقي والديانات فيه عبر القرون المنصرمة. وكانت النظرة إلى المرأة سلبية باعتبار أنها أقل عقلاً من الرجل أو ناقصة العقل، وفق ما ورد في تفسير

بعض المجتهدين لما ورد في القرآن أو في موقف المسلمين منها. وكانت سياسات الخلفاء والولاة في الدول الإسلامية المتعاقبة تعبيراً صارخاً عن هذه النظرة الدونية إزاء المرأة والتي تجلت في التمييز المتعدد الجوانب ضدها وفي الاستبداد الذي أصبح قاعدة عامة في سلوك الرجل إزاء المرأة. وأصبح الحكام حينذاك "يمتلكون" عدداً كبيراً جداً من الجوارح والألمات والخصيان، إلى جانب أربع زوجات سمحت بها الشريعة الإسلامية. وهذه الظاهرة ما تزال قائمة في العديد من الدول العربية والإسلامية، ومنها العراق، وخاصة تلك الدول التي تعيش الماضي السحيق في الحاضر.

وفي ضوء هذه الملاحظات يطمح الباحث إلى إلقاء الضوء بشكل مكثف على البعض من هذه الظواهر التي يمكن أن تساهم في تحليل وتفسير نسبي لواقع الحياة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية والثقافية التي عاشها العراق على امتداد القرن العشرين. إنها محاولة لمعرفة الأسباب والعوامل التي كانت وما تزال تكمن وراء بروز ظواهر سلبية غير اعتيادية في حياة الشعب العراقي في المرحلة الراهنة، أسباب بروز مستبدين وطغاة متطرفين جداً وقساة ساديين لا تعرف الرحمة أو الشفقة طريقها إلى قلوبهم وعقولهم، ورنجسيين غلاة تتجسد فيهم الخطيئة بأقصى معانيها من أمثال الطاغية السادي والرنجسي صدام حسين الذي كان مصاباً بجنون العظمة والشيذرفرينة، والذي حكم العراق بالحديد والنار حتى يوم سقوطه والذي لم يتخل عن وقاحته وشراسته ورنجسيته حتى اثناء محاكمته، رغم معارضة الغالبية العظمى من بنات وأبناء الشعب العراقي لمثل هذا الحكم المطلق ولمثل هذا الحاكم المستبد والبغيض. ولكنها تميزت في الوقت نفسه، سواء أكانت بالنسبة للعراقيات والعراقيين في الداخل، أم الذين أجبروا على الاغتراب والعيش في الشتات، بالخصب الفكري والنشاط السياسي والمقاومة المستمرة من جانب المعارضة العراقية وجزء كبير من بنات وأبناء هذا الشعب، لما كان يجري في الوطن ومكافحة إرهاب السلطة الفكري والسياسي والجسدي والنفسي، ومكافحة الاضطهاد والاستغلال والحرمان والقهر الاجتماعي، رغم الجذب الفكري والسياسي العامين والثقافة الصفراء المؤدلجة التي

قام النظام بنشرها لأكثر من ثلاثة عقود عجاف في العراق وسعيه إلى نشرها في العديد من البلدان العربية وبين قوى غير قليلة، وخاصة بين الشباب.

إن هذا الكتاب يعتبر محاولة لا تريد الكشف عن طبيعة النظم السياسية التي حكمت العراق خلال سنوات القرن العشرين فحسب، بل تسعى إلى معرفة وتشخيص بعض الخصائص التي تلتقي عندها مجموعات غير قليلة من القوى السياسية العراقية، التي لا تختلف كثيراً عن الخصائص التي تميز بها النظام المقبور في العراق. وفي كتابي الموسوم "ساعة الحقيقة.. مستقبل العراق بين النظام والمعارضة" (بيروت ١٩٩٥) وكذلك في كتابي الموسوم "الماساة والمهزلة في عراق اليوم" (دار الكنوز الأدبية بيروت ٢٠٠٠)، توقعت بأن المعارضة العراقية إن تسلمت السلطة في العراق سوف لن تختلف كثيراً عن القوى الحاكمة أو الحاكم بأمره، بغض النظر عن العباءة التي تحاول التبرقع بها أو الواجهة التي تتستر بها. أي أنها سوف تمارس ذات السياسة التي مارسها الطاغية صدام حسين وتستخدم ذات الأساليب التي استخدمها في البقاء في الحكم والهيمنة على الشعب. وقد برهنت الحياة مع الأسف الشديد وإلى حدود بعيدة صواب هذا الاستنتاج. ومن هنا تبرز أهمية العمل على مسألة مركزية هي:

العمل على إعادة تربية وتكوين الإنسان العراقي وتحصين الفرد عموماً، والقوى السياسية العراقية خصوصاً، بلقاعات الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والاعتراف بالآخر واحترامه وممارسة حقوق القوميات والعدالة الاجتماعية، بالكره الشديد والرفض الكامل للاستبداد، والظلم، للاستغلال والاضطهاد والإرهاب والعسف والقتل، وكذلك الرفض الكامل للفكر الشمولي وللطغاة والمستبدين وللسياسات الدكتاتورية التي يمارسونها، والرفض الكامل للعنصرية والتمييز العنصري أو الإثني والديني والمذهبي أو القبلي أو العدا "للآخر" وإصدار الأحكام المسبقة ضده، أو العيش دون دستور ديمقراطي أو عدم احترام القانون من جانب الدولة والسلطة السياسية والمجتمع، تعتبر أبرز مهمة من مهمات هذا البحث المتواضع الذي يسعى الباحث إلى وضعه بين أيدي القارئة العراقية والقارئ

العراقي في الداخل والخارج، وكذلك بين أيدي كل الذين اکتووا بجحيم الطاغية صدام حسين ونظام حكمه الشمولي أو جحيم الطغاة في كل مكان، وبين أيدي كل قارئ العربية. لا نأتي بجديد إن قلنا بأن ليس من وراء هؤلاء الحكام أو المعارضة المشابهة للحكام سوى فقدان الحرية الشخصية وانتهاك الكرامة الإنسانية، سوى الجوع والحرمان والبؤس، سوى السجن والتعذيب والقتل، سوى الحرب والموت. والظلم إن دام دمراً، كما قيل في الحكم القديمة التي ما تزال وستبقى تحتفظ بصحتها وحيويتها دوماً. وفي هذا الدمار والبؤس والعسف عاش الشعب العراقي أكثر من أربعة عقود، الذي تفاقم سنة بعد أخرى، مما أكد صحة ومصداقية هذه الحكمة القديمة. فنزيف الدم لم ينقطع والسجون لم تفرغ، وماكنة التعذيب لم تتوقف، والضحايا استمرت بالتساقط واتسعت دائرتها حتى يوم سقوط النظام. والمقابر الجماعية التي تكتشف في الوقت الحاضر ومجازر الأنفال والتهجير والتعريب القسري تأكيد صارخ على ذلك.

ورغم سقوط النظام الدكتاتوري، فما زال الناس في العراق يعانون من أوضاع تحمل ذات السمات التي عانى الناس منها كثيراً، وسيبقى يعاني في المستقبل أيضاً، ما لم يسع الجميع، نساء ورجالاً. شيباً وشباباً، إلى مقاومة هذه الظواهر والتصدي لها والسعي الدؤوب لاجتثاثها من المجتمع ومن عقلية السياسيين المحترفين وغيرهم ومن عقليتنا أيضاً، ومن أجل أن نجعل من مبادئ الحرية والديمقراطية وشرعة حقوق الإنسان والتعددية الفكرية والسياسية والثقافية والتداول السلمي والديمقراطي البرلماني للسلطة واحترام القانون وممارسة بنود الدستور جزءاً من وعينا السياسي والاجتماعي والثقافي الفردي والمشارك وممارساتنا اليومية، وجزءاً من وعينا بوجودنا على هذه الأرض، وجزءاً من حياتنا اليومية وتطورنا ومستقبل الأجيال القادمة، وجزءاً أصيلاً من أساليب وقيم تربيتنا لبنات وأبناء الأجيال الجديدة التي تولد في العراق أو في الغربية، جزءاً من ثقافتنا.

إن الإرهاب الذي تفجر في العراق في أعقاب سقوط النظام كان متوقفاً، فهي جزء من تداعيات الحروب. وهي نشأت لأسباب عدة، منها بشكل خاص:

● الطريقة غير الطبيعية التي تم بها إسقاط النظام الدكتاتوري، أي عبر الحرب والتدخل الخارجي وإعلان احتلال العراق من قبل الولايات المتحدة وبريطانيا وموافقة مجلس الأمن الدولي على ذلك رسمياً ورفض الشعب العراقي وقواه السياسية التي ناضلت ضد النظام الدموي للاحتلال، بعد أن عجزت قوى المعارضة السياسية تغيير الدكتاتورية وتأمين المجتمع الديمقراطي للشعب بكل مكوناته القومية والدينية والمذهبية والفكرية والسياسية. ولا شك في أن قرار رفع الاحتلال عن العراق رسمياً من جانب مجلس الأمن الدولي قد اقر بضرورة تحقيق ذلك عملياً خلال الفترة القادمة، ليتمكن العراق من أن يلعب دوره الفعال والمستقل في سياسة المنطقة بأسرها.

● التركة الثقيلة التي خلفها النظام بعد سقوطه وأجواء العنف والقسوة والكرهية التي اشاعها في المجتمع والعجز عن فهم مضامين الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وحدودها الفعلية.

● الاستعدادات التي اتخذها النظام المخلوع قبل سقوطه لمواجهة القوات الأجنبية والقوى السياسية العراقية التي كانت معارضة لنظامه ومحاولة العودة إلى السلطة ثانية، رغم معرفته بكره الشعب له والذي لم يدافع عنه عند الحرب، بل كان يتمنى سقوطه والخلص منه.

● الإرهاب المتطرف الذي تمارسه الأحزاب السياسية الإسلامية المتطرفة والتكفيرية التي لا تمت إلى واقعنا الراهن بصلة، بل تعود إلى عهود غابرة لا مكان لها في القرن الحادي والعشرين، وهي التي تقيم تحالفاً سياسياً إرهابياً مع قوى النظام الدكتاتوري وأجهزته القمعية السابقة ومع غيرها من القوى الظلامية.

● شعور بعض القوى السياسية والدينية والمذهبية بأنها الخاسرة من سقوط النظام، وأخرى بأنها الرابحة من ذلك السقوط، في حين أن ليس هناك من خاسر غير قوى الإرهاب والظلام والدكتاتورية، وأن ليس هناك من رابح غير الشعب بكل مكوناته. إلا إن المهيمن

على السلطة يمارس نهجاً يؤكد وجود جمهرة خاسرة وأخرى رابحة وعلى أسس دينية ومذهبية، وهي المشكلة الكبيرة التي تدمر الهوية الوطنية والمواطنة في العراق.

• تفاقم تدريجي فاحش للنزعة الطائفية السياسية لدى الأحزاب الإسلامية السياسية القائمة على أساس المذهب وتجليات ذلك على أعضاء ومؤيدي تلك الأحزاب وانعكاساتها السلبية على العلاقات الإنسانية في المجتمع، والتي يمكن أن تهدد وحدة المجتمع العراقي وتطوره وتقدمه المنشود.

• الأساليب غير العقلانية والسيئة التي مارستها قوات الاحتلال الأمريكية والبريطانية مع السكان وتشجيعها مسألتين سلبيتين هما الطائفية والعشائرية، في محاولة منها للتقرب إلى الناس وتجاوز الأحزاب الوطنية المدنية والعلمانية التي كافحت ضد النظام المخلوع، إذ تسببت هذه السياسة الخرقاء في نشوء إشكاليات جديدة سيبقى يعاني منها المجتمع فترة غير قصيرة قادمة. كما أن قوات الاحتلال لم تتعامل مع الواقع العراقي سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، بل عسكرياً بشكل خاص. كما ارتكبت أخطاء فادحة وفاحشة لا تعود غلى حضارة القرن الحادي والعشرين والادعاء بالدفاع عن حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية في التعامل مع السجناء في سجن "أبو غريب" أو في حالات كثيرة مماثلة أخرى.

• ولم تكن قوى المعارضة العراقية في مستوى المسؤولية والأحداث من جهة، واندفاع بعضها ليحيي الطائفية باعتبارها ردة فعل لسياسات النظام المقبور الطائفية من جهة ثانية. وهي خطيئة كبرى بحق العراق ومستقبله المنشود.

إن سقوط النظام وفر أرضية صالحة فقط، وعلينا حرث وزراعة هذه الأرض الطيبة والمعمّاة ببذور المحبة والحرية والديمقراطية والاعتراف بحق تقرير المصير للشعب الكردي وبالفيدرالية والمساواة والعدالة الاجتماعية، الاعتراف بحقوق الإنسان وحقوق والمرأة ومساواتها بالرجل وحقوق القوميات الأخرى وتوطيد الأمن والسلام والصدقة مع شعوب العالم، لنحقق عبرها ما كان وما يزال يصبوا إليه هذا الشعب بقوميته ومكوناته الأخرى.

إن ما زرع من قبل الحكام الجدد في عراق ما بعد صدام حسين حتى الآن سوف لن
يحصدوا غير العاصفة!

الكتاب الذي أضعه بين أيدي القارئ والقراء يتكون من أحد عشر مجلدات. المجلد
الأول والمجلد الثاني يشكلان المدخل لدراسة أحداث القرن العشرين، في حين تتركز
المجلدات التسعة الباقية بأحداث القرن المذكور.

يبحث الكتاب أو المجلد الأول في بعض أبرز سياسات الدولة الأموية والدولة العباسية في
العراق وتأثيراتها على المجتمع العراقي وعلى شخصية الفرد العراقي والتي يمكن ان تجد
تعبيرها الصارخ في سلوك الإنسان في الفترات اللاحقة، مع كل ما يتراكم على هذا السلوك
من جديد خلال العهود اللاحقة.

يتضمن هذا الكتاب ١١ فصلاً موزعة إلى مباحث عدة.

الكتاب الأول

المدخل

لمحة مكثفة من واقع العراق في العهدين الأموي والعباسي

الفصل الأول

عوامل نهوض وسقوط الدولة الأموية في الشام

مارس النبي محمد بن عبد الله نهجاً فكرياً وسياسياً جديداً في شبه الجزيرة العربية لنشر مبادئ الدعوة الإسلامية في مكة والمدينة والمناطق المجاورة وتمكن من استقطاب كثرة من الناس لدعوته. لم تكن الدعوة الإسلامية منغلقة على نفسها، بل كانت دعوة تبشيرية تسعى إلى كسب الناس إليها وضمهم إلى الدين الإسلامي باعتباره آخر الديانات السماوية. وبالتالي لم يقتصر الكسب الجديد لعبة الأوثان فحسب، بل شمل دعوة أتباع الديانات الأخرى لتتحول إلى الدين الإسلامي. وهي الرسالة التي حملها قادة "الفتح" الإسلامي وجيوشه والدعاة إلى المناطق والأقوام الأخرى. وكان لا بد لهذا النهج الذي اختطه والمبادئ والأفكار التي بشر بها والسياسات التي اتبعها والأساليب التي مورست حينها، ومن بعده الخلفاء الراشدون، في توسيع الدعوة الإسلامية ومن أجل كسب المزيد من الناس وضمهم إلى الدين الإسلامي عبر عمليات احتلال مناطق جديدة في العالم ووضع شعوبها تحت الحكم العربي الإسلامي، أو ما أطلق عليه ضمن "ديار السلام"، أي الإسلام، بعد أن تم اعتبار جميع الديار الأخرى التي لم تدخل إلى الخيمة الإسلامية بـ "ديار حرب"، أي "ديار الكفر" إذ كانت المجموعة الأخيرة من المناطق والشعوب مرشحة لحروب "الفتح" والاحتلال من قبل جيوش المسلمين. كان لا بد لمثل هذا النهج أن يساهم في توسيع رقعة الأراضي المحتلة والخاضعة للدعوة الإسلامية وعدد السكان الخاضعين لسيطرة القوات العربية المقاتلة من جهة، وأن يتطور الاحتكاك والتفاعل في ما بين العرب المسلمين القادمين من شبه الجزيرة العربية، وهي منطقة بداوة فعلية، وبين سكان البلاد المفتوحة والمحتلة حديثاً من غير المسلمين من مختلف الأقوام والأديان، وأن يحصل التفاعل والتأثير المتبادل في ما بينهم

من جهة أخرى، وأن يقود كل ذلك موضوعيا، وارتباطا بطبيعة الحكام من قادة دينيين وسياسيين وعسكريين، إلى حدوث تحول نوعي سريع نسبيا في النهج العام وفي السياسات اليومية وفي الإدارة وممارسة الحكم وفي مضمون العلاقة بين البشر وسبل التعامل مع الشعوب والبلدان التي جرى احتلالها من جانب قوات الإسلام وفُرضت الوصاية عليها. وكان لا بد، من أجل تأمين تحقيق أهداف الحملات العسكرية التي كانت تقودها قوات الإسلام في الفترات اللاحقة، أن تتخذ الدعوة أبعادا أخرى غير الأبعاد والأهداف التي كانت تحرك محمداً وقلّة من صحبه نحو الفتح في بداية الدعوة، كما أن سبل التعامل مع شعوب الأراضي المفتوحة والمحتلة قد أصبحت أكثر فأكثر في غير صالح تلك الشعوب. وكان لا بد لمثل هذا التحول النوعي أن يحصل فعلا بسبب التغيرات الجوهرية الواسعة التي جرت على بنية وذهنية وأهداف القوى التي كانت تقود الحملات العسكرية الملتزمة بالدعوة وبالمبادئ التي كانت ما تزال حديثة العهد أو طرية في أذهان الناس، وحيث كان محمد ما يزال يساهم في توجيه وتفسير ما كان يقصده بتلك المبادئ أو يراد منها، وبسبب المصالح التي كانت ترتبط بها تلك القيادات العسكرية والدينية. وتشير الأخبار والمعلومات المنقولة عن تطور الدعوة في تلك الأيام الخوالي إلى أنها كانت قد توجهت في بدايتها صوب الفقراء والمعوزين ومتوسطي الحال وصغار التجار من بنات وأبناء مكة ومن ثم يثرب بعد الهجرة، في حين أنها قد توسعت وتوجهت بعد صلح الحديبية، وعبر المساومة المعروفة التي توصل إليها محمد مع بيت آل سفيان لضمان نجاح الدعوة وتوطدها، إلى أرستقراطية قريش ومكة المتنفة من أجل إدخالهم في دين الإسلام والاستفادة منهم لصالح هذه الدعوة. وكانت هذه الأرستقراطية المكية القريشية لها أهدافها الخاصة، إذ أنها كانت تطمح في الاستفادة من الدعوة المحمدية الجديدة، بعد أن عجزت عن التصدي لها والإجهاد عليها، من خلال احتوائها واستخدامها لأغراضها الاقتصادية والاجتماعية، وفي احتلال مواقع ومناطق جديدة

تستفيد منها في نشاطها التجاري والاقتصادي وعمليات الفتح القادمة^٢. فسعت بوضوح إلى تعزيز مواقعها وإلى رفع دورها وزيادة نفوذها وضمن تأثيرها المباشر وقيادتها الفعلية لقوات الإسلام، التي كانت تتحمل عبء الفتح، من أجل تحقيق مصالحها وأهدافها الحيوية في المناطق التي كانت "تفتح" باسم الدعوة الإسلامية، وإلى إبعاد العناصر الأكثر أيماناً بالدعوة والأكثر التزاماً بالمبادئ التي جاء بها محمد بن عبد الله. وكتب التاريخ تشير بوضوح إلى أن الفتوحات الإسلامية قد وفرت إمكانيات كبيرة لهذه القوى الانتهازية والطامعة باتجاهات أساسية عديدة، منها على سبيل المثال لا الحصر:

• إخضاع شعوب ومناطق كثيرة ووضعها تحت سيطرة القواد والقوات الإسلامية وتكوين إمبراطورية واسعة الأرجاء والنفوذ.

• نشوء إمكانيات جديدة أمام الكثير من هؤلاء القادة لفرض هيمنتهم على ثروات وأراضي الشعوب المحتلة واستثمارها واستغلال الفلاحين فيها لصالحهم وتأمين الحصول على الامتيازات والمكاسب المادية والمالية الكبيرة والمتنوعة، إضافة إلى المكانة الاجتماعية والجاه والنفوذ السياسي والتأثير المتعدد الجوانب والأغراض من خلال المشاركة بتلك الفتوحات.

• نشوء مصالح مشتركة للقواد العسكريين والسياسيين والقيادات الدينية وحاشياتهم العاملة في القوات المشاركة في معارك نشر وتثبيت الإسلام وعمليات الفتح العسكرية والاحتلال وازدياد الرغبة في توسيع رقعة الاحتلال لا لنشر الدعوة فحسب، بل من أجل الحصول على المزيد من الأراضي والثروات والمكاسب المادية، إلى جانب كسب الأفراد لإشراكهم في حروب الفتح القادمة أو لخدمة أغراض أخرى.

٢ شعبان، محمد عبد الحي محمد. صدر الإسلام والدولة الأموية ٦٠٠-٧٥٠ م (١٢٢) هجرية. الأهلية للتوزيع والنشر. بيروت. ١٩٨٧. ص ٢٦-٧١.

● والمعلومات التاريخية تشير إلى تسارع غنى وثروة الكثير من تلك القيادات السياسية والدينية والعسكرية منذ نهاية خلافة عمر بن الخطاب وبداية تولي عثمان بن عفان الخلافة على الديار الإسلامية، رغم أن مجموعة كبيرة وخيرة من صحابة محمد قد تصدت لهذه الاتجاهات ولكنها عجزت عن إيقافها أو حتى الحد منها. وكان علي بن أبي طالب وأبو ذر الغفاري هما من ابرز هؤلاء الصحابة.

● وكانت الطريقة التي يعمل بها الولاة والقادة العسكريون قد ساهمت في أن يكون القادة أنفسهم سادة المجتمع والفئة العليا من الطبقة الأكثر رفاهية، وكان في مقدورهم مساعدة بقية أبناء هذه الطبقة على زيادة ثروتهم أو حتى معاقبتهم من خلال مصادرة ثروات البعض منهم لأي سبب كان. وإذ برزت هذه الظاهرة في فترة الخلفاء الراشدين واتسعت في فترة الحكم الأموي، فأنها أصبحت السمة المميزة في المرحلة الثانية والثالثة من العهد العباسي. وكان يلوح للبعض من دارسي أوضاع الخلافات العربية بأن الخلفاء، وبسبب تلك العقوبات والمصادرات، كانوا لا ينطلقون في حكمهم من مواقع طبقية أو يتصرفون بحس اجتماعي فنوي، بل كانت مصلحتهم الخاصة هي المحدد لذلك. ويبدو لي أن هذا التقديراً خاطئاً، إذ أن المصالح الخاصة وتلك العقوبات التي كان ينزلها الخلفاء ببعض الأغنياء كانت لا تنفي الارتباط الأسري، ومن ثم الفئوي أو الطبقي بين الحاكم، وهنا الخليفة، وبين بقية أفراد الأسرة والفئة الاجتماعية أو الطبقة التي يمثلها عملياً ويتبنى مصالحها، إذ أن الارتباط القبلي والفئوي الاجتماعي، أو ما يمكن أن يطلق عليه أيضاً بـ "الاصطفاف الطبقي" أو الاصطفاف الاجتماعي وبضمنه صيغته القبلية، لا ينفي المنافسة في ما بين أفرادها، ولا ينفي العقوبات التي يمكن إنزالها بهم عند خروجهم عن أسس معينة تضر بالأسرة أو الفئة الاجتماعية كلها، أو عند بروز حاجة معينة لدى الحاكم ذاته لا يجد غير العقوبات للحصول على ما يبتغيه لنفسه.

● ومارس بعض القادة العسكريين المسلمين أساليب بالغة القسوة والشراسة في التعامل مع الشعوب التي كان يراد فتحها واحتلال أراضيها، وخاصة تلك الشعوب التي

كانت تبدي مقاومة للمحتلين الجدد، بغض النظر عن الدعوة التي يحملونها أو أية أهداف أخرى يسعون إليها. فالمعلومات التاريخية تشير إلى أن القائد العسكري البارز في القوات الإسلامية، خالد بن الوليد، الذي تولى قيادة المسلمين في معارك فتح العراق وبلاد فارس، قد نفذ حملات دموية ضد الفرس والعراقيين في آن واحد بعد أن انتصرت جيوش الإسلام في "معركة أليس" بحدود عام ٦٣٤ م على جيوش الفرس والقبائل العربية الموالية لها، حتى اصطبغ ماء النهر بدماء ضحاياه، علما بأنه نفذ تلك المجزرة البشرية البشعة، التي لم يكن بحاجة إليها أو إلى ذلك الذبح الأهوج للبشر، بعد أن حقق الانتصار. وسبب إصراره على تنفيذها يعود إلى قسم أدلى به بعد أن شاهد المقاومة العنيدة التي أبدتها القوات الفارسية والعربية الموالية لها في الدفاع عن منطقتهم. والمجزرة التي نفذت بعد هذه المعركة، نفذت أيضا في معركة القادسية بحدود عام ٦٣٥ م، وفي معركة جلولاء بحدود عام ٦٣٧ م، وفي معركة تكريت في حوالي عام ٦٣٨ م. نقل السيد باقر ياسين في كتابه الموسوم "تاريخ العنف الدموي في العراق" عن أولى تلك المعارك (معركة أليس) عن كتاب البداية والنهاية لابن كثير من الجزء السادس ما يلي: "وبدأ القتال بين الطرفين وكان قتالا ضاريا وصبر المسلمون صبرا بليغا ... ثم جاء النصر ومالت الكفة لصالح المسلمين وبان النصر لهم "فنادى منادي خالد، الأسر ... الأسر، لا تقتلوا إلا من امتنع عن الأسر. فأقبلت الخيول بهم أفواجا يساقون سوقاً وقد أوكل بهم رجال يضربون أعناقهم في النهر، ففعل ذلك بهم يوما وليلة ويطلبهم في الغد وبعد الغد وكلما حضر أحد ضربت عنقه في النهر وقد صرف ماء النهر إلى موضع آخر فقال له بعض الأمراء: إن النهر لا يجري بدمائهم حتى ترسل الماء على الدم فيجري معه فتبرَّ بيمينك فأرسله فسال النهر دماً عبيطاً"٤.

٤ ياسين، باقر. تاريخ العنف الدموي في العراق. الوقائع - الدوافع - الطول. دار الكنوز الأدبية. بيروت. ط ١. ١٩٩٩. ص ٨٦. نقلا عن: ابن كثير. البداية والنهاية. الجزء السادس. دار أحياء التراث العربي. بيروت. ص ٣٨١.

• ولكن تلك الفتوحات، رغم ما جلبته من مكاسب ونفوذ وهيمنة للغالبية العظمى من القبائل العربية المشاركة، وخاصة لرؤساء القبائل والقواد العسكريين، عجزت عن تهدئة الصراعات المبررة حول النفوذ والدور الأول والقيادي وحول المكاسب والجاه بين تلك القبائل العربية وفي داخل البيوت المنحدرة من قريش وبين الكثير من الصحابة والقادة العسكريين الذين كانوا ينتمون إلى بيوت أو قبائل عربية عديدة، علما بأن هذا الصراع الذي كان موجودا قبل ظهور الدعوة المحمدية واستمر في فترة وجود النبي محمد، قد اتخذ أبعاداً جديدة بعد وفاته مباشرة وتركز على موقع القيادة من المسلمين، أي على مركز الخليفة ومراكز الولاية في المناطق المختلفة التابعة، والتي كانت تعني بدورها السيطرة على بيت المال وتوزيع الثروة المتراكمة وتحريك القوات وتنظيم معارك التوسع والفتوحات أو احتلال مناطق جديدة لأغراض الحصول على منافع اقتصادية للقواد العسكريين ورجال الدين والمحاربين المبرزين.

• وكان واضحاً بأن مجاميع من المسلمين كانت تمنح ثققتها إلى هذا الصحابي أو ذاك، إذ كانت ترى فيه الشخص المناسب لاحتلال مركز الخلافة ومواصلة الدعوة وتدعوه إلى أخذ زمام المبادرة في هذا الصدد. وهكذا توزعت ولاءات المسلمين في أعقاب موت النبي محمد على عدد من الصحابة، وكان هذا الأمر طبيعياً ومفهوماً أيضاً، إذ أن المصالح كانت متباينة، وكانت تلك المجموعات ترى بأن هذا الخليفة أو ذاك هو القادر على تحقيق مصالحها ويعبر عن آمالها ورغباتها. وهي الظاهرة التي تستحق الإشارة إليها، إذ أنها تجلت حينذاك في الانشطار الاجتماعي للمسلمين وتوزع تأييدهم على صحابة الرسول أولاً، والأخذ بمبدأ الأمر شورى بينهم" ثانياً. وبرز هذا الانشقاق بشكل واضح بعد اغتيال الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وبدء الاختيار بين علي بن أبي طالب وعثمان بن عفان. ففي الوقت الذي وقف الفقراء من المسلمين إلى جانب علي بن أبي طالب سعياً منهم إلى منحه ثققتهم، كان رأي التجار القرشيين والاميسوريين والأرستقراطية المكية إلى جانب اختيار عثمان بن عفان. وفي ضوء ذلك توزع الولاء فيما بعد بين البيتين القرشيين على نحو خاص. وكان

علي بن أبي طالب ينحدر من أسرة عبد المطلب بن هاشم الفقيرة، في حين كان عثمان ينحدر من أسرة أمية بن عبد شمس الغنية، أو من الجناح الأرسطراطي لعائلة عبد مناف المكية الأكثر غنى. ولوحظ ذلك الانشطار الشعبي بشكل صارخ في الموقف من خلافة علي بن أبي طالب، ومن بعده الحسن أو الحسين، وهما من أبناء علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة الزهراء بنت الرسول محمد، من جهة، ومن معركة الجمل وخلافة معاوية بن أبي سفيان وولده يزيد وآل أمية من بعدهما من جهة أخرى.

• حصول احتكاك حضاري أوسع من السابق بين عرب البادية والمدن الصحراوية وبين سكان الحضارات القديمة والمتقدمة، سواء أكان ذلك بالنسبة للحضارة البيزنطية، أم الحضارة الساسانية الفارسية، أم تراث وبقايا الحضارات القديمة في العراق وسوريا ومصر والدولة الإغريقية، التي لعبت دورا كبيرا في عملية بناء الدولة الجديدة وفي بنية وسلوك الحكم الأموي في الشام والحكم العباسي في بغداد.

وساهم كل ذلك بدور ملموس في إحداث تغييرات مهمة في عقلية وأساليب حكم وعمل ونشاط العرب الذين تركوا البادية خلفهم لا في الحجاز حسب، بل وفي المناطق التي جرى احتلالها وإخضاع سكانها لهم. وقد كان هذا واضحا في التوجيهات والتعليمات التي كان يقدمها عمر بن الخطاب إلى الولاة بعد فتحهم لمناطق جديدة، كما حصل في العراق مثلا، سواء أكان ذلك بالنسبة للموقف من الأرض، أم بالنسبة للخراج، أم بصدد سبل التعامل مع الناس من غير المسلمين ومن أديان أخرى. إذ كان عمر بن الخطاب، بما عرف عنه من عدل واحترام للصحابة، يسعى، قبل إصدار أي قرار بشأن صيغة التعامل مع قضية معينة في المناطق المفتوحة حديثا، إلى الإلمام بالواقع القائم في تلك المناطق والأسس التي كانت تقوم عليها العلاقات الاقتصادية والاجتماعية مثلا، ثم يعتمد إلى استشارة الصحابة ليتوصل معهم إلى قرار معين يوجه به عامله في هذه المنطقة أو تلك ويلزمه على العمل بموجبه. وكان هذا الأسلوب في التعامل يساهم في تجنب تلك المناطق جملة من الإشكاليات والتعقيدات غير الضرورية، رغم انه لم يكن يعني وضع حد نهائي للتناقضات والصراعات

التي كان لا بد لها أن تنشأ هناك بحكم طبيعة الاحتلال وبحكم وجود قوى منتصرة وأخرى خاسرة، وبحكم المصادرات التي كانت تقع على الأموال المنقولة وغير المنقولة للسكان من أصل البلاد، باعتبارها أسلاب حرب لا غير. وكانت سطوة المحتل وإجراءاته ثقيلة جدا وتزداد ثقلا وشدة وقسوة عندما كان أصحاب الأرض يقاتلون بشجاعة، وربما بشراسة عادلة، دفاعا عن وطنهم ويرفضون الاستسلام للمحتل الجديد بسهولة.

واتخذ هذا الصراع منذ اغتيال عمر بن الخطاب وتولي عثمان بن عفان الخلافة من بعده أسلوبا جديدا في التخلص من الخصوم السياسيين. وإن اختلفت الآراء بشأن أسباب اغتيال عمر بن الخطاب، فإنها لا يمكن أن تخرج أو تبتعد كثيراً عن عدم ارتياح قوى سياسية واقتصادية واجتماعية معينة من سياسات عمر بن الخطاب ومن مواقفه إزاء العناصر الفاسدة من الولاة^٥. كما عمدت القوى التي كانت على خلاف مع الخليفة الثالث عثمان بن عفان، سواء على طريقة حكمه أم نهجه ومواقفه، إلى أسلوب الاغتيال السياسي للخلاص منه ومن ولاته وقادته العسكريين الذين دب في صفوف أغلبهم الفساد والظلم والاستغلال، إضافة إلى ممارسة عثمان بن عفان نفسه أساليب المحسوبية والمنسوبية في تعيين الولاة والمسؤولين والقواد العسكريين، حيث أحلت آل أمية المراكز الأساسية في المناطق التي تم فتحها والهيمنة عليها من جانب قوات المسلمين. وكان عثمان بن عفان نفسه، الذي ينحدر من هذه العائلة القرشية الكبيرة، من كبار تجار وأغنياء مكة. ويمكن اعتبار هذا الأسلوب المتطرف (الاغتيال السياسي) في العمل السياسي ظاهرة جديدة وبادرة خطيرة في حياة الإسلام والمسلمين حينذاك والذي أنتشر فيما بعد ليكون ضحيته الثالثة علي بن أبي طالب، ومن ثم الحسن بن علي بن أبي طالب والكثير من أحفاد علي بن أبي طالب وأحفاد الحسن والحسين، والكثير من الصحابة من الخلفاء والولاة والشخصيات البارزة في الدولتين

٥ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الإسلام السياسي. "الاغتيال السياسي في الإسلام". مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. الطبعة الأولى. نيقوسيا. ١٩٩٥. ص ٢٠٩.

الأموية والعباسية والدولة العثمانية لاحقاً^٦. وهو ما يزال أحد الأساليب الواسعة الانتشار في العراق وفي عدد من الدول العربية الحديثة وكذلك الدول الإسلامية. لم يبق الاختلاف بين المسلمين محصوراً في الموقف إزاء الخلافة فحسب، بل اتسع مع مرور الزمن ليشمل مختلف السياسات والمواقف وتفسير القرآن والسنة النبوية. وبالتالي نشأت أرضية رحبة لمزيد من التباين والاختلاف والصراع في ما بين المسلمين وفي مختلف أمصارهم، والذي تجلى فيما بعد في التشريع الديني وفي نزاعات لا حصر لها. وكان هذا الصراع طبيعياً وموضوعياً للعوامل التالية:

١. حصول تغيرات وتحولات واسعة وحقيقية في واقع المجتمعات العربية أو المجتمعات التي خضعت للحكم العربي "الإسلامي"، إذ لم يعد معها ممكناً ممارسة ذات الأساليب والأحكام التي كانت تستخدم في مجتمعات الجزيرة العربية.
٢. نشوء (أو) وتطور وتغير ملموس في المصالح الحيوية للفئات الاجتماعية في الدولة الجديدة والصراع في ما بين القبائل وقياداتها "السياسية" حول السلطة أو النفوذ والثروة والجاه والمكانة الاجتماعية.

٦ جرت أول محاولة تأمر للاغتيال السياسي في بداية الدعوة المحمدية عندما اتفقت بعض القوى القرشبية المناهضة للدعوة في ما بينها على قتل محمد بن عبد الله والخلص من دعوته وهي في مهدها وقبل استفحال أمرها، إلا أن هذه الخطة قد فشلت بعد أن انكشفت المؤامرة وغادر محمد مع مجموعة من صحبه مكة مهاجراً إلى يثرب (المدينة) تاركاً علياً يرقد في فراشه، مما أفضّل خطط المتأمرين. والجدير بالإشارة إلى أن تلك الفئات التي كانت تنتمي إلى الأسر القرشبية الغنية والأرستقراطية المكية هي التي هيمنت فيما بعد على الحكم ابتداءً من خلافة عثمان بن عفان على نحو خاص، إذ لم يكن في مقدور علي بن أبي طالب في فترة خلافته القصيرة التخلص من دورهم في حياة المسلمين، رغم ما أجراه من تغييرات في الأمصار التي كانت خاضعة للخلافة الإسلامية ولا حتى تغيير جميع الولاة المعينين على تلك الولايات. ك. حبيب

٣. بروز تفسيرات واجتهادات عديدة ومتنوعة للآيات القرآنية وأحاديث النبي محمد أو السنة النبوية بالارتباط مع التغيرات التي كانت تجري في تلك المجتمعات من جهة، ومع تباين المصالح التي كانت تحرك أصحاب التفسير من جهة ثانية. فقد ظهرت قوى أصولية أو سلفية تريد ممارسة ما جاء في القرآن وما ورد على لسان محمد أو تطبيق السنة بحذافيرها، وأخرى ترى في ذلك تغييرا للزمن المتحرك والواقع المتغير والمصالح المتباينة، بغض النظر عن النوايا التي كانت تحرك المجموعتين. وقد أطلق على أتباع هذين النهجين في النظر إلى أمور المسلمين بأهل النقل وأهل العقل في الإسلام. وهما مصطلحان يعبران عن جوهر التباين بين الاتجاهين النقلي المنغلق على نفسه والجامد على الماضي، والاتجاه العقلي المنفتح على الحوار والقادر على التجدد النسبي.

لم تساعد الظروف الموضوعية التي سادت في مركز الدعوة الإسلامية في فترة الرسول محمد أو سنوات إدارة الخلفاء الراشدين لشؤون المسلمين ولا في تجربتهم القصيرة على إرساء أسس قيام دولة عربية أو إسلامية جديدة تستند إلى إدارة حكومية ومؤسسات فعلية. فالقيادة كانت دينية - عسكرية ميدانية تعتمد بالدرجة الأساسية على الخليفة الفرد وعلى اقرب الصحابة والقادة العسكريين إليه، في تمشية أمور الرعية من خلال إدارة شؤون بيت المال والعلاقة بالولاة واتخاذ قرارات القيام بفتوحات جديدة وإدارة شؤون الحرب والمناطق المفتوحة. حتى عملية اختيار الخلفاء الراشدين لم تنهض على أسس واضحة واختلفت طبيعة القيادة والمهمات من خليفة إلى آخر. والالتزام بموضوع الشورى لم يكن مفهوما تماما في الممارسة العملية، إذ أنه في كل الأحوال غُيِبَ دور وحق المسلمين كأفراد في اختيار المسؤولين عنهم، بل اشدت في فترات لاحقة وشمل الصحابة والوجوه البارزة في الإسلام التي غُيِبَت هي الأخرى أيضا. وفي أعقاب اغتيال عثمان بن عفان لم يبرز الاختلاف بين أهل مكة والمدينة والمناطق التابعة على من يخلف عثمان فحسب، بل أمتد الخلاف ليشمل قضايا عديدة، إذ تنوعت وتبلورت واتسعت تلك الاختلافات والخلافات فيما بعد وأصبحت أكثر التباسا وتعقيدا وأشد صراعا حيث اقتترنت بالقوة والعنف وخوض المعارك

الدامية من أجلها، والتي تجلت لا في حياة الخليفة علي بن أبي طالب ومنافسته على الخلافة والتباين معه في المواقف فحسب، بل وفي الفترة التي أعقبت اغتياله. ويشير الإمام الشهرستاني إلى ذلك حيث كتب يقول: " وانقسمت الاختلافات بعده إلى قسمين: أحدهما الاختلاف في الإمامة" والثاني الاختلاف في الأصول. والاختلاف في الإمامة على وجهين: أحدهما : القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار" والثاني: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين"^٧. ومع ذلك فإن الفترة الأولى بعد وفاة محمد مباشرة مكّنت جماعات الأنصار والمهاجرين من معالجة موضوع الخلافة بالحوار والأساليب السلمية وبعيدا عن العنف واستخدام السيف بخلاف الفترة اللاحقة التي أعقبت تولي عثمان للخلافة. وكانت فترة خلافة عثمان بن عفان وطريقته في إدارة شؤون المسلمين وما نشأ عن ذلك من تعقيدات سببا في تفاقم الخلافات والصراعات بين المسلمين. وتوجه المخالفون لسياسات عثمان بن عفان وولائه في الأمصار المختلفة إلى المدينة وحاصروا داره وطالبوه باختيار أحد ثلاثة مقترحات قدمت له، ولكنه رفضها جميعا، واستخدم الرفض حجة للهجوم على داره وقتله^٨. قال صاحب كتاب "الملل والنحل" الإمام الشهرستاني بهذا الصدد، وعند ذكره للخلافات العشر التي بدأت بين المسلمين، ما يلي: الخلاف التاسع: في أمر الشورى واختلاف الآراء فيها" واتفقوا كلهم على بيعه عثمان رضي الله عنه، وانتظم الأمر، واستمرت الدعوة في زمانه، وكثرت الفتوحات، وامتألاً بيت المال، وعاشر الخلق أحسن الخلق،

٧ الشهرستاني، الأمام أبو الفتح محمد عبد الكريم. الملل والنحل. تخريج محمد بن فتح الله بدران. الطبعة الثانية. مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة.. ص ٣٢. النهار تعني المهالك.

٨ إمام، عبد الفتاح إمام د. الطاغية - دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي - سلسلة عالم المعرفة ١٨٣. سلسلة ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت. مارس/آذار ١٩٩٤. ص ١٩٧.

وعاملهم بأبسط يد“ غير أن أقاربه من بني أمية قد ركبوا نهابر* فركبته، وجاروا فجير عليه، ووقعت في زمانه اختلافات كثيرة، وأخذوا عليه أحداثاً كلها محالة على بني أمية:...”^٩ وازدادت التعقيدات مع تنامي عمليات الفتح الإسلامي لأراضي الشعوب الأخرى، حيث لم تعد استشارة الصحابة بكافية للحكم أو لتسيير دفة الدولة المتسعة أفقياً.

وقد رافقت نهاية عهد الخلفاء الراشدين وبداية نشوء الدولة الأموية ظواهر عديدة كانت لها عواقب سلبية على طبيعة هذه الدولة ونهجها وسياساتها إزاء المسلمين وإزاء الشعوب الأخرى في البلدان التي فتحتها قوات الإسلام وضممتها إليها واعتبرتها جزءاً من الدولة العربية الجديدة. إذ لم تنهض الدولة الأموية باتفاق المسلمين ولم يتسلم معاوية بن أبي سفيان الخلافة، وهو المنحدر من عائلة أمية القرشية، بتأييد واسع من المسلمين، بل جاء نتيجة حرب طاحنة بعد نزاعات وصراعات مريرة ومتواصلة وبروز أكثر من مركز للحكم، كما عبر معاوية نفسه عن ذلك في ردّه على ترحيب رجال قريش به في المدينة حين صعد المنبر وقال متحدياً إياهم: "أما بعد فإنني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي مجالدة..."^{١٠}. كما جاءت بعد انتزاع التنازل من الحسن بن علي بن أبي طالب الذي كان هو الآخر يطالب بالخلافة باعتبارها حقاً من حقوق آل بيت علي بن أبي طالب. ففي الوقت الذي كان علي ابن أبي طالب خليفة للمسلمين في مقره في الكوفة، اتخذ معاوية بن أبي سفيان من الشام مقراً له وأعلن عن نفسه خليفة على

* النهابر (بكسر الباء): المهالك، والأمور المتعددة الشديدة الصعبة، والحفر في الأكام. من هامش الشهرستاني في كتابه الملل والنحل. ص ٣٢.

٩ الشهرستاني، الأمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. مصدر سابق. ص ٣٢ ٢
١٠ إمام، إمام عبد الفتاح د. الطاغية - دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي - عالم المعرفة ١٨٣، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت. مارس/آذار ١٩٩٤ م. ص ١٩٩.

المسلمين. لقد حاول الأخير استثمار التحكيم الذي جرى على الخلافة بعد رفع القرآن وتوقف القتال في معركة صفين عام ٣٧ هجرية و٦٥٧ ميلادية ليعلن عن نفسه خليفة. رفض التحكيم من قبل علي بن أبي طالب وأتباعه، وكذا الخوارج^{١١}، إلا أنهم رفضوا علياً أيضاً، ولكن تشبث معاوية بنتيجة التحكيم ومارسه إلى حين اغتيال علي بن أبي طالب، عندها فرض التنازل عن الخلافة على الحسن ابن علي بن أبي طالب لصالح معاوية وولده يزيد ابن معاوية.

ومارس الحكام الأمويون، ابتداءً من معاوية وتواصلًا مع سياسة عثمان بن عفان، مع استثناء فترة الإمام علي بن أبي طالب القصيرة، إضافة إلى استخدام العنف وخوض المعارك الدموية، أساليب التهديد وفرض الأمر الواقع القائم وإنزال العقاب بالمخالفين الذين كانوا يرفضون تقديم البيعة أو الذين كانت تشم فيهم أو تفوح منهم رائحة المقاومة للخلفاء الجدد. يورد الدكتور إمام عبد الفتاح إمام نقلاً عن كتاب العقد الفريد لأبن عبد ربه نموذجاً صارخاً للأساليب التي أتبعته في عهد الأمويين لانتزاع البيعة الشكلية للخليفة من الناس حيث كتب يقول بأن عمال معاوية كانوا لا يختلفون عنه في أساليبه "فعندما أرسل يطلب رأيهم في أمر أخذ البيعة ليزيد" وليا للعهد" قام يزيد بن المقنع، فلخص الموقف الأموي من الخلافة في عبارة موجزة بليغة عندما جمع فأوعى!. قال: "أمير المؤمنين هذا" وأشار إلى معاوية.. "فإن هلك، فهذا" وأشار إلى يزيد.. "فمن أبي، فهذا" وأشار إلى سيفه!.. فقال له معاوية: "أجلس، فإنك سيد الخطباء"^{١٢}. كتب السيد رفاعي يقول: "لقد كان جند يزيد بعد واقعة الحرة وغيرها يطلبون إلى الرجل القرشي أن يبايع ليزيد، ولا من ناحية اقتناعه الديني طبعاً، ولا بدافع الترغيب والمال، ولا بسياسة الرقة واللطف التي قد ينال

١١ راجع بشأن الخوارج الكتاب التالي: السابعي، ناصر بن سليمان بن سعيد. الخوارج والحقيقة الغائبة.

ط ٢. مكتبة الواعد. مسقط. ٢٠٠٣.

١٢ راجع: المصدر السابق. ص ٢٠٦/٢٠٥.

بها أكثر مما ينال بالشدة والعنف، بل من ناحية السيف والإرهاب، يجب أن يبايع وأنفه راغم، ويجب أن يبايع مع ما يرى من انتهاكهم المدينة. كانت جند يزيد تقول للقرشي: بايع على أنك عبد قن ليزيد، فأن أباي ضرب عنقه، فكانت مقتله ذريعة. ثم انظر ما كان من حصارهم مكة التي إذا قال قائلها: يا أهل الشام، هذا حرام الله الذي كان مأمنا في الجاهلية يأمن فيه الطير والصيد فاتقوا الله يا أهل الشام"، صاح الشاميون "الطاعة"١٣. وقد نشأ عن هذا الواقع وعن السياسات التي مارسها الأمويون معارضة سياسية ودينية واسعة قادت إلى مزيد من التصادم بين الفريقين: الحكم والمعارضة، لا في الشام وحدها، بل وبشكل خاص في المناطق التابعة لها والبعيدة نسبيا عنها، ومنها مناطق العراق. وراحت الدولة الجديدة تتحرى عن أساليب وأدوات تسمح لها بمواجهة تلك الصراعات الداخلية وتفكر في طرق مكافحة الخصوم. وكان مؤسس الدولة الأموية، معاوية بن أبي سفيان، أول من عمد إلى وضع مجموعة من تلك الإجراءات التي نشأت عن بعضها نتائج إيجابية وعن بعضها الآخر عواقب سلبية كثيرة لا تزال المناطق العربية والكثير من البلدان الإسلامية تعيش صوراً منها حتى الوقت الحاضر وستبقى تعاني منها زمناً طويلاً قادماً أيضاً، وسيأتي البحث بشأنها لاحقاً.

شهد المسلمون تحولاً نوعياً جديداً ومتميزاً مع نشوء وتطور الدولة الأموية في الشام. وقد مس هذا التغيير النوعي بشكل خاص أهم وأبرز اتجاهات ومضامين الحكم والإدارة والجيش والشرطة وعلاقة الحكم بالناس من العرب المسلمين والمسلمين من غير العرب، وكذلك العلاقة مع الناس من أديان ومذاهب أخرى في المناطق التي ضمت طوعاً بعد حصارها، أو قسراً في إطار هذه الدولة الجديدة. فقد أخذ الحكم الجديد تدريجاً بالعديد من مفاهيم وأساليب وأدوات الحكم والإدارة المتقدمة نسبياً والأكثر تعقيداً ولكنها في الوقت

١٣ رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون. في جزئين. الجزء الأول. ط ٢. الألف كتاب الثاني ٢٩٢. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٩٧. ص ٣٥.

نفسه كانت الأكثر ابتعادا عن الناس والأكثر تميزا بالعنف والجبروت والبذخ، وراحت تمارس بعض عادات وتقاليد الحكم التي كانت سائدة في الدولة البيزنطية وكذلك بعض تقاليد الحكم في الدولة الساسانية الفارسية أو حتى تقاليد حكم أقدم من ذلك بكثير. علما بأن الخلفاء الراشدين قد بدأوا هم أيضاً بإدخال العديد من تقاليد وعادات الحكم التي لم تكن معروفة ولا معهودة لديهم سابقا، رغم الفترة القصيرة التي حكموا فيها بالحجاز. وإذا كان عمر بن الخطاب قد سعى إلى أخذ ما هو إيجابي لتطوير الإدارة وأسلوب التعامل مع شعوب الأراضي المحتلة حديثا، فإن عثمان بن عفان قد سعى إلى أخذ ما هو سلبي أيضا من تلك التقاليد والعادات وخاصة تكديس الثروة والعيش المرفه على حساب بيت المال وتكوين الحاشية. وقد أشير في حينها إلى أنه وجدت عند عثمان بن عفان عند وفاته أموالا طائلة، كما جاء في كتاب عبقرية علي للأستاذ عباس محمود العقاد في قوله: ".. وكان هو نفسه غنيا ينعم بما ينعم به الأغنياء، يسكن في داره التي بناها في المدينة بالحجر والكلس .. وجعل أبوابها من الساج، وأقتنى أموالا وجنانا وعيونا بالمدينة .. ويوم قتل كان عنده من المال خمسون ومائة ألف دينار، وألف ألف درهم، وقيمة ضياعه بوادي القرى وحينئذ وغيرهما مائة ألف دينار وخلف خيلا كثيرا وإبلا...".^{١٤}

لعب الاحتكاك الفكري والثقافي بين حكام الشام الجدد القادمين من شبه الجزيرة العربية وبين حملة ثقافات وحضارات أخرى أكثر تقدما وتطورا كالحضارة البيزنطية والساسانية الفارسية وحضارة وادي الرافدين ووادي النيل دورا بارزا في عملية التفاعل والتحول التي عاشها الحكم الأموي والمجتمع حينذاك. ولم تقتصر هذه الظاهرة الجديدة على مركز الحكم الأموي فحسب، بل وجدت تعبيرها أيضا في الأقاليم التابعة له^{١٥}. فكانت حزمة مهمة من

١٤ المصدر السابق نفسه. ص ١٩٦

١٥ يشير أبن الطقطقي بشأن تأثير العرب بالدولة البيزنطية والفارسية في مجال التنظيم الإداري والسياسي للدولة وفي فترة الخلفاء الراشدين وبعد فتح العراق إلى ما يلي: "لما كانت سنة خمس عشرة من الهجرة، وهي خلافة عمر رضي الله عنه، رأى أن الفتوح قد توالفت وأن كنوز الأكاسرة قد مُلكت وأن

تقاليد الحكم وعادات وتصرفات وأساليب عيش الحكام الفرس، وكذلك الإدارة الحكومية، قد انتقلت إلى الخلفاء والحكام أو الولاة العرب مما ساعد على بروز عدة ظواهر إيجابية وأخرى سلبية في آن واحد، منها مثلا:

١. ابتعاد الحكم عن الناس وبروز دوائر وسيطة تقف بين الحاكم (الخليفة) أو والي وبين الرعية. وأصبح الحكام يعتمدون على تقارير الوسطاء في معرفة أحوال الرعية والتي كانت تخضع لضمائر وأهواء أولئك الوسطاء الذين اعتمدوا بدورهم على الأجهزة أو الدواوين التي أقاموها.

٢. تفاقم ممارسة الجور والاستغلال ضد أكثرية السكان حينذاك وتفاقم الفجوة المعيشية بين الغالبية العظمى من السكان، وبين الأقلية الحاكمة والمالكة للثروة والمهيمنة على أسلاب وإيرادات الفتوحات الإسلامية. لقد كان الخليفة أو والي يمنح ما يشاء لمن يشاء، سواء أكانت عطاياه أرضاً زراعية أم أموالاً من بيت مال الرعية أم كان ينصب والياً أو قاضياً أو رئيس شرطة ليحقق من خلال كل ذلك ما يشاء من ثروة وجاه.

٣. تنامي الفساد وانتشاره في أرجاء الدولة الأموية وتفاقم الصراعات في المجتمع وفي أوساط الفئة الحاكمة التي تنافست على الغنى والمناصب والجاه. ولم يبق الفساد

الحمول من الذهب والفضة والجواهر النفيسة والثياب الفاخرة قد تتابعت، فرأى التوسع على المسلمين وتفريق تلك الأموال فيهم، ولم يكن يعرف كيف يصنع وكيف يضبط ذلك، وكان بالمدينة بعض مرازية الفرس فلما رأى حيرة عمر قال له: يا أمير المؤمنين إن للأكاسرة شيئا يسمونه ديوانا جميع دخلهم وخرجهم مضبوط فيه لا يشذ منه شيء وأهل العطاء مرتبون فيه مراتب لا يتطرق عليها خلل. فتنبه عمر رضي الله عنه، وقال: صفه، فوصفه المرزبان. ففطن عمر لذلك ودون عليها الدواوين وفرض العطاء، جاء ذلك في كتاب "العصر العباسي الأول للدكتور شوقي ضيف حيث يضيف قائلا: "وكان هذا الديوان الأصل الذي تأسست عليه الإدارة الحكومية للخلافة الإسلامية." راجع في هذا الصدد: ضيف، شوقي د. العصر العباسي الأول، تأريخ الأدب العربي ٣، دار المعارف بمصر، القاهرة. ١٩٧٢. ص ١٩.

محصوراً في أوساط الفئة الحاكمة العليا، بل انتشر إلى أجهزة الدولة حينذاك مما تسبب في تزايد نقمة السكان في أرجاء الدولة الأموية.

٤. ممارسة سياسة التمييز بين القبائل العربية لصالح بعضها على حساب البعض الآخر، مما أدى إلى تفاقم الخلافات بين تلك القبائل العربية. وكان الحكم يقف إلى جانب المنحدرين من أمية أولاً، وأولئك المنحدرين من القبائل الموالية لها، في حين كان الغضب والجور قد سلط على أولئك المنحدرين من الهاشميين والعباسيين من قریش.

٥. ممارسة سياسة التمييز بين المسلمين العرب والمسلمين من غير العرب والموالي لصالح العرب. وتجلي ذلك في تولي المناصب والأعمال والتعامل اليومي، حيث تم إبعاد الموالي تدريجاً عن مختلف مراكز الدولة تقريباً وجرت الاستهانة بهم وتحقيرهم واعتبار كثرة منهم وكأنهم من أعداء العرب، مما أدى إلى تصاعد موجات الاستياء والغضب لدى السكان من غير العرب، إضافة إلى التمييز الذي تعرض له أتباع الديانات الأخرى^{١٦}. ولم تقتصر ممارسة التمييز إزاء الموالي على الخلفاء والحكام الأمويين فحسب، بل امتدت لتشمل القبائل العربية التي نزحت إلى الشام وعاشت على مقربة من الخليفة، وهي المؤيدة لسياسات الخلفاء الأمويين. وأوردت الدكتورة واجدة الأطرقي أنموذجاً صارخاً يدل على ممارسة هذا التمييز بطابعه العنصري الذي مارسته القبائل العربية حينذاك إزاء الموالي، إذ كتبت نقلاً عن كتاب محاضرات الأدباء ما يلي: "وكان العرب، وبخاصة أبناء القبائل منهم لا يرتضون زواج بناتهم من الموالي، فقد روى أن أحدهم خطب بنتاً من أعراب سليم وتزوجها، فركب محمد بن يسير الخارجي إلى المدينة فشكا إلى الوالي ذلك، ففرق بين المولى وزوجته وضربه مائتي سوط وحلق رأسه ولحيته وحاجبيه وفيها يقول محمد بن يسير:

١٦ زكار، سهيل د. تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد. دار الفكر - دمشق ١٩٨٢. ص ٢٣٤.

وفي المائتين للمولى نكال
إذا كافأتهم ببناات كسرى
وفي سلب الحواجب والحدود
فهل يجد الموالي من مزيد
فأيّ الحق أنصف للموالي
من أصهار العبيد إلى العبيد

وكانت بنو أمية لا تستخلف بني الإمام، وقالوا لا تصلح للعرب^{١٧}. ثم أشارت إلى التمييز الذي مارسه الخلفاء إزاء أبنائهم من الحرائر والإماء وأوردت شعرا بهذا الخصوص نسب إلى عبد الملك: ^{١٨}

ألم أنهكم أن تحملوا هجناكم
وما يستوي المران هذا ابن حرة
على خيلكم يوم الرهان فتدرك
وهذا ابن أخرى ظهرها متشرك
وتضعف عضداه ويقصر سوطه
وتقصر رجلاه فلا يتحرك
وادركنه خالاته فنزعه
إلا أن عرق السوء لا بد يدرك

٦. ممارسة سياسة التمييز بين الخاصة والعامة من الناس، إضافة إلى تفاقم أشكال التمييز والاستغلال ضد الرقيق، لصالح الخاصة، بحيث كان الرقيق، وكذلك العامة، يعانون من حياة الضيم والظنك والاستغلال والابتعاد عن المشاركة في الحياة السياسية والثقافية والعامة للدولة الجديدة.

وكانت هذه الحالة من بين أهم الأسباب وراء المشاركة الواسعة من أوساط معينة من بني قريش والموالي والعامة من الناس في التآمر ضد الدولة الأموية والسعي إلى إسقاطها لصالح المنافسين لها من بيوتات بني قريش الأخرى.

إلا أن هذه الجوانب السلبية لم تستطع إخفاء جوانب إيجابية مهمة في حياة الدولة الأموية الجديدة. فإلى جانب حصول التلاقح الحضاري والاحتكاك بالديانة المسيحية

١٧ الأترقجي، واجدة مجيد عبد الله د. المرأة في أدب العصر العباسي. دار الرشيد للنشر. منشورات

وزارة الثقافة والإعلام. الجمهورية العراقية. سلسلة دراسات ٢٥٤. بغداد. ١٩٨١. ص ٣٤.

١٨ المصدر السابق نفسه. ص ٣٤.

والقيام بترجمة الكثير من الكتب القيمة في مختلف العلوم، وخاصة في مجالات الفلسفة والطب، عن اليونانية والهندية والفارسية، التي ساهمت في إغناء الفكر العربي والإسلامي وتنشيط الحركة الفكرية والحوارات العقلانية والتأليف من جانب العرب والمسلمين بشكل عام، مارس معاوية بن أبي سفيان مبدأ الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، أي الفصل بين الدولة والدين عمليا في أول دولة عربية "إسلامية" حديثة، وفي أعقاب فترة الخلفاء الراشدين، حيث لعب الفقهاء دور السلطة الدينية المنفصلة فعلاً عن الدولة الأموية^{١٩}، رغم أن القرار النهائي كان بيد معاوية بن أبي سفيان بسبب أسلوبه الاستبدادي والتسلطي في الحكم وليس بسبب مسؤوليته الدينية، إذ كان يتخذ تلك القرارات أو يوافق على ما يقرره الفقهاء أو يرفضه وفق مصالحه أو وفق ما يريد. ولم يحصل أن اجتمعت الشريعة والسياسة معا في الحكم بأي حال، رغم المحاولات التي بذلها عمر بن عبد العزيز في هذا الصدد.

واقترنت الاتجاهات الجديدة في الحكم ببروز ظواهر البذخ والأبهة وتشبيد القصور الفارهة من جانب الحكام وأصحاب الثروات وتعظيم الخليفة وسائر الحكام، إضافة إلى ابتعاد الحكام عن بعض أبرز خصائص بعض الخلفاء الراشدين والكثير من صحابة محمد حينذاك، وبشكل خاص غياب التواضع والاستماع للرأي الآخر أو القبول بالنقد والاحتكاك الدائم بالناس والاهتمام بشؤون المسلمين ومنهم على وجه الخصوص الفقراء والمعوزين، والتخلي تدريجاً عن تطبيق أحكام القرآن وسنة محمد في علاقاتهم اليومية مع السكان من المسلمين ومن غير المسلمين، وسواء أكان ذلك في مركز الدولة الأموية أم في أطرافها والأقاليم البعيدة عنها. ولم يكن كل ما تخلوا عنه سلبياً، إذ أن التغيرات التي طرأت على حياة المجتمعات الجديدة والتطور الحاصل في حياة السكان قد فرضت جوانب معينة في

١٩ لطفى، مصطفى د. نهاية الدولة الدينية في الإسلام. الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن. مجلة قضايا فكرية الكتاب الثاني عشر والثالث عشر. أكتوبر/ تشرين أول ١٩٩٣. القاهرة. ص ٣٠٣-٣٠٥.

مثل هذا الاتجاه. إلا أن هذا لا يعني بأن كل ما تخلوا عنه كان تجسيدا لموقف إيجابي أو تطوراً تقديمياً، أو أن كل ما احتفظوا به كان سليماً، إذ أن الحكام قد أبقوا على بعض الجوانب التي كانت تخدم مصالحهم وتساعد على استمرارهم في الحكم وكانت في الوقت نفسه ضد مصالح الأكثرية القاطنة في إطار الدولة الأموية المترامية الأطراف حينذاك، أي ضد "الرعية".

واجه حكام بلاد الشام الجدد ظروفاً جديدة استوجبت منهم وضع أسس جديدة غير التي كانت تمارس في فترة الخلفاء الراشدين. وفي هذا كانت الدولة الأموية قد خطت خطوات مهمة نحو التقدم. ولكن الحكم الجديد انتهج سياسات أخرى تمثلت في ممارسة أساليب غير معهودة نجمت عن تلك الحالة التي رافقت نشوء الدولة الأموية. إذ اقترن ذلك بتخلي الحكام العرب الجدد عن حياة البداوة الصحراوية والقبلية البسيطة والخشنة والجافة والانتقال إلى حياة المدينة الحديثة والناعمة والأكثر حيوية وحركة، وإلى النشاطات التجارية والزراعية والصناعية الحرفية المستقرة. كانت في مدينة الشام حضارة مدينية بيزنطية متقدمة تختلف عن حياة البداوة العربية التي جاء بها معاوية، رغم أنه كان والياً على الشام قبل أن يفرض نفسه خليفة على المسلمين. ولكن تبلورت في الشام تدريجاً حضارة جديدة هي مزيج من الحضارتين، حضارة البادية وحضارة المدينة وتشابكت علاقات الشام المدينية البيزنطية بحياة الحكام القادمين من البادية ومن مكة ويثرب، أي جسدت تشابكاً بين الحضارة المسيحية والحضارة الإسلامية الجديدة.

كان معاوية أحد أفراد وقادة الجيش الذي وجهه أبو بكر الصديق تحت قيادة يزيد بن أبي سفيان لفتح سورية ثم عين عاملاً على أحد أقسام بلاد الشام بعد وفاة يزيد بن أبي سفيان عام ١٨ هجرية/ ٦٣٩ م. وأستمر في منصبه في عهد عمر بن الخطاب وبداية عهد عثمان بن عفان حتى عينه الأخير والياً على بلاد الشام، إضافة إلى وضع ولاية الجزيرة في

عهدته في عام ٢٥ هجرية/٦٤٥م^{٢٠}. ثم أصبح معاوية بن أبي سفيان المؤسس الأول للدولة الأموية، ثم الخليفة الأول في أعقاب معركة صفين عام ٣٧ هجرية/ ٦٥٧ م التي انتهت بالتحكيم المعروف بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان لصالح الأخير ثم اغتيال علي بن أبي طالب في مقر خلافته في الكوفة فيما بعد وأثناء صلته في جامعها على يد أحد الخوارج المدعو عبد الرحمن بن ملجم، وهو من الذين رفضوا التحكيم في معركة صفين وأدانوا عليا ومعاوية باعتبارهما خارجين على أحكام القرآن والسنة، إذ لا يجوز تبديل الخليفة الذي اختاره المسلمون بتلك الطريقة. وبقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب طوت آخر صفحة لعهد الخلفاء الراشدين، وبدأت صفحة جديدة هي صفحة الدولة الأموية في الشام والمناطق التابعة لها، ومنها العراق.

جاء تشكيل الدولة الأموية بمثابة انتصار كبير لآل أمية على بقية بيوتات قريش التي كانت تطالب بالخلافة والسلطة على المسلمين. وكان لقيام الدولة الأموية بقوة السلاح من جهة، وتنامي المعارضين لها من قريش ومن القبائل العربية الأخرى من جهة ثانية، وسعي الحكام الجدد إلى ترسيخ كيان الدولة الجديدة مهما كان الثمن غالبا من جهة ثالثة، والتميز المتعدد الجوانب الذي مارسه الحكام وأتباعهم من جهة رابعة، نتائج سلبية على طبيعة وسياسات وإجراءات الحكم، إذ أنها ساهمت في إدخال وممارسة أساليب قهرية في مواجهة المجتمع من جانب الخلفاء والولاة ابتداءً من عهد معاوية بن أبي سفيان. وكانت هذه السياسة الزجرية من بين الأسباب التي ساعدت في البداية على استمرار وجود آل أمية في الحكم، إلا أنها وعلى المدى البعيد ساهمت في نخر النظام وأضعافه وعزله عن القاعدة الاجتماعية، عن الرعية في الشام وفي سائر أرجاء الدولة الأموية، ومن ثم في إسقاطه، إذ أن ولاة بني أمية في المناطق التي شكلت جزءاً من الدولة الأموية كانوا يسيرون على طريقة خليفتهم في ممارسة القسوة والاضطهاد والمحاربة بالرزق إزاء معارضي الخليفة دون رحمة.

٢٠ المصدر السابق نفسه، ص ١٢٢/١٢٣

وإذا كان قد تسنى لمعاوية بن أبي سفيان، الذي تميز بالحنكة السياسية والدهاء والطموح المقترن بالقدرة على تحقيق ما يصبو إليه، من تثبيت أركان حكمه في الشام خلال سنوات معدودات ومن ثم توسيع مساحة الدولة العربية الجديدة وجني ثمار تلاحق وتفاعل متبادل بين الثقافة أو الحضارة العربية البدوية وبين الثقافة والحضارة الشامية البيزنطية والساسانية الفارسية وغير الفارسية الأكثر تطوراً، فإن الحكام الذين جاءوا من بعده لم يكونوا جميعاً بتلك الصفات والقدرات أو المواصفات المطلوبة للحكم. ومع أن الغالبية العظمى من الخلفاء الأمويين كانت تدعي الحكم باسم الدين وتعتبر نفسها ظل الله على الأرض، فإنها في واقع الحال كانت قد فصلت الدولة أو الحكم عن الدين، وكانت في الوقت نفسه تبتعد أكثر فأكثر عن مبادئ الدين الإسلامي في التعامل اليومي مع الناس، أو عن ممارسة شعائر الدين وعن ممارسة العدل ومبادئ الأخلاق التي جاء بها الإسلام، مما أعاظ مجموعات من أشد المسلمين تمسكاً بأحكام القرآن والسنة، بالرغم من التغيرات الكبيرة التي طرأت على حياة المسلمين وبقية الرعية خلال فترة حكم الأمويين. وجاء هذا التغير في نهج الحكم الأموي لا بسبب عدم انطباق الواقع الجديد على الواقع الذي انطلقت منه الدعوة المحمدية فحسب، بل وبسبب تخلي الحكام الجدد عن جملة من الأسس المبدئية أيضاً التي كان في مقدورهم الالتزام بها وممارستها، ومنها الموقف من جباية إيرادات بيت المال، وكذلك الموقف من توزيع تلك الأموال بين المسلمين بصورة عادلة، أو الموقف المتمسم بالتمييز الصارخ إزاء الأقاليم غير العربية. وأدى ذلك إلى زعزعة كيان الدولة الأموية بالرغم من تأييد فقهاء الإسلام في الشام لسياسة الحاكم التزاماً منهم بأفكار ما أطلق عليه بمدرسة أهل السنة والجماعة أو المدرسة الجبرية، كما كان عليه الحال في الحجاز وعلى خلاف مدرسة أهل الرأي أو القدرية التي كانت قد انتشرت في كل من البصرة والكوفة. لقد التزمت مدرسة أهل النقل بالرأي الذي يقول: "الإمام الجائر خير من الفتنة." وساهم أصحاب هذا الرأي، شاؤوا أم أبوا، في السكوت عن جور الحكام وفسادهم وفسقهم في الدولتين الأموية والعباسية، وكذلك في الدولة العثمانية فيما بعد. وبلغ الأمر برجال الدين الحنابلة أن استنتجوا بأن "الصلاة جائزة وراء الإمام الفاسق." وكان أحمد بن الحنبل

يصلي وراء الخليفة المعتمم الذي كان، كجميع خلفاء بني العباس، طاغية ويجاهر بفسقه^{٢١}. وإذا كان في ذلك التحول النوعي الجديد جملة من الجوانب الإيجابية الحضارية وتعبير عن ضرورات موضوعية لتطور المجتمع وتقدمه، فإن سلوك الخلفاء وحكام الأقاليم المختلفة والحكم بصفة عامة إزاء المجتمع وإزاء أفراده وإزاء المناطق التي ضمت إلى الدولة الأموية قد أتمم بجملة من السلبيات الحادة التي أثقلت كاهل الحكم وأفقدته الكثير من الالتفاف والتأييد وأضعفت تأثيره وقدرته على الاستمرار. أن قراءة متأنية للدراسات التاريخية التي بحثت في شؤون الدولة الأموية في الشام وفي أرجاء الدولة الأخرى، ابتداءً من نهوضها وتطورها وانتعاشها ثم في تدهورها وتفككها واتساع قاعدة المناوئين لها وسقوطها على أيدي أبناء عموماتهم من العباسيين والعلويين الذين تحالفوا مع قوى كثيرة أخرى فعليا أو موضوعيا، تؤكد بأن عوامل ضعف وسقوط هذه الدولة الواسعة الأرجاء كانت كثيرة ومتنوعة ومتشابكة وذات مضامين اقتصادية واجتماعية وإثنية وسياسية ودينية وفكرية في آن واحد والتي يمكن بلورتها في النقاط التالية:

• أقام الأمويون نظام حكم سياسي استبدادي فردي مطلق فرض على المجتمع مبدأ الوراثة السلالية في آل أميه من بيت عبد شمس بن عبد مناف ابتداءً من يزيد بن معاوية بغض النظر عن كفاءات الخليفة وقدراته وعدالته ومدى التزامه بالمصلحة العامة^{٢٢}. أي أن الحكم الأموي قد أخل ابتداءً بقاعدة الشورى التي اعتمدها وعمل بها الخلفاء الراشدون، بغض النظر عن النواقص التي شابها هذا المبدأ وعن الطريقة التي مارس بها الخلفاء الراشدون هذا المبدأ، والتباينات التي نشأت عن تلك الممارسة في آراء ومواقف المسلمين . كما مارس التهديد والوعيد والعنف في انتزاع البيعة للخلفاء. أي أن ما تبقى من الشورى هو الحصول بكل السبل الممكنة على موافقة الولاة والشخصيات الإسلامية البارزة في الدولة

٢١ لظفي، مصطفى د. نهاية الدول الدينية في الإسلام. مصدر سابق. ص ٣٠٤.

٢٢ زكار، سهيل د. تاريخ العرب والإسلام. مصدر سابق. ص ١٢٦

للخليفة الجديد. وكانت هذه الموافقات أو البيعة تُنتزع بالتهديد أو بممارسة مبدأ "الجزرة والعصا"، الذي أشتهر بممارسته معاوية بن أبي سفيان. علما بأن الخليفة الأول "أبو بكر الصديق" كان أول من عمد إلى ممارسة أسلوب لم يمارسه محمد بن عبد الله، رغم ما يرويه أئمة أتباع المذهب الشيعي عن أن محمداً كان قد أوصى بالخلافة لعلي بن أبي طالب. فالمصادر التاريخية تشير إلى أن محمداً لم يرشح شخصاً محدداً لممارسة مهامه من بعده، بل ترك الأمر، كما جاء به أساساً حين قال بأن الأمر شورى بين المسلمين، وكان في ذلك مخلصاً وأميناً للقاعدة التي نادى بها. وأن انتخاب أبو بكر الصديق قد تم في اجتماع سقيفة بن ساعدة في ضوء مقترح قدمه عمر بن الخطاب إلى الاجتماع وحظى بتأييد المجتمعين، بعد أن نشب خلاف بين المهاجرين والأنصار حول خليفة رسول الله. أما أبو بكر الصديق فتشير المصادر التاريخية إلى أنه عمد إلى تقديم مرشحه عمر بن الخطاب ليكون خليفة على المسلمين من بعده. وقد أثارت هذه المبادرة ومبادرة عمر بن الخطاب قبل ذلك خلافاً وجدلاً واسعاً بين المسلمين وخاصة بين الصحابة. ولكنه لم ينته إلى نشوب نزاعات وقتال بين المسلمين. ومع ذلك كانت بداية لخلافات لاحقة في هذا الصدد. كتب الأمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، صاحب كتاب "الملل والنحل" بصددها هذا الموضوع في "المقدمة الرابعة في بيان أول شبهة وقعت في الملة الإسلامية وكيفية انشعابها، ومن مصدرها، ومن مظهرها" يقول: "الخلاف الثامن: في تنصيب "أبي بكر" على "عمر" بالخلافة وقت الوفاة" فمن الناس من قال: قد وليت علينا فظاً غليظاً. وأرتفع الخلاف بقول أبي بكر: لو سألني ربي يوم القيامة، لقلت: وليت عليهم خيرهم لهم^{٢٣}. وإذا كان معاوية بن أبي سفيان قد خالف من سبقه بإعلان نفسه خليفة على المسلمين، فإنه كان قد أطلق على نفسه وفي أكثر من مناسبة بأنه "أول الملوك"، وبالتالي سعى إلى الفصل بين الدين والدولة، وبين السيطرة الدينية والهيمنة الدنيوية، كما حوّل شورى

٢٣ الأمام ابو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: املل والنحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص ٣١.

الخلافة إلى خلافة وراثية في بني أمية على طريقة الملوك والأباطرة، حيث اختار أبنه يزيد بن معاوية "وليا للعهد!"^{٢٤}، وانتزع البيعة له بحد السيف وطعم الجزرة. كان تصرف معاوية بن أبي سفيان في الفصل بين منصب رئيس الدولة وبين المركز الديني منسجماً مع واقع الحياة الجديدة والمتغيرات التي طرأت على الدولة الجديدة، وبالتالي فهي لم تكن رغبة ذاتية فحسب، بل تجاوباً وانسجماً سليماً مع تلك المتغيرات التي استوجبتها طبيعة الحكم.^{٢٥}

• بروز ظاهرة ممارسة سياسة "الغاية تبرر الوسطة"، البراغماتية، من جانب خلفاء الدولة الأموية لضمان استمرار وجودهم في السلطة (الخلافة) والدفاع عن مصالح الفئة الحاكمة وإجهاض نشاط المعارضين وكسب الأتباع، أي التخلي عن بعض أبرز مبادئ الإسلام، رغم أن محمدا مارس البراغماتية أيضاً في بادرة تاريخية تجلت في مفاوضاته مع أرسطوقراطية وتجار مكة انتهت بعقد صلح الحديبية، وهو الاتفاق الذي توصل إليه مع أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب. ويبدو لدارسي سيرة معاوية بن أبي سفيان بأنه كان واحداً من أبرز الحكام العرب الذين اتسموا

٢٤ راجع: نفس المصدر. ص ٢٠٥ .

٢٥ كان الفصل بين الدولة والدين في الدولة الأموية الجديدة وابتداءً من خلافة معاوية بن أبي سفيان، البداية التي لم يشهد العالم الإسلامي بعدها أي توحيد فعلي بين الدين والدولة، رغم ادعاء الحكام في مناطق غير قليلة من العالم "الإسلامي" وفي فترات مختلفة على وحدة الدين والدولة. ورغم هذه الحقيقة فإن هناك من يحاول أن يؤكد إمكانية ممارسة مثل هذه القاعدة في الوقت الحاضر أيضاً، والذي قاد ويقود إلى الكثير من الصراعات والنزاعات والضحايا غير المبررة. إذ أن مثل هذا التفكير لا يعكس سوى الحنين إلى الماضي في الحاضر، هذا الماضي الذي لن يعود. إن أحداث الجزائر في العقد الأخير من القرن العشرين تدلل بما لا يقبل الشك على ذلك، كما أن التغيرات الجارية على الدولة في إيران تؤكد بدورها حقيقة هذا الأمر، وأن الصراع بين رئيس الدولة وولاية الفقيه تأكيد وتجسيد لما فات أوانه ولا يمكن أن يعمر طويلاً. إذ لا يمكن أن يحل رأي شخص واحد محل رأي وإرادة المجتمع بأسره، إذ لا مكان للعصمة عن الخطأ هنا أصلاً. ك. حبيب

بالقدرة الفعلية والكفاءة العالية بممارسة البراغماتية والتعامل معها بحيوية فائقة لسنوات طويلة أثناء فترة ولايته على الشام ثم خلافته فيها. ٢٦

• بناء نظام ريعي استغلالي لعبت الفئات التجارية الكبيرة والأرستقراطية المكية من بني أمية دورها القيادي في الحكم. واعتمد النظام سياسة وضع مساحات واسعة من الأراضي الزراعية التابعة للدولة في خدمة الخليفة وكبار رجالات الدولة والقيادة العسكرية والولاة في الأقاليم التابعة لها والقضاة والتجار، أي نشر علاقات الاستغلال المشابهة للعلاقات الإقطاعية في الريف، ووضع الثروة العامة (أموال بيت المال) في يد الخليفة وتحت تصرفه وخدمة مصالحه ومصالح أفراد العائلة الحاكمة وحاشية الخليفة. لقد وسع الحكام الأمويون من قاعدة ومصادر ومقادير الريع الذي كان يتحقق للدولة الأموية والاستفادة منه لتأمين استمرارهم في الحكم وفي توسيع ترفهم وبذخ الدولة وأبهة الحكم. لقد ساهم الحكم الأموي في ترويح ونشر البذخ والترف في أوساط الفئات الحاكمة لا في مركز الدولة الأموية فحسب، بل وفي الولايات التابعة لها عموماً لصالح الولاة وحاشياتهم وعلى حساب مصالح المجتمع. واتبع معاوية نهجاً مماثلاً لنهج الخليفة عثمان بن عفان حين نصّب الكثير من أمراء الولايات من أفراد العائلة الأموية أو ممن ارتبطوا بالعائلة بوشائج القرى والتحالف،

٢٦ يمكن، كما أرى، اعتبار معاوية بن أبي سفيان واحداً من أقدم وأبرز الحكام العرب الذين مارسوا البراغماتية عملياً، أي مبدأ "الغاية تبرر الوسطة"، ووضع جملة من قواعده في الممارسة الفعلية، رغم أن ميكافيللي هو الذي صاغ تلك المبادئ وبلورها نظرياً في كتابه المعروف بـ "الأمير"، وبالتالي اقترنت باسمه في الأدب السياسي الحديث. لقد ساهمت الظروف التي مرّ بها معاوية والذكاء الذي تميز به والقدرة على المخاطلة والمناورة، وكذلك الاستعداد الكامل للمضي إلى أبعد الحدود الممكنة من أجل تحقيق أهدافه، قد فرضت عليه ممارسة مبدأين متلازمين هما "الجزرة والعصا" من جهة، و"الغاية تبرر الوسطة" من جهة أخرى، وهما وجهان لعملة واحدة. وهي ظروف ليست مماثلة، ولكنها كانت ملائمة لتدفع بميكافيللي إلى ممارسة المبدأين في الحكم أيضاً. راجع في هذا الصدد: ميكافيللي، نيقولو. الأمير. ترجمة فاروق سعد. الطبعة الثانية عشرة منشورات دار الأفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨٥. ك. حبيب

ولكنهم أساءوا بذلك إلى سمعة الخلافة من خلال انغمار أغلبهم بالفساد والاعتناء غير المشروع في الولايات التي أوتمنوا عليها. ولم يستطع عثمان بن عفان وقف الظلم والجور الاقتصاديين ومنع تفاقم استغلال أراضي الدولة لصالح الأفراد وعلى حساب الفلاحين الكادحين وغالبية سكان المدن حتى لو كان قد رغب بوضع حد له، إذ أن الطريقة التي مارس بها الخلافة ساعدت على نشوء الأرضية المناسبة لذلك. وكتب التاريخ تشير إلى أن عثمان بن عفان قد شارك في الإساءة لصحابة محمد عندما وقف هؤلاء يشجبون إساءة استخدام موارد بيت المال ويناضلون ضد ظلم الولاة، كما حصل مع الصحابي الفذ والزاهد الكبير أبي ذر الغفاري في موقفه من تصرفات معاوية بن أبي سفيان عندما كان والياً على الشام وقبل أن يصبح خليفة على المسلمين في الشام^{٢٧}. وساعد ذلك على تنشيط قوى المعارضة السياسية والدينية لعثمان بن عفان وفي توفير الأجواء المناسبة لاغتياله، كما ساعد فيما بعد ولنفس الأسباب على زيادة أعداء الحكم الأموي.

• وأضحى المجتمع في الدولة الأموية يعيش انقساماً اجتماعياً أكثر وضوحاً بين غالبية تعيش حياة الضنك والفاقة، وبين قلة قليلة كانت تستحوذ على أموال طائلة تقطعها من جهد الكادحين، لتعيش بها في بذخ وترف وفساد. فكانت ملامح وعلاقات الحكم الداخلية والخارجية في الدولة الأموية الحديثة مماثلة لما كانت عليه الحال في فترة خلافة عثمان بن عفان، والتي وصفها اليعقوبي بإيجاز كما يلي: "إن عثمان آثر القرباء، وحمى الحمى، وبنى الدار، واتخذ الضياع والأموال بمال الله والمسلمين، ونفى أبا ذر

٢٧ جاء في المنجد "في الإعلام" بشأن الصحابي أبي ذر الغفاري ما يلي: جندب بن جنادة: صحابي من أقدم المؤمنين. أشتهر بتقواه وتقشفه. روى الكثير من أحاديث الرسول. عاش في بلاد الشام بعد وفاة النبي فاجتمع إليه الفقراء والصعاليك فكان يروي لهم أحاديث الرسول بدم الأغنياء، ونعى على معاوية الترف والإسراف بمال المسلمين فأعاده هذا إلى المدينة ثم نفاه الخليفة عثمان إلى الريدة فمات فيها. راجع في هذا الصدد المنجد في الإعلام. المطبعة الكاثوليكية في عاريا-لبنان. ط ٦. حزيران ١٩٨٢. ص ١٥.

صاحب رسول الله وعبد الرحمن بن حنبل، وآوى الحكم بن أبي العاص وعبد الله بن سعد بن أبي سرح طريدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأهدر دم الهرمزان ولم يقتل عبيد الله بن عمر به، وولى الوليد بن عقبة الكوفة، فأحدث في الصلاة ما أحدث ولم يمنعه ذلك من إعادته أياه^{٢٨}. لقد كانت سياسة معاوية بن أبي سفيان استمراراً لسياسة عثمان بن عفان، التي انقطعت لفترة خلافة علي بن أبي طالب، التي لم تكن لها أي صلة قريبي بسياسة علي بن أبي طالب، في حين يمكن اعتبار سياسية علي امتداداً لسياسة الصديق والخطاب. وقد تسبب هذا الواقع في نشوء نقمة واسعة على هذا النظام من جانب فقراء الناس بحيث أصبحوا مفتوحين ومستعدين لتقبل أفكار العديد من الدعوات المناهضة لحكم الأمويين. إذ أن سياسة الحكم الأموي كانت تشير إلى أربع حقائق أساسية هي:

أ- كان الهم الأساسي لآل أمية قد تركز في تثبيت مسألتين هما: أولاً- حق قبيلة قريش في الخلافة على المسلمين دون غيرهم من القبائل العربية أو من القبائل غير العربية التي كانت في مكة والمدينة أو في غيرها من مناطق الوجود الإسلامي، بسبب "اعتقادهم" المصلحي بأن الله قد خص محمداً من قريش بالنبوة^{٢٩}، وبالتالي لا بد أن يكون الخليفة منها. وثانياً- تكريس الخلافة في آل أمية وهي من قبيلة قريش، وبالتالي مواجهة العديد من الأسر المتفرعة عن البيوت القرشية الأصلية التي كانت تطالب

٢٨ رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون. في جزئين. الجزء الأول. ط ٢. الألف كتاب الثاني ٢٩٢. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٩٧. ص ١٦.

٢٩ يصعب على الإنسان البت في ما إذا كان كل أفراد عائلة ابي سفيان قد دخلوا الإسلام عن إيمان صادق أم بسبب رغبة الكثير منهم الاستفادة من الإسلام لصالح الوصول إلى السلطة ووضعها بيد آل أمية. وهذا الهاجس ينشأ عند الباحث من واقع السياسات والسلوكية التي مارستها لا غالبية خلفاء بني أمية فحسب، بل وغالبية الولاة الذين نصبوهم في حكم الولايات التابعة للدولة الأموية أيضاً. ولكن لا يمكن نفي حقيقة أن بعضهم أو جلهم قد تبني الإسلام فعلاً، ولكنه اساء التصرف إزاء الرعية وإزاء امبادي التي تبناها.

بالخلافة باعتباره حقا من حقوقها المشروعة والثابتة بعد اغتيال الخليفة عثمان بن عفان غدرا وهو المنحدر من عائلة بني أمية!

ب- إخضاع الناس في المركز والأطراف إلى استقطاعات مالية كبيرة على أساس العشر والخمس والجزية والخراج وما إلى ذلك، فمثل هذه الضرائب كانت ترهق كاهل المواطنين، وخاصة بعد أن بدأت الأوضاع الاقتصادية للدولة تتردى سنة بعد أخرى.

ج- إساءة توزيع واستخدام الموارد المالية والعينية التي كانت تصل إلى بيت المال، إذ كان القسم الأكبر منها يصرف على تغطية نفقات الخليفة وحاشيته وبعض الصحابة والمقربين من البيت الحاكم على غير ما أمر به الإسلام. ويمكن أن يشير الإنسان في هذا الصدد إلى عدد غير قليل من الحركات المناهضة لحكم الأمويين، منها على سبيل المثال لا الحصر، حركة الزنج الأولى في فترة ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي على العراق. واتخذ العديد من صحابة محمد موقفاً مناهضاً لتلك المظالم، في حين اصطف البعض الآخر إلى جانب الحكم أو اتخذ موقف الحياد متجنباً مضايقات أجهزة الحكم المختلفة.

د- ومارس الحكم سياسة العصبية القبلية والإثنية على نطاق واسع وبشكل صارخ. ففي الوقت الذي كان الحكم يميز بين أبناء بني أمية عن بقية الأسر القرشية لصالح الأولى، فإنه كان يميز أيضا بين العرب والفرس والكرد وغيرهم من غير العرب لصالح العرب بذهنية عرقية. وكان لهذه السياسة تأثيرها المباشر باتجاه تحول غالبية المسلمين من غير العرب، وخاصة الفرس، إلى جانب المناهضين للحكم الأموي. وكانت هذه السياسة مخالفة لما جاء به محمد وما ورد في القرآن من آيات ومواقف واضحة في رفض مثل هذا التفريق والتمييز والتعصب. فنقرأ في القرآن الآية التالية: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير." كما كانت سياسة الحكم متعارضة مع سياسة محمد وممارساته الفعلية وخطبه، ومنها خطبة حجة الوداع حيث قال: "أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم

واحد، كلكم لأدم وآدم من تراب، أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى"^{٣٠}. كما كانت بعيدة كل البعد عن سياسات ومواقف الخلفاء الراشدين، وأن تميزوا في ما بينهم في الموقف من الموالي نسبيا وخاصة، مواقف عثمان بن عفان، التي كانت تقترب من اتجاهات الأمويين عموما، حيث بدأ التمييز بين المسلمين في عهده أساساً، باعتباره أحدهم أيضا. وكان موقف الأمويين من الموالي منافيا لمواقف المسلمين من بعضهم الآخر. يشير السيد أحمد فريد رفاعي بصواب حول هذه المسألة فيكتب ما يلي: " كثر عدد الموالي جدا، فانصرف فريق منهم إلى الصناعة، وآخر إلى الزراعة أو غيرها من شؤون الحياة، وانصرف فريق آخر إلى العلوم والفنون والآداب، فكان منهم جلة من الفقهاء ورواة الحديث، كما كان منهم الشعراء والكتاب والمغنون، وتولت طائفة منهم المناصب السامية في الدولة كالقضاء والحجاجة وما إلى ذلك. على أنه مع ما كان لكثير من الموالي من قدم راسخة، ومنزلة رفيعة، في العلم والأدب والفنون، كان العرب ينظرون إليهم دائما نظرة احتقار وازدراء. وكان هذا الاحتقار والازدراء يظهر في معاملة العرب للموالي وأحاديثهم عنهم. ولما كان الموالي أهل علم وأدب، وينتمي الكثير منهم إلى دول كان لها من السلطان ومظاهر الحضارة حظ عظيم، بل كان للفرس، وجل الموالي منهم، سيادة ظاهرة على العرب قبل الإسلام - لما كان كل هذا عظم على الموالي أن يحتملوا كل هذا الضيم من العرب فاندفعوا يذودون عن شرفهم وكرامتهم"^{٣١}. ومن هنا جاء أيضا نشاطهم المناهض للحكم الأموي الذي ساء لهم سوء العذاب وعاملهم معاملة متعصبة وغير إنسانية.

• وبسبب تلك المظالم والاضطهادات التي تعرض لها المعارضون لسياسة الدولة الأموية والمختلفون معها في الفكر والاجتهاد، إضافة إلى المطالبين بالخلافة والرافضين

٣٠ البيان والتبيين. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. الجزء الثاني. ص ٢٣.

٣١ رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون ج ١. مصدر سابق، ٧٤/٧٥.

لخلافتهم وهيمنتهم على السلطة وبيت المال، نشطت الانتفاضات والثورات ضد الحكم الأموي، منها على سبيل المثال لا الحصر ثورات الزبير وابن الأشعث ويزيد بن المهلب والتي انتهت بمجرد الفتك بهم وبأنصارهم^{٣٢}. ولكن نشطت في ذات الوقت واتسعت الحركات السياسية والفكرية المناهضة للحكم في الشام وكذلك في المناطق التي كانت بعيدة نسبياً عن مركز الدولة الأموية، سواء أكانت بصورة سرية أم علنية، وخاضت المعارك ضد قوات بني أمية، كما حصل في البصرة والكوفة وفي غيرها. ومن تلك الحركات الفكرية والسياسية ذات الخلفية الاجتماعية نشير إلى حركة الخوارج وحركة المعتزلة، وكذلك حركة الصحابة والزُّهاد وبدايات نشوء وتطور حركة التصوف وانتفاضة الزنج الأولى في فترة ولاية الحجاج بن يوسف الثقفي في وسط بالعراق، إضافة إلى الحركات السياسية لأل بيت علي بن أبي طالب وأتباعه وأتباع العباسيين^{٣٣}. وجميع تلك الحركات السياسية والفكرية التي حافظت على مضمونها الإسلامي أدانت بصورة مكشوفة أو مستورة سياسة ظلم وجور الدولة الأموية ورفضت ما كانت تقوم به غالبية الخلفاء من بني أمية من مفاصد وفجور وجور وتجاوز فظ ومتواصل على بيت المال، وابتعادها عن الورع والزهد والخوف من الله، واعتبرت هؤلاء الحكام من الخارجين على الإسلام ومسيئين له. ولا شك في أن جمهرة غير قليلة من المساندين للحكم قد رفضوا إدانة الحكم، وبخاصة من أصحاب السنة والجماعة التي أخذت بمبدأ الجبرية والقبول بحكم الله وقدره واعتبار طاعة الحاكم مطلوبة وضرورية تمليها إرادة الله. ويعكس أتباع القدرية، أي بمعنى "نفي القدر"، أو أصحاب الرأي والعقل، أو المعتزلة، الذين كانوا يرفضون ذلك ويؤكدون أهمية تحكيم العقل في كل ذلك وليس الاعتماد على النقل الجامد للقرآن والسنة النبوية.

٣٢ ضيف، شوقي د. العصر العباسي الأول. في جزئين. الجزء الأول. طبعة ثانية منقحة. تاريخ الأدب العربي. دار المعارف بمصر. القاهرة. ١٩٦٦. ص ٩.

٣٣ المصدر السابق نفسه. ص ٩.

● وفي مواجهة هذه الحركات الفكرية والسياسية والتصدي لجمهرة واسعة من الصحابة الذين عاصروا محمدا والخلفاء الراشدين مارس الحكم الأموي سياسة الإرهاب والقمع الشديدين والضرب بيد من حديد والضغط المتواصل والانتقام من الخصوم السياسيين وأصحاب الرأي الآخر ومن قيادات وأتباع الحركات الفكرية المناهضة للأمويين. ومنذ عهد معاوية بن أبي سفيان مارس الحكم الأموي ثلاثة أساليب متميزة في الكشف عن الحركات المخالفة والمعارضة للاتجاهات السلبية في الحكم أو للحكم الأموي عموما وضربها والسعي لتصفيتها تماما، وهي:

■ نشر الجواسيس والعيون على نطاق واسع في أرجاء الدولة الأموية، وخاصة في مركز الدولة وحاضرتها، الشام. وكانت الملاحقة واعتقال من يشك فيه ظاهرة عامة واعتيادية، وإطلاق يدهم في ما يمارسونه من تعذيب ضد المعتقلين من أجل "تأديبهم وإعادتهم إلى جادة الصواب"؛، والقبول برأي الخليفة. وقد مارس ولاة الدولة الأموية في المناطق الأخرى التابعة لها سياسات مماثلة للمركز تبلورت في قيام الجواسيس بملاحقة المخالفين والمعارضين من أجل جمع المعلومات عنهم والإيقاع بهم. وكانت إجراءات الولاة في غالب الأحيان أبشع بكثير مما كان يجري في مركز الدولة الأموية. ويقدم العراق في فترة حكم الحجاج بن يوسف الثقفي وزياد بن أبيه وعبيد الله بن زياد وغيرهم نماذج صارخة في القسوة والسطوة والتعسف مما كان يحصل في مركز الدولة الأموية في الشام في فترة حكم الأمويين في العراق.

■ السعي لاحتواء المخالف والمعارض والحصول على تأييده من خلال تقديم الهدايا والعطايا وزيادة المورد السنوي له من بيت المال أو منح الأراضي الزراعية وما إلى ذلك من مغريات بما يساعد على احتوائه وإسكاته وكسب وده بالرغم منه، وفي حالة الفشل تعمد أجهزة الشرطة والقمع إلى الضرب على أيدي المخالفين له والمختلفين معه بشدة، وإزاء المعارضين الذين يرفضون المساومة أو السكوت على الظلم والجور حتى وصل الأمر بهم إلى ممارسة التعذيب والتشريد والقتل. وكان معاوية، الذي تميز بالخبرة السياسية والدهاء،

يقول: "لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت، قيل: وكيف؟ قال: كنت إذا مدوها خليتها وإذا خلوها مددتها"^{٣٤}. وإذا كان معاوية، الذي يقول عنه عمر بن الخطاب لجلسائه: "تذكرون كسرى وقيصر ودهاءهما وعندكم معاوية!"^{٣٥}، يتصرف بذكاء ودهاء، فإنه لم يتخل أبداً عن استخدام القوة والعنف والعسف ضد معارضيه، ولكن أتباعه وولاته أو حتى الكثير من الخلفاء من بعده، لم يتسموا بذلك الذكاء والدهاء، إذ كانوا يمارسون أساليب التعذيب والقتل ضد المعارضين لهم بقسوة وشراسة بالغتين. ويقدم تاريخ الحكم الأموي نماذج رهيبة لشخصيات غير إنسانية مارست العنف والشراسة الشديدة والسادية في التعامل مع المعارضة، منهم على سبيل المثال لا الحصر معاوية بن أبي سفيان ويزيد بن معاوية والحجاج بن يوسف الثقفي وزياد بن أبيه وعبيد الله بن زياد.

■ تشكيل جيش ثابت وجاهز لا للفتح فحسب، بل لمواجهة الحركات الفكرية والسياسية المعارضة للخلافة داخل الدولة الأموية. وبمرور السنوات اتسعت قاعدة هذا الجيش وتنامي دوره العسكري والسياسي وتفاقم تأثيره على الحياة العامة وتدخله في شؤون الخلافة والولاية وأصبح أحد مراكز الحكم المهمة، كما بدأ يستنزف موارد مالية كبيرة من بيت المال. إضافة إلى ذلك اقام الأمويون جهازاً للشرطة الداخلية التي كانت تمارس القمع والتعسف لضبط "الأمن والاستقرار" في أرجاء الدولة.

أدت سياسات الحكم الأموي الاستبدادية إلى ثلاث نتائج رئيسية، هي:

١. تنامي اتجاه المعارضة نحو العمل السري وتنشيط مبدأ التقية خوفاً وحفاظاً على التنظيمات السرية الجديدة وعلى النفس من التعذيب والقتل. وكان الخوارج يرفضون مبدأ التقية ويعملون صراحةً ويعلنون جهاراً ودون وجل عن مواقفهم وعدائهم للحكم الأموي

٣٤ المصدر السابق نفسه. ص ٢٤.

٣٥ المصدر السابق نفسه. ص ٢٣.

ورغبتهم في الخلاص منه، واتخذوا بسبب ذلك مواقف متشددة وقاموا بمزيد من الحركات المناهضة للحكم الأموي. وأدى ذلك إلى سقوط ضحايا كثيرة منهم على أيدي الأمويين. واضطرت كثرة من المخالفين لسياسات الحكام الأمويين من الزُهَّاد الورعين إلى تجنب الصدام المباشر معهم. فعلى سبيل المثال لا الحصر نورد موقفاً معبراً عن الحالة في تلك الفترة للشيخ الورع والزاهد الحسن البصري في هذا الصدد^{٣٦}. كتب حسين مروة نقلاً عن طاش كبرى زادة في كتابه مفتاح السعادة ما يلي: "يقول المؤرخون أن معبداً الجهني وعطاء بن يسار أتيا إلى الحسن البصري وقالاه: 'يا أبا سعيد، هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال لهما الحسن البصري: كذب أعداء الله، يقصد بني أمية"^{٣٧}. قول البصري حمال أوجه

٣٦ جاء في المنجد في الأعلام عن الحسن البصري ما يلي: "الحسن البصري (أبو سعيد) (٢١-١١٠ هجرية / ٦٤٢-٧٢٨م): تابعي من مشاهير الثقات ولد في المدينة وأقام في البصرة وفيها توفي. لقي عثمان بن عفان وعبد الله بن العباس. كان فريداً في معرفة الاحكام الشرعية والتدريس والوعظ والحديث. أثر تأثيراً عظيماً في جيله من المسلمين، وعنه اعنزل واصل بن عطاء الذي غدا رأس المعتزلة. له مكانة عظيمة في التصوف. راجع: المنجد في الأعلام. الطبعة الثانية عشرة. المطبعة الكاثوليكية في عاريا. لبنان ١٩٨٢. ص ٢٣٦.

وكتب الدكتور رشيد الخيون عن الحسن البصري في كتابه معتزلة البصرة وبغداد يقول: "ينحدر صاحب العمامة السوداء، الحسن البصري، من "دست ميسان" من حواضر جنوب العراق "صقع بالعراق"، وقد سبى أبواه، والده يسار وأمه خيرة، عندما فتح تلك المنطقة المغيرة بن شعبة، يوم كان الأخير والياً على البصرة...". وهو من أصل مندائي آرامي. وكتب في مكان آخر يقول: "عاش الحسن البصري مواقف القلق والخوف خلال ولاية الحجاج على العراق، بعد إعدام الفقيه سعيد بن جبير ومعارضين آخرين^٢، وقتل الآلاف من عامة الناس. وفي أغلب هذه المواقف كانت لمحة بصر تفرق بين عنقه والسيف." ص ٢٥-٤٧.

٣٧ حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، في جزئين، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت، ط ١٩٨٨، ص ٥٧٢.

واضح، إذ يمكن تفسيره ضد أو مع الأمويين، رغم أنه كان، دون أدنى ريب، يقصد الأمويين بذلك القول، إذ كان يخشى على حياته من خلفاء بني أمية وولاتهم في العراق، خاصة وأن سيف الحجاج بن يوسف الثقفي كان قريباً جداً من رقبة الشيخ البصري، وأنه كان من الموالي الذين عرفوا التمييز في المعاملة من جانب خلفاء ولاة الحكم الأموي^{٣٨}.

٢. اتساع قاعدة المعارضة واستعدادها للقيام بمختلف النشاطات السياسية والدعائية والعسكرية ضد الحكم الأموي.

٣. نشوء تحالف موضوعي بين الجماعات المناهضة للحكم الأموي، إذ كان كل منها يساهم بطريقته الخاصة بنسف الأساس الذي يستند إليه حكم الأمويين.

ونشأت في ضوء ذلك سلسلة متلاحقة من الأفعال والأفعال المضادة بين الحكم الأموي والمعارضة المتعددة والمتنوعة الأغراض والأهداف. والمعلومات المتوفرة تشير إلى الوقائع التالية:

■ صبَّ الأمويون جام غضبهم على آل بيت علي بن أبي طالب وأتباعه ومريديه، إذ أن جمهرة من أهل هذا البيت اعتبرت الأسرة الأموية مغتصبة للخلافة منها، وأنها أحق بها، إذ إنها تمتلك "الحق الإلهي" و "التفويض المحمدي" المطلق بالخلافة. ومن هذا المنطلق الإيمانى وتفسير أقوال محمد ومقارنة شخصيات آل بيت علي بن أبي طالب ببقية الشخصيات التي كانت تحكم المسلمين، تصدت عائلة علي بن أبي طالب وأتباعها لحكم الأمويين وسعت إلى انتزاع الحكم منهم. فكانت المعركة التي دارت بين الحسين بن علي وصحبه من جهة، وبين قوات يزيد بن معاوية من جهة أخرى، في الحائر (كربلاء^{٣٩})، التي انتهت بانتصار عسكري باهت لأتباع يزيد بن معاوية لسببين أساسيين هما:

٣٨ الخيون، رشيد د. معتزلة البصرة وبغداد. دار الحكمة. لندن. ص ٣٥-٤٧.

٣٩ يشير الدكتور عبد الجواد الكلدار، صاحب كتاب "تاريخ كربلاء- حائر الحسين رضي الله عنه"، بالاعتماد على مصادر قديمة ومعروفة إلى أن لهذه المدينة (كربلاء) أسماء كثيرة فكتب يقول:

أ. اختلال شديد في ميزان القوى المتحاربة لصالح قوات يزيد بن معاوية، إذ لم يكن يرتفع عدد المرافقين للحسين عن ٧٢ شخصاً بمن فيهم الأطفال والنساء، كما تنقله روايات كثيرة. ب. تراجع أتباع الحسين في الكوفة عن مسانדתه في القتال، رغم الوعود التي أعطيت له من أهل الكوفة واصرارهم على قدومه للكوفة لمبايعته خليفة على المسلمين. وكان الحسن بن علي بن أبي طالب مخالفاً لرأي أخيه الحسين ونصح به بعدم التوجه إلى الكوفة، ولكنه لم يأخذ بها إيماناً منه بصواب الوجهة التي سار عليها. وكان الحسن قد

"ولهذه البقعة التي جرت عليها أعظم مأساة تاريخية أسماء مختلفة كما يحدثنا التاريخ، كانت تطلق عليها هذه الأسماء دون أي فرق أو تمييز، فكان يطلق عليها اسم الغاضرية، ونيوى، ومارية، وعمورا، والنواويس، وشط الفرات، وشاطئ الفرات، والطف، وطف الفرات، والحائر، والحير، ومشهد الحسين، وكربلاء. ولم يكن الاسم الأخير غير أحد تلك الأسماء المختلفة الكثيرة التي في عدادها كان يطلق منذ القديم على هذه البقعة، فتغلب بمرور الزمن على غيره من الأسماء شيوعاً وانتشاراً في العرف والتاريخ حتى أصبح الآن هو الوريث الوحيد لها، فصارت لا تعرف اليوم هذه البقعة إلا بهذا الاسم، وقد عم استعماله حتى شمل اللواء الذي تعتبر مدينة كربلاء قسبة له." راجع في هذا الصدد: الكليدار، عبد الجواد د. تاريخ كربلاء حائر الحسين رضي الله عنه. مطبعة المدبولي الصغير. القاهرة ١٩٩٣. (كتب المؤلف كتابه في عام ١٣٦٨ هجرية).

ويشير الباحث العراقي محمد فاضل الصفار حول كربلاء عن صاحب بستان المذاهب فيقول: "بأن كربلاء كانت في سالف الزمن تحوي بيوت نيران ومعابد للمجوس ويطلق عليها بلغتهم "مه بار سور علم" ويعني المكان المقدس". ويشير في مكان آخر فيقول "ويتضح من أكثر التسميات... أنها قديماً كانت حرماً ومكاناً مقدساً يذكر فيه اسم الله سبحانه" ثم يواصل قوله: "وقد سبق العرب بسكنى كربلاء الكلدانيين. وقبل أن يفتحها المسلمون كانت الديانة السائدة فيها النصرانية ولعل مما يؤيد ذلك ما يشاهد من سلسلة خرائب وتلول أثرية قديمة تحف بجوانب المدينة القديمة..." راجع في هذا الصدد: محمد فاضل الصفار. كربلاء في سيرها التاريخي والحضاري. في: دراسات حول كربلاء ودورها الحضاري. وقائع الندوة العلمية التي عقدت في لندن. الطبعة الأولى. دار الصفاة للطباعة والنشر. الكويت. ١٩٩٦. ص ٢٨٠-٢٨١.

ترك المطالبة بالخلافة بسبب خشيته من المصاعب التي سيواجهها من معاوية بن أبي سفيان. وقد قتل أخيراً غدرًا بدس السم له.

مارس المنتصرون عمليات قتل شنيعة وتمثيل شرس بضحايا المعركة التي ما تزال ذكرها شاخصة في أذهان المسلمين عموماً وفي أذهان الشيعة وفي وعيهم السياسي والاجتماعي حتى الوقت الحاضر. وتشكل فاجعة كربلاء في ذاكرة ووعي الشيعة الأمامية منذ مئات السنين النموذج الأعلى في البطولة والفداء والاستعداد للتضحية والاستشهاد في سبيل المبادئ والعدالة وفي مواجهة الظلم والاستبداد والقسوة والفساد^{٤٠}. وقادت تلك الفاجعة فيما بعد إلى تبلور وتشكل "حزب التوابين" في الكوفة بعد وفاة يزيد بن معاوية وبيعة مروان بن الحكم سنة ٦٤ هجرية، حيث تمكن أتباع هذا الحزب تخفية وطرده والي الكوفة الأموي عبید الله بن زياد، وولوا عليهم رجلاً منهم. ثم تألف لاحقاً حزب "شرط الله" بزعامة المختار بن عبید الله الثقفي^{٤١}، الذي سعى إلى الانتقام من قتلة الشهيد الحسين بن علي بن أبي طالب، والذي تميز بالعنف والقسوة السادية البالغة والتمثيل بمن كان يلقي

٤٠ ويبدو لمتتبع نضالات الشيعة السياسية أن هذا الموقف من الجهاد والاستعداد للتضحية بالنفس، على طريقة الحسين الشهيد، كان وما يزال سارياً حتى الآن، وتمارسه الحركات الإسلامية وتشارك الكثير من الأحزاب الإسلامية السياسية مع القوى الدينية في هذه المسألة، إذ أنها جميعاً متأثرة، بشكل مباشر أو غير مباشر، بالنموذج الحسيني في التضحية والفداء بالنفس. فالحزب الشيعي العراقي العلماني يطلق على نفسه، من باب المفاخرة والاعتزاز بالشهداء، حزب الشهداء، وهو غير بعيد عن الحقيقة والواقع العملي، إذ أن الحزب الشيعي قدم عدداً كبيراً من الشهداء على طريق النضال الطويل. وإذ ينحني الإنسان احتراماً لهؤلاء الشهداء، فإن هذا لا يتعارض مع القول بأن كان في مقدور الحزب الشيعي أن يقلص عدد الضحايا البشريه التي سقطت من بين صفوفه ومؤازريه على طريق النضال الصعب في العراق. ويشمل هذا القول كل القوى السياسية العراقية التي ناضلت على امتداد عقود ضد الاضطهاد والظلم واللاديمقراطية في البلاد. ك. حبيب

٤١ رفاعي، أحمد فريد، عصر المأمون. في جزئين. الجزء ١. الهيئة المصرية للكتاب. سلسلة الألف كتاب الثاني ٢٩٢. القاهرة. ١٩٩٧. ص ٦٩.

التعذيب على أيديهم دون رحمة أو شفقة، وفق ما تورده الكثير من كتب الشيعة. ولي الثقة بأن الحسين بن علي بن أبي طالب، بما عرف فيه من وعي وخلق وورع، كان يرفض قطعاً تلك الأساليب التي مارسها المختار في الانتقام ممن لم يقف إلى جانب الحسين أو من الأمويين الذين اعتبرهم جميعاً مسؤولين عن قتل الإمام الحسين وصحبه الكرام.

■ وكان العباسيون من آل عبد المطلب بن مناف، وهم أبناء عمومة علي بن أبي طالب من آل هاشم بن عبد مناف، قد تعرضوا إلى اضطهاد شديد ومستمر من جانب الأمويين بسبب مطالبتهم بالخلافة أيضاً. ونشأ عن ذلك واقع موضوعي ساعد على قيام تعاون وجبهة معارضة واسعة ضمت في صفوفها أتباع العلويين والعباسيين وغيرهم في مواجهة اضطهاد الأمويين والسعي المشترك لإزاحة آل أمية بن عبد شمس بن عبد مناف عن الحكم في الشام.

■ وفي ما عدا ذلك فقد تعرض الخوارج بسبب معارضتهم لحكم معاوية بن أبي سفيان وبقية الخلفاء الأمويين إلى اضطهاد شديد وتصفية جسدية مستمرة. وكان الخوارج، الذين جاءت تسميتهم بسبب رفضهم للتحكيم بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان، وكانوا في معسكر علي وضمن مقاتليه المناهض لادعاء معاوية بالخلافة، باعتبارها مخالفة دينية صريحة وتنازل مبدئي غير مشروع (لا حكم إلا لله)، وللنتيجة التي خرج بها التحكيم لصالح معاوية بن أبي سفيان ثانياً، قادم إلى اتخاذ موقف مناهض لخلافة معاوية، باعتباره مغتصباً لها، وموقفاً معارضاً لعلي بن أبي طالب، بسبب موافقته على إجراء التحكيم، إذ لا يحق له من حيث المبدأ قبول التحكيم أصلاً، بسبب اختيار المسلمين له خليفة عليهم، رغم أن علي بن أبي طالب لم يعترف بنتائج التحكيم وواصل ممارسة الخلافة حتى مقتله. وتشير الكثير من المصادر إلى أن جماعة الخوارج كانوا قبل صدور قرار التحكيم عبر تلك اللعبة المعروفة قد طالبوا بوقف القتال بعد أن رفعت قوات معاوية المصاحف فوق رؤوسهم ودفعوا إلى وقف القتال. ولكنهم تنكروا لذلك فيما بعد، وأعلنوا صراحة وجهاراً إصرارهم على مناهضة معاوية بن أبي سفيان وحكمه، وعلى مناوئة علي

بن أبي طالب في آن واحد، وتحملوا من جراء ذلك الموقف الكثير من الاضطهاد والعسف من جانب الأمويين الذين كانوا في السلطة حينذاك، كما تلقوا الغضب والكرهية من أتباع علي بن أبي طالب. وخاض علي بن أبي طالب في فترة خلافته في الكوفة حريا شعواء ضدهم، حيث تشير أحداث تلك الفترة إلى معركة النهروان حيث قتل منهم أكثر من اثني عشر ألف مقاتل. وجاء في كتاب "الخوارج" لصاحبه علي جفال قوله في هذا الصدد "وتَبِعُهُم "علي" وقاتلهم قتالا قاسيا حتى ليروى بأنه لم ينج منهم إلا تسعة، إنهزم إثنان منهم إلى عُمان، وإثنان منهم إلى كرمان، وإثنان منهم إلى سجستان، وإثنان إلى الجزيرة، وواحد إلى اليمن، فنشروا مذهبهم في هذه الأصقاع"^{٤٢}. والتزم الخوارج مبدأ ممارسة مختلف أساليب الكفاح، وفي مقدمته العنف والاعتيال ضد مخالفيهم، في سبيل تحقيق أهدافهم. واعتبرت حركة الخوارج إحدى الحركات الفكرية والسياسية الدينية المتطرفة في الأساليب وفي فرض رؤيتها للنص القرآني أو لسنة محمد، أو في قبول إحدى فرقهم الأساسية، الأزارقة^{٤٣}، جواز قتل أطفال من اعتبروهم كفارا، في حين رفضتها فرق أخرى منهم. ومن الناحية العملية لم يعترفوا إلا بخليفتين من الخلفاء الراشدين هما "أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب". وكان

٤٢ جفال، علي. الخوارج تاريخهم وأدبهم. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١. ١٩٩٠. ص ٢٨.

٤٣ تعود تسمية الأزارقة إلى أحد رؤسائهم، نافع بن الأزرق، الذي كان على رأس الخوارج الذين ساندوا عبد الله بن الزبير في حربه ضد الأمويين في الحجاز. وكان أغلبهم من تميم. وقد استند هؤلاء إلى المبادئ والمواقف التالية:

- ١- كفروا عليا والمسلمين جميعا ما عدا الأزارقة.
- ٢- غلوا في الحكم على مخالفيهم، فقصوا بتكفيرهم، فاستحلوا قتالهم، واستحلوا قتل أطفالهم وشيوخهم..
- ٣- رفضوا القعود، أو التقيّة، وكفروا المؤمن بهما،...
- ٤- إسقاط الرجم عن الزاني، إذ ليس في القرآن ذكره، وإسقاط القذف عن قذف المحصنين من الرجال، مع وجوب الحد على قاذفات المحصنات من النساء. راجع المصدر السابق. ص ٤٥/٤٦.

الخليفة علي بن أبي طالب أول ضحية سقط نتيجة ممارستهم أسلوب الاغتيال السياسي ضد خصومهم وانتقاما منه لقبوله بالتحكيم ولقتلهم في معركة النهروان، علما بأن خطتهم كانت تستهدف قتل علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان وعمرو بن العاص، ولم ينجحوا إلا بقتل علي بن أبي طالب^{٤٤}. ولهذا السبب أيضا تعرضوا للمحاربة والملاحقة المستمرة من جانب الشيعة وأتهموا بالكفر والخروج عن الدين.

■ تعرض المعتزلة في البصرة لاضطهاد الأمويين بسبب مواقفهم الراضية للجبرية التي كان يؤيدها الأمويون والتي تدعم استمرارهم في الحكم وسكوت الجبرية على سياسات الاضطهاد والقهر التي كان يتعرض لهما المسلمون من جانب الحكم الأموي، باعتبار أن طاعة الحاكم مطلوبة وهي تجسيد لإرادة الله، وبالتالي فإنها قدر لا مرد له. وكان المعتزلة حينذاك يدعون عموما إلى رفض الظلم والفساد في الحكم والدعوة إلى مقاومة الحكام أو الخلفاء الظالمين بالقوة ورفض اعتبار تلك الحالة قدرا لا مرد له أو إنها من إرادة الله، وكانوا قبل هذا وذاك يدعون إلى تحكيم العقل، وأن العقل موجود ليمارس مهمته في الاختيار^{٤٥}.

■ ولم تكن العصبية القبلية عند العرب^{٤٦} وموقف التمييز الذي أتخذه الحكم الأموي إزاء المسلمين من غير العرب كالفرس مثلا، وإزاء الموالي من العرب وغير العرب، وحدها السبب في كره المسلمين من غير العرب والموالي لهذه الدولة التي كانت تحتقرهم وتحط من قدرهم وتعتبرهم في درجة أدنى كثيرا من العرب المسلمين ومن العرب الأحرار، أو بسبب عدم أخذ الأمويين بالنص القرآني القائل: "لا فرق بين عربي وأعجمي إلا بالتقوى، إن

٤٤ المصدر السابق نفسه. ص ٢٨.

٤٥ - العوا، عادل د. المعتزلة والفكر الحر. الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. دمشق. ١٩٨٧.

- عمارة، محمد د. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. ط ٢. دار الشروق. القاهرة. ١٩٨٨.

- الخيون، رشيد د. معتزلة البصرة وبغداد. ط ١. دار الحكمة. بيروت. ١٩٩٧.

٤٦ المصدر السابق نفسه ص ٤٧٠

أكرمكم عند الله أتقاكم"، أو بسبب تغافل هؤلاء الحكام عن المستوى الحضاري المتقدم الذي كان عليه الفرس، أو الذي كانت قد بلغت الدولة البيزنطية حينذاك قياسا إلى عرب البداوة مثلا، فحسب، بل وبسبب شدة الاضطهاد والاستغلال البشع الذي تعرض له هؤلاء الموالي على أيدي آل أمية وحياة البؤس التي عاشوا فيها. كتب الدكتور شوقي ضيف في هذا الصدد يقول: "وكانت تنضم إلى هذه الثورات فئات من الموالي الذين اضطهدهم بنو أمية وحرموهم المساواة بالعرب في الحقوق، مخالفين نظرية الإسلام وما يدعوا إليه من التسوية المطلقة بين العرب وغير العرب في الضرائب وغير الضرائب وقد احتملوا في ذلك ألوانا من البؤس الذي يطاق والذي لا يطاق. فكان طبيعيا أن تكثر مطالبتهم بالعدل الاجتماعي وأن يطمحوا إلى حكام جدد يقررون فيه مبادئ الإسلام الذي يوجب المساواة بين أفراد الأمة في جميع الواجبات المالية وغير المالية والذي ينكر الظلم أشد الإنكار، كما ينكر أن تستغل طبقة من الأمة بعض الطبقات فيها لمأربها العاجلة. وقد وضعت كثرتهم آمالها في أبناء علي وأسرته الهاشمية لما تميز به حكمه من مساواة تامة بين العرب والموالي بحيث أصبحوا شيعتهم،...".^{٤٧}.

ومن هنا يلاحظ بأن قاعدة المعارضة السياسية للحكم الأموي كانت واسعة موضوعيا ضمت إليها جماعات كثيرة من العلويين والعباسيين ومن الخوارج والمعتزلة وجمهرة الزهاد المتصوفة، إضافة إلى أوساط واسعة من الناس المؤمنين الذين رأوا في الحكم الأموي خروجاً على القرآن وسنة محمد. ولعبت الأوضاع المعاشية المزرية التي كانت تعيش في ظلها الغالبية العظمى من سكان هذه الدولة المترامية الأطراف دورا كبيرا في السخط عليها والسعي للخلاص منها. وساهمت بشكل واسع ومتميز في الحركة المعادية للأمويين أوساط واسعة من سكان الأقاليم غير العربية التي تعرضت لسياسات التمييز والاضطهاد

٤٧ ضيف، شوقي د. العصر العباسي الأول. في جزئين. الجزء الأول. طبعة ثانية منقحة. تاريخ الأدب العربي. دار المعارف بمصر. القاهرة. ١٩٦٦. ص ١٠.

والحرمان، في حين كان الحكام والولاة والحاشيات يعيشون في حالة ترف وبذخ كبيرين. لهذه الأسباب وغيرها انتهت الدولة الأموية إلى السقوط تحت ضغط العباسيين وحلفائهم وتنامي أتباعهم في أرجاء الدولة وانحسار نفوذ الأمويين. ولعب الحكم الأموي، إلى جانب عوامل كثيرة أخرى، دورا بارزا في نشوء وتطور المدرستين الرئيسيتين المعروفتين في الإسلام: مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث. ويمكن القول بشكل عام إلى أن مدرسة أهل الحديث (أهل النقل) كانت تجسد إلى ابعده الحدود مواقف السلطة والتي نشطت في الشام وشبه الجزيرة، في حين كانت مدرسة أهل الرأي تعبر عن أوساط المعارضة وخاصة في كل من البصرة والكوفة.

كان قيام الدولة الأموية قد أعطى في حينها دفعا كبيرا لبعض أوجه التقدم في الحياة العامة والثقافة العربية. وفي فترة الحكم الأموي، وبالتحديد في عهد عبد الملك بن مروان، جرى تعريب سجلات الخراج الإسلامي في العراق وتعريب الدواوين الرومية في الشام ومصر. كما ساهم بعض الخلفاء الأمويين في تنشيط حركة ترجمة الكتب عن اليونانية والفارسية إلى اللغة العربية. ولعب العديد منهم دورا متميزا في إدخال مظاهر تحضر نسبية إلى تلك المجتمعات العربية، وخاصة في حياة المدن. وكان لمعاوية الفضل في إدخال البريد في المراسلات مع الأقاليم التابعة. وأوجد ديوان الخاتم لتنظيم المراسلات وتجنب عمليات التزوير لبريد ومراسلات و"عطايا" الخليفة المالية التي كثرت حينذاك. ومن أجل حماية دولته من المعارضة الداخلية أوجد الحرس والشرطة والأمن السري. إلا أن العقود الأخيرة من عمر هذه الدولة أصبحت عائقا في طريق تقدم المجتمع العربي والمجتمعات الخاضعة للدولة الأموية، وبشكل خاص علاقات الإقطاع العسكري التي انتشرت حينذاك وأثرت على مجمل الحياة الاقتصادية والطغيان الفردي للخلفاء والولاة والإرهاب الموجه للفكر وللمخالفين بغض النظر عن أوجه الخلاف والانطلاق من حق التفويض الإلهي "للخليفة"، وبالتالي فهو فوق الخطأ وفوق المحاسبة والنقد، أي أنه وبمعنى آخر، معصوم عن الخطأ، وليس من حق أحد الاعتراض عليه أو نقده أو رفض الطاعة له. وكان عبد الملك بن مروان

هو الذي أدخل مفهوم "خليفة الله"، وبالتالي، كان على الناس التسليم والطاعة له^{٤٨}. وهكذا ظهرت الحاجة الموضوعية إلى التغيير وإلى تأمين مستلزمات التطور اللاحق للمجتمع. لقد أصبحت التناقضات الاجتماعية في الدولة الأموية عسوية على الحل في داخل النظام القائم ذاته. وجاء الإجهاد العباسي على الدولة الأموية وتأسيس الدولة العباسية وكأنها استجابة لتلك الحاجات والضرورات الموضوعية.

أن القراءة المتأنية لتاريخ ومسيرة الدولة الأموية تساعدنا في بلورة وتلخيص جملة من الاتجاهات التي كرستها هذه الدولة في الحياة السياسية أو النظام السياسي العربي الجديد. فالنظام السياسي الجديد لم ينفصل عن واقع التقاليد والتركة العربية المتراكمة منذ فترة الجاهلية من جهة، وما أخذه العرب حينذاك من الدول التي سبقتهم والتي بنوا حضارتهم على أرضها وبين أقوامها من جهة أخرى. ويمكن تلخيصها في النقاط التالية التي كان لها كبير الأثر الفاعل في الحياة السياسية العراقية حتى الوقت الحاضر:

* تكريس نظام الوراثة في الحكم لا من قبل حكام الدولة الأموية بل من بقية الأسر القرشية التي كان كل منها يطالب بالحكم ويريد وراثته لأسرته. ولم تشذ أي أسرة منها عن ذلك، سواء أكان ذلك بالنسبة إلى بيت آل هاشم بن عبد المطلب أم بيت العباس بن عبد المطلب أم بالنسبة إلى بيت بني أمية الارستقراطي.

* تكريس الفردية وما يمكن أن يطلق عليه اليوم بالشمولية، رغم أن المصطلح لم يكن معروفاً حينذاك، إذ كان الاستبداد مطلقاً أو شمولياً في الحكم، رغم ممارسة الشورى، ولكن بحد السيف، فمن قبل بها فأهلاً به ومن رفض ذلك قطع رأسه. وكان الولاة يتعاملون مع المجتمع بذات الطريقة التي يتعامل الخليفة مع الرعية.

* وأصبح بيت مال المسلمين تدرجاً بيت مال الخليفة، وهو حر بتوزيعه كما يشاء ويحتفظ لنفسه ولأسرته بما يشاء. وكانت السلطة توفر له النفوذ والجاه والمال في آن

٤٨ إمام، عبد الفتاح إمام. الطاغية. مصدر سابق. ص ٢٠٠.

واحد. ولم تكن هذه السياسة مقتصرة على الخليفة وحده، بل كانت تشمل ولاته على المناطق التابعة للدولة الأموية.

* أصبحت الدولة تمتلك الشرطة وجماعات التجسس على المعارضين للخليفة والولاة، وأصبح التعذيب لانتزاع المعلومات والقتل تحت التعذيب للمعارضين أو القتل بأي طريقة كانت للخلاص من المعارضة، بعد عجز الأجهزة عن تطويعها، ظاهرة جديدة في الدولة الجديدة، رغم أنها لم تكن غائبة قبل ذلك.

* وأصبح التآمر السري ضد الخليفة ومحاولة الخلاص منه ظاهرة جديدة، إذ أن المعارضة العلنية كانت تتمع بكل الطرق، وبالتالي لم يبق أمام المعارضين سوى العمل السري المحفوف بالمخاطر للوصول إلى الغايات التي ينشدونها. ولكن المعارضة العلنية لم تختف تماماً، إذ كان هناك من يجراً على قول الحق ولا يخشى لومة لائم، وغالباً ما كان ينتهي به الأمر إما إلى السجن أو النفي أو التعذيب والمحاكمة بالبرق والقتل.

* لقد ساهمت الدولة الأموية بشكل خاص بخلق حالة العنف والعنف المضاد في التعامل مع السكان والمعارضة. وأدى ذلك إلى بروز حركات دينية ذات خلفية سياسية معارضة حملت السلاح لمكافحة الظلم والاضطهاد والعنف الذي مورس من قبل أجهزة الدولة ضدها، ومارست بدورها العنف ضد قوى الدولة.

* ولأول مرة برزت على صعيد الدولة ومن قبل الحكام سياسة التمييز إزاء الآخر غير العربي، إزاء الموالي، وهو تمييز ناشيء عن نظرة عرقية تعتبر الآخر أقل شأنًا من العرب، رغم ما جاء في القرآن من رفض لذلك. وقد استندوا في سلوكهم التمييزي غير السليم إلى الآية التي تقول "كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر" وقد نسى الكثير من الخلفاء والحكام والقواد العرب أن سياسة وممارسة التمييز بين الناس بحد ذاتها هي أحد أشكال الأعمال المنكرة التي يفترض تحريمها ومنع ممارستها إزاء الناس من غير العرب.

* ونتيجة هيمنة الخليفة على بيت المال وجباية الجزية والخراج والمزيد من الضرائب الأخرى من الناس وضعف العناية بالشؤون الاقتصادية، برزت أو تفاقمت أربع حالات في المجتمع الأموي وفي الولايات التابعة لحكم الأمويين:

○ حالة التمايز بين الأسرة الحاكمة والأسر المحيطة بها وجمهرة من كبار التجار والقضاة والموالين من جهة، وبين الغالبية العظمى من الرعية من جهة أخرى.

○ تراجع الأوضاع الاقتصادية في المركز وفي الولايات التابعة وتراجع الثروة المنتجة في الدولة الأموية، بسبب سياسات النهب والتبذير وعدم العناية بشؤون الاقتصاد من جانب الخليفة وحاشيته.

○ تفاقم ظاهرة الفساد في الإدارة وفي جباية الضرائب واستخدام المال العام بغير حق.

○ استعداد المزيد من الناس إلى التكتل والمشاركة في محاربة الدولة الأموية نتيجة الفقر الذي كانت تعاني منه والاستغلال الذي كانت تتعرض له، خاصة وأن الناس كانت ترى كيف تصرف أموال بيت المال على الأسرة الحاكمة والنخب المحيطة بها والولاة وكيف تنمو الفجوة بين الأغنياء والفقراء.

إن النظام السياسي الذي انتقل إلى الدولة العباسية وترك أثره فيها كان يقوم على ذهنية سقيمة وعاجزة عن التصور أو الخيال والإبداع من خلال فهم واقع الناس وحاجات المجتمع والاستجابة لها، مما ساهم في تعميق الفجوة بين النخب الحاكمة والرعية وأدى إلى ارتفاع مستوى التذمر والرغبة في الخلاص. وهي إحدى إشكاليات من يصل إلى الحكم وينسى الوعود التي أغدقها على الناس قبل مجيئه للحكم، وبالتالي يتصرف بعيداً عن المبادئ وعن السلوكية المستقيمة ويفسح في المجال لنمو الفساد المالي والقهر الاجتماعي والقمع السياسي والابتعاد عن الرعية واغتصاب حقوق الناس أو السماح لاغتصاب الحقوق من قبل أتباعه والأقرباء والأعوان المحطيين به. إنه الدرس القديم الذي لم يتعلم منه الحكام حتى الآن.

الفصل الثاني

بداية ونهاية الدولة العباسية في العراق

عوامل نشوء الدولة العباسية

أقيمت الدولة العباسية بجهد مشترك ساهم فيه عدد كبير من الحركات الفكرية والسياسية والقوى والشخصيات والجماعات الدينية والقبائل والشعوب والقوميات المناهضة للحكم الأموي. وكان الثوار العباسيون الذين قادوا المعركة ضد الحكم الأموي وحققوا النصر عليه قد التزموا بوعود كثيرة للحلفاء والمؤازرين لحركتهم وأكدوا اعتمادهم مبادئ أكثر انفتاحاً واستجابة لمتطلبات تلك الفترة. وكانت الحالة المزرية التي عاش الناس في ظل الدولة الأموية من جهة، وتلك الوعود السخية التي تعهد بها العباسيون من جهة أخرى، كانتا من بين أكثر العوامل المحفزة لمواجهة الدولة الأموية ومساندة الدعوات المناهضة لها، ومنها الدعوة العباسية. كما أن تلك الالتزامات والوعود والتعبئة الواسعة للمناهضين للحكم الأموي كانت من بين أبرز العوامل التي عجلت بتحقيق الانتصار للعباسيين أولاً، والسبب الواقعي وراء الانفتاح الفكري والسياسي والثقافي للدولة العباسية في مرحلتها الأولى ثانياً، وفي تطوير وتعميق الحياة الفكرية والثقافية التي شهدتها الدولة الجديدة ثالثاً. فبعد الانتصار على الدولة الأموية تسنى للعديد من الحركات الفكرية والسياسية أن يجد فرصة مناسبة لتنشيط حيويته الفكرية وخاصة في الكوفة والبصرة، ومن ثم بغداد، حيث أصبحت مركزاً حيويًا وعاصمة للدولة العباسية.

إن ملاسبات سقوط الدولة الأموية وظروف نشوء ونهوض الدولة العباسية ساهمت في منح النظام الجديد منذ نشأته الأولى سمتين أساسيتين متلازمتين، وهما:

• نشوء وتطور علاقات إيجابية فعالة ومتفتحة في ما بين الشعوب والقوميات المختلفة التي كانت في إطار هذه الدولة المترامية الأطراف التي حلت محل الدولة الأموية في السيطرة على المناطق التي كانت تابعة لها، تلك العلاقات التي لعبت دوراً مهماً و متميزاً في فتح آفاق رحبة وعملية أمام التفاعل والتلاقح الفكري والثقافي والحضاري في ما بين تلك الشعوب، وكذلك البدء بإقامة علاقات ودية مع الشعوب الأخرى، كما أوجدت أرضية صالحة لنمو وازدهار الاقتصاد العباسي والحياة الفكرية والثقافية في مختلف أرجاء الدولة.

• إنفراد أبناء الأسرة العباسية بالسلطة في الدولة الجديدة، وهم وهم أبناء عمومة الأسرة الأموية، وكلهم من قبيلة قريش المكية. ومنذ البدء مارس الخليفة أبو العباس، مؤسس الدولة العباسية، سياسات الشدة والعنف والقسوة البالغة إزاء الأمويين التي منحتة بحق لقب السفاح. ومارس بقية الخلفاء الذين جاءوا من بعده ذات السياسة إزاء الأمويين أينما عثر عليهم. كما مارس ولاة الخليفة وقادة العسكر والحكام أو القضاة نفس أساليب الشدة والقمع إزاء قادة بني أمية. وهكذا كان الموقف إزاء جمهرة واسعة من أتباع بني أمية. ولم يميز الجلادون الجدد بين الأشخاص الذين ارتكبوا الجرائم بحقهم وبحق المعارضين للدولة الأموية وبين الأتباع البسطاء، فما دام هذا الإنسان أو ذاك من الأمويين، فلا بد من مطاردته ومحاربته بالرزق وتشريده أو حتى قتله. إذ تمت مطاردة خصومهم من الأمويين في كل مكان، وتم اعتقال كثرة كثيرة منهم ومورس بحقهم التعذيب ثم تم قتلهم بأبشع الأساليب الوحشية وجرى التمثيل بجثث الموتى منهم، إضافة إلى تشريد البقية في أرجاء شتى وملاحقتهم، بل وصل الحقد والكراهية بالقادة العباسيين أن تم نبش قبور الموتى منهم، وهي أعمال محرمة عوفاً وشرعاً. ومن بين أبناء الأسرة الأموية الحاكمة من استطاع الهرب إلى إسبانيا وتسنى له تأسيس أول دولة عربية بقيادة الأمويين هناك.

جسد موقف الحكام العباسيين من الأمويين نهجاً انتقامياً وسلوكاً حاقداً وبدائياً، كما عبر عن بعض التقاليد والعادات البدوية المتخلفة المتمسمة بالثأر والمعاملة الخسنة والقاسية. إذ لم تقتصر هذه الظاهرة السلبية البارزة، التي رافقت بداية تكوين الدولة

العباسية، على مناهضة الأمويين، باعتبارهم أعداء إلداء للعباسيين فحسب، بل أصبحت فيما بعد سياسة عامة وثابتة للدولة العباسية إزاء أصحاب الرأي الآخر والمخالفين والمعارضين للحكم العباسي، كما كانت أحد الأسباب البارزة في انهيارها اللاحق، علماً بأن فترات قصيرة ومتباعدة من العهد العباسي شهدت انفتاحاً نسبياً على الرأي الآخر، وخاصة في فترة خلافة المأمون، مع استثناء مهم، حين مارس المأمون القسوة الشديدة ضد أتباع المذهب الحنبلي في الإسلام بعد أن تبني مذهب المعتزلة، الذي تميز قبل اقترانه بالسلطة بالتسامح والعقلانية في التفكير والرأي. ففي فترة حكمه تعرض قادة وأتباع المذهب الحنبلي إلى صنوف الاضطهاد في إطار الحملة الهستيرية التي شنّها المعتزلة ضد الحنابلة والتي أطلق عليها "محنة العلماء"، إذ كانت بمثابة امتحان عسير لرجال الدين والسياسة حول موقفهم مما سمي بـ "خلق القرآن"، وكان من بين من تعرض للاضطهاد أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح^{٤٩}، إذ رفضا القول بخلق القرآن. وتجدر هنا الإشارة إلى أن الحنابلة في فترة الحكم العباسي قد مارسوا القسوة البالغة والتطرف الشديد في التعامل مع أتباع المذاهب الأخرى وكانوا شديدي التعنت وبعيدين عن أي اعتراف بالآخر أو التسامح مع ما يحمله الآخر من أفكار ومواقف تختلف عن مواقفهم المذهبية. وكان العنف يقود إلى عنف مضاد حالما تتوفر الفرص لممارسة ذلك من جانب الضحية السابق. وهكذا كانت تتبادل المواقف العنيفة وسياسات الاضطهاد، إذ كان الجراد في فترة ما يتحول إلى ضحية في فترة أخرى بسبب تبادل مواقع الحكم.

مع بداية تكون الدولة العباسية سجل المؤرخون تسارعا إيجابيا في العلاقات الفكرية والثقافية والسياسية بين أفراد المجتمع الذين ينتمون إلى شعوب وقبائل مختلفة، وإلى تعدد في اللغات والتقاليد والعادات وتنوع في ثقافات المقيمين في مركز الدولة العباسية وفي

٤٩ الجابري، محمد عابد د. المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل وكنبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥. ص ٦٥-١١٥.

مشاركتهم في شؤون الحكم، وبالتالي مساهمتهم في تطوير الدولة ودعم الحكم القائم. وكانت سياسة العباسيين اقل تعصبا للعرب واكثر تقبلاً للأقوام الأخرى وأكثر تفاعلاً معهم واستفادة منهم خلال الفترات الأولى من حكم العباسيين. وانفتح حكام الدولة العباسية على الفكر اليوناني والإيراني والهندي وشجعوا ترجمة الكتب الفلسفية والأدبية، ومنها الشعرية، إلى اللغة العربية وأغنوا المكتبة حينذاك بالكثير من التراجم التي ساهمت في إغناء المكتبة والفكر العربي وساعدوا على التلاقح الإيجابي الفعال بين الثقافات.

ولكن التحالف السياسي العريض الذي تشكل موضوعياً وساهم في إسقاط الحكم الأموي لم يدم طويلاً، إذ سرعان ما برزت اتجاهات وسياسات أخرى كانت لها عواقب وخيمة وضعت الدولة العباسية تدريجاً على طريق الاستبداد والجور والفساد، وفجرت الصراعات الفكرية والنزاعات السياسية والعسكرية التي سنتطرق إليها بشكل مكثف لاحقاً. وأظهر العباسيون استعداداً كبيراً ومستمراً في الدفاع عن السلطة التي أصبحت في أيديهم وملاحقة كل من يتصدى لحكمهم بالنقد، أو بالمعارضة، أو بالتغيير، تماماً كما لاحقوا الأمويين وبنفس الشراسة. وهذا ما قاموا به ومارسوه فعلاً على نطاق واسع ولطخوا أيديهم بدماء الكثير من الناس الأبرياء أو من المعارضين لفكرهم أو سياساتهم أو حتى مناهضين لدولتهم.

شهد العراق العباسي خلال فترة تزيد عن خمسة قرون (١٣٢-٦٥٦ هجرية، ٧٤٩-١٢٥٨ ميلادية) نشوء ميلاد وسقوط امبراطورية كبرى جديدة واسعة الأرجاء. امتد حكم العباسيين إلى مناطق كثيرة وشمل مساحات واسعة احتضنت شتى الشعوب والأقوام، سواء تلك المناطق التي ورثتها مباشرة من الحكم الأموي حال سقوطه، أم وسعتها بفعل الحروب التي خاضتها وما سمي بالفتح الإسلامي لمناطق جديدة من العالم وضمه إلى الدولة العباسية الجديدة. وأقام حكامها علاقات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وعسكرية واسعة ومتعددة الوجوه مع بلدان بعيدة عنها مثل البلدان الأوروبية والصين والهند وغيرها.

مرّت الإمبراطورية العباسية بثلاثة عهود متعاقبة كانت متباينة في جملة من خصائصها ومشاركة في بعضها الآخر. وإذا كانت فترة منتصف القرن الثامن الميلادي والنصف الثاني منه والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي قد شكلت عهد قيام وتطور وازدهار وتوسع الدولة العباسية، وخاصة في فترات حكم السفاح والمنصور والهادي والمهدي والرشيد والأمين والمأمون والمعتصم (٧٤٩-٨٤٢ م)، والتي يمكن تسميتها بالعهد العباسي الأول، عهد نشوء وازدهار الحضارة العباسية، فأن فترة النصف الثاني من القرن التاسع والقرن العاشر الميلاديين كلها حتى النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي تعتبر بمثابة العهد العباسي الثاني حيث استمرت هذه الدولة قائمة تعيش وتواصل وتستهلك، بهذا القدر أو ذاك، ما أمكن إنجازه من تقدم ونجاحات وفتوحات في العهد الأول، إذ لم يكن هناك عملياً من جديد يضاف. أما الفترة الواقعة بين النصف الثاني من القرن الحادي عشر والقرن الثاني عشر كله وكذلك النصف الأول من القرن الثالث عشر حتى سقوط الدولة العباسية على أيدي المغول في عام ١٢٥٨ م فتعتبر بمثابة العهد العباسي الثالث والأخير. وتميز هذا العهد بالضعف والتمزق ثم البقاء فترة غير قصيرة على حافة الانهيار وضياع متسارع لما تحقق إنجازه في العهدين الأول والثاني أو ما أمكن الحفاظ عليه نسبياً في العهد الثاني، ثم السقوط النهائي على أيدي الغزاة الجدد.

عوامل تفكك وانهيار الدولة العباسية

كانت نهايات الفترة الثالثة والأخيرة للعراق العباسي، فترة المرض والشيخوخة والانهيار تحت ضربات عساكر المغول الغازية، ومعه بقايا الدولة العباسية، قد شهدت غروب مجد هذه الدولة وفقدان مناطق توسعها وفتوحاتها السابقة وقيام دويلات وإمارات في مناطق مختلفة منها ترفض الإصغاء والأخذ بقرارات الخليفة أو الانصياع لأوامره أو حتى أوامر سلطانه. وكانت الدولة العباسية جاهزة للسقوط عندما غزت قبائل المغول بقيادة هولاكو بغداد العاصمة في عام ١٢٥٨ ميلادية وأنزلت الضربة القاضية بها وأتت على الحكم العباسي فيها، بعد أن استمر ٥٠٩ أعوام.

وشكلت كثرة من العوامل الجوهرية الأساس المادي لضعف وانحطاط قدرات هذه الدولة وعجزها عن الاستمرار، ومن ثم انهيارها التدريجي وسقوطها المأساوي على يد هولوكو. وأذ هي تختلف في بعض جوانبها عن تلك العوامل التي قادت إلى ضعف وانهيار الدولة الأموية، فأنها تلتقي معها في بعض العوامل الأخرى. ويمكن بلورة بعض أهم تلك العوامل في النقاط التالية التي يفترض فيها أن تساعدنا لمعرفة تأثيرات سياسات العراق القديم والعراق الأموي والعباسي، ومن ثم العثماني والمماليكي على حياة المجتمع العراقي في القرن العشرين:

● أقام العباسيون وهم في الحكم، كما اقامه الأمويون من قبل أو كما كان أهل بيت علي بن أبي طالب وأتباعه يريدون إقامته، إن كان قد تسنى لهم تسلّم السلطة، نظام الوراثة السلالية وحصره بأسرتهم، وهي أسرة كبيرة من بيوتات قريش. ووصل الأمر بهذه الأسرة الحاكمة أن استطاعت بعد سنوات طويلة من حكمها، وبمساعدة رجال الدين والقضاة وبعض الفقهاء، تثبيت قاعدة ذات شرطين، وهما:

- أن يكون خليفة المسلمين عربياً أولاً،
- وأن يكون من قريش ثانياً.

وكان هذا النزوع إلى الهيمنة الكاملة من جانب قبيلة قريش على السلطة تجاوزاً فظاً على أحكام القرآن والسنة القائلة بقاعدة "الأمر شورى بينهم". وكان يفترض أن يشمل مضمون الشورى في الإسلام، كما أرى، القواعد التالية:

- أخذ رأي الرجال والنساء على حد سواء بشأن من يتولى الخلافة الدينية على المسلمات والمسلمين وأن لا يقتصر على ذوي الرأي منهم أو الولاة ورجال الدين.
- حق كل مسلم ومسلمة في الترشيح لمركز الخلافة الديني، أي حق من يجد في نفسه الكفاءة والمقدرة على أداء مهمات أو حقوق وواجبات هذا المركز الديني.
- حق جميع المسلمات والمسلمين، سواء أكانوا من قريش أم من غيرها، وسواء أكانوا عرباً أم من إثنيات أخرى، في الترشيح لمركز الخلافة الديني.

ومركز الخليفة أو الفقيه الديني يختلف عن مركز الحاكم الدنيوي في الدولة، إذ لا يفترض في الحاكم أو يشترط فيه أن يكون من قومية معينة أو دين أو مذهب محدد. فالدولة لها أحكامها الوضعية، وللدين أحكامه الخاصة سواء أكانت سماوية أم أرضية.

كانت ممارسات الحكام العباسيون بعيدة كل البعد عن تلك الأفكار الثلاث، إذ تم إبعاد المرأة أولاً، وإبعاد المسلمين من غير العرب ثانياً، وإبعاد المسلمين من غير قريش ثالثاً، عن التمتع بهذا الحق المشروع الذي تبناه القرآن حين أكد على عدم وجود فوراق بين المسلمين إلا بالتقوى. ولا شك في أن هذا الموقف، الذي تميز بتوارث الخلافة في الإسلام، قد أكد حقيقتين أساسيتين، وهما:

أ- الفصل الفعلي بين الدين والدولة، فالخلافة أصبحت مركزاً دنيوياً، في حين كان هناك القضاة الذين يتولون أمور الدين، رغم أنهم كانوا يخضعون لسيطرة الحاكم.

ب- الذهنية الإثنية التي هيمنت على الحكام القرشيين الذين ثبتوا في قواعد العمل شرط استمرار الحكم في قريش مع أن ذلك لم يرد ذكره لا في القرآن ولا في السنة النبوية.

• مارس العباسيون، كما مارس الأمويون من قبل، سياسة إرهابية دموية شديدة الوطأة على المجتمع بدأ بها السفاح ضد الأمويين وواصلها أبو جعفر المنصور ضد الخراسانيين، وكذلك الخليفة الهادي ضد من أطلق عليهم بالزندقة المانويين والمزدكيين والبابكيين أو ضد غيرهم ممن وجهت لهم تهمة المروغ والارتداد عن الإسلام أو تهمة الزندقة والتكفير، أو أي تهمة أخرى مماثلة، والتي كانت تقود إلى الموت المحتم بالنسبة لمن يقع منهم في أيدي أجهزة الحكم حينذاك. كما مارس العديد من هؤلاء الإرهاب ضد أتباع علي بن أبي طالب وضد كل من كان يطالب بالخلافة لأبنائه وأحفاده.

• وتعرضت الحركات الفكرية والسياسية إلى محاربة عنيفة من جانب الحكام العباسيين وشنت الحروب ضد أتباع تلك الحركات، مثل حركة الزنج وحركة القرامطة أو الحركة الخرمية أو جماعات الخوارج وغيرهم. وإذا كان المعتزلة في فترة معينة قد حظوا بالتأييد والمساندة، وخاصة في فترة حكم المأمون والمعتصم والواثق، فأنهم تعرضوا فيما

بعد إلى المضايقة والمحاربة والقمع أيضاً على أيدي أهل السنة والجماعة أو على أيدي الحنابلة وعلى أيدي الخلفاء وحكام الولايات المواليين لهم مباشرة. ومن الجدير بالإشارة إلى أن المأمون مارس الإرهاب الفكري والتعذيب والسجن والمحاربة بالرزق ضد المخالفين له في الرأي في فترة تبنيه للفكر المعتزلي وتبني ولده المعتصم وثم الواثق من بعده لنفس الاتجاه الفكري الديني، وتوجه في اضطهاده ضد أتباع المذهب الحنبلي بشكل خاص. ولا يعرف ما إذا كان المعتزلة وراء تلك الحملة التي شنّها المأمون تحت ستار "خلق القرآن" أم أن الأوضاع السياسية والمؤامرات التي اعتقد المأمون أنها تحاك ضده من أهل الحنابلة هي التي دفعته إلى تنظيم تلك الحملة الشرسة التي أوصى ولده من بعده بمتابعتها، خاصة وأنه كان قد تبني الفكر الشيعي قبل تحوله إلى فكر المعتزلة وأنه كان قد أوصى بالخلافة لعلي بن موسى الرضا من بعده، ثم سرعان ما تراجع عنها وعن المذهب الشيعي. ومن المعروف أن المعتزلة وقفوا ضد التوجه الفكري الديني الذي التزم به العباسيون قبل مجيء المأمون للحكم، أي الالتزام بمذهب السنة أو أهل النقل.^{٥٠}

● وإذا كان أكثر الخلفاء يعيشون حياة الترف والبذخ والأبهة واللهو والفساد والظلم من جهة، فأنهم كانوا بعيدين كل البعد أيضاً عن حاجات العباد ومشكلاتهم من جهة ثانية، فأن الغالبية العظمى من الناس كانت تعاني في المقابل من الفقر وشظف العيش أو حتى الجوع والحرمان والاستغلال، كما كانت تواجه المصاعب الحياتية اليومية بشكل ملموس ومتفاقم. ومن هنا جاء انخراط الفلاحين الواسع وبأعداد كبيرة من منطقتي وسط وجنوب العراق في الحركات الفكرية والاجتماعية والسياسية ذات الخلفية الدينية ضد الحكم العباسي وسعوا بمختلف السبل إلى الخلاص منه. وحظي هذا النشاط بتأييد الكثير من رجال الدين والفقهاء أيضاً.

٥٠ الجابري، محمد عابد د. المثقفون في الحضارة العربية. مصدر سابق. ص ٦٥-١١٥.

• إن السياسات والأخطاء الفادحة التي ارتكبها الخلفاء وأجهزة الحكم وقيادات الجيش والشرطة والحرس الخاص ومراكز القوة الأخرى في الدولة تسببت بنشوء صراعات في ما بين تلك القوى أولاً، وفي ما بين الناس من عرب وفرنس وترك ثانياً، وفي ما بين أصحاب وأتباع المذاهب الدينية المختلفة ثالثاً، وإزاء أصحاب الديانات الأخرى رابعاً. ثم قادت تلك الصراعات إلى الكثير من النزعات الدموية وإلى التمزق والتفكك، ثم إلى انهيار القيم الأساسية في المجتمع وفي أجهزة الحكم وإلى انهيار الدولة أخيراً.

• إعلان حكام عدة دويلات وإمارات ومقاطعات استقلالها عن الدولة العباسية، رغم إنها قبلت بها كغطاء عام لها. ثم نشوء نظام السلطنة على حساب مسؤوليات وصلاحيات الخليفة وتقزيم مقام الوزير الأول قبل ذلك. وكان لهذا الواقع تأثيره المباشر على تفاقم حالة الضعف التي قادت بدورها إلى حرمان الدولة من مقومات تطورها وقضت على إمكانيات توسعها وقلصت من الولايات السابقة التي كانت تابعة لها وأفرغتها من مضمون الوحدة الداخلية وجعلتها أطارا عباسياً مهلهلاً وبمضامين حكم أخرى غير عباسية.

ومن هنا يمكن لمتتبع تاريخ هذه المرحلة أن يلاحظ بأن عوامل كثيرة كانت قد تضافرت لتساهم معا في إضعاف الدولة إلى أقصى الحدود وفي منح العامل الخارجي إمكانية أكبر في إنزال الضربة القاضية بالحكم العباسي الذي أصبح هزياً وشكلياً وعاجزاً عن الدفاع عن نفسه، إذ لم يعد هناك من يرضى العيش في ظل هذه الدولة أو من يدافع عنها، فالغربة بين الحكام والرعية أصبحت هي السمة المميزة للعلاقة بين الحاكم والمحكوم.

وإذا كانت العوامل الموضوعية، التي ارتبطت عضويًا بطبيعة الدولة العباسية ونظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي، قد لعبت دوراً أساسياً في دفع الأمور بهذا الاتجاه، فإن الصراع الذي دبّ داخل العائلة العباسية الحاكمة حول السلطة والخلافة والثروة قد زاد في الطين بلة وأعطى المجال لمزيد من التشرذم والتآمر. وسجلت فترة خلافة محمد الأمين بن هارون الرشيد بداية فعلية لهذا النوع من الصراعات المكشوفة في إطار العائلة العباسية، في حين كانت مثل هذه الصراعات موجودة قبل ذلك، أي في فترة الخلفاء الراشدين والحكم

الأموي، بحدة أقل. مارس هارون الرشيد طريقة غير معهودة حين أوصى بالخلافة لأبنائه الثلاثة بالتعاقب: محمد الأمين فعبد الله المأمون، ومن ثم القاسم المؤتمن. وبعد وفاة الرشيد ارتأت حاشية الخليفة محمد الأمين^{٥١} (١٧٠-١٩٨ هجرية، ٧٨٧-٨١٣ ميلادية) أن يوصي الأخير بالخلافة لأبنة موسى من بعده بدلا عن شقيقه عبد الله المأمون، كما جاء في وصية والده. رفض المأمون، الذي كان حتى ذلك الحين والياً على خراسان أو القسم الشرقي من هذه الدولة المترامية الأطراف، القبول بالتغيير الذي اقترحه الأمين وأصر على تنفيذ وصية أبيه. قاد هذا الخلاف إلى تدهور في العلاقة بين الأخوين وتحوله إلى نزاع عسكري حول الخلافة وانتهى باحتلال بغداد من قبل قادة وأتباع المأمون وقتل الأمين، فتم بذلك اعتلاء المأمون^{٥٢} (١٧٠-٢١٨ هجرية، ٧٨٦-٨٣٣ ميلادية) سدة الخلافة العباسية. وكان ترتيبه السابع بين الخلفاء العباسيين. ورغم تلك الصراعات المدمرة شهدت الدولة العباسية، وخاصة مركزها بغداد، في عهدي هذين الخليفين، تطوراً كبيراً في مجالات الإدارة والمال والتجارة والنقل والزراعة والصناعات الحرفية، إضافة إلى مجالات الثقافة ومجالس الأدب والعلم والفلسفة. وأقيم في عهد المأمون "بيت الحكمة"، كما اتسعت حركة التأليف والترجمة ونشر الكتب والمناظرات الشعرية والحوارات الفكرية. وراج سوق الكتب كثيراً حيث وجدت أكثر من مئة دار لبيع الكتب في بغداد وحدها، إضافة إلى ما يماثل ذلك في البصرة ومكتبات أخرى في الموصل والكوفة وواسط وفي غيرها من مدن الدولة العباسية حينذاك.^{٥٣}

٥١ الشيخ محمد الخضري بك. محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية - دار المعرفة. بيروت. الأصدار بدون تاريخ. ص ١٥٩.

٥٢ المصدر السابق نفسه: وفيه تولى محمد الأمين الخلافة في العام ٨٠٩ حتى ٨١٣ ميلادية، وتولى المأمون الخلافة في العام ٨١٣ حتى العام ٨٣٣ م.

٥٣ عبد العزيز الدوري د. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ط ٣. ١٩٩٥.

ويبدو أن التربية الخاصة التي تلقاها المأمون ووجوده والياً على خراسان وفي وسط البيئة الثقافية والحضارية الفارسية وعلى مقربة من الثقافة الهندية وعلى احتكاك مع الحركات الفكرية والسياسية للفرق الإسلامية المختلفة حينذاك ساعدته على التفتح والقبول بالتنوع والاهتمام بالحياة الثقافية. وهذا الاتجاه هو الذي دفعه إلى اتخاذ مواقف غير متشعبة من الشيعة العلوية في بداية الأمر ومن ثم تبني فكر المعتزلة وقربهم من الخلافة. التزم المأمون بالاتجاهات الفكرية لأهل الرأي والعقل وساهم عبر تلك المواقف بتنشيط عملية التطور الثقافي والحضاري في الدولة العباسية في العراق، ولكنه مع ذلك لم يستطع التخلص من التعصب للمذهب الذي التزم به، إذ مارس سياسة التمييز والاضهاد ضد الحنابلة. ويبدو أن السبب غير المبرر في تلك الممارسة قد ارتبط بالجمود الفكري العام الذي اتسم به الحنابلة والاصرار على النقل بدلاً عن تنشيط العقل والتحري عن معالجات جديدة للمشكلات التي كانت تواجه المجتمع، في حين كان فكر المعتزلة الذي التزم به المأمون عقلياً وحيوياً ومفتوحاً في آن واحد.

ساهم النزاع الذي نشب بين الأخوين وانتهى بانتصار المأمون في خلق أجواء مناسبة لتنشيط الحركات الفكرية والاجتماعية والسياسية ومحاولات تنظيم الصفوف. وهي التي ساهمت بدورها في تنشيط عمليات التكتل والتفكير بتكوين تنظيمات سياسية وعسكرية مناهضة للعباسيين. إذ كانت أوضاع الدولة العباسية قد بدأت بالتراجع التدريجي في مجالات الأمن والاستقرار وخاصة بعد وفاة المأمون وتولي المعتصم الخلافة من بعده. وكان المأمون قد بدأ بتشكيل نواة حرسه الخاص، الذي واصله المعتصم، لتأمين حمايته الشخصية وحماية سلطته تحت وطأة الخوف من المؤامرات والانقلابات. واتسع هذا الحرس في عهد المعتصم بعد أن اكتشف الأخير مؤامرة كانت تحاك ضده واعتبر الخراسانيين من أتباعه جزءاً منها. وكان قوام هذه القوات الخاصة هم الضباط والجنود الأتراك الذين

راجع أيضاً. مجموعة من المؤلفين السوفييت: دراسات في تاريخ الثقافة العربية / القرون ٥-١٥، دار التقدم. موسكو. ١٩٨٩. ص ٢٩٠-٣٠٣.

قدموا إلى بغداد من أواسط آسيا. وكان بيت المال يتحمل دفع رواتبهم ونفقات الامتيازات الإضافية التي كانوا يتمتعون بها. وبهذا يكون المأمون، ومن بعده المعتصم، أول من أدخل قوات جديدة مستقلة عن قوات الجيش العباسي المختلطة، وأعني بها القوات التركية الخاصة، ومهد بذلك السبيل لبدء صراع على مراكز القوة بين أطراف ثلاثة: العرب والفرس والترك. وساهم ذلك الصراع وتفاقمه سنة بعد أخرى في إضعاف الدولة العباسية وفي تقويض أركانها. وتحت تأثير الشك في إخلاص قواته في بغداد قرر المعتصم نقل دار الخلافة إلى سامراء لضمان سلامته والابتعاد عن احتمال الصراع بين حمايته الخاصة وقواته في بغداد.

إن الإجراء الذي بدأ به المأمون في تشكيل القوات الخاصة لحمايته والدفاع عن حكمه، ثم مارسه المعتصم من بعده ووسعها ومنح عناصرها امتيازات خاصة وإضافية أصبحت تقليداً مارسه الكثير من الحكام في العراق وفي عدد من الدول الأخرى. كانت القوات الخاصة لا تمارس مهمة حماية الحاكم والدفاع عنه ضد المناهضين له في حالات معينة، بل كانت تمارس عمليات التجسس والوقية والمطاردة والاعتقال والتعذيب والقتل بحق من تعتقد بأنهم يشكلون خطراً على الحاكم الذي تحميه. وخلقت هذه القوات حاجزاً إضافياً بين الحاكم والمجتمع، ولكنها كانت في أوقات معينة تقوم بعمليات ضد الحاكم ذاته وتعرضه للتعذيب والقتل أيضاً.

كانت البلاد في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين وما بعدهما حتى انهيار الدولة العباسية، رغم الجوانب الإيجابية والمشرقة التي برزت في العديد من المجالات واستمرار العطاء الحضاري للفترة السابقة، تعاني من عدد من التناقضات والصراعات المتباينة في حداثها والمتشابكة في ما بينها التي عجز الحكم عن إيجاد الحلول العملية لها. كتب الدكتور عبد العزيز الدوري في تصدير كتابه القيم "تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري" ما يلي: " كان القرن الرابع الهجري فترة حاسمة في تطور الحياة الاقتصادية في العراق في العصور المتوسطة. فقد أدى التغلب البويهي، بالإضافة إلى الاتجاه الطبيعي في

التطور، إلى إحداث تبدلات وبدع كثيرة، إذ اتخذ الإقطاع، لأول مرة، صفة عسكرية، وتكاثرت المكوس أو الضرائب غير المشروعة، وحصل التلاعب بالعملة كوسيلة للتوفير، ووصل النظام المصري في أوجّه في التطور، وظهرت طبقة رأسمالية مهمة، ونشأت حركة منظمة بين الطبقة العاملة.^{٥٤} وقد أصاب الدكتور الدوري كبد الحقيقة حين أشار إلى تفاقم التناقضات والصراعات الاجتماعية والسياسية في البلاد التي نشأت عن عمق التفاوت الاجتماعي. ويمكن الإشارة إلى بعض تلك المظاهر، على سبيل المثال لا الحصر:

• تحولت ملكية الأرض الزراعية تدريجاً، التي أصبحت، مع الفتح الإسلامي للعراق في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، رقبته للدولة واستمرار استثمارها من قبل الفلاحين الذين كانوا يعملون عليها قبل وأثناء الفتح، إلى حيازات إقطاعية كبيرة جرى توزيعها من قبل الخلفاء وحكام الولايات على أنفسهم وعلى حاشياتهم وعلى التجار والميسورين منذ العهد الأموي، ثم تواصلت هذه العملية في العهد العباسي أيضاً. ودأب الخلفاء على منح مساحات واسعة من خيرة الأراضي الزراعية على شكل عطايا لأولئك الذين كانوا يقدمون خدمات خاصة للخليفة كالأطباء والشعراء وأصحاب الأموال والقادة العسكريين والولاء. وبالتالي كانت الأراضي الزراعية تنتزع من أيدي الفلاحين، وهم من أصل أهل البلاد، سواء أكانوا من النبطيين، الذين كانوا يتكلمون الآرامية ولا يجيدون العربية^{٥٥}، أم من الكرد أم من غيرهم، ليتحولوا من جراء ذلك إلى فلاحين فقراء شبه أبقان يعملون في أرض كانت قبل ذاك بحوزتهم وتحت تصرفهم بعد أن تم القضاء على حكم الدهاقنة والخانات الفرس. وكان اغلب الحائزين على مساحات واسعة من الأراضي الزراعية يستخدم العبيد المستوردين من شرقي أفريقيا للعمل على تلك الأراضي، وخاصة في جنوب البلاد مثل

٥٤ عبد العزيز الدوري د. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. الطبعة الثالثة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥. ص ١٥.

٥٥ الدوري، عبد العزيز د. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. ط ٣. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥. ص ٣٧.

البصرة وواسط والكوفة وغيرها، أو في خوزستان، مقابل لقمة لا تسد حتى الرمق. وكان المستحذون على تلك الأراضي يسلطون استغلالهم البشع على الفلاحين لدفع خراج الأرض أو دفع الجزية لتذهب تلك الأموال إلى بيت المال، وكانت في حقيقة الأمر تعتبر عملياً خزينة الخليفة منذ العهد الأموي. وكان هؤلاء الحكام يسعون إلى الحصول على ريع إضافي يزيد من مواردهم المالية وترفعهم وبذخهم على حساب تقليص إيرادات الفلاحين. وفي أوساط الفلاحين الفقراء والمعدمين العاملين بالسخرة أو شبه الأقتان انتشرت مختلف الأمراض بسبب وجود المستنقعات وحصول الفيضانات وانتشار البعوض ووباء الطاعون وغيره من الأمراض السارية، إضافة إلى نقص التغذية وغياب العناية الصحية. وكانت معدلات الوفيات بين هؤلاء الفلاحين عالية جداً ومعدل العمر واطئ في الوقت نفسه. ولم يكن صعباً على العاملين في تجارة العبيد استيراد المزيد من المواطنين الأفارقة من سواحل أفريقيا الشرقية واستخدامهم في العراق العباسي.

وكانت الدولة هي التي تقوم بأعمال الخدمة العامة كشق الترع والأنهر وإقامة السدود وتطهير مجاري مياه الأنهر والصرف عليها من بيت المال وهي من أموال الناس. في حين كان المستفيد الرئيسي من هذه الخدمات الحكومية العامة فئة المستحذين الجدد على تلك الأراضي الزراعية ومنهم خلفاء بني العباس وحكام الولايات وقادة الجيش وكبار التجار والأغنياء.

وإذا كان جعل رقبة الأرض، ومنها الأراضي الزراعية، في العراق للدولة والسماح للفلاحين بزراعتها وتسويق محصولها قد أعطى دفعة قوية لزيادة الإنتاج الزراعي وتغطية الحاجة المحلية من السلع الزراعية الأساسية وتحسين مستوى معيشة الفلاحين، إضافة إلى زيادة إيرادات بيت المال وخبزينة الخليفة بشكل خاص، فإن الهيمنة اللاحقة والاستحواذ غير المشروع على أراضي الفلاحين ونشر علاقات الإنتاج الإقطاعية وتسخير العبيد والفلاحين شبه الأقتان في زراعتها قد أدى إلى تراجع الإنتاج وتدهور أوضاع الفلاحين وهجرتهم المتزايدة نحو المدن أو إلى البادية وتقلص شديد في إيرادات بيت المال وخبزينة

الخليفة الخاصة. لقد أصبحت تلك العلاقات معرقلا كبيرا لنمو القوى المنتجة والإنتاج الزراعي وأوجدت أوضاعا متوترة في الريف ساهمت في نشوء وتطور الكثير من الحركات والانتفاضات الفلاحية الغاضبة التي كانت تقابل بالمقاومة العنيفة من جانب الحكام وأجهزة الدولة القمعية، التي كانت تساهم بدورها في تشديد التوترات الاجتماعية والسياسية.

ومن الجدير بالإشارة إلى أن مركز الحكم العباسي بقي لفترة طويلة يتمتع بأفضلية مالية ومعيشية قياسا إلى المناطق الأخرى البعيدة عن المركز بسبب قيام حكام الولايات في تلك المناطق بإرسال الخراج والجزية والعشر وما إلى ذلك إلى بيت المال أو إلى خزينة الخليفة الخاصة في بغداد أو في سامراء، حين أصبحت عاصمة الخلافة العباسية ابتداءً من عهد المعتصم لتعود إلى بغداد ثانية وبعد سنوات طويلة، والتي كانت تصرف فيهما وتوفر بعض السيولة النقدية أو توفر المنتجات الزراعية في أسواقها المحلية.

• تفاقم التناقض بين الفئات الغنية والحاكمة والعسكرية التي كانت تستحوذ على مساحات واسعة من الأراضي الزراعية وعلى المال والتجارة من جهة، وبين كادحي الأرض من الفلاحين وشغيلة المدن الذين كانوا ينتجون الخيرات المادية ويعملون في الخدمات ويشكلون وقود حروب الدولة وفتوحاتها من جهة أخرى. وتنامى عدد العاطلين عن العمل بسبب الهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة نتيجة الظلم والاستغلال الشديدين اللذين تعرضت لهما جمهرة الفلاحين من قبل المستحوزين على الأرض الزراعية من عسكريين وغير عسكريين ومن جباة الخراج والجزية والعشر والضرائب والإتاوات الأخرى غير المشروعة. وكانت مطاردة الفلاحين ومحاولة إعادتهم إلى الأرض التي عملوا فيها جارية ومرتبطة بمزيد من الاضطهاد والاستغلال. وخلال تلك الفترة تزايد استخدام العبيد في زراعة الأرض في مناطق مختلفة من العراق، وخاصة في مناطق الوسط والجنوب من بلاد ما بين النهرين، وتعرضهم لاستغلال بشع ومهين لكرامة الإنسان. كتب الدكتور عبد العزيز الدوري بصواب عن هذه الحقيقة قائلا: "وأستُخدم العبيد للعمل في مزارع أسيادهم، وخاصة في الفرات الأوسط، ومن هؤلاء الزنج في منطقة البصرة، وهم يقومون عادة بأعمال شاقة

ووضعهم المعاشي سيئاً تماماً. وكانت النظرة إلى النبط تقرب أحيانا من النظرة إلى العبيد، وكان بعضهم يرتبط عمليا بالأرض، وهكذا ترد الإشارة إلى "أنباط القرى وعبيدها"، وربما أشير إلى النبط أحيانا بـ "علوج أهل القرى".^{٥٦} ونتج عن كل ذلك تنامي الحركات الاجتماعية المناهضة لواقع الاستغلال والظلم السياسي، وتفجرت الكثير من الانتفاضات الثورية المناهضة لحكم العباسيين. ودفعت هذه الحركات السياسية الثورية والحركات الدينية ذات المضمون الاجتماعي وكذلك الرغبة في الاستقلال لدى بعض شعوب المنطقة، كما هو الحال في فارس وكرديستان مثلا، الحكام العباسيين إلى تشديد قمعهم واضطهادهم وإلى ممارسة الإرهاب الجماعي الواسع النطاق، بدلا عن الاستجابة لحاجات الناس وتحسين ظروف عيشهم وحياتهم.

• كانت الرغبة الجامحة تتحكم بالخلفاء وبقية الحكام حينذاك في فرض هيمنتهم التامة على البلاد ومصادرة إرادة "الرعية" أو المجتمع ككلية. وقد أدى هذا الواقع إلى بروز مراكز قوة مختلفة لم تجد أمامها سبيلا أفضل غير الصراع وتعبئة الأتباع لتمشية أمورها وفرض إرادتها ومصالحها على الأطراف الأخرى. ومنذ فترة الحكم الأموي في الشام تخلى الخلفاء عمليا عن مبدأ "الحكم شورى بين الناس"، بل اتبعوا نهج شراء البيعة للوريث أو فرضها بالقوة والإرهاب أو التعيين ثم الوراثة في الحكم على طريقة العائلات المالكة. وهكذا سار نظام الحكم العباسي على هذه القاعدة غير المشروعة التي أخلت بحق الناس في اختيار من يخولوه حكم بلادهم.

• احتدام الصراع بين مراكز القوة الثلاثة التي وجدت في إطار الدولة العباسية خلال تلك الفترة التي استمرت طويلا، إذ توزعت المسؤوليات فيها على النحو الآتي:^{٥٧}

٥٦ المصدر السابق نفسه. ص ٦٩.

٥٧ لقد كانت ادارة البلاد في فترة الحكم العباسي تتوزع على النحو الآتي:

الخليفة: وكانت تتمثل فيه السلطة الدنيوية أساسا، كما يفترض أن يكون عربيا ومن بني هاشم، وترتبط به ثلاثة مراكز أساسية هي: الوزير وقاضي القضاة والامير، اي قائد الجيش. وكانت الدواوين

- مركز الخليفة: كان الخليفة العباسي يعتبر رأس الدولة والمسؤول عن تسيير الأمور فيها. وكان الميل لدى الخلفاء العباسيين عموماً، كما كان لدى الغالبية العظمى من الخلفاء الأمويين قبل ذلك أيضاً، هو الانفراد بالسلطة، وبالتالي الانفراد باتخاذ القرارات، بغض النظر عما إذا كان يستشير هذا الشخص أو ذلك، فالحكم النهائي له وحده فقط لا يشاركه فيه أحد. وكانت بعض تلك القرارات يمس المجتمع بأسره، سواء أكان ذلك القرار يرتبط بزج الدولة والمجتمع في حرب أو القيام باحتلال مناطق أخرى، أو عقد اتفاقيات مع دول أخرى، أو خوض "المعارك التأديبية" ضد المعارضين للخليفة وحكمه في الداخل. فالخليفة بهذا المعنى حاكم مستبد ومطلق الصلاحيات، يمارس سلطته باسمه أو باسم الله على حد سواء. وكانت المراكز الأساسية لأجهزة الدولة ترتبط مباشرة بالخليفة، ومنه تنطلق التوجيهات والتعليمات والقرارات. إذ لم تكن هناك مؤسسات فعلية تمارس دورها في الحياة السياسية، في ما عدا قاضي القضاة وقائد العسكر وقائد الشرطة وغيرها من مجالات النشاط الإداري والمالي. وبسبب ارتباط كل أجهزة الدولة بشخص الخليفة مباشرة وغياب دور المؤسسات في الدولة العباسية، فإن قوة شخصية الخليفة كانت تحرم هؤلاء جميعاً من إبداء الرأي أو المشاركة في القرار الذي يتخذه الخليفة، أما إذا كانت شخصية الخليفة ضعيفة أو عاجزة عن تسيير دفة الحكم وعن ممارسة سلطته الفردية التقليدية، فغالبا ما كان الأمر ينتهي إلى تفكك الحكم وإلى تفاقم الصراعات بين مختلف مراكز القوة في الدولة

المختلفة ترتبط بالوزير مثل ديوان الخراج وديوان الجيش وديوان الزمام والرسائل والبريد والشرطة ودار المظالم. كما كان الوزير مسؤولاً عن ديوان التجسس. ومن الجدير بالإشارة إلى أن المواطنين من أصل إيراني كانوا يهيمنون على الوزارة في حين كان قاضي القضاة من العرب، وكان الأمير من الأتراك عموماً. أما قاضي القضاة فكان مسؤولاً عن الشرع والعلاقة بالفقهاء وعن المسائل الدينية وعن صاحب السوق أو المحتسب والشهود. وإذا افترض الفقهاء أن يبقى الخليفة عربياً ومن بني هاشم فإن الإدارة والسياسة كانت بيد مواطنين من أقوام مختلفة.

بأمل الهيمنة على مركز اتخاذ القرار الأساسي والتحكم بالخليفة نفسه، إذ لم تكن هناك قواعد وأسس مستقرة يتم في ضوئها توزيع المهام والحرص على الالتزام بها وعدم تجاوزها. وبمرور الوقت نشأ مركز آخر في البلاد هو مركز الوزير أو أمير الأمراء الذي فرضه البويهيون على الخليفة، ثم حل محله فيما بعد مركز السلطان في العهد السلجوقي في العراق.

– مركز الوزير أو أمير الأمراء أو السلطان: كان صاحب هذا المركز يلعب دوراً كبيراً في الحياة السياسية والاقتصادية والمالية والاجتماعية والعسكرية عندما يكون الخليفة ضعيفاً، وعندما تكون الجماعة التي يستند إليها متماسكة وقادرة على فرض نفسها على الخليفة، إذ كان في مقدور البعض من هؤلاء تغيير الخليفة ذاته، إن تجاوز الخليفة على صلاحيات أمير الأمراء التي انتزعتها قبل ذلك من الخليفة ذاته. ونشأ فيما بعد مركز السلطان الذي أتى تدريجاً على مركز الوزير أو أمير الأمراء، حيث تحول الوزير إلى كاتب محدود الصلاحيات يأتمر بأمر السلطان قبل أن يأتمر بأمر الخليفة. وكان هذا الواقع لا يعني سوى وجود مراكز تتصارع في ما بينها حول القرارات التي يفترض اتخاذها، وحول من منها يستطيع فرض هيمنته وإرادته على الدولة وعلى مجرى العمل فيها. وبالمحصلة النهائية كانت الرعية تخضع لأحد المستبدين المتصارعين على السلطة الفعلية.

– مركز رجال الدين المتمثل في قاضي القضاة وبقية القضاة: رغم التبدلات الكبيرة التي تعرضت لها وظائف ومراكز القوة في الدولة العباسية على امتداد وجودها، فإن مركز قاضي القضاة بقي حكراً على العرب من أصحاب المذهب السني، تماماً كما كان منصب الخليفة، وإن تبادلت بشكل خاص شخصيات دينية من طائفتي الشافعية والحنفية وفي فترة أخرى المعتزلة وحرمت منه طائفة المذهب الحنبلي، إضافة إلى حرمان طائفة المذهب الشيعي منه تماماً، علماً بأنه كانت بين الفكر الشيعي والمعتزلي نقاط التقاء كثيرة ونقاط اختلاف قليلة حينذاك، إذ لم يكن هناك من الناحية العملية أي اعتراف رسمي بالمذهب الشيعي. علماً بأن المذاهب السنية التي تبلورت خلال تلك الفترة وما بعدها كانت أربعة، وهي: المذهب

الحنبلي والمذهب الحنفي والمذهب المالكي والمذهب الشافعي. وأحتل القضاء مكانة مرموقة في حياة الدولة العباسية وفي الدولة الإسلامية عموماً، رغم التدخل المستمر من جانب الخلفاء في شؤون القضاء. وكان القضاء يمارس من قبل مؤسسات عديدة، نشير إليها فيما يلي:

١- الحكام الفعليون من خلفاء وسلطين وملوك وأمراء ونوابهم.

٢- القضاة ويرأسهم قاضي القضاة.

٣- المحتسبون.

٤- أصحاب الشرطة.

٥- الناظرون في المظالم^{٥٨}.

وجدير بالإشارة إلى أن المجموعة الأولى التي اختصت بالقضايا السياسية وأمن الدولة، كانت المهيمنة على جميع القرارات عملياً^{٥٩}، في حين تركز عمل الجهات الأخرى بالقضايا الدينية أو الشرعية والمشكلات المالية والرقابة وتنفيذ العقوبات.

وكانت تقف وراء مراكز القوة هذه قوى اجتماعية ذات مصالح اقتصادية، ولكنها كانت في الوقت نفسه ذات طبيعة إثنية، إن صح التعبير، تجسيدا لظاهرة التمييز بين الأقسام من عرب وكرد وفرس وترك حينذاك، ولظاهرة التمييز الديني والطائفي.

• اشتداد الخلاف بين أصحاب المذاهب السنية وأصحاب المذهب الشيعي وكذلك بين الفرق والتيارات الفكرية كأصحاب الرأي وأصحاب الحديث أو المعتزلة والجبرية والحركة الصوفية والخوارج، تلك الحركات التي ظهرت في فترة الخلفاء الراشدين وفي العهد الأموي وتواصل وجودها ونشاطها في العهد العباسي أو ظهرت فيه، (أو) وفي ما بين المذاهب

٥٨ العاني، نوري عبد الحميد. العراق في العهد الجلائري. وزارة الثقافة والإعلام. بغداد. ١٩٨٦. ص

١٠٣.

٥٩ المصدر السابق نفسه. ص ١٠٣.

السنية ذاتها لاختلافها بشأن التفسير أو الاجتهاد في التفسير والرغبة في السيادة والتحكم. وكانت سياسات الخلفاء والوزير الأول وإمارة الأمراء والسلاطين فيما بعد، إضافة إلى رجال الدين أنفسهم، تلعب دوراً كبيراً في تأجيج تلك الصراعات بين أتباع المذاهب أو الطوائف المختلفة وتحويلها في أحيان كثيرة إلى معارك دموية مدمرة ومحزنة جريا على قاعدة "فرق تسد". واقتربت تلك الأحداث بمزيد من العنف والإرهاب والتشريد والقتل.

• وكان الموقف من أهل الذمة متبايناً وفق فترات الحكم وسياسة وسلوك الخليفة. كما كان موقع الوزير الأول أو أمير الأمراء أو السلطان يلعب دوراً مهماً وأحياناً كثيرة أساسياً في الموقف من أهل الذمة. فمع تمتع الغالبية العظمى من أتباع الديانة المسيحية أو اليهودية أو الصابئة بحرية الدين والعبادة، فإن ظاهرة التمييز الديني بين المسلمين وبقية السكان من أصحاب الديانات الأخرى كانت ملموسة جداً ومضرة بالعلاقات الاجتماعية ومؤذية لهؤلاء الناس وغير عادلة أساساً. وكان التمييز الديني ضد أهل الذمة أو غيرهم من الجماعات التي لم تدخل ديانتهم ضمن الديانات الكتابية واضحاً وصارخاً إلى حدود غير معقولة وغير مقبولة أصلاً في فترة طويلة من حكم العباسيين. وكانت أقسى بالنسبة إلى تلك الجماعات التي رفضت أئمة المسلمين الاعتراف بها على أنها من أهل الذمة، مثل أتباع الديانة الأيزيدية، بل اعتبروهم من المسلمين المرتدين مثلاً^{٦٠}، على سبيل المثال لا الحصر. ويمكن أن نشير فيما يلي إلى بعض أبرز تلك الأساليب في التمييز القهري:

٦٠ من المعروف أن حكم المرتد في الإسلام هو القتل استناداً إلى حديث ينسب إلى النبي محمد، والذي اشرفنا إليه في مكان آخر. راجع في هذا الصدد: العلوي، هادي. أحكام المرتد في الإسلام. في: مجلة الثقافية الجديدة. العدد ٢٨٧/ آذار نيسان ١٩٩٩. ص ٢٠-٢٦. ومن الجدير بالإشارة إلى أن كثرة من أتباع الديانة الأيزيدية لا قوا حتفهم على أيدي بعض الحكام المسلمين أو المتعصبين من المسلمين باعتبارهم مرتدين عن الإسلام، وخاصة في العهد العثماني. وهو أمر يخالف حقيقة الديانة الأيزيدية التي هي أقدم من الإسلام، وترتبط بديانات قديمة في هذه المنطقة من العالم، ولها صلات بالديانات العراقية والإيرانية والهندية والكردية القديمة. والجماعة الأيزيدية تعتبر جزءاً من الشعب الكردي من

- إلزام غير المسلمين بارتداء أزياء خاصة لتمييزهم عن المسلمين^{٦١}. ففي سنة خمس وثلاثين ومائتين هجرية أصدر الخليفة العباسي المتوكل (٨٤٧-٨٦١ ميلادية)، كما جاء في كتاب "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" لمؤلفه أبي الفلا عبد الحي ابن العماد الحنبلي، أمراً يقضي بهذا التمييز في الملابس حيث كتب ما يلي: "... أمر المتوكل بأخذ أهل الذمة بلبس الطيالس العسلية والزنانير وترك ركوب السروج ونهي أن يستعان بهم في الدواوين وان يتعلم أولادهم في كتابات المسلمين ولا يعلمهم مسلم^{٦٢}. ثم يسجل نفس الكاتب عن "سنة تسع وثلاثين ومائتين فيها على ما قاله في الشذور أخذ المتوكل أهل الذمة بلبس رقعتين عسليتين على الأقبية والدراريع وان يضع النساء مقانعهن عسليات وان يقتصروا على ركوب البغال والحمير دون الخيل والبراذين"^{٦٣}. وفي السنة اللاحقة فرض

حيث التاريخ واللغة والتراث الثقافي والأرض التي تعيش عليها وتعمل فيها، وأعني بها كردستان العراق.

٦١ عمد حكام أفغانستان (الطالبان)، أثناء وجودهم في السلطة، في ربيع عام ٢٠٠١ ميلادية إلى إصدار قرار قضى بارتداء الهندوس، وأصحاب الديانات الأخرى، ملابس أو إشارة خاصة تكشف عن ديانتهم وتميزهم عن المسلمات والمسلمين. وكان هذا القرار يعتبر تجاوزاً فظاً على حقوق الإنسان والحرية الشخصية وممارسة سياسة التمييز والتعصب الديني المكروه. وقد أدين هذا القرار من طرف جميع دول العالم تقريباً ومن كافة الشعوب والقوى السياسية. ويفترض أن نشير أيضاً إلى أن هذه الجماعة الحاكمة قد قامت في نهاية عام ٢٠٠٠ وبداية عام ٢٠٠١ بتدمير أكبر تمثال لبوذا ومن اقدمها في أفغانستان بحجة أن وجود التمثال لا ينسجم مع الديانة الإسلامية التي ترفض العبادة للأصنام. وقد شجب هذا الإجراء من سائر شعوب ودول العالم بما فيها الدول الإسلامية. وكان هؤلاء الحكام يعيشون الماضي السحيق في الحاضر الذي لم يعد قادراً على تحمل خطاياهم إزاء الحضارة الإنسانية وتراث البشرية المشترك. (ك. حبيب)

٦٢ أبي الفلاح عبد الحي ابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. الجزء الثاني. دار أحياء التراث العربي. بيروت. ص ٨٢.

٦٣ المصدر السابق نفسه، ص ٩١. البرذن = الفرس

المتوكل أمرا جديدا يقضي، كما جاء في نفس المصدر بأن على "أهل الذمة بتعليم أولادهم العبرانية والسريانية ومنعوا من العربية ونادى المنادي بذلك فأسلم منهم خلق كبير"^{٦٤}.

- منعهم من ارتياد محلات معينة والسماح لهم بارتياد محلات محددة فقط.

- إلزامهم بواجبات معينة أو حرمانهم من بعض الواجبات، مثل الاشتراك في الجهاد والحصول على سهم في الغنائم، إضافة إلى فرض دفع الخراج والجزية عليهم، وهما في جوهرهما إتاوتين يهدف منهما التمييز بين الذمي الحر والمسلم الحر.^{٦٥} وجدير بالإشارة إلى أن دافعي هاتين الإتاوتين كانوا لا يتمتعون بمردودهما بل يتمتع بها المسلمون فقط. ومن هنا يأتي رفض احمد صادق سعد اعتبارهما ضربيتين على الأرض والرأس^{٦٦}. وفقد أتباع الديانات الأخرى الكثير من الحقوق الأساسية التي يفترض أن يتمتع بها كل الذين ولدوا في الدولة العباسية أو جاءوا إليها وأصبحوا من رعاياها، وفق تعابير تلك الفترة. فعلى جميع الناس واجبات كما أن لهم حقوق، في حين أنها كانت في الحالتين منقوصة أو مسلوبة. وممارسة مثل هذه السياسة تعتبر إساءة كبيرة للإنسان وحقوقه المشروعة وتمييزا مصحوبا بالتعصب لدين معين ضد الأديان الأخرى أو حتى لإثنية دون أخرى. وأصبح هذا الواقع غير الطبيعي أحد العوامل الأساسية في ضعف الدولة العباسية ومن ثم سقوطها.

- نظرة التمييز الديني المقترنة بتمييز عرقي إزاء أهل الذمة باعتبارهم اقل مرتبة من المسلمين بغض النظر عن كونهم من العرب أو من غير العرب، ولكنهم في المحصلة النهائية اقل منزلة وقيمة من العرب. ويبدو أن هؤلاء الخلفاء والحكام أدعوا التزامهم بنص الآية القرآنية التي تقول: "...كنتم خير أمة أخرجت للناس..."^{٦٧}! وكان العباسيون يرون

٦٤ المصدر السابق نفسه، ص ٩٢.

٦٥ أحمد صادق سعد: دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين - كتاب الخراج لأبي يوسف، دار الفارابي - دار الثقافة الجديدة. بيروت - القاهرة. ١٩٨٨. ص ١٠٧.

٦٦ المصدر السابق نفسه. ص ١٠٧. الهامش رقم ٨٤.

٦٧ يفسر بعض العلماء الأكثر تفتحا إلى ان القرآن لا يقصد هنا امة العرب بل الأمة الإسلامية التي لا يقتصر افرادها على العرب، بل تشمل العرب والأعاجم في آن واحد. حتى في هذه الحالة فالنظرة

أنفسهم خير الناس، وأن الله قد فضّلهم على بقية المسلمين وعلى غيرهم من العباد ومنحهم القيادة والزعامة والفهم والعلم والكمال. وفي الوقت الذي كانت سلطة الخلفاء العباسيين تتقلص لصالح السلاطين الجدد من البويهيين وفيما بعد السلجوقيين، كانت في الوقت نفسه تزداد ادعاءاتهم وغطرستهم الكلامية بالفخر والعظمة أيضاً. وقف الخليفة العباسي القائم بأمر الله مرة يقول: "نحن بنو العباس، خير الناس. فينا الإمامة والزعامة، إلى يوم القيامة. من تمسك بنا رشد وهدى، ومن ناوأنا ضلّ وغوَى"^{٦٨}. وفي الوقت الذي كان هذا الخليفة المتبجح يلقي تلك الخطبة النرجسية الفارغة، كان في حقيقة الأمر يعبر عن إحساس عميق بالضعف ويعيش الهوان ويركن إلى الخضوع الكامل لعميد الملك السلطان طغرلبيك.

— كما تفاقم الصراع على منصب الخلافة الإسلامية والهيمنة على العالم الإسلامي وتبلور في القرن العاشر الميلادي بين مراكز ثلاثة هي: بغداد والقاهرة وقرطبة، أي بين

التمييزية تبقى قائمة بين المسلمين وغير المسلمين كبشر لصالح المسلمين، سواء أكانوا عرباً أم من غير العرب، ولكنها ليست عنصرية بل هي موقف تمييز ديني مضر وخطر في كل الأحوال. وعلى خلاف ذلك نجد أن التوراة اتخذت موقفاً تمييزياً عنصرياً حيث تشير بالكلام الواضح إلى شعب الله المختار عندما فضلت سام وذريته باعتبارهم شعب الله المختار، على أخويه الآخرين حام وياث وذريتهما "وجعلت ذلك التفضيل قانوناً عنصرياً نسبته للإله في القرون المتقدمة." راجع في هذا الصدد حسن الكرباسي: مطالعات في الكتب المقدسة "التوراة والأمبريالية"، دار الكنوز الأدبية، بيروت ١٩٩٥، ص ٨٨/٨٩

ويواصل حسن الكرباسي قوله بأن "التوراة تعلم قراءها أن الله خلق الكون والبشر وأنه فضل عليهم جميعاً، آل يعقوب وجعل بقية المخلوقات في خدمتهم. وأن تشريعاته هي لهم وحدهم وهم غير مقيدون بتطبيقها إزاء غيرهم من البشر." ص ٨٩. راجع في هذا الصدد أيضاً:

Leon. Das arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Junius. Hamburg. 1993.

٦٨ الإمام عماد الدين محمد بن محمد بن حامد الأصفهاني: تاريخ دولة آل سلجوق، اختصار الشيخ الإمام الفتح بن علي بن محمد البنداري الأصفهاني. دار الآفاق الجديدة. بيروت. بدون تاريخ. ص ٢٢.

العباسيين في بغداد والفاطميين في القاهرة والمغاربة (الأمازيغ والعرب) في الأندلس⁶⁹، في حين لم تكن هذه الظاهرة موجودة في بداية العهد العباسي بعد أن قضى العباسيون دون رحمة على الدولة الأموية في الشام وبوحشية بالغة لا تعادلها سوى وحشية ودموية حكام الشام حينذاك في محاربة معارضيتهم وخصومهم السياسيين. ولكن الصراع بين هذه المراكز قد اختلف عملياً مع النهايات المعروفة التي انتهت إليها الحكم تدريجاً في تلك المراكز الثلاثة.

* كان رجال الحكم العباسي يمارسون العنف والإرهاب والقمع المباشر ضد أصحاب الفكر والرأي الآخر. وكانوا يرون في هؤلاء خصوماً سياسيين ومنافسين لهم على الحكم ويرتبط بالحكم من نفوذ وتأثير ومال وفير وامتيازات أخرى. ونتج عن ذلك أن تصدى الحكم العباسي لعدد كبير ومهم من الحركات الفكرية والسياسية والدينية التي انتعشت تماماً في ظل غياب العدل واتساع قاعدة الفقر والحرمان وتنامي الاضطهاد ضد السكان. مارس الحكم العباسي السجن والتعذيب والاغتيال والقتل وفق أوامر كانت تصدر عن الخليفة أو الولاة والقضاة حينذاك، كما خاض المعارك والحروب ضد الحركات الفكرية والسياسية في مناطق مختلفة من الدولة العباسية، ولكن على نحو خاص في فارس والعراق والخليج. وكان الموقف الرافض للحركات الفكرية والسياسية من جانب الخليفة أو بقية الحكام قد ساهم إلى أبعد الحدود في تنشيط وتوسيع قاعدة تلك الحركات الفكرية والسياسية والتي وجدت أتباعاً لها في كل مكان وحقت في فترات مختلفة نجاحات مهمة، كما حصل بالنسبة للقرامطة أو حركة الزنج، أو الحركات الثورية في مناطق كردستان المختلفة، كما هو الحال مع ثورة عبد الله بن إبراهيم التي شارك فيها عشرة آلاف كردي في نواحي اصفهان، كما يشير إلى ذلك محمد أمين زكي نقلاً عن الطبري أو مشاركة الكرد في ثورة منصور مساور

69 Hourani. Albert. Die Geschichte der arabischen Voelker. S. Fischer Verlag. 1992. S. 115.

الخارجي ويعقوب الصفار والتي استمرت قرابة ثلاث سنوات... الخ^{٧٠}. يضاف إلى ذلك تلك الحركات الفكرية والسياسية ذات الخلفية الاجتماعية التي برزت في مناطق أخرى من أرجاء الدولة العباسية، ومنها على سبيل المثال لا الحصر الحركة البابكية، نسبة إلى بابك الخرمي، والتي يطلق عليها أحياناً بالحركة الخرمية، في بلاد فارس وفي عهد المأمون.

ويبدو واضحاً أن كثرة من الخلفاء العباسيين لم يمتلكوا الوعي ولا الحكمة الكافية لمعالجة تلك التناقضات والصراعات لصالح بقاء وتطور الدولة العباسية، بل انهم مارسوا سياسات قادت المجتمع العباسي والدولة العباسية إلى مزيد من المشكلات والمصاعب، وخاصة بالنسبة للتناقضات والصراعات بين المراكز الثلاثة في عاصمة الدولة العباسية، ومع الحركات الفكرية والسياسية ذات المضامين الاجتماعية التي كانت تمس مباشرة حياة ومعيشة القسم الأكبر من رعايا الدولة العباسية. وترتب على ذلك أن تدهورت الأوضاع العامة في الدولة العباسية وراح الولاة والأمراء في مناطق عديدة من الدولة يمارسون عملياً سياسات غير خاضعة لرقابة الخليفة، رغم أن بعضهم كان يعترف بالدولة العباسية شكلياً، كما هو الحال في بعض مناطق الدولة في إيران أو سوريا أو الإمارات الشمالية، بما فيها الإمارة الحمدانية في الموصل، ونشبت المعارك الطاحنة في ما بينها في سبيل التوسع على حساب غيرها من الإمارات. وأمتنع هؤلاء الأمراء عن دفع ما عليهم من خراج أو جزية أو عشر أو ما جمعه من زكاة وخمس وصدقات إلى بيت المال. ومع مرور الأيام عجزت إمكانيات الدولة المالية عن زيادة أو حتى دفع رواتب الجند والضباط، وتأمين الأموال الضرورية للصرف على تدبير شؤون الحياة العامة والتزامات الدولة الشرقية إزاء الري والسدود والطرق والقناطر وما إلى ذلك من خدمات عامة أساسية، فدب الفساد وانتشرت المطالبة بالرشوة علناً، وعمّت الفوضى وغاب الانضباط عن صفوف الجيش والشرطة وبين القادة العسكريين، وتخربت الكثير من الترع والقناطر والسدود الصغيرة وتخلف الري

٧٠ محمد امين زكي: خلاصة تاريخ الكرد وكردستان من اقدم العصور التاريخية حتى الآن، في جزئين، الطبعة الثانية، بغداد ١٩٦٦، الجزء الأول، ص ١٣٠-١٣٢.

وتدهور من جراء ذلك أيضاً الإنتاج الزراعي ومنتجات الصناعة الحرفية وانخفضت إيرادات السواد الأعظم من الناس، علماً بأن هذه الفترة شهدت بروز مجموعة كبيرة من أصحاب الأموال الطائلة. وانتهت هذه الأوضاع بقيام القائد التركي وأمير الأمراء، طوزون، بعزل الخليفة العباسي المتقي لله (٩٤٠-٩٤٤ م) وتنصيب أبنه المستكفي بالله خليفة على المسلمين. ولم يكتف طوزون بذلك بل أعتقل المتقي لله وسمل عينيه ثم ألقاه في السجن حتى مماته.

وكانت هذه الجماعات تسعى إلى تحصيل رواتبها وتوفير مستلزمات معيشتها أو التمتع بامتيازات إضافية من خلال إجهاد الناس بفرض المزيد من الضرائب والإتاوات عليهم، كما اقترنت بممارسة التهديد والعنف والقوة ضدهم. ولم تكن هناك جهة واحدة تستوفي تلك الضرائب، إذ عمّت في فترات معينة الفوضى بحيث تعددت تلك الجهات دون وجه حق وبعيدا عن رقابة الدولة، وتفاقت أساليب إفقار الناس وإنزال أشكال العسف بهم.

كانت إيرادات الدولة الربعية أو بيت المال تتشكل أساساً من حصة الخراج والجزية والزكاة والعشر وما إلى ذلك. فكان الخراج يجبي على الأرض التي بحوزة أهل الذمة والجزية على رؤوسهم، كما كان العشر يفرض على السلع التي ترد إلى الدولة العباسية من بلدان أخرى أو المناطق التي كان يطلق عليها "ديار حرب". أما المسلمون فكان عليهم دفع العشر والزكاة وأحياناً الخمس والصدقة إلى بيت المال. وكانت جباية هذه الإيرادات تتم إما مباشرة أو عبر وسطاء يدفعون سلفاً للدولة مقدارا معيناً من المال، ليقوموا بعد ذلك بجبايته من الناس. وكان هؤلاء الوسطاء يفرضون في الغالب الأعم مبالغ مضاعفة على الناس وأزيد بكثير مما يفترض أن يدفعوه إلى بيت المال ودون وسطاء. وساهم هذا الاتجاه في جباية حصة بيت المال إلى تفاقم الفجوة بين الحكام والرعية من جهة، وإلى تفاقم الفجوة الداخلية بين الأغنياء والفقراء من الناس من جهة أخرى، إضافة إلى تنامي الحركات المضادة للخليفة والحكم العباسي.

البويهيون في الحكم

تتحدّر الأسرة البويهية الفارسية من إقليم الديلم الذي يقع شمال الهضبة الإيرانية. وهي منطقة مرتفعات كانت عصية على الفتح الإسلامي، لا بسبب وعورة المنطقة فحسب، بل وبسبب حب سكانها للحرية والاستقلال والاستعداد الكبير لمقاومة المحتلين. وتسنى لهذه الأسرة الفقيرة التي انخرط أبناء بويه الثلاثة في الخدمة العسكرية للدولة التي أنشأها مرويج بن زيار في خراسان، والتي سميت بالدولة الزيارية، أن يتسلموا زمام الحكم بعد موت زيار. ومن هناك بدأ الأخوة الثلاثة بالتوسع باتجاهات مختلفة ومنها بغداد. خاصة وأن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية في الدولة العباسية كانت في تدهور شديد. "فاستولى الحسن بن بويه على إصفهان والري وهمدان، واستطاع علي بن بويه أن ييسط نفوذه على كرمان"^{٧١}. أما أحمد بن بويه فوجه قواته صوب بغداد لاحتلالها. وكان أمير الأمراء الجديد ابن شيرزاد قد خلف طوزون في الإمارة بعد وفاته. وعندما وصلت قوات الأمير أحمد بن بويه إلى باب الشماسية ببغداد طلب من الخليفة العباسي، المستكفي بالله، منحه وأفراد عائلته لقب "أمير" وفتح أبواب بغداد أمام قواته. أذعن الخليفة لهذا الطلب ومنح أحمد بن بويه لقب "أمير الأمراء معز الدولة". فاستولى الأخير على بغداد في العام ٣٣٤ هجرية/٩٤٥ ميلادية. ثم وافق الخليفة على منح أخيه علي بن بويه لقب "عماد الدولة، وأخيه حسن بن بويه لقب "ركن الدولة"، وأصبح الأول حاكما على بلاد فارس والثاني حاكما على مقاطعة الري"^{٧٢}. وابتداءً من احتلال البويهيين الشيعة الزيدية لبغداد أصبحت الدولة العباسية تحكم عمليا من مركز واحد هو مركز أمير الأمراء،

٧١ زكار، سهيل د. تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد. ط ٤. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. دمشق. ١٩٨٤. ص ٣١٩/٣١٨.

٧٢ سعادة، صفية د. من تاريخ بغداد الاجتماعي. تطور منصب قاضي القضاة في الفترتين البويهية والسلجوقية. دار أمواج. بيروت - لبنان. ١٩٨٨. ص ٢٣.

رغم وجود ثلاثة مراكز متنافسة في ما بينها على الحكم، كما أشير إلى ذلك سابقاً. إذ أصبح أمير الأمراء مسؤولاً عن رئاسة الجيش، رغم وجود قائد للقوات التركمانية، ومتحكماً بشؤون قاضي القضاة، علماً بأن قاضي القضاة كان يعين بأمر من الخليفة مباشرة. وتمكن أمير الأمراء الفارسي أن ينتزع من الخليفة ليس فقط مسؤولياته ومهام الوزير العسكرية الأساسية فحسب، بل وجمع في يديه المهام المالية والإدارية أيضاً. وبعد فترة وجيزة قام أمير الأمراء باعتقال الخليفة المستكفي بالله وسجنه ثم قام بخلعه من منصب الخلافة ونصب مكانه أبا الفضل بن المقتدر خليفة على المسلمين ولقب بالمطيع لله، وكان مطيعاً حقاً لأمير الأمراء. ولكنه حُرِمَ الخليفة الجديد من وزيره الأول وعُين مكانه كاتباً دون ألقاب، كما حدد للخليفة راتباً لا يجوز له تجاوزه، وبالتالي جعله من الناحية العملية تابعاً له وخاضعاً لقراراته ومشيبته^{٧٣}.

لم يكن هذا الإجراء ناجماً عن رغبة في تطوير الحكم وتحديثه وتقليص صلاحيات الحكام، بل كان صراعاً على السلطة المطلقة والكلمة الفصل بين الخليفة وأمير الأمراء التي انتهت لصالح أمير الأمراء طيلة وجود البويهيين في السلطة. ورغم محاولات بعض الخلفاء العباسيين التمرد على هذه الحالة "والتأمر" ضد أمير الأمراء من أجل إضعاف دوره لصالح الخليفة وانتزاع المبادرة منه ورفض دوره وقيادته للحكم، فإن المحاولات كانت ضعيفة وقلقة ومحفوفة بمخاطر كبيرة على الخليفة وحاشيته، بما في ذلك احتمال اعتقاله وحبسه وتعذيبه ومصادرة أمواله وأبعاده عن مركز الخلافة أو حتى قتله. وبإت جميع تلك المحاولات بالفشل الذريع. إذ بعدها اعتقل الخليفة المطيع لله (الفضل بن المقتدر، ٩٤٦-٩٧٤ ميلادية) ولم يطلق سراحه إلا بعد أن أقسم الإيمان بالولاء لمعز الدولة، ثم أُجبر فيما بعد على التوقيع على وثيقة تنازل فيها لابنه الطائع لله (عبد الكريم بن المطيع، ٩٧٤-٩٩١ ميلادية).

٧٣ المصدر السابق نفسه. ص ٢٧/٢٨.

اتسمت هذه الفترة من الحكم العباسي بعدد من الظواهر السلبية التي دلت على بدء سريان المرض إلى جسم الدولة العباسية والتي يمكن بلورتها في النقاط التالية:

• العنف الذي كانت تمارسه الدولة ضد قوى المعارضة الفكرية، الدينية والسياسية، ثم العنف المضاد الذي لجأت إليه قوى المعارضة ضد الحكم وقواته وأتباعه دفاعاً عن نفسها. لقد كان الصراع عنيفاً "ضد دولة الحمدانيين والبريدية والقرامطة وسواهم" من الحركات الفكرية والسياسية المناهضة للظلم والاستبداد^{٧٤}.

• العنف الذي مارسه الأمراء الفرس ضد الخليفة وحاشيته وأتباعه بهدف السيطرة الكاملة عليه وعلى دار الخلافة.

• اشتداد ظاهرة التمييز المذهبي والصراع بين أتباع المذاهب والطوائف المختلفة بسبب كون الحكام الجدد كانوا من الشيعة الزيدية، في حين كانت بغداد على نحو خاص تدين بالولاء للمذاهب السنية المختلفة. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هناك تقديراً متبايناً لدى المؤرخين حول الموقف الذي أتخذه البويهيون من التمييز الطائفي. ففي الوقت الذي تشير إلى ذلك مجموعة من المصادر التي بحثت في هذه الفترة من تاريخ الدول العباسية، كما ورد في كتاب تاريخ العرب والإسلام للدكتور سهيل زكار، حيث كتب يقول: "ولقد كانت السياسة البويهية الدينية غير موفقة، فلقد تعصبوا للشيعة، وأدى هذا إلى إحداث الفرقة في صفوف الشعب، فتدمرت الوحدة الوطنية للأمة، وعاش الناس في صراع مذهبي مستمر"^{٧٥}، يجد الإنسان أبحاثاً أخرى تفند ذلك. وتستند تلك الكتابات حول هذه الفترة إلى ابن الأثير، إذ أورد مثلاً على ذلك حول موقف الشيعة والسنة من احتلال السلاجقة لبغداد حيث وقف أهل السنة ضد الاحتلال وقاوموه، في حين سكت عنه أهل الشيعة ولم يجاهروا بالعداء للسلاجقة الأتراك. ثم يورد ما يلي: "السنينيون يثورون على المحتل السني

٧٤ زكار، سهيل د. تاريخ العرب والإسلام. مصدر سابق. ص ٣٢٠.

٧٥ المصدر السابق نفسه. ص ٣٢٤.

القادم إليهم، وينتصرون للحاكم الشيعي ويثورون معه حين توهموا أنه ثائر على المحتلين، ولا يبالون أن يقتلوا الجنود السنين حيث وجدوهم. والشبيعة يقفون على الحياد فلا ينتصرون للحاكم الشيعي، ولا يثورون على الحاكم السني، ويزيدون على ذلك بأن يجمعوا الجنود السنين ويحموهم ويصونوا دماءهم!!^{٧٦}. ويستند حسن الأمين في ذلك إلى حديث لابن الأثير عن ركن الدولة البويهى حيث يقول الأخير: "كان حليماً، كريماً، واسع الكرم، كثير البذل، حسن السياسة لرعاياها، وجنده رؤوفاً بهم، عادلاً في الحكم بينهم، وكان بعيد الهمة، عظيم الجد والسعادة، متخرجاً من الظلم، مانعاً لأصحابه منه، عفيفاً عن الدماء، يرى حقها واجباً إلا فيما لا بد منه. وكان يحامي على أهل البيوتات وكان يجري عليهم الأرزاق ويصونهم عن التبذل، وكان يقصد المساجد الجامعة في أشهر الصيام، للصلاة، وينتصب لرد المظالم، ويتعهد العلويين بالأموال الكثيرة، ويتصدق بالأموال الجلية على ذوي الحاجات، ويلين جانبه للخاص والعالم"^{٧٧}. ومن خلال النص يعرف القارئ العلاقة القائمة بينه وبين العلويين باعتباره شيعياً زدياً حيث كان يكثر العطاء لهم. وليست هناك إشارة إلى أنه كان يضطهد السنة، إذ كان يترك للطوائف حريتها في العبادة.

● بروز ظاهرة إقطاع مساحات واسعة من الأراضي الزراعية للعسكريين من أجل تأمين رواتب للقادة العسكريين وجنودهم وقت الحروب من خلال استثمار الأرض واستغلال الفلاحين العاملين عليها لصالحهم. وامتنع هؤلاء العسكريون عن دفع الضرائب التي يقرها الشرع لبيت المال، مما أدى إلى تدهور مالية الدولة العباسية كثيراً. وعبر هذا الإجراء واقع معين تميز بما يلي:

٧٦ الأمين، حسن. الوطن الإسلامي بين السلاجقة والصليبيين. مركز الغدير للدراسات والنشر. بيروت.

١٩٩٦. ص ٤٣.

٧٧ المصدر السابق نفسه. ص ٤٥.

- محاولة تخفيف العبء المالي عن خزينة الدولة (بيت المال)، الذي أصبح نهياً للنخب الحاكمة، سواء أكان ذلك في مركز الدولة أم في الولايات ومن قبل الخليفة وأمير الأمراء والولاة.

- ضمان حصول الحكام على تأييد القادة العسكريين لهم وقت الحروب أو في حين حصول نزاعات داخلية.

- ضمان وجود عسكريين قادرين على تأمين المقاتلين من الفلاحين الذين يعملون كأقنن إلى قوات الخليفة.

وقد تسببت ظاهرة الإقطاع العسكري في تشديد استغلال الفلاحين بطريقة أكثر شدة وصرامة، وإلى تراجع في أساليب وأدوات استغلال الأرض وإلى تراجع معدلات الغلة فيها وإلى نقص مدخولاتها العينية والنقدية. كما أنها تسببت في تدهور حالة الزراعة والريف وحياة الفلاحين الفقراء والمعوزين وانخفاض مستوى أعمار الفلاحين.

● وبسبب تفاقم الفقر والحرمان في أوساط واسعة من الناس من جهة وتزايد عدد الأغنياء والمتخمين في البلاد وتفاقم النقمة ضد الحكم والأغنياء، ظهرت في بغداد وفي غيرها من مدن مركز الدولة العباسية جماعة العيارين التي أخذت على عاتقها مهمة معاقبة الأغنياء بنهب وسلب أموالهم وفرض الأتاوات عليهم وتوزيع ما يمكن توزيعه على الفقراء خارج إطار القانون^{٧٨}. وقد أطلق عليها الأغنياء حينذاك بعصابات اللصوص وقطاع الطرق. وهي حركة سبقت ما روي عن روبن هود في الميثولوجيا الغربية.

● وفي فترة مبكرة من حكم البويهيين في العراق ظهرت صراعات في داخل الأسرة البويهية حول تولي الحكم ومن يخلف هذا الأمير أو ذاك بعد موته، وهكذا تعرض الحكم البويهي إلى تصدعات وهزات شديدة ومتلاحقة.

٧٨ النجار، محمد رجب د. حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي. سلسلة كتب ثقافية. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ١٩٨١.

• وتمكن الأتراك، الذين فقدوا مواقعهم المهمة في الحكم والعسكر بعد مجيء البويهيين، في فترة متأخرة من استعادة الحكم من أيدي البويهيين تدريباً والعودة إلى المواقع المهمة في القوات العسكرية والتمهيد لعودة الأتراك إلى الحكم، والذي تحقق فعلاً في وصول غزاة جدد هم السلاجقة الترك إلى الحكم في الدولة العباسية.

اتسعت في العهدين الثاني والثالث من فترة الحكم العباسي ظاهرة تجاوزات الخليفة على المجتمع، وشم تجاوزات الأمراء والسلاطين والقواد العسكريين على الخليفة ذاته، أي من ذات القوى التي كان يراد منها حماية الخليفة. كما تفاقم فساد نظام الحكم واشتدت التناقضات والصراعات الداخلية والمصالح الفئوية التي بدأت تستنزف نظام الحكم من الداخل وتضعف قدراته وتقلص موارده. وغاب عن ذهن وممارسات الحكام تماماً أهمية احترام إرادة الناس وحاجاتهم، وازدادت ممارسات الحكم الإرهابية والعنفية ضد المواطنين وضد المعارضين وأصحاب الرأي الآخر، واتسع نشر الجوايسيس والعيون في سائر أرجاء البلاد، وأصبح اقتناص "المذنبين" حالة يومية. وغالبا ما كانت تنتهي هذه الحالة إلى تنظيم حفلات "القتل الجماعية" المأساوية وخوض المعارك الدموية واستمرار نزيف الدم. ولم يكن الهدف من وراء ذلك المحافظة على أمن واستقرار المواطنين والحفاظ على حياتهم وأموالهم، بل كانت تستهدف تصفية أصحاب الرأي الآخر والمعارضين للنظام وإشاعة الخوف من الحكام وأجهزة الدولة القمعية بين الناس ومنع مشاركتهم في النشاط السياسي المعارض، إضافة إلى تفاقم الصراع على السلطة الفعلية في الدولة. وكانت التصفية الجسدية تشمل الخلفاء أحيانا عندما يكون أمير الأمراء قويا ويبيدي الخليفة موقفا مغايرا له، أو عندما كان الخليفة يسعى إلى، أو تطرأ له فكرة، تغيير أمير الأمراء أو التآمر عليه، أو يبيدي مقاومة لقرارات أمير الأمراء أو تجاوزا على الصلاحيات التي منحها له.

أوردت كثرة من دراسات وكتب الباحثين عن هذه الفترة ما يؤكد هذه الوجهة في الحكم، ومنهم مسكويه حين كتب عن وقوع بعض الخلفاء والوزراء تحت طائلة التعذيب، إذ كتب يقول: "لما اجتمع لمعز الدولة أمر بغداد في هذه السنة (٣٣٥ هجرية) زاد التوثق من أمير

المؤمنين المطيع لله فاستحلفه بيمين عظيمة ألا يتغيب عن معز الدولة ولا يبغيه سوءا ولا يمالئ له عدوا، فلما حلف أزال عنه التوكيل وعاد إلى دار الخلافة^{٧٩}. وكان القضاة يخضعون في علاقاتهم لسيطرة أمير الأمراء رغم اختلافهم في المذهب، إذ أن البويهيين كانوا من أتباع المذهب الشيعي الزيدي، في حين كان الخلفاء العباسيون من أتباع المذهب السني. وقد احتفظ الخليفة العباسي حتى سقوط الدولة العباسية بحق تعيين القضاة ولم يتنازل عنه، رغم انه كان يخضع أحيانا لمقترح يأتيه من أمير الأمراء.

إن الضغوط الكبيرة التي تعرض لها الخليفة العباسي القائم بأمر الله، وكذلك وزيره ابن مسيلمة، دفعت بهما إلى الاستنجاد بالقائد السلجوقي الأمير طغرل بك ابن الأمير تيمور بك، مؤسس الأسرة السلجوقية التركمانية التي كانت تحكم حينذاك بعض أجزاء فارس، وطلبا منه المساعدة للتخلص من حكم البويهيين الذي أثقل عليهما كثيرا، إذ جرد الأول عمليا من مسؤولياته كخليفة للمسلمين، وأخضع الثاني لقرارات أمير الأمراء وحوله إلى كاتب صغير لدى الخليفة لا يملك أية حقوق أو واجبات، إضافة إلى عوامل أخرى مهمة نشير إلى أهمها فيما يلي:

● فقدان الخليفة العباسي والوزير الأول ابن مسيلمة كامل سلطتهما في إدارة شؤون الخلافة العباسية تحت تأثير تنامي دور وتدخل القائد التركي البساسيري، قائد الجيش في فترة حكم الملك الرحيم البويهى، وعجز القوات الخاصة بالخليفة عن تأمين الحماية له ولمركز الخلافة من عبث البساسيري وفي إعادة الأمن والاستقرار إلى البلاد^{٨٠}.

٧٩ المصدر السابق نفسه. ص ٢٧.

80 Hourani: Albert. Die Geschichte der arabischen Voelker. S. Fischer Verlag. 1992. S.

- سعادة، صفية د. من تاريخ بغداد الاجتماعي. تطور منصب قاضي القضاة.

- عبد العزيز الدوري د. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. الطبعة الثالثة. مركز دراسات

الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥.

- زكار، سهيل د. تاريخ العرب والإسلام. ط ١. دار الفكر. دمشق. ١٩٨٢. ص ٣١٧-٣٢٤.

• اعتبار السياسة التي مارسها البويهيون طائفية و متحزبة لصالح الشيعة وموجهة ضد الطوائف السنية مما أدى إلى تنامي التذمر في بغداد من حكمهم وإلى تأليب السلاجقة السنة ضدهم. ومن الجدير بالإشارة إلى أن مركز قاضي القضاة بقي محصوراً بالمشهد الحنفي السني الذي ساد في الدولة العباسية عموماً ولم يعتمد الحكام البويهيون إلى تغييره“

• تدهور الأحوال الاقتصادية والاجتماعية للغالبية العظمى من السكان. وتسبب ذلك في نشوء استياء كبير لدى فئات واسعة، كما اتسعت قاعدة الفقراء والمحرومين والمحتاجين في المجتمع، إضافة إلى تدهور شؤون الإدارة والمالية للخلافة وتقلص شديد في إيرادات الخليفة السنوية وبدأت هذه الحالة تدفع بمزيد من الناس إلى الانخراط بالعمل السياسي المناهض للحكم العباسي. ونشأت هذه الحالة لأسباب عديدة، هي:

١. تخلف الإنتاج الزراعي عموماً لا في مركز الدولة العباسية فحسب، بل في المناطق الأخرى من الدولة، وبالتالي تقلص ملموس في إيرادات بيت المال من تلك المناطق.
٢. امتناع الولاة عن تحويل ما يفترض أن يوجه إلى بيت المال المركزي من ضرائب مجبأة، بسبب عجز النظام عن فرض إرادته على الولاة في المناطق الأخرى أو تجهيز القوات العسكرية وفرضها بالقوة.
٣. انتشار ظاهرة النهب لأموال بيت المال من جانب الحكام والقواد العسكريين وبقية النخب الحاكمة في مراكز القوة المختلفة.
٤. انعدام الأمن في أرجاء الدولة وتعرض القوافل إلى قطاع الطرق بشكل مستمر.
٥. تقليص المخصصات الممنوحة للخليفة من جانب أمير الأمراء باتجاه تقليص دوره وتأثيره ومكانته في المجتمع، وكذلك تراجع نسبي في حياة البذخ التي كان يعيشها الخليفة وحاشيته ليس من باب التقشف والعفة والإحساس بضرورة ذلك، بل بسبب قلة الإيرادات والمخصصات المقررة له، إضافة إلى شحة الموارد المالية التي كانت ترد من الأقاليم التابعة للدولة العباسية حينذاك.

• ولعبت الخلافات والصراعات المحتمدة بين أقطاب العائلة البويهية، الذين حكموا في مناطق مختلفة من أراضي الدولة العباسية، بسبب تزايد تدخل بعضهم بشؤون مناطق حكم البعض الآخر، وأطماع بعضهم في التوسع على حساب الآخرين، دوراً كبيراً في نشوب المعارك العسكرية في ما بينهم، الأمر الذي تسبب في إضعافهم جميعاً وشجع على طلب المساعدة من مناوئهم للتخلص من حكمهم. وكان الخليفة العباسي يعتقد مخطئاً بأن التخلص من حكم البويهيين وبمساعدة قوة خارجية سيسمح له باستعادة سلطته وفرض سيطرته على الدولة العباسية وممارسة صلاحياته. وبرهن مجرى الأحداث خلاف ذلك، إذ بعد أن سقط البويهيون تحت ضربات السلاجقة، هيمن السلاجقة على البلاد وعلى الخليفة ودوره ومكانته وعلى بيت المال في آن. ومن الجدير بالملاحظة أن هؤلاء الخلفاء لم يفكروا بشكل جاد ومسؤول بالعوامل التي كانت تتسبب في إضعاف مواقعهم وإلى أسباب عجزهم عن الدفاع عن مراكزهم إزاء الطامعين، كما لم يسعوا إلى الاحتماء بالشعب من خلال تخفيف الاستغلال المسلط عليه وتأمين العمل والقوت والسكن المناسب له. لقد كانوا في واد والشعب يعيش في وادٍ آخر. فالخليفة كان يساهم في كل الأحوال بممارسة الاستغلال والاضطهاد والقمع التي كانت تعاني منها قوى الشعب المختلفة.

السلجوقيون في الحكم

لم يكن تاريخ السلاجقة، وهم قبائل تركية، قبل احتلالهم بغداد والتحكم بالدولة العباسية هادئاً أو سلمياً، كما هو حال كل أو غالبية القبائل حينذاك، بل كان مليئاً بالنزاعات القبلية والغزوات المتبادلة والحروب الشرسة. يعود اسم السلاجقة إلى أحد أجدادهم المدعو سلجوق بن دقاق. وعرف دقاق بالدراية والحكمة فحظى باحترام وتأييد أتباعه، كما كان بسبب ذلك قريباً من ملوك الأتراك^{٨١}. دخل دقاق الإسلام في فترة مبكرة لتأمين حماية له

٨١ الأمين، حسن. الوطن الإسلامي بين السلاجقة والصليبيين. مركز الغدير للدراسات والنشر. بيروت.

١٩٩٦. ص ١٩/١٨.

من ملوك الأتراك، بعد أن شعر بوجود تأمر عليه للتخلص منه. واستفاد أبنه سلجوق من تلك الحماية والتعاون مع المسلمين لمحاربة الملوك الأتراك وتحقيق نجاحات غير قليلة فيها. ويعد سلسلة من المعارك والمؤامرات الداخلية، أي في إطار العائلة السلجوقية، تمكن طغرل بك، وهو أحد أبناء سلجوق بن دقاق، أن يفرض إرادته على بقية المنافسين وأن يقيم الدولة التي سميت باسم والده، الدولة السلجوقية في الري، ثم وسعها، كما هو حال تلك الأيام، باتجاه اصفهان حيث جعلها عاصمة ملكه. إلا أن طغرل بك لم يكن السلجوقي الوحيد الذي اقام دولته حينذاك، بل سعى إلى ذلك أيضاً ألب أرسلان بن داود بن سلجوق بن دقاق، أي أخ طغرل بك. وقام القائدان بتجيش العساكر وتوجيهها لغزو مناطق جديدة وضمها إلى أملاكهما المتسعة. ومارس هذان القائدان أعنف أشكال الظلم والجور والسلب والنهب والتخريب واستباحة السكان عند دخولهما المناطق الجديدة، ثم اعتبارها من أملاكهما والانسحاب منها إلى المناطق التي انطلقوا منها أو باتجاه التوسع وضم مناطق جديدة. وكانت أرض فارس مقسمة بين هذين القائدين السلجوقيين. وخلال تلك الفترة نشأ خلاف بينه وبين أخيه إبراهيم ينال، أحد قواده البارزين، فوقع صدام بين الجيشين أنتصر جيش طغرل بك على جيش أخيه وألقى القبض عليه وعفا عنه^{٨٢}. وخلال فترة وجيزة تمكن طغرل بك من التوسع والاستيلاء على مناطق جديدة حتى طمع أخيراً ببغداد، عاصمة العباسيين.

كانت بغداد تدار في حينها من البويهيين، إذ كان الملك الرحيم هو أمير الأمراء فيها. إلا أن قائد الجيش السباسيري كان الحاكم الفعلي الذي تجاوز الملك الرحيم والخليفة في آن واحد. وأثار هذا الوضع الخليفة القائم بأمر الله وحاول التخلص من البويهيين جميعاً، فاستنجد بطغرل بك الذي استجاب له بسرعة مدهشة، إذ كان تواقاً لاحتلال بغداد، عاصمة العباسيين، كما كان يتمناها، إذ كان قد دخل بمفاوضات بشأنها بصورة سرية، كما كان قد بدأ عملياً الزحف إليها بحجة قيامه بزيارة مكة للحج. سار طغرل بك بقواته قاصداً

٨٢ المصدر السابق نفسه. ص ٣٥.

بغداد واستولى عليها في العام ٤٤٧ هجرية/١٠٥٥ ميلادية وأزاح عنها حكم الفرس البويهيين الذي دام قرابة ١١٠ أعوام، وفرض عليها حكم السلاجقة الأتراك. وعلى اثر ذلك منح الخليفة العباسي القائم بأمر الله القائد السلجوقي طغرل بك لقب سلطان، وذلك لأول مرة في تاريخ الإسلام^{٨٣}، بدلاً من لقب أمير الأمراء، كما تزوج الأخير فيما بعد من ابنة الخليفة قسراً، رغم كل المضاعفات التي رافقت هذا الزواج. وأشار احد الكتاب العنصريين إلى هذا الزواج بما يلي: "وقد كان مثل هذه الموافقة وقبول مصاهرة الخليفة السلجوقي أمراً مستهجنًا فمهما سما هؤلاء وأمثالهم فأنهم لا يعتبرون أكفاء لمصاهرة الأسرة العباسية لا سيما الخليفة، ويعتبر طلبهم إهانة...^{٨٤}"، ثم يعود فيكتب من جديد قائلاً: "وقد كان فيما جرى وهن معنوي خطير للخلافة العباسية، إذ مهما علا شأن أمثال هؤلاء فإنه لا يمكن أن يكون كفاءً للزواج من سليلات البيت العباسي الهاشمي^{٨٥}!"

وتمكن السلجوقيون خلال فترة قصيرة من فرض هيمنتهم التامة على الدولة العباسية وعلى بغداد عاصمة العباسيين، واصبحوا بمثابة الحكام الفعليين فيها، كما اصبح الخليفة العباسي طوع بنانهم. وانتقل الحكم من أيدي المسلمين الفرس إلى أيدي المسلمين الأتراك في إطار الدولة العباسية التي لم يبق منها غير الاسم، وتقلص دور وتأثير العرب في هذه الحقبة الزمنية من تاريخ الدولة العباسية، إذ لم يبق سوى اسم الخليفة وقاضي القضاة والاسم العباسي عنوانا لها.

وابتداءً من عام ١٠٥٥م أصبحت بغداد العاصمة، ومعها الدولة العباسية، تحت هيمنة السلاجقة الذين حكموا فيها ٢٠٣ سنة، أي حتى أجتياح قوات هولاكو لبغداد في العام ١٢٥٨ ميلادية في زمن الخليفة العباسي المستعصم بالله. وعرفت بلاد وادي الرافدين خلال

٨٣ زكار، سهيل د. تاريخ العرب والإسلام. ط ١. دار الفكر. دمشق. ١٩٨٢. ص ٣٣٠.

٨٤ الأمين، حسن. الوطن الإسلامي بين السلاجقة والصليبيين. مركز الغدير للدراسات والنشر. بيروت.

١٩٩٦. ص ٨١/٨٢.

٨٥ المصدر السابق نفسه. ص ٨٣.

حكم السلاجقة في بغداد استمراراً للاستبداد والفساد وتواصل التردّي الذي بدأ في فترة البويهيين في مجمل الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وخاصة في مجال الزراعة والتجارة والنشاط الإنتاجي الحرفي، وتفاقم الفقر على نطاق واسع وغاب عنها الأمن والاستقرار واتسع نطاق نهب موارد المجتمع من قبل الحكام وأعاونهم.^{٨٦} وحاول أحد حكامهم، ألب أرسلان، وهو الأبرز من بين حكام السلاجقة، باحتلال بلاد الشام ومصر، ولكنه فشل في تلك الحملات^{٨٧}. مارس هؤلاء الحكام سياسة العنف والاضطهاد ضد سكان البلاد، وخاصة ضد أصحاب الرأي الآخر والمخالفين لأسلوب الحكم والراغبين في الحكم، مما زاد من عدد المناوئين لوجود السلاجقة على رأس السلطة. وقادت هذه الأوضاع إلى اضعاف الدولة وتقليص قدراتها الدفاعية ورفض الناس الدفاع عنها وعن مدينتهم بغداد. كما مارس الحكم سياسة التمييز بين الطوائف الإسلامية. وكانت الظاهرة البارزة تشير إلى أنه كلما دب الضعف في جسم الدولة وهدد كيانها، اتخذ الفساد أبعاداً جديدة ومارس أقطاب الحكم مواقف تخدم مصالحهم المباشرة، ولكنها كانت تنتزع من كيان الدولة حجراً بعد آخر وتقربها من الانهيار. وكان الإهمال الشديد الذي ساد عهد البويهيين قد تواصل وتوسع ليشمل قنوات الري وتنظيم الإرواء وسوء استثمار الأراضي الزراعية من جانب القادة العسكريين والوجهاء وكبار العاملين في جهاز الدولة المدني، كما تفاقت عملية انتزاع الأراضي الزراعية من أيدي فقراء الفلاحين التي كانت قد اتسعت منذ فترة البويهيين. وتسبب كل ذلك في تراجع معدلات الغلة وحجم الإنتاج الزراعي. وكانت الغزوات التي تقوم بها العشائر العربية البدوية ضد المدن القريبة من البادية وما يصاحب مثل هذه الاجتياحات من نهب السكان وترويعهم وممارسة القتل العشوائي والاعتداءات الصارخة والإساءات الكبيرة بحق النساء والرجال والأطفال وتدمير البيوت وتخريب المزروعات تزيد من غضب الناس وكرههم للحكم. ومارس السلاجقة، كما مارس البويهيون من قبلهم،

٨٦ زكار، سهيل د. تاريخ العرب والإسلام. ط ١. دار الفكر. دمشق. ١٩٨٢. ص ٣٢٧-٣٢٨.

٨٧ المصدر السابق نفسه. ص ٣٢١.

سياسة طائفية ولكنها مناهضة هذه المرة للشيعة، وساهموا بدورهم في تأجيج الصراعات الطائفية التي كانت ثقيلة جدا على المجتمع، بسبب المعارك الدموية التي كانت تدور بين أبناء الطائفتين السنية والشيعية في بغداد ذاتها، والتي كان بعض فقهاء المذهبين يشارك في تأجيجها وبث الحماس في العيارين من سكنة المحلات البغدادية^{٨٨}. وفقد الخليفة العباسي دوره كمسؤول عن مجموعة من الالتزامات التي تحددت بشكل خاص في القرن العاشر الميلادي من جانب علماء وفقهاء بغداد والتي سنأتي على ذكرها فيما بعد. وفي العام ١٢٥٨ م كانت كل الاوضاع مهينة عمليا من الناحية الموضوعية لاجتياح بغداد من قبل القوات المغولية بقيادة هولاكو حفيد جنكيز خان دون ان تكون هناك دعوة استنجد به من أحد الخلفاء أو الحكام في بغداد، كما حصل قبل ذلك مع السلجوقيين للتخلص من

٨٨ يشير الدكتور عبد العزيز الدوري في كتابه عن تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، مصدر سابق، إلى أن العيارين والشطار في بغداد "كانوا في الظاهر عصابات من اللصوص جعلت هدفها نهب الحوانيت والأسواق وبيوت الأغنياء. ولكن جذور الحركة هي رغبة الطبقة المنكوبة ماليا في أخذ ثأرها من المثرين. وتظهر الأهمية الاجتماعية للحركة من انتشارها. ففي خلال النزاع بين الأمين والمأمون ارتفع عدد العيارين إلى خمسين ألفا، يرتدون لباسا خاصا يميزهم." ص ٩٢. ويشير الدكتور الدوري في مكان آخر بقوله وقد ظهرت هذه الحركة أول مرة في عام ١٩٧ هجرية ٨١٢م. وقدر المسعودي عددها بمئة ألف وبتنظيم يشبه تنظيم الجيش. وهم يطلقون على أنفسهم ب "الفتوة"، كما يدعون بالشطار، إذ قال عنهم الشاعر الأعمى: "ويقول الفتى إذا طعن الطعنة خذاها من الفتى العيار." ص ١٠٩.

وميّز الدكتور علي الوردی بين العيارين أو الشطار وبين الأشقياء فكتب يقول: يرجع الدكتور مصطفى جواد تقاليد الأشقياء إلى أخلاق العيارين والشطار وأهل الفتوة الذين ظهروا واستفحل أمرهم في بغداد في العهد العباسي. والواقع أن هناك تشابهاً غير قليل بين تقاليد هؤلاء وأولئك ولكننا مع ذلك نلاحظ فرقا بينهما هو أن الشقاوة يغلب عليها الطابع الفردي بينما كان العيارون وأضرابهم يخضعون لتنظيم اجتماعي يشبه تنظيم الجنود أحياناً ويشبه تنظيم "الأصناف" المهنية - أي النقابات - أحيانا أخرى." راجع في هذا الصدد: الوردی، علي د. لمحات من تاريخ العراق الحديث. الجزء الأول. طبعة إيران-طهران. ١٩٩٧. بالأصل مطبعة الرشاد. بغداد. ١٩٦٩.

البويهيين. وهناك أشارات في بعض المصادر إلى احتمال قيام الناصر لدين الله (١١٨٠-١٢٢٥ م) بطلب المساعدة من الحاكم المغولي ضد الخوارزمية.^{٨٩} ويشار إلى أن الناصر لدين الله عمد إلى تشكيل فرق الفتوة لأول مرة في العراق بهدف تعبئة الشباب لمواجهة احتمالات هجوم المغول على بغداد حينذاك، والذي لم يحصل لأسباب لسنا بصدها. وهناك أكثر من دليل يشير إلى أن الخليفة المستعصم العباسي قرر مقاومة المغول والتصدي لاجتياحهم لبغداد وتعبئة القوى ضدهم. وهذا ما وقع فعلاً. رغم قناعة الذين وقفوا إلى جانبه، ومنهم وزير الخليفة^{٩٠}، بعجزهم عن رد المعتدين عن احتلال بغداد. وفي عام ١٢٥٨ حاصرت قوات المغول بغداد ودخلتها عنوة بعد أن استسلم الخليفة المستعصم وفشل في الدفاع عن عاصمة الدول العباسية. ويبدو أن الأمر لم يكن دون خيانة داخلية،

٨٩ شبولر، برتولد. العالم الإسلامي في العصر المغولي. ترجمة خالد أسعد عيسى. ط ١. دار حسان للطباعة والنشر. دمشق. ١٩٨٢. ص ٣٠.

يشير الدكتور سهيل زكار، الذي راجع ترجمة الكتاب الموسوم "العالم الإسلامي في العصر المغولي، إلى ما يلي: "تذهب بعض الآراء إلى أن جنكيز خان وقومه كانوا لا يعرفون بوجود عراق ولا خلافة عباسية ولا بلدان للعالم الإسلامي في الشام وسواه، وأن رسالة الناصر إلى جنكيز خان هي التي حملت إليه هذه المعلومات لأول مرة، وجعلته يخطط لفتوحات أوسع" قد يكون هذا صحيحاً، وقد يكون أصح منه أن رغبة المغول في فتح أراضي خوارزم شاه أسبق من رسالة الناصر المزعومة، وأن فتح أراضي خوارزم شاه وسع رقعة دولة المغول وجعلها تجاور أراضي إسلامية جديدة، لذلك قامت الرغبة مجدداً على فتحها وهكذا...." الهامش رقم ٢ على الصفحة ٣٠. إن الحقائق التاريخية تشير بما لا يقبل الشك إلى أن الإسلام والدولة الإسلامية في فترة العباسيين كانت قد وصلت أخبارها إلى مناطق الهند والصين والمناطق التي يطلق عليها اليوم منغوليا. ومثل هذا الحاكم الذي كان يخطط للغزو والتوسع كان يعرف بالدولة العباسية الإسلامية وبيغداد أيضاً، ولكنه ليس بالضرورة كان يفكر بغزوها حينذاك، وأن رسالة الناصر لدين الله ربما كانت قد شجعتة على تسريع حملته باتجاه خوارزم شاه وبالتالي وصول أحفاده إلى بغداد في فترة حكم هولاكو لفارس.

٩٠ شبولر، برتولد. العالم الإسلامي في العصر المغولي. دار حسان للطباعة والنشر. دمشق. ١٩٨٢. ص ٤٧/٤٦.

أي التحالف الذي حصل بين قوات المغول وأفراد الحامية التركية الذين كانوا مع قوات المستعصم، والذين أبلغوا الأتراك في جيش هولاكو بأنهم سوف لن يحاربوه عند دخوله بغداد واحتلالها^{٩١}.

بغداد وقوات المغول

كان الاجتياح العسكري المغولي لبغداد بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير المثقل بالأحمال والأعباء والأوزار الكثيرة، إذ أن السياسات السابقة للحكام كانت سببا في اتساع حالة التفسخ في قوات الخليفة وانهيار مقوماته وقدراته الدفاعية، وفي عجز السكان عن الدفاع عن مدينتهم وعن كيان الدولة العباسية التي تهاوت بسرعة أمام المقاتلين الغزاة القادمين من وراء الحدود، من بوادي آسيا الوسطى^{٩٢}. وكانت العلاقة بين السكان والحكام

٩١ المصدر السابق نفسه. ص ٤٦.

٩٢ تشير بعض المصادر التاريخية التي تبحث في تاريخ المغول إلى أن جنكيز خان قد تميز بالحنكة السياسية والإدارية وفي القدرات القيادية العسكرية والصرامة والقسوة في التعامل، كما وضع مبادئ "الياسا" أو "اليساق"، أي القانون الأساسي للدولة، الذي أكد "على مواد تنظيم الحياة المدنية، وشدد هذا التشريع على مبدأ الملكية الشخصية، وهكذا عاقب السرقة، وقطع الطرق بصرامة متناهية، بحيث أصبحت عقوبة الموت توضع على الذنوب الصغيرة جدا. كما نظمت الحياة العائلية أيضا، فأصبحت المرأة تتمتع باستقلال واسع واحترام عظيم، ويظهر هذا التباين بين مركز المرأة هنا ومركزها عند الشعوب الأخرى. وقد تميزت المرأة أيضاً بانخراطها كرفيد للجيش أثناء الحملات العسكرية، فلم تكن المرأة تهتم بإدارة شؤون المنزل وتربية الأطفال فحسب، بل كانت ترافق الجيش في حملاته، وتهتم بشؤون المحاربين وحاجاتهم، وفي أثناء المعارك كانت النساء تحفظ في عربات خاصة في المعسكرات، ولكن في حالة الطوارئ، ووقت الخطر الشديد كنَّ يشتركن بالقتال...."

المصدر السابق نفسه. ص ٢٨.

راجع أيضاً: العاني، نوري عبد الحميد. العراق في العهد الجلائري. وزارة الثقافة والإعلام. بغداد.

١٩٨٦. ص ١٠٣-١٠٤.

قد وصلت في حينها إلى الحضيض. ولم يكن للحكام همٌّ غير همّ جباية الضرائب من السكان والعيش الرغيد وسط الجواري الحسان والغلمان والخصيان، في حين كان الناس يعانون من الفقر وشظف العيش ومشكلات المرض وغياب العلاج الطبي. ولعبت الشرطة وجواسيسها دوراً كبيراً في تعميق تلك الهوة بين المجتمع والحكام. وتراوحت واجبات أصحاب الشرطة في العهد العباسي بين "حفظ النظام والقضاء على مسيبي القلاقل والفتن والعيارين وللصوص، وملاحقة أصحاب المذاهب المتطرفة، والقضاء على قطاع الطرق"، وبين "مراقبة العامة، وهي المهمة المركزية في مختلف العهود، وبين حماية المساجد، ومنع الفقراء من دخولها"^{٩٣}. وكانت من واجبات الشرطة أيضاً جمع الضرائب غير الشرعية (الأتاوات) التي يفرضها الخليفة أو الولاة على الناس دون وجه شرعي يختص بها المحتسبون. ويشير الدكتور فهمي سعد إلى حقيقة الفساد الذي انتشر بين أصحاب الشرطة والجهاز الذي يديره، إذ كتب يقول معتمداً في ذلك على عدد مهم من المصادر المعروفة: "كان أصحاب الشرطة يحصلون على مبالغ طائلة بشكل غير شرعي، فقد كان لنصر القشوري، حاجب المقدر، مرافق ومنافع من أعمال المعاون المرسومة بولايته. وكانت غلة صاحب شرطة الرشيد نصف مليون درهم. ولعل فتئات أصحاب الشرطة على أصحاب الثروات في اقتناص أموالهم، هو ما حمل معز الدولة سنة ٣٥٠ هجرية على تضمين أعمال شرطة بغداد"^{٩٤}.

وقبل دخول موكب هولاء الشخصي إلى بغداد أباح الطاغية لجنده وقواده وأعوانه الغزاة، اجتياح المدينة والقيام بأعمال القتل والسلب والنهب والسبي وهتك الأعراض والتخريب والتدمير في مركز المدينة وضواحيها طيلة أيام سبعة، ثم دخلها ليحتفل

٩٣ سعد، فهمي د. العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة. دراسات إسلامية. دراسة في التاريخ الاجتماعي. دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ط ١. ١٩٩٣. ص ٩٥.

٩٤ المصدر السابق نفسه. ص ٩٦.

بانتصاره في قصر الخليفة العباسي وإعلان احتلال بغداد والقضاء على دولة العباسيين التي دامت أكثر من خمسة قرون (٥٠٨ سنة)، إذ بدأت في عام ١٣٢ هجرية/ ٧٥٠ ميلادية، وانتهت في عام ٦٥٦ هجرية/ ١٢٥٨ ميلادية وعدت ٣٧ خليفة.

كان الطاغية هولكو أميناً لوصية والده في ما فعله ببغداد وأهلها حين قال له ما يلي: " ... نفذ تعاليم جنكيز خان بحذافيرها ولا تتهاون بها، وأعلم أن من أطاعك وانقاد لأمرك ونهيك من هنا إلى أقصى بلاد مصر فاحفض له جناحك واطهر له حبك، ومن عصاك وخالفك فاسحقه وأذله مع زوجه وولده وسائر أقربائه ومتعلقاته ونكل بهم جميعاً. ابدأ بهدم القلاع والأسوار والاستحكامات وخربها من أول قهستان إلى منهي خراسان، فإذا أنهيت ذلك وتم لك الفوز في إيران فتوجه نحو العراق، واهلك من أنتصب لمناوأتك وأراد أن يكون عثرة في طريقك من لر وكرد وغيرهما ممن يعادونك أو يعارضونك. ولا تتعرض للخليفة ببغداد إن كان أظهر لك الطاعة وانقاد لخدمتك. وأما إذا أبدى غرورا وكبرا ولم يخلص لك قلبا ولسانا فعامله كغيره ممن سبق .. "٩٥. وكان جنكيز خان قد لعب دوراً أساسياً في نشر الفكرة القائلة "هناك شمس واحدة في السماء وسيد واحد على الأرض" بين المغول الذين كانوا يتطلعون إلى توسيع رقعة دولتهم الجديدة وإقامة إمبراطوريتهم الشاسعة، كما كانت تفعل كل الجماعات البشرية التي أقامت إمبراطورياتها قبل ذلك، ومن بينهم كان العرب وكذا المسلمون. وكان المغول، وقبل أن يحاربوا شعباً أو يدخلوا مدينة معينة، يطلبوا من حاكمها الاستسلام وفتح أبواب المدينة أمام الفاتحين دون قتال، فأن وافق الحاكم، أقام المغول علاقات اعتيادية مع هذه المدينة وحاكمها، والعكس إن رفض الاستسلام، إذ كان القتال والقتل والتدمير نصيب المدينة وأهلها وحاكمها أيضاً. وهذا ما حصل ببغداد وأهلها. وكانت هذه الطريقة متبعة من قبل كل الفاتحين، ويفترض أن يتذكر الإنسان ما حصل في مناطق العراق وفارس عندما رفض بعض الحكام حينذاك تسليم

٩٥ عبد الرزاق الحسيني تاريخ العراق السياسي ج١ ص ٣٠-٣٩، المنجد في الأعلام ص ٤٤٧.

مدينتهم أو الاستسلام أمام الغزاة أو الفاتحين المسلمين. وكان جيش هولاكو مكوناً من ١٢٩ ألف مقاتل وفق أكثر التقديرات معقولة^{٩٦}. ونجح هولاكو في بث الرعب في نفوس الناس وقضى على المقاومة الضعيفة التي كانت قد بدأت فيها وشدت من انتقامه من السكان بسبب تلك المقاومة المشروعة. وهكذا كان الفاتحون في كل زمان ومكان، فما أن يكونوا قد إجتاحوا بلداً إلا وعاثوا فيها فساداً وهيمنوا على البشر والأموال وهتكوا الأعراس وسبوا النساء والأطفال. ولم يشذ عن هذه القاعدة تقريباً كل الفاتحين، بغض النظر عن مدى الدمار والقتل الذي كانوا يخلفونه في المدن التي قاموا بغزوها، ومدى العذابات التي كانت تواجه سكان البلاد الأصليين بسبب دفاعهم عن أرضهم وعائلاتهم وأموالهم ومستقبلهم. وتشير بعض المصادر إلى أن دخول قوات هولاكو إلى بغداد لم يكن دون مؤامرات وتواطؤ مع قوى في داخل بغداد بسبب الصراعات السياسية والطائفية التي كانت تدور في هذه المدينة حينذاك. واستثمر هولاكو هذه الخلافات باتجاهات ثلاثة، وهي:

- التقرب من الشيعة الإثنا عشرية بعد أن أطلق سراح العلامة الشيعي نصير الدين الطوسي، الذي كان معتقلاً في "ألموت"، وهي قلعة ومركز جماعة الحشيشية في المناطق الجبلية جنوبي بحر الخزر، وبالتالي، ترك له سمعة طيبة عند الشيعة في فارس والعراق.

- ثم تقربه من المسيحيين، خاصة وأن زوجته، دوقوز خاتون، كانت مسيحية الديانة.

- كما أنزل هولاكو في الوقت نفسه جام غضبه على أهل السنة من سكان بغداد، إذ أن الخليفة العباسي، وهو سني المذهب، قرر مقاومة الجيش المغولي، وشاركه في ذلك الكثير من أهل السنة^{٩٧}.

٩٦ شبولر، برتولد. العالم الإسلامي في العصر المغولي. مصدر سابق. ص ٤٥.

٩٧ شبولر، برتولد. العالم الإسلامي في العصر المغولي. ط ١. مصدر سابق. ص ٤٥-٤٧.

كتب برتولد شبولر مشيراً إلى رأي فون روبروك حول المغول وحضارتهم ما يلي:
"يعتقد ولهم فون روبروك أن حضارة المغول حضارة بدائية، فالعائلة كانت تخضع للنظام الأبوي، والأزياء بسيطة، والأمانة والصرافة وكرم الضيف كانت هي السمات الغالبة، وأما المرأة المغولية فكانت تتمتع بالحرية التامة فهي تستطيع أن تمتلك أملاكاً خاصة بها، وحتى حق لها أن تمارس التقاضي أمام المحاكم، وكانت هي سيدة البيت، ومربية الأطفال، وكان القانون يعاقب زنا الرجل أو زنا المرأة بالموت، وكان للأميرات من الأسر النبيلة نفوذ عظيم، وقد حدث أن شغلت أرملة الخان مرتين وظيفة الوصية على العرش، عند موت الخان الأعظم، وفي نفس الوقت ازدهرت التجارة، وبني نظام محكم مدروس للمواصلات في طول البلاد وعرضها، وقد ساعد العدد العظيم من الأسرى الذين جلبوا من البلاد المقهورة على رفع مستوى الاقتصاد في البلاد، ... "٩٨.

ويستدل من هذا على أنهم عندما بدأوا الزحف على المناطق الأخرى كانوا يتميزون بسمات البداوة الخشنة والقسوة الشديدة من جهة، وما أخذوه عن الفرس من حضارة حديثة بالقياس إلى حالة البداوة التي انحدروا منها. وهم في هذا أشبه بحالة العرب عندما بدأوا من واقع المجتمع البدوي بالزحف على المناطق الأخرى والتأثر بالحضارات الحديثة الفارسية والبيزنطية والهندية والصينية، حيث أخذوا منهم الكثير، ولكنهم حافظوا على الكثير من تقاليد البداوة، بما فيها طباع القسوة والخشونة والأبوية في التعامل ... الخ.

الحكم الجلائري في العراق

أصبحت ولاية بغداد بعد احتلالها من جيش المغول بقيادة هولاكو في عام ١٢٥٨م^{٩٦}، أو ما أطلق عليه حينذاك بالعراق العربي^{٩٧}، إحدى ولايات الدولة الإيلخانية التي أسسها المغول

٩٨ المصدر السابق نفسه. ص ٤٣.

٩٩ يشير السيد نوري عبد الحميد العاني إلى أن مدينة بغداد كانت في هذا العهد "مقسمة إلى سبع محلات تفصل بينها الاسوار.. وكان الخراب قد أتى على أجزاء كثيرة منها قبل دخول الجلائريين إليها

في بلاد فارس في عام ١٢٥١م. ولكن جيوش هولاكو التي واصلت تقدمها صوب الشام واحتلت دمشق في عام ١٢٥٩، ثم توجهت قواته صوب فلسطين واصطدمت بمقاومة ضارية من قبل جيش المماليك ووقعت المعركة الفاصلة المعروفة في "عين جالوت في فلسطين في الثالث من ايلول/سبتمبر ١٢٦٠" وانتهت بانهزام جيوش المغول الغزاة^{١٠١}، وارتدوا على أعقابهم. وكان لهذا الانتصار دور كبير في مستقبل منطقة البحر الأبيض المتوسط وخلصها من الاحتلال المغولي.

وفي بغداد استمرت الهيمنة المغولية حتى عام ١٣٣٧/١٣٣٨م، حيث انتهت سيطرة الإيلخانيين وابتدأت سيطرة الجلائريين على العراق، وأصبحت خاضعة لحاكمها الجديد الشيخ حسن الكبير الجلائري، وأقام بذلك ما سميت بالدولة الجلائرية التركمانية في بغداد.

وبصورة خاصة الجانب الغربي منها." كما كانت ترتبط بها الكثير من المناطق القريبة، ومنها: نهر عيسى، ودجيل وحربي ونهر الملك والانبار. راجع في هذا الصدد: العاني، نوري عبد الحميد. العراق في العهد الجلائري. وزارة الثقافة والإعلام. بغداد. ١٩٨٦. ص ٤٦ - ٤٨.

١٠٠ كتب السيد نوري عبد الحميد العاني، واستناداً إلى المصادر التاريخية، إلى أن العراق العربي كان يتضمن، في فترة الحكم العباسي ومن ثم في فترة الحكم الإيلخاني وفيما بعد الجلائري، التشكيلات الإدارية التالية، إضافة إلى بغداد:

"١- الاعمال الشرقية: وهي (الخالص وطريق خراسان والبندنجين).

٢- اعمال دجيل والمستنصري.

٣- الاعمال الفراتية.

٤- الاعمال الحلية والكوفية.

٥- الاعمال الواسطية والبصرية.

ورتب على كل عمل منها موظف يقال له صدر."

راجع في هذا الصدد: العاني، نوري عبد الحميد. العراق في العهد الجلائري. وزارة الثقافة والإعلام. بغداد. ١٩٨٦. ص ٤٠.

١٠١ شبولر، برتولد. العالم الإسلامي في العصر المغولي. مصدر سابق. ص ٤٨.

واستمر حسن الكبير في حكم العراق وخوزستان وديار بكر من بغداد، باعتبارها مركز وعاصمة الدولة الجلائرية، حتى وفاته في العام ١٣٥٦م. وبعد وفاته تولى أبنه الشيخ أويس الحكم ونقل عاصمته إلى تبريز ابتداءً من عام ١٣٥٨م. وبذلك عادت بغداد لتصبح إحدى ولايات الحكم الجلائري. وفي عام ١٣٧٤ تولى حسين بن الشيخ أويس الحكم، الذي دخل في صراعات ومعارك حامية مع أخويه والذي انتهى بسيطرة أخيه أحمد بن أويس على الحكم في عام ١٣٨٢م. ولم يستمر حكم أحمد طويلاً حيث تعرضت عاصمة الدولة الجلائرية، تبريز في العام ١٣٨٦م إلى غزو من قبل قوات القائد المغولي تيمور لنگ، ترك على إثرها عاصمته لينتقل إلى بغداد واتخذها عاصمة له. ولم يستمر فيها طويلاً، إذ توجهت قوات تيمور لنگ لغزو بغداد في العام ١٣٩٣م، وأجبر معها السلطان أحمد بن أويس الجلائري على مغادرة البلاد مع أفراد عائلته لاجئاً إلى مصر. وعاد من جديد إلى بغداد في أعقاب انسحاب قوات تيمور لنگ منها ليحكم بغداد ثانية سنوات معدودة. وكانت العودة إلى بغداد في نظر السفاح تيمور لنگ سبباً كافياً لعودته في العام ١٤٠١ ميلادية إلى غزو بغداد ثانية واحتلالها وإعمال السيف بأهلها ببشاعة أكبر بكثير مما حصل لهم في الغزوة السابقة. أعاد هذا السفاح تنظيم المذابح البشرية والتدمير الواسع النطاق للمباني العامة ودور السكن وأطاح بالسلطان الجلائري أحمد بن أويس وعائلته وأنتقم من أهالي بغداد شر انتقام وتعامل معهم وكأنهم كانوا السبب في عودة السلطان الجلائري أحمد بن أويس إلى الحكم في بغداد. وأعدت عملية القتل والنهب والتدمير إلى أذهان سكان بغداد وعموم العراق المجازر التي نظمها هولوكو في العام ١٢٥٨.

هرب السلطان احمد بن أويس مع عائلته إلى مصر ثانية وبقي فيها حتى وفاة تيمور لنگ في إيران في العام ١٤٠٤ ميلادية، عندها وافق ملك مصر على عودة احمد بن أويس إلى بغداد. وبعد عودته تسلم الحكم فيها للمرة الثالثة وأعاد بناء دويلة الجلائريين مرة أخرى، ثم استعاد فيما بعد سيطرته على تبريز باعتبارها عاصمة عائلته. وفي العام ١٤١٠ ميلادية دحرت قوات قره يوسف التركماني قوات أحمد بن أويس وأسرتة في أذربيجان وفرضت

عليه التنازل عن السلطة والحكم في كل من أذربيجان وبيغداد له ولأبنائه مقابل ضمان الحفاظ على حياته. وبعد التوقيع على وثيقة التنازل فتك به دون أي اعتبار لذلك الاتفاق. وفي العام ١٤١١ ميلادية توجهت قوات الشاه محمد نجل قره يوسف صوب مدينة بغداد واحتلتها دون مقاومة تذكر وأقامت فيها دولة الخروف الأسود التي شملت وادي الرافدين أو العراق العربي وديار بكر وكرديستان وأذربيجان بعد وفاة والده قره يوسف. استمرت سيطرة اتحاد القبائل التركية التي سميت بالخروف الأسود على بغداد وحكمت فيها طوال ستة عقود تقريبا. وفي فترة حكم جيهان شاه اشتبكت قواته بقوات حسن الطويل رئيس اتحاد قبائل الخروف الأبيض، التي كانت تقيم في مناطق ديار بكر، حيث تحقق فيها النصر للأخير. وبسبب قتل جيهان شاه في اعقاب أسره في العام ١٤٦٨ ميلادية انتقل الحكم إلى ولده حسن علي في بغداد. ولكن حسن علي لم يستمر في الحكم طويلا، إذ اضطر على الهرب أمام قوات حسن الطويل الذي أقام في العام ١٤٧٠ ميلادية دولته الجديدة الخروف الأبيض. استمرت هذه الدولة قائمة قرابة أربعة عقود (٣٨ سنة)، تناوب الحكم فيها حسين بن حسن الطويل وثمان أحفاده، مراد بك، بعد صراعات دموية على السلطة بين أولاد حسن الطويل، حتى قضى عليها في عهد مراد بك في العام ١٥٠٨ ميلادية من قبل الشاه الفارسي إسماعيل الصفوي الذي قدم إليها محتلاً من بلاد فارس. واستمرت هيمنة الصفويين الفرس على بغداد حتى سقوطها بيد الأتراك العثمانيين في العام ١٥٣٤ ميلادية. وكان سكان العراق، وخاصة أهالي بغداد، باعتبارها عاصمة الدول العباسية، في كل هذه الانقلابات السياسية والمعارك العسكرية والاجتياحات موضوعا لإرهاب الحكام الجدد والغزاة وهدفا لنهبهم وهتك أعراضهم وإعمال السيف بهم. ويمكن للإنسان أن يقدر حجم التأثير النفسي والاجتماعي على سكان العراق، وخاصة بغداد، بسبب هذه العمليات الإرهابية والقمعية المستمرة، حيث كانت الغالبية العظمى من السكان ضحيتها الأساسية. تميزت الفترة الواقعة بين غزو المغول للعراق والهيمنة الفارسية الصفوية على العراق بتدهور شديد للأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والأمنية والعلاقات الخارجية أو

التجارة مع البلدان المجاورة. ولا يعود هذا الواقع إلى الدمار الذي أحدثه الفاتحون الجدد والقتل الذي قاموا به بحق جمهرة كبيرة من أبناء البلاد، ومنهم كثرة من الحرفيين والشباب، التي أجبرت على خوض المعارك أو أولئك الذين قتلوا لا بسبب مقاومتهم للغزاة فحسب، بل وبسبب الفوضى التي عمت البلاد والصراعات في ما بين العائلة الواحدة أو القبيلة الواحدة أو في ما بين القبائل التركية على حكم العراق حينذاك، وكذلك بسبب السياسات غير الفعالة التي مارسوها في مجالات الزراعة والري أو في قطاع الصناعات اليدوية والتجارة الداخلية والخارجية. ورغم وجود بعض الفترات التي حاول فيها المغول، ومن ثم الجلائريون، تنشيط الصناعات المحلية وتشجيع الصناع وإلغاء بعض الضرائب التي كانت تفرض على الصناعات أو المنتجات الحرفية، أو تطور بعض المناطق الزراعية بسبب توفر المياه المناسبة لها أو عناية الأهالي بمناطقهم بعد تراجع عناية الحكم بها. فالرحالة بن بطوطة يتعرض مثلا إلى المناطق الزراعية التي مرَّ بها في رحلته فيشير إلى مناطق واسعة مهملة ووجود بساتين قليلة في مناطق كانت في الأصل مناطق مهمة للبستنة^{١٠٢}. وفي وصف لأبن بطوطة لمدينة الكوفة يقول فيها: "وهي إحدى أمهات البلاد العراقية المتميزة فيها بفضل المزية، مثوى الصحابة والتابعين، ومنزل العلماء والصالحين، وحضرة علي بن أبي طالب أمير المؤمنين، إلا أن الخراب قد استولى عليها بسبب العدوان التي امتدت إليها وفسادها من عرب خفاجة المجاورين لها. فأنهم يقطعون طريقها، ولا سور عليها، وبنائها بالأجر، وأسواقها حسان، وأكثر ما يباع فيها التمر والسّمك، ..."^{١٠٣}. وإذا كان الحكام ينعمون بالثروة المنتجة في هذه الفترة، فإن كثرة من المنتجين الفعليين، سواء أكانوا يعملون في قطاع الزراعة أم في قطاع الصناعة الحرفية، كانوا يعانون من تدهور مستمر في الدخل السنوي ومن حالة الفقر والعوز الدائمين. وتراجعت المساحات المستخدمة

١٠٢ العاني، نوري عبد الحميد. العراق في العهد الجلائري. مصدر سابق. ص ١٦٧-٢٦٩.

١٠٣ أبن بطوطة، أبو عبدالله محمد بن إبراهيم اللواتي. رحلة أبن بطوطة. دار سادر. بيروت. رحلة أبن بطوطة. ص ٢١٩.

فعلاً في الإنتاج الزراعي واقتصرت على المناطق القريبة من مصادر المياه أو مياه الأنهر الرئيسية بسبب تراجع وخراب عدد كبير من شبكات الري الفرعية. وتشير الكثير من المصادر إلى أن مدناً كثيرة تعرضت إلى غزو القبائل المحيطة بها، كما كانت طرق التجارة فيما بين المدن أو نحو الخارج محفوفة بمخاطر جمة، إذ كانت عمليات السلب والنهب وقطع الطرق دائمة الوقوع، رغم الاتفاقات التي كانت تحصل أحياناً في ما بين الحكام المحليين والعشائر القاطنة على مقربة من طرق المواصلات للحفاظ على أمن القوافل التجارية وحمايتها من قطاع الطرق. وساهمت القبائل التركية التي قدمت إلى العراق مع الجيش المغولي والقبائل المغولية في تخريب ما تبقى من حضارة أقامتها الدولة العباسية في العراق بجهود رعاياها من العرب والفرس والكرد والأترك. ودخل العراق منذ الفترة الأخيرة من العهد السلجوقي حتى الاحتلال الصفوي ومن ثم الاحتلال العثماني للعراق بفترة جمود حضاري وارتداد واسع النطاق وشمولي تقريباً والتي يمكن أن يطلق عليها الإنسان بفترة عراق القرون المظلمة، إذ يصعب على الباحث أن يدعي بأن الدولة الصفوية الجديدة التي احتلت العراق أو الدولة العثمانية فيما بعد أخرجتا العراق من تلك القرون المظلمة، بل ساهمتا في فترات معينة بقوة في تعميق التخلف الذي كان يعاني منه أصلاً، والذي سنتطرق إليه فيما بعد. وفي الوقت الذي كانت الغالبية العظمى من سكان العراق تعاني من الفقر والفاقة في العهد المغولي والجلائري، كانت الفئة الحاكمة تبذل أقصى جهودها لتبدو أكثر ثراءً وبهاءً وسطوة. وصف أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللواتي في كتابه الموسوم "رحلة ابن بطوطة" موكب السلطان الجلائري في "رحيله ونزوله وكيفية تنقله وسفره" بقوله: "وعادتهم أنهم يرحلون عند طلوع الفجر وينزلون عند الضحى، وترتيبهم أنه يأتي كل أمير من الأمراء بعسكره وطبوله وأعلامه فيقف في موضع لا يتعداه قد عين له إما في اليمين أو اليسار، فإذا توافوا جميعاً وتكاملت صفوفهم ركب الملك وضربت طبول الرحيل وبوقاته وأنفاره، وأتى كل أمير منهم فسلم على الملك وعاد إلى موقفه، ثم يتقدم أمام الملك الحجاب والنقباء ثم يليهم أهل الطرب، وهم نحو مائة رجل عليهم الثياب الحسنة وتحتهم مراكب السلطان، وأمام أهل الطرب عشرة من الفرسان قد تقلدوا عشرة من الطبول

وخمسة من الفرسان لديهم صرنايات، وهي تسمى عندنا بالغيطات، فيضربون تلك الأبطال والصرنايات ثم أمسكوا، وغنى عشرة آخرون نوبتهم هكذا إلى أن تتم عشر نوبات، فعند ذلك يكون النزول، ويكون عن يمين السلطان وشماله، حين سيره، كبار الأمراء، وهم نحو خمسين، ومن ورائه أصحاب الأعلام والأبطال والأنفار والبوقات ثم ممالك السلطان ثم الأمراء على مراتبهم، وكل أمير له أعلام وأبطال وبوقات" ١٠٤.

كردستان والدولة العباسية

تدعى المنطقة التي تسكنها القبائل الكردية بكردستان. وكانت هذه المنطقة بكل أجزائها الحالية تقريبا خاضعة للدولة الأموية، ومن ثم للدولة العباسية بعد أن كان قد تم فتحها أو الاستيلاء عليها في زمن الخليفة عمر بن الخطاب، بعد أن كان سعد بن أبي وقاص قد أرسل جيشا بقيادة هاشم بن عتبة لاحتلال جلولاء ١٠٥. ومنذ بدء احتلال هذه المنطقة وقعت معارك دامية وكثيرة، بما فيها العديد من الانتفاضات الشعبية في محاولة من سكان المنطقة للتخلص من الهيمنة التي فرضت عليهم وجور الحكام الأمويين والتقسيم الذي عانوا وما زالوا يعانون منه.

وفي العهد العباسي تسلم العديد من المرشحين للخلافة العباسية الولاية على هذه المنطقة الحساسة مثل أبو جعفر المنصور، الذي ولي على الجزيرة وكردستان وأذربيجان في زمن الخليفة أبو العباس السفاح. أما الخليفة المهدي فقد نصب هارون الرشيد واليا على كردستان وأذربيجان وسائر البلاد الغربية ١٠٦، قبل أن يصبح خليفة على سكان الدولة العباسية. وكانت هذه المنطقة مليئة بالأحداث. وكان الكرد يشكلون الغالبية العظمى من

١٠٤ ابن بطوطة، أو عبد الله محمد بن إبراهيم اللواتي. رحلة ابن بطوطة. دار سادر. بيروت. ص ٢٣٢.
١٠٥ محمد امين زكي : خلاصة تاريخ الكرد وكردستان من اقدم العصور التاريخية حتى الآن، في جزئين، الطبعة الثانية، بغداد ١٩٦١، الجزء الأول، ص ١٢٣
١٠٦ المصدر السابق نفسه، ص ١٢٨

السكان، إضافة إلى الآشوريين والكلدان، وهم من أصل أهل سكان البلاد أيضاً، إضافة إلى جمهرة من العرب والفرس النازحين إليها. وكانت غالبية سكان البلاد، وقبل الاحتلال العربي الإسلامي لها، تؤمن بالديانات العراقية والفارسية والكردية القديمة، ومنها العقيدة البابلية والآشورية والزرفانية والمثنوية والزرادشتية والمائوية والإيزيدية، التي سادت مناطق إيران وكردستان وأجزاء من العراق حينذاك قبل دخول الديانة المسيحية فالإسلامية إليها، إضافة إلى استمرار أتباع الديانة الأيزيدية على ديانتهم^{١٠٧}. ولهذا السبب كان المدونون لتلك الحقب الزمنية يتحدثون عن التداخل والتشابك في العادات والتقاليد والطقوس الدينية التي كانت تمارس من قبل السكان^{١٠٨}. وقبل دخول الإسلام إلى المنطقة كانت المسيحية قد وجدت طريقها إليها حيث اعتنقها الآشوريون والكلدان، في حين حافظ الكرد على دياناتهم القديمة. وعند دخول الإسلام إلى المنطقة أعتنقت غالبية الكرد وعلى مدى سنوات طويلة وبطرق مختلفة الديانة الإسلامية واحتفظت غالبية المسيحيين بديانتها، كما احتفظت غالبية الأيزيديين بديانتها القديمة التي ما زالت عليها حتى يومنا هذا. رغم أن مجموعات غير قليلة وتحت ضغوط كثيرة أجبرت على التحول إلى الدين الإسلامي. وفي فترات لاحقة وجدت مذاهب وطرق دينية أخرى كثيرة مثل الكاكائية وال "علي للهيّة" أو الشبك، على سبيل المثال لا الحصر^{١٠٩}، التي لا يمت الكثير منها إلى الدين الإسلامي، بل إلى ديانات قديمة نشأت في المنطقة ذاتها، ولكنها تفاعلت وتشابكت الكثير من طقوسها مع طقوس المسلمين، رغم احتفاظهم بالتميز الديني الذي يمكن ملاحظته بشكل ملموس.

كان سكان هذه المناطق من الكرد وغيرهم يعانون من صعوبات العيش والاستغلال. دفع بهم هذا الواقع إلى التمرد على الحكم العباسي بهدف فرض الاستقلال وعدم دفع

١٠٧ الأيزيدية:

١٠٨ المصدر السابق نفسه ص ٢٨٩-٢٩٣

١٠٩ علي للهيّة: وهي مجموعة من المسلمين التي رفعت منزلة علي بن أبي طالب إلى منزلة الله. وقد رفضها بقية المسلمين بمن فيهم الشيعة الإمامية بمختلف أطيافهم.

الضرائب التي كانت ترهق كاهل السكان. وشهدت هذه المنطقة حركات سياسية تمردية وثورية كثيرة، كما كان بعض المتمردين يقطعون الطرق على المارة بين بغداد والموصل أو بين المدن الكردستانية الأخرى أو باتجاه فارس أو تركيا. ويمكننا هنا الإشارة إلى بعض من تلك الحركات التي لازمت حكم العباسيين من بدايته حتى نهايته، وكانت في الوقت نفسه السبابة لمواجهة اجتياح المغول وحكم العائلة الإيلخانية في العراق.

يشير محمد أمين زكي، استناداً إلى الكثير من المصادر، إلى أن الكرد اشتركوا^{١١٠} في جميع الثورات والقلال التي نشبت في كردستان وهمذان أيام أبي جعفر المنصور^{١١٠} وثار الكرد في عهد المعتصم في المناطق المحيطة بالموصل بقيادة جعفر بن مهر حسن (مير حسن) في عام ٢٢٥ هجرية/ ٨٤٠ ميلادية وكذلك في عهد المقندر بالله أو في فترة حكم البويهيين^{١١١}. وقد وقعت في هذه المناطق معارك غير قليلة بين جيوش الخلافة وقوى الكرد^{١١٢}. وكان القادة العسكريون في الدولة العباسية ينظمون أبشع الجرائم ضد الكرد المنتفضين والثوار بعد اندحار تلك الحركات بأمل تلقين الناس درسا قاسيا ومريرا يكفون بعدها عن القيام بأعمال مماثلة. ولكن الأحداث برهنت على إن الناس لم يكفوا عن ذلك واستمروا في المقاومة ورفض الهيمنة عليهم، كما أن الحكام لم يتعلموا من إصرار الناس على طلب الحرية وضرورة تمتعهم بها، بل واصلوا فرض الهيمنة وتنظيم الحملات العسكرية والمجازر الدموية ضد السكان.

من تتبع الدراسات الخاصة بفترة حكم آل بويه يلاحظ بأنه لم يكن للكرد عهد راحة واستقرار، بل تميز باشتداد الخلافات والتوترات مع مركز الخلافة. كما أن الاختلاف المذهبي بين البويهيين الشيعة الزيدية والكرد السنة لعب دوره في تشديد تلك النزاعات ونضال الكرد ضد الهيمنة البويهية. يشير محمد امين زكي في هذا الصدد نقلا عن ابن الأثير

١١٠ المصدر السابق نفسه، ص ١٢٨

١١١ المصدر السابق نفسه، ص ١٢٠

١١٢ المصدر السابق نفسه، ص ١٢٢-١٣٥.

إلى ان مقاطعة شهرزور كانت مسرحاً للقتال والفتن مرات كثيرة ارسل على اثرها معز الدولة جيشاً بقيادة سبكتكين في عام ٣٤٤ هجرية وحاصرها فترة غير قصيرة ثم اضطر إلى رفع الحصار عنها. وتكرر إرسال الجيش إلى كردستان والاستيلاء على مدنها من جانب عضد الدولة في عام ٣٦٨ هجرية/ ٩٧٨ م ودحر قوات أبي تغلب (فضل الله بن ناصر الدولة بن حمدان) والذي قتل في عام ٣٦٩ هجرية. كما ارسل عضد الدولة جيشاً آخر لمحاصرة شهرزور في عام ٣٦٩ هجرية من اجل الفصل بين الكرد وعشيرة بني شيبان العربية التي كانت متفقة مع الكرد ومختلطة بهم، والتي انتهت بهرب بني شيبان وتعقبهم. وقد قتل منهم خلق كثير، كما يشير إلى ذلك ابن الأثير. وبعد عام واحد فقط (٣٧٠ هجرية) أرسل عضد الدولة جيشاً للقضاء على إمارة حكاري، اذ حاصر الناس فيها ثم تفاوض مع المحاصرين و"اعطاهم الأمان والمواثيق للتسليم والخضوع وبعد ان خضعوا حسب الشروط غدر بهم وقتلهم عن بكرة ابيهم" ^{١١٣}. وعن هذا الجائر والمستبد بأمره يتحدث ابن الأثير عن صفاته "الحميدة" وينسى ما تحدث به قبل ذلك عن أفعال هذا الحاكم المشينة وقتل الناس، فيقول: "كان عاقلاً فاضلاً حسن السياسة كثير الإصابة شديد الهيبة بعيد الهمة ثاقب الرأي محباً للفضائل وأهلها باذلاً في موضع العطاء مانعاً في أماكن الحزم ناظراً في عواقب الأمور" ^{١١٤}.

وجدير بالأشارة إلى أن الكرد في عهد البويهيين شكلوا عدة إمارت، منها إمارة شهرزور وإمارة حكاري وغيرها. ونتيجة لكل ذلك تعرض الكرد إلى حملات عسكرية واسعة ومتتالية من قبل قوات الخليفة التي خاضت حروباً قاسية ضدهم أودت بحياة الكثير من الناس من الطرفين، وخاصة حياة الثوار الكرد، والتي سنحاول البحث فيها لاحقاً.

١١٣ المصدر السابق نفسه، ص ١٣٣/١٣٤، نقلاً عن الكامل لأبن الأثير، ج ٨، ص ٢٥٧.

١١٤ الأمين، حسن. الوطن الإسلامي بين السلاجقة والصليبيين. مصدر سابق. ص ٤٦/٤٥. عن: الكامل

لبن الأثير. ج ٩، ص ١٩.

الفصل الثالث

الأوضاع الاقتصادية والمالية في الدولة العباسية

لعب نشوء الدولة العباسية في العراق دوراً أساسياً في تنشيط الحياة الاقتصادية، بما فيها الصناعات اليدوية والزراعة والتجارة الداخلية والخارجية، إضافة إلى التوسع في النشاط العمراني والتعليمي والحياة الثقافية، وتحسن مستوى الأمن الداخلي وطرق المواصلات الداخلية والخارجية. وساهم كل ذلك في بعث روح التجديد وتسريع عجلة التطور في البلاد بعد أن كانت قد أصيبت بالخمول المتنامي والتراجع وتدهور الإنتاج الزراعي والصناعة الحرفية والتجارة بسبب سياسات الدولة الأموية وولاتها في العراق. إذ كان همُّ هؤلاء الولاة هو الحصول على أقصى ما يمكن من جزية وخراج من غير المسلمين وعلى الزكاة وضرائب أخرى من المسلمين، إضافة إلى مختلف الأتاوات، من أجل تحويلها إلى مركز الدولة في الشام دون أي اعتبار لحاجات بغداد وبقية المدن العراقية لضمان استمرارهم كولاة وتأمين صرفياتهم الخاصة المرتفعة أيضاً. كما أدت قلة وتراجع اهتمام الولاة الأمويين بأمور الري والزراعة إلى تخلف المنتج الزراعي وعجزه عن تلبية حاجات السكان، إذ كانت الأساليب الجزرية وسياسات الاضطهاد والقمع والاستغلال الشديدة هي السائدة في فترة الحكم الأموي في العراق.

أما الحكام العباسيون الجدد فقد أبدوا اهتماماً كبيراً وحقيقياً في توفير مستلزمات تطور الدولة العباسية الحديثة وتعزيز وجودها وتأمين الموارد المالية والعينية الضرورية لتنشيط الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فيها. فتوجه اهتمام الحكام صوب عدد من الأمور الجوهرية في حياة الاقتصاد والمجتمع والتي تبلورت في الاتجاهات التالية:

- بذل الجهود الحثيثة لتنظيم الري والاستفادة الأفضل من مياه نهري دجلة والفرات في السقي والنقل في آن واحد. ولم توفر هذه الواجهة المزيد من المحاصيل والمنتجات الزراعية للاستهلاك المحلي فحسب، بل أمكن تنشيط التبادل التجاري الداخلي وزيادة التشغيل والسيولة النقدية وحركة البيع والشراء في الأسواق المحلية. كما وفرت هذه السياسة المزيد من الموارد المالية لبيت مال الدولة من خلال الضرائب، أو بتعبير أدق، ما كان يستحصل من جزية وخراج وزكاة وعشر وغيرها.
- تنشيط أعمال البناء وإعادة تعمير المدن المخربة أو حتى إقامة مدن جديدة، كما حصل في عهد المنصور حيث أقيمت مدينة دار السلام (بغداد) مثلاً. ولم تتطلب أعمال البناء تشغيل المزيد من الأيدي العاملة العاطلة عن العمل فحسب، بل وتأمين مستلزمات البناء، بما فيها الطابوق والجص، أو منتجات الصناعات اليدوية كالأعمال الخشبية والحدادة وما إلى ذلك.
- وأبدت الدولة الجديدة اهتماماً خاصاً بالصناعات الحرفية اليدوية لا في بغداد وحدها، بل وفي المدن الأخرى. وأدى الانتعاش الصناعي والزراعي والعمراني إلى مجيء الكثير من الحرفيين الجيدين من أرجاء الدولة العباسية إلى العراق، ومنها فيما بعد إلى بغداد. واستوعبت الصناعات اليدوية المتنوعة المزيد من الأيدي العاملة واستثمار المزيد من الأموال والمواد الأولية، وتقلصت بذلك البطالة وتطورت مستلزمات الإنتاج وارتفعت الإنتاجية وحجم الإنتاج الإجمالي والموارد المالية، وتحسنت السيولة النقدية وحركة التبادل التجاري للإنتاج السلعي الصغير في السوق العراقية، كما ارتفعت مدخولات الأفراد السنوية، وخاصة القوى العاملة في النشاط الاقتصادي.
- وكان لمركز الدولة العباسية امتياز إضافي يبرز في تحويل الكثير من الموارد المالية النقدية والعينية إليها من الولايات أو المناطق التابعة للدولة العباسية، وبالتالي، كانت تتراكم فيها موارد مالية كبيرة يمكن استثمارها محلياً، رغم السياسات المفرطة بالبذخ والصراف غير العقلاني من جانب الخلفاء والحكام الولاة لإيرادات بيت المال السنوية

لأغراضهم الشخصية، إذ أنها أعتبرت في غالب الأحيان وكأنها أموال الخليفة الخاصة لا غير. وكان هذا السلوك يشكل تجاوزاً فظاً وخطيراً على موارد بيت المال والمجتمع.

- وبسبب اهتمام الحكام الجدد بنشر الأمن وضبط حركة القبائل العربية في الفترات الأولى من نشوء وتطور الدولة العباسية، فإن التبادل التجاري مع الخارج استيراداً وتصديراً قد نما وتطور بشكل ملموس وساعد على زيادة ما هو متوفر في الأسواق المحلية من منتجات كاملة الصنع أو مواد أولية لأغراض الصناعات المحلية أو الزراعة. وكان للتبادل التجاري جانب إيجابي آخر للدولة، يتجلى في ما تحققه من ضرائب ومكوس على المستورد من السلع والمصدر منها في آن واحد.

- ونتيجة لكل ذلك ظهر تحسن عام في النصف الثاني من القرن التاسع وعلى امتداد القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) على مستويات دخول وظروف حياة ومعيشة نسبة مهمة من السكان، والتي ساهمت بدورها بتنمية القوة الشرائية للعامة أيضاً وتوفير الظروف المناسبة لتنمية الإنتاج وتحسينه.

- وتشير المعلومات المتوفرة عن هذه الفترة إلى أن التطور الاقتصادي في مركز الدولة العباسية، أي في بغداد والمدن والمناطق القريبة منها، قد اقترن بنمو غير متجانس أو متباين في موارد الناس المالية وفي ظروف حياتهم ومعيشتهم ودورهم في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، أي برز بوضوح كبير ذلك التمايز بين الأغنياء والفقراء، بين الحكام والفئات المالكة للأرض الزراعية من جهة، وبين المنتجين للخيرات المادية من الفقراء وصغار الفلاحين الذين انتزعت منهم أرضهم الزراعية، باعتبارها أهم وسيلة إنتاجية في القطاع الزراعي، والتي سنبحث فيها لاحقاً، وهو أحد الأسباب المهمة التي قادت لاحقاً إلى تدهور الإنتاج والحياة الاقتصادية والاجتماعية في البلاد وإلى بروز مشكلات كبيرة قادت على المدى الأبعد إلى انهيار هذه الدولة التي ساهمت بفعالية غير قليلة في تطوير بعض جوانب الحياة الحضارية في العراق، بعد

الانقطاع الطويل الذي عرفته منذ سقوط الدولة الكلدية على إثر الغزو الساساني للعراق، رغم الفترة التي عاشها العراق في ظل الدولة الأموية. ويمكن فيما يلي تناول تطور الوضع الاقتصادي في الدولة العباسية بما شهدته من ازدهار وتدهور خلال الحقبة الطويلة التي عاشتها هذه الدولة والتي بلغت أكثر من خمسة قرون.

الوضع الاقتصادي

لم يختلف اقتصاد الدولة العباسية من حيث البنية وهيكل الإيرادات كثيرا عن بنية وإيرادات الدولة الأموية في الشام. إذ كانت الزراعة والرعي والإنتاج الحرفي اليدوي وقطاع التجارة الداخلية والخارجية في إطار الدولة أو مع بلدان أخرى وقطاع المال والخدمات العامة تشكل بنية الاقتصاد والإيرادات. ولكن الاختلاف تبلور في السياسات التي مارستها الدولة الجديدة لضمان تعجيل عملية التطور الزراعي والصناعي والتجاري والتي ساهمت في رفع مدخولات الدولة والمجتمع في آن واحد. وكانت إيرادات الدولة العباسية في العراق تتشكل بالأساس من أربعة مصادر أساسية، وهي:

١- الخراج الذي كان يفرض على الأرض التي كانت بحوزة غير المسلمين، والذي كان يستوفى في أغلبه من الفلاحين الذميين، وهي أتاوة كانت تفرض على الإنتاج الزراعي^{١١٥}. وكان الخراج يدفع إما إلى الدولة مباشرة، أو يدفع إلى من منحتة الدولة حق الحصول على ذلك الخراج كأجرة له أو مكافأة على عمل قام به للدولة أو لقاء مبلغ يدفعه لبيت المال^{١١٦}.

١١٥سعد، أحمد صادق د. دراسات في الفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين "كتاب الخراج لأبي يوسف. دار الفارابي-دار الثقافة الجديدة. بيروت-القاهرة. ١٩٨٨. ص ٤٩-٦٦.

١١٦الصدر، محمد باقر. أقتصادنا. مصدر سابق. ص ٤٨٧/٤٨٨.

٢- الجزية التي كانت تفرض على غير المسلمين من مسيحيين ويهود وصابئة ومجوس من أصحاب الكتاب، اي على من اطلق عليهم بأهل الذمة، وهي أتاوة كانت تفرض على الفرد بحجة حمايته^{١١٧}.

٣- الضرائب التي كانت تستوفى من الكسبة والحرفيين والتجار في المدينة، وكذلك إيرادات الجمارك التي كانت تفرض على السلع الواردة أو الصادرة.

٤- العشر من المحصول الزراعي والخمس الذي كان يؤخذ من المسلمين عموماً^{١١٨}.

وكان بيت المال في مركز الدولة العباسية يتأثر بشكل مباشر بالواقع الاقتصادي القائم وبحجم العوائد المتأتية من هذه المجالات. فعندما يكون الاقتصاد في انتعاش وكذلك الإنتاج الزراعي والحرفي والتبادل التجاري، تزداد أيضاً إيرادات الدولة ويتحسن وضعها المالي وتزداد صرفياتها على مختلف المجالات الخدمية العامة والاجتماعية والثقافية، بعد أن يكون الخليفة قد غطى حاجته وحاجة المحيطين به، إذ كانت مصروفاته الخاصة كبيرة جداً ولا حدود لها، أي مفتوحة باعتباره "المالك" لبيت المال و"المتصرف" بما فيه من أموال!

وفي حالة تخلف الإنتاج الزراعي وتدهور الصناعات المحلية والتجارة كانت تجد انعكاسها المباشر على تقلص حجم الواردات التي تستوفى في أرياف العاصمة وفي المدن أو تلك التي تستوفي من الولايات الأخرى التابعة لها وترسل إلى بيت المال. وكان التقلص في إيرادات الدولة يزيد من مصاعب الخلفاء والولاة في الصرف على مبادئهم وترفهم وحريمهم وغلمانهم والطقوس والتقاليد الفارسية التي أدخلوها إلى قصورهم أو في تمشية أمورهم الخاصة الأخرى وأمور الدولة، بما فيها دفع الرواتب. وكان الخلفاء في الفترات المتأخرة، وكذلك نظم

١١٧سعد، أحمد صادق د. دراسات في الفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين "كتاب الخراج لأبي

يوسف. مصدر سابق. ص ٤٩-٦٦.

١١٨ المصدر السابق نفسه.

الحكم التي نشأت بعد ذلك، تعتمد إلى تضمين الأراضي الزراعية إلى مجموعة من المتنفذين والقادة العسكريين وكبار الميسوريين والتجار الذين يقومون بدفع مبالغ مقطوعة للدولة، ثم يجبون الخراج والعشر... لهم. ولكن كان يترك لهم مقدار ما يستوفونه من الفلاحين الفقراء الذين كان يزيد عن تلك المبالغ المدفوعة للدولة أضعافا مضاعفة. وكانت هذه الحالة الصعبة تدفع بالناس الفقراء إلى الهرب من الريف والانتقال إلى مناطق أخرى أو حتى ترك الزراعة أو مواقع عملهم والتحري عن مجالات عمل أخرى، وكانت تدفع بهم إلى مزيد من البؤس والفاقة والتشرد، كما كانوا يعانون من مطاردة الشرطة لهم بحجة مديونيتهم للحائزين على الأرض التي كانوا يفلحون فيها.

وهكذا كان الأمر مع الجزية التي كان المفروض أن تحدد وفق الإمكانيات المالية للناس من غير المسلمين. إلا إنها في الواقع العملي لم تكن كذلك، إذ كانت تفرض في الغالب الأعم بصورة اعتباطية وتعسفية. وفي ما عدا ذلك كان الناس يتعرضون إلى دفع إتاوات أخرى وابتزازات متنوعة كانت تثقل كاهل الرعايا من أهل الذمة وتزيد من عوزهم وتدمرهم المشروع.

حول الأرض والزراعة

ورث العراق العباسي نظام الأرض والزراعة عن الحكم الأموي الذي كان قد بدأ عمليا بالتخلي تدريجا عن الأسس التي وضعت في صدر الإسلام في الموقف من الأرض ومن الحياة الخاصة للأرض الزراعية ومن تكديس الثروات الفردية. وتشير أغلب المصادر الإسلامية إلى أن العراق، الذي فتح بالعنف وقوة السلاح، أي بالجهاد المسلح وتقديم التضحيات والخسائر البشرية، بسبب مقاومة قوات الفرس والكثير من القبائل العراقية المتحالفة معها لقوات المسلمين، لم يعمد الفاتح إلى الانتقام من الناس بالذبح لأعداد غفيرة من الناس، كما أشير إلى ذلك من قبل، فحسب، بل وفرض على الأرض في العراق وفي كل من مصر وسورية نظاما خاصا يقوم على أساس جعل رقبة الأرض للدولة والذي يستند إلى قاعدتين هما:

١. اعتبار الأرض العامرة ملكا عاما للأمة الإسلامية ومن يدخل في الإسلام.

٢. اعتبار الأرض الموات ملكا للدولة أو الإمام الممثل للأمة. وكانت هناك عدة أهداف سياسية واقتصادية سعى الخليفة عمر بن الخطاب والصحابة، ومنهم علي بن أبي طالب^{١١٩}، إلى تحقيقها وفق الاجتهاد الذي توصلوا إليه في حينها، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

• محاولة التمييز بين الأرض التي تفتح بالقوة وبين التي تفتح عن طريق السلم والدخول الطوعي في الإسلام أو عن طريق الصلح، وبالتالي محاولة التشجيع على الدخول في الإسلام طوعا. وفي هذا الموقف دعاية سياسية مباشرة للإسلام وتحريض على دخوله لا يخلو من ممارسة الضغط، إذ أنه كان يربط بين دخول الإسلام وبين الحصول على أرض وعمل ورزق للفرد والعائلة. وكان هذا الموقف يهدف إلى تحقيق عدد من الأغراض، ومنها:

+ تشجيع المسلمين على المشاركة في الفتح الإسلامي، إذ أنهم كانوا يوعدون بالحصول على حق استثمار الأراضي الزراعية التي تتم مصادرتها من قبل الفاتحين مثلا، والتي لم تكن عائدة لهم

ولم يبذلوا جهدا في استزراعها وأعدادها للزراعة، إضافة إلى الأسلاب الأخرى التي كانوا يستولون عليها باعتبارها غنائم حرب.

+ الحصول على موارد مالية من خلال اعتبار تلك الأراضي العامرة ملكا للأمة أو الأراضي الموات التي يمكن أحيائها ملكا للدولة للحصول على الخراج أو العشر منها لصالح بيت المال، أي لصالح المسلمين من حيث الشكل على الأقل.

+ التشجيع على زراعة الأرض، إذ بدون ذلك يفقد الإنسان حق البقاء في تلك الأرض، فللدولة حق استعادتها متى توقف الحائز عليها عن زراعتها أو العمل عليها.

١١٩ الصدر، السيد محمد باقر. اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١، ص ٤٢٢/٤٢٣.

• وإذا كان الغزو والاجتياح اغتصاباً للأرض والإنسان بشكل عام، مارسه الدول القديمة على نطاق واسع، فأُن وضع الإنسان كان صعباً للغاية، إذ كان عليه أن يختار بين الحصول على أرض زراعية وتأمين إمكانية العيش الأفضل والحفاظ على عائلته وإطعامها، إن لم يدافع عن بلاده وأرضه ووافق على الدخول في الإسلام وتخلي عن دينه الذي ولد عليه وآمن به من جهة، وبين أن يفقد حياته وأرضه في حالة الدفاع عن الأرض، أو في حالة البقاء على دينه من جهة أخرى. وفي الحالة الثانية كان بعني تحوله إلى فلاح شبه قن يدفع الخراج والجزية التي كانت رغم كل ما يقال عن محدوديتها ترهق كاهل الفلاح وعائلته، وتعتبر اغتصاباً واعتداءً أشد وقعاً وتأثيراً على نفسية الإنسان وقيمه وكرامته. وفي مقابل هذا كان الفلاح المسلم يعامل بطريقة أخرى تعبر عن ممارسة سياسة التمييز المخلة بحق الإنسان وكرامة الإنسان غير المسلم، إذ كان على الفلاح المسلم أن يدفع مقدار العشر من المحصول السنوي فقط.

وجدير بالإشارة إلى أن الفلاح غير المسلم كان لا يستفيد من مشاركته في تمويل بيت المال مما يدفعه من خراج وجزية من خلال إعادة توزيع موارد بيت المال على شكل خدمات، إذ كان محروماً منها، في حين كان المسلم يتمتع بما يدفعه لبيت المال من عشر وخمس.. الخ، رغم أن القسم الأكبر مما كان يصل بيت المال من أموال كان يذهب للخليفة وحاشيته والولاة... الخ من النخب الحاكمة ولا تستفيد منها الرعية.

واعتبرت أرض العراق في فترة الفتح الإسلامي مكونة من أراض عامة نتيجة عمل الإنسان عليها، ومن أراض عامة بطبيعتها كالغابات الطبيعية والمراعي الخضراء، ومن أراض موات غير مستثمرة ولكنها قابلة للأحياء، سواء أكانت تخصص لأغراض الزراعة أم من أجل استخراج الثروات التي في باطنها أو على سطحها.

وأعطى المشرع الإسلامي بالنسبة للنوع الأول من الأراضي حق المسلمين بها، أي كان نوع الملكية السابقة عليها عند الفتح، أي حق العمل عليها لا حق رقبته ولا يجوز تحويلها إلى ملكية خاصة، وابقى حق الرقبة عليها للأمة وخراجها وعشرها لبيت المال. وكذلك

الغابات والمراعي اذ كان يحق استغلالها من خلال الدولة أو من تمنحه الدولة الحق في ذلك على أن يدفع الخراج أو العشر لبيت المال. ويحق للإمام، سواء بسبب عدم استزراعها أو استغلالها بشكل غير صحيح، أم من أجل جعلها للصالح العام، أن ينهي العقد الخاص باستغلالها من قبل الفرد. أما الأرض الموات التي يتم أحيائها من قبل الأفراد فلهم حق العمل عليها ولا يجوز أخذها منهم ومنحها لشخص آخر فمحيي الأرض الموات أحق بالانتفاع بها، إلا إذا كف عن استزراعها أم أساء استغلالها أو ألحق أضراراً بالأرض وبيت المال والأمة، عندها يحق للأمام أو الدولة استردادها منه ومنحها لمن يستغلها بشكل أفضل. وفي هذا الأمر أحكام كثيرة والاختلاف بشأنها بين المذاهب الإسلامية المختلفة قائم ولكنه غير كبير. وهي قواعد عامة جيدة، ولكن كما سنرى لم تمارس من قبل السلطة التنفيذية ووفق وجهة المشرع، بل أسيء استعمالها لاحقاً وفي فترات مختلفة من جانب غالبية الخلفاء والولاة والحكام والقضاة وقادة الجيش.

ومنح المشرع أصحاب الأرض القدامى من الذميين (أي أتباع الديانات الأخرى المعترف بها من قبل الإسلام كديانات سماوية) الحق في البقاء في الأرض واستزراعها ودفع الخراج عنها، ولكنه أبقى التفضيل للمسلمين على غيرهم من رعايا الدولة في الحيازة على تلك الأراضي، علماً بأنها كانت بالأساس منتزعة من سكان البلاد الأصليين الذين قاوموا الاحتلال واندحروا في تلك المعارك. وفي ضوء ذلك اعتبرت الأراضي التي كانت بحوزة مالكيها السابقين من سكان أصل البلاد بغض النظر عن دينهم أو عقيدتهم غير الإسلامية، ملكاً للمسلمين ولهم الحق في حيازتها واستثمارها، على أن تبقى رقبته للدولة. وكان التمييز بين المسلمين وغير المسلمين في هذا الشأن صارخاً وسلبياً على الرعايا من غير المسلمين الذين هم أصحاب الأرض ومن أصل البلاد، إذ أن التمييز يقوم على أساس

ديني من جهة، كما كان يتضمن محاولة تحريضية ضد الدين الذي كانوا عليه ودعوتهم للدخول في الإسلام عبر استخدام الأرض كعامل ضغط مباشر عليهم من جهة ثانية^{١٢٠}.

ولكن أين يبرز الخلل في موقف المشرع إزاء المسلمين وغير المسلمين بالنسبة للأراضي المفتوحة أو المحتلة من جانب قوات المسلمين؟ إن مضمون الفتوى التي قال بها عمر بن الخطاب، إضافة إلى التفسيرات التي اعطيت حول هذه الفتوى، وثم التطبيقات الفعلية للخلفاء والولاة والحكام لهذا النص بعد ذلك، يتيح للمتتبع تشخيص وتحديد الاختلالات وبلورتها في النقاط التالية:

• يتضمن قرار اعتبار رقبة الأرض في العراق بيد الدولة من جانب الخليفة عمر بن الخطاب ناحية إيجابية مهمة وحيوية إذا ما استند إلى انتزاع الأرض من كبار ملاكي الأراضي الزراعية من الدهاقنة الفرس أو غيرهم من المستغلين، ولكن هذا القرار كان قد تضمن في الوقت نفسه ناحية سلبية أساسية برزت في اعتبار المشرع أن الأرض كلها للأمة الإسلامية وللمسلمين فقط، واعتبر بقية الفلاحين من مختلف الأديان غير مالكين للأرض، ويمكنهم أن يعملوا فيها لصالح المسلمين لا غير. وفي هذا يكمن الخلل المركزي الذي كان يعني بدوره:

• غياب العدالة في الموقف من الأرض التي كانت بحوزة العاملين فيها قبل الفتح الإسلامي من خلال اعتبارها ملكا لكل المسلمين، وحرمان المواطنين الآخرين من أتباع الديانات والعقائد الأخرى من حق المعاملة بالمثل مع الفاتحين من المسلمين. أي ممارسة سياسة التمييز في الجانب الاقتصادي والذي له تجلياته وانعكاساته على جوانب الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية لغير المسلمين بشكل عام.

١٢٠ يفترض في هذا الصدد جلب الانتباه إلى أن معاملة كل المحتلين، بغض النظر عن الدين أو القومية كانت متساوية في التعامل مع الآخر، وكانت قاسية بشكل عام، ولكنها كانت هكذا في تلك الأيام وما بعدها بكثير، بل حتى يومنا هذا.

• اعتبار كل من كان صاحب أرض أو حائز عليها أو مستفيد منها قبل الفتح الإسلامي للعراق فلاحا يعمل في الأرض لصالح الحائز أو المستفيد الجديد منها، أي لصالح الشخص الذي شارك بعمليات الفتح أو بسبب كونه من المسلمين لا غير. وفي ضوء ذلك تحول هؤلاء الناس عمليا إلى فلاحين شبه أقنان يستأجرون أرضهم أو يعملون على أرض غيرهم من المسلمين مقابل حصة أو أجر معين. وجسد هذا الموقف الظلم والإجحاف بحق الناس من سكان البلاد الأصليين وإخلال بالعملية الاقتصادية والاجتماعية. ويمكن متابعة حقيقة الموقف في ما ذكره ابو يوسف في كتاب الخراج حين قال: " وقد ترك عمر (بن الخطاب) السواد وهذه البلدان من الشام ومصر واكثر ذلك انما افتتح عنوة، وإنما كان الصلح من ذلك من أهل الحصون، فأما البلدان فحازوها وظهروا عليها عنوة، فتركها عمر لجميع المسلمين يومئذ ولمن يجيء من بعدهم ورأى الفضل في ذلك وكذلك الإمام علي ما رأى ذلك بعد أن يحتاط للمسلمين والدين"^{١٢١}. كيف كان الموقف العملي في هذه الحالة؟ ذكر الكاتب المصري أحمد صادق سعيد يقول " ونتبين من الحديث أن ثمة تصرفين ممكنين أمام الإمام عند السيطرة على الأرياف: فإما أن يقسم الأرض ومن عليها من ناس (لاحظ، ومن عليها من ناس، ك. حبيب.) بين المسلمين المقاتلين الذين شاركوا في العمليات العسكرية الخاصة بهذه المنطقة المفتوحة، وفي هذه الحالة تكون لهم حقوق امتياز شخصية في التصرف في الأرض ومنتجاتها وفي العاملين عليها أيضا (لاحظ، والعاملين عليها، ك. حبيب.) وإما لا يحدث أي تقسيم، وتصبح الأرض وفلاحوها (لاحظ، وفلاحوها، ك. حبيب) موقوفة - "محبوسة" - على مشترك المسلمين ينتفعون بإيرادها خراجا وجزية جيلا بعد جيل، والأرض في أيدي الفلاحين الذين كانوا عليها أصلا"^{١٢٢}. ويرى احمد صادق سعد، وهو على حق ان ابا يوسف التقط هذه الحالة الأخيرة من عمر

١٢١ سعد، أحمد صادق. دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين. كتاب الخراج لإبي

يوسف. دار الفارابي. بيروت. دار الثقافة الجديدة. القاهرة. ١٩٨٨. مصدر سابق، ص ٥٦.

١٢٢ المصدر السابق نفسه.

معتبرا ان الفلاحين "عبيد لأهل الإسلام." إنها علاقة تبعية، وإنها من مشتركات الذميين إلى المشترك الإسلامي^{١٢٣}. وفي هذين الموقفين لحق التمييز والظلم الشديدين بأتباع الديانات الأخرى (الذميين) الذين يمتلكون كل الحق في الدفاع عن أرضهم وعرضهم وممتلكاتهم، ولكن هكذا كانت وستبقى لغة الفاتحين في كل زمان ومكان بغض النظر عن هويتهم الدينية، وفيما بعد، عن قوميتهم وأيديولوجيتهم. وكان أحمد صادق سعد على حق أيضا حين كتب عن إبي يوسف يقول "... إن تأكيده على أن التصرفين سليمان، وأن الأمر في يد الإمام طبقا لما يرى فيه مصلحة، هذا التأكيد يظهر أنه لا يرى فرقا جوهريا بين الوضعين، لا فيما يتعلق بالأرض ولا فيما يتعلق بالفلاحين في علاقاتهم مع المسلمين أفرادا أو جماعة ومشتركا"^{١٢٤}. وجدير بالإشارة أن تملك الأرض ومن عليها كان لا يعني سوى تحويل الفلاحين الأحرار إلى أبقان أو عبيد يعملون على أرض المستحوذ الجديد عليها ولصالحه وكأنهم كانوا جزءا من وسائل الإنتاج لا غير. وكان هذا يعني اعتبار الفلاحين من أصل البلاد كلهم اسرى، بمن فيهم النساء والأطفال، عمليا لدى الفاتحين المسلمين وفق ما كانت عليها الحالة في تقاليد الغزو والحروب القديمة، حيث كان الأسرى كلهم يتحولون إلى أرقاء يعملون لصالح المحتل.

- فرض دفع خراج يتراوح مقداره بين ٣٠-٤٠٪ من غلة الأرض الأجمالية بسبب كون العامل عليها من غير المسلمين، في حين ان المسلم لا يدفع سوى عشر الغلة الأجمالية. ويعتبر هذا الأجراء بدوره ظلما واجحافا بحق هؤلاء المواطنين من غير المسلمين. فعلى سبيل المثال لا الحصر ينصح أبو يوسف، صاحب كتاب الخراج الذي كتبه في عهد الخليفة هارون الرشيد وبطلب منه، أن يدفع الذمي إلى بيت المال نسبة تتراوح بين ٣٠-٤٠٪ من المحصول^{١٢٥}، في حين أبقى على العشر الذي يدفعه المسلم إلى بيت المال، والفارق بينهما

١٢٣ المصدر السابق نفسه، ص ٥٦ .

١٢٤ المصدر السابق نفسه. ص ٥٦ .

١٢٥ المصدر السابق نفسه. ص ٧٠ .

كبير جدا. وهذا الفارق في الضريبة المفروضة على حصيلة الإنتاج بسبب استعماله الأرض الزراعية يجسد تمييزا دينيا وتغييبا للعدالة ومحاولة غير مخفية لدفع الفلاحين من غير المسلمين إلى قبول الإسلام ديناً لهم، في حين كانت الأرض ملكاً لهم أو بحوزتهم أو عاملين فيها، وجاء المسلمون فاتحين ومنتزعين لها منهم.

إن غياب العدالة الاجتماعية وممارسة سياسة التمييز بين المسلمين وغير المسلمين لصالح المسلمين كانت الظاهرة الأكثر بروزاً منذ عهد الخلفاء الراشدين، ثم تواصلت واتسع مداها واشتد استغلالها وتأثيرها على الناس من غير المسلمين في العهود اللاحقة، خاصة وأنها اقترنت بتجاوزات كثيرة أخرى. وكان أهل العراق ضمن من لحقهم الحيف من جراء تلك السياسات. فمع مرور الزمن كانت الأرض الزراعية التي تعود رقبتهما للأمة أو للدولة تقطع إلى الخليفة نفسه وإلى الولاة والقضاة والشخصيات النافذة في الحكم الأموي ومن يرى الخليفة إمكانية اقتطاعه مثل تلك الأراضي الزراعية أو غير الزراعية مثل بعض الأطباء والشعراء. هكذا ورث العباسيون الاختلالات الجديدة في الموقف من الأرض، التي تتقاطع مع العدالة الاجتماعية وساروا عليها وعمقوها بمرور الزمن. ولم تكن تلك السياسات تقتصر على مركز الدولة العباسية بل شملت أرجاء هذه الدولة التي كانت واسعة وتضم شعوباً كثيرة غير مسلمة. وبسبب من تلك السياسات إزاء الأرض وحق التصرف بها عرف العراق في العقد الرابع الهجري (العاشر الميلادي) وما بعده عدة أنواع من الأراضي. يشير الدكتور عبد العزيز الدوري إليها بقوله:

“. يمكننا ان نصنّف الأراضي بصورة عامة إلى خمسة أصناف رئيسية سادت خلال القرن العاشر الميلادي والتي ساهمت في تعميق الاستغلال الذي كانت تعاني منه الغالبية الفلاحية والذي اشتد فيما بعد أيضاً:

أ - الأراضي السلطانية، وهي تعود إلى الخليفة أو الأمير البويهي.

ب - الإقطاعات.

ج - أراضي الملك.

د - أراضي الوقف.

هـ - الأراضي المشاعة^{١٢٦}.

ومن مجرد الاطلاع على التقسيم المشار إليه في أعلاه حول الأرض يلاحظ الإنسان بأن بعض هذه الأصناف من الأراضي لم تكن موجودة أصلاً في العراق في صدر الإسلام، منها مثلاً الأراضي التي اعتبرت عائدة للخليفة أو للسultan أو للوالي بسبب كونه خليفة على المسلمين أو والٍ عليهم، إذ أن الأراضي كلها كانت رقبته للأمة أو للدولة، أي لبيت المال، والتي كانت عموماً مسجلة باسم الإمام أنطلاقاً من اعتبار الأرض لله ورسوله، وبالتالي فهي للإمام من بعده. وهي بهذا المعنى لا تعتبر الأرض ملكية خاصة للخليفة بل مسؤول عن إدارتها لصالح الناس وبيت المال، ولكنه تحول في واقع الحال إلى مالك لها، أو متصرف بها عملياً وكأنها ملكاً له، أو أنه المخول من الله في تمليكها لمن يشاء، ومنهم الخليفة نفسه، وكيفما يشاء ومقدار ما يشاء.

في ضوء التشريع الإسلامي المستند إلى قرار عمر بن الخطاب لم تكن هناك ملكية خاصة للأرض بعد الفتح الإسلامي للعراق، إذ ألغى كلية واحتفظ بحق استزراعها أو استغلالها على أن تبقى رقبته للدولة في كل الأحوال. ويشمل هذا القرار تلك الأراضي الموات التي تحيا من جانب الناس، إذ لا تتحول إلى ملكية خاصة، بل يمتلك محيها حقا خاصاً ومستمر طالما استمر في زراعتها. ثم برز النوع الآخر من الأراضي، وهي أراضي الوقف، التي ظهرت فيما بعد باتجاهين:

(١) أراضي الوقف الخاص التي ترتبط بالذرية وإمكانية الانتفاع الدائم منها، أو أراضي الوقف العام المخصصة للفقراء والمحتاجين واليتامى وأبناء المجاهدين.

١٢٦ - الدوري، عبد العزيز د. تاريخ الاقتصاد العراقي في القرن الرابع الهجري، مصدر سابق، ص ٤٤.

- العاني، نوري عبد الحميد. العراق في العهد الجلائري. مصدر سابق. ص ١٨٧.

٢) أراضي الوقف الرسمي التي يقوم بها الخليفة باعتباره مالكا للأرض كممثل عن الدولة أو الأمة وتستخدم للأغراض الدينية العامة ومن قبل الجهة التي أوقفت تلك الأراضي من أجلها^{١٢٧}.

ولا يمكن ان يتحقق الوقف الا إذا كانت الأرض ملكا خاصا. وهذا يعني أن الدولة العباسية مارست تملك الأراضي الزراعية في العراق بحيث أصبحت هناك ملكية خاصة للأرض يمكن تحويلها إلى الوقف لأغراض خيرية خاصة وعامة. وعندما تصبح وقفا لا يجوز تحويلها ثانية إلى ملكية فردية، بل يمكن التمتع بثمار الأرض واستغلالها فقط. وفي حالة عدم القدرة على استثمار واستغلال تلك الأراضي الموقوفة لا يجوز تحويلها إلى الملكية الخاصة بل يفترض إعادتها إلى الدولة التي تقوم بوضعها أو منحها حسب حاجة وقدرة الشخص أو الأشخاص على العمل فيها. وأذ يستند الوقف الخاص على أساس الملكية الخاصة، وحيث لا يجوز امتلاك الأرض بصورة خاصة في العراق، فأن وجود الوقف أساسا يعتبر من حيث المبدأ وقوع تجاوز ما من جانب هؤلاء الناس على ملكية الأمة او ملكية الدولة. وكانت الغابات والمراعي تعتبر من الأراضي المشاعة بشكل عام التي يحق لكل المسلمين الاستفادة منها. وهنا يبرز أيضاً هذا الموقف السلبي الذي يميز بين منح المسلمين حق الاستفادة منها، في حين يتعذر ذلك على الذميين ذلك، أو كان يفرض عليهم دفع خراج كبير مقابل ذلك لبيت المال. ومنح المشرع المسلمين حق أحياء أراضي الموات شريطة أخذ موافقة الإمام على إحيائها وتبقى من حيث المبدأ في إطار ملكية الدولة. ويفترض أن يعود الإنسان إلى العراق القديم حيث كانت المعابد تمتلك مساحات غير قليلة من الأراضي التي تستخدم لأغراض المعابد والكهنة، وكان المشتغلون فيها من الفلاحين والعبيد المسخرين أو من أولئك المرتكبين أخطاء ويعاقبون بالعمل فيها لصالح المعابد أو في الأراضي التابعة للمك دون مقابل.

١٢٧ المصدر السابق نفسه، ص ٥٨/٥٧

ليس غريباً أن تتغير الأحكام الخاصة بالأرض أو غيرها مع التطورات الجارية في كيان وطبيعة الدولة عندما تتغير وتختلف الظروف الجديدة عن تلك التي نشأت في صدر الإسلام أو في عهد الحكم الأموي أو العباسي، إذ أن الضرورة تقتضي ذلك، ولا يمكن أن تبقى الأحكام ثابتة أو مستقرة باستمرار ودون تغيير. ولكن يفترض أن يكون الاتجاه منسجماً مع حاجات ومتطلبات المجتمع وليس على حساب تعميق استغلاله وقهره سياسياً واقتصادياً واجتماعياً. ولكن هذا هو بالضبط ما حصل عملياً حينذاك، وخاصة في فترة حكم البويهيين والفترة التالية لهم والتي ساهمت بخراب الزراعة وتدهور الحياة المعيشية للغالبية العظمى من السكان ورخاء قلة قليلة من الفئات الغنية والمهيمنة على الأرض الزراعية وعلى الحكم في آن واحد. وهذه العلاقات المشوهة بالأرض هي التي ورثها العراق ومارسها في إطار اتلدولة العثمانية وفيما بعد في العراق في القرن العشرين الذي نحن بصدد البحث فيه.

شهدت فترة الحكم العباسي، وخاصة في العهدين الثاني والثالث، نمواً سريعاً في علاقات الإنتاج الإقطاعية القائمة على أساس الإقطاع المدني الشرقي والإقطاع العسكري الشرقي فيما بعد، حيث كان الخلفاء العباسيون والسلطين يقومون بتوزيع أراضي الدولة على انفسهم وأفراد عائلاتهم وعلى الوزراء والقضاة والقادة العسكريين والوجهاء وكبار موظفي الدولة المدنيين للفوز بتأييدهم وولائهم، سواء بالتأجير أم بجعلها تحت تصرفهم أو حتى تحويلها إلى ملك يتوارثونه. وقد أتسعت هذه الظاهرة في القرن العاشر الميلادي، أي في عهد البويهيين، وما بعده ثم أصبحت قاعدة عامة معمول بها في فترة الحكم الأيلخاني، حيث الإقطاع العسكري بدلا من دفع الرواتب للقادة العسكريين وجنودهم. وكان هذا الاتجاه مخالفاً للشريعة الإسلامية التي كان الحكم يدعي حينذاك الألتزام بها والعمل بموجبها. فالإقطاع كما يشير إليه السيد محمد باقر الصدر استناداً إلى "الشيخ محمد بن الحسن الطوسي في المبسوط وابن مقدامة في المغني، والماوردي في احكامه والعلامة الحلبي، هو في الحقيقة: منح الامام لشخص من الأشخاص وحق العمل في مصدر من مصادر الثروة

الطبيعية، التي يعتبر العمل فيها سببا لتملكها او اكتساب حق خاص فيها^{١٢٨}. ولكن هناك عددا من الإثمة رفض تحويل الأرض المقطعة إلى ملكية خاصة، بل وافق على منح حق استغلالها فقط وليس امتلاكها. إذ يؤكد السيد محمد باقر الصدر رأيه الخاص في هذا الصدد واستنادا إلى رأي كثرة من الفقهاء حيث يقول: "فالإقطاع إذن ليس عملية تملك، وإنما حق يمنحه الإمام للفرد في مصدر طبيعي خام، فيجعله أولى من غيره بأستثمار الجزء الذي حدد له من الأرض او المعدن، تبعا لقدرته وامكاناته"^{١٢٩}. كما ان الشيخ الطوسي يقول في مكان آخر في المبسوط عن الفرد المقطع، كما يرد في كتاب "اقتصادنا" للسيد محمد باقر الصدر: "إن أحر الإحياء قال له السلطان: إما أن تحييها أو تخلي بينها وبين غيرك حتى يحييها، فأن ذكر عذرا في التأخير واستأجل في ذلك أجله السلطان، وإن لم يكن له عذر في ذلك، وخيره السلطان بين الأمرين، فلم يفعل، أخرجها من يده"^{١٣٠}. هذا بالنسبة للأرض الموات التي تم أحيائها والتي لا يمكن تملكها كما يستدل من هذا الرأي. وهو رأي سليم من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية. ويفترض في هذا الصدد أن لا يكون القرار مفرغاً من محتواه الأساسي، إذ لا بد، عند اتخاذ قرار من هذا النوع دراسة حالة الحائز على الأرض، فأن كان فقيراً حقاً وعاجزاً عن توفير المال الضروري لأعمار الأرض، فلا بد من اتخاذ موقف إيجابي من الفلاح بتقديم مساعدة له للنهوض باقتصاد الأرض

١٢٨ الصدر، محمد باقر. اقتصادنا، مصدر سابق، ص ٤٨٢.

١٢٩ المصدر السابق نفسه، ص ٤٨٤.

١٣٠ المصدر السابق نفسه، ص ٤٨٥/٤٨٦.

ملاحظة مهمة: عند قراءة النص الذي أورده العلامة الراحل الصدر نلاحظ تفرقة بين موقف الاجتهاد الذي قدمه عالم الدين، وبين السلطة التنفيذية التي عليها أن تقرر الموقف وفق دراستها، فعالم الدين شخص، والسلطان شخص آخر. وفي هذا يمكن الحديث عن هذا الفصل بين الدين والدولة، إلا إذا اعتبر السلطان هو الإمام ذاته، إذ أن السيد الصدر في بحثه يتبنى موقف الوحدة بين الدين والدولة. وينطبق هذا التحليل على موقف الإمام الشافعي الذي سبقه واعتمد عليه، إذ يتحدث عن السلطان الذي يقرر الموقف وفق الواقع الملموس للحالة التي يراد اتخاذ قرار بشأنها. (ك. حبيب)

التي بحوزته وليس وضع اليد عليها ومنحها لآخر. عندها يصح مثل هذا الرأي والموقف السديدين على الأرض العامرة أيضاً، إذ لا يجوز تمليكها اصلاً باعتبارها ملكاً للأمة. ويرد هذا عند كل المذاهب الإسلامية. فالإمام الشافعي يقول مثلاً: " ومن أقطع أرضاً أو تحجرها فلم يعمرها رأيت للسلطان ان يقول له إن أحييتها وإلا خَلينا بينها وبين من يحييها فأن تأجله رأيت أن يفعل"^{١٣١}

ويشير السيد محمد باقر الصدر بشأن إقطاع الأرض الخراجية إلى ما يلي:

"بقي شيء آخر، قد يطلق عليه اسم: (الإقطاع) في العرف الفقهي، وليس هو إقطاعاً في الحقيقة، وإنما هو تسديد لأجرة على خدمة. وموضع هذا الإقطاع هو الأرض الخراجية، التي تعتبر ملكاً للأمة، ويسمح له بالسيطرة على خراجها. وهذا التصرف من الحاكم، وإن عبر في مدلوله التاريخي أحياناً، وبدون وجه حق، عن عمليات تمليك سافرة لرقبة الأرض، ولكنه في مدلوله الفقهي وحدوده المشروعة، لا يعني شيئاً من ذلك وإنما يعتبر أسلوباً في تسديد الأجور والمكافآت، التي تلتزم الدولة بدفعها إلى الأفراد نظير ما يقدمون من أعمال وخدمات عامة"^{١٣٢}.

وهو كما يرى القارئ، رأي سليم يستند إلى مبدأ أن الأرض رقبته للدولة ولا يجوز تحويل ملكيتها، وأن المستفيد من إقطاع الدولة يتسلم من الفلاح العامل في الأرض وعليها خراج الأرض الذي يفترض أن يدفع إلى الدولة باعتباره حصتها لقاء استخدام الأرض. ولكن ما يفترض أن يوضح في هذا الصدد هو أن هذا النوع من الإقطاع قد سلط استغلالاً شديداً على الفلاحين وأثقل كاهلهم وحولهم عملياً إلى أقنان، وهي المسألة التي لم يشر إليها السيد الصدر، إذ ناقش جانباً واحداً منها، وأعني به مدى شرعية منح تلك الأرض إقطاعاً لشخص ما تسديداً لدين له على الدولة أو تسديداً لما مخصص له من راتب من

١٣١ المصدر السابق نفسه، ص ٤٨٦.

١٣٢ المصدر السابق نفسه. ص ٤٨٧/٤٨٨.

جانب الدولة بغض النظر عن مصالح الفلاحين وتعرضهم لاستغلال بشع من جانب هؤلاء الأشخاص. إذ أن المعلومات التي وصلت إلينا عبر ما سجله كتاب ذاك العهد تشير إلى أن هؤلاء كانوا يفرضون على الفلاحين دفع نسبة أعلى بكثير مما كان مفترضا دفعه له كتسديد لدين أو لتحصيل رواتبهم من تلك الأرض التي اقتطعت لهم. فالإقطاع للأرض كان يعني بدوره إقطاعا يشمل الفلاحين الذين يعملون على تلك الأرض، حسب ما أشرنا إليه في أعلاه.

انتشر الإقطاع المدني والعسكري بشكل واسع وهيمن هؤلاء المقطعين على مساحات شاسعة من الأراضي الزراعية أو غير الزراعية التي لا يجوز منحها بمثل تلك السعة بسبب عدم قدرة الفرد على استزراعها لوحده أو مع أفراد عائلته. فعلى سبيل المثال لا الحصر يذكر محمد سعد الشيباني، صاحب كتاب "تاريخ العراق زمن الخلافة العباسية في بغداد"، بهذا الصدد ما يلي:

"أقطع المعتضد بالله كبار رجال دولته، اراض زراعية شاسعة وخصبة فالوزير عبيد الله بن سليمان تنازل عن مرتبه من بيت المال، بعد ان غلّت ضياعه، وكان يدفع من ارتفاع ضياعه ٢٠٠ ألف دينار، وإذا علم أن خراج مصر كلها والذي يدفعه الطولونيون للخلافة كان ٣٠٠ ألف دينار أدرك أي ثروة كانت تأتي لعبيد الله من ضياعه، وكذلك الشأن بالنسبة "لبدر" غلام المعتضد وابناء الفرات وغيرهم"^{١٣٣}. ويستكمل الكاتب هذه الصورة بقوله: "وكان صاحب الإقطاع متغيبا في أغلب الأحيان ويدير الأراضي بواسطة وكيل ينوب عنه بجلب أكرة وعمالا يباشرون العمل في الأراضي، وهم الفلاحون والمزارعون الذين يستأجرون حسب الحاجة إليهم"^{١٣٤}. ومنه يتبين بوضوح أن الذين استحوذوا على الأرض الزراعية لم يكونوا جميعاً من شيوخ العشائر الذين يرتبطون بأواصر قريبي وعلاقات اجتماعية

١٣٣ الشيباني، محمد سعد. تاريخ العراق زمن الخلافة العباسية في بغداد على عهد المعتضد بالله العباسي. الأطلسية للنشر، تونس. ١٩٩٦. ص ٣١٥.

١٣٤ المصدر السابق نفسه. ص ٣١٥.

بالفلاحين، بل كانوا في الغالب الأعم من كبار موظفي الدولة والقواد العسكريين أو المحظوظين لدى الخليفة أو ولاته في المدن والولايات الأخرى، الذين لا علاقة لهم بالفلاحين إلا من حيث استخدامهم في زراعة الأرض وتسليط أشد اشكال الاستغلال عليهم من أجل الحصول على اقصى ما يمكن من ريع يدفع بعضه لبيت المال، أي للخليفة، والباقي يبقى للمستفيد من الأرض الزراعية. وقد أدت هذه الطريقة في منح الأراضي الزراعية إلى انتشار الفقر والظلم والتذمر بين الفلاحين، وإلى حصول تحركات غير قليلة مناهضة لهؤلاء المستحوزين على الأرض الزراعية.

وفي فترة الجاهلية أنتشر نوع آخر من الهيمنة على الأرض الموات أطلق عليه أسم الحمى. ويورد السيد محمد باقر الصدر في كتابه القيم "اقتصادنا" بصدد الحمى ما جاء في كتاب الجواهر للمحقق النجفي فيقول: "أن هؤلاء كان من عادة أحدهم في الجاهلية، إذا أنتج بلدا مخصباً، أن يستعوي كلباً على جبل أو سهل، ثم يعلن تملكه لمجموع المساحة التي امتد إليها صوت الكلب من سائر الجهات، وحمايته لها من الآخرين، ولذلك يطلق عليها إسم : (الحمى)"^{١٣٥}. ويتابع السيد الصدر قوله فيشير إلى ما يلي: "وقال الشافعي في كتابه - بعد أن نقل بسنده عن الصعب أن رسول الله (ص) قال لا حمى إلا لله ورسوله"^{١٣٦}. ولكن كانت هذه الحالة تعني أيضاً خلفاء رسول الله، إذ أنها فسرت بهذا الشكل، وبالتالي، فأن الرسول ومن يخلفه في الإمامة يحق له أن يمارس الحمى ايضاً ويقطعه لمن يشاء. وهي ظاهرة كانت تعبر عن السطوة وعن إمكانية ممارسة القوة في انتزاع الأرض، إذ من غير الممكن أن يمارس لعبة الحمى هذه إنسان بسيط أو فقير، بل لا

١٣٥ الصدر، محمد باقر. اقتصادنا. مصدر سابق. ص ٤٨٩.

١٣٦ المصدر السابق نفسه. ص ٤٨٩. يشير السيد الصدر في نفس المصدر إلى أن " (الحمى) مفهوم قديم عند العرب، يعبر عن المساحات الشاسعة من موات الأرض، يحتكرها الأفراد والأقوياء لأنفسهم، ولا يسمحون للآخرين بالاستفادة منها، ويعتبرونها وكل ما تضم من طاقات وثروات، ملكا خالصا لهم، بسبب استيلائهم عليها، وقدرتهم على منع الآخرين من الانتفاع بها." ص ٤٨٩.

بد أن يكون شخصية متنفذة له أتباعه وله من يحميه في قمة الدولة ويتسنى له السيطرة على مساحة من الأراضي تمتد إلى المدى الذي يصله عواء كلب.

ويذكر أن رشيد الدين فضل الله، الوزير لدى السلطان غازان خان بن أرغون، ترك لورثته من بعده إقطاعات واسعة من الأراضي الزراعية والعقارات في بلاد ما بين النهرين وفي تبريز، حيث كانت الأخيرة عاصمة الدولة الإيلخانية حينذاك. ولم يكن هذا مقتصرًا على الأراضي الأميرية الموات أو الشاغرة بل تجاوزها ليشمل تلك الأراضي الخراجية التي كان الفلاحون يعملون عليها منذ أجيال عديدة والتي جرى الاستيلاء عليها تدريجًا وبطرق شتى غير مشروعة. وأدت هذه العمليات المستمرة إلى عدة نتائج سلبية مهمة:

١- فقدان نسبة كبيرة من الفلاحين للأراضي الزراعية التي كانت بحوزتهم وتحول الكثير منهم إلى فلاحين شبه أقتان عملياً.

٢- استخدام المزيد من الفلاحين النبطيين والعبيد على أساس السخرة الكاملة في مساحات واسعة من تلك الأراضي الزراعية ولقاء لقمة تكاد لا تسد الرمق، وكلهم من غير المسلمين.

٣- وإذ تميزت فترات معينة بارتفاع الإنتاج وتحقيق المزيد من الربح، فأن المظالم التي نزلت بالفلاحين والعبيد من جراء شدة الاستغلال وسوء التغذية أدت إلى حصول تدهور في الإنتاج الزراعي ونقص في القدرة على اشباع حاجات السكان للسلع الزراعية إضافة إلى تدهور القدرة التصديرية في تلك الفترة.

٤- سوء استغلال الأراضي الزراعية وأجهادها مما أدى إلى فقدانها الكثير من خصوبتها وزيادة التملح فيها، إضافة إلى تدهور قنوات الري، التي كان العباسيون الأوائل قد لعبوا دوراً كبيراً في إقامة شبكة واسعة منها وتطويرها، بسبب عدم تطهيرها أو بسبب حصول انبثاقات فيها.

٥- ارتفاع أسعار السلع الزراعية وخاصة الحبوب والخبز بسبب احتكار ذلك من قبل التجار الذين كانوا يرتبطون بعلاقات مصلحية مع الخليفة والولاة، وأحياناً غير قليلة مع

قاضي القضاة والقضاة وأمير الجيش، مما كان يجعل السكان الفقراء عاجزين حينذاك عن توفير خبزهم اليومي وعرضة مستمرة لتشديد الاستغلال وتعميق حالة الإفقار من خلال استمرار الارتفاع في أسعار السلع أو الخدمات^{١٣٧}.

٦- بروز فئة غنية جدا من أصحاب الأموال من التجار الذين كانوا يحققون أرباحا عالية بسبب سيطرتهم على السوق وفرض الاسعار العالية نتيجة اختلال التوازن بين العرض والطلب لصالح زيادة الطلب وتقلص حجم العرض من السلع المرتبط بتخلف الإنتاج الزراعي عموماً^{١٣٨}. ولم يلعب المحتسبة دورهم في الرقابة على الأسواق والأسعار ومنع التجار من التلاعب بكل ذلك، إذ كثيراً ما كانت تنشأ علاقات غير نظيفة تؤثر على العمل والنشاط الرقابي لجهاز المحتسبة والقضاء والشرطة.

٧- ولعبت سياسات الدولة العباسية الاستغلالية والإرهابية ازاء الفئات الاجتماعية الكادحة وازاء المعارضين لتلك السياسات دوراً متميزاً في اتساع قاعدة المعارضة السياسية والدينية وإلى قيام انتفاضات وتمردات كثيرة ضد العباسيين جابهتها الدولة بأجراءات عسكرية وتوجيه ضربات قاسية لها وللمشاركين فيها من الكادحين والمعارضين. وساهمت تلك الأوضاع المتوترة والعمليات العسكرية المستمرة في أنعدام الأمن والاستقرار في البلاد وغياب العدالة الاجتماعية وتفاقم القهر السياسي والاجتماعي الذي كانت تمارسه الدولة ازاء أصحاب الفكر المغاير والفئات الكادحة والمستغلة، وخاصة ازاء الأنباط والزنوج من العاملين بالفلاحة او بجمع الأملاح، وكذلك ضد كل المدافعين عنهم والمتبئين لقضيتهم. وأدت تلك المعارك الحربية إلى عواقب وخيمة على الإنسان والأرض والإنتاج الزراعي وبيت المال ومستوى حياة ومعيشة الفلاحين في آن واحد. وساهمت تلك الحروب في تدمير قنوات

١٣٧ تقي الدين عارف الدوري. عصر إمارة الأمراء في العراق. حقق الكتاب محمد مهري الدين عبد الحميد. مطبعة أسعد. بغداد ١٩٧٥، ص ٢٩١.

١٣٨ تقي الدين عارف الدوري. عصر إمارة الأمراء. مصدر سابق. ص ٢٨٩-٣٠٩.

الري أو أهملها سنوات طويلة أيضا بحيث تعذرت الاستفادة من الكثير منها. ولم تقع مثل هذه التجاوزات على مركز الدولة العباسية، بل في الولايات الأخرى التابعة لها والتي تسببت بحركات مناهضة للدولة، وسوء أكانت سلمية أم انتفاضات مسلحة.

ونتيجة لذلك التخلف العام والاجتياحات المتكررة والغزوات والحروب والعودة إلى البداوة والقتل المتواصل وسلب الأراضي من الفلاحين وفرض السخرة على المزيد من الفلاحين والعبيد وزيادة حجم الاموال المجبأة المفروضة على الناس على شكل خراج أو جزية أو عشر أو خمس أو ضرائب أخرى، أو تلك الفيضانات التي كانت تغمر الأراضي الزراعية فتأتي على المزرعات وتطمر قنوات الري وتتسبب في بروز أوبئة سارية تقضي على جمهرة كبيرة من السكان وعلى دورهم ومحلات عملهم، وبالتالي، كانت تقلص من عدد العاملين في الفلاحة والإنتاج الحرفي اليدوي، كما تراجعت بسبب ذلك وغيره القدرات الاقتصادية في البلاد، وفقدت بغداد موقعها الاقتصادي - التجاري المهم لصالح مدينة تبريز وغيرها من المدن بسبب تدهور الأوضاع السياسية والأمن وتفاقم المخاطر على طرق النقل البري وقوافل الجمال من عصابات اللصوص وقطاع الطرق.

الصناعات الحرفية

أحرز الإنتاج الصناعي اليدوي (الحرفي) في العهد الوسيط أو في الفترتين الأولى والثانية من تاريخ الدولة العباسية تقدما ملموسا وتنوعا كبيرا وتحسنا في النوعية بسبب التطور الذي صاحب وسائل الإنتاج المستخدمة مما ساعد على زيادة الإنتاج ونمو التجارة المحلية والخارجية، حيث أصبحت بغداد مركزا مهما للتبادل التجاري وتجارة مرور السلع (الترانزيت). ولا شك في ان بغداد بشكل خاص والعراق عموما، بأعبارهما مركز الدولة العباسية، ساعد على انتقال الكثير من الصناعات المهرة من بلدان أخرى مجاورة إلى بغداد والبصرة والكوفة والموصل للعمل فيها. وبذل الخلفاء العباسيون الأوائل جهودا غير قليلة في جلب مثل هؤلاء الصناع إلى العراق، إذ "كان للخلفاء والأمراء معامل خاصة تعرف بـ

(دور الطرن)...، وكانت تنتج البسط والثياب والأعلام والبنود والفرش...^{١٣٩} وكانت بعض الصناعات في العراق ذات تقاليد قديمة تعود إلى العصر البابلي مثل صناعة البسط^{١٤٠}. وكانت أبرز تلك الصناعات صناعة الغزل والنسيج ابتداءً بالملابس القطنية والصوفية والحريية بأنواعها ولمختلف طبقات الشعب وفئاته ومروراً بالستائر التي كانت تطرز بخيوط الذهب والسجاد والبسط وانتهاءً بالمفروشات الأخرى كالوسائد والمخاديد والمساند. وأدخل الحمدانيون ونشروا زراعة القطن في العراق^{١٤١}، وكانت لهم دور طراز خاصة بهم. ويشير عبد العزيز الدوري نقلاً عن رسائل الصابي إلى ان دور الطراز كانت تستخدم الصاغة والحاكة، ويشرف عليهم موظف خاص يدعى "صاحب الطراز"^{١٤٢}. كما عرف العراق بصناعة الحصر بأنواعها المختلفة وفي العديد من مدن الوسط والجنوب حيث تنتشر اشجار النخيل، كما كانت تصنع الحصران من البردي والحلفاء والقصب. ومع تطور النشاط الفكري والثقافي في العراق العباسي نمت واتسعت صناعة الوراقين وازداد عدد الكتب المنتجة فيها، خاصة وان اتجاه اقامة المكتبات في العديد من المدن العراقية اتخذ مجرى ايجابيا متقدما. وبسبب اهمية الكتب والمكتبات سجّل كتاب تاريخ ذلك الزمان

١٣٩ الدوري، عبد العزيز. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مصدر سابق. ص ١٢٣.

١٤٠ المصدر السابق نفسه، ص ١٢٢.

١٤١ يشير آدم متر إلى ان بلاد ما بين النهرين كانت تنتج في حينها من القطن ما بلغت قيمته ٤٠٠ مليون مارك. وكان الإنتاج يتم بظروف قاسية بالنسبة للفلاحين إذ أن أمراء الحمدانيين قد عرفوا بالجور الشديد على الزراع وعدم الأكتراث بالأشجار. راجع: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، الجزء الثاني، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، تونس ١٩٨٦، ص ٧٧١

١٤٢ الدوري، عبد العزيز الدوري. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري مصدر سابق. ص ١٢٣.

بوعي وحرص الخسارة الفادحة التي كانت قد تسببت بها حرائق المكتبات حينذاك.^{١٤٣} ونمت في تلك الفترة صناعة الخيام بأنواعها المختلفة مثل خيام الصوف (الخباء) والشعر (الفسطاط) والوبر (البجاد) والقطن (السرادق)، إضافة إلى خيام الطراف الغالية المصنوعة من الجلد.^{١٤٤}

يشير الدكتور عبد العزيز الدوري إلى صناعة الزجاج الاعتيادي والملون والقناديل التي أشتهر بها العراق وصياغة الذهب والفضة والاعمال النحاسية والنجارة والحدادة والدباغة والصباغة وصناعة الجلود والأحذية، إضافة إلى صناعة الصابون والدهون والعمود وصنع النبيذ وتجفيف الفواكه... الخ^{١٤٥}. وأولى العراقيون في العهد العباسي اهتماما خاصا بصناعة الفخار ذات التقاليد القديمة في العراق والتي حققت تقدما ملموسا، سواء من حيث أدوات صنعها أم من حيث نوعية المنتج والمهارة الفائقة والذوق الجميل اللذين تميزا بهما صناعات هذه السلع. وتنوعت صناعة الفخار لتشمل مجموعة كبيرة من أدوات الاستعمال المنزلية كالجرار بمختلف حجومها والأواني والكؤوس والحباب. وانتشرت في العراق العباسي صناعة الخزف بأنواعه وألوانه المختلفة، وبخاصة في بغداد والبصرة والحيرة والكوفة.^{١٤٦}

ولم يقتصر إنتاج تلك السلع أو بعضها على بغداد والموصل والبصرة والكوفة بل شاركت فيه العديد من المدن العراقية حينذاك كالحلة والكوفة وأربيل وواسط... الخ. ويشير آدم متزقائلا: "وكانت أكبر الأجزاء العائمة تقوم على نهر دجلة، لا على نهر الفرات، وذلك في تكريت والحديثة وعكبرا وبردان وبغداد، وكذلك بعض الأجزاء المشهورة بالموصل

١٤٣ الأصفهاني، الشيخ الإمام عماد الدين محمد بن محمد بن حامد. تاريخ دولة آل سلجوق. مصدر سابق.

١٤٤ الدوري، عبد العزيز. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، مصدر سابق، ص ١٢٤.

١٤٥ المصدر السابق نفسه، ص ١١٤-١٣٢.

١٤٦ المصدر السابق نفسه، ص ١٢٦/١٢٥

ويمدينة بلد. وكانت طواحين مدينة بلد هذه تقع فوق الموصل على نهر دجلة لها فصل دور فيه، وهو المدة التي تحمّل الحنطة في السفن إلى بغداد" ١٤٧.

وإذا كان أغلب العاملين في الإنتاج الحرثي هم من العمال الأحرار ذوي المحلات أو الدكاكين الصغيرة التي يعمل فيها الصانع مع أفراد عائلته أو مع بعض تلاميذه، فقد وجد إلى جانبهم جمهرة من العمال الذين كانوا يعملون أجراء للآخرين. كما استخدم البعض منهم "العبيد" الذين سخروا للعمل في الإنتاج لصالح أسيادهم. وأغلب هؤلاء أصبحوا عبيدا نتيجة الحروب والوقوع بالأسر أو بسبب انتعاش تجارة العبيد حينذاك. وكان هؤلاء العبيد يُستخدمون في مهن مختلفة، وخاصة في الزراعة وخدمة البيوت والغناء والموسيقى وبعض مجالات الإنتاج الحرثي^{١٤٨}. واستمر إنتاج تلك السلع خلال الفترات اللاحقة أيضا، إلا أن حجم هذا الإنتاج ونوعيته قد تراجع نسبيا في الفترة التي أعقبت غزو المغول للعراق. وجزير بالإشارة إلى أن الفقه الإسلامي قد ساهم بشكل واضح في بلورة مجموعة من القواعد القانونية في التعامل مع العبيد وأسرى الحرب الذين كانوا يحولون إلى أرقاء، وكذلك التعامل مع الذميين أو المشركين. وكان الفقه الإسلامي يعتبر الأرقاء سلعا وملحقات تابعة للمسلمين.

التجارة والمال

ساهم تطور الصناعات الحرفية المتنوعة والزراعة في العراق العباسي في توسيع التجارة الداخلية وفي زيادة حجم التبادل التجاري مع أرجاء الدولة العباسية ومع البلدان الأخرى. كما أدى اتساع التجارة الخارجية إلى زيادة كبيرة في عائدات المكوس أو رسوم الجمارك التي كانت تفرض على سلع الاستيراد والتصدير وإعادة التصدير، إضافة إلى زيادة حجم

١٤٧ ميتينز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. الجزء الثاني.

الدار التونسية للنشر. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. تونس. ١٩٨٦. ص ٧٧٧.

١٤٨ المصدر السابق نفسه. ص ٨٧-٩١.

الضرائب المستوفاة عن المنتجات الصناعية والزراعية المسوقة محلياً، إذ عرفت التجارة الداخلية انتعاشاً كبيراً.

فأغلب الدراسات التاريخية عن الدولة العباسية تشير إلى أن التجارة والأعمال المالية والمصرفية والتسليف والضمان قد تطورت فيها واتخذت مستويات متقدمة نسبياً قياساً إلى ما كانت عليه في فترة الدولة الأموية. وتدلل دراسات المستشرقين الأوربيين والتحقيق في كتب تلك الفترة إلى وقائع كثيرة تؤكد ذلك، كما تجلت في دراسات العديد من الكتاب العرب المهمة، ومنها رسالة الدكتوراه التي أعدها عبد العزيز الدوري في عام ١٩٤٢م، التي بحثت في الأوضاع الاقتصادية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي^{١٤٩}. ورغم التراجع والتدهور اللذين أصابا اقتصاديات الدولة العباسية بسبب طبيعة الحكم والضربات المتلاحقة التي تلقاها نتيجة الغزوات الخارجية التي تعرض لها أو الحروب المستمرة التي خاضها مع الدول المجاورة أو التي وقعت على أرضه، أو الصراعات والنزاعات الداخلية في بغداد وفي بعض المدن العراقية الأخرى في القرن الحادي عشر الميلادي وما بعده، استمرت النشاطات التجارية والصناعية على ازدهارها لعقود لاحقة أخرى قبل وقوع الغزو المغولي، في ما تعرضت الزراعة إلى كوارث غير قليلة. ففي هذه الفترة صنفت التجارة وبرز تخصص في النشاط التجاري ووجدت أشكالاً من الشركات التجارية ابتداءً من شركة المفاوضة وشركة الضمان وانتهاءً بشركة الوجوه القائمة على أساس ثقة السوق بهؤلاء التجار، رغم عدم امتلاكهم رؤوس أموال خاصة بهم، فرأس مالهم كان يتجسد في نشاطهم ومصداقيتهم وأمانتهم في التعامل التجاري اليومي^{١٥٠}. وانسجاماً مع تطور التعامل التجاري نما التعامل المالي وانتعشت العمليات الائتمانية المختلفة^{١٥١}. وساهمت هذه الفعاليات الاقتصادية بدور

١٤٩ الدوري، عبد العزيز د. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مصدر سابق.

١٥٠ المصدر السابق نفسه. ص ١٤٧-١٤٩.

١٥١ المصدر السابق نفسه. ص ١٥٠-١٥٤.

مهم في تنشيط الأسواق المحلية والتبادل التجاري مع المناطق المختلفة في إطار الدولة العباسية أو مع الدول الأخرى وحسنت من السيولة النقدية في الأسواق المحلية ووفرت قدرات مالية لتوظيفات إنتاجية جديدة. وتضافرت كل تلك العوامل والجهود لتصب في تحسين عام للأوضاع المعاشية. ولكن هذا الواقع لم يلغ الفقر والتمايز الفئوي في المجتمع. فعلى سبيل المثال لا الحصر يشار باستمرار إلى وجود فقراء كانوا يقفون على الجسر يطلبون الصدقة من الناس^{١٥٢}. وأشار إلى ذلك أبو حيان التوحيدي حين كتب يقول عن نفسه أيضاً: "لقد اضطررت، بعد الشهرة والمعرفة في أوقات كثيرة إلى أكل الخضر في الصحراء وإلى التكفف الفاضح عند الخاصة والعامة، وإلى بيع الدين والمرءة"^{١٥٣}. ومع ذلك فإن ظاهرة التحسن والانتعاش الاقتصادي التي عرفتتها قرون العهد العباسي الأول وجزء من العهد الثاني لم تستمر طويلاً، إذ تميز العهد الثالث بالتدهور المتواصل حتى سقوط الدولة العباسية على أيدي قوات المغول. وكان لهذا التدهور والغزو دورهما البارز في تراجع التجارة في بغداد وتحول المركز التجاري منها إلى تبريز.

وتشير المعلومات المتوفرة إلى أن النشاط التجاري في الدولة العباسية، وخاصة في فترة ازدهار التجارة في القرنين الثالث والرابع للهجرة والنصف الأول من القرن الخامس (القرن التاسع والقرن العاشر والنصف الأول من القرن الحادي عشر)، توزع، كما يذكر الباحث الدكتور فهمي سعد بصواب، "على فئتين أساسيتين:

١ - فئة كبار التجار ذوي الرساميل الكبرى، وقد قسمهم أبو الفضل الدمشقي إلى ثلاثة أصناف:

أ- الخزان الذي يشتري البضائع وقت توفرها والزيادة في المعروض منها، ويحفظها حتى تصبح قليلة بسبب قلتها، أو زيادة الطلب عليها.

١٥٢ سعد، فهمي عبد الرزاق. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٢٠٨.

١٥٣ المصدر السابق نفسه. ص ٣٠٧/٣٩٨.

ب- الركاض، الذي يتعامل مع بلدان مختلفة.
ج- المجهز الذي يبقى ثابتاً في مقره وينتدب عنه من يسافر إلى البلاد الأخرى، ويكون له وكلاء مأمونون من ذوي الخبرة.

٢- فئة صغيرة من التجار الرهداريين. وهم الباعة من بقالين وسمانين وسماكين وغيرهم من باعة السلع الغذائية والمواد المصنعة^{١٥٤}.

وجدير بالذكر أن هؤلاء قد حظوا بتأييد ومساعدة الدولة طوال العهد العباسي الأول، ثم تعرضوا لنقمة السلطان بعد ذلك. ولكنهم كانوا في فترات معينة حتى في العهد الأول لا يحظون بثقة بعض الخلفاء.

وتتميز العهد العباسي بتنامي غنى مجاميع معينة من كبار رجال الدولة والتجار وأصحاب الأموال الذين كانوا رغم الصراعات في ما بين بعضهم والبعض الآخر قد دخلوا في تحالف معقد ومتشابك في قواه أو أطرافه. فكان يجمع قوى السلطة وأصحاب الأموال من جهة، وبين القضاة ودار الخلافة والمحاسبة والسوق التجاري من جهة أخرى. وكان بعض العلماء القضاة يحملون أحيانا شكوى الناس ويعرضون أوضاعهم المتردية على الخليفة أو الوزير بيد، ولكنهم كانوا باليد الأخرى يضافحون القوى المستغلة ويدخلون في تحالفات مصلحية معهم على حساب الكادحين من السكان بشكل خاص. وسمحت مثل هذه التحالفات المتعددة الجوانب والمتداخلة في غالب الأحيان في ما بين أطرافها إلى تعرض سكان بغداد والمدن الأخرى إلى استغلال واستنزاف شديدين في مواردهم المالية ومدخولاتهم السنوية، إذ كانت الضرائب والأتاوات والرشاوي التي تفرض عليهم، وكذلك عمل السخرة، إضافة إلى الأعمال اللصوصية اليومية والنهب المكشوف... قد توسعت بشكل كبير، مما جعل الغالبية العظمى من سكان البلاد يعانون باستمرار من فقر مدقع ويفقدون ثقتهم المتبقية بالحكم. ونتج عن ذلك نشوء علاقة غير ودية بين العامة من

١٥٤سعد، فهمي د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٢٤٧.

السكان والتجار الذين كانوا يتلاعبون بالأسعار ويفرضون ما يزيد من أرباحهم، بعد أن يقوموا بتقديم الرشوة إلى المحتسبة والقضاة والشرطة وغيرهم. وتسبب في نشوء أجواء مناهضة للتجار، إذ "كان التشنيع على التجار يجري بشكل مستمر، فاتهموا بخفة وسرعة صلواتهم، حتى وصفت الصلاة القصيرة بصلاة التجار. واتهموا بوضع الأحاديث التي تحمي سلوكهم. وكان بعضهم لا يتورع عن ارتكاب التجسس على زملائه ليعرف أسرارهم ويقوم بمزاحمتهم، ولا يتأخر عن شراء ما في بغداد من سلع بغية احتكارها. وتباهى أحد التجار بأنه سرق مائة وستين مثقالاً ذهباً. وكان ابن الجصاص يتباهى بأن أساس ثروته ما سرقه من بعض جواهر خمارويه الطولوني^{١٥٥}. وأورد الدمشقي العديد من تدليسات التجار ودعاياتهم الكاذبة، وطرق نشرها، وإعطائهم صورة غير صحيحة عن الأسعار مما كان موضع تندر الناس وبعض الكتاب^{١٥٦}. وكتب الجاحظ متذمراً من سلوك التجار المعيب ما يلي: "دعني من قولهم: أصرفه إلى الصيارفة، فإن صناعة الصرف تجمع الكتاب والحساب المعرفة بأصناف الأموال، ولا تجد بداً من حلة السلطان. ودعني من قول من يقول: كانت قريش تجاراً ... ومن قاس تجار الكرخ وباعته وتجار الأهواز والبصرة على تجار قريش، فقد أخطأ، ولو كانت علتهم كعلة تجار الأبله ومحكري أهل الحيرة لثلمت من أقدارهم في صدور العرب ... ولو كانوا كغيرهم من التجار لما أوجهوهم وقربوهم، ولما أقاموا لهم قرى الملوك، وحبوهم بكرامة الخواص...^{١٥٧}".

وتؤكد الكثير من المعلومات المتوفرة عن فترة الحكم العباسي على امتداده إلى أن السوق في بغداد كان يلعب دوراً مهماً في حياة الدولة والمجتمع، سواء أكان ذلك في موقفه في دعم الخليفة أم في الضد منه. أي أن فئة التجار التي كانت تهيمن على الأسواق وتتحكم

١٥٥ سعد، فهمي عبد الرزاق. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٢٤٣/٢٤٢.

١٥٦ المصدر السابق نفسه. ص ٢٤٥.

١٥٧ المصدر السابق نفسه. ص ٢٤٤/٢٤٣.

بالسُّلع والأسعار، كانت قادرة في التأثير المباشر على الحكم. ولهذا كان الخلفاء والحكام يبذلون جهوداً غير قليلة لوضع التجار تحت سيطرتهم والتحكم بتحركاتهم أو السيطرة بين فترة وأخرى على أموالهم وملاحقتهم. ولكن التجار من جانبهم كانوا يبذلون الجهود من أجل إقامة تحالفات تخدم مصالحهم، سواء تم ذلك مع الخليفة أم مع القواد العسكريين وأصحاب الشرطة والقضاة، أو أنهم أحياناً غير قليلة كانوا يتقربون من العامة للتأثير فيهم والاستفادة منهم لتهديد الخليفة أو صاحب الشرطة أو غيرهما. وغالباً ما كانت الأسواق مراكز للنقاش حول الأوضاع السائدة في البلاد والصراعات أو الخلافات الدائرة في أوساط النخبة الحاكمة والتي كانت تنتقل إلى الخاصة والعامة وتصبح أداة ضاغطة على الحكم تهدد بحصول عصيان ضد الخليفة. وقد أوردت المصادر موقف المنصور المناهض لأصحاب السوق وخشيته منهم فأمر بنقل أسواق بغداد التي أقيمت في حينها في طاقات مدينة المنصور إلى منطقة الكرخ، حتى إنه أمر ببناء جامع خاص بهم "يجتمعون فيه يوم الجمعة حتى لا يدخلوا المدينة"^{١٥٨}.

وزاد في الطين بلة تلك الأويئة التي لاحقت السكان في تلك الفترات وتسببت كلها في تقليص كبير في عدد النفوس، إضافة إلى أن أعداداً كبيرة من أبناء البلاد قد هاجرت منها إلى مناطق أخرى هرباً من جحيم الواقع المتردي^{١٥٩}. ولعبت العلاقات الاقتصادية القائمة دوراً كبيراً في انقسام المجتمع في هذه الفترة إلى الفئات التالية:

• فئة صغيرة غنية كانت تعيش برفاهية عالية وتقتن في أحياء بانخة خاصة بها، أو في مجموعات من الأغنياء الذين يعيشون في دور تقع في وسط الأحياء الفقيرة التي يقوم سكان الأخيرة بخدمتها وحمايتها وحراسة دورها وأموالها. وكانت تقف على رأس هؤلاء

١٥٨ المصدر السابق نفسه. ص ٢٥٠/٢٤٩.

١٥٩ المصدر السابق نفسه. ص ٣٣/٣٤.

أفراد العائلة الحاكمة والحاشية وكبار موظفي الدولة من وزراء وكتاب وقضاة وقادة عسكريين، ثم تأتي فئة التجار... الخ.

• فئة من الكسبة والحرفيين الذين كانوا يعيشون في أحياء متوسطة الحال تقع على أطراف تلك الأحياء الغنية وهي خاصة بها.

• وفئة فقيرة تشكل غالبية المجتمع المدني، إضافة إلى الفلاحين في القرى القريبة أو البعيدة من المدن. كما توجد فئة معدمة وهامشية تعيش في أحياء بائسة تقع على حدود أسوار المدن أو حتى خارجها^{١٦٠}. وإلى جانب كل ذلك توجد جماعات البدو التي في غالبيتها تعيش حالة الكفاف، وتتمتع بحرية التنقل بين المناطق، وتعتاش أحياناً كثيرة على غزواتها على المدن وقرى الفلاحين المستقرين.

لقد كان هذا التقسيم الاجتماعي (الطبقي) يعتبر بنية تقليدية في أغلب مدن العراق المهمة مثل بغداد والبصرة والموصل والكوفة وغيرها، إضافة إلى مدن كردستان في إطار الدولة العباسية.

ومن الجدير بالأشارة إلى أن فترة الحكم العباسي، سواء أكانت قبل مجيء البويهيين والسلجقة أم بعدهما، قد شهدت، وبخاصة في العراق، بروز حركات سياسية ذات طابع ديني-اجتماعي مناهض للدولة والحكام وضد الفئات الغنية، يمكن اعتبارها حركات احتجاجية ضد انتشار الفقر والظلم والجور في البلاد، الذي شمل العمال والفلاحين وجمهرة غير قليلة من الكسبة والحرفيين، سواء أكانوا من العمال الأحرار أم من الفلاحين الأحرار شبه الاقنان أم من العبيد. ولم يقتصر ظهور تلك الحركات على حركة الزنج وحركة القرامطة بل كانت هناك الكثير من الفرق الدينية كالمعتزلة والمتصوفة أو حركات فكرية واجتماعية وسياسية تحت واجهات مختلفة ولكنها كانت تصب عموماً في نفس الوجهة المناهضة للظلم والاستبداد والاستغلال البشع لهذه الفئات الكادحة. وواجهت الدولة تلك

١٦٠ الحوراني. تاريخ العرب. مصدر سابق. ص ١٢٦-١٥٦.

الحركات بالقسوة والعنف وشن الحروب ضدها ومطاردة أفرادها وقتل الكثير من أتباعها
ومريديها بأمل القضاء عليها.

الفصل الرابع

بعض جوانب الحياة الاجتماعية في عراق العصر العباسي

كانت كل من واسط^{١٦١} والبصرة^{١٦٢} والكوفة^{١٦٣}، وهي مواقع عسكرية أختيرت لتكون مقرات لجند الإسلام ابتداءً، أصبحت تدريجاً من المدن المهمة التي أعيد تأسيسها أو

١٦١ واسط: مدينة في العراق، أنشأها الحجاج بين يوسف الثقفي في عهد عمر بن الخطاب في سنة ٧٠٢-٧٠٥م، وكانت قاعدة العراق العجمي في فترة الحكم الأموي ومركز إقامة الوالي. راجع في هذا الصدد: المنجد في الإعلام. دار المشرق. بيروت. ١٩٨٢. ص ٧٣٩.

١٦٢ البصرة: مدينة في العراق، تأسست في عهد عمر بن الخطاب في عام ٦٣٨م، وتقع جنوب العراق. وكانت أحد مراكز الحركات السياسية والفكرية والدينية والاجتماعية في العهدين الأموي والعباسي، فيها نشأت مدرسة النحو البصرية. راجع في هذا الصدد المصدر السابق. ص ١٣٤.

والصحيح هو أن البصرة: إحدى المدن العراقية القديمة التي كانت موجودة وبهذا الإسم الآرامي تقريباً (بصرياثة) قبل الفتح الإسلامي للعراق. كما سميت (تردم)، وهو اسم آرامي أيضاً ويعني بوابة البحر، ثم أصبح تدمر بفعل تغيير مواقع الحروف. ومنحت اسم البصرة من جديد بعد الفتح الإسلامي لها وإعادة بناء المدينة على أنقاض القديمة. وهي مشهورة بمائها ونخيلها وطيبة سكانها. راجع في هذا الصدد: الدكتور رشيد الخيون في كتابه معتزلة البصرة وبغداد. مصدر سابق. ص ٢٠-٢٤.

١٦٣ الكوفة: تأسست هذه المدينة في عام ١٧ للهجرة، وبعد فتح سواد العراق في أعقاب موقعة القادسية. وقام بأنشائها سعد بن أبي وقاص وجعلها معسكراً لجنده. ومعنى الكوفة "كل رملة تخالطها حصباء، وأنها سميت بهذا الأسم لاستدارتها." كانت الكوفة مقراً للخلافة في عهد علي بن أبي طالب حيث اغتيل فيها، كما كانت مركزاً وعاصمة للدولة العباسية بعد قيامها مباشرة، أي في عام ٧٤٩ حتى تأسيس بغداد. راجع في هذا الصدد:

أسست من جديد مثل مدينة البصرة بعد الفتح الإسلامي للعراق، ثم تحولت إلى مراكز فكرية وثقافية متقدمة و متميزة في العهد الأموي. وظهرت فيها الكثير من الحركات الفكرية والسياسية والاجتماعية ذات الخلفية الدينية والمضامين الاجتماعية المتقدمة عموماً. وأصبحت الكوفة عاصمة للدولة العباسية حال نشوئها في مقابل تراجع دور واسط، التي كانت عاصمة للعراق العجمي، بعد سقوط الأمويين. وفي عام ٧٦٢م أعاد أبو جعفر المنصور، الخليفة العباسي، بناء مدينة بغداد (دار السلام^{١٦٤}) لتصبح حاضرة الدولة العباسية وعاصمتها الجديدة ومركزها الحضاري والثقافي المتقدم والمشح على سائر مناطق الدولة العباسية. ورغم أن إعادة بناء بغداد وتطويرها الحضاري قد قلص من دور المدينتين المذكورتين (الكوفة والبصرة) وأضعفهما نسبياً، فأنتهما حافظتا على دور متميز في الحياة السياسية والحركات الفكرية والاجتماعية لقوى المعارضة العراقية على امتداد فترة وجود الدولة العباسية. وساهمت مجموعة من العوامل المهمة في تنشيط الحياة الفكرية والثقافية في العراق، وخاصة في بغداد، خلال تلك الفترة، نشير إلى أبرزها فيما يلي:

١. رغبة الخلفاء العباسيين، وجمهرة من المحيطين بهم، في أن تجسد حاضرة حكمهم بغداد، هيبة الحكم وسطوته وقدراته الواسعة وان تصبح منطقة جذب واشعاع ثقافي وذات

– الخليلي، جعفر. موسوعة العتبات المقدسة. الجزء الأول من ١٢ جزء. مؤسسة الأعلمي. بيروت. ١٩٨٧. ص ٧٨.

– المنجد في الإعلام. مصدر سابق. ص ٥٩٨.

١٦٤ بغداد: إحدى المدن العراقية البابلية القديمة، وكانت تسمى بغدادو، ومعناه بيت الخراف بال لغة الآشورية، أو المرعى. وعند اختيار المنصور هذه المنطقة، بغدادو، وهي مدينة دارة، لتكون مقراً له وعاصمة للدولة العباسية بدلاً من الكوفة والهاشمية، اختار لها إسماً آخر هو "دار السلام". ويشير الدكتور رشيد الخيون إلى أن هذا الأسم ترجمة لقول أحد ملوك فارس الذي لم يرغب بتدمير مدينة بغدادو فقال لجنده: "هلدوه وروز" أي اتركوها بسلام. إلا أن الأسم الأقدم الذي يبلغ عمره الآن أكثر من ٣٠٠٠ سنة قد فرض نفسه على الجميع. راجع في هذا الصدد: الدكتور رشيد الخيون في كتابه معتزلة البصرة وبغداد. مصدر سابق. ص ٢٣٠-٢٣٤.

تأثير مباشر على بقية أرجاء الدولة العباسية، مدينة ينافسون بها، ما كانت عليه حاضرة حكم الامويين السابقة، دمشق الشام، والفسطاط-القاهرة مثلا.

٢. انفتاح مجموعة من الخلفاء العباسيين على شعوب المناطق الاخرى التي اصبحت بفعل الفتح في إطار الدولة العباسية وساعدت على تنشيط عمليات الاحتكاك بين العرب وانباء الشعوب الفارسية والتركية وغيرها، أو بين المسلمين والمسيحيين واليهود والصابئة والأيزيديين وأتباع الديانات الاخرى.

٣. توجه مجموعة غير صغيرة من الخلفاء العباسيين على استقدام جمهرة كبيرة من المثقفين والمتعلمين من انحاء الدولة العباسية إلى بغداد العاصمة للمشاركة في تنشيط حركة التأليف والترجمة والنسخ وتكوين المكتبات الخاصة والعامة، إضافة إلى البدء بأقامة المدارس والمساجد التي اصبحت مكانا رئيسيا للتعليم الديني والمناظرات الفكرية.

٤. أدراك مجموعة من الخلفاء العباسيين بأن الطريق إلى تطوير الدولة العباسية يمر عبر الثقافة والعلوم، كما أدركت بأن النهوض بها يستوجب معرفة العلوم والثقافات لدى الشعوب الأخرى، والاستفادة منها بصورة فعالة. ومن هنا بدأت رغبتها الواضحة في الاطلاع على معارف وعلوم وأداب وفلسفات وتراث الشعوب الأخرى والعمل على تنشيط فعلي لحركة الترجمة والتأليف لا في بغداد فحسب، بل وفي مناطق أخرى من أرجاء الدولة العباسية والتي كانت نتائجها الإيجابية تتجلى في بغداد، باعتبارها مركز الدولة العباسية بشكل خاص وعلى المدن الأخرى، ومنها البصرة والموصل والكوفة وغيرها.

٥. توفر الموارد المالية الطائلة في بيت المال وتحت تصرف الخلفاء العباسيين في العهدين الأول والثاني التي اقتترنت بانتعاش متميز في الحياة الاقتصادية الداخلية وفي العلاقات الاقتصادية الواسعة مع الأرجاء الأخرى من الدولة العباسية وتوجيه ولاة الولايات الأخرى التابعة للدولة العباسية نسبة مهمة من عائدات ولاياتهم إلى مركز الدولة، مما ساعد الخلافة على تخصيص موارد مالية كبيرة لأغراض تنشيط وتطوير حركة الترجمة والتأليف، وكذلك التكليف بالتأليف والترجمة من جانب الخليفة أو غيره من أفراد النخبة

الحاكمة، إضافة إلى فتح المزيد من المكتبات الخاصة والعامّة، وكذلك المدارس، وتنشيط التدريس وحلقات الدراسة والنقاش في المساجد.

٦. نشوء وتطور حركة عقلية نشيطة في العراق منذ فترة الحكم الأموي التي أخذت على عاتقها ترويج الفكر والممارسة العقلية والتصدي للفكر النقلي، بحيث أصبح العراق ولعقود طويلة مركزاً مشعاً للفكر العقلي، رغم استمرار وجود أصحاب الفكر النقلي التاريخي، وتصديهم للاتجاه الآخر.

٧. وجود قوى سياسية معارضة ذات خلفية دينية وفكرية متميزة ساهمت بتنشيط الفكر وتسريع نشره والسعي لتبني الأفضل من تلك الأفكار لمواجهة الفكر الحكومي المؤسسي الذي نشط وتبلور كفريق مواجهة يتصدى، لصالح ومن مواقع الحكم، للفكر العقلي من مواقع الفكر النقلي. وكانت الحلقات الدراسية في المساجد وحلقات النقاش تلعب دوراً مهماً في التواصل والحوار والصراع الفكري وتنشيط الاجتهاد الديني.

٨. وجود مجموعة طيبة من الناطقين باللغة السريانية الذين ساعدوا على نشر الأفكار والأدب الأجنبية بفعل نشاطهم الدؤوب وحيويتهم ورغبتهم في الترجمة لإغناء الفكر والثقافة والتفتح على الثقافات الأخرى والتلاقح معها.

ونتيجة لهذا الانفتاح الثقافي وتزايد الرغبة في الاطلاع والفضول في التعرف على ما أنتجه الآخرون ثم الانفاق المالي الكبير على هذه المجالات، وخاصة في علم الكلام والمنطق والفلسفة والنحو وعلوم الدين، بما فيه التفسير والفقه والاجتهاد، وكذلك نتاجات الثقافة والاداب والعلوم الأخرى كالطب والرياضيات، والجبر والفلك، والموسيقى، توجهت أعداد كبيرة من المثقفين من مسلمين وغير مسلمين من العرب ومن ابناء الشعوب الأخرى من بلاد فارس والمناطق الأخرى إلى بغداد، وقامت بترجمة الكثير من الكتب التي تبحث في العلوم والاداب والفلسفة من اللغات اليونانية والساسانية والهندية وغيرها إلى اللغة العربية وإلى تنمية وتطوير تلك العلوم واللغة والاداب والموسيقى وبعض الفنون الأخرى، وكذلك كتب الفلسفة إلى حدود معينة. ولعب الكثير من العلماء والادباء من ابناء الشعوب الفارسية دوراً

بارزا و متميزا في هذه العملية الثقافية العربية والإسلامية. كتب الباحث السوفييتي او. بولشاكوف في مقدمته لكتاب "دراسات في تاريخ الثقافة العربية (القرن ٥-١٥)" بهذا الصدد يقول فيه ما يلي: "وللمنجزات العلمية لهذه الثقافة اهمية خاصة، حيث توفرت لعلماء الخلافة، بفضل التراجم إلى اللغة العربية، الفرصة ليوحدوا في اعمالهم الارث العلمي الهيليني مع ما توصل اليه العلم الهندي، الامر الذي كان بعيد المنال في حوض المتوسط. وعلى هذه القاعدة وبجهود مشتركة من علماء مختلف الشعوب في القرنين (٩-١٠) وضع قسمان جديدان في الرياضيات، هما الجبر وعلم المثلثات. كما تطورت بشكل كبير العلوم الاخرى كالفلك والكيمياء والطب والفلسفة (عدا عن العلوم الادبية التي كانت لها الاهمية الوطنية الاكثر تحديداً)"^{١٦٥}.

وعند دراسة الحياة الفكرية والثقافية في العراق في العصر العباسي يواجه الباحث خطا بيانيا صاعدا بوتائر سريعة منذ تشكيل الدولة العباسية. ويستمر هذا التصاعد على امتداد العهد الأول والعقود الأولى من العهد الثاني، رغم أن وتائرته فيما بعد كانت قد بدأت بالتباطؤ الملموس، ورغم حصول تقلص تدريجي في الثمار أو الحصيلة الناتجة عن الجهود الفكرية والثقافية بالنسبة للمجتمع العباسي في مركز الدولة أو في أطرافها. ثم بدأ هذا الخط البياني بالانحدار والتراجع الملموس ثم التراجع المتسارع، وخاصة في العقود الأخيرة من العهد الثالث والأخير إلى حين الإطاحة بهذه الدولة المتعددة الشعوب والثقافات. والكثير مما تبقى من إرث الدولة العباسية الحضاري، وخاصة الفكري والثقافي، خبا وضاع في خضم الأحداث التي واجهت البلاد بعد أن أصبح العراق في ظل الهيمنة الإيلخانية وما بعدها إلى حين احتلاله من قبل الدولة العثمانية الفتية حينذاك وبدء مرحلة جديدة من تاريخ العراق الوسيط، وهو ما سنأتي عليه في مكان آخر من هذا البحث.

١٦٥ مجموعة من الكتاب السوفييت. دراسات في تاريخ الثقافة العربية /القرن ٥-١٥، اكااديمية العلوم في

الاتحاد السوفييت-معهد الاستشراق، دار التقدم موسكو ١٩٨٩، ص ٦/٥

والبحث في موضوع الحياة الفكرية والصراع الفكري في عراق العصر العباسي يضع الباحث أمام مجموعة من الظواهر المهمة، كما يراها الباحث، والتي يمكن الإشارة إليها فيما يلي:

الظاهرة الأولى: لم تكن الحياة الفكرية في العراق تقتصر على المسلمين وحدهم بل كانت تشمل أيضا المسيحيين واليهود والصابئة المندائيين، كما كانت تشمل العرب والفرس والآشوريين والكلدان والكرد والأترك. ولعبت بعض هذه المجموعات دورا فكريا وثقافيا واجتماعيا مهما في العراق. فمثلا ساهمت مجموعات المسلمين المنحدرة من أصول فارسية بشكل خاص بدور متميز وكبير في إغناء وتطوير الثقافة الإسلامية والعربية. كما أن المجموعات السكانية الأخرى، سواء الإثنية منها أم الدينية، وخاصة المجموعة المسيحية والمندائية، لعبت أدوارا مختلفة ولكنها مهمة جدا في هذا المجال. وشكلت ثقافتها وتأثيراتها الثقافية جزءا حيويا من حضارة العراق حينذاك. وكان لطبيعة الدولة العباسية المتعددة الإثنيات والثقافات واللغات والأديان دور مهم في هذه العملية، وهي في ذلك تختلف كثيرا عن طبيعة الدولة الأموية، علما بأن الكثير من المفكرين والمثقفين الفرس كانوا في مراحل مختلفة يكتبون إنتاجهم الفكري باللغة العربية باعتبارها لغة القرآن ولغة الدولة الرسمية، إضافة إلى كونهم رعايا في هذه الدولة. ويفترض ان يشار في هذا الصدد إلى ان التفاعل بين الثقافة العربية والثقافة الفارسية كان قد نشط كثيرا في العهد العباسي وساهم في إغناء الثقافتين معا، إذ أن كثرة من العلماء والأدباء والشعراء الفرس قد كتبت أعمالها الأبداعية باللغة العربية وتركت أثرا جمة وخالدة أغنت المكتبة العربية في الشعر والأدب والموسيقى والغناء والعلوم، وكذلك مجموعة كبيرة من الترجمات عن اللغات الأخرى، وخاصة المنقولة والمترجمة عن اليونانية والهندية والفارسية. كما اغتنت اللغة الفارسية بالكلمات العربية، باعتبارها لغة القرآن، كما دخلت الكثير من الكلمات الفارسية في اللغة الشعبية الدارجة في العراق حينذاك، إضافة إلى اغتناء الثقافة الفارسية بذلك الاحتكاك، بما في ذلك النقل أو الترجمات عن اليونانية التي صارت تحت تصرفهم. ولعب المواطنون المسيحيون دورا كبيرا وفعالا في هذه العملية الفكرية والثقافية العامة، أي في تأمين

الاتصال الفكري بالحضارات والثقافات الأخرى عبر الترجمة وكذلك التأليف الأصيل. إلا أن نشاط العلماء والمترجمين لم يكتف بالنقل والترجمة فحسب، بل شهد إضافات كثيرة وإغناء متميز في مختلف المجالات، بما فيها الرياضيات والجبر والطب والعلوم الأخرى والفلسفة والأدب والموسيقى. كما شارك الفقهاء والعلماء في العهد العباسي بتطوير وإغناء اللغة العربية وقواعد النحو والصرف والفلسفة وعلم الكلام وإغناء الفقه الإسلامي بأصوله الأربعة: القرآن والسنة والقياس والاجماع عند السنة، إضافة إلى الاجتهاد عند الشيعة.

الظاهرة الثانية: لم يعتمد المفكرون والعلماء في العراق العباسي في معالجة القضايا الفكرية والسياسية والاجتماعية والدينية وفيما بعد الفلسفية في المجتمع العراقي على مستوى تطور الفكر العربي والثقافة العربية وحدهما فحسب، بل اعتمدوا موضوعيا أيضا، وهو أمر طبيعي وضروري وحيوي في آن، على الفكر والتراث الفكري القادم من اليونان وإيران والهند والصين، وكذلك على التراث المتراكم في تقاليد وحضارة العراق القديم المحفوظة في الصدر حتى عشية الفتح الإسلامي للعراق أو على التراث الفينيقي والبيزنطي في كل من لبنان وسوريا. وقد أقدم العديد من خلفاء الدولة العباسية والمتنفذين فيها على تشجيع نقل العلوم الأجنبية وترجمة التراث الفكري الفلسفي والأدبي اليوناني والفارسي والهندي والروماني. ولا شك في أن الاتصال بين الديانتين المسيحية والإسلامية والإطلاع على الفلسفة اليونانية والفلسفات الأخرى المجاورة من جهة، وبروز عدد مهم من الفلاسفة العرب أم من غير العرب من رعايا الدولة العباسية من جهة ثانية ساهما معا بدور كبير في تنشيط تلك الأجواء الفكرية والمسحة الفلسفية الجديدة في الفكر العربي. يشير الكاتب جورج شحاذة قنواتي بصواب إلى هذا الموضوع بقوله: "لكن أهم حادث في تكوين الفكر الفلسفي الإسلامي كان دون شك لقاءه بالفلسفة اليونانية في بغداد أيام حكم الخليفة المأمون في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. ولا بد من القول ابتداء، إن الفلسفة

اليونانية التي تلقاها العرب لم تكن هي فلسفة أفلاطون وأرسطو فحسب، بل كانت أيضاً الفلسفة التي صيغت خلال عدة قرون على أيدي من واصلوا فلسفتها وشرحوها^{١٦٦}.

وساهمت حركة الترجمة وكذلك الاحتكاك بثقافات وشعوب تلك البلدان على تنمية القدرات والمناهج الفكرية في العصر العباسي ومنحتها تنوعاً وحيوية وقدرات إضافية. كما أن المفكرين والمنقذين المسلمين وغير المسلمين في العراق العباسي لم يتوقفوا عند تلك الترجمات والتعرف عليها وهضم مضامينها فحسب، بل ساهموا في إغنائها وتطويرها أو تعديل أو إعادة صياغة أو تطويع ما وصل إليهم منها، أو حتى الاختلاف معها ورفض بعضها وتقديم البديل عنها وفق واقع الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية في العراق، وخاصة في ضوء ما كان يمليه عليهم الموقف الديني الإسلامي العام الذي التزموا به. لقد كانت هناك طاقات وقدرات تتسم بالانفتاح على الفكر القادم من جهة، وعلى تطويع وتطوير ما هو مناسب للعراق والاستفادة منه من جهة أخرى. والجدير بالإشارة إلى أن بغداد استفادت كثيراً من موقعها كعاصمة للدولة العباسية في استقطاب الكثير من العلماء والأدباء والفنانين إليها ليكونوا على مقربة من الخلافة ومن المركز الثقافي الجديد وبيت المال في آن واحد، وبالتالي، ساهم هؤلاء في إغناء الحياة الفكرية والثقافية والسياسية العراقية. إذ كان العطاء الفكري والثقافي في هذه الفترة غنياً وغزيراً، بالرغم من أساليب القهر التي انتهجها الحكم في مواجهة المعارضة السياسية أو مكافحة من أطلق عليهم الزنادقة والهرطقة أو فكر الزنادقة والهرطقة وغيرها مما كان وما يزال يساق ضد من يسعون إلى خنقه فكرياً وسياسياً.

وتجدر الإشارة إلى أن أكثر الجوانب إشراقاً في العهد العباسي قد برز في مجال الترجمة والتأليف وإقامة المكتبات الخاصة ومن ثم العامة، وبالتالي، مكتبات الأوقاف ودور بيع

١٦٦ شاخت، جوزيف، بوزورث، كليفورد. تراث الإسلام. كتاب في جزئين. الفصل الثامن: الفلسفة وعلم الكلام والتصوف. جورج شخادة قنواتي. الجزء الثاني. ط ٣. عالم المعرفة. ٢٣٤. الكويت. ١٩٩٨. ص ٤٧.

الكتب والتجار المتعاملين بالكتاب، إذ كانت الأرضية التي كان يراد لها إقامة البناء المتين عليها. واصبح بعض هذه المكتبات مقرا للمناظرات والدراسة والبحث ومصدرا مهما لنشر الكتاب في سائر ارجاء الدولة العباسية وخارجها. ولم يكن الاهتمام بالمكتبات مقتصرًا على الخلفاء فحسب، بل شمل ايضا الكثير من الولاة والقواد العسكريين والاميسورين والتجار، إضافة إلى رجال الدين والكتاب والمؤلفين والشعراء. وكانت الاموال تغدق بسخاء من جانب المقتدرين على اقتناء الكتب النفيسة والمخطوطات الجميلة، إذ كانت صرخة العصر حينذاك، في حين كانت حياة اغلب النساخ والوراقين وأصحاب دكاكين بيع الكتب الصغيرة صعبة وقاسية وأجورهم أو مداخيلهم واطئة^{١٦٧}.

يقول الباحث والمستشرق السوفييتي خالدوف حول موضوع المكتبات في العراق ما يلي: "وتقدم لنا المدن العراقية في القرنين العاشر والحادي عشر امثلة مميزة لمكتبات الاوقاف المبكرة. فقد كان في بغداد دار العلم الشهير لسابور بن ارداشير، الكاتب السابق الذي غدا فيما بعد وزيرا لحاكم البويهيين بهاء الدولة. وقد اشترى هذا الوجيه عام ٩٩٣ بيتا في حي الكرخ وأصلحه ونظم فيه "بيت المعرفة"، واوصى ان يوضع فيه اجود الكتب المنسوخة من قبل العلماء ومشاهير الخطاطين. ويقال انها بلغت ١٠٤٠٠ مجلدا. وقد ازداد رصيد المكتبة بسرعة بفضل هبات المؤلفين الطوعية، حيث اعتبر من قبيل الشرف ان تنسق ابداعاتهم فيها من خلال منحها للوقف...."^{١٦٨}.

الظاهرة الثالثة: انطلقت الحياة الفكرية في العراق العباسي من أرضية الدين الإسلامي، وبالتالي حاول المفكرون أن يخضعوا نشاطهم الفكري لمفاهيم ومضامين الدين الإسلامي إلى حدود بعيدة. وإن نشأت عن مثل هذا الألتزام جوانب إيجابية، برزت جوانب سلبية أيضا، أهمها أنها قيدت قدرة المفكر على الانطلاق دون عوائق إيمانية معينة أو بسبب دور رجال الدين السلبي في هذا الصدد. كما كانت الخشية من الدولة وعقابها المحتمل جدا

١٦٧ المصدر السابق نفسه.

١٦٨ نفس المصدر، ص ٢٩٧.

تأثيرها على المفكر في الإسلام، سواء أكان مسلماً أم من غير المسلمين، وعلى الحدود التي كانت في مقدوره التحرك فيها أو مدى الحرية التي كانت ممنوحة له حقاً، ومدى العواقب أو المخاطر المتوقعة التي تحيط به إن تجاوز تلك الحدود. إذ أن الجرأة الفكرية والنشر الصريح والمجاهرة بالرأي الديني أو السياسي المخالف قد عرضت كثرة من النقاد والمعارضين وأصحاب الدعوات الاصلاحية والعدالة الاجتماعية إلى المحاربة الظالمة من جانب الخلفاء والكثير من أتباعهم وأجهزتهم بحجة كونهم من الزنادقة والهرطقة أو بحجة نشرهم فكر الزنادقة والهرطقة. ولا بد من الإشارة إلى أن تلك الفترة عرفت اختلافاً بارزاً ومهماً بين أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، أو بين العقليين (القديرين) والجبريين مثلاً، علماً بأن الإيمان بوجود الله ووحدانيته كانت تشمل الجانبين معاً. إلا أن الانطلاق من أرضية دينية لم يعرقل مهمة أصحاب العقل في التفكير وفي تطوير نسبي للكثير من العلوم العقلية مثل علم الكلام والمنطق والفلسفة والرياضيات (كالجبر والمثلثات)، والكيمياء والموسيقى... الخ. وجدير بالإشارة إلى أن الفكر المسيحي هو الآخر، وبفعل الاحتكاك والتفاعل مع الأديان الأخرى وممارسة العقل، عرف الكثير من الاجتهادات والتفسيرات، وبالتالي شهد العديد من الانقسامات التي بدأت حينذاك وما تزال قائمة. وهي ظاهرة طبيعية بفعل التغيرات التي تطرأ على حياة الفرد والمجتمع بمرور الزمن وعلى الموقف من الكثير من القيم والمسلمات السابقة أو حتى القواعد والتقاليد التي كان الالتزام بها قبل صارماً.

الظاهرة الرابعة: اقتصرت الحياة الفكرية والصراع الفكري في مختلف العهود العباسية على جمهرة غير واسعة من المفكرين والمتقنين ومن رجال الدين، إذ كان في مقدور العوائل الميسورة تعليم وتأهيل أبنائهم، في حين كانت تحرم منه أكثرية "الرعية"، فهي ثقافة الخاصة وليست للعامة. ومن الجدير بالإشارة أيضاً إلى أن القسم الأعظم من المفكرين والمتقنين والمتعلمين كان من الرجال وكانت مشاركات النساء في هذا الباب نادرة ولكنها موجودة، إذ أن العثور على أسماء نساء برزن في ميادين الفكر في تلك العهود كان نادراً، في

ما عدا بعض النسوة، حيث برزن وأبدعن في مجالي الشعر والفقه الإسلامي. ومع ذلك وفر العهد العباسي في القرنين الثالث والرابع للهجرة إمكانيات لا بأس بها أمام أبناء العامة للتعلم على أيدي رجال الدين في المساجد، وخاصة في بغداد والبصرة، حيث انتشرت حلقات التدريس وغصت مساجد بغداد بالمتعلمين، يطلبون وسيلة تكسبهم عيشهم^{١٦٩}. ولكن القليل من هؤلاء من استطاع الوصول إلى المراكز المهمة في الدولة أو التمتع بالخيرات والأموال، ولكن بعضهم وصل إلى أعلى المناصب العلمية.

الظاهرة الخامسة: كانت الغالبية العظمى من الناس في العراق بعيدة تماما عن الحياة الفكرية والثقافية للنخبة الحاكمة والمجموعات المثقفة. فغالبية سكان العراق كانت منغمرة في إنتاج الخيرات المادية التي كانت لا تتمتع إلا بالقليل مما تنتجه، أو تعاني من بطالة، أو كانت مجندة في الجيش. وكان القسم الأعظم من إيرادات هذا الإنتاج يذهب إلى خزائن الخلفاء والولاة والقادة العسكريين والقضاة ورجال الدين وبعض الاغنياء والميسورين وبعض من استحوذ على مساحات غير قليلة من الأراضي الزراعية من سكان المدن. ومع أن هذه الغالبية العظمى من الرعية كانت لا تمارس النشاط الفكري الأبداعي وبعيدة عن الحياة السياسية اليومية للدولة العباسية، فأنها كانت مقصودة بنشاط مجموعة غير قليلة من المفكرين والمثقفين حينذاك من جهة، وكانت تشارك بفعالية وتقديم التضحيات الجسام في المعارك السياسية التي كانت ترتبط بالحركات الفكرية والسياسية وبعيائها ومعيشتها وحريتها من جهة أخرى. إذ لم يكن ممكنا وقوع ثورة الزنج في جنوب العراق دون تلك الجبهة الواسعة من الفلاحين الكادحين، سواء أكان أفرادها من العبيد أم من الفلاحين الأحرار، وسواء أكانوا من السود أم البيض، التي كانت تعاني من شدة الاستغلال وبشاعته ومن الاضطهاد والحرمان والفقر المدقع، والتي كانت قد التفت بسبب ذلك حول على بن محمد الذي أوعدها بتغيير تلك الأحوال المزرية. كما لم يكن ممكنا ظهور ونمو

١٦٩سعد، فهمي عبد الرزاق د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ١٣٥.

وتوسع حركة القرامطة ذات المضامين التقدمية والعدالة الاجتماعية من دون تلك الجهود الواسعة والدعوة الذكية وذلك التماس المباشر بالمنتجين والكادحين والمحرومين من الناس في ريف الفرات أو المنطقة الواقعة بين الكوفة والبصرة وكسبهم إلى جانب البرنامج المتقدم الذي ناضلت من أجله حركة القرامطة الفكرية والسياسية والاجتماعية. وكان هذا الالتفاف حول هذه الحركات يعبر في واقع الحال عن مسألتين مهمتين، هما:

- الظلم والاضيم الشديدين للذين عانت منهما شعوب البلدان الخاضعة للحكم العباسي ورغبة تلك الشعوب في الخلاص منهما والتطلع إلى حياة أفضل وأكثر عدلا واستقرارا.
- الوعي النسبي الذي كانت تتمتع به الغالبية العظمى من سكان البلاد وقدرتها على استيعاب ما يدور حولها ويميز حياتها، وبالتالي رفضها لهذا الواقع واستعدادها للانخراط بالحركات الفكرية والسياسية والاجتماعية ذات الخلفية الدينية حينذاك. ويبدو أن الحكام كانوا يعتبرون شعوبهم جاهلة وغير واعية وعاجزة عن فهم ما كان يجري وما يعانونه من عذابات. لهذا كانت الرعاية بالنسبة لهم بمثابة رعا عليمهم إنتاج الخيرات للنخبة الحاكمة. وكان هؤلاء الحكام تعقدهم الدهشة والمفاجأة عندما يسمعون بنشوء حركات اجتماعية مناهضة لحكمهم ويعملون على ضربها بعنف وسرعة ويوجهون القوى الدينية المساندة لهم لمعارضتها واستنكار نشاطها واعتبارها خروجاً عن الإسلام وعلى خليفة المسلمين وعن إجماع المسلمين. وهكذا كان موقف أبو حامد الغزالي حين لاحظ رواج أفكار المعارضة وتوجه الناس للانضواء تحت لواء الحركات الفكرية والسياسية، إذ سجل موقفه المعارض لها واتهمها بابشع التهم. فقد ورد في الفصل الثاني من كتابه "فضائح الباطنية" تحت عنوان "في بيان السبب في رواج حيلتهم وانتشار دعوتهم مع ركافة حجتهم وفساد طريقتهم، ويقصد بهم تلك الحركات التي سميت بالباطنية، ومنها الحركة القرمطية والإسماعيلية وبقية الحركات الفكرية والدينية المعارضة، ما يلي: "وقد رأينا خلقاً كثيراً وجماً غفيراً من الناس يتابعوهم في معتقدهم وتابعوهم في دينهم،..."، ثم يواصل قوله: "وأما سبب انقياد الخلق إليهم في بعض أقطار الأرض فأنهم لا يفشون هذا الأمر إلا إلى

بعض المستجيبين لهم..."، فيتساءل : "كيف يندفع الناس بمثله عاق؟"، ويقصد هنا أفكار الباطنية فيقول: "قلنا لا يندفع به إلا المائلون عن اعتدال الحال واستقامة الرأي. فللعقلاء عوارض تعمي عليهم طرق الصواب وتقضي عليهم بالانخداع بلامع السراب، وهم ثمانية أصناف...^{١٧٠}. وكان يصعب عليه أن يسأل نفسه عن سبب ركض هذا الخلق الكثير وراء السراب، إن كان ما يدعون له سراباً حقاً، أو كان لا يريد، كما يبدو واضحاً، أن يعترف بوجود الظلم فعلاً الذي كان قد عم أرجاء البلاد في تلك الفترة واشتد الاستغلال الذي كانت الجمهرة الواسعة من الناس تعاني منه، وتفاقم القمع الذي كانت تتعرض له القوى المعارضة للنظام حينذاك. لقد كان الرجل غارقاً في تنظيراته الفكرية وفي الصومعة التي اختارها لنفسه بعيداً عن الناس وعن أحوال المجتمع المتردية، مدافعاً بحماس منقطع النظير، شاء ذلك أم أبي، عن مصالح الأغنياء والمستغلين والحكام الظالمين، ومشوهاً في الوقت نفسه وإلى أبعد الحدود الحركات الفكرية والسياسية الإصلاحية ذات المضمون والوجهة الاجتماعية التقدمية. وكان التحاق الناس بتلك الحركات لا لمجرد رغبة في تلك الحركات، بل بسبب تدهور أوضاعهم، بالرغم من كل المخاطر التي كانت تحملها علاقتهم بها ونضالهم من أجل أهدافها التي كانت أهدافهم في آن واحد، في حين كان أبو حامد الغزالي أحد رجال الدين الذين وضعوا أنفسهم في خدمة فكر السلطة ودافع عنه وعن السلطة ذاتها.

الظاهرة السادسة: انخراط جمهرة كبيرة من الناس في الكوفة والبصرة وبغداد وغيرها من مدن الدولة العباسية حينذاك في الحركات الفكرية والسياسية المعارضة لفكر وسياسات الحكم القائم. ويمكن أن يستخلص الباحث من أحداث تلك الفترة والصراعات التي كانت تدور فيها ثلاثة أسباب مهمة لمثل هذا الإقبال على الحركات المعارضة:

١٧٠ الغزالي، أبو حام. فضائح الباطنية. دار البشير للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ١٩٩٣. ص ٢٢-

● الواقع البائس الذي كانت تعيش فيه القاعدة السكانية الواسعة للدولة العباسية والتي كانت تعاني من شظف العيش والاستغلال والقهر المتعدد الجوانب.

● قرب نشطاء تلك الحركات الفكرية والسياسية من الأوساط الشعبية المقصودة بنشاط تلك الحركات وتبنيها لأهداف ملموسة تستند إلى العقل وإلى قدرة الإنسان على التمييز بين الصالح والطالح، وبين الخير والشر، وعلى معارضتها الصارمة لاتجاهات ومضالم الخلافة العباسية، وقبل ذاك لاتجاهات ومضالم الخلافة الأموية، التي كانت تتنافى مع مبادئ الدين الإسلامي والأسس الأخلاقية التي دعا إليها القرآن والسنة المحمدية في التعامل مع الناس. أي أنها كانت تنطلق من أرضية دينية لتطرح أهدافاً ومصالح دينوية أو اقتصادية واجتماعية عادلة. أي تبني تلك الحركات الفكرية والسياسية أهدافاً تدافع عن مصالح الناس ومعيشتهم وترفض الاستغلال والظلم اللذين كانت تتعرض لهما الغالبية العظمى من الناس.

● الجراءة التي تميزت بها تلك الحركات في مواجهة السلطة لا من خلال الكشف عن سياساتها الخاطئة وفضح عوراتها فحسب، بل ومن خلال مقارعتها بالسيف والتضحية بالنفس في سبيل الأهداف التي كانت تناضل من أجلها، وبالتالي، كانت تجذب إلى صفوفها المزيد من المناصرين، رغم المخاطر التي كانت تتهدد أنصار هذه الحركات. وأغاضت مشاركة العامة بالحياة السياسية كثرة من الخلفاء والسلطين والأمراء والولاة، إذ وجدوا في ذلك تجاوزاً على مجال يعتبر حكراً لهم وامتيازاً للفئة العليا من المجتمع، إنه "حق النخبة" الخاص الذي لا يجوز تخطيه. ولم يكن تدخل العامة في السياسة حينذاك سوى التعبير الصارخ عن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية المتردية التي حاول العامة التصدي لها وتغييرها. وفي هذا الإطار تنامي دور العيارين في حياة العامة وفي السياسة وفي

التأثير على الأحداث، حتى أجبر الخلفاء والأمراء والسلاطين أخذ دور وتأثير وفلسفة العيارين بنظر الاعتبار. ١٧١

الظاهرة السابعة: إنطلاق العديد من الحركات الفكرية في العصر العباسي من أرضية اجتماعية وسياسية ودينية واقعية متشابكة واقتراحتها باتجاهات عقلانية مثالية ذات نزعات مادية جدلية، سواء تم ذلك بعفوية من جانب الداعين لها أم بوعي نسبي ومتباين لها. وهو أمر مهم جداً أعطى تلك الحركات حيوية وديمومة، كما جذب إليها كثرة من الأتباع الشجعان من جانب، وعرضها لغضب وكراهية ومحاربة الاتجاهات الرسمية في الدين وإلى خوض معارك كلامية وسياسية وفكرية حامية، وإلى حروب دموية قاسية من جانب آخر.

الظاهرة الثامنة: انقسام المفكرين من حيث المبدأ إلى معسكرين رئيسيين هما: معسكر مفكري السلطة والفئات الغنية في المجتمع والمدافعين عن مصالحها ومواقعها في الدولة، وبالتالي، مصالحهم ومواقعهم وامتيازاتهم معها أولاً، ومعسكر مفكري المعارضة عموماً ومن بينهم أولئك الذين كانوا يدافعون عن مصالح الفئات الكادحة والفقيرة والمضطهدة في المجتمع العراقي ثانياً. واقترن هذا الانقسام الاجتماعي بين مفكري السلطة والمعارضة في الغالب الأعم بالموقع الاجتماعي لأولئك المفكرين، حيث كان مفكروا السلطة ينتمون إلى عوائل غنية أو حاكمة، بينما كان مفكروا المعارضة ينتمون عموماً إلى أوساط الفلاحين الفقراء والحرفيين والفئات المتوسطة. ولم تخل هذه القاعدة من استثناءات مهمة في الاتجاهين، كما أن بعض هؤلاء المفكرين والثوار ادعى انتسابه إلى آل بيت محمد، صدقاً أو باطلاً، بهدف زيادة تأثيره في أتباعه وأعطاه حركته أهمية خاصة وموقعا أكثر قبولاً لا من جانب العامة فحسب، بل ومن جانب جماعات من الخاصة المناوئين للحكم.

الظاهرة التاسعة: برزت ظاهرة التعصب الفكري في سياسة الدولة وفي سلوك الخليفة والقضاة والحاشية ولدى بعض الفئات الاجتماعية في العهدين الأول والثاني من العصر

١٧١ سعد، فهمي عبد الرزاق د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٢٩٦-٢٢٣.

العباسي وجسدت التناقض بين الانفتاح والانغلاق اللذين كانا يتجليان في شخصية وسلوك الحاكم أو الخليفة ذاته، وفي سلوك وتصرفات النخبة الحاكمة والمحيطة بالحاكم. ففي الوقت الذي عرف العهد الأول والنصف الأول من العهد الثاني انفتاحا فكريا وثقافيا واسعين ونشطين، بالرغم من قسوة المجابهة لبعض الاتجاهات والأراء الفكرية والدينية وتحت واجهات الزندقة والهرطقة وما إلى ذلك، إلى جانب تنشيط ودعم الحركة الفكرية والثقافية المحلية، برز في الوقت نفسه التعصب الفكري والثقافي والديني لدى الخليفة والسلطين والولاة والقضاة والقادة العسكريين، ثم انعكس ذلك على علاقات وسلوك الناس. ويلاحظ ذلك بوضوح عندما كان أصحاب هذا الفكر أو المذهب الديني أو ذاك في صف المعارضة، كانوا يتخذون مواقف تدعو إلى الانفتاح والحرية، ولكنهم حالما كانوا يصلون إلى السلطة كانوا يمارسون سياسة لا تتسم بالحرية الفكرية والانفتاح على الفكر الآخر، سواء كان فكرا دينيا أم سياسيا أو اجتماعيا عاما أم في مجال العدالة الاجتماعية على نحو ملموس. ولازمت هذه الظاهرة العراق على امتداد العصور المنصرمة حتى الوقت الحاضر. وهي تعبير عن ضيق شديد في الأفق الفكري الديني والسياسي لدى الخليفة وبقية النخبة الحاكمة والمعارضة في آن واحد، وقناعة غير مبررة وغير سليمة بامتلاك هذا الفرد أو ذاك، وهذه الجماعة أو تلك، الحقيقة الكلية أو المطلقة. وهو أمر كان وما يزال يتعارض مع العقل والعلم ومع الواقع الموضوعي ومع تجارب التاريخ، علماً بأن الحياة تؤكد باستمرار عدم وجود حقائق مطلقة أولاً، وعدم وجود إنسان يمتلك الحقيقة كلها ثانياً، كما أن الحقيقة تبقى نسبية ومتباينة من مرحلة إلى أخرى وفق المتغيرات والعوامل الجديدة الفاعلة في هذا المجتمع أو ذاك وعلى الصعيد العالمي. وبرزت هذه الظاهرة في تبني المأمون للفكر المعتزلي، الذي احتل مركز الصدارة في هذه الفترة، بحيث مارس المعتزلة مواقف متعنتة وإرهابية ضد الحنابلة على نحو خاص، والتي تواصلت في عهد المعتصم وما بعده ثم تقلصت تدريجاً بعد ذلك، رغم التفتح الذهني والانفتاح الفكري على الأفكار والمذاهب والثقافات الأخرى التي تميز بها الخليفة العباسي عبد الله المأمون وتميزت بها فترة حكمه. ومن المفيد أن يعيد الإنسان النظر في مدى صحة وتأثير ما ينسب إلى النبي محمد من قول

مفاده "ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهم واحدة والباقون هلكي"^{١٧٢}، باعتباره أحد أسباب هذه الظاهرة السلبية. ويقال بأنه قد حدد تلك الفرقة الواحدة التي كان يرى أنها ستكون على صواب، "إذ قيل: ومن الناجية؟ قال: "أهل السنة والجماعة" قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي"^{١٧٣}. والذي يورد هذا الحديث المنسوب إلى النبي محمد هم أصحاب السنة والجماعة، التي لم تكن موجودة في زمان محمد، كما لم تكن الفرق الأخرى موجودة أيضاً. وعلى هذا الأساس يحق من الناحية النظرية للمجموعات أو الفرق المختلفة أن تدّعي بأنها الفرقة الناجية وأن بقية الفرق هي الهالكة. وهذا الاعتقاد ما يزال جارياً حتى الآن، إذ تعتقد كل فرقة بأنها الصائبة الوحيدة والبقية على خطأ وضلال، وعليه فلا بد من محاربة الفرق الأخرى باعتبارها على خطأ. وينتقل هذا الموقف من الفرقة إلى الفرد ويعم الجميع. كما أن هذا الموقف ينطلق من الآيات القرآنية التي تشير إلى أن الدين الإسلامي هو الدين الأصوب والأفضل، وأن الأديان الأخرى التي نزلت قبل ذلك كانت صائبة في حينها ولم تعد كذلك "بعد مجيء محمد ونزول القرآن". فالناس كانوا يربون على هذا المنحى في التفكير الديني، وكانت تنشأ عنه منذ البدء قناعة خاطئة بامتلاك المسلم الحق المطلق أو الحقيقة كلها إزاء أصحاب الأديان الأخرى الذين لا يمتلكون الحقيقة ولا يقفون في صف الحق مستندين في ذلك إلى ما جاء في القرآن أو في السنة النبوية^{١٧٤}. إنها لا تترك أي حيز للشك في الموقف وترفض منح الآخر الحق في احتمال امتلاك الحقيقة أو جزء منها.

١٧٢ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة. منشورات الشريف الرضي. الجزء الأول. ص ٢١.

١٧٣ المصدر السابق نفسه.

١٧٤ لم تقتصر هذه الظاهرة على الفكر الديني في العصور السالفة، كالعهدين الأموي والعباسي، بل سادت الفكر السياسي في العراق الحديث أيضاً، بما فيه الفكر السياسي المعاصر، وفي صفوف القوى العلمانية أيضاً. وهي ظاهرة لا تقتصر على العراق فحسب، بل تشمل العالم الإسلامي عموماً والعربي

الظاهرة العاشرة: وتتجلى في الاستقطاب الفعلي بين الخليفة ودار الخلافة من جهة والمجتمع من جهة أخرى، الذي نتج لا عن حالة الفقر والحرمان والاستغلال وبقية المظالم الاجتماعية فحسب، بل وبسبب السياسات القمعية والارهابية المتطرفة جدا التي مارستها الغالبية العظمى من الخلفاء والولاة والقضاة ودار الخلافة وأجهزة الدولة العباسية عموما إزاء المجتمع، وخاصة إزاء الفقراء والكادحين وقوى المعارضة الفكرية والسياسية والدينية. وأدى التطرف في التعامل الحكومي مع المجتمع والمعارضة إلى تطرف في الفكر والسياسة والممارسة اليومية من جانب المعارضة أيضا. فغياب الاعتدال من جانب الدولة العباسية إزاء المجتمع والمعارضة والفوضى في الاضطهاد والقمع والتعذيب والقتل هو الذي أنتج، كرد فعل مباشر، عنف المعارضة وحملها السلاح وانتفاضاتها وثوراتها المتعددة في مواجهة الحكم دفاعا عن نفسها وحماية لمصالحها المهدورة وحقوقها المغتصبة. لم يكن خافيا على الخلفاء أو مستشاريهم بأن الاستبداد والعنف يخلقان لا محالة العنف المضاد، وأن الدم ينزف دما أيضا، وكل التجارب المنصرمة تشير إلى هذه الظاهرة التي تبلورت في

منه على نحو خاص. ولكنها شملت البلدان الأخرى ذات الديانات الكتابية، إذ أن التربية الدينية قد انعكست على التربية الفكرية غير الدينية وعلى الاتجاهات السياسية. فعلى سبيل المثال لا الحصر كان لينين في كتاباته قد اشار إلى موقف مماثل حين أكد: أن وجود حزبين شيوعيين في بلد ما يعني أن أحدهما على خطأ والثاني على صواب. وكان لهذا الطرح تأثيره البارز على تفكير الناس الذين ينتمون إلى هذه المجموعة أو تلك من الفكر الماركسي، وبالتالي على الصراع بينهما وادعاء كل منهما بامتلاك الحقيقة والصواب، في حين أن الجماعة الثانية على خطأ. وانتشر هذا الاتجاه في الحركة الشيوعية وفي الكثير من الحركات السياسية العلمانية أو الدينية في العراق وفي غير العراق لسنوات طويلة، وهو ما يزال يوجه الكثير من الحركات الفكرية والسياسية في العالم، مما يثير الكثير من الخلافات والصراعات التي تعبر عن حقيقة الاعتقاد الخاطيء بامتلاك الحقيقة كلها وغيابها عن الطرف الآخر.

المجتمع حتى قبل ذلك، أي في فترة الأمويين أو حتى في العراق القديم. ورغم ذلك واصل الحكام ممارسة العنف ضد المعارضة وضد قوى الشعب أو العامة من الناس.

الظاهرة الحادية عشر: كانت الطبيعة العنيفة الاستبدادية المتطرفة جدا للغالبية العظمى من الخلفاء العباسيين قد استوجبت منهم، كما يبدو، إيلاء اهتمام خاص بهذه المجالات الفكرية والثقافية في حياة البلاد، إذ أنها ظاهرة عامة تقريبا تجلت في حياة ونشاط وسلوك القسم الأكبر من الطغاة في العالم الإسلامي في العهدين الأموي والعباسي وشكلت جزءا عضويا من شخصيتهم الاستبدادية. فإيلاء العناية الخاصة بالشعراء والادباء والعلماء، والاهتمام بتنمية النشاطات الفكرية والحياة الثقافية والعلمية، إلى جانب المزاج والاهتمام الشخصي للبعض القليل من هؤلاء الحكام، كانت تعني، إلى جانب "أمجاده" في الغزو والحروب والفتح والاحتلال، "مجدا" شخصياً إضافياً ومعلماً بارزاً للخليفة ذاته، وتأكيداً على سطوته وقدراته الذاتية وعلى سمعته المطلوبة في أرجاء البلاد وخارجها وعلى غنى وسعة يد الخليفة وكرمه. ومثل هذه الازدواجية في الشخصية وفي السلوك والممارسة المتناقضة معروفة لدى الحكام المستبدين عموماً حتى يومنا هذا. وهي ظاهرة لا تقتصر في فعلها على العراق وحده، بل تفعل في سائر أنحاء العالم. وكان هؤلاء الحكام يسعون إلى كسب الشعراء والادباء والعلماء ورجال الدين إلى جانبهم ليقوموا بتسجيل وتبليغ صفحات أعمالهم وإبراز "أمجادهم" في الفتوحات، وفي الكرم، وفي رعاية العلم والادب، وفي التخفيف من سمعتهم السيئة كمستبدين وحكام طغاة وأجلاف، إضافة إلى أنهم كانوا يسعون من وراء ذلك إلى تخليد ذكراهم باعتبارهم أبطالاً ومصالحين وفاتحين شجعان ينشرون الرعب في نفوس وصفوف الأعداء والأصدقاء. وكانوا يستمتعون بشكل خاص عندما تنشدهم مجموعة من الشعراء المدّاحين الشعر المخصص لمدهم ورفع شأنهم

ومقارنتهم بأعنى الحكام الذين سبقوهم وتفضيلهم عليهم^{١٧٥}. وكانت قلة قليلة من هؤلاء الحكام ترعى الثقافة من زاوية استيعابها لدور الشعر والادب والتزامها الفعلي أو إدراكها بأهمية الثقافة، ومعها مختلف العلوم، في حياة المجتمع. إلا أن المثقفين ورجال الدين والعلماء الذين برزوا في هذه الفترات لم يكونوا جميعاً مداحين للحكام الطغاة أو مساييرين لهم ومدافعين عنهم، بل وجدت مجموعات غير قليلة منهم كان لها هدف طرح الحقائق أو نشر العلم والثقافة لصالح الناس. كما برزت خلال هذه الحقبة الزمنية مجموعة من المفكرين ورجال الدين التي سعت إلى تطوير الفكر الإسلامي وتنشيط الاجتهاد والحوار فيه. والعديد من تلك الحركات الفكرية لم ينشأ عن ترف فكري أو رغبة فردية خالصة، بل نتج عن واقع موضوعي وحاجة اجتماعية ماسة واقتربت بحركات سياسية اجتماعية حينذاك، وكان معبراً عنها خير تعبير. إذ كانت الغالبية العظمى من سواد الناس في العراق تعاني من أوضاع اقتصادية متردية ومن شظف في العيش وفاقدة مستديمة، كما كانت تتعرض لاستغلال شديد وتعاني من اجحاف وظلم دائمين، في حين كان الخلفاء والولاة يعيشون في ترف باذخ وقصور كبيرة وحياة مرفهة بعيدة كل البعد عن الزهد والتقوى. لقد كان هؤلاء الخلفاء يتباهون في تشييد المزيد من القصور المرفهة لهم ولإبنائهم وزوجاتهم واقاربهم. وكانت تكاليف تلك القصور تدفع من بيت المال وعلى حساب أموال الرعية.

الظاهرة الثانية عشر: تشير المعلومات المتوفرة لدينا إلى ان الخلفاء العرب لم يبدو أي اهتمام حقيقي بتطوير ثقافات الشعوب الأخرى التي كانت تعيش مع العرب في مركز الدولة

١٧٥ يقدم الوضع في العراق منذ ما يزيد على ثلاثة عقود نموذجاً صارخاً لهذه الممارسة، حيث يعتلي الدكتور صدام حسين وعائلته "عرش الجمهورية الوراثية العراقية"، ويمارس سياسة إسقاط الشعراء والأدباء العراقيين تحت وطأة سياسته المعروفة "الجزرة والعصا" لينظموا القصاصد في تمجيده ورفع شأنه وإعلاء كلمته. وعجز عن قهر كثرة من الشعراء المبدعين، ولكن اسقط بعضهم، ومن بينهم عبد الرزاق عبد الواحد ويوسف صائغ، على سبيل المثال لا الحصر. وهي تبقى، رغم ذلك، في دائرة الجاني والضحية.

العباسية وفي المنطقة التي تقع ضمن حدود العراق اليوم، أو في منطقة كردستان، حيث كانت اللغة الكردية هي لغة غالبية السكان، إضافة على اللغة السريانية للقوميات الأخرى. وكان الخلفاء يسعون إلى نشر الثقافة العربية واللغة العربية في أنحاء الدولة العباسية. وكان لهذا النقص دوره السلبي في التنمية الفكرية والثقافية لسكان تلك المنطقة. إن هذا لا يعني أن هؤلاء الخلفاء كانوا ضد اللغة الكردية أو اللغات الأخرى، إلا أنهم في المحصلة النهائية لم يوجهوا الاهتمام لها وغالبيتها بها أو الدفع لاتجاه تطويرها.

الظاهرة الثالثة عشر: تشير الكثير من المعلومات التي سجلت عن العصر العباسي إلى أن الخلفاء والولاة والسلاطين وغيرهم أبدوا اهتماماً خاصاً بالتنجيم والسحر والكشف عن المستقبل^{١٧٦}. وحظى المنجمون والزراكون بدور مهم في حياة الخلفاء والولاة والقادة العسكريين وغيرهم. إلا أن هذه الظاهرة كانت تتسع وتشمل أوساطاً واسعة من الناس، وخاصة النساء، عندما تكون أوضاع الناس المعاشية وعندما تدخل البلاد في حروب وصراعات داخلية أو وقوع أوبئة أو هيمنة حاكم مستبد شرس، بحيث كان الناس يغوصون في الغيبات ويتحرون عن المنجمين والسحرة وغيرهم لمساعدتهم في تسيير أمورهم الحياتية. وهي ظاهرة ما تزال سائدة في بلدان كثيرة، وخاصة في بلدان العالم الثالث. ويقدم العراق الحالي نموذجاً صارخاً للوضع النفسي المتدهور للناس في ظل الاستبداد الضاغط بعنف على حياة الناس حتى بعد سقوط النظام.

وتشير المعلومات المتوفرة عن سنوات القرنين التاسع والعاشر والنصف الأول من القرن الحادي عشر على نحو خاص إلى أن مجموعة غير قليلة من الخلفاء العباسيين التي كانت تتصرف بالموارد المالية الموجهة من جميع أرجاء الدولة العباسية المترامية الأطراف والمتراكمة في بيت المال في بغداد، كانت توجه أموالاً غير قليلة ومتباينة في مقاديرها من خليفة لآخر إلى الأغراض الثقافية والآداب ونسخ الكتب واقتنائها وإقامة

١٧٦ سعد، فهمي عبد الرزاق د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٢٤٤.

المكتبات الخاصة التي تحولت فيما بعد إلى مكتبات تابعة للدولة أو وضعت تحت تصرف الأوقاف. كما كانت مبالغ كبيرة تمنح لمداحي القصور من الشعراء.^{١٧٧} ولا بد من الإشارة إلى أن ما كان يصيب الرعية من تلك الثقافة محدود جدا وغير مباشر، في حين كانت الخاصة هي التي تتمتع بكل ذلك.

وخلال تلك الفترة تمرد بعض العلماء المصلحين والمثقفين واستنكر طريقة حياة ونشاط وسلوك ومجون هؤلاء الخلفاء وعمد إلى انتقادهم بصرامة وقدم أفكاراً واتجاهات جديدة في الحكم داعيا لها بين الناس وحائزا على تأييد الكثير من المتذمرين من الأوضاع البائسة التي كانت تواجه المجتمع. وبدلا من التحري عن الإشكاليات ومعالجتها، قوبلت تلك الحركات الفكرية والسياسية والاجتماعية حينذاك بمقاومة ضارية من جانب الخلفاء والحكام والقادة العسكريين وكبار التجار والقضاة والمتنفذين من رجال الدين، خاصة وأن تلك الحركات قد أستطاعت أن تكسب إليها أعدادا غفيرة من الناس من مختلف المستويات، ومن بين الفقراء الكادحين والمضطهدين، إضافة إلى مجموعات من المثقفين ورجال الدين المتفتحين فكريا وسياسيا. وخوفا من تنامي دور وتأثير الفكر الديني والسياسي الاجتماعي التجديدي عمد الخليفة المعتضد بالله في بداية خلافته (٨٩٢-٩٠٢ ميلادية) مثلاً إلى تحريم نسخ الكتب الفلسفية عموما ومنع الرواة من ذكر الأخبار. وكان المنع قد شمل قراءة الكتب الصادرة عن تلك الحركات أيضاً^{١٧٨}. ويمكن ذكر العديد من أسماء تلك الحركات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي لعبت أدواراً متميزة في العهد العباسي مثل حركة المعتزلة والحركة الصوفية وإخوان الصفا وحركة الزنج والحركة القرمطية او الحركة البابكية في فارس وغيرها. ويمكن أن يلاحظ الإنسان بأن القرن الثاني عشر بدأ يعيش تراجعاً في قدرة تلك الحركات على مقاومة ارباب السلطة خاصة وأن

١٧٧ الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة.

منشورات الشريف الرضي. الجزء الأول. نفس المصدر ص ٢٩٢-٣٠٢

١٧٨ اللاذقاني، محي الدين د. ثلاثية الحلم القرمطي، مطبعة المدبولي، القاهرة ١٩٩٢، ص ٨.

عناصر جديدة قد دخلت إلى المعركة، والمقصود بذلك الحكام الفعلين الجدد في الدولة العباسية الذين صادروا عمليا سلطة الخليفة المطلقة وحلوا محلها سلطتهم الفردية التي لم تكن أقل استبدادا من سلطة الخليفة. وخلال هذه الحقبة الزمنية، ورغم محاولات الاصلاح التي بذلها بعض الحكام البارزين، فان الحياة الثقافية والأدبية بدأت تخبو وتراجع في بلاد ما بين النهرين، فهاجر الكثير من المتعلمين والمثقفين والفقهاء، والعلماء والفلاسفة والمترجمين، وكذلك الكثير من أصحاب الحرف مدينة بغداد إلى ديار أخرى هربا من ظلم الحكام وتحريا عن فرص عمل وحياة أفضل وأكثر أمنا واستقراراً.

لم تبدأ الحركة الفكرية الجديدة في العراق العباسي من فراغ بل كانت استمرارا ونموا منطقياً للحركة الفكرية الدينية والسياسية التي بدأت في واسط والبصرة والكوفة في العهد الأموي. وانطلقت في حينها من الاختلاف السياسي الذي تبلور بين مختلف القوى في الحجاز، ومن ثم في المناطق الأخرى إزاء مركز الخلافة وشخص الخليفة والرؤية المختلفة للصحابة وغيرهم إزاء تفسير القرآن وأحاديث محمد. ثم اتسعت هذه الحركة في فترة الحكم الأموي بسبب سياسات الأمويين في المركز وفي الولايات التابعة لها وإزاء الموقف من الحكم والأرض وبيت المال... الخ. أي أنها لم تقب في حدود الخلافة والقضايا الدينية البحتة، بل اتسعت لتشمل موضوعات اقتصادية واجتماعية ترتبط بدورها بالدين وحياة الناس اليومية وبتوزيع الثروة في المجتمع. أي أن تلك الحركات الفكرية والسياسية كانت تعبر تعبيرا صادقا وحيويا عن تلك المشكلات وتتحرى عن حلول فكرية لها، ومن ثم الدعوة لممارستها. وهي بذلك تجسد تلك العلاقة الطبيعية بين واقع مادي قائم وملموس وبين العقل الذي يجد نفسه أمام إشكاليات تحتاج إلى حل وتلزمه بممارسة وظيفته، أي التفكير بذلك الواقع والتحرى عن تفسيرات وحلول للمشكلات الناشئة عنه. وكانت التفسيرات والحلول تتباين هنا بتباين طبيعة ومواقع المفكرين ومصالحهم او مصالح الذين يدافعون عنهم.

وعند متابعة ما كتب عن الاتجاهات الفكرية والسياسية في العراق حينذاك أو فيما بعد، فأنها تساعد الباحث في الوصول إلى تشخيص عام أولاً، ومن ثم إلى تشخيصات جوهرية وتفصيلية ثانياً. ويهمننا بطبيعة الحال هنا التشخيصات العامة دون الغوص بالتفاصيل، إذ أنها تشكل معبراً لما نريد بحثه لاحقاً في إطلالتنا على عراق القرن العشرين. فالمجتمع العربي الذي تبني ديناً جديداً وإلهاً واحداً هو الله، بعد ان كانت له عشرات الآلهة ومنها الله، وقوى جديدة ومصالح جديدة في إطار الجزيرة العربية، خرج إلى العالم فاتحاً ومهيماً ومحتكاً بمجتمعات وشعوب وثقافات وأديان كثيرة، منها ما هو أكثر تطوراً من المجتمع العربي في الجزيرة ومنها ما هو أقل تطوراً أو أكثر تخلفاً. وواجه بالتالي في مناطق فتحه واحتلاله الجديدة مشكلات لم تكن معروفة لديه قبل ذلك ولم تذكر بالقرآن، كما لم يتحدث بها أو عنها محمد، مما فرض على العقل العربي التفكير بها والقياس على احاديث محمد أو تفسيرها أو الاجتهاد بشأنها باعتبارها قضايا حديثة وناشئة في ظروف زمانية ومكانية جديدة. وأدى الخلفاء الراشدون هذه المهمة دون صعوبات بالغة، بسبب معاشتهم لمحمد وقربهم منه والتغيرات النسبية المحدودة التي طرأت على المجتمع المكي حينذاك وبالقياس إلى الفترات اللاحقة، علماً بأن عهد الخلفاء الراشدين قد عرف اختلافات غير قليلة في الرأي والتفسير والاجتهاد بين الصحابة، وهو أمر طبيعي، خاصة وأن الصحابة كانوا يرتبطون بعوائل معينة ذات مصالح متباينة، إضافة إلى التفاوت في الحالة الاجتماعية أو حتى المستوى الفكري والثقافي.

وطرح الفتح العربي الإسلامي مهمات جديدة نظرية وعملية أمام الإنسان أو العقل العربي أو العقل الإسلامي عموماً للتفكير بمشكلات المجتمع الإسلامي خارج حدود الجزيرة العربية وفي مجتمعات أكثر تطوراً وتقدماً في مستواها الحضاري والثقافي والفكري والتحري عن حلول عملية لها. رغم الإشكالية الكبيرة التي واجهت المفكرين والمتقنين حينذاك، حيث اعتبر الإسلام من جانب محمد آخر الأديان وأفضلها، وبالتالي، انطلق الخلفاء من هذا الموقف الثابت بالنسبة لهم واعتبروه حقيقة مطلقة لا تقبل النقاش أو الدحض. وكانت

هذه الموضوعة تؤثر وتعيق كثيرا عمليات الإصلاح اللاحقة مستنديين في ذلك إلى ما جاء في القرآن من كون محمد آخر الأنبياء والمرسلين، علما بأن بعض أصحاب المذاهب ممن التزم بما ورد في القرآن من أن الإسلام هو آخر الأديان السماوية وأن محمدا هو آخر الأنبياء الكتابيين، أصر على إمكانية وضرورة الإصلاح والتجديد الفكري والاجتهاد في الفكر والممارسة. وهو ما وجدناه في جملة من أفكار وممارسات المعتزلة والقرامطة وعند بعض فرق المذهب الشيعي وعند الحنفية أيضاً.

وعلى أرضية الدين الإسلامي والتوحيد والسنة النبوية نشأت مدرستان متميزتان في مجتمعات الدولة الأموية ومن ثم في مجتمعات الدولة العباسية، وأعني بهما مدرسة الرأي أو أهل العقل، التي كان موطنها البصرة والكوفة أو العراق عموماً، ومدرسة الحديث أو أهل النقل، التي كان موطنها الحجاز والشام. ولا يعني هذا غياب الاستثناءات بشأن وجود أفكار وأتباع ونشاط من المدرستين في كل من العراق أو الحجاز والشام. كتب الإمام الشهرستاني في "الملل والنحل" تحت باب أصناف المجتهدين يقول: ". المجتهدون من أئمة الأمة: محصورون في صنفين" لا يعدوان إلى ثالث: أصحاب الحديث، وأصحاب الرأي. أصحاب الحديث وهم: أهل الحجاز" هم: أصحاب مالك بن أنس، وأصحاب محمد بن إدريس الشافعي، وأصحاب سفيان الثوري، وأصحاب أحمد بن حنبل، وأصحاب داود بن علي بن محمد الأصفهاني، وإنما سموا: أصحاب الحديث" لأن عنايتهم: بتحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص" ولا يرجعون إلى القياس-الجلي والخفي- ما وجدوا: خبراً أو أثراً" وقد قال الشافعي: إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي" فاعلموا أن مذهبي: ذلك الخبر... أصحاب الرأي وهم: أهل العراق" هم: أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت ... وإنما سموا: أصحاب الرأي" لأن أكثر عنايتهم: بتحصيل وجه القياس، والمعنى المستنبط من الأحكام، وبناء الحوادث عليها" وربما يقدمون

القياس الجلي على آحاد الأخبار. وقد قال أبو حنيفة: علمنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه: فمن قدر على غير ذلك فله ما رأى، ولنا ما رأينا^{١٧٩}.

وفي هذا التقسيم الأساسي ذاته تعبير عن حقيقة مهمة جدا هي أن كل العراق بحدوده الراهنة كان قبل ذلك مهدا للحضارات والتطور الفكري ومركزا أو موقعا مهما للاحتكاك بين الأراميين والفرس والكرد والعرب وشعوب كثيرة أخرى، في حين كان الحجاز بعيدا نسبيا عن ذلك، وبالتالي بقى مشدودا للقرآن وأحاديث الرسول والنقل منهما أكثر منه اعتمادا على العقل الإنساني أو الثقة بقدرته على التفكير المستقل. ولكن هذه الحقيقة لم تستمر طويلا، إذ اختلفت المدارس في العراق أيضا، منها مثلا التمايز الكبير الذي تبلور وتجلّى بين فكر وممارسات مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة، أو مدرسة بغداد الفكرية واللغوية، وكذا الحال بالنسبة إلى الشام، ولكنها كانت تسير على خط عقلي عام، وهو ما كان يجمعها .

وفي البصرة لعبت شخصية حسن البصري الدينية وزهده المتميز دورا كبيرا في نشر افكار مدرسة الرأي التي كانت في تعارض شديد مع طبيعة وسلوكية الحكم الأموي في الشام والحكم العباسي في بغداد فيما بعد. وكان على رأس مدرسة النقل أو الحديث الإمام مالك بن أنس ومن بعده احمد بن حنبل ومن ثم أبوحامد الغزالي. ومن مدرسة الرأي، من أصحاب حسن البصري وتلامذته من امثال واصل بن عطاء، نشأت مدرسة المعتزلة العقلية. ومن مدرسة الحديث نشأت المدرسة الجبرية وعلى رأسها غيلان الدمشقي. لقد كانت الخلافات بين هاتين المدرستين لا تدور حول قضايا دينية بحتة فحسب، بل ارتبطت بصورة عضوية بالموضوعات الدينية ذات الخلفية السياسية والاجتماعية والحياة اليومية لذلك العهد، بموضوع السلطة والواقع الاقتصادي والاجتماعي للناس، موضوع الغنى والفقر، والعلاقات بين السلطة والناس وفي ما بين الناس، إضافة إلى علاقة الإنسان بالله وعلاقة السلطة به.

١٧٩ الشهرستاني. الملل والنحل. مصدر سابق. ص ١٨٧/١٨٨.

وتطورت هاتان المدرستان باتجاهين متعارضين رغم ما بينهما من نقاط اتفاق حول الله والتوحيد. فأحدهما اتخذت من العقل أساسا وسبيلا لفهم تصرفات البشر باعتبارهم مسؤولين عن أعمالهم، إذ أن القرارات التي يتخذونها هي بمحض إرادتهم إذ أنهم ليسوا أمام خيار واحد، ومن هنا تأتي عندهم "حكمة الباري" في الثواب والعقاب، وإلا لانتفت ضرورة ذلك إن كان كل شيء وكل قرار هو من صنع وإرادة الله، حيث يكون العقل قد عطل وعندها لا يكون الإنسان مسؤولا عن قراراته وتصرفاته بأي حال من الأحوال. إن هذا الاتجاه في التفكير والممارسة لأهل الرأي الذين لا يقولون بالجبرية أطلق عليهم فيما بعد بالقدرية، إذ كانوا يرفضون القول بقدر الإنسان الذي لا مناص منه، أو المعتزلة أو أهل التوحيد أو أهل العدل أو أصحاب المنزلة بين المنزلتين الذين اعتمدوا الأصول الخمسة التالية أساسا في موقفهم الإيماني والفكري: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكانت هناك ثلاثة منطلقات فكرية أساسية لمثل هذا الموقف المعرفي يمكن تلخيصها في الآتي:

١. النظر العقلي للأمور وما ينشأ عن ذلك من استقلال نسبي للفكر وانعكاسه أو تعبيره النسبي عن الواقع القائم واعتبار المعرفة مكتسبة.

٢. خلق القرآن وما ينشأ عن ذلك من إمكانية في الاجتهاد العقلي إرتباطا بالظرفين المكاني والزمني.

٣. ومن ثم فكرة السببية أو المعاني والأغراض.

أعطى المعتزلة، عبر علم الكلام والمنطق، الدفق الأول والضروري صوب الفكر الفلسفي العربي الجديد الذي يرتبط عضويا بواقع العراق وحاجاته الفكرية والسياسية حينذاك والمتأثر بالفلسفات التي عرفها ذلك العصر في مناطق أخرى من العالم، التي كانت على احتكاك مباشر أو غير مباشر بالعراق، وخاصة اليونان وفارس والهند. في حين سلب أو عطل أصحاب مدرسة الحديث الإنسان عمليا عقله وإرادته وحولوه إلى أداة يتحرك بإرادة الله وقدرته، فهو مجبر غير مخير. ومن هنا جاءت تسميتها بالجبرية، رغم وجود تمايز بين

الجبرية المغالية أو الخالصة والجبرية المعتدلة أو الوسطية. وقد كانت هذه المدرسة ذات تأثير فكري وسياسي كبيرين في العهدين الأموي والعباسي بسبب تبريرهما لسياسات الخلفاء والولاة، باعتبارها قدرا لا حياد عنه ولا خيار فيه ولا قدرة على رده أو تغييره، إذ إنها من إرادة الله. والفترة الوحيدة التي تمكن المعتزلة من الوصول إلى المناصب الرفيعة المؤثرة في فكر وسياسة الدولة كانت في عهد كل من المأمون والمعتصم والواثق حيث التزم هؤلاء الخلفاء الثلاثة فكر المعتزلة. وفي هذه الفترة لم يحسن المعتزلة استخدام موقعهم الجديد والتدليل على عقلانيتهم ووعيهم للواقع من خلال ممارستهم سياسة عقلية واعية وعادلة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر من أجل نشر دعوتهم الفكرية، بل مارسوا العنف والإرهاب والظلم ضد أصحاب الرأي الأخر، وبشكل خاص ضد الحنابلة الذين كانوا يمارسون سياسة فرض آرائهم على الآخرين. وكان هذا التصرف خطأ فادحا ارتكبه جماعة المعتزلة، ولكنه لم يتركها، إذ بقي يلاحق هذه الجماعة فيما بعد، وتسبب في مطاردتها ومحاربتها ابتداء من عهد المتوكل العباسي وعلى أيدي الحنابلة.

ومع أن المعتزلة كانوا موحدين في الموقف من الأصول الخمسة، فأنهم كانوا على تباين في الكثير من التفاصيل في فهم أو تفسير تلك المبادئ وهو تعبير عن حيوية ذلك الفكر العقلي وعن ارتباطه بالواقع وبحاجات الناس حينذاك، وبقدرته على الاختلاف والتنوع بالارتباط مع التغيرات التي يفرضها الواقع المتغير.

وتعرض العديد من شخصيات حركة المعتزلة لإجواءات ظالمة وتعذيب جسدي ونفسي وموت أيضاً من جانب الحكام المستبدين لأنهم رفضوا الظلم والفساد ووتصدوا له ودعوا للعدل والسلام مع النفس. يشير حسين مروة إلى أن الاتجاه السلفي المتطرف قد اتخذ موقف العداء للمنطق الأرسطو وفلسفته من منطلق ديني واجتماعي، وحارب أو ساند بقوة مناهضة المعتزلة ابتداء من حكم الخليفة العباسي المتوكل، إذ كتب يقول: "وإذا كانت موجة العداء للمنطق الأرسطي والفلسفة بدأت تظهر بعد وصول الخليفة العباسي المتوكل إلى مركز السلطة (٢٣٢ هجرية / ٨٤٦ م) عبر اضطهاد المعتزلة ومذهب الاعتزال، فإن

الموجة الكبرى من العداة للفكر الفلسفي والمنطق ظهرت مع الحملة الإرهابية الفكرية التي أثارها علماء الكلام الأشاعرة، مسلحين بأسلوب المنطق ذاته (ولكن بوجهه الشكلي الصرف، الجامد، الميت) والتي كان أشهر علماء الأشعرية وأعظمهم تأثيراً في الرأي العام : أبو حامد الغزالي (١٠٥٩-١١١١م) هو حامل رايتها، وظل فكره يرهب الفلسفة والفلاسفة مدى أجيال لاحقة. وشمل إرهابه الفكري والسياسي كل قطر يتحرك فيه نبض للفكر العربي - الإسلامي، في المشرق والمغرب على السواء^{١٨٠}. ولا بد من الإشارة إلى أن حملة هذا الفكر ما زالوا يسلطون سيف إرهابهم على الناس وعلى الحرية الفكرية في الدين حتى يومنا هذا، وأن جاء تحت تسميات أو عبااءات وعمائم أخرى. ومن يتابع تطور هذا المذهب خلال القرون اللاحقة حتى يومنا هذا سيجد أنه أفرز الكثير من الاتجاهات المذهبية المتطرفة المغالية في تزمته وعدائها للأديان والمذاهب الأخرى وتكفر الآخرين وترفض العيش معهم وتريد التخلص منهم بحد السيف. إن جماعة بن لادن والظواهري والزرقاوي وأنصار الإسلام الكرد أو العرب هم من الأجيال الجديدة لأولئك المتطرفين من قوى الإسلام السياسي القديمة.

كان الحنابلة من أتباع أحمد بن حنبل أكثر الفرق الإسلامية محافظةً وتشدداً وممارسة للعنف من أجل الوصول إلى غاياتهم، كما اعتادوا على اتهام كل مخالف لهم في الرأي، وخاصة المعتزلة وكل المدارس الباطنية، بالخروج عن القرآن وسنة الرسول أو بالزندقة والكفر، حتى اتسعت قاعدة وقائمة المتهمين بالكفر لتشمل، وفق قناعات الحنابلة، أغلب الفرق ذات الاتجاهات الكلامية والفلسفية وكل الذين يتحدثون عن "خلق القرآن" ومن يشتم أحد صحابة الرسول أو من يشكك أو يتحدث عن أحمد بن حنبل بالسوء. وكان عداؤهم للفلسفة والمنطق شديدين يبرزان في كتابات الكثير منهم وفي تصرفاتهم إزاء الفرق الأخرى في الإسلام وفي موقفهم المناهض للعلم والفلسفة. كتب ابن رجب الحنبلي، عند كلامه عن احد العلماء، معتبراً إياه ينشغل بعلوم تندرج ضمن العلوم الرديئة التي يفترض أن يكف

١٨٠ مروة، حسين. النزعات الفكرية في الإسلام. الجزء الأول. دار الفارابي. بيروت. ١٩٠٤/٩٠٥.

عنها الإنسان، يقول: "وكان أديبا كَيِّسا مطبوعا، عارفا بالفلسفة والمنطق والتنجيم وغير ذلك من العلوم الرديئة"^{١٨١}. وساهم هؤلاء بتأليب السلطة على المفكرين ودفعهم إلى حرق كتبهم وأخذ التزامات من الوراقين بعدم استنساخ كتب تبحث في الفلسفة والمنطق. فهذا أبو حامد الغزالي يوصي أتباعه والدولة قبل كل شيء بقوله: "هذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم، فأنها وأن لم تتعلق بأمر الدين، ولكن لما كانت من مبادئ العلوم، يسري إليهم شرهم وشؤمهم، فقل من يخوض فيه إلا وينخلع من الدين وينحل رأسه لجام التقوى"^{١٨٢}. وفي هذا المقطع الصغير يتبين مدى عداء الغزالي للعلم والعلماء، ومدى تشدده إزاء البحث في هذه الأمور أو الحديث عنها وخشيته منها، إذ إنها، كما كان يرى، تبعد الناس عن دينهم وربهم. ثم جاء ابن الصلاح الشهرزوري بفتواه المعروفة حيث قال: "إن الفلسفة أسّ السفه والانحلال ومادّة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة..."^{١٨٣}. وعليه جرى تحريم البحث بالمنطق والحديث عنه وانتشرت العبارة الشهيرة التي تقول "من تمنطق تزندق"، مؤكدا رأي الشهرزوري القائل: "وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر"^{١٨٤}. وانتهى الأمر بأبي الصلاح الشهرزوري إلى "تحبيذ الضرب على أيدي المشتغلين بهما، داعيا إلى اضطهادهم في كل شيء حتى قطع أسباب العيش عنهم وسلبهم حياتهم. واستكمل هذه المجموعة من العلماء المحافظين ابن تيمية الذي حرم قراءة كتب الفلاسفة والمناطقة ودعا بأن ليس من دواء لعلم الفلسفة "وعلمائها القائمين بها، علما وعملا، إلا التحريق والإعدام من الوجود"^{١٨٥}.

١٨١ تاريخ الفلسفة العربية ج ٢. ص ٣٩.

١٨٢ نفس المصدر ص ٤١.

١٨٣ نفس المصدر السابق. ص ٤١.

١٨٤ مروءة، حسين. النزعات المادية في الإسلام. ج ١. مصدر سابق. ص ٩٠٦.

١٨٥ المصدر السابق نفسه. ص ٩٠٦.

شن الحنابلة حرباً لا هوادة فيها ضد كل القائلين بغير رأيهم. فهم ضد من لا يأخذ بكل نعوت وصفات الله، إذ أن نعوت وصفات الله بالنسبة لهم ليست مسألة مجازية بل حقيقة ثابتة وملزمة، كما أنهم ضد من يقول بخلق القرآن، إذ أن كلمة الله غير مخلوقة. وعليه فإن من يقول بعكس ذلك فهو كافر وزنديق يجب هدر دمه.^{١٨٦} وكانت حصيلة هذه المواقف السلفية الجامدة والمتشددة تكريس وتشديد الصراع بين الفرق الإسلامية واستخدام المنابر في الجوامع لشتيم المعتزلة وغيرهم.^{١٨٧} وحصد الحنابلة ثمار مرة لما زرعوه من تعصب وتشدد في الدين بعد أن وصل المأمون إلى الخلافة وقرب الشيعة منه أولاً، ثم تبني رأي المعتزلة. وفي عهد المأمون بدأت محنة خلق القرآن، إذ بدأ بتوجيه سؤال مباشر والتحقيق مع أصحاب الرأي والولادة والقضاة وقادة الجيش حول الموقف من خلق القرآن. فمن الولاية والقضاة وغيرهم من كان مع مقولة خلق القرآن، ومنهم من كان ضد هذا القول، وبالتالي خسر الكثير من الناس مواقعهم وعملهم أو حتى رؤوسهم بسبب موقفهم ضد مقولة خلق القرآن. وحاول كل طرف وفي كل فترة أن يستخدم السلطة للدعاية لمذهبه وفرضه على الناس. وفي هذا تأكيد على الخطر الذي كان وما يزال يهدد حرية الفكر والاجتهاد عموماً، بما فيه الفكر الديني، من ارتباطه بالسلطة، أو التزام السلطة لهذا المذهب أو ذاك، أو لهذا الدين أو ذاك أساساً، رغم أن العباسيين، كما هو الحال بالنسبة للأُمويين قد فصلوا بين الدين والدولة في الممارسة العملية، ولكنهم كانوا يستخدمون الدين لمصالحهم وكأداة لمكافحة الآخرين الذي يختلفون معهم في الرأي والاجتهاد. والغريب في الأمر أن أئمة الحنابلة اعتبروا الترحم على الحلاج جريمة لا تغتفر، وهو الإنسان الذي مات بسبب فكره ومواقفه الصوفية.

١٨٦ قارن: سعادة، صافية. مصدر سابق. ص ٧٦.

١٨٧ نفس المصدر، ص ٧٧/٧٦.

ولم يكتف أحمد بن حنبل بمقاطعة المناظرات الفقهية التي كانت تعقد في زمن المأمون فحسب، وكان قبل ذلك قد حرمها أبو بكر الشافعي الأشعري أيضاً، بل حرم عليهم علم الكلام، وبالتالي كان يصعب عليهم خوض السجال الفكري والتحري عن حلول للمشكلات والأسئلة التي يطرحها العصر. لقد كان الحنابلة يعرفون من القرآن والسنة فقط، ولا يجدون حلولاً للمشكلات التي لم يعالجها القرآن أو لم تتطرق إليها السنة النبوية. وأدى هذا الموقف الجامد للحنابلة إلى اعتبار أئمتهم من غير الفقهاء في الدين. وقد أثار هذا الموقف حفيظة الحنابلة حيث ورد على لسان أبو الوفاء علي بن عقيل، وهو من الحنابلة البارزين، ما يلي:

"عجيب ما تسمعه عن هؤلاء الأحداث، أنهم يقولون: أحمد ليس بفقير، لكنه محدث! وهذا غاية الجهل، لأنه قد خرج عنه اختيارات بناها على الأحاديث، بناء لا يعرفه أكثرهم، وخرج عنه دقيق الفقه ما ليس نراه لأحد منهم، وانفرد بما سلموه من الحفظ وشاركهم، وربما زاد على كبارهم. ومن دقيق ما خرج عنه أنه اختلفت الرواية عنه في قسمة الدين، إذا كان في ذمة اثنين، ولم تختلف في نفي صحة القسمة إذا كان في ذمة واحد، وكأن المعنى فيه، إنه إذا كان في ذمة لا تتأتى قسمته، لأن الملتزم له واحد، وليس لمن له الدين من الشريكين إلا حق المطالبة بحق الاشتراك، ولا يكون له إلا ذلك، فكيف يتأتى الانقسام؟ وليس كذلك إذا كان على الاثنين، لأنه لا يمكن أن ينفرد أحد الشريكين المستحقين للدين بما في ذمة أحد الاثنين المستحق عليهما الدين فتصح القسمة"^{١٨٨}.

ونشب صراع بين الحنابلة والخليفة المأمون ومن بعده المعتصم والواثق، إذ حاول الحنابلة تأليب المجتمع البغدادي بشكل خاص ضد هؤلاء الخلفاء وضد المعتزلة والشيعة في آن واحد، ونجحوا في ذلك كثيراً، وبدأوا في عهد الواثق بتنظيم حركة سياسية دينية

١٨٨ الخيون، رشيد د. الحنابلة ببغداد ١-٢. في مجلة "الثقافة الجديدة". العدد ٢٩٩ / آذار-نيسان ٢٠٠١.

تهدف إلى الهيمنة على الخلافة. وتشير المعلومات المتوفرة عن تلك الفترة إلى أن أحمد بن نصر قام بضم جماعة من القواد العسكريين إلى دعوته ساعياً للسيطرة على دار الخلافة. إلا أن أمر محاولته قد افتضح "قبل ساعة الصفر بليلة واحدة، فاعتقل قادة الحركة وطوردوا، ووجد في منزل أحدهم علمان أخضران فيهما حمرة"^{١٨٩}. وبعد مجيء المتوكل للخلافة لم يتعظ الحنابلة بموجة القمع التي شملتهم ويكفوا عن قمع أصحاب الرأي والمذهب الآخر، بل اعتبروا تحول الخليفة المتوكل عن الرأي المعتزلي بمثابة انتصار لهم وعليهم أن يستفيدوا منه لإنزال أقسى العقاب بالآخرين.

تبنى المتوكل (٢٣٢-٢٤٧ هجرية) رأي الحنابلة، "فعاد عن القول بخلق القرآن، وأظهر السنة، ونهى عن الجدل في القرآن، ورفع المحنة، وأمر المحدثين أن يجلسوا للناس، فخرج المحدثون من الحنابلة حتى قيل: إن أبا بكر بن شيبه حدث في جامع الرصافة، فاجتمع إليه ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور فاجتمع إليه نحو ذلك العدد"^{١٩٠}. وعاد الحنابلة في عهد المتوكل إلى اضطهاد وملاحقة مخالفيهم بالرأي والمذهب، إذ بدأت محنة الآخرين ومعاقبة أو ملاحقة من تبنى الرأي القائل بخلق القرآن أو المذاهب الأخرى. يشير الدكتور فهمي سعد في كتابه "العامية في بغداد" إلى هذه الحقيقة بقوله: "وفي سنة ٣٢٧ هجرية خرج جماعة من أهل بغداد لزيارة قبر الحسين في الحائر، فخرج الحنابلة عليهم ونالوا منهم، ووقعت فتنة بين الحنابلة وبين أهل سوقى الضرابين والنحاسين، وهب قائد شرطة بغداد يطارد الحنابلة فقتل منهم وجرح جماعة وأحرق منازلهم، وقبض على جماعة أخرى وضربهم بالسياط، وكبست دار البربهاري فاستتر وقتل الدلاء صاحب

١٨٩ سعد، فهمي د. العامية في بغداد. مصدر سابق. ص ٤٦٨.

١٩٠ المصدر السابق نفسه. ص ٤٦٨.

البريهاري وصلب على الجسر، ونودي بالحنابلة بألا يتعرضوا لمن يريد الزيارة، وإلا نالوا عقابهم^{١٩١}.

ويفترض أن نشير أخيراً إلى أن بين الحنابلة والغزالي اختلافات غير قليلة، رغم اتفاقهما في الكثير من الأمور، ومنها رفضهم المشترك للفلسفة والمنطق أو العلوم المختلفة، إذ أن بعض الحنابلة، كان يأخذ على الغزالي نزعته التصوفية^{١٩٢}. كان أبو حامد الغزالي من أتباع مذهب الأشعري والشافعي. وكان من أشد المحاربين للاتجاهات العقلية في الإسلام والمتصددين لها قولاً وفعلاً. واعتبر جميع الباطنيين من العقلين ملاحدة وشن حملة شعواء ضدهم في الكثير من كتبه، ومنها كتاب "فضائح الباطنية" وقدم العديد من الفتاوى المتشددة حينذاك، مع مواقفه المتمزجة جداً والخالية من أي تسامح مع الفكر الآخر والرأي الآخر المخالف لرأيه في هذا الصدد، وخاصة في تكفير الكثير من الناس المسلمين بسبب تبنيهم لبعض الأفكار العقلية التي تستحق التفكير والاجتهاد والاختلاف. وفي هذا التقى مع الحنابلة على نحو خاص.

والجدير بالإشارة إلى أن أتباع مختل المذاهب الإسلامية لم يتعضوا بدروس الماضي منذ بدء نشوء المذاهب حتى الوقت الحاضر والتي تؤكد بأن من حق الناس اعتناق أي دين شاءوا أ و أي مذهب فضلوا، فهم أحرار في ذلك، وعلى الجميع الالتزام بمبدأ الاعتراف بالآخر والاحترام المتبادل، إذ أنه الدرب الوحيد السليم للتعايش الودي والتسامح في ما بين البشر.

وفي عراق العصر العباسي انتعشت حركة الزهد ومن ثم حركة التصوف، وهي استمرار وتطور لموقف المؤمنين الزهاد منذ العهد الأموي. ومن بين مجموعات الزهاد في العراق نشأت حركة المعتزلة والحركة الصوفية. ولم يكن الدين وحده، كما يشير بحق الدكتور حسين مروة، السبب وراء بروز حركة الزهد والتصوف في العراق. فالزهد بمفهومه العام كان

١٩١ المصدر السابق نفسه. ص ٤٧١.

١٩٢ تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ص ٣٢٦/٣٢٧.

ظاهرة عرفها العراق قبل ذلك وفي عهود سابقة، كما أنها ارتبطت بالدين المسيحي وبالمسيحيين الذين اتخذوا من الأديرة أماكن للزهد والتفرغ للعبادة. كما أنها كانت منتشرة في صفوف اليهود، وخاصة يهود كردستان، إضافة إلى مسلمي كردستان والأيزيدية. فعوامل الزهد ومن ثم حركة التصوف في العراق قد ارتبطت وانبثقت عن الواقع الاجتماعي والسياسي والديني الذي ساد العراق حينذاك والمشكلات التي كانت تواجه الناس، ولكنها لم تكن مقطوعة الجذور الفكرية والاجتماعية عن تاريخ وتقاليد الزهد السابقة في هذا البلد الذي عرف العديد من الشعوب والثقافات والحضارات والأديان والتقاليد العديدة والأوضاع السياسية المتقلبة والعاصفة، إضافة إلى الحروب والكوارث الطبيعية، وهي كلها تعتبر من العوامل التي تساهم في تحريك الناس ودفعهم إلى الزهد والتعبد والتصوف من جهة، وإلى التطرف الفكري والسياسي من جهة أخرى. كما إن التصوف لم يقتصر على أصحاب العقل والرأي، بل مارس التصوف أيضا أصحاب النقل والحديث أيضا، ومنهم أبو حامد الغزالي في العقد الأخير من عمره على نحو خاص. وقد التبس عليه الأمر في آخر حياته حتى اعتبر أن ملكة النبوة فوق ملكة العقل، في حين كان قبل ذلك قد اعتبر ملكة العقل أعلى الملكات^{١٩٣}. وكان بعض الكهنة في المعابد العراقية القديمة في العهود البابلية يمارسون التصوف والزهد التصوفي أيضا. ويعتبر التصوف في العهد العباسي حركة فكرية-اجتماعية-سياسية ذات خلفية دينية ورؤية فلسفية ومضامين إنسانية تمردية أو احتجاجية معارضة باتجاهات إيجابية وسلبية في آن واحد. وكانت وراء هذه الحركة ثلاثة عوامل متميزة:

- رفض المتصوفة لواقع الظلم والجور والفساد الحكومي وغياب العدالة الاجتماعية، وهي ظواهر تفشيت في الدولة العباسية، كما كانت متفشية قبل ذلك في الدولة الأموية وعلى نطاق واسع.
- شعور الكثير من المتصوفة بالعجز عن القيام بأعمال يكون من شأنها إيقاف تلك الظواهر السيئة في الدولة العباسية ودفع الضرر عن المجتمع. وينتج عن الشعور بالعجز عن مقاومة التيار الجارف، وعن إحباط داخلي وشعور بالخيبة ورغبة في الابتعاد والعزلة عن

١٩٣ بدوي، عبد الرحمن د. مؤلفات الغزالي. ط ٢. وكالة المطبوعات . الكويت. ١٩٧٧. ص ١١.

المجتمع وعن الحياة العامة والمسؤولين والغور في أعماق الذات والهروب صوب الله لطلب العون والنجدة منه والاتصاق به والتوحد فيه أو معه.

• إن هذين العاملين، ومن خلال رؤية فلسفية مثالية ميتافيزيقية، قادا هؤلاء الناس إلى التحري عن درب يعوضهم عما هم فيه من محنة، إنها كانت محنة الفكر أو العقل والضمير. فكان الزهد بمفهومه العام والتصوف بمضمونه الفلسفي هو البديل وهو الطريق للولوج إلى باطن الإنسان والتفتيش عن تفسير عقلي أو التحري عن تلك الأسباب التي تضع الإنسان أمام تلك الظواهر، ثم التحري عن ذات الله، أي الغوص في العبادة ومجاهدة النفس في التغلب على حاجات الجسد ورغبات النفس ومحاولة الاستزادة من فيض جود الله.

والتصوف في ضوء ذلك كانت له ثلاثة أبعاد أساسية متشابكة في ما بينها^{١٩٤}، وهي:

• البعد الأول أخلاقي يرفض الظلم والجور والفساد ويدعو إلى الخير والعدل بين الناس وإلى الأستقامة والنزاهة ويستند إلى أرضية دينية عامة وليست خاصة، أي أنه مشترك بين الأديان.

• والبعد الثاني اجتماعي - سياسي يتخذ من موقف المعارضة الفكرية والسياسية الإيجابية والسلبية ومن النظام القائم وطريقة وأسلوب الحكم أساسا في الدعوة إلى الاتجاه التصوفي، إنه احتجاج سلبي أحيانا وإيجابي أحيانا أخرى ضد الواقع القائم.

• والبعد الثالث ينطلق من رؤية فلسفية للأمور تسعى للوصول إلى المعرفة، إلى معرفة الله عن طريق الكشف أو المشاهدة.

وتجسد صيغة التصوف الديني هذه إيمانا يقينيا مطلقا من جانب المتصوفة بالله وحب الله يصل بالمتصوف إلى حد تصور رؤيته له أو رؤية الله من خلال رؤية ذاته، وهي تتضمن في الوقت نفسه محاولة جادة لمعرفة النفس أو لذات المتصوف. وأورد آدم مبيتز في كتابه "الحضارة الإسلامية" ما روي لعلي بن الموفق (المتوفى عام ٢٦٥ هجرية / ٨٧٨ م)

١٩٤ من الجدير بالإشارة إلى أن ليس جميع المتصوفة كانوا يمتلكون هذه الخصائص الثلاث، إذ كان بعضهم يكره الفلسفة ويراهن فسادا ما بعده فساد، وكفرا ما بعده كفر، ومدخلا للسقوط في الإلحاد. ومن يتتبع الغزالي سيجد هذه الحقيقة، رغم أن الغالبية العظمى من المتصوفة يمتلكون هذا الحص والخيال والرؤية الفلسفية، بغض النظر عن الوجهة العامة لتلك الفلسفة أو الرؤية.

من دعاء لا يتماشى في صميمه مع ظاهر الإسلام، وهو قوله. "اللهم إن كنت تعلم أنني أعبدك خوفاً من نارك فعذبني بها، وأن كنت تعلم أنني أعبدك حبا مني لجنتك فأحرمنيها، وأن كنت تعلم أنني أعبدك حبا مني لك وشوقاً إلى وجهك الكريم، فأبحنيه وأفعل بي ما شئت" ١٩٥.

والتصوف يجسد في الوقت نفسه محاولة لمجاهدة النفس، والتخفف من حاجات الجسد، وكبت الرغبات باعتباره طريقاً للوصول إلى المعرفة، أي إلى معرفة الله أو الذات. وهذه المعرفة تأتي من وجهين هما: "من عين الجود، وبذل المجهود." وكان المتصوفة في رؤيتهم الفلسفية والروحية يعبرون عن موقفهم من مفهوم ومضمون الحياة الدنيا والآخرة، وموقفهم من الله وعلاقة الإنسان به وبقية العباد وبالمجتمع وعلاقة كل ذلك بالسلطة. وكان للمتصوفة اتجاه عقلي يستند إلى رؤية مزدوجة للأمور: رؤية ظاهرية وأخرى باطنية. وسمحت لهم هذه الرؤية التشخيصية، التي تنطلق من آيات واردة في القرآن، إلى القول بمبدأ التأويل والذي يتضمن التفسير والأجتهاد وفق الرؤية الذاتية للمتصوفة ووفق الظروف المكانية والزمانية التي يوجد فيها المتصوفة. وهو أمر بالغ الأهمية ويفسح في المجال رؤية غير جامدة للأمور أو للنصوص الواردة في القرآن أو في السنة المحمدية. ومن هنا جاء قولهم "سقوط الشريعة إذا كشفت الحقيقة"، إذ أن الحقيقة المكتشفة تلغي الشريعة القديمة التي كان معمولاً بها حتى ذلك الحين وتحل محلها الشريعة الجديدة أو المواقف المتجددة إزاء القضايا التي تواجه الإنسان كفرد أو المجتمع بشكل عام، وبمعنى آخر أن القضية مرتبطة بالزمان والمكان، أي بالتحويلات التي تجري عبر الزمان والتغير في المكان. وهذا يعني بالتحديد أن الشريعة الإسلامية على تعددها، بسبب ارتباطها بالمذاهب المختلفة، ليست نصوصاً ثابتة وجامدة، بل يمكن تغييرها أو التباين معها وتكييفها للتغيرات الطارئة على الأرضية التي وضعت بسببها والزمان والمكان اللذين حددا

١٩٥ ميتز، آدم. الحضارة الإسلامية. مصدر سابق. ص ٤٧١.

مضمونها. ومثل هذا الوقف لا ينسجم مع السلفيين الأصوليين المتزمتين أو المحافظين الجامدين. والجوانب البارزة والمهمة في حركة التصوف في العهد العباسي، التي انطلقت من مواقف مناهضة لسياسات العباسيين حينذاك، تجلت في أهتمامها الملموس بالإنسان وعلاقته بالله وبالسلطة، فأكدت ما يلي:

● أن الإنسان لا يحتاج إلى وسيط بينه وبين الله، فهو قادر أن يرى الله ووسيطه قلبه. فالإنسان قادر على الفناء في الرب أو الاتحاد والتطابق معه بمعنى الحلول. وكان هذا الموقف يلغي عمليا دور الوسيط، سواء الخليفة، باعتباره حاكما ظالما وفسادا، أم رجال ورجال الدين باعتبارهم مساندين له وعاملين معه وساكتين عن مفاصده. وكان هذا الرأي مرفوضا من جانب الحاكم أو الخليفة باعتبار الأخير "ظل الله على الأرض وخليفة محمد على المسلمين." ويبدو هنا مفيدا، في سبيل التعرف على التفاعل الفكري بين المسلمين والمسيحيين، عقد مقارنة بين اتجاهات الفكر الغنوصية أو الأدرية التي كانت تبحث عن الحقيقة الإلهية التي "... تنتج عن تجربة موحدة تمكن الإنسان من الوصول إلى الله ومن الاتحاد به اتحادا حقيقيا"^{١٦٦}. وكان هذا الاتجاه يلغي دور رجال الدين، إذ أن الله لا يحتاج إلى وسيط بينه وبين الناس، إذ أن علاقته بالناس مباشرة ويومية. فهو موجود في كل مكان وفي كل لحظة، وعلى الإنسان أن يكتشف ذلك بنفسه وليس من خلال آخرين.

● وعندما يبلغ الإنسان من العلم مداه يستطيع أن يتمتع بالإلهام الإلهي الذي يفيض على قلوب العارفين من ينبوع الجود الإلهي، وبالتالي فهو قادر على التأويل والتمتع بروية الباطن من النصوص القرآنية ونصوص السنة والتي هي في حقيقة الأمر غير ظاهرها. وهنا يكون في مقدور المتصوفة أن يرفضوا تفسيرات الخلفاء ورجال الدين الرسميين للنصوص القرآنية ونصوص السنة، إذ أن ظاهر الشيء ليس باطنه، والعكس صحيح أيضا مع إمكانية التطابق بينهما.

١٦٦ تاريخ الفلسفة العربية، ج١، ص ١٠١.

إلا أن الجانب العقلي والحسي عند المتصوفة كان يغيب أو يفقد معناه في خضم التركيز على القلب والعاطفة. فالمتصوف عاشق أبدا، عاشق للذات الإلهية، ذائب فيها، وهي بالتالي ليست سوى ذاته، إنه عشق الذات، فذاته الإنسانية تذوب، وتتحد، وتحل بذات الله لتصبح ذاتا واحدة، إنها ذات الله، انها ذاته، وأنها ذات الحبيب. لنستمع هنا إلى رابعة العدوية ماذا تقول في حب الله: ١٩٧

أحبك حبين، حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمّن سواكا
وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

وبرز بين المتصوفة عدد كبير من الشعراء الذين جسّدوا رؤيتهم الفكرية الفلسفية في شعر صوفي بديع ورقيق ورفيع المستوى يجسد حبا ووجدا متميزا وخيالا خصبا وروحا فياضة وعذوبة جميلة وحيوية فائقة في التعبير المركب البالغ التعقيد والحمال لأوجه متعددة لما كان يجول في خاطر الإنسان ووعيه الديني الخاص عندما يكون هذا الإنسان غائرا في عزلته مولها في حب الله او في حب نفسه أو حب غيره، وحالما بأخرته ومعبرا عن إحباطاته الذاتية أيا كانت أسبابها ودوافعها. كما برز منهم على سبيل المثال لا الحصر شعراء مثل إبراهيم بن أدهم والبلخي ومعروف الكرخي والحارث بن أسد المحاسبي وذو النون المصري والسرقطي وأبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي وأبو حمزة الصوفي وأبو سعيد الخزاز والترمذي، ورابعة العدوية، إضافة إلى الشيخ الجليل الحلاج وغيرهم من المتصوفة.

١٩٧ شاخت، جوزيف وبوزورث، كليفورث. تراث الإسلام. الجزء الثاني. الطبعة الثالثة. الفصل الثامن.

مصدر سابق. ص ٦٨.

وعانى الزهاد والمتصوفة صنوف العذاب على أيدي الخلفاء الأمويين والعباسيين بسبب زهدهم ورفضهم للظلم والفساد ونهب أموال العباد الموضوعة أمانة في أعناقهم وفي بيت المال. ويعتبر الحسين بن منصور الحلاج نموذجا متميزا للصوفي المؤمن والمناهض العنيد للظلم والفساد والمتحمل لصنوف التعذيب والقبول بالموت في سبيل ما كان يؤمن به. كما كان من المساندين لحركات المقاومة الفكرية والسياسية المناهضة للظلم والفساد والاستغلال، مثل حركة الزنج وحركة القرامطة^{١٩٨}. كتب الدكتور فهمي عبد الرزاق سعد في كتابه الموسوم "العامية في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة" مقطعا مهما يعبر فيه عن حقيقة الحلاج وموقفه الفكري السامح ومشيرا إلى التهم التي وجهت له والتي كانت سببا في قتله ما يلي: "أتهم الحلاج أنه كان في دعوته معتزليا مع المعتزلة، وإماميا مع الإمامية وسنيا مع السنة. وإذ يتجه الظن إلى أن هذا من خداع الحلاج، إلا أننا نرى أن ذلك كان من عقيدة الحلاج وطريقته الدعائية. وتوضحه لنا رواية عبد الله بن طاهر الأزدي إذ قال: كنت أخاصم يهوديا في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له: يا كلب. وصادف مرور الحلاج فاستنكر ذلك، فاعتذرت إليه ثم قال: يا بني الأديان كلها لله، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم بل اختيارا عليهم، وأعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي القاب مختلفة واسماء متغايرة والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف، ثم أنشد شعرا في ذلك. وكان الحلاج يقول: ما تمذهبت بمذهب واحد من الأئمة جملة، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشدّه"^{١٩٩}.

وعلى نفس الأرضية الفكرية والدينية المعارضة عرف المجتمع العباسي في العراق "إخوان الصفاء وخلان الوفاء" والرسائل الموسوعية التي كتبها. وإذا كان الهروب من

١٩٨ مكارم، سامي. الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون. درا رياض الرئيس للكتب والنشر. لندن. ١٩٨٩. ص ٤٠/٤١.

١٩٩ سعد، فهمي عبد الرزاق د. العامية في بغدا في القرنين الثالث والرابع الهجريين. الأهلية للنشر والتوزيع. بيروت. ١٩٨٣. ص ٣٣٤.

الواقع والغور في الزهد والعبادة من السمات المميزة للجماعات الصوفية في البصرة، فإن الأقتراب من الواقع والحياة الاجتماعية والتأثير فيها في سبيل تغييرها نحو الأحسن وإقامة المدينة الفاضلة كانت من السمات البارزة والمميزة لإخوان الصفاء ولمضمون الرسائل التي أعدوها ونشروها عبر الوراقين حينذاك. وإذا كان التصوف الذي اقترن بالاختلاء إلى النفس والابتعاد عن الدنيا قد تسبب باتخاذ موقف مناهض لهم من جانب الخليفة والولاة العباسيين، فإن دعوة إخوان الصفاء إلى مواجهة الواقع القائم وتغييره قد وضعتهم أمام أحد خيارين: إما الكشف عن أنفسهم، وبالتالي مواجهة عقاب السلطة الذي لا يرحم، وإما المغالاة بالتقية من خلال عدم الكشف عن أسماء محرري تلك الرسائل الذين جسدوا بدقة كبيرة أفكارهم واتجاهاتهم السياسية والاجتماعية والفلسفية، والتي تداخلت فيها الاتجاهات اللاهوتية بالمواقف الإنسانية والنزعات المادية بمعنى اقترانها بوعيهم للواقع القائم وعلاقتهم الحميمة بالناس. والخوف من الكشف عن الأسماء من قبل علماء يتسمون بذلك المستوى المتقدم من الفكر والوعي الاجتماعيين اللذين تبلورا في رسائلهم، يأتي بمثابة تأكيد إضافي على الظلم الذي كان يلحق بالناس المفكرين وأصحاب المذاهب المخالفة لمذهب وفكر السلطة والدين الرسمي. ورغم كل محاولات الوصول إلى حقيقة كاتبي تلك الرسائل، فإن العالم الإسلامي ما يزال في إطار التخمين بأسماء محرريها، فهي غنية بما تعالجه من قضايا فكرية وعملية، إذ أنها تجسد علاقة هذه الجماعة من المفكرين والسياسيين بالمجتمع وبعلموم ذاك الزمان وهموم الناس اليومية وطموحاتهم من جهة، "ولها معرفة (بأصناف العلم وأنواع الصناعة)"، "وأنها تألفت بالعشرة، وتضافت بالصدقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة. فوضعوا بينهم مذهباً .. وصدقوا خمسين رسالة في جميع اجزاء الفلسفة علميا وعمليا، وأفردوا فهرسا وسموه رسائل إخوان الصفاء، وكتبوا فيه أسماءهم وبثوها في الوراقين، ووهبوا للناس... " ٢٠٠، من جهة

٢٠٠ مروءة، حسين، النزعات المادية في الإسلام. الجزء الثاني. مصدر سابق. ص ٣٦٠.

أخرى. ونقلا عن أبي حيان التوحيدي فأن هذه الجماعة كانت في البصرة. والبصرة كانت حينذاك مركزا مهما للحركات والمذاهب الفكرية للمعتزلة والمتصوفة والأسماعيلية وغيرها، كما كانت مركزا متقدما للمعارضة السياسية.

كان إخوان الصفاء ينتمون إلى الفرق العقلية ذات الاتجاه التوحيدي والتأويلي للقرآن والسنة، والقائلة بامتلاك الإنسان الفرد للعقل القادر على التمييز بين الأشياء ودليله إلى المعرفة ورفض الوصاية أو فرض الشريعة عليه. فهم الذين قالوا: "وَجَعَلَ (اللَّهُ) صُورَةَ الْإِنْسَانِ خَلِيفَتَهُ فِي أَرْضِهِ لِتُدَبِّرَ خَلْقَهُ فِي الْعَالَمِ السُّفْلِيِّ لِيَصِيرَ عِنْدَ نَقْلَتِهِ زِينَةً لِلْعَالَمِ الْعُلِيِّ. وَجَعَلَ نَفْسَهُ عِلْمًا بِالْقُوَّةِ فَعَالَةً بِالطَّبِيعِ، وَلَمْ يَخْلُهَا مِنَ الْفَوَائِدِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْتَأْيِيدَاتِ الْإِلَهِيَّةِ، لِتَتَوَصَّلَ بِذَلِكَ إِلَى مَعْرِفَةِ جَمِيعِ مَا فِي هَذَا الْعَالَمِ"^{٢٠١}. وإخوان الصفا لا يختلفون في ذلك عن المتصوفة أو الأسماعيلية مثلا. وقد أعطت هذه الجماعة اهتماما خاصا للعلم والحكمة العقلية وربطت بين الطرق العقلية والتجربة العملية وأكدت على أن البراهين ميزان العقول وبرزت بشكل واضح أهمية العمل، رغم أنها ابتعدت عن البحث في موضوع الله. فالله بالنسبة لها هو الذات والوجود في آن، فهو الواحد الموصوف بالجلالة والعظمة^{٢٠٢}. ورفضت جماعة إخوان الصفاء فكر الجبريين القائل بالقضاء والقدر اللذين لا مرد لهما وفق ارادة الله. إذ لو كان الأمر كذلك لما حق لله محاسبة ومعاقبة المخطئين، إذ أنه يكون هو السبب وراء تلك الأخطاء باعتبارها ناجمة عن إرادته وقراره. ولها في تفسير القضاء والقدر والجنة والنار رأي آخر غير الرأي التقليدي لأهل الحديث والتفسير الحرفي لما جاء في القرآن من نصوص بهذا الخصوص. وهي اضافة إلى ذلك لا تعترف بوجود المعجزات.

ويؤكد إخوان الصفاء برسائلهم أنهم لا يرون اختلافا بين الأديان ولا يجدون ضيرا من الاختلاف في الأراء بل يعتبرون ذلك ظاهرة طبيعية حيث يقولون: " واعلم أن الناس

٢٠١ (غالب ص ٣٧)

٢٠٢ (غالب ص ٢٤ و ٨٦)

مختلفون في آرائهم ومذاهبهم، كما هم مختلفون في صور أبدانهم وأخلاق نفوسهم وأعمالهم وصنائعهم^{٢٠٣}، كما كانوا ينصحون أتباعهم "بأن لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعها"^{٢٠٤}.

وابدى إخوان الصفاء اهتماماً بالغاً بالرياضيات والفلك وعلم النجوم والمنطق، وكذلك في العلوم التطبيقية، أي بالصناعة وأصحاب الصنائع. يشير د. عبد العزيز الدوري بشكل مناسب إلى أن إخوان الصفاء يقدمون "أتم وصف للصنائع في القرن الرابع الهجري. ففي هذه الرسائل نجد الحرف مصنفة بأشكال مختلفة وفق أسس متعددة"^{٢٠٥}. ويستنتج الدوري من العرض الوارد في الرسائل بهذا الشأن مسألتين مهمتين هما: المستوى الصناعي المتقدم والنطاق الواسع نسبياً للصناعات، كما يلقي ضوءاً على الفكر الاقتصادي في تلك الفترة^{٢٠٦}. وإذا كان هذا صحيحاً، وهو كذلك، فإن من الصحيح القول أيضاً بأن هذه المجموعة من الناس تميزت بمستوى فكري وسياسي رفيعين تعبر عنهما وجهة معالجة الموضوعات.

ويبدو من مجمل رسائل إخوان الصفاء أن هذه الجماعة الموسوعية الواعية كانت تلتقي مع المعتزلة والإسماعيلية والمتصوفة في جملة من الاتجاهات الفكرية المهمة مثل التوحيد وخلق القرآن وعدم جمود الشريعة والتأويل الباطني للقرآن والتغيير الممكن للشرائع

٢٠٣ غالب، مصطفى د. إخوان الصفاء. في سبيل موسوعة فلسفية ٢٠. منشورات دار ومكتبة الهلال. القاهرة. ص ١٠٦.

٢٠٤ - لويس، برنارد. أصول الإسماعيلية. ترجمة خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب. دار الكتاب العربي. القاهرة. ١٩٤٧ ص ٩٤-٩٧.

- سعد، فهمي عبد الرزاق. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٣٣٤.

٢٠٥ الدوري، عبد العزيز. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مصدر سابق. ص ١١٤.

٢٠٦ المصدر السابق نفسه. ص ١١٥.

بالارتباط مع التغيرات التي تطرأ على الواقع القائم. وأخذوا بعلم النجوم باعتباره طريقاً لمعرفة المستقبل وتجنب المخاطر عند معرفة احتمال وقوعها. نقل حسين مروة النص التالي حول فوائد علم النجوم عن الرسائل: "... واعلم يا أخي ان في معرفة علم النجوم فوائد كثيرة. منها، ان الإنسان إذا علم ما يكون من حادث في المستقبل، او كائن بعد أيام، امكنه ان يدفع عن نفسه بعضها، لا بأن يمنع ويدفع كونها، ولكن يتحرز منها، او يستعد لها، كما يفعل سائر الناس، ويستعدون لدفع برد الشتاء بجمع الدثار، ولحر الصيف بأخذ الكن^{٢٠٧}، ولسني الغلاء بالأدخار، ولمواضع الفتن بالهرب منها والبعد عنها، وترك الأسفار عند المخاوف...^{٢٠٨}. ويبدو انهم كانوا على قناعة بعدم احتمال ظهور انبياء جدد بعد النبي محمد بالارتباط مع تغير الواقع والحاجة إلى الجديد في التشريع ووفق حركة الكواكب والنجوم.

ورغم صعوبة التعرف على كاتبي تلك الرسائل فإن محرريها بذلوا جهداً خاصاً في أن تكون رسائلهم في معارضة الحكم العباسي غير مباشرة، رغم انها واضحة لمن يقرأها ويسعى إلى فهمها. إذ أنهم كانوا في موقف المعارض والرافض للحكم العباسي باعتباره نظام حكم ظالم وفساد، ودعوا إلى إقامة البديل الذي يرويه مناسباً للمسلمين. كما أنهم كانوا يدعون إلى إقامة المدينة الفاضلة باعتبارها دولة أهل الخير إذ قالوا في ذلك: "وينبغي لنا أيها الأخ بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوة الإخوان أن نتعاون ونجمع أجسادنا ونجعلها قوة واحدة، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً، ونبني مدينة فاضلة روحانية، ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الأكبر الذي يملك النفوس والأجساد... وينبغي أن يكون أهل هذه المدينة قوماً أختاراً حكماء فضلاء مستبصرين بأمور النفوس وحالاتها وما يتبع ذلك من أمور الأجساد وحالاتها. وينبغي أن يكون لأهل

٢٠٧ وكلمة الكن تعني غطاء للوقاية من الشمس.

٢٠٨ مروة، حسين. النزعات المادية في الإسلام. مصدر سابق. ص ٤١٤/٤١٥.

المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة يتعاملون بها فيما بينهم، وأن يكون لهم سيرة أخرى يعاملون بها أهل المدن الجائرة...^{٢٠٩}، ويرون أن تكون البنية الاجتماعية لهذه المدينة قائمة على مراتب أربع: "إحداها، مرتبة أرباب الأركان الأربعة ذوي الصنایع. والثانية، مرتبة ذوي الرياسات. والثالثة، مرتبة الملوك ذوي الأمر والنهي. والرابعة، مرتبة الإلهيين ذوي المشيئة والإرادة"^{٢١٠}. ويمكن أن يلاحظ الإنسان هنا تأثير الجمهورية الفاضلة لأفلاطون أو ملاحظات الفارابي عن المدينة الفاضلة على فكر ومدينة إخوان الصفاء البصرية. وشكل نشاط إخوان الصفاء غير الملموس بشكل مباشر عاملا فعلا ومؤثرا من الناحية الفكرية والسياسية والإعلامية على تحشيد القوى وبلورة الاتجاهات المناهضة التي كانت تسعى إلى القضاء على حكم العباسيين في العراق. ورغم الستار الذي أسدل على أسماء محرري تلك الرسائل، فهم كما يبدو كانوا معروفين لأبناء جيلهم في البصرة، كما يشير إلى ذلك أبو حيان التوحيدي^{٢١١}.

لم تكن الأنقسامات المذهبية في الإسلام من نتاج العصر العباسي وحده. فأغلب تلك الأنقسامات بدأت من الناحيتين السياسية والاجتماعية في فترة الخلفاء الراشدين ثم تطورت وتفاقت في العهد الأموي، وتبلورت أكثر فأكثر على شكل فرق ومذاهب فقهية عديدة، كما اتخذت أبعادا ومضامين جديدة في العصر العباسي. فهي من جانب دليل حيوية واستعداد على الاختلاف في التفكير والاجتهاد، ولكنها في الوقت نفسه دليل على وجود مشكلات سياسية واجتماعية كانت تتراكم باستمرار وكانت تستوجب التفكير والاختلاف والحل. ويمكن أن يلاحظ ذلك في واقع حركة الشيعة وتنوعها وتعدد فرقها، أو حتى في تنوع المذاهب السنية وفي العديد من الحركات الفكرية والسياسية والجماعات الكبيرة والصغيرة

٢٠٩ غالب، مصطفى. إخوان الصفا. مصدر سابق. ص ١٩١.

٢١٠ مروة، حسين. النزعات المادية في الإسلام. مصدر سابق. ص ٣٨١.

٢١١ مروة، حسين. النزعات المادية في الإسلام. مصدر سابق. مروة ص ٣٦٠.

التي ظهرت في المجتمعات الإسلامية على امتداد العصر العباسي، سواء كان ذلك في العراق أم في المناطق التابعة للدولة العباسية. فبدايات الشيعة مثلا كانت منذ أن نشب الصراع على الخلافة بعد وفاة محمد وبعد أن وقع الخيار على أبي بكر الصديق من جانب أكثرية الصحابة. ثم برز هذا الاختلاف بوضوح أكبر بعد وقوع الاختيار للخلافة على عمر بن الخطاب ومن ثم على عثمان بن عفان دون علي بن أبي طالب في الحالات الثلاث. وعندما اغتيل عثمان بن عفان نشأت عوامل جديدة لتطور وتبلور التيار المخالف لعلي بن ابي طالب ونمو واتساع التيار المؤيد لعلي بن أبي طالب في آن واحد. وكانت معركة صفين ومطالبة معاوية بن أبي سفيان بالخلافة، ومن ثم رفض القبول بخلافة علي بن أبي طالب، وأخيرا أعلن نفسه خليفة على المسلمين، ثم نجاح عملية اغتيال علي بن أبي طالب من جانب أحد أتباع مذهب الخوارج، كرس ذلك الانشقاق الكبير في الإسلام. وعندها تعزز الحكم الأموي بالشام في عهد معاوية، بعد ان تنازل الحسن بن علي له عن الخلافة، رغم أن أتباع الحسن بن علي بن أبي طالب لم يوافقوه أو يتفقوا معه على هذا التنازل، إذ أعلنوا ولائهم لأخيه الحسين بن علي بن أبي طالب. وبدأ الحسين يطالب بالخلافة لنفسه في عهد يزيد بن معاوية بن أبي سفيان. وكانت نتيجة ذلك دخول الحسين وقله من صحبه في معركة غير متكافئة قتل فيها الحسين وجمهرة من افراد عائلته وانصاره. وأصبح استشهاد الحسين وصحبه وأسر أفراد عائلته من النساء والأطفال وسبيهم إلى الشام، معلما أساسيا من معالم التشيع لعلي بن ابي طالب وعائلته من بعده وأحد العوامل الأساسية لقيام المذهب الشيعي لاحقا وتبلوره ثم تميزه بالولاء لبيت علي بن أبي طالب في العهد العباسي عن بقية المذاهب، ومن ثم أنقسامه إلى فرق متعددة باتجاهات متباينة ومتناقضة.

فالخلاف بدأ اذن بعد وفاة محمد وتبلور اكثر فأكثر، ولكنه كان منصبا من حيث الأساس على قضية واحدة هي: حق علي بن أبي طالب ومن بعده أبناءه من زوجته فاطمة الزهراء بنت محمد من زوجته خديجة الكبرى بالخلافة أو الإمامة على المسلمين، فهو بهذا المعنى اعتبر من جانب آل علي بن أبي طالب، حق "إلهي" مطلق حباهم الله به دون

غيرهم. وقد دخل هذا في صلب أصول الدين عند الشيعة باعتبار الإمامة أحدها. وأن ما حصل بعد ذلك ليس إلا ظلماً وجوراً لحق أو ظلماً حلّ بأهل البيت وحرماً من ممارسة حقهم "الإلهي" المشروع. ومن هنا يتبين للباحث بوضوح أن الشيعة بمختلف مدارسهم كانوا السباقين وقبل الأمويين والعباسيين في طلب وتثبيت مبدأ الخلافة الوراثية السلالية لعلي وأبنائه وأحفاده من بعده. فهم يريدونها محصورة من الناحية النظرية والعملية بأل علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي العربي، في حين سعى الآخرون، سواء كانوا من الأمويين أم من العباسيين، إلى تثبيتها في فروع أخرى من صلب عبد مناف القرشي العربي. فالعلويون، وهم من المذاهب الشيعية، والأمويون والعباسيون، وهم من المذاهب السنية، يتفقون من حيث المبدأ في أن تبقى الخلافة محصورة بالعرب وبقریش وبالرجال منهم فقط، ثم يختلفون بعد ذلك على البيت الذي يفترض أن يتولى أفراده الخلافة على المسلمين. وهم جميعاً يضعون أنفسهم في هذه المسألة في تعارض مع مبدأ الشورى الذي ورد في القرآن وفي السنة النبوية. والشيعة الإمامية على اختلاف مدارسهم ينطلقون في مطلبهم هذا من ثلاث مسائل، إذ أنهم يرون أو يعتقدون:

١- بأن الله قد أوصى في مواقع شتى بصورة مباشرة أو غير مباشرة على حق علي بن أبي طالب في وراثته محمد بالإمامة على المسلمين. وأن هذا الحق ليس مجرد رغبة من أنصاره الشيعة، بل أنها جاءت على لسان محمد في خطبة الوداع. وهم يسعون إلى تقديم العديد من النصوص لتأكيد ذلك، رغم أن النصوص المشار إليها تحمل أوجهاً عديدة قابلة للتفسير والاجتهاد.

٢- وبأن أبناء علي بن أبي طالب من فاطمة الزهراء بنت محمد هم في مسألة "العصمة" عن الخطأ والزلل لا يختلفون عن النبي محمد ولا عن علي بن أبي طالب. وهذه العصمة جاءت بأذن الله وهو الذي حباهم بهذه الميزة الاستثنائية، إذ أن العصمة لله وحده، وهو الذي يمنحها لمن يشاء من رسله وأوصيائه على الأرض.

٣- وأن الخلافة ينبغي أن تكون لمن هم أكثر علما ومعرفة وعصمة. وهذه الخصائص يتميز بها أبناء علي بن أبي طالب من فاطمة الزهراء بنت محمد أولا وقبل كل شيء، وبالتالي فهم أجدر من غيرهم بإمامة المسلمين.

وهذه المسائل الثلاث اجتهادية يمكن القبول أو الطعن بها، رغم إنها لا تصمد أمام المحاكمة العقلية والمنطقية لخصائص الإنسان، وأمام ما جاء في القرآن حول الشورى، وما جاء في القواعد التي دعا إليها محمد بن عبد الله، وتلك التي أخذ بها علي بن أبي طالب أيضا في حياته ونشاطه، والتي تتجلى في موافقته وأقراره باختيار المسلمين لإبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان لمركز الخلافة، علماً بأن كان في الحالات الثلاث مرشحا للمركز ذاته، بغض النظر عن مدى قناعته بهم والتباين في جدارة كل منهم لهذا المركز، إذ أنه وافق: أولاً، على ممارسة مبدأ الشورى، وثانياً، على اختيار الأكثرية لهم، وثالثاً، رفض الفتنة بين المسلمين وجنب المجتمع حينذاك النزاع ونزيف الدم. وهي مسائل مهمة وجوهرية، ورابعاً تميز موقفه بالحصافة والحكمة وبعد النظر والقناعة بعدم وجود موقف محدد للنبي محمد لتوليهِ الخلافة من بعده، خاصة وأنه المبشر بالشورى. يضاف إلى ذلك قول القرآن "لا فرق بين عربي أعجمي إلا في التقوى، إن أكرمكم عند الله أتقاكم"، وهذا يعني أن من حق كل مسلم ومسلمة تولى الخلافة أو الإمامة. ومن هنا برهن علي بن أبي طالب على نضجه الرفيع وحكمته واحترامه الجم لإرادة النخبة التي تم الاتفاق على قيامها بالاختيار، وهي لا تعبر بالضرورة عن إرادة المجتمع، وبغض النظر عن المناورات التي كانت تجري خلف الكواليس بين القبائل المختلفة وتفضيلهم هذا دون غيره لأسباب قبلية، مع احتمال وقوع خطأ في مثل هذا الاختيار. كما أن من تتبع حياة أبناء علي بن ابي طالب ممن كان يحق لهم، حسب رأي الشيعة بالإمامة والخلافة، ورغم كونهم كانوا من الزاهدين والمؤمنين، فلا يمكن اعتبارهم معصومين عن الخطأ أو الزلل، أو أنهم أعلم من غيرهم أو أكثرهم معرفة بأمور الدنيا. لا يشك الإنسان في أن أبناء، أحفاد علي بن أبي طالب سعوا في الغالب الأعم ليحافظوا على مركز العائلة الفقهي من خلال الدراسة والتضلع

بالعلوم الدينية، كما تميزوا بالزهد والعفة، ولكن لم يكن هذا وقفا عليهم دون غيرهم من البشر. كما أنهم واجهوا مصاعب جمة وقاسوا من عذابات غير قليلة بسبب تلك المواقف، ولكنهم لم يكونوا وحدهم في ذلك. ورغم كونهم كانوا أفضل ممن تبوأوا مركز الخلافة من الأمويين أو العباسيين، ولكنهم حتى في هذا لم يكونوا متفردين. وعلى العموم لا يمكن أن تكون مثل هذا المسائل مطلقة، فهي من الأمور النسبية ومسائل جوازية لا يمكن البت بها كما يفعل الشيعة، وأن كانت الاختلافات بين الفرق الشيعية الكثيرة غير قليلة إزاء تلك المسائل أيضا. وكان الخلاف بين المعتزلة والشيعة، رغم وجود نقاط اتفاق كثيرة، يدور حول مسألتين هما "الوصية للإمام وعصمته"^{٢١٢}.

ومع أن أئمة الشيعة يؤكدون موقفهم الثابت من أن المعرفة تأتي من عند الله، وهو وحده العارف والعليم والقادر والقدير، فأنهم أكدوا ذلك باتجاهين متناقضين:

- أحدهما جامد وغير عقلاني، وأعني به تأكيدهم على العصمة من الخطأ، وبالتالي حصر حق الإمامة على المسلمين بأبناء علي بن ابي طالب من فاطمة الزهراء بنت الرسول محمد وتوقفها عند المهدي المنتظر.
- وثانيهما عقلاني ومعرفي نسبي يؤكد قبولهم بالاجتهاد العقلي عند غياب النص القرآني والنص الرسولي ونصوص من الإئمة الأثنى عشر. اي في غياب أحد تلك المراجع يحق للمرجعية الدينية أن تجتهد في إعطاء حكم شرعي بهذه القضية أو تلك أستنادا إلى الرؤية العقلية وارتباطا بالواقع القائم. وإزاء الحق في الاجتهاد العقلي يختلفون عن أهل السنة والجماعة، أو عن المذاهب السنية عموما، التي تأخذ بالقياس دون الاجتهاد، علما بأن جماعة المذهب الحنفي يأخذون بذلك إلى حدود بعيدة. ويلتقي الشيعة بالمعتزلة في هذا الجانب أيضاً.

٢١٢ سعد، فهمي د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٤٦٦.

وفي ضوء الحق في الاجتهاد أنطلقت من المذهب الشيعي الكثير من الحركات الفكرية والسياسية، المعتدلة منها والمغالية، يساراً ويميناً. فقد ظهرت مجموعات مذهبية شيعية عديدة تختلف عن الشيعة التقليدية الأثنى عشرية أو الأمامية، علماً بأن الذين ثبتوا على الأثنى عشرية لم يذهبوا في الاجتهاد مذهباً بعيداً ولم يختلفوا كثيراً عن المذاهب السنية من حيث الجوهر إلا في موضوع الخلافة وحصرها تحديداً بآل علي بن أبي طالب. ثم ترتبت على هذا الاختلاف الأساسي إزاء شخص الإمام وعصمته اختلافات جديدة في القرون اللاحقة وتراكمت مقترنة بالكثير من المظالم التي وقعت على الشيعة لتتحول إلى انقسام مذهبي معقد ومتصارع. واتخذ الاختلاف صيغاً ومضامين جديدة نتيجة احتكاك الشيعة بالشعوب والثقافات الأخرى كالفارسية والهندية أو حتى اليونانية، وكذلك بالديانات الأخرى، كما هو الحال بالنسبة إلى المذاهب والحركات الفكرية والسياسية الأخرى في الإسلام.

لعب المجتمع العباسي من جهة، ولعبت الدولة العباسية من جهة أخرى، دورين مختلفين في التأثير الفكري والسياسي على الشيعة بشكل عام. فمن جانب فتح المجتمع العباسي بإشكالياته الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبطبيعته الإثنية والثقافية المتنوعة والمتعددة وباحتكاكه بالثقافات والحضارات والفلسفات الأخرى أمام الشيعة باباً واسعة ومجالاً رحباً للتلاقح الفكري والفلسفي والسياسي والقبول بمبدأ الرؤية العقلية النسبية والاجتهاد، ومن جانب آخر أضرت الدولة العباسية بالشيعة من خلال تشديد الاضطهاد والإرهاب والعزل أو الاغتيال السياسي بحقهم، إذ أدت بهم إلى مزيد من التشبث الشيعي والانغلاق على الفرق الإسلامية الأخرى ورفض المشاركة في الحكم إلى جانب المذاهب الإسلامية الأخرى، والبقاء الدائم في المعارضة للدولة وسياساتها المختلفة في العراق. وكان الجانب الثاني له تأثير إيجابي أيضاً، إذ دفع بالشيعة تحت ضغط الإرهاب إلى تبني المشاكل الاجتماعية والاقتصادية للفئات الكادحة من المجتمع، ومنهم الموالي. ولهذا السبب أيضاً برزت بين أوساط الشيعة الكثير من الحركات الفكرية والسياسية التي

اتخذت من الدين قاعدة لحركاتها السياسية والتي تميزت بوعي اجتماعي أعمق وأكثر تحررا ودفاعا عن المحرومين والمضطهدين والمستغلين في المجتمع، إذ لم يبق الخلاف مع الدولة العباسية محصورا في موضوع الخلافة وحق آل علي بن أبي طالب في ذلك، بل حقهم كمحرومين من ممارسة السلطة. ولكن هذا لم يغير من حقيقة أن الخلاف الجوهري والمركزي كان شاخصا باستمرار، ونعني به موضوع الإمامة على المسلمين والعصمة أو موضوع السلطة السياسية والدينية.

تسبب الصراع بين العلويين والعباسيين في إطار الدولة العباسية إلى اغتيال الكثير من أئمة الشيعة من أهل بيت علي بن أبي طالب ممن كانوا يطالبون علنا أو سرا بحقهم في الخلافة. إن هذه المطالبة التي اقترنت بحقيقة زهد وصلاح وإيمان هؤلاء الناس قد أدت إلى توسيع الهوية وتعميق الخلاف واعتبار المشكلة غير قابلة للحل، خاصة وأن الدولة العباسية لم تعترف بهذا المذهب رسميا، في ما عدا فترة قصيرة من حكم المأمون، ثم عاد عن ذلك أيضا. في حين أنها اعترفت ببقية المذاهب السنية. ساعد وجود الشيعة في المعارضة على اتساع قاعدة أتباع علي بن أبي طالب، ومن ثم أتباع الشيعة في العراق وفي بلاد فارس. وكانت الأسباب كثيرة ومفهومة، سواء كان ذلك في العهد الأموي أم العصر العباسي. ففي العهد الأموي عانى الموالي من الفرس كثيرا من التمييز الإثني ومن احتقار الحاكمين لهم بسبب كونهم من غير العرب، كما عانوا من الاضطهاد. وفي العصر العباسي لعب الموالي الفرس دورا كبيرا في قيام الدولة العباسية وفي توطيد أركانها، وساهموا بفعالية في الدولة العباسية المتعددة الإثنيات والثقافات، وشاركوا في تنمية الثقافة العربية الإسلامية. ولكنهم جوبهوا فيما بعد بالاضطهاد والتمييز أيضا لاتهمهم بالمناورة والتآمر وبالشعبوية بمعناها السلبي المناهض للعرب والحضارة العربية. وبالتالي سلط عليهم هؤلاء الحكام إرهابهم الشديد في فترات معينة، مما دفع بالكثير منهم إلى اتخاذ موقف المعارضة. ولم تكن الحركة البابكية ذات المضمون الاجتماعي والسياسي إلا شكلا من أشكال رفض الموقف العباسي والسياسة العباسية. وحصلت الكثير من الحركات السياسية المناهضة للحكم العباسي

باتجاه ديني وإثني في آن واحد في خراسان على نحو خاص، ولكن لم تخل المناطق الأخرى من مثل هذه الحركات السياسية الإثنية. ومن مواقع العَلَوِيِّين ظهرت الكثير من الحركات الفكرية والسياسية التي تركت أثرها البالغ على فكر وممارسات الشيعة فيما بعد وعلى استمرار مواقفهم المعارضة في العراق، رغم أن بعض تلك الحركات الفكرية والسياسية فقد صلته الأساسية بمواقف الشيعة المرتبطة بموضوع إمامة علي بن أبي طالب وأهل بيته من ذرية أو نسل الحسين بن علي بن أبي طالب، أو الفرق الشيعية الأخرى التي نادى بالإمامة لذرية الحسن بن علي بن أبي طالب، أو الفرق الأخرى التي نشأت في فترات لاحقة ومنهم الإسماعيلية وإخوان الصفا أو غيرها من الحركات والفرق. كما أن بعض فرق الشيعة قد وصل إلى الحكم، كما هو الحال مع الفاطميين في مصر والزيديين في اليمن أو مع الصفويين لاحقاً في فارس.

وإذا كانت كل من بغداد والبصرة والموصل والكوفة قد شهدت حياة ثقافية متطورة نسبياً، فإن السواد الأعظم من الناس، أو من كان يطلق عليهم بالعامية في ذات المدن أو في غيرها، من العرب والكرد والفرس أو غيرهم، لم تكن لهم تلك الحياة الثقافية العامة التي كان يتمتع بها الخلفاء وحاشياتهم والقواد العسكريين والفضاة والتجار وبقية الفئات الغنية، وبالتالي، لم يكن لهم ما يخفف عنهم معاناة وحرمانات الحياة الشاقة، فيما عدا الاحتفال بالأعياد السنوية كعيد الأضحى وعيد الفطر وعيد النوروز وعيد الميلاد ورأس السنة الميلادية والزيارات المتبادلة بين الأتقارب والجيران، أو المآتم والمناحات على الأولياء الصالحين، وخاصة بين أبناء الطائفة الشيعية في المدن المقدسة، أو الاستماع والتمتع ببعض الفنون التي كانت تتوارثها الأجيال المتعاقبة، إذ كان بعض القوى الدينية يحرم ذلك دون وجه حق، مثل فن الغناء والموسيقى والرقص، ومنها فن المقامات. وحتى هذا النمط من الفن كان في الغالب الأعم تتمتع به قلة قليلة من السكان. ولا شك في أن الشعر قد لعب دوراً مهماً في حياة الخاصة من الناس حينذاك. كما وجد هنا وهناك بعض رواة الحكايات والأساطير العربية والفارسية والتركية أو الكردية في المجالس أو المكانات العامة.

وتقدم حكايات "ألف ليلة وليلة" نماذج بديعة لحياة المجتمع في العهد العباسي بكل تعقيداته وتنوعاته وتناقضاته، بمجونه وزهده، بحبه وكراهيته، بحياة الطرب والعبادة، وحياة الفقراء والأغنياء... الخ. كتب الدكتور شوقي ضيف في هذا الصدد يقول: "وكان للامة ملاهيم وفي مقدمتها الفرجة على القرادين والحواثين، وكانوا يتجمعون حول قصاص يطرفونهم بحكايات خيالية، كما كانوا يتجمعون حول طائفة من الحكائين الذين كانوا يحكون في دقة لهجات سكان بغداد ونازليها ومن الأعراب والنبط والخراسانيين والزنج يحكي الفاظ سكان اليمن مع مخارج كلامهم لا يغادر من ذلك شيئاً وكذلك تكون حكايته للخراساني والأهوازي والزنجي والسندي والأحباش وغير ذلك، نعم حتى تجده كأنه أطلع منهم، فإذا ما حكى كلام الفأفاء فكأنما قد جُمعت كل طرفة في كل فافاء في الأرض في لسان واحد، وتجده يحكي الأعمى بصور ينشئها لوجهه وعينيه وأعضائه لا تكاد تجد من ألف أعمى واحدا يجمع ذلك كله، فكأنه قد جمع جميع طرف حركات العميان في أعمى واحد، ولقد كان أبو دُبُوبَة الزنجي مولى آل زياد يقف بباب الكرخ بحضرة المكارين فينهق، فلا يبقى حمار مريض ولا هرم حسير ولا متعب بهير إلا نهق، وقبل ذلك تسمع نهيق الحمار على الحقيقة فلا تنبعث لذلك، ولا يتحرك منها متحرك حتى كان أبو دُبُوبَة فيحركها، وقد كان جميع الصور التي تجمع نهيق الحمار فجعلها في نهيق واحد، وكذلك كان في نُباح الكلاب"^{٢١٣}. إضافة إلى ولع العامة بالغناء ورغبتهم في سماعه ووجود مبدعين في فن الموسيقى والغناء والرقص بين العامة يساهمون في إقامة الحفلات لهم.

وعلى العكس من ذلك كانت للخلفاء والأمراء والأغنياء من التجار وأصحاب الأموال وأبناء الفئة الحاكمة وبعض المثقفين المقربين من النخبة الحاكمة حياتهم الثقافية الخاصة التي يرد ذكر بعضها في حكايات "ألف ليلة وليلة"، ليالي الانس والطرب والمجون، رغم ان

٢١٣ ضيف، شوقي د. العصر العباسي الأول. مصدر سابق. ص ٥٦/٥٥.

الكثير منها خيالياً وبعضها الآخر مقارب إلى الحقيقة، أو ترد في أغلب كتب التاريخ والسير التي تتحدث عن تلك الفترات. فكانت حياة هؤلاء الثقافية مزيجاً من اللهو والطرب والخمرة والنساء أو المجون عموماً، أو أجواء المناظرات الشعرية وألقاء شعر المديح بحضرة الخلفاء والوزراء والأمراء وغيرهم، أو تهريج الضحاكين ورواية النكتة وتداول الأحداث اليومية وأحداث البلدان والممالك الأخرى، أو المناظرات الفقهية والأدبية التي كانت تتركز في محيط علماء أو فقهاء الدين وفق المذاهب المختلفة التي كانت تعقد جلساتها في المدارس الدينية أو المساجد أو في بيوت العلماء والفقهاء أو غيرهم، إضافة إلى رياضة الصيد، باستخدام البزاة والشواهين والصقور والكلاب والفهود، وسباق الخيل وسباق الحمام الزاجل ولعبة الصولجان، وكذلك المحادثة بين الديوك والكلاب، ولعبة الشطرنج والنرد ولعبة خيال الظل^{٢١٤}. ولا شك في أن الجوامع والمدارس الدينية كانت تعتبر مواقع ليس فقط كمصليات للناس، بل وكانت تستخدم باتجاهين: الدعوة الرسمية من منابر تلك الجوامع لصالح الخليفة من جهة، ومكاناً للمعارضة أيضاً. وكانت في أحيان غير قليلة تتحول إلى مواقع لإعلان الاحتجاج على الخليفة أو الوالي حيث يجتاحها المتظاهرون فيحطموا منبر الخطيب ويتعرض امام المسجد للضرب إن عثر عليه ولم يتسن له الإفلات من قبضة المحتجين، بسبب القائه خطباً رسمية تمجد الخليفة أو الوالي دون وجه حق.^{٢١٥} وكانت حياة اللهو والطرب، من رقص وعزف وغناء مشهورة ومستمرة في بلاط وقصور الخلفاء والأمراء والولاة والقضاة والقادة العسكريين والأغنياء من التجار وأصحاب الأموال، حيث كان البذخ فيها شديداً. كما وجدت دور خاصة كانت تقام فيها تلك الحفلات الخاصة. والكثير منها لم يكن بعيداً عن الفحش والاستهتار بالقيم الدينية التي وضعوا أنفسهم حماة لها ومدافعين عنها. ولكنها لم تكن كلها بهذا المستوى من الاستهتار في إطار المرحلة التي كان يمر بها المجتمع. وأعتاد الخلفاء والأمراء والولاة والأغنياء تبادل الهدايا في ما بينهم

٢١٤ المصدر السابق نفسه. ص ٥٤.

٢١٥ اللاذقاني، محي الدين. مصدر سابق، ص ٢١٤-٢١٦.

وكانت أفضلها بالنسبة لهم تقديم الجاريات والغلمان، إضافة إلى المجوهرات النفيسة والخلع الثمينة والطنافس النادرة وما إلى ذلك. وكان كل ذلك يتم على حساب كدح الناس الذين كانوا يشتغلون ويحققون الإنتاج المادي ويقدمون القسم الأكبر منه على شكل خراج أو جزية أو أتاوة أو عشر أو خمس أو فرض زكاة أو أشكال أخرى من الضرائب التي كانت تفرض على سكان المدن وأريافها لتذهب مباشرة أو عبر بيت المال إلى جيوب الحكام وأعاونهم.

وكانت المرأة في العراق العباسي مسلوقة الأرادة عموماً وخاضعة لإرادة الرجل بشكل عام وتابعة له، رغم ما يقال عن كونها كانت المهيمنة على الرجل في البيت وتقوده كما يقاد الخيل^{٢١٦}. وكان من النادر أن تخرج المرأة لتسير بمفردها في الشوارع أو الأزقة، وعندما بدأت تخرج تعرضت لاعتداءات الرجل وتحرشه وبدأت تصدر التعليمات بالحد من حركتها والرقابة عليها أو الرقابة على الرجال الذين يتحرشون بهن. فمكان المرأة لم يكن سوى البيت والمطبخ وتربية الأطفال وأشباع رغبات الرجل الجنسية. وعانت المرأة من ارهاب وقمع الحنابلة في العهد العباسي. أوردت مصادر عديدة جملة من الإجراءات والممارسات المتشددة التي كانت تحط من كرامة وقيمة المرأة وتقلص حقوقها وتشوه علاقتها بالرجل، منها على سبيل المثال لا الحصر: "منع الرجال من التحدث مع النساء في الشوارع"، كما "خرج الحنابلة في القرن الرابع يمنعون مشي النساء مع الرجال في شوارع بغداد، وتبنى المحتسب هذا الموقف فصار من مهماته منع مرافقة الرجال للنساء. وفرضت عقوبات مشددة على رجال وجدوا مع نساء في مواقف اعتبرت مريبة، فقد ضرب أحدهم لأنه كان مع بنت القاضي في دارها، وصلب أحد موظفي الإدارة على باب حمام وجد فيه مع جارية رئيسه وهما على حال مريبة. وأدى الأمر إلى أن خضعت تصرفات السيدات لمراقبة رجال

٢١٦ سعد، فهمي عبد الرزاق د. العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين. الأهلية للتوزيع والنسر. بيروت ١٩٨٣. ص ٢٣٦.

شرطة هم أشبه بشرطة الأخلاق، كانوا يرفعون تقارير دورية^{٢١٧}. ومع أن المرأة في الريف والبادية كانت تتمتع بحرية أكبر من المرأة في المدينة، مثل المشاركة في أعمال الحقل والدواجن أو الرعي أو في جمع الأحطاب أو إنزال السلع للبيع في أسواق المدينة، أو عدم إضطرارها إلى ارتداء قناع الوجه والرأس أو أخفاء يديها أو قدميها كما هو حال المرأة في المدن والتي فرضت على النسوة لتمييزهن عن الجوّاري في فترة الحكم العباسي، فأنها لم تكن تختلف عن المرأة في المدن في المجالات الأخرى، إذ لم يكن لها من الناحية العملية أي حق في اختيار زوجها أو طلب الطلاق منه أو التمتع بالحقوق الأخرى، حتى الحقوق المقننة التي منحها أياها القرآن والسنة. وهذا الواقع الصعب الذي عاشت فيه المرأة لم يسمح الا لقلّة قليلة منهن أن يبرزن في هذا المجال أو ذلك، حيث كان البعض من الأمهات يمارسن دورا مهما في العشيرة أو في القبيلة أو حتى في الجماعات القرابية في المدينة، كما أن بعض النسوة لعبن دورا مهما في حياة الخلفاء والأمراء والحكام لأسباب كثيرة متباينة لسنا بصدد البحث فيها، أو شاركن في المؤامرات السياسية التي كانت تحاك سرا لإزاحة هذا الخليفة أو ذاك وتنصيب غيره أو إزاحة وتعيين الوزير. وظهر بين النسوة جاريات أجدن الغناء والرقص والضرب على الآلات الموسيقية. وما تزال أسماء بعضهن تذكر حتى هذه الايام. كما برز بين النساء شاعرات متميزات رغم قلة عددهن، أو لعب بعضهن دورا في الوعظ الديني والتربية الإسلامية أو في الكتابة. وهن على العموم قليلات جدا، إذ أن المجتمع الذكوري كان قد ضيق الخناق على النساء في ما عدا الجوّاري والقيان والمغنيات والراقصات والعازفات على الآلات الموسيقية، وكذلك بالنسبة للعاملات في حرفة السمسرة (القوادة) والبغاء^{٢١٨}.

٢١٧سعد، فهمي د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٣٦٥/٣٦٦.

٢١٨ المصدر السابق نفسه. ص ٢٣٢٣٤-٢٣٩.

وعرف المجتمع العراقي في هذه الفترة البغاء النسوي واللواط بشكل واسع نسبياً، وممارسته فئات أجتتماعية مختلفة، ولكن بشكل خاص بين أوساط الخلفاء وحاشياتهم والفئات الغنية والتجارية. كما اتهم بعض الصوفية به أيضاً. وكان الغلمان يباعون في سوق النخاسة كما كانت تباع الجاريات سواء بسواء. تورد سلام خياط في كتابها الممتع "البغاء عبر العصور" حول البغاء في العصر العباسي وما بعده ما يلي: " ومع ان الإسلام قصر الرقيق على من يؤخذ في الحرب أسيراً، فقد مضى المسلمون محاكين شعوب العالم القديم، يفسحون للتجارة فيه منافذ، ويستزيدون بجلبه من البلاد البعيدة. وبدل أن يبطلوا العادة، سايروها وروجوها. وكان يبتنى في كل مدينة، سوق خاص يقوم على مراقبته موظف يسمى " قيم الرقيق "٢١٩. وتشير السيدة خياط في مكان آخر من كتابها المذكور إلى ما يلي: " وبلغ من كثرة الإرقاء أنه كان ببغداد شارع يسمى دار الرقيق، وكان الناس يقدون إلى سوق الرقيق ودور النخاسين يتفرجون على الوافدات الجديدات من شتى بقاع الأرض: فمن خراسان ومن الصين ومن السند ومن اسطنبول ومن الحبشة ومن أفريقيا ومن دول الروم. وكانت دور النخاسين أشبه بالبارات أو المقاصف، يقدم فيها الشراب والفواكه وأطايب الطعام، وكانت تموج بالزائرين، متفرجين ومشتريين"٢٢٠.

ويذكر اليعقوبي، أن سوق سامراء في القرن الرابع الهجري، كانت مربعة، وبها طرق متشعبة وفيها الخمر، والغرف، والحوانيت"، ثم يواصل قوله: " ولعل كثرة المبدول - في المجتمع العباسي - من الجواني والقيان - أدت إلى إعتياد النساء، والإحساس - منهن - بالتخمة! فصاروا يبحثون عن الجديد، فانصرف بعضهم إلى الغلمان." وتشير أيضا إلى أن عدد غلمان الخليفة المقتدر بالله في أوائل القرن العاشر الميلادي بلغ حوالي عشرة الاف

٢١٩ خياط، سلام. البغاء عبر العصور - أقدم مهنة في العالم. رياض الريس للكتب والنشر. ط ١.

قبرص-لندن. ١٩٩٢. ص ٤٦/٤٧.

٢٢٠ المصدر السابق نفسه. ص ٤٥.

خصي^{٢٢١}. لقد كان البغاء محرماً رسمياً بسبب موقف الدين منه، ولكنه كان يمارس على نطاق واسع، كما هو حال الناس مع الخمرة، علماً بوجود تباين في الاجتهاد في مسألة الخمرة.

تشير الدراسات المتوفرة عن المجتمع العباسي وفي وقت مبكر إلى انفتاحه الواسع على قضايا الجنس والخمرة والطرب. وإذا كانت في فترة ما قد حصرت في منطقة الكرخ من بغداد، فأنها قد توسعت في فترات أخرى. وكانت صناعة النبيذ والخمرة عموماً متقدمة في بغداد وتباع على نطاق واسع. وتخصص بها المسيحيون واليهود، بسبب عدم تحريمها دينياً في الديانتين المسيحية وقبلها اليهودية. وكان المجتمع البغدادي محباً للموسيقى والغناء والرقص والطرب وتعاطي الخمرة، ولكن لم تكن هذه المتعة متوفرة للجميع بطبيعتها الحال، وخاصة الفئات الفقيرة والمنتجة كانت محرومة منها عموماً. كتب الدكتور فهمي عبد الرزاق سعيد بهذا الصدد ما يلي: "انتشرت المواخير في ضواحي بغداد، في شط الصرارة ومطالع الفرات والزبيدية ومسناة الدار المعزبة وبصري والمزرفة والبردان وأوانا والقفص وقطربل وعكيرا وكركين وبزوعي، ولكن لم تلبث ان انتشرت في محلات بغداد المأهولة وأسواقها، فقامت في الكرخ وباب الطاق وسوق العطش ودر الزعفران والرصافة وبين السوريين. وكانت هذه الحانات تضم القيان من مغنيات وراقصات وندمان وغللمان ومخنثين الذين كانوا يضيفون على مجالس الشراب حلاً من اللهو والتتهتك. وأصبحت خمارات بغداد محجة اللاهين من سكان المدن العراقية"^{٢٢٢}. ومن الجدير بالإشارة إلى أن المجتمع البغدادي "... اعتبر الرقص من الملاهي المقبولة، وهي تعبير عن الرفح والراحة. وتتطلب في الراقص أو الراقصة خفة البدن وتبدل الحركات وتنوعها"^{٢٢٣}. ويمكن الإشارة إلى أن بغداد

٢٢١ المصدر السابق نفسه. ص ٤٧.

٢٢٢ سعد، فهمي عبد الرزاق د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٢٧٣.

٢٢٣ المصدر السابق نفسه. ص ٢٧٩.

عرفت في القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي، وجود عدد كبير من المغنيات والمغنين بلغ ٤٦٠ جارية مغنية، إضافة إلى عشرات الحرائر المغنيات في البيوت، و٧٥ مغنياً محترفاً للغناء^{٢٢٤}.

• وانجب العصر العباسي، كما انجب من قبله العهد الأموي، كوكبة متميزة وكبيرة من الشعراء الكبار، سواء أكانوا من اصل عربي ام فارسي ام كردي أم سواهم، كتبوا بالعربية والفارسية أو بغيرهما. ونجد هذا بشكل خاص في العهدين الأول والثاني في حين تقلص هذا وتراجع مستواه في العهد الثالث والأخير من العصر العباسي. ووفر المجتمع العباسي مجالاً جديداً لتطور الشعر العربي، إذ نقل الشعر من حياة ومشكلات وحضارة البادية إلى حياة ومشكلات وحضارة المدينة، من حياة التنقل وعدم الاستقرار والجفاف والأطلال وصورة البادية والرمال والجدب إلى حياة الاستقرار والتنوع والمتعة والرفاهية وتأثير الإنسان على الطبيعة. ووفر المجتمع العباسي بطبيعته بنيته وتشكيله الدولة والحكم العباسي امكانية رحبة للأطلاع والدراسة والتمكن من علم الكلام والمنطق والفلسفة وعلى منجزات الأدب الفارسي والهندي واليوناني الذي ساهم في اغناء الفكر التصوري والخيال الأرحب لشعراء العصر العباسي. وجدير بالإشارة إلى أن العراق قد أنجب المئات من الشعراء البارزين على امتداد الفترة الأموية والعباسية ممن أغنوا هذا النوع من الأدب الإبداعي، إذ عالجوا فيه الكثير من جوانب الحياة في العصر العباسي والتي تساعد الباحث في الكشف عن تنوعها وتباينها وغناها في آن واحد.

كانت أوضاع المجتمع العباسي تجد تعبيرها في قصائد العديد من شعراء هذا العهد وان كانت من مواقع اجتماعية وفكرية وسياسية مختلفة، خاصة وان الشعراء كانوا يرتبطون بصورة ملموسة بهذه الحركة الفكرية والدينية والسياسية أو تلك أو بالبلاط العباسي. لقد كان شعراء العصر العباسي وإلى حدود مهمة مرآة عصرهم. إلا أن هذا لا يمنع من القول

٢٢٤ المصدر السابق نفسه. ص ٢٧٥ و ٢٧٨.

بأن كثرة من هؤلاء الشعراء ارتبطت، وإلى حدود غير قليلة، بالخلافة والخلفاء العباسيين وبالولادة الآخرين وتغنت بهم وغنت لهم وملأت جيوبها بالأموال والعطايا الأخرى. في حين وقفت جمهرة صغيرة من الشعراء إلى جانب المجتمع ورفضت مجون وفساد الخلفاء والولادة والقادة العسكريين وغيرهم وفضحت نهب أموال بيت المال.

ويمكن الإشارة هنا بأختصار إلى أربعة عوامل أثرت بشكل ملموس على الشعر

العباسي:

- تأثير حياة المدينة وحضارتها على فكر واغراض الشعر العربي العباسي وقاد إلى تقليص نسبي لتأثير البادية فيه وعليه، ولكن لم يلغ.
- تأثير الفكر الديني المعتزلي والصوفي من جهة، والفكر السياسي المعارض والفلسفي الحديث من جهة أخرى، على الشعر العربي، وبالتالي فتح أمام الشعراء مجالات جديدة لنظم الشعر. إن هذا يعني بأن الشاعر مارس بشعره دور الداعية والمحرص لاتجاه فكري وسياسي، سواء أكان الشاعر تابعاً للخليفة وأعوانه أم يقف في صف المعارضة. لقد كان الشعر بهذا المعنى لغة التعبير الحية ولغة الدعاية المؤثرة في آن، وهو ما يزال كذلك.
- ظهر بشكل متميز شعر الزهد والتعبد والتصوف والتوبة من جهة، وشعر الحب والغزل والمجون من جهة أخرى، إضافة إلى المديح والهجاء. وكان بعض الشعراء يتنقل بين هذه المجالات أو يقولها في آن. وجدير بالإشارة إلى أن العطايا والعقاب من جانب الخلفاء قد أثر بشكل كبير وملموس في غالب الأحيان على اتجاهات الشعراء والشعر وأغراضه حينذاك.
- تأثير ثقافات وأديان وحضارات الشعوب الأخرى، بما فيها الأدب والشعر والفلسفة، على الشعر العربي العباسي، إضافة إلى حضارة العراق القديمة التي تناقلتها الأجيال المتعاقبة أو الحضارات التي مرت بالعراق قديماً وتركت آثارها على حياة الناس وشعرهم. وكان الشعر هو الأسلوب الأكثر شيوعاً في العراق وفي المنطقة عموماً للتعبير

عن حياة الناس ومشكلاتهم. لقد ولدت في العراق أو عاشت فيه ومرت عليه وتأثرت به مجموعة كبيرة من شعراء العربية، منهم على سبيل المثال لا الحصر بشار بن برد وأبو نواس وأبو العتاهية وأبو تمام وأبن الرومي والبحري وأبن المعتز والمتنبي وأبو فراس الحمداني وأبو العلاء المعري والصنوبري والأبيوري ودوالبه بن الحباب وصالح بن عبد القدوس، وأدم بن عبد العزيز وابو دلامة وبن هرمة والحسين بن مطر وعلى بن الجهم والضحاك وابن ميادة ودعبل الخزاعي ورابعة العدوية وغيرهم.

التمييز في سياسة الدولة والمجتمع

شهد العهد العباسي في الفترتين الأولى والثانية من عمره تطوراً ملموساً في مجالات الفلسفة وعلم الكلام والآداب والعلوم، ومنها الطب، والموسيقى والغناء والعطاء الفكري وتوسعا وتنوعاً في الفقه الإسلامي، ولكنه شهد في الوقت نفسه نمواً تدريجياً متفاقماً في الاتجاهات السلفية والتعصب والتزمت الديني الإسلامي على نحو خاص في الفترات الثلاث، إضافة إلى بروز نزعات التمييز العرقي والديني والمذهبي المتطرف بشكل حاد، حيث أشير إلى بعض مظاهرها سابقاً. ويمكن اعتبار فترة الحكم العباسي بمثابة امتداد متميز في ظهور أو في تبلور المذاهب الدينية المختلفة وتجليها في طوائف دينية متصارعة وأحياناً كثيرة متنازعة. وكانت تلك المذاهب ذات غنى كبير للمجتمع وتعبير عن حركية وحيوية الفكر والتفكير والاجتهاد، ولكنها جميعاً لم تكن قادرة على قبول الآخر أو تتحمل وجوده ونشاطه، حيث كانت تسعى إلى إلغاء وجوده إن أمكنها ذلك. ودفع هذا الموقف غير العقلاني، وارتباطاً بعلاقة أصحاب بعض تلك المذاهب بالسلطة مباشرة، بعدد كبير من أتباع مختلف المذاهب إلى السجون وتحملوا ألوان التعذيب أو حتى الموت على أيدي أتباع المذاهب الأخرى. وكانت القوى الحاكمة هي التي تقوم بإنزال العقاب والعذاب والاضطهاد بالآخرين، وكانت في أحيان أخرى تتلقى ذلك عندما تبتعد عن الحكم وتحل محلها قوى أخرى، وهو ما عاشته الدولة العباسية في العلاقة المتوترة بين المذهب الحنبلي وجماعة المعتزلة حين تبادلوا المواقع في فترات مختلفة. لقد كانت التهم تساق جزافاً ضد الآخر للخلاص منه

والانفراد بالموقع والسلطة. ويكفي أن يلقي الإنسان نظرة متأنية في كتاب الإمام الشهرستاني "الملل والنحل" أو في كتاب "الفرق بين الفرق" لصاحبه عبد القاهر البغدادي ليعرف مدى غزارة الاجتهاد والرغبة في التفكير والتفتح والتجديد لدى الناس في مختلف أرجاء الدولة العباسية، وخاصة في العراق وفارس، والتي جوبهت بغضب متميز من جانب القيمين على شؤون الدين حينذاك ومن جانب كثرة من الخلفاء العباسيين. وجدير بالإشارة إلى أن التفتح والاجتهاد في العهد العباسي لم يقتصر على المسلمين فحسب، بل شمل أتباع الديانات الأخرى ومنها الديانة المسيحية، حيث عرفت تلك الفترة العديد من الانقسامات، بسبب التباين في الرؤية والتقدير بالارتباط مع الأجواء والظروف والاحتكاك الفكري والعلاقات المتشعبة، التي كانت تسود المجتمع حينذاك.

شهدت الدولة العباسية في وقت مبكر تقريبا صراعات مذهبية غير قليلة ومارست العنف ضد خصومها السياسيين وقوى المعارضة فيها وفي السعي للقضاء على الحركات الفكرية الجديدة في الإسلام، مثل حركة الزنج (القرن التاسع الميلادي) والحركة القرمطية (القرن التاسع والعاشر وحوالي الربع الأول من القرن الحادي عشر الميلادي). وتميزت الفترة التي اقترنت بمجيء البويهيين إلى الحكم، بتفاقم تلك الصراعات واشتداد الخلافات بين الشيعة والسنة لأسباب عديدة، بما فيها التزام الحكام البويهيين للمذهب الشيعي الزيدي من جهة، والتزام الحكام السلاجقة التركمان للمذهب السني فيما بعد من جهة أخرى، ...الخ. وكان ضحيتها أولا وقبل كل شئ سكان البلاد من الطائفتين الشيعية والسنية وبقية الملل التي كانت تعيش في بلاد ما بين النهرين. وساهمت تلك الاوضاع لا في تنشيط النزعات الطائفية ومحاولات الإجهاد الطائفي وكسب الحكام لهذا المذهب أو ذاك فحسب، بل وفي تشديد النزعات السلفية والغوص في الغيبيات والخرافات التي كان لها تأثيرها السلبي على الحياة العامة للسكان. وهذه الظاهرة لا تنفصل عن الظروف التي كان الناس يعيشون في ظلها، وبشكل خاص قضايا الفقر والحرمان والظلم أو الجور، والنتائج التي ترتبت عنها على الوضع النفسي والعصبي والأخلاقي أو منظومة القيم للإنسان. فالمعلومات المتوفرة عن

تلك الفترة تشير إلى اتجاه سكان العراق، ومنهم أهل بغداد، "إلى إنشاء عالم خاص توخوا منه أن يحل مشاكلهم الشخصية التي لم تكن الأنظمة المتاحة تقترح لها حلاً. فقامت في ضوء هذا الواقع جملة من المعتقدات الثابتة، آمن بها الكثيرون، ويندرج معظمها في سلم الخرافات... فقد اشتهر في بغداد طلسم الخنافس... وكتب العطف (الحجاب) التي تعلق على أجسام أصحابها لتجيب عنهم الأضرار وتسهل لهم محبة الغير... وانتشر الاعتقاد بالرقية بين البغداديين.. والتمائم... والتعويدة، (كما) انتشر الاهتمام بالزرايين والمنجمين...^{٢٢٥}.

وفي مثل هذه الأوضاع الاجتماعية والتخلف الفكري يمكن فهم الدور الذي لعبه الحكام وبعض أصحاب المذاهب المختلفة في تحريك العيارين في الأحياء السكنية المختلفة للمشاركة في الصراعات الطائفية وتنظيم الاعتداءات المتبادلة. ويمكن إيراد حادثة واحدة تدلل على الموقف العام من أصحاب الفكر والمذاهب الأخرى وأسلوب التعامل معهم. كتب عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأسفرائيني التميمي في كتابه، الفرق بين الفرق، عن محاكمة محمد بن علي الشلمغاني - الشلمغان منطقة من أعمال واسط - يقول: "وقد حوكم بحضرة الراضي بالله وأتهم بأنه يدعي الغيب فأفتى بأن دمه حلال، فقطعت يده ورجلاه وضربت عنقه وأحرق في مجلس الشرطة في الجانب الغربي سنة ٣٢٢ هجرية / ٩٣٤ ميلادية، وقتل معه ابن أبي العون الذي رفض أن يصفعه بل قبل لحيته ورأسه. وكان الحسين بن القاسم بن وهب وزير المقتدر بالله بالرقعة وقد آمن به فأرسل إليه الراضي بالله فقتل وحمل رأسه إلى بغداد، وضع في سبط في الخزانة التي كانت بدار الخلافة"^{٢٢٦}. ويشير عماد الدين إسماعيل أبي الفدا صاحب كتاب المختصر في أخبار البشر في هذا الصدد إلى

٢٢٥ سعد، فهمي د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٣٧٢-٣٧٥.

٢٢٦ تقي الدين عارف الدوري. عصر إمارة الأمراء في العراق. حقق الكتاب محمد مهري الدين عبد

الحميد. مطبعة أسعد. بغداد ١٩٧٥، ص ٣٩.

أن الشلمغاني قد أتهم باعتقاده بجلول الإلهية والتناسخ والتشيع. ورغم إنكاره لكل ذلك فقد "أحضر الشلمغاني عدة مرات بحضور الفقهاء وآخر الأمر أن الفقهاء أفتوا بإباحة دمه فصلب الشلمغاني وأبن أبي عون في ذي القعدة من هذه السنة وأحرقا بالنار...^{٢٢٧}. ويواصل الكاتب قوله "ويظهر انه (أي الشلمغاني، ك. حبيب) من غلاة الشيعة"^{٢٢٨}.

وكانت قد سبقت هذه الحادثة المرعبة والوحشية التي اعتاد عليها حكام ذلك الزمان تلك المحاكمة الشكلية التي نظمها له الوزير حامد بن العباس في عهد الخليفة المقتدر بالله لأصدار حكم جائر بالموت على المفكر الصوفي والقرمطي النزعة الحلاج (الحسين بن منصور، أبو مغيث البيضاوي) متهما إياه بالزندقة والقول بالحلول. ورغم عجز المحكمة عن إثبات تهمة الزندقة على الحلاج فقد أصدر القاضي ابو عمر الحمادي حكمه ببغداد في العام ٩٢٢ ميلادية بإعدام الحلاج.^{٢٢٩} الا انه وقبل أن يعدم عذب تعذيباً همجياً، فقد ضرب ألف سوط، ولكنه لم يموت، فقطع السياف يديه ورجليه ثم صلب حتى اليوم الثاني ثم قطع رأسه. ويشير سامي مكارم نقلاً عن الخطيب البغدادي قوله: "أما رأس الحلاج ويده ورجلاه ورأسه فقد حملت من ساحة الإعدام إلى السجن الجديد حيث كان قد قضى آخر أيامه يعلم ويملي ويعظ ويتوجه إلى الحق، وذلك قبل أن يُنقل إلى دار حامد بن العباس. وعلى سور السجن الجديد نُصب رأسه للناس لمدة يومين وإلى جانب الرأس علقت يده ورجلاه"^{٢٣٠}. ونقلاً عن ابن زنجي يقول سامي مكارم ثم أتلفت كتبه" وأخذ على الوراقين

٢٢٧ أبي الفداء، عماد الدين إسماعيل. المختصر في تاريخ البشر (تاريخ أبي الفداء). المجلد الأول. مكتبة المتنبى. القاهرة. ص ٨١.

٢٢٨ نفس المصدر. ص ٣٧.

٢٢٩ مكارم، سامي. الحلاج، رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن ١٩٨٩. ص ٤٨-٥٢.

٢٣٠ المصدر السابق نفسه. ص ٦٢.

عهد بعدم تداولها^{٢٣١}. ويمكن للإنسان أن يتصور أية سادية بشعة كانت تميز هؤلاء الحكام وأي حقد أسود كانوا يحملونه في قلوبهم إزاء هؤلاء الناس المسالمين الذين كانوا لا يحملون سوى أفكاراً أخرى وأحلاماً أخرى، وربما كانوا يحملون ويحملون بأمانٍ طيبة لبني البشر. ولم تكن الفترة اللاحقة أقل ارهاباً على الناس، وبخاصة في فترة المغول وبقية الحكام الذين تداولوا السلطة في العراق.

ويشير صاحب كتاب تاريخ كربلاء، الدكتور عبد الجواد الكليدار، إلى حصول عدد كبير من الحوادث المتتالية التي قام بها الخلفاء العباسيون إزاء مزار الحسين في الحائر (كربلاء) وإزاء المدينة وسكانها عموماً. فهو يشير إلى أن المزار قد أحرق أكثر من مرة أو دمر، كما دمرت المدينة وجرت أكثر من محاولة لمحو أثر القبر. وقد وقعت هذه الحوادث بعد الصراع الذي نشب بين العباسيين والعلويين في أعقاب تسلم العباسيين السلطة في العراق، إذ بدأت في عهد المنصور، ثم في زمن الرشيد، وفيما بعد في فترة حكم المتوكل وأكثر من مرة، وفي عهد القادر بالله والمسترشد بالله^{٢٣٢}. وكانت هذه الأعمال المخلة والمشينة تساهم في تنشيط العداء السياسي والطائفي وتزيد من حالة الفرقة بين السكان، إضافة إلى أنها كانت تساهم في زعزعة الأمن والاستقرار في البلاد. ويبدو أن الناس كانوا يعانون، سواء في زمن الأمويين أم العباسيين من مصاعب الوصول إلى كربلاء لزيارة مرقد الحسين بن علي بن أبي طالب.^{٢٣٣}

- ومع أن الموقف العام إزاء الأديان الأخرى كان أكثر تسامحاً مما كانت عليه الحالة بين الطوائف الدينية في الإسلام في ضوء ما جاء بصددهم في القرآن وما ورد في السنة النبوية في ضرورة التسامح معهم، فأن النظرة العامة إلى المسيحيين واليهود

٢٣١ المصدر السابق نفسه. ص ٦٣.

٢٣٢ الكليدار. عبد الجواد. تاريخ كربلاء. مطبعة المدبولي الصغير. القاهرة. ١٩٩٣. ص ١٨٢-٢١٧.

٢٣٣ المصدر السابق نفسه.

والمندائيين، إضافة إلى الزرادشتية وغيرهم كانت تتميز بال تعالي والكبرياء والتقليل من قيمتهم وأعتبارهم بشرا من الدرجة الثانية، رغم أن البعض منهم قد تقلد مراكز حكومية بارزة ومارس نشاطات اقتصادية ومالية متنوعة وكان بينهم بعض كبار المالىين، وخاصة من بين اليهود وبعض المسيحيين الذين كانوا يمارسون الطب على نطاق واسع^{٢٣٤}. فعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن ايراد الحادثة التالية باعتبارها حالة تكشف عن التمييز الديني بين البشر لدى الحكام المسلمين في ذلك الزمان، في حين أنها كانت أقل من ذلك بكثير في التعامل اليومي في ما بين الناس. أورد عبد العزيز الدوري في كتابه " تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري مقتطفا نقلا عن القفطي في كتابه " تاريخ الحكماء " ليدلل على شمول عناية علي بن عيسى للقري والأرياف فكتب الأخير في عام ٣٠١ هجرية إلى سنان ما يلي:

" فكرت فيمن بالسواد من أهله، وأنه لا يخلو من أن يكون فيه مرضى لا يشرف متطبب عليهم لخلو السواد من الأطباء، فتقدم ... بإنفاذ متطبين وخزانة من الأدوية والأشربة يطوفون في السواد، ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إلى مقامهم، ويعالجون من فيه ثم ينتقلون إلى غيره." ولما وصل الأطباء إلى سورا ونهر الملك وجدوا أن أكثر السكان يهود. فاستفسر سنان من الوزير عن رأيه في معاملتهم وأوضح " أن الرسم في بيمارستان الحضرة قد جرى للملّي والذمّي." فكتب علي بن عيسى: " ليس بيننا خلاف في أن معالجة أهل الذمة والبهاثم صواب، ولكن الذي يجب تقديمه والعمل به، معالجة الناس قبل البهاثم، والمسلمين قبل أهل الذمة، فإذا فضل عن المسلمين ما لا يحتاجون إليه صرف في الطبقة التي بعدهم. فاعمل ... على ذلك"^{٢٣٥}. ورغم ما يملكه الدكتور الدوري من

٢٣٤ الحوراني، البرت، تاريخ الشعوب العربية. باللغة الألمانية، مصدر سابق. ص ١٥٨-١٦٠.

- الحضارة الإسلامية في بغداد ص ٥١-٥٣.

٢٣٥ الدوري، عبد العزيز د. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مصدر سابق. ص

حس مرهف للكلمة، فإنه لم ينتبه، في أحسن الأحوال، ولم يشر بأي شكل إلى الموقف التمييزي المجحف والصارخ الذي تجلى في خطاب علي بن عيسى والذي كان يمارس من قبل الحكام حينذاك، وكأن التمييز بين المسلمين وغير المسلمين مسألة طبيعية واعتيادية حتى في مجال العلاج الطبي. ويؤكد هذا النص الموقف الديني المتزمت للوزير على بن عيسى إزاء أهل الذمة، إذ أنه وضعهم في طبقة تقع بين المسلمين والبهائم، بدلا من أن يكتب إليه مشيرا بأن المعالجة تتم لمن هو أكثر حاجة إليها من البشر القاطنين في السواد. فمن يقرأ النص يلاحظ بوضوح ما يلي:

١- أن علي بن عيسى قد وضع أهل الذمة مع البهائم بقوله: "ليس بيننا خلاف في أن معالجة أهل الذمة والبهائم صواب"، في حين أن سنان لم يسأل عن البهائم وأشار في رسالته إلى أن البيمارستان يعالج الملي والذمي على حد سواء.

٢- وفضل علي بن عيسى بين المسلمين وأهل الذمة، وكانوا يهودا، حين قرر معالجة المسلمين أولاً، ثم معالجة الذميين ثانياً، ثم البهائم، في حين كان تصرف البيمارستان سليما حين كان يعالج الجميع دون تمييز وفقاً لحالة المرضى ومدى حاجتهم للأسعاف والمعالجة العاجلة، وهو فارق مهم وكبير بين تفكير السياسي المتحيز والمتعصب وغير العقلاني، وبين تفكير الطبيب العالم الذي لا يميز بين المرضى، إلا في مدى حاجته للعلاج العاجل.

٣- واعتبر علي بن عيسى في رسالته أن المسلمين هم من الطبقة الأولى والأعلى، ثم تليهم طبقة الذميين، فالطبقة التي تليهم وهي طبقة البهائم.

وكان هذا الموقف التمييزي قائماً لدى الغالبية العظمى من المسؤولين والكثير من رجال الدين والقضاة والقادة العسكريين في تلك العهود. وكان الموقف إزاء أهل الذمة معقداً جداً، فقد وضعت عليهم قائمة طويلة من الممنوعات من تلك الحقوق الاعتيادية التي يمارسها المسلمون عموماً ويميزوهم بالملابس ومناطق السكن... الخ، رغم أنهم في البدء كانوا يعيشون مع المسلمين في بغداد مثلاً في مناطق متقاربة ومتجاورة، علماً بأن المنصور

كان قد خص اليهود بمنطقة معينة في بغداد يبنون فيها دورهم السكنية. وكانت تلاحقهم لعنات وملاحقات بعض الخلفاء والوزراء وقادة الشرطة والجيش ويتعرضون للتعذيب ومصادرة الأموال والقتل أيضا^{٢٣٦}. فمن بين المحرمات التي فرضت على المسيحيين واليهود منع الرجل المسيحي أو اليهودي الزواج من امرأة مسلمة، في حين يحق للمسلم الزواج من مسيحية أو يهودية، ومنع المسيحي واليهودي من استيراث المسلم ولكن العكس ممكن^{٢٣٧}. وكان التحول من دين محمد إلى ديانات أخرى محرما على المسلمين، في حين

٢٣٦ الحوراني، البرت. تاريخ الشعوب العربية. مصدر سابق. ص ١٥٨-١٦٠.

٢٣٧ اهل الذمة: هو عهد الامان الذي اعطاه عمر بن الخطاب للنصارى القاطنين في مدائن الشام والجزيرة وفيه شروط لقاء حمايتهم والدفاع عنهم عرفت بالشروط العمرية" هذه الشروط جاءت في صيغ متعددة نقلها صبحي الصالح من مصادرها وشرحها وهي تدور حول ست نقاط رئيسية:

- احكام البيع والكنائس والصوامع. - احكام ضيافتهم للمارة وما يتعلق بها. - فيما يتعلق بضرر الإسلام والمسلمين. - فيما يتعلق بتغيير لباسهم وتمييزهم عن المسلمين. - فيما يتعلق باظهار المنكر من افعالهم واقوالهم مما نهوا عنه. (راجع: "الحضارة الإسلامية في بغداد" للسيد محمد حسين شندب، مصدر سابق، ص ٥٠) ويشير الكاتب في مكان آخر عن الغيار فيكتب ما يلي: هو العلامات التي وضعت على اهل الذمة لتشهيرهم وتمييزهم. ويتناول كل ما خالف المسلمين من ازياء النصارى واليهود وما يوضع على العمام من الطبالسة العسلية. والشروط العمرية المتعلقة بعدم تشبه النصارى بالمسلمين في لبس العمامة والمراكب، عاد القائم بامر الله وفرضها على اهل الذمة في مدينة بغداد من جديد وحافظ عليها خلفاؤه المقتدي والمستظهر حتى سنة ٤٩٨هجرية / ١١٠٤ ميلادية. وقد جاء تفصيل هذه الشروط في كتاب تحت عنوان: اهل الذمة. ومنها: - ثمن عمامة الذمي لا يزيد عن ثلاثة دنانير وتتدلى من العمامة ربطة صفراء ورمادية وتبقى صغيرة لا يتدلى منها ذيل إلى ما بين الكتفين حتى يتميزوا عن العرب ولان العمام من كرامة الإسلام، فصاحب العمامة اكثر احتراماً وصلاته افضل. - ولا يلبسون الملابس الجميلة، ولونها يجب ان يكون رماديا عابقا. - ولا يكتبون على خواتمهم باللغة العربية ولا يرتدون الملابس ذات اللون الاصفر، لان صحابة رسول الله كانوا يلبسونها. - ولا يمتطون حصانا انما يمكنهم ركوب البغال والحمير وارجلهم تتدلى من جهة واحدة. - ويلبسون في اعناقهم درهم النحاس او الرصاص او الحديد. - وعند دخول الحمام يلبسون قلنسوة في

كان يجري التشجيع على التحول من الديانات الاخرى إلى الديانة الإسلامية والترحيب به، كما اتخذت إجراءات غير قليلة لممارسة ضغوط متنوعة وذات طبيعة أبتزازية إزاء أهل الذمة من أجل تحويلهم إلى الديانة الإسلامية، أي سياسة "الجزرة والعصا." جاء في كتاب أبو حامد الغزالي "فضائح الباطنية" بشأن تبديل دين المسلم والمرتد أو المرتدة عن الإسلام قوله: "... فإن المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه" ٢٣٨.

لقد بذل المسؤولون من المسلمين جهودا كبيرة لتحويل الناس عن دينهم صوب الإسلام انطلاقا من اعتقاد سائد بأن دينهم أفضل وآخر الأديان الكتابية، وأن من يكسب شخصا من دين آخر يلقى جزاء ذلك يوم القيامة ويحسب لصالحه. وبهذا الصدد يشير ابن عبيد القاسم بن سلام في كتابه "الاموال" إلى أن "أي مدينة افتتحت عنوة فاسلم أهلها قبل ان يقسموا فهم احرار واموالهم فيء للمسلمين" ٢٣٩. كان التمييز بين المسلمين وغير المسلمين في العهد العباسي بارزا في مجال فرض الضرائب وجمع الأموال لبيت المال. فكان الخراج يؤخذ على الاراضي التي بحوزة اهل الذمة والجزية على اشخاصهم، وهي عبارة عن فدية تدفع لقاء حماية الذميين من القتل وحماية أموالهم الخاصة والانتفاع بالارض التي

وسطها قطعة حمراء. ويحزمون وسطهم بزنا، ونسأؤهم يلبسن حذاء اسود في قدم واحمر في القدم الاخرى. وكان بعض اغنياء اهل الذمة يتخلصون من لبس الغيار بدفع غرامة مالية للخليفة ومن هؤلاء بنو الجزر الذين كانوا يدفعون في السنة خمسمائة دينار إضافية." (راجع. نفس المصدر ص ٥٣ عن حبيب زيات، مجلة المشرق ١٩٤٩، ص ٧٥) ومنه يستدل مدى الحيف الذي كان يلحق بأهل الذمة ومحاولة ابرازهم اقل درجة من مواطنيهم من المسلمين. لقد كانت التمييز فظا ويعبر عن ذهنية قبلية عربية متعصبة ومتعسفة ودينية مترممة .

٢٣٨ الغزالي، أبو حامد. فضائح الباطنية. دار البشير للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ١٩٩٣. ص ٥.
٢٣٩ احمد صادق سعيد، عهود الامبراطوريات الإسلامية، دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين (٢)، دار الفارابي بيروت ١٩٩٠، ص ٦١

هي بحوزتهم^{٢٤٠}، إذ "كان عدم دفع الجزية عموماً من أحد الذميين نقضاً للصالح فيستحق القتل"^{٢٤١}. ورغم الاختلاف في المذاهب والتفسيرات للاحاديث النبوية والاجتهادات فإن الموقف المتسم بالتمييز الديني إزاء أهل الذمة كان لدى أصحاب تلك المذاهب متماثلاً إن لم يكن واحداً^{٢٤٢}. وتعتمد جميع هذه المذاهب على ما جاء في القرآن في الآية ٢٩ من سورة التوبة حيث ورد فيها ما يلي: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"^{٢٤٣}. وهذه الآية تدل على ثلاث مسائل سلبية إزاء أتباع الديانات الأخرى، وهي:

١. إن الجزية بمثابة إذلال لأتباع الديانات الأخرى^{٢٤٤}.
٢. وأن الجزية تؤخذ من غير المسلمين بهدف إشعارهم بأنهم أدنى مستوى من المسلمين.
٣. وأن عليهم اعتناق الإسلام إن أرادوا احتلال منزلة مساوية لمنزلة المسلمين، أي أنها أداة ضغط.

وزيادة في محاولة إهانة غير المسلمين في أعين المسلمين ما جاء في الآية ٨٥ من سورة آل عمران، حيث ورد فيها ما يلي: "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في

٢٤٠ احمد صادق سعيد، عهد الامبراطوريات الإسلامية، دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين (٢)، دار الفارابي بيروت ١٩٩٠، ص ٤٨/٤٩.

٢٤١ نفس المصدر ص ٧١.

٢٤٢ نفس المصدر، ص ٤٨/٤٩.

راجع أيضاً: العلوي، هادي. أحكام المرتد في الإسلام. الثقافة الجديدة. العدد ٢٨٧/١٩٩٩. ص ٢٠-٢٦.

٢٤٣ القرآن. دار الجيل؟ بيروت. سورة التوبة. آية ٢٩. ص ١٩١.

٢٤٤ هاملتون جيب، هارولد بوين. المجتمع الإسلامي والغرب. في جزئين. ترجمة السيد عبد المجيد القيسي. دار المدى. دمشق. ١٩٩٧. الجزء الثاني. ٢٩٧ظ٢٩٩.

الأخرة من الخاسرين"^{٢٤٥}، إضافة إلى ما جاء في الآية ٦٥ من سورة الزمر، والآية ١٦ من سورة الفتح^{٢٤٦}.

وتعرض المسيحيون في فترات مختلفة في ظل الدولة العباسية لا إلى المضايقات فحسب، بل وإلى الاعتداءات الكبيرة والمستمرة التي شملت الناس ودور العبادة ودور السكن ومحلات العمل. جاء في كتاب العامة في بغداد نقلاً عن المنتظم بهذا الصدد ما يلي: "لقى النصارى وأهل الذمة عنت متشديدي المسلمين في أيام الاضطرابات السياسية، ففي سنة ٢٧١ هجرية وثب العامة على النصارى وخرّبوا الدير العتيق وانتهبوا ما فيه من متاع، وقلعوا الأبواب والخشب، وسار إليهم صاحب الشرطة فمنعهم من هدم الباقي، وكان يتردد على حمايته أياماً. وتعرض هذا الدير في العام التالي لهجمات العامة وسبب هذا الشغب أنهم أنكروا على النصارى ركوب الدواب. وعلى أثر ضائقة اقتصادية، افتتحت الجوالي سنة ٣٣١ هجرية في ربيع الأول^{٢٤٧}، فلحق أهل الذمة خبط عظيم وظلم قبيح، وفي سنة ٣٩٢ هجرية ثار العامة بالنصارى، فنهبوا البيعة بقطيعة الدقيق وأحرقوها، فسقطت على جماعة من المسلمين فهلكوا. وفي سنة ٤٠٣ هجرية توفيت بنت أبي نوح بن أبي نصر بن إسرائيل، أحد كتاب النصارى، فأخرجت جنازتها نهاراً ومعها النوائح والطبول والزمور والصلبان والشموع، فقام رجل من الهاشميين فأنكر ذلك، فضربه أحد غلمان الكاتب، مما تسبب في فتنة أدت إلى تدخل العامة، وانتهت بإلزام أهل الذمة الغيار"^{٢٤٨}. وذكر ياقوت، على سبيل المثال لا الحصر، في هذا الصدد ما يلي: "في صفر من السنة ٤٨٤ هجرية خرج توقيع الخليفة بإلزام أهل الذمة بلبس الغيار والتزام ما شرطه عليهم عمر بن الخطاب، فهربوا كل

٢٤٥ القرآن. سورة آل عمران. الآية ٨٥. ص ٦١.

٢٤٦ العلوي، هادي. أحكام المرتد في الإسلام. مصدر سابق. ص ٢٠-٢٦.

٢٤٧ الجوالي كلمة مردافة للجزية التي كانت تفرض على الذميين.

٢٤٨ سعد، فهي د. العامة في بغداد. مصدر سابق ١٥٤/١٥٥. استناداً إلى ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك، وإلى الصولي في أخبار الراضي.

مهرب وأسلم بعضهم.“ وتشير هذه الأحداث وغيرها إلى حقيقة أن الحكم لم يكن يعاقب الجناة على ارتكابهم تلك الجرائم بحق المسيحيين أو اليهود أو غيرهم ممن سمي بأهل الذمة، وأحياناً غير قليلة كانت تلك الأفعال تجد الرضى والتأييد أو السكوت من جانب الحكام والمسؤولين عن الأمن، مما كان يشجع على تكرارها سنة بعد أخرى وكأنها طقوس شعبية، في حين أنها كانت بتأثير الخلفاء ورجال الدين أو غيرهم من المتشددين. وإذا كان حظ المسيحيين سيئاً مع المسلمين، فإن حظ اليهود كان أسوأ بكثير من ذلك عموماً وعلى امتداد فترة وجود الدولة العباسية. إذ انتشرت الكثير من الخرافات والأوهام ضد اليهود عند العامة لا في بغداد فحسب^{٢٤٩}، بل وفي أغلب مناطق الدولة العباسية. وهذا لا يعني أن لم تكن هناك استثناءات حيث حظى بعض اليهود، وقبل ذاك بعض المسيحيين باحترام الخاصة والعامة في العراق بسبب مكانتهم العلمية والأدبية أو المالية. وهكذا كانت أوضاع بقية أصحاب الديانات الأخرى في العراق، إذ كان التمييز والأذى يلاحقهم من الخلفاء والمسؤولين أو الخاصة قبل أن يصيبهم من السكان الاعتياديين أو العامة، ومن بينهم الصابئة والمجوس والأيزيديين.

- ولعب اتساع الفجوة بين الحكام، وعلى رأسهم الخليفة، من جهة، والغالبية العظمى من الناس من جهة أخرى، ثم بين رجال الدين التقليديين الذين كانوا يسايرون الحكام ويخضعون لرغباتهم وارانهم أو المتشددين منهم، وبين أولئك الذين تمردوا على الحكام ورفضوا وضع الدين في خدمة أغراض الحكام ومصالحهم الخاصة، دوراً كبيراً في ظهور المزيد من الحركات الفكرية ذات المضمون الديني والاجتماعي- السياسي التي نجحت في كسب الكثير من الانصار والمؤيدين وأقلقت الحكام وولاتهم كثيراً. وهي مسألة يمكن معالجتها بفقرة خاصة باعتبارها كانت معلماً أساسياً من معالم الفترة العباسية.

٢٤٩ المصدر السابق نفسه. ص ١٥٧-١٥٩.

ومنذ بداية فترة تفكك وانحلال الدولة العباسية في القرن العاشر الميلادي وما بعده حتى سقوطها برزت إلى الوجود العديد من الإمارات الصغيرة المتنازعة في ما بينها التي خاضت صراعات ومعارك دموية بعضها ضد البعض الآخر، وتشكلت تحالفات وأنهارت أخرى وتفاقت المؤامرات ضد الدولة المركزية وبعضها ضد البعض الآخر ساهمت كلها في خلق المزيد من المصاعب والمشكلات الاقتصادية للناس وللدولة ولتلك الإمارات أيضا. ومن بين الإمارات التي برزت حينذاك نشير إلى شهد العهد العباسي في الفترتين الأولى والثانية من عمره تطورا ملموسا في مجالات الفلسفة وعلم الكلام والآداب والعلوم، ومنها الطب، والموسيقى والغناء والعطاء الفكري وتوسعا وتنوعاً في الفقه الإسلامي، ولكنه شهد في الوقت نفسه نمواً تدريجياً متفاقماً في الاتجاهات السلفية والتعصب والتزمّت الديني الإسلامي على نحو خاص في الفترات الثلاث، إضافة إلى بروز نزعات التمييز العرقي والديني والمذهبي المتطرف بشكل حاد، حيث اشير إلى بعض مظاهرها سابقا. ويمكن اعتبار فترة الحكم العباسي بمثابة امتداد متميز في ظهور أو في تبلور المذاهب الدينية المختلفة وتجليها في طوائف دينية متصارعة وحيانا كثيرة متنازعة. وكانت تلك المذاهب ذات غنى كبير للمجتمع وتعبير عن حركية وحيوية الفكر والتفكير والاجتهاد، ولكنها جميعا لم تكن قادرة على قبول الآخر أو تتحمل وجوده ونشاطه، حيث كانت تسعى إلى إلغاء وجوده إن أمكنها ذلك. ودفع هذا الموقف غير العقلاني، وارتباطا بعلاقة أصحاب تلك المذاهب بالسلطة مباشرة، بعدد كبير من أتباع مختلف المذاهب إلى السجون وتحملوا ألوان التعذيب أو حتى الموت على أيدي أتباع المذاهب الأخرى. وكانت القوى الحاكمة هي التي تقوم بإنزال العقاب والعذاب والاضطهاد بالآخرين، وكانت في أحيان أخرى تتلقى ذلك عندما تبتعد عن الحكم وتحل محلها قوى أخرى، وهو ما عاشته الدولة العباسية في العلاقة المتوترة بين المذهب الحنبلي وجماعة المعتزلة حين تبادلوا المواقع في فترات مختلفة. لقد كانت التهم تساق جزافا ضد الآخر للخلاص منه والانفراد بالموقع والسلطة. ويكفي أن يلقي الإنسان نظرة متأنية في كتاب الإمام الشهرستاني "الملل والنحل" أو في كتاب "الفرق بين الفرق" لصاحبه عبد القاهر البغدادي ليعرف مدى غزارة الاجتهاد والرغبة في التفكير والتفتح

والتجديد لدى الناس في مختلف أرجاء الدولة العباسية، وخاصة في العراق وفارس، والتي جوبهت بغضب متميز من جانب القيميين على شؤون الدين حينذاك ومن جانب كثرة من الخلفاء العباسيين. وجدير بالإشارة إلى أن التفتح والاجتهاد في العهد العباسي لم يقتصر على المسلمين فحسب، بل شمل أتباع الديانات الأخرى ومنها الديانة المسيحية، حيث عرفت تلك الفترة العديد من الانقسامات، بسبب التباين في الرؤية والتقدير بالارتباط مع الأجواء والظروف والاحتكاك الفكري والعلاقات المتشعبة، التي كانت تسود المجتمع حينذاك.

شهدت الدولة العباسية في وقت مبكر تقريبا صراعات مذهبية غير قليلة ومارست العنف ضد خصومها السياسيين وقوى المعارضة فيها وفي السعي للقضاء على الحركات الفكرية الجديدة في الإسلام، مثل حركة الزنج (القرن التاسع الميلادي) والحركة القرمطية (القرن التاسع والعاشر وحوالي الربع الأول من القرن الحادي عشر الميلادي). وتميزت الفترة التي اقترنت بمجيء البويهيين إلى الحكم، بتفاقم تلك الصراعات واشتداد الخلافات بين الشيعة والسنة لأسباب عديدة، بما فيها التزام الحكام البويهيين للمذهب الشيعي الزيدي من جهة، والتزام الحكام السلاجقة التركمان للمذهب السني فيما بعد من جهة أخرى،... الخ. وكان ضحيتها أولا وقبل كل شئ سكان البلاد من الطائفتين الشيعية والسنية وبقية الملل التي كانت تعيش في بلاد ما بين النهرين. وساهمت تلك الأوضاع لا في تنشيط النزعات الطائفية ومحاولات الإجتهد الطائفي وكسب الحكام لهذا المذهب أو ذاك فحسب، بل وفي تشديد النزعات السلفية والغوص في الغيبات والخرافات التي كان لها تأثيرها السلبي على الحياة العامة للسكان. وهذه الظاهرة لا تنفصل عن الظروف التي كان الناس يعيشون في ظلها، وبشكل خاص قضايا الفقر والحرمان والظلم أو الجور، والنتائج التي ترتبت عنها على الوضع النفسي والعصبي والأخلاقي أو منظومة القيم للإنسان. فالمعلومات المتوفرة عن تلك الفترة تشير إلى اتجاه سكان العراق، ومنهم أهل بغداد، "إلى إنشاء عالم خاص توخوا منه أن يحل مشاكلهم الشخصية التي لم تكن الأنظمة المتاحة تقترح لها حلاً. فقامت في

ضوء هذا الواقع جملة من المعتقدات الثابتة، آمن بها الكثيرون، ويندرج معظمها في سلم الخرافات... فقد اشتهر في بغداد طلسم الخنافس ... وكتب العطف (الحجاب) التي تعلق على أجسام أصحابها لتحجب عنهم الأضرار وتسهل لهم محبة الغير... وانتشر الاعتقاد بالرقية بين البغداديين.. والتمائم... والتعويدة، (كما) انتشر الاهتمام بالزرايين والمنجمين...^١.

وفي مثل هذه الأوضاع الاجتماعية والتخلف الفكري يمكن فهم الدور الذي لعبه الحكام وبعض أصحاب المذاهب المختلفة في تحريك العيارين في الأحياء السكنية المختلفة للمشاركة في الصراعات الطائفية وتنظيم الاعتداءات المتبادلة. ويمكن ايراد حادثة واحدة تدلل على الموقف العام من أصحاب الفكر والمذاهب الأخرى وأسلوب التعامل معهم. كتب عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأسفرائيني التميمي في كتابه، الفُرقُ بين الفرق، عن محاكمة محمد بن علي الشلمغاني- الشلمغان منطقة من أعمال واسط- يقول: "وقد حوكم بحضرة الراضي بالله وأتهم بيانه يدعي الغيب فأفتى يان دمه حلال، فقطعت يده ورجلاه وضربت عنقه وأحرق في مجلس الشرطة في الجانب الغربي سنة ٣٢٢ هجرية / ٩٣٤ ميلادية، وقتل معه ابن أبي العون الذي رفض أن يصفعه بل قبل لحيته ورأسه. وكان الحسين بن القاسم بن وهب وزير المقتدر بالله بالرقعة وقد آمن به فأرسل اليه الراضي بالله فقتل وحمل رأسه إلى بغداد، وضع في سبط في الخزانة التي كانت بدار الخلافة"^١. ويشير عماد الدين إسماعيل أبي الفدا صاحب كتاب المختصر في أخبار البشر في هذا الصدد إلى أن الشلمغاني قد أتهم باعتقاده بطول الإلهية والتناسخ والتشيع. ورغم إنكاره لكل ذلك فقد "أحضر الشلمغاني عدة مرات بحضور الفقهاء وآخر الأمر أن الفقهاء أفتوا بإباحة دمه فصلب الشلمغاني وأبن أبي عون في ذي القعدة من هذه السنة وأحرقا بالنار..."^١. ويواصل الكاتب قوله "ويظهر انه (أي الشلمغاني، ك. حبيب) من غلاة الشيعة"^١.

وكانت قد سبقت هذه الحادثة المرعبة والوحشية التي اعتاد عليها حكام ذلك الزمان تلك المحاكمة الشكلية التي نظمها له الوزير حامد بن العباس في عهد الخليفة المقتدر بالله

لأصدار حكم جائر بالموت على المفكر الصوفي والقرمطي النزعة الحلاجي (الحسين بن منصور، أبو مغيث البيضاوي) متهما إياه بالزندقة والقول بالحلول. ورغم عجز المحكمة عن إثبات تهمة الزندقة على الحلاج فقد أصدر القاضي ابو عمر الحمادي حكمه ببغداد في العام ٩٢٢ ميلادية بإعدام الحلاج^١. الا انه وقبل أن يعدم عذب تعذيباً همجياً، فقد ضرب ألف سوط، ولكنه لم يموت، فقطع السياف يديه ورجليه ثم صلب حتى اليوم الثاني ثم قطع رأسه. ويشير سامي مكارم نقلا عن الخطيب البغدادي قوله: "أما رأس الحلاج ويده ورجلاه ورأسه فقد حملت من ساحة الإعدام إلى السجن الجديد حيث كان قد قضى آخر أيامه يعلم ويملي ويعظ ويتوجه إلى الحق، وذلك قبل أن يُنقل إلى دار حامد بن العباس. وعلى سور السجن الجديد نُصب رأسه للناس لمدة يومين وإلى جانب الرأس عُلقَت يده ورجلاه"^٢. ونقلا عن ابن زنجي يقول سامي مكارم ثم أتلفت كتبه "وأخذ على الوراقين عهد بعدم تداولها"^٣. ويمكن للإنسان أن يتصور أية سادية بشعة كانت تميز هؤلاء الحكام وأي حقد أسود كانوا يحملونه في قلوبهم إزاء هؤلاء الناس المسالمين الذين كانوا لا يحملون سوى أفكاراً أخرى وأحلاماً أخرى، وربما كانوا يحملون ويحلمون بأمانٍ طيبة لبني البشر. ولم تكن الفترة اللاحقة أقل ارهاباً على الناس، وبخاصة في فترة المغول وبقية الحكام الذين تداولوا السلطة في العراق.

ويشير صاحب كتاب تاريخ كربلاء، الدكتور عبد الجواد الكليدار، إلى حصول عدد كبير من الحوادث المتتالية التي قام بها الخلفاء العباسيون إزاء مزار الحسين في الحائر (كربلاء) وإزاء المدينة وسكانها عموماً. فهو يشير إلى أن المزار قد أحرق أكثر من مرة أو دمر، كما دمرت المدينة وجرت أكثر من محاولة لمحو أثر القبر. وقد وقعت هذه الحوادث بعد الصراع الذي نشب بين العباسيين والعلويين في أعقاب تسلم العباسيين السلطة في العراق، إذ بدأت في عهد المنصور، ثم في زمن الرشيد، وفيما بعد في فترة حكم المتوكل وأكثر من مرة، وفي عهد القادر بالله والمسترشد بالله^٤. وكانت هذه الأعمال المخلة والمشينة تساهم في تنشيط العداء السياسي والطائفي وتزيد من حالة الفرقة بين السكان، إضافة إلى أنها كانت تساهم

في زعزعة الأمن والاستقرار في البلاد. ويبدو أن الناس كانوا يعانون، سواء في زمن الأمويين أم العباسيين من مصاعب الوصول إلى كربلاء لزيارة مرقد الحسين بن علي بن أبي طالب^١.

- ومع أن الموقف العام إزاء الأديان الأخرى كان أكثر تسامحا مما كانت عليه الحالة بين الطوائف الدينية في الإسلام في ضوء ما جاء بصدهم في القرآن وما ورد في السنة النبوية في ضرورة التسامح معهم، فإن النظرة العامة إلى المسيحيين واليهود والمندائيين، إضافة إلى الزرادشتية وغيرهم كانت تتميز بالتمييز بالتحالي والكبرياء والتقليل من قيمتهم وأعتبارهم بشرا من الدرجة الثانية، رغم أن البعض منهم قد تقلد مراكز حكومية بارزة ومارس نشاطات اقتصادية ومالية متنوعة وكان بينهم بعض كبار الماليين، وخاصة من بين اليهود وبعض المسيحيين الذين كانوا يمارسون الطب على نطاق واسع^١. فعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن إيراد الحادثة التالية باعتبارها حالة تكشف عن التمييز الديني بين البشر لدى الحكام المسلمين في ذلك الزمان، في حين أنها كانت أقل من ذلك بكثير في التعامل اليومي في ما بين الناس. أورد عبد العزيز الدوري في كتابه " تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري مقتطفا نقلا عن القفطي في كتابه " تاريخ الحكماء " ليدلل على شمول عناية علي بن عيسى للقري والأرياف فكتب الأخير في عام ٣٠١ هجرية إلى سنان ما يلي:

" فكرت فيمن بالسواد من أهله، وأنه لا يخلو من أن يكون فيه مرضى لا يشرف متطبب عليهم لخلو السواد من الأطباء، فتقدم ... بإنفاذ متطبين وخزانة من الأدوية والأشربة يطوفون في السواد، ويقومون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إلى مقامهم، ويعالجون من فيه ثم ينتقلون إلى غيره." ولما وصل الأطباء إلى سورا ونهر الملك وجدوا أن أكثر السكان يهود. فاستفسر سنان من الوزير عن رأيه في معاملتهم وأوضح " أن الرسم في بيمارستان الحضرة قد جرى للملي والذمي." فكتب علي بن عيسى: " ليس بيننا خلاف في أن معالجة أهل الذمة والبهاثم صواب، ولكن الذي يجب تقديمه والعمل به، معالجة الناس قبل البهاثم، والمسلمين قبل أهل الذمة، فإذا فضل عن المسلمين ما لا يحتاجون إليه

صرف في الطبقة التي بعدهم. فاعمل ... على ذلك^٤. ورغم ما يملكه الدكتور الدوري من حس مرهف للكلمة، فإنه لم ينتبه، في أحسن الأحوال، ولم يشر بأي شكل إلى الموقف التمييزي المجحف والصارخ الذي تجلّى في خطاب علي بن عيسى والذي كان يمارس من قبل الحكام حينذاك، وكأن التمييز بين المسلمين وغير المسلمين مسألة طبيعية واعتيادية حتى في مجال العلاج الطبي. ويؤكد هذا النص الموقف الديني المتزمت للوزير علي بن عيسى إزاء أهل الذمة، إذ أنه وضعهم في طبقة تقع بين المسلمين والبهائم، بدلا من أن يكتب إليه مشيرا بيان المعالجة تتم لمن هو أكثر حاجة إليها من البشر القاطنين في السواد. فمن يقرأ النص يلاحظ بوضوح ما يلي:

٤- أن علي بن عيسى قد وضع أهل الذمة مع البهائم بقوله: "ليس بيننا خلاف في أن معالجة أهل الذمة والبهائم صواب"، في حين أن سنان لم يسأل عن البهائم وأشار في رسالته إلى أن البيمارستان يعالج الملي والذمي على حد سواء.

٥- وفضل علي بن عيسى بين المسلمين وأهل الذمة، وكانوا يهودا، حين قرر معالجة المسلمين أولاً، ثم معالجة الذميين ثانياً، ثم البهائم، في حين كان تصرف البيمارستان سليما حين كان يعالج الجميع دون تمييز وفقاً لحالة المرضى ومدى حاجتهم للأسعاف والمعالجة العاجلة، وهو فارق مهم وكبير بين تفكير السياسي المتحيز والمتعصب وغير العقلاني، وبين تفكير الطبيب العالم الذي لا يميز بين المرضى، إلا في مدى حاجته للعلاج العاجل.

٦- واعتبر علي بن عيسى في رسالته أن المسلمين هم من الطبقة الأولى والأعلى، ثم تليهم طبقة الذميين، فالطبقة التي تليهم وهي طبقة البهائم.

وكان هذا الموقف التمييزي قائماً لدى الغالبية العظمى من المسؤولين والكثير من رجال الدين والقضاة والقادة العسكريين في تلك العهود. وكان الموقف إزاء أهل الذمة معقداً جداً، فقد وضعت عليهم قائمة طويلة من الممنوعات من تلك الحقوق الاعتيادية التي يمارسها المسلمون عموماً ويميزوهم بالملابس ومناطق السكن... الخ، رغم أنهم في البدء

كانوا يعيشون مع المسلمين في بغداد مثلاً في مناطق متقاربة ومتجاورة، علماً بأن المنصور كان قد خص اليهود بمنطقة معينة في بغداد يبنون فيها دورهم السكنية. وكانت تلاحقهم لعنات وملاحقات بعض الخلفاء والوزراء وقادة الشرطة والجيش ويتعرضون للتعذيب ومصادرة الأموال والقتل أيضاً. فمن بين المحرمات التي فرضت على المسيحيين واليهود منع الرجل المسيحي أو اليهودي الزواج من امرأة مسلمة، في حين يحق للمسلم الزواج من مسيحية أو يهودية، ومنع المسيحي واليهودي من استيراث المسلم ولكن العكس ممكن. وكان التحول من دين محمد إلى ديانات أخرى محرماً على المسلمين، في حين كان يجري التشجيع على التحول من الديانات الأخرى إلى الديانة الإسلامية والترحيب به، كما اتخذت إجراءات غير قليلة لممارسة ضغوط متنوعة وذات طبيعة أبتزازية إزاء أهل الذمة من أجل تحويلهم إلى الديانة الإسلامية، أي سياسة "الجزرة والعصا." جاء في كتاب أبو حامد الغزالي "فضائح الباطنية" بشأن تبديل دين المسلم والمرتد أو المرتدة عن الإسلام قوله: "... فإن المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه" !.

لقد بذل المسؤولون من المسلمين جهوداً كبيرة لتحويل الناس عن دينهم صوب الإسلام انطلاقاً من اعتقاد سائد بأن دينهم أفضل وآخر الأديان الكتابية، وأن من يكسب شخصاً من دين آخر يلقى جزاء ذلك يوم القيامة ويحسب لصالحه. وبهذا الصدد يشير ابن عبيد القاسم بن سلام في كتابه "الأموال" إلى أن "أي مدينة افتتحت عنوة فاسلم أهلها قبل أن يقسموا فهم أحرار وأموالهم فيء للمسلمين". كان التمييز بين المسلمين وغير المسلمين في العهد العباسي بارزاً في مجال فرض الضرائب وجمع الأموال لبيت المال. فكان الخراج يؤخذ على الأراضي التي بحوزة أهل الذمة والجزية على أشخاصهم، وهي عبارة عن فدية تدفع لقاء حماية الدمييين من القتل وحماية أموالهم الخاصة والانتفاع

بالأرض التي هي بحوزتهم، إذ "كان عدم دفع الجزية عموماً من أحد الدمييين نقضاً للصالح فيستحق القتل". ورغم الاختلاف في المذاهب والتفسيرات للاحادِيث النبوية

والاجتهادات فأن الموقف المتمسم بالتمييز الديني إزاء أهل الذمة كان لدى أصحاب تلك المذاهب متماثلاً إن لم يكن واحداً. وتعتمد جميع هذه المذاهب على ما جاء في القرآن في الآية ٢٩ من سورة التوبة حيث ورد فيها ما يلي: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون". وهذه الآية تدلل على ثلاث مسائل سلبية إزاء أتباع الديانات الأخرى، وهي:

٤. إن الجزية بمثابة إذلال لأتباع الديانات الأخرى.

٥. وأن الجزية تؤخذ من غير المسلمين بهدف إشعارهم بأنهم أدنى مستوى من المسلمين.

٦. وأن عليهم اعتناق الإسلام إن أرادوا احتلال منزلة مساوية لمنزلة المسلمين، أي أنها أداة ضغط.

وزيادة في محاولة إهانة غير المسلمين في أعين المسلمين ما جاء في الآية ٨٥ من سورة آل عمران، حيث ورد فيها ما يلي: "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"، إضافة إلى ما جاء في الآية ٦٥ من سورة الزمر، والآية ١٦ من سورة الفتح.

وتعرض المسيحيون في فترات مختلفة في ظل الدولة العباسية لا إلى المضايقات فحسب، بل وإلى الاعتداءات الكبيرة والمستمرة التي شملت الناس ودور العبادة ودور السكن ومحلات العمل. جاء في كتاب العامة في بغداد نقلاً عن المنتظم بهذا الصدد ما يلي: "لقى النصارى وأهل الذمة عنث متشددى المسلمين في أيام الاضطرابات السياسية، ففي سنة ٢٧١ هجرية وثب العامة على النصارى وخرّبوا الدير العتيق وانتهبوا ما فيه من متاع، وقلعوا الأبواب والخشب، وسار إليهم صاحب الشرطة فمنعهم من هدم الباقي، وكان يتردد على حمايته أياماً. وتعرض هذا الدير في العام التالي لهجمات العامة وسبب هذا الشغب أنهم أنكروا على النصارى ركوب الدواب. وعلى أثر ضائقة اقتصادية، افتتحت الجوالي سنة ٣٣١ هجرية في ربيع الأول، فلحق أهل الذمة خبط عظيم وظلم قبيح، وفي سنة ٣٩٢ هجرية

ثار العامة بالنصارى، فنهبوا البيعة بقطيعة الدقيق وأحرقوها، فسقطت على جماعة من المسلمين فهلكوا. وفي سنة ٤٠٣ هجرية توفيت بنت أبي نوح بن أبي نصر بن إسرائيل، أحد كتاب النصارى، فأخرجت جنازتها نهاراً ومعها النوائح والطبول والزمور والصلبان والشموع، فقام رجل من الهاشميين فأنكر ذلك، فضربه أحد غلمان الكاتب، مما تسبب في فتنة أدت إلى تدخل العامة، وانتهت بإلزام أهل الذمة الغيار^١. وذكر ياقوت، على سبيل المثال لا الحصر، في هذا الصدد ما يلي: " في

• الامارة الحمدانية، والعقيلية، والمرداسية، والمروانية الكردية، والأتابكية في الموصل، والأرتقية، ثم الخروف الأسود والخروف الأبيض^{٢٥٠}. وقد نجم عن ذلك موت أعداد غفيرة من الناس الأبرياء وإلى وقوع هدر اقتصادي بالغ السوء وإلى حركة هجرة واسعة من منطقة إلى أخرى هروباً من تلك الأوضاع البائسة التي أضعفت الجميع، وإلى تراجع في الإنتاج والخدمات الاجتماعية العامة التي كانت ضمن مسؤوليات الدولة، فأهملت الرعاية الصحية وقضايا النقل وقنوات الري والطرق فأنتشرت الامراض والوباءات والمجاعات في البلاد^{٢٥١}. ويشير الدوري إلى "تمتع العراق ببعض الخدمات الاجتماعية -

٢٥٠ المصدر السابق نفسه. ص ١٠.

٢٥١ تقي الدين عارف الدوري. عصر إمارة شهد العهد العباسي في الفترتين الأولى والثانية من عمره تطوراً ملموساً في مجالات الفلسفة وعلم الكلام والأدب والعلوم، ومنها الطب، والموسيقى والغناء والعطاء الفكري وتوسعا وتنوعاً في الفقه الإسلامي، ولكنه شهد في الوقت نفسه نمواً تدريجياً متفاقماً في الاتجاهات السلفية والتعصب والتزمت الديني الإسلامي على نحو خاص في الفترات الثلاث، إضافة إلى بروز نزعات التمييز العرقي والديني والمذهبي المتطرف بشكل حاد، حيث اشير إلى بعض مظاهرها سابقاً. ويمكن اعتبار فترة الحكم العباسي بمثابة امتداد متميز في ظهور أو في تبلور المذاهب الدينية المختلفة وتجليها في طوائف دينية متصارعة وأحياناً كثيرة متنازعة. وكانت تلك المذاهب ذات غنى كبير للمجتمع وتعبير عن حركية وحيوية الفكر والتفكير والاجتهاد، ولكنها جميعاً لم تكن قادرة على قبول الآخر أو تتحمل وجوده ونشاطه، حيث كانت تسعى إلى إلغاء وجوده إن أمكنها ذلك. ودفع هذا الموقف غير العقلاني، وارتباطاً بعلاقة أصحاب بعض تلك المذاهب بالسلطة مباشرة، بعدد

كبير من أتباع مختلف المذاهب إلى السجون وتحملوا ألوان التعذيب أو حتى الموت على أيدي أتباع المذاهب الأخرى. وكانت القوى الحاكمة هي التي تقوم بإنزال العقاب والعذاب والاضطهاد بالآخرين، وكانت في أحيان أخرى تتلقى ذلك عندما تبتعد عن الحكم وتحل محلها قوى أخرى، وهو ما عاشته الدولة العباسية في العلاقة المتوترة بين المذهب الحنبلي وجماعة المعتزلة حين تبادلوا المواقع في فترات مختلفة. لقد كانت التهم تساق جزافا ضد الآخر للخلاص منه والانفراد بالموقع والسلطة. ويكفي أن يلقي الإنسان نظرة متأنية في كتاب الإمام الشهرستاني "الملل والنحل" أو في كتاب "الفرق" بين الفرق" لصاحبه عبد القاهر البغدادي ليعرف مدى غزارة الاجتهاد والرغبة في التفكير والتفتح والتجديد لدى الناس في مختلف أرجاء الدولة العباسية، وخاصة في العراق وفارس، والتي جوبهت بغضب متميز من جانب القيميين على شؤون الدين حينذاك ومن جانب كثرة من الخلفاء العباسيين. وجدير بالإشارة إلى أن التفتح والاجتهاد في العهد العباسي لم يقتصر على المسلمين فحسب، بل شمل أتباع الديانات الأخرى ومنها الديانة المسيحية، حيث عرفت تلك الفترة العديد من الانقسامات، بسبب التباين في الرؤية والتقدير بالارتباط مع الأجواء والظروف والاحتكاك الفكري والعلاقات المتشعبة، التي كانت تسود المجتمع حينذاك.

شهدت الدولة العباسية في وقت مبكر تقريبا صراعات مذهبية غير قليلة ومارست العنف ضد خصومها السياسيين وقوى المعارضة فيها وفي السعي للقضاء على الحركات الفكرية الجديدة في الإسلام، مثل حركة الزنج (القرن التاسع الميلادي) والحركة القرمطية (القرن التاسع والعاشر وحوالي الربع الأول من القرن الحادي عشر الميلادي). وتميزت الفترة التي اقترنت بمجيء البويهيين إلى الحكم، بتفاقم تلك الصراعات واشتداد الخلافات بين الشيعة والسنة لأسباب عديدة، بما فيها التزام الحكام البويهيين للمذهب الشيعي الزيدي من جهة، والتزام الحكام السلاجقة التركمان للمذهب السني فيما بعد من جهة أخرى،... الخ. وكان ضحيتها أولا وقبل كل شيء سكان البلاد من الطائفتين الشيعية والسنية وبقية الملل التي كانت تعيش في بلاد ما بين النهرين. وساهمت تلك الأوضاع لا في تنشيط النزعات الطائفية ومحاولات الإجهاد الطائفي وكسب الحكام لهذا المذهب أو ذاك فحسب، بل وفي تشديد النزعات السلفية والغوص في الغيبيات والخرافات التي كان لها تأثيرها السلبي على الحياة العامة للسكان. وهذه الظاهرة لا تنفصل عن الظروف التي كان الناس يعيشون في ظلها، وبشكل خاص قضايا الفقر والحرمان والظلم أو الجور، والنتائج التي ترتبت عنها على الوضع النفسي والعصبي والأخلاقي أو منظومة القيم للإنسان. فالمعلومات المتوفرة عن تلك الفترة تشير إلى اتجاه سكان العراق، ومنهم أهل

بغداد، "إلى إنشاء عالم خاص توخوا منه أن يحل مشاكلهم الشخصية التي لم تكن الأنظمة المتاحة تقترح لها حلاً. فقامت في ضوء هذا الواقع جملة من المعتقدات الثابتة، آمن بها الكثيرون، ويندرج معظمها في سلم الخرافات... فقد اشتهر في بغداد طلسم الخنافس ... وكتب العطف (الحجاب) التي تعلق على أجسام أصحابها لتحجب عنهم الأضرار وتسهل لهم محبة الغير... وانتشر الاعتقاد بالرقية بين البغداديين .. والتمايم ... والتعويدة، (كما) انتشر الاهتمام بالزرايين والمنجمين ...".

وفي مثل هذه الأوضاع الاجتماعية والتخلف الفكري يمكن فهم الدور الذي لعبه الحكام وبعض أصحاب المذاهب المختلفة في تحريك العيارين في الأحياء السكنية المختلفة للمشاركة في الصراعات الطائفية وتنظيم الاعتداءات المتبادلة. ويمكن ايراد حادثة واحدة تدلل على الموقف العام من أصحاب الفكر والمذاهب الأخرى وأسلوب التعامل معهم. كتب عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الأسفرائيني التميمي في كتابه، الفرق بين الفرق، عن محاكمة محمد بن علي الشلمغاني - الشلمغان منطقة من أعمال واسط - يقول: "وقد حوكم بحضرة الراضي بالله وأتهم بإنه يدعي الغيب فأفتى يان دمه حلال، فقطعت يده ورجلاه وضربت عنقه وأحرق في مجلس الشرطة في الجانب الغربي سنة ٣٢٢ هجرية / ٩٣٤ ميلادية، وقتل معه ابن أبي العون الذي رفض أن يصفعه بل قبّل لحيته ورأسه. وكان الحسين بن القاسم بن وهب وزير المقتدر بالله بالرقعة وقد آمن به فأرسل اليه الراضي بالله فقتل وحمل رأسه إلى بغداد، وضع في سبط في الخزانة التي كانت بدار الخلافة". ويشير عماد الدين إسماعيل أبي الفدا صاحب كتاب المختصر في أخبار البشر في هذا الصدد إلى أن الشلمغاني قد أتهم باعتقاده بحلول الإلهية والتناسخ والتشيع. ورغم إنكاره لكل ذلك فقد "أحضر الشلمغاني عدة مرات بحضور الفقهاء وآخر الأمر أن الفقهاء أفتوا بإباحة دمه فصلب الشلمغاني وابن أبي عون في ذي القعدة من هذه السنة وأحرقا بالنار...". ويواصل الكاتب قوله "ويظهر انه (أي الشلمغاني، ك. حبيب) من غلاة الشيعة".

وكانت قد سبقت هذه الحادثة المرعبة والوحشية التي اعتاد عليها حكام ذلك الزمان تلك المحاكمة الشكلية التي نظمها له الوزير حامد بن العباس في عهد الخليفة المقتدر بالله لأصدار حكم جائر بالموت على المفكر الصوفي والقرمطي النزعة الحلاج (الحسين بن منصور، أبو مغيث البيضاوي) متهما إياه بالزندقة والقول بالحلول. ورغم عجز المحكمة عن إثبات تهمة الزندقة على الحلاج فقد أصدر القاضي ابو عمر الحمادي حكمه ببغداد في العام ٩٢٢ ميلادية بإعدام الحلاج. الا انه وقبل أن يعدم عذب تعذيباً همجياً، فقد ضرب ألف سوط، ولكنه لم يموت، فقطع السياف يديه ورجليه ثم

صلب حتى اليوم الثاني ثم قطع رأسه. ويشير سامي مكارم نقلا عن الخطيب البغدادي قوله: "أما رأس الحلاج ويده ورجلاه ورأسه فقد حملت من ساحة الإعدام إلى السجن الجديد حيث كان قد قضى آخر أيامه يعلم ويملي ويعظ ويتوجه إلى الحق، وذلك قبل أن يُنقل إلى دار حامد بن العباس. وعلى سور السجن الجديد نُصب رأسه للناس لمدة يومين وإلى جانب الرأس عُلفت يده ورجلاه". ونقلا عن ابن زنجي يقول سامي مكارم ثم أتلفت كتبه" وأخذ على الوراقين عهد بعدم تداولها". ويمكن للإنسان أن يتصور أية سادية بشعة كانت تميز هؤلاء الحكام وأي حقد أسود كانوا يحملونه في قلوبهم إزاء هؤلاء الناس المسالمين الذين كانوا لا يحملون سوى أفكاراً أخرى وأحلاماً أخرى، وربما كانوا يحملون ويحملون بأمان طيبة لبني البشر. ولم تكن الفترة اللاحقة أقل ارهابا على الناس، وبخاصة في فترة المغول وبقية الحكام الذين تداولوا السلطة في العراق.

ويشير صاحب كتاب تاريخ كربلاء، الدكتور عبد الجواد الكليدار، إلى حصول عدد كبير من الحوادث المتتالية التي قام بها الخلفاء العباسيون إزاء مزار الحسين في الحائر (كربلاء) وإزاء المدينة وسكانها عموماً. فهو يشير إلى أن المزار قد أُحرق أكثر من مرة أو دمر، كما دُمّرت المدينة وجرت أكثر من محاولة لمحو أثر القبر. وقد وقعت هذه الحوادث بعد الصراع الذي نشب بين العباسيين والعلويين في أعقاب تسلم العباسيين السلطة في العراق، إذ بدأت في عهد المنصور، ثم في زمن الرشيد، وفيما بعد في فترة حكم المتوكل وأكثر من مرة، وفي عهد القادر بالله والمسترشد بالله. وكانت هذه الأعمال المخلة والمشينة تساهم في تنشيط العداء السياسي والطائفي وتزيد من حالة الفرقة بين السكان، إضافة إلى أنها كانت تساهم في زعزعة الأمن والاستقرار في البلاد. ويبدو أن الناس كانوا يعانون، سواء في زمن الأمويين أم العباسيين من مصاعب الوصول إلى كربلاء لزيارة مرقد الحسين بن علي بن أبي طالب.

• ومع أن الموقف العام إزاء الأديان الأخرى كان أكثر تسامحاً مما كانت عليه الحالة بين الطوائف الدينية في الإسلام في ضوء ما جاء بصددهم في القرآن وما ورد في السنة النبوية في ضرورة التسامح معهم، فإن النظرة العامة إلى المسيحيين واليهود والمندائيين، إضافة إلى الزرادشتية وغيرهم كانت تتميز بالتعالي والكبرياء والتقليل من قيمتهم وأعتبارهم بشراً من الدرجة الثانية، رغم أن البعض منهم قد تقلد مراكز حكومية بارزة ومارس نشاطات اقتصادية ومالية متنوعة وكان بينهم بعض كبار الماليين، وخاصة من بين اليهود وبعض المسيحيين الذين كانوا يمارسون الطب على نطاق واسع^{٢٥١}. فعلى سبيل المثال لا الحصر يمكن إيراد الحادثة التالية باعتبارها حالة تكشف عن التمييز الديني بين البشر لدى الحكام المسلمين في ذلك الزمان، في حين أنها كانت أقل من ذلك بكثير

في التعامل اليومي في ما بين الناس. أورد عبد العزيز الدوري في كتابه " تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري مقتطفاً نقلاً عن القفطي في كتابه " تاريخ الحكماء " ليدلل على شمول عناية علي بن عيسى للقري والأرياف فكتب الأخير في عام ٣٠١ هجرية إلى سنان ما يلي:

" فكرت فيمن بالسواد من أهله، وأنه لا يخلو من أن يكون فيه مرضى لا يشرف متطبب عليهم لخلو السواد من الأطباء، فتقدم ... بإنفاذ متطبيين وخزانة من الأدوية والأشربة يطوفون في السواد، ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إلى مقامهم، ويعالجون من فيه ثم ينتقلون إلى غيره." ولما وصل الأطباء إلى سورا ونهر الملك وجدوا أن أكثر السكان يهود. فاستفسر سنان من الوزير عن رأيه في معاملتهم وأوضح " أن الرسم في بيمارستان الحضرة قد جرى للملّي والذميّ." فكتب علي بن عيسى: "ليس بيننا خلاف في أن معالجة أهل الذمة والبهائم صواب، ولكن الذي يجب تقديمه والعمل به، معالجة الناس قبل البهائم، والمسلمين قبل أهل الذمة، فإذا فضل عن المسلمين ما لا يحتاجون إليه صرف في الطبقة التي بعدهم. فاعمل ... على ذلك". ورغم ما يملكه الدكتور الدوري من حس مرهف للكلمة، فإنه لم ينتبه، في أحسن الأحوال، ولم يشر بأي شكل إلى الموقف التمييزي المجحف والصارخ الذي تجلّى في خطاب علي بن عيسى والذي كان يمارس من قبل الحكام حينذاك، وكأن التمييز بين المسلمين وغير المسلمين مسألة طبيعية واعتيادية حتى في مجال العلاج الطبي. ويؤكد هذا النص الموقف الديني المتمزّت للوزير علي بن عيسى إزاء أهل الذمة، إذ أنه وضعهم في طبقة تقع بين المسلمين والبهائم، بدلا من أن يكتب إليه مشيراً بأن المعالجة تتم لمن هو أكثر حاجة إليها من البشر القاطنين في السواد. فمن يقرأ النص يلاحظ بوضوح ما يلي:

١- أن علي بن عيسى قد وضع أهل الذمة مع البهائم بقوله: "ليس بيننا خلاف في أن معالجة أهل الذمة والبهائم صواب"، في حين أن سنان لم يسأل عن البهائم وأشار في رسالته إلى أن البيمارستان يعالج الملّي والذمي على حد سواء.

٢- وفضل علي بن عيسى بين المسلمين وأهل الذمة، وكانوا يهوداً، حين قرر معالجة المسلمين أولاً، ثم معالجة الذميين ثانياً، ثم البهائم، في حين كان تصرف البيمارستان سليماً حين كان يعالج الجميع دون تمييز وفقاً لحالة المرضى ومدى حاجتهم للأسعاف والمعالجة العاجلة، وهو فارق مهم وكبير بين تفكير السياسي المتحيز والمتعصب وغير العقلاني، وبين تفكير الطبيب العالم الذي لا يميز بين المرضى، إلا في مدى حاجته للعلاج العاجل.

٣- واعتبر علي بن عيسى في رسالته أن المسلمين هم من الطبقة الأولى والأعلى، ثم تليهم طبقة الذميين، فالطبقة التي تليهم وهي طبقة البهائم.

وكان هذا الموقف التمييزي قائماً لدى الغالبية العظمى من المسؤولين والكثير من رجال الدين والقضاة والقادة العسكريين في تلك العهود. وكان الموقف إزاء أهل الذمة معقداً جداً، فقد وضعت عليهم قائمة طويلة من الممنوعات من تلك الحقوق الاعتيادية التي يمارسها المسلمون عموماً ويمزونها بالملابس ومناطق السكن... الخ، رغم أنهم في البدء كانوا يعيشون مع المسلمين في بغداد مثلاً في مناطق متقاربة ومتجاورة، علماً بأن المنصور كان قد خص اليهود بمنطقة معينة في بغداد يبنون فيها دورهم السكنية. وكانت تلاحقهم لعنات وملاحقات بعض الخلفاء والوزراء وقادة الشرطة والجيش ويتعرضون للتعذيب ومصادرة الأموال والقتل أيضاً. فمن بين المحرمات التي فرضت على المسيحيين واليهود منع الرجل المسيحي أو اليهودي الزواج من امرأة مسلمة، في حين يحق للمسلم الزواج من مسيحية أو يهودية، ومنع المسيحي واليهودي من استيراث المسلم ولكن العكس ممكن. وكان التحول من دين محمد إلى ديانات أخرى محرماً على المسلمين، في حين كان يجري التشجيع على التحول من الديانات الأخرى إلى الديانة الإسلامية والترحيب به، كما اتخذت إجراءات غير قليلة لممارسة ضغوط متنوعة وذات طبيعة أبتزازية إزاء أهل الذمة من أجل تحويلهم إلى الديانة الإسلامية، أي سياسة "الجزرة والعصا". جاء في كتاب أبو حامد الغزالي "فضائح الباطنية" بشأن تبديل دين المسلم والمرتد أو المرتدة عن الإسلام قوله: "... فإن المرتدة مقتولة عندنا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه"!

لقد بذل المسؤولون من المسلمين جهوداً كبيرة لتحويل الناس عن دينهم صوب الإسلام انطلاقاً من اعتقاد سائد بأن دينهم أفضل وآخر الأديان الكتابية، وأن من يكسب شخصاً من دين آخر يلقى جزاء ذلك يوم القيامة ويحسب لصالحه. وبهذا الصدد يشير ابن عبيد القاسم بن سلام في كتابه "الأموال" إلى أن "أي مدينة افتتحت عنوة فاسلم أهلها قبل أن يقسموا فهم أحرار وأموالهم فيء للمسلمين". كان التمييز بين المسلمين وغير المسلمين في العهد العباسي بارزاً في مجال فرض الضرائب وجمع الأموال لبيت المال. فكان الخراج يؤخذ على الأراضي التي بحوزة أهل الذمة والجزية على أشخاصهم، وهي عبارة عن فدية تدفع لقاء حماية الذميين من القتل وحماية أموالهم الخاصة والانتفاع بالأرض التي هي بحوزتهم، إذ "كان عدم دفع الجزية عموماً من أحد الذميين نقضاً للصلح فيستحق القتل". ورغم الاختلاف في المذاهب والتفسيرات للاحداث النبوية والاجتهادات فإن الموقف المتمسك

بالتمييز الديني إزاء أهل الذمة كان لدى أصحاب تلك المذاهب تماثلاً إن لم يكن واحداً. وتعتمد جميع هذه المذاهب على ما جاء في القرآن في الآية ٢٩ من سورة التوبة حيث ورد فيها ما يلي: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون". وهذه الآية تدل على ثلاث مسائل سلبية إزاء أتباع الديانات الأخرى، وهي:

١. إن الجزية بمثابة إذلال لأتباع الديانات الأخرى.

٢. وأن الجزية تؤخذ من غير المسلمين بهدف إشعارهم بأنهم أدنى مستوى من المسلمين.

٣. وأن عليهم اعتناق الإسلام إن أرادوا احتلال منزلة مساوية لمنزلة المسلمين، أي أنها أداة ضغط. وزيادة في محاولة إهانة غير المسلمين في أعين المسلمين ما جاء في الآية ٨٥ من سورة آل عمران، حيث ورد فيها ما يلي: "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" ٢٥١، إضافة إلى ما جاء في الآية ٦٥ من سورة الزمر، والآية ١٦ من سورة الفتح.

وتعرض المسيحيون في فترات مختلفة في ظل الدولة العباسية لا إلى المضايقات فحسب، بل وإلى الاعتداءات الكبيرة والمستمرة التي شملت الناس ودور العبادة ودور السكن ومحل العمل. جاء في كتاب العامة في بغداد نقلاً عن المنتظم بهذا الصدد ما يلي: "لقى النصارى وأهل الذمة عنت متشددى المسلمين في أيام الاضطرابات السياسية، ففي سنة ٢٧١ هجرية وثب العامة على النصارى وخرّبوا الدير العتيق وانتهبوا ما فيه من متاع، وقلعوا الأبواب والخشب، وسار إليهم صاحب الشرطة فمنعهم من هدم الباقي، وكان يتردد على حمايته أياماً. وتعرض هذا الدير في العام التالي لهجمات العامة وسبب هذا الشغب أنهم أنكروا على النصارى ركوب الدواب. وعلى أثر ضائقة اقتصادية، افتتحت الجوالي سنة ٣٢١ هجرية في ربيع الأول، فلحق أهل الذمة خبط عظيم وظلم قبيح، وفي سنة ٣٩٢ هجرية ثار العامة بالنصارى، فنهبوا البيعة بقطيعة الدقيق وأحرقوها، فسقطت على جماعة من المسلمين فهلكوا. وفي سنة ٤٠٣ هجرية توفيت بنت أبي نوح بن أبي نصر بن إسرائيل، أحد كتاب النصارى، فأخرجت جنازتها نهاراً ومعها النوائح والطبول

والزمرور والصلبان والشموع، فقام رجل من الهاشميين فأنكر ذلك، فضربه أحد غلمان الكاتب، مما تسبب في فتنة أدت إلى تدخل العامة، وانتهت بإلزام أهل الذمة الغيار" ٢٥١. وذكر ياقوت، على سبيل المثال لا الحصر، في هذا الصدد ما يلي: " في

لأول مرة في العصر البويهي - في زمن عضد الدولة (٣٦٩-٣٧٢ هـ / ٩٧٩-٩٨٢ ميلادية) ٢٥٢١.

• وتحت ضغط المشاركة الواسعة لمواطني الدولة العباسية من الفرس والأتراك والترکمان تحت تأثير ظروف متباينة، إلى جانب العرب، وأزدياد دورهم وتأثيرهم في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية في البلاد وانتقال المزيد منهم إلى بغداد العاصمة، وتنامي مخاوف العرب من هذا الدور واعتباره تغلغلا غير مرغوب فيه واعتبار الخلافة مهددة من هؤلاء ان يمكن أن تنتقل إلى أقوام أخرى من غير العرب، خاصة وأن اللغة العربية لم تعد وحدها من الناحية العملية هي المستخدمة في أجهزة الدولة، إذ كانت اللغة العربية تعتبر لغة الدين والتشريع أو القانون، واللغة التركية هي لغة الجيش والحرب، واللغة الفارسية كانت قد أصبحت في فترات معينة لغة الإدارة والسياسة، وتزايد مراكز المطالبة بلقب الخليفة وممارسته، سعى الخلفاء، ومعهم القضاة والعلماء العرب، إلى بلورة موقف موحد لهم واصدار فتوى ملزمة فرضت على بقية الحكام في الدولة العباسية وعلى بقية المسلمين في سائر أنحاء المعمورة، حيث تم بموجبها تحديد سمات أو مميزات وواجبات خليفة الإسلام والمسلمين، وهي كالآتي:

- حماية الأمة ومعالجة قضايا الرعية على أسس وقواعد الدين.
- تمتعه بمعارف دينية وتحسسه العدالة وأمتلاكه الشجاعة.
- أنحداره من قريش التي هي قبيلة النبي محمد بن عبد الله.
- عدم جواز وجود أكثر من خليفة واحد في آن واحد.

الأمراء في العراق. حقق الكتاب محمد مهري الدين عبد الحميد. مطبعة أسعد. بغداد ١٩٧٥، ص ٣١٥-٣٣١.

٢٥٢ الدوري. مصدر سابق ص ٢٨٧.

- حقه في تخويل بعض أو كل صلاحياته لمن يرتأيه على أن تمارس تلك الصلاحيات وفق الشريعة.

وقد عمل فيما بعد بهذه القاعدة. وسنلاحظ كيف أعادت هذه القاعدة الفقهية آل عثمان من تنصيب أنفسهم خلفاء على المسلمين في المملكة الشاسعة التي أقاموها بعد عدة قرون، في ما عدا فترة قصيرة جدا وفي زمن السلطان عبد الحميد الثاني، أي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث كانت الدولة العثمانية تلفظ أنفاسها الأخيرة.

ومن الجدير بالملاحظة أن هذه القاعدة التي أفتى بها الفقهاء السنة في القرن العاشر الميلادي لا تختلف من حيث المبدأ عما مارسه الأمويون عمليا عندما جعلوا الخلافة وراثية في آل أمية، على اعتبار أن الخليفة الثالث، عثمان بن عفان، كان قد قتل، وإن حق الخلافة ينتقل إلى عائلة أمية وهي من قريش أيضا. كما إنها لا تختلف عن الموقف الذي أتخذه الشيعة الذين اعتبروا الخلافة حقا محصورا بالقطع في ذرية علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة الزهراء بنت النبي محمد، وأن الخلافة أصلا كان ينبغي لها أن تكون لعلي بن أبي طالب بعد وفاة محمد، وأن أبا بكر الصديق، الخليفة الأول، كان مغتصبا لها، رغم أن الجماعات الأكثر تعقلا في الشيعة يجزمون عن طرح الأمر الأخير بهذه الصورة. وهكذا هو الحال مع الموقف من خلافة عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان. ومن هنا يلاحظ المتتبع أن جمهرة من الفقهاء السنة والشيعة تجاوزت على الآية التي تؤكد أن الأمر شورى بين الناس بالنسبة للخلافة الدينية وليس وراثية أو حقا مطلقا لقبيلة أو عائلة بعينها أو شخصا بعينه. ولكن ماذا كانت تعني هذه القاعدة التي استحدثت في العهد العباسي؟ إنها تعني ما يلي:

- حصر الخلافة بالذكر من المسلمين، رغم أن ذلك لم يرد في القرآن ولا في أحاديث محمد بما يمكن أن يعطي مبرا في مثل هذا الإقصاء للنساء عن موقع الخلافة على المسلمين. إلا أن لغة القرآن ذكورية، وبالتالي فهي تتوجه صوب الذكور أساسا وتعطي الانطباع وكأن الأمر محصور بالرجال فقط. وحتى عندما يجري الكلام عن النساء تكون اللغة فيه ذكورية.

- وحصرها بالذكر المسلم والعربي من آل قريش فقط“
 - حرمان المسلمات والمسلمين من غير العرب من هذا المركز السياسي (الخلافة) الحساس والمهم، بغض النظر عن كفاءة الإنسان، ذكراً كان أم أنثى.
 - وبما أن الدولة كانت قد فصلت، منذ الخلافة الأموية من الناحية العملية، بين المركز السياسي للخليفة وبين المركز الديني للقاضي أو قاضي القضاة، فإن هناك إبعاداً واضحاً للمركز لأتباع الديانات والقوميات الأخرى عن مركز الخلافة، إذ سمي اصلاً خليفة المسلمين، ولكنه ملزم بحماية الذميين.
- ويعتبر هذا الموقف قمة في التمييز الإثني أو العرقي الذي لم يرد في القرآن أو في السنة النبوية ما يسمح باستحداثه، كما لم يتحدث به أحد من الخلفاء الراشدين أو من صحابة محمد، بل جاء عكس ذلك تماماً حين أشير إلى عدم وجود أي فرق بين المسلمين العرب وغيرهم من المسلمين إلا في مدى تقواهم، ومعنى التقوى هنا لله وليس لغيره، وبغض النظر عن قومية الإنسان أو جنسه، أي ذكراً كان أم أنثى. وأشرنا إلى هذه النقطة في مكان آخر من هذا البحث أيضاً.

تجارة العبيد في عراق العباسيين

عرف العرب تجارة العبيد ومارسوها في الجاهلية، كما استمروا في ممارستها بعد نشوء الإسلام أيضاً في فترة الرسول محمد والخلفاء الراشدين، وكذلك في عهدي الدولتين الأموية والعباسية. ثم مارست في ظل الدولة العثمانية من قبل العرب وغيرهم من المسلمين القادرين على اقتناء العبيد أو التجارة بهم. إذ أن الإسلام لم يحرم تجارة البشر وامتلاك الرق ولم يبشع هذه العملية، بل اعترف بوجودها وأقر ممارستها كما كانت عليه في الجاهلية، ولكنه شجع على عتق العبيد. إذ جاء في القرآن ما يشير إلى أنه مباح، ثم ورد فيه الدعوة إلى عتق العبيد في مواقع عدة وفي حالات معينة. واستكملت أحاديث محمد تلك الدعوة الواردة في القرآن من خلال حث المسلمين على التعامل مع الرقيق دون ضرب أو إساءات، كما ورد في

موقع آخر من القرآن. والدعوة القرآنية تشجع على عتق العبيد في حالات عدة نشير إليها في أدناه:

١. في معرض الدعوة إلى التكفير عن خطايا معينة ارتكبها الإنسان المسلم من خلال فك رقبة، أو إطعام يتيم أو مسكين، إذ جاء في سورة البلد قوله: "لا أقسم بهذا البلد* وأنتن حل بهذا البلد* والوالد ما ولد* لقد خلقنا الإنسان في كبد* أحسب أن لن يقدر عليه أحد* يقول أهلكت مالا لبدأً لبدأً أحسب أن لم يره أحد* ألم نجعل له عينين* ولساناً وشفقتين* وهديناه النجدين* فلا اقتحم العقبة* وما أدراك ما العقبة* فك رقبة* أو إطعام في يوم ذي مسبغة* يتيماً ذا مقربة* أو مسكيناً ذا متربة*... ٢٥٣".

وتكررت هذه الدعوة بنفس الاتجاه، أي التكفير عن خطايا الإنسان المسلم، حين ورد في سورة المجادلة قوله: "والذين يظهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير* ٢٥٤".

وأكد في موقع ثالث على مسالة إمكانية التكفير عن خطايا الإنسان المسلم من خلال دفع كفارة عن قَسَمٍ غير صحيح ومن أجل حفظ الإيمان هي تحرير رقبة أو صوم ثلاثة ايام، أي المساواة بين تحرير رقبة، أي تحرير الإنسان من العبودية، وبين صوم ثلاثة ايام لا غير، كما ورد في سورة المائدة، حيث جاء قوله: لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمن فكفرته إطعام عشرة مسكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام ذلك كفرة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آيته لعلكم تشكرون* ٢٥٥".

٢٥٣ القرآن. سورة البلد. آية رقم ١٣. دار الجيل. بيروت. ص ٥٩٤.

٢٥٤ القرآن. سورة المجادلة. نفس المصدر. سورة المجادلة. آية رقم ٣.

٢٥٥ القرآن. سورة المائدة. رقم الآية ٨٩. مصدر سابق. ص ١٢٢.

٢٠٢. في معرض ذكر عدد الزوجات التي يحق للرجل المسلم وفق القرآن التزوج بهن أو الاحتفاظ بهن في آن واحد من جهة، وحقه في امتلاك الأماء دون تحديد عددهن، أي امتلاك الجواري السراري (... أو ما ملكت أيمنكم ...) في إطار العلاقة الجنسية بهن من جهة أخرى، إذ جاء قوله: "وأن خفتنم إلا أن تقسطوا في اليتيمى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث وربيع فأن خفتنم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمنكم ذلك أدنى ألا تعولوا"^{٢٥٦}. وبما أن القرآن لم يشجب امتلاك الإرقاء والأماء ولم يحرمه أو يقربه من التحريم، بل شجع على العتق، الذي يمكن أن يتم عبر عتق العبد من جانب المالك له، أو عبر المكاتبه، حيث يتم الاتفاق بين السيد أو المالك للعبد والعبد على سعر معين يدفعه العبد عند توفر المبلغ عنده ولا يحق للسيد عندها رفض الاتفاق، إذ يمكن للمحاكم أن تحسم بالأمر، وبما إنه لم يحرم وجود ظاهرة العبيد وإمكانية امتلاكهم، فإنه يكون قد أعطى الحجة الشرعية الكاملة باستمرار وجود نظام العبودية في المجتمعات التي تدين بالإسلام، كما أعطى التجار والراغبين في امتلاك العبيد الحق بممارسة هذه التجارة الرابحة وهذا الفعل اللإنساني الشنيع على نطاق واسع. وقد نشطت تجارة العبيد في فترة الدولة الأموية وتواصلت ونمت عموماً في العهد العباسي، رغم أنها عرفت الكساد فترة الرواج في فترات أخرى، ولكنها لم تنقطع عن حياة العرب والمسلمين طيلة تلك العهود. اقترنت ظاهرة العبيد في المجتمعات العربية والإسلامية بعد ظهور الإسلام بثلاث حالات، وهي:^{٢٥٧}

٢٥٦ القرآن. سورة النساء. رقم الآية ٨٩. مصدر سابق. ص ٧٧.

٢٥٧ سعد، فهمي د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ١٤١.

ملاحظة: وإن أشار الدكتور فهمي عبد الرزاق سعد إلى الحالتين الأولى والثانية في الحصول على العبيد في كتابه المشار إليه، فإنه أغفل الحالة الثانية التي كانت مصدراً أساسياً من مصادرة تكثير العبيد أو إعادة إنتاجهم في المجتمع ولصالح مالكي العبيد حينذاك. وربما اعتبر الموضوع من باب تحصيل حاصل، في حين أنها كانت تمس إنساناً جديداً يولد في هذا العالم ويصبح عبداً منذ ولادته، في حين

- الاسترقاق عبر الأسر الناجم عن الغزو والحروب، وخاصة بالنسبة لمن كانوا يعتبرون ضمن الكفار.

- المواليد الجديدة للمتزوجين من الجوارى أو الأماء، وكذلك الولادات الطبيعية لعوائل العبيد.

- تجارة العبيد باستيرادهم من مناطق أخرى من العالم.

وكان التجار من اليهود والمسلمين يتولون عمليات استيراد العبيد من مناطق مختلفة لبيعها في سوق النخاسة في عدد من مدن الدولة العباسية، ومنها بغداد وعدن والبصرة، كما كانت خوارزم مركزاً لتجميع العبيد، في حين كانت أرمينيا مركزاً لإخصاء العبيد البيض. وكانت البصرة ميناءً مهماً لاستقبال العبيد والمتاجرة بهم وتوزيعهم على بقية أنحاء العراق وإيران. وكانت أفريقيا هي الموطن الأساسي للعبيد السود، وبخاصة الحبشة والسودان، في حين كانت بلاد الصقالبة السلافية وبلاد الترك المركز الرئيسي للعبيد البيض.

مارست الدولة العباسية بصورة مباشرة أو غير مباشرة، تجارة العبيد على نطاق واسع وحقق التجار وبيت المال من وراء ذلك أرباحاً طائلة. وكان الولاة يقومون بإرسال العبيد إلى دار الخلافة ببغداد أو سامراء باعتبارهم جزءاً من الضرائب، إذ كانوا يعدون كما تعد رؤوس الماشية. ولم يجد المشرع الإسلامي طيلة تلك الفترة أي تجاوز في هذه التجارة على أحكام القرآن، أو السنة النبوية، إذ كان الخلفاء والقضاة ورجال الدين والقواد العسكريون يمتلكون العبيد وبأعداد كبيرة أحياناً، وبعضهم كان يمتلك عدة آلاف منهم، كما في حالة الخلفاء. كتب الدكتور فهمي سعد يقول: "خضع الرقيق في علاقاتهم الاجتماعية لسلسلة من الإجراءات القانونية، حددت موقعهم الاجتماعي وواجباتهم وحقوقهم، مما يحمل على

كان عمر بن الخطاب عن موقف آخر حين قال في حول الإنسان وبنبرة تنم عن استهجان واستنكار ورفض لا شك فيه: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً." (ك. حبيب)

الاعتقاد بقيام نظام الرق الذي يتمتع بكل المواصفات القانونية، والذي كان من أهدافه الحد من حرية الرقيق وحصر تصرفاتهم ضمن الحدود التي يسمح بها أسيادهم^{٢٥٨}، وفي هذا تناقض صريح مع ما قال به عمر بن الخطاب "كيف تستعبدون الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً." وإذ جسد هذا القول جرأة كبيرة، ولكنه لم يحرمه من الناحية الفعلية بل تواصل ممارسة تجارة العبيد حتى في فترة خلافته. ولعبت مجموعة من قضاة وفقهاء العهد العباسي دوراً مهماً في استساغة وقنونة الرق في الإسلام من خلال وضع القواعد المنظمة للعبودية والتي أوردتها التنوخي في كتابه الفرج بعد الشدة. وجاء في تلك القواعد، بناء على قرار أصدره أحد قضاة بغداد لحسم دعوى رفعها تاجر بغدادي "ضد عبد مكاتب مأذون له في التصرف يطالبه بدين قيمته عشرين ديناراً"، ما يلي:

" ١. يحق للعبد أن يكاتب سيده. أي أن يتفق العبد مع سيده على دفع ثمنه اقساطاً يصبح حراً بعد إداؤها.

يمكن أن يأذن السيد لعبده في التصرف والتجارة، على أن يؤدي العبد ضريبة معينة لسيدة.

٢. يتحمل العبد الخسارة التي تنتج عن الإذن له بالتصرف.

٣. يحق للعبد الزواج من الحرة ويكون أولاده أحراراً.

٤. لا يحق للعبد أن يرث أخاه العبد، لأنه بمنزلة الميت لعبوديته.

٥. يرث السيد ما خلفه عبده إن لم يكن له وارث حر.

٦. وفي مذهب عبد الله مسعود، يحق للوالدين الحرين أن يرثا عمهما العبد، وهما في ذلك يتمتعان بكامل حقوق الورثة.

٢٥٨ المصدر السابق نفسه. ص ١٤٥.

٧. يحق للأب العبد المطالبة عن أولاده الأحرار بالتركة^{٢٥٩١}.

وكان العبيد يستخدمون في أغراض شتى وفق حاجة المالك لهم. فالقسم الأعظم منهم، وهم من السود، كانوا يستخدمون في أعمال مرهقة ويتعرضون لاستغلال بشع ويعاملون معاملة أشد قسوة من التعامل مع البهائم ويعيشون عيشتها أيضاً. وكانت نسبة مهمة منهم يعملون في جمع الملح في الأرض السبخة أو الزراعة أو رعي الأبل والماشية أو في النقل وتطهير الأنهر. وبعضهم كان يساق للمشاركة في الحروب. وكان قسم آخر من العبيد السود يستخدم في البيوت للخدمة اليومية، بغض النظر عن كونه ذكراً أم أنثى. وكان هؤلاء الناس يباعون في سوق النخاسة في المدن المهمة مثل البصرة وبغداد أو الموصل. إلا أن الغالبية العظمى من العبيد السود كانت تستخدم في جنوب ووسط العراق، ومنها البصرة أو مدن الخليج وغيرها. وكان هؤلاء العبيد جنوداً ووقوداً في ثورة الزنج الأولى والثانية والتي سنبحث فيها في مكان آخر من هذا الكتاب.

أما القسم الآخر من العبيد البيض فتم استخدامه، بعد إخصاء الرجال منهم، في بيوت الخلفاء والولاة وكبار الموظفين والميسورين. كما تم استخدام الرجال منهم في الجيش والشرطة. وكان البعض الآخر منهم يستخدم لأغراض اللهو وممارسة الفنون المختلفة مثل الرقص والغناء والعزف على الآلات الموسيقية، أو الخدمة في بيوت اللهو والدعارة، وبعضهم الآخر كان يُتخذ للمتعة الشخصية كجاريات أو غلمان. وقد انتشرت ظاهرة اقتناء الغلمان على نطاق واسع في بغداد وفي بقية المدن العراقية من جانب الخلفاء أو الولاة أو غيرهم للواط بهم، حتى أصبحوا ينافسون اقتناء الجاريات للتمتع بهن. وكان الخلفاء والولاة والأغنياء أو النخبة عموماً تمارس تبادل الهدايا بالجاريات والغلمان أو العبيد السود والبيض عموماً وبأعداد كبيرة.

٢٥٩ المصدر السابق نفسه. ص ١٤٦.

كان الموقف من العبيد في فترة الحكم الأموي ومن ثم في فترة الحكم العباسي لا يبتعد عن كونه جزء من النظرة العنصرية المبكرة التي برزت في مجتمع الدولة اليونانية والرومانية التي ارتبطت بتفكير الفلاسفة حينذاك عن المصير المحدد للبشر مع الولادة، أي أن الإنسان يولد أما حراً أو عبداً، ويبقى كذلك طيلة حياته، وهي لا تخضع لإرادة السيد أو العبد، بل قدراً يرافق الإنسان حتى مماته.

عرفت أوروبا، سواء كان ذلك في العهدين القديمين الإغريقي أم الروماني، التمييز بين البشر وشكل القاعدة الأساسية للنظام الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي أقيم حينذاك وميز تلك المجتمعات. ففي هذين المجتمعين وجدت وجهات نظر متباينة إزاء الموقف من العبودية والعبيد ومن ممارسة الاستغلال بحقهم. فإلى جانب وجود مجموعات كانت ترى في العبودية والعبيد والاستغلال أموراً طبيعية لا تتعارض مع الطبيعة بل تؤكدها، إذ أن الأسياد والعبيد يولدون طبيعياً كأسياد وعبيد، ولا يمكن تجاوز هذا الواقع الناشئ عن الطبيعة ذاتها وجزء من قوانينها الطبيعية. وسادت هذه النظرة التمييزية في المجتمع واعتمدت القاعدة القائلة بأن الناس ليسوا سواسية. ووجدت إلى جانب هؤلاء مجموعة قليلة من الحكماء التي كانت ترى خلاف ذلك، إذ كانت تعتقد بأن العبودية لا تخرج عن كونها عملية تطويع وتشويه للإنسان، وإنها تؤدي إلى تحويل الإنسان الذي يولد حراً إلى عبد مطيع. وهي تهدف من وراء ذلك إلى إباحة استغلاله واضطهاده، وأن هذه الممارسة ليست سوى خروجاً على قوانين الطبيعة البشرية وتجاوزاً على حق الإنسان في الحرية. ورفض أرسطوطاليس الرأي الأخير وتبنى الرأي الأول القائل بولادة الإنسان كسيد أو كعبد، وسعى إلى نشر فلسفته والتبشير بها والدعوة إليها. كان أرسطوطاليس واحداً من أبرز وأكثر المتحمسين لهذا الرأي القائم على رؤية تمييزية خاطئة للبشر، وكان ينطلق في ذلك من مواقع الفئات المالكة للسلطة ووسائل الإنتاج والثروة في المجتمع. وكان يرى بأن الاختلاف القائم بين السيد والعبد لا ينشأ بفعل المجتمع والمحيط الذي يعيش فيه الفرد، بل يبدأ الاختلاف منذ الولادة، وهو بمثابة الموقع الطبيعي الذي يرثه المولود الجديد.

فالسيادة والعبودية وراثية لا غير. فالناس يولدون هكذا إما أسيادا وأما عبيدا. وكان يرى وجود تمايز واضح بين الاثنين يتجلى في القدرات الذهنية أو العقلية وفي القدرات الجسدية. ففي الوقت الذي يمتلك السيد القدرة الذهنية والمنح أو العقل الفعال بالولادة، يفقد هما العبد بالولادة أيضا. وشكل التفكير الأرسطوطاليسي أساسا مهما وقاعدة لانطلاق الدراسات البيولوجية اللاحقة حول الاختلافات بين الجماعات البشرية. وعليه فأن التمييز القائم بين البشر، بين السيد والعبد، بالنسبة لأرسطوطاليس وأتباعه من بعده، أمر طبيعي ينبثق من طبيعة الأشياء ولا يمكن تغييره، إذ لا بد للمجتمع أن يكون فيه سادة يحكمون وأحرارا ينظمون ويديرون شؤون الحياة وعبيدا يخضعون لهم ويعملون لديهم. وأن ميزة أن تكون سييدا مسيطرا أو عبدا خاضعا لا تخضع لإرادة الإنسان بل ترتبط بالطبيعة، ويجدها الإنسان لا في عالم البشر فحسب، بل وفي عالم الحيوان أيضا. وكان العبيد في العهد الإغريقي القديم ينحدرون من مجموعتين هما:

أولا: أسرى الحروب: كانت الحروب في تلك الفترات تنظم من قبل السلطات الحاكمة بصورة دورية تقريبا من أجل تحقيق ثلاث غايات أساسية هي:

أ. فرض السيادة على مناطق جديدة والهيمنة على مجتمعات أخرى. وتحمل هذه الحالة الجديدة معها جاها ونفوذا واسعين للحكام أو للمحتلين الجدد.

ب. الحصول على مزيد من الأسرى الذين يصبحون بمجرد أسرهم عبيدا لدى المنتصرين يسخرون لخدمة مصالح الأسياد الجدد، أي لتأمين العدد الكافي من الأيدي العاملة الضرورية لتحقيق التطوير الاقتصادي وزيادة ثروة الأغنياء.

ت. وأخيرا في سبيل الحصول على خيرات وموارد اقتصادية مناسبة للمنتصرين تسمح لهم بتطوير قدراتهم العسكرية واستمرار هيمنتهم وبسط نفوذهم أو لتهيئة مستلزمات القيام بحروب جديدة ضد مناطق أخرى. وكانت عملية تحويل الأسرى إلى عبيد لا تمارس

اعتمادا على تقاليد أو أعراف قائمة فحسب، بل كانت قد كرسست بالتشريعات التي أصدرتها الدولة حينذاك لضمان ديمومتها والتزام المجتمع، أسيادا وعبيدا بها.^{٢٦٠} وثانيا: من أبناء الرومان أو اليونان نفسها باعتبارهم أدنى قدرا وولدوا أصلا ليكونوا عبيدا.

وجدير بالإشارة إلى أن رؤية التمييز الأرسطوطاليسية لم تقتصر على العبيد فحسب، بل شملت المرأة أيضا، إذ كان يرى في المرأة قصورا ذاتيا واضحا عن الرجل. فمع إنها تمتلك مخا بقدر معين، أي أنه أقل من مخ الرجل، فأنها لا تستخدم حتى هذا القدر الصغير من المخ أو العقل الذي تمتلكه، أي أن مخ المرأة معطل عمليا، وبالتالي، فإن عليها، وهي قاصرة المخ والعقل، أن تقبل بخضوعها للرجل^{٢٦١}. ورغم أن أرسطوطاليس يميز المرأة عن العبد في المرتبة، فأنها عمليا لا تختلف عنه من حيث نظرة الرجل إلى مكانتها الفعلية في المجتمع. ويمكن أن نكتشف هنا التماثل الكبير بين هذا الموقف الأرسطوطاليسي وموقف الإسلام من المرأة باعتبارها ناقصة العقل!

٢٦٠ ملاحظة: كانت المجتمعات القديمة في العهود السومرية والبابلية أو الأكديّة والأشورية مثلا تختلف عن المجتمعات الرومانية واليونانية القديمة في بعض جوانب الرؤية للملك والإله ولعامّة الناس، وكذلك في الموقف من العبيد. لقد كان هناك فارق أساسي بين الملك باعتباره نصف إله ونصف إنسان مثلا وبين الناس الآخرين، وبالتالي كان هذا الملك وسيطا بين الآلهة والناس. وكان الإنسان يتحول إلى عبد لديهم بسبب الأسر أو بسبب حكم صدر عليه من قبل الملك أو المعبد بسبب دين بذمته لم يدفعه أو لمخالفات دينية أخرى أو لأي سبب آخر، ولكن ليس بسبب الجنس. وكان في مقدور العبيد التحول إلى فئة الأحرار بعد عفو يصدر عنهم أو دين بذمتهم يدفعوه مثلا. ورغم هذا التباين في الرؤية إزاء العبيد، فإن وضع العبيد في المجتمعات القديمة كان كله يقوم على أعمال السخرة الشاقة وعلى قاعدة أساسية تقول: "أن العبد مملوك لسيدّه."

261 Eckhard J. Dittrich. Das Weltbild des Rassismus. Cooperative-Verlag.
Frankfurt am Main. 1991. S. 77-90.

وكانت هذه النظرة التمييزية بين البشر هي السبب وراء تبرير الأعمال الشاقة والساحقة لإنسانية الإنسان التي كانت تفرض على العبيد للقيام بها لصالح أسيادهم، وهي التي كانت تبرر الاستغلال الاجتماعي وفرض السيطرة وممارسة السلطة والقوة والعنف إزاء الآخرين أو إزاء العبيد. كما إنها كانت، ومع نشوء الملكية الخاصة، من بين الأسباب التي بررت التمايز القائم في الثروة والفجوة القائمة بين الأغنياء والفقراء، إذ اعتبرت أنها ظاهرة طبيعية وحتمية لا مرد لها ولا تتعارض مع طبيعة البشر^{٢٦٢}. وبمعنى آخر: إن هذه الظاهرة مرتبطة بالقضاء والقدر، أي إنها الحكم الإلهي الطبيعي والمصير الذي حكم على هذا الإنسان في أن يكون عبداً وعلى ذلك في أن يكون سيدياً، ولا شيء غير ذلك. وإذا ما وقع في يوم ما وفي مكان ما خلاف ذلك، مثلاً قيام العبيد بانتفاضات ضد أسيادهم ونجاحهم في السيطرة على الوضع وإعلان تحررهم من الرق أو العبودية، فأن مثل هذه الواقعة لا تعتبر سوى استثناء يؤكد القاعدة، وهي نتيجة منطقية لفشل السادة الحكام والأغنياء في تصريف أمورهم وأمور عبيدهم، وهي بالتالي ظاهرة مؤقتة أو طارئة. وكانت هذه الوجهة في التفسير والتحليل تتضمن نوعاً من الانظرية العرقية التي لم تكن معروفة بهذه التسمية أو باسم العنصرية حينذاك^{٢٦٣}، ولكنها كانت تتضمن الجانب الطبقي على نحو خاص. فنظرة التمييز بين البشر تقود إلى القبول بالعبودية والاستغلال باعتبارهما تجسيدا لنظام العالم الطبيعي الذي لا يتغير ولا يمكن تغييره ولا يقبل التغيير.

لم تستطع الديانة المسيحية، التي تبنت ودعت إلى التسامح والمحبة والسلام بين البشر وبشرت بهذه القيم الإنسانية، أن تغير من تلك التصورات الإغريقية والرومانية القديمة عن التباين والتفاوت في الجنس البشري، أو أن تمنع استمرار وجود الأسياد والعبيد. وكانت الديانة المسيحية، كما هو الحال في الديانة الإسلامية، تعتبر الإنسان عبداً لله وحده لا عبداً

٢٦٢ المصدر السابق نفسه.

٢٦٣ سنبحت في العلاقة العضوية بين التفكير الارسطوطاليسي القديم والتفكير التمييزي الراهن في مكان آخر من هذا البحث.

لغيره من البشر، إذ اختصت السيادة به، فالله هو السيد الوحيد "كن عبد الرب لا عبد الخلق". كتب الراحل هادي العلوي يقول: "أما الناس فمتساوون في عبوديتهم لله ولا يصح أن يكون واحدهم عبداً للآخر. لكن هذا يصطدم بنظام الرق حيث يوجد سيد من البشر له عبد من البشر. وهذه عالجه المسيح بإلغاء العبودية عملياً في جمهور حركته الذي يتساوى أفراده بالمثل فلا يتمييزون لا بالمال ولا بالسيادة. إلا أنه لم يجراً على إصدار إعلان بإلغاء الرق لأنه كان مضطراً إلى مداراة الإمبراطورية الرومانية"^{٢٦٤}. إلا أن كثرة من أتباع الكنيسة المسيحية لم تلتزم بتعاليم المسيح وممارساته الفعلية في هذا الصدد، إذ ساهمت مجموعات غير قليلة من رجال الكنيسة في فترات مختلفة في الاستفادة من نصوص معينة في العهد القديم لتكريس فكرة "التماييز الطبيعي" بين البشر. وقد اقترنت هذه الظاهرة لدى الأوروبيين بعد اعتناق المسيحية بظاهرة أخرى هي التمييز الديني، التي كانت موجودة في مواقع أخرى من العالم القديم أيضاً، وأن كانت تختلف في بعض حيثياتها عن المنطلقات العرقية الراهنة، حيث لعب الكهنة، سدنة المعابد القديمة، دوراً مهماً في هذا الصدد لتأمين هيمنتهم وضمان حصولهم على مجموعات غير قليلة من العبيد للعمل في الملكيات التي كانت تحت تصرفهم ولخدمة مصالحهم. ومن أجل تكريس العبودية والاستغلال في المجتمع، استخدم الحكام والكهنة أسماء الآلهة أو أشياء أخرى مقدسة في المجتمع لتأمين استمرار خضوع تلك الفئات الاجتماعية لهم.

كان التمييز الديني والطائفي دائم الحضور في المجتمعات الأوروبية. وقد تجلى ذلك بوضوح في الموقف من اليهودية والإسلام (على وجه الخصوص في فترة الحروب الصليبية بالنسبة للإسلام، وفي القرون الوسطى في أسبانيا، وكذلك في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بالنسبة لليهود، أي ممارسة العداء لليهودية واليهود، وفي ما بعد تحت أسم العداء

٢٦٤ العلوي، هادي. التصوف والأخلاق. في مجلة النهج. العدد ٤٦/١٩٩٧. تصدر عن مركز الأبحاث

والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. دمشق/سورية. ص ٣٥.

للسامية)، وكذلك في الصراعات بين الكاثوليك والبروتستانت أو في ما بين الطوائف المسيحية الأخرى المتفرعة عنها في فترات مختلفة. وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى التمييز القومي أو الفكري والسياسي في أوروبا. وعاشت الشعوب الأوروبية نفسها مظالم كثيرة بسبب تلك النظريات والسياسات التمييزية، وخاصة في القرون الوسطى حيث ساد الجهل والتعصب الديني والأصولية الجامدة والتشابك بين الدولة والدين لصالح السلطة الدينية التي أودت بحياة جمهرة غفيرة من الناس تحت واجهات الزندقة والهرطقة والسحر أو رفض الاكتشافات العلمية التي اعتبرت مهينة للدين وتجاوزا على إرادة الله، إذ ستبقى حية في الذاكرة تلك المآسي التي تسببت بها محاكم التفتيش أو النهاية المأساوية للباحث العلمي الشهير غاليليو غاليلي. وقد حاول المتعصبون من رجال الدين المسيحيين حينذاك تفسير التمايز بين البشر على أساس ديني، رغم الطابع التبشيري للأديان السماوية الموجهة لكل الشعوب دون استثناء، وبالتالي فهي من حيث المبدأ يفترض أن لا تكون متعصبة أو ذات قواعد تمييزية بين الناس، إذ كانت جمهرة كبيرة من رجال الدين المسيحيين يرون شجرة الأنساب عند البشر على النحو الآتي معتمدين في ذلك على ما ورد في العهد القديم:

ينحدر الأوروبيون البيض، وهم من الجنس الآري من يافيت (Japhet) “ في حين ينحدر العرب واليهود وبقية الآسيويين من سام (Sem)، الذين يشكلون معا الجنس السامي” أما الأفارقة فينحدرون من حام (Ham). وإن أبناء وأحفاد سام وحام يعتبرون من المغضوب عليهم الذين حكم عليهم بخدمة أبناء وأحفاد يافيت حتى الأزل، باعتبارهم سادة وبسبب نقاوة دمهم وكونهم لم يرتكبوا خطايا أو ذنوبا، في حين اعتبرت دماء أبناء سام وحام ملوثة وغير نقية، علما بأن هؤلاء الأخوة، إضافة إلى الأخ الرابع جانيثون (Ganithon) هم جميعا، وفق تلك الأساطير، من أبناء أب واحد هو نوح (Noah)

المنحدر من آدم وحواء. وكان الحكم على أبناء وأحفاد كنعان بالعبودية الأبدية، وأن يكونوا عبيدا للعبيد، كما جاء في ميثولوجيا الديانة اليهودية والمسيحية^{٢٦٥}.

من هنا يتبين بوجود فارق معين ومهم بين الموقف اليوناني والروماني القديم والموقف الإسلامي من العبيد يبرز في حق العبد في التحرر من ربة العبودية بدفع الثمن الذي يطالب به السيد، أو حق السيد في عتق عبده أو عبيده. وهذا الحق يعطي إشارة إلى أن العبودية عند المسلمين لا ترتبط بقاعدة حياتية مصيرية لا انفكاك منها، بل يحق له الانعتاق والزواج بامرأة حرة وأن يصبح أولاده أحراراً. ولكن هذا التخفيف لا يغير من حقيقة إقرار الإسلام بالعبودية كنظام قائم مقبول يمارسه أي مسلم متى شاء وفق الشريعة الإسلامية. وفي هذا تمييز صارخ إزاء البشر والتعامل مع الإنسان. ولكن موقف الإسلام يختلف عن موقف الديانة المسيحية إزاء العبودية، إذ أن المسيحية لم تقر العبودية ولم ترفضها دينياً، ولكن الدول التي حكمت باسم المسيحية مارستها لقرون عديدة من منطلقات أيديولوجية وسياسية ووفق تفسيرات دينية في آن واحد.

تعرض العبيد في العهد العباسي إلى اضطهاد شديد وإلى استغلال بشع وإلى تعذيب شرس من جانب مالكيهم مما دفع بهم إلى مناهضة الحكم العباسي والنضال ضده والثورة عليه، كما حاول الكثير من العبيد الفرار من أسيادهم رغبة في الخلاص من الضرب المبرح والاستغلال الشديد والعجز عن مواجهته بالمثل. وكان يطلق على الهاربين من مالكيهم بالآبقين. وقد وضعت في فترة الحكم العباسي قواعد معينة لملاحقة واعتقال وإعادة العبيد إلى مالكيهم الذين فروا منهم بغض النظر عن أسباب الفرار. وكان الخليفة يتعهد بتكليف من يؤدي مثل هذه الأعمال، كما كان السيد يدفع أجراً "للناشد" مقابل إعادة العبد

٢٦٥ راجع في هذا الصدد: ترجمة ك. حبيب

Poliakow, Leon. Der arische Mythos. 1. Auflage. Junius Verlag. Hamburg. 1993.

S. 22.

"الضال" إلى سيده.^{٢٦٦} ومن تسنى له قراءة شريعة حمورابي سيتذكر أنها تضمنت بنوداً تعاقب أولئك الذين يأوون العبيد الهاربين وتعاقب العبيد الهاربين أنفسهم عندما يلقي القبض عليهم، كما تتم إعادتهم إلى أسيادهم القدامى دون التحقيق بأسباب الهروب. ويبدو للمتتبع وكأن تاريخ العراق قد توقف في مسألة العبيد دون حراك أو تغيير طيلة القرون التي مضت منذ نهوض وسقوط حضارة وادي الرافدين القديمة وانتشار الدين الإسلامي في العراق وخضوعه للدولة الأموية وقيام الدولة العباسية فيه. فتشجيع مالكي العبيد على عتق عبيدهم من العبودية، وفق دعوة الإسلام، لا يمكن أن تقنع المتعاملين بتجارة العبيد، كما لا يمكنها أن تقنع أولئك الذين يمتلكون أعداداً كبيرة من العبيد أو الجواري الحسان والغلمان بعقوبتهم، كما برهنت على ذلك حقيقة انتشار واستفحال تجارة العبيد على مدى وجود الدولة الأموية والدولة العباسية، وكذلك الدولة العثمانية، بل كان في مقدورها إقناع هذا المالك أو ذاك على عتق عبد له بعد مماته أو حتى في حياته. ويشير الدكتور فهمي سعد استناداً للخطيب البغدادي وغيره إلى الحقيقة التالية بصدد عتق العبيد من جانب الذين كانوا يوصون قبل موتهم بعتق عبيدهم بعد وفاتهم، إذ كان الأحرى بهم، إن كانوا يريدون ذلك حقاً عتق عبيدهم قبل موتهم: "ومع أن الكثير من أصحاب الرقيق كان يوصي بتحرير رقيقه بعد وفاته، إلا أن القاعدة كانت أن ينتقل الرقيق إلى ملكية الوارث"^{٢٦٧}، وكان الوارث الجديد يحتفظ بهم كعبيد، إذ أنهم كانوا يشكلون جزءاً من ثروته. إذ ما يزال التعامل بالعبيد يجري في مناطق معينة من العالم العربي كانت فيما مضى ضمن الدولة الأموية أو الدولة العباسية أو الدولة العثمانية بصورة غير رسمية أو سرية، وأحياناً مكشوفة وصارخة. وأن الكف عنها في مناطق أخرى من العالم العربي والإسلامي لم ينجم عن دعوة أو قناعة إسلامية، إذ أن الإسلام لا يمنعها ولم يحرمها، بل بسبب رفض العالم

٢٦٦ سعد، فهمي د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ١٤٦.

٢٦٧ المصدر السابق نفسه. ص ١٤٦/١٤٥.

الغربي لهذه الظاهرة، إذ إنها مجافية ومناهضة لكل ما هو إدمي في الإنسان، وهي تحقير لذات الإنسان. فما يزال يوجد في شمال السودان تجار يمارسون "تجارة البشر" من سكان جنوب وغرب السودان الذين يقعون في الإسر بسبب معارك الحرية الدائرة من قبل سكان الجنوب والغرب ضد الحكومة السودانية، أو وجود العبيد حتى الوقت الحاضر في السعودية أو الخليج بغض النظر عن التسميات التي تستخدم في هذا الصدد.

لقد كانت دعوة محمد إلى عتق العبيد محدودة الأثر في المجتمع الإسلامي، كما كانت دعواته إلى التسامح معهم هي الأخرى ضعيفة التأثير. إذ أن دعوته لم ترق إلى مستوى إلغاء الرق، رغم ما تشير إليه رواية وردت في بعض المصادر الشيعية تقول أنه "كان يفكر بإلغاء الرق (مكارم الأخلاق للطبرسي الأبني)، إلا أنه لم يفعل"^{٢٦٨}. ولكن محمداً أوصى بـ "التخفيف من معاناة العبيد فأعطاهم حقوقاً لا تتوفر لهم في أنظمة الرق الأخرى. وحرّم ضربهم وإيذاءهم وتكليفهم الأعمال الشاقة وتجويعهم وألزم السادة بإطعامهم مما يأكلون بلا تمييز وأوجد صيغة لمخاطبتهم لا تستعمل فيها كلمة عبد إنما يقال: غلام وفتى وفتاة. إذ يلزم للسيد إذا ذكر عبده أن يقول غلامي أو فتاي أو فتاتي ولا يقول عبدي وأمّتي. وكانت هذه مساومة بين حق العبيد في الانعتاق و"حق" السيد في الامتلاك"^{٢٦٩}. ويبدو أن هذه المساومة ناجمة عن طبيعة محمد، إذ يقول العلوي عن محمد ما يلي: "ومحمد ذرائعي يقيم سياسته على التوازنات وعقله غالب على قلبه"^{٢٧٠}. وعند متابعتنا لللاحقة لثورة الزنج سنجد كيف أن هذه الدعوات المحمدية الطيبة لم تنفع في زجر الغالبية العظمى من الخلفاء والحكام والإغنياء من المسلمين أو المستحوزين على الأراضي الزراعية من استغلال العبيد

٢٦٨ العلوي، هادي. التصوف والأخلاق. في: مجلة النهج. العدد ٤٦/١٩٩٧. مصدر سابق. ص ٣٥.

٢٦٩ المصدر السابق نفسه. ص ٣٥.

٢٧٠ المصدر السابق نفسه. ص ٣٥.

ابشع استغلال ومن تعريضهم إلى التعذيب والاضطهاد بما لا ينسجم مع تلك الدعوات، مما دفعهم إلى الثورة في العهدين الأموي والعباسي.

تعرض موقف الإسلام من ظاهرة العبيد والقبول بالنظام وفق التقاليد التي كانت سائدة حينذاك وتكريسها في القرآن وفي الممارسة العملية للنقد الصريح. وجاء النقد من مواقع مختلفة، وخاصة في الفترة الراهنة حيث أصبحت ممارسة العبودية مدانة في أرجاء واسعة من العالم، في حين ما يزال يمتلك المسلمون من الناحية الدينية (النظرية) الحق في امتلاك العبيد. ومن الناحية العملية نجد هذه الظاهرة ما تزال موجودة في بعض دول العالم الإسلامي. وبرز بعض الكتاب المسلمين الذي حاول بكتاباتة أن يفند هذا النقد ويعبر عن صواب الموقف من ظاهرة العبيد ومبررا إياها بأسلوب لا يصمد في المناقشة العلمية والموقف الموضوعي الملموس. وركز السيد محمد قطب، على سبيل المثال لا الحصر، على الشيوعيين بسبب مساهمتهم في النقد بالنظر إلى قبول القرآن بنظام العبودية وعدم تحريمه من جانب الرسول محمد. فقد كتب في مؤلفه الموسوم "شبهات حول الإسلام" يقول: "ربما كانت هذه الشبهة أخبث ما يلعب به الشيوعيون لزلزلة عقائد الشباب! .. لو كان الإسلام صالحاً لكل عصر - كما يقول دعائه - لما أباح الرق .. وإن إباحته للرق لدليل قاطع على أن الإسلام قد جاء لفترة محدودة، وأنه أدى مهمته وأصبح في ذمة التاريخ"^{٢٧١}. ويشير أيضاً إلى أن الإسلام لم يكن يسعى إلى إلغاء العبودية دفعة واحدة بل مارس التدريج وعلى مرحلتين لكي يتوصل إلى وضع نفسي يدفع بالعبيد إلى طلب الحرية لأنفسهم. ولهذا فقد شجع على التحرر وطالب مالكي العبيد بعقوبتهم ثم أوصى بالمكاتبة للتخلص من الرق، أي الاتفاق على مبلغ يدفع لمالك العبد يصبح بعدها حراً طليقاً. ولا ينكر أحد هذه الخطوات، ولكن الإسلام واصل طريق الديانات الأخرى في أنه لم يلغ أو يحرم الرق، وبالتالي تواصل وجوده حتى يومنا هذا رغم تقلصه بسبب رفض العالم له،

٢٧١ قطب، محمد. شبهات حول الإسلام. دار الشروق. بيروت. ١٩٩٥. ص ٣٧.

رغم بقاء النص على حاله في القرآن، كما لم تصدر أي فتوى بهذا الصدد ترفض الرق كلبية وتمنع امتلاك العبيد أو الإماء. ويحاول محمد قطب أن يبرر ذلك بتفسيرات سلبية لا شك أنها تثير كل الأفارقة، سواء أكانوا في أمريكا أم في أفريقيا ذاتها أم في أي منطقة من مناطق العالم ممن ناضلوا وما زالوا يناضلون ضد الرق في أرجاء العالم، إذ كتب يقول: "إذ كان الإسلام قد خطا هذه الخطوات كلها لتحرير الرقيق، وسبق بها العالم كله متطوعاً غير مضطر ولا مضغوط عليه، فلماذا لم يخط الخطوة الحاسمة الباقية" فيعلن في صراحة كاملة إلغاء الرق من حيث المبدأ؟ وللإجابة على هذا السؤال ينبغي أن ندرك حقائق اجتماعية ونفسية وسياسية أحاطت بموضوع الرقيق، وجعلت الإسلام يضع المبادئ الكفيلة بتحرير الرقيق، ويدعها تعمل عملها على المدى الطويل. يجب أن نذكر أولاً أن الحرية لا تمنح وإنما تؤخذ. وتحرير الرقيق بإصدار مرسوم كما يتخيل البعض لم يكن ليحرر الرقيق! والتجربة الأمريكية في تحرير الرقيق بجرة قلم على يد أبراهام لنكولن خير شاهد لما نقول، فالعبيد الذين حررهم لنكولن -من الخارج- بالتشريع، لم يطبقوا الحرية، وعادوا إلى سادتهم يرجونهم أن يقبلوهم عبيداً لديهم كما كانوا، لأنهم -من الداخل- لم يكونوا قد تحرروا بعد. والمسألة على غرابتها ليست غريبة حين ينظر إليها على ضوء الحقائق النفسية. فالحياة عادة. والملابس التي يعيش فيها الإنسان هي التي تكيف مشاعره وتصوغ أحاسيسه وأجهزته النفسية. والكيان النفسي للعبد يختلف عن الكيان النفسي للحر، لا لأنه جنس آخر كما ظن القدماء، ولكن لأن حياته في ظل العبودية الدائمة جعلت أجهزته النفسية تتكيف بهذه الملابس، فتنمو أجهزة الطاعة إلى أقصى حد، وتضمحل أجهزة المسؤولية واحتمال التبعات إلى أقصى حد .. فالعبد يحسن القيام بكثير من الأمور حين يأمره بها سيده، فلا يكون عليه إلا الطاعة والتنفيذ، ولكنه لا يحسن شيئاً تقع مسؤوليته على نفسه، ولو كان أبسط الأشياء، لا لأن جسمه يعجز عن القيام بها، ولا

لأن فكره - في جميع الأحوال - يعجز عن فهمها“ ولكن لأن نفسه لا تطيق احتمال تبعاتها، فيتخيل فيها أخطاراً موهومة، ومشكلات لا حل لها، فيفر منها إبقاء على نفسه من الأخطار!“^{٢٧٢} عند مطالعة هذا النص ونصوص أخرى في متن الكتاب المذكور يدرك الإنسان مدى ضعف الحجّة، إذ أن العامل الذاتي أو الداخلي في التحرر من الاستعباد يمكن أن ينطلق بذاته وعبر نضال مع النفس ومع المجتمع ومع الدولة التي ترفض تحرير العبيد والتي يمكن أن تقود إلى ثورات شعبية مناهضة للعبودية. ولكن هذا النضال سيكون اسهل كثيراً على الفرد والمجتمع عندما تصدر الدولة قانوناً تضعه كسلاح بيد العبيد للنضال ضد عبوديتهم. فالقانون الذي يحرم رسمياً العبودية ويعاقب من يمارس تجارة أو اقتناء العبيد، يتحول إلى سلاح رسمي قوي بيد العبيد والمناضلين ضد العبودية. وهذا يعزز إلى ابعد لحدود الموقف النفسي والنضالي للعبيد. علماً بأن القرآن تضمن آيات ترفض الكثير من العادات والتقاليد المتنوعة والبالية في الجاهلية، كان لها أكبر الأثر على ترك الناس لها، ومنها وأد البنات على سبيل المثال لا الحصر. فأذا كان القرآن قد تضمن آيات تحرم العبودية وامتلاك العبيد والتجارة بهم لأصبح من الصعب على المسلمين، ومنهم بشكل خاص الخلفاء والولاة والقضاة والقادة العسكريون وغيرهم من التجار والأغنياء والإقطاعيين ممارسة العبودية في المجتمع بصورة علنية أو بصورة شرعية، كما عاشتها المجتمعات الإسلامية في السابق وما زال مقبولاً منها بسبب عدم وجود نص يحرمها أو فتوى تمنعها. والمقارنة التي يقدمها السيد محمد قطب بائسة حقاً بشأن الوضع النفسي وعدم تحمل المسؤولية، وكأن هذه القضية كانت ستدوم طويلاً لو أن محمداً كان قد قرر تحريم العبودية، إذ لوجدت دار الخلافة العباسية صعوبة فعلية في ممارستها للعبودية العلنية، وهي التي تدعي انتسابها للإسلام. والغريب في أمر السيد قطب أنه يحتاج الغرب على نقده للمسلمين بممارسة تجارة الرقيق وبتهمهم بتجارة الرقيق من خلال ممارسة

٢٧٢ قطب، محمد. شبهات حول الإسلام. مصدر سابق. ص ٤٧/٤٨.

البغاء وعدم تحريمه. كما حرمت تجارة الرقيق على الصعيد العالمي من خلال القرارات الصادرة عن الأمم المتحدة والواردة في شرعة حقوق الإنسان. والغربة تكمن في هذا المنطق غير الموضوعي وغير العادل. فقد جاء في المادة الرابعة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان النص التالي: "لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما"^{٢٧٣}. وتعتبر هذه المادة، إضافة إلى المواد الأخرى الخاصة برفض التمييز العنصري بمختلف أشكاله، مكسباً أساسياً من مكاسب النضال البشري خلال القرن العشرين لا في الغرب فحسب، بل وعلى النطاق العالمي. لقد حرم الغرب تجارة الرقيق رسمياً، ولكنه يمارس الرق بطرق مختلفة وبعيداً عن القانون، ويفترض أن تفضح مواقع ممارسته وإدانة الجهات التي تمارسه بصراحة وجرأة وبلا كلل، ويتحمل الجميع مسؤولية فضح تجارة الرقيق أو استعباد الإنسان أينما حصل ذلك. ولكن لا يجوز لأحد من الناحية المبدئية أن يرفض القرار الدولي بمنع تجارة الرقيق ويبرر وجود الرقيق أو السكوت عن عدم تحريم الإسلام له من خلال الادعاء بأن الغرب يمارسه عملياً. فلا بد من تحريمه في الشريعة الإسلامية أيضاً ومن حق فقهاء الإسلام إصدار فتوى بذلك، فهو موضوع خارج التاريخ وعلينا الاقرار بذلك ومكافحته أينما وجد وحيثما مورس أو بأي شكل تتم ممارسته، إذ أنه استعباد للرجل والمرأة في آن واحد، كما أنه استبداد بالمرأة وبحقها في الحرية والكرامة الشخصية. كتب محمد قطب يقول: "لقد كان الإسلام صريحاً مع نفسه ومع الناس، فقال: هذا رق. وهؤلاء جوار. وحدود معاملتهن هي كذا وكذا. ولكن الحضارة المزيفة لا تجد في نفسها هذه الصراحة، فهي لا تسمي البغاء رقاً، وإنما تقول عنه إنه "ضرورة اجتماعية."^{٢٧٤}. ينسى السيد محمد قطب أن حرفة البغاء وجدت في العالم منذ أقدم العصور، ولها أسبابها وتحريمها يمس كل مجتمع من المجتمعات وفق الأسس التي

٢٧٣ الأمم المتحدة. الشرعة الدولية لحقوق الإنسان. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. الرسالة رقم ٢.

الحملة العالمية لحقوق الإنسان. جنيف. ١٩٩٠. ص ٣٠.

٢٧٤ قطب، محمد، شبهات حول الإسلام. مصدر سابق. ص ٦١.

يلتزم بها. والبقاء كان يمارس على نطاق واسع في صدر الإسلام وفي عهود الدولة الأموية والدولة العباسية والدولة العثمانية أو في العراق الملكي، أو حتى في دول عربية أخرى، وكان يمارس أحياناً بصورة رسمية وأحياناً بصورة غير شرعية. أما في الجاهلية فالنسوة كن يمارسن البغاء علناً، إذ كانت ترفع على خيام أو بيوت البغايا رايات حمراء، وهي بمثابة إعلان عن استعدادها لقبول الزوار. وكانت تقام للبغايا في ظاهر المدن بيوتات تدعى (المواخير)، وفي الأسواق الموسمية، كسوق عكاظ وسوق ذي المجاز ودومة الجندل، كانت تقام لهن بيوت من شعر تدوم مدة قيام السوق^{٢٧٥}.

ويحاول محمد قطب أن يميز بين العبيد في الدولة الرومانية أو الأغريقية وبين العبيد في الإسلام. ورغم أن مثل هذه المقارنات خاطئة من حيث المبدأ، إذ أن القضية تتلخص بالأساس في مدى قبول أو رفض العبودية أصلاً، وليس في المستوى الذي عليه تلك العبودية. ومع ذلك فإن بلاد العرب شهدت استغلالاً واضطهاداً وتجويعاً وتعذيباً وإذلالاً بشعاً للعبيد في العصر الأموي، ولكن على نحو خاص في العصر العباسي والفترة اللاحقة في العراق وفي العهد العثماني. فقد كتب السيد قطب يقول: "وهنا وقفة عند حقائق التاريخ. ففضائع الرق الروماني في العالم القديم لم يعرفها قط تاريخ الإسلام"^{٢٧٦}. ولكن المستعبدين قسراً لم يسكتوا على هذا الجور وثاروا ضده، بغض النظر عن مدى نجاحهم في تحقيق التحرير والنصر. إذ ما تزال في ذاكرة التاريخ تلك الإشادة والتغني بثورة سبارتاكوس ضد الدولة الرومانية وضد العبودية وتحقيق الحرية للمستعبدين، إذ شكل سبارتاكوس جيشاً قوامه ٦٠٠٠٠ مقاتل كانوا جميعاً يناضلون في سبيل حريتهم. ولكن كيف كان وضع العبيد في العراق في العهد الأموي والعباسي الإسلاميين، على سبيل المثال لا الحصر؟ يبدو أن محمد قطب نسي أو تناسى ثورات الزنج. فهنا في العراق ثار العبيد أيضاً، ثاروا مرة في

٢٧٥ الترماني، عبد السلام. د. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام. مصدر سابق. ص ٢٥.

٢٧٦ قطب، محمد. شبهات حول الإسلام. مصدر سابق.

العهد الأموي ومرة أخرى في العهد العباسي. وحققت الثورة الثانية بشكل خاص نجاحات كبيرة وكونت جيشاً واسعاً وجد الدعم والتأييد لا من العبيد فحسب، بل ومن الفلاحين الأحرار من النبطيين ومن الأعراب أيضاً. وكيف كان موقف الخلفاء العباسيين من هذه الثورة؟ الضرب بيد من حديد عليهم وتصفية حركتهم. والسؤال الذي يفرض نفسه: هل كان بالإمكان أن ينشأ مثل هذا الوضع لو كانت العبودية ممنوعة أو محرمة دينياً؟ أو لو أن الشريعة الإسلامية كانت قد وقفت إلى جانب تحرير هؤلاء المستعبدين ورفض العبودية أصلاً، هل كان في مقدور الخلفاء والولاة أن يقمعوا تلك الحركات بتلك الشدة المروعة؟ لا يمكن نفي ذلك، ولكن كان في مقدور الشريعة أن تضع سلاحاً دينياً بيد العبيد للنضال ضد العبودية. وستبقى في ذاكرة العراقيين وغيرهم ثورة الزنج في العراق، تلك الثورة التحريرية التي قمعت، واستند الحاكم الذي قام بقمعها إلى الشريعة الإسلامية حقاً أو باطلاً.

والغريب بالأمر أن السيد قطب يهاجم الغرب بسبب التفسخ الخلقي وحرية الجنس، ولكنه لا يرى مانعاً في امتلاك عشرات بل مئات وآلاف الجواري من جانب الخلفاء والأغنياء وغيرهم ممن يمتلك الثروة، إذ يحق لك امتلاك الجواري للتسري ما دمت تمتلك النقود لشراء النساء الجواري حتى يومنا هذا. ويكتفي السيد قطب بتوجيه نداء أخلاقي للسادة من مالكي العبيد: أيها السادة أحسنوا معاملتكم للرقيق! ^{٢٧٧}

ومن أجل تذكير السيد محد قطب حول التمييز الذي كان يمارس ضد السود أو العبيد عموماً، نشير إلى سلوك أحد التجار في زمن العباسيين حيث ورد في أكثر من مصدر ما يلي: "... ذكر أبو عمر القاضي محمد بن يوسف بن يعقوب الأزدي أنه كان مرة عند التاجر أبي عبد الله بن الجصاص، وكان في صحنه سرادق مضروبة، وبينما كانوا يتحدثون إذا بصريير نعل من خلف السرادق. فصاح ابن الجصاص با غلام: دلني بمن مشت خلف السرادق الساعة، فأخرجت الينا جارية سوداء. فقال: ما كنت تعملين ها هنا؟ قالت: جئت

٢٧٧ المصدر السابق نفسه. ص ٤١.

إلى الخادم لاعرفه أنني قد فرغت من الطبخ واستأذن في تقديمه، فقال: انصرفي لشأنك، قال: فعلمت أنه إنما أراد أن يعرفني أن ذلك الوطء* وطء سوداء مبتذلة، وأنها ليست من حرمه ولا ممن يصونه، فيزيل عني أن أظن به مثل ذلك في حرمه^{٢٧٨}.

* والوطء يعني المرأة مثل الحذاء الموطء، وهو إمعان في الإساءة للمرأة.

٢٧٨ الأترقي، واجدة مجيد عبد الله د. المرأة في أدب العصر العباسي. مصدر سابق. ص ٣٨.

الفصل الخامس

العوامل الكامنة وراء بروز حركات ثورية مسلحة في العهد العباسي

المبحث الأول: عوامل نشوء الحركات الثورية

عند البحث والتحري عن الأساس المادي لحركات المقاومة المسلحة ذات المضامين الاجتماعية والسياسية التي شهدها المجتمع العباسي على امتداد قرون عدة، ورغم التغيرات الكبيرة التي طرأت على الحكم والقوى الحاكمة الفعلية والتميزات النسبية في ما بين العهد الأول والعهد الثاني أو الفترات المتأخرة من وجود الدولة العباسية الواسعة الأرجاء، بغض النظر عن الصيغة أو الواجهة التي برزت فيها تلك الحركات، سيجد الإنسان نفسه في التحليل النهائي أمام عامل الانقسام الاجتماعي أو الطبقي الصارخ باعتباره كان احد أبرز العوامل المحركة والمحفزة والدافعة لتلك الحركات. فالمجتمع العباسي كان منقسماً إلى ثلاث مجموعات "طبقية" اجتماعية رئيسية، علماً بأن كتابات تلك الفترة كانت توزع أفراد المجتمع على مجموعتين هما الخاصة والعامة^{٢٧٩}، مع الحديث عن الرقيق وكأنهم كانوا جزءاً من العامة في حين أنهم كانوا يعاملون على أنهم يشكلون جزءاً من أدوات ووسائل الإنتاج ورؤوس الماشية! ونعني بالمجموعات الاجتماعية الثلاث: الطبقة الخاصة والطبقة العامة وطبقة العبيد. وفي ما عدا ذلك نشأت فئة أخرى كانت تقف وسيطاً بين الخاصة والعامة وتنتمي إلى المجموعتين حسب نشاطها وقدراتها المالية وتأثيرها في السوق، وهي فئة التجار التي كان لها امتدادها في المجموعتين الأولى والثانية وتشابك في المصالح. فكبار

٢٧٩ سعد، فهمي عبد الرزاق. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٦٤/٦٥.

التجار كانوا ينخرطون ضمن طبقة الخاصة، في حين كان صغار التجار ينضون أو يحسبون ضمن طبقة العامة، وكانت بينهما عملية حراك وانتقال مستمرتين. ولكن هذا التقسيم الطبقي العام كان ينطوي على تقسيم آخر في داخل كل مجموعة من المجموعتين الأولى والثانية، أي في الخاصة والعامة. وإذا كان الاستقطاب بين الخاصة والعامة كبيراً، فإن الصراع داخل تلك المجموعتين لم يكن محدوداً، إذ غالباً ما كان الخاصة يسعون إلى تأجيج الصراعات داخل العامة لضمان عدم تألفها ووحدتها التي يمكن أن تتوجه ضدها، وهو ما حصل فعلاً في العديد من تلك الحركات الفكرية والاجتماعية والسياسية ضد الحكم العباسي، أو بتعبير أدق ضد الخاصة. ولم تكن الطبقة الخاصة التي ينتمي إليها الخليفة وعائلته والهاشمية والوزراء أو أصحاب الدواوين والولاة والقواد العسكريين والقضاة والفقهاء والعلماء وبعض الشعراء والمثقفين المرتبطين بالسلطة والمحسوبين عليها، أي النخبة الحاكمة سياسياً واقتصادياً وثقافياً وعسكرياً ودينياً، دون صراعات وتصفيات متبادلة وإزاحة نحو المواقع الأخرى. إذ أن الطبقة الخاصة كانت تتشكل من مراتب عدة، وبشكل خاص بعد أن اتسع الجهاز الإداري والمالي والقمعي والعسكري للدولة العباسية، وبعد أن نشطت الحياة الاقتصادية والأدبية والعلمية والعلاقات الخارجية للدولة العباسية في القرنين الثالث والرابع الهجريين والنصف الأول من القرن الخامس الهجري (التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادية). وفي طبقة العامة كانت هناك مراتب عديدة. فكان الفلاحون الأحرار بشكل عام، الذين يتداخل نشاطهم الاقتصادي وأسلوب حياتهم ومعيشتهم مع البدو والرعاة، وفي طريقة استغلالهم مع العبيد المشتغلين في الأرض، يواجهون ظروف حياة وعمل وتغذية صعبة جداً لم تكن تختلف كثيراً عن ظروف حياة وعمل وتغذية العبيد. كما كانت هناك فئة الكسبة والحرفيين وجمهرة كبيرة من الجند والشرطة وصغار الكتبة والوراقين وغيرهم من العاملين في المهن المختلفة، علماً بأن لهم مراتب مختلفة حسب طبيعة المهنة التي كانوا يمارسونها والإيرادات المالية التي كانت تتحقق لهم سنوياً والتي لم تسمح بشكل عام العيش في ببحوحة، بل إنها بالكاد تكفي لإشباع حاجاتهم وحاجات عائلاتهم وتجديد قوة

عملهم وتأمين مستلزمات تجديد وتوسيع الإنتاج. وكانت نظرة الخاصة والعامّة إلى بعضهم البعض وفي إطار كل منهما إلى مراتبهما المختلفة متباينة. وكان المسيحيون واليهود والصابئة والمجوس وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى وممن كان يطلق عليهم بأهل الذمة يشكلون طبقة أدنى من طبقة المسلمين حتى في إطار طبقة العامّة، ولكنهم كانوا يحسبون عمليا ضمن العامّة، رغم الغنى الذي كانت تتمتع به مجموعات صغيرة من هذه الجماعات الإثنية أو الدينية المتعددة، والتي كانت تدخل من حيث المعاش أو حتى المكانة العلمية في إطار الخاصّة. وهي نظرة ناجمة عن التمييز العرقي والديني الذي عرفه المجتمع العباسي، وقبل ذاك المجتمع الأموي وبعدهما المجتمع العراقي في ظل الدولة العثمانية.

انقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات رئيسية متبلورة نسبيا، ولكن هذا الانقسام لم يكن يمنع الحركة الانسيابية النسبية في ما بين هذه الجماعات الطبقيّة الرئيسيّة. فمن طبقة العبيد كان في مقدور البعض القليل منهم أن يُعتق ويُمنح الحرية، عندها يمتلك حق الانتقال إلى طبقة العامّة، رغم أن هذه الإشكالية كانت تلاحقه طويلا وتلاحق أفراد عائلته بطريقة ما، أو أن بعض العامّة كان ينتقل إلى مواقع الخاصّة، كما كان يحصل لأفراد ممن كانوا يحضون بعطايا الخليفة أو الولاة وتقديرهم وتقريبهم منهم، سواء أكان هذا البعض ينتسب إلى مجموعات من الشعراء والمغنين، أم كان من بعض موظفي الدولة أو من غيرهم من المهن ومجالات العمل. ولم يكن بعيدا عن الواقع انسلاخ مجموعة من أفراد طبقة الخاصّة وانتقالها إلى مواقع العامّة لأسباب عديدة، بما فيها غضب الخليفة والوزراء عليهم ومصادرة أموالهم أو حتى تصفية بعضهم جسديا وقذف عوائلهم إلى مواقع الفقر والفاقة. فعلى سبيل المثال لا الحصر يذكر صاحب كتاب "الفرج بعد الشدة"، كما ورد عند الدكتور فهمي عبد الرزاق سعد، ما يلي: "... رفع أصحاب الأرباع تقارير إلى صاحب شرطة بغداد تتضمن معلومات حول نساء منحرفات، وجميعهن من بنات الوزراء والقادة الذين بادوا أو ذهب

مراتبهم^{٢٨٠}. ويبدو منه أن الوضع السياسي المتميز بالقمع والاضطهاد قد اقترن بقتل أو مصادرة أموال أو إبعاد عن الوظائف والمحاربة بالرزق والمحاربة الاجتماعية بحيث كانت تجبر عوائل من هؤلاء الناس المتضررين من سياسة الدولة سلوك طريق البغاء لتأمين معيشتهم اليومية.

كانت هناك ثلاثة معايير تحدد الموقع الطبقي لهذا الفرد أو ذاك، وهي ما تزال حتى يومنا هذا سارية المفعول، ونعني بها: السلطة والثروة والنفوذ أو الجاه. كانت نظرة الخاصة إزاء العامة سيئة جدا لا تنسجم بأي حال مع القيم التي ينتجها هؤلاء الناس والدور الذي يؤديه في إنتاج السلع المادية أو الثروة الاجتماعية، كما كانت الظاهرة تعبر تعبيرا صارخا عن وجود استعلاء الخاصة إزاء العامة من الناس، والتي كانت أحد أسباب تلك الحركات الثورية الاجتماعية المناهضة للخاصة في الحكم. وساهمت الخاصة في إبعاد العامة عن المشاركة في العمل السياسي وعن قرارات الحكم تماما. وكانت العامة بعيدة كل البعد عن السلطة وقراراتها، وعن الثروة والنفوذ والجاه، رغم إنتاجها للثروة ودورها في تكوين ذلك النفوذ وفي دعم السلطة ذاتها في غالب الأحيان. وكانت أوضاع العبيد أسوأ وأقسى من ذلك بكثير وكانوا يعاملون وكأنهم حيوانات لا غير! ونادرا ما كان العبيد يحصلون على قراراتٍ يعتقدون من أسيادهم، رغم "حث" الإسلام على ذلك.

وجدير بالملاحظة أن أفراد الطبقة الثانية، وبضمنهم جماعة أهل الذمة، والطبقة الثالثة، أي العبيد لم تكن لهم حقوق ولا واجبات سياسية في نظام الدولة العباسية، ولكن كان على العامة الاشتراك في الحروب وكانت وقودها باستمرار، كما كان على العبيد المشاركة أيضا عند الحاجة فقط. فهؤلاء جميعا، بالنسبة للخاصة عموما، يشكلون الرعية، وأنهم السوقة أو القطيع الذي يراد قيادته، وهم من حثالة البشر، في حين كانت الخاصة هي التي تحكم، وهي التي تملك الثروة وهي التي تملك الجاه والنفوذ، وبالتالي هي

٢٨٠ المصدر السابق نفسه. ص ٢٩٠.

التي كانت تحدد دور الآخرين في السلطة وفق قراراتها وتوصياتها وإجراءاتها. وبهذا الصدد أورد الدكتور فهمي عبد الرزاق سعد نموذجا صارخا وناطقا عن التباين والتمييز الطبقيين لحالة واحدة، إذ كتب يقول، نقلا عن المنتظم والنويري، ما يلي: "واتخذ التمييز بين الناس بمعيار ثرواتهم تقليدا مستمرا فالموسر يعطس فيشمت بينما يلطم الفقير^{٢٨١}. وكان ينظر إلى العامة على أنهم من قليلي العقل والكفاءة. فقد نقل عن كتاب الإمتاع للتوحيدي قوله: "إن قلت لا عقول لهم كنت صادقا وإن قلت لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت صادقا"^{٢٨٢}. وهم بالنسبة للخاصة من السوقة والسفلة والمشاغبين، الذين إن اجتمعت كلمتهم خربوا ودمروا وأساءوا للخاصة^{٢٨٣}. ولخص الدكتور فهمي سعد موقف الخاصة التمييزي من العامة في فترة الحكم العباسي بشكل واقعي حين كتب: "هكذا نرى أن الذين تعرضوا لتحديد الإطار الاجتماعي للعامة، تركوا الكتلة البشرية الضخمة خارج السلطة، وحكموا عليها بالدونية والفضو، لكنهم لم يهملوا الاعتماد على قدراتها الإنتاجية مرفقا للمسلمين" أما إذا تسنى للعامة أن تنتظم ففي ذلك الويل إذ "ينقطع الطمع ويموت الحق ويقتل المحق ..."^{٢٨٤}.

يشير الدكتور شوقي ضيف إلى بذخ الخلفاء وغيرهم في العهد العباسي، استنادا إلى المسعودي والطبري وغيرهما، فيقول: "وكانت خزائن الدولة هي المعين العَدَق الذي هيا لكل هذا الترف، فقد كانت تحمل إليها حمول الذهب والفضة من أطراف الأرض، حتى قالوا إن المنصور خَلَّف حين توفى أربعة عشر مليونا من الدنانير وستمائة مليون من الدراهم وإن دخل بيت المال سنويا لعهد الرشيد كان نحو سبعين مليونا من الدنانير".

٢٨١ سعد، فهمي عبد الرزاق. مصدر سابق. ص ٦١.

٢٨٢ المصدر السابق نفسه. ص ٦٧.

٢٨٣ المصدر السابق نفسه. ص ٦٤-٦٧.

٢٨٤ سعد، فهمي د. العامة في بغداد. ط ١. ١٩٩٣. ص ١٣٨.

وكانت هذه الأنهار الدافقة من الأموال تُصَبُّ في حجور الخلفاء ومن يحف بهم من بيتهم ومن الوزراء والقواد والولاة والعلماء والشعراء والمغنين. . . وقد روي عن المنصور أنه فرض لكل شخص من أهل بيته ألف درهم في كل عام^{٢٨٥}.

ويشير في مكان آخر إلى أن غلة الخيزران زوجة المهدي من إقطاعاتها كانت تبلغ سنويا مائة وستين مليوناً من الدراهم، وأن إقطاعات محمد بن سليمان بن علي العباسي، والي البصرة، كانت تدر عليه كل يوم مائة ألف درهم^{٢٨٦}.

وكان المهدي حين يطرب لصوت أحد المغنين يدفع له مبالغ طائلة حتى بلغ ما دفعه مرة لمغن سبعمائة ألف درهم. ولم يكن الرشيد أقل بذخاً من هؤلاء الخلفاء، وخاصة لمن كان يمدحه من الشعراء، أو من كان يطرب له من المغنين. وكان أبناء الرشيد يحاولون مجارة أو مباراة أبيهم الرشيد في العطاء من بيت المال الذي وصل بطرق شتى وغير مشروعة في الغالب الأعم إلى جيوبهم وخزائنهم الخاصة. ويقال أن الأمين قد تجاوز كل ذلك حين أعطى مغنيه المفضل، إسحاق الموصلي، في ليلة واحدة ألف ألف درهم^{٢٨٧}. ويشار إلى "أن ولع الأمين بالغلماں يكرس واقعاً اجتماعياً"، إذ "كانت مجالس القاصفين حافلة بالغلماں بعضهم يغني وبعضهم يسقي وينادم. وشاع الاستهتار بالخدم حتى تهادوا الغلماں، وتمتعوا بهم كما تمتعوا بالجواري، وضمت دور الدعارة الغلماں إلى جانب الجواري"^{٢٨٨}.

٢٨٥ ضيف، شوقي د. العصر العباسي الأول. مصدر سابق. ص ٤٥.

٢٨٦ المصدر السابق نفسه. ص ٤٦.

٢٨٧ ضيف، شوقي. العصر العباسي الأول، مصدر سابق. نقلاً عن الأغاني. ص ٤٦.

٢٨٨ سعد، فهمي د. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٤٣٠.

وكان الوزراء والقواد وغيرهم يحاولون منافسة الخلفاء في الجزل والعطاء من تلك الأموال التي وصلتهم ودخلت خزائنهم دون جهد أو عن طرق غير مشروعة. ويصعب تصور ما كان يمارسه البرامكة من بذخ كبير ومن عطايا لا تعد ولا تحصى.

وكان هذا الغنى الفاحش أحد الأسباب البارزة في شيوع وتنامي ليس حياة الغناء والرقص والطرب الضرورية لكل المجتمعات فحسب، بل حياة السكر والعريضة والمجون والتهتك الفاضح والتبذير الفاحش عند الخلفاء والولاة والحكام والقواد والميسورين من أصحاب الأموال وعند بعض المقربين من دار الخلافة بشكل خاص، في وقت كانوا يدعون زورا وبهتانا الزهد والإيمان والإحسان والعدالة الاجتماعية ويدعون لها. ويذكر الدكتور شوقي ضيف بهذا الصدد ما يلي: "ويخيل إلى الإنسان أنه لم يبق في بغداد ولا في الكوفة ولا في البصرة ثري إلا عمل على أن يقتني قينة أو قيانا يشعن المرح في داره"^{٢٨٩}. وكانت مبالغ طائلة تدفع في سبيل اقتناء الجواري، إذ يقال "إن صالح بن علي عم المنصور اشترى سعدة بتسعين ألف درهم واشترى ابن أخيه جعفر بن سليمان ربيعة بمائة ألف والزرقاء بمائة ألف ثانية، والثلاث من جواري ابن رامين اللائي استقدمهن من الحجاز، واشترى المهدي سرا من أبيه المنصور بصبص جارية ابن نفيس بسبعة عشر ألف دينار، واشترى الرشيد ذات الخال بسبعين ألف درهم، بينما اشترى علي بن هشام أحد قواد المأمون مئتين بعشرين ألف درهم"^{٢٩٠}.

وبقدر ما كانت عليه حياة الغنى والترف لدى النخبة الحاكمة والحاشيات المحيطة بها، كانت حياة الفقراء والمعوزين من الناس شديدة الوطأة، كانت حياة بائسة وقاسية وموجعة جدا لكرامة الإنسان. يشخص الدكتور شوقي ضيف هذا التناقض بين حياة الخاصة والعامّة، بين حياة الأغنياء والفقراء، فيقول: "ولا ريب في أن هذا كله كان على حساب

٢٨٩ المصدر السابق نفسه. ص ٦٢

٢٩٠ المصدر السابق نفسه. ص ٦٢/٦١.

العامة المحرومة التي كانت تحيا حياة بؤس تقوم على شظف العيش لينعم الخلفاء والوزراء والولاة والقواد وكبار رجال الدولة وأمراء البيت العباسي الذين بلغوا هم وأبناؤهم نحو ثلاثين ألفا لعهد المأمون. وطبيعي أن يعم البؤس والشقاء من جانب آخر، بينما يعم النعيم والترف من جانب آخر، بل كان للشقاء والبؤس أكثر الجوانب في الحياة العباسية، فالجمهور يعيش في الضنك والضيق لا الرقيق منه فحسب الذي كان يعمل في القصور والضياح، بل أيضا جمهور الناس من الأحرار، وكأنما كانوا جميعا إرقاء في هذا النظام الذي كفلت فيه أسباب النعيم ووسائل الترف لأقلية محدودة استأثرت لنفسها بطيبات الأرض والرزق وزينة الحياة^{٢٩١}. ويسمح له هذا التقدير بالخروج باستنتاج نتفق وأياه يقول فيه: "ولعل هذا البذخ وما صحبه من اعتصار الشعب هو السبب الحقيقي في كثرة الثورات على العباسيين وخاصة في إيران،...، وأيضا لعله السبب الحقيقي في تعلق الناس بالمهدي المنتظر من أبناء علي الذي ينشر العدل الاجتماعي في الأرض، مما هيا لكثرة الجمعيات السرية واعتناق الناس لعقيدة التشيع على اختلاف فرقها^{٢٩٢}."

وكان الخلفاء يمارسون أسلوب الاستصفاء (المصادر: ك. حبيب) في الوصول إلى الثروة، إذ أنهم اغتنوا عبر ذلك الطريق على حساب مصالح المنتجين الفعليين من فلاحين وكسبة وحرفيين، سواء أكانوا من المسلمين أم من غير المسلمين. فالعامل، أي الوالي، كان يستصفي من الرعية، والوزير يستصفي مما للعمال، والخليفة يستصفي مما للوزراء، ومما للناس على اختلاف طبقاتهم، حتى لقد أنشئوا للاستصفاء ديوانا خاصا مثل سائر دواوين الحكومة، فكان المال يتداول بالاستصفاء كما يتداول بالمتاجرة^{٢٩٣}. يقول الوزير ابن الفرات في هذا الصدد ما يلي: "تأملت ما صار إلى السلطان من مالي، فوجدته

٢٩١ المصدر السابق نفسه. ص ٥١.

٢٩٢ المصدر السابق نفسه. ص ٥١.

٢٩٣ رفاعي، أحمد فريد، عصر المأمون. الجزء الأول. ص ٢٤٧.

١٠,٠٠٠,٠٠٠ دينار، وحسبت ما أخذته من الحسين بن عبد الله الجوهري ابن الجصاص فكان مثل ذلك. فكأنه لم يخسر شيئاً، لأنهم كانوا يقبضون بالاستصفاء ويدفعون بالاستصفاء. وإذا استصفى أحدهم من مال لم يكن في وسعه أدائه كله معجلاً، أجلوه بالباقي وساعده على تحصيله أو جمعه برد جاهه وتغيير زيه، وانزله في دار كبيرة فيها الفرش والآلة الحسنة، ليستطيع التدخل في جمع الأموال من الناس^{٢٩٤}. ويشير مسكويه إلى أن ابن الجصاص قد صودر منه وحده في عهد المقتدر ما يزيد على ١٦ مليون دينار، ...^{٢٩٥}. وتشير المصادر إلى أن المقتدر أمر بتعذيب والدته أخيه، السيدة شغب، عله يجد عندها الأموال التي كان يحتاجها. ولكنه لم يعثر على ضالته، إذ لم يجد لديها سوى "جواهر قيمتها ١٣٠ ألف دينار، وثمانيل من الكافور قيمتها ٣٠٠ ألف درهم^{٢٩٦}. وتشير المعلومات المتوفرة إلى أن ما تسلمه ابن الفرات من أموال الاستصفاء بلغت ٧,٣٠٥,٦٨٠ دينار و٤,٨١٠,٠٠٠ درهم^{٢٩٧}. ويشير الدكتور ضيف إلى أنه عثر في كتاب لطائف المعارف للثعالبي ما يؤكد أن ثروة الخليفة المكتفي بلغت كما يلي: ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠ دينار وفق التفصيل التالي:

٢٠,٠٠٠,٠٠٠ دينار من العين والورق والأواني المعمولة.

٢٠,٠٠٠,٠٠٠ دينار "الفرش".

٢٠,٠٠٠,٠٠٠ دينار "الكراع والسلاح والغلمان".

٢٠,٠٠٠,٠٠٠ دينار "الضياع والعقار والأملك".

٢٩٤ المصدر السابق نفسه. ص ٢٤٧.

٢٩٥ سعد، فهمي عبد الرزاق. العامة في بغداد. مصدر سابق. ص ٣٧.

٢٩٦ المصدر السابق نفسه. ص ٣٧.

٢٩٧ نفس المصدر. ص ٢٥٠.

٢٠,٠٠٠,٠٠٠ دينار الجوهر والطيب وما يجري معهما^{٢٩٨}.

ويمكن أن يطول الحديث عن واقع الغنى الفاحش للفتنة الحاكمة والجماعات المحيطة بها والمقربة منها من الخاصة في عهد الخلفاء العباسيين، إذ أن هذا الغنى الفاحش كان بدوره سببا في الفقر الفاحش للغالبية العظمى من السكان. كما كان سببا مباشرا في استئثار الفساد الإداري والرشوة وتفاقم تدهور أوضاع الدولة العباسية. فالمعلومات المتوفرة تشير مثلا إلى أن الحسن بن الفرات قد أتهم بأنفاق الأموال والإفراط في التبذير حتى أتلها. وبأنه كان يقبض مبالغ من حق بيت المال فلا تدخل في الواردات، كما أتهم بأنه كان يستولي على أموال المصادرات (أي الاستصفاات ك.حبيب) فلا تدخل في حساباته، ويبدو أن الاجترار على أموال الدولة كان في طبع الموظفين الذين كانوا يأخذون الأموال لأنفسهم ويقيدونها في بند "ما يحمل إلى الخليفة"^{٢٩٩}. إلا أن الخطأ الذي يقع فيه الكاتب عندما يقول بأن الرشوة والتجاوز على أموال الدولة هي في طبع الموظفين، في حين إنها كانت جزءا من سلوكية مارسها قادتهم والمسؤولون عنهم، ومارسوا الضغط عليهم لانتزاع ما يمكن أن ينتزعه منهم ودفعوهم دفعا إلى النهب من أموال الدولة أو انتزاع النقود من السكان بمختلف السبل. ولم يكن ريع الأرض، ومنه الخراج، إلا أحد الطرق الرئيسية في إفقار الفلاحين في الريف العراقي. وتجلت عمليات السرقة في الدولة العباسية في ما يطلق عليه حاليا بالنهب من الباطن، حيث كانت تقوم الدولة بتضمين أراضيها لمن يدفع أكثر، وبالتالي يترك له أمر انتزاع ما يمكن انتزاعه من الفلاحين. وكان التضمين لا يسير سيرا طبيعيا، بل كانت الرشوة تلعب دورها في منح هذه القطعة أو تلك من الأراضي لهذا الشخص أو ذاك، أي لمن كان يدفع لهم بالسر مبالغ أكبر. ولم تعد المزايدة في التضمين

٢٩٨ المصدر السابق نفسه. ص ٢٥١.

٢٩٩ سعد، فهمي عبد الرزاق. العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين. الأهلية للنشر والتوزيع.

بيروت. ١٩٨٣. ص ٣٣.

سوى عملية شكلية لا غير. ولم يكن التضمين يقتصر على ارض الدولة الزراعية، بل شمل أيضا المناطق التابعة للدولة العباسية مثل مصر والشام. فعلى سبيل المثال لا الحصر "ضمن هارون بن خمارويه مصر والشام من المعتضد سنة ٢٨٦ هجرية بمبلغ ٤٥٠ ألف دينار، بينما بلغ خراجها حسب قائمة علي بن عيسى ٣٠٦ هجرية حوالي ٧،٢ مليون دينار^{٣٠٠}. وفي سنة ٣٠٦ هجرية تقلد حامد بن العباس أعمال الخراج والضياح الخاصة والمستحدثة الفراتية بالسواد والأهواز وأصبهان فارتفعت الأسعار وهاجت بغداد^{٣٠١}. وكان القادة العسكريون من بين أكثر الفئات الحاكمة استفادة من أسلوب التضمين، إذ إنها كانت تحقق لهؤلاء ارباحا مضاعفة وطائلة من خلال استخدام الأساليب العسكرية والقهرية في تشغيل الفلاحين الفقراء والعبيد في الأراضي التي كانت تمنح لهم بالتضمين. يشير الدكتور فهمي عبد الرزاق سعد في كتابه الموسوم "العامية في بغداد" بهذا الصدد إلى ما يلي: "وقد أثرى الضامنون ثراء فاحشاً، إلا أن العسكريين كانوا يحصلون على أرباح مضاعفة. ولاحظ الصابي دور الضمان في تفسخ الدولة، فقال إن عقود الضمان صارت تعقد "لأصحاب الحروب" فيؤدي الأمر في مطالبتهم بالأموال أن يلجأوا إلى "العصيان وخلع الطاعة"^{٣٠٢}.

ورغم المحاولات التي دأب الحكام على اتهام الثوار وجميع الحركات الاجتماعية بها، مثل الزندقة والهرطقة ومحاولة تأليب الناس على الثوار واتهام تلك الحركات بأنها تستند إلى دعم من الخارج، فإن العوامل الداخلية كانت وراء أغلب الحركات الفكرية والسياسية

٣٠٠ المصدر السابق نفسه. ص ٣٣.

٣٠١ المصدر السابق نفسه. ص ٣٤/٣٥. وكانت الهدايا التي تقدم إلى الخليفة أو إلى الوزير أو إلى كبار الموظفين في دار الخلافة تسمح للضامن بتجديد ضمانه ليحقق أرباحا كبيرة على حساب أموال الدولة والمجتمع والفلاحين الفقراء.

٣٠٢ المصدر السابق نفسه. ص ٣٥.

وذات الخلفيات الاجتماعية العادلة، ومنها ثورة الزنج وثورة القرامطة والحركة البابكية ذات المضمون الاجتماعي وعدد غير قليل من الحركات الصغيرة الأخرى. وبسبب الطابع الاجتماعي الشعبي التقدمي العام لتلك الحركات، وبسبب مناهزتها للاستبداد والقهر والاستغلال جرت محاولات يائسة وكثيرة وغير مسؤولة من أجل تشويه سمعة جميع تلك الحركات والإساءة إلى أهدافها. فقد عمد المسؤولون وبعض الكتاب يرددون حينذاك معلومات غير مدققة ومسيئة إلى طبيعة تلك الحركات من الناحية الاجتماعية، بهدف إبعاد الناس عنها واستعدادها عليها. ورغم مرور عدة قرون على تلك الحركات السياسية والاجتماعية، فأنها ما تزال توجه لها نفس التهم ومن كتاب يناهضون عملية التنوير في الإسلام ويقفون ضد التجديد والتحديث. كتب أحمد فريد رفاعي نقلا عن كتاب الأنساب لأبي سعيد عبد الكريم بن محمد السمعاني المروزي يقول: "الخرمي هذه النسبة إلى طائفة من الباطنية، يقال لهم: الخرمينية، قوم يدينون بما يريدون ويشتهون، وأنما لقبوا بذلك لباحثهم المحرمات من الخمر وسائر اللذات ونكاح ذوات المحارم وفعل ما يتلذذون به، فلما شابهوا في هذه الإباحية المزدكية من المجوس، الذين خرجوا في أيام قباد وإباحوا النساء كلهن وإباحوا سائر المحرمات، إلى أن قتلهم أنوشروان بن قباد، قيل لهم بهذه المشابهة خرمينية كما قيل للمزدكية"^{٣٠٣}. وجاء في كتاب "فضائح الباطنية" لأبي حامد الغزالي بشأن الخرمية ما يلي: "وأما "الخرمية" فلقبوا بها نسبة لهم إلى حاصل مذهبهم وزيدته، فإنه راجع إلى طيِّ بساط التكليف، وحط أعباء الشرع عن المتعبدین، وتسليط الناس على أتباع اللذات وطلب الشهوات، وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات"^{٣٠٤}.

ولكن كتابات البعض، رغم محاولتها تشويه سمعة هذه الحركات، فإن ما تنقله عنهم يعبر بهذا القدر أو ذاك عن الطابع الاجتماعي التقدمي لتلك الحركات الشعبية. يقول محمد

٣٠٣ المصدر السابق نفسه. ص ٢٢٣.

٣٠٤ الغزالي أبو حامد. فضائح الباطنية. مصدر سابق. ص ١٠.

بن إسحاق ما يلي: "الخرمية صنفان: الخرمية الأولون، ويسمون المحمرة، وهم منتشرون بنواحي الجبال فيما بين أذربيجان وأرمينية، وبلاد الديلم، وهمذان، ودينور، وفيما بين أصفهان وبلاد الأهواز. وهؤلاء أهل مجوس في الأصل ثم حدث مذهبهم. وهم ممن يعرف باللقطة، وصاحبهم مزدك القديم، أمرهم بتناول اللذات والانعكاف على بلوغ الشهوات، والأكل والشرب، والمواساة والاختلاط، وترك الاستبداد بعضهم على بعض، ولهم مشاركة في الحرم والأهل لا يتمتع الواحد منهم من حرمة الآخر ولا يمنعه. ومع هذه الحال فيرون أفعال الخير وترك القتل وادخال الآلام على النفوس. ولهم مذهب في الضيافات ليس لأحد من الأمم: إذا أضافوا الإنسان لم يمنعه من شيء يلتمسه كائنا من كان"^{٣٠٥}.

إن ما ورد في أعلاه يساعد على صياغة استنتاج يلخص العوامل الكامنة وراء بروز الكثير من الحركات الفكرية والسياسية ذات الخلفيات الاجتماعية في الدولة العباسية، ليس في بغداد والبصرة والكوفة فحسب، بل وفي الكثير من الولايات والمناطق التابعة للدولة العباسية حينذاك، ومها مناطق الكرد. إذ استند ظهور تلك الحركات وحصول تلك الثورات واتساع قاعدتها الاجتماعية ونشاطها ودورها في الحياة السياسية للمجتمع العباسي موضوعياً إلى عدد من العوامل الجوهرية التي يمكن الإشارة إلى أهمها فيما يلي:

• غياب فعلي للعدالة الاجتماعية بالنسبة للفئات الاجتماعية الكادحة والمنتجة للخيرات المادية والفقيرة وتفاقم الاستقطاب الاجتماعي بين الفقر والغنى، بين البؤس والبذخ، بين الحرمان والجوع من جهة، وبين الرفاهية وأمراض الرفاهية والتخمة حتى الموت بها من جهة أخرى. وتشير أغلب المصادر التاريخية إلى أن المجتمع العباسي، كسلفه المجتمع الأموي، قد سلط استغلالاً بشعاً على الغالبية العظمى من السكان لا في بغداد أو العراق فحسب، بل في سائر المناطق التي كانت خاضعة للحكم العباسي، إذ كانت جباية الخراج والضرائب بمختلف أنواعها، بما فيها تلك التي كانت تفرض على الواردات

٣٠٥ المصدر السابق نفسه. ص ٢٢٣.

وعلى المراكب أو السفن، وضرائب على الأسواق، التي فرضت منذ عهد المهدي، وضريبة المواريث، تنساب إلى خزائن الحكم العباسي لتستخدم من جانبهم لمختلف الأغراض الخاصة والعامّة. وتشير جميع المصادر العربية المتوفرة إلى غنى ويزخ وأسراف الخلفاء والولاة والحكام والحاشيات وبعض الفئات الميسورة، ومنهم القضاة وقواد الشرطة والجيش وبعض المشهورين من الشعراء والأدباء أو الأطباء، هو الذي يفسر أسباب تلك الحركات الاجتماعية النشطة في تلك العهود، ويؤشر عدالة النضال الذي كانت تخوضه ضد الحكم التسلطي.

• يضاف إلى كل ذلك حقيقة أن الدولة العباسية كانت تمارس سياسات الاستبداد الفكري والسياسي على نطاق واسع وفي مختلف العهود التي مرت بها، وكانت سبباً آخر في وقوع الثورات ضد العباسيين. كما جوبهت تلك الحركات الفكرية بالعتت ومحاولة تصفيتها بدلا من التفكير في الأسباب التي قادت إلى وقوعها وسبل تجاوزها ومعالجة آثارها.

• ولا شك في أن الطبيعة الاستبدادية للحكم وسياسات الإرهاب ضد المثقفين والمتنورين والمفكرين وغياب العدالة الاجتماعية وتحكم فئة صغيرة بمصائر الناس قد ساعدت كلها على بروز مناورات ومؤامرات ليست داخلية فحسب، بل وخارجية أيضاً. بمعنى آخر كانت العوامل الداخلية سبباً في تزايد الأطماع الخارجية بالدولة العباسية والتي كانت في المحصلة النهائية سبباً إضافياً في قهرها، إذ كانت الجبهة الداخلية مهورة من الداخل ومهزوزة وغير قادرة على المقاومة ومواجهة العدوان الخارجي.

المبحث الثاني: ثورة الزنج

وفق المعلومات المتوفرة يمكن القول بأن دويلات المدن السومرية كانت قد قطعت شوطاً طويلاً في التحول من مرحلة المشاعية البدائية إلى مرحلة العبودية في المجتمعات العراقية القديمة. وتسارعت هذه العملية في الفترات التي أمكن تأسيس الدولة الاستبدادية المركزية أو الإمبراطوريات القديمة البابلية والآشورية والكلدانية والتي عرفت التوسع في الفتوحات

باتجاهات جغرافية مختلفة^{٣٠٦}. وجسدت هذه الإمبراطوريات نظام العبودية، حيث توزع المجتمع إلى مراتب ثلاث واضحة المعالم نسبياً، وهي، إضافة إلى الفئة العليا الممثلة بعائلة الملك وحاشيته والكهنة الكبار، فئة الأحرار، وفئة العامة، وثم فئة العبيد. وتتجلى هذه التقسيمات الطبقيّة في الشرائع التي وضعت حينذاك وعثر عليها عبر التنقيبات في العراق القديم أو في مناطق مجاورة، وبشكل خاص شريعة حمورابي. كما أن شريعة حمورابي كانت التجسيد الواقعي لنظام العبودية بما حوته من مواد تحافظ على الملكية الخاصة، بما فيها ملكية العبيد، وتعاقب من يهرب من سيده، كما كانت تعاقب بالموت لمن يسرق أو يحمي عبداً هارباً. كما كان العبد يعاقب بصلم أذنه إذا رفض طاعة سيده وقال له "لست سيدي"^{٣٠٧}.

وكانت المصادر الأساسية للعبيد حينذاك هي أسرى الغزو والحروب من النساء والرجال والأطفال، وأفراد المشاعيات التي كانت موجودة قبل ذاك وتحول أفرادها تدريجاً إلى عبيد من خلال التحولات التي كانت تجري ببطء شديد في عملية التقسيم الاجتماعي للعمل وتطور وسائل الإنتاج وبروز فائض إنتاج قابل للمبادلة وظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وتنامي التمايز بين الناس في ضوء ذلك، ثم وقوع عمليات انتزاع للأراضي الزراعية التي كانت في حوزتهم بنتيجة الديون التي تراكمت بدمتهم، إضافة إلى تحول بعض الأحرار من الناس إلى عبيد من جراء عجزهم عن تسديد الديون التي بدمتهم أو لأسباب أخرى. ومورست تجارة العبيد في العراق القديم، سواء بالنسبة إلى أسرى الغزو والحروب أم بالنسبة إلى الذين افتقدوا أرضهم وتحولوا إلى عبيد في أرض السيد. ولم تقتصر العبودية في العراق القديم على دولة معينة دون غيرها، فجميع دول المدن كانت تمارس ذلك بالنسبة إلى أسراها أو لمن يتقرر أن يبقى في العبودية من الأسرى أو بالنسبة إلى تحول الفلاحين إلى

٣٠٦ دلو، برهان الدين. حضارة مصر والعراق. الفارابي. بيروت. ١٩٨٩. ص ٢٧٨/٢٧٩.

٣٠٧ المصدر السابق نفسه. ص ٢٨١.

رقيق في أرض السيد الجديد. وقد نظمت شرائع تلك الفترة العلاقة بين السيد وعبيده، وكانت غالبية المواد القانونية قد وضعت بما يخدم مصالح السيد، رغم أن المشرع حاول في البعض من تلك المواد أن "ينصف" العبد وفق مفاهيم تلك الفترة. وكانت السلطات في حينها تطارد العبد الهارب من سيده لتلقي القبض عليه وتعيده له وتعاقب من يحميه. وبنود شريعة حمورابي في هذا الصدد تؤكد بوضوح تام وجود نظام العبودية الذي ساد جميع نظم الحكم في العراق القديم بعد تحلل المشاعية، عراق ما قبل الإسلام. ولكن العبودية لم تكن تستند إلى قضية عرقية أو إثنية معينة أو إلى لون بشرة الإنسان أو شعر راسه كما حصل ذلك في أوروبا لاحقاً وفق النظريات العنصرية، كما أنه لم يكن يؤسس وفق منطق النظرية اليونانية القديمة في أن الإنسان يولد إما سيدياً وإما عبداً. رغم أن الاضطهاد والعذاب والاستغلال الذي كان يتعرض له العبيد واحداً لا فرق فيه. ويشير برهان الدين دلو إلى وضع العبيد بما يلي: "ولم يكن لدى العبيد أي وسائل للإنتاج وليس هذا وحسب، بل كانوا أنفسهم مملوكين ومحرومين من أبسط الحقوق الإنسانية. وكانوا يبيعون العبيد دون أية تحديدات ودون أي اعتبار لوضع العبد العائلي، ويقدمونهم هدايا، ويتوارثونهم ويقتلونهم إذا ظن أسيادهم أن قتلهم أعود عليهم بالفائدة من حياتهم"^{٣٠٨}.

وكانت حصة العبيد من العمل شاقة جداً وفي أكثر الأعمال صعوبة، كما كانت حصتهم من التغذية محدودة جداً ولا تكفي لاستعادة أو تجديد قوة عملهم، وبالتالي كانت أعمارهم قصيرة ويعانون من أمراض كثيرة، وخاصة أولئك الذين كانوا يعملون في شق الترع والطرق أو في إقامة السدود وحفر قنوات الري وجمع الأملاح. وشكل العبيد مصدراً مهماً من مصادر ثروة الإمبراطوريتين الآشورية والبابلية، نتيجة الحروب التوسعية التي خاضوها. ولم يقتصر امتلاك العبيد على الأغنياء من الناس، بل شارك بعض متوسطي وصغار ملاك الأراضي الزراعية في امتلاك بعض العبيد، إضافة إلى الدولة والمعابد التي

٣٠٨ المصدر السابق نفسه. ص ٢٨١. استناداً إلى: ديورانت، ول. قصة الحضارة. ترجمة محمد بدران.

مطبعة لجنة التأليف والترجمة. القاهرة ١٩٥٠. ج ٢. ص ٢٠٦.

كانت من كبار ملاك الأراضي والعبيد. وتشير المعلومات المتوفرة إلى أن عدد العبيد في "لغش"، حوالي منتصف الألف الثالث قبل الميلاد، بلغ نحو ربع سكان المملكة، وأن عدد الإماء منهم يتجاوز عدد الأرقاء الذكور. وقدّر عدد العبيد في قصور سرگون الثاني بما لا يقل عن ثلاثة آلاف أو أربعة آلاف^{٢٠٩}.

واستمر هذا الواقع حتى بعد مجيء الأخمينيين إلى العراق واحتلالهم له بعد سقوط الدولة الكلدية. كما لم يتغير الوضع إزاء العبيد بعد مجيء الإسلام، إذ أن العرب في الحجاز كانوا يمارسون تجارة العبيد أيضاً ويقتنون الكثير من العبيد من النساء والرجال، كما حافظ محمد بن عبد الله على هذا النظام، ولم يرد ما ينفيه في القرآن أو في أحاديثه، بل جاء ما يؤكد موافقته على استمرار التعامل بالعبيد، رغم حثه على عتقهم أو على معاملتهم معاملة حسنة. وعلى هذا الأساس حافظ العرب المسلمون الذين فتحوا العراق على نظام العبودية في العلاقة في ما بين بني البشر. وبالتالي وسعوا ممارسة العبودية التي كانت موجودة في العراق القديم، ونعني به المتاجرة بالعبيد المستوردين من بلدان أخرى من غير أسرى الغزوات والحروب. وراجت هذه التجارة في العراق الأموي والعباسي كثيراً، وانتشرت بشكل خاص في جنوب ووسط العراق حيث كانت بساتين النخيل تمتد على مساحات شاسعة منهما، وخاصة في مدينة البصرة، كما كان السباح، أو الملح، المتجمع على سطح الأرض، يتطلبان المزيد من الأيدي العاملة. ولهذا كان اقتناء العبيد يسهم في الحصول على أيدي عاملة رخيصة جداً للقيام بتلك الأعمال وغيرها لصالح السادة المستحوزين على الأراضي الزراعية. وكان العبيد والفلاحون الفقراء يحققون المزيد من الإيرادات المالية لصالح بيت المال والخليفة من خلال الأشخاص الضامنين للأرض الزراعية أو المستحوزين عليها ودافعي الخراج أو مختلف أشكال ريع الأرض الأخرى.

٢٠٩ دلو، برهان الدين. حضارة مصر والعراق. مصدر سابق. ص ٢٨٠.

وإلى جوار المستحويين على الأراضي الزراعية في العراق برزت مجموعة من العاملين في التجارة، التي لعبت دورا ملموسا في تطوير الحركة التجارية منذ العهد الأموي، ثم نمت وتوسعت، كما تطور وتنوع نشاطها في العصر العباسي. ولم تقتصر هذه الحركة على تبادل السلع الزراعية ومنتجات الصناعات اليدوية، فحسب بل توسعت وشملت العمل في سوق النخاسة، أي في بيع وشراء البشر وفي سوق المال. كانت تجارة العراق قد اتسعت لتشمل، إضافة إلى بلاد فارس وسوريا أو غيرها من مناطق الدولة العباسية، مناطق في الهند والصين وأفريقيا، سواء عن طريق البر أو البحر. وساعد الفتح الإسلامي في بعض مناطق أفريقيا إلى اتساع عمليات التبادل التجاري. ونشط التجار العراقيون، وخاصة العرب منهم، في الوصول إلى السواحل الشرقية من أفريقيا، وإلى مناطق شمال أفريقيا. ونتيجة للطلب على الأيدي العاملة في العراق دأب هؤلاء على شراء أو اصطياد وسرقة أو أسر أطفال وصبية وشباب، من النساء والرجال، من تلك المناطق الأفريقية ونقلهم إلى مناطق الدولة العباسية، ومنها العراق باعتباره مركز الدولة، وبيعهم في أسواق بغداد والبصرة والأهواز وغيرها. وازدهرت هذه التجارة عندما ساند الكثير من الخلفاء هذا النشاط، وأصبح العراق "يزخر" بالعبيد المجلوبين إليه من أفريقيا أو من مناطق أخرى من العالم، إذ لم يكن الاسترقاق يقتصر على الناس السود بل شمل البيض من الأسرى، أو ممن جلبوا من المناطق المختلفة التابعة للدولة العباسية أو من غيرها، مثل جورجيا وأرمينيا. وأصبحت سوق النخاسة رائجة جدا في مدن مثل بغداد والبصرة. ولم يجد التجار المسلمون من العرب أو غيرهم خلافا أو عيبا دينيا أو أخلاقيا في شراء الناس السود والبيض وبيعهم كعبيد، إذ أنه من الناحية الدينية غير محرم رغم تقاطعه الكامل مع الأخلاق التي يفترض أن يكون عليها الإنسان إزاء أخيه الإنسان!

ولم تقتصر تجارة العبيد من النساء والرجال على استخدامهم في عمل المزارع أو جمع السباخ أو في أي مجالات مهنية واقتصادية أخرى فحسب، بل وفي مجال الجنس واللهو والطرب والخدمة في البيوت أيضاً. وكان الخلفاء القيمون على شؤون المسلمين هم انفسهم

من أكثر المتعاملين في سوق النخاسة وتجارة العبيد، ومن المستخدمين للغلمان والجواري لأشباع حاجاتهم ورغباتهم الجنسية، أو لاستخدامهم في اللهو والطرب والغناء والموسيقى، أو في الخدمة في بلاط وقصور الخلفاء، أو في تقديمهم هدايا للآخرين، أو في دور البغاء. وراجت هذه التجارة كثيرا في مختلف عهود الدولة العباسية واتخذت ابعادا جديدة بالقياس إلى العهد الأموي أو حتى قبل ذلك. تشير الكاتبة سلام خياط في كتابها "البغاء عبر العصور" بهذا الصد إلى ما يلي: "حين تعاظم أمر الفتوحات الإسلامية في العهود التي تلت فترة خلافة الراشدين، تفاقمت أعداد السبايا، وكثر الأرقاء، ووزع المسترقون رجالاً ونساء وذراري على رجال العرب الفاتحين. ويروي المسعودي أن الزبير بن العوام كان له من العبيد ألف، ومن الإماء ألف أمة، وهذا الرقيق يُعد مملوكاً للسيد كالمتاع، له الحق في تشغيله أو عتقه أو بيعه، أو هبته، وإذا كان المملوك "أمة" جاز للسيد أن يستمتع بها أو يهدبها أو يبيعهها أو يعتقها، ولم يكن يُعتد بعدد محدد، حتى قيل أن جواري الخليفة المتوكل بلغت أربعة آلاف جارية وقس على هذا الرقم ما تضاعف منه أضعافاً مضاعفة إبان ازدهار الدولتين الأموية والعباسية"^{٣١٠}. ولكن امتلاك الجواري لم يقتصر على العهدين الأموي والعباسي بل ظهر أيضاً في عهد الرسول محمد والخلفاء الراشدين، فألى جانب الزوجات وجدت الجاريات السرايا وبأعداد غير قليلة. وقد احتل الجنس عند العرب والمسلمين مكانة كبيرة ووجد تعبيره في القرآن وفي أحاديث محمد، سواء كان ذلك بصدد الجنس في الدنيا أم الآخرة^{٣١١}.

برهن أغلب الخلفاء والحكام العرب أو من غير العرب كالفرس والترک وغيرهم من المسؤولين والتجار وأصحاب العقارات والقواد العسكريين وأصحاب الأموال في فترة الحكم

٣١٠ خياط، سلام، البغاء عبر العصور. مصدر سابق. ص ٤١.

٣١١ محمود، إبراهيم. الجنس في القرآن. رياض الريس للكتب والنشر. ط ١. بيروت. ١٩٩٤. ص ١٣٣-

العباسي على أنهم لم يعرفوا الرحمة ولا امتلكوا الحس الإنساني في التعامل مع من استعبدهم، بل تميزوا عموماً بالقسوة الصارخة والاستهتار بأرواح الناس الذين كانوا قد ابتاعوهم في سوق النخاسة، وبشكل خاص بالنسبة لأولئك الذين استخدموهم في المجالات الاقتصادية. لقد نسوا تماماً حتى ما أوصى به النبي محمد في التعامل مع الإرقاء والإماء. وكان هذا متوقعاً منهم.

ومن الجدير بالملاحظة أن جميع الحركات الفكرية في الإسلام التي تمرت على النظم القائمة وأعلنت رفضها لاضطهاد واستغلال المجتمع، وخاصة المنتجين والفقراء منهم، سواء أكان ذلك في العهد الأموي أم العهد العباسي، لم تعلن رفضها لنظام الرق الذي لم يلغاه الإسلام، بل خضعت له، رغم إنها لم تمارسه، كما في حالة المتصوفة. يشير هادي العلوي إلى أن "المتصوفة بدورهم لم يدعوا إلى إلغاء الرق وإنما تمسكوا بمصطلح "خلق" الذي يعمم على جميع الناس من عبيد وأحرار ومسلمين وغير مسلمين وأعطوهم حقوقاً متساوية. والتزموا بإلغاء الرق في أشخاصهم فكانوا - في الجملة الغالبة من الأقطاب - لا يمتلكون العبيد والجواري. وهذه سنة ترجع إلى أبي ذر الغفاري وروزبه الأصفهاني (سلمان الفارسي) اللذين حرما امتلاك العبيد على نفسيهما وإنما كانت لكل منهما امرأة محررة تخدمهم"^{٣١٢}. كما أن علي بن محمد، قائد الزنج، الذي قاد حركة الزنج ضد العبودية ومن أجل التحرر، أوعد جنده وأغلبهم من الأرقاء الهاربين من أسيادهم، بأنه سيحول الأسياد إلى عبيد يعملون عندهم. ويبدو لي بأن جميع الحركات الفكرية، وبالرغم من كل الجرأة التي كانت تتميز بها هذه الحركات في مقارعة الظلم والطغيان، فأنها كانت مع ذلك تخشى أن تطرح أفكاراً تختلف بهذا القدر أو ذاك عما ورد في القرآن من نصوص ومواقف بهذا الشأن، أو ما ورد في سنة محمد الذي لم يرفض وجود العبيد.

٣١٢ العلوي، هادي. التصوف والأخلاق. النهج. العدد ٤٦ / ١٩٩٧. مصدر سابق. ص ٣٥.

استخدم سكان الأبلّة وواسط والبصرة وبغداد وغيرها من المدن العراقية هؤلاء السكان الجدد المستوردين من شرق وشمال افريقيا ومن السودان، اضافة إلى كادحي الريف الآخرين من الأنباط، أبشع استغلال وفي مجالات عديدة نشير إلى بعضها فيما يلي:

- في كسح السباح المتجمع في الأراضي في مناطق جنوب العراق بشكل خاص لجعل الأرض قابلة للزراعة ومن أجل جمع الملح وبيعه من قبل مستغليهم.
- في حراثة وزراعة الأرض وفي بساتين النخيل.
- في فتح الترع والأنهار وكريها وإقامة السدود على الأنهار.
- في البناء وإقامة أسوار البساتين والمدن وفي نقل البضائع.
- في كبس التمور وإنتاج الدبس وحلج الأقطان وفي أعمال يدوية أخرى عديدة.
- في الخدمة في قصور الحكام وفي البيوت.
- كما تذكر بعض المصادر إلى أن بعض الخلفاء قد استخدم العبيد أيضا كجند في جيوشه.

- وجرى تشغيل النساء من العبيد كمومسات في بيوت خاصة للدعارة في مناطق عديدة من المدن العراقية حينذاك، وكانت تجارة رابحة وجلبت لأصحابها المال والجاه والنفوذ، وعلى الضحية الخراب النفسي والروحي وعذاب الغربة عن الأهل والاسترقاق.

وكان المستحذون على الأراضي الزراعية أو المتعاملون بتجارة الملح يتفقون مع وكلاء لهم للحصول على العبيد للعمل في إرضيهم لقاء أجر يستحصلونه مباشرة بالاتفاق مع "أسيادهم" دون أن يحصل العبد إلا على ما يسد بعض رمقه. ويشير الدكتور عبد العزيز الدوري، نقلا عن ماسينيون، إلى ما يلي بهذا الصدد: "وكان الزنوج يشتغلون عادة في جماعات كبيرة تتراوح بين ألف وخمسة آلاف، بل قد تصل إلى أكثر من هذا بكثير، فقد بلغ عدد إحدى هذه الجماعات في منطقة دجيل الأهواز خمسة عشر ألفاً." ثم يضيف قائلاً "وكان هؤلاء الزنوج يشتغلون دون أجور، في سبيل عيش نكد. فلم يكن أسيادهم يعطونهم

إلا قوتاً يومياً يتكوّن من قليل من الطحين والتمر والسويق^{٣١٣}. وجاء في كتابات الباحثين في ثورة الزنج، مثل الدكتور فيصل السامر وحمد علي شرحا وافيا للتغذية التي كانت تقدم لهؤلاء الكادحين التي كانت لا تشبع من جوع ولا تقي من مرض ولا تسد الرمق. كتب احمد علي بهذا الصدد، نقلا عن ابن بطلان، قول الأخير: "...فأن طعام الزنج لم يكن ليشبع، فأن أحوالهم المعاشية كانت سيئة للغاية، وكان طعامهم يتألف "من الدقيق والسويق والتمر". وهناك، كما يقول ابن البيطار، "سويق الحنطة والشعير وسائر الأسواق... الذي يكثر استعماله من الأسواق هذان السويقان، اعني سويق الحنطة وسويق الشعير، وهما جميعا ينفخان البطن ويبطئان النزول عن المعدة"^{٣١٤}. ويؤدي هذا الطعام إلى شبع موهوم، كما يشير إلى ذلك علي، وبالتالي يفتقد من يعيش على مثل هذه الأغذية إلى تكوين المناعة في الجسم لمقاومة الأمراض. وكانت الأعمال الشاقة التي كانوا يجبرون على القيام بها من الصباح الباكر حتى ساعات متأخرة من الليل، تزيد من تدهور أوضاعهم الصحية والنفسية وتقلل من متوسط أعمارهم. ونتج عن ذلك وفاة كثرة كاثرة من الزنوج بسبب سوء التغذية والأصابة بالأمراض والأوبئة التي كانت تنتشر في هذه المناطق من العراق، وبسبب غياب كل شكل من أشكال العناية بهم. فشرء غيرهم كان أرخص لمستعبيدهم من تغذيتهم الجيدة أو معالجة المرضى منهم. وكانت المستنقعات الواسعة والمليئة بالبعوض من أكثر المناطق فتكا بالناس بسبب الملاريا التي كانت تصيب الكادحين باستمرار، وهي المناطق التي كانت تعمل فيها هذه الفئات الكادحة المستعبدة. ونظم أحد الشعراء البصريين الظرفاء وصفا طريفا لأوضاع الناس في حر الصيف والبعوض حين قال:

وليلة لم أذق من حرها وسناً
كأن في جوها النيران تشتعل

٣١٣ الدوري، عبد العزيز د. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مصدر سابق. ص ٩٤.

٣١٤ (احمد علي ص ١٠٨)

أحاط بي عسكر للبق ذو لجب ما فيه إلا شجاع فاتك بطل
من كل شائلة الخرطوم طاعة لا يحجب السجف مسراها ولا الكلل
طافوا علينا وحر الصيف يطبخنا حتى إذا طبخت أجسامنا أكلوا

علما بأن هذا الشاعر كان يتحدث عن إمكانية استخدام الناموسيات غير المتاحة في كل الأحوال بالنسبة للعبيد والفلاحين الفقراء الذين كانوا يعملون في المستنقعات ويعيشون على مقربة منها. إن الاستغلال البشع وسوء التغذية والتعرض للأمراض والموت المبكر والأبتعاد عن الوطن والأهل والحرمان الجنسي الذي كانت تتعرض له الغالبية العظمى من هؤلاء الناس^{٣١٥}، إضافة إلى العقوبات التي كانت تنزل بهم لأتفه الأسباب، بما فيها التعذيب الجسدي والجلد والقتل، قد دفعت بهؤلاء المستضعفين إلى التحرك وإلى إبداء الاحتجاج ضد مستغليهم. وغالبا ما كانت تنتهي تلك التحركات بالفشل وقيام المنتصر من الحكام بشنق الكثير منهم وإعادة الباقي إلى الاستعباد الأشد قسوة ووحشية. وتذكر المصادر التاريخية إلى أن الزنج في العراق قد تحركوا وانتفضوا على الدولة ثلاث مرات بشكل واضح قبل القيام بحركتهم الكبيرة التي عرفت بثورة الزنج في العراق. فقد انتفض الزنج في البصرة في أواخر عهد مصعب بن الزبير في العراق في عام ٧٠ للهجرة. وأمكن لمصعب بن الزبير أن يقمع بقسوة بالغة وباسم الإسلام تلك الانتفاضة الشجاعة والعادلة. كما انتفض الزنوج ثانية في عهد الأمويين عندما كان الحجاج بن يوسف الثقفي والياً على العراق في عام ٧٥ هجرية وقاوموا قواته وانتصروا على قواده في أكثر من معركة، ثم أمكن

٣١٥ تشير مصادر مختلفة إلى ان النسوة المستعبدات من الزنوج كن يستبعدن عن مواقع عمل الرجال السود وعن الأحتكاك بهم، اذ كن يستخدمن في البيوت ولأغراض الجنس والخدمة. كما كان يصعب على الرجال السود الحصول على امرأة بيضاء بسبب وجود الفصل العنصري المقيت عند العرب منذ ذلك الحين. ولكن الرجال كانوا لا يستبعدون معاشره النسوة السود بل كانوا يمارسونه على نطاق واسع. وكان هدف الفصل بين النساء والرجال العبيد هو عدم إجهاد الرجل بالنشاط الجنسي، إذ يضعف ويقل مدود عمله اليومي.

دحر هذه الحركة من جديد وإعمال السيف بهم، كما هو معروف عن جزار العراق حينذاك. وأعيد بقية المنتفضين إلى الخدمة مرة أخرى لدى أسيادهم القدامى في البصرة. وعاد الزنج إلى الانتفاضة للمرة الثالثة في عهد الخليفة المنصور العباسي. ولم تكن نتيجة تلك الانتفاضة بأفضل من سابقتها. إلا أن هذه الانتفاضات المتتالية كانت تدل على عدة حقائق مهمة يمكن الإشارة إلى بعضها فيما يلي:

- كان الاستغلال المسلط على رقاب هؤلاء الناس شديد الوطأة، وكان الاضطهاد بشعاً والعنف في التعامل معهم لا تحتمله طاقة البشر. وجسد هذا الواقع طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية أو الإنتاجية التي كانت سائدة حينذاك في العراق.
- وكان هؤلاء الناس قد تأثروا بالحركات الفكرية الإسلامية حينذاك التي كانت ترفض الظلم والفساد والطغيان والاستغلال البشع والتي كانت تدعو أيضاً إلى تحرير العبيد. ولا شك في أن هؤلاء ربما كانوا قد تأثروا بهذا القدر أو ذاك بأفكار الزهاد والمعتزلة والخوارج وغيرهم في البصرة. وكان في ذلك تشجيع مباشر أو غير مباشر على سعيهم للخلاص مما كانوا فيه من بؤس وقهر وحرمان.
- وأن هذه الحركات السياسية المشروعة ذات المضمون الإنساني الواسع والعام كانت رغم ذلك معزولة نسبياً عن بقية السكان. ولكنها حضت بمساندة بعض الفلاحين الأنباط وبعض البدو من العرب المعدمين في مناطق البصرة. ورغم الاتصال الذي تشير إليه كتب التاريخ بين حمدان القرمطي وبين علي بن محمد، قائد الزنج، والتقارب الفكري والسياسي والاجتماعي بين الحركتين القرمطية والزنجية، إلا أنهما لم يتوصلا إلى تعاون بينهما في مواجهة الدولة العباسية. كما أنها لم تحض بعناية أو اهتمام كبيرين من جانب جمهرة من مثقفي ذلك الزمان أو التزام الدفاع عن قضيتهم العادلة. حتى ان بعض الشعراء كان يعبر في شعره عن افكار عنصرية مقيته.
- ولكن بعض المصادر يشير إلى أن أجواء المعتزلة والصوفية كانت إلى جانب المضامين الأساسية لحركة الزنج المناهضة للدولة العباسية بسبب الاستغلال والاضطهاد اللذين

تعرضا لهما الزنوج أو غيرهم من الفلاحين، وبسبب القسوة التي جوبهت بها ثورة الزنج والثوار من جانب الحكم العباسي. وذكر السيد سامي مكارم في كتابه "الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون" بأن الحلاج كان متعاطفا مع هذه الحركة، كما وجدت تعاطفا وتأبيدا من حركة القرامطة.

- وتشير الكثير من المصادر التاريخية إلى أن قائد ثورة الزنج قد مارس القسوة الشديدة في التعامل مع أسرى القوات العباسية وعاملهم معاملة تقترب من معاملة القوات العباسية والحكم العباسي للثوار والزنوج. وهذه الظاهرة الأخيرة تؤكد حقيقة أن أعمال العنف وممارسة القسوة وتعذيب الأسرى التي كان يمارسها الحكام، كانت تثير الحقد والغضب والرغبة في الانتقام عند المعارضين والثوار ضد الحكم وأفراده. وليس من شك في أن العنف يولد العنف المضاد أيضاً ويؤسس ثقافة العنف في المجتمع، ولكن يبقى المسبب الأساسي له سياسة السلطة والقوة التي تساندها. ولا شك في أن أخلاقيات الانتقام والعنف لم تكن سائدة في صفوف الحكام فحسب، بل كانت تجد صداها وممارساتها من المعروف تاريخياً بأن القيم التي اعتمدها حكام العراق منذ مسلة حمورابي اعتمدت على قاعدة الانتقام من الآخر والتي تتجلى في "قاعدة العين بالعين والسن بالسن" التي لم تكن موجودة في التشريعات أو في القوانين العراقية القديمة التي سبقت شريعة حمورابي المعروفة. وهذه القاعدة في التعامل وردت في التوراة (العهد القديم) والقرآن أيضاً، وخلا منها الأنجيل. وغالبا ما كان الحكام يأمر الضحية عند وقوع خلاف شخصي بالانتقام لنفسه، أي أن يقوم شخصيا بالاقتصاص من خصمه الذي أساء إليه أو أعتدى عليه بالضرب وتسبب بحصول عاهة في جسمه. ومن هنا يمكن الإشارة إلى أن المعارضة في العراق القديم كانت تمارس نفس الأساليب في مواجهة الخصم عندما يتسنى لها ذلك، وهي الظاهرة الملازمة للمعارضة العراقية حتى يومنا هذا.

وبعد مرور عشرات السنين واستمرار تلك المعاناة غير الإنسانية للناس المستعبدين وتراكم شديد للاستغلال والعنت والحيث النازل بهم، نشأت حركة الزنج الجديدة وتطورت منذ منتصف القرن الثالث الهجري. وقد وجدت هذه الحركة في شخصية علي بن محمد السياسية والاجتماعية والدينية معبرا عنها وامتبنا لقضيتها وقائدا لها وعاملا معها ومستعدا للموت في سبيل تلك القضية، بغض النظر عن الأهداف الخاصة التي كانت تحركه لقيادة مثل هذه الحركة الإنسانية الثورية الكبيرة والتي كتب عنها العديد من الكتاب. لقد تبنى هذا الرجل الحركة الزنجية وعمل فيها وقادها ومات في سبيل تحقيق أهدافها، ولم تتزعزع ثقته بانتصارها حتى مقتله.

وعند مطالعة الكتب التي تحدثت عن ثورة الزنج وصاحبهم، على بن محمد بن أحمد بن عيسى بن زيد، يواجه انقسام الكتاب إلى مجموعتين:

١. مجموعة هاجمته من مواقع عنصرية وإثنية ضيقة، أو أنها أخذت عليه قسوته في التعامل مع المناهضين لحركته والمشاركين في محاربتهم، ولكنها لم تستنكر ممارسات الاستغلال والعنت والحرمان التي تعرضت لها وعانت منها جمهرة الزنج الكادحة.

٢. والمجموعة الأخرى التزمت الدفاع عنه، إذ وجدت في شخصه، من الناحيتين السياسية والاجتماعية، استعداداً ملموساً لتبني قضايا المجموعة المستضعفة من الناس والمستغلة أبشع استغلال. وهذه المجموعة دافعت عن الحركة أيضاً، باعتبارها حركة عادلة ومشروعة. وبرزت في حينها ممارسات تميزت بالعنت والظلم والاستغلال وعمليات التشريد والقتل التي كانت تتعرض لها جمهرة الزنوج من الرجال والنساء والأطفال.

كانت شخصية علي بن محمد، صاحب الزنج وقائد ثورتهم، شخصية سياسية-اجتماعية واعية ومتقدمة في وعيها لحقيقة الأوضاع في الدولة العباسية والمشكلات التي كانت تواجهها من جهة، وشخصية سياسية-دينية أدرك أهمية استخدام الدين في ذلك العهد للدفاع عن هؤلاء المستضعفين، إذ لم يكن غير ذلك ممكناً في ذلك الزمان، كما كان علي بن محمد شخصية طموحة ومغامرة، كما تصفه بعض المصادر، في الوقت نفسه، إذ يصعب

تصور إنسان يتبنى هكذا أهداف ويقود هكذا حركة دون أن يتسم بخصائص الطموح والمغامرة والكفاءة العالية، إذ أن وقوعه بالأسر مثلا كان لا يعني سوى الموت المحقق له، وهكذا كان الأمر حقا. وكان علي بن محمد يتسم أيضا بالقدرة القيادية والتنظيمية، وبوعي اجتماعي متميز ساعده على تبني أكثر الفئات الاجتماعية ضعفا وتخلفا وتعرضا للاستغلال، كما يتجلى في اختياره لتركيبه مهمة لقيادته الميدانية السياسية والعسكرية. فأغلب العاملين في القيادة وفي النشاط السياسي والدعوة لمضمون الحركة كان من الناس الكادحين مثل يحيى بن محمد الأزرق، الذي كان مولى بني دارم ويعمل كَيَّالًا، ومحمد بن سلم، وكان قصابا، وسليمان بن جامع، وكان من مولى بني حنظلة ومن السود وعين قائدا لجيش الزنج^{٣١٦}. وكان علي بن محمد لا يكف عن استشارة المجموعة التي اختارها إلى جانبه في القيادة، وكان يحضى باحترامهم وتأييدهم. ومثل هذه الشخصية لا يمكن ان يستبعد الإنسان رغبته الشخصية في القيادة والحكم. إن الطريقة التي تعامل بها علي بن محمد مع الثوار الذين التفوا حوله ساعدت على تعزيز الثقة به وبأنفسهم في مواجهة "الأسياذ" الذين استعبدوهم واستغلوهم أبشع استغلال. وكان مدركا لأهمية أن يكون من بينهم من يلعب دورا قياديا في الحركة وفي الدعوة إليها.

وقبل ان يتولى قيادة هذه الحركة الثورية كان علي بن محمد قد جمع حوله مجموعة غير قليلة من الأتباع والمريدين الذين تبناوا مواقفه الفكرية والسياسية، التي انطلقت من حيث المبدأ من مواقع شيعية أو علوية، وحاول أن يربط بين حركته وبين النسب الذي ينحدر منه أو تبناه لشخصه. وهذا التبني، إن كان صحيحا، يعبر بحد ذاته عن جانبين مهمين هما: ميله الشخصي للوجهة التي اختارها، وفهمه للعمل السياسي، أو كما يعبر عنه في لغة اليوم، لأهمية الربط بين إستراتيج وتكتيكات الحركة بصورة مناسبة، في فترة كان العلويون يعانون الأمرين من ظلم العباسيين ويواجهون تعاطفا من الناس في المجتمع

٣١٦ علي، أحمد. ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد. الفارابي. بيروت. ١٩٩١. ص ١٢٣/١٢٤.

وأجهزتها المختلفة، ويواجهون فئة الإقطاعيين والتجار والفئة الحاكمة وكل الميسورين والمتنفذين وعلى رأسهم الخليفة وجيشه، الذين تضرروا من هذه الحركة وفقدوا عبيدهم ثانياً، وبالتالي، كانوا يواجهون عقوبة التعذيب والتمثيل والموت المحقق، إن أمكن الإمساك بأفرادهم أو أسرهم أو في حالة فشل حركتهم، مما كان يتطلب وعياً وصلابة من العاملين فيها. وبسبب القسوة والشراسة التي كانت تجابه بها شخصيات الحركة وأتباعها تميزت هي الأخرى بالقسوة في معاملة من يقع في أيديهم من المناهضين لهم أو المقاتلين ضدهم. ولم يكن هذا الموقف نموذجاً أو إيجابياً في تأثيره على جند الخلافة العباسية، إذ أن القسوة التي كان يجري التعامل بها مع أسرى العباسيين، كانت تدفع بهم إلى القتال المستميت لكي لا يقعوا أسرى بيد جيش الزنج، كما لم ينجحوا في كسب تعاطف الجند مع حركتهم. وبيدوا صعباً أن يتصور الإنسان كيف سيكون التعامل بين إنسان قاسى مرارة العبودية والاستغلال سنوات طويلة ثم يتحرر ويحارب من أجل استمرار تحرره وانعتاقه، ثم يقع بين يديه الشخص الذي استغله واستعبده أو أساء إليه أو كان سبباً في ذلك أو الشخص الذي يريد حرمانه من التحرر من عبوديته. لا بد أن يفهم الإنسان أسباب ممارسة القسوة من جانب الزنوج إزاء القادة العسكريين من معسكر العباسيين أو المحاربين في تلك الجيوش، رغم رفض الإنسان لمثل تلك المعاملة من الجانبين.

إن الاستغلال البشع الذي كان يسود الدولة العباسية لم يحرك الزنج وحدهم، بل حرك كذلك الكثير من العراقيين وغيرهم من رعايا الدولة العباسية في مناطق وبلدان أخرى ضد الدولة العباسية وحكامها وولاتها. فحركة الرُّط وحركة البابكية والحركة القرمطية والحركات الكردية المستمرة كانت كلها حركات اجتماعية-سياسية انطلقت من مواقع الفقراء والكادحين وحظيت بتأييد ودعم أوساط واسعة من هؤلاء الناس. وكانت غالبية قياداتها دينية وعشائرية.

لم تكن حركة الزنج عملية عفوية أو رغبة جامحة لصاحب الزنج، بل كانت التعبير العملي عن ضرورة موضوعية فرضها الواقع القائم الذي عاش فيه الزنوج حينذاك. ولم يكن

سهلا على علي بن محمد أن يحرك هذه الأعداد الغفيرة من "العبيد"، وأن يزجهم في عملية نضال معقدة وطويلة ويحقق لهم الكثير من النجاحات قبل سقوط الثورة والقضاء على الحركة، لو لم تكن الظروف الموضوعية ناضجة لمثل هذه الحركة، رغم فشلها فيما بعد لأسباب أخرى. إذ كان على علي بن محمد أن يعمل في صفوف رجال يعانون من أوضاع صحية ونفسية بالغة التعقيد، وتنتشر في صفوفهم الأمية والجهل وضعف الوعي السياسي والاجتماعي ولا يجيدون اللغة العربية، إضافة إلى كونهم من غير المسلمين عموماً، إلا من فرض عليه الدخول في الدين الإسلامي بطرق شتى، إذ لم يكن مثل هذا العمل سهلاً لو لم يكن علي بن محمد شخصية قوية مؤثرة وتمتلك مواصفات جيدة. يشير هادي العلوي في كتابه "شخصيات غير قلقة في الإسلام" عن علي بن محمد يقول: ليس لدينا وصف شافي للطريقة التي توصل بها علي بن محمد إلى تنظيم الزنوج للقيام بالثورة وكان هذا يقتضيه جهود خارقة بسبب حضور السلطة بينهم وكون الأغلبية من مستثمريهم هم من أفرادها فضلاً عن تدني وعي الزنوج وغريبتهم عن الوسط. وكان معظمهم لا يحسنون العربية، وما وصلنا من تفاصيل يبدأ من ظهوره واحتشاد الزنوج من حوله، وكان قد اصطحب معه عدداً من البارزين بينهم وأوكل إليهم الاتصال بجماعاتهم والسعي لكسبهم له. وتم التحشيد في وقت غير طويل، مما يدل على أن هذه الخطوة جاءت بعد زمن من النشاط السري في صفوفهم. وانطلقت الحركة على النسق الآتي:

أعد لواء من الحرير كتبت عليه الآية ١١١/توبة ونصها "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن. ومن أوفى بعهده من الله؟ فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم." كما كتب عليه اسمه واسم أبيه. وعلق اللواء في رأس مردي وخرج على رأس جماعته عند السحر، وصار كلما مر بموضع فيه جماعة من العبيد أمر باعتقالهم وكيدهم وضمهم إليه. واستمرت مسيرته يوماً كاملاً ضم أثنائها أعداد كبيرة من العبيد. وفي الليل قام بهم خطيباً فأبلغهم أنه جاء لكي يخلصهم مما هم فيه ويجعلهم رؤساء ويملكهم

الأموال والضياع وحلف لهم أن لا يغدر بهم ولا يخذلهم ولا يدع شيئاً من الإحسان إلا أتى إليهم^{٣١٨}.

إن واقع الحركة يشير إلى أن علي بن محمد قد لعب دوراً بارزاً في اختيار عدد مهم من الأتباع والمريدين الذين يشكلون في لغة اليوم النواة الصلبة للحركة التي يعتمد عليها في الدعاية والتحريض وفي التعبئة للقوى الممكنة. وهي عملية معقدة تستوجب الكثير من الحصافة والثقة بالنفس وبالأخرين في عمليتي الاقتناع والاختيار. كما تشير إلى أن المجموعة التي كسبها كانت من الزنوج ومن غير الزنوج في آن واحد، كما أن دوره في الحركة يدل على أنه امتك شخصية مؤثرة ومقنعة وقادرة على الكسب والتعامل الإنساني الواعي والمتواضع مع الآخرين. إذ لا يمكن أن يحمل لواء ويكتب عليه آية قرآنية ويمشي بمجموعته ليحقق هذا الجيش الجرار من المؤيدين في نضاله ضد الاستغلال والظلم والعبودية، مع معرفتنا الكاملة بحالة وحياة وفكر ووعي العبيد حينذاك. ومن هنا لا بد من أن يكون العمل التحضيري الذي قام به علي بن محمد كبيراً وواسعاً وطويلاً، وأن الجماعة التي كسبها وشكلها كانت تعمل مع، أو هم من بين، أولئك الذين مشى إليهم بجماعته ليقودهم في عملية نضالية دامت قرابة خمسة عشر سنة، إضافة إلى أنه اختار وقتاً مناسباً لبدء الحركة وقيادتها.

وعبر علي بن محمد، بتنظيمه وقيادته لهذه الحركة التحريرية، عن تخليه، من حيث المبدأ والممارسة، عن الجماعة التي كان ينتمي إليها اجتماعياً، فئة السادة التي تنتمي إلى قريش. وبرز هذا التخلي بوضوح حين أذهلته طريقة الوكلاء الذين يتعاملون مع توفير العبيد للمستغلين المباشرين بتأجيرهم من أسيادهم لقاء نسبة معينة يتقاضونها من مستغليهم الجدد، إذ حاولوا التأثير على علي بن محمد من خلال إبراز الفارق الاجتماعي

٣١٨ العلوي، هادي. شخصيات غير قلقة في الإسلام. ط ٢. دار الكنوز الأدبية. بيروت. ١٩٩٧. ص

بينه وبين من يحاول قيادتهم من العبيد. ويشير هادي العلوي في هذا الصدد إلى أن علي بن محمد، بعد أن كان قد انتهى من خطبته في العبيد، طلب جلب الوكلاء الذين تم اعتقالهم، فيقول: "ثم أمر بإحضار وكلائهم المعتقلين فخطب فيهم. ومما قاله "وقد أردت ضرب أعناقكم لما كنتم تأتون إلى هؤلاء الغلمان الذين استضعفتوهم وقهرتموهم وفعلتم بهم ما حرم الله وجعلتم عليهم ما لا يطيقون. فكلمني أصحابي فيكم فرأيت إطلاقكم." فردوا عليه أن هؤلاء الغلمان أباق (جمع أبق وهو العبد الهارب من سيده) وهم يهربون منك فلا يبقون عليك ولا علينا فخذ منا مالاً وأطلقهم لنا. فغضب وأمر بإحضار شطبات (سعف مجرود) وأوعز لكل جماعة من الزنوج أن يبطحوا سيدهم ويضربوه خمسمئة شطبة ثم أحلفهم بطلاق نسائهم ألا يعلموا أحداً بموضعه ولا بعدد أصحابه وسرحهم. ويلاحظ هنا أن الوكلاء تكلموا معه باللغة الطبقية التي هي لغة أصله حتى يستدرجوه"^{٣١٩}. لا شك في أن الثقة بالوكلاء بسبب قسمهم تعبر عن قلة تجربة في التعامل مع مجموعة من البشر لم يكن همها سوى الحصول على المزيد من العبيد لاستغلالهم في سبيل الحصول على مزيد من الربح، بغض النظر عن النتائج. إذ أن هؤلاء سرعان ما ابتلعوا قسمهم وتعاونوا في الإلقاء بموقع إقامة علي بن محمد إلى جيش العباسيين.

لقد خاضت حركة الزنج معارك دامية على مساحة واسعة من البصرة والجنوب استمرت قرابة خمسة عشر سنة سقط خلالها الكثير من القتلى والجرحى والمعوقين من الثوار ومن قوات الدولة العباسية. وتحالفت ضدها، إلى جانب قوات الدولة العباسية في العراق، قواتها في الشام وغيرها، حيث أرسل والي الشام قوات كثيرة لدعم الدولة. كما وجدت المساندة الكاملة من الإقطاعيين والتجار على نحو خاص. في حين لم تحظ الحركة إلا بدعم مباشر وأساسي من الزنج أنفسهم ومن بعض الأعراب الذين كانوا يتعاملون معهم ومن بعض قوى الحركات المعارضة للدولة العباسية وبعض مثقفي ذلك الزمان. كتب العلوي بهذا الصدد

٣١٩ المصدر السابق نفسه. ص ٢١٦/٢١٧.

قائلاً: "وقف المجتمع الإسلامي بأسره ضد صاحب الزنج فسحب منه هويته، كما منحه لقب "الخبيث" الذي صار علماً عليه في مصادر التاريخ بدءاً من الطبري^{٣٢٠}. وتشير بعض المصادر إلى مشاركة الكرد في هذه الثورة أيضاً^{٣٢١}. ومن يتتبع تاريخ كردستان يجد أن هذه المنطقة كانت في حالة انتفاضات عسكرية مستمرة، بسبب الأوضاع المزرية التي كانت سائدة في تلك المنطقة، وبسبب المظالم التي كان السكان يتعرضون لها في المناطق الجبلية وغيرها من جانب ولاة وحكام المنطقة، إضافة إلى مشاركة الكرد في المعارك التي كانت تدور للسيطرة على المنطقة الكردية، كما كانت جزءاً من الصراعات والمعارك التي كانت تدور بين مختلف القوى أو العشائر الكردية.^{٣٢٢}

ظلت "المختارة"، حاضرة الزنج وحصنهم المنيع، سنوات طويلة صامدة بوجه قوات الدولة العباسية حتى اجتاحتها قوات الخليفة الموفق العباسي بعد حصار طويل وأعملت السيف بالناس فيها. أفضت هذه الحركة مضاجع الخلفاء والقواد العسكريين والإقطاعيين وكبار التجار وكبار الميسورين، وعطلت الكثير من النشاط الاقتصادي للدولة العباسية، وكادت تنزل ضربات أقسى بها، لولا تضافر تلك الجهود المضادة لها لدحرها، وهو ما تحقق في عام ٢٧٠ هجرية، حيث تمكن القائد العسكري لؤلؤة، من ذوي البشرة السوداء، أن يساهم بدحر قوات الزنج ويحقق النصر للقوات العباسية بعد أن تمكن من توحيد قواته بقوات الخليفة الموفق. وكان لؤلؤة في حينها والياً على الشام وانقلب على من عينه في هذا المنصب، أي على أحمد بن طولون، والتحق بالموفق ودعم جهده لإنهاء ثورة الزنج، وهو ما تحقق للمناهضين لها فعلاً، ولكن لم يكن هذا النصر ضد ثوار الزنج نهاية الحركات

٣٢٠ المصدر السابق نفسه. ص ٢٢٢.

٣٢١ راجع: محمد أمين زكي: "خلاصة تاريخ الكرد وكردستان من أقدم العصور التاريخية حتى الآن". والكتاب في جزئي،، ترجمة محمد علي عوني. الطبعة الثانية ١٩٦١. بغداد. القاهرة واعيد طبعه عدة مرات. الجزء الأول ص ١٢٩.

٣٢٢ راجع: المصدر السابق نفسه، ص ١٢٧-١٥٨.

الفكرية والسياسية المناهضة للحكم العباسي التي كانت تنطلق من مواقع المنتجين والمستغلين والفقراء من رعايا الدولة العباسية.

إن من يتابع الكتابات الكثيرة التي بحثت في ثورة الزنج سيجد أمامه كما كبيرا لم ينصف هذه الحركة الاجتماعية التحريرية التي تبناها علي بن محمد وقادها وحقق لها الكثير من النجاحات، ولكنها مع ذلك لم تستطع الوصول إلى الأهداف الكبيرة التي كانت تسعى إليها، ولكنها لم تخسر كل شيء أيضا، إذ ما تحقق لها كان مهما في ظروفه التاريخية وفي طبيعة المجتمع الذي نشأت وتبلورت فيه الحركة والقوى التي كانت تحيط بها، إضافة إلى الوعي العام عند الناس وإشكالية الدين، إذ لم تحض الحركة بتأييد واسع من الخاصة والعامة في الدولة العباسية.

لقد استطاعت هذه الحركة أن تلقن "الأسياذ" من إقطاعيين وأصحاب أموال وحكام درسا لا ينسى في أن "عبيدهم" يرفضون الضيم والاستغلال، وأن انتقامهم يكون قاسيا ورهيبا إن تسنى لهم ذلك. استطاعت هذه الحركة المقدامة أن تتصدى لعملية تسخير العبيد في مجالات جمع السباخ والعمل لساعات طويلة تصل إلى أكثر من ١٨ ساعة في اليوم، كما إنها تمكنت من الكف عن استغلال العبيد بصورة جماعية خشية من تعاونهم مرة أخرى ضد أسيادهم^{٢٢٣}. ويشير السيد أحمد عُلبي في كتابه الموسوم "ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد" يقول "إن ثورة الزنج كانت صراعا داميا، لا رحمة فيه ولا هوادة، بين زنج البصرة ومستغليهم، أي بين أولئك الكادحين المتعبين الذين كانوا يروون أرض منطقة البصرة بعرقهم ونسغ حياتهم، وهؤلاء التجار والإقطاعيين الذين كانوا يتخذون الدينار من دون الله إلهها، فيستثمرون الزنج استثمارا وحشيا مرّا. فهي حرب طبقية، سواء أشعر الزنج بذلك أم لا"^{٢٢٤}. ولم يكن في مقدور هذه الثورة في كل الأحوال إيقاف استغلال

٢٢٣ العلوي، هادي. شخصيات غير قلقة في الإسلام. مصدر سابق. ص ٢٢٢.

٢٢٤ عُلبي، أحمد. ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد. مصدر سابق. ص ١٥٨.

العبيد أو قطع الطريق على تجارة العبيد في الدولة العباسية. ولهذا توجهت القوى المناهضة للثورة في أعقاب ضربها إلى الإنتقام من قادة الثورة وأنصارها، وإلى تشديد الاستغلال على الذي بقي على قيد الحياة منهم ومواصلة تجارة العبيد على نطاق واسع.

ومن المسائل المهمة التي انتبه لها العديد من الكتاب الديمقراطيين والتقدميين، وخاصة الماركسيين منهم، ما أشار إليه هادي العلوي في كتابه شخصيات غير قلقة في الإسلام، بصدد الغبن الذي لحق هذه الثورة من مختلف الجماعات الإسلامية وإطلاق نعت "الخبيث" على قائدها علي بن محمد. ويبدو أن الحس الطبقي للخاصة والاستعلاء القومي لدى العرب والتحيز الديني ضد من لم يكن مسلما، وهم الغالبية العظمى من جيش الثورة المظلومة هو الذي يجعل كثرة من الكتاب العرب، على نحو خاص، يتجاوزون على الحقائق التاريخية من أجل الإساءة للثورة وقائدها. وهو ما لا يمكن قبوله أو السكوت عنه، إذ لا بد من قراءة نقدية ديمقراطية جديدة للتاريخ العربي والإسلامي، من أجل أن تلعب دورها في مستقبل النضال العربي ضد الاستبداد والاستغلال والظلم والقمع.

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا بعد هذا التقدير لثورة الزنج هو: ما هي النتائج التي ترتبت على ثورة الزنج حينذاك بالنسبة للثوار من جهة، وللدولة العباسية من جهة أخرى. من مطالعة كتب التاريخ والتاريخ الاجتماعي والسياسي للدولة العباسية يمكن بلورة الملاحظات التالية بهذا الشأن:

- لم تتعظ الدولة العباسية بما يمكن أن يتسبب به الاستعباد والظلم وتشديد الاستغلال على الناس الكادحين، وبالتالي فأنها سمحت للمستغلين والوكلاء إلى مواصلة تعاملهم العدوانى الاستغلالي مع العبيد الذين أسروا بعد انكسار الحركة التحريرية العسكرية للزنج.
- مارست ايشع أشكال التعذيب ضد قادة الحركة ودعاتها، ومنهم علي بن محمد وقتلتهم شر قتلة.

- ودلت ندرة التأييد لحركة الزنج الثورية المناهضة للاستغلال والاستعباد من جانب المجتمع الإسلامي عن مدى تأثير موقف الإسلام من العبودية والعبيد في المجتمع الإسلامي بحيث رفض أفراد هذا المجتمع دينياً رفض العبيد لأن يبقوا عبيداً يسخرون لصالح أسيادهم، وبالتالي، أيدوا أسيادهم المستغلين على استعادتهم ومواصلة استغلالهم وقتل من دفعهم إلى الثورة وقادهم في المعارك. وهنا يكمن الخلل الذي أشرنا إليه في السابق، إلى دور الدين في استمرار ظاهرة العبيد في المجتمع الإسلامي طيلة العهدين الأموي والعباسي وما بعدهما.
- وقدمت حركة الزنج تجربة غنية لكل الثائرين في جوانب الدعاية والتحريض والتعبئة والتنظيم والقيادة، خاصة وأن تلك الفترة كانت مليئة بالثورات المتزامنة والمتتابعة.
- ولا شك في أن الحركة قد فشلت بسبب قساوة وشراسة الأساليب التي مارستها قيادة الدولة والجيوش العباسية، وضعف التأييد لها وضعف وعي وقدرات الثوار في مواجهة قوات الجيش النظامية، إضافة إلى ضعف أو انعدام التأييد لها تقريباً وتحالف الأعداء كلهم ضدها.
- وكانت قيادة الحركة قد ارتكبت أخطاء كبيرة، سواء في استخدام العنف في معاملة الخصوم أم في محاولة تحويل الأعداء إلى عبيد لدى الثوار، والتي أثارت أوساطاً واسعة في المجتمع..

المبحث الثالث: الحركة القرمطية

كانت الحركة القرمطية واحدة من بين مجموعة مهمة من الحركات الفكرية والاجتماعية والسياسية المعارضة التي ظهرت في العهد العباسي في العراق وفي مناطق أخرى من الدولة

العباسية، مثل البحرين واليمن والأحساء والشام^{٣٢٥}، التي عبرت في اتجاهاتها الأساسية عن حيوية فكرية وثقافية متميزة وعن تطلع مشروع نحو العدالة الاجتماعية وعن استعداد كبير لمقاومة الطغيان والظلم. واستندت أكثر هذه الحركات الفكرية والسياسية إلى أرضية الدين الإسلامي في بلورة افكارها وصياغة مهماتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. إلا أن هذه الحركة كانت متميزة، بالقياس إلى بقية الحركات الفكرية والسياسية في العراق، بسبب اتخاذها أبعاداً اجتماعية أكثر شمولية وعمقا وأكثر التصاقاً بحياة الغالبية الواسعة من كادحي الريف والمدن العراقية في الوسط والجنوب، وأكثرها تأثراً بالفكر الفلسفي اليوناني المتحرر، وأكثرها استفادة من الحضارات التي مرَّ بها أو عاشها العراق القديم، أو الثقافات المجاورة التي تأثر بها المجتمع العراقي حينذاك، وخاصة الثقافة الفارسية. وعند متابعة أفكار هذه الحركة ونشاطاتها السياسية والاجتماعية وما قامت به وما كانت تنوي تحقيقه، أو بتعبير آخر برنامجها البديل للمجتمع والدولة العباسية، سواء كان ذلك في العراق، أم كانت امتداداتها في البحرين، على وجه الخصوص، وفي بلاد الشام واليمن والأحساء، يجد الباحث من الأدلة ما يؤكد أنها كانت قد تجاوزت عصرها، من الناحيتين الفكرية والسياسية، وكذلك في الجوانب التنظيمية، بقرون عديدة. ويمكن أن يلاحظ ذلك بوضوح في ما طرحته حركة القرامطة من أفكار واتجاهات وأفاق سياسية واقتصادية واجتماعية ذات مضامين إنسانية استطاعت في ضوءها على تعبئة كثرة كاثرة من الأنصار والأتباع حولها، كما تسنى لها ممارسة تلك الاتجاهات على أرض الواقع الفعلي، في البحرين ولعقود كثيرة. والحركة القرمطية تلتقي في بعض أبرز أهدافها مع الحركة البابكية في إيران وحركة الزنج في العراق مثلاً، رغم وجود ما يميزها عنهما أيضاً.

٣٢٥ زكار، سهيل د. أخبار القرامطة في الأحساء واليمن والشام والعراق. دار حسان للطباعة والنشر.

دمشق. سوريا. ١٩٨٢. المدخل ص ٥-٧٧.

إن دراسة الفكر القرمطي وأفكار الكثير من الحركات الفكرية في ذلك العصر تشير إلى أن أغلبها انطلق من بانوراما فكري-سياسي شيعي واسع ومن مواقع سياسية ودينية معارضة للنظام السياسي وللدین الرسمي اللذين كانا قائمین حينذاك. فقيادة الحركة القرمطية انحدرت من صفوف الحركة الإسماعيلية أو تبنت أفكارها ثم اختلفوا معها^{٣٢٦}. كما أن أراضيتهم الشيعية لم تجعلهم متطابقين مع الشيعة في العديد من جهات النظر. اختلفوا عنهم في الموقف الثوري المتحرر واتسامهم بروح التسامح إزاء الأديان والمذاهب الأخرى، كما أنهم بنوا موقفهم الفكري والسياسي على أرضية الواقع الاجتماعي وانطلاقاً من

٣٢٦ تُنسب الحركة الإسماعيلية إلى إسماعيل، الأبن البكر لجعفر بن محمد الصادق، الأمام السادس عند الشيعة. وتوفي إسماعيل ووالده كان ما يزال على قيد الحياة. واعتبر بعض أتباع جعفر الصادق بأن إسماعيل، رغم وفاته المبكرة وفي أثناء وجود أبيه على قيد الحياة، أنه الوارث للإمامة، وليس الهادي الأبن الثاني لجعفر الصادق، والذي يعتبر عند الشيعة الإمامية السابع. نشأت هذه الحركة من أتباع له بعد وفاته وفي إطار الفكر والمذهب الشيعي الذي بناه وقومه وكرسه جعفر الصادق على نحو خاص. ولكن الأتباع اجتهدوا ونمو عددياً، ثم اختلفوا ونشأت منهم وعندهم حركات كثيرة، كلها اقتربت باسم الإسماعيلية. وأطلق أتباع المذهب السني على هذه الحركة بالباطنية بسبب اعتمادهم على التفسير والتحليل المعمق لبواطن الأمور بدلا من الاستدلال عليها من ظاهرها فقط. وأطلق عليهم بالسبعية أيضاً، باعتبار إسماعيل بن جعفر بن محمد الصادق هو الإمام السابع بعد والده. أشار أبو حامد الغزالي إلى السبعية بما يلي: "وأما "السبعية" فإنما لقبوا بها لأمرين: أحدهما: اعتقادهم أن أدوار الإمامة سبعة، وأن الانتهاء إلى السابع هو آخر الدور، وهو المراد بالقيامة" وأن تعاقب هذه الأدوار لا آخر لها قط. والثاني: قولهم إن تدابير العالم السفلي، أعني ما يحويه مقعر فلك القمر منوطة بالكواكب السبعة التي أعلاها رُحل، ثم المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر. وهذا المذهب مسترق من ملحة المنجمين وملفت إلى مذاهب الثنوية في أن النور يدبر أجزاءه الممتزجة بالظلمة بهذه الكواكب السبعة. فهذا سبب التلقب..". راجع في هذا الصدد: فضائح الباطنية مصدر سابق. ص ١٢. واعتبر الغزالي الإسماعيلية من الباطنية التي تسري عليها أحكامه على بقية الجماعات التي سميت بالباطنية، ومنها الحركة القرمطية والبابكية والعديد غيرها من الحركات الفكرية في الإسلام حينذاك أو فيما بعد أيضاً.

مصالح الفئات الأكثر كدحا وحرمانا في المجتمع، كأبناء العشائر العربية الفقيرة والفلاحين الأنباط والزنوج الكادحين في المناطق الواقعة بين الكوفة والبصرة، أي على فلاحى الريف وسكان البادية وحرفيي المدن الأكثر تعرضا للاستغلال والاضطهاد والحرمان. وتميزت حركة وأفكار القرامطة لا برؤية واقعية للمجتمع فحسب، بل وبنزعة مادية عقلانية لا تهدف إلى شرح الواقع السيئ القائم ورفضه والتبشير ضده فحسب، بل كانت تسعى أيضا إلى تغييره وإقامة بديل عنه. وإذا كان هذا الاتجاه الاجتماعي والسياسي المغلف بمواقف دينية ذات اتجاهات معتزلية وإسماعيلية أو شيعية عامة غير واضح في بداية الدعوة للحركة وأفكارها، مما ساعد على إهمال مكافحتها من جانب الدولة العباسية والولاة في مناطق نشاطها، فإنها واجهت فيما بعد حملات واسعة من جانب أعدائها لتشيويه طبيعتها واتجاهاتها الفكرية والسياسية ومضامينها الاجتماعية والاقتصادية والدينية في محاولة من هؤلاء الأعداء للأساءة البالغة لسمعة ونشاط الحركة وقيادتها والعاملين فيها، إلى جانب ممارسة الإرهاب الدموي المتواصل ضد دعائها والملتزمين بأهدافها والمدافعين عن أفكارها. ويستشف من مصادر كثيرة تبحث في وتحدث عن الحركة القرمطية بأنها كانت من أكثر الحركات الفكرية في الإسلام تحررا وثورية ودعوة لإقامة العدالة الاجتماعية بين الناس وأرساء الحكم على تلك الأسس. وكان القرامطة مقتنعين بأن الحكام العباسيين الذين يتحدثون باسم الإسلام كانوا أبعد الناس عن المبادئ التي بشر بها الإسلام.

لم تكن الدولة العباسية وحدها تحارب القرامطة وتحاول القضاء على حركتهم السياسية، بل شاركت معها جماعات وشخصيات دينية بارزة سعت إلى استخدام الأساليب المعروفة في مكافحة مثل هذه الحركات، باعتبارها حركة خارجة عن الدين الإسلامي وتقف ضده، وهي في نظرهم ذات أهداف الحادية ومزدكية أو مجوسية أو مانوية أو حركة زنادقة. وكان أبو حامد الغزالي من أكثر المتطرفين في مناهضتهم ورفض توبتهم^{٣٢٧}، والذي كان لا

٣٢٧ اللاذقاني، محي الدين، ثلاثية الحلم القرمطي. ص ٦٢.

يعني سوى حل سفك دمهم، في حين تشير بعض المصادر إلى أن أبا حنيفة قد أفتى بالقتال إلى جانبهم حينذاك، وأن آخرين رفضوا اعتبارهم خارجين عن الإسلام. ويمكن فيما يلي ايراد نماذج من أساليب الأساءة للقرامطة:

• أورد ميكال يان دي خويه في كتابه عن القرامطة، نقلا عن المقرئزي، ما يلي:
"وأقام الدعاة في كل قرية رجلا مختارا من ثقاتها يكلف بجمع كل ما يملكه أهل القرية من ماشية وحلي ومتاع وما إليها... لم يعد أحد منهم يملك شيئا سوى سيفه وسلاحه. فلما ترسخت هذه المؤسسة، أمر قرمط دعائه بجمع جميع النساء ذات ليلة ليختلطن بجميع الرجال من غير تمييز. كان ذلك في نظره منتهى الصداقة والاتحاد الأخوي. وإذ أنس من نفسه السيطرة التامة على نفوسهم وتيقن من طاعتهم له، أباح لهم النهب وكل ما شابهه من التجاوزات، وعلمهم ان يخلعوا نير الصلاة والصوم وسواهما من تعاليم الإسلام، قائلاً لهم إن معرفة المعلم والحقيقة التي اطلعهم عليها تكفيهم مؤونة كل ذلك. وأنهم إن ثبتوا في الأيمان فلا خوف عليهم من المعصية والعقاب"^{٣٢٨}. ويؤكد الكاتب نفسه إلى أنه ليست هناك أية دلائل تؤكد مثل هذه السلوكية إزاء النساء عند القرامطة، وهي تهم وردت في كتابات أعداء القرامطة، إذ أن كل الدلائل تشير إلى أنهم كانوا يشكلون فرقة من الفرق الإسلامية الأكثر وعياً وتقدماً واجتهاداً والتي كانت قد تصدت بحماس ومسؤولية ضد حكم الظلم والفساد. ومن الممكن أن تكون للقرامطة اجتهادات معينة إزاء الصوم والصلاة أو إزاء الحجر الأسود في الكعبة وغيرها من القضايا الدينية، ولكن من غير المعقول والصعب حقا إتهامهم في ظروف المجتمع العراقي او البحريني أو الإسلامي حينذاك وبشكل عام بإشاعة أو إباحة المرأة بين الرجال وبالطريقة التي تحدث عنها أعداء الحركة القرمطية. ولكن هذا لا يعني أن المرأة لم تتمتع بالحرية في عهد القرامطة والتي كانت تشارك في الإنتاج وفي تقديم الدعم المالي والعيني للحركة. جاء في كتاب محمد بن مالك بن أبي الفضائل

٣٢٨ يان دي خويه، ميكال. القرامطة. ترجمة حسني زينة. دار أبن خلدون. القاهرة. ١٩٦٠. ص ٣٦.

الحمادي الموسوم "كتاب كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة" حول سلوك القرامطة ما لا يعقل في ظروف العراق حينذاك، إذ كتب حول طريقة الدعوة وكسب المريدين الجدد، إذ بعد أن يبلغ "المخدوع الجديد" الدرجات الأربعة، أي التخلص من الصلاة، ثم السماح بشرب الخمر ولعب الميسر، ثم التحرر من الصوم، ثم التخلص من الطهارة، ولم يبق له سوى درجة واحدة ليصل إلى مبتغاه فيقول: "يا مولانا إن عبدك فلان قد صحت سريرته، وصفت خبرته، وهو يريد أن تدخله الجنة، وتبلغه حد الأحكام وتزوجه الحور العين، فيقول له: قد وثقته وأمنته؟ فيقول يا مولانا قد وثقته وأمنته وخبرته فوجدته على الحق صابراً ولأنعمك شاكراً، فيقول علمنا صعب مستصعب، لا يحمله إلا نبي مرسل، أو ملك مقرب أو عبد امتحن الله قلبه بالإيمان فإذا صح عندك حاله، فاذهب به إلى زوجتك، فاجمع بينه وبينها، فيقول سمعا وطاعة لله ولمولانا، فيمضي به إلى بيته، فيبيت مع زوجته، حتى إذا كان الصباح، قرع عليهما الباب، وقال: قوما قبل أن يعلم بنا هذا الخلق المنكوس، فيشكر ذلك المخدوع، ويدعو له، فيقول له: ليس هذا من فضلي، هذا من فضل مولانا، فإذا خرج من عنده تسمع به أهل هذه الدعوة الملعونة، فلا يبقى أحد إلا بات مع زوجته، كما فعل ذلك الداعي الملعون ثم يقول له: لا بد لك أن تشهد المشهد الأعظم عند مولانا، فادفع قربانك، فيدفع اثني عشر ديناراً^{٣٢٩}، ويصل به ويقول يا مولانا، إن عبدك فلان يريد أن يشهد المشهد الأعظم، وهذا قربانه، حتى إذا جن الليل ودارت الكؤوس، وحميت الرؤوس وطابت النفوس، أحضر جميع أهل هذه الدعوة الملعونة حريمهم، فيدخلن عليهم من كل باب، وأطفأوا السرج والشموع، وأخذ كل واحد منهم ما وقع عليه في يده، ثم يأمر المقتدي زوجته أن تفعل مفعل الداعي الملعون، وجميع المستجيبين، فيشكره ذلك المخدوع على ما فعل له فيقول: ليس هذا من فضلي، هذا من فضل مولانا

٣٢٩ جاء في هذا الكتاب (كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة) أن الداعية كان يطلب من المريد الجديد أن يدفع له بعد نهاية كل درجة وقبل بلوغها مبلغاً قدره اثني عشر ديناراً، وهكذا يكون عند بلوغه نهاية الدرجات قد دفع ٧٢ ديناراً للداعية. ص ٢٠٥-٢١٠.

أمير المؤمنين فاشكروه ولا تكفروه، على ما أطلق من وثاقتكم ووضع من أوزاركم، وحق عنكم أصداركم ووضع عنكم أنقالكم، وأحل لكم بعض الذي حرم عليكم جهالكم (وما يلقاها إلا الذين صبروا وما يلقاها إلا ذو حظ عظيم)^{٣٣٠}. من قراءة هذا النص الطويل الذي أوردته يدرك الإنسان مدى الكراهية التي كانت تتحرك في صدور جمهرة من المسلمين المتمتمتين المرتبطين بالسلطة حينذاك إزاء هذه الحركات التي استطاعت أن تكسب تأييد جمهرة الكادحين وأن هؤلاء عجزوا عن محاربة الحركة فكريا وسياسيا فتوجهو صوب الدس الرخيص عليها بطريقة تعبر عن مرض نفسي يعاني منه هؤلاء الكتاب أو رجال الدين المتمتمتين^{٣٣١}. اتهم القرامطة بالإباحية والكفر والارتداد عن الإسلام. واتفق أكثر الكتاب المسلمين حينذاك على توجيه هذه التهم إليهم لا لأنها صحيحة أو اختبروها بأنفسهم، بل كانت ترديدا لما قاله عنهم بعض رجال الدين من أصحاب السلطة حينذاك والمدافعين عن الخلافة العباسية بغض النظر عن مظالمها وعن عدالة القضية التي كانت هذه الحركة تدافع عنها. لقد كان البعض منهم يأخذ عن البعض الآخر ما ورد في كتاباته دون تمحيص أو تدقيق. وليست هناك حركة معارضة جادة ظهرت في تلك الفترات إلا واتهمت بمروقها عن الإسلام والإباحية والكفر وتوجهت نيران الإسلام الرسمي ضدها. إنها الأداة التي تستخدمها القوى الظلامية والمحافضة لمهاجمة حركات التحرر الفكري والتنويري

٣٣٠ زكار، سهيل د. أخبار القرامطة في الأحساء والشام واليمن والعراق. مصدر سابق. ص ٢٧-٢١٠.

٣٣١ إن من يقرأ هذه الكتابات والدس الرخيص على تلك الحركات ويتذكر الدس الرخيص الذي ملأ أكادسا من الكتب التي صدرت في عقود القرن العشرين لتشويه سمعة الأحزاب الشيوعية والاشتراكية من خلال الإدعاء بأنها ذات اتجاهات وأفكار إباحية، وهي محاولة خائبة استهدفت أبعاد الناس عن تلك الأحزاب التي استقطبت جمهرة واسعة جدا من الكادحين والمتقنين باعتبارها ضمن حركات ثورية مدافعة عن حقوق وحرريات العمال والفلاحين وسائر الكادحين ضد أشكال الاستغلال والقمع التي كانوا وما زالوا يتعرضون لها في المجتمعات العربية والإسلامية وفي غيرها أيضا.

في كل مكان وزمان، وهي ما تزال تواجه قوى التغيير في المجتمعات المختلفة حتى الوقت الحاضر، وخاصة في المجتمعات التي ينتسب أكثر أفرادها إلى الإسلام.

• يورد هادي العلوي عن اغتيال أبو سعيد الجنابي منشئ الحكم القرمطي في البحرين ما يلي:

"منشئ الحكم القرمطي في شرق الجزيرة العربية. قتله خادمه في الحمام. ولم يذكر سبب مباشر لقتله لكن ابن العماد يقول أنه راود الخادم في الحمام فاضطره إلى قتله. وهذا اتهام مندرج في عداد التشنيعات التي روجها الإعلام السني ضد الباطنية ولم يعرف زعماء القرامطة مجون أو فجور يجيز الشك في سلوكهم. إذا استثنينا الحسن الأعصم حفيد أبو سعيد الذي حكم بعده بستين عاما وكان سئ السلوك والسياسة معا وبسببه اضطرت القرامطة إلى إبعاد أسرة الجنابي عن الحكم"^{٣٣٢}. وتشير الكثير من المصادر إلى أن مؤامرة كانت قد حيكت لقتل زعماء القرامطة، إذ أن الخادم قد استدعى آخرين بحجة دعوتهم من قائدهم أبو سعيد الجنابي ثم اغتالهم حتى انتبه إلى ذلك أحدهم وقام بمساعدة آخرين بالقبض على الخادم^{٣٣٣}. ويعتبر الكاتب علي أحمد باكثير أكثر الكتاب العرب المعاصرين حقدا وكرها وتشنيعا بالقرامطة. ويمكن للإنسان أن يطلع على تشنيعاته المبتذلة وغير المعقولة والمسيسة للحركة القرمطية في كتابه الموسوم بـ"الثائر الأحمر" الصادر في القاهرة. ولعب الحنابلة، والغزالي على نحو خاص، دورا كبيرا في السعي من أجل تشويه سمعة القرامطة والأساءة لهم. كما كانوا أشد خصوم المعتزلة، باعتبارهم جماعة كافرة، وساهموا مساهمة كبيرة في اضطهادهم^{٣٣٤}.

٣٣٢ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الإسلام السياسي. الكتاب الثاني. الأعتيال السياسي في الإسلام،

ط ١. مركز الابحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. نيقوسيا-قبرص. ١٩٩٥. ص ٢٤٩.

٣٣٣ المصدر السابق نفسه. ص ٢٤٩.

٣٣٤ (صفية سعاد، تطور منصب قاضي القضاة، ص ٧٦).

كانت تجربة القرامطة في العراق غنية جدا وذات قيمة تاريخية من جوانب ثلاثة، هي: الجانب الفكري والجانب الاجتماعي والسياسي-الإعلامي والجانب التنظيمي.

ظهرت الحركة القرمطية في نهاية النصف الأول من القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)، أي في فترة نمت فيها ونشطت الاتجاهات الشيعية وحركة المعتزلة والمتصوفة وإخوان الصفا وخلان الوفا. واتسع نشاط هذه الحركة وتعززت مواقعها وبدأت أولى فعاليتها ضد الدولة العباسية في فترة كانت الحركة البابكية قد سبقتها، ثم تزامنت مع حركة الزنج بقيادة علي بن محمد في العقدين السادس والسابع من القرن الثالث الهجري. وكان ظهورها الأول في الكوفة وفي المنطقة الممتدة حتى البصرة وبين أوساط النبط والزنج من الفلاحين وبين أفراد العشائر العربية في المنطقة التي كانت تعاني من الحرمان ومن استغلال بشع. كما انتشرت أفكار الحركة في أوساط الحرفيين في الكوفة والبصرة. وكانت هذه المناطق بشكل عام مواقع تعرفت قبل ذلك على أفكار ونشاطات الحركات الشيعية والمعتزلة والإسماعيلية والمتصوفة. وكان لهذا الواقع تأثيره البارز على الجانب الفكري لحركة القرامطة، إذ كان فكرا متفردا جمع بين بعض أبرز مقولات المعتزلة مثل خلق القرآن واعتماد التأويل في تفسير القرآن والسنة، إضافة إلى الأخذ بمبدأ العدالة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثلا. كما أنها أخذت عن الشيعة، وبحرية نسبية، مفهوم الإمامة، وكذلك القول بالمهدي المنتظر. ومن الجدير بالإشارة إلى أن "المنتظر" الذي يتحدث عنه الشيعة لا يبرز عند المسلمين الشيعة بمختلف فرقهم فحسب، بل يبرز عند أديان أخرى وتحت أسماء أخرى، تحدثت وأمنت بعودة "منتظر" ما، وإن كان رؤيتها له والمهمات التي يعود من أجلها متباينة نسبيا، كما هو الحال مع "الديانات السماوية اليهودية والمسيحية والإسلامية." فالقول بالمنتظر جاء ليعبر عند المسلمين الشيعة، على نحو خاص، رفضهم للواقع الفاسد القائم وسعيهم من خلال "المنتظر القادم" إلى تغيير ذلك الواقع، إنها صرخة المستقبل عند العاجزين عن تغيير الواقع الذي يعيشون فيه والمرفوض منهم، إضافة إلى أنه يفتح باب رزق أمام تلك الحركات لتأمين موارد مالية للحركة. ويبدو أن قادة الحركة

كانوا يدركون الطابع الرمزي والشعبي لفكرة المنتظر والتي تجلت في ما أوصى به أبو سعيد أتباعه في البحرين للتعرف على شخصية المنتظر القادم من أجل إبعادهم عن محاولات الذين يدعون النبوة والإمامة ويقدمون أنفسهم على أنهم المنتظر الذي طال انتظاره.

اعتمد الفكر القرمطي على الموقف العقلي المشحون بنزعة مادية، سواء عن وعي فلسفي من جانب قادة الحركة أم عن تعامل عفوي لا يخلو من وعي نسبي في كل الأحوال. وهذه النزعة العقلانية والمادية من جهة، وتحدّر قادة الحركة من أوساط شعبية كادحة من جهة أخرى، هي التي ساعدت الحركة في أن تكون قريبة من الواقع ومن الناس ومن معاناتهم اليومية، وبالتالي في تبني برنامج ثوري طموح ومتقدم. ويبرز فهمهم للواقع الاجتماعي والديني والسياسي حينذاك من الاسم الذي أطلقوه على حركتهم وليس الاسم الذي اطلق عليهم والذي عرفوا به حتى الآن، واعني به "القرامطة"^{٣٣٥} نسبة إلى حمدان القرمطي، إذ كانوا يسمون أنفسهم، كما يشير إلى ذلك حسين مروة عن عليان في (القرامطة في العراق)، "المؤمنون المنصورون بالله والناصرين لدينه والمصلحون في الأرض".

٣٣٥ يشير د. سهيل زكار، صاحب كتاب "أخبار القرامطة في الأحساء والشام واليمن والعراق"، إلى ما يلي بشأن أصل كلمة القرامطة:

"في المصادر المبكرة والمعاجم اللغوية نجد معنى القرمطة: اللون الأحمر أو مقاربة الخطوة، أو دقة الكتابة وتداني الحروف والسطور أو النقص، هذا ومن أفضل ما قيل في تعريفها ما أورده ابن العديم في كتابه بغية الطلب حيث قال: "وإنما سموا القرامطة: زعموا أنهم يدعون إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر بن علي، ونسبوا إلى قرمط، وهو حمدان بن الأشعث، ما كان بسواد الكوفة، وإنما سمي قرمطاً لأنه كان رجلاً قصيراً، وكان رجلاه قصيرتين، وكان خطوه متقارباً، فسمي بهذا السبب قرمطاً... وذكر بعض العلماء أن لفظة قرامطة، إنما هي نسبة إلى مذهب يقال له القرمطة خارج عن مذاهب الإسلام، فيكون على هذه المقالة عزوه إلى مذهب باطل لا إلى رجل"، وذكر بعض آخر إن ما هو نسبة إلى "بني قرمطي بن جعفر بن عمرو بن المهيا... بن عامر بن صعصعة." ثم يقول: "... بأن كلمة "قرمطة" هي كلمة آرامية تعني "العلم السري"." ص ٤٤-٤٥.

وكانت الحركة في منهجها العقلي - التأويلي تسعى لا إلى فهم الواقع ونقده، بل إلى تغييره، أي إلى إقامة سلطتها السياسية وإلى تنفيذ برنامجها الاجتماعي والاقتصادي. ومع أن قرامطة العراق عجزوا عن تحقيق هدف الوصول إلى السلطة، فإن أكثر من ظاهرة وممارسة تشير إلى وجهتهم الاجتماعية، سواء في طريقة تعاملهم مع بعضهم في المناطق المحيطة بالكوفة وفي "دار الهجرة" وفي المناطق الأخرى التي وجدوا فيها، أم في طبيعة الدولة التي أقامها قرامطة البحرين. من هنا يمكن الإشارة إلى أن الحركة القرمطية لم تكن مجرد حركة فكرية تنويرية جديدة فحسب، بل كانت حركة سياسية اجتماعية ثورية أو انقلابية تطمح إلى إقامة العدل والمساواة بين الناس وترفض الظلم والطغيان وتتصدى لهما. ويبدو للباحث أن عوامل خمسة ساعدت على انتشار أفكارهم بين الكوفة والبصرة حينذاك، ومن ثم في مناطق أخرى من الدولة العباسية وهي:

- انتشار الظلم والفساد على نطاق واسع وغياب العدالة الاجتماعية في مجتمع الدولة العباسية، إضافة إلى ابتعاد الخليفة العباسي والولاة عن الحكم وفق ما أمر به الدين.
- تعرض النبط والزنج والموالي وكذلك بعض العشائر العربية إلى استغلال بشع من جانب المستحوزين على الأراضي الزراعية في هذه المناطق وفي عموم العراق وبقية مناطق الدولة العباسية، إضافة إلى التمييز بين الناس في غير صالح الكادحين والفقراء والموالي.
- التزام قادة الحركة القرمطية بمبادئ اجتماعية وأخلاقية سامية، واستنادهم إلى أرضية دينية واقعية يفهمها الكادحون المعرضون للاستغلال والظلم على نحو خاص. يقول الدكتور عبد العزيز الدوري، نقلاً عن ابن الأثير، بأن الدعوة القرمطية انتشرت "بين الفلاحين الجهلة الذين كانوا يئنون من جشع الجباة واستغلال الملاكين"، كما "انتشرت الحركة بين أهل الحرف وعوام المدن، وقد كان مستوى معيشتهم واطناً،...^{٣٣٦}. ومنه يتبين للإنسان بأن هذه الفئات الكادحة لم تكن فقيرة ومستغلة فحسب، بل وكانت محرومة

٣٣٦ الدوري، عبد العزيز د. تاريخ الاقتصاد العراقي في القرن الرابع الهجري. مصدر سابق. ص ٩٦.

من كل خدمات الدولة العباسية، وكانت تتن تحت وطأة الجهل والتخلف. إلا أن هذا لم يمنعها من وعي أوضاعها المزرية ورفضها ومقاومتها بقوة السلاح لتلك الأوضاع. فالقرامطة لم يرفضوا الوضع القائم فحسب، بل قدموا للناس بديلا فكريا وسياسيا معقولا يقوم على مبدأ التعاون والألفة في ما بينهم. وقد كان أبو حامد الغزالي يستخف بهذه الفئات الاجتماعية الكادحة التي كانت تلتحق بهذه الحركات السياسية والاجتماعية نتيجة إدراكها لواقعها التعس والحيث النازل بها، وكان يعتبرهم جهلة لا يفقهون حيث يقول عنهم "والعامي الجاهل يظن أن التلبيس بالأديان والعقائد مثل المواصلات والمعاهدات الاختيارية، فيصلها مرة بحكم المصلحة ويقطعها أخرى"^{٣٢٧}. وهو في هذا يدل عن ابتعاده عن حياة الناس وسكناه في برجه العاجي حينذاك.

• استعدادهم الكامل لخوض النضال ضد الظلم والطغيان والبرهنة عليه من خلال خوض المعارك المسلحة ضد الدولة العباسية والولاة بشجاعة فائقة وحفظهم لأسرار العاملين معهم نتيجة إيمانهم بالقضايا التي كانوا يناضلون في سبيلها، واستعدادهم الثابت على الموت في سبيلها.

• التسامح الديني الذي تميزوا به. فهم من جانب كانوا مؤمنين بقضايا ورافضين لقضايا أخرى تبعدهم عن بعض الفرق الإسلامية الشيعية أو عن اهل الحديث، ولكنها في الوقت نفسه كانت لا ترفض أداء أولئك الناس لطقوسهم الدينية وفي الجوامع. وهي في هذا أيضا تقدم ظاهرة جديدة ومهمة في الحركات الفكرية الإسلامية في العصر العباسي لم تظهر بالضرورة لدى الكثير من تلك الحركات السابقة لها أو التي تلتها. وترد أكثر من إشارة في المصادر التاريخية إلى أن القرامطة قاموا بهدم المساجد، إذ يؤخذ ذلك عليهم باعتباره الدليل على كفرهم وبعدهم عن الإسلام. يشير الكاتب عارف تامر في كتابه الموسوم "القرامطة: أصلهم-نشأتهم-تاريخهم-حروبهم"، وانسجاما مع رأي الدكتور حسن إبراهيم

٣٢٧ المصدر السابق نفسه. ص ٩٦.

وطه أحمد شرف، إلى ما يلي: " وأما عن تهديم المساجد فقد نرى أنه من الجدير تكرار القول: بأنه لم يكن ذلك إلا بعد أن يسمع القرامطة في هذه المساجد إقامة الخطبة باسم العباسيين على ما هم عليه من الفسق والفجور. هذا بالإضافة إلى مسبة أهل البيت الفاطميين"^{٣٣٨}. وهو في هذا لا يقدم الحجة على سلامة مثل هذه الأعمال. إذ إنها تبقى مرفوضة في كل الأحوال.

ويؤكد عدد من الباحثين تاثير القرامطة الملموس على مشاعر الناس ووعيهم وتنامي عدد أتباع الحركة واتساع رقعة نشاطهم الدعائي وتشكيلهم خطرا على سلطة الدولة العباسية. ويشير حسين مروة في كتابه النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية إلى هذا التأثير فيقول: "... ويدلنا على مدى هذا الخطر عمقا واتساعا ما ذكره أبن الاثير من أن أحد قواد جيش المعتضد فاجأ القرامطة في أحد مراكزهم من منطقة الكوفة عام ٢٨٧ هجرية، فقتل رؤساءهم وأسر الآخرين ولكنه اضطر إلى تسريحهم جميعا لأنهم كانوا من الفلاحين، ولأن قتلهم أو إبقاءهم في الأسر يومئذ يعني تعطيل الأرض هناك من الزراعة. ففي هذه الواقعة دلالة على الجانب الطبقي من القضية أولا، وعلى كثرة الفلاحين الداخلين في الدعوة القرمطية ثانيا، إلى حد أن غيابهم عن الأرض كان يؤدي إلى شلل حركة الزراعة في المنطقة"^{٣٣٩}. إن اتساع القاعدة الشعبية للحركة وتعزز مواقعها بين الفلاحين في ريف الفرات الأوسط والجنوب من جهة، وعدالة القضايا الاجتماعية والاقتصادية التي طرحتها الحركة في حينها من جهة ثانية، وشدة الظلم الذي ساد المجتمع ونزل على نحو خاص بالكادحين من الفلاحين والكسبة والحرفيين في العصر العباسي من جهة ثالثة، والأساليب الهمجية الشرسة التي مارسها الحكم العباسي ضد القرامطة، وضد الأسرى منهم على نحو خاص، من جهة رابعة، دفعت بأبي حنيفة، كما يشير إلى ذلك اللادقاني نقلا عن تاريخ

٣٣٨ تامر، عارف. القرامطة أصلهم-نشأتهم-تاريخهم-حروبهم. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت

٣٣٩ مروة، حسين. النزعات المادية في الإسلام. الجزء الثاني. مصدر سابق. ص ١٩.

بغداد للخطيب البغدادي، إلى أن يصدر فتواه التي دعا فيها إلى القتال إلى جانب القرامطة.^{٣٤٠} كما رفض القاضي، أبو جعفر أحمد بن إسحاق بن البهلول، طلب تخطئة الوزير علي بن عيسى الذي لم يحكم بتكفير القرامطة حين قال: "إذا لم يصح عنده كفرهم وكتابوه بالتسمية لله ثم الصلاة على النبي محمد (ص) وانتسبوا إلى أنهم مسلمون وإنما ينازعون في الإمامة فقط لم يطلق عليهم الكفر"^{٣٤١}. إذ أن الدولة العباسية كانت تريد اتهامهم بالكفر لتستطيع تعبئة الناس حولها في القضاء عليهم. ويبدو لي أن السيد اللادقاني كان مصيبا في تقديره للعوامل التي دفعت العباسيين إلى تشديد الخناق ضد القرامطة، حين التقط ملاحظة الغزالي وأوردها كما يلي: "إن الخلافة العباسية لم تحاربهم لتشيعهم لآل علي بل لظهورهم بالطعن على سلاطين الزمان كما يقول الغزالي.^{٣٤٢} وكان الغزالي يضم الكراهية للإسماعيلية ولكل من كانوا يدعون أنهم من الباطنيين، وكذلك لكل من كان يكافح الخليفة، منطلقا في ذلك من القاعدة التي تقبل بالإمام الفاسق بدلا عن الفتنة في المجتمع الإسلامي.

امتلك حركة القرامطة حسا رفيعا في تحديد المهمات النضالية الصائبة للمرحلة التي كانت تمر بها، كما تميزت بالقدرة على اختيار أسلوب التنظيم المناسب وطريقة توجيه الدعاية للدعوة وقوة الاقتناع، إضافة إلى الإبداع في قيادة الأتباع والمريدين. فالمعلومات التي وصلتنا تشير إلى أن قرامطة العراق بقيادة حمدان القرمطي قد التزموا في نشاطهم السياسي والاجتماعي والدعائي بعدد من الأسس المهمة لتنمية الحركة وتوسيع قاعدتها وضمان سرية أعضائها نشير إلى بعضها فيما يلي:

٣٤٠ اللادقاني، محي الدين د. ثلاثية الحلم القرمطي. مصدر سابق. ص ٨٢.

٣٤١ المصدر السابق نفسه. ص ٧١.

٣٤٢ المصدر السابق نفسه. ص ٦٣.

• الأخذ بمبدأ القيادة الجماعية للحركة وليس الاعتماد على قائد واحد بمفرده. وشاركتهم في ذلك الحركة الإسماعيلية وحركة الزنج أيضا، إذ اعتمد علي بن محمد، صاحب الزنج، على مجموعة العقلاء ووزع عليهم المهمات بين أعضاء القيادة وفق الاختصاصات التي تميز بها العقلاء. فمثلاً اختار حمدان القرمطي إثنا عشر نقيباً من بين أتباع الحركة شكل منهم مجموعته القيادية“

• بادر حمدان إلى إرسال أفضل دعاة الحركة إلى بعض مناطق الدولة العباسية من أجل نشر أفكار الحركة وتأمين الدعم السياسي والمادي لها، حيث وصل دعاته إلى البحرين والشام واليمن وغيرها وكسبوا الكثير من الأتباع والأعوان“

• ضمان الدعم المالي للحركة وأتباعها من خلال إلزام الأتباع بدفع ضريبة معينة من جهة، والقيام بتوزيع تلك الأموال على شؤون الحركة ولمصلحتها بين الأتباع وعلى مختلف النشاطات من جهة أخرى، والذي أطلق عليه نظام (الألفة)^{٣٤٣}. حتى أن بعض الأتباع كان يتنازل عن بعض الأموال الإضافية والممتلكات التي في حوزته لصالح الحركة. ويشير حسين مروة نقلاً عن الطبري إلى أن القرامطة استطاعوا بتلك الأموال بناء قلعة حصينة لهم قرب الكوفة سميت "دار الهجرة"، وبتسليح الأتباع^{٣٤٤}. ويشير عبد العزيز الدوري إلى علاقات العمل والتوزيع الممتاز والمنصف بين القرامطة فيقول: "وأخذ كل فرد يشتغل بجد وأخلاص لخير المجموع، وذلك ليحتل المركز الذي يليق بخدماته. فالنساء يأتين بما يحصلن عليه من الغزل، وحتى الأطفال يقدمون الجعل الذي يحصلون عليه من نظارة الحقول، وليس لأحد ملك عدا سيفه وسلاحه. وقد قال حمدان لأتباعه أنهم في غنى عن المال لأن الأرض لهم"^{٣٤٥}. ويتابع الدوري قوله في مكان آخر منوها عن علاقة الثقة

٣٤٣ الدوري، عبد العزيز د. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مصدر سابق. ص ٩٨.

٣٤٤ مروة، حسين. النزعات المادية في الإسلام. مصدر سابق ١٩.

٣٤٥ الدوري، عبد العزيز. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مصدر سابق. ص ٩٨.

المتبادلة بين القائد والأتباع والحماسة التي استقبلوا بها تعليمات حمدان القرمطي مشيرا إلى ما يلي: "وقد قبل أتباع حمدان تدابيرَه بكل حماس، ولا سيما وأنه جعل ما يعطى للفرد يتناسب وحاجاته، بينما جعل مركزه الاجتماعي يتناسب وقابلياته لخدمة المجموع"^{٣٤٦}، إذ كان حمدان يعتقد، كما يرى الدوري، بـ "أن سبب التذمر هو الشقاء المادي والحطة الاجتماعية، وأنه لا يمكن تحقيق المساواة الاجتماعية دون المساواة المادية. ولذلك كان لا بد من قطع دابر الفقر..."^{٣٤٧}.

• قدّم قرامطة البحرين نموذجا متميزا وغير معهود في ذلك الزمان حين أقاموا جمهوريتهم أو دولتهم المستندة إلى بنية اجتماعية جديدة وتنظيم جديد للعمل وعلاقات إنتاج غير معهودة، وخاصة في موقفهم من الأرض كوسيلة إنتاج أساسية وكذلك من الإنتاج وتوزيعه بين افراد المجتمع القرمطي، وكذلك في موقفهم من تربية الأطفال ورعاية الشيوخ أو العجزة والمعوقين.

وساهمت حركة القرامطة في البحرين في توضيح بعض القضايا الفكرية والاجتماعية التي لم تستطع حركة القرامطة في العراق تحقيقها بسبب عجزها عن الوصول إلى السلطة في الكوفة أو في البصرة أو في بغداد، ولكنها كانت تقف معها على ارضية واحدة. فالرحالة الفارسي ناصر خسرو الذي زار البحرين في فترة وجود هذه الدولة القرمطية يشير إلى الدور الذي لعبته الدولة الجديدة في تنظيم الأقتصاد وحياة الناس. كتب ناصر خسرو الذي زار الأحساء سنة ٤٤٥ هجرية / ١٠٥٢ م، كما جاء في كتاب تاريخ الفلسفة العربية للكاتبين حنا الفاخوري وخليل الجر، يقول: "إنَّ في الأحساء طواحين تخصُّ الحكومة وهي تطحن

٣٤٦ المصدر السابق نفسه. ص ٩٨.

٣٤٧ المصدر السابق نفسه. ص ٩٨.

للناس مجاناً لأن الحكومة نفسها تنقد الفعلة أجورهم وتقوم بجميع نفقات الطواحين^{٣٤٨}. ويورد السيد عارف تامر مؤلف كتاب القرامطة نصاً مقتبساً من كتاب سفر نامه أيضاً للرحالة الفارسي ناصر خسرو علوي حول تنظيم الإنتاج وزيادة إيرادات الدولة حينذاك بقوله: "كان في الأحساء أكثر من عشرين ألف محارب، ولما توفي أبو سعيد الجنابي انتقلت الحكومة إلى مجلس شورى مؤلف من ستة من الدعاة كانوا يحكمون بالعدل والانصاف، وكان لهذه الحكومة ثلاثون ألف عبد زنجي يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين، وليس عندهم ضرائب ولا أعشار، وإذا افتقر أحدهم أو استدان، أعانه الآخرون ليستعيد وضعه، فليس للدائن غير رأسماله، وكل غريب ينزل المدينة وله صناعة، يعطى ما يكفيه من المال ليشتري ما يلزم صناعته من عدد وآلات، وهناك بيوت معدة لسكنى الفقراء على حساب المجموع، وقد شاهد في الأحساء أيضاً طواحين تملكها الدولة وتدير شؤونها، وهذه الطواحين مهمتها طحن الحبوب للرعية مجاناً^{٣٤٩}. جاء في كتاب سفر نامه لصاحبه ناصر خسرو بهذا الصدد النص التالي: "وفي الحسا مطاحن مملوكة للسلطان تطحن الحبوب للرعية مجاناً، ويدفع فيها السلطان نفقات إصلاحها وأجور الطحانيين، وهؤلاء السلاطين الستة يسمون السادات، ويسمى وزراؤهم الشائرة، وليس في مدينة الحسا مسجد جمعة، ولا تقام بها صلاة أو خطبة، إلا أن رجلاً فارسياً اسمه علي بن أحمد بنى مسجداً، وهو مسلم حاج غني كان يتعهد الحجاج الذين يبلغون الحسا، والبيع والشراء والعطايا، والأخذ يتم هناك بواسطة رصاص في زنبيل بز نك منها ستة آلاف درهم، فيدفع

٣٤٨ فاخوري، حنا و الجر، خليل. تاريخ الفلسفة العربية. في جزئين. ط ٣. دار الجيل. بيروت. ١٩٩٣.
اجزاء الأول. ص ٢١٩.

٣٤٩ عارف، تامر، القرامطة- أصلهم - نشأتهم .. مصدر سابق. ص ١٠٠/٩٩.

الثلث عدداً من الزناجيل، وهذه العملة لا تسري في الخارج، وينسجون هناك فوطاً جميلة، ويصدرونها للبصرة وغيرها^{٣٥٠}.

• إن لجوء القرامطة في تنظيم اتباعهم في الحركة إلى السرية في العمل انطلق من الرغبة في حماية أتباع الحركة من الإرهاب الذي كانت تتعرض له الحركات الفكرية والسياسية المعارضة حينذاك، خاصة وأن المسؤولين العباسيين كانوا قساة على معارضيهم وخصومهم ومن كان يعمل ضدهم لا تعرف الرحمة طريقها إلى قلوبهم ولا يتورعون عن ممارسة التعذيب والتمثيل بضحاياهم ودفنهم وهم أحياء. وفي هذا الموقف تجلي نسبي لمفهوم التقية عند المسلمين عموماً والشيعة منهم بوجه خاص، ولكنهم كانوا يدافعون عن مبادئ حركتهم عند الأسر بثقة عالية بالنفس والمعتقد، رغم أنهم كانوا يتعرضون للتعذيب والموت على أيدي أتباع الخلافة العباسية. والتقية أو سرية العمل التي التزموا بها هي التي دفعت أبو حامد الغزالي إلى رفض توبة قادتهم بشكل خاص باعتبارهم لا يظهرون ما يبطنون. كما تطرف بفتواه إلى حد "القول بعدم جواز الزواج منهم وعدم ائتمانهم على وظائف الدولة"^{٣٥١}. كتب الغزالي يقول: "وأما أبضاع نسائهم فإنها محرمة، فكما لا يحلّ نكاح مرتدة لا يحلّ نكاح باطنية معتقدة لما حكمنا بالكفر بسببه من المقالات الشنيعة التي فصلناها. ولو كانت متدينة ثم تلقفت مذهبهم انفسخ النكاح في الحال إن كان قبل المسيس، ويوقف على انقضاء العدة بعد المسيس...^{٣٥٢}. كما حرم الغزالي أن يرث بعضهم بعضاً واعتبر جميع الباطنيين كفرة أو مرتدين^{٣٥٣}.

٣٥٠ خسرو، ناصر. سفرنامه. في كتاب زكار، سهيل د. أخبار القرامطة... مصدر سابق. ص ١٩٦.

٣٥١ اللادقاني، محي الدين. ثلاثية اللحم القرمطي. مصدر سابق. ص ٦٢.

٣٥٢ الغزالي، أبو حامد. فضائح الباطنية. مصدر سابق. ص ٩٦.

٣٥٣ المصدر السابق نفسه. ص ٩٦.

ويبدو أن القسوة البالغة التي تعرض لها قرامطة العراق من جانب الخلافة العباسية والمحاربة الفكرية من جانب الفكر الديني الرجعي والمحافظ والرسمي، وعلى رأسهم الإمام الغزالي، قد دفع بهم إلى مواجهة العنف بالعنف، أو السن بالسن والعين بالعين، مما دفع المؤرخين إلى اتهامهم بالقسوة أيضا. إلا أن قسوة الخلافة ومحاربتهم المستمرة قد شملت قرامطة البحرين والشام وغيرهم. مما دفع بقرامطة البحرين إلى ممارسة أعمال عنف وقتل غير مبررة ضد الحجاج إلى مكة والتي أضرت بالحركة وسمعتها وتأثيرها. كما أن نقل الحجر الأسود من مكة إلى البحرين واستمرار وجوده هناك ٢٢ عاما يعبر في جوهره عن عدة مسائل مهمة هي:

- أن الحركة القرمطية في البحرين كانت كما يبدو لا تعتقد بسلامة العبادة لله عبر الحجر الأسود، فهو في وعيها لا يعدو كونه صنما من الأصنام التي كانت تقوم بعبادته الأعراب في الجاهلية وقبل مجيء الإسلام
 - الجانب التجاري الذي كانت تهتم به دولة القرامطة أذ كانت تريد "تحويل مكاسب الحج إلى حكام هجر" كما يشير إلى ذلك اللأذقاني^{٣٥٤}.
 - رفض الخليفة العباسي المقتدر منح أبو سعيد الجنابي شؤون الولاية على البصرة والأهواز^{٣٥٥}.
 - للتدليل على عجز الدولة العباسية عن حماية رعاياها، وبالتالي يمكن أن يتعرض كل إنسان فيها لمخاطر غير معروفة العواقب، إذ أن الدولة ضعيفة ومشتتة.
- تشير المصادر التي تحت تصرف البحث إلى أن حركة القرامطة خاضت في العراق معارك دامية وتلقت ضربات قاسية من قوات الخلافة العباسية، إلا أنها حملت قوات الخلافة العباسية خسائر كبيرة أيضا، كما إنها كانت بعد كل ضربة تبرز مرة أخرى قوية وقادرة

٣٥٤ المصدر السابق نفسه. ص ٧٢/٧٣.

٣٥٥ المصدر السابق نفسه. ص ٧٣.

على المنازلة. وهكذا استمرت حركة القرامطة في كفاها وعملياتها العسكرية والإعلامية ضد الدولة العباسية حتى قيامها بالثورة في عام ٣١٦ هجرية/٩٢٨ م، حيث خاضت قوات القرامطة في سواد واسط وفي مناطق عين تمر معارك قاسية لم تستطع الصمود في وجه قوات الخلافة وانتهت إلى اندحارها في تلك المعارك، وإلى تراجع نشاط الدعوة في العراق. وتحتل أهمية بالغة تلك الرايات التي رفعتها الحركة في ثورتها حيث كتب عليها، كما يشير إلى ذلك الدكتور عبد العزيز الدوري نقلا عن ابن الأثير: "ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين"^{٣٥٦}.

إن الدراسة المتأنية للحركات الفكرية الثورية في العراق تؤكد جملة من الاستنتاجات المهمة التي نحن بحاجة إليها لا لفهم الماضي فحسب، بل ومعرفة مدققة للواقع الراهن وسبل التعامل مع المستقبل أيضا. فالحركات الفكرية التي شهدتها العراق في العهدين الأموي والعباسي أكدت على أن الأرضية التي استندت إليها المعارضة كان الإسلام ذاته، ولكنه لم يكن الإسلام الرسمي الذي التزم به الخلفاء ودافع عنه، بل انطلق من مواقع المعارضة السياسية التي رفضت الطريقة التي تعامل بها الخلفاء والولاة أو رجال الدين الذين ارتبطوا بالحكم وأخضعوا فتواهم لمصلحة السلطة السياسية منطلقين من كون ما هو قائم يستند إلى إرادة الله التي لا يمكن تبديلها، إنها قدر الحكام والرعية في آن واحد. وبرهن الإنسان العراقي على ممارسة عقلية حيوية قادرة على التفاعل مع الواقع القائم ومع حاجات الناس، وترفض الانصياع للقاعدة القائلة "ليس في الإمكان أبدع مما كان"، أو لا يمكن تغيير القدر. ولهذا كانت برامج بعض تلك الحركات ينطوي على فهم للواقع ورغبة في تغييره وسعي لذلك في آن واحد. وبرهنت قوى المعارضة الفكرية والسياسية على قدرتها على فهم سبل الدعاية والتنظيم ودور الدعاة في نشر الدعوات بين الناس وأهمية تقديم النموذج الصالح لما يسعون إليه. وهذا لا يعني بأن الحركات الفكرية كانت متكاملة ولم

٣٥٦ الدوري، عبد العزيز. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مصدر سابق. ص ٩٩.

تبتلى بنواقص وأخطاء أو إساءات. فهذه الحقيقة تشمل ثورة الزنج، كما تشمل حركة القرامطة أو غيرها من الحركات الفكرية التي كان عليها أن تحارب دولة كبيرة ذات إمكانيات مالية وبشرية وعسكرية غير قليلة. فعلى سبيل المثال لا الحصر وعد صاحب الزنج علي بن محمد أتباعه الثوار في أن يكون لهم عبيدا حالما تنتهي الثورة بالانتصار، في حين أنهم كانوا يناضلون ضد عبوديتهم. وهذا يدل على أن قائد الثورة المؤمن بالإسلام لم يكن قد تخلى عن النص القرآني الذي لا يحرم وجود واقتناء العبيد، وبالتالي يسمح بوجوده أيضا لدى العبيد الذين سيحررهم. ولا يعرف ما إذا كانت هذه النقطة من بين العوامل التي منعت حصول اتفاق بين قائد ثورة الزنج وقائد الحركة القرمطية. ويمكن أن يورد الإنسان أخطاء أخرى لثورة الزنج ومنها تعذيب الأسرى أو القسوة في التعامل، وهكذا بالنسبة إلى حركة القرامطة. ولكن لا يمكن تصور أن حركة من هذا النوع وفي تلك الظروف وفي مستوى الوعي الذي كان عليه القادة والأتباع والمعين الذي استقوا منه أفعالهم ما كان في مقدورهم تجنب مثل تلك الأخطاء أو غيرها، ولكن لا يجوز القبول بها أو تبريرها.

- يضاف إلى كل ذلك حقيقة أن الدولة العباسية كانت تمارس سياسات الاستبداد الفكري والسياسي على نطاق واسع وفي مختلف العهود التي مرت بها، وكانت سببا آخر في وقوع الثورات ضد العباسيين. كما جوبهت تلك الحركات الفكرية بالعنت ومحاولة تصفيتها بدلا من التفكير في الأسباب التي قادت إلى وقوعها وسبل تجاوزها ومعالجة آثارها.

- ولا شك في أن الطبيعة الاستبدادية للحكم وسياسات الإرهاب ضد المثقفين والمنتورين والمفكرين وغياب العدالة الاجتماعية وتحكم فئة صغيرة بمصائر الناس قد ساعدت كلها على بروز مناورات ومؤامرات ليست داخلية فحسب، بل وخارجية أيضا. بمعنى آخر كانت العوامل الداخلية سببا في تزايد الأطماع الخارجية بالدولة العباسية والتي كانت في المحصلة النهائية سببا إضافيا في قهرها، إذ كانت الجبهة الداخلية مهورة من الداخل وغير قادرة على المقاومة ومواجهة العدوان الخارجي.

الفصل السادس

الاستبداد والقسوة في العراق القديم

المدخل

تشير كثرة من الدراسات التي تبحث في شؤون العراق الحديث، كما يتناقل بنات وأبناء الشعب العراقي في الداخل والخارج، إضافة إلى ترديد كثرة من الأوساط العربية والدول المجاورة وعلى الصعيد الدولي، أحكاماً مسبقةً وقاطعةً تؤكد الموضوعة التالية:

تميز الشعب العراقي بشكل عام بالعنف والقسوة والشراسة والتطرف في التعامل في ما بينه ومع الآخرين. وأن هذه الميزة ثابتة لديه منذ القدم، وهي ما تزال قائمة وتتجلى في أفعال الفرد والمجتمع إزاء الأحداث التي يمر بها وردود فعله لها وطريقة تعامله معها. كما أنها تتجلى في التشريعات التي عرفها العراق القديم حتى يومنا هذا، وخاصة القوانين العقابية حيث تنص تلك على أحكام عقابية قاسية جداً بحق المخالفين والجناة لا تتناسب والمخالفات التي ارتكبوها والجنايات التي قاموا بها. وتدخل ضمن تلك العقوبات اشكال التعذيب الجسدي والنفسي وأشكال القتل والتمثيل بالقتيل.

إن هذا الحكم، الذي يتردد على لسان الجميع تقريباً، الذي جعل غالبية العراقيين يرددونه أيضاً عن وعي أو دون وعي منهم بما تنطوي عليه هذه الموضوعة وما تحمله من مضامين، يعطي الانطباع أو يقرر وكأن العراقيين، نساء ورجالا، يحملون بالوراثة جينات العنف والقسوة والشراسة والتطرف، وأنهم غير قادرين على الخلاص منها واستبدالها بجينات المسالمة أو اللاعنف والرحمة والهدوء والاعتدال في التعامل في ما بينهم ومع الآخرين.

إن رفض هذه الموضوعة غير كاف للتدليل على خطأها، كما لا يمكن الإقرار بها على علاتها. فنحن بحاجة إلى تحليل واقعي وعقلاني لمختلف الظواهر الاجتماعية، ومنها هذه الظاهرة لمعرفة العوامل الكامنة وراء ذلك.

كيف يمكن فهم مثل هذا الحكم المسبق على الفرد وبالتالي على الشعب العراقي؟ وما مقدار الحقيقة التي يحملها هذا الحكم؟ وكيف يفترض أن نتعامل مع هذا الحكم الشائع؟ وما هي العوامل التي تسببت في انتشاره؟ وكيف يمكن تجاوز هذا الحكم أو التعامل الواعي معه؟

إن كثرة من الوقائع التاريخية وغازرة في المعلومات المتراكمة عن الماضي ووسبول من الأحداث معاصرة هي التي تسمح لنا بالحديث عن وجود ظواهر العنف والقسوة والشراسة والتطرف في المجتمع العراقي على امتداد تاريخه الطويل حتى الوقت الحاضر. كما أن هناك ظواهر أخرى تسمح بالقول بأن الفرد، وبالتالي، الشعب العراقي بكل مكوناته القومية قد عرف وما يزال يعيش صوراً أخرى بعيدة عن العنف والقسوة والشراسة والتطرف في التعامل مع نفسه أو مع الآخرين. ومن هنا تبرز أهمية تحمل العراقيات والعراقيين مسؤولية البحث والتعاون في الكشف عن الحقيقة لتمارس تأثيرها على الفرد والشعب من جهة، وعلى الآخرين من جهة أخرى.

لا شك في وجود نظريات عرقية غير قليلة تؤكد بأن الشعوب تنقسم إلى ثلاث جماعات أساسية تتمايز في ما بينها في الخصائص والسلوك والدور في المجتمع البشري، ونعني بها: الشعوب الحامية، أي شعوب القارة الأفريقية، والشعوب السامية، أي شعوب القارة الآسيوية، والشعوب الآرية، أي الغالبية العظمى من الشعوب الأوروبية. وأن الشعوب الآرية تقف على رأس سلم التطور البشري، تليها السامية فالحامية التي تقف في أسفل سلم التطور. وأن هذا التباين يرتبط بواقع التباين في الجينات التي لا يمكن تغييرها، وستبقى تميز تلك الشعوب التي ولدت عليها ولا فرار لها منها. ومثل هذه النظريات العنصرية جرى تفنيدها في القرنين الأخيرين، رغم وجود من يدعيها حتى الوقت الحاضر.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، وبعد مرور ما يزيد على أربعة عقود من السنين على نهاية الحرب العالمية الثانية وبعد أن ألحقت نتائج الدراسات العلمية الهزيمة بالنظريات العنصرية والتمييز العنصري، نشر الأستاذ الألماني جورج هانسن في عام ١٩٨٨ مقالة حول "مساهمة التربية في تجنب العداء للأجانب" يفضح فيها بعض جوانب النشر التي تجسد مواقف عنصرية ما تزال موجودة في ألمانيا، حيث يورد مقطعاً مهماً من مقال نشرته جريدة فراتكفورتر ألكماينة (Frankfurter Allgemeine Zeitung) بتاريخ ٦ شباط/فبراير ١٩٨٨، وهي للكاتب الألماني كلاوس ناتورب جاء فيه ما يلي:

"إن أصحاب الجرائم في منطقة الروهر بألمانيا كانوا في حالات كثيرة من أشخاص يحملون مجموعة الدم B.

إن أغلبية البولونيين هم من مجموعة الدم B، أما الألمان فهم من مجموعة الدم A. إن المهاجرين الناطقين باللغة البولونية في منطقة الروهر هم، كما يبدو بشكل واضح، لم يندمجوا حتى الآن بالمجتمع بشكل صحيح.

ومن هنا يأتي مستوى الجريمة العالي بين أطفالهم وأطفال أطفالهم" ٣٥٧.

في هذا المقطع القصير يشخص الإنسان مجموعة من الأفكار العنصرية المقيتة والمتشابكة التي تربط بين فصيلة الدم والجريمة، واعتبار فصيلة الدم التي يحملها البولونيون، أو "العرق" الذي ينحدر منه البولونيون، هي التي تدفع بهم إلى ارتكاب الجرائم، وأن الجريمة لا تقتصر على الآباء، بل تشمل الأبناء والأحفاد وأحفاد الأحفاد لأنهم يحملون نفس الدم، لأن هؤلاء الناس لم يختلطوا بالألمان، وبالتالي لم يتلقح دمهم بالدم الألماني "الأفضل والأبقى"، كما لم يتعلموا من الألمان بسبب ضعف استعدادهم للاندماج بالمجتمع الألماني. إنه بذلك يريد الإشارة الواضحة دون أي لبس أو إبهام إلى أن

357 Natrop, Klaus. Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), vom 6.2.1988. Zitiert aus dem Buch "Extremismus und Fremdenfeindlichkeit". Herausgeber: Bundesminister des Innern. Bonn. 1992. Bd. 1. S. 34.

الجينات التي يحملها البولونيون والدم الذي يسري في عروقه هي متوارثة أباً عن جد، وهي المسؤولة عن هذه السلوكية البولونية، هي المسؤولة عن الجريمة المتأصلة في دماء ونفوس البولونيين التي يستحيل تغييرها، إنها ثابتة لا تتغير. وهذا يعني من الجانب الآخر، بأن على الألمان أن يتجنبوا تلوّث دمهم بدماء البولونيين، التي تحمل جينياً جرثومة الجريمة، من خلال التزاوج. إن مثل هذه الطروحات ليست مجرد هذيان وإعادة إنتاج بعض الأفكار العرقية العتيقة والبالية والمبتذلة لجماعة ضالة من السياسيين فحسب، بل إنها تعبر عن ذهنية عنصرية مريعة وعدوانية شرسة في آن واحد. والغرابة لا تبرز هنا في وجود "بشر" يفكرون بهذه الطريقة العنصرية الخرافية البالية، سواء أكان ذلك في ألمانيا أم في بقية بلدان الاتحاد الأوروبي أم في منطقة الشرق الأوسط أم في العراق أم في أي بقعة من بقاع العالم، بل الغرابة كل الغرابة تبرز في:

أ) امتلاك جريدة يومية سياسية عامة ومشهورة في ألمانيا الجراءة على نشر هذرا وسماً من هذا النوع لا يسيء إلى الشعب البولوني فحسب، بل ويثير الحقد والبغضاء بين الشعوب، وهي أفكار محرمة دولياً،

ب) وعدم محاسبة الجريدة أمام القضاء على تبشيرها بمثل هذه الأفكار من خلال نشرها دون تعليق مناهض لها،

ج) ودون تقديم كاتب المقال إلى المحاكمة لمحاسبته على إشاعة البغضاء والعداوة بين الشعوب،

د) وأنها تتضمن إثارة ضد كل الذين يعيشون في ألمانيا وتجري في عروقهم دماء من المجموعة B.

ولكن هل يمكن لمثل هذا التحليل أن يصمد أمام الحقائق العلمية الحديثة في تحليل طبيعة البشر عموماً وفي تحليل أسباب العنف وممارسة التعذيب في البلدان المختلفة، ومنها العراق القديم والحديث؟ وهل يحق لنا قبول مثل هذا التبسيط للأمور، والموافقة على اتهام شعب بكامله بالتطرف وبالاستعداد لممارسة العنف والتعذيب؟ إن ظواهر التطرف والعنف

والتعذيب وقسوة المعاملة التي مارستها الدولة الأموية وكذلك الدولة العباسية، أو حتى في فترة الخلفاء الراشدين في صدر الإسلام، أو قبل ذلك في العراق القديم، لا يمكن فصلهما عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتربوية التي سادت في تلك البلدان في مختلف العهود، ولا بد عند دراستها بذل الجهود لاستيعاب وتحليل تلك الأوضاع وفهم علاقتها بالتراكمات الحاصلة في هذا الصدد منذ عشرات القرون في العراق القديم وصولاً إلى الأوضاع الراهنة في العراق الحديث. من يتابع أحداث القرون الوسطى في أوروبا مثلاً سيدرك حقيقة أن أوروبا عاشت وشهدت أبشع أشكال العنف وأساليب التعذيب الجسدي والنفسي في تاريخ البشرية كلها حينذاك حيث شاركت كل من الدولة والكنيسة في ارتكاب تلك الفظائع. كما أن من يقرأ تاريخ النازية في ألمانيا سيتعرف بشكل دقيق على ممارسة العنف والتعذيب إزاء بنات وأبناء الشعب الألماني ذاته وإزاء الشعوب الأخرى في فترة الحرب العالمية الثانية لأسباب عنصرية وتعصبية واستعمارية متنوعة لم يعرف تاريخ البشرية مثيلاً لها من قبل. وفي الوقت الذي تعرض اليهود في ألمانيا الهتلرية على صنوف التعذيب والقتل في غرف الغاز وأفران الحرق وسلخ الجلود على امتداد فترة الاعتقال في معسكرات الفاشية في ألمانيا وفي غيرها من الدول الأوروبية المحتلة حينذاك، فإن حكومات إسرائيل المتعاقبة تمارس شتى أشكال التعذيب الجسدي والنفسي والقتل المتعمد ضد المواطنين الفلسطينيين العرب من مسلمين ومسيحيين، إضافة إلى العقوبات الجماعية مثل تهديم البيوت على رؤوس ساكنيها ورميها بالصواريخ والقنابل وما إلى ذلك من أسلحة محرمة دولية. ويمكن أن نتعرف على ما يماثل ذلك في عدد كبير جداً من بلدان العالم حتى الوقت الحاضر ونحن في العقد الـول من القرن الحادي والعشرين. إذ أن ما جرى في سجن أبي غريب في العراق على أيدي قوات الأمن والجيش الأمريكية، وما جرى ويجر في معتقل غوانتانامو، المنطقة الكوبية المحتلة من قبل الولايات المتحدة على أيدي القوات والأمن الأمريكي، أو ما يجري من غرهاب وقتل وتخريب وتدمير على أيدي الإرهابيين العرب والمسلمين والعثيين في العراق عموماً يدل على استمرار ظاهرة العنف والقسوة في العالم وأنها ليست ظاهرة عراقية فقط، بل ظاهرة دولية. وإزاء هذا الواقع يدرك الإنسان بشكل منطقي وعلمي على

أن العنف وأساليب التعذيب لا ترتبط بالجينات وليست هي وراثية، كما يحاول التحليل المبسط و"العلمي المبذول"، أن يؤكد لنا. ٢٥٨

المبحث الأول

الاستبداد والقسوة وجور القوانين في العراق القديم

عند دراسة تطور إشكاليات الاستبداد والقسوة وجور القوانين وممارسة العقوبات القاسية باعتبارها أشكالاً للتعذيب في العراق القديم، عراق حضارة العُبيد والوركاء وجمدة نصر والسومريين والأكديين والبابليين والآشوريين والكلديين، يتطلب الأمر دراسة طبيعة المجتمع والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي سادت فيه والقوانين أو الشرائع التي وضعت حينذاك وتطورها التاريخي ومدى تعبيرها عن التغيرات التي كانت تطرأ على العلاقات الاقتصادية والاجتماعية لدولة المدينة ثم للأمبراطوريات القديمة في بلاد ما بين النهرين بعناية كبيرة، إذ إنها تشير إلى الأساليب التي انتهجت من أجل الحفاظ على العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت سائدة في تلك المجتمعات، أي تلك العلاقات الاقتصادية - الاجتماعية التي أنتجت تلك الأساليب والأدوات وطرق التعامل اليومي. علماً بأن من الصعب حقا الحصول على معلومات مدققة عن أساليب تنفيذ العقوبات التي استخدمت لقمع المواطنين بسبب مخالفات قانونية أو بسبب معارضتهم السياسية للحكم القائم في تلك المجتمعات. إلا أن نصوص القوانين ذاتها تساهم في الكشف عن التغيرات الباطنية التي حصلت في مضامين تلك النصوص القانونية المنظمة لحياة المجتمع من جهة، أي تلك التغيرات التي حصلت على الواقع الاقتصادي والاجتماعي القائم وانعكست على ذهنية المشرع وتجلت في التشريع الذي وضعه ليعبر عن تلك العلاقات ويسعى لحمايتها من

٢٥٨ صدر للباحث كتاب بعنوان "الاستبداد والقسوة في العراق" عن مؤسسة حمدي للطباعة والنشر في السليمانية اتحادية إقليم كردستان العراق في منتصف عام ٢٠٠٥. ك. حبيب

جهة أخرى، والتي ظهرت في التحولات الفعلية في مجال ممارسة الاستبداد من قبل الحاكم أو الملك واستخدام القسوة وروح الانتقام عند المشرع العراقي. فطبيعة علاقات الإنتاج التي سادت في تلك المجتمعات شكلت القاعدة المادية في تحديد طبيعة التشريعات والمواد القانونية العقابية التي تضمنتها، والتي اباحت عملياً ممارسة القسوة والتعذيب والتطرف في الأحكام باعتبارها عقوبات عن مخالفات مارسها أولئك الذين تعرضوا للعقوبات.

لم تستطع التنقيبات والدراسات المتخصصة في تاريخ العراق القديم أن تعثر على قوانين منظمة للحياة العامة، بما فيها الحياة الاقتصادية والاجتماعية، خلال الألف الرابع قبل الميلاد حيث اكتشف حضارات العراق القديم، في حين أمكن العثور على قوانين منظمة لتلك الحياة في نهاية الألف الثالثة قبل الميلاد، أي في عهد أسرة أور الثالثة أي بحدود ٢٠٥٠ قبل الميلاد.

عرف العراق القديم قبل البدء بحضارة السومريين والأكديين، حضارات تل العبيد والوركاء وجمدة نصر التي امتدت بالتتابع من النصف الأول للألفية الرابعة قبل الميلاد التي تعود إلى ما يطلق عليه بالحضارة الشالكوليتية، عصر النحاس والحجر، الذي تلي العصر الحجري القديم والعصر الحجري الحديث أو النيوليتي. في حين بدأ تاريخ السومريين والأكديين في العراق منذ بداية الألف الثالثة قبل الميلاد. تميزت هذه الفترة، كما يشير إلى ذلك السيد برهان الدين دلو، "بنمو قوى الإنتاج وتنظيم الري وتطور الزراعة وتربية الماشية إلى جانب الصيد. وظهر المنتج الزائد (الإضافي)، ونشأت علاقات تجارية بين بلاد ما بين النهرين والدول المجاورة. وعلى الصعيد الاجتماعي تفسخت المشاعية البدائية وظهرت الفروق الاجتماعية وعدم المساواة في الثروة بين أعضاء العشيرة. وحلت الأسرة الأبوية تدريجاً محل الأسرة الأموية. وتشكلت الطبقات، وقامت الحروب بين القبائل أو بين المدن، وحول الأسرى إلى عبيد للعمل في اقتصاد النبلاء وفي مشاريع الري. وظهرت لأول

مرة في تاريخ العالم المركبات ذات العجلات التي تجرها الحمير. واخترع دولاب الفخار^{٣٥٩}. وعندما تكون الحياة بهذا المستوى من التطور فلا بد أن تكون له قواعد وأسس منظمة للحياة وعلاقات الملكية الجديدة، إلا أنها لم تكن مكتوبة، إذ أن هذه الفترة لم تعرف الكتابة بعد، ولكنها تستقر على شكل تقاليد وعادات أو أعراف تسري على أفراد العائلة أو القبيلة.

وورث السومريون والأكديون حضارات الألف الرابعة قبل الميلاد ومزجوها بحضاراتهم وطوروها في الألف الثالثة قبل الميلاد. ولم يمنحنا العلماء المنقبون والدارسون للتاريخ العراقي القديم حتى الآن أية معلومات عن تشريعات صادرة في الألف الثالث قبل الميلاد في ما عدا تلك التي اكتشف في منتصف القرن الأخير من الألفية الثالثة. والذي أطلق عليه "قانون أور نمو". عاش في العراق القديم ومنذ الألف الثالثة قبل الميلاد قبائل كثيرة كونت لها قرى ودويلات مدن عديدة في مناطق مختلفة من بلاد الرافدين، فإلى جانب السومريين وجد الأكديون والآشوريون والغوتيون في آن واحد، ثم جاء العيلاميون وفيما بعد الآموريون والكلدانيون والميديون، وفي فترة لاحقة حيث جرى احتلال العراق القديم من قبل الساسانيين الذين قضوا على الدولة الكلدانية. ونشأت في فترات معينة دولة مركزية واحدة حكمت بلاد ما بين النهرين ثم انهارت لصالح دولة مركزية أخرى أو لصالح بعض الحكام المستقلين الذين أسسوا سلالات جديدة لتزدهر لفترة من الزمن ثم تنهار ثانية، كما حصل في سلالة أور الثالثة السومرية.

تشير الدراسات المتخصصة بمجتمعات العراق القديم، ابتداءً من العهد السومري المبكر والأكدي، إلى أنها كانت تعيش عملية تحول متقدمة وقاطعة شوطاً بعيداً في تفسخ العلاقات المشاعية البدائية، أي من علاقات إنتاجية قائمة على أساس ملكية وسائل الإنتاج المشتركة للأرض والحيوانات والأسرى وتقسيم عمل اجتماعي بدائي وتوزيع الإنتاج في

٣٥٩ دلو، برهان الدين. حضارة مصر والعراق. ط ١. دار الفارابي. بيروت. ١٩٨٩. ص ٢٠٥.

إطار العائلة أو القبيلة أو دولة المدينة التي كانت تقوم على أساس القبيلة الواحدة أو اتحاد عدة قبائل، إلى مجتمع العلاقات القائمة على العبودية، وهو مجتمع زراعي يقوم على الملكية الفردية للأرض والحيوانات والإنتاج وتقسيم أكثر تطوراً للعمل الاجتماعي. كما عرف هذا المجتمع تقدماً كبيراً في هيمنة الرجل على العائلة وتراجع كبير عن دور المرأة، إذ عجزت المرأة عن الحفاظ على دورها الأساسي والمهم السابق، وأجبرت على ترك دورها المركزي ومكانتها البارزة في العائلة أو القبيلة لصالح الرجل. وبدأ منذ ذلك الحين الاضطهاد والتمييز البارزين إزاء المرأة في مجتمع بلاد ما بين النهرين. ولكن المرأة في العراق القديم، وخاصة في العهدين السومري والأكدى، وكذلك في عهد العيلاميين والأموريين، استطاعت الاحتفاظ بمكانة اجتماعية مهمة ولائقة نسبياً وعلى موقع ملموس بين كهنة المعبد، وأن تحافظ على حقوق معينة في شريعة حمورابي. وأبرز مثال على هذا التحول في المكانة الاجتماعية لصالح الرجل تجسده ملحمة گلگامش^{٣٦٠}، رغم ما تعكسه ذات الملحمة من تعسف وقسر ينزله گلگامش بالمرأة.

إن المنازعات والحروب قد مزقت الدولة السومرية - الأكدية وجعلتها عرضة للسقوط تحت ضربات الغوتيين القادمين من جبال زاغروس في الشمال، وهم من أسلاف الشعب الكردي، حيث استطاعوا السيطرة على المنطقة وإقامة دولتهم وسيطرتهم على بلاد ما بين النهرين وإقامة مركز حكمهم في مدينة أرانجا (كركوك حالياً). احتفظ الغوتيون بمملكتهم طوال تسعين عاماً تقريباً (٢١٥٠-٢٠٦١ ق.م)^{٣٦١}.

٣٦٠ الحيدري، إبراهيم د. النظام الذكوري ومشكلة الجنس عند العرب. دار الساقى. لندن. ٢٠٠٣. ص ١١٧-١٥٠.

٣٦١ دلو، برهان الدين. حضارة مصر والعراق. ط ١. دار الفارابي. بيروت. ١٩٨٩. ص ٢٢٠-٢٢١.

كانت الحروب أو الغزوات المتبادلة بين دويلات المدن السومرية أو الأكادية تشكل جزء من السياسات التي مارستها كل القبائل التي عاشت في هذه المنطقة. وكان الهدف من وراء ذلك تحقيق الأهداف الأساسية التالية:

- توسيع رقعة الأرض التي تحت تصرفها، خاصة إذا كانت المنطقة التي تقوم بغزوها تحتل موقعا أفضل وفيها موارد مادية أكثر، بما فيها خصوبة الأرض أو لقربها من مياه الأنهار أو أنها تقع على طريق القوافل التجارية.
 - الحصول على ثروات عينية كالحيوانات والأسلحة وغيرها باعتبارها أسلاب حرب يستولي عليها المنتصر.
 - الحصول على عدد كبير من الأسرى من النساء والرجال والأطفال الذين كانوا يتحولون إلى عبيد ويسخرون للعمل لصالح المنتصرين، أو يعملون في خدمة الملك والقادة العسكريين والمعابد والكهنة والمحاربين كعبيد، إذ أن العلاقات الإنتاجية التي سادت العراق القديم كانت تقوم على العبودية.
 - التصدي المسبق لاحتمالات التجاوز عليها من قبل القبائل ودويلات المدن الأخرى، أو إيقاف أعمال قطاع الطرق التي تنطلق من موافع أخرى ضد هذه القبيلة أو تلك.
 - عقد اتفاقيات للتعاون وعدم الاعتداء المتبادل أو التحالف لمواجهة أخطار أخرى تأتي من جار لها أو عدو يطمع فيها وفي الأرض التي تحت تصرفها والموارد التي فيها. إضافة إلى الغزو الخارجي الذي كانت تتعرض له عبر الهجرات الواسعة حينذاك من مناطق مختلفة مجاورة لبلاد ما بين النهرين.
 - وإذا كانت هذه الواجهة تحدد طبيعة علاقات هذه الدويلة أو تلك إزاء الخارج، فأن القوانين الوضعية المنظمة للحياة الداخلية كانت تشير بوضوح إلى طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية القائمة في داخل هذه الدويلة أو القبيلة أو تلك.
- منذ العهد السومري - الأكدي المتقدم تبلورت في بلاد ما بين النهرين جملة من الملامح الجديدة التي تجلت بشكل متميز في فترة الدولة الحىلامية والعمورية، أي في نهاية الألف

الثالثة والرابع الأول من الألف الثانية قبل الميلاد وما بعدها، والتي نحاول تلخيصها في النقاط التالية:

١. أصبح الملك أو الحاكم يجسد إرادة الإله في المملكة، كما أعتبر نصفه من الآلهة ونصفه الآخر من البشر. وسمحت له ادعاء هذه القرابة من الآلهة أن يأخذ بمبدأ الوراثة في حكم البلاد. وأصبح الملك يتسلم تشريعاته من الآلهة، كما في تسلم حمورابي تشريعاته من إله الشمس مثلاً. وبالتالي أصبحت هذه التشريعات ملزمة للتنفيذ دون قيد أو شرط وليست مطروحة للمناقشة أو الطعن بها من أفراد المجتمع، فهي تشريعات مقدسة.

٢. أصبح الملك يركز في يديه "السلطة المطلقة في الأمور التشريعية والتنفيذية والإدارية والقضائية"^{٣٦٢}، وبالتالي أصبح الملك حاكماً ومستبداً بشكل مطلق.

٣. وكان حليف الملك في سلطته هم كهنة المعبد، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه يسعون إلى اقتسام السلطة معه لما في ذلك من اقتسام للأرض والعبيد والثروة، إضافة إلى الجاه والنفوذ الاجتماعي. وكان الصراع بين الملك والكهنة يصل أحياناً إلى حالة التآزم. وكان الأمر الحاسم يكمن في مدى قوة الملك أو الكهنة في هذا الصراع، وأحياناً غير قليلة كانت المساومة بينهما تساهم في تهدئة ذلك الصراع. ومنذ العهد السومري المتقدم، بدأت القوى الدينية (كهنة المعبد) القبول بالسلطة المطلقة للحاكم "وإضفاء شرعية فكرية على السلطة الملكية الاستبدادية على كل بلاد سومر. وفي هذا العصر ولدت أيضاً نظرية القرابة الإلهية الأساسية التي تنتقل ذاتياً من حاكم لى حاكم مولود..."^{٣٦٢}.

٣٦٢ جماعة من العلماء السوفيت. العراق القديم : دراسة تحليلية لأحواله الاقتصادية والاجتماعية.

ترجمة سليم طه التكريتي. ط ٢. وزارة الثقافة والإعلام. بغداد. ١٩٨٦. ص ٣٠٦.

٣٦٢ المصدر السابق نفسه. ص ٢٩٩.

٤. وإزاء تنامي دور الملك المستبد المطلق، تقلص "دور أجهزة الحكومة الذاتية المحلية (بما في ذلك محاكم العدالة في المجتمع) ... إلى أدنى حد" ٣٦٤. .. "وأحاط الملوك أنفسهم بطبقة من النبلاء العسكريين والإداريين وخلقوا جيشاً ثابتاً كبيراً" ٣٦٥. وأدت هذه الحالة إلى تنامي الفجوة بين المجتمع والملك والكهنة، مما ساهم بدفع عامة الشعب إلى الوقوف إلى جانب المتمردين من الأمراء ضد ملوكهم. وكانت حصيلة ذلك في فترة سرجون الأكدي ذبح الآلاف من السومريين ٣٦٦. وهنا يتبين أيضاً بأن انتقال السلطة من السومريين إلى الأكديين لم تتم بالطرق السلمية والهادئة بل عبر الصراعات والنزاعات والكثير من الترحكات المضادة.

٥. وخلال هذه الفترة تمت سيطرة الملك وكهنة المعبد والقادة والفئات القربية من الحكم على النسبة العظمى من الأراضي الزراعية، إضافة إلى امتلاك عدد متزايد من العبيد والثروة. ففي عهد الأموريين وخلال حكم حمورابي للدولة البابلية، ١٧٩٣-١٧٥٠ ق.م، كانت الأراضي التي يطلق عليها اسم "أراضي التاج" تشكل القسم الأعظم من الأراضي الزراعية والمخصصة للرعي وموزعة على النحو التالي: ٣٦٧

أ. الأراضي الملكية الأصلية التي تتكون من المراعي وأراضي صناديق الاحتياط.

ب. الأراضي المخصصة للمواطنين الملكيين وأصحاب الحرف والمحاربين والكهنة.

ج. الأراضي المخصصة إلى جماعات أصحاب الحصص في الحاصلات.

إضافة إلى ذلك وجدت أمساكات من الأراضي الأخرى غير خاضعة لهذا التقسيم، ولكنها تعتبر ضمن مزارع ومراعي التاج، ولكنها تعود إلى أفراد المجتمع وتعرف باسم الأراضي

٣٦٤ المصدر السابق نفسه. ص ٢٩٨.

٣٦٥ المصدر السابق نفسه. ص ٢٩٤.

٣٦٦ المصدر السابق نفسه. ص ٢٩٤.

٣٦٧ المصدر السابق نفسه. ص ٣٠٢-٣٠٣.

الداخلية التي تعود للفلاحين الفرديين الأحرار وللفلاحين المتوسطين ممن يمتلك بعض العبيد. وتميزت المجتمعات العراقية في هذه الفترة بوجود الطبقة الحاكمة التي كانت تتمثل بالملك والكهنة والقادة العسكريين وكبار الموظفين الملكيين من جهة، وبالعبيد من جهة أخرى، إضافة إلى وجود فئات الأحرار من الكسبة والحرفيين والمزارعين الفرديين. وفي إطار الطبقة الأولى كان هناك تقسيماً ملموساً من فئاته المختلفة، إذ كانت فئة الكهنة تشكل مجموعة مهمة من كبار مالكي الأراضي باسم المعبد أو حتى بأسمائهم الشخصية، ويقومون في الوقت نفسه بتقديم القروض بفوائد عالية جداً ساهمت في اضعاف ثروة المجتمع وقدرته على التطور، إذ أن هؤلاء كانوا يتوجهون صوب تكنيز تلك الثروة بدلاً من توظيفها، كما كانت هناك فئة الملاكين من غير الكهنة والمحاربين.

وكان على السلطة في مثل هذا الوضع الاقتصادي والاجتماعي، سواء في العهود الأكديّة أم العلامية أم الأمورية أو فيما بعد، أن تحدد العلاقات في ما بين فئات المجتمع إزاء ملكية الأرض والعبيد والدولة وإزاء تنظيم التعامل في ما بين هذه الفئات. ولهذا صدرت القوانين التي اكتشفت حتى الآن. ويمكن هنا تأكيد حقيقة أن الفترات التي لا نمتلك عنها تشريعات لا تعني أنها لم تكن قد وضعت ما يماثل تلك القوانين، ولكنها لم تكن مسجلة بسبب عدم معرفة الكتابة حينذاك. وما وصلنا منها يشير إلى أنها كانت موجودة وأنها كانت ترتبط بعملية تطور متواصلة وغير منقطعة، سواء عبر المجتمع ذاته أم عبر وقوعه تحت الاحتلال ومجيء حكام يترأسون أقواماً أخرى ولها قوانينها وشرائعها وأسلوب حياتها ونمط تفكيرها وتحديد أسس العلاقات القائمة في ما بينها ومع المجتمعات الأخرى.

المبحث الثاني

تجليات الاستبداد والقسوة في شرائع العراق القديم

عرف العراق القديم الكثير من القوانين والتشريعات وكان متقدماً في عملية التشريع ذاتها وفي صياغة الأفكار المعبرة عن الحالة التي يراد وصفها وعن الموقف من الملكية، وبالتالي

الموقف من محاولات المساس بها فعلاً. وهذا يعني بدوره أن العلاقات الاقتصادية في مجتمع العبيد حينذاك كانت متقدمة نسبياً في الموقف من الملكية الخاصة للأرض وبقية وسائل الإنتاج والإنتاج في آن واحد، إذ أن تقسيم العمل الاجتماعي المتقدم نسبياً قد أثر بدوره على بروز فائض إنتاج وعلى عملية توزيع هذا الفائض وسبل استخدامه. وما وصل إلينا أو ما أكتشف منها أو ما أمكن ترجمته حتى الآن لا يشكل إلا جزء مما وضع حينذاك في مجال التشريع ومستوى الوعي الاجتماعي والسياسي في تلك المجتمعات.

فالمعلومات المتوفرة تشير إلى اكتشاف التشريع الأول المسمى "أورنمو"، مؤسس سلالة أور الثالثة في القرن الحادي والعشرين قبل الميلاد، أي بحدود ٢٥٠٠ ق.م، وهو أقدم قانون في تاريخ البشرية مكتشف حتى الآن. وإلى جانب هذا القانون تم اكتشاف مجموعة من القوانين التي تعود إلى فترات لاحقة من تاريخ العراق القديم، وهي: قانون أوروكاجينا، وقانون لبت عشتار، وقانون أيشنونة، وقانون حمورابي، ثم اللوائح القانونية للأشوريين والكلدانيين. وعند قراءة هذه القوانين سيجد الإنسان إنها قد تدرجت في سعتها وشموليتها لقضايا الاقتصاد والمجتمع والعلاقات العائلية وعلاقات الملكية وتوزيع الثروة والنزاعات والموقف من الدولة وبقية المشكلات التي عالجتها، وفي بنيتها الداخلية وصياغتها، وكذلك في أسلوبها التربوي والتحذيري وفي العقوبات التي فرضتها على المخالفين لبنودها. وابتداءً يجد الإنسان بأن هذه القوانين كانت تتسم بالخصائص التالية:

- أنها قوانين صادرة عن الآلهة وموضوعة منها ويفترض في الملك الذي يتسلمها من يدي الإله أن يلتزم بممارستها وتطبيق العدالة والحق والأمن في البلاد من خلالها. أي إنها قوانين تمزج بين سلطة الإله أو الدين وسلطة الحاكم أو الملك وتفرض على الناس احترام تلك القوانين والالتزام بمضامينها والابتعاد عن مخالفتها، مستثمرين في ذلك إيمان أفراد المجتمع من النساء والرجال بالآلهة والدين والكهنة. وكان المشرع يريد أن يكرس الفكرة القائلة بأن هذه القوانين منزلة وذات طبيعة قطعية غير مساومة لأنها إلهية. وهي بطبيعة الحال قوانين وضعية، إذ أنها موضوعة من الفرد الحاكم أو من الفئة

الحاكمة، وعلى رأسهم الملك وكبار كهنة المعابد والمعبرة عن مصالحهم ومصالح الفئة الارستقراطية المالكة لوسائل الإنتاج.

• وأن هذه القوانين تهدف إلى تكريس سيطرة الملك المطلقة على الدولة والمجتمع والمعبد، رغم تقاسم بعض أوجه السلطة مع الكهنة، وأن تعبر في الوقت نفسه عن إرادة الآلهة والملك وعن وحدة السلطات في يديه، فهو المشرع أو المتسلم للتشريعات من الآلهة، وهو المنفذ لها وهو الإداري المشرف عليها، وهو القاضي الذي تصدر باسمه القرارات بحق المخالفين لتلك التشريعات. وهي تعبر عن مستوى تطور علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع، أي عن مستوى تطور الملكية الفردية.

• وأنها تنطلق من الأرضية الاقتصادية-الاجتماعية القائمة، من واقع التمايز القائم بين الفئات الاجتماعية من حيث الموقع الاجتماعي، والذي يستند بدوره إلى ملكية وسائل الإنتاج. فالعقوبة التي ينزلها القانون متباينة بالنسبة إلى مرتكبي المخالفات أو الذين تعرضوا للمخالفة الواحدة بالارتباط مع الموقع الاجتماعي، سادة، أحرار وفقراء وعبيد. ولكنه كان صارماً في التنفيذ بالنسبة للجميع.

• وهي تجسد مستوى الوعي العام الذي بلغه المجتمع من جهة، والوعي الطبقي الذي بلغه المشرع العراقي، واللذيت تجلوا في مواد تلك القوانين المعبرة عن طبيعة العلاقات الإنتاجية التي كانت سائدة في المجتمع وتطرح بوضوح اربع أنواع من العلاقات، وهي:

أ. العلاقة المهيمنة على المجتمع والمعبرة عن علاقة الإله بالملك والمتحكمة بسن القوانين. ب. لعلاقة القائمة بين الملك والكهنة والتي تعبر عن تحالف وصراع مستمرين، ولكنهما يجسدان سيطرتهم المشتركة على المجتمع.

ج. العلاقة بين الملك والكهنة من جهة والمجتمع بأسره من جهة أخرى مع التمايز في العلاقة بين الأحرار والعبيد.

د. العلاقة بين افراد المجتمع الأحرار، وفي ما بين الأحرار والعبيد، وفي ما بين العبيد.

وكانت هذه القوانين تبحث بالأساس في مسائل تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية وتنظيم العائلة.

وعند دراسة تلك القوانين سيجد الإنسان وجود تباين في ما بين تلك القوانين، وبشكل خاص بين القوانين السومرية من جهة، والقوانين الأكديّة من جهة أخرى، وبشكل خاص بشأن تلك المواد التي تفرض عقوبة الموت على مرتكبي المخالفات بدلاً من عقوبة التعويض.

قانون أوروكاجينا أو الإصلاحات الاجتماعية

تشير المعلومات الشحيحة المتوفرة التي عثر عليها في أنقاض لگش إلى أن السومريين عرفوا قبل قانون أورنمو تشريعاً آخر هو قانون الملك أوروكاجينا الذي حكم في المنطقة بحدود ٢٣٥٠ ق. م. بعد أن اشتد الصراع بين السلطة الحاكمة وكهنة المعابد وفي ما بين كهنة المعابد، وكذلك بين الفقراء والأغنياء في المجتمع السومري القديم. لقد مزقت الخلافات المجتمع وأصبحت الظروف ناضجة في حينها لتغييرات فعلية، فكانت الانتفاضة المناهضة للملك الظالم لوغال آندا. ويشار إلى أن الأوضاع الاجتماعية والفقر الجماعي الذي شمل لگش كان شبيهاً بما حصل في فترة حكم الملك أياناتوم. وبالتالي ارتفعت الشكوى ضد الوضع حينذاك، إذ أن الشعب فقد حقاً كافئ حقوقه في هذه الفترة، مما لم يعد ممكناً تجاوز الوضع القائم. وتشير إلى ذلك بوضوح المقاطع التي سجلها الملك أوروكاجينا، الذي ارتقى سدة الحكم عبر الفقراء وجزء من كهنة المعابد، على نقش نقرأ فيه ما يلي:

تعدى حاكم لگش على حقوق المشاعيات لمصلحة "الأقوياء" وحرق "المراسيم القديمة" وفرض ضرائب غير شرعية لحسابه وحساب الكهنة، وعين المفتشين والموظفين لمباشرة مضاعفتها أحياناً، وشرع الكهنة الذين لم يكتفوا بالضرائب المفروضة يسلبون السكان. فانتزعوا من السكان مواشيهم ودواجنهم، والأشياء النحاسية، والملابس، وأجود أشجار البساتين وثمارها، وطلبوا رسوماً باهظة لدفن الموتى. واحتكر لوغال آندا وكبار موظفيه أصواف أجود أنواع الأغنام، وفرضت ضريبة محددة (٥ شيقلات من الفضة) على

كل رأس من الأنواع الأخرى، كما استحدثت رسوم وضرائب أخرى. وهكذا ازداد الأغنياء (الأقوياء) غنى وتضاعف بؤس الفقراء حين كان القوي ينهب ثمار جهد الضعيف وتغتال حقوقه "٣٦٨.

أصدر الملك أوروكاجينا اصلاحاته باسم الإله نرجسو موضحاً الأسباب التي دعت به إلى تلك الإصلاحات من جهة والإصلاحات التي أدخلها لصالح الفقراء ضد الأقوياء وضد الكهنة الذين ساهموا مع الأقوياء في استغلال الضعفاء والفقراء فكتب يقول: ٣٦٩

"أبقار الآلهة استخدمت لسقي الأراضي الزراعية المقطوعة لإينسي، الأراضي الخصبة تشكل إقطاعيته، وهي موضع سرور أبسي. الحمير والأبقار الجميلة كانت تصادر من قبل الكهنة، الحبوب توزعها الكهنة على أناس أينسي. أي كاهن في أي ناحية كان يقلع أشجار حديقة أم فقيرة لنفسه، كما كان يقطف ثمارها لصالحه. وإذا ما دفن ميت كان الكاهن يأخذ سبع قراعات بيرة كمشروب له، و٤٢٠ رغيف خبز و١٢٠ سلة قمح لطعامه، إضافة إلى رداء وكبش صغير وفراش لنومه" ٣٧٠. ونتيجة هذا الظلم قرر الملك الجديد ما يلي:

"بعد أن منح نرجسو مملكة لگش إلى محار أنليل، أوروكاجينا أعاد العمل باللوائح القديمة. ألغى التعريف التي كانت تدفع للمراقبين عن الخروف الأبيض وعن الحمل. وابتعد المراقبين الذين كانوا يجلبون المدفوعات النقدية عبر الكهنة إلى القصر. لم يعد هناك مراقبين عند حدود منطقة نرجسو. عندما كان يدفن ميتاً كان يتقاضى الكاهن ٣ قراعات بيرة كمشروبات له، و٨٠ رغيف خبزٍ لطعامه، وكان يأخذ لنفسه فراشاً وكبشاً صغيراً. لم

٣٦٨ دلو، برهان الدين. حضارة مصر والرافدين. التاريخ الاقتصادي والاجتماعي - الثقافي والسياسي. الفارابي. بيروت. ط ١. ١٩٨٩. ص ٢١٤.

٣٦٩ ملاحظة: الملك لوغال آندا، الذي أطلق على نفسه أينسي وهو ابن الكاهن الذي تبرع على العرش مؤقتاً ونصب ابنه ملكاً على عرش لگش. ك. حبيب
370 Uhlig, Helmut. Die Sumerer. C. Bertelsmann Verlag. München. 1976. S. 231.
الكتاب باللغة الألمانية، ترجمة النص ك. حبيب.

يعد هناك كاهناً يمكنه أن يضايق أم فقيرة ويلج حديقته في أي ناحية كانت. إذا ولد لأحد رعايا الملك حماراً جيداً وقال له رئيسه: "أريد أن أشتري منك هذا الحمار"، وإذا كان موافقاً على عملية الشراء، فيبتغي أن يقوله له: كلفني الحمار كذا مبلغ، فادفعه لي. هكذا أمر الملك، وبالتالي حرر الناس في لكش من الجفاف والسرقة والقتل. هو الذي طبق الحرية. لم يرتكب أي عمل غير عادل بحق اليتيم والأرملة بعد ذلك. نجرسو عقد هذا الاتفاق مع أوروكاجينا³⁷¹. ونتيجة هذه الإصلاحات سمي بملك الشعب، كما يشير إلى ذلك الكاتب الألماني هيلموت أوليغ. أما المؤرخ والآثاري المعروف البروفسور بورشارد برينتيس فيذكر بان هذا الملك لم يستطع أن يتخلص من تأثير النخبة الحاكمة والكهنة رغم الإصلاحات التي أجراها، أي أنه لم يقم بثورة اجتماعية تغير الوضع القائم كله، بل أجرى إصلاحات اجتماعية تنقذ النظام القائم من المخاطر التي كانت تحيط به بسبب شدة الاستغلال والظلم والجور التي سلطت على رقاب الناس من جانب الملوك والكهنة. وبمعنى آخر أن الملك أوروكاجينا سعى إلى إنقاذ الطبقة الحاكمة من غضب الطبقات الكادحة والمستغلة³⁷².

ويشار إلى هذه الفترة بأن الناس بدأوا يتصورون أن المجتمعات السابقة كانت لا تعاني من الظلم والجور مثل ما هم عليه الآن، إذ كتب أحدهم يقول:

منذ زمن بعيد لم تكن هناك حيّات، ولا عقرب، لم يكن هناك ضبع، ولا خوف ولا فرغ.
لم يكن للإنسان عدو.³⁷³ ويشير الباحث الدكتور عبد الوهاب حميد رشيد في كتاب له عن حضارة وادي الرافدين إلى أن هذا المصلح الاجتماعي اتخذ قراراتين بشأن المرأة، وهما:

371 Ebenda. ترجمة المؤلف. الكتاب باللغة الألمانية.

372 Brentjes, Burchard Prof. Dr. Die orientalische Welt. VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften. Berlin. 1972. S. 69.

373 Ebenda. S. 69. الكتاب باللغة الألمانية.

منعها من تعدد الأزواج أولاً ورجمها بالحجارة ثانياً^{٣٧٤}، وهي العقوبة التي أخذ بها الإسلام بالنسبة للزانية من النساء، وهي أقسى العقوبات على الإنسان وأكثرها إهانة لكرامته وأدميته. وفي الموقف من المرأة لم يكن الملك أوروكاجينا مصلحاً اجتماعياً، بل ظالماً وقاسياً جداً

قانون أورنمو

صدر هذا القانون في فترة حكم الملك السومري أورنمو، مؤسس سلالة أور الثالثة (٢١١١-٢٠٠٣ ق.م)^{٣٧٥}. تسلم أورنمو الحكم واسبس حكم السلالة الجديدة بعد وفاة ملك الوركاء أوتوخيفال، مؤسس سلالة الوركاء الخامسة. استند الملك أورنمو إلى مبدأ حق الملك المطلق في امتلاك أراضي المعابد والدولة في العراق وإلى مبدأ تقليص "الأنسى" الحكام إلى درجة الإداريين الملكيين وتعيينهم وفصلهم وفق رغبة الملك^{٣٧٦}. وقد مارس سياسة استخدام عدد كبير من العبيد وأسرى الحروب والأحرار، أي في الأراضي التي قام بمصادرتها من المعابد ومن أراضي الارستقراطية الحاكمة ووضعها ضمن ملكيته، وسلط على العاملين في مزارعه استغلالاً شديداً، كما يشير إلى ذلك الباحثان السوفييتان ستروف وتيومينيف^{٣٧٧}.

عند قراءة القانون العراقي الثاني الذي وصل إلينا حتى الآن، قانون أورنمو، سيجد القارئ أن بنوده تعالج ثلاث قضايا أساسية، هي:

٣٧٤ رشيد، عبد الوهاب حميد د. مقومات التحول الديمقراطي. فصل من بحث في كتاب حول الديمقراطية والمجتمع المدني. تحت الطبع في دار المدى. دمشق.

٣٧٥ رشيد، فوزي د. الشرائع العراقية القديمة. وزارة الإعلام. سلسلة الكتب الحديثة ٧٥. مطبعة الحرية. بغداد. ١٩٧٣. ص ١٣.

٣٧٦ مجموعة من العلماء السوفييت. العراق القديم. مصدر سابق. ص ٢٩٦-٢٩٧.

٣٧٧ المصدر السابق نفسه.

١. موقف المشرع من العلاقات الاقتصادية والملكية في المجتمع، وبالتالي، إرادة المشرع في تنظيم تلك العلاقات لصالح مالكي وسائل الإنتاج، ومنها الأرض، ومعاينة كل متجاوز عليها. وكان الملك هو المالك الأكبر والأوسع للأرض.

٢. الموقف من العائلة وتنظيم شؤونها والعلاقات التي تنظم شؤون أفرادها.

٣. الموقف من المعابد والكهنة وملكية الملك والمعابد والكهنة، حيث سيطر عليها ووضعها تحت تصرف الملك.

في مختلف المواد التي أمكن قراءتها حتى الآن في ما عثر عليه من نسخ عديدة لهذا القانون، حيث ما تزال توجد فيها بعض الثغرات بسبب وجود فقرات تالفة، يجد الإنسان أن هناك مادة واحدة فقط تحكم باحتمال الموت، وليست حالة قطعية، وهي الرمي بالنهر للتيقن من صدق أو كذب أقوال المتهم، بسبب عجز المشرع عن وضع أسلوب آخر لاكتشاف الحقيقة أو الوصول إليها. كما توجد حالة واحدة يمارس فيها التعذيب الواضح من جانب المرأة السيدة التي تدعي أمّتها مساواتها بها، حيث يحق للسيدة دعك فاه الأمة بـ ١٠ كيلوغرام واحد من الملح. وهذه المادة العقابية تتضمن عملياً الحق في ممارسة التعذيب بسبب تجاوز الأمة لسيدتها المالكة لها. وهناك مادة أخرى يمكن أن تكون مماثلة، إذ إنها تالفة. أما المواد الأخرى فتعاقب بالغرامة المالية لا غير. إن مواد هذا القانون العقابية تشير إلى عدة حقائق مهمة، وهي:

- أن الملكية الفردية لم تكن واسعة في هذا العهد ولم تكن إشكاليات المجتمع قد استوجبت بروز مواد أكثر قسوة. فالتعذيب الذي نعرفه اليوم لم يكن موجوداً في أقدم حضارة معروفة لنا حتى الآن. خاصة وأن الملك هو الذي يمتلك النسبة العظمى من أرض العراق.

- وأن عقوبة الإعدام لم تكن منتشرة، بل اقتصر على حالة واحدة لم تتوضح تماماً من النص، اعتبر فيها النهر حكماً بين المدعي والمدعى عليه.

- وأن عقوبة الرمي بالنهر للتيقن من مدى صدق المدعى عليه تعبر عن سذاجة كبيرة في مستوى تفكير الإنسان حينذاك، إذ يترك للنهر أو الصدفة في الموت أو الخلاص من الموت، إن كان الشخص ماهراً في السباحة أو لا يجيدها أصلاً، خاصة وأن سكان العراق حينذاك كانوا يعيشون على ضفاف الأنهر خاصة وأن أغلب الطقوس الدينية حينذاك كانت ترتبط بالماء وتستوجب النزول إلى ماء النهر.
- إن التعذيب بالمفهوم السائد حالياً لم يكن معروفاً عند أسلافنا القدامى في العراق، إذ أن جل ما عرف فيه هو استخدام الملح لمعاقبة الفم الذي صدر عنه التجاوز عن الحدود الموضوعية والمسموح بها للأمة. وهي، مع ذلك، عقوبة قاسية بطبيعة الحال، وكانت كما يبدو كافية لذلك العهد. ولكن لا نمتلك ما يساعدنا على تأكيد استخدام القسوة كالإهانة والضرب أو التعذيب بأشكال أخرى في الممارسة العملية وليس عبر التشريع. ومما يمكن أن يؤكد احتمال وجود مثل هذه الممارسة الطريقة التي بدأ الحاكم أورنمو بها حكمه من حيث هيمنته على الأرض وتشديد الاستغلال على العاملين بهدف الحصول على أقصى ما يمكن من ثروة.
- لم يعرف هذا المجتمع القصاص مثل العين بالعين والسن بالسن، إذ أن عقوبة ارتكاب مخالفات واعتداءات، مثل التسبب بقطع أنف أو قطع رجل أو كسر سن رجلٍ آخر، كانت لا تقابل بالمثل، بل كان على الفاعل دفع غرامة مالية متباينة في مقدارها. وكان المشرع عقلانياً في ممارسة مثل هذه العقوبة.
- وأن أول تشريع عراقي معروف حتى الآن في تاريخ البشرية يشير إلى ممارسة المشرع لرؤية تجريدية مهمة جداً، إذ أن المشرع لا يفرض عقوبة على حالة بعينها، بل يضع صيغة نمطية لعقوبات محتملة ومتماثلة، بغض النظر عن مكان أو زمان وقوعها. وتجد هذه الحقيقة تعبيرها في استخدام المشرع كلمة "إذا" الشرطية في بداية كل مادة من هذا

القانون والقوانين اللاحقة أيضاً^{٣٧٨}. وهذه الرؤية التجريدية مرتبطة أيضاً بمستوى تطور معارف ووعي الإنسان وقدراته التجريدية في الرياضيات في هذا العهد من تطور العراق القديم.

ولا شك في أن هذا العهد عرف الصراعات والنزاعات بين الأفراد والجماعات وفي إطار الطبقة السائدة والحاكمة، ولكنها كانت فردية ومحدودة وغير خطيرة. ويمكن القول بأن العهود التي سبقت هذه الفترة ربما كانت خالية من تلك العقوبات أيضاً، أي عقوبة إلقاء المتهم بالنهر وعقوبة فرك فم الأمة بالملح، وهما عقوبتان فجتان وقاسيتان، ويقدر ما تعبر الأولى عن سداجة في فهم العدالة، تعبر الثانية عن روح انتقام. ويشير المشرع إلى أن هذه القوانين شرعت من قبل أورنمو وفقاً لإرادة إله مدينة أور "ننار"، وهو إله القمر، مع تمجيده للألهين أنو وانليل في مقدمة الشريعة^{٣٧٩}.

قانون لبت عشتار

صدر قانون لبت عشتار باللغة السومرية في الفترة الواقعة بين ١٩٣٤-١٩٢٣ ق.م، أي في فترة حكم الملك لبت عشتار، وهو خامس ملوك سلالة إيسن العيلامية السامية. حكمت هذه السلالة خلال الفترة الواقعة بين ٢٠١٧ - ١٧٩٤ ق.م في المنطقة التي كانت تدعى "تل إيشان البحيرات"، والتي تدعى اليوم عفك في العراق^{٣٨٠}.

لم يختلف هذا القانون عن القانون السابق في القضايا التي بحث فيها، ولكنه توسع في قنونة القضايا المطروحة وبحث في مسألة العبيد والعلاقات بين الأفراد في المعاملات المختلفة وقضايا العائلة والحياة الاقتصادية. تميز عنه بقضية أساسية، استناداً إلى ما وصل إلينا

٣٧٨ مهدي، فالح د. البحث عن جذور الدولة في الإسلام. في: مجلة النهج. العدد ٢٤/٢٠٠٠. مركز الأبحاث

والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. دمشق. ٢٠٠٠. ص ١٣.

٣٧٩ رشيد، فوزي د. الشرائع العراقية القديمة. وزارة الإعلام. بغداد. ١٩٧٣. ص ٤٧.

٣٨٠ وتسمى عفك باللغة العامية عفج.

من مواد هذا القانون، هي خلو هذا القانون من أي عقوبات جسدية ونفسية ضد الإنسان. فكل العقوبات التي ينزلها المشرع في المخالفين لبند القانون، سواء كانت مخالفتهم اقتصادية ومالية وتجارية، أم نزاعات شخصية واعتداءات من طرف على آخر، كانت غرامات مالية يتحملها الفرد، كما إنها لم تكن غرامات مالية قاسية عموماً. ويمكن الإدعاء، وفق ما لدينا من معلومات بأن هذا القانون قد تميز بنهج إنساني تربيوي بعيد عن التهديد والوعيد أو التعذيب أو الانتقام وفرض القصاص المماثل للمخالفة أو الجريمة، إن صح التعبير. حتى أن المشرع حاول أن يعتمد على التقاليد والمقولات الشعبية لتأصيل وتكريس السلوكية التي يراها مناسبة والتي اعتاد عليها الناس حين ذكر في إحدى مواد النص التالي: "٣١- ... الذي أعطاه إياه بعد موت أبيهم فأن الورثة يقسمون ضيعة أبيهم، ولكن ميراث الضيعة لا يقسم... إنهم "لا يطبخون كلمة أبيهم في الماء"^{٣٨١}. وتريد هذه المادة أن تقول أن الورثة يحترمون وصية أبيهم وينفذونها. وهذه المادة مماثلة لما ورد في قانون أشنونة. وتستوجب هنا الإشارة إلى مسألتين، وهما:

- تميز المشرع، الذي صاغ هذه المواد باسم الملك وأشرف على صياغتها ووافق عليها وتبناها وأعلنها باسم الآلهة، بالتواضع ومحاولته الاقتراب من الآلهة، واعتبر اختيار الآلهة له بمثابة تكليف بمهمة نشر العدل والحق في البلاد، حيث يشير إلى علاقته بالآلهين هما (أنو) و(إنليل)، وأن اختيارهما له جاء ليكون حاكماً راعياً عادلاً للبلاد ولقب نفسه بالملك الراعي والمتواضع لمدينة نفر، والمزارع الضليع لمدينة أور، الذي لم يتخل عن مدينة أريدو، والحاكم المناسب لمدينة الوركاء، ملك إيسن وملك سومر وأكاد^{٣٨٢}.

٣٨١ - دلو، برهان الدين. حضارة مصر والعراق. الفارابي. بيروت. ١٩٨٩. ص ٤١٨.

- الذنون، عبد الحكيم. تاريخ القانون في العراق. دار علاء الدين. دمشق. ١٩٩٣. ص ٨٤/٨٥.

٣٨٢ الذنون، عبد الحكيم. تاريخ القانون في العراق. مصدر سابق. ص ٧٩.

● وتميزت بلاده في فترة حكمه بالهدوء والنظام واستند إلى مبدأ التسامح ومعالجة المشكلات القائمة بعيداً عن العنف. وتميزت العلاقات العائلية بالاحترام، سواء كانت قائمة على الشرعية الزوجية، أي عقد الزواج، أم بدونها. ويبدو لمتتبع هذه القوانين أن الملك لبت عشتار في قانونه هذا كان متقدماً على من سبقه ومن تلاه من ملوك مشرعين للقوانين، كما أن المجتمع حينذاك أقر صيغة الزواج أو المعاشرة بين الرجل والمرأة دون عقد زواج. والظاهرة الأخيرة تنتشر اليوم في أوروبا على نطاق واسع، باعتبارها صيغة حديثة للعلاقة العائلية.

ويشير الدكتور فوزي رشيد إلى أن "قانون لبت عشتار كان بالتأكيد مدوناً على مسلة كبيرة وكانت مقامة في مكان يؤمه الناس كثيراً. وهذه الحقيقة يمكن استنتاجها مما ورد في مقدمة القانون وخاتمته"^{٣٨٣}.

لم يختلف الملك لبت عشتار عن باقي الملوك الذين دونوا القوانين حينذاك بتأكيدهم على أن هذا القانون وضع وفق إرادة الإله ويشير إلى مهمته التي أوكلها له الإله وما فعله في البلاد، حيث جاء في الخاتمة ما يلي: "استناداً إلى كلمة الإله "أوتو" الصادقة تسببت في أن تتمسك بلاد سومر وأكد بالدالة الحقبة، واستناداً إلى أمر الإله انليل "أنا لبت عشتار" ابن الأله انليل قد قضيت على البغضاء والعنف وعملت على إبراز العدالة والصدق وجلبت الخير للسومريين والأكديين ونشرت الرفاه في بلاد سومر وأكد وأقمت ... المسلة"^{٣٨٤}. وضعت شريعة الملك لبت عشتار وفق إرادة إله مدينة "أيسن" الإله "نن انسنا"، ولكنها وجدت في مقدمتها الإلهين أنو وأنليل أيضاً^{٣٨٥}.

٣٨٣ رشيد، فوزي د. الشرائع العراقية القديمة. مصدر سابق. ص ٣٨.

٣٨٤ المصدر السابق نفسه. ص ٤٦.

٣٨٥ المصدر السابق نفسه. ص ٤٧.

قانون أيشنونة

صدر قانون أشنونة في أعقاب تشريع القانون الأول بحوالي قرن واحد، أي في حدود ١٩٥٠ ق.م وقبل صدور شريعة حمورابي بقرنين تقريباً. وضع هذا القانون من قبل الملك بيلا-لاما، رابع ملوك أشنونا بهدف تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مملكته. وجاءت بتأثير ملموس من قانون أورنمو السومري وقانون لبت عشتار. وتضمن هذا القانون عقوبة جديدة لم يأخذ بها المشرع في مجتمعات الفترة السابقة ولم تنعكس في تشريعاتها، ونعني بها عقوبة القصاص، أي العين بالعين والسن بالسن. وفي ما عدا ذلك ركز المشرع عقوباته على الغرامات المالية بالنسبة للمخالفات الاقتصادية والمالية والنزاعات والاعتداءات الشخصية. واتسم هذا القانون بالوضوح والبساطة واستخدام عبارات شعبية ما تزال تمارس شعبياً في المجتمع العراقي كقوله "لا يطبخون كلمة أبيهم في الماء"، أي أنهم سيلتزمون بوصية أبيهم، دون أن يهددهم المشرع بعقوبة معينة لممارسة تقليد تنفيذ الوصية. وعلى العموم تضمن قانون أشنونة ثلاثة تغييرات ملموسة بالمقارنة مع قانون أورنمو الأول أو الأقدم، وبالتالي وجدت الفئة الحاكمة نفسها أمام حاجة لتشديد القانون الذي تعمل به لضمان مصالحها، وهي:

- تنامي ملموس في الملكية الخاصة واتساع دورها ومكانتها في المجتمع، ووجود أوضاع مالية أفضل للسكان عموماً مع وجود تمايز في الحالة الاقتصادية والاجتماعية للسكان
- بروز عقوبات بالموت لحالات أكثر من السابق، وشملت لأول مرة عقوبة الموت لمن يقتل شخصاً آخر. " فالمادة (٢٥) التي فرضت حكم القصاص بالموت على الشخص الذي يضع يده على زوجة رجل من الموالى أو على ابنه (بصفتهم رهينة)، وقام باحتجاز هذه الرهينة وحبسها في بيته، ومن ثم تسبب في موتها، اعتبر المشرع أن هذه

القضية هي قضية (قتل) ويجب الاقتصاص من الفاعل بنفس الجرم الذي كان قد بدأ به "٣٨٦"

- بروز حالات تشير إلى ممارسة العنف في ما بين أفراد المجتمع مثل عض الأنف أو الأذن التي لم ترد فيما سبق. ومع ذلك لم يمارس المشرع هنا عقوبة القصاص إلا في حالة واحدة، ولكنها كانت البداية لمواد أخرى في القوانين اللاحقة التي صدرت في العراق القديم، أي قاعدة العين بالعين والسن بالسن كما مورست فيما بعد، بل أعتمد الغرامات المالية، والتي لم تكن مرتفعة بسبب الأوضاع المعاشية فيها، ولم تكن تختلف كثيراً بهذا الصدد عن قانون أورنمو.

- ويعبر هذا القانون الجديد، بما وردت فيه من تشريعات وتنوع في العقوبات وتشديدها، عن حالة من التلاقح والتفاعل بين الحضارة السومرية وبين الحضارة الأكادية التي بدأت تنسرب إلى العراق وتهيمن على الحياة وتتجلى في التشريعات أيضاً. وهي كما يبدو لنا أنها مرحلة انتقالية تجلت في القانون اللاحق أيضاً، ثم اتخذت في قانون حمورابي صيغتها الأساسية ذات الطبيعة الردعية القاسية جداً. والتي تعبر بدورها عن التحولات التي حصلت في المجتمع العراقي القديم بين الحضارة السومرية والحضارة الأكادية، رغم أن الأخيرة لم تتخل عن كل التقاليد السومرية بل امتصتها وتمثلتها في تشريعاتها إلى حدود غير قليلة.

واشترك هذا القانون مع القانون الأول في تأكيد العلاقة القائمة بين الآلهة والملوك مشيراً إلى أن الحاكم أو الملك هو الذي تسلم القانون من الإله وهو الذي ينفذ إرادة الآلهة على الأرض وبين الناس، وأن مهمته هي السهر على تنفيذ تلك القوانين ورعاية مصالح الناس، كما يمجذ ذات الآلهة التي مجدتها القوانين التي سبقته.

٣٨٦ الذنون، عبد الحكيم. ترايخ القانون في العراق. دار علاء الدين. دمشق. ١٩٩٣. ص ٧٨.

قانون حمورابي

أما القانون الرابع الذي صدر في أعقاب قانون لبت عشتار بحدود قرن واحد أيضا فقد سمي بقانون أو شريعة حمورابي. ويتسم هذا القانون بخصائص جديدة تختلف كثيرا عن خصائص القوانين التي سبقته في جوانب عديدة. وهي ناتجة عن التغيرات النسبية المهمة التي طرأت على نظام الحكم وعلى الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في فترة حكم هذه السلالة، وخاصة في سنوات حكم حمورابي، إذ تميزت هذه الفترة بالخصائص التالية:

- الدولة الجديدة هي دولة الأكديين، وهم قوم يختلفون عن السومريين في تقالديهم وعاداتهم وتراثهم والحضارة التي جلبوها معهم إلى بلاد وادي الرافدين، رغم أنهم لم يتنكروا للحضارة السومرية، بل زاوجوا بين حضارتهم وحضارة السومريين، سكان البلاد الأصليين أو الذين سبقوهم في العيش في هذه المنطقة. والتشريع خير معبر عن هذا التمايز بين الحضارتين رغم التشابك بينهما.

- اتساع رقعة الامبراطورية البابلية الجديدة التي تم تأسيسها في مطلع القرن التاسع عشر قبل الميلاد ومن قبل مؤسسها الأول سومو - أبو، رغم الصراعات والنزاعات الشديدة التي عرفتتها تلك الفترة بين دويلات المدن.

- نمو المركزية في هذه الدولة وتعزيز مركز الملك على حساب السلطات الإدارية للملوك التابعين لها في المدن المجاورة بعد أن استولى حمورابي على مدينة لارسا، وقبل ذلك على مدينتي أوروك وإيسن.

- تنامي سلطة الملك واستبداده وهيمنته المطلقة على سلطة المعبد والكهنة والمجتمع، رغم الصراعات التي استمرت قائمة بينهما، إذ اعتبر حمورابي نفسه الوسيط المباشر بين الآلهة والمجتمع، وسعى جاهداً إلى تقليص سلطة وتأثير المعبد والكهنة على المجتمع والدولة وقراراتها ومواردها لصالحه. وقد حقق حمورابي نجاحات ملموسة في هذا الصدد، إلا أنه لم يكن في مقدوره تجاوز الواقع القائم وموازن القوى لإلغاء دور المعبد والكهنة بأي حال، إذ كانت سلطته بالأساس تستند إلى المعبد والكهنة أساساً.

- حصول تطور ونمو اقتصادي في بابل ساهم في خلق انتعاش وتنوع وتوسع وتعدد العمليات الاقتصادية والمالية والتجارية ونشوء إشكاليات جديدة في المجتمع البابلي العبودي القديم، وكذلك في علاقة الدولة مع المدن المجاورة والتابعة ومجتمعاتها وألقتها والكهنة فيها“

- ساهم التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الذي شهدته الدولة والمجتمع البابليين في توسيع قاعدة وحجم الملكية الخاصة للأرض الزراعية وبعض وسائل الإنتاج الأخرى وتزايد عدد العبيد العاملين في أرض الإقطاعي واتساع رقعة الأرض التي في حوزة مالكي الأراضي، كالمملك والمعبد وغيرهم، وتنامي ثروة الأغنياء، وتعاضل ثروة الملك والمعبد والكهنة بشكل خاص، إضافة إلى نمو ملموس في تقسيم العمل الاجتماعي الذي ارتبط بتطور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وفي مقابل ذلك، ورغم التحسن العام في الأوضاع الاقتصادية، استمرت غالبية أفراد المجتمع تعيش في وضع غير ملائم وصعب معاشياً مع تفاقم حالة التمايز بين الأغنياء والفقراء، بين المجموعة التي أثرت، بما فيها الملك والمعابد والكهنة والتجار وأصحاب الأموال، في مقابل فقر وعدد الفلاحين الفقراء، إضافة إلى تزايد عدد العبيد بسبب الحروب التي خاضها حمورابي والانتصارات التي حققها على المدن المجاورة وكثرة الأسرى الذين سقطوا في أيدي هذه الدولة الجديدة وتحولوا إلى عبيد يعملون لمصلحة الملك والمعبد والسادة المالكين.

في ضوء هذه الوقائع التي اقترنت بتهديدات مستمرة للدولة البابلية الموحدة جعلت حمورابي يعمد إلى صياغة أو الإشراف على وضع وصياغة القانون الجديد للدولة البابلية المترامية الأطراف، مستفيداً من القوانين والتراكم التشريعي السابق، ولكنه مضيفاً إليه الكثير من التشريعات الجديدة، التي افترض هو والفئة الحاكمة، إذ أنها تستجيب لمصالحهما المشتركة وتضمن حمايتهما وحماية ملكيتهما الخاصة، أي أنها كانت تتناغم مع التطور الجاري حينذاك في الملكية الخاصة والتقسيم الاجتماعي للعمل وحاجات المجتمع وتطوره الاقتصادي ووعي الطبقة الحاكمة بمصالحها الاقتصادية وتوسع الدولة البابلية.

فما هي الخصائص الجديدة لهذا التشريع في ما يخص موضوع سياسة الاستبداد واستخدام العنف وممارسة القسوة والتعذيب إزاء المجتمع في الدولة البابلية؟

إن دراسة قانون حمورابي تضع الباحث أمام مجموعة من الخصائص المميزة التي لم تتوفر في القوانين السابقة والتي تعبر عن أوضاع جديدة قائمة في البلاد والتي يمكن الإشارة إليها بشكل مكثف فيما يلي:

- إن الفلسفة التي استندت إليها تشريعات حمورابي تبلورت في تكريس الحق الإلهي المطلق الممنوح من الآلهة إلى الملك ليحكم بموجبه المجتمع البابلي، فهو الوسيط بين الآلهة والشعب، أو بين السماء والأرض، فهو مرقد ابن السماء ومرة أخرى ابن الأرض. وبهذا كرس "العلاقة العضوية" بين الأطراف الثلاثة: الآلهة والحاكم والمجتمع. فالحاكم هو المختار من الآلهة لحكم البلاد والمجتمع، ويمجد نفسه بطريقة تشير إلى شعوره بالعظمة والعلو بطريقة غير مسبقة، كما ورد في مقدمة القانون. فالمقدمة تشير مثلاً إلى ما يلي: "٥- البذرة العتيدة للملكية... الملك القوي... شمس بابل الذي يجعل الضوء يندفع فوق أراضي سومر وأكد، الملك الذي أخضع أنحاء المعمورة الأربعة... أنا محبوب إينانا. حين أرسلني مردوك لأقود الشعب في طريق الحق. ولأدير البلاد. وضعت أسس القانون والعدالة في لغة الأرض. مستهدفاً صالح الشعب. في ذلك الوقت. قررت: القانون"^{٣٨٧}.

- وعبر هذا التكريس للعلاقة بالآلهة سعى الحاكم إلى فرض قوانينه وأوامره على المجتمع وعزز معها سلطة الحاكم إزاء المعبد والكهنة والمجتمع، فهو الحاكم المطلق الذي تتجسد فيه سلطة الآلهة المطلقة، أي عملياً ما نطلق عليها اليوم بالسلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. ورغم إنها كانت موجودة قبل ذلك أيضاً، ولكنها لم تكن بهذا الوضوح التشريعي. فالملك حمورابي محبوب الآلهة وحاكمها العادل على

٣٨٧ دلو، برهان الدين. حضارة مصر والعراق. مصدر سابق. ص ٤٢٢.

الأرض وراعي المعبد وحامي المجتمع وهو القادر على تحقيق مصالح الرعية، وعلى الرعية كلها أن تعبر عن حبه لها واحترامها لشريعته والتزامها بتنفيذ بنودها وإطاعة أوامره في الحرب والسلم.

- إنه تشريع واسع يشمل مجمل القضايا الاقتصادية والاجتماعية والدينية والسياسية والعلاقات الداخلية للدولة البابلية بالمقارنة مع جميع القوانين التي سبقته والتي وصلت إلينا حتى الآن.

- وفيه تقديس وحماية للملكية الفردية وملكية العائلة في آن واحد، إضافة إلى ملكية المعبد والملك.

- وفيه تمييز في إنزال العقوبات بحق المخالفين للقوانين أو مرتكبي الجنب في ما بين الكهنة والسادة والمواطنين الاعتياديين والعبيد.

- ولكنها تتضمن أيضا مجموعة من العقوبات التي لم ترد في القوانين السابقة، كما أنها لم تمارس مجتمعيا قبل ذلك، إذ لو كانت موجودة لانعكست بطريقة ما في صياغة القوانين السارية حينذاك. وهذه المجموعة الجديدة من العقوبات ترقى إلى مستوى التعذيب الجسدي والنفسي والإهانة المباشرة والموجعة لكرامة الإنسان. فهي إلى جانب أحكام الموت بطرق جديدة غير معهودة في القوانين السابقة، ولم تعرفها مجتمعات ودويلات المدن العراقية السابقة أو حتى الدولة المركزية التي أقيمت في فترة السومريين والأكديين في العراق قبل ذلك، تتضمن ولأول مرة عقوبات التعذيب ضد الإنسان وعقوبات القصاص المماثل للمخالفة التي وقعت من شخص على آخر، سواء أكان ذلك بالنسبة للمعاملات الاقتصادية والمالية والتجارية أم بالنسبة للمخالفات العائلية والاجتماعية والسياسية المختلفة. فهي تشمل عقوبة القتل والإجلاس على القازوق حتى الموت، وعقوبة الحرق بالقاء المعاقب في النار، أو عقوبة القتل وحشره بالصدع الذي أحدثه في المنزل وسده عليه، أو قتل المخالف وتعليقه على باب بيته، والرمي في النهر، والدمغ بميسم الإماء أو العبودية، وعقوبة قلع العينين، وقطع اللسان، وقطع ثدي

المرأة، وجذع الأنف، وصلم الأذن، وقطع اليد، وكسر العظم، أو السن، والجلد، وقص نصف شعر الرأس وعقوبة الجلد^{٣٨٨}، وفرض القيام بأعمال السخرة في أملاك الملك، إضافة إلى تطبيق مبدأ القصاص، أي "العين بالعين والسن بالسن". ومن العقوبات القاسية جداً تلك التي كانت توقعها القوانين بالأولاد المتبنيين، في حالة إخلالهم بشروط التبني، فإذا رفض أبوة متبنيه يعلم جبينه ويبيع في سوق النخاسة^{٣٨٩}.

ويمكن اعتبار قانون حمورابي الأساس الذي استندت إليه الكثير من القوانين التي صدرت فيما بعد أو التي تضمنتها "الكتب السماوية" ومنها بشكل خاص العهد القديم (التوراة) وكذا القرآن، في مختلف المسائل، ومنها تلك العقوبات ذات المضامين التعذيبية وذات الوجهة السادية، التي تهدف إلى إهانة كرامة الإنسان وتشويه جسده ووضعه النفسي واسقاط معنوياته كإنسان، وإنزال القصاص المماثل للمخالفة، أو حتى العقوبات الخاصة بقضايا الملكية والعبيد وغيرها.

ويستطيع الإنسان أن يلاحظ بما لا يقبل الشك بأن هذه العقوبات القاسية لم تنزل من السماء بل وضعت من قبل الفئة الحاكمة بقيادة الملك حمورابي لتأمين عدة أهداف جوهرية:

- تكريس فكرة أن الملك هو الممثل الفعلي والوسيط بين الإله والإنسان أو المجتمع، وأحكام الملك، وهي أحكام الألهة، تعتبر مطلقة وقطعية ولا مرد لها وتشترط الخضوع الكامل لها.

٣٨٨ ملاحظة: أود جلب انتباه القارئ والقارئ إلى ضرورة المقارنة هنا بين القوانين التي أصدرها حمورابي حول أحكام الإعدام بحق المخالفين، وبين القوانين والممارسات التي أصدرها وافتها أجهزة النظام الاستبدادي في العراق بعد ما يقرب من ٣٧ قرناً، وهي ليست متقاربة في المضمون فحسب، بل وعدد المواد في شريعة حموراب وعدد القوانين الخاصة بحكم الموت أيضاً. ك. حبيب.

٣٨٩ الهاشمي، رضا جواد. القانون والأحوال الشخصية. في حضارة العراق. الجزء الثاني. مصدر سابق.

- تكريس وتعزيز سلطة الملك وهيمنته التامة على المجتمع وتجنب احتمالات الإخلال" بها من خلال الكهنة أو الناس ومنهم العبيد أيضاً، وبالتالي، تكريس الاستبداد الفردي والحكم المطلق، أي تكريس فكرة الملك المستبد المطلق والمسؤول عن كل شيء والذي بيده يمسك زمام السلطة التشريعية والتنفيذية والإدارية والقضائية، ويتحكم بمصائر الناس وفق الشريعة التي قدمت له من إله الشمس والتي شرعت وفق إرادة الإله مردوخ إله مدينة بابل.
 - سيادة علاقات الإنتاج العبودي في الدولة البابلية في تلك الحقبة الزمنية وتكريس التراتبية الاجتماعية واعتبارها تعبر عن إرادة الإله التي تجلت في التباين في أحكام القانون إزاء المخالفات المتماثلة من أفراد ينتمون إلى فئات اجتماعية مختلفة.
 - حماية الملكية الخاصة ومصالح الملك والكهنة والأثرياء في المجتمع من غضب الفلاحين والعمال الفقراء، خاصة وأن التناقضات الاجتماعية والنزاعات كانت في تفاقم بسبب الفجوة في مستوى المعيشة والاستغلال والاضطهاد، واتخذت أبعاداً جديدة لا في مركز الدولة فحسب، بل وفي أطرافها والمدن التابعة لها أيضاً.
 - ضمان الحصول على جيش جرار في حالات الضرورة للمشاركة في عمليات الغزو والحروب وزيادة ثروة الملك والفئات العسكرية والميسورة.
 - ويفترض أن نفس مفهوم العدالة الذي يرد في قوانين تلك الفترة استناداً إلى القوانين الصادرة عن الملك أو الفئة الحاكمة، إذ أن الملك كان يقصد بالعدالة تكريس واقع التمايز القائم في المجتمع وليس ضده، وأن أي خرق لذلك التمايز "وهو تمايز غير عادل"، يعتبر تجاوزاً على القانون ويعاقب عليه المخالف. فمفهوم العدالة هنا طبقي أو فئوي ونسبي بالارتباط مع الواقع القائم أو العلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمع والقوانين المحددة لها.
- تشير المعلومات المتوفرة عن العراق القديم إلى أن المنافسة بين أفراد عائلة الملك للحصول على المراكز أو الصراع بين الأمراء لتولي التاج كانت كثيرة وكانت تتسبب في

قلق الملوك وسعيهم لمعرفة من يقف وراء ما يحاك من مؤامرات ضد الملك. ولم تبرز في الشرائع التي سبقت شريعة حمورابي أية إشارة إلى وجود عقوبات لمن يلقي القبض عليه متآمراً ضد الملك. وفي شريعة حموراب وجدت مادة واحدة هي المادة ١٠٩ ضمن المواد التي يطلق عليها بمجموعة مواد ساقية الخمر أو صاحبة الخمارة. نصت المادة على ما يلي:

المادة (١٠٩) "إذا تجمع محتالون (مجرمون) في بيت بائعة الخمر ولم تلق القبض على هؤلاء المحتالين ولم تقدمهم إلى القصر، فأن بائعة الخمر هذه تعدم^{٣٩٠}.

قرأ الدكتور سامي سعيد الأحمد هذا النص على النحو التالي: "يظهر أن معارضة السلطة كانت خلال هذه الفترة جريمة كبرى فنصت المادة ١٠٩ من شريعة حمورابي على إعدام صاحبة حانة الخمر التي لم تخبر باجتماع المتآمرين على الدولة في حانتها ولم تلق القبض عليهم. ونقرأ في نصوص فأل من هذا العصر ما يلي (وريث للملك سوف يقتل والده ويجلس على العرش) و(الوزير سوف يجلس على عرش سيده) و(وجيه سوف يقتل الملك) و(الملك سوف يطرد ولكنه سوف يصبح قوياً مرة ثانية في البلاد) الخ التي تدل على قلق الملوك وكثرة ما حدث من حركات خلع وتآمر عليهم^{٣٩١}.

٣٩٠ رشيد، فوزي د. الشرائع العراقية القديمة. مصدر سابق. ص ١٠٧. جاء في مصدر ترجمة أخرى لشريعة حمورابي استبدلت كلمة "محتالون" ب "متشردون" فالنص المترجم يقول "إذا تجمهر بعض المتشردين في حانة بائعة الخمر ولم تقبض عليهم ولم تأخذهم إلى القصر فإنها تقتل". راجع دلو، برهان الدين. حضارة مصر والعراق. مصدر سابق. ص ٤٣٠. ويبدو لي أن النص الأول هو الأكثر دقة.

٣٩١ الأحمد، سامي سعيد د. الإدارة ونظام الحكمز العراق القديم. في كتاب حضارة العراق في ١٣ جزء. الجزء الثاني. دار الجيل. بيروت. بغداد. ١٩٨٥. ص ٢٤.

اللوائح الآشورية

وإذا انتقلنا إلى قوانين الدولة الآشورية فسنجدها في ألواح بلغ تعدادها أحد عشر لائحة تتضمن الحقوق المختلفة التي عالجتها شريعة حمورابي أيضاً، ولكنها أضافت إليها في مجال الاستبداد والتعذيب صوراً جديدة لم نجدها في شريعة حمورابي. وهو تعبير آخر عن اتجاهات تطور الملكية والحكم ومشكلات المجتمع التي كانت تدفع بالحكام إلى ضمان مصالحهم وهيمنتهم وفرض المزيد من العقوبات وتنويعها، وخاصة تلك التي تمارس تعذيباً جسدياً ونفسياً على الناس، إنها تعبر عن ممارسة أساليب العنف السلطوية التي برزت في عهد الدولة البابلية وأجبرت الناس على مواجهتها بأساليب مقاربة لها، ثم تطورت هذه الأساليب في الدولة الآشورية ومن ثم في الدولة الكلدية فيما بعد.

أخذ مشرع اللوائح القانونية الآشورية بكل العقوبات، بما فيها العقوبات ذات الطبيعة التعذيبية المغالية، التي وضعها الحكام الأسلاف في الدولة السومرية على قلتها، وفي الدولة الأكديّة البابلية، ولكنه أضاف إليها مجموعة أخرى لم تكن معروفة في العراق في الفترة التي سبقت الدولة الأكديّة أو العراق البابلي، أي أن بعضها لم يعرفه أو يمارسه الحكام البابليون. نورد هنا أمثلة على ذلك: قطع أحد الأصابع، سحب الشفة السفلى للمخالف بواسطة حد سلاح بلطة وقطعها، الأخصاء، ثقب الأذنين وربطهما بالخيط وعقده عند ظهره، قلع الشعر وتشويه الأذنين بثقبهما، إجلّاس المرأة على خازوق حتى الموت وعدم دفنها. وجميع هذه العقوبات تأتي في باب المشكلات الاجتماعية والعائلية، وبضمنها المخالفات الجنسية. أما في الحقل الاقتصادي فكانت العقوبات في الغالب الأعم عقوبات مالية وجلد للمخالف أو فرض العمل بالسخرة عند الملك ولفترات متباينة. ويشمل هذا تلك العقوبات التي ينزلها القانون بالعبيد.

تميزت الدولة الآشورية بسعة المناطق التي تحت سيطرتها وبتقدمها في التقنيات العسكرية والتخطيط للمعارك وتطوير الأسلحة وخوض المزيد من الحروب في سبيل الهيمنة على مناطق وشعوب ودويلات مدن أخرى، وعرفت في الوقت نفسه تطوراً ملموساً في

أسواقها التجارية وعلاقاتها الداخلية والخارجية وتنامي المشكلات الاجتماعية والاقتصادية وواقع التمايز الاجتماعي، وتنامي عمليات القرصنة على الطرق وبروز مشكلات مع الدول المجاورة، وجدت نفسها أمام حاجة ماسة إلى وضع القوانين التي تحافظ على الدولة ومصالحها ومصالح القوى المهيمنة فيها، وخاصة العائلة المالكة والحاشية والقواد العسكريين والأثرياء. ولكنها بالغت في تلك العقوبات التي أصبحت، كما هو حال الدولة البابلية، تشريعات جائرة وغير عادلة غير إنسانية، إذ تحمل الكثير من الشراسة الحكومية التي كان لا بد لها أن تتجلى مرة أخرى في سلوك الأفراد الذين يواجهون مثل هذه العقوبات الحكومية. إن أساليب الاستبداد والعنف والتعذيب التي مارستها دويلات المدن أو الدولة المركزية بعد توحيدها في فترات مختلفة من تاريخ العراق القديم، ارتبطت عضويًا بعدة حقائق مهمة، هي:

- ظهور وتطور الملكية الخاصة ووجود الأسرى العبيد وما اقترن بذلك من تكون دويلات المدن وحماية تلك الدويلات والملكية الخاصة ومصالح رئاسة العشيرة أو القبيلة الواحدة وإخضاع العبيد واستغلالهم لصالح الملك والمعابد والكهنة وما إلى ذلك. يشير الأستاذ الألماني المتخصص بآثار منطقة الشرق الأوسط بارتيل هرودا إلى "أن العبيد في مجتمعات العراق القديم، وكانوا يشكلون الطبقة الدينية في المجتمع، وكان أغلبهم من أسرى الحروب أو مهجرين قسراً أو مطرودين من مناطق سكانهم أو ممن عجزوا عن دفع ديون كانت بذمتهم، لم يلعبوا دوراً كبيراً في هذه المجتمعات، كما لم تتعامل هذه المجتمعات بتجارة العبيد. وكانت افئات الاجتماعية المختلفة لا تمتلك عبيداً في ما عدا فئة النبلاء والتجار الأغنياء وبحدود معينة. وكانوا يعاملون عموماً على أنهم خدم السيد لا أكثر"^{٣٩٢}.

392 Hrouda· Barthel Prof. Dr. Mesopotamien-Die antiken Kulturen zwischen Europhrat und Tigris. Verlag C. H. Beck. München. 1997. S. 65.

- ممارسة حكام العراق لأساليب ووسائل استبدادية وتعذيبية ولجت العراق من مناطق أخرى عبر النازحين الجدد إليها وعبر العلاقات التي كانت تنشأ بينها وبين جيرانها من القبائل والدول، علما بأن أسباب ظهور الاستبداد والعنف والتعذيب عندها لا يختلف في أسبابه ومظاهره عن تلك التي عرفها العراق أيضاً.
- تشكلت أساليب الاستبداد والعنف والتعذيب عبر التطور والتراكم التشريعي في الدولة والمجتمع، خاصة وأن القضايا المحلية لم تكن وحدها العامل المؤثر، بل العوامل الخارجية أيضاً، ولكنها كانت تأتي بالدرجة الثانية، إذ أن الأساس هو العوامل الداخلية والتحولت التي كانت تجري في مضامين المقولات التي اشرنا إليها سابقا وفي العلاقة بين السلطة والمجتمع، وبين الدولة والسلطة والدين والمجتمع، وبين الأغنياء مالكي وسائل الإنتاج والأموال وبين المنتجين من العبيد وغير العبيد والفقراء حينذاك.
- إن أوضاعاً اجتماعية نشأت في هذه الدولة أجبرت المجتمع على ممارسة أشكال مختلفة من النضال للتخلص من تلك الأوضاع، منها مثلاً الانتفاض ضدها أو مساندة محاولات انقلابية ضد الحاكم من جانب معارضيه، أو التصدي لها بأساليب فردية أو التحايل عليها، مما ساهمت بدفع الحكام، ومنهم حمورابي، إلى التفكير بوضع قوانين شديدة وقاسية في عقوباتها من أجل منع وردع أي تجاوز على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج أو التعرض للفئات الحاكمة والغنية في المجتمع أو الانتفاض ضد المستغلين وبشاعة تعاملهم مع العبيد والفئات الأخرى في المجتمع أو التناول على المعبد وكهننته.
- وباختصار كان الملك أو الحاكم يرى نفسه الوجه الثاني للعملة، أما الوجه الأول لها فهو الإله أو الدين، وبالتالي فالخضوع لهما من جانب المجتمع واجب مقدس لا يمكن ولا يجوز مخالفتهما، فهما أساس الملك وقاعدة السلطة الثابتة. وعبر عن هذه الرؤية كتاب أردشير خير تعبير حيث جاء فيه قوله: "يجب عليك أن تعلم أن الملك والدين أخوان

توأمان أحدهما يستند إلى الآخر، فالدين أساس المملكة والملك حارس الدين، وبالنتيجة فإن من ليس له حارس مفقود، ليس له أساس مهدوم^{٣٩٣}.

إن متابعة تطور المجتمعات العراقية القديمة عبر القوانين المنظمة للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية تؤكد بأن السلالات المبكرة التي عاشت في العراق، ومنها السلالات السومرية والأكدية لم تعرف صيغ التعامل الاستبدادي والقسوة والجور في العلاقات العائلية أو في إطار العشيرة في فترة المشاعية البدائية أو حتى في مرحلة التحول إلى المجتمع العبودي. وكانت حالات الدفاع عن الأرض أو مواجهة الغزو الخارجي على قبيلة من قبل قبيلة أخرى كانت تواجه بالدفاع والاقنتال المتبادل. وكان الأسرى يتحولون إلى عبيد يعملون مع بقية الفلاحين في الأرض العائدة للقبيلة المنتصرة. إلا أن التحولات التي جرت في تقسيم العمل الاجتماعي وبروز فائض الإنتاج ومن ثم نشوء الملكية الفردية لوسائل الإنتاج ومنها الأرض، والإنتاج، افترض نشوء قواعد وقوانين جديدة تحكم تلك العلاقات وتنظمها. وفي الفترات الأولى كما رأينا لم تكن القوانين قاسية بل اعتيادية ومحاولة لمعالجة المشكلات بطرق اعتيادية بضمنها الغرامات العينية. ولكن تطور دولة المدينة ونشوء ملكيات كبيرة، بما فيها ملكية الملك والمعبد والقادة قد دفعت باتجاه تشديد القوانين دفاعاً عن تلك الملكيات وحماية لمصالح الفئات المالكة وانعكست في ظواهر الاستبداد والقسوة في العقوبات. وهي عملية تطور لم يعرفها العراق وحده، بل عرفتها جميع شعوب العالم تقريباً في تطورها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. ومن هنا لا يمكن الادعاء بأن المجتمع العراقي متفرداً بممارسة الاستبداد والعنف والقسوة في حياته العامة وفي ما بين أفراده أو إزاء الآخرين، بل هي مرتبطة بطبيعة علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع من حيث الإنتاج وتوزيع الثروة ودور السلطة السياسية في التعامل مع مختلف فئات المجتمع.

٣٩٣ مهدي، فالح د. البحث عن جذور الدولة في الإسلام. مصدر سابق. ص ٣٨.

الفصل السابع

الاستبداد في العهدين الأموي والعباسي

شهد العراق عبر تاريخه الطويل دويلات المدن المستقلة بعضها عن البعض الآخر، سواء أكان ذلك في العهود التي سبقت العهد السومري، وهي غير معروفة لنا تماماً، أم في العهد السومري، ثم نشوء الدولة المركزية التي خضعت لها العديد من دويلات المدن في وادي الرافدين. وخضعت بلاد ما بين النهرين في فترات أخرى لاحتلال خارجي استمر عدة قرون في أعقاب سقوط الدولة الكلدية، أي في عهد الساسانيين الفرس. وتميز الحكم خلال تلك العهود بثلاث سمات أساسية، وهي:

أولاً: الطابع الفردي الاستبدادي للحكم.

ثانياً: التحالف بين الملك وكهنة المعابد، رغم نشوء بعض الصراعات بين المؤسسة الملكية والمؤسسة الكهنية، إلا أن العلاقات بينهما كانت باستمرار تنبثق من رغبتهما المشتركة في مواجهة القوى الأخرى الداخلية والخارجية دفاعاً عن مصالحهما المشتركة، والتي قادت بدورها إلى أن يمنح الكهنة الملك وضعاً خاصاً، إذ قدم على أن نصفه من الآلهة ونصفه الآخر من البشر. وترتب على ذلك الكثير من الحقوق والواجبات لصالح الملك ومن خلاله لصالح كبار كهنة المعابد.

ثالثاً: تحمّل دويلات المدن ومن ثم الدولة المركزية مسؤولية النهوض بجملة من

المهام العامة

الاستبداد في دويلات المدن ناشئ عن طبيعة العلاقات القائمة في العشيرة أو القبيلة الواحدة، حيث يكون رئيسها هو المسؤول عن عشيرته في تنظيم أمورها أو في إقرار غزواتها وحروبها أو في توزيع الغنائم والأسرى وما إلى ذلك. فالنظام العشائري يستند كما في حالة الدولة إلى تنظيم اجتماعي ويعتمد على نوع من المؤسسات الخاصة بالعشيرة، ابتداءً من الزعيم ومروراً بالأفراد من الرجال الذين يشكلون جيش المحاربين أو القوة الضاربة والمدافعة عن العشيرة، وبمجلس العشيرة وبالقوانين والأعراف المنظمة لحياة ونشاط وعلاقات القبيلة أو العشيرة وانتهاءً بالعائلة أو البيت، ويتكون مجلس العشيرة مجموعة من كبار السن وأصحاب التجربة والحكمة في العشيرة. ومع تطور تلك الدولة والملكية وتشعب علاقاتها أخذ حاكم المدينة أو أميرها أو فيما بعد ملكها عن رئيس العشيرة وظيفته في دويلة المدن أو الدولة المركزية مع فارق أساسي هو أن رئيس العشيرة لم يكن قبل ذلك سوى أحد أفراد المجتمع أو البشر، أي أحد أفرادها الأكثر بروزاً وتميزاً في الكفاءات، في حين أصبح فيما بعد يمثل الآلهة، ثم أصبح يجسد في ذاته نصفه الأفضل الناشئ عن الآلهة، أما نصف الثاني فكان من البشر. ومنحه هذا التكوين الجديد القيام بصلة الوصل المباشرة بين الآلهة في السماء وبين البشر على الأرض، أي أنه أصبح وكيل الآلهة أو المعبر عنها. وعلى امتداد القرون الطويلة من العراق القديم اقترن اسم رئيس العشيرة أو حاكمها أو الملك عليها بشكل وثيق بالدين وبالمعبد وكبار كهنة المعبد. وتطورت هذه العلاقة في ذهن الحكام وعلى أرض الواقع بطريقة تبدو اليوم بسيطة، ولكنها في الوقت نفسه كانت بالغة التعقيد، إذ أصبح الحاكم أو الملك يقدم نفسه أو تقدمه الكهنة للمجتمع وللمجتمعات القريبة منه على أنه الحاكم الذي يمارس الحكم باسم الآلهة، حيث يتسلم تعاليمه وأحكامه وقراراته ودستور البلاد منها، ثم في فترة لاحقة تطور هذا الوضع فأصبح الحاكم أو الملك يُقدم للمجتمع من جانب كهنة المعبد على أن نصفه من صنف الآلهة ونصفه الآخر من صنف البشر. وفي هذا التطور الجديد اختلف الحاكم عن الإنسان الاعتيادي باعتباره نصف إله ونصف إنسان. وفي هذه النقطة ومنذ تلك اللحظة بدأ مركز الحاكم أو الملك يتخذ سمة جديدة هي العصمة عن الخطأ وأنه أعلى وأرقى من البشر،

وبالتالي، فإن ما يطرحه الملك مقدم إليه من الآلهة التي لا يمكن تغييره بسبب طبيعة المنطقة وتطورها التاريخي، منها على سبيل المثال لا الحصر، قضايا الري وإقامة السدود والجسور... الخ، إضافة إلى مهمات الدولة الأخرى، بما فيها حفظ الأمن وتطبيق القوانين المقررة.

كان أو تغيير إرادة الآلهة، أنه ثابت وعلى البشر أو الرعية تنفيذ ما يرد من الآلهة عبر الملوك. وفي ضوء هذه العلاقة بين الملك والإله، أو بين الملك والدين بدأت الكهنة، ومعها الملك، ينسجون عملية الاستبداد في المجتمع. وكانت علاقة الملك بالدين والكهنة من جهة، وعلاقة الملك والكهنة بالاستبداد من جهة أخرى، تعبران عن وظيفة اقتصادية - اجتماعية وسياسية نحو الداخل أولاً، وعن وظيفة سياسية واقتصادية نحو الخارج ثانياً. إذ كان مطلوب منهما مجموعة من الأغراض نشير إلى أهمها فيما يلي:

- الحفاظ على مصالح الملك وعائلته وعلى مصالح الكهنة والمعبد ومصالح كل المرتبطين بالمؤسستين والمتحالفين معهما
 - تأمين الطاعة في المجتمع للملك في أداء مهماته على الصعيدين الداخلي والخارجي، أي إزاء الدويلات أو الدول المجاورة في فترات السلم أو الحرب. ويشمل هذا التعبئة للغزو أو الحرب أو من أجل الدفاع عن الدولة وتأمين المشاركة فيها
 - ضمان تنفيذ التشريعات التي وضعها الملك وكهنته في المجالات الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية والدينية وواجبات الفرد وحقوقه، إضافة إلى حفظ الأمن والدفاع عن البلاد.
- وكان التحالف بين الملك وكهنته ينهض على قاعدتين أساسيتين هما: حاجة كل منهما للآخر بحكم تأثير الدين على فكر الناس وعاداتهم وتقاليدهم التي تطورت عبر الأجيال، والمصالح المشتركة التي كانت تربط بينهما. وكان الملك عندما ترتبط به صفة نصف إله ونصف إنسان يضع نفسه فوق الكهنة ويعبر عن كونه الوسيط بين الآلهة والناس أو حتى بين الآلهة والكهنة. ويبرز في هذا النقطة مسعى الملوك إلى إضعاف دور وسلطة الكهنة في مقابل دور وسلطة الملك، ولكنها في الوقت نفسه كانت تعني تعزيزاً لسلطة الملك وتأثيره

وتأثير الدين على الناس، وبالتالي، زيادة تأثير الكهنة والمعبد ودورهما في حياة الناس. ولم تكن علاقة الملك بالكهنة جيدة باستمرار، بل كانت تتعرض للتناقضات في المصالح والصراعات ونشوء النزاعات. وكثيراً ما تأمر الكهنة ضد الملوك لإزاحتهم بسبب مواقفهم إزاء الكهنة أو المعبد، أي بسبب توزيع السلطات والمهام والمصالح المالية والعبيد. ولم يكن الملك في وظيفته يعبر عن مصالح الكهنة وحدهم، بل كان يعبر أيضاً عن مصالح عائلته والمجموعة المحيطة به من غير الكهنة أيضاً، وخاصة قادته العسكريين. كما أن بعضهم كان يشعر بالتزامات معينة إزاء المجتمع بسبب مركزه. وكل هذه العوامل كانت من بين الأسباب التي لعبت دورها في إبقاء التحالف قائماً بين الفئات، أو أنه لعبت دوراً مهماً في الاختلاف والتناقض والصراع أو حتى في النزاعات الداخلية، وأحياناً في وقوع انقلابات على الملوك أو إزاحة كهنة وتنصيب غيرهم، أو حتى تغيير الآلهة (أو) وتبني آلهة أخرى. وكان الاستبداد لا يعني بالضرورة المظالم وحدها، إذ كان يعني أيضاً في كل الأحوال فرض رأي الملك، ومع الكهنة على المجتمع. وكان مثل هذا الموقف يقود بدوره إلى المظالم السياسية والاقتصادية والاجتماعية واللعب بمصائر الأفراد والمجتمع والدولة أو الدولة ذاتها بحكم حجم وأهمية وخطورة القرار الذي يتخذه ويفرضه الحاكم المستبد على الدولة والمجتمع، وبغض النظر عما يلحق بالمجتمعات والدول المجاورة من عواقب السلبية وعلى العلاقات في ما بين شعوب تلك المنطقة.

ولم يختلف سلوك مجموعات من القادة العسكريين أثناء الفتح الإسلامي وكذلك حكام العراق في أعقاب الفتح الإسلامي كثيراً عن حكام العراق ما قبل الفتح في باب الفردية والتحكم والاستبداد، كما لم تتغير كثيراً العلاقة بين الخليفة والإله، إذ استبدل الآلهة الكثيرة العدد بالإله الواحد، والكهنة برجال الدين والمعبد بالجامع... الخ. كما استمر دور الدولة بإنجاز جملة من المهمات التي يفرضها واقع العراق، أو ما يطلق عليه وظيفة الدولة الشرقية بحكم الطبيعة والبيئة والظروف المناخية. ونشأت بين الخليفة ورجال الدين علاقات تحالف ومصالح مشتركة وتوزيع في المهمات. وإذا كانت السلطة الدينية قد ارتبطت بالسلطة

الدينوية في فترة الخلفاء الراشدين، التي لم تكن على شكل دولة محددة المعالم والخصائص، متمثلة بالخليفة، فأنها وابتداءً من حكم معاوية بن أبي سفيان في الشام قد تم الفصل بين السلطتين، ورغم الضبابية التي شابت هذا الفصل لصالح الخليفة، فأنها كانت ظاهرة إيجابية وخطوة في الاتجاه الصحيح. فمنذ عهد معاوية تحددت للخليفة السلطة الدينوية ومنح رجال الدين أو القضاة السلطة الدينوية، ولكنه مارس سلطته الدينوية المستمدة من سطوة عائلته الارستقراطية وقدراته العسكرية وجيشه الكبير في فرض ما يريد على القضاة وبقية رجال الدين وعلى المجتمع بأسره، وهي الخطوة العملية التي لم تكن في الاتجاه الصحيح. ومع وجود تحالف بين مؤسسة الخليفة ومؤسسة رجال الدين والجامع فإن التناقض والصراع بينهما كان موضوعا لبحوث كثيرة في الفترتين الأموية والعباسية أو فيما بعد في ظل الدولة العثمانية أيضا. ومع ذلك فإن هذا الفصل والصراع حول المصالح أوجدا علاقة جديدة بين المركزين الديني والديني وبلورا تحالفا بينهما حول مصالح مشتركة، كانت أحيانا متشابكة إلى حد تجليها في شخص واحد، وأحيانا أخرى في أكثر من شخص واحد، أو في شخص واحد وفي مجموعة من رجال الدين. ولكن المصالح المشتركة كانت في المحصلة النهائية هي التي تشد هؤلاء وتعزز التحالف في ما بينهم. ولم تخل هذه الفترات من تباين في المصالح وصراع في سبيل انتزاع القسم الأعظم منها، إذ كان المصالح تفرق بينهم وتهدد بحدوث صدمات. وكان الاحتمال الثالث قائما أيضا، أي وجود من يتفق ومن يختلف من رجال الدين مع الخليفة أو السلطان أو الحاكم عموما. وكان هذا الواقع من الأسباب الملموسة التي ساهمت في اختلاف المدارس بسبب التباين في الاجتهاد في الموقف من الخلافة وفي الموقف من قضايا أخرى. إذ إحول الموقف من الخليفة ومن سياساته ودوره واستبداده نشأ الصراع بين فقهاء المسلمين، وكذلك في ما بين السياسيين والعاملين في الشؤون الاجتماعية. وكان الانقسام الذي حصل بين المسلمين حول جملة من القضايا، ولكن على نحو خاص حول الموقف من الخليفة وسياساته وأحكامه وتبلور في أصحاب النقل وأصحاب العقل، بين من يرضى باستبداد الخليفة ويدعو إلى طاعته، وبين من يرفض هذا الاستبداد ويدعو إلى مقاومته أو يساهم فيه

أيضاً، دليل حيوية في المجتمعات الإسلامية حينذاك. وفي تاريخ الدولتين الأموية والعباسية الكثير من الشواهد على هذا الصراع وتلك المواقف المتباينة^{٣٩٤}. وساهم النقليون بدور بارز في تكريس استبداد الخلفاء بحكم الحديث الذي أطلق مبكراً "الإمام الجائر خير من الفتنة"، والتفوا حول الخلفاء وساهموا، شاءوا ذلك أم أبوا، بتفاقم الاستبداد وصعود من لا يستحق أن يكون في مركز الخلافة، وفرض الاستبداد والجور على المجتمع. وكانت المخالفة أو المعارضة الفكرية والسياسية وأحياناً الدينية تعتبر فتنة أيضاً ومخالفة للنظام كله، وبالتالي لا بد من التخلص من أولئك المخالفين أو المعارضين والمنتقدين للخليفة أو للنظام بمجمله.

وكانت السياسات التي انتهجها الخلفاء والولاة ثم الوزراء والأمراء والسلطين على امتداد الفترة التي بدأت مع حكم الأمويين والعباسيين أو النظم والدول التي جاءت فيما بعد، إلا في حالات نادرة جداً، قد تميزت عموماً بممارسة سياسة فردية استبدادية وبذخية مترفة تعبر عن رغبات هؤلاء الحكام بغض النظر عن مدى انسجامها أو تقاطعها مع مصالح السواد الأعظم من السكان أو مبادئ الدين الإسلامي.

وبالضد من مبدأ الشورى في الإسلام، ورغم تسمية الدولة الأموية والدولة العباسية والنظم السياسية التي سادت فيها بـ "نظم إسلامية" أو الادعاء بأنها قائمة على أساس المبادئ الإسلامية، فأنها كانت بعيدة كل البعد عن ذلك، إذ عمد الخلفاء المستبدون إلى فرض أنفسهم فرضاً على الناس واعتبروا ذلك حقاً من حقوقهم المشروعة على الأمة، حقاً انتزعه بالقوة ويجب أن يجنوا ثمار ذلك، وما على الناس إلا الخضوع لهم وإطاعة أوامرهم. ثم أدخلوا وكرسوا منذ العهد الأموي في الشام عملياً مبدأً أو حق توارث الخلافة

٣٩٤ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الإسلام السياسي. مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. ط ١. نيقوسيا. قبرص. ١٩٩٥. ص ٩٠-١١٠.

في العائلة الأموية ثم في العائلة العباسية لاحقاً.^{٣٩٥} لقد جاء معاوية إلى الحكم والخلافة عن طريق القوة واستخدام السيف ضد معارضيه وبالضد من إرادة غالبية المسلمين. وقد أكد ذلك بنفسه حين قال في ردّه على أولئك المهنئين له من أبناء المدينة: "أما بعد فإنني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم، ولا مسرة بولايتي، ولكني جالذتكم بسيفي هذا مجالدة..."^{٣٩٦} وكان معاوية أول من أدخل الملكية الوراثية فعلياً إلى الإسلام حيث قال بنفسه صراحة، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، "أنا أول الملوك."^{٣٩٧} ورغم ذلك استمر جميع الخلفاء الأمويين والعباسيين يسعون بمختلف الطرق إلى انتزاع البيعة من الناس التزاماً شكلياً منهم بمبدأ الشورى الذي نص عليه القرآن. وبدت الحالة وكأن الحاكم بأمره يقف على رأس السلطة لا لرغبة ذاتية في الحكم بل هي إرادة الله وقدره الذي لا يرد بغض النظر عن طبيعة الحاكم المستبد بأمره، سواء أكان مستبداً خيراً وطيباً أم مستبداً خبيثاً وظالماً، وعلى الناس قبول إرادة الله كما هي إذ أن الله يريد أن يمتحنهم في إيمانهم وتقواهم ويرى مدى قبولهم بها أو رفضهم لها. وكان هؤلاء الحكام على خطأ جسيم، وكذلك الذين قبلوا بحكم من هذا النوع باعتباره يجسد إرادة الله كانوا على خطأ عظيم.

ومنذ أن رفض معاوية القبول بخلافة علي بن أبي طالب وطالب بالخلافة لنفسه، باعتباره من نفس فرع عثمان بن عفان الذي قتل غيلة وأن علياً مسؤول عن هذا الاغتيال، ويريد الثأر له، وطالب بتسليم منصب الخلافة إذ يحق له وحده أن يكون خليفة علي

٣٩٥ محمد حسين شندب: الحضارة الإسلامية في بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري

٤٦٧-٥١٢ هجرية، دار النفائس، بيروت ١٩٨٤، ص ١١

٣٩٦ إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية، دراسة فلسفية في صور الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة

١٨٣، الكويت، ص ١٩٩

٣٩٧ المصدر السابق نفسه، ص ١٨٠

المسلمين^{٣٩٨}، تبلورت تدريجاً أربعة اتجاهات في صفوف المسلمين بشأن من يحق له أن يكون خليفة على المسلمات والمسلمين، وهي:

١- الاتجاه الأول: كان يسعى إلى حصر الخلافة الإسلامية بقبيلة قريش الحجازية التي جاء منها محمد بن عبد الله.

٢- الاتجاه الثاني: وكان أصحاب هذه الاتجاه يسعون إلى حصر الخلافة الإسلامية بالعرب فقط باعتبار ان القرآن جاء بلسان عربي مستندين في ذلك إلى ما جاء في القرآن " أنا انزلناه قرآناً عربياً^{٣٩٩}، أو " وكذلك انزلناه حكماً عربياً... لعلكم تعقلون"^{٤٠٠}.

٣- الاتجاه الثالث: وكان أصحابه ينادون بحق علي بن أبي طالب وذريته من بعده بالخلافة، أو فيما بعد، بالإمامة على المسلمين. وكان الأمر محصوراً بأصحاب المذهب الشيعي المتعدد الفرق، وبالتالي، فأن كل فرقة كانت تنادي لمن كانت تثق به وتدين له بالولاء أساساً.

٤- الاتجاه الرابع: وكان أصحاب هذا الرأي يرون بأن من حق كل مسلم أن يصبح خليفة على المسلمين بالاقتران مع علمه وتدينه وزهده وتأييد الناس له. وقد استندت هذه المجموعة العقلانية إلى القرآن أيضاً حيث ورد فيه بهذا الشأن ما يلي: "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلوة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون"^{٤٠١}. وكانت مجموعة الخوارج التي رفضت القبول بالتحكيم في معركة صفين بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان تؤكد في نشاطها الفكري والسياسي الدعائي ما يلي: "إن الخلافة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين وإذا اختير فليس يصح أن يتنازل أو

398Albert Hourani: Die Geschichte der arabischen Voelker, S. Fischer Verlag-Frankurt am Main 1992,S. 89-92

٣٩٩ القرآن، سورة يوسف ٢

٤٠٠ القرآن، سورة الرعد ٣٧

٤٠١ القرآن، سورة الشورى ٣٨

يحكم، وليس بضروري أن يكون الخليفة قرشياً بل يصح أن يكون من قريش وغيرهم ولو كان عبدا حبشياً، وإذا تم الاختيار كان رئيس المسلمين ويجب أن يخضع خضوعاً تاماً لما أمر به الله. وإلا وجب عزله^{٤٠٢}. وكان الخوارج يستندون في ذلك إلى النبي محمد في خطبة الوداع حين قال: "يا أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد وكلكم لأدم وآدم من تراب أكرمكم عند الله اتقاكم وليس لعربي على عجمي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى".^{٤٠٣} وكان محمد في ذلك يستند إلى الآية التالية: "يا أيها الناس أنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم إن الله عليم خبير"^{٤٠٤}. ويشير الكاتب علي جفال إلى أن الخوارج طوروا "هذا المفهوم، فقالوا: إنه لا فرق في أن يكون الخليفة رجلاً أو امرأة"^{٤٠٥}. ورغم الانقسامات التي حصلت في صفوف جماعة الخوارج، فإن مجموعاتهم كلها قد حافظت من حيث المبدأ على المبادئ الأساسية التي نهضت عليها الحركة، ومنها الموقف من الخلافة، أي من حق كل مسلم ومسلمة أن يكون أو تكون خليفة على المسلمين والمسلمات. وهو موقف متقدم لم تجرأ على قوله بقية الفرق في الإسلام. وفي هذا الصراع حول من يحق له احتلال مركز الخلافة انتصر الاتجاه الثاني وفرض نفسه في فترتي حكم الأمويين من عائلة عبد شمس بن عبد مناف) والعباسيين من عائلة العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، حيث اقتصرت الخلافة على أحفاد قريش، وصدرت بذلك فتوى واضحة عن قاضي القضاة والخليفة العباسي في القرن العاشر الميلادي. وفي ما عدا الاتجاه الأخير، الذي يمكن اعتباره من الناحية الدينية أكثر عقلانية

٤٠٢ - أميل توما: الحركات الاجتماعية في الإسلام. دار الفارابي. بيروت. ١٩٨١. ص ٧٠.

- أمين، أحمد. فجر الإسلام. لجنة التأليف والنشر والترجمة. القاهرة. ١٩٦٤. ص ٢٥٨/٢٥٩.

٤٠٣ المصدر السابق نفسه، ص ٤٥

٤٠٤ القرآن، سورة الحجرات ١٣.

٤٠٥ جفال، علي. الخوارج تاريخهم وأدبهم. مصدر سابق. ص ٢٢.

وانسجاما مع مفهوم الشورى، فإن كل الاتجاهات الأخرى كانت تدعو عمليا إلى الوراثة في الحكم، وأن اختلفت في مدى تقليصها أو توسيعها لدائرة الذين يستحقون هذا المركز، لا من ناحية الإيمان والعلم والاستقامة والنزاهة والعدل والورع، بل من حيث الأصل القبلي العربي فقط. كما لم يحض الاتجاه الأول الذي كان يريد حصرها بأحفاد علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف من زوجته فاطمة الزهراء بنت محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف إلا بتأييد جماعات عديدة وخاصة أتباع المذهب الشيعي، ومنهم الإمامية الإثني عشرية.

نشأت عبر السنين والأجيال وتطورت في العراق شخصية الطاغية المستبد بأمره. وكان تطورها تحت تأثير نظم سياسية واقتصادية عديدة تستند إلى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، سواء كانت قائمة على أساس العبودية، قبل الإسلام، أم الإقطاعية الخراجية، بعد ظهور الإسلام، حكمت العراق بمساهمة مباشرة من قبائل وأقوام وشعوب مختلفة ذات تقاليد وعادات وطقوس متباينة عاشت فيه أو مرت به وتركت بصماتها عليه وخلفت آثارها فيه. ولم يكن جميع الطغاة المستبدين، سواء أكانوا ملوكاً أو حكاماً أم ولاة، الذين عرفهم تاريخ العراق الطويل هم من أصل سكان العراق أو من العرب النازحين إليه فقط، بل كان منهم من ينتسب إلى شعوب وأقوام أخرى نزحت إليه من مناطق مختلفة، سواء أكان ذلك في العراق القديم أم بعد الفتح الإسلامي للعراق. وكان من بينهم الفرس والعرب والتركمان والمغول والأتراك وغيرهم. ومارس الطغاة سياسات تتنافى مع ما نصت عليه الشرائع التي وضعوها بأنفسهم أو غيرها من الشرائع من حقوق وواجبات للفرد والمجتمع، وعملت على ترويض الناس على الخضوع لسياساتهم والانسجام مع إرادتهم والاستجابة لرغباتهم والخشوع عند حضرتهم وتقديم آيات الطاعة لأوامرهم. وكان هؤلاء الطغاة عاجزين عن تصور وجود شخص ما يمكن أن يخالفهم في الرأي أو يرفض لهم أمراً. وفي هذا قال الحجاج بن يوسف الثقفي عامل الأمويين في العراق: "والله لا أمر أحدا أن يخرج من

باب من أبواب المسجد، فيخرج من الباب الذي يليه إلا ضربت عنقه^{٤٠٦}. ويشير السيد عامر بدر حسون إلى إرهاب الحجاج في العراق، نقلاً عن مصادر أخرى، فيكتب: "... إن سجن الحجاج بواسطة كان بلا سقف وقد مات فيه، من غير الذين قتلهم، ستة عشر ألفاً، ماتوا بسبب الجفاف والحر والبرد. وعندما توفي الحجاج وجد في سجنه من الأحياء خمسون ألف رجل وثلاثون ألف امرأة وكان يحبس الرجال والنساء في سجن واحد!"^{٤٠٧}. كان الحجاج يرى في العراقيين مشاغبين يسعون إلى خلق المشاكل وبت الشقاق بدلا من أن تطرأ على باله فكرة كونهم أصحاب فطنة ورأي يرفضون الظلم والاستغلال والعبث بمصائر الناس. كتب أبو عثمان الجاحظ يقول: "العلة في عصيان أهل العراق على الأمراء وطاعة أهل الشام أن أهل العراق أهل نظر وذوو فطن ثاقبة، ومع الفطنة والنظر يكون التنقيب والبحث، ومع التنقيب والبحث يكون الطعن والقده والترجيح بين الرجال، والتمييز بين الرؤساء، وإظهار عيوب الأمراء"^{٤٠٨}. لقد كان الحكم المسبق للحجاج بن يوسف الثقفي على أهل العراق، إضافة إلى شراسته الشخصية سببا في الكوارث التي حلت بأهل العراق في زمانه. فمن كلام الحجاج عن أهل العراق: "يا أهل العراق، يا أهل الشقاق والنفاق، ومساوئ الأخلاق! أما والله لألحونكم لحو العصا، ولأعصبنكم عصب السلم، ولأضربنكم ضرب غرائب الإبل، إنني أسمع لكم تكبيراً ليس بالتكبير الذي يراد به الترغيب" ولكنه تكبير التهيب. إلا إنها عجاجة تحتها قصف، يا بني اللكيعة، وعبيد العصا، وأبناء

٤٠٦ إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية- دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة رقم ١٨٣، الكويت ١٩٩٤، ص ١٧٩.

٤٠٧ حسون، عامر بدر. لمحة عن سجناء الفكر عبر التاريخ. في: المجلة العراقية لحقوق الإنسان. تصدرها الجمعية العراقية لحقوق الإنسان- فرع سوريا. العدد الأول. كانون الثاني/يناير. ٢٠٠٠. دمشق. ص ٣٩.

٤٠٨ ابن أبي الحديد المعتزلي، عز الدين أبي حامد عبد الحميد بن هبة الله المداني. شرح نهج البلاغة. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت. لبنان. ١٩٩٥. الجزء الأول. ص ٢٥٢/٥١.

الإمام! ^{٤٠٩}. ثم قال في خطبة أخرى في ذم أهل العراق بعد وقعة دير الجماجم: "يا أهل العراق، يا أهل الشقاق والنفاق، إنَّ الشيطان استبطنكم، فخالط اللحم والدم والعصب، والمسامع والأطراف والأعضاء والشغاف" ثم أفضى إلى الأمخاخ والأصمخاخ ثم ارتفع فعشش، ثم باضَ ففرخَ، فحشاكم نفاقاً وشقاقاً، وملأكم عذراً وخلافاً" اتخذتموه دليلاً تتبعونه، وقائداً تطيعونه، ومؤمراً تستشيرونه" فكيف تنفعكم تجربة، أو تعظم واقعة، أو يحجزكم إسلام، أو يعصمكم ميثاق!... ^{٤١٠}. ولم يترك الحجاج صفة سيئة وسلبية وشتيمة إلى ولصقتها بأهل العراق، ولكنه في غمرة شتائمه نسي نفسه وعجز عن النظر إليها ليرى ما فيها من عيوب. ويبدو أن العراق ما زال يعاني من هذا الحكم المسبق حتى الوقت الحاضر والذي شاركه فيه أمراء وقواد وحكام آخرين، إذ كان أهل العراق لهم بالمرصاد، أو لم يفهموا أهل العراق وأوضاعهم فحملوهم أكثر من طاقتهم، فكانت النتائج سلبية، سمحت لهؤلاء بإصدار تلك الأحكام الظالمة بحق أهل العراق. ولم يكن الحجاج وحده في ذلك، إذ شاركه كثرة من الشخصيات السياسية والدينية في شتم العراقيين على امتداد التاريخ الإسلامي في العراق. وهي ذات الأحكام التي ما يزال الناس يرددونها عن وعي أو دون وعي.

أخذ الخلفاء العباسيون من الحكم الفارسي الكثير من تقاليد وعادات الحكم وغطرسة الحكام وترفعهم على حساب موارد الدولة والمجتمع وترفعهم على الناس، وتركوا خلفهم، وكانوا قد سبقوهم في ذلك حكام العهد الأموي، الزهد والتقوى والعدل النسبي والإحسان التي اتسم به عهد بعض الخلفاء الراشدين عموماً والقرب من الناس ومن مشكلاتهم وحاجاتهم.

٤٠٩ المصدر السابق نفسه. ص ٢٥٢.

٤١٠ المصدر السابق نفسه. ص ٢٥٢-٢٥٣.

وارتكب الخلفاء العباسيون في فترة نشوء وتطور حركة الزنج أو الحركة القرمطية والحركات الدينية الأخرى، كالمعتزلة والمتصوفة، جرائم كبيرة بحق قادة وأتباع هذه الحركات وبحق الذين تجرأوا على إعلان الرأي الآخر، ولم يخلص من أعمال البطش والتنكيل والقتل حتى نساء الزنوج والقرمطيات وأطفالهن مثلاً أو من اتهم بالزندقة والهرطقة، كما حصل في عهود المنصور والمهدي والهادي وغيرهم.

وعرف العراق عبر تاريخه الطويل أسماء كثيرة لطغاة حكموا شعبه وجاروا عليه وأفسدوا في أرضه فترات طويلة وتسببوا في سيول من دماء ودموع الناس. ومع أن كل شخصية من هؤلاء كانت لها سماتها الخاصة، فإن شخصية الطاغية المستبد بأمره قد تميزت أحياناً بالقوة وأحياناً أخرى بالضعف، ولكنها كانت في كل الأحوال شخصية سادية مريضة. ومن بين هؤلاء نشير، على سبيل المثال لا الحصر، إلى زياد بن أبيه "الذي هدر دماء العراقيين بتوجيه من خليفته" معاوية بن أبي سفيان^{٤١١}، والحجاج بن يوسف الثقفي، عامل العراق الذي رافق فترة خلافة عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك وخبط بالعراقيين خبط عشواء وتمرغ في دمائهم، وأبو العباس السفاح، الذي سفح دماء الأمويين، وأبو جعفر المنصور، الذي فتك بصاحبه ابو مسلم الخراساني والخراسانيين، وهارون الرشيد، الذي فتك بالبرامكة وهم من أخلص أتباعه، والمأمون، الذي فتك بهرثمة والفضل بن سهل والإمام علي الرضا واضطهد الحنابلة، والمقتدر بالله، والمتوكل... وهولاكو وتيمور لنك... الخ، وهي سلسلة طويلة لم تنقطع حتى الآن. والمهم في كل ذلك ملاحظة الخصائص المشتركة التالية لأولئك الطغاة الذين عرفهم العراق على امتداد قرون كثيرة، على أن يقرن ذلك بالمصالح التي كانوا يدافعون عنها، إذ أنهم لم يكونوا مجرد أشخاص طغاة ومستبدين عتاة فحسب، بل كانوا، إضافة إلى ذلك، يدافعون عن

٤١١ هادي العلوي: في السياسة الإسلامية، دار صحارى، بودابست ١٩٩١، ص ٦٥.

مصالح عائلية واجتماعية فئوية محددة، كما أنها كانت موجهة عمليا ضد مصالح الغالبية العظمى من سكان البلاد:

- الرغبة الجامحة والإرداة الصارمة في الانفراد بالسلطة وفرض الهيمنة التامة على المجتمع بمختلف فئاته وضمان الولاء الكامل له. وإذا عجز عن تحقيق ذلك كانت الفئات الحاكمة الملتفة حوله والحامية له تنقلب عليه وتسعى للتخلص منه بمختلف الطرق والمجيء بشخصية أخرى أكثر استجابة لها وتنفيذا لمصالحها. لقد كان الاستبداد مطلوب من قبل المستبد ذاته ومن قبل الجماعة التي يحكم باسمها ويحمي مصالحها“
- القناعة الشخصية عند المستبد بأنه خليفة الله على الأرض ووكيله إزاء البشر، إذ أن الله قد وضعهم في رعايته وتحت تصرفه، وبالتالي فهو يمتلك التفويض الإلهي والحق الشرعي بعمل كل شيء يعتقد شخصياً في صالح الأمة والتي تفرض عليه إصدار الأوامر والقرارات اللازمة التي يفترض أن تنفذ دون تردد أو تأوه من جانب الرعية، بما فيها تجنيد الناس ودفعهم لخوض الحروب. وكانت إحدى صيغ الاستبداد التي مارسها العهد الأموي في الشام مبدأ الوراثة العائلية في الخلافة بغض النظر عن مدى أهلية الوارث لممارسة الحكم بالحكمة والعدل والمسؤولية.
- رغبة الخليفة في التوسع وبسط السلطان والنفوذ على مناطق وشعوب جديدة وإخضاع الجميع لإرادته الواحدة. وكان الخليفة يرى من واجبه الإسلامي التوسع لتأمين نشر الدين الإسلامي بين الشعوب والأقوام الأخرى واعتبار المناطق الأخرى ديار حرب إلى حين فتحها وإخضاعها للدولة العباسية وجعلها جزءاً من ديار الإسلام. رغم أن بعض الخلفاء العباسيين أقاموا علاقات تعاون متعددة الجوانب مع المناطق الأخرى من العالم غير الإسلامي، وخاصة في عهد هارون الرشيد.
- وكان الطاغية على استعداد تام، من أجل تحقيق الأهداف التي يريد الوصول إليها، لممارسة كل الوسائل والأساليب الممكنة، بغض النظر عن مدى شرعيتها أو عدم شرعيتها من الناحية الدينية، وبغض النظر عن حجم الضحايا أو الأساليب الدنيئة

والإرهابية التي كانت تمارس في ذلك. أي أن الخلفاء أنفسهم، أدخلوا منذ عهد معاوية بن ابي سفيان، المبدأ البراغماتي الذي جسده ميكافيللي لاحقا في أوروبا في كتابه الشهير "الأمير" والذي قال بأن "الغاية تبرر الوسطة".^{٤١٢} وكان هادي العلوي مصيبا عندما أشار بهذا الصدد إلى ما يلي: "إن المعالم الأساسية لهذا الخط: ... الميكافيلية بمبادئها الجوهريين: - الغاية تبرر الوسطة، - الفصل بين الأخلاق والسياسة"^{٤١٣}.

- وتشير كل الدلائل إلى أن في شخصية الطاغية المستبد تنمو ازدواجية مرضية صارخة. فهو من جانب يدعي الأبوة للرعية والسهر على راحتهم وأمنهم وضمان سلامتهم، ولكنه من الجانب الثاني يغوص في دماء الأمة وينحر من يشاء من البشر بحجة الدفاع عنهم وحماية مصالحهم أيضاً. وهو لا يرى في ذلك أي تناقض، إذ أنه يعتقد أن من جانب الأب تربية الأبناء بالطريقة التي يراها مناسبة، وبالتالي لا يجوز إبقاء الأبناء السيئين، إذ أنها تجلب العار عليه وعلى عشيرته، أو على أمته. وهو يستمد هذه الفكرة من الدين ودور الآلهة أو الله في الموقف من البشر، إذ يحق للآلهة أو الله معاقبتهم بأشد ما يكون العقاب بما فيه الموت للخلاص من عيوبهم وذنوبهم وما إلى ذلك.

- إن تصور امتلاك الحق الكامل تعطي صاحبها، أي الخليفة والحاكم المستبد عموماً، الحق في محاربة المخالفين والمعارضين وأصحاب الرأي الأخر لاعتقاده "القاطع" بخطأ الأفكار أو الآراء التي يحملونها، أو لاعتقاده بأنهم يهددون خلافته، أو يضعفون سلطانه وسطوته وجبروته، أو أنهم يعرقلون فتح مناطق جديدة ودمجها بالدولة العباسية، بحجة أن حركاتهم تضعف وحدة الأمة وتعيق قدراتها على غزو ديار الحرب وإخضاعها لديار الإسلام. ولا يتردد الطاغية عن قتل الآلاف من البشر بسبب ذلك. ومارست الغالبية العظمى من هؤلاء الخلفاء والأمراء والولاة والقادة العسكريين القتل

^{٤١٢} نفس المصدر، ص ٧٠.

^{٤١٣} هادي العلوي: فصول من تاريخ الإسلام السياسي، دفاتر النهج، ط ١، نيقوسيا-قبرص ١٩٩٥، ص

الواسع النطاق دون حسيب أو رقيب. واتسعت عمليات الاغتيال السياسي، سواء أكانت سرية أم علنية، كما تفاقمت أشكال وأساليب التعذيب ابتداءً من العهد الأموي، إذ إنها كانت موجودة في فترة محمد والخلفاء الراشدين أيضاً، وتفاقمت في العهد العباسي.^{٤١٤} وكان البعض من الحكام يعلن عنها من أجل بث الرعب في نفوس الآخرين. وتورد كتب التاريخ مجازر مرعبة راح ضحيتها أناس كل ذنبهم أنهم كانوا يحملون رأياً آخر وموقفاً لا يتطابق مع موقف الخليفة أو الوالي أو أي حاكم من هؤلاء الحكام الطغاة. فعلى سبيل المثال لا الحصر نورد النص التالي بهذا الصدد: "كيف استهل المنصور خلافته؟! . "كان أول ما فعل أن قتل أبا مسلم الخراساني صاحب دعوتهم ومهد مملكتهم." وبعد ثلاث سنوات شرع في بناء مدينة بغداد وقتل "الراوندية"، وبعد ثلاث سنوات بدأ علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث، أما هو فقتل الأخوين محمد وإبراهيم أبني عبد الله بن الحسين وجماعة كثيرة من آل البيت، فإننا لله وإنا إليه راجعون."^{٤١٥}

- وجرى التوسع منذ العهد الأموي باستخدام المزيد من الجواسيس وتشكيل أجهزتها الخاصة لا في سبيل التجسس على أعداء البلاد والأمة، بل على أهل البلاد وعلى المخالفين لأعمال الخليفة وتصرفاته، أو على المجددين في الفكر الإسلامي، أو على طالبي ممارسة الشريعة الإسلامية في الحكم.
- امتلاك الحق في مصادرة الأراضي والأموال أو حتى النساء والجواري ممن يرى الطاغية ضرورة معاقبته بهذه الصورة لأي سبب كان. كما كان يمتلك الحق في منح العطايا والأطيان وإقطاع الأراضي وتنصيب الأمراء والولاة بالشكل الذي يراه مناسباً ولا يجوز

٤١٤ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الإسلام السياسي. من تاريخ التعذيب في الإسلام. مصدر سابق. ص ٣٢٤-٣٢٧.

٤١٥ إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية- دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة رقم ١٨٣، الكويت ١٩٩٤، ص ٢١٩.

لأحد مناقشته في ذلك، إلا إذا استشار هو أحد ما من المقربين إليه أو إذا فرض عليه فرضاً نتيجة تغير في ميزان القوى في غير صالحه.

- امتلاك حق التمتع بالملذات واللهو والطرب وحياسة الأراضي والأموال والنساء والغلمان بالقدر الذي يراه مناسباً أو قادراً عليه. ولم يكن مهماً أن يتفق ذلك مع القرآن والسنة أم مخالفاً لهما، كما لم يكن يهتم بفتاوى الفقهاء، وما كان لأحد أن يعترض على ذلك. ومن يتجرأ على ذلك كان مصيره الحبس أو الموت المحقق.

- ويتسم الطاغية عموماً بالشكوكية وضعف الثقة بولاء الناس، وخاصة بالذين حوله والمنفذين لسياساته. وتنمو هذه الظاهرة المرضية أكثر فأكثر كلما ازداد إمعاناً في طغيانه، واتسع سلطانه، ونمت قاعدة المتضررين من سياساته الاستبدادية، وكثرة الذين يعتقد بطموحهم في الفوز بمركزه. ونتيجة لتفاهم الشكوكية عند الطاغية، يأمر بقتل من يشك فيه دون تردد أو يوعز بتعذيبه واغتياله، أياً كان قريبه أو بعده عنه، وسواء أكان من أفراد عائلته أم من أتباعه أو حتى من كان قد ساعده في الوصول إلى الحكم مثلاً. ولا يكتفي الطاغية بقتل ذلك الشخص وحده، بل ينتقم من أفراد عائلته وأتباعه أيضاً، ويسعى إلى قطع دابر العائلة تماماً خوفاً من احتمال بروز من يريد الانتقام له من بين أفراد العائلة. ويروي الطبري "أن عدد من أعدمهم أبو مسلم الخراساني في المشرق بلغ ستمائة ألف رجل وامرأة وغلماً" ٤١٦، ولكن هذا الطاغية أصبح نفسه فيما بعد ضحية الخليفة أبو جعفر المنصور. وكان هؤلاء الطغاة يعتبرون القتل الجماعي والواسع من أعمال البطولة الكبرى حفاظاً على مراكزهم أو دفاعاً عن "إسلامهم" أو حكمهم.

٤١٦ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الإسلام السياسي. مصدر سابق. ص ٢٨٨.

- وغالباً ما كان الطغاة من الخلفاء والأمراء والولاة والقادة العسكريين والقضاة يدعون إلى التدين والخضوع لإرادة الدين ونصرة الدين في افعالهم، ولكنهم كانوا في واقع الحال بعيدين عن الدين وقيمه وأسس التعامل مع الناس.

- ولا تخلو حياة الطاغية من أعمال كبيرة يقوم بها بهدف تخليد ذكراه وأفعاله، إذ يتسم القسم الأكبر منهم بالرغبة في الحصول على المزيد من الأموال والثروة، ولكنهم كانوا على استعداد تام للصرف والبدخ ومنح العطايا في سبيل رفع شأنهم وتخليد أسمائهم، إذ كانوا يتصرفون عملياً بمال غير مالهم، أي بمال بيت المال، إذ أن أغلبهم، كان يعتبر تلك الثروة والأموال ملكاً حلالاً له يحق له التصرف بها كما يشاء ويرغب. ورد في كتاب الدكتور إمام عبد الفتاح إمام الموسوم بـ "الطاغية" بهذا الصدد ما يلي: " وقف أبو جعفر المنصور يوم عرفه خطيباً يحدد برنامجه السياسي فقال:

"أيها الناس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسوسكم بتوفيقه وتسديده وتأنيده، وحارسه على ماله، أعمل فيه بمشيئته، وإرادته وأعطيه بإذنه، فقد جعلني الله عليه قفلاً، إذا شاء أن يفتحني فتحتني لإعطائكم، وإذا شاء أن يقفلني عليه أقفلني"^{٤١٧}. في هذا النص القصير يجسد المنصور أربع حقائق أساسية، هي:

* أنه السلطان وليس أميراً للمؤمنين، فهو وحده الحاكم بأمره الذي لا تجوز معصيته، فمعصيته هي معصية الله مباشرة يستحق مرتكبها العقاب.

* وأنه الحاكم الذي يسدد الله خطاه ويحقق إرادة الله بين الناس، وبالتالي فهو معصوم عن الخطأ ولا يجوز التشكيك بذلك، ومن يلجأ إلى عدم القبول بذلك أو التشكيك به يستحق العقاب.

* وأنه الوكيل والمؤتمن من قبل الله على مال الله، يمكن أن يمنحه لمن يشاء ويحرم عنه من يشاء أو أن يبذله لنفسه وعائلته، فهي مرتبطة بإرادة الله التي لا يعرف

بها إلا السلطان ذاته. ويفتح هذا الرأي الباب على التصرف الكامل ببيت المال دون حسيب أو رقيب أو حتى إلى مصادرة أموال الآخرين لأي سبب كان يراه الخليفة مناسباً.

* وفي النص تأكيد على أن طاعة الناس للخليفة هي المحدد لموقفه منهم.

ويمكن أن تستكمل هذه الصورة عندما يستمع الإنسان إلى أبي العباس السفاح أول خلفاء بني العباس حين وقف قائلاً للناس بعد البيعة له في الكوفة: "أستعدوا، فأنا السفاح المبيح والثائر المبير"^{٤١٨}، ففي هذا أمر بالطاعة وتهديد بالموت لمن يخالف أمره ويحيد عن طاعته. ويروي السيوطي كيف استولى على الحكم "بالبيعة أيضاً"، إذ "قتل في مبايعة السفاح من بني أمية وجندهم ما لا يحصى من الخلائق، فتوطدت له الممالك إلى أقصى الغرب"، كما جاء في كتاب "الطاغية" نقلاً عن السيوطي^{٤١٩}.

كانت قد توطدت لدى الخلفاء العباسيين قناعة تامة بأن الحكم لا يمكن أن يستقر لهم إلا إذا مارسوا الشدة في مواجهة الخصوم وقمعوا المعارضة السياسية وفرضوا، كما حصل في عهد الأمويين، مفهوم ضرورة طاعة المسلمين لأولي الأمر منهم، إذ بغير ذلك يستحقون العقاب. وجاءت الكثير من الأحاديث التي نسبت إلى النبي محمد أو إلى بعض صحابة محمد تؤكد ضرورة الطاعة لأولي أمر المسلمين. وكانت هذه القناعة تنتقل من خليفة إلى آخر عبر التربية اليومية والمعاشية المستمرة لسلوك الخليفة الأب أو العم أو الأخ، وبالتالي، أصبحت تقليداً عند كل الخلفاء تقريباً، إضافة إلى ما كانوا قد سمعوه وقرأوه عن بقية الحكام في مناطق أخرى من العالم المحيطة بهم.

وكان معاوية بن أبي سفيان قد تحدث قبل ذلك بهذه اللغة وبهذا الاتجاه أيضاً حين خطب في الجامع قائلاً: "إنما المال مالنا والفقى فيئنا فمن شئنا أعطيناه ومن شئنا

٤١٨ المصدر السابق نفسه. ص ٢١٦. المبير هو المهلك.

٤١٩ المصدر السابق نفسه. ص ٢١٦.

منعناه" ٤٢٠. ويسعى الطاغية عموماً إلى جعل السلطة التي في يديه وراثية تنتقل من بعده بين أبنائه أو تبقى في عائلته. ويبدل أقصى الجهود لتكريس هذه المسألة تشريعاً وعرفاً، ولا يهيمه أن كان في ذلك تجاوزاً على مبادئ الكفاءة والقدرة في ممارسة الحكم، أو مبدأ الشورى الذي ورد في القرآن، أو التي تحدث بها وعنهما النبي محمد. وكان الحكام الطغاة في العهدين الأموي والعباسي وفيما بعد لا يعترفون ولا يحترمون ولا يمارسون قاعدة أو مبدأ "الأمر شورى بينهم"، بل اعتمدوا قاعدة "الأقوى هو الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير". وتنشأ في هذا الصد أسئلة كثيرة تحتاج إلى إجابات مقنعة حول ظاهرة المستبد في المجتمع العراقي الذي نبحث فيه، منها مثلاً: أليست شخصية الطاغية المستبد، بغض النظر عن محاولة البعض تصنيفها إلى مستبد سلبي وجائر وآخر إيجابي وعادل، إذ أنه يبقى مستبداً بأمره ويمكن أن يتحول بين لحظة أو ليلة وأخرى من حالة إلى أخرى، تعتبر ظاهرة أو حالة مرضية يعاني منها الطاغية ذاته، أم إنها نتاج المجتمع الذي يعيش فيه هذا الطاغية أو ذاك، أم أنها مزيج من الحالتين؟ وهل يمكن فصل هذه الظاهرة عن جملة من التعاليم والتوجهات الدينية التي تقود على هذه الحصيلة؟ أي، ما هو الدور الذي يلعبه الفكر الديني السلفي أو الأصولي في بروز واستمرار تطور هذه الظاهرة، وما علاقتها بالطقوس والتقاليد والأعراف التي ورثتها المجتمعات من العلاقات القبلية؟ وما هو دور صورة الألهة أو صورة الله عند الإنسان والمجتمع؟ هل هو نتاج نموذج الإله الذي تقدمه الأديان للبشر، أم أنه من خلق المجتمعات ذاتها التي خلقت تلك الألهة؟ وهل يوجد في المجتمع الذي يعيش فيه الطاغية أكثر من شخصية واحدة تتميز بالاستبداد ويمكن أن تحل محله في كل لحظة، أي هل أن كثرة من أفراد المجتمع يمكن أن يتحولوا إلى طغاة فعليين في حالة توفر مستلزمات وجودهم في السلطة، وهل أن تصرفاتهم اليومية تعكس حقيقة انتشار هذه الظاهرة في المجتمع العراقي؟

٤٢٠ أميل توما: الحركات الاجتماعية في الإسلام، مصدر سابق، ص ٥٨

إن تتبع سيرة الطغاة في الشرق مثلا وطبيعة المجتمعات التي وجدوا فيها ومارسوا نشاطهم الاستبدادي من مواقع السلطة على السكان استنادا إلى دعاوى دينية وأحيانا بدونها تؤكد بعض الأمور التي نحن بحاجة إلى مناقشتها لا لإدانة الماضي وما حمله لنا من تراث في هذا الصدد، بل لمعرفة الواقع الذي نعيش فيه اليوم وما فيه من استبداد وتدارك المستقبل لما يحمله من احتمالات بروز ذات الظواهر أيضاً، وربما بمقاييس أكثر خطورة وشراسة. ظاهرة الاستبداد لا يمكن أن تكون فردية، رغم أنها عند ظهورها تكون لصيقة بشخصية حاملها وجملة من سماته الخاصة التي يتفرد بها. وهي حالة مرضية أيضا ولكنها لا تقتصر على المصاب بها الذي نواجهه وهو في السلطة، بل يمكن أن تكون، أو هي موجودة في الغالب الأعم في عدد كبير من ابناء، وبمستوى أقل بكثير، من بنات المجتمع. هذا لا يعني باي حال إنها وراثية أو ناتجة عن جينات معينة موجود في جماعات أو أعراق معينة من البشر، كما تدعي ذلك النظريات العنصرية. إنها ناتجة عن الموروث الاجتماعي والتقاليد التي تكونت عبر التاريخ والمنقولة عبر الأجيال، إنها ناجمة عن تربية منزلية تساهم في بناء إنسانٍ مريضٍ بها يعاني منها في علاقاته اليومية مع الأب والأخ الأكبر، ومع العم أو حتى مع النساء ومع الآخر بشكل عام، وبالتالي يقوم بممارستها مع الآخرين وحيثما أمكن. ومن هنا جاء استنتاجي الذي طرحته في إحدى الندوات وثبته في كتابي الموسوم "المأساة والمهزلة في عراق اليوم" أن في صفوف المعارضة العراقية حينذاك وفي السلطة حالياً، في كل منا، يوجد شيء ما من صدام حسين، من سلوكه الاستبدادي، فهو وليد هذا المجتمع وليس غريبا عنه، وهو نتاج العلاقات التي سادت العراق طيلة قرون، كما أنه وليد علاقات التصارع في المجتمع، ويعبر عن مصالح جزء من هذا المجتمع ويعمل بالضد من مصالح الأغلبية^{٤٢١}. وإذا ما توفرت لنا ذات الفرص التي توفرت له في أن يكون على رأس السلطة، يمكن أن يتحول الكثير منا إلى المواقع البائسة

٤٢١ حبيب، كاظم د. المأساة والمهزلة في عراق اليوم. دار الكنوز الأدبية. بيروت. ١٩٩٩.

التي حط فيها باعتباره مستبداً وجائراً ممقوتاً تسبب بالكثير من الكوارث والمحن للشعب العراقي. وهو الأمر الذي يدعو إلى مراقبة السلوك اليومي ومعالجة الإشكاليات التي يعاني منها الفرد والمجتمع في هذا الصدد، رغم أن المعالجة يفترض أن تكون فردية واجتماعية سياسية وعلى مستوى المجتمع بأسره أيضاً. فلو ألقينا نظرة فاحصة على عدد مهم من كبار الضباط العراقيين الذين تركوا معسكر صدام حسين خلال السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وبدأوا بالحديث ضده واتخاذ موقف المعارضة منه، سنكتشف دون أدنى ريب، والمعلومات التفصيلية متاحة عن أغلب هؤلاء، أنهم كانوا جزءاً عضوياً من النظام، كانوا أداته الضاربة التي ولغت أيديهم بدماء الضحايا في السجون وفي ملاحقة المناضلين وفي الحروب، أنهم يمكن أن يمارسوا ذات السياسة والمواقف إزاء الشعب وقوى المعارضة السياسية لو تسنى لهم الوصول إلى السلطة وحلوا محل صدام حسين، وأن خلافهم مع صدام حسين لم يكن بسبب الجرائم التي ارتكبتها النظام بحق المعارضة والمجتمع العراقي، بقدر ما كانت خلافات شخصية، ثم خلافات ونزاعات عائلية وعشائرية، أي لم تكن الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان وحقوق القوميات هي السبب وراء ذلك. ويمكن أن يجد الإنسان في صفوف اللقوى السياسية العراقية وهي في الحكم يتحلى بخصائص صدام حسين ولا يختلف عنه إلا في كون الظروف المحيطة به لا تسمح له بذلك.

ويلعب الدين دوراً مهماً في هذا الصدد عندما يؤكد على ضرورة إطاعة أمير المؤمنين أو الخليفة أو الحاكم الجائر على أساس "الحاكم الجائر خير من الفتنة"، وخاصة لدى جماعات أهل النقل، أو الأحاديث التي تروى عن النبي محمد أو الصحابة من بعده والتي يؤكد الكثير منها على طاعة الحاكم، رغم وجود ما يخالفها. ومع أن كل المعلومات التي تحت تصرف الإنسان تؤكد بأن الدين قد سبق ظهور الدولة، إذ كانت هواجس الإنسان الأول إزاء الطبيعة هي التي جعلته يترك الحرية لخياله أن يسرح بعيداً في المجهول ويرسم له صوراً متنوعة ويمارس طقوساً عديدة في مواجهة ظواهر الطبيعة، وهي التي قربته تدريجاً من فكرة القوة الخارقة والدين أو الآلهة التي يفترض فيها أن تساعد في مواجهة

تلك الظواهر أو تكون عوناً له لتجنبه المخاطر والمزالق، ولتمنحه بركاتها أو تمنعه من ارتكاب المعصيات. ويعيد القرآن تصوير هذه الحالة التي كان عليها الإنسان القديم عندما بدأ يسجد للكثير من تلك الظواهر مثل الشمس والقمر والنجوم وما إلى ذلك. فقد ورد في القرآن قوله: "وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين* فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الأفلين* فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين* فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون* إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين*^{٤٢٣}. وأخيراً حطّ تفكير وخيال الإنسان الرحال عند الله الواحد الأحد: "قل هو الله أحد* الله الصمد* لم يلد ولم يولد* ولم يكن له كفواً أحد*^{٤٢٣}.

كانت طاعة الحاكم واحدة من أبرز الإشكاليات في الفقه الإسلامي وفي الواقع العملي انطلاقاً من طاعة الله، والويل والثبور لمن يخالف ذلك. والاختلاف بين المحافظين والمجددين، أو النقليين والعقليين كان كبيراً ونقطة صراع أودت بحياة الكثير من العقليين الذين كانوا يرفضون طاعة الحاكم الظالم والمتجبر والفاسق^{٤٢٤}.

ويتوثق الإنسان في ضوء دراسات سيرة حياة الطغاة من أن جميع الطغاة كانوا مصابين بأمراض نفسية عديدة وبلوثات عقلية أحياناً غير قليلة من جهة، كما أن غالبتهم كانت قد نشأت وتربت على هذه الممارسات العدوانية إزاء الآخر أو إزاء الناس عموماً "لينشأ منهم حكماً أقوياء يمارسون السلطة بكل حزم وهيبة مرهوبة الجانب"،^{٤٢٤} يمسكون

٤٢٢ القرآن الكريم. دار الجيل. بيروت. سورة الإنعام. مكة. ترتيبها ٦. آياتها ١٦٥. الآيات ٧٥-٧٩. ص ١٣٧.

٤٢٣ القرآن الكريم. دار الجيل. بيروت. سورة الإخلاص. مكة. ترتيبها ١١٢. ٤ آيات. ص ٦٠٤.

٤٢٤ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الإسلام السياسي. مصدر سابق. ص ٩٣-١٢٠.

بزماء الأمور دون ضعف أو تردد، ويقتلون من يشكون من ولائه أو في إخلاصه لهم، وينعمون على من يثقون به ويصطفوه أ أنه سيفنى في خدمتهم ويموت في سبيلهم. كل الدراسات التي بحثت في حياة المستبدين الطغاة أكدت أن غالبية هؤلاء كانت مصابة بداء العظمة والنرجسية والسادية وازدواج الشخصية والتصور بأن الحكم لا يتم الا بهذه الصورة المشوهة، وأن الحكم لا يستتب إلا بوجودها وبطريقتها في الحكم، وأنها تمتلك الحقيقة المطلقة. كما كان الطغاة يتلذذون وهم يرون كيف تهدر كرامة الإنسان وكيف تعذب الضحية ويفرض الخنوع عليها والسجود لهم وتقبيل أيديهم وتنفيذ أوامهم على أيدي الجلادين، أو رؤية الدماء وهي تسيل من بين أصابعهم وهم يقومون بتعذيب أو نحر الضحية بأيديهم، أو رؤية الرأس البشرية مقطوعة وموضوعة في طبق أمامهم، وهم يتناولون وجبات طعامهم ويتعاطون الخمر، أو أن رأس الضحية معلق قرب إحدى بوابات المدينة وفي ساحاتها العامة، أو محمول على أسنة الرماح للتشهير بالضحية وتخويف الآخرين بالمصير ذاته إن تجرأ البعض على عمل مماثل لما قام به الضحية، وربما الضحية لم يكن قد ارتكب أي جرم يستحق عليه أي عقاب، أي أنها ليست سوى عملية ترويع ولجم أي معارضة يمكن ان تنشأ ضد الحاكم والحكم. كانت الغالبية العظمى من الخلفاء والسلاطين والولاة من الطغاة التي كانت لا تصدر أوامر بالقتل فحسب، بل وتمارس التعذيب والقتل بنفسها. وكان هؤلاء الطغاة يسعون إلى كسب المزيد من الشعراء والأدباء والفلاسفة والفقهاء إلى جانبهم ليمجدوا أعمالهم ويرفعوا من شأنهم دون غيرهم ويضيفون على جرائمهم صفة الشرعية، سواء أكانوا يعرفون بذلك أم لا يعرفون به، في وقت كان الطغاة يعيشون في عزلة تامة عن الرعية وعن مشاكلها ومصالحها وحاجاتها الأساسية. وكثيرا ما حصل أن أقدم هذا الطاغية أو ذاك على قتل إنسان ما خالفه الرأي شرقتة، ولكنه في ذات اللحظة أقدم على منح شاعر ما قرأ على مسامعه قصيدة مدح تمجد أفعال الطاغية أو جريمة القتل التي ارتكبها في تلك اللحظة في موقع آخر.^{٤٢٥} وظاهرة الحكام الطغاة تعتبر واحدة من أبرز

٤٢٥ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الاسلام السياسي. التعذيب في الإسلام، مصدر سابق.

الظواهر السلبية في التاريخ الإسلامي وفي تاريخ العراق والتي ما تزال ترافق مسيرته حتى يومنا هذا، كما أنها لا تنفصل عن طبيعة العلاقات الاقتصادية والاجتماعية القائمة في البلد المعني. ومن هنا تأتي أهمية البحث فيها، رغم أنها لم تقتصر على الشرق وحده، أو أنها ظاهرة خاصة بالعراق وحده، أو أنها مرتبطة بتاريخ الإسلام دون غيره من تاريخ الشعوب والأديان الأخرى التي ارتبطت باسمها الكثير من النظم السياسية الاستبدادية التي قامت في مناطق أخرى من العالم، في ما عدا تعاليم الديانة المسيحية، إذ رفض السيد المسيح عيسى بن مريم ممارسة التعذيب واختلف في ذلك مع اليهودية والإسلام. ولكن كثرة من الحكام المسيحيين والدولة المسيحية والكنيسة المسيحية الغربية مارست ذلك بأقصى ما يكون، وخاصة في القرون الوسطى، وبالضد من موقف الإنجيل. إنها ظاهرة عامة برزت في حياة مختلف الدول وفي مختلف مراحل التاريخ وعانت منها شعوب مختلف البلدان.

إن عملية تمجيد الشاعر والإديب أو مجموعات من الناس لهذا الطاغية أو ذاك كانت من بين الأسباب التي ساهمت في استمرارها وظهورها في المجتمع، وكانت تعبر في الوقت نفسه عن قبولها من هؤلاء بغض النظر عن العوامل التي دفعتهم إلى ذلك التمجيد، سواء كان ذلك في سبيل الحصول على عطايا الطاغية أو تبوء واحتلال مكانة اجتماعية خاصة في النظام السياسي القائم، أو رغبة في انتقام من آخر أو تشفيا بضحية ما أو خشية من المستبد ذاته. فكانت المحصلة النهائية تعني القبول بالاستبداد والسكوت عنه أو التهليل له، أو حتى المشاركة غير المباشرة في ارتكاب هؤلاء الطغاة المزيد من الجرائم بحق الفرد والمجتمع. فالاستبداد أينما وجد لا يعني سوى قهر الإنسان الفرد والمجتمع وسلب حريتهما وإرادتهما والدوس على مصالحهما في آن واحد، وفرض ما يراه الحاكم على بقية ابناء المجتمع بغض النظر عن التقاء وجهات النظر أو تصادمها. كتب الشيخ محمد الخضري بك في كتابه تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية- حول دور أحد سمار الخليفة الواثق بإثارته ليمارس القهر والاستبداد ضد جماعة من كتابه تحت عنوان "نكبة الكتاب في عهد الواثق" يقول: "سأل الواثق سماره ذات ليلة عن السبب الذي من أجله

نكب الرشيد البرامكة فقال أحدهم إن سبب ذلك ما علمه بعد التفتيش من أن البرامكة استهلكوا الأموال وتعللوا في إنفاذ ما كان الرشيد يأمر به من العطايا لمن يوقع لهم بها ومنهم رجل يقال له أبو العود أمر له الرشيد بثلاثين ألف درهم فماطلوه بها فدخل على الرشيد ليلة فتحدث عنده ولم يزل يحتال حتى وصل حديثه بقول عمر بن أبي ربيعة:

وعدت هند وما كانت تعد ليت هنداً أنجزتنا ما تعد
واستبدت مرة واحدة إنما العاجز من لا يستبد

فقال الرشيد أجل وألله إنما العاجز من لا يستبد حتى انقضى المجلس بعد ذلك جد الرشيد في أمرهم حتى وثب عليهم وأزال نعمتهم فقال الواثق صدق الله وجدي إنما العاجز من لا يستبد وأخذ في ذكر الخيانة وما يستحق أهلها ولم يمض على ذلك أسبوع حتى أوقع بكتابه وعذبهم حتى أدوا المال الذي ظن أنهم اختانوه مما عهد إليهم في حفظه^{٤٢٦}. ويذكر الكاتب في نفس الصفحة سبعة أسماء تعرضوا للانتقام الواثق. ويستدل من هذا على أن الواثق لم يسع إلى التيقن من التهمة الموجهة لهؤلاء الناس، ولم يقدمهم إلى المحاكمة بسبب تهمة سرقة أو التحايل المالي عليه من قبل الكتاب. وكان تعامل الخلفاء مع الرأي الآخر قاسياً ومتطرفاً. وقد مارس ذلك على نطاق واسع ومن جانب جميع خلفاء الدولة العباسية، وأن اختلفوا بالوجهة أو الجماعة التي تعرضت لاضطهادهم وقهرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي.

٤٢٦ الخضري بك، الشيخ محمد. تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية. دار المعرفة. بيروت. لم يذكر تاريخ صدور الكتاب. ص ٢٥٢.

الفصل الثامن

التعذيب في العهد العباسي

يعتبر التعذيب النفسي والجسدي بمختلف أساليبه وأدواته وصور ممارسته والقوى التي تمارسه، بغض النظر عن العوامل الكامنة وراء حصوله، أبرز نتائج نظم الاستبداد والشمولية وأكثرها عدوانية ووحشية. فالتعذيب يستهدف بشكل مباشر كرامة الإنسان وتدمير صحته وتعويقه عن العمل والتفكير أو حتى الإجهاز عليه وقتله، كما يستهدف حرية الإنسان وحقه في الحياة وتخريب وضعه النفسي ومعنوياته وإسقاط إرادته الحرة. واتخذ التعذيب، سواء أكان عقوبة رادعة يراد إنزالها بالضحية، بغض النظر عن الأسباب التي دعت إلى فرض تلك العقوبة، أم كان محاولة لإهانة الإنسان والخط من كرامته وتقزيمه والإساءة لسمعته ومكانته الاجتماعية، أم كان قربانا يقدم للآلهة بدلا من قرابين أخرى، مسارين أساسيين:

(١) ممارسة تستند إلى قوانين سنّها الحكام على امتداد تاريخ المجتمع البشري، أو استندت إلى نصوص دينية وردت في الكتب الدينية، ومنها القرآن، علما بأن القرآن أو النصوص الدينية عموما اعتبرت التعذيب عقوبة تنزل بالشخص بسبب عمل مغل أو جنحة ارتكبتها، فهي وأن أشار إليها الباحث هادي العلوي باعتبارها مقتربات دينية للتعذيب^{٤٢٧}، فأنها لا تخرج بالمحصلة النهائية عن كونها عقوبة تنفذ عبر ممارسة التعذيب الجسدي والنفسي، بما فيها من إهانة لكرامة الإنسان، كعقوبة. ومن يتابع تاريخ العراق التشريعي سيجد عقوبات من هذا النوع في شريعة حمورابي وفي الشرائع اللاحقة لها، ولكن لا يجدها في الشرائع التي سبقتها إلا بشكل محدود، مثل: قانون

٤٢٧ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الاسلام السياسي. مصدر سابق. ص ٣٢٩-٣٤٨.

أورنمو^{٤٢٨}، حيث كانت العقوبة لا تتجاوز الغرامات دون أن تصل إلى مستوى التعذيب أو القصاص، كالعين بالعين والسن بالسن، أو القتل إلا في حالة واحدة، أو قانون مملكة أشنونة الذي لا يتضمن عقوبات التعذيب أو القصاص، ولكنه يتضمن عقوبات بالقتل في حالات كانت تسمى "الجريمة الكبرى"^{٤٢٩}، أو قانون لبت عشتار، الذي تضمن عقوبات بالغرامة فقط،^{٤٣٠}. ومن يقرأ شريعة حمورابي سيجد، كما أوضحنا ذلك سابقاً، بأنها التزمت بقاعدة العين بالعين والسن بالسن، أو اعتمدت الأعراف والتقاليد التي سار عليها الحكام وفرضت على الشعوب وعملت بها أجهزة الدولة القضائية والقمعية^{٤٣١}.

(٢) وعند قراءة القرآن سيجد الإنسان أمامه أشكالاً متنوعة من أساليب التعذيب الفردية والجماعية التي يفترض أن يمارسها ملائكة الله ضد المخطئين من البشر يوم الحشر أو القيامة عند تقديم الحساب أمام الله، أو أن على المسلمين ممارستها ضد المخطئين في الحياة الدنيا. إن مجرد تصور هذه العقوبات وسبل ممارستها بحد ذاته يصيب الإنسان بالذهول والدوار الشديد، إذ إنها فوق طاقة تحمل الإنسان وتتضمن مزاجاً سادياً مريعاً. ومع أن الإسلام يرفض العقوبات الجماعية بل يستخدم العقوبة الفردية وفق ما جاء في القرآن "قل أغير الله أبغياً ربياً وهو ربُّ كل شيء ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزرُ وازرةٌ وزراً أخرى ثم إلى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون"^{٤٣٢*}، فأن القرآن

٤٢٨ الذنون، عبد الحكيم. تاريخ القانون في العراق. ط ١. دار علاء الدين. دمشق. ١٩٩٣. ص ٥٥-٥٧.

٤٢٩ المصدر السابق نفسه. ص ٦٥-٧١.

٤٣٠ المصدر السابق نفسه. ص ٨٢-٨٥.

٤٣١ المصدر السابق نفسه. ص ١٠٢-١٣٤.

٤٣٢ القرآن الكريم. سورة الأنعام. آية رقم ١٦٤. ص ١٥٠. راجع أيضاً: هادي العلوي. مصدر سابق.

ص ٣٣٤.

ذاته يورد صوراً للعقوبات الجماعية. والعقوبات التي جرى تصورهما في القرآن تصنف إلى ثلاثة أشكال أساسية، هي:

- العقوبات الجماعية التي أصابت شعوباً وجماعات بشرية بكاملها مع دمار المدن وغيرها، التي يطلق عليها بالمهابدة. ويمكن هنا إيراد الكثير من الأمثلة بما فيها سورة الفيل " ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل * ألم يجعل كيدهم في تضليل * وأرسل عليهم طيراً أبابيل * ترميهم بحجارة من سجيل * فجعلهم كعصف مأكول *^{٤٢٣}، أو كما جاء في سورة الحجر قوله: "... * فجعلنا عليها سافلها وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل * إن في ذلك لآيات للمتوسمين *... فانتقمنا منهم وإنهما لبإمام مبين *^{٤٢٤}.

- العقوبات الفردية الموجهة ضد الإنسان لذنب اقترفه، التي تقود، بسبب طبيعتها وأسلوب ممارستها، إلى تشوه الإنسان والحط من قدره وكرامته بين الناس. وهي في إطار العقوبات الزاجرة التي يراد منها أيضاً منع الآخرين من ارتكاب مخالفات أو ذنوب أو جرائم مماثلة، ومنها فرض الإقامة الجبرية على المرأة التي ثبت زناها في دار زوجها حتى وفاتها، وعقوبة الجلد وقطع اليد أو القتل، مثل قطع الرأس والرجم بالحجارة، وما إلى ذلك. ورد في الآية ٣٣ من سورة المائدة قوله: "... * إنما جزاؤا الذين يماربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم *^{٤٣٥}، أو في قوله في نفس السورة بحق مرتكبي السرقة: "والسارق والسارقة

٤٢٣ القرآن الكريم. دار الجيل. بيروت. سورة الفيل. مكية. ترتيبها ١٠٥. آيات. ص ٦٠١.

٤٢٤ القرآن الكريم. المصدر السابق نفسه. سورة الحجر. مكية. ترتيبها ١٥. آياتها ٩٩. ص ٢٦٦

٤٣٥ القرآن الكريم. المصدر السابق نفسه. سورة المائدة. مدنية. ترتيبها ٥. آياتها ١٢٠. آية ٢٣. ص

فاقطعوا أيديهما جزاءَ بما كَسَبَا نَكَلًا من الله والله عزيز حكيم*^{٤٣٦}. وهي، كما ترد في القرآن ذاته، عملية تنكيل بالإنسان المقترف للخطيئة.

- العقوبات التي يهدد الإنسان بممارستها ضده بعد وفاته في الآخرة إن ارتكب ما لا يجوز القيام به في الحياة الدنيا، أو بسبب عدم إيمانه بالله ورسوله ويوم الآخرة. وهي عقوبات يراد منها الردع والتحذير بهدف إبعاد الإنسان عن ارتكاب الخطايا والذنوب.

- وإشكالية هذا النوع الأخير من التعذيب تكمن في الملاحظات التالية:

أ- تتضمن هذه العقوبات تصورات ذات خيال رهيب وغير طبيعي، إذ يصعب على الإنسان السوي قبولها وهضمها. إذ تشكل نار جهنم المحور الذي تدور حوله هذه العقوبات وما يعانیه الفرد فيها من شتى صنوف العذاب^{٤٣٧}. فعلى سبيل المثال لا الحصر، وردت في القرآن اللوحة التالية التي تجسد الطريقة التي اختارها الله لتعذيب المذنبين وفق الآية ٥٦ من سورة النساء ما يلي: "إن الذين كفروا بآياتنا سوف نُصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما"^{٤٣٨}. أو في قوله في الآيتين ٣٤ و٣٥ من سورة التوبة: "يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم* يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى جماهم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون"^{٤٣٩}.

٤٣٦ المصدر السابق نفسه. آية لاقم ٢٨. ص ١١٤.

٤٣٧ المصدر السابق نفسه.

٤٣٨ القرآن الكريم. المصدر السابق نفسه. سورة النساء. مدنية. ترتيبها ٤. آياتها ١٧٦. الآية ٥٦. ص ٨٧.

٤٣٩ المصدر السابق نفسه. سورة التوبة. مدنية. ترتيبها ٩. آياتها ١٢٩. الآية ٣٤ و٣٥. ص ١٩٢.

ب- أن صور وأساليب التعذيب المرعبة التي يهدد الله أنزالها بالإنسان المخطئ يوم القيامة تمنح الحكام على مر الزمن مادة أو "حقاً" يعتمدونه في تفسير تلك الآيات وتأويلها وفق الصيغة التي تسمح لهم بممارسة أقسى صيغ تعذيب الإنسان في الحياة الدنيا من جهة، كما تسمحان لخيالهم المريض أن يجنح بعيداً لممارسة أقسى وأكثر الأساليب شدة وقسوة وبشاعة بحق الإنسان الذي يعتبر بنظرهم مذنباً من جهة أخرى. فحق الله في إنزال أقسى واشد وأشرس العقوبات في يوم الآخرة بالإنسان المخطئ، يمكن أن ينتقل هذا الحق الثابت إلى وكيل الله في الأرض ينزلها بالمخطئ في الحياة الدنيا. ويمكن هنا الإشارة الواضحة إلى أساليب التعذيب الشرسة والمتطرفة التي مارسها الخلفاء العباسيون بحق من ناصبوهم الخصومة أو اتخذوا مواقف معارضة لسياساتهم، ومنهم ثوار الزنج وأتباع الحركة القرمطية أو بحق الأمويين قبل ذاك أو بحق العلويين أو غيرهم. وكانت تنهل من ذات "المعين السماوي" الوارد في القرآن. ولعب رجال الدين دوراً استثنائياً في تطوير ذهنية التعذيب وأساليبه لدى الحكام في الدنيا وليس في الآخرة، إنها تشير إلى خيال سادي مريض وإرهابي شرس، كما يشير إلى ذلك بصواب الباحث هادي العلوي حين كتب يقول: "ولجهنم أوصاف كدسها الوعاظ تصدر عن خيال إرهابي مفرط. ولنقرأ الوصف الذي أورده الغزالي في "إحياء علوم الدين" -كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- وهو على لسان جبرائيل في حديث له مع النبي:

"إن الله تعالى أمر بها فأوقد عليها ألف عام حتى احمرت. ثم أوقد عليها ألف عام حتى اصفرت. ثم أوقد عليها ألف عام حتى اسودت" فهي سوداء مظلمة لا يضيء جمراها ولا يطفأ لهيبها. والذي بعثك بالحق لو أن ثوباً من ثياب أهل النار أظهر لأهل الأرض لماتوا جميعاً، ولو أن ذنوباً (دلوا) من شرابها صب في مياه الأرض جميعاً لقتل ما ذاقه،

ولو أن ذراعاً من السلسلة التي ذكرها الله وضع على جبال الأرض جميعاً لذابت. ولو أن رجلاً أدخل النار ثم أخرج منها لمات أهل الأرض من نتن ريحه وتشويه خلقه^{٤٤٠}.

إن إشكالية التعذيب ومرافقتها للدين تنطلق من قاعدة "الجزرة والعصا"، أو الترغيب والتهديد التي وضعها ومارسها الأنبياء المصلحون وأصحاب الديانات عموماً، والتي استعان بها الحكام ومارسوها على نطاق واسع. فالإنسان يوضع أمام أحد أمرين أما الخضوع وإبداء فروض الطاعة والالتزام التام بما يقرره القرآن والخليفة أو الحاكم بأمره، وبالتالي يكسب الآخرة ويدخل في جنات عدن التي تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها...، وأما ارتكاب الخطيئة والتعرض للعقوبات المختلفة ودخول جهنم وبئس المصير، أو أن الحاكم يمارس العقوبة التي يراها مناسبة بحق مرتكب الخطيئة. والتربية الإسلامية استندت إذن إلى هذه القاعدة أو انطلقت منها، وبالتالي سمح الحاكم لنفسه بتنفيذ جزء من تلك العقوبات التي يصعب حتى تصورها، عندما يشوى جسم الإنسان ثم يحيا ثم يشوى ثم يحيا إلى أبد الأبد على سبيل المثال لا الحصر. إن النصوص القرآنية في هذا الصدد تساهم في خلق أو تكوين عقلية مستعدة لممارسة التعذيب وتعتبره ضرورة لا بد منها لممارسة الدين على أفضل وجه ممكن. ولم تكن هذه الظاهرة مقتصرة على العهدين الأموي والعباسي أو العثماني فيما بعد فحسب، بل تمارسه القوى الدينية السياسية المتطرفة، حيث تقدم أحداث الجزائر في العقد الأخير من القرن العشرين نماذج صارخة للسادية الدينية التي يمكن أن تتجلى في سلوكية المأخوذ بالدين أو المسكون فيه، إذ يمارس كل ذلك باسم الدين وهو مرتاح الضمير! أو ما حصل في العراق عندما بدأت ميليشيات "جيش المهدي" التابعة لمقتدى الصدر في النجف تعتقل من تجده مخالفاً لها أو مخالفاً لما تعتبره شريعة وتمارس بحقه التعذيب حتى الموت، أشكال التعذيب بما في ذلك قلع العيون وجذع الأنوف وقطع الرؤوس أو حتى سلخ الجلود أو الحرق. إنها أيضاً

٤٤٠ هادي العلوي. فصول من تاريخ الاسلام السياسي. مصدر سابق. ص ٣٣٥.

استقت ممارستها من ذات المعين الذي تنهل منه كل القوى الإسلامية الأصولية السلفية المتطرفة والعدوانية، سواء أكان ذلك في الجزائر أم في سجن أيفين في إيران أم في سجون السعودية أم في أي مكان آخر تصل أيدي هؤلاء العتاة إليه. ويمكن في هذا الصدد الاتفاق مع الكاتب الراحل هادي العلوي في إشارته الواضحة إلى ما يلي: "والتعذيب في الإسلام لا يخرج عن هذا التصميم. أي أنه ليس ممارسة منعزلة خاضعة لبواعث مخصوصة - فوق تئريخية. لكنه يتميز بإطاره الناجمة عن العلاقة بالدين، ولا بد بالتالي من أن يبعث على تساؤلات تحمل على النظر والتوقف، من قبيل: هل صدر الجلادون المسلمون في اقرافاتهم عن مسلك ديني؟ وهل يمكن القول أن إيمان الجلادين يسجل لدى الاقرارف درجة ما من الهبوط تضعه في مستوى أدنى من الإيمان الشعبي الخاضع للفترة؟ وهل، أخيراً، يتعارض الدين بما هو دين مع أخلاقية التعذيب؟"^{٤٤١} يبدو لي بأن الإجابة عن هذا السؤال كانت واضحة له، وهي أن التعذيب لا يخرج عن الإطار الديني عندما يمارسه الحكام باعتباره عقوبة لمن يخرج على الدين أو عنه، إذن هو من صلب أسلوب فرض القواعد الدينية على البشر ومعاينة الذين يخرجون عليها أو يشاركون في الإخلال بها بأي حال من الأحوال. أوردت الكثير من الدراسات التي تبحث في سياسات وممارسات محمد بن عبد الله في فترات الحرب والسلام الكثير من الحوادث التي تؤكد ممارسته لسياسات القسوة والعنف وإنزال العقوبات الشديدة بالمخطئين أو المختلفين معه بالرأي أو في الموقف من القتل أثناء الحروب وكذلك في الموقف من الأسرى، بما في ذلك التعذيب لانتزاع الاعترافات.

* يشير سيد محمود القمني في كتابه الموسوم "حروب دولة الرسول" إلى عدد من الروايات المنقولة عن كتب السير والأخبار فيقول نقلاً عن ابن كثير بشأن يوم بدر معونة وأمر الحلف الذي كان معقوداً بين النبي وبين بني عامر ما يلي: "إن عمرو بن أمية الضمري، الذي أطلقه عامر بن الطفيل ليبلغ رسالته المتحدية للنبي -صلى الله عليه

٤٤١ هادي العلوي. فصول من تاريخ الإسلام السياسي. مصدر سابق. مصدر سابق. ص ٣٢٩.

وسلم- خرج عمرو بن أمية حتى إذا كان بالقرقرة من صدر قناة، أقبل رجلان من بني عامر حتى نزلا في ظل هو فيه، وكان مع العامريين عهد من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وجواره، ولم يعلمه عمرو بن أمية، وقد سألهما حين نزلا: ممن أنتما؟ قالوا: من بني عامر، فأمهلهما حتى إذا ناما، عدا عليهما وقتلهما، وهو يرى أنه قد أصاب بهما ثأراً من بني عامر .. فلما قدم عمرو بن أمية على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أخبره الخبر، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لقد قتلت قتيلين لأدينهما. ٤٤٢

* وعن البيهقي وابن سيد الناس نقل القمني ما يلي: " .. قدم على النبي ثمانية رجال من عرينة، وأظهروا الإسلام، وبعد أيام اشتكوا للنبي سوء حالتهم الصحية بداخل يثرب، وأنهم أهل بوادي لا يطيقون المدن والزروع، فأذن لهم بالخروج لرعاية لقاحه، الذي يرمى بذي الحدر بناحية قباء، فظلوا فيها فترة، ثم عدوا على لقاح رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وقتلوا واحداً من عبيد النبي، فكان أن أرسل وراءهم سرية كرز بن جابر الفهري، ليقبض عليهم، ويلقوا جزاء ما قدمت ايديهم بحق النبي وبحق الدولة، وهو الجزاء الذي جاءنا ذكره في البيهقي وهو يروي: فلم ترتفع السماء، حتى أتى بهم، فأمر بمسامير فأحميت، فكواهم وقطع أيديهم وأرجلهم، وألقاهم في الحرة ليستسقون فلا يسقون، حتى ماتوا. ويضيف ابن سيد الناس أنه قد أمر إضافة لذلك بسمل عيونهم. ٤٤٣

* بعد فتح خيبر واستسلام الخيابة حمل زعيمهم كنانة بن أبي الحقيق إلى محمد راية الصلح ووافق على شروط الصلح بما في ذلك تسليم كل ما لديهم من ثروات والخروج من الأرض التي هم عليها وتسليمها للنبي وجنده. جاء في كتاب القمني نقلاً عن ابن كثير قوله: "نزل إليه (أي إلى محمد) ابن الحقيق، فصالحه على حقن دمائهم ويسيرهم، ويخلون

٤٤٢ القمني، سيد محمود. حروب دولة الرسول. في جزئين. الجزء الثاني. المدبولي الصغير. القاهرة.

١٩٩٦. ص ٤٧/٤٨.

٤٤٣ المصدر السابق نفسه. ص ٩٨.

بين رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وبين ما كان لهم من الأرض والأموال والصفراء والبيضاء والكراع والحلقة، على البر، إلا ما كان على ظهر الإنسان، يعني لباسهم. ثم يردف: فنزلوا من شدة رعبهم منه فصالحوه، وأموال بني النضير المتقدم ذكرها، ومما لم يوجب عليه بخيل ولا ركاب، فكانت هذه الأموال لرسول الله خاصة. لكن الصلح بهذه الشروط الواضحة لم يسر حتى كمال اكتماله، فقد أضاف النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى الشروط شرطاً آخر، حول الأموال حين قال: وبرئت منكم ذمة الله ورسوله، إن كتتمت شيئاً. فصالحوه على ذلك. أو ما جاء عند ابن سعد برواية ابن عباس، في سؤال النبي -صلى الله عليه وسلم- للزعيم الخيبري المرعوب كنانة بن أبي الحقيق، وأخيه الربيع: أين أنيتكما التي كنتما تعيرانها أهل مكة؟ ويرتبك الزعيم المهزوم، ويجف حلقه وهو يقول متلعثماً: "هربنا فلم تزل تضعنا أرض وترفعنا أخرى، فذهبننا، فأنفقنا كل شيء، فيرد النبي -صلى الله عليه وسلم- إنكما إن كنتما تكتمانني شيئاً فاطلعت عليه، استحللت دماءكما وذرايكما. فقالا: نعم. وهنا نعلم أن شركاً وقع فيه الزعيمان، حيث نعلم أن النبي كان يعلم سلفاً بأمر كنز عظيم، وكان يعلم بمكانه. ...أتى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- رجل من يهود فقال لرسول الله: إني قد رأيت كنانة يطيف بهذه الخربة كل غداة. وهو ما دفع النبي للشرط السابق ذكره والذي أورده ابن هشام في قوله: فقال رسول الله لكنانة: أرأيت إن وجدناه عندك" أأقتلك؟ قال: نعم. فدعا النبي رجلاً من الأنصار فقال: أذهب إلى قراح كذا وكذا، ثم اتت النخل فانظر نخلة عن يمينك أو عن يسارك، فانظر نخلة مرفوعة، فأنتني بما فيه. فانطلق، فجاء بالأنية والأموال. والآن وقد كشف خداع الرجلين، وحيء بكنزهم للنبي، توجه النبي إلى كنانة مرة أخرى يسأله ما بقي من كنزه، فأنكره، فأمر به رسول الله الزبير بن العوام فقال: عذبه حتى تستأصل ما عنده. فكان الزبير يقدح بزند في صدره، حتى أشرف على نفسه. ثم دفعه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى محمد بن مسلمة، فضرب عنقه بأخيه محمود بن مسلمة. وانطلق السيف الإسلامي يعمل في المستسلمين، ليقتل منهم في قول ابن سعد ثلاثة وتسعين رجلاً من يهود، منهم الحارث أبو زينب، ومرحب، وأسير، وياسر، وعامر، وكنانة بن أبي الحقيق، وأخوه،

وإنما ذكرنا هؤلاء وسميائهم لشرفهم.^{٤٤٤} وعندما طلب الأسرى البقاء في الأرض والعمل عليها اشترط عليهم ما يلي: "أعطاهم خيبر، على أن لهم الشطر من كل زرع ونخيل" و "على إنا إذا شئنا أن نخرجكم منها أخرجناكم"^{٤٤٥}. ولم يكتف محمد بن عبد الله بكل ذلك بل تزوج أيضاً صفية بنت حبي بن أخطب، حيث كتب سيد محمود القمني استناداً إلى رواية أنس بن مالك الذي قال: "قدمنا خيبر، فلما فتح -صلى الله عليه وسلم- الحصن، ذكر له جمال صفية بنت حبي بن أخطب وقد قتل زوجها وكانت عروساً فاصطفاه لنفسه. كانت صفية زوجة كنانة بن أبي الحقيق زعيم يهود خيبر والذي أمر الرسول بتعذيبه وقتله. ويمكن للمرء أن يتصور كيف كان حال زوجة قتل زوجها لتوه ثم تؤمر بالزواج من قاتل زوجها لينام معها ويبني بها ثلاثة أيام متوالية، حيث كتب ابن كثير يقول: "وأقام ثلاثة أيام يبني بها."^{٤٤٦} ويروي البيهقي:

"وقد بات أبو أيوب ليلة دخل بها رسول الله _صلى الله عليه وسلم- قائماً قريباً من قبته. ولما خرج الرسول من القبّة ساله عن طوافه حول القبّة كل ذلك الوقت، فرد أبو أيوب مفصلاً عن مدى إخلاص الرجال لصاحب الدعوة:

لما دخلت بهذه المرأة، وذكرت أنك قتلت أباها وأخاها وزوجها وعامة عشيرتها، فخفت لعمر الله أن تغتالك."^{٤٤٧} ويشير القمني بقوله "وهو الأمر الذي يجد صداه في ما أفصح عنه لسان صفية عندما آلت إلى النبي في قولها: كان رسول الله أبغض الناس إليّ، قتل

٤٤٤ القمني، سيد محمود. حروب دولة الرسول. في جزئين. الجزء الثاني. المدبولي الصغير. القاهرة.

١٩٩٦. ص ١٢٧/١٢٨. (التشديد من ك. حبيب)

٤٤٥ المصدر السابق نفسه. ص ١٢٨/١٢٩.

٤٤٦ المصدر السابق نفسه. ص ١٣٠.

٤٤٧ المصدر السابق نفسه. ص ١٣١.

زوجي وأبي، فما زال يعتذر إليّ ويقول: إن أباك ألب عليّ العرب .. حتى ذهب ما بنفسي^{٤٤٨}. وهو ما يصعب تأكيده.

* قررت قريظة عدم المقاتلة والاستسلام لجدد محمد بعد أن حاصر حصنها. "وبالفعل ينزلون في طابور يكتف فرداً فرداً بالحبال التي تصلهم ببعضهم لينتظروا مصيرهم، أملين في موقف الأوس أحلافهم لحقن دماءهم، مثلما فعلت الخزرج من قبل مع قبائل يهود التي خرجت بأرواحها، وتركت المال والعقار والعتاد، وبينما هم في وهمهم هذا، نسمع الطبري يقول:

"ثم استنزلوا فحبسهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في دار امرأة من بني النجار (أي من الخزرج وليس من الأوس)، ثم خرج -صلى الله عليه وسلم- إلى سوق المدينة .. فخذق بها خنادق." "وقد بدا الأمر كما لو كان يسير حسبما توقعت قريظة من الأوس، حيث توثبت الأوس حول النبي تذكره بأن قريظة مواليها دون الخزرج، وأنه سبق ومنح حياة يهود لمواليهم من الخزرج، يطلبون كرامتهم إزاء كرامة الخزرج في المواقف السابقة، وهنا يجيبهم الرسول -صلى الله عليه وسلم- بقوله ألا ترضون يا معشر الأوس أن يحكم فيهم رجل منكم؟ قالوا: بلى، قال: فذاك سعد بن معان؟"^{٤٤٩}. ثم يواصل القمني فيقول:

"في ذلك الوقت كان سعد يعاني من قطع أصاب أكمله (شريانه) بسهم غارب جاءه من خارج الخندق إبان الحصار، ولم تلجأ كتبنا التراثية هنا إلى حديث الحاجي والمعجزات التي يلبسونها للنبي -صلى الله عليه وسلم- لأن سعداً لقي نهايته الفاجعة خلال أيام، حيث قام النبي -صلى الله عليه وسلم- يحسم له جرحه بنفسه كياً بالنار، لكن يده انتفخت ثم انفجر الشريان بالنزيف، فعاد النبي إلى كيه مرة أخرى ليسد مخرج الدم بالنار فانتفخت يده مرة أخرى، أما الرواة فقد رأوا أن المعجزة لم تحدث هنا، لأن الأكل إن قطع فلا

٤٤٨ المصدر السابق نفسه. ص ١٣١.

٤٤٩ المصدر السابق نفسه. ص ٨٧.

علاج له كما أفادوا، فهناك ما يمكن علاجه بالمعجزات وهناك ما لا يمكن علاجه كقطع الأكل. وبينما سعد على حاله هذا أرسل إليه النبي وجاء به في مشهد يرويهِ الطبري بقوله:

"فلما انتهى سعد إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال -صلى الله عليه وسلم- : قوموا إلى سيدكم .. فانزلوه، فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أحكم فيهم، قال: فإني أحكم فيهم بأن تقتل الرجال، وتقسّم الأموال، وتسبى الذراري والنساء .. فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لسعد: حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة". وهنا يكشف لنا الطبري سر الخنادق التي أمر النبي بخندقتها، بينما كان القرظيون يكتفون بالحبال، حيث يقول: إن النبي قد "بعث إليهم، فضرب أعناقهم في تلك الخنادق، يخرج إليه إرسالاً، وفيهم عدو الله حيى بن أخطب، وكعب بن أسد رأس القوم، وهم ستمائة أو سبعمائة، المكثّر لهم يقول كانوا نحو الثمانمائة أو التسعمائة". ويبدأ مشهد المذبحة كالتالي: أتى بعدو الله حيى بن أخطب .. مجموعة يداه إلى عنقه بحبل، فلما نظر إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: أما والله ما لمت نفسي في عداوتك أبداً. ثم أقبل على الناس فقال: أيها الناس، إنه لا بأس بأمر الله، كتاب الله وقدره، ملحمة قد كتبت على بني إسرائيل ثم جلس فضرب عنقه. ويشرح لنا رجالاتنا من أهل السير كيف كانت المذبحة، فيصور لنا الواقدي أحد المشاهد بقوله:

إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أمر لنا يشق لبني قريضة في الأرض أخاديد، ثم جلس، فجعل علي والزبير يضربان أعناقهم بين يديه. ويحدد لنا البيهقي مكان المقتلة بدقة فيقول: قتلوا عند دار أبي جهل التي بالبلاط، ولم تكن يومئذ بلاطاً، فزعموا أن دماءهم بلغت أحجار التي كانت بالسوق.^{٤٥٠}

٤٥٠ المصدر السابق نفسه. ص ٨٧/٨٨.

٣) ممارسة التعذيب خارج الأطر القانونية والقواعد الدينية المسموح بها، وهي السمة المميزة والغالبة في تاريخ الدولتين الأموية والعباسية، وفيما بعد العثمانية أيضا والتي سنأتي عليها لاحقا. وهذا لا يعني أن رجال الحكم ومن ساندتهم من الفقهاء ورجال الدين قد مارسوا مختلف أساليب التعذيب بسبب خروجهم عن الدين أو عن القواعد الدينية، بل أنهم، في حقيقة الأمر، مارسوا التعذيب في إطار الدين ولكنها كانت خارج القواعد التي وضعها الدين باعتبارها عقوبة، وكانت تجاوزا على الصيغ التي تقررت في القرآن لمن ارتكب ذنبا أو خطيئة معينة، كما كانت تجاوزا على حقوق الأفراد إذ إنها شملت حالات لم ترد أصلا في القرآن، ولكنها لم تكن خارج تصور أشكال التعذيب التي جاء على ذكرها القرآن أو الفقهاء والوعاظ، كما أن النصوص القرآنية قابلة للتفسير وحمالة أوجه، وأن كان بعضها مذكور لا لممارسته في الحياة الدنيا بل ممارسته في الحياة الآخرة، وأن بعضها وضع ليمارس في الحياة الدنيا.

إن دراسة كتب التاريخ التي تبحث في شؤون الدولتين الأموية والعباسية تشير بما لا يقبل الشك إلى أن التعذيب النفسي والجسدي كانا من الأساليب السائدة في ممارسة السلطة، وشكلا جزءا أساسيا من نظام وأدوات الحكم الاستبدادي فيهما. إذ كانت أساليب التعذيب النفسي والجسدي والمحاربة بالرزق أو الإسكات أو الإقصاء أو التصفيات الجسدية بأساليب مختلفة، بما فيها الاغتيال والتغيب، ضمن الأدوات الرئيسية في مكافحة الرأي الآخر وكسر شوكة الذين كانوا يسعون إلى مقاومة عنت الحكام وعسفهم أو المعارضين لأساليب الحكم السائدة حينذاك والمناهضين لمصادرة العدالة الاجتماعية التي كانوا يؤمنون بها ويعتقدون بقدرة الإسلام على تأمينها للناس. كما لم يتورع هؤلاء الحكام عن ممارسة التمثيل في جثمان الضحية الذي كان قد قتل على أيديهم أو أيدي جلاوزتهم، أو كان التمثيل به يجري كجزء من عملية التعذيب حتى الموت. وتحدث كتب التاريخ عن اساليب غاية في الوحشية والبشاعة كانت تمارس لانتزاع الاعترافات من الضحايا أو لإجبارهم على التخلي عن أفكارهم ومواقفهم الدينية والسياسية والاجتماعية، أو من أجل

زجر الآخرين للكف عن الدفاع عن الفقراء والمحتاجين أو أجبارهم على منح تأييدهم لهذا الخليفة أو ذاك السلطان أو الحاكم والوالي.

إن استمرار ظاهرة الاستبداد السياسي المصحوبة بعمليات السجن والتعذيب للمخالفين بالرأي والعمل لألاف السنين، ومنذ العهود العراقية القديمة، تخلق معها، شاء الإنسان أم أبى، ظاهرة تكريس وتراكم وتطور وتنوع أساليب وأدوات الاستبداد والعنف والتعذيب لدى الحكام وأجهزة الحكم من جهة، وظاهرة رفض المجتمع لهذا الاستبداد والعنف وعمليات التعذيب من جهة أخرى. وتسببت ظاهرة العنف بنشوء ظاهرة العنف المضاد كرد فعل لها، وعن ظاهرة التعذيب والقتل نشوء ظاهرة التعذيب والقتل المضاد أيضاً، إضافة إلى نمو أشكال من الاستبداد في نفسيات المواطنين الذين يقاومون الاستبداد ويرفضون العنف والتعذيب والقتل عندما يكونوا هم تحت وطأته وضحاياه المباشرين. فظاهرة مقاومة الاستبداد والعنف والتعذيب بأشكال مختلفة، بما فيها العنف، تصبح ظاهرة طبيعية ومنطقية في المجتمع. فالحاكم يمارس الاستبداد وأجهزته تمارس العنف والتعذيب والقسوة والقتل إزاء المواطنين لأسباب كثيرة، وهي حقائق واقعة، وهي غير مبررة في كل الأحوال. وإزاء هذا الواقع اندفع المواطنون يقاومون هذا العنف باستخدام شتى الأساليب والأدوات الممكنة دفاعاً عن النفس إزاء سلطة كانت مهمتها الأساسية حماية المواطنين وتوفير الأمن والاستقرار والديمقراطية. فالعنف الذي تمارسه الضحية أو أقرباء أو أصدقاء أو من يتفق مع الضحية بالرأي والعقيدة والمصالح ناشئ أساساً كرد فعل للعنف الذي تمارسه الدولة إزاء الأفراد والمجتمع. وعندما يعم العنف في بلد معين يفترض أن يتجه التحري عن دور الدولة أو الحاكم في كل ذلك، وكذلك البحث في العلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الكامنة وراء هذا العنف، إضافة إلى دور الدولة أو الحاكم في تكريس تلك العلاقات المتسمة بالاستبداد والعنف وعمليات التعذيب والاستغلال. وينبغي أن لا ينسى الإنسان حقيقة أن العنف هو الذي يجلب معه العنف المضاد. وكان الشاعر الكبير محمد مهدي لجواهري محقاً حين أكد أن "الدم ينزف دماً". إن محاولات اعتبار العنف في العراق

جزءاً عضوياً من طبيعة الشعب العراقي، أي القول بأن الشعب العراقي عنفي بالطبع، لا تستند إلى قاعدة علمية سليمة، بل تستند إلى "قاعدة علمية مبتذلة" وتعتمد المسألة العرقية والجينات وما إلى ذلك من نظريات عنصرية بعيدة عن الواقع، وتهمل حقائق الأوضاع التي عرفها العراق طيلة العهود المنصرمة من سيادة فعلية لظاهرة الاستبداد والاستغلال والتعذيب الحكومي، أي عنف الدولة والنظم السياسية التي سادت فيه، وهو لا يختلف كثيراً عن تاريخ الشعوب الأخرى إلا بقدر ما مر عليها من تجارب في هذا الصدد.

اتسم العصر العباسي بشكل عام بظاهرة استبداد الخلفاء وممارسة القمع الفكري والسياسي والسجن والتعذيب والقتل والاعتقال والتمثيل بشكل واسع إزاء المعارضين السياسيين والمخالفين في الرأي الذين كانوا، بتقدير الخلفاء والولاة، يشكلون خطراً يهدد الخلافة العباسية ومصالح الخليفة والفئات الحاكمة، أي من منطلق الحفاظ على حكمهم وعلى المصالح والعلاقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي كانت سائدة حينذاك، علماً بأنهم كانوا يطرحون الأمر وكأن القضية ليست سوى دفاعاً عن الدين الإسلامي وحفاظاً على دولة الإسلام. ولم تكن ممارسة أساليب التعذيب تقتصر على أصحاب الفعل الفكري والسياسي المضاد للسلطة فحسب، بل شملت أيضاً أصحاب الآراء والمواقف الاقتصادية والاجتماعية المعارضة. وبمعنى آخر ضد من كان يرفض الظلم وغياب العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة ويفضح تفاقم الفجوة بين مستوى حياة ومعيشة الفقراء والأغنياء في المجتمع ويتصدى لها طالباً تغييرها. وكانت ممارسة الاستبداد وعمليات التعذيب لا تقتصر على مؤسسة الخليفة والأجهزة المحيطة به في مركز الدولة العباسية، بل مارسها الولاة والحكام والقضاة وقادة الجيش والشرطة وأجهزتهما في سائر أرجاء الدولة العباسية وبنفس مستوى الظلم والبشاعة واللاإنسانية. وكان الخلفاء أنفسهم يطالبون هذا العامل (الوالي) أو ذلك في الأقاليم المختلفة بممارسة التعذيب ضد هذا الشخص أو ذاك، وضد هذه المجموعة أو تلك، أو قطع رأس هذه الضحية أو تلك وأرساله إلى مركز الخلافة.

وإذا كان الحكام الأمويون قد مارسوا الاستبداد والتعذيب على نطاق واسع، فإن العباسيين قد زادوا فيهما وأبدعوا أساليب وأدوات جديدة لممارسة الاستبداد والقسوة.

ويحدثنا تاريخ الحكم الأموي في العراق عن عمليات تعذيب وقتل واغتيالات كثيرة ورهيبة، سواء كان ذلك في فترة حكم زياد بن أبيه، أم في زمن الحجاج بن يوسف الثقفي أم غيرهما. وتعرض الخوارج والعلويون والعباسيون والكثير من أصحاب الفكر والمعارضة السياسية للتعذيب والاغتيال والقتل على أيدي أغلب خلفاء بني أمية. وعندما استطاع العباسيون أخذ الحكم وأقاموا الدولة العباسية أتبعوا نفس النهج الاستبدادي في الحكم ومارسوا نفس أساليب التعذيب والاغتيال وقتل الناس بالجملة وأضافوا إليها الجديد أيضاً^{٤٥١}. لقد قدم الخلفاء العباسيون أنفسهم إلى المجتمع العراقي العباسي وإلى المناطق التابعة للحكم العباسي كطغاة وجبابرة لا تعرف الرحمة والمغفرة طريقها إلى قلوبهم، كما كانوا يقيمون حفلات ومهرجانات شعبية لمشاهدة التعذيب والقتل وحمامات الدم التي كانت تنظم ضد الأعداء أو من كان يطلق عليهم بالمعارضين.

٤٥١ يشير صاحب كتاب الخوارج، علي جفال، إلى صور من التعذيب التي تعرض لها رجال ونساء الخوارج في عراق العهد الأموي، إذ ينقل الواقعة التالية التي جرت بين عبد الله بن زياد بن أبيه، والي العراق حينذاك، وعروة بن أديه، وهو من قادة الخوارج وأخو مرداس بن أديه، أحد أبرز قادة الخوارج الذي قتل على أيدي الأمويين أيضاً حين بدأ اللقاء بقول ابن زياد لعروة:

"- أجهزت أخاك علي؟ - فقال عروة: والله ما كنت به ظنينا، وكان لي عزاً، ولقد أردت له ما أريد لنفسه، فعزم عزمًا، فمضى عليه وما أحب لنفسه إلا المقام وترك الخروج. قال له: أفانت على رأيه؟ قال: كلنا نعبد رباً واحداً. قال أما لأمثلك بك. قال عروة: اختر لنفسك من القصاص ما شئت. فأمر به فقطعوا يديه ورجليه، ثم قال كيف ترى؟ قال أفسدت علي دنياي وأفسدت عليك آخرتك، ثم أمر به فقتل ثم صلب على باب داره. ولم تقتصر قسوة ابن زياد على رجال الخوارج، بل تعدتها إلى نساءهم، حيث إن أحدها وتدعى البلاداء، أتت بها إلى ابن زياد، فقطع يديها ورجليها ورمى بها في السوق،...." المصدر السابق نفسه. ص ٣٣/٣٤.

اعتبر الخليفة العباسي نفسه ظل الله على الأرض والحاكم باسمه وأمره، وبالتالي فهو معصوم عن الخطأ، والرأي الذي يقدمه يفترض أن يتبع وينفذ ومن يشذ عن ذلك يعاقب أشد العقوبات. ينقل الدكتور إمام عبد الفتاح إمام في كتابه "الطاغية" عن خطبة لأبي جعفر المنصور، بعد أن .. "أخذ بقائم سيفه، فقال: أيها الناس، إن بكم داء هذا دواؤه، وأنا زعيم لكم بشفائه، فليعتبر عبد قبل ان يعتبر به" ٤٥٢.

كانت أساليب الحكم الاستبدادية، بما فيها الحبس وممارسة مصادرة الأموال والتعذيب والاعتقال والقتل والتمثيل بجثة القتيل في العصر العباسي، تهدف كلها إلى تأمين عدد من الاغراض الأساسية، منها مثلا:

- فرض هيبة الخليفة والحكم على الناس بحيث يبتعدوا عن كل ما يمكن أن يثير غضب الخليفة أو الوالي، وليس بالضرورة ما كان يمكن أن يتناقض مع ما ورد في القرآن والسنة. وكانت العقوبة أو العطاء تتقرران من جانب الخليفة أو من ينوب عنه وفق المعايير الخاصة التي يقررها ويلزم بها الرعية.
- حماية الخلافة من الحركات الفكرية والدينية المعارضة التي كانت تتصدى بجرأة للحكم وتناصب جور وفساد وجشع الخلفاء والولاة العدا وتطالب بعدم الطاعة للجائرين من الحكام وبالتغيير.
- حماية المصالح الاقتصادية للخليفة وكبار المستحوزين على الأراضي الزراعية وما في بيت المال من أموال نقدية وعينية وبقية الفئات الميسورة التي كانت ترى في الحركات الفكرية والدينية والسياسية وفي الناس المُستغَلين والمُستضعفين خطرا يهدد تلك المصالح. وبالتالي فالاستبداد والقمع الفكري والسياسي موجه بالأساس لتلك الحركات والشخصيات الفكرية والسياسية التي التزمت قضايا المنتجين من الفلاحين والحرفيين وبقية الكادحين والفقراء المعدمين.

٤٥٢ إمام عبد الفتاح إمام د. الطاغية. مصدر سابق. ص ٢٢٠.

- وكانت نظرة الخلفاء إلى الرعية نظرة احتقار أو عدم اعتبار، أو أنهم قطعياً يمكن سوجه بالطريقة التي يرونها مناسبة، وبالتالي فإن من ينخرط في حركات من هذا النوع يستحق كل أشكال العقاب بما فيه الموت. وكان التعذيب والقتل يطال أيضاً أولئك الناس الذين يتخلفون عن دفع الضرائب أو أولئك الذين يتهمون بالسرقة من بيت المال مثلاً أو غيرها من التهم.

- وكان التعذيب يستهدف انتزاع المعلومات من المتهمين، أو الاعتراف "بالذنب"، أو لأغراض الانتقام، أو للتخلص من منافسة البعض، أو بسبب الشك بعد إخلاصهم للخليفة أو لأحد الولاة أو إزاء الحكم عموماً.

وبصدد النقطتين الرابعة والخامسة ورد في كتاب آدم متز الموسوم بالحضارة الإسلامية ما يلي، مشيراً إلى فنون التعذيب التي كانت ترتكب حينذاك بحق المتهمين:

"وأما القسوة وإلحاق الأذى من جانب القاضي الذي يحقق في مسألة - ولهذه القسوة في تاريخنا صحائف طويلة مملوءة بالفظائع - فقد منعته الشريعة الإسلامية وذلك بأن اعتبرت الإقرار الذي يُكره عليه الإنسان بالأذى والتعذيب أو بمجرد صياح القاضي به، إقراراً باطلاً غير قانوني، أما صاحب الحرس فكان له أن يسأل من يحقق أمره ويؤذيه "ويضربه بالسوط والقلوس والمقارع والدرّة على ظهره وقفاه ورأسه وأسفل من رجله وكعابه وعضله" وكانت المقرعة تعتبر أقل إيذاء من السوط"^{٤٥٣}. ثم يواصل قوله: "وتمّ ضروب من التعذيب كان لا يأتيها إلا الذين يتولون مسائل الإدارة والخراج، ليكرهوا الناس على إخراج المال. وكان التعذيب الذي اقتصوا به أن يعلقوا من يبتلى بهم من يده أو رجله، ويتركوه معلقاً حتى تنحل قوته. وأقسى عقوبة عند القاضي المسلم هي الرجم للشخص المحصن، إذا زنى وهي عقوبة كأنها لم تفرض، لأن الشريعة تحتم في الإثبات

٤٥٣ ميتز، آدم. الحضارة الإسلامية. الجزء الثاني. مصدر سابق. ص ٦١٨.

شروطا يكاد توفرها يكون مستحيلا^{٤٥٤}. وهي عقوبة رهيبة مليئة بالألم والعذاب الجسدي والنفسي والمهانة ثم الموت المحقق، حيث يتعرض الإنسان الذي يراد رجمه بالحجارة والمطروح أرضا، أو المدفون بجزء منه تحت الأرض، إلى تلقي الحجارة المتساقطة عليه من كل الجهات من الناس المتجمعين لهذا الغرض أو من المارة حتى يهلك، دون أن يعرف رماة الحجارة أحيانا أسباب الرجم.

وفي هذا المقطع يميز الكاتب بين التعذيب الذي يتعرض له الضحية من جانب أجهزة الدولة، والعقوبات التي تنزلها الدولة بالضحية. إلا أن العقوبات ذاتها ليست سوى أساليب قاسية في التعذيب. فالرجم يترك الضحية يتضور ألما ولا يموت بسرعة، بل يعاني من آلامه ساعات وربما أيام قبل أن يفارق الحياة. فالعقوبات التي تمارس في الإسلام لا تختلف عن أساليب التعذيب، فهي بالمحصلة النهائية واحدة لما تجلبه للضحية من عذابات جسدية ونفسية ومهانة اجتماعية. لقد مورس الرجم ضد من اتهم وثبت عليه الزنى، ولذلك لا يمكن القبول بقوله "وهي عقوبة وكأنها لم تفرض"، بسبب الشرط الذي وضع لأثباتها. ويفترض أن المشرع قد أقر سلفا إمكانية أو احتمال وقوع الزنى، وبالتالي إمكانية البرهنة على وقوعه، ومن ثم ممارسة عقوبة الرجم، وإلا لما كان للعقوبة من معنى أساسا. ولا يغفل الإنسان إمكانية وقوع شهادة زور يتفق عليها لإثبات وقوع الزنى. وهو احتمال لا يمكن رفضه، إذ أنه يحصل في الكثير من المسائل الحياتية، وتاريخ التعذيب وأحكام الموت التي صدرت في عهد الدولة العباسية يؤكد إمكانية العثور على من يشهد أو يحكم زورا، وخاصة لتحقيق أغراض الخليفة أو غيره من الولاة والحكام أو حتى القضاة.

وجدير بالإشارة إلى أن عددا من رجال الدين والفقهاء والقضاة قد ساهموا في تنشيط عمليات التعذيب والقتل والاغتيال إزاء الناس من ذوي الأفكار المخالفة للدين الرسمي أو من أصحاب الاتجاهات السياسية المعارضة لسياسة الدولة من خلال إصدارهم بعض

٤٥٤ المصدر السابق نفسه. ص ٦١٨.

الفتاوى أو الأحكام، علما بأن آخرين قد رفضوا ذلك، وأن كانوا قد التزموا بتلك العقوبات التي نص عليها القرآن، أو تلك التي ماثلت ما أمر أو عمل به محمد بن عبد الله في حياته.^{٤٥٥}

وأورد الشيخ محمد الخضري بك في كتابه الموسوم تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية) حول الإرهاب الفكري والاجتماعي الذي مارسه الحنابلة، وهم يشكلون فرقة إسلامية متطرفة، في مطاردة المنكر في بغداد في عام ٣٢٣ هجرية/ ٩٣٤ م قوله: "ومما زاد الأمر إدبارا ظهور المنازعات الدينية ببغداد عاصمة الخلافة فقد ظهر بها الحنابلة وقويت شوكتهم وصاروا يكبسون دور القواد والعامّة وإن وجدوا نبيذا أراقوه وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء واعترضوا في البيع والشراء ومشى الرجال مع النساء والصبيان فأذا رأوا من يمشي مع امرأة أو صبي سألوه عن الذي هو معه من هو؟ فإن أخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة فأزعجوا بغداد^{٤٥٦}. وأدى هذا التصرف، كما يشير الكاتب نفسه، إلى موقف مناهض للحنابلة اتخذها صاحب الشرطة ببغداد فكتب يقول: "فركب بدر الخرشني وهو صاحب الشرطة ونادى في جانبي بغداد في أصحاب محمد البربهاري: الحنابلة لا يجتمع منهم إثنان ولا يناظرون في مذهبهم ولا يصلّي منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم في صلاة الصبح والعشاء فلم يفد فيهم وزاد شرهم وفتنتهم واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون إلى المساجد وكانوا إذا مر بهم شافعي المذهب أغروا به العميان فيضربونه بعصيتهم حتى يكاد يموت فخرج توقيع الراضي بما يقرأ على الحنابلة ينكر عليهم فعلهم ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره فمنه تارة أنكم تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين وهيتكم

٤٥٥ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الاسلام السياسي. التعذيب في الإسلام. ص ٣٢٩-٣٤٨.

٤٥٦ - الخضري بك، الشيخ محمد. محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية). دار المعرفة.

بيروت. بدون تاريخ. ص ٣٦٥.

- آدم متز، الحضارة الإسلامية، مصدر سابق، ص ٦٠٢

الردلة على هيئته وتذكرون الكف والاصابع والرجلين والنعلين والشعر والقطن والصعود إلى السماء والنزول إلى الدنيا تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علوا كبيرا ثم طعنكم خيار الأئمة ونسبتكم شيعة آل محمد صلى الله عليه وسلم إلى الكفر والضلال ثم استدعواكم المسلمين إلى التدين بالبدع الظاهرة وتشنيعكم على زوارها بالابتداع وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ليس بذى شرف ولا نسب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وتأمرون بزيارته وتدعون له معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء فلعن الله شيطاننا زين لكم هذه المنكرات وما أغواه وأمير المؤمنين يقسم بالله قسما جهدا يلزمه الوفاء به لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ومعوج طريقتمكم ليوسعنكم ضربا وتشريدا وقتلا وتبيدا وليستعملن السيف في رقابكم والنار في منازلكم ومحالكم^{٤٥٧}.

فماذا يقدم لنا هذا النص الطويل الذي اقتطفناه الذي يرد في أكثر من كتاب يبحث في تاريخ الدولة العباسية؟ إنه يشير إلى جملة من حقائق الوضع حينذاك، ومنها:

- إن التطرف في الدين كان ظاهرة ملموسة ومؤذية بالنسبة للمجتمع تبيح التجاوز على حقوق الفرد وحرية، كما يظهر من سلوك الحنابلة إزاء عامة الناس.
- إن هذا التطرف لم يقابل بالحكمة ومحاولة معالجة المشكلة مع شيوخ الحنابلة لإيقاف العامة منهم عن ممارسة التدخل في شؤون الناس والتعرض لهم في الشوارع والبيوت والشهادة زورا على الناس. كما أن لم يكن جميع شيوخ الحنابلة يتسمون بالحكمة اللازمة لإيقاف اعتداءات أتباعهم على الناس الآخرين، بل كان بعضهم ينشط تلك الاعتداءات باعتبار ذلك من صلب الدين ودفاعاً عن حرمة^{٤٥٧}
- قوبل هذا التطرف بثلاثة أساليب غير محمودة ومسيئة للأفراد والمجتمع وهي: (أ) التشنيع المتعمد بأصحاب مذهب في الدين الإسلامي، رغم تطرف تصرفاته، وبالتالي

٤٥٧ الخضري بك، الشيخ محمد. محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة العباسية) مصدر سابق. ص

الإساءة لهم اجتماعياً“ ب) الإساءة لأولياء هذه الفرقة الإسلامية وبالتالي تشديد الصراع معهم بدلا من تخفيفه ومعالجته“ ج) تهديدهم بالتعذيب والقتل وحرق بيوتهم ومحالهم.

تشير وقائع التاريخ إلى أن الخلفاء في العهدين الأموي والعباسي كانوا يجاهرون بممارسة سياسات الإهانة والتعذيب والحبس والقتل وحرق البيوت دون أي اعتبار لدورهم في حماية الناس والشريعة والعدل، وبالتالي كان هذا العنف في التعامل يجابه بعنف من أصحاب هذا المذهب أو ذاك أيضا.

شكل التعذيب جزءا من فلسفة الحكام الطغاة واعتبروه أحد الأركان الأساسية لبناء حكم متين وقويم ومستديم! كما اعتبروه مقترنا بأرادة الله التي يمثلونها. وكانت حصيلة هذه الفلسفة تفاقم القمع والتعذيب ضد المزيد من الناس وممارسته بصورة واسعة. وكانت ممارسات التعذيب الشنيعة في فترة الحكم العباسي "الإسلامي" قد استندت إلى واستلهمت من عدة مصادر أساسية هي:

• القرآن والسنة التي ورد فيهما ما يسمح بذلك، رغم وجود نصوص، وخاصة في السنة المحمدية، ترفض التعذيب. وتشير بعض المصادر عن سيرة عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب إلى أنهما قد التزما إلى حدود بعيدة بما جاء في سنة محمد، إذ نادرا ما يشار إلى ممارستهما العقوبات القاسية ضد المخطئين، في حين تشير مصادر أخرى إلى أنهما ساهما بذلك من خلال محاولتهما تطبيق مبادئ الإسلام بصرامة بالغة^{٤٥٨}. فيروى عن علي بن أبي طالب مثلاً أنه عندما جاء إليه عمه حمزة طالبا منه مساعدة من بيت المال، وكان حمزة بصيرا، وضع علي بن أبي طالب على يده المفتوحة شيشا محميا بالنار بدلا من النقود، مشيرا إليه إلى أن هذا هو ما ينتظرهما في الآخرة إذا ما وافق

٤٥٨ العلوي، هادي. فصول من تاريخ الاسلام السياسي. التعذيب في الإسلام. مصدر سابق. ص ٣٣٧/٣٣٦.

على دفع المساعدة من بيت المال. إنها مقارنة قاسية مع التعذيب في نار جهنم الذي ينتظر البشر المذنب يوم القيامة. والرواية تحاول أن تبرز جانب الأمانة على بيت المال والعدل في التوزيع، بمن فيهم اقاربه، ولكنها تتجلى فيها القسوة الشديدة إلى حد إيذاء رجل أعمى أيضا مستندا في ذلك إلى أن نار الآخرة أشد هولاً من كوي يد حمزة، أي أنه قد انطلق من خشيته على عمه حمزة وعلى نفسه من عذاب الآخرة التي تعبر عن إيمانه بوجودها.

- الأساليب التي كان يمارسها قبل ذاك الحكام الطغاة من الفرس في العراق، أو حكام الشام ومن تاريخ المنطقة في الاستبداد والتعذيب التي مارسها الحكام قبل الإسلام
- من علاقات العبودية القديمة والأبوية ومن ثم الإقطاعية الاستغلالية التي كانت تمارس التعذيب، إضافة إلى النظرة التمييزية والاستغلالية إزاء الآخرين، باعتبارهم أدنى مستوى منهم ويحتاجون إلى التأديب والتهديب.
- ومن خلال ممارسة التعذيب من جانب الحكم العباسي وتفاقمها مع تصاعد نشاط الحركات الفكرية والسياسية أو من أجل فرض إرادة الخلفاء والولاة والسلطين وزيادة الضرائب والإتاوات على الناس دون وجه حق أو مصادرة أموال بعض الناس لأسباب شتى بما فيها حاجة هؤلاء بصورة شخصية إلى المال، تحولت الدولة العباسية تدريجاً إلى دولة إرهابية تطور فيها نظام الأمن والتجسس والشرطة والسجون والعقوبات إلى حدود بعيدة. وأدت هذه السياسات إلى تفاقم النقمة والرغبة في الخلاص من الحكم وإلى تزايد الحركات السياسية وعمليات التآمر ضده، كما جعلت سياسة الحكم ممارسة نفس أساليب القمع والتعذيب ضد بعض الخلفاء والولاة أنفسهم من جانب المنافسين لهم، أو من بعض القادة العسكريين حينذاك ممكناً. ولا يمكن اليوم تجاوز حقيقة أن هذا النوع من الإرهاب الفكري والسياسي والتعذيب الوحشي الذي ارتكب بحق الناس في تلك العهود وما بعدها، قد ترك فلسفته وتقاليده وممارساته على الحكم في العراق حتى

يومنا هذا، مع التطور الذي صاحبه خلال الفترة الطويلة المنصرمة. فالطغاة متشابهاون في سائر أرجاء العالم وينهلون من معين مشترك وينتهون نهاية واحدة في الغالب الأعم.

● وكانت عقوبة السجن التي يصدرها القاضي، أو الأمر الذي يصدره الخليفة أو الوالي بسجن هذا الإنسان أو ذاك لأي سبب كان ودون العودة إلى القوانين السارية ظاهرة عامة على امتداد فترات الحكم العباسي، وقبل ذلك الحكم الأموي. ووجدت لديهم السجون والمطابق في مختلف المدن العراقية حينذاك وفي أرجاء الدولة العباسية^{٤٥٩}. وكان السجين يقضي سنوات طويلة من عمره دون أن يصدر حكماً عليه، كما كان بعضهم يموت في السجن دون أن يعرف به أحداً. وقضى بعضهم ما يقرب من ربع قرون في السجن العباسية. "وفي عهد المعتصم بني حبس بستان موسى، وكان كالبيئر العظيمة قد حفرت إلى الماء أو قريباً منه، وضم بناءً على هيئة المنارة مجوفاً من باطنه، وله من داخله مدارج، وقد جعل في مواضع من التدرج مستراحات، كل مستراح شبيه بالبيت، يجلس فيه رجل واحد على مقداره، يكون فيه مكبواً على وجهه، وليس يمكنه أن يجلس ولا أن يمد رجليه"، هذا ما جاء في كتاب العامة في بغداد للدكتور فهمي سعد نقلاً عن التنوخي في كتابه "الفرج بعد الشدة"^{٤٦٠}. وكان أصحاب الحبوس يمارسون شتى أنواع التعذيب بحق السجناء، كما كانت الشرطة تمارسه عند اعتقالها للضحية. وكان السجناء يوزعون على السجن أو على أقسام فيها وفق التهم الموجهة لهم، فمنهم من حبس بتهمة الزندقة أو بتهمة الخوارج، ومنهم العامة واللصوص وقطاع الطرق. وسمي صاحب الحبس أحياناً بصاحب العذاب بسبب العذابات التي كان يتعرض لها السجين طيلة وجوده في السجن، إلى حين إطلاق سراحه بمرحمة من الخليفة أو الوالي، أم بسبب موته في السجن، كانت تحصل تمردات في السجن وتساند من قبل

٤٥٩ المطبق هو السجن الذي يبنى أو يقام تحت سطح الأرض، وجمعها مطابق.

٤٦٠ سعد، فهمي د. العامة في بغداد. مصدر سابق ص ٩٩.

عوائل السجناء والمهتمين بشؤون العامة والمحبوسين. وكانت السجون عموماً قذرة ومليئة بالحشرات، من خنافس وبنات وردان، كما كانت مسرحاً للأفاعي والبق.^{٤٦١}

^{٤٦١}المصدر السابق نفسه. ص ١٠١.

الفصل التاسع

نماذج من القمع والتعذيب في العهد العباسي

تطورت أساليب القمع والتعذيب في العهد العباسي، وكانت عاتية في قسوتها ووحشيتها. ويقدم لنا الكاتب والمحقق السيد عبود الشالجي استعراضاً قيماً وواسعاً في كتابه الموسوم "موسوعة العذاب" بأجزائه السبعة، وكذلك الباحث السيد هادي العلوي تحليلاً واقعياً وموضوعياً عن صيغ وأساليب القمع والاعتقال والتعذيب والقتل والتمثيل البشعة التي مارسها الحكم العباسي على امتداد قرون يصعب على الإنسان أحياناً كثيرة تصديق وجود أناس كان في مقدورهم إصدار هكذا قرارات بالتعذيب أولاً، ووجود بشر قادر على تنفيذ مثل تلك القرارات وممارسة أساليب التعذيب الوحشية ضد البشر ثانياً، رغم أنها كانت حقائق أو وقائع تاريخية لا يرقى إليها الشك^{٤٦٢}. وكتب التاريخ التي تبحث في وقائع تطور

٤٦٢ إن ما جرى في العراق طيلة ثلاثة عقود ونيف، أي منذ مجيء البعث العراقي (جناح مميشيل عفلق- صدام حسين) إلى الحكم في صيف عام ١٩٦٨، يؤكد من جديد أن تلك الأساليب المروعة التي مارسها الأمويون والعباسيون في اضطهاد وتعذيب وقتل معارضتهم السياسيين، مارسها أيضاً وبصورة أبشع صدام حسين ورهطه بحق الشعب العراقي والمعارضة الفكرية والسياسية للنظام القائم، إذ مزج النظام بين الأساليب القديمة المأخوذة من ترسانة الاضي القديم والإسلامي وبين الأساليب التي مارسها الفاشية ضد المناهضين لها أو ضد الذين رفضتهم عنصرياً، وبين الأساليب والأدوات والتقنيات الأكثر حداثة لتعذيب وانتزاع الاعترافات أو قتل الضحية في سجون ومعتقلات النظام. ومن مرّ بمواقف ومعتقلات وسجون النظام العراقي خلال العقود الثلاثة المنصرمة، وخرج منها حياً بالصدفة، يمكنه تقديم لوحات بشعة وكثيرة، سواء تلك التي عاشها بالذات أو التي رآها بعينه أو التي سمع بها من سجناء عانوا منها، يصعب على الإنسان السوي تصور حدوثها أو ممارستها من

العهد العباسي، أو حتى قبل ذلك في العهدين الأموي والخلفاء الراشدين، مليئةً بقصص التعذيب والقتل والتمثيل التي تعرض لها أصحاب الفكر والمعارضة الفكرية والسياسية والدينية أو من أطلق عليهم بالزنداقه والهراطقة حقا أو زورا وبهتانا، أو ممن عاشوا المحن الفكرية المختلفة بسبب أفكار يحملونها ومعتقدات يؤمنون بها أو آراء ومواقف سياسية واجتماعية أو دينية تبنيها، على ايدي الجند وأجهزة الحكم في تلك الفترات.

فقد تعرض أصحاب الفرق والمذاهب الدينية المختلفة وأصحاب الحركات الفكرية والسياسية إلى قمع فكري وسياسي، وإلى المطاردة والمحاربة بالرزق والسجن والتعذيب أو الاغتيال بالسم أو بغيره أو قتلهم علناً وفق أحكام تصدر عن القضاة، أو وفق قرارات من الخليفة ذاته، أو ممن كانوا يعملون تحت إدارته. ويبدو بوضوح أن أئمة الشيعة مثلا قد تعرضوا إلى الاغتيال السياسي عن طريق دس السم لهم في طعامهم وشربهم في غالب الأحيان، في حين تعرض أتباعهم للتعذيب الشديد وماتوا تحت وطأته وفي السجون. كما تعرض الخوارج والمعتزلة وثوار الزنج، قيادة وقاعدة، ودعاة حركة القرامطة وأتباع الحركة البابكية والكثير من المتصوفة والحنبلية في فترة معينة إلى أشكال بشعة من القهر والتعذيب والقتل المتعمد التي تعبر عن وجود ذهنية سادية مرضية بالغة السوء لا في منفذي التعذيب فحسب، بل وفي أصحاب القرار أيضا، إذ كانوا يرسمون للمنفذين اشكال التعذيب والقتل التدريجي المتنوع. وقيل أن بعضهم قد دفن وهو حي او قتل وهو مدعو إلى وليمة عشاء عند الخليفة أو حتى بعد أن تم منح البعض منهم الأمان^{٤٦٣}. وفي بعض الفترات المتأخرة

قبل بني البشر. وخرج الكثير من هؤلاء وهم يعانون من أمراض نفسية وعصبية كثيرة ومن كوابيس تلاحقهم باستمرار.

٤٦٣ مارس صدام حسين سياسة منح الوعود والعهود خلال فترة حكم البعث في العراق باتجاهات عديدة، ولكنه كان يخل بها جميعاً دون استثناء بالنسبة للعمل مع قوى المعارضة العراقية أو المجتمع العراقي، فعلى صعيد العراق نورد النماذج التالية: غالباً ما منح السجناء والفارين من الجيش أو الموجودين بالخارج "العفو" وحق العودة إلى الوطن دون أن يصيهم أي أذى، ولكنه قتل بأساليب

من العهد العباسي تعرض بعض الخلفاء العباسيين للسجن والتعذيب وسمل العينين بسبب المنافسة على الخلافة والرغبة في الانتقام أو بسبب الصراع بين الخليفة والسلطان أو القادة العسكريين، كما حصل بالنسبة للمعتز مثلاً.

ويمكننا هنا إيراد نماذج من فنون التعذيب والقتل الوحشية التي تعرضت لها الكثير من الشخصيات الفكرية والسياسية المعارضة في عهد العباسيين^{٤٦٤}. إلا أن هذه العمليات لم تقتصر على مجموعة من قادة المعارضة والحركات المسلحة المناهضة للسلطة العباسية، بل شملت الكثير من الأتباع والمؤيدين من الرجال والنساء، إضافة إلى اتساعها وشمولها عمليات قتل جماعية بحجة الزندقة من العرب والموالي من المسلمين، إذ قتل بسبب هذه

وطرق مختلفة كل من اراد التخلص منهم مثل بدس السم لهم قبل تحريرهم من السجن، أو إعادتهم إلى السجن من خلال اختطافهم ثم الإجهاز عليهم وتصفييتهم، أو اعتقالهم من المطار أو على الحدود، أو الدهس بالسيارات والشاحنات، أو التخلص منهم بشتى السبل. ومارس صدام حسين هذا الأسلوب مع زوجي ابنتيه، حسين كامل حسن وصدام كامل حسن بعد أن كانا قد هربا إلى الأردن وتحداً ضد النظام وضد صدام حسين، ثم عادا إلى العراق بعد أن تعذر عليهما البقاء في الخارج وحصلا على عهد الأمان من صدام حسين شخصياً. فحال عودتهما قامت مجموعة مسلحة بقيادة أبنه عدي صدام حسين بتنفيذ حكم الإعدام بهما وبوالدهما وبالبعض ممن كان معهما. وكانت المجزرة بشعة وتعبّر عن طبيعة النظام العراقي وعن شخصية صدام حسين المريضة.

٤٦٤ يشير هادي العلوي في كتابه عن التعذيب في الإسلام إلى مجموعة كبيرة من أساليب التعذيب، التي ما يزال بعضها يمارس في العراق حتى يومنا هذا، مضافاً إليها أساليب وأدوات مبتكرة جديدة. يذكر هادي العلوي بعض فنون التعذيب التي كانت تمارس حينذاك، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: قطع الرؤوس وحملها فوق رايات، والضرب والجلد، وتقطيع الأوصال، وسلخ الجلود والأعدام حرقاً وتنوير الزيات، والقتل بالطشت المحمي، والتعذيب بالمقدحة، والموت بالنورة، والنفخ بالنمل، والتعطيش، والتبريد بعد الجلد، والتكسير بالعيدان الغليظة، وقرض اللحم وإخراج الروح من طريق آخر، وقلع الأظافر، والتعذيب بالقصب، والتعذيب الجنسي، والتعذيب الأدبي، إضافة إلى الصلب أو ممارسة أشكال مختلفة تقود إلى الموت المحتم ومنها الرجم بالحجارة. راجع المصدر السابق نفسه.

التهمة عدد كبير جداً من البشر^{٤٦٥}. وكانت عمليات التعذيب تجري بطريقة منظمة تبدأ بعمليات بسيطة، ثم تتصاعد وتتسع لتشمل أشكالاً مختلفة ومختارة من التعذيب. فهي تبدأ بالجلد والضرب الاعتيادي والفلقة والمقرعة ثم بالكوي في مواقع حساسة من الجسد، فقلع الأظافر، والتعذيب بالقصب، وقرض الجسم تدريجاً، والإجلاس على الخازوق، ثم قطع اليدين والرجلين، أو جدد الأنف، وسمل العينين، وقطع اللسان، وصب الماء الفائر، أو ترك الإنسان موثقاً تحت أشعة الشمس المحرقة لساعات وأيام حتى الموت، وسلخ الجلود^{٤٦٦}، وتنور الزيوت، والقتل بالطشت المحمي، والتعطيش، والنفخ بالرمل، والتعذيب بالمقدحة، والموت بالنورة، والتبريد بعد الجلد، ثم قطع الرأس، أو نحر الإنسان من الوريد إلى الوريد، وتثبيته على رأس رمح، والصلب ثم ترك المصلوب معلقاً عند بوابات المدينة لغرض إرهاب الناس، ثم حرق الجثة، أو دفن الإنسان وهو ما يزال حياً وواعياً. لقد استخدمت أساليب غاية في الوحشية والتطرف غير الإنساني. كما تمت ممارسة التعذيب النفسي أو الأدبي مثل: حلق اللحية أو نتفها، وحلق الشاربين أو الرأس والتطواف بالضحية في أزقة وشوارع المدينة وهو على ظهر حمار ورأسه في مواجهة ذيل الحمار. هذه بعض النماذج من فنون التعذيب في العراق والتي تمت ممارستها على امتداد فترة الحكم العباسي وإزاء قوى وشخصيات مختلفة ولأسباب مختلفة، ولكنها كانت في الغالب الأعم سياسية وفكرية. وقدم السيد عبود الشالجي في كتابه القيم الموسوم موسعة العذاب

٤٦٥ العلوي، هادي. المصدر السابق نفسه. ص ٢٩٥-٣٠٤.

٤٦٦ وفق المصادر الكثيرة التي توفرت بعد سقوط النازية في ألمانيا فإن أجهزة ال SS الألمانية، وبالتعاون مع إدارات السجون ومعسكرات الاعتقال النازية ومجموعة من الأطباء والممرضات والممرضين، قامت بسلخ جلود المعتقلين من اليهود والعجوز ومن أصحاب الرأي الآخر وهم أحياء ثم صنعت من تلك الجلود مظلات للإضاءة المنضدية أو الأرضية، التي ما تزال موجودة في المتاحف الألمانية التي تفضح الهمجية التي مارسها الحكام في ألمانيا الهتلرية، وهي اساليب تعود إلى العهود القديمة وبعض دول الشرق والقرون الوسطى في أوروبا.

بأجزائه السبعة، كما قدم السيد هادي العلوي دراستين مهمتين وقيمتين إحداهما تبحث في "الاعتقال السياسي في الإسلام"، والثانية تبحث في التعذيب تحت عنوان " من تاريخ التعذيب في الإسلام"، إضافة إلى دراسات وكتب أخرى في هذا الصدد، تضعان الباحث أمام عدد من الاستخلاصات الجوهرية، منها مثلاً:

- إن غياب المشاعر والأحاسيس الإنسانية الطبيعية وانعدام العقلانية في التصرف لدى الغالبية العظمى من الحكام يقودهم إلى إبداء الاستعداد الكامل لممارسة أبشع أساليب التعذيب ضد الإنسان. ودأب الحكام المستبدون على امتداد التاريخ، ومنهم حكام العراق في مختلف الفترات والعهود، على قهر مدوني التاريخ لكتابة ما يحلو لهم وما يبرز أعمالهم الإيجابية أو يطرح جرائمهم على إنها أعمال كبرى لا يرقى إليها الشك. وفي الوقت الذي كان الحاكم يقتل إنساناً بأيدي جلاديه المحترفين مثلاً، كان في الوقت نفسه يقوم بمنح شاعر قرأ على مسامعه قصيدة تمجد هذا الحاكم. ولم يظهر على سطح الأحداث سوى قصيدة المدح واختفى خبر القتل المتعمد للإنسان عن الناس وكتب التاريخ. ويراهن الحكام المستبدون في تمجيد تاريخهم الملطخ بالدم على كُتاب التاريخ كما يريده الحكام والملوك والسلاطين والولاة على أنه القمة في المجد والتبجيل وعلى ذاكرة الشعوب الضعيفة.

- ولا يشكل الإنسان الاعتيادي لدى الحكام الطغاة أي قيمة حقيقية حتى من الناحية الأخلاقية.

- وأن قوى الدين الرسمي لعبت دوراً متميزاً في دعم تلك الظواهر غير الإنسانية للدول الإسلامية، بصورة مباشرة أم من خلال دعمها لممارسات الحكومات الجائرة وسكوتها عن أعمالها القمعية.

- وأن الدين ذاته لا يمكن أن يكون مانعاً من ممارسة أعمال التعذيب ضد البشر، إذ أن التربية الدينية غالباً ما تكون متعصبة وملتزمة وذات روح تسلطية. وتزداد هذه الحالة قسوة فيما إذا كان الإنسان قد تتلمذ أو تربي على أيدي من كان يريد له أن ينشأ على

تلك الصورة، باعتبارها الطريقة الوحيدة للحفاظ على عرش الملك أو كرسي الخلافة والسلطنة.

- إن ظواهر الإرهاب والقمع الفكري والسياسي والتعذيب اليومي التي كان يتعرض لها الفرد أو التي كانت أو ما تزال تتعرض لها الفئات الكادحة من المجتمع العراقي، وبشكل خاص على امتداد القرن العشرين، وخاصة في ثلثه الأخير، لا يمكن فصلها عن تلك الممارسات التي وجدت في العراق في العهود الأموية والعباسية والعثمانية الماضية، أي منذ الفتح الإسلامي للعراق على الأقل، رغم أن الباحث لا يمكنه تعليقها على تلك الشماعة وحدها، بل هي مزيج من الماضي والحاضر. وهي تعبير عن تفاعل وتضافر عوامل عديدة يكون في مقدورها إنتاج أوضاع تكون مهينة لبروز مثل هذه الظواهر، ثم بشراً مستعداً لممارسة التعذيب بمختلف أشكاله، إنها أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية ونفسية، تاريخية وراهنية، إنها عملية لا تنفصل عن طبيعة النظام السياسي وعلاقات الإنتاج السائدة ومضمون التربية ومستوى تطور الوعي الاجتماعي الإنساني عند البشر، ومنهم الحكام بشكل خاص، وهي إشكالية حضارية دون أدنى ريب.

انتهج الحكام العرب في العهد العباسي سياسة تميزت منذ البدء بوجهين متلازمين، كانت ممارسة أحد وجهي تلك السياسة تلغي ممارسة الوجه الثاني منها، أو أن ممارسة الوجه الثاني تسهم في تأمين ظروف مناسبة لتحقيق الوجه الأول، وأعني بذلك تطبيق مبدأ "الجزرة والعصا" إزاء أصحاب وأتباع الحركات الفكرية والمعارضة السياسية. فمن تخلى من هؤلاء عن فكره وعن معارضته السياسية واصطف مع النظام حصل على بعض المكاسب وحقق الاقتراب من الفئة الحاكمة، أما من رفض ذلك وأصر على مواقفه الفكرية المستقلة والمخالفة وعلى مواقفه السياسية المعارضة، عندها يكون موقف الحكم والحاكم

واضحا لا غبار عليه، أي ممارسة العصا ضده إلى حد تصفيته جسديا. ويشير هادي

العلوي إلى ان سياسة أبي جعفر المنصور إزاء المثقفين كانت ذات أبعاد ثلاثة هي: ٤٦٧

- أستدرأهم للتعاون معه.

- ملاحظتهم بالحبس والتشريد في حالة اليأس منهم.

- التغاضي عن نشاطاتهم ما لم تشكل خطرا مباشرا.

وكانت هذه السياسة تختزل أحيانا كثيرة إلى البعدين الأول والثاني فحسب.

وقادت عمليات الإرهاب والقمع الفكري والسياسي المنظمين في المجتمع العباسي إلى نشوء وضع متميز في المجتمع. فالمشتغل بالسياسة والمثقف أو المسلم المتنور حينذاك كان عليه أما أن يكون في صف المعارضة أو أن يكون في صف الحكومة، أي أن يكون من مرتقة الحكم، حتى لو كان من حيث المبدأ ضد نهج الحكومة. أي أن النظام قد نشط نشوء اتجاهات انتهازية براغماتية، أو فرض ما أطلق عليه بالتقية في ابداء الرأي إزاء الحكام وسياساتهم خوفا من عقاب ينزل بهم، أو ضررا اقتصاديا واجتماعيا يمكن أن يلحق بمصالحهم. ولا شك في أن خوف الناس من ممارسة الإرهاب والقمع والتعذيب من جانب الحكم ضدهم مسألة إنسانية مفهومة ومنطقية، ولكنه قد ساهم بدوره في بروز أو تعمق ظاهرة ازدواج الشخصية. وكانت أحد الأسباب المباشرة في تبلور نظرية التأويل الباطني للآيات القرآنية والسنة، وكذلك إلى ظهور الحركات الفكرية والسياسية السرية. كما كانت تلك السياسة سببا في موت الكثير من الناس من أصحاب الرأي المخالف والمثقفين والمتنورين والساعين إلى ممارسة دورهم في تنوير الناس. يكتب إمام عبد الفتاح إمام ما يلي بهذا الصدد: " واستمر جبروت المنصور وطغيانه أكثر من عشرين عاما (١٣٦-١٥٨ هجرية)، وقد كتب في وصيته لأبنه المهدي "إني تركت لك الناس ثلاثة أصناف: فقيرا لا

٤٦٧ المصدر السابق نفسه.

يرجو إلا غناك، وخائفاً لا يرجو إلا أمنك، ومسجوناً لا يرجو الفرج إلا منك.^{٤٦٨} لقد كان الحكام في العراق على امتداد العهد الأموي والعباسي من الجبارة القساة الذين ولغوا بدماء شعوبهم، علماً بأن مجموعات من القوميين الشوفيين من الناس لا يرون في هؤلاء سوى أبطالاً صناديد وحكاماً أقوياء ومدافعين عن الدولة العربية الإسلامية.

بعض وقائع وأساليب التعذيب في الدولة العباسية

شنَّ أبو العباس السفاح حملة عنيفة وقاسية ضد الأمويين ونشط ولاته ضدّهم فقتل من جراء ذلك حشد كبير منهم ونبش قبور موتاهم. ويبدو أنه في ذلك كان يسعى إلى منعهم من إعادة تنظيم صفوفهم وإلى بث الرعب فيهم وتشريدتهم، إضافة إلى الانتقام منهم لما فعلوه ببني العباس قبل ذلك. يشير إمام عبد الفتاح إمام قائلاً:

"لما أتى أبو العباس برأس مروان ووضعها بين يديه سجد فأطال السجود ثم رفع رأسه، فقال: "الحمد لله الذي لم يبق تأري قبلك، وقبل رهطك، الحمد لله الذي أظفرتني بك، وأظهرني عليك." ثم يواصل إمام عبد الفتاح إمام فيشير إلى ما يلي: "وفعل قواده مثلما فعل "كنت مع عبد الله بن علي أول ما دخل دمشق، دخلها بالسيف، وأباح القتل فيها ثلاث ساعات، وجعل جامعها سبعين يوماً اسطبلًا لدوابه وجماله. ثم نبش قبور بني أمية فلم يجد في قبر معاوية إلا خيطاً أسود، ونبش قبر عبد الملك بن مروان فوجد جمجمة.. أما هشام فقد وجده صحيحاً فأخرجه وضربه بالسوط وهو ميت، وصلبه أياماً، ثم أحرقه ودق رماده ثم ذره في الريح"،... ولم تنج النساء.. "فقد ارسل امرأة هشام ابن عبد الملك، مع نفر من الخراسانية إلى البرية ماشية حافية حاسرة عن وجهها وجسدها عن ثيابها ثم قتلوها. ثم أحرق ما وجده من عظم ميت منهم" ... ثم تتبع عبد الله بن علي بني أمية من أولاد الخلفاء وغيرهم فقتل منهم في يوم واحد اثنين وسبعين ألفاً عند نهر بالرملة

٤٦٨ إمام، عبد الفتاح إمام د. الطاغية. مصدر سابق. ص ٢٢١.

ويسط عليهم الأنطاع^{٤٦٩}، ومدّ عليهم سماطا فأكل وهم يختلجون عنه، وهذا من الجبروت والظلم الذي لا يجازيه الله عليه! حتى إذا ما فرغ من طعامه: قال: "ما أكلت أكلة أطيب من هذه الأكلة! ثم حفر بئراً والقاهم فيه"^{٤٧٠}. ورغم المبالغة الكبيرة المحتملة بعدد القتلى الوارد في النص السابق وفي يوم واحد^{٤٧١}، إلا أنها تكشف عن النزعة السادية والثأرية والعدوانية التي توغلت في شخصية ونفسية مؤسس الدولة العباسية.

ويورد محمد الخضري بك في كتابه محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية نقلا عن أبي فرج الأصبهاني في كتابه الأغاني بسنده عن إبي العباس السفاح ما يلي: "كان أبو العباس جالسا في مجلسه على سريرته وبنو هاشم دونه الكراسي وبنو أمية على الوسائد قد ثنيت لهم، وكانوا في أيام دولتهم يجلسون هم والخلفاء منهم على السرير ويجلس بنو هاشم على الكراسي فدخل الحاجب فقال: يا أمير المؤمنين بالباب رجل حجازي أسود راكب على نجيب مثلث يستأذن ولا يخبر اسمه ويحلف ألا يحسر اللثام عن وجهه حتى يراك قال هذا مولاي سديف يدخل فدخل فلما نظر إلى أبي العباس وبنو أمية حوله حسر اللثام عن وجهه وأنشأ يقول:

أصبح الملك ثابت الأساس
بالبهاليل من بني العباس
بالصور المقدمين قديما
والرءوس القماقم الرؤاس

٤٦٩ الأنطاع جمع نطع، وهو بساط من جلد.

٤٧٠ نفسي المصدر السابق. ص ٢١٨.

٤٧١ جاء في كتاب الدكتور شوقي ضيف الموسوم "العصر العباسي الأول" بهذا الشأن، نقلا عن الطبري واليعقوبي، قوله: "وكان أول من بدأها (يقصد الفتك بالأمويين. ك. حبيب) عبد الله بن علي إذ دعا في أبي فطرس نحو ثمانين منهم إلى وليمة، ولم يكادوا يجتمعون لها حتى انبرى بعض الشعراء يحرصونه على الفتك بهم ثاراً للإمام إبراهيم بن محمد ومن قتلوا من العلويين والهاشميين، فأمر بهم جميعاً أن يضربوا بالعمد حتى يلقوا حتفهم نكالا لهم ولآبائهم." مصدر سابق. ص ١٤.

يا أمير المطهرين من الذم ويا	رأس منتهى كل راس
أنت مهدي هاشم وهداها	كم أناس رجوك بعد إياس
لا تقيلن عبد شمس عثارا	وأقطعن كل رقة وغراس
أنزلوها بحيث أنزل الله	بدار الهوان والأتعاس
خوفهم أظهر التودد منهم	وبهم منكر كحز المواسي
أقصم إيها الخليفة واحسم	عنك بالسيف شأفة الأرجاس
واذكرن مصرع الحسين وزيدا	وقتيلا بجانب المهراس
والإمام الذي بحران أمسى	رهن قبر ذي غربة وتناسى

فتغير لون أبي العباس وأصابه زعم ورعدة فالتفت بعض ولد سليمان بن عبد الملك إلى رجل منهم فقال قتلنا والله العبد ثم أقبل أبو العباس عليهم وقال: يا بني الفواعل أرى قتلاكم من أهلي قد سلفوا وأنتم أحياء تتلذذون بالدنيا خذوهم فأخذتهم الخراسانية بالكافر كوبات فأهدموا، إلا ما كان من عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز فإنه استجار بدادود بن علي فأجاره واستوهبه من السفاح^{٤٧٢}. إن هذا المقطع يشير إلى المزاج الثأري الذي كان عليه الخلفاء وسرعة تأثير الشعراء أو غيرهم بهم ورغبتهم في الانتقام، رغم العدد الكبير من الأمويين الذين قتلوا على يدي السفاح وأجهزته بعد سقوط الدولة الأموية، كما إنها تعبر عن عجز على التسامح والعفو عند المقدرة رغم ما ورد في القرآن بشأنهما.

٤٧٢ الخضري بك، الشيخ محمد. محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية. مصدر سابق. ص ٤٧/٤٨.

ونشطت المؤامرات في عهد الخليفة المنصور ضد أتباعه وسعى للخلاص من مجموعة من أقاربه الذين كان يشك في ولائهم أو أنهم يمكن أن يتأمرؤا عليه. كما أنه قتل بيديه أبي مسلم الخراساني. ومن الغريب ان يجد الإنسان كاتباً يبرر مثل هذه الأفعال الذميمة والجرائم البشعة بحجة الدفاع عن الدولة ضد خصومها السياسيين حتى في نهاية القرن العشرين. فقد كتب السيد أحمد فريد الرفاعي بهذا الشأن يقول: "على أنه من الحق أن نقرر أن عدوان المنصور وإسرافه في التنكيل لخصومه له قيمته في الدلالة على عرفانه بحق الملك وحرصه على نجاة الدولة من أخطار البغي، والخروج على النظام، ففي سبيل هذه الغاية أسرف في سفك الدماء وتقطيع الأرحام وقتل أمثال بني الحسن والحسين، والديباج الأصفر، والنفس الزكية، وقتل عمه وقائده، وترك خزانة رؤوس فيما ترك ميراثاً لأبنة المهدي" ٤٧٣.

وكان المهدي واحداً من أكثر الخلفاء العباسيين شراسة في مطاردة من أطلق عليهم بالزنداقه، إذ أسس لذلك إدارة خاصة أو ديواناً خاصاً "بالزنداقه" وعين له رئيساً أسماه "صاحب الزنادقة" منذ عام ١٦٣ هجرية وبعضهم يشير إلى عام ١٦٦ هجرية، كما أقام لهم سجن خاص. وأخذ صاحب الزنادقة يقتل ويصلب بهؤلاء الناس من ذوي الأفكار والديانات الأخرى من غير أصحاب الكتاب أو من المجوس، وهم أصحاب كتاب الأفستا أو المانويين دون حسيب أو رقيب. ويشير الكاتب الدكتور العبادي أحمد مختار في كتابه الموسوم "في التاريخ العباسي والأندلسي" إلى كيفية استخدام تهمة الزندقة فيقول: "على أنه يلاحظ أن تهمة الزندقة لم تقتصر على اتباع الديانات والأفكار القديمة، بل صارت تطلق على أصحاب النزعات التحريرية ضد التقاليد القديمة وقد انتشرت هذه النزعة في أوساط المثقفين بصفة خاصة. وكذلك اطلقت على الماجنين المستهترين لافراطهم في شرب الخمر والمجون. كذلك ألقى هذه التهمة في بعض الأحيان على الأشخاص الغير مرغوب فيهم سياسياً كوسيلة

٤٧٣ رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون. الجزء الأول. مصدر سابق. ص ٩٠.

لانتقام أو التخلص منهم. وكانت النتيجة أن قتل كثير من الناس ظلما تحت ستار الزندقة^{٤٧٤}. وكان ممن قتل بهذه التهمة، كما جاء في كتاب اليعقوبي والطبري، عبد الله ابن علي، ووزيره أبي عبيد الله، والشاعر البصير بشار بن برد، والكاتب الذائع الصيت والمترجم لكتاب كليله ودمنة، عبد الله بن المقفع، إضافة إلى مجموعة كبيرة من الناس المثقفين ومن الأتباع.^{٤٧٥} وتشير الكثير من المصادر إلى أن البعض من هؤلاء قتل بحجة الهرطقة أيضا.

ومارس الخليفة العباسي موسى الهادي ذات الأساليب في مطاردة الناس وفي تعذيبهم أو الانتقام منهم بسبب مواقفهم السياسية. إذ وجه التهمة إلى مجموعة من المعارضين من أحفاد وأتباع علي بن أبي طالب وهم في المدينة، بأنهم شربوا الخمر، إذ وضع الحبل في أعناقهم وطاف بهم في أنحاء المدينة المنورة. وأثار هذا الحادث غضب العلويين وتقمّتهم على العباسيين وساهمت في إذكاء العداوة والثورة ضدهم وانتهت إلى نشوب معركة الفخ المعروفة بين العلويين والعباسيين في العام ١٦٩ هجرية في مكان بهذا الأسم يقع بين المدينة المنورة ومكة انتهت بقتل قائد العلويين الحسين والحسن بن محمد ذو النفس الزكية^{٤٧٦}.

وبالرغم من الدور الحضاري البارز الذي لعبه هارون الرشيد في تاريخ العراق العباسي والشهرة العالمية التي احتلها حينذاك حتى يومنا هذا، فإنه لم يتخل، رغم الدهاء الذي اتسم به، عن ممارسة العنف والشراسة في محاربة أصحاب الفكر الآخر. وتذكرنا نكبة البرامكة بتلك الشهوة السادية في القتل لا لمن يعتقد بكونهم قد تأمروا عليه أو أساءوا إليه أو لأي سبب كان، بل في محاولة مسح العائلة كلها من الوجود، في حين كان القرآن صريحا

٤٧٤ العبادي، أحمد مختار د. في التاريخ العباسي والأندلسي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٧٢. ص ٧٠.

٤٧٥ - ضيف، شوقي. العصر العباسي الأول. مصدر سابق. ص ٣٥.

- العبادي، أحمد مختار. في التاريخ العباسي والأندلسي. مصدر سابق. ص ٧٠.

٤٧٦ العبادي أحمد مختار. في التاريخ العباسي والأندلسي. المصدر السابق. ص ٧٥/٧٦.

في مثل هذه المواقع حيث جاء فيه: "ولا تزروا وازرة وزر أخرى." ونقل الرفاعي عن المؤرخ "ميور" حول حكم هارون الرشيد قوله: "إن مكانة هارون الرشيد وابنه المأمون في التاريخ لهي أسمى مكانة بلغها الخلفاء العباسيون، وأن هارون لقمين بأن يكون في الذروة مع الخيرة من أفاضل ملوك أسرة بني أمية، لولا شائبة القساوة المنطوية على الختل التي وصمت سيرته جمعاء. ولقد كان الرشيد في قصوره محوطا بضروب الرفاهية والرغد، وكان ملكا في مكارمه وجوده، ومع ذلك قد ترك في أقبائه خزائن عامرة بلغت تسعمائة مليون، جمعت بوسائل العسف وعدم التدقيق"^{٤٧٧}.

ومعروف للجميع ما بدأ به المأمون حكمه في امتحان الولاة والقضاة ورجال الدين والشخصيات المعروفة في أرجاء الدولة العباسية في ما أطلق عليه بـ "محنة العلماء" والقول بـ "خلق القرآن"، ومنهم أحمد بن حنبل، حيث سلط عليهم القهر والقمع وتقديم ما يمكن أن يطلق عليه اليوم بتقديم "البراءة"^{٤٧٨} من دعوى "عدم خلق القرآن"، أو بمحنة أخرى هي "رفض شتم علي بن ابي طالب" في سنوات حكم الأمويين بشكل عام في ما عدا فترة الخليفة عمر بن عبد العزيز.

جاء في أمر الخليفة العباسي المقتدر بشأن الحسين بن منصور الحلاج ما يلي: "أضربه ألف سوط، فأن لم يمتم فتقدم بقطع يديه ورجليه، ثم أضرب رقبته وأنصب رأسه واحرق جثته"^{٤٧٩} وأتلفت أغلب كتب الحلاج وأخذ عهدا على الوراقين بعدم تداولها^{٤٨٠}.

٤٧٧ رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون في ثلاثة أجزاء. الجزء الأول. ص ١١٦.

٤٧٨ الجابري، محمد عابد د. المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. تشرين الثاني/نوفمبر. ١٩٩٥. ٦٥-١١٥.

٤٧٩ - مكارم، سامي. الحلاج. مصدر سابق. ص ٥٤.

- السعيد، سمير. الحسين بن منصور الحلاج. ط ١. منشورات دار علاء الدين. دمشق. ١٩٩٦. ص ٦٥.

٤٨٠ المصدر السابق نفسه. ص ٦٣.

• كتب عز الدين أبي حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني المعروف بأبن أبي الحديد المعتزلي عنابي جعفر محمد بن جرير الطبري نقلا عن محمد بن سمرعان قال "ثم حُمل يحيى (المقصود هنا يحيى بن محمد البحراني وهو أحد قادة ثورة الزنج البارزين. ك.حبيب) إلى أبي أحمد، فحملة أبو أحمد إلى المعتمد، فأدخل إلى سامراء راكبَ جمل، والناس مجتمعون ينظرونه، ثم أمر المعتمد ببناء دكة عالية بحضرة مجرى الحلية، فبنيت، ورفع للناس عليها حتى أبصره الخلائق كافة، ثم ضُرب بين يدي المعتمد وقد جلس له مائتي سوط بثمارها ثم قُطعت يداه ورجلاه من خلاف، ثم خبط بالسيوف ثم دُبِح وأُحرق" ٤٨١.

• ويورد هادي العلوي عن الطبري وصفا لتعذيب وقتل صاحب الشامة، قائد القرامطة، مع رهط من أصحابه بعد أن اقتادوهم إلى بغداد:

"بنيت دكة في مكان عام ونودي على الناس لحضور حفلة الاعدام. وبدأوا يقتادون الأسرى واحداً واحداً وكان الرجل يؤخذ ويبطح فيقطع يميني يديه ويحلق بها ليراها الناس ثم ترمى. ثم تقطع رجله اليسرى ويحلق بها لنفس الغرض وترمى. ثم يسرى يديه فيمضى رجله ويرمى بكل ما يقطع إلى أسفل، ثم يقعد فيقطع رأسه ويرمى به مع جثته إلى أسفل. وقدم حسين بن زكرويه وضرب مئة سوط، وقطعت يداه ورجلاه. وكوي بالنار فغشى عليه فأخذ خشب فأضرمت فيه نار ووضع في خواصره وبطنه فجعل يفتح عينيه ثم يغمضهما. فلما خافوا ان يموت ضربوا عنقه. ورفع رأسه على خشبة فكبر الجالدون من فوق الدكة وتبعهم سائر الناس بالتكبير" ٤٨٢.

٤٨١ أبو الحديد المعتزلي، عز الدين إبي حامد عبد الحميد بن هبة الله المدائني. شرح نهج البلاغة. المجلد

الرابع. الجزء الثامن. ط ١. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات. بيروت-لبنان. ١٩٩٥. ص ٣٠٩

٤٨٢ العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسي. مصدر سابق. ص ٢٩٩.

ويشير آدم متز نقلا عن عريب بن سعيد القرمطي قوله بشأن "صاحب الشامة" أنه أخذ، وهو في حبس المكتفي، سكرجة من المائدة التي كانت تدخل عليه^{٤٨٣}، فكسرهما، وقطع بشظية منها عروقه، فسال منه دم كثير، فترك أياما بعد أن شدت يده إلى أن رجعت إليه قوته ثم قدم قواد القرامطة...، ثم قدم "صاحب الشامة" فقطعت يداه ورجلاه، وأضرمت نار عظيمة وأدخل فيها خشب صليب، وكانت توضع الخشبة الموقدة في خواصره وبطنه، وهو يفتح عينيه ويغمضهما، حتى خشى عليه أن يموت فضربت عنقه، ورفع رأسه في خشبة، وكبر من كان على الدكة، وكبر سائر الناس في أسفلها، ثم ضربت أعناق الأسرى، فلما كان الغد حُمِلت الرؤوس إلى الجسر، وصلب بدن القرمطي على الجسر الأعلى ببغداد^{٤٨٤}.

• كتب أحمد أمين نقلا عن الهمذاني وعن عبد القاهر البغدادي صاحب كتاب الفرق بين الفرق ما يلي:

"وقد أدرك بنو العباس ومن تبعهم خطر هذه الحركات عليهم، فهاجموهم وانتقموا منهم. يقول عماد الدين الهمذاني: "إن أحد أمراء خراسان قتل في مدة قليلة أكثر من مائة ألف من الباطنية وبنى من رؤوسهم بالري منارا أذن عليه المؤمنون." وفي كتاب الفرق بين الفرق أن محمود بن سبكتكين سلطان غزنة قتل في مدينة مولتان من أرض الهند الألوف وقطع أيدي الف منهم، وأباد بذلك نصراء الباطنية من تلك الناحية^{٤٨٥}.

٤٨٣ السكرجة : كلمة فارسية تعني الإناء الذي يوضع فيه الأكل.

٤٨٤ المصدر السابق نفسه، ص ٦١٥

٤٨٥ أمين، أحمد. ظهر الإسلام. ط ٥. دار الكتاب العربي. بيروت-لبنان. الطبعة غير مؤرخة. أرخت مقدمة الكتاب في عام ١٩٤٥. ص ١٣١.

• ويورد محي الدين اللاذقاني نقلا عن الطبري في تاريخ الأمم والملوك وصفا للتعذيب البشع الذي تعرض له أسير قرمطي على أيدي الخليفة العباسي كنموذج لتعامل الدولة العباسية مع القرامطة وغيرها من قادة وأتباع الحركات الفكرية والسياسية المعارضة:

"ثم أمر به فقلعت أضراسه ثم خلع بمد إحدى يديه فيما ذكر بيكرة وعلق في الأخرى صخرة وترك على حاله تلك من نصف النهار إلى المغرب ثم قطعت يداه ورجلاه من غد ذلك اليوم وضربت عنقه وصلب بالجانب الشرقي ثم حملت جثته بعد أيام إلى الياسرية فصلب مع من صلب هناك من القرامطة"^{٤٨٦}.

• وجاء في كتاب الخضري بك بشأن أساليب تعذيب ذوي الرأي الآخر قوله: "... جاء إنسان إلى علي بن عيسى الوزير وأخبره أن في جيرانه رجلا من شيراز على مذهب القرامطة يكتب ابا طاهر بالأخبار فأحضره وسأله فاعترف وقال ما صحبت ابا طاهر إلا لما صح عندي أنه على الحق وأنت وصاحبك كفار تأخذون ما ليس لكم ولا بد لله من حجة في أرضه وإمامنا المهدي محمد ابن فلان ابن فلان ابن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق المقيم ببلاد المغرب ولسنا كالرافضة والإثنا عشرية الذين يقولون بجهلهم إن لهم إماما ينتظرونه..."^{٤٨٧}. ولما طلب منه الخليفة أن يعترف به بمن يعمل معه في صفوف جنوده رفض الإفصاح عن ذلك فأمر الخليفة بضربه "فضرب ضربا شديدا ومنع الطعام والشراب فمات بعد ثلاثة أيام."

• وكتب الشيخ محمد الخضري بك حول تعذيب الخليفة القاهر لأم المقتدر بعد أن كان قد قتل أبنها المقتدر وكانت مريضة عندما استدعاها يقول: "أحضرها القاهر عنده وهي على تلك الحال من المرض والجزع وسألها عن مالها فأعترفت له بما عندها من المصوغ والثياب ولم تعترف بشيء من المال والجوهر فضربها أشد ما يكون من الضرب

٤٨٦ اللاذقاني، محي الدين. ثلاثية الحلم القرمطي. مصدر سابق. ص ٣٤.

٤٨٧ الخضري بك، الشيخ محمد. محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية. مصدر سابق. ص ٣٥٢.

وعلقها برجلها وضرب المواضع الغامضة من بدنها فحلفت إنها لا تملك غير ما اطلعت عليه وقالت لو كان عندي مال لما أسلمت ولدي للقتل ولم تعترف بشيء...^{٤٨٨}.

• كتب أدم مترز قائلا: "وكان من بين الحكام القساة القلوب في ذلك العصر المعتضد والقاهر، ويحكى من تعذيب الأول منهما أنه كان يأخذ الرجل، فيأمر بتكتيفه وتقبيده، ثم يأمر بأن تحشى اذناه وخيشومه وفمه بالقطن، وتوضع المنافخ في دُبُرِه فإذا صار كالرَّق المنفوخ وورم سائر أعضائه وبرزت عيناه، سدّ دبره وضرب في عرقين فوق الحاجبين" فعند ذلك يخرج منهما الريح والدم، ولهما صوت وصفير، حتى يخمد ويتلف"^{٤٨٩}.

ويشير الكاتب إلى بعض فظائع القاهر فيقول: "... أمر بطرح إسحاق بن إسماعيل وأبي السرايا نصر بن أحمد في بئر، حيّين مقيدتين وتضرع أحدهما وسأله العفو، فلم يلتفت إليه، وتعلق بسعف نخلة كانت قريبة من البئر، فأمر القاهر بضرب يديه، ودفعه في البئر إلى جانب صاحبه، ثم أمر بطمّ البئر بالتراب، حتى أمتلاً، وهو واقف"^{٤٩٠}. ويواصل الكاتب قوله حول القاهر:

"ولما ظفر بمؤنس (المقصود هنا مؤنس المظفر القائد العام للجيش حينذاك) اعتقله هو وعلي بن يلبق وأبنة ثم ذبح علي بحضرتة، وحمل رأسه إلى أبيه، ثم ذبح يلبق، وحمل رأسه ورأس أبنة إلى مؤنس فلما رأهما، لعن قاتلهما فأمر القاهر به، فجّر برجله إلى البالوعة، وذبح كما تذيب الشاة، والقاهر يراه. ثم أخرجت الرؤوس الثلاثة في ثلاث أطسات إلى الميدان، حتى شاهدها الناس وطيف برأس علي بن يلبق في جانبي بغداد، ثم ردّ إلى دار السلطان، وجعل مع سائر الرؤوس في خزانة الرؤوس. ... وكان القاهر أيضا هو الخليفة الذي قتل رجلا - وهو أمير عباسي كان طامعا في الملك - بأن أمر به أن يقام في فتح باب

٤٨٨ تاريخ الأمم الإسلامية. ص ٣٥٨.

٤٨٩ "ميتز، أدم. الحضارة الإسلامية. ج ٢. مصدر سابق. ص ٦٢٤/٦٢٥.

٤٩٠ المصدر السابق نفسه. ص ٦٢٥.

ويُسد عليه بالجص والأجر، وهو حي^{٤٩١}. والغريب في أمر هؤلاء الخلفاء، وهم من المسلمين، أنهم أنشأوا خزانة خاصة لحفظ رؤوس أبرز ضحاياهم يجمعونها، كما يجمع صاحب المال فضته وذهبه. وهذه الظاهرة تعبر عن أمراض ذهنية ونفسية عانت منها تلك المجموعة الكبيرة من الخلفاء والولاة والحكام في العراق، رغم ما يشير الإسلام به من احترام لجثمان الإنسان بعد موته.

وكان الظن، وبعض الظن إثم، كافياً لتعذيب وقتل إنسان في فترات حكم العديد من الخلفاء العباسيين. يشير أدم متز نقلاً عن مسكويه قائلاً: "وفي سنة ٣١٢ هجرية/ ٩٢٤ م قبض على أعجمي وجد في دار الخلافة وظنَّ به أنه كان يريد أن يفتك بالمقتدر، "فُضِرْبَ وعُنْفٌ"، فلم يُقرُّ بخبره، وعوقب حتى تلف، ثم صلب، ولف عليه حبل من قنب ومشاقة، ولطخ بالنفط، وضرب بالنار"^{٤٩٢}.

وإذا كان الحديث قد تركز على التعذيب في فترة الدولة العباسية فذلك يعود إلى الفترة الطويلة التي بقى العباسيون فيها بالسلطة والأساليب الجديدة التي أدخلوها في التعذيب والعدوان على الإنسان، فأن الفترة اللاحقة التي أعقبت سقوط الدولة العباسية وقيام الدولية الإيلخانية والجلانثرية أو دولة الخروف الأبيض ودولة الخروف الأسود عرفت هي الأخرى الكثير من أساليب التعذيب التي توجهت ضد المخالفين للرأي والمعترضين على سياسة السلاطين حينذاك. وكانت الكثير من المحاكم تعقد لتحاكم الأمراء بسبب مخالفات قام بها هؤلاء لتقاليد وأعراف الجيش. وهي أشبه ما تكون بالمحاكم العسكرية أو العرفية^{٤٩٣}. ويشير السيد نوري عبد الحميد العاني إلى تلك المحاكمات بقوله: "ورغم أن المصادر لا تذكر شيئاً عن المحاكمات التي جرت في هذا العهد (الجلانثري، ك.ح)، فأن مرجان أشار في

٤٩١ المصدر السابق نفسه. ص ٦٢٥.

٤٩٢ نفس المصدر ص ٦٢٠/٦١٩

٤٩٣ العاني، نوري عبد الحميد. العراق في العهد الجلانثري. مصدر سابق. ص ١٤٨.

وقفيته سنة ٧٥٨ هجرية/١٣٥٦م إلى أن دواوين اليارغو كانت تعقد في بغداد. وأن أحكاماً كثيرة صدرت بحق عدد من المخالفين تراوحت بين القتل والحبس والتعذيب والضرب والتشهير بالمذنب بصورة علنية. ففي سنة ٧٥٩ هجرية/١٣٥٧م نفذ السلطان أويس حكم الياسا بسبعة واربعين أميراً تأمروا عليه في تبريز وقتلهم جميعاً^{٤٩٤}. ويشير أيضاً إلى أنه "في سنة ٧٧٨ هجرية/١٣٧٦م ثار جماعة من الأمراء على السلطان حسين وتوجهوا إلى بغداد ولكن الأمير عادل القى القبض عليهم فطلب منه السلطان تقديمهم إلى اليساق الكبير فتم قتلهم. ونفذ السلطان أحمد حكم الياسا بعدد من الأمراء الذين تأمروا عليه في بغداد سنة ٣٨٥ هجرية/١٣٨٣ م فتم قتلهم.^{٤٩٥} وفي ما عدا القتل مارس الحكام الجلائريون اشكال التعذيب النفسي والتشهير بالضحية أو الذي يتهم بارتكاب خطيئة معينة، إذ يشير الكاتب نفسه، إلى أنه، "وعندما هرب قائده سننאי من مدينة السلطانية أمام قوات تيمور سنة ٧٨٧ هجرية/١٣٨٥م عاقبه وشهر به وألبسه المقنعة وطاف به في بغداد بعد أن ضربه وأوجعه"^{٤٩٦}.

تميزت الفترة الجلائرية بعدد من السمات البارزة، منها بشكل خاص:

- استمرار قسوة وعنف وجبروت الحكام في التعامل مع المخالفين بالرأي أو المعارضين للنظام من داخل العائلة الحاكمة والحاشية أم من بقية القوى الدينية.
- تزايد عدد المؤامرات والمتآمرين ضد الحكم.
- سرعة التبدلات في الدويلات التي كانت تنشأ في هذه الفترة والتي أعاقت عملية التطور.
- ممارسة أساليب الحبس والتعذيب والاضطهاد والإبعاد للمخالفين في الرأي دون رحمة أو شفقة.

٤٩٤ المصدر السابق نفسه. ص ١٤٨.

٤٩٥ المصدر السابق نفسه. ص ١٤٩.

٤٩٦ المصدر السابق نفسه. ص ١٤٩.

الفصل العاشر

التمييز والقسوة إزاء المرأة في العراق حتى قيام الدولة الحديثة

المبحث الأول

التمييز والقسوة إزاء المرأة في العراق القديم.

احتلت المرأة مكاناً مركزياً مرموقاً في وسط وحياة العائلة والعشيرة في العراق القديم منذ العصر النيولتي (الحجري الحديث)، وفيما بعد العصر الشالكوليتي (النحاس-الحجر)، حيث شكلت في حضارتي هذين العصرين، وربما قبل ذلك أيضاً، محور الإبداع الفني ورمز العبادة لعلاقتها الوثيقة بالحب والخصوبة وتجدد الحياة الإنسانية على الأرض. وتجلّى ذلك في عدد لا يحصى من التماثيل بمختلف الأحجام التي كانت تمثل المرأة بأشكال وحالات متنوعة، فهي المرأة الحاملة وهي الأم الحاضنة لأطفالها، وهي رمز الخصوبة والأكثر، وهي بنت الطبيعة والأرض، وكلاهما تتميزان بالخصوبة، كما أنها رمز الشمس والقمر بضوئهما ودفئهما معاً، إنها الحب والحياة. كتب الدكتور إبراهيم الحيدري مشيراً إلى ذلك بقوله:

"تركّت لنا الحضارات العليا القديمة، منذ مطلع العصر النيولتي (٣٠-١٠ آلاف ق.م) عدداً كبيراً وهاماً من المعلومات الأثرية كالتماثيل والرموز والأساطير التي كانت تعبيراً عن الديانات الزراعية القديمة التي تمحورت حول إلهة واحدة أطلقوا عليها "الأم الكبرى" أو "سيدة الطبيعة"، التي نشاهدها تارة على شكل امرأة حبلية أو مرضعة أو امرأة عارية الصدر وهي تمسك بثدييها بكفيها في وضع عطاء تارة، وترفع بيديها باقة سنابل، أو باسطة ذراعيها في وضع من يستعد لاحتواء العالم تارة أخرى، أو راكبة ظهور الحيوانات المفترسة .. ويظهر أن هذه التماثيل والرموز تشير إلى أن المرأة كانت تحتل مكانة دينية

واجتماعية عالية، وكانت موضع رغبة واحترام ورهبة. فمن جسدها تنشأ الحياة، ومن صدرها ينبثق نبع الحياة^{٤٩٧}.

وعرف العصر النحاسي-الحجري استمراراً لعملية تحول تدريجية بطيئة استغرقت آلاف السنين بدأت، كما يبدو، في نهايات العصر الحجري الحديث من نظام الأمومة ودور المرأة الرئيسي والمحوري في العائلة والعشيرة إلى نظام الأب ودور الرجل الرئيسي والمحوري، ولكنه كان تحولاً ثابتاً ومستمراً ومتفاقماً. كما عرفت عملية التحول هذه مرحلة معايشة قيادية من قبل المرأة والرجل، حيث لعب الاثنان دوراً مشتركاً متناغماً أحياناً ومتناقضاً أحياناً أخرى، ولكنه منتزعاً من المرأة دورها ومحققاً خطوة فخطوة قيادة الرجل للعائلة والعشيرة ومن ثم المجتمع. أي بمرور الزمن أجبرت المرأة على ترك مواقعها وبعض وظائفها في العائلة والعشيرة لصالح الرجل. كان الرجل، بتعبير أدق، ينتزع من المرأة تلك المكانة التي احتلتها والوظيفة التي أدتها والدور المميز الذي مارسه لصالحه. ارتبط هذا التحول بجملة من التغيرات الأخرى المتوازية التي طرأت على اقتصاد العائلة والقبيلة والعشيرة في مجتمع المشاعية البدائية وتحوله التدريجي الأكثر بطناً صوب المجتمع القائم على الملكية الفردية للأرض والعبودية. واقترن هذا التحول أيضاً باستقرار الرجل مع العائلة بدلاً من تنقله المستمر في مرحلة جمع وقطف الثمار والصيد، في حين كانت المرأة وأطفالها هي المجبرة على الاستقرار وإدارة شؤون العائلة وتربية الأطفال وتنشأتهم وتوفير الغذاء لهم.

استند مجتمع المشاعية البدائية، بعد التحول صوب الزراعة وتربية الحيوانات، إلى جانب عدم إهمال الصيد، إلى مشاعية الأرض والإنتاج واستخدام مشترك لما هو متاح للعائلة والقبيلة من موارد ومن وسائل عمل وعيش وتغذية وسكن. في حين استند المجتمع

٤٩٧ الحيدري، إبراهيم د. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. دار الساقية. لندن. ٢٠٠٣. ص

١١٨/١١٧.

راجع أيضاً: السواح، فراس. رمز عشتار. دمشق. ١٩٩٣. ص ٢٥_٢٧.

الجديد، مجتمع العبودية، على الملكية الفردية للأرض وبقية وسائل الإنتاج، واقترن بتطور تقسيم العمل الاجتماعي بالاعتماد المتزايد على الاستقرار للعائلة والقبيلة أو العشيرة والإنتاج الزراعي ورعي الماشية، وبالتالي الاستناد إلى توزيع الثروة أو الإنتاج المتحقق بين أفرادها وفق ملكية وسائل الإنتاج. ولا يعني الاستقرار هنا عدم تنقل العائلة أو القبيلة أو العشيرة الأكبر من مكان إلى آخر تحريماً عن أرض أفضل ومياه أغزر لأغراض الزراعة وتربية الماشية وتحسين مستوى المعيشة. كما بدأت عملية تحول لأسرى الغزوات والحروب من كونهم عاملين لدى العشيرة مع بقية أفرادها وبشكل طبيعي إلى ملكية فردية وفق توزيع يستند إلى تقاليد وعادات أو أعراف استقرت تدريجاً عند الجماعات البشرية حينذاك. واقترن بهذا التطور نزوع الأفراد إلى الحصول على المزيد من الإنتاج الفائض وإلى استخدام الآخرين في العملية الإنتاجية لصالح زيادة الإنتاج وتنمية الثروة الفردية أو العائلية، التي نشأت في ضوئها وعلى أساسها مراكز قوة في المجتمع تستند إلى تلك الثروة أو الموقع الاقتصادي. ولعب الرجل دوراً بارزاً في هذا التحول، في حين تراجع دور المرأة، رغم أنها كانت تقوم كما في السابق بعملية الإنجاب والمشاركة في أعمال الحقل وتدير شؤون المنزل. ولم يبق التراجع في دور المرأة محصوراً في مجال اتخاذ القرارات حول العائلة أو البقاء أو الانتقال من موقع إلى آخر، بل شمل تدريجاً فقدان المرأة لبعض من حريتها وإرادتها المستقلة وتأثيرها في العائلة، إذ لم تعد تتمتع بنفس القدر السابق من الحرية والمساواة وتكافؤ الفرص مع الرجل.

ومنذ تلك الفترة التاريخية بدأت ظاهرة النظام الذكوري تتخذ أبعاداً جديدة وتتفاقم جيلاً بعد جيل، إذ بدأ الرجل يتصرف إزاء المرأة وفق إرادته الخاصة ودون العودة إليها أو استشارتها حتى في تلك القضايا التي تمسها مباشرة، دع عنك القضايا التي تمس المجتمع ودويلات المدن أو الدولة المركزية فيما بعد. ورغم هذا التوجه الاستبدادي عند الرجل في السيطرة على كل شيء في حياة العائلة والعشيرة، إلا أن المرأة احتفظت بالكثير من الاحترام وحتى العبادة والحب. وهي التي تتجلى في الكثير من طقوس العبادة السومرية

والأكادية وما بعد ذلك. لقد كانت المرأة ولفترة غير قصيرة لغزاً على الرجل بسبب دورها في الإنجاب وقدرة تحملها وصبرها. وكان الكتاب في الفترة التي بدأت الكتابة تشير إلى مكانة المرأة ودورها، كما تعبر عن احترام المرأة لنفسها وثقتها بدورها ومهامها في العائلة والمجتمع كألهة وأم وزوجة وحببية. وكانت الكتابات الأدبية التي سبقت ملحمة گلگامش المكتوبة، إذ أن المنقولة منها شفاهاً أقدم بكثير من فترة تسجيلها كتابة، لا تتجلى فيها هيمنة الرجل الكاملة على المجتمع ولكنها تطرح الصراع القائم، في حين جسدت هذه الملحمة استكمال هذا التحول وهيمنة الرجل على المرأة وخضوعها لاستبداده وقهره.

يتجلى موقف المرأة في محاولتها الاحتفاظ بما تبقى لها من دور من خلال تمجيد نفسها، تمجيد الإلهة الأنثوية إنانا، تأكيد دورها المتعدد الأغراض. وينعكس ذلك بوضوح في ترتيلة بارعة سجلتها الشاعرة الأكادية أنخيدوانا، ابنة الملك سرجون الأكدي مؤسس الإمبراطورية الأكادية، وكانت تحتل منصب الكاهنة العظمى في مدينتي أور والوركاء، فهي تقول في مديح إلهة الحب والحرب إنانا (عشتار):^{٤٩٨}

- يا سيدة النواميس الإلهية كلها، النور الساطع،
- المرأة واهبة الحياة التي تكتسي بالإجلال، محبوبة السماء والأرض.
- كاهنة الإله أنو، ذات الحلى العظيمة،
- التي تمسك بيدها النواميس الإلهية السبعة.
- يا سيدتي: أنت حارسة النواميس الإلهية العظيمة.
- أنت التي رفعت النواميس الإلهية وأنت علقت التواميس الإلهية في يدك.
- لقد ملأت البلاد بالسلم الزعاف كالنتين.

٤٩٨ باقر، طه. مقدمة في أدب العراق القديم. بغداد. ١٩٧٦. ص ٢٠٦.
راجع أيضاً: الجبوري، صلاح سلمان رميض د. أدب الحكمة في وادي الرافدين. وزارة الثقافة والإعلام.
بغداد. ٢٠٠٠. ص ٤٧-٤٩.

- وأنت عندما تزأرين على الأرض يختفي كل ذي حضرة من سطحها.
- يا صاحبة المقام الأول، أنت "إنانا" السماء والأرض.
- تمطرين البلاد بالنار الملتهبة.
- يا مدمرة البلدان الأجنبية لقد أعطيت أجنحة للعاصفة.
- يا سيدتي أن البلدان الأجنبية تنحني خوفاً من صرختك.
- وعندما يمثل الناس أمامك، خائفين مرتعشين من نورك الوهاج فأنهم ينالون منك جزاؤهم العادل.
- يا سيدتي، أن أنونا الآلهة العظام، ينهزمون أمامك إلى الكهوف مثل خفافيش مرفرفة.
- إيتها الرحيمة، المرأة واهبة الحياة، صاحبة القلب النير ها قد أنشدتها أمامك بموجب النواميس الإلهية.
- ودخلت أمامك في الكيبار المقدس. أنا الكاهنة العظمى أنخيدوانا.
- حملة سلة الطفوس وأنا أشدو- ولكني الآن لم أعد أسكن في المكان المريح الذي أقمته لي.
- فإذا ما حل النهار، حرقتني الشمس، وإذا ما حل الظلام حدقت بي ريح الجنوب.
- لقد أضحى صوتي العذب مضطرباً - وتحول كل ما يسعدني إلى تراب،
- أنا أنخيدوانا، سوف أتلو الصلوات لها - وأقدم دموعي كالشراب العذب إلى إنانا المقدسة وأسلم عليها.
- يا سيدتي، يا محبوبة الإله أنو، عسى أن يرق عليّ فقلبك - أنت معروفة، أنت معروفة (بعضمتك)، وما أنشدته لم يكن من أجل أنو، بل من أجلك أنت، لقد كومت الفحم (في المبخرة) وأقمت الشعائر.

- وأن ما تلوته عليك في منتصف الليل - عسى أن يعيده عليك الكاهن - المنشد في منتصف النهار.

- السيدة الأولى، ياعمد قاعة العرش، تقبلت صلواتها - واستعاد قلب إنانا راحته.

- كان يومها سعيد، وهي تكتسي بالحسن وتزخر بفتنة الأنوثة.

- المجد إلى سيدتي إنانا، التي تكتسي بالحسن.

وترسم أسطورة بابلية لوحة معبرة عن رؤية المرأة لنفسها ودورها في الحياة بثقة، ولكنها في الوقت نفسه محاولة لإقناع النفس بهذا الدور خشية فقدانه في خضم الصراع مع الرجل. فالإلهة المرأة عشتار تتحدث عن نفسها نيابة عن كل النساء في المجتمع البابلي، إذ تقول: ٤٩٩

- أنا الأول، وأنا الآخر

- أنا البغي، وأنا القديسة

- أنا الزوجة، وأنا العذراء

- أنا الأم، وأنا الابنة

- أنا العاقر، وكُتِر هم أبنائي

- أنا في عرس كبير ولم أتخذ زوجاً

- أنا القابلة ولم أنجب أحداً

- أنا سلوة أتعاب حملي

- أنا العروس وأنا العريس

- وزوجي من أنجبني

٤٩٩ الحيدري، إبراهيم د. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. مصدر سابق. ص ١١٩/١٢٠.

مأخوذ من فراس السواح. لغز عشتار. دمشق ١٩٩٣. ص ٧.

- أنا أم أبي، وأخت زوجي

- وهو من نسلي.

لقد كان مخاضاً عسيراً بالنسبة للمرأة في عملية تحولها التدريجي غير المرئي تماماً من موقع الصدارة إلى موقع في الوسط مدفوعاً نحو المؤخرة.

تشير القوانين العراقية القديمة في العهد السومري أو شريعة حمورابي البابلية إلى وجود تقدير واحترام معينين وملموسين ودور نسبي مهم للمرأة بالمقارنة مع فترات لاحقة، ومنها الفترة الآشورية. ففي هذه العهود المتأخرة فقدت المرأة الكثير من حقوقها وتعرضت لسيطرة قوية واستبداد صارخ من جانب الرجل. ويتجلى هذا الموقف في العقوبات التي كانت تنزلها تلك القوانين بالمرأة الخاطئة، إذ تميزت بالقسوة البالغة تصل إلى حد الحرق أو الرمي بالنهر أو الإجلاس على خازوق... الخ. ويمكن بلورة إشكاليات المرأة في هذه الفترات من تاريخ العراق القديم بما يلي:

- التمييز المتفاهم بين المرأة والرجل في تشريع العراق القديم. ويتجلى ذلك في الفوارق الصارخة بين شريعة أورنمو أو لبت عشتر من جهة، وشريعة حمورابي والقوانين الصادرة في فترة الآشوريين من جهة ثانية، إذ كانت الأخيرة أكثر حطاً لكرامة المرأة ودورها وأقصى في إنزال العقوبات بها في حالة ارتكابها مخالفات.

- تقليص حقوق وحرية المرأة وفرض إرادة الرجل عليها في مسائل الزواج والطلاق والإرث إلى حدود مخلة بدور ومكانة المرأة في المجتمع.

- فرض عقوبات شديدة تنسم بالقسوة ضد المرأة المخطئة، في حين كانت عقوبات الرجل في أخطاء مماثلة إما فرض عقوبات مماثلة أو أقل شدة. يشير الأستاذ الراحل رضا جواد الهاشمي إلى التفاوت في الحقوق الزوجية فيقول: "كانت حقوق الرجل في عفاف زوجته صارماً حتى لو هجرها لبعض الوقت شريطة أن يترك لها مستلزمات العيش، ولكن القوانين البابلية منحت المرأة بعضاً من حقوق الرجل على زوجته، فكان عفاف الرجل جانباً من حقوق الزوجة على زوجها. فإذا ثبت أنه فرط بعفافه، تحكّم لها

المحكمة بالطلاق دون أن تخسر حقوقها المالية، علماً أن عقوبة المرأة في حالة أثبات نفس التهمة عليها هي الموت^{٥٠٠}.

- كانت عادة العراقيين القدامى الزواج بامرأة واحدة، ولكن مُنح الرجل حق التسري بعدد غير محدود من الإماء^{٥٠١}، وهو الذي أخذ به الإسلام لاحقاً. "وجرت العادة أن تدفع الزوجة العاقر بأمة عندها لتكون لزوجها، وكأنها بعملها هذا تعوض زوجها النقص في الأبناء الذي يحيط بعلاقتها الزوجية"^{٥٠٢}. وكان الرجل يتزوج أحياناً من امرأة أخرى لغرض الإنجاب. كما كان يحق له الزواج بكاهنة. وإذا ما أراد الزواج بأخرى لغرض الإنجاب تبقى منزلة الزوجة الثانية دون منزلة الزوجة الكاهنة^{٥٠٣}.

- ما كان للمرأة عملياً المكانة السياسية والاجتماعية المرموقة التي كانت للرجل في هذه المجتمعات، رغم أن المرأة كانت تصل إلى مرتبة الكهنوتية بمستوياتها العليا. وكانت هذه النظرة تنسجم إلى حدود معينة مع نظرة المجتمعات الرومانية والأغريقية القديمة ما بعد عهد الأم، إلى المرأة. إذ كان هؤلاء يرون بأن المرأة أقل عقلاً وكفاءة وقدرة من الرجل، كما كان موقف بعض الفلاسفة في اليونان مثلاً، إذ كان أرسطوطاليس يعتبر العبد والمرأة يمتلكان عقلاً صغيراً، محدوداً وضييقاً، يضاف إلى ذلك أنهما عاجزان عن استخدام حتى هذا القليل من العقل الذي يمتلكانه في تمشية أمورهم اليومية وشؤونهم الخاصة والعامة^{٥٠٤}“

٥٠٠ الهاشمي، رضا جواد. القانون والأحوال الشخصية. في كتاب: حضارة العراق. مصدر سابق. الجزء الثاني. ص ٩٤.

٥٠١ المصدر السابق نفسه ص ٩٠.

٥٠٢ المصدر السابق نفسه. ص ٩٠.

٥٠٣ نفس لمصدر السابق. ص ٩١.

504 Eckhard J. Dittrich. Das Weltbild des Rassismus. Cooperative-Verlag. Frankfurt am Main. 1991. S. 77-90.

- وكانت تشريعات العراق القديم لا تنقص من حقوق وواجبات وحرّيات المرأة فحسب، بل تفرض عليها سيطرة الرجل واستبداده بها وبالعائلة، إذ أنتقل هذا الأمر إلى البيت عموماً، ولكن على نحو خاص إزاء الأنثى في مقابل حرية واستقلالية أكبر للذكر من أفراد العائلة.

- وجدت في العراق القديم تقاليد وطقوس دينية تشير إلى أن بعض تلك الطقوس الدينية يتسم بوجهة جنسية مقدسة كان المجتمع يمارسها ويطلق عليه بـ "البغاء الديني" أو "البغاء المقدس". وكما جاء في كتاب الدكتور عبد السلام الترماني الموسوم "الزواج عند العرب" كان هذا البغاء على نوعين:

النوع الأول: كانت تمارسه المرأة مع رجل غريب عنها، وغالباً ما تكون عذراء، وكان يجري لمرة واحدة إرضاء لآلهة إناث. فقد روى (هيرودت) أن المرأة في بابل كان ينبغي عليها أن تجلس مرة واحدة في حياتها في فناء هيكل الآلهة (ميليتيا Militia) أي (عشتار Ishtar) وأن تضاجع رجلاً غريباً عنها...^{٥٠٥}.

"النوع الثاني: كانت تمارسه النساء لمدة طويلة مع كهان المعبد وزواره، وكان يجري هذا الطقس المقدس إرضاء للآلهة الذكور. وفي مصر القديمة (وكذا الحال في بابل، كحبيب) كانت العادة، حتى الفتح الروماني (سنة ٣٠ ق.م) أن تختار أجمل بنات الأسر الشريفة في مدينة (طيبة) العاصمة وتنذر نفسها للإله (أمون)، وكانت تضاجع من تختاره من الرجال إرضاء للإله، فإذا أسنت وأضحت عاجزة عن إرضائه، أخرجت من خدمته بمظاهر التشريف والتعظيم، وتزوجت رجلاً من أرقى الأسر. وفي بابل كان

٥٠٥ الترماني، عبد السلام د. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام. ط ٣. طلاس للدراسات والنشر والترجمة. دمشق. ١٩٩٦. ص ٢٦.

قانون حمورابي يميّز بين النساء اللاتي يزينن المعبد ويمارسن الحب فيه لأول مرة، وبين نساء يلازمه على خدمة كهنته وزوّاره ومنها مضاجعتهن^{٥٠٦}. وكانت التقاليد في بابل تشير إلى أن المرأة التي ترتكب خطأ ما إزاء زوجها يفرض عليها الذهاب إلى المعبد والبقاء فيه فترة معينة للتكفير عن خطاياها من خلال عرض نفسها على من يرغب الدخول بها.

وكل هذه التقاليد كانت تعبر، بسبب كونها ملزمة دينياً واجتماعياً وليست من اختيار حر من المرأة ذاتها، عن ممارسة ذكورية يفرضها الرجل على المرأة، وفيها عدم احترام لمشاعرها ورغباتها وإرادتها. وكان البعض من تلك الممارسات يعد نذراً وبعضها الآخر عقوبة وتكفيراً عن خطايا ترتكبها المرأة بحق الرجل!

ومع كل هذه المظاهر السلبية في الموقف من المرأة، حافظت المرأة في العهود العراقية القديمة على تأثيرها النسبي في العائلة، كما لم ترتد الحجاب الذي ما تزال ترتديه المرأة في العراق الحديث في أغلب المدن العراقية حتى الآن. وإذ اعترف الرجل بوجود آلهة من الإناث، كان ملزماً بعبادتها والخشوع أمامها والطلب منها رحمة أو رأفة به، أو طلب مساعدتها أو حمايتها له... وكانت الآلهة عموماً، الأنثوية والذكورية، تعبر في مضمونها الأساسي عن العلاقات الاجتماعية القائمة والصراعات في ما بين البشر من نساء ورجال، أو حتى في ما بين الذكور من الآلهة عموماً. كما كان حق المرأة في التعبير عما يجول في خاطرها من حب للرجل أو العكس أيضاً. فالشعر الذي كشفت عنه التنقيبات في العراق يعتبر دليلاً ثابتاً على جرأة المرأة ودفاعها عن حقها في الجنس وفي المشاركة في المجتمع، ولكنها كانت تعكس في الوقت نفسه إنها كانت مشروعاً ذكورياً للجنس والتكاثر أو إعادة إنتاج البشر. وكان من حق الحاكم أن ينتقل من عذراء إلى أخرى دون أن يكون هناك من يعاقبه، إذ أن الآلهة هي التي منحت القوة والحق في ذلك، لأنه يحمي البلاد وأسوارها من الأعداء. لنستمع

٥٠٦ المصدر السابق نفسه. ص ٢٧.

إلى ما جاء في ملحمة گلگامش حول علاقته بنساء البلاد، وهي العلاقة التي أثارت الناس وشكلت جزءاً من شكواهم. فصاحب الملحمة كان راغباً في تسجيل ما كان يجري في واقع الحياة العملية على شكل ملحمة تعلي شأن الحاكم، ولكنها في الوقت نفسه تعرب عن طبيعته الاستبدادية وسلوكه القهري، فهو الحامي من جهة ولكنه الظالم من جهة أخرى، وهو الذي يغتصب كل ليلة امرأة، ولكنه في الوقت نفسه يمتلك الحكمة والجمال، إنه التناقض الذي كان يتلاعب في نفوس الناس إزاء مثل هذه الحالات الدائمة، إزاء هذا الحاكم المستبد. وهكذا كان قول صاحب الملحمة:

- هو راعينا القوي، كامل الجمال والحكمة

- "لم يترك گلگامش عذراء طليقة لأمها

- ولا ابنة المقاتل ولا خطيبة البطل"^{٥٠٧}.

وبهذا المعنى كان گلگامش مغتصب الفتيات العذاري ونساء المجتمع المخطوبات ولم يتورع عن اغتصاب المتزوجات أيضاً. ويلاحظ المتتبع لأشعار تلك الفترة أن الشاعر كان يعبر عن نداءات الرغبة المتهيجة والشبقية المتعطشة إلى الرجل تصدر عن المرأة، سواء كانت إنساناً أم آلهة. لنستمع إلى نداء إنانا إلى دموزي كما ورد عند إبراهيم محمود نقلاً عن س. كريم في كتابه الموسوم "إنانا ودموزي: طقوس الجنس المقدس عند السومريين":

- "أما من أجلي، من أجل فرجي،

- من أجلي، الرابية المكومة عالياً،

- لي، أنا الملكة، من يضع الثور هناك؟"

- "أيتها السيدة الجليلة، الملك سوف يحرقه لك، دموزي الملك، سوف يحرقه لك"^{٥٠٨}.

٥٠٧ باقر، طه. ملحمة گلگامش. منشورات وزارة الإعلام. الجمهورية العراقية. سلسلة رقم ٧٨. بغداد.

١٩٧٥. ص ٥٧.

- "أحرث فرجي، يا رجل قلبي!"^{٥٠٩}.

ونقرأ في نشيد الأناشيد ما يلي:

- "أيها العريس، الغالي على قلبي

- عظيمة هي مسرتك، حلوة كالعسل،

- "لقد أمرتني، أقف مرتجفة أمامك"

- أيها العريس، لو تحملني إلى الخدر

- أيها العريس، فلأمنحك ملاطفات يدي،

- يا حلوي الغالي، بودي لو أغتسل (...). بالعسل...^{٥١٠}.

يشير الأستاذ الألماني المتخصص بالدراسات الأثرية في منطقة الشرق الأوسط، الدكتور بارتل هرودا Barthel Hrouda إلى أن مكانة المرأة في المجتمع البابلي كانت متحررة نسبياً وأكثر من المجتمع الآشوري، وفي كل الأحوال فإن مكانة المرأة في الحضارة البابلية والآشورية كانت أفضل بكثير من مكانتها في المجتمع الروماني وكانت تتمتع بمجموعة من الامتيازات التي لم تتمتع بها المرأة الرومانية^{٥١١}. إلا أن هذا لم يكن يعني بأن

٥٠٨ استخدم مصطلح الحرث في المرأة من جانب القرآن أيضاً حين جاء في الآية ما يلي: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شَتْمُوا وَقدموا لأنفسكم... "القرآن. الجزء الثاني. سورة البقرة. الآية رقم ٢٢٣. مصدر سابق. ص ٣٥.

٥٠٩ محمود، إبراهيم. الجنس في القرآن. مصدر سابق. ص ٣١.

٥١٠ المصدر السابق نفسه. ص ٣٢.

511 Hrouda, Barthel Prof. Dr. Mesopotamien- Die antiken Kulturen zwischen Euphrat und Tigris. Beck'sche Reihe. 2030. Verlag C. H. Beck. München. 1997.S. 69/70.

الرجل كان لا يمتلك السيطرة على المرأة أو لم يتحكم بها، إذ كانت تلك المجتمعات هي الأخرى ذكورية.

المبحث الثاني

التمييز والمرأة في عهد الدول الإسلامية

عندما دخل الفاتحون العرب إلى العراق حاملين راية الإسلام دخلت معهم أيضاً التقاليد العربية الجاهلية والبدوية التي كانت ما تزال سارية بشكل واسع جداً في أوساط القبائل العربية رغم إسلامهم، إضافة إلى ما ورد في القرآن وأحاديث الرسول محمد من وصايا وتوجيهات وأفكار إصلاحية ودعوات لممارسات جديدة أو تواصل مع الماضي بشأن المرأة. وابتداءً يفترض أن نفهم موقف القرآن من المرأة ومن ثم نتابع الممارسات الفعلية للذين تولوا مسؤولية المسلمين في العالم الإسلامي على امتداد قرون كثيرة. فما هو بالتحديد موقف القرآن من المرأة؟

بدأ محمد بن عبد الله دعوته للإسلام في المجتمع العربي المكي المتمسك بالتقاليد الأسرية ذات الأصول القبلية البدوية والمحاطة بالبدواة رغم النشاط التجاري الذي تميزت به مدينة مكة بشكل خاص وقيام كثرة من التجارة برحلة الصيف والشتاء إلى الشام للتبضع أو بيع منتجات مكة، والتي شارك فيها محمد أيضاً باعتباره مسؤولاً عن تجارة خديجة الكبرى. وللمجتمع المكي تقاليد وعادات موروثية ومستقرة لعقود طويلة إزاء الأسرة والمرأة منبثقة من طبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة ومن النظام الأبوي أو الذكوري الذي ساد المنطقة كلها حينذاك. وأصبحت هيمنة الرجل تشكّل السمة المميزة للعائلة والقبيلة، ولكنها لم تحرم المرأة من حرية واسعة نسبياً، إضافة إلى مكانة اجتماعية محترمة، رغم استمرار وجود عادات وتقاليد بالية ومناهضة للمرأة باعتبارها كياناً مستقلاً.

انطلق محمد من الواقع المكي، بعد أن كان قد اطلع بصورة جيدة على الديانة اليهودية وتعاليمها، كما اطلع عبر رحلاته للشام على تعاليم الديانة المسيحية، في رحلته مع الإسلام

ونشر الرسالة المحمدية في ارجاء الجزيرة والدول المجاورة، ساعياً إلى تغيير بعض العادات والتقاليد التي تحط من كرامة المرأة ومن حريتها، ولكنه كان محكوماً بأوضاع مكة ذاتها، فلم يخرج بالكامل عن تلك التقاليد والعادات والأسس المنيعه التي كان المجتمع المكي الارستقراطي يحتمي بها ويدافع عنها بعناد شديد. ويتجلى ذلك في الآيات القرآنية التي اتخذت مواقف متباينة إزاء المرأة في الفترات المختلفة والتي تجسد تناقضاً وصراعاً داخلياً واضحاً. كما كانت تتجلى في الأحاديث المنسوبة إلى محمد بن عبد الله.

فالقراءة المدققة للآيات القرآنية وللأحاديث المنسوبة إلى النبي محمد سيجد الإنسان نفسه أمام جملة من المواقف المتباينة التي تشير إلى تباين في فترات صياغتها والعوامل التي دفعت أو الظروف التي أثرت فيها، كما إنها تبين بأنها لم تكن بعيدة عما انتقل إلى العرب من تقاليد وعادات إزاء المرأة من العراق القديم أو من العهد الروماني والإغريقي القديم والعهد البيزنطي المسيحي في الشام، خاصة وأن التجار العرب كانوا على اتصال وثيق مع الشام في الرحلات التجارية والتي شارك فيها محمد أيضاً. وينطبق هذا الأمر على مشكلة الرق. إذ كان الموقف من الرقيق، سواء أكانوا رجالاً أم نساءً، من حيث المبدأ استنساخاً أو اعترافاً وقبولاً لما كان سائداً في المجتمع الجاهلي وتثبيته في القرآن وممارسته في المجتمع العربي الإسلامي، أو الإسلامي بشكل عام. كما كانت هناك مسائل ومواقف جديدة أكثر تشدداً مما كان عليه الموقف في فترة الجاهلية إزاء المرأة. ولكن كانت هناك جوانب إيجابية أوردها النص القرآني أو تبناها النبي محمد التي أفادت المرأة، وهو قليل على أهميته، مثل رفض وأد البنات أو الهم الذي كان يشعر به الرجل عند ولادة ابنة له. ويمكننا هنا الإشارة إلى بعض المسائل التي جرى التركيز عليها في الإسلام إزاء المرأة والتي اتخذت بمرور الزمن أبعاداً جديدة، سواء كانت أكثر سلبية أم إيجابية في مجال التشريع (أو) والممارسة العملية:

- رسم القرآن صورة منفردة للذكر تؤكد أنه الأصل في بني البشر، وأنه الكل. أما الأنثى فهي ليست سوى الجزء المتفرع عنه^{٥١٢}. فقد ورد في القرآن بهذا الصدد ما يلي: يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفسٍ واحدةٍ وخلقَ منها زوجها وبثَّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً...^{٥١٣}. كتب السيد إبراهيم محمود في هذا الصدد يقول: "ولعل ما يلفت النظر فيها، هو خلق (آدم) أولاً، الذي يقابل التأكيد على أسبقية الحضور الوظيفي للرجل، وتعزيز دوره في التاريخ وسلطته على المرأة، وتهميش دور المرأة، من خلال تبعيتها للرجل (ألم تكن حواء جزء من آدم، والجزء هو بمعنى ما، عدم وجود معنى له إلا بوجود الأساس له، أي الكل (آدم)، وحتى عندما يجري تعظيمها (كما في المولد "مولد ابن حجر مثلاً" فإن عملية التعظيم تكون لاحقة عليها، لأنها تحمل معها إشارة "أفضل الأنام" محمد، وهذا يذكرنا بالعدراء التي ترتبط بالمسيح، ثم حورت لاحقاً لتصبح ثمناً الروح القدس، كتعبير عن توجه رجولي مسييس.. الخ"^{٥١٤}.

- قيمومة الرجل على المرأة، كما ورد في الآية القرآنية: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم..."^{٥١٥}. وكان يراد من هذا التحديد رسم الحواجز والفوارق بين المرأة والرجل من منطلق ذكوري واضح، دون أن تُذكر المبررات لمثل هذه القيمومة على النساء. ورغم أن نشوء المرأة من ضلع آدم أو ما شاكل ذلك، الذي كما يبدو حدد عملياً قيمومة الكل على الجزء أو الرجل على المرأة، ليس سوى أسطورة لا تصمد أمام العلم، ولكنها أسطورة دينية تقبل من الناس على علاقتها كما تقبل قضية الخالق ذاته، أو الملائكة أو كل الأساطير الدينية،

٥١٢ محمود، إبراهيم. الجنس في القرآن. رياض الريس للكتب والنشر. بيروت. ١٩٩٤. ص ١٣٣.

٥١٣ القرآن. سورة النساء الآية ١. ص ٧٧. مصدر سابق.

٥١٤ محمود، إبراهيم. الجنس في القرآن. مصدر سابق. ص ٧٩.

٥١٥ نفس المصدر. سورة النساء. الآية ٣٤. ص ٨٢.

بما فيها أسطورة ولادة المسيح دون أن يمس مريم العذراء رجل ما . وكان لقرار قيمومة الرجل على المرأة تبعات في الحياة العائلية والقبلية والاجتماعية والسياسية في حينها وحتى الوقت الحاضر.

- إبعاد المرأة عن احتلال المواقع الأساسية في الحياة السياسية أو العامة التي ترتبط بإدارة شؤون البلاد، حيث جاء في حديث منسوب إلى محمد قوله: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة"^{٥١٦}. ويشير الكاتب المصري فهمي منصور إلى موقف محمد من المرأة بقوله: "ودونية المرأة برأي محمد تمنعها أن تؤدي بعض الأدوار. فعندما علم النبي أن الفرس اختاروا امرأة لتحتل العرش - ابنة كسرى - صرح محمد قائلاً "لن ينجح شيء من هؤلاء الذين يقبلون أن تحكمهم امرأة"^{٥١٧}. ومثل هذا القول المنسوب إلى محمد، يعبر عن رؤية بدوية ذكورية صرفة. وفي مثل هذا الموقف الشديد المنسوب إلى النبي محمد إزاء المرأة سمح بصورة غير مباشرة أن يجتهد الآخرون في حرمان المرأة من تولي مركز الخليفة على المسلمات والمسلمين، أو أن تصلي في المصليات والمصلين أو أن تكون قاضية تحكم بين الناس. ويختلف الفقهاء في مدى توسيع رقعة الممنوعات على المرأة، فبعضهم يركز على منصب الخلافة، في حين يوسع البعض الآخر^{٥١٨}. ولكنه في كل الأحوال كان الموقف المنسوب إلى محمد فيه إضعاف لدور ومكانة المرأة وفي قدرتها على المنافسة أو التماثل مع الرجل.

- وانطلاقاً من موقع القيمومة على المرأة مُنح الرجل حق ضرب زوجته، أي إهانتها، في حالة معينة، وهي حالة كان الرجال العرب يمارسونها في الجاهلية، في حالة الخشية من نشوز المرأة، ممارسة الضرب عندما تستعصي على زوجها أو ترفض أن يفتصبها

٥١٦ العلوي، هادي. فصول عن المرأة. دار الكنوز الأدبية. بيروت. ط ١ . ١٩٩٦. ص ٣٧.

٥١٧ فهمي، منصور. أحوال المرأة في الإسلام. منشورات الجمل. ١٩٩٧. ص ٤٤.

٥١٨ المصدر السابق نفسه. ص ٣٧.

عنوة وهي غير راغبة رغم كونها زوجته، إذ جاء في الآية ما يلي: "... واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعناكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً أن لله علياً كبيراً"^{٥١٩}. والغريب في الأمر أن يحاول أحد علماء الاجتماع العراقيين التخفيف من أهمية مثل هذا الموقف من خلال القول مثلاً "ومعنى هذا أن القرآن الكريم حذّر من المغالاة في ضرب الزوجة وعقابها، لأن ذلك قد يكون ظلماً وبغياً"^{٥٢٠}. فهو بهذا المعنى قد قبل بالضرب وتوجيه الإهانة بكرامة المرأة، ولكن على قدر معين لكي لا يتحول إلى ظلم وجور، إذ كتب الدكتور إبراهيم الحيدري في مكان آخر من كتابه الموسوم "النظام الأبوي ومشكلة الجنس عند العرب" يقول: "والواقع، فقد اختلف المفسرون في تفسير الآية الكريمة، وأولها البعض برجاحة العقل والرأي عند الرجل ووجوب سيطرته على المرأة، لأن عقلها يساوي نصف عقل الرجل، وكذلك غباحة ضربها، مع أن أغلب الفقهاء والمفسرين متفقون على أن القرآن الكريم حذّر من لمغالاة من ذلك، وإلا يكون الضرب مبرحاً أو أن يكون قسوة وتعذيباً"^{٥٢١}. أي أن الزميل يوافق أن يكون الضرب تأديباً. إذ أنه لم يشجب رأي الفقهاء، بل شجب إلى حد ما رأي المتشددين حين كتب يقول: "غير أن بعض الفقهاء المتعصبين ذهبوا إلى تقييد حرية المرأة وتحديد تصلافاً وحركتها، واعتبروا وجود طاعة الزوج طاعة عمياء حكماً سابقاً على طاعة الله، ما عا في ما يأمرها بمعصية، ترك الصلاة والصوم أو أن يحملها على الزنى"^{٥٢٢}. واعتبر الحيدري أن "مثل هذه التفسير والتأويلات البائسة لمفهوم القيمة، جرد المرأة من إنسانيتها وكرامتها ومساواتها في الخلق، وجعلها مجرد شيء،

٥١٩ القرآن. سورة النساء. الآية ٣٤. مصدر سابق. ص ٨٣.

٥٢٠ الحيدري. المصدر السابق. ص ٢٥٦.

٥٢١ الحيدري، إبراهيم د. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. مصدر سابق. ص ٢٥٦.

٥٢٢ المصدر السابق نفسه. ص ٢٥٦.

وهو ما رسخ دونية المرأة عند بعض فقهاء المسلمين ومن قلدتهم في ذلك^{٥٢٣}، متعصبة، وليس تلك المعتدلة التي تقبل بالضرب التأديبي دون أن يقوله نصاً ولكن ضمناً. ومنه يبدو بوضوح بأن المرأة في القرآن قد صورت وكأنها مشروعاً مخصصاً للجنس بالدرجة الأولى وللتكثير بالدرجة الثانية بالنسبة للرجل، وبالتالي منح الرجل حق ضربها أن استعصت عليه جنسياً. كما منح الرجل حق التمتع بالزواج من أربع نساء في آن واحد، مع حق التسري بعدد غير محدد من الجواري الحسان. وحالة التسري في الإسلام مماثلة لما كان عليه الحال في العراق القديم.

- وميز القرآن بين الرجل والمرأة لصالح الأول في مجال توزيع الإرث بين الأولاد والبنات من أفراد العائلة، فقد جاء فيه قوله: "يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ..."^{٥٢٤}. ومثل هذا التمييز استند إلى أن الرجل حينذاك هو الذي كان يتحمل المسؤولية الاقتصادية في العائلة، رغم أن المرأة كانت تعمل وتساعد زوجها في تحصيل الرزق وتحمل عبء الحياة والعائلة.
- وميّز القرآن بين المرأة والرجل في المحاكم أيضاً عندما تُطلب للشهادة على حدث ما، فشهادة امرأتين تعادل شهادة رجل واحد.
- واعتبر المشرع الإسلامي، واستناداً إلى أحكام القرآن والتفسيرات التي أعطيت، بشأن المهر الذي يعطى للمرأة عند زواج الرجل منها وقبل دخوله فيها، سواء كان ذلك في زمن محمد أم في فترة الحكم الأموي والعباسي ومن ثم العثماني، مهراً يدفع انطلاقاً من كونها مشروعاً جنسياً بالنسبة للرجل، فهو المستفيد من هذا المشروع وكان التمتع بالعملية الجنسية محصور بالرجل وليس تمتعاً مشتركاً. أشار هادي العلوي بصواب إلى رؤية المشرع في الإسلام للمرأة وزواجها من الرجل حيث كتب يقول: "المهر هو ما

٥٢٣ المصدر السابق نفسه. ص ٢٥٧.

٥٢٤ القرآن. سورة النساء. الآية رقم ١١. ص ٧٨.

يعطيه الرجل للمرأة من مال نقدي أو عيني لقاء زواجه منها، ويسمى أيضا الصداق... وينظر إلى المهر على أنه ثمن جسد المرأة، ولذلك يطلق على أجرة المومس التي تسمى في الفقه "مهر البغي". وهو من المحرمات. وبهذا الاعتبار يكون معنى المهر هو ثمن التمتع بجسد الزوجة...^{٥٢٥}.

- وامتلك الرجل في النصوص القرآنية مكانة أعلى وارفح من المرأة دون أن يتبين الإنسان سببا واقعيًا يمنحه هذا الموقع المميز ويسلبه من المرأة، إذ ساعد هذا التصور الوحيد الجانب والذكوري في أن يكون الرجل العربي المسلم أكثر استبدادا وتشدداً إزاء زوجته أو ابنته أو أخته من عرب الجاهلية أو من المسلمين في الريف والمدينة في مختلف بقاع الأرض.

- وقدم القرآن المرأة على إنها الجزء اللعوب والساحر الذي يسكنه الشيطان أبداً، وهي التي تمارس كل الحيل والألاعيب من أجل السيطرة على الرجل بسحر جمالها وغنجها بحيث تثير شبقية الرجل وتلهب حواسه ومخيلته وتسقطه في فخاخها، "إن كيدهن لعظيم" كما يرد في القرآن، إنها الخطيئة بعينها منذ أن أغوت آدم بقطف وأكل التفاحة فأنزلهما الله من سمائه إلى أرضه، وستبقى هذه الخطيئة تلاحقها أبداً وتنغص عليها عيشها عبر الرجل الذي عليه أن يخضعها لإرادته، لكي لا تدفعه لارتكاب خطايا جديدة، إنها المشروع الجنسي الذي ينبغي أن يراقب أبداً وأن لا يمنح الثقة، إذ يسكنها الشيطان ذاته وذات كيدٍ عظيم.

- وفي الوقت الذي حرر جسد الرجل من كل قيد إلا عورته، قيد جسد المرأة وأفسح عملياً لخيال الرجل أن يمارس دوره في حبسها في ما نراه اليوم من سجن معتم يضيق على المرأة المسلمة في الكثير من بقاع العالم، إنه الحجاب. وتشير الكثير من المصادر الموثوق بها إلى أن العرب في الجاهلية كانوا أكثر حرية في هذا الصدد، إذ أن النسوة

٥٢٥ العلوي. هادي. فصول عن النساء. مصدر سابق. ص ٥٠.

والرجال كانوا يطوفون البيت الحرام وهم عراة أو شبه عراة^{٥٢٦} دون أن يجدوا في ذلك إثماً من جانب المتعري أو الناظر إليه. وفي سورة الأحزاب ترد مجموعة من الوصايا والمحرمات لنساء النبي محمد، ومنها موضوع الحجاب. وإذا كانت إحدى الوصايا الواردة في سورة الأحزاب، وهي التي تعالج الموقف من نساء النبي محمد بشكل خاص، تشير إلى نساء النبي بعدم التبرج كما كان عليه الحال في زمن الجاهلية الأولى، فإنها تطرح في نفس الآية وفي مكان لاحق ما يؤكد إقامة حجاب بين نساء النبي والرجال الآخرين، خوفاً على نساء النبي من إشكاليات نشوء علاقات مع رجال آخرين. فقد وردت الآية التالية في سورة الأحزاب: "يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً* وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى...^{٥٢٧}. ثم جاءت في نفس السورة آية لاحقة تقول: "... وإذا سألتموهن متاعاً فسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن وما كان لكم أن تؤذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجه من بعده أبداً إن ذلكم كان عند الله عظيماً*^{٥٢٨}. كما وردت آية أخرى في القرآن تشير إلى الحجاب بصيغة ما حيث ورد ما يلي: "يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفوراً رحيماً^{٥٢٩}. وقد استغل بعض علماء وفقهاء الدين هذه التوصيات والمحرمات على نساء النبي لتعميمها على المجتمع النسوي الإسلامي وترك المجال لخيال الرجل أن يغوص في متاهات حولت الحجاب إلى سجن حقيقي بالنسبة إلى المرأة وفي مناطق كثيرة من العالم الإسلامي، كما في

٥٢٦ محمود، إبراهيم، الجنس في القرآن. مصدر سابق. ص ٨١.

٥٢٧ القرآن. مصدر سابق. سورة الأحزاب. الآية رقم ٢٣. ص ٤٢٢

٥٢٨ المصدر السابق نفسه. سورة الأحزاب. الآية ٥٣. ص ٤٢٥.

٥٢٩ نفس المصدر. سورة الأحزاب. الآية ٥٩. ص ٤٢٦.

أفغانستان واليمن وغيرهما. لقد أكدت هذه الآيات إلى أن المشكلة كانت لدى نساء النبي الكثيرات، وكان على محمد أن يتخذ الموقف الذي يصون زوجاته إزاء ما كان يقال بشأنهن، فكانت تلك الآيات حيث تقرر فيها الموقف من نساء النبيل لا غير. لقد اعتبر هؤلاء الفقهاء نساء النبي قدوة حسنة لبقية النساء في الإسلام، وبالتالي عليهن ما على نساء النبي، رغم التمييز الذي طرحه القرآن في بداية الآية رقم ٣٢ من سورة الأحزاب بقوله "... لستن كأحد من النساء..." وبعض هؤلاء الفقهاء، وبمرور الزمن، بالغوا في التشدد في الحجاب حتى أصبح قطعة من قماش أسود أو أي لون آخر تغطي جسد المرأة من قمة الرأس إلى أخمص القدمين. وهو تعبير عن قلق الرجل وشكه وخوفه على ما يمكن أن ترتكبه المرأة ذاتها أو تتسبب في ما يمكن أن يرتكبه الرجل من خطايا وذنوب بسبب إغوائها ودفعها لارتكاب تلك المعاصي! ولكن ليس في هذه الآيات أي تعميم للحجاب على بقية النساء كما يشير إلى ذلك بصواب الدكتور رشيد البندر عندما كتب يقول: "ثم جاءت النصوص بوجوب الحجاب الكامل لجسد المرأة بينما ترى مذاهب أخرى أن الحجاب لا يشمل الوجه والأطراف وأن الرجوع إلى أسباب نزول الآيات سيوضح مهمتها الواقئية في حينها"^{٥٣٠}، ولنساء النبي فقط. فليست هناك نصوص قرآنية تفرض الحجاب على كل النساء، لكن هناك فتاوى من فقهاء أو أحكاماً منهم فرضت الحجاب على النساء وأن اختلف هؤلاء الفقهاء في تفسير الحجاب ومداه وما يفترض أن يغطيه من جسد المرأة. وجاء في القرآن في ما يخص النساء عموماً قوله بضرورة حفاظهن على فروجهن لا غير، أي ليس وجوههن أو سواه من جسم المرأة، كما هو الحال مع الرجل، إذ ورد في الآية ٣٥ من سورة الأحزاب بهذا الصدد ما يلي: "إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات والمتصدقين والمتصدقات

٥٣٠ البندر، رشيد د. بعض النصوص والتشريعات الدينية الخاصة بالمرأة. في مجلة الثقافة الجديدة.

العدد ٢٦٢. شباط وأذار ١٩٩٥. ص ٧٦.

والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين لله كثيراً والذاكرات
أعد الله لهم مغفرة وأجرًا عظيمًا*^{٥٣١}.

- ومن أجل زيادة تشويبه أخلاقية وطباع أو سلوكية المرأة في الحياة الدنيا قُدمت المرأة
للرجل في الحياة الآخرة، أي في الجنة أو الفردوس، على أنها الروعة في الحسن والجمال
وبديع الأخلاق، وبالتالي منح الرجل المزيد من الحرية في ممارسة ما يريد معها في
الآخرة، ولكنه فتح خياله لممارسات مماثلة في الحياة الدنيا.

- واعتبر القرآن أن مهمة المرأة، إضافة إلى كونها مشروع جنس وتمتع للرجل، تتلخص
في إعادة إنتاج الإنسان والإكتثار من الإنجاب، وعندما تكون عاقراً يمكن للرجل أن
يستبدلها بامرأة أخرى أو يتزوج عليها. ونسب إلى محمد قوله: "سوداء ولود خير من
حسنا لا تلد"^{٥٣٢}. وفي هذا المقطع يلاحظ القارئ صيغة التمييز بين المرأة السوداء
والمرأة البيضاء، كما اعتبر المرأة السوداء غير ذات حسن، وهو معيار لرجل أبيض
يميل عموماً إلى البيضاوات من النساء أولاً، ولكنه يريد ويهمه الإنجاب قبل ذلك، إذ
يقول "وإني مكأثر بكم الأمم"^{٥٣٣}. وجدير بالإشارة إلى أن الغزالي اعتبر النكاح بمثابة
الرق، وهذا يعني المزيد من عملية الحط من كرامة ومكانة المرأة ومغالاة في إهانتها
وإخضاعها لإرادة الرجل، إذ كتب يقول: "النكاح نوع رق، فهي رقيقة له فعليها طاعة
الزوج مطلقاً في كل ما طلب منها في نفسها مما لا معصية فيه"^{٥٣٤}. إذ أن الزواج في
الإسلام يقوم على أساس عقد بيع وشراء. فالمرأة تباع فرجها للرجل ليتمتع به
ويكأثر به نوعه. تشير الكاتبة الدكتورة شهلا حائري، وهي ابنة أحد آية الله حائري في

٥٣١ القرآن. سورة الأحزاب. الآية ٣٥. مصدر سابق. ص ٤٢٢.

٥٣٢ العلوي. هادي. فصول عن المرأة. مصدر سابق. ص ٤١.

٥٣٣ المصدر السابق نفسه.

٥٣٤ المصدر السابق نفسه. ص ٣٦. عن كتاب "آداب النكاح من الإحياء".

إيران تقول: "على امتداد القرون، لم يتغير تعريف الشيعة لمؤسسة الزواج كثيراً. ويعرف الحلي، وهو فقيه من القرن الثالث عشر الميلادي، عقد الزواج بأنه "ذلك النوع من العقود الذي يؤمن سيادة الرجل على فرج المرأة" البضع"، من دون أن يعطيه حق الملكية، كما هو الحال في الزواج من جارية^{٥٣٥}. علماً بأن البعض يحاول أن يشير إلى أن عقد البيع والشراء يتم في حالة زواج المتعة الممارس من قب الشيعة، وخاصة في إيران، في حين أن الزواج الدائم هو عقد إقامة عائلة. إلا أن الدلائل العملية والكثير من الكتابات تدلل على أنه لا يختلف كثيراً فكلاهما عقد بيع وشراء أحدهما مؤقت والآخر دائم، رغم أن الدائم يمكن فسخه أيضاً.

ويبدو لقراء القرآن من الجنسين بوضوح كبير أن القرآن، كما استنتج الكاتب إبراهيم محمود بصواب في كتابه الموسوم "الجنس في القرآن"، ذكوري المنهج والمضمون، إذ كتب يقول: "ولغة القرآن تبدو في جوهرها رجولية (ذكورية) المرأة كجسد حاضرة فيها على أكثر من صعيد، كرجبة تحتاج لضبط وانضباط متواصلين، هي المتقلبة باستمرار لمتضمناته!"^{٥٣٦}.

وقد ترك هذا التصور القرآني للمرأة المرتبط بعضه برؤية عربية سابقة، وبعضه الآخر ناشئ عن تقاليد متوارثة لا في الحجاز فحسب، بل في المنطقة بأسرها، وبعضه الثالث وارد عند الأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية، ولكنه جميعاً لم يبلغ المستوى الذي بلغه القرآن في رؤيته للمرأة على الشاكلة التي أوردنا جزءاً منها في أعلاه. وبمثل هذه الرؤية عن المرأة وفر القرآن للرجل المسلم إمكانية إضافية لفرض تفوقه المزعوم على المرأة واستبداده بها وتقييد حريتها وحركتها بل وصل الأمر إلى حد امتلاكها كما يمتلك السيد

٥٣٥ حائري، شهلا د. المتعة الزواج المؤقت عند الشيعة، حالة إيران ١٩٧٨-١٩٨٢. ط ٩ منقحة.

شركة المطبوعات لنشر والتوزيع. بيروت. ٢٠٠٤. ص ٥٩.

٥٣٦ محمود، إبراهيم. الجنس في القرآن. مصدر سابق. ص ١٤٨.

عنده، فهي ناقصة العقل، تماما كما كانت رؤية أرسطوطاليس في اليونان القديمة إلى المرأة. وقد تفتقت مخيلة المشرع في الإسلام وفق المذهب الذي ينتسب إليه في وضع قائمة بالممنوعات على المرأة، تفوق كل تصور وتبتعد حتى عن تلك التصورات الواردة في القرآن عن المرأة. وشكلت المرأة عمليا مجالاً رحباً من مجالات الفقه في الإسلام سيطر فيها الفقه الذكوري، كما هو في القرآن، على المعالجات التي أعطيت للمشكلات التي كانت تواجه المرأة. وقلة ممن حاول أن يمنح المرأة بعض الحقوق وأن يخفف من التزمته الذي يراى فرضه عليها، فاعتبر من باب المنصفين للمرأة والمتفضلين عليها. ولم تمنح المرأة من الناحية العملية إمكانية أو حق المشاركة في الفقه عملياً، إذ هناك ندرة من تضلع من النسوة في شؤون الدين، كما لم نسمع عن ذلك في العهود الأموية والعباسية والعثمانية على سبيل المثال لا الحصر. وبالتالي حصر الرجال الفقه بالذكور من المسلمين دون الإناث المسلمات رغم عدم ورود أي آية تبعد النسوة عن الفقه الإسلامي. وقاد ذلك إلى أن يبقى المتحكم بالتشريع الإسلامي هو الفكر الذكوري والممارسة الذكورية، وأن الذكور يقررون للنساء المسلمات ما يناسب الرجال. أما ما يناسب النساء في الرجال وفي غيره فلا يجده الإنسان في شرع الذكور النافذ المفعول في المجتمعات الإسلامية ولا في القرآن.

ويبدو أن بعض الكتاب وهم يحاولون الدفاع عن الإسلام في موقفه من حقوق المرأة يقعون في خطأ السكوت عن بعض الأسس المبدئية في الموقف من المرأة والرجل حتى يصل بهم الأمر إلى التغني باعتراف القرآن بإنسانية المرأة، وكان هناك من لا يعترف بكونها إنساناً مثل الرجل أو أي شك في ذلك، إذ كتب الدكتور إبراهيم الحيدري يقول: "اعترف الإسلام بإنسانية المرأة ومساواتها بالرجل في الخلق..."، وفي مكان آخر يقول: "٥٣٧. كما اعترف بإنسانيتها ومساواتها مع الرجل في الخلق والإيمان والتكليف في الكثير من الحقوق

٥٣٧ الحيدري، إبراهيم د. النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب. مصدر سابق. ص ٢٥٢.

والواجبات، مع التمييز النسبي بين الذكورة والأنوثة، ...^{٥٣٨}، ويرى في ذلك منقبة كبيرة. إن الدكتور إبراهيم ينطلق في رؤيته لحقوق المرأة في الإسلام من مواقع ذكورية أيضاً تماماً تسمح له بتقليص حقوق المرأة، كما وردت في القرآن، ويختلف مع بعض المشرعين في التشدد في تفسير بعض الآيات والاجتهاد فيها. فهو يقول مثلاً: "وقد أرسى الإسلام مبادئ اجتماعية واقتصادية وأخلاقية جديدة وعادلة لتحرير المرأة من قيود عبوديتها وجهالتها. وقد نزلت آيات قرآنية تدعم هذه المبادئ وتخص المرأة بسورة مخصصة لها من بين ١١٤ سورة، بينما لم تخص الرجل بسورة واحدة"^{٥٣٩}. يؤكد الكاتب هنا على أن ما جاء في القرآن إزاء المرأة كله عادلاً، وبالتالي فهو يقر كل الجوانب السلبية التي أشرنا إليها سابقاً بما في ذلك نقص عقل المرأة مثلاً. كما أنه يرى بأن ذكر سورة عن المرأة في القرآن هو تكريم لها في حين لا يرى بأن القرآن كله تقريباً كتب بلغة وعقلية ذكورية، إضافة إلى أن هذه السورة بالذات هي التي تضع القيود الشديدة على المرأة. يضاف إلى ذلك أن الإسلام قد أقر الرق، وبالتالي يشمل هذا النساء أيضاً، ومارسه المسلمون بكثرة وحرية كاملة استناداً إلى أحكام القرآن. ويبدو ان التفكير الذكوري عند الدكتور إبراهيم الحيدري هو الذي أوحى له بأن القرآن قد اعترف بإنسانية المرأة، ولكن لم تطراً في باله أن القرآن قد اعترف بإنسانية الرجل أيضاً، باعتبار ذلك تحصيل حاصل. ويبدو لي بأن الرجل ومهما تحرر من ذكورية المجتمع الذي يعيش فيه، تبقى تلاحقه داخلياً ومجتمعياً تلك الذكورية المهيمنة لتنعكس في عبارات من هذا النوع، مثل أن القرآن اعترف بإنسانية المرأة، وكأن المرأة، وليس الرجل، كان بحاجة إلى اعتراف القرآن بها كأنسان لتصبح إنساناً فعلاً. علماً بأن الكاتب يدافع في كتابه عن المرأة بشكل عام ومن مواقع ديمقراطية، ولكنه يصاب بالعقم والعجز عن رؤية أو نقد موقف الإسلام من المرأة.

٥٣٨ المصدر السابق نفسه. ص ٢٥٦..

٥٣٩ المصدر السابق نفسه. ص ٢٥٠.

لا شك في أن الإسلام لعب دوراً مهماً في التصدي لجملة من التقاليد السيئة التي كان عرب الجاهلية يمارسونها، كما كانت تمارسها بعض الشعوب الأخرى، إذ رفضها الإسلام ووضع تدريجاً حداً لبعضها، كما في وأد البنات، أو شجبه لتفضيل الذكور على الأناث والتي ما تزال سارية في جميع المجتمعات الإسلامية، أو رفض تقديم النساء الجميلات أو المخطئات هدايا أو عقوبة لهن إلى دور العبادة كما كان عليه الحال في العراق القديم (الحضارة البابلية)، حيث تكون المرأة ممنوحة لممارسة الجنس معها لمن يشاء من الرجال، وهي عادة قديمة تمارس حتى اليوم في بعض مناطق الهند ومن قبل العوائل الفقيرة بشكل خاص. فالعائلة الهندية في تلك المناطق التي يموت لها أكثر من طفل أو ممن لا تقوى على إعاشة البنات تنذر ابنتها التي تولد وتبقى على قيد الحياة ابتداءً من عمر سبع سنوات للرقص أمام الرجال في المعابد، ووضعها لممارسة الجنس معها في المعبد أيضاً ولمن يشاء من الرجال ابتداءً من سن الثالثة عشر. ويطلق على هذه الظاهرة السيئة في الهند "نماتا: وهي ما تزال تمارس حتى اليوم، رغم نضال المرأة ضدها والسعي لإبطالها دينياً.

إن متابعة وضع المرأة المسلمة في العهد العباسي ومن ثم في الفترة التي أعقبت غزو هولوكو للعراق، ومن ثم في العهد العثماني، بعد أن دخلت كثرة من أمم أخرى غير العرب في الإسلام، كما مرّت بعهود مظلمة وقاحلة ثقافياً وإنسانياً، أصبحت أوضاع المرأة في الدول العربية، وخاصة المرأة المسلمة، أكثر صعوبة وبؤساً وفاقه في المجالات المختلفة، حيث فرض الرجل والمجتمع الذكوري قيوداً جديدة إضافية على المرأة لم تكن معروفة من قبل أو حتى بعد دخول الإسلام إلى العراق بفترة غير قصيرة.

كيف كانت طبيعة وأشكال الاستبداد الذكوري إزاء المرأة في تلك الفترات العباسية أو ما بعدها في العراق؟ يمكن تحديد واقع المرأة حينذاك بأنها كانت رهينة الرجل في البيت ورهينة المجتمع الذكوري في الحياة العامة، ورهينة السلطة الذكورية في إطار الدولة، إضافة إلى دور الإسلام في منح الذكور خصائص وامتيازات وحقوق كثيرة مميزة بالمقارنة مع

المرأة التي جردت من تلك الخصائص والامتيازات والحقوق ولم يبق لها سوى عقلها الناقص وجمالها الذي تسحر به الرجال وتوقعهم في شباكها! فتفوق الرجل على المرأة، كما جاء عند بعض المفسرين، بـ "العقل والعزم والحزم والرأي والقوة والجهد وكما للصوم والصلاة والنبوة والخلافة والإمامة والأذان والخطبة والجماعة والجمعة والشهادة في الحدود والقصاص وتضعيف الميراث وملك النكاح والطلاق وإليه الانتساب وهم أصحاب اللحي والعمائم...^{٥٤٠}. والمقصود هنا بأصحاب اللحي والعمائم هم الرجال الذين كانوا يتركون لحاهم ويرتدون العمائم حينذاك في زمان الشخص الذي قدم هذا التفسير. لقد اجتمع كل ذلك ليقرر:

– إبعاد المرأة عن مراكز الدولة الحساسة، وعن الخلافة والقضاء والشرطة والجيش وما إلى ذلك. وجرى التطرق حول إبعاد المرأة تماما عن مركز الخلافة وحصره بالرجل بصورة مطلقة، رغم عدم ورود ما يشير إلى ذلك في القرآن، في ما عدا ما نسب إلى محمد حول عدم صلاح قيادة المرأة للمجتمع، إذ كان ذلك كافياً لتشريع ما يشاء الرجال من قيود ضد المرأة، إن صح ما نسب إليه، بما في ذلك إبعادها عن منصب الخلافة.

– فرضت في فترات مختلفة على المرأة عدم الخروج من البيت أو الخروج بمعية الزوج أو أحد المحارم، وفي فترات أخرى فرض منع خروج الرجل مع المرأة لأي سبب كان. كما منعت أحياناً من الصلاة في الجامع، أو أبعدت عن مواقع الرجال، وكأن بينهما الشيطان الذي يفعل فعله الدوني ولا بد من العزل بينهما، حتى أطلقت أحاديث غريبة تعبر عن تفكير جنسي مشوه ومريض تشير إلى أنه: ما اجتمع رجل إلى امرأة على انفراد إلا وكان الشيطان ثالثهما، في وقت كانت الصلاة في الجوامع مباحة للنساء في زمن محمد، كما كان حضورها المجالس ومناقشاتها وأسئلتها مباحة، وكانت السبب في تجاوز محمد ذكر الآيات

٥٤٠ العلوي، هادي. فصول عن المرأة. مصدر سابق. ص ٣٥.

القرآنية وكأنها موجهة للرجل وتضمن الآيات ما يشير إلى أنها موجهة إلى الرجل والمرأة في آن واحد.

- فرض الحجاب على المرأة في زمن محمد ولكنها اقتصر على زوجات الرسول والمؤمنين من حوله، ولكنها اتخذت في فترات لاحقة للتمييز بين الحرائر والرقيق من النساء وأصبح الحجاب سائداً بين نساء المدينة من الحرائر، في حين بقت البادية والريف ولفترات طويلة بدون حجاب، رغم الفهم المتباين للحجاب ذاته، وكيف يستخدم وما الأجزاء التي يغطيها من الجسم. كتب الجاحظ في هذا الصدد يقول: "فلم يزل الرجال يتحدثون مع النساء في الجاهلية والإسلام حتى ضرب الحجاب على نساء النبي (ص) خاصة"^{٥٤١}. ويبدو أن الخليفة العادل عمر بن الخطاب لم يكن عادلاً إزاء المرأة ولم يكن محباً لها، بل وكما يبدو كان جائراً عليها. كتب منصور فهمي بهذا الصدد ما يلي: "وأن صدقت الروايات فأن عمر -أحد صحابة محمد- هو الذي نصح النبي بأن يعزل النساء، وعن أنس قال، قال عمر يا رسول الله إن نساءك يدخل عليهن البر والفاجر فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب." ورواية أخرى تقول "قالت عائشة كان عمر يقول لرسول الله أحجب نساءك." في بادئ الأمر تردد محمد في اتخاذ مثل هذا القرار ولكن فيما بعد راح يطبقه. والأرجح أن رسول الله، تحت ضغط صاحبه عمر، قد صاغ الأمر الإلهي لوضع العراقيين للعلاقات الحرة بين الرجال والنساء،... "^{٥٤٢}.

كتبت الدكتورة الأطرقي تقول: "ويبدو أن الحضارة والمدنية والاختلاط بالأجانب هي التي أدت إلى التشديد في حجب الحرائر عن الرجال، ويؤكد ذلك ما ذكره ياقوت في أعراب مرياط الذين حافظوا في باديتهم على نقاء مجتمعهم (فكانوا لا يجدون حرجاً في أن تخرج نساؤهم إلى ظاهر مدينتهم لمسامرة الرجال ومجالستهم إلى أن يذهب آخر الليل،

٥٤١ الأطرقي. واجدة مجيد عبد الله. المرأة في أدب العصر العباسي. مصدر سابق. ص ٣٧.

٥٤٢ فهمي، منصور. أحوال المرأة في الإسلام. مصدر سابق. ص ٥٢/٥١.

فيجوز الرجل زوجته وأخته وعمته وخالته، وإذا هي تلاعب آخر وتحادثه فيعرض عنها ويمضي على امرأة أخرى فيجالسها كما فعل بامرأته^{٥٤٣}. وهكذا سادت العباءة المجتمع بأسره، حتى أصبحت بالنسبة إلى بعض المذاهب الإسلامية واجباً ملزماً على النساء لا يجوز التخلي عنه، فأصبحت المرأة سجيناً العباءة السوداء التي تغطي كامل جسدها، إضافة إلى البوشية (القناع الذي يغطي الوجه) التي دخلت على المرأة لتحجب وجهها، وتتحول إلى قطعة سوداء من قمة رأسها إلى أخمص قدميها، وبالتالي، تصبح المرأة إنساناً غير معروف، لا وجه له ولا ملاح ولا شخصية مميزة أمام الآخر والمجتمع، إنها الثروة الخاصة التي يفترض إبداء الحرص الفردي عليها وإبعاد خطر النظر في عينيها وإغوائها للآخرين.

— وإذا استثنينا بعض النسوة اللاتي برزن في مختلف العهود المنصرمة وهن قليلات جداً، فإن استثمار المرأة قد تم في ثلاثة مجالات لا غير، وهي:

- مجال لإشباع الشهوة الجنسية عند الذكر: فهي الجسد الذي يشبع الذكر من خلاله رغباته الجنسية، ولم يطرأ على بال الذكر المسلم بأن المرأة لها حق التمتع بالشهوة الجنسية، لها الحق في إشباع رغباتها أيضاً تماماً كما هو حق الرجل، وأن في جسد الرجل ما يشبع رغبات المرأة. ففي الوقت الذي تتهم المرأة بقدرتها على إغواء الرجل وبشبقيتها، لا يذكر حقها في التمتع بالجنس مع الرجل. وهذه الذهنية الذكورية تعبر عن أنانية شديدة وما تزال سائدة حتى يومنا هذا، فقد كتب السيد محمد قطب في كتابه "شبهات حول الإسلام" يقول: "كان الإسلام قد أباح للسيد أن يكون عنده عدد من الجوارى من سبي الحرب يستمتع بهن وحده، ويتزوج منهن أحياناً إذا شاء"^{٥٤٤}. فعنده المرأة هنا سلعة تباع وتشترى لغرض المتعة لا غير متى شاء احتفظ بها ومتى

٥٤٣ المصدر السابق نفسه. ص ٣٧.

٥٤٤ قطب، محمد. شبهات حول الإسلام. مصدر سابق. ص ٦٠.

شاء بأعها لمن يشاء، ومتى شاء تزوجها أو تركها أمة لديه. فالمرأة لا إرادة لها، ويخشى حتى التعبير عن حقها في المتعة مع سيدها عند المناكحة المتبادلة. فالنكاح متعة من طرف واحد، والرجل هو الذي يطاءً أو يدخل في المرأة متى يريد وليس المرأة تدخل فيه متى تريد. إنها لغة ذكورية تلك التي يستخدمها الرجال، في حين أن اللغة العربية تمتلك خاصية مميزة وخصصت للمرأة مكانة مميزة أيضاً تخاطبها بها مباشرة.

● مجال لإعادة إنتاج الجنس البشري: فهي امرأة ولود ومربية للأطفال. وهنا أيضاً وبسبب الجهل اعتبرت المرأة هي المسؤولة عن جنس المولود الجديد إن كان بنتاً أو ولداً، في حين برهن العلم على أن الرجل هو المسؤول عن جنس الوليد بنتاً جاء أم ولداً. وهذا التمييز بين الولد والبنت لصالح الولد نقرأه في القرآن، رغم أن القرآن حرم وأد البنات، إذ جاء على لسان امرأت عمران حيث جاء في سورة آل عمران الآية التالية: "إذ قالت امرأت عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم* فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس للذكر كالأنتى واني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم* فتقبلها ربهما بقبول حسن وأنبأها نباتاً حسناً...^{٥٤٥}. وجاء القبول هنا في ضوء دعاء أم عمران أولاً، وكون الله كان يريد لمريم المولودة أن تكون أم عيسى، وفي هذا يبقي التمييز بين الذكور والإناث لصالح الذكور. وفي هذا تأكيد آخر على ذكورية لغة القرآن.

● مجال العمل والكبح البيتي: فقد اعتبرت المرأة خادمة في بيت زوجها، سواء أكان ذلك للطبخ أم التنظيف أم غسل الملابس وما إلى ذلك، وإذا كانت من العوائل الحاكمة والغنية فستبقى في بيتها لتقوم مجموعة من العبيد الخصيان أو الجوارى على خدمتها. وهي في الوقت نفسه تمارس الفلاحة في الحقل أو حتى تمارس بيع ما ينتج في المزرعة

٥٤٥ القرآن الكريم. دار الجيل. بيروت. سورة آل عمران. الآيات ٣٥-٣٧.

أو الحقل. وتقوم المرأة إضافة على ذلك بدور المحفزة والمشجعة والباعثة للحماسة في نفوس المقاتلين لكي لا يخسروا المعركة. وعندما تقع المرأة في الأسر وفي أيدي الأعداء تتحول إلى عبدة عند المنتصر يتصرف بها كما يشاء.

أما المهمات الأخرى في المجتمع فقد حصرت عملياً بالرجل.

وإذ منع الإسلام سلوك أو إمكانية المراهطة عند المرأة، التي وجدت في مجتمع الجاهلية في الحجاز، كما منع أنواعاً أخرى من النكاح التي عرفت في الجاهلية^{٥٤٦}، فإنه سمح به وبغيره للرجل من خلال التزوج بأربع نساء والعدد الذي يقدر على امتلاكه من الإماء للتسري بهن. كما يحق له الزواج على أساس المتعة، أي امتلاك حق نكاح المرأة لفترة محددة يقررها الطرفان وفق عقد مؤقت يتم فيه إيجار فرج المرأة^{٥٤٧}. ويسمى بالزواج المنقطع أو زواج المتعة ويطلق عليه أحياناً "الصيغة" بالعامية في مناطق الشيعة في العراق وفي إيران، وترفضه بعض المذاهب الإسلامية^{٥٤٨}. وكان هذا الزواج معروفاً في الجاهلية، باعتباره استمتاعاً بالمرأة مدة من الزمن مقابل أجر يدفع لها أو لعائلتها، وكان المولودون من البنات والأولاد بنتيجة هذا الاتصال الجنسي "ينسبون إلى أمهاتهم وإلى عشيرتها"^{٥٤٩}.

— لقد تحكم الرجل الأب أو الأخ أو الزوج أو حتى القريب في أمر ابنته أو أخته أو قريبتها في أمور جوهرية تخص المرأة وحياتها ومستقبلها، منها مثلاً:

- تحديد الرجل الذي تتزوج منه.
- أو منعها من الزواج لأي سبب كان، ومنها ظاهرة النهوة.

٥٤٦ الترماني، عبد السلام د. الزواج عند العرب. مصدر سابق. ص ١٩-٥٠.

٥٤٧ حائري، شهلا د. المتعة الزواج المؤقت عند الشيعة، حالة إيران ١٩٧٨-١٩٨٢. ط ٩ منقحة.

شركة المطبوعات لنشر والتوزيع. بيروت. ٢٠٠٤.

٥٤٨ الترماني، عبد السلام. الزواج عند العرب. مصدر سابق. ص ٣٩.

٥٤٩ المصدر السابق نفسه. ص ٣٩.

- المنع من الاختلاط بالرجل أو الخروج من البيت وحضور صلاة الجمعة في الجامع أو السفر البعيد.
- فرض الحجاب على المرأة وبالصيغة التي قررها الرجل أو التقاليد التي فرضها المجتمع الذكوري.
- عدم السماح لها بالسفر لوحدها خارج مدينتها أو بلدها.
- وكان الشك يحيط بالمرأة من جراء النعوت التي لصقت بها، سواء ما جاء في القرآن أم على لسان الأولياء الصالحين. وقد أدى ذلك بالرجل إلى التشدد على مراقبة المرأة، سواء أكانت زوجته أم ابنته أم أخته. وكان الرجل يصرف الوقت والمال لتأمين ذلك. كتب الجاحظ بهذا الشأن يقول: "ولو لم يكن إلا الاهتمام بالحفظ والحراسة وخوف العار من خيانتهم والجناية عليهن، لكان في ذلك المؤونة العظيمة والمتعة الشديدة، غير أن أولى الأشياء بالرجال حفظهن وحراستهن"^{٥٥٠}. وأوردت الدكتورة واجدة الأطرقي رواية عن أبي الفرج الأصفهاني تقول: "كان للمراكبي جارية يقال لها مظلومة، جميلة الوجه، بارعة الحسن، فكان يبعث بها مع عريب"^{٥٥١} إلى الحمام أو إلى من تزوره من أهله ومعارفه، فكانت ربما دخلت معها إلى ابن حامد الذي كانت تميل إليه، فقال فيها أحد الشعراء، وقد رآها عنده:

لقد ظلموك يا مظلوم لما أقاموك الرقيب على عريب

وفي الشعر الشعبي والغناء العراقي ما يعبر عن هذا النوع من الشك القاتل عند الرجل إزاء المرأة حين تنشد الأغنية النص التالي:

٥٥٠ المصدر السابق نفسه. ص ٣٩.

٥٥١ عريب جارية من القيان. المصدر السابق نفسه. ص ٣٩.

ثاري البنات أشكال مثل الجفافي تسعه يخونن زاد وحدة التوافي^{٥٥٢}

وفي الوقت الذي منح القرآن الرجل الحق في الزواج من أربع نساء وامتلاك عدد غير محدود من الجوارى لأغراض التسري أو النكاح، منع عن المرأة ذلك وفرض عليها الزواج برجل واحد طيلة حياتها، إلا إذا مات الرجل أو طلقها، ولكن كان له الحق في الحجز عليها ومنعها حتى من الخروج من البيت. وفي فترات لاحقة فرضت على المرأة تقاليد جديدة مخالفة لما جاء في القرآن تحرمها عملياً وليس شرعاً أو قانوناً من الزواج برجل آخر. أما في الجاهلية فقد كانت التقاليد واحدة بالنسبة للرجل والمرأة من حيث السلوكية الجنسية. وهذا لا يعني أنها كانت جيدة، ولكنها كانت تقاليد متقاربة أو واحدة، أي أن المجتمع الجاهلي على ذكوريته كان أقل ذكورية من ذكورية المجتمع الإسلامي في جوانب غير قليلة.

وهذا الموقف من المرأة في المجتمع الإسلامي وفي التقاليد التي تناقلتها الشعوب هي التي ميزت علاقات الرجل بالمرأة على امتداد الفترات التي نحن بصددنا، سواء كانت تلك العلاقة على مستوى الأفراد أو العشيرة أو المجتمع، وكذلك علاقة المرأة بالدولة، وهي علاقة سيادة الرجل على المرأة وتبعية المرأة للرجل وخضوعها لإرادته ورغباته. وهي تعبير عن ظاهرة الاستبداد التي تناقلتها الأجيال منذ أن فقدت المرأة، الأم، مكانتها الرئيسية في العائلة والقبيلة والمجتمع لصالح الرجل.

٥٥٢ ثاري البنات أشكال مثل الجفافي = تعددت طباع البنات وهن شبيهات بالمناديل أو المحارم البدوية، تسع يخونن زاد وحدة التوافي = تسعة أعشار النسوة يخن الزاد والملح الذي يربط بين الحبيبين، بينما واحدة فقط هي التي توفي بوعدا ولا تخون حبيبا.

الفصل الحادي عشر

التنوع المذهبي وممارسة التمييز الطائفي وقسوة الدول

الإسلامية في العراق

المبحث الأول

التنوع المذهبي وممارسة التمييز الطائفي والقسوة

إن المتتبع لتاريخ الصراع في الإسلام منذ تسلم أبو بكر الصديق الخلافة، ثم الإيضاء بها إلى عمر بن الخطاب واختياره فعلاً، ثم إيضاء عمر بن الخطاب باختيار عثمان بن عفان بن أبو العز بن أمية بن عبد شمس للخلافة واختياره فعلاً لها، ثم مقتل عثمان بن عفان واختيار علي بن أبي طالب للخلافة من خلال ممارسة مبدأ الشورى في اختيار إمام المسلمين والمسلمين، سيجد نفسه أمام صراع كان يدور في جوهره حول ثلاث مسائل أساسية متداخلة. وكان لهذه المسائل مساس مباشر بالعلاقات القبلية البدوية وبالصراع بين الأسر القرشية من آل عبد مناف حول مكانتها ودورها في:

- الهيمنة على السلطة الدينية والسلطة الدنيوية.
- التحكم بالثروة وتوزيعها التي تقترن بالسلطة وبالفتوحات مباشرة.
- ممارسة والنفوذ وتعزيز الجاه وزيادة التأثير الاجتماعي الناشئ عن امتلاك السلطة السياسية والثروة.

ولم يقتصر هذا الصراع حول هذه الأمور بين الأسر القرشية فحسب، بل امتد إلى القبائل الحليفة للمتصارعين أولاً ومن ثم إلى الساحة الإسلامية أو إلى عامة الناس. ورغم

تنوع المسائل التي يدور حولها الصراع، إلا أنه تركز في البداية واستمر فيما بعد طويلاً حول موضوعة أساسية هي من يمتلك السلطتين بيديه، السلطتين الدينية والدنيوية، وليس بالضرورة كما تحقق فيما بعد في يد واحدة ولكن أن تكون في جانب واحد من القوى المتصارعة. وكان طرفا الصراع في البدايات بشكل واضح هم الجماعات ورؤساء القبائل الغنية من السلمين، وبين الفقراء منهم والملتزمين لقضايا الفقراء من الصحابة أيضاً. أي الموقف من فكرة التوزيع العادل للثروة الاجتماعية بين المحتاجين من المسلمين أذو السيطرة عليها لصالح الأغنياء منهم بشكل خاص. ويمكن القول بأن هذا الأمر بدأ واضحا منذ الاتفاق الذي عرفه اجتماع السقيفة واختيار أبي بكر الصديق في أن يكون الخليفة الأول على المسلمين، ثم اختيار الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، والخليفة الثالث عثمان بن عفان بشكل خاص، وهو من بني أمية، وأخيرا اختيار الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، الذي اختلف عن الثالث بشكل خاص في سياساته في هذا المجال. إلا أن الأربعة كانوا من قبيلة قريش. وإذا كان الأغنياء ورؤساء الأسر الميسورة والمهيمنة قد انحازوا لصالح الثلاثة الأوائل، بغض النظر عن السمات التي كانوا يتحلون بها، فقد انحاز الكثير من الفقراء وغير قليل من الصحابة إلى جانب علي بن أبي طالب. وكان النجاح إلى جانب التحالفات الأسرية والأغنياء في اختيار الخلفاء الثلاثة الأوائل بغض النظر عن مواقفهم الذاتية من ذلك الصراع، في حين كان النصر، الذي لم يستمر طويلا، لصالح الفقراء في اختيار الخليفة الرابع علي بن أبي طالب. وكانت الاتفاقات والتحالفات القبلية هي التي تتحكم باختيار الخليفة، وهي مسائل اعتيادية في الحياة الحزبية والسياسة حتى يومنا هذا، وفي سعيها للوصول إلى السلطة والثروة والنفوذ. ولكن هذا الاختيار ارتبط أيضاً بمسألة أخرى هي حالة الانفتاح والمرونة التي تتميز بها الخلفاء الثلاثة، وحالة التسبب الإضافية التي تتميز بها الخليفة الثالث بشكل خاص، وبين حالة التشدد في ممارسة المبادئ التي تمسك بها الخليفة الرابع والذي حصد الكثير من المناوئين الذين تجمعوا حول معاوية بن أبي سفيان المطالب بدم عثمان وفي الحقيقة بالخلافة على المسلمين.

لم تنته التحالفات بين الأسر إلى اختيار أناس غير معروفين للمسلمين، بل كانوا من الصحابة أيضاً وممن اصطفاهم محمد بن عبد الله. كما كانوا يتميزون بسمات تساعدهم على الترشيح لمركز الخليفة على المسلمين. وكان هذا واضحاً في سمات الشيخ المسن والورع أبو بكر الصديق، أو في سمات العدالة والإنصاف والصرامة التي يتحدث عنها العرب لدى عمر بن الخطاب. ولم تجد كثرة من المؤرخين ذلك في عثمان بن عفان. وفي عهده، وبسبب سياساته وتصرفاته وبسبب من تجمع حوله من أقربائه من آل أمية وإسناد المهتمات لهم في المناطق المفتوحة أو المحتلة من الشعوب الأخرى، تفاقم الاختلاف بين المسلمين وانتهى فيما بعد، وبفعل عوامل كثيرة أخرى، إلى انقسام كبير من الناحيتين الفكرية والسياسية بين من أطلق عليهم بأهل النقل وبين الذين أطلق عليهم بأهل العقل. ثم اتخذ هذا الصراع، وفيما بعد، مجرى آخر، إذ ظهر الانقسام المذهبي والتمييز الطائفي الذي يعيشه المسلمون في العالم منذ القرن السابع الهجري تقريباً حتى الوقت الحاضر.

عندى القراءة المدققة لتاريخ تلك الفترة وأسباب ظهور الخلافات وتراكمها ثم حصول الانقسامات في الإسلام يجد الباحث نفسه امام الواقع التالي:

تسنى لمحمد بن عبد الله بعد صراع فكري وكفاح سياسي مرير دام سنوات ضد المؤمنين من قومه بالآلهة الصنمية وتعددها، رغم وجود الديانتين اليهودية والمسيحية في الجزيرة وإيمان بعضهم بها، وضد الكثير من تقاليد وعادات الجاهلية والبداءة أن يدفع بدعوته الإسلامية الإصلاحية الكبيرة إلى أمام وأن يحقق لها النجاح في يثرب (المدينة)، وأن ينتقل بالدعوة مرة أخرى إلى مكة بعد أن عبأ حولها أنصار المدينة ووسع قاعدة مؤيديه في مكة ذاتها. وبعد دخوله مكة، على اثر عقد صلح الحديبية مع سفيان بن حرب بن أمية بن عبد الشمس ممثلاً لعائلة أمية وأرستقراطية قريش المهيمنة على مكة وحياتها الاقتصادية بشكل خاص، تمكن محمد بن عبد الله لا إلى توسيع وتكريس الدعوة الإسلامية فحسب، بل وأصبح عملياً المعتمد فيها والموحد للمسلمين حوله، وأصبحت كلمته نافذة لديهم جميعاً بغض النظر عن قناعتهم بها أو رفضهم الباطني لها. عندها أدركت الأسر

القرشية وأرستقراطيتها والأغنياء منهم بشكل خاص بأن لا مستقبل لهم أو لدورهم ومصالحهم في المنطقة دون الالتصاق بالدعوة الإسلامية والقبول بمحمد والقرآن. مع بدء هذا الاعتراف البراغماتي أو المصلحي، بدأ الدخول الواسع لمن رفض الدعوة قبل ذلك من كبار تجار وأغنياء وأرستقراطية مكة والأطراف المحيطة بها. ولكن هذه الخيمة الإسلامية المحمدية الموحدة، التي ضمت إليها فئتين مختلفتين تماماً من الناحية الاجتماعية، فئة الأغنياء بثرواتها وتجارها وعبيدها وجمالها، بسلطتها وسيطرتها وجاهاها ونفوذها المتميز، وفئة الفقراء والمعدمين والكادحين والعبيد، أي الأرستقراطية المكية والعامية، وهم في الغالب فقراء، في آن واحد، لم تبق كما كانت عليه بعد وفاته المبكرة، بحكم مركز ودور وكفاءات محمد بن عبد الله، باعتباره النبي المستقبل للوحي الإلهي والقبول بما يقول، بل تغيرت واتخذت سيرورة أخرى. ونشأت وتبلورت وبرزت إلى سطح الأحداث من جديد، ابتداءً من تولي أول الخلفاء الراشدين، أبو بكر الصديق، عوامل وظواهر وصراعات جديدة وقديمة عديدة، والتي يمكن الادعاء بأنها قد تعمقت واتسعت أكثر فأكثر مع بدء الفتوحات الإسلامية واتساع رقعة المناطق التي هيمن عليها مسلمو الحجاز في عهد الخلفاء الراشدين وما بعدهم، وأصبحت هي اللوحة المميزة لحياة المسلمين. ويمكن إيجاز ذلك في الملاحظات التالية:

١. كان محمد صاحب الدعوة الإسلامية ولم يكن هناك من ينافسه على النبوة التي أعلنها بنفسه ولا على الكتاب الذي جاء به، وبالتالي فالولاء الأول كان له بعد انتصار دعوته.

٢. تميز محمد، باعتباره صاحب دعوة إصلاحية كبيرة، بالقدرة على الدخول والقبول بالمساومات التي كان يرى ضرورة عقدها لتساهم في توسيع قاعدة دعوته وتعزيزها وتخفيف غلواء المعارضين والمناهضين للدعوة وله شخصياً. وكان في مقدوره إسناد تلك الخطوات بآيات قرآنية أو أحاديث نبوية كانت تعتبر تفسيراً لتلك الآيات أو استكمالاً لها. وكان بتلك الآيات والأحاديث يقدم للمسلمين آراءً قاطعة ومقبولة من

أتباع الدعوة، إذ أنها من "وحي الله" لا يمكن مناقشتها، وكانت تعتبر سابقة لما يماثلها لاحقاً. وفي هذا يذكر التاريخ مساومته الشهيرة في صلح الحديبية مع سفيان بن حرب من آل عبد مناف القرشي.

٣. لم يملك من جاء من بعده مثل تلك القدرة، إذ أن محمداً حصر موضوع الوحي به وحده، فهو آخر الأنبياء والمرسلين، وبالتالي، فأن من جاء من بعده كان عليه أن يعتمد على القرآن وعلى ما تركه محمد من أحاديث وممارسات يومية يمكن أن يختلف بشأنها أو في تفسيرها المسلمون المؤمنون.

٤. تمكن محمد بقدراته على الإقناع واستعداده للمساومة وطرح الحلول المقبولة من قبل الغالبية أن يحقق التعاون والقبول بالخيمة الفكرية الإسلامية الواسعة حيث انضوت تحتها الفئات الغنية والفقيرة في آن واحد. ولم يكن ممكناً لمثل هذه الحالة أن تستمر طويلاً، بسبب التمايز الذي تفاقم لاحقاً بين الفئات الاجتماعية في إطار الإسلام وبسبب الفتوحات والتغيرات الكثيرة التي طرأت على الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمنضويين تحت لواء الإسلام، وبشكل خاص بعد بدء عمليات الفتح الإسلامي الواسعة والعنف الذي مورس ضد سكان المناطق المحتلة والخيرات التي تحققت وتجمعت للقاتحين الجدد من خلال السيطرة على تلك المناطق ووضع خيرات شعوبها تحت تصرف القادة والمقاتلين من المسلمين.

٥. وإذا كانت حياة محمد وغالبية المسلمين في مكة والمدينة أو ما جاورهما قريبة من حياة البداوة والخشونة وضعف الحال في العيش وقلة الموارد المالية والخيرات الطبيعية التي يراد جمعها وتوزيعها على المسلمين من بيت المال، فأن هذه الحالة قد تغيرت أكثر فأكثر بعد وفاة محمد وبعد أن أصبحت الثروة تنساب بغزارة إلى بيت المال ومنه إلى الصحابة والقادة أولاً، وما تبقى يوزع بصيغة ما على المحتاجين من المسلمين. وتكونت تدريجاً مصالح اجتماعية جديدة في إطار الإسلام بدأت في عهد محمد وتنامت بوضوح كبير ولم يكن في مقدور أحد إيقافها، بل جرى تشجيعها من قبل بعض كبار

المسؤولين، خاصة وأن حدود المناطق المحتلة كانت في اتساع والموارد في زيادة والجشع في الهيمنة عليها كان في تفاقم.

وإذا كان في مقدور وحدة أن يسيطر ويوجه نقاط الاحتكاك والصراع بين أسر قریش والقبائل الأخرى وفي ما بين الصحابة، فأن من جاء من بعده عجز عن ذلك ومارس القوة والعنف بأشد مما مارسه محمد لتحقيق ما يريد.

بدأ الاختلاف والخلاف حول من يتولى زمام أعلى مركز ديني في الإسلام، أي من يأخذ على عاتقه الولاية على المسلمين. ولم يكن هذا الخلاف والاختلاف ظاهرة غير طبيعية، بل كان يتجاوب مع ما جاء في القرآن من نص صريح بهذه المسألة حين جاء فيه: الأمر شورى بينكم. وقد مارسه الخلفاء الأربعة الأوائل، بغض النظر عن التعقيدات والمناورات والطرق التي تمت فيها ممارسة هذا المبدأ والأجواء التي صاحبت عملية الاختيار. واقترن بهذا الخلاف اختلاف في تفسير أو فهم أقوال وأحاديث محمد ابتداءً من خطبة غدیر خم ومرورا بالكثير من الآيات القرآنية. وحاول بعض الصحابة وغيرهم الغوص في باطن الآيات القرآنية وعدم البقاء في ظاهرها. ومن هنا كان التفسير متباينا بين الجماعات الإسلامية ذات الولاءات الأسرية المختلفة بسبب اختلاف في الرؤية وفي المصالح والمواقف. ومع توالي الخلفاء الراشدين نشأت أرضية أوسع للخلاف والاختلاف في تفسير القرآن والسنة المحمدية والسلف الصالح أو القياس على ما قال وقام به محمد أو الصحابة من بعده.

تفاقم هذا الوضع مع تولي بني أمية الحكم والخلافة في آن واحد، والذي اقترن بتوسعات جديدة في الفتوحات وتفاقم في المظالم وابتعاد عن أحكام القرآن والسنة والصحابة. تواصل الخلاف والاختلاف فظهر حول تعيين العاملين (الولاة) لمسؤولية وقيادة وإدارة المناطق المفتوحة وتوزيع المسيطر عليه من أموال وسواها من الثروات والخيرات على المسلمين. ويمكن القول بأن الاختلاف الذي بدأ على خلافة الرسول اتسع وشمل جميع جوانب الحياة الفكرية، بما فيها الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولم يكن هذا الأمر غريباً بل طبيعياً بسبب التغيرات في الناس والأحوال والمكان والزمان.

توزع في فترة الخلفاء الراشدين الصحابة وأصحاب الرأي على مؤيدي ومعارضين لخلافة علي بن أبي طالب، كما كان له خصوم ومخالفون يرفضون توليه الخلافة، بغض النظر عن العوامل المحركة للطرفين. وسرى هذا الحال على بقية مرشحي الخلافة، ابتداءً من أبي بكر وانتهاء بعثمان بن عفان. والرواية المعروفة التي تقول بأن علي بن أبي طالب قد أرسل ولديه الحسن والحسين ليدافعا عن الخليفة عثمان بن عفان عندما علم بمؤامرة قتله، رغم اختلافه معه في سياساته وفي تحيظه الكامل لبني أمية ومواقفه من الصحابة ومن طريقة تصرفه بأموال بيت المال، ليس عليها غبار ولا يشك فيها من يعرف طريقة تعامل علي بن أبي طالب مع الأمور وصراحته ومبدأئيمته الشديدة التي جلبت له الكثير من المشكلات والمصاعب في إدارة شؤون المسلمين. ويعبر هذا الموقف عن ثلاث خصائص جوهرية في طريقة علي بن أبي طالب في التعامل مع الأمور، وهي:

- احترامه لمبدأ الشورى، الذي نص عليه القرآن، في اختيار خليفة المسلمين، واحترامه لمركز الخلافة بغض النظر عن موقفه من الشخص الذي تولى المركز، رغم قناعاته الشخصية وقناعة أتباعه بأنه الأفضل لهذا المركز، علماً بأنه كان يقدر أيضاً كفاءات وقدرات كل من الصديق والخطاب.
- عدم اعتقاده بضرورة العصمة لمن يحتل هذا الموقع، فالإنسان يمكن أن يرتكب هذا الخطأ أو ذاك، ولهذا كان يختلف مع هذا القرار أو ذاك من قرارات الخلفاء، كما اختلف معه الصحابة في قراراته أيضاً، بغض النظر عن مدى صواب المختلفين معه أو صواب مواقفه، إذ ليست هناك عصمة عن الخطأ لبني البشر، رغم إنه كان يسعى في أحكامه إلى تأمين العدالة والابتعاد عن الخطأ وإرضاء ربه. ولا شك في أنه كان شديد التمسك بذلك، والروايات التي تتحدث عن أمانته لبيت المال وعن تشدده وقسوته مع نفسه ومع الآخرين كثيرة ومعروفة.
- رغبته في عدم إثارة المشكلات في وجه المسيرة الإسلامية ما دامت تحقق النجاحات، وما دامت إمكانية النقد والتصحيح لقرارات الخلفاء قائمة وممكنة. وكان قد أعلن

صراحة مخالفته لهذا القرار أو ذاك من قرارات الخلفاء الثلاثة، وبشكل خاص في عهد عثمان بن عفان. ولم يكن الخلفاء الثلاثة، وبشكل خاص الأول والثاني، ببعيدين عن استشارة علي بن أبي طالب أو غير ه من الصحابة في أمور الدين والناس، ولكن عثمان بن عفان شذ وشط عنهم في هذا الأمر أيضاً.

وعلى الإنسان أن يتوقع في أن إشكالية الخلافة قد حفرت منذ الوهلة الأولى بعد أن اختير أبو بكر الصديق لها خندقاً عريضاً ومتسعاً باستمرار بين العوائل المكية، وبين الصحابة، وبين الذين كانوا يعتقدون بضرورة اختيار علي بن أبي طالب وبين من ساند اختيار أبي بكر الصديق لها، إذ أن الحديث يجري عن مجتمع بدوي عموماً ومتمسك بالتقاليد القبلية ويصعب عليه التخلي عن التزاماته تلك رغم دعوة الإسلام إلى التخلص من تلك التقاليد والعادات والالتزامات.

ومع ذلك يصعب القول بأن المذهب الشيعي قد برز في هذا الفترة، ولكن يمكن القول وثيقة أكبر أن بذور الانقسام السياسي في صفوف المسلمين قد زُرعت مع أول ترشيح للخلافة بعد وفاة محمد، ونمت وترعرعت بمرور الزمن وأصبحت في فترات لاحقة فرقا ومذاهب فقهية عديدة في إطار الإسلام، وأحدها المذهب الشيعي، كما ظهر بعضها خارج إطار الإسلام. وقد اتخذ الخلاف شكلاً حاداً وصارخاً في فترة حكم الأمويين والعباسيين، كما اتخذ أبعاداً جديدة في فترة الحكم العثماني في العراق والحكم الصفوي في إيران في إطار العالم الإسلامي. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جمهرة كبيرة من الشيعة كانت وما تزال تعتقد بأن شيعة علي بن أبي طالب قد بدأت في زمن محمد بن عبد الله، حيث تستند في ذلك إلى تفسير خاص بها لبعض الأحاديث المباشرة وغير المباشرة لمحمد من جهة، وتورد بعض الآيات القرآنية وتفسرها وفق قناعاتها لتبرهن على ذلك من جهة أخرى. فعلى سبيل المثال لا الحصر كتب الإمام محمد الحسين آل كاشف الغطاء في هذا الصدد يقول: "إن أول من وضع بذرة التشيع في حقل الإسلام - هو نفس صاحب الشريعة - يعني أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنباً إلى جنب" وسواء بسواء ولم يزل غارسها يتعهدا

على ذلك بالسقي والعناية حتى نمت وأزهرت في حياته ثم أثمرت بعد وفاته، وشاهدي على ذلك نفس أحاديثه الشريفة لا من طرق الشيعة ورواة الإمامية حتى يقال أنهم ساقطون لأنهم يقولون "بالرجعة" أو أن راويهم "يجر إلى قرصه" بل من نفس أحاديث علماء السنة وأعلامهم، ومن طرقهم الوثيقة التي لا يظن ذو مسكة فيها الكذب والوضع،... "٥٣". وهو في ما قاله يعبر عن اجتهاده وتفسيره الذاتي لأحاديث محمد بن عبد الله، في حين يطرح الآخرون وجهات نظر أخرى في هذا الصدد ويفسرون الأحاديث تفسيرات أخرى منطلقاً من اجتهادهم وتفسيرهم لتلك الأحاديث. والصعوبة في قبول التفسير الذي طرحه آل كاشف الغطاء يكمن في دعوة محمد، كما ورد في القرآن، إلى الشورى، وهي صريحة وقاطعة في هذا الشأن. ولكن الصراع على السلطة، أيّاً كان سببه، يقود بالضرورة إلى تحري كل طرف عن آيات وأحاديث يسند بها موقفه ويعزز رأيه.

ومن يطالع كتب التاريخ الإسلامي سيجد أمامه مصداقية للموضوعة التي تقول بأن الصراع على الخلافة، وبتعبير أدق على السلطة الدينية، ومن ثم السلطة الدنيوية التي لم تكن في شخص واحد بل في جانب واحد من أطراف الصراع، بقي لمئات السنين يدور بالأساس في صفوف الأسر القرشية أساساً، ولكن على نحو خاص في ما بين أفضاخ أو أبناء وأحفاد عبد مناف. ولم يخرج عنهم إلا في فترات معينة، بعد القول بجواز تولي الخلافة من أشخاص من غير العرب، والذي لم يحصل عملياً. ولكن حتى ذلك الحين كان الحديث لا يخرج عن كونه يدور بين الأسر القرشية، أي بين أسرة أو أبناء وأحفاد عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، حيث تتشكل البيوتات الهاشمية، وبين أسرة أو أبناء وأحفاد أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، حيث تنحدر منه العائلة الأموية. إنه الصراع الذي نشب على الخلافة والسلطة بين الهاشميين أو العلويين والأمويين والعباسيين. وسواء الذين حكموا أم الذين قادوا حركات المعارضة ضد الحكام، كانوا جميعاً ينتسبون إلى تلك

الأسر القرشية أو كانوا ينسبون أنفسهم إليها. لقد نشأت حالة عامة في امتدادات مختلف الأسر القرشية المشار إليها سابقا وتفرعاتها تؤكد جميعها على حقها المشروع دون غيرها في الخلافة ونفيه جزئياً عن بعضها الآخر أو كلياً عن الآخرين من غير قريش.

وإذا كانت جماعة الشيعة بمختلف فرقها وتفرعاتها قد أصرت على أن تكون الخلافة أو الإمامة في علي بن أبي طالب وأبنائه وأحفاده من الحسن والحسين حصراً^{٥٥٤}، أي القول بالوراثة الإمامية على أسس الوصية المحمدية والعصمة، فأنها نفتها عن غيرهم من البشر. وعمد العباسيون في فترة لاحقة من وصولهم إلى السلطة إلى اشتراط أن يكون الخليفة من العرب ومن القرشيين تحديداً وصرحة، وابتعدوا عن حصرها ببني العباس قولاً لا فعلاً، كما أن الأمويين قبلهم لم ينصوا على ذلك صراحة، ولكنهم مارسوه فعلاً من خلال انتزاع البيعة ليزيد بعد معاوية ومن جاء من بعده انتزاعاً، سواء تم ذلك بالترغيب أم التهديد أم بهما معاً. لقد جعل هؤلاء جميعاً ومن الناحية العملية، وبغض النظر عن الأسباب التي كانت ترد لتبرير هذا الموقف، الخلافة وراثية في كل أسرة من تلك الأسر القرشية. وهي ذات

٥٥٤ كتب العلامة الكبير وصاحب "المقدمة"، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الميلادي حول مفهوم كلمة الشيعة قائلاً: "إعلم أن الشيعة لغةً هم الصَّحْبُ والأَتباع ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع علي وبنيه رضي الله عنهم ومذهبهم جميعاً متفقين عليه أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ويتعين القائم بها بتعيينهم بل هي رُكْنُ الدين وقاعدة الإسلام ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر وأن علياً رضي الله عنه هو الذي عينه صلوات الله وسلامه عليه بنصوص ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم...". مقدمة ابن خلدون. دار الجيل. بيروت-لبنان. ص ٢١٧. ويختلف ابن خلدون في مذهبه عن مذهب الشيعة، وبالتالي فهو يطعن ببعض التأويلات والتفسيرات أو بعض القضايا التي تحدث بها غلاة الشيعة. ولكنه يؤكد في مقدمته من جانب آخر بأن أئمة الشيعة لا يقولون بالقضايا التي يدعي بها الغلاة حيث كتب يقول: "وقد كفانا مؤونة هؤلاء الغلاة أئمة الشيعة فإنهم لا يقولون بها ويبطلون احتجاجاتهم عليها...". ص ٢٢٠.

الحالة التي يلاحظها الإنسان بين الحكام العرب في الوقت الحاضر، رغم أنهم كفوا عن أن يدعوا لأنفسهم بالخلافة أو يطالبوا بها، ولكنهم عملياً، سواء كان النظام القائم ملكياً أم جمهورياً، يحاولون ممارسة مبدأ الوراثة في الحكم، فلم يعد الحكم الملكي وحده وراثياً، بل الحكم الجمهوري أيضاً. وهم في هذا لا يخرجون عن مبدأ العشيرة أو القبيلة التي تريد الاحتفاظ بالسلطة والثروة والجاه والنفوذ في المجتمع في يديها في مواجهة بقية العشائر والقبائل والمجتمع.

لعبت معركة الجمل وصفين دوراً أساسياً وجوهرياً في توسيع شقة الخلاف والفجوة بين المسلمين وساهمتا في بروز تيارات جديدة واتجاهات فكرية دينية وسياسية عديدة، حيث تعمق الخلاف والصراع والنزاع وأفرزت عنها الخوارج، الذين رفضوا مبدأ ونتائج التحكيم بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان في معركة صفين، إلى جانب أتباع أو أشياع علي بن أبي طالب خليفة المسلمين، وأتباع معاوية بين أبي سفيان والي الشام المطالب بالخلافة حينذاك. وكان هذا الانقسام بداية عملية أكثر وضوحاً وصراحة لظهور أشياع تؤيد وتساند علي بن أبي طالب وترفض معاوية بن أبي سفيان، وأخرى تساند معاوية وترفض علياً.

ولم يكن أشياع بيت علي بن أبي طالب جماعة واحدة بل تشكلت بمرور الزمن مجموعات كبيرة تباينت في ما بينها لعوامل كثيرة. ومنهم الكيسانية، والسبائية، والإمامية، والغلاة، والإسماعيلية وغيرهم^{٥٥٥}. كما أن الإمامية اختلفوا في ما بينهم حول عدد الأمة الذين يوالونهم، إذ كان البعض منهم لم يتجاوز الإمام الخامس أو السادس أو السابع، وبعضهم بلغ حتى الإمام الثاني عشر، ونعني به محمد المهدي، الذي يدعى بالغائب أو المهدي المنتظر وصاحب الزمان وغيرها من التسميات التي تعبر عن نفس المضمون. كما

٥٥٥ الشهرستاني، الإمام محمد عبد الكريم، كتاب الملل والنحل، ١-٢، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، منشورات الشريف الرضي.

أختلف البعض في من يتولى الخلافة من أنباء علي بن أبي طالب، وأبناء وأحفاد الحسن أم الحسين. وتفرعت عن هذه الفرق فروع أخرى اقترنت أو ابتعدت عنها، أو كانت المنطلق فقط واختطت سبلاً أخرى. كما هو الحال بالنسبة للزيدية أو القرامطة أو قيادة ثورة الزنج مثلاً. ويشير الإمام محمد الحسين آل كاشف الغطاء إلى تعدد الجماعات الشيعية فيقول: "إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين هو القول بإمامة الأئمة الإثني عشر وبه سميت هذه الطائفة "الإمامية" إذ ليس كل الشيعة تقول بذلك، كيف واسم الشيعة يجري على الزيدية والإسماعيلية والواقفية والفضحية وغيرهم هذا إذا اقتصرنا على الداخلين في حظيرة الإسلام منهم، إما لو توسعنا في الإطلاق والتسمية حتى للملاحدة الخارجين عن حدوده كالخطابية وأضرابهم فقد تتجاوز طوائف الشيعة المائة أو أكثر ببعض الاعتبارات والفوارق ولكن يختص اسم الشيعة اليوم على إطلاقه بالإمامية التي تمثل أكبر طائفة في المسلمين بعد طائفة السنة...^{٥٥٦}.

ومن الجدير بالإشارة إلى أن الجماعات الشيعية استندت إلى عدد من المبادئ أو الأسس التي اعتمدها في نشاطها والتي ميزتها عن غيرها من الفرق الإسلامية، وهي:

- الإيمان بآل بيت علي بن أبي طالب باعتبارهم أصحاب حق شرعي في الإمامة على المسلمين، على اعتبار أن النبي قد نصّ على ذلك، ولأن في علي وآل بيته من المزايا ما ليس في غيرهم. وتعتبر الإمامة عند الشيعة الركن الخامس من أركان الدين، وأنهم يرون بأن الإمامة في علي أولاً، ثم في أبنائه وأحفاده على التعيين والنص واحداً بعد واحد^{٥٥٧}، وتعتمد الشيعة في ذلك على خطبة الوداع لمحمد بن عبد الله في "غدير خم"

^{٥٥٦} آل كاشف الغطاء، الإمام محمد الحسين. أصل الشيعة وأصولها. مصدر سابق. ص ٩٩.

^{٥٥٧} راجع:

■ الشهرستاني، الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. كتاب الملل والنحل. ٤٧٩-٥٤٨ هجرية. تخريج محمد بن فتح أبيه بدران. منشورات الشريف الرضي. مكتبة الإنجلو المصرية. القاهرة. ١٩٥٦. ص ١٣١.

حيث قال "من كنت مولاه فهذا علي مولاه..."، أو على قوله لعلي بن أبي طالب "أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، إلا أنه لا نبي من بعدي"^{٥٥٨}، أو "لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق"، أو لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله"، أو "إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي" أو "علي مع الحق والحق مع علي"^{٥٥٩}، أو تعتمد على غيره من تفسير آيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو سمات يتميز بها علي بن أبي طالب.^{٥٦٠} ويورد الإمام الشهرستاني في صدد الاختلاف في

■ - أمين، أحمد. ظهر الإسلام. في أربعة أجزاء. كتب في عام ١٩٥٣. دار الكتاب العربي. بيروت- لبنان. الطبعة الخامسة. الجزء الرابع. الشيعة. ص ١٠٩-١٢٤.

■ النفيسي، عبد الله فهد. دور الشيعة في تطور العراق السياسي. دار النهار-بيروت. ١٩٧٣. ص ١٥٣١.

■ البغدادي، عبد القاهر. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم. (٤٢٩ هجرية - ١٠٣٧ ميلادية). مشورات دار الآفاق الجديدة-بيروت. ط ٤. ١٩٨٠.

■ الليثي، سميرة مختار د. جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول. نشر البطحاء - خطوات مع تاريخ الإسلام. محل توزيع انتشارات شبستري أول جهار مردان. طبع في ١٤٠٤ هجرية. ويبدو انه طبع أو أعيد طبعه في إيران. ص ٢٣/٢٤.

٥٥٨ المظفر، محمد رضا. عقائد الشيعة. عنى بتحقيقه والتعليق عليه محمد جواد الطريحي. مؤسسة الإمام علي (ع) ٢. قم. إيران. ١٤١٧ هجرية = ١٩٩٦ ميلادية. ص ٣٢٨.

٥٥٩ آل كاشف الغطاء، الإمام محمد الحسين. اصل الشيعة وأصولها. مصدر سابق. ص ٨٥.

٥٦٠ تلتزم الشيعة الإثني عشرية بالترتيب التالي في الإمامة على المسلمين بعد محمد بن عبد الله: المرتضى علي بن أبي طالب، والمجتبى الحسن بن علي بن أبي طالب، والشهيد الحسين بن علي بن أبي طالب، والسجاد علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، والباقر محمد بن علي بن الحسين، والصادق جعفر بن محمد بن علي الباقر، والكاظم موسى بن جعفر بن محمد الصادق، والرضي علي بن موسى الرضا بن جعفر الصادق، والتقي محمد بن علي بن موسى الرضا، والنقي علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا، والزكي الحسن بن علي بن محمد، والحجة محمد القائم المنتظر بن حسن بن علي بن محمد.

الإمامة قوله: "والاختلاف في الإمامة على وجهين: أحدهما: القول بأن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار" والثاني: القول بأن الإمامة تثبت بالنص والتعيين"^{٥٦١}. وليس من شك في أن شيعة علي بن أبي طالب قد اختلفوا في ما بينهم في من يخلف علي في الإمامة. وإذ ترى الطائفة الشيعية الإثني عشرية أن الخلافة والإمامة في أحفاد الحسين بعد الحسن بن علي بن أبي طالب، فأن فرقا أخرى رأت غير ذلك واختلفت عنها. يقول الإمام الشهرستاني في هذا أيضاً ما يلي: "ومن قالوا: إن الإمامة تثبت بالنص، اختلفوا بعد "علي" رضي الله عنه" فمنهم من قال: إنه نصّ على ابنه "محمد بن الحنفية"، وهؤلاء هم الكيسانية" ثم اختلفوا بعده... وأما من لم يقل بالنص على "محمد بن الحنفية" فقال بالنص على "الحسن" و"الحسين" رضي الله عنهما، وقال: لا إمامة في الأخوين إلا الحسن والحسين رضي الله عنهما. ثم هؤلاء اختلفوا" فمنهم من أجرى الإمامة في أولاد "الحسن"، فقال بعده بإمامة ابنه "الحسن"، ثم ابنه "عبد الله"، ثم ابنه "محمد"، ثم أخيه "إبراهيم" -الإمامين- وقد خرجا في أيام المنصور فقتلا في أيامه. ومن هؤلاء من يقول برجعة "محمد الإمام". ومنهم من أجرى الوصية في أولاد "الحسين" وقال بعده بإمامة ابنه "علي بن الحسين زين العابدين" نصاً عليه. ثم اختلفوا بعده... "فالإثني عشرية" ساقوا الإمامة من "علي الرضا" إلى ابنه "محمد" ثم إلى ابنه "علي" ثم إلى ابنه "الحسن"، ثم إلى ابنه "محمد القائم المنتظر" الثاني عشر، وقالوا هو حي لم يموت، ويرجع فيملاً الدنيا عدلاً، كما ملئت جوراً. وغيرهم ساقوا الإمامة إلى "الحسن العسكري"، ثم قالوا بإمامة أخيه "جعفر" وقالوا بالتوقف عليه، أو قالوا بالشك في حال "محمد". ولهم خبط طويل في سوق الإمامة، والتوقف، والقول بالرجعة بعد الموت. والقول بالغيبة، ثم بالرجعة بعد الغيبة"^{٥٦٢}.

٥٦١ الشهرستاني. الإمام محمد عبد الكريم، الملل والنحل. مصدر سابق. ص ٣٣.

٥٦٢ الشهرستاني، الإمام محمد عبد الكريم، الملل والنحل. مصدر سابق ص ٣٤/٣٥.

- من مواقع المعارضة الفكرية الدينية والسياسية للحكام من غير آل علي بن أبي طالب.
- من مواقع الفقراء والكادحين والمضطهدين بشكل عام، أو من مواقع الدفاع عن هؤلاء.
- من مواقع المقارنة بين حياة أئمة الشيعة التي اقترنت بالعبادة والزهد والتواضع والدراسة والتعمق بأصول الدين وفروعه وشؤون العباد، وبين الخلفاء الذين تسنموا زمام المسؤولية وكانوا، بالنسبة إلى عدد كبير منهم، نماذج غير صالحة للخلافة الإسلامية أو جلبت المزيد من الإساءات للإسلام.
- ممارسة النضال ضد السلطة الغاشمة ومقاومة الظلم القائم والمغتصب للحكم. وبما أن الحكم ليس بيد آل علي بن أبي طالب، وفي المرحلة الراهنة بيد نائب الإمام، فكل الحكومات في ديار الإسلام كانت وما تزال تعتبر ظالمة ومغتصبة لحق آل علي بن أبي طالب ونوابه من بعده ويستوجب الكفاح ضدها.
- علما بأن هذا الكفاح يواجه قاعدة أخرى ملزمة للشيعة الإثني عشرية وهي "التقية"، إذ أن ممارسة التقية أمر واجب ملزم على المسلمين انطلاقاً من المقولة الواردة في القرآن "ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة"، أو "إلا أن تتقوا منهم تقاة"، أو "إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان". ويورد رجال الدين الشيعة الكثير من الأمثلة على أهمية التقية لصيانة حياة الإنسان من التعذيب والموت أو عرضه وأهله، وهي في كل الأحوال ليست مطلقة عندهم إلا في حالات معينة حيث جاء في كتاب "أصل الشيعة وأصولها" للشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء قوله في ذلك: "... وقد أجازت شريعة الإسلام المقدسة للمسلم في مواطن الخوف على نفسه أو عرضه إخفاء الحق والعمل به سراً ريثما تنتصر دولة الحق وتغلب على الباطل كما أشار جل شأنه بقوله (إلا أن تتقوا منهم تقاة)، (...). والعمل بالتقية له أحكامه الثلاثة، فتارة يجب إذا كان تركها يستوجب تلف النفس من غير فائدة، وأخرى يكون رخصة كما لو كان في تركها والتظاهر بالحق نوع تقوية له فله أن يضحى بنفسه وله أن يحتفظ عليها، وثالثة يحرم العمل بها كما لو كان ذلك موجبا لرواج الباطل وإضلال الخلق، وإحياء الظلم والجور. ومن هنا تنصاع

لك شمس الحقيقة ضاحية وتعرف أن اللوم والتعير بالتقية "إن كانت تستحق اللوم والتعير" ليس على الشيعة بل على من سلبهم موهبة الحرية والجأهم إلى العمل بالتقية^{٥٦٣}. وعلى العموم فإن التقية ليست واجبة على المسلمين الشيعة فحسب، بل على كل المسلمين من مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية، إذا خشى الإنسان المسلم على نفسه أو على ماله أو على عرضه من إلحاق أذى أو أي ضرر بها. ويبدو أن الاضطهاد الطويل الأمد الذي لحق بالشيعة الإمامية وفي مختلف العهود المنصرمة جعل التقية تحسب عليه أساساً، حتى أن البعض يتصور أنها واجبة على الشيعة دون غيرهم من المسلمين، في حين أن الآيات القرآنية صريحة في وجوبها على المسلمين عند الضرورة^{٥٦٤}

- القبول بالاجتهاد العقلي لتفسير الآيات القرآنية والسنة والقياس أو أعمال السلف الصالح من الصحابة، إضافة إلى الأخذ بالاعتبار ظروف الواقع في التفسير والاجتهاد.
- الربط العضوي بين الدين والسياسة أو بين الدين والسلطة السياسية، فأحزاب الشيعة على امتداد تاريخهم وتنوع جماعاتهم كانوا يدعون إلى التشيع ويسعون في الوقت نفسه إلى السلطة باعتبارها أداة مركزية لا خيار عنها لضمان الأخذ بأحكام القرآن والسنة واجتهاد الإمام أو من ينوب عنه. وفي هذا الموضوع الأخير برزت اجتهادات عديدة. ولكن ما قيل أعلاه يسري على الشيعة الإثني عشرية بشكل خاص. ويعتبر أئمة الشيعة الإمامية الإثني عشرية بأن أول فصل بين الدين والدولة قد تم في عهد معاوية بن أبي سفيان وولده يزيد بن معاوية حيث كتب الإمام آل كاشف الغطاء في هذا الصدد يقول: "ومنذ ذلك اليوم أعني" يوم خلافة معاوية ويزيد" انفصلت السلطة المدنية عن الدينية

٥٦٣ آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. اصل الشيعة وأصولها. مصدر سابق. ص ١٧٨.

٥٦٤ النفيسي، عبد الله فهد د. دور الشيعة في تطور العراق السياسي. دار النهار للنشر. بيروت. ١٩٧٣. ص ٣٠.

وكانت مجتمعة في الخلفاء الأولين فكان الخليفة يقبض على إحداهما باليمين وعلى الأخرى بالشمال ولكن من عهد معاوية عرفوا إنه ليس من الدين على شيء، وأن الدين له أنمة ومراجع هم أهله وأحق به ولم يجدوا من توفرت فيه شروط الإمامة من العلم والزهة والشجاعة وشرف الحسب والنسب غير علي وولده...^{٥٦٥}.

لقد كانت هناك حوادث عديدة ساهمت كل منها في بلورة أشياع علي بن أبي طالب وآل بيته. وهي التي بدأت باجتماع السقيفة ثم تفاقمت في معركتي الجمل وصفين، ثم في اغتيال علي بن أبي طالب من قبل عبد الرحمن بن ملجم، من أتباع الخوارج، ثم في مأساة أو مذبحه كربلاء، ثم المآسي والمصائب التي تعرضوا لها في فترات الحكم الأموي والعباسي والعثماني. وكانت هذه الفترة كافية لا لكي يتبلور الخلاف حول تلك القضايا التي أشير إليها سابقا فحسب، بل وإلى بروز اختلافات أخرى في الأصول، ونشوء فقه خاص بالشريعة ورؤية مختلفة إزاء جملة من الأمور، وتفسير مختلف لبعض النصوص في السنة أو في بعض الآيات القرآنية أو حتى في الموقف من أحداث تاريخية أو من شخصيات في الإسلام. لقد تبلورت وعبر مئات السنين فرقة شيعية اثني عشرية متميزة في إطار الدين الإسلامي، تختلف عن المذاهب السنية الأربعة الأخرى، رغم كون الأرضية واحدة والمنطلق واحد هما القرآن والسنة والقياس، وتتفق معها في العديد من الأمور أيضاً بسبب تلك الأرضية وقاعدة الانطلاق المشتركة. كما أن المذهب الشيعي يعتمد على كتاب "نهج البلاغة" المنسوب لعلي بن أبي طالب. وتوجد اختلافات ملموسة بين مجتهدي الشيعة الإثني عشرية إزاء هذا القضية أو تلك، وهو أمر فيه الكثير من الحيوية والحق في الاجتهاد والاختلاف حسب الظروف أو الزمان والمكان. ويبدو هذا واضحا في الموقف من أركان الدين حيث تشير الشيعة إلى الأركان التالية وهو أول وأبرز وأكبر خلاف بين المسلمين. كتب الإمام آل كاشف الغطاء يقول: "...الإسلام والإيمان مترادفان ويطلقان على معنى أعم يعتمد على

٥٦٥ المصدر السابق نفسه. ص ٨٨.

ثلاثة أركان: "التوحيد. والنبوة. والمعاد" فلو أنكر الرجل واحدا منها فليس بمسلم ولا مؤمن. وإذا دان بتوحيد الله ونبوة سيد الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله واعتقد بيوم الجزاء. من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر فهو مسلم حقا^{٥٦٦}. ويقول أيضاً: "ويطلقان أيضاً على معنى أخص - يعتمد على تلك الأركان الثلاثة وركن رابع وهو: العمل بالدعائم التي بني الإسلام عليها وهي خمس: " الصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد"^{٥٦٧}. ثم يضيف في مكان آخر حول الإمامة باعتبارها الركن الخامس عند الشيعة فيقول: "قد أنبأناك أن هذا (أي الإمامة. ك.ح.) هو الأصل الذي امتازت به الإمامية وافتردت عن سائر فرق المسلمين وهو فرق جوهرى أصلي وما عداه من الفروق فرعية عرضية كالفرق التي تقع بين أئمة الاجتهاد عندهم كالحنفي والشافعي وغيرهما وعرفت أن مرادهم بالإمامة كونها منصباً إلهياً يختاره الله بسابق علمه بعباده كما يختار النبي ويأمر النبي بأن يدل الأمة عليه ويأمرهم باتباعه، ويعتقدون أن الله سبحانه أمر نبيه بأن ينص على علي وينصبه علماً للناس من بعده..."^{٥٦٨}. وتلتزم فرقة الشيعة الإثني عشرية في جميع أنحاء العالم ببعض الثوابت التي لا تختلف بشأنها كثيراً والتي أشرنا إلى بعضها فيما سبق، ومنها الإمامة في آل علي بن أبي طالب، والعصمة عن الخطأ أو الزلل لجميع الأئمة الإثني عشر، والتعيين بالنص على الإمام، وليس بالشورى والأفضل بين الناس لأنه معصوم عن الخطأ، كما هو حال الأنبياء، وهم في ذلك يختلفون عن القائلين بإمكانية المفضول على الأفضل في الإمامة أو الخلافة. يقول المجلسي في كتابه "حياة القلوب" بصدد عصمة الأئمة ما يلي: "وهم معصومون من الذنوب صغيرها وكبيرها فلا يقع منهم ذنب أصلاً لا عمداً ولا نسياناً ولا سهواً ولا غير ذلك. ولا يقع منهم ذنب قبل نبوتهم حتى ولا في دور

٥٦٦ المصدر السابق نفسه. ص ٩٥.

٥٦٧ المصدر السابق نفسه. ص ٩٥.

٥٦٨ المصدر السابق نفسه. ص ١٠٢.

طفولتهم،...^{٥٦٩}. ثم يشترط في الإمام أن يكون العالم المحيط القادر على فهم وتفسير القرآن والسنة وما يواجهه العباد من مشكلات، إضافة إلى قول الشيعة بأن الله لا يشفع للناس إلا بشفاعة الأئمة يوم الحشر أو يوم القيامة. أما الإمام محمد الحسين آل كاشف الغطاء فيقول في هذا الصدد بأن "الإمامة متسلسلة في اثني عشر كل سابق ينص على اللاحق ويشترطون أن يكون معصوما كالنبي عن الخطأ والخطيئة وإلا لزلت الثقة به وكريمة قوله تعالى: "إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين" صريحة في لزوم العصمة في الإمامة لمن تدبرها جيدا وأن يكون أفضل أهل زمانه في كل فضيلة وأعلمهم بكل علم لأن الغرض منه تكميل البشر وتزكية النفوس وتهذيبها بالعلم والعمل الصالح "هو الذي بعث في الأميين رسولا يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة" والناقص لا يكون مكملًا، والفاقد لا يكون معطيا، فالإمام في الكمالات دون النبي وفوق البشر، فمن اعتقد بالإمامة بالمعنى الذي ذكرناه فهو عندهم مؤمن بالمعنى الأعم...^{٥٧٠}. لاحظوا هنا كلمة فوق البشر التي لا تعني سوى الطلب من الناس القبول به وبقراراته دون أي حق في الاعتراض فهو في قدراته فوق البشر وهو الذي امتلك الحق الإلهي في المنصب الذي يحتله. وعلى القارئ والقارئ أن يعود هنا على تاريخ العراق القديم إلى الملوك القدامى والموقف منهم، وكيف كانوا ينظرون إلى أنفسهم، وكيف كان الكهنة ينظرون إليهم، وكيف كانوا يقدمونه إلى الناس. يقول الشيخ محمد رضا المظفر في كتابه الموسوم "عقائد الإمامية" بشأن الموضوع ذاته ما يلي: "نعتقد: أن الإمامة أصل من أصول الدين، (...،...) يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة. كما نعتقد: إنها كالنبوة لطف من الله تعالى فلا بد أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر... وعلى هذا، فالإمامة استمرار للنبوة، والدليل الذي يوجب

٥٦٩ المجلسي، محمد باقر. حياة القلوب. ج ٣. ص ٢٣-١. في: أمين، أحمد. ظهر الإسلام. ج ٤.

مصدر سابق. ص ١١٠.

٥٧٠ آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. اصل الشيعة وأصولها. مصدر سابق. ص ٩٨.

إرسال الرسل وبعث الأنبياء هو نفسه يوجب أيضاً نصب الإمام بعد الرسول^{٥٧١}. أما الدكتور محمد التيجاني السماوي فيطرح اللوحة التالية بشأن الإمامة فيقول: "أما مذهب الشيعة الإمامية فهو متواتر عن أثنى عشر إماماً من ذرية النبي (ص) ينقلُ الابنُ عن أبيه فيقول أحدهم: حديثي هو حديث أبي وحديث أبي هو حديث جدي وحديث جدي هو حديث أمير المؤمنين علي وحديث علي هو حديث رسول الله (ص) وحديث رسول الله هو حديث جبريل (عليه السلام) وهو كلام الله تعالى^{٥٧٢}. ومنه يبدو واضحاً إن الكاتب يبالغ في الأمر إلى حد القول بأن كلام الأئمة الإثني عشر لا يخرج عن كونه كلام الله باعتباره معصوماً عن الخطأ والخطيئة والذنب ولا يتحدث عن هوى. وفي الوقت ذاته يقوم بمهاجمة "أهل السنة والجماعة" بقوله ما يلي: "...أن مذهب "أهل السنة والجماعة" سواء كان حنفياً أم مالكيّاً أم شافعيّاً أم حنبليّاً، فهو مبني على رأي رجل واحد بعيد عن عصر الرسالة ولا تربطه بالنبي أية صلة"^{٥٧٣}، وكأن القضية ترتبط بالقربى والقرب من الرسول فحسب. ويهاجم هذا الكاتب جميع أهل السنة والجماعة دون تمييز وتحليل علمي ويتعد كثيراً عن الجدية والموضوعية التي تميزت بها كتابات الإمام آل كاشف الغطاء أو الشهيد الإمام السيد محمد باقر الصدر. وهو لا يختلف في ذلك عن الأسلوب الذي مارسه الدكتور أحمد أمين حين كتب في "فجر الإسلام" ما يلي بحق الشيعة: "والحق إن التشيع مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد، ومن يريد إدخال تعاليم آبائه من يهودية ونصرانية وزرادشتية... فاليهودية ظهرت في التشيع بالقول بالرجعة، وقال الشيعة: إن النار محرمة على الشيعي إلا قليلاً، وقال اليهود: لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة، والنصرانية

٥٧١ المظفر، محمد رضا. عقائد الإمامية. عنى بتحقيقه والتعليق عليه محمد جواد الطريحي. مؤسسة

الإمام علي (ع) ٢. قم. إيران. ١٤١٧ هجرية = ١٩٩٦ ميلادية. ص ٣١٠

٥٧٢ السماوي، محمد التيجاني د. الشيعة هم أهل السنة. مؤسسة الفجر. لندن. بدون تاريخ. ولكن يبدو

أن الكتاب قد طبع في النصف الأول من العقد الأخير من القرن العشرين. ص ١٤٣/١٤٤.

٥٧٣ المصدر السابق نفسه. ص ١٤٣.

ظهرت في التشيع في قول بعضهم: إن نسبة الإمام إلى الله كنسبة المسيح إليه، وقالوا إن اللاهوت اتحد بالناسوت في الإمام، وأن النبوة والرسالة لا تنقطع أبداً فمن اتحد به اللاهوت فهو نبي، وتحت التشيع ظهر القول بتناسخ الأرواح وتجسيم الله والحلول ونحو ذلك من الأقوال التي كانت معروفة عند البراهمة والفلاسفة والمجوس قبل الإسلام^{٥٧٤}. وفي هذا المقطع يجد الإنسان الكثير من التعسف على الشيعة الإثني عشرية، إذ أنه لم يميز بين مختلف المدارس الشيعية، كما أنه محاولة لتعميق الخلاف بدلاً من ردمه وفي قوله "والحق إن التشيع مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام..."، يعتبر تعميماً غير منصف للشيعة الإثني عشرية ويزيد من غلواء التباين ويصب الزيت لمن يريد تشديد الخلاف والنزاع بين الفرق أو المذاهب الإسلامية.

إن المقاطع التي وردت بشأن علي بن أبي طالب وآل بيته تبين المكانة السامية والرفيعة والخالقة التي يمنحها الشيعة الإمامية لآل علي بن أبي طالب، فهو أدنى من النبي وأرقى من أو فوق كل البشر. وعبر مثل هذه الاتجاهات التفسيرية والتحليلية برز الغلو عند مجموعات غير قليلة من أشياع علي بن أبي طالب، بمن فيهم من يطلق عليهم بـ "علي اللهيّة" مثلاً، رغم إن من قال بتلك المقولات ليسوا من جماعة "علي اللهيّة"، بل ويرفضونهم رفضاً باتاً. وقد دفع الخلاف بين الفرق الإسلامية إلى إدخال الشيعة الإثني عشرية فكرة إضافية إلى آذان المسلمين لم تكن موجودة من قبل، وأعني بذلك قولهم "أشهد أن علياً ولي الله" بعد ذكر "أشهد أن محمداً رسول الله". ورغم قول أنمة الشيعة الإثني عشرية بأن هذا المقطع من الأذان ليس واجباً أو فرضاً ملزماً، بل موقفاً اجتهادياً وأمرًا مستحباً، فإنه أصبح واقعاً قائماً يمارسه كل أتباع المذهب الشيعي الإثني عشري ومن الأمور التي تميز الشيعة الإثني عشرية عن بقية الفرق الإسلامية. كما أن الشيعة

٥٧٤ أمين، أحمد. فجر الإسلام. دار الكتاب العربي. بيروت. ص ٢٣٠. في كتاب: آل كاشف الغطاء، محمد الحسين، أصل الشيعة وأصولها. مصدر سابق. ص ٦٣.

يذكرون في أذانهم "حي على خير العمل" التي لم تكن موجودة في أصل الأذان، والتي أصبحت فيما بعد ضمن التمييز الواضح بين أتباع المذهب الشيعي وأتباع المذهب السني والتي أصبحت مصدراً للصراع والقتل والرمي من فوق المآذن.

إن الإشكالية البارزة لدى الشيعة الإمامية تبرز في خمسة أمور جوهرية بحاجة إلى عناية في عصرنا الراهن، وأعني بها:

■ رفض الشورى عمليا في اختيار أمام أو خليفة المسلمين، وهي تتجلى أيضاً في رفض الديمقراطية أو حتى ذكرها في أدب الشيعة الديني الحديث. ومثل هذه الظاهرة تخلق، شاء الإنسان أم أبى، وصيا على الشعب دون أن يحصل الإنسان على موافقة الناس بوصايته عليهم، بل حتى بعيدا عن أصحاب العقد والحل الذين يحق لهم ممارسة الشورى أساساً.

■ بما أن الإمام الثاني عشر غاب منذ زمان طويل ولم يظهر حتى الآن وهو الإمام المنتظر ظهوره الذي سينشر العدل بعد أن ملئت الدنيا جوراً، فأن هناك من ينوب عنه في الإمامة، إنه نائب الإمام أو نائب المنتظر، ويعبر عن ذلك بولاية الفقيه في إيران على نحو خاص. والإشكالية هنا أن الفتوى التي يقول بها الولي الفقيه لا يمكن نقضها، وهم بهذا يرفعون عمليا من منزلة نائب الإمام إلى منزلة الأمام المعصوم عن الخطأ دون التصريح عمليا بذلك. ويمكن أن نلاحظ هذه الظاهرة البارزة في عهد الإمام آية الله العظمى روح الله الخميني. يقول الشيخ محمد المظفر حول هذا الموضوع ما يلي: "وعقيدتنا في المجتهد الجامع للشرائط: إنه نائب للإمام عليه السلام في حال غيبته، وهو الحاكم والرئيس المطلق، له ما للإمام في الفصل في القضايا والحكومة بين الناس، والراد عليه راد على الإمام، والراد على الإمام راد على الله تعالى، وهو على حدّ الشرك بالله، كما جاء في الحديث عن صادق آل البيت عليهم السلام. فليس المجتهد الجامع للشرائط مرجعا في الفتيا فقط، بل له الولاية العامة، فيرجع إليه في الحكم والفصل والقضاء، وذلك من مختصّاته" لا يجوز لأحد أن يتولاها دونه، إلا بأذنه، كما لا تجوز إقامة الحدود

والتعزيزات إلا بأمره وحكمه. ويرجع إليه أيضاً في الأموال التي هي من حقوق الأمم ومختصات. وهذه المنزلة أو الرئاسة العامة أعطاها الإمام عليه السلام للمجتهد الجامع للشرائط" ليكون نائباً عنه في حال غيبته، ولذلك يسمى نائب الإمام^{٥٧٥}. ومنه يتبين مدى السلطة الشمولية والمطلقة التي تمنح لنائب الإمام المنتظر، إذ أن أحكامه غير قابلة للنقض والراد عليه راد على الإمام والراد على الإمام راد على الله، باعتباره الرئيس المطلق والمخول من الإمام، إنه وبهذا المعنى ليس نائباً للإمام فحسب، بل ونائب الله في أرضه. ومن لا ترد أحكامه يعتبر معصوماً عن الخطأ والخطيئة، والعصمة كما يقول أئمة الشيعة، محصورة بالأنبياء والأئمة، فكيف انتقلت عملياً إلى نائب الإمام أيضاً. إنها إحدى محن الشيعة الإمامية في العصر الحديث، والتي يفترض أن تعالج بصورة اجتهادية تساعد على التوسع في فهم مضمون الشورى وأهميته والمساهمة في تخفيف هذا التشدد وهذا الإطلاق في الأمور الدنيوية والدينية. وإذا كان الإيرانيون قد أقاموا من الناحية العملية فصلاً بين سلطة الدولة المتمثلة برئيس الجمهورية ورئيس الحوزة العلمية الدينية (الولي الفقيه)، باعتباره رئيس السلطة الدينية، إلا أنهم أخضعوا عملياً مختلف السلطات للولي الفقيه. ومن يتابع الوضع في إيران في السنوات الأخيرة سيجد التناقض المستمر بين السلطتين، وهو أمر مفهوم وطبيعي، ولكن ما يزال الشعب لا يستطيع اتخاذ موقف مناقض وغير قادر على الحسم بين السلطتين، ويبقى المرشد الأعلى هو القول الفصل في كل ذلك. والشيعة في مواقع أخرى من العالم يتباينون في الموقف من ولاية الفقيه، إذ يرفضها الكثير من شيعة العراق، ولكنهم يمارسون المرجعيات الدينية المتعددة التي يمكن أن تختلف في الاجتهاد، ولكن غالباً ما يكون هناك الشخص الأول والأعلى في تلك المرجعيات الذي يمارس التأثير الذي يقترب من منصب ولاية الفقيه، ولكن لا يتطابق معه.

٥٧٥ المظفر، محمد. عقائد الإمامية. مصدر سابق. ص ٢٤٣/٢٤٤.

■ عدم الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي. وهي إشكالية لا تمس الشيعة الإمامية فحسب، بل تشمل الفرق الدينية الأخرى أيضاً. وإذا كانت الفرق السنية تقر بمبدأ الشورى بخلاف الشيعة الإمامية، فإن جميع الفرق الإسلامية تؤكد ضرورة الربط العضوي بين السلطة الدينية والدنيوية، في ما عدا مجموعات مختلفة من المسلمين الذين يدعون إلى تحقيق هذا الفصل بين الدين والدولة أولاً وضرورة ممارسة الشورى الموسعة، أي مشاركة الشعب كله في انتخاب الحاكم. إن مبدأ الاجتهاد، الذي تأخذ به فرقة الشيعة الإمامية، يفترض فيه أن يساهم في تطوير جملة من المبادئ الأساسية التي تنسجم مع طبيعة العصر الذي تعيش فيه هذه الفرقة والمجتمع المحيط بها، إذ إنها تعتمد العقل والنقل في آن واحد. وعلى هذا الأساس فهناك الكثير من الأحكام السابقة التي وردت في الشريعة والتي يمكن نسخها الآن وطرح غيرها، سواء ما كان يخص موضوع الشورى التي يفترض تطويرها وجعلها قاعدة عامة في البلدان التي تعيش فيها أكثرية مسلمة وجعلها عامة لا بين مجموعات الأئمة والنخب وأصحاب العقد والحل في المجتمع، بل يمارسها الإنسان رجلاً كان أم امرأة. كما يفترض في الوقت نفسه الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، أي الفصل بين الدين والدولة. ومن حيث المبدأ كان على مبدأ الاجتهاد أن يوصل أتباع المذهب الشيعي إلى موقف مؤيد لحقوق الإنسان وقضايا الأحكام والعقوبات المختلفة، والتي يطلق عليها بالحدود باعتبارها "عقوبات عاجلة على جنايات خاصة الغرض منها حفظ نظام الاجتماع وقطع دابر الشر عن البشر"^{٥٧٦}، ومنها الجلد والرجم بالحجارة أو هدر الدم أو القتل أو قطع أصابع اليد أو اليد وما إلى ذلك من أحكام لم تعد منسجمة مع طبيعة العصر وظروف معيشة الإنسان والمسافة التي قطعها الإنسان منذ ظهور الإسلام والتي تجاوزت حتى أربع عشر قرناً. فالاجتهاد عند الشيعة الإمامية مفتوحة أبوابه ولم تغلق، وهو موقف إيجابي ونافع لا للناس فقط، بل ومن أجل استمرار

٥٧٦ آل كاشف الغطاء، الإمام محمد الحسين. أصل الشيعة وأصولها. مصدر سابق. ص ١٦٨.

التصاق الناس بالإسلام والقبول بالشريعة كأحد مصادر التشريع، وخاصة تلك التي تستجيب لمصالح الناس وتتنهم أوضاعهم والتغيرات الطارئة على حياة الإنسان طيلة القرون المنصرمة. إذ يمكن الاتفاق مع المجتمع المدني والحضاري الذي يقبل بتغيير العقوبات الجسدية إلى عقوبات مادية، أي مالية، يساهم في تجنب الصدام مع المجتمع ومع كرامة الإنسان وحقوقه. وهو ما يفترض أن يمارسه أهل السنة والجماعة أيضاً. وإذا ما اتجهت هذا الاتجاه فإنها ستلتقي بالضرورة مع مبدأ الفصل الكامل بين الدين والدولة، بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية، بين العبادة والحكم، وبالتالي يمكن للمجتمعات المتعددة الأديان والمذاهب والقوميات أن تعيش في ظل حكم مدني وحضاري متقدم وبعيد عن التدخل في شؤون الدين أو تدخل الدين في شؤون الدولة، أي الالتزام بمبدأ "الدين لله والوطن للجميع".

■ خلال القرون التي انصرمت منذ تبلور الخلاف بين الفرق الإسلامية الأربع من جهة، والشيعية الإمامية من جهة أخرى، نسب إلى الطرفين الكثير من الادعاءات والخرافات والأساطير أو الترهات ووقعت صراعات ونزاعات غير قليلة وسالت دماء كثيرة، وخاصة بالطرف الشيعي أو ضده، إذ لم يعد سهلاً التمييز بين ما هو مقبول منهم وما هو مرفوض حقاً. فالممارسات الشعبية اليومية من عامة الناس لا تعتبر بالضرورة مقبولة من جانب شيوخ الشيعة، والعكس صحيح أيضاً. ومن هنا يتحتم على دارسي المذهب الشيعي وسلوك الشيعة الإمامية عدم الاقتصار على كتابات وأقوال مخالفيهم فحسب، بل والعودة إلى كتابات أئمة الشيعة والمتنورين منهم على وجه الخصوص. فالدكتور محمود المظفر يشير في كلمة حول موضوع كتاب "عقائد الإمامية" للشيخ محمد المظفر إلى وجود خلاف بين فرقة الشيعة الإمامية والفرق الإسلامية السنية الأخرى في موضوع الخلافة من حيث إنها نص وتعيين أو شورى واختيار، ولكنه يؤكد من جانب آخر وجود مسائل أخرى "التي ظن أن الإمامية تمتاز بها عن بقية المذاهب، والتي أصبحت عند بعضهم مثارا للتجريح والتلويع، فهي لو بحثناها متحررين:

- إما مسائل وأفكار مختلفة أساساً، ومحملة على الإمامية بهتاناً،
- وإما مسائل بالغ المغرضون والوضّاعون، ومن ورائهم المغفلون في تصويرها وفي
تحريفها، وهي فكرة المهدي نشأة وامتداداً^{٥٧٧}.

ولكن في حقيقة الأمر هناك اختلافات وخلافات تبلورت وتنامت عبر القرون المنصرمة
ولا يمكن تجاهلها، ولكن لا يعني عدم إمكانية معالجتها والعودة بها إلى التمايز في الاجتهاد
والتي هي جزء من طبيعة الأمور والعصر والبشر.

وبرزت في أوساط الشيعة الإمامية في الكثير من المدن المقدسة ظواهر سلبية لا لوم على
أئمة الشيعة الذين يتخذون موقفاً واضحاً من تلك الممارسات غير الإنسانية التي تمارسها
مجموعات غير قليلة من عامة الشيعة الإمامية والتي تجد تعبيرها في مسائل الضرب على
الصدر أو الضرب بالسلسلة الحديدية على الظهر أو التطبير بالسيوف وشج الرأس التي
تعرض الإنسان إلى مخاطر لا ضرورة منها ومرفوضة، إذ إنها تعبر عن قسوة بالغة وسادية
مريضة وإيذاء للنفس البشرية باعتبار النفس البشرية مخطئة يفترض معاقبتها من أجل
التقرب إلى الله والأولياء الصالحين، وهي مرفوضة أو لا يقرها الشرع. ولكن موقف السكوت
عن ممارستها يعتبر بهذا القدر أو ذاك مساهمة غير مباشرة في تأييدها. وهي تتناقض مع
الحاجة إلى الاجتهاد العقلاني لصالح المسلمين وحفظ حياتهم وكرامتهم ودمهم، رغم أن
ممارستها من جانب البعض يعبر عن الحالة النفسية والاجتماعية التي يعيش فيها والتي
يتمرد عليها وتجد تعبيرها في مثل هذه الممارسات. إنها مسألة جديرة بالدراسة والتدقيق،
فمن يعجز عن التعبير الحر والديمقراطي عن نفسه وحاجاته، يتحرى في التاريخ عن حوادث
يستعين بها للتعبير عن نفسه دون احتمال في أن تصيبه عقوبة أو حساب عسير من جانب
الحكومة في بلده.

٥٧٧ المصدر السابق نفسه. ص ٤٢٢.

■ وقد تبلور في تصرف الكثير من الشيعة، ونتيجة الاضطهاد الذي تعرضوا له على امتداد قرون طويلة، مسألتين بارزتين هما التطرف المتباين في شدته والعنف في آن واحد، أي أنه في الغالب الأعم رد فعل لمعاناة معينة. ولكن هذا لا يقتصر على الشيعة الإمامية، بل يشمل الكثير من جماعات الفرق الإسلامية الأخرى في فترات مختلفة.

المبحث الثاني

أساليب الصراع على السلطة

لم تكن الاختلافات الفكرية بين الجماعات الإسلامية قضية استثنائية، إذ إنها كانت وما تزال تعبر عن التغيرات التي كانت وما تزال تطرأ على الواقع الذي يعيش فيه المسلمون والاختلاف في الزمان والمكان وفي المستويات الفكرية والثقافية عموماً، وكذلك الاختلاف في زوايا الرؤية والمصالح الاقتصادية والاجتماعية للفئات المختلفة. وقد تعاظم هذا الاختلاف في تفسير القرآن والسنة والاجتهاد منذ أن اختلف الناس حول الخلافة أو الإمامة، ثم عن مدى قرب الجماعات المختلفة من السلطة أو بعدها عنها، مدى سعيها للوصول إلى السلطة والأساليب التي مورست لتحقيق ذلك أو لمنع وصول بعض تلك الجماعات إلى السلطة، أو من أجل مواصلة البقاء في السلطة، بغض النظر عن العوامل التي كانت تدفع بتلك الجماعات إلى "الجهاد" في سبيل السلطة، وبغض النظر عن الحجج التي كانت تساق في هذا الصدد.

مارست القوى التي كانت في السلطة، سواء أكان ذلك في العهد الأموي أم العباسي أو في العهود اللاحقة، مثل العهد العثماني والمماليكي في العراق، أساليب استبدادية قهرية تميزت بالقسوة والعنف لمواجهة ثلاث قضايا أساسية، هي:

١. التصدي لمن يرغب في الوصول إلى السلطة بغض النظر عن الأساليب التي كان يمارسها لهذا الغرض، أي سواء أكانت سلمية أم عنيفة أم ثورية“

٢. التصدي للفكر المختلف في التفسير والتحليل والاجتهاد، باعتبارها أفكارا مناهضة تهدف بالمحصلة النهائية معارضة السلطة القائمة والاستيلاء عليها“

٣. اتهام الكثير من الحركات الفكرية التي كانت تنطلق من مواقع العدالة الاجتماعية وضد الظلم والقهر الاجتماعي والفكري والسياسي بالزندقة والخروج عن الإسلام والدين الحنيف ليسهل عليها محاربتها وتعبئة الناس حول السلطة. أي أن مؤسسات الدولة في العهود المذكورة قد توجهت ضد مختلف قوى المعارضة الفكرية والسياسية فيها ومارست أساليب متنوعة، وفي الغالب الأعم قسرية تعسفية غير مشروعة، لقطع دابرها. وقد احتل موضوع الزندقة في العهد العباسي مكانة بارزة في السياسات التي مارسوها إزاء الفكر الآخر، حتى أنهم أسسوا إدارة خاصة أسماها رئيسها "صاحب الزنادقة"^{٥٧٨}.

وقاد التعسف والظلم إزاء قوى المعارضة، إضافة إلى غياب العدالة الاجتماعية والمشاركة في الحكم إلى تعميق التباين وتنشيط الحركات الفكرية والاجتماعية وتوسيع قاعدتها ونشر أفكارها على نطاق واسع. ولكنها في الوقت نفسه ساهمت في اضطهاد الفكر وأفشلت إمكانية الفرد والمجتمع على التفتح والخلق والإبداع.

وخلال تلك العهود ظهرت الكثير من المدارس الفكرية والسياسية في الإسلام والتي ما تزال قائمة وتعمل تحت ظروف وواجهات مختلفة وتواجه بعضها عنتا كبيرا واضطهادا غير منقطع. وكانت الأساليب التي تمارسها السلطات الحاكمة ضد الفرق التي كانت تحسب على تيار الشيعة العريض والمتنوع والمختلف في ما بينه شديدة الوطأة على الناس الذين التزموا بتلك الاتجاهات وتعرضوا لقمع استثنائي على مدى قرون طويلة. وقد أدت هذه الحالة إلى بروز اتجاهات تحتاج إلى دراسة خاصة ومعقدة لسنا بصدها الآن، ومنها على سبيل المثال لا الحصر الموقف من الشهادة والرغبة في الاستشهاد وتمجيد الاستشهاد، أو

٥٧٨ رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون. الجزء الأول. مصدر سابق. ص ١١٧.

مسألة التقية في الدين والإحساس بالمظلومية وممارسة النضال السري، أو تغلغل الكثير من التقاليد والعادات الكفاحية القديمة أو حتى البدع المرفوضة إلى الدين، والتي ما كانت تجد طريقها إلى فكر وممارسات تلك الجماعات لو لم تتعرض للإرهاب والقمع الشديدين والقتل الواسع النطاق، أو التمرد والثورة على السلطة أو حتى رفض العمل في أجهزة الدولة ومقاطعتها باعتبارها خارجة على الدين. وخلال العهد العباسي مارس بعض الخلفاء سياسات أقل عنفا إزاء أتباع الشيعة وحاولوا الانسجام مع بعض تلك الاتجاهات أو حتى تبنيها جزئياً أو كلياً، كما في عهد المأمون والمنتصر والمعتضد والناصر والمستنصر مثلاً^{٥٧٩}، إلا إنها لم تستمر طويلاً، إذ سرعان ما تغلبت الوجهة السائدة لتمارس الإرهاب ثانية وتعمق من الاختلافات القائمة وتوسع قاعدتها. فما كان في البداية خلاف حول الإمامة أصبح فيما بعد خلاف على بعض الأصول أو سبل أداءها وخلافات كثيرة حول تفاصيل أخرى في الفقه الإسلامي وفي الموقف من الاجتهاد. ولم تبذل الجهود الكافية لخلق أجواء مناسبة تساعد على التعايش السلمي والاعتراف المتبادل بالآخر أو ممارسة الحوار العقلاني لمعالجة المشكلات، بل مورس أساليب القسوة الجامحة والعنف في محاولة تصفية الآخر جسدياً.

وإذا كانت الجماعات الشيعية قد تعرضت لاضطهاد متواصل ومتباين في شدته بين فترة وأخرى أو بين حاكم وآخر، فأن بعض الحركات الفكرية التي انطلقت من تلك المواقع تعرضت لإرهاب غير اعتيادي وعاشت جحيماً لا يطاق، مما دفع بعض أجنحتها إلى ممارسة العنف ذاته ضد مضطهديها، إذ أن العنف يجلب العنف المضاد والدم ينزف دماً، وهي قاعدة عامة حقا دللت عليها تجارب الماضي البعيد والقريب. وهكذا كان حال حركة القرامطة في الإسلام وحركة الزنج مثلاً، وكلاهما حركات فكرية ثورية انطلقت من الأراضي العراقية ومن الناس العراقيين ولكنها اتسعت وشملت مناطق أخرى، كما في حالة حركة

٥٧٩ آل كاشف الغطاء، الإمام محمد الحسين. اصل وأصول الشيعة. مصدر سابق. ص ٧٠/٧١.

القرامطة التي استطاعت أن تعبأ حولها جمهرة كبيرة من كادحي الوسط والجنوب الذين كانوا يعانون من شظف العيش والحرمان. ورغم أن بعض أئمة الشيعة الإثني عشرية قد التزموا جانب الهدوء ولم يطالبوا بالسلطة علناً أو يقاوموا الحكام في زمانهم، كما هو الحال بالنسبة للإمام جعفر الصادق على سبيل المثال لا الحصر، وعملوا معاملة أهدأ من غيرهم من الأئمة، إلا إن حقائق الأمور تشير إلى ثلاث مسائل مهمة في هذا الصدد، هي:

- تعرض جميع الأئمة الإثني عشر ابتداءً من علي بن أبي طالب وانتهاءً بالغائب المنتظر إلى القتل المباشر أو الاغتيال عبر دس السم لهم بتحريض من حكام ذلك الزمان، إذ كان هؤلاء الحكام يعتبرون أئمة الشيعة منافسين لهم من حيث المبدأ على السلطة ويسعون إليها ويعتبرون أنفسهم أحق بها من معتصبيها منهم“
- عدم الاعتراف بالمذهب الشيعي باعتباره أحد المذاهب الإسلامية، كما كان الحال بالنسبة للمذاهب الأخرى في الإسلام، وبالتالي أبعد الشيعة، كقاعدة عامة، عن المشاركة في الحكم أو في تولي مراكز قيادية في السلطة القضائية في جميع الأحوال. وحصل استثناء في ذلك عند وصول بعض فرقهم إلى السلطة، كما في حالة الفاطميين في مصر، أو في مناطق إسلامية أخرى، كما في حالة البويهيين في العراق“
- تعرض أتباع المذهب الشيعي إلى الاضطهاد والعسف البالغين، حتى في حالات سكوت الحكام عن الأئمة الإثني عشر وعدم التعرض لهم بشكل مباشر.

وشدد من التنافر المذهبي والتجاوز موقف حكام العهد العباسي، إذ اعتبروا أبناء الطائفة الشيعية مرتبطين بالفرس في إيران، وأن لا همَّ لهؤلاء سوى الإساءة للعرب من جهة، باعتبارهم فرساً، وإلى الإسلام باعتبارهم ما زالوا مجوساً من جهة أخرى. وهو ما اصطلح عليه فيما بعد بالشعبوية. إذ أتهم الحكام العرب الفرس الشيعة المنحدرين من إيران أو العرب الملتزمين بالمذهب الشيعي، أي الإثني عشرية، بالشعبوية وشنوا حملة شعواء ضدهم. وهي التهمة التي يحاول القوميون المتعصبون إلصاقها اليوم بكل من يختلفون معه في المسألة القومية أو في الموقف من الوحدة القومية في المرحلة الراهنة، وهي

تهمة تسيء لموجهيها أكثر مما تسيء لغيرهم، إذ أنها تنطلق من مواقع شوفينية أو ضيق أفق قومي ورؤية سياسية محدودة وقاصرة عن خوض الحوار والتفاعل مع الآخرين. أما في العهد العثماني فقد اتجه الغضب ضد الشيعة باعتبارهم من الفرس أساساً، واعتبروا جميع الشيعة فرساً. وهذا ما ورثته الدولة العراقية الملكية حين وضعت قانون الجنسية تحت تأثير الذهنية القومية الشوفينية، إذ ميزت بين العراقيين من التبعية العثمانية، باعتبارهم عرباً، وبين العراقيين من التبعية الفارسية، باعتبارهم جميعاً من غير العرب. فالجماعة الأولى تحمل الجنسية العراقية (أ)، والجماعة الثانية تحمل الجنسية العراقية (ب) التي جرى التعامل معها بصورة تمييزية بحيث يمكن إسقاطها في كل لحظة، كما أسقطت حتى الآن عن مئات الآلاف من العراقيين وهجروا إلى إيران، سواء كانوا من العرب في الوسط والجنوب وبغداد أم من الكرد الفيلية في فترة حكم صدام حسين. وما زالت النسبة العظمى من هؤلاء المهجرين قسراً لم تتوفر لهم مستلزمات عودتهم إلى الوطن..

وإذا كانت هذه السياسات قد منعت نمو وتوسع هذه الجماعة الإسلامية أفقياً، فإن الغالبية العظمى من المؤمنين بها اتسمت وما تزال تتسم بالتطرف والعنف في مواجهة الخصوم، وفي سعيها للسلطة، وفي ربطها الشديد بين الدين والسياسة، وبين ما هو ديني وما هو دنيوي. وهي أمور مفهومة نفسياً واجتماعياً وسياسياً، بغض النظر عن مدى الاتفاق أو التقاطع معها. وتورد الكتب التي تتحدث عن تاريخ الصراع الفكري والديني في الإسلام نماذج صارخة للعنف والعنف المضاد التي أوردنا البعض القليل منها في الفصول الأولى من هذا الكتاب، وبشكل خاص ضد تلك الجماعات التي التزمت بفكر اجتماعي ثوري مناهض للاستغلال والظلم الذي كان يتعرض له الكادحون والعييد من سكان العراق.

ولا شك في أن التمييز الطائفي في العراق وفي مناطق أخرى من العالم الإسلامي قد احتدم في مرحلة الحكم البويهى الفارسي والسلجوقي التركي، وفي فترة الحكم العثماني والمماليكي، إذ تعرض أتباع جميع المذاهب، بهذا القدر أو ذاك، إلى خطايا من هذا النوع من التمييز الطائفي الذي غالباً ما اقترن بالإساءات والقسوة والعنف. ويشير صاحب كتاب

الوطن الإسلامي إلى الصراعات الطائفية فيقول: "وفي تلك العصور كانت إذا نشبت الحرب بين حكم شيوعي وحكم سني، فإن انتصر الأول كان أول ما يفعله هو الأذان بجي على خير العمل وإلغاء: الصلاة خير من النوم في أذان الصباح، وإذا انتصر الثاني كان يفعل العكس. فنور الدين محمود، مثلاً، عندما افتتح مدينة حلب - وكانت شيعية - كان أول أمر أصدره هو إبطال حي على خير العمل من الأذان، والإعلان ب الصلاة خير من النوم في أذان الصباح، وهدد كل من لا ينفذ هذا الأمر بالعقوبة الشديدة. وأرسل مراقبين إلى مآذن المدينة كلها يرصدون له ما يجري، فجاء الجواب بأن أوامره نفذت في جميع المآذن ما عدا واحدة منها، رفض مؤذنها في أذان الصباح أن يؤذن ب الصلاة خير من النوم. فأمر بأن يرمى من أعلى المئذنة إلى الأرض، ففعل به ذلك ومات تلك الميثة المروعة! ..

وفي المقابل: عندما نجح إسماعيل الصفوي في إقامة الدولة الشيعية في إيران، كان إذا استولى على مدينة أمر بإدخال (حي على خير العمل) ضمن الأذان، وألغى (الصلاة خير من النوم) من أذان الصباح. وكان ما يزال عالقاً في ذهنه ما فعله نور الدين محمود في حلب، فأرسل مراقبين إلى جميع المآذن، فجاءه الخبر بأن مؤذناً واحداً أذّن صباحاً بالصلاة خير من النوم، فأمر بإلقائه من أعلى المئذنة إلى الأرض! بهذه الفظائع الوحشية كان التعامل نصرة للمذهب، وتأييداً - في زعمهم - للدين! "٥٨٠".

ويشير الكاتب في مكان آخر فيقول بأن: "هذا الشعب وغيره من الشعوب ممن كانوا يهيجون لمجرد كلمة تزداد في الأذان، أو تبدل بكلمة أخرى، أو ليغير ذلك من الأسباب، ها هو عندما يواجه الحقائق، يرى أن لا ضير على هذا الفريق أن لا يرى الفريق الآخر عين ما يراه هو في الشؤون المذهبية. ولكن فقهاء السوء وحكام الجور هم الذين يؤججون

٥٨٠ الأمين، حسن. الوطن الإسلامي بين السلاجقة والصليبيين. الغدير. بيروت. ١٩٩٦. ص ٧٠/٦٩.

العصبية المذهبية والنعرات الدينية. الأولون ليستغلوا براءة الشعب لمنافعهم، والآخرين ليشغلوه عن التصدي لجورهم والتمرد على ظلمهم"^{٥٨١}.

٥٨١ المصدر السابق نفسه. ص ٧١.

خلاصة الكتاب الأول

وضع الباحث نصب عينيه، عندما بدأ بالدراسة والبحث والتهيئة لكتاب جديد بعنوان "لمحات من عراق القرن العشرين"، التحري عن العوامل التي كانت وراء المآسي القاسية والمريرة التي كان وما يزال يعاني منها الشعب في العراق حتى بعد تجاوزه القرن العشرين وولوجه مع بقية شعوب العالم القرن الحادي والعشرين. وكان لا بد لمثل هذا البحث أن يقود الباحث إلى الماضي البعيد، إلى العراق الأموي والعباسي أو حتى إلى عراق السومريين والأكديين والبابليين والأشوريين والكلديين والغوتيين والميديين، وإلى عراق الهيمنة الساسانية والفتح العربي الإسلامي له. في تلك العهود البعيدة التي تشكل مجتمعة تاريخ العراق وتراثه المديد حيث بدأت أسباب ومظاهر الاستبداد والقسوة والتوتر في المجتمع. وكان لا بد من التعرف على تلك العوامل التي قادت إلى، أو ساهمت في، بروز ظاهرتي الاستبداد والقسوة من خلال استعراضه التاريخي وتحليله للوقائع التي مرَّ بها الشعب والحكام عبر تاريخه الممتد بعيداً في الماضي، وهي الظاهرة التي ما يزال يعاني منها العراق، رغم أن هذه الظاهرة ليست عراقية بحتة، كما أنها ليست حكراً على حكام العراق، بل كانت وما تزال موجودة في بقاع أخرى من العالم، بغض النظر عن مستويات وصور أو أشكال ظهورها أو الواجهات التي تختفي وراءها أو الأردية التي ترتديها، إذ أنها كانت وما تزال ذات مضامين واتجاهات وتأثيرات واحدة تقريباً على جميع الشعوب التي عرفتها وعانت منها. كما اتجه سعي الباحث صوب إبراز تلك الظواهر التي نجمت عن، وارتبطت بمظاهرها، استبداد السلطة السياسية أو الدينية أو بكليهما معاً، ومنها على نحو خاص العنف والإرهاب والاستغلال والمظالم الكثيرة الأخرى التي أنزلها الحكام المستبدون والنظم السياسية الحاكمة بشعوبهم وبالقوى التي كانت تعارضهم. وأنتج ذلك الاستبداد المقترن

بالعنف والقسوة والمظالم الكثيرة عنفاً مضاداً من جانب القوى التي كانت ترفض المظالم وتتصدى لاستخدام العنف ضدها وتدافع عن نفسها وعن شعبها بشتى السبل. وكانت ظاهرة الاستبداد تعني بالضرورة وجود طرفين هما: الجراد والضحية. وأنتج هذا الصراع بين الضدين يجسدان فكرين مختلفين، فكر الجراد وفكر الضحية، فكر الظالم وفكر المظلوم، فكر السلطة وفكر المعارضة. وإذا كان فكر السلطة قد اتسم بالجمود والروتينية والتقليد والتعالي على المجتمع، فإن فكر المعارضة تميز عموماً بالحيوية والتعددية والتطور المستمر والتفاعل مع المجتمع والتعبير بهذا القدر أو ذاك عن مصالح المجتمع وبعضها عن مصالح الفئات الأكثر تعرضاً للاستغلال والاضطهاد والعسف، كما في حركتي الزنج والقرامطة في العراق أو في الحركة البابكية، على سبيل المثال لا الحصر.

لم يكن الاستبداد مجرد رغبة جامحة أو مزاج قهري وسادي عند هذا الحاكم أو ذاك فحسب، بل ارتبط عضويًا وبشكل خاص بواقع التحولات التي كانت تجري في مجتمع القبيلة الواحدة أو العشيرة أو دولة المدينة أو فيما بعد في الدول المركزية التي عرفها العراق على صعيد علاقات الإنتاج السائدة ومستوى تطور القوى المنتجة وتقسيم العمل الاجتماعي. كما ارتبطت ظاهرة الاستبداد بالعملية التربوية التي كانت تمارسها النخب الحاكمة وكهنة المعابد أو جمهرة من رجال الدين المعبرة عن مصالح الفئات المالكة لوسائل الإنتاج. ففي الوقت الذي كانت تثقف هذه الجماعات منذ طفولة الحاكم أو الوريث الجديد للحكم بسيادته وعظمة عائلته وتفوقه الشخصي على بقية البشر وعلى الرسالة الإلهية التي يراد له تنفيذها على الأرض، كانت تثقف العامة من الناس بدونيتها وضرورة خضوعها للسيد أو الحاكم وطاعتها الكاملة له وعملها اللامحدود له، وإعلان فرحتها وغبطتها على نعمة الألهة أو الله عليها حيث أرسل لها مثل هذا الحاكم النبيل من هذه العائلة النبيلة ليحكمها "بالعدل والحق" وباسم الألهة أو الله على حد سواء.

وكان الباحث في هذا المسعى يحاول معرفة خلفية وتقدير مدى صحة أو واقعية الحكم المسبق الذي كان وما يزال يدور على ألسنة الناس ويطلق على أهل هذه المنطقة، على

أهل العراق، سواء سميت المنطقة بلاد سومر وبابل وأكد وأشور وكلد، أم بلاد ما بين النهرين وأعالي دجلة، أم وادي الرافدين، أم العراق، ذلك الحكم القائل بأن السمة المميزة لأهل العراق هي الخشونة والقسوة المتطرفة وممارسة العنف الشديد في التعامل مع بعضهم البعض الآخر ومع الآخرين، وأن هذه السمة السلبية التي لازمتهم منذ القدم ما تزال سارية حتى الوقت الحاضر، بل أنها في تفاقم، في حين يعيش عالم اليوم مرحلة جديدة تختلف كلية عن المراحل السابقة، فهي مرحلة انتصار الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. ولا يبدو أن العراق والعراقيين عاشوا أو عرفوا في كل تاريخهم الطويل حتى سققوط النظام الاستبدادي شيئاً من الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. والملفت للانتباه أن كثرة من العراقيين يرددون ذلك الحكم المسبق وكأنه حقيقة ثابتة وراسخة، أو أن العراقيين يولدون وهم يحملون جرثومة الاستبداد والخشونة والعنف، أو أن جيناتهم تحمل هذه السمات. وقد دفعني هذا الحكم النمطي (الاستيرو توب) إلى تأليف كتابي الموسوم "الاستبداد والقسوة في العراق" الذي صدر في العام ٢٠٠٦ عن مؤسسة حمدي للطباعة والنشر في السليمانية، وهو أحد النتائج المباشرة لمجموعة الكتب التي ستبدأ بالصدور عن مؤسسة حمدي للطباعة والنشر خلال العام ٢٠٠٧ تحت عنوان "لمحات من عراق القرن العشرين".

وخلال الاستعراض التحليلي النقدي الذي تضمنه هذا الجزء من الكتاب والأجزاء التي ستليه يتبين بأن العراق قد مرَّ بمراحل كثيرة وعرف شعوباً عديدة نزحت إليه أو غزته وعاشت فيه واندمجت بسكانه وأثرت فيه وتأثرت به بما جاءت به وما أخذته منه من تراث وتقاليد وعادات وطقوس وأساطير وملاحم وخرافات وآلهة وأديان، كما هو حال الكثير من الشعوب في العديد من مناطق العالم. وأن العراقيين خلال تاريخهم الطويل، رغم الانقطاعات الحضارية الطويلة التي عاشوا فيها وعانوا منها في فترات مختلفة، لم يكونوا يوماً ما شعباً واحداً بل شعوباً ومجتمعات تعيش على أرض مشتركة أطلق عليها العراق، ساهمت جميع تلك الشعوب، زوالتي بعضها ما يزال مستمراً في عطائه، جدياً في بناء صرح الحضارة البشرية. وأصبح العراق بفعل نشاط تلك الشعوب أحد مهود هذه الحضارة

البشرية العتيذة والمتراكمة التي بدأ الكشف عنها منذ القرن التاسع عشر وما يزال التحري عن هذه المشاركة الكبيرة مستمراً، رغم أن مناطق العراق المختلفة لم تحظ بنفس الأهمية في التحري والتنقيب عن الآثار فيها.

إن أهمية هذا التراث تكمن في كونه لم يكن بعيداً أو منعزلاً عن التراث الحضاري للشعوب الأخرى، بل تفاعل معها واغتنى بها وأغناها أيضاً. وفي هذا تعبير حي عن حقيقة أساسية هي أن حضارة وتراث أي بلد مهما اتسمت بالاستقلالية والخصائص التي يقال عنها أنها مميزة، فإن هناك خيطاً سميكاً يشد بعضها للبعض الآخر، وبالتالي، فهي تبرز على هيئة سلسلة مترابطة لحضارة بشرية واحدة غير منفصلة عن بعضها، وفي هذا تكمن قوتها وعظمتها وديمومتها لجميع البشر.

لا تختلف أحوال سكان العراق عن أحوال بقية شعوب العالم، إذ أنهم مرّوا بمراحل تاريخية مختلفة وشهدوا تطوراً وتحولاً في طبيعة علاقات الإنتاج السائدة وفي مستوى تطور القوى المنتجة، كما شهدوا نمواً وتطوراً أو انقطاعاً حضارياً وردات اجتماعية حضارية ملموسة في فترات مختلفة. وقد انعكس كل ذلك في وعيهم الفردي والجماعي الاجتماعي وتجلي في بنية الإنسان الفكرية وممارساته اليومية.

ويمنحنا التشريع العراقي إمكانية فعلية للتعرف على وجهة تطور المجتمعات العراقية عبر العهود المنصرمة. فالشرائع والقوانين التي وصلت إلينا من بلاد ما بين النهرين والسكان الأوائل، وبضمنها قوانين تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والدينية والعائلة والعقاب، تشير بشكل جلي إلى عدة اتجاهات مهمة حاول الباحث أن يتطرق إليها ويؤكدّها، وهي:

١. كانت الشرائع والقوانين في العراق القديم تشير إلى مستوى متقدم في فقه التشريع والتنظيم الاقتصادي والاجتماعي في العراق القديم وفي فترات أخرى لاحقة من تاريخ العراق، ومنها فترات الحكم الأموي والحكم العباسي.

٢. وكانت هذه التشريعات تعبر بشكل دقيق عن عملية التحولات الجارية في حينها في طبيعة ومستوى تطور علاقات الإنتاج السائدة ومستوى تطور القوى المنتجة في المجتمع، وعن المصالح التي كانت تسعى إلى تحقيقها والقوى التي كانت تقف وراء تلك التشريعات والقوانين، سواء أكانت قوانين اقتصادية أم اجتماعية، بما فيها العلاقات الدينية، أم سياسية، وسواء أكانت تصدر عن "الألهة" أم عن الحاكم الذي يتحدث بالنيابة عنها، وفيما بعد، نيابة عن الله أم باعتباره وكيل الله على الأرض ووصياً على الناس.

٣. وتدرجت هذه التشريعات في مضامينها العقابية وارتبطت عضواً بالتحولات والتطورات الجارية في مستوى وطبيعة علاقات الإنتاج والملكية الخاصة والتقسيم الاجتماعي للعمل بهدف الحفاظ عليها والدفاع عنها إزاء أفراد المجتمع أو الذين يسعون إلى خرقها. ففي الوقت الذي لم تتضمن سوى عقوبات مالية (عينية) لخروقات معينة، تضمنت فيما بعد عقوبات جسدية مقاربة إلى التعذيب الجسدي والنفسي، ثم أصبحت عقوبات قاسية جداً تتضمن الغرامات الثقيلة والتعذيب الجسدي والنفسي والموت. وتجلت هذه الظاهرة بشكل صارخ ابتداءً من شريعة أو قانون حمورابي المثبتة في المسلة الشهيرة الموجودة في متحف اللوفر بباريس.

ولم يكن غريباً، عند معرفة تلك التشريعات والقوانين وأساليب ممارستها في المجتمع العراقي، أن نستخلص عدة حقائق أساسية مهمة، وهي:

• كانت هذه التشريعات تعبر في طبيعتها وفي الطريقة التي وضعت فيها والأساليب التي مورست لتطبيقها على امتداد تاريخ العراق القديم وفي الفترتين الأموية والعباسية عن وجود ونشوب صراع اجتماعي وسياسي متعدد الجوانب في ما بين فئات المجتمع، وبين بعضها، وبين الحكم والمعبد، وكذلك بين الحكم من جهة، والمؤسسات الدينية من جهة أخرى، سواء أكانوا كهنة في المعابد أم رجال دين في الجوامع أم غيرهم... الخ. واتخذ هذا الصراع أبعاداً مختلفة وقاد في فترات مختلفة إلى نتائج متباينة بين المساومة والتراضي المؤقت وبين العواقب المأساوية لأحد طرفي الصراع والنزاع، سواء أكان ذلك في العراق

القديم أم في العراق الأموي والعباسي. وتاريخ حكام العراق والمؤسسة الدينية بمختلف صيغها تجسد هذه الحقيقة.

● وفي الوقت الذي عرفت المجتمعات العراقية القوى الحاكمة، عرفت أيضاً القوى المعارضة لها، التي سعت إلى تنظيم المناهضين للدولة أو الحكم والنضال ضدهما أو ضد سياساتهما وإجراءاتها الظالمة. وكانت النتائج سقوط هذه الدولة ونهوض دولة أخرى، أو سقوط هذا الحكم ونهوض حكم آخر مكانه. ولم يخل هذا التغيير من عمليات انتقام شرسة من قبل قوى المعارضة ضد الحكام السابقين شمل في غالب الأحيان أعداداً غفيرة من البشر سواء بزجهم في السجون أو القتل. وهكذا كانت العلاقة بين الجراد والضحية، حيث كان ينقلب الجراد إلى ضحية والضحية إلى جراد بسبب غياب المعايير الإنسانية والنظم السياسية التي تعي مسؤوليتها إزاء المجتمع، وهي مرتبطة مرة أخرى بطبيعة المرحلة التي كان يمر بها العراق وبالكثير من العوامل الأخرى الفاعلة فيه.

● وأن القسوة التي كانت تمارسها السلطة، سواء في أساليب الاستغلال أم في محاولة تطبيق القوانين الجائرة، قد أدت إلى نشوء نزعة خشونة وقسوة في مواقف قوى المعارضة وأفراد المجتمع لمواجهة السلطة وظلمها وعنفها وقسوتها، وهي نابعة من المرارة التي كانت تنمو وتتفاقم في صفوف المجتمع. وعندما يعيش المجتمع العراقي مئات السنين تحت وطأة مثل تلك القوانين القاسية والسياسات والإجراءات الزجرية التي لا يعتاد عليها الفرد والمجتمع حسب، بل تبرز عنها ثلاث ظواهر أساسية أيضاً، وهي:

■ عدم الثقة بالحكم وكره الفرد والمجتمع لتلك التشريعات والقوانين الجائرة وعدم احترامها والعمل ضدها، رغم استمرار خشيتها منها ومن نتائج التجاوز عليها. وأصبح الشك بالحكم والحكام مظهراً ملازماً للمجتمع. ولم يكن مثل هذا الشك عفويّاً أو عبثياً بل تجلياً لواقع كان يعيشه المجتمع.

■ كره السلطة التي تقوم بتنفيذ تلك التشريعات والقوانين والوقوف إلى جانب قوى المعارضة وتحين الفرصة للانقضاض على السلطة ومؤسساتها بهدف تغييرها.

■ ممارسة ذات الأساليب التي مارستها السلطة في مواجهة المعارضة والمجتمع، سواء عند مقاومتها وهي خارج السلطة، أم الانتقام من رجال تلك السلطة ومن أتباعها عند الوصول إلى السلطة، وغالباً ما كان يتردد بين الناس: " أن البدائى أظلم " .

● وفي مختلف العهود عاشت المجتمعات العراقية عمليات سوق مستمرة إلى الغزو والحروب التي كانت ترهق كاهل الناس، إضافة إلى أنها كانت تجلب للملوك والخلفاء ورجال الدين والقادة العسكريين وغيرهم من المتسلطين الكثير من الثروات والعبيد، ولكنها كانت تجلب الموت للمجندين والمصائب لعوائلهم، كما كانت تتسبب في معارك غزو جديدة طلباً للثأر، أو بروز مراكز قوة جديدة تسعى لأخضاع الأخرى لهيمنتها في وقت لاحق. وكان الأسر والوقوع بأيدي العدو أهون الشرين، رغم أنه كان يؤدي في غالب الأحيان إلى تحويل الإنسان الحر إلى عبد لدى المنتصر.

● تخلي الحكم عن مسؤولياته في مقابل حصوله على الريع دون وجه حق واضطهاده للناس وعسفه عليهم. ومع مرور الزمن نمت المعارضة في مواجهة قوى السلطة، وكان بعض أبناء الفئة الحاكمة يقود تلك المعارضة ويستولي على الحكم بهدف تغيير الأوضاع ويعلم عن المساوى التي اتسم بها الحكم السابق والاتجاهات الجديدة التي يريد نشرها في مملكته، ومنها العدالة والحكم القائم على العدل والحق. وكان يتحدث باسم الآلهة أو الله والدين عموماً. وفي الغالب الأعم مارس الحكام الجدد نفس السياسات والإجراءات ضد مناهضتهم، ومن ثم شملت الشعب كله.

وكان العداء الذي يستحكم بين السلطة والمعارضة لا يسمح كما يبدو، للقوى التي كانت قبل ذاك خارج السلطة وفي صف المعارضة، أن تمارس، عندما تصل إلى السلطة، سياسة أخرى تختلف عن السياسة التي مارستها القوى التي كانت في السلطة قبل ذاك، لتستفيد من تجربتها وبالتالي تقود إلى إيجاد علاقات جديدة بين الحكم والمجتمع. وهي ظاهرة لا تبعد كثيراً بل تشكل جزءاً عضوياً من المصالح الاجتماعية التي تتبناها قوى السلطة أو قوى المعارضة في المجتمع.

وقاد الصراع بين السلطة والمعارضة في المجتمعات العراقية على امتداد تاريخه الطويل إلى حقائق أخرى ذات أهمية فائقة، باعتبارها تجربة غنية مرَّ بها العراق، رغم كل مآسيها وكوارثها، من جهة، وذات قيمة فعلية للمرحلة الراهنة التي يعيش فيها العراق والتي تتسم بالتعقيد الكبير والمآسي البالغة من جهة أخرى، ومنها على سبيل المثال لا الحصر:

١. نشوء فكر خاص بالسلطة وفكر آخر للمعارضة يتجلى في كتابات ونشاطات المثقفين العراقيين على امتداد تاريخهم الطويل. أي أن الصراع في المجتمع قد قسم المثقفين إلى مجموعتين: مجموعة تقف إلى جانب السلطة، وأخرى تقف إلى جانب المعارضة أو مصالح الناس عموماً. ووجد هذا الانقسام تعبيره أحياناً في صفوف رجال الدين أيضاً، وليس في المؤسسة الدينية بالضرورة. مع ضرورة الإشارة إلى أن قوى المعارضة لم تكن باتجاه فكري أو اجتماعي أو ديني واحد أو سياسة واحدة.

٢. انتقاد وحيوية في فكر المعارضة الاجتماعية والسياسية في مقابل خمود في جذوة الفكر الحكومي وتهافته وابتعاده أكثر فأكثر عن هموم الناس ومصالحهم وتعبيره عن مصالح الأقلية الحاكمة والمالكة الكبيرة لوسائل الإنتاج في المجتمع.

٣. وتشير التجارب إلى أن صراعا كان يدور في المجتمع بين قوى الحكم والمعارضة في محاولة كل منهما كسب المفكرين والمثقفين إلى جانبه، وإذا كان الحكم يمارس الجزرة والعصا في هذه العملية، فأن المعارضة لا تقدم لهؤلاء سوى قضية المجتمع والمستقبل للتأثير على المفكرين والمثقفين عموماً لكسبهم إلى جانب هذه القضية، إضافة إلى أن المعارضة ومن يقف إلى جانبها من المفكرين والمثقفين كانت تتعرض من جانب قوى الحكومة إلى المضايقة والاعتقال والسجن والتعذيب أو حتى الموت. وكان هذا الصراع محتتماً، إذ أن عوامل وجود واستمراره واحتدامه كانت موجودة في المجتمع العراقي مثل شدة الاستغلال والاضهاد والقسوة التي كانت تمارس ضد أبناء وبنات المجتمع من جانب الفئات الحاكمة والأجهزة التي تقف معها وتدعم النظام السياسي القائم.

٤. وتشير تجربة العراق الطويلة إلى أن فكر الحكم واحد، إذ ينطلق من أرضية الدفاع عن مصالح مشتركة للفئة الحاكمة والمالكة الكبيرة لوسائل الإنتاج، وخاصة كبار الإقطاعيين، وبالتالي كانت تبدو وكأنها موحدة في موقفها من المعارضة، في حين كانت المعارضة تبدو وكأنها غير موحدة في مواقفها من الحكم، بسبب سعة القاعدة التي تمثلها، أو أنها متباينة في ما تطرحه من أفكار ومهمات ومواقف. ويساهم هذا الواقع في خلق صعوبات جدية أمام قوى المعارضة السياسية والاجتماعية لتوحيد سياساتها ومواقفها في مواجهة السلطة وأجهزتها القمعية.

٥. وفي ضوء هذا الواقع نجد أن فكر المعارضة المناهض للحكم كان المحرك الفعلي للمجتمع صوب التغيير والتجديد. ويتلمس الإنسان ذلك في البيانات التي كانت تصدر عن المنتصرين في الثورات والانقلابات في العراق القديم وفي فترة الحكم الأموي والعباسي، أم في البرامج العملية التي كانت تلتزمها وتدافع عنها قوى المعارضة في العهدين الأموي والعباسي. إذ تبنت الحركات الفكرية والاجتماعية في العهدين الأموي والعباسي قضايا الكادحين ومسألة السلطة وتوزيع الثروة في المجتمع، ومسائل الاضطهاد والظلم الذي كان يقع على الفلاحين والعبيد وبقية فئات المجتمع. وهي التي عبرت عنها حركة الزنج والحركة القرمطية والحركة البابكية وعشرات غيرها من الحركات على امتداد تلك الفترات من تاريخ العراق والدولة العباسية. كما يمكن أن نجد هذا الصراع في الانقسام الفكري الرئيسي الكبير الذي حصل في العهدين الأموي والعباسي وتواصل فيما بعد أيضاً بين فقهاء الإسلام في العراق وعلى صعيد العالم الإسلامي، أي بين أهل النقل، كمعبر عن فكر السلطة بشكل عام، وأهل العقل، كمعبر عن الفكر المعارض للسلطة بشكل عام.

ولكن هذه السمة التي علقنا بالعراقيين، بسبب طبيعة الحكم وتشريعاته وقوانينه العاتية وأساليب الحكم القاسية، لا تعني أنها أبدية لا تتغير أو أنها أصبحت جزءاً من شخصية الفرد العراقي. ولكن، مما لا شك فيه أنها سوف لن تتغير إذا استمرت في العراق ظاهرة الاستبداد والقسوة ضد المجتمع. ٦. والسؤال الذي يفرض نفسه ويستوجب الإجابة

هو: هل في مقدور المجتمع العراقي أن يتواصل مع هذا العنف السائد فيه رغم سقوط الاستبداد، ورغم التغيرات التي تفرض نفسها على العالم كله؟ وإلى متى؟ الإجابة الواضحة تتلخص في أن الاستبداد الفكري والإرهاب الدموي اللذين تمارسهما قوى الإرهاب ضد المجتمع وفئاته المختلفة لا يمكن أن يستمرا طويلاً. إذ أن التغيير الذي حصل ما يزال في بداياته ويحتاج إلى تعميق وشمولية ومضامين جديدة وتغيير في البنية الاقتصادية والاجتماعية والوعي الاجتماعي والديني. ولا شك في أن التحولات التي تنشأ بسبب تدخل عامل خارجي تحمل معها إشكاليات غير قليلة ومضاعفات يمكن أن تعرقل تعجيل تحقيق المضامين التي كان يفترض أن تتحقق لو كان التغيير قد وقع من الداخل أساساً. إن التحولات القادمة، التي يفترض أن يعيشها المجتمع، في مجال سيادة الحرية والديمقراطية وشرعة حقوق الإنسان وحقوق القوميات في العراق، هي التي ستقرر الفترة التي يحتاجها المجتمع للخلاص من تلك السمات التي فرضت عليه فرضاً وعبر قرون كثيرة. وهو ما سنتحدث عنه في المجلد الأخير من كتاب "لمحات من عراق القرن العشرين".

تؤكد الدلائل التي لدينا إلى نشوء الاستبداد في المجتمع العراقي القديم وتطوره ارتبط بتطور عدة ظواهر أساسية في المجتمع، وهي:

- تحلل مجتمع المشاعية وحصول فائض في الإنتاج وبرز الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في إطار القبيلة أو دويلات المدن أو الدولة المركزية وتطور تدريجي في التقسيم الاجتماعي للعمل.
- الغزو والحروب بين القبائل التي كانت تسعى إلى توطيد مواقعها وتعزيز الملكية الخاصة وتوسيعها في مجال الهيمنة على المزيد من الأموال والعبيد والحيوانات والأرض، باعتبارها، وسائل إنتاج، إضافية تعزز السلطة وتنمي النفوذ والجاه لهذا لشيخ أو رئيس القبيلة أو الحاكم في المجتمع.
- لم يكن الغزو يجلب الثروة للبعض والموت والعبودية للبعض الآخر فحسب، بل كان يجلب معه الخشونة والقسوة والإحباط في التعامل مع الأسرى، من نساء ورجال

وأطفال، بسبب مقاومتهم المشروعة للغزاة. وكان هذا التعامل يترك أثره السلبي على حياة ونشاط الأسرى ويفرض عليهم التفكير بسبل الخلاص والانتقام ممن أهان كرامتهم وسلب ثروتهم وأرضهم وسبى نساءهم وأطفالهم وقتل شيوخهم... الخ. وهكذا كانت عمليات الغزو لا تتوقف، وكانت في حركتها تخلق ذلك الموروث الاستبدادي والعنفي والرغبة في الثأر والانتقام التي لا يمكن الخلاص منها بسهولة.

- تحول الدين تدريجاً من علاقة خاصة وذاتية للإنسان إلى علاقة اجتماعية بين الإنسان والمؤسسة الدينية وبينها وبين السلطة السياسية، سواء تحالفتا معاً أم توحدتا معاً في السلطة السياسية - الدينية. وأصبح الدين، منذ أن تحول إلى علاقة اجتماعية، يلعب دوراً سياسياً في يد الحاكم لصالح الاحكم بالدرجة الأساسية. أي أن الدين استخدم كأداة فعلية لمواصلة سيطرة الحاكم على المجتمع. وأصبحت الآلهة، وفيما بعد الإله الواحد أداة بيد الحاكم لتسلم التشريع منه أو إصدار القرارات والإجراءات باسمه أو تجييرها عليه لصالح الحاكم وضد المحكوم. وهكذا نمت سلطة الحاكم المستوحاة من سلطة الآلهة المتعددة أو الإله الواحد القهارة والجبارة والمستبدة... الخ، باعتبارها سلطة عليا لا سلطة عليها ولا قدرة للإنسان على مخالفتها، وإلا في الويل الثبور له.

ولم يكن مثل هذا الأمر محصوراً بأهل العراق وحدهم، بل شمل بفعله البشرية بأسرها وفي أوقات مختلفة أو متوازية. فالاستبداد ليس من طبيعة البشر أو جينات فيه، كما يحلو للبعض غير القليل أن يدعيه، بل هو من طبيعة علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع، من طبيعة البناء الفوقي، ومنها الدين، الناشئ عن تلك القاعدة الاقتصادية القائمة في المجتمع، والمعبرة في الوقت نفسه عن مستوى تطور القوى المنتجة المادية والبشرية وعن مستوى الوعي الاجتماعي المنبثق منه والمعبر عنه.

ويجد الباحث هذا الواقع في المجتمع العراقي القديم، كما يجده في المجتمع العراقي الخاضع للدولة والسيطرة الأموية أو في عهد الدولة والسيطرة العباسية. ومن نتاجات

الاستبداد المنطقية الخشونة والقسوة والعنف والقتل في المواقف وفي التعامل العام وفي معالجة المشكلات التي تواجه الأفراد والمجتمع في آن واحد.

وأخيراً فأن جميع المعلومات التي تحت تصرفنا تشير إلى أن جميع حكام العراق دون استثناء، بغض النظر عن اسم المركز الذي حمله هذا الحاكم أو ذاك، سواء أكان ملكاً أم خليفة أم أميراً للأمرء أم سلطاناً، قد اتسموا بالاستبداد والقسوة والعنف في العلاقة مع المجتمع والمعارضة. وسنأخذ هذه الملاحظات المهمة معنا عند وضع كتابنا الثاني من هذه المجموعة الذي يبحث في عراق الدولة العثمانية.

- انتهى الكتاب الأول -

المصادر

- أمين، حسن. الوطن الإسلامي بين السلاجقة والصلبيين. مركز الغدير للدراسات والنشر. بيروت. ١٩٩٦.
- أبين بطوطة، أبو عبد الله محمد بن إبراهيم اللواتي. رحلة أبين بطوطة. دار سادر. بيروت.
- أبي الفدا، عماد الدين إسماعيل. المنح تصر في تاريخ البشر (تاريخ أبي الفدا). المجلد الأول. مكتبة المتنبي. القاهرة.
- أبي الفلا عبد الحي ابن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في اخبار من ذهب. الجزء الثاني. دار أحياء التراث العربي.
- أحمد صادق سعد: دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين - كتاب الخراج لأبي يوسف، دار الفارابي دار الثقافة الجديدة. بيروت - القاهرة. ١٩٨٨؟
- احمد صادق سعيد، عهود الامبراطوريات الإسلامية، دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين (٢)، دار الفارابي بيروت ١٩٩٠.
- الأصفهاني، الشيخ الإمام عماد الدين محمد بن محمد بن حامد. تاريخ دولة آل سلجوق. دار الآفاق الجديدة. بيروت. بدون تاريخ.
- الأطرقي، واجدة مجيد عبد الله د. المرأة في أدب العصر العباسي. دار الرشيد للنشر. منشورات وزارة الثقافة والإعلام. الجمهورية العراقية. سلسلة دراسات ٢٥٤. بغداد. ١٩٨١.
- آل كاشف الغطاء، الإمام محمد الحسين. اصل الشيعة وأصولها. منشورات المطبعة الحيدرية ومطبعتها في النجف. ١٩٦٥.
- الأمام ابو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: املل والنحل، تخريج محمد بن فتح الله بدران، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- الإمام عماد الدين محمد بن محمد بن حامد الأصفهاني: تاريخ دولة آل سلجوق، اختصار الشيخ الإمام الفتح بن علي بن محمد البنداري الأصفهاني. دار الآفاق الجديدة. بيروت. بدون تاريخ.

- إمام، عبد الفتاح إمام د. الطاغية - دراسة فلسفية لصور الاستبداد السياسي - سلسلة عالم المعرفة ١٨٣. سلسلة ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت. مارس/آذار ١٩٩٤.
- الأمم المتحدة. الشريعة الدولية لحقوق الإنسان. الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. الرسالة رقم ٢. الحملة العالمية لحقوق الإنسان. جنيف. ١٩٩٠.
- أمين، أحمد. ظهر الإسلام. ط ٥. دار الكتاب العربي. بيروت-لبنان. الطبعة غير مؤرخة. أرخت مقدمة الكتاب في عام ١٩٤٥.
- أمين، أحمد. فجر الإسلام. لجنة التأليف والنشر والترجمة. القاهرة. ١٩٦٤.
- باقر، طه. ملحة گلگامش. منشورات وزارة الإعلام. الجمهورية العراقية. سلسلة رقم ٧٨. بغداد. ١٩٧٥.
- بدوي، عبد الرحمن د. مؤلفات الغزالي. ط ٢. وكالة المطبوعات. الكويت. ١٩٧٧.
- البغدادي، عبد القاهر. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم. (٤٢٩ هجرية - ١٠٣٧ ميلادية). منشورات دار الأفاق الجديدة-بيروت. ط ٤. ١٩٨٠.
- البندر، رشيد د. بعض النصوص والتشريعات الدينية الخاصة بالمرأة. في مجلة الثقافة الجديدة. العدد ٢٦٢. شباط وآذار ١٩٩٥.
- البيان والتبيين. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة. الجزء الثاني. بيروت. ١٩٩٥.
- تامر، عارف. القرامطة أصلهم-نشأتهم-تاريخهم-حروبهم. منشورات دار مكتبة الحياة. بيروت
- الترماني، عبد السلام. د. الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام.
- تقي الدين عارف الدوري. عصر إمارة الأمراء في العراق. حقق الكتاب محمد مهري الدين عبد الحميد. مطبعة أسعد. بغداد ١٩٧٥،
- الجابري، محمد عابد د. المثقفون في الحضارة العربية. محنة ابن حنبل ونبكة ابن رشد. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥.
- جفال، علي. الخوارج تاريخهم وأدبهم. دار الكتب العلمية. بيروت. ط ١. ١٩٩٠.

- حائري، شهلا د. المتعة: الزواج المؤقت عند الشيعة. حالة إيران ١٩٧٨-١٩٨٢. الطبعة التاسعة المنقحة. شركة المطبوعات للتوزيع والنشر. بيروت. ٢٠٠٤.
- حسن الكرياسي: مطالعات في الكتب المقدسة "التوراة والأمبريالية"، دار الكنوز الأدبية، بيروت ١٩٩٥،
- حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية والإسلامية، في جزئين، الجزء الأول، دار الفارابي، بيروت، ط ٦ ١٩٨٨.
- الخليلي، جعفر. موسوعة العتبات المقدسة. الجزء الأول من ١٢ جزء. مؤسسة الأعلمي. بيروت. ١٩٨٧.
- الخيون، رشيد د. معتزلة البصرة وبغداد. ط ١. دار الحكمة. بيروت. ١٩٩٧.
- دلو، برهان الدين. حضارة مصر والعراق. التاريخ الاقتصادي-الاجتماعي-الثقافي والسياسي. دار الفارابي. ط ١. بيروت. ١٩٨٩.
- ديورانت، ول. قصة الحضارة. بجزئين. ترجمة محمد بدران. مطبعة لجنة التأليف والترجمة. القاهرة. ١٩٥٠.
- الذنون، عبد الحكيم. ترايخ القانون في العراق. دار علاء الدين. دمشق. ١٩٩٢.
- رفاعي، أحمد فريد. عصر المأمون. في جزئين. الجزء الأول. ط ٢. الألف كتاب الثاني ٢٩٢. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة. ١٩٩٧.
- زكار، سهيل د. أخبار القرامطة في الأحساء واليمن والشام والعراق. دار حسان للطباعة والنشر. دمشق. سوريا. ١٩٨٢.
- زكار، سهيل د. تاريخ العرب والإسلام منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد. دار الفكر - دمشق. ١٩٨٢.
- زكي، محمد أمين. خلاصة تاريخ الكرد وكردستان من أقدم العصور التاريخية حتى الآن. والكتاب في جزئين. ترجمة محمد علي عوني. الطبعة الثانية ١٩٦١. بغداد. / القاهرة.
- سعادة، صفية د. من تاريخ بغداد الاجتماعي. تطور منصب قاضي القضاة في الفترتين البويهية والسلجوقية. دار أمواج. بيروت - لبنان. ١٩٨٨.
- سعد، أحمد صادق د. دراسات في الفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين "كتاب الخراج لأبي يوسف.

- سعد، أحمد صادق. دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين. كتاب الخراج لإبي يوسف. دار الفارابي. بيروت. دار الثقافة الجديدة. القاهرة. ١٩٨٨.
- سعد، فهمي د. العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع للهجرة. دراسات إسلامية. دراسة في التاريخ الاجتماعي. دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع. بيروت. لبنان. ط ١. ١٩٩٣.
- السعيد، سمير. الحسين بن منصور الحلاج. ط ١. منشورات دار علاء الدين. دمشق. ١٩٩٦.
- شاخ، جوزيف، بوزورث، كليفور. تراث الإسلام. كتاب في جزئين. جورج سخادة -قنواتي. ط ٣. عالم المعرفة. ٢٣٤. الكويت. ١٩٩٨.
- شبولر، برتولد. العالم الإسلامي في العصر المغولي. ترجمة خالد أسعد عيسى. ط ١. دار حسان للطباعة والنشر. دمشق. ١٩٨٢.
- شعبان، محمد عبد الحي محمد. صدر الإسلام والدولة الأموية ٦٠٠-٧٥٠ م (١٣٢) هجرية. الأهلية للتوزيع والنشر. بيروت. ١٩٨٧.
- الشهرستاني، الأمام أبو الفتح محمد عبد الكريم. الملل والنحل، تخرىج محمد بن فتح الله بدران، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،.
- الشيباني، محمد سعد. تاريخ العراق زمن الخلافة العباسية في بغداد على عهد المعتضد بالله العباسي. الأطلسية للنشر، تونس. ١٩٩٦.
- الشيخ محمد الخضري بك. محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية - دار المعرفة. بيروت. الأصدار بدون تاريخ.
- الصدر، السيد محمد باقر. اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩١،
- ضيف، شوقي د. العصر العباسي الأول. في جزئين. طبعة ثانية منقحة. تاريخ الأدب العربي. دار المعارف بمصر. القاهرة. ١٩٦٦.
- العاني، نوري عبد الحميد. العراق في العهد الجلائري. وزارة ثقافة والإعلام. بغداد. ١٩٨٦.
- العبادي، أحمد مختار د. في التاريخ العباسي والأندلسي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. ١٩٧٢.
- الحسني، عبد الرزاق. تاريخ العراق السياسي الحيث في ثلاثة أجزاء. دار الشؤون الثقافية العامة. ط ١. بغداد. ١٩٨٩.

- عبد العزيز الدوري د. تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت ط ٣. ١٩٩٥.
- علي، أحمد. ثورة الزنج وقائدها علي بن محمد. الفارابي. بيروت. ١٩٩١.
- العلوي، هادي. شخصيات غير قلقة في الإسلام. سلسلة دراسات تراثية ١. دار الكنوز الأدبية. بيروت ط ٢. ١٩٩٧.
- العلوي، هادي. فصول عن المرأة. دار الكنوز الأدبية. بيروت. ط ١. ١٩٩٦.
- العلوي، هادي. فصول من تاريخ الإسلام السياسي. "الاغتيال السياسي في الإسلام." مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. الطبعة الأولى. نيقوسيا. ١٩٩٥.
- عمارة، محمد د. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. ط ٢. دار الشروق. القاهرة. ١٩٨٨.
- العوا، عادل د. المعتزلة والفكر الحر. الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. دمشق. ١٩٨٧.
- غالب، مصطفى د. إخوان الصفا. في سبيل موسوعة فلسفية ٢٠. منشورات دار ومكتبة الهلال. القاهرة..
- الغزالي، أبو حام. فضائح الباطنية. دار البشير للنشر والتوزيع. عمان. الأردن. ١٩٩٣.
- فاخوري، حنا و الجر، خليل. تاريخ الفلسفة العربية. في جزئين. ط ٣. دار الجيل. بيروت. ١٩٩٣.
- فهمي، منصور. أحوال المرأة في الإسلام. منشورات الجمل. ١٩٩٧.
- القرآن. طبعة الجيل. بيروت.
- قطب، محمد. شبهات حول الإسلام. دار الشروق. بيروت. ١٩٩٥.
- الكليدار، عبد الجواد د. تاريخ كربلاء حائر الحسين رضي الله عنه. مطبعة المدبولي الصغير. القاهرة ١٩٩٣. (كتب المؤلف كتابه في عام ١٣٦٨ هجرية).
- اللاذقاني، محي الدين د. ثلاثية الحلم القرمطي، مطبعة المدبولي، القاهرة ١٩٩٣،
- لويس، برنارد. أصول الإسماعيلية. ترجمة خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب. دار الكتاب العربي. القاهرة. ١٩٤٧.

- الليثي، سميرة مختار د. جهاد الشيعة في العصر العباسي الأول. نشر البطحاء - خطوات مع تاريخ الإسلام. محل توزيع انتشارات شبستري أول جهار مردان. طبع في ١٤٠٤ هجرية. ويبدو انه طبع أو أعيد طبعه في إيران.
- المجلسي، محمد باقر. حياة القلوب.
- مجموعة من الكتاب السوفييت. دراسات في تاريخ الثقافة العربية / القرون ٥-١٥، اكااديمية العلوم في الاتحاد السوفييت-معهد الاستشراق، دار التقدم موسكو ١٩٨٩.
- محمد حسين شندب: الحضارة الإسلامية في بغداد في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري ٤٦٧-٥١٢ هجرية، دار النفائس، بيروت ١٩٨٤.
- محمد فاضل الصفار. كربلاء في سيرها التاريخي والحضاري. في: دراسات حول كربلاء ودورها الحضاري. وقائع الندوة العلمية التي عقدت في لندن. الطبعة الأولى. دار الصفوة للطباعة والنشر. الكويت. ١٩٩٦.
- محمود، إبراهيم. الجنس في القرآن. رياض الريس للكتب والنشر. ط ١. بيروت. ١٩٩٤.
- مروة، حسين. النزعات الفكرية في الإسلام. الجزء الأول. دار الفارابي. بيروت.
- المظفر، محمد رضا. عقائد الشيعة الإمامية. عنى بتحقيقه والتعليق عليه محمد جواد الطريحي. مؤسسة الإمام علي (ع) ٢. قم. إيران. ١٤١٧ هجرية = ١٩٩٦ ميلادية.
- مكارم، سامي. الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون. درا رياض الريس للكتب والنشر. لندن. ١٩٨٩.
- المنجد في الأعلام. المطبعة الكاثوليكية في عاريا-لبنان. ط ٦. حزيران ١٩٨٢.
- ميترز، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. الجزء الثاني. الدار التونسية للنشر. المؤسسة الوطنية للكتاب. الجزائر. تونس. ١٩٨٦..
- ميكافيللي، نيقولو. الأمير. ترجمة فاروق سعد. الطبعة الثانية عشرة منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ١٩٨٥.
- النجار، محمد رجب د. حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي. سلسلة كتب ثقافية. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. ١٩٨١.

- النفيسي، عبد الله فهد. دور الشيعة في تطور العراق السياسي. دار النهار-بيروت. ١٩٧٣.
- الورددي، علي د. لمحات من تاريخ العراق الحديث. في ستة أجواء. طبعة إيران-طهران. ١٩٩٧. بالأصل مطبعة الرشاد. بغداد. ١٩٦٩.
- ياسين، باقر. تاريخ العنف الدموي في العراق. الوقائع - الدوافع د الحلول. دار الكنوز الأدبية. بيروت. ط ١. ١٩٩٩.
- يان دي خويه، ميكال. القرامطة. دار أبن خلدون. القاهرة. ١٩٦٠.

الكتب باللغات الأجنبية

- Albert Hourani: Die Geschichte der arabischen Voelker, S. Fischer Verlag-Frankurt am Main 1992, S. 89-92
- Eckhard J. Dittrich. Das Weltbild des Rassismus. Cooperative-Verlag. Frankfurt am Main. 1991. S. 77-90.
- Eckhard J. Dittrich. Das Weltbild des Rassismus. Cooperative-Verlag. Frankfurt am Main. 1991
- Hourani, Albert. Die Geschichte der arabischen Voelker. S. Fischer Verlag. 1992.
- Hrouda. Barthel Prof. Dr. Mesopotamien-Die antiken Kulturen zwischen Europhrat und Tigris. Verlag C. H. Beck. München. 1997
- Natrop, Klaus. Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), vom 6.2.1988. Zitiert aus dem Buch "Extremismus und Fremdenfeindlichkeit". Herausgeber: Bundesminister des Innern. Bonn. 1992.
- Poliakov, Leon. Das arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus. Junius. Hamburg. 1993.

المجلات العربية

- الخيون، رشيد د. الحنابلة ببغداد ١-٢. في مجلة "الثقافة الجديدة". العدد ٢٩٩/ آذار-نيسان/٢٠٠١.
- العلوي، هادي. أحكام المرتد في الإسلام. الثقافة الجديدة. العدد ٢٨٧/١٩٩٩.
- العلوي، هادي. التصوف والأخلاق. في مجلة النهج. العدد ٤٦/١٩٩٧. تصدر عن مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. دمشق/سورية

- لطفي، مصطفى د. نهاية الدولة الدينية في الإسلام. الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن. مجلة قضايا فكرية الكتاب الثاني عشر والثالث عشر. أكتوبر/ تشرين أول ١٩٩٣. القاهرة.
- مهدي، فالح د. البحث عن جذور الدولة في الإسلام. في: مجلة النهج. العدد ٢٤/٢٠٠٠. مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي. دمشق. ٢٠٠٠.

